

## کارکرد دینی و اجتماعی آتش و آتشکده در فرهنگ ایران باستان

علی یزدانی‌راد، استادیار گروه تاریخ دانشگاه یزد.

### چکیده

مرکزیت آتش و آتشکده در دین ایرانی، و به تبع آن در آیین زردشت، همواره یکی از شناخته‌شده‌ترین و آشکارترین جنبه‌های این دین بوده است و نیایش آتش و مناسک مرتبط با آن چنان در فرهنگ و دین ایران باستان ریشه دوانیده و از چنان اهمیت و محوریتی برخوردار بوده که مشاهده‌گران ظاهربین را چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز اینکه ایرانیان باستان را آتش‌پرست نام‌نهند. پژوهش حاضر، پژوهشی است توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر روش تحقیق کتابخانه‌ای که با تکیه بر اسناد و متون تاریخی و نیز بهره‌گیری از داده‌های مردم‌شناسانه، به بررسی دلایل و زمینه‌هایی می‌پردازد که چنین جایگاه برجسته‌ای را برای آتش و آتشکده‌ها در فرهنگ ایران باستان فراهم ساخته‌اند. بدین منظور، ابتدا به سراغ کارکرد دینی آتش و آتشکده‌ها می‌رود و نقش آتش به مثابه واسطه میان انسان‌های زمینی و ایزدان آسمانی را به بحث می‌گذارد و سپس، از کارکرد اجتماعی آتشکده‌ها- و به ویژه آتش‌های بهرام- از حیث نقش آن‌ها در شکل دادن به هویت اجتماعی و به دنبال آن، تقویت یگانگی و همستگی اجتماعی سخن می‌گوید و بر این اساس، برخی از وقایع تاریخی در ایران باستان و روزگار اسلامی را تبیین می‌کند.

**واژگان کلیدی:** آتش بهرام؛ آتشکده؛ دین زردشتی؛ تمرکزگرایی؛ هویت.

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۸/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۱

E-mail: Mehr\_padin@yahoo.com

## مقدمه

هزاران سال از مهار آتش و بهره‌گیری انسان از آن می‌گذرد و این موفقیت را می‌توان نخستین گام بزرگ انسان در راه رهایی از قیود طبیعت دانست. استفاده از آتش، شب‌های سرد را برای انسان تحمّل‌پذیر ساخت و به انسان این امکان را داد تا در نواحی معتدل و قطبی نفوذ کند. آدمی با استفاده از آتش توانست موادی را که به صورت خام غیرقابل‌هضم بود را پخته و قابل‌خوردن بسازد. به عبارتی دیگر، آتش هم قلمروی زیستی انسان را فراخ‌تر ساخت و هم بر تنوع غذایی او افزود. ضمن اینکه آتش به انسان امنیت هم داد؛ زیرا آتش جانوران وحشی را می‌گریزاند. ظاهراً انسان تنها حیوانی است که نه فقط از آتش‌هراسی ندارد بلکه از آن استفاده نیز می‌برد. البته آدمی در آغاز صرفاً آتشی را که به وسیله صاعقه یا سایر عوامل طبیعی پدید می‌آمد، روشن نگاه می‌داشت و از آن استفاده می‌کرد و هنوز به این توانایی نرسیده بود که بنا به اراده‌ی خود اقدام به افروختن آتش نماید. طبیعتاً این امر، روشن نگاه‌داشتن آتش را به مسأله‌ای جدی تبدیل می‌ساخت و می‌توان متصور بود که این مسأله منشأ پیدایش بسیاری از سنت‌های مرتبط با برپایی و نگهداری و همچنین ستایش آتش در فرهنگ‌های مختلف بوده است. این سنت‌ها به‌ویژه در میان اقوام هند و اروپایی زبان چشم‌گیر است. برای نمونه، در فرهنگ یونانی، هستیا (Hestia) ایزد بانوی اجاق خانه، حرمت فراوانی داشت و در شهرهای یونانی هم آتشی به نام او در تالار شهر (Prytaneion) - که مرکز سیاسی و دینی شهر یا به عبارتی دیگر، خانه عمومی مردمان آن شهر محسوب می‌شد - فروزان بود که نمادی از وحدت و انسجام اجتماعی اهالی آن شهر به شمار می‌رفت و بنابراین بسیار مراقب بودند تا مبادا خاموش شود. رومیان نیز این ایزد بانو را بانام وستا (Vesta) می‌ستودند و کاهنه‌هایی باکره موسوم به وستال را به مراقبت از آتشی که به مثابه مظهر او در معبدی فروزان بود، برمی‌گماشتند. در اینجا نیز معبد او، نماد هویت و یگانگی مردمان شهر بود. احترامی که هندوان برای آتش و ایزد موکل بر آن - یعنی آگنی - قائل هستند نیز پدیده‌ای شناخته‌شده است که در متون مقدس ایشان موسوم به ود/ها نیز منعکس شده است. به همین ترتیب، در فرهنگ ایران باستان و مهم‌ترین تجلی آن که دین زردشتی باشد، نیز جایگاه برجسته و محوریت آتش ۲ بر همگان آشکار است و در واقع، ستایش فوق‌العاده‌ای که زردشتیان نسبت به آتش ابراز می‌دارند و توصیفات که برای آن ذکر می‌کنند، یکی از شناخته‌شده‌ترین جنبه‌های دین زردشتی بوده است؛ به طوری که بارها تهمت آتش‌پرستی را متوجه آن‌ها ساخته است. به عبارتی دیگر، سنت‌های مرتبط با آتش در فرهنگ ایران

باستان نسبت به دیگر فرهنگ‌ها بسیار عمیق‌تر و جدی‌تر است، به گونه‌ای که به یکی از مشخصه‌های اصلی این فرهنگ تبدیل شده است.

در باره اهمیت و کارکرد آتش و آتشکده در فرهنگ ایران باستان، تاکنون مطالعاتی ضمنی و یا مستقل انجام شده است؛ از آن جمله پورد/ود (۱۳۴۷) و بویس (۱۳۷۷ و ۱۳۸۱) اشاره‌های راهگشایی در این رابطه دارند. تفضلی (۱۳۸۰) نیز جایگاه ویژه‌ای که در آتشکده‌ها برای پادشاهان و صاحب‌منصبان عالی‌رتبه در نظر گرفته می‌شده است و اصطلاح به‌کاررفته برای این جایگاه را بررسی نموده است. برهمند و صباحی‌فر (۱۳۹۰) هم در پژوهش خود بر تاریخچه معماری و سازه آتشکده‌ها در ایران باستان متمرکز شده‌اند. در این میان، میرزایی (۱۳۸۸) مشخصاً به مقوله کارکرد آتشکده‌ها پرداخته است که البته پژوهش او اولاً محدود به دوره ساسانی است و ثانیاً بیشتر متمرکز بر پیوند و رابطه میان آتشکده‌ها با عالی‌ترین سطح سیاسی ایران عصر ساسانی - یعنی شاهنشاهان و دودمان ساسانی - است. در واقع علی‌رغم مشابهت در عنوان پژوهش میرزایی با عنوان پژوهش حاضر، به لحاظ محتوایی این دو پژوهش کاملاً از یکدیگر متمایز و متفاوت هستند. به‌رحال، پژوهش حاضر ضمن استفاده از نکات ارزشمندی که در تحقیقات پیشین بیان شده است، می‌کوشد تا مشخصاً کارکرد آتش و آتشکده‌ها را از دو منظر الف - نقشی که آتش به‌عنوان محور هستی در وساطت میان انسان‌های زمینی و ایزدان آسمانی دارد و ب - نقش آتشکده‌ها در شکل‌گیری هویت اجتماعی و به تبع آن، تقویت یگانگی و همبستگی اجتماعی، مورد بررسی قرار دهد. قابل‌ذکر است که این پژوهش، از روش تحقیق کتابخانه‌ای بهره برده و تکیه بر اسناد و متون تاریخی دارد و البته در مواردی نیز از داده‌های مردم‌شناختی و مطالعات میدانی استفاده می‌کند.

## الف - کارکرد دینی آتش و آتشکده؛ آتش به‌مثابه واسطه میان انسان‌های زمینی و ایزدان آسمانی.

در اساطیر اقوام هند و اروپایی زبان، هستی دارای سه مرتبه زمینی، آسمانی، و فضای میانه (میان زمین و آسمان) است. در عین حال، از نگاه این اساطیر در هستی مکان‌هایی وجود دارند که در آن‌ها مراتب سه‌گانه هستی به هم پیوند می‌خورند و از همین رو، مکان‌هایی مقدس به شمار می‌روند و محل مراجعه «انسان‌های زمینی» می‌شوند که می‌کوشند تا با موجودات فرازمینی و مشخصاً باخدایان آسمانی ارتباط بگیرند. در دانش اسطوره‌شناسی، این مکان‌ها را «مرکز جهان»، و عامل پیوند مراتب هستی که

در این مراکز جای داشت- و درواقع موجب این مراکز بود- را «محور جهان» می‌شناسند (شایگان، ۱۳۸۶: ۶۸-۷۰ و نیز نک: الیاده، ۱۳۷۲: ۳۵۱-۳۵۵). طبیعتاً شیء یا پدیده‌ای که نقش محور جهانی را بدو می‌سپارند، باید ویژگی‌ها و ظرفیت لازم برای ایفای نقش پیونددهنده مراتب هستی را- لااقل از نگاه انسان‌هایی که با منطق اسطوره‌ای می‌اندیشد- داشته باشد. ازجمله این پدیده‌ها، کوه‌ها هستند که ریشه در زمین دارند و سر به آسمان می‌سایند و ازاین‌رو در فرهنگ‌های مختلف، و حتی فرهنگ‌های غیر هندواروپایی، کوه‌های مقدس حضور پررنگی دارند؛ برای مثال، البرز کوه در فرهنگ ایرانی، کوه میرو (Meru) در فرهنگ بودایی، المپ در فرهنگ یونانی، کوه صهیون در فرهنگ ادیان ابراهیمی، فوجی‌یاما در ژاپن. حتی می‌توان مدعی شد که زیگورات‌های بین‌النهرین نیز تجسمی از کوه در دشت‌های پست و فاقد کوهستان بین‌النهرین بودند که به‌صورت پلکانی زمین را به آسمان پیوند می‌زدند (نک: نصرتی، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۷). گزارش هردوت مبنی بر اینکه ایرانیان فاقد معبد و پرستشگاه (البته به معنای یونانی آن) بوده، بلکه برای ستایش و تقدیم قربانی و پیشکش به خدایان خود بر فراز کوه‌ها می‌روند را در همین راستا می‌توان توضیح داد (Herodotus, 2000, I, 141).

درختان- و به‌ویژه درختان کهن‌سال و بلند و یا همیشه‌سبز- نیز همچون کوه‌ها ظرفیت لازم برای ایفای نقش محور جهان و ایجاد مکان مقدس در فضای پیرامون خود را داشتند. درواقع درخت نیز همانند کوه، ریشه در خاک و سر به آسمان دارد و از این حیث، واسطه مناسبی برای پیوند زدن زمین و انسان‌های زمینی به آسمان و خدایان آسمانی است. به همین سبب، درختان مقدس نیز یکی از پدیده‌های شناخته‌شده در فرهنگ‌های مختلف و به‌ویژه فرهنگ ایرانی است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۹-۳۱۱ و بهار، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۹). حتی امروزه نیز در گوشه و کنار ایران، زیارتگاه‌ها یا اصطلاحاً امامزاده‌هایی وجود دارند که به نظر می‌رسد قدسیّت خود را اصولاً مدیون درختان مقدسی هستند که در جوار آن‌ها سر برافراشته‌اند یا زمانی سر برافراشته بودند.

پدیده دیگری که چون کوه و درخت، و بلکه بیش از آن دو، سزاوار ایفای نقش محور جهان است، آتش است. ویژگی برجسته‌ی آتش که آن را شایسته ایفای این نقش می‌کند، وجوه سه‌گانه آتش و یا به عبارتی دیگر، حضور آن در هر سه مرتبه‌ی هستی است؛ در آسمان چون خورشید می‌تابد و در فضای میانه چون آذرخش می‌غرّد و در زمین همان آتشی است که انسان‌ها استفاده می‌کنند. ازاین‌رو، از نگاه اقوام هندواروپایی آتش که در سه مرتبه هستی متجلی است، همچون رشته‌ای نامرئی سه عالم را به هم پیوند داده و یکی می‌سازد و به همین ترتیب، آنجا که آتشی فروزان است (از اجاق خانه گرفته تا آتشکده بهرام)، می‌تواند در حکم مرکز جهان بوده و محل عبادت (معبد) و ارتباط آدمیان باخدایان واقع

شود. دقیقاً به همین سبب است که آتش در مناسک هندواروپایی نقش محوری دارد؛ در واقع، آتش به عنوان واسطه میان انسان‌های زمینی و ایزدان آسمانی، نیایش‌ها و نثارهای انسان‌ها را نزد ایزدان می‌برد و لذا در تمام یَژشن‌ها- فارغ از اینکه برای کدام ایزد انجام می‌شود- آتش حضور دارد و قبله و محور و کانون تمامی معابد و امکنه‌ی مقدّس است. برای نمونه در هندوئیسم آگنی (ایزد آتش)- که ایزد سه چهره می‌نامندش و عموماً او را با سه چهره تصویر می‌کنند که خود بیانگر حضور او در مراتب سه‌گانه‌ی هستی است، پیک ایزدان و یا میانجی میان ایزدان و آدمیان محسوب می‌شود و تمام هدایا و نذرها و نثارها را در دهان او که همان محراب مقدّس آتش است، می‌ریزند تا به ایزد موردنظر برسد (شایگان، ۱۳۸۶: ۶۸-۷۱ و نیز نک: جلالی نایینی، ۱۳۷۲: ۴۰۳-۴۰۴ (ریگ‌ودا، ماندلای اول، سرود ۱۲)). به همین ترتیب، در اساطیر یونان، زئوس- که شاه ایزدان است- هستیا یا الهه آتش را موکل بر همه‌ی نثارها و قربانی‌ها می‌سازد (Hestia, 2013 و نیز همیلتون، ۱۳۷۶: ۴۴).

در فرهنگ زردشتی نیز آنچه آتش را از سایر پدیده‌ها متمایز می‌کند و آن را سزاوار آن می‌سازد که همچون محور و موجد مرکز جهان موردتوجه باشد، همین حضور آن در مراتب مختلف هستی است. آتش‌های پنج‌گانه‌ای که منابع زردشتی از آن‌ها سخن می‌گویند، تأیید و تأکیدی بر همین موضوع است. یسنای ۱۷ (بند ۱۱) این پنج گونه آتش را چنین برمی‌شمرد: *بیارزی سَوَه (barazi-savah)*، *وُهو فُریان (vohu-fryāna)*، *اورواریشت (urvāzišta)*، *وازیشت (vāzišta)*، *سُپنیشت (spaništa)*. بندهش نیز ضمن برشمردن آتش‌های مزبور در توضیح چنین می‌افزاید: «آتش برزی سَوَه خود در گردمان بیافریده شد، آتش وُهو فُریان که وه فُرنافتار معنا شود، آن است که در تن مردمان و جانوران است. آتش اورواریشت آن است که در گیاهان است. آتش وازیشت آن است که در ابر به پذیره اسپنجروش ۳ به نبرد ایستد. آتش سُپنیشت که به برکت بخشنده معنا شود، آن است که به گیتی به کار داشته شود و نیز آتش بهرام است» (فرنخ دادگی، ۱۳۸۵: ۹۰. همچنین نک: گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳، بندهای ۷۷-۸۶). از این پنج گونه آتش، برزی سَوَه که در گردمان (= «روشنی بی‌پایان»؛ بهشت)، «پیش اورمزد است» (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ج ۲/ ۴۶۸)، همان آتش آسمانی است، و وازیشت یا آتش برق همان آتش فضای میانه است و سایرین نیز که در مردمان و گیاهان و جانوران و سنگ ۴ قرار دارند، بیانگر مرتبه زمینی آتش هستند.

بدین ترتیب کاملاً منطقی بود که در معابد همه ایزدان ایرانی، آتش حضورداشته و محور و محراب و قبله معبد محسوب شود و به مثابه‌ی یک میانجی، درخواست‌ها و نیایش‌ها و نثارهای مردمان را به آن ایزد خاص منتقل نماید. این مضمون در روایت پهلوی به این شکل بیان شده که آتشکده بهرام («مان

آتش بهرام» مسیر آمدن ایزدان به زمین را روشن می‌سازد و راهنمای آن‌ها در سفرشان به گیتی می‌شود (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۶). در حقیقت، در آیین پرستش ایزدان مختلف، آتش نقشی محوری داشت و معابد این ایزدان در عین حال آتشکده هم به شمار می‌آمدند. به عبارتی دیگر، آتشکده‌ها منحصر به ستایش ایزدی خاص - مثلاً اهورامزدا - نبودند و از همین روست که *استرابو* از آتشکده‌هایی در ناحیه کاپادوکیه سخن می‌گوید که به ستایش آن‌ها و وهومنه یا بهمن اختصاص داشته‌اند (Strabo, 1930: Bk 15. 3. 15). به همین ترتیب، معابدی چون معبد آن‌اهیتای کنگاور، ناهید فارس و کوه خواجه سیستان هم به نوعی آتشکده محسوب می‌شده‌اند.

به همین ترتیب، زردشتیان برای توضیح حرمت فوق‌العاده‌ای که برای آتش قائل بودند و یا در پاسخ به اتهام آتش‌پرستی معمولاً همین ایده میانجی یا واسطه بودن آتش میان انسان‌های زمینی و ایزدان آسمانی را طرح می‌کردند. برای نمونه، گزارشی از مباحثه *مهران‌گشنسب* تازه‌مسیحی شده با موبدی زردشتی در عهد ساسانی داریم که طی آن، *مهران‌گشنسب*، موبد را متهم می‌سازد که آتش در دین زردشتی همچون یک خدا پرستش می‌شود. اما موبد در برابر این اتهام، پاسخ می‌دهد که «ما به هیچ‌روی آتش را خدا نمی‌دانیم، بلکه تنها به واسطه آتش، خدا را نماز می‌گزاریم، همچنان که شما به واسطه صلیب چنین می‌کنید» (بویس، ۱۳۸۱: ۱۷۰-۱۷۱). شهرستانی هم متذکر می‌شود که «آتش قبله ایشان، و وسیله و اشاره است» (شهرستانی، ۱۳۶۱: ج ۱ / ۴۳۹). در تاریخ قم نیز اشاره‌ای جالب در تأیید نقش میانجی‌گرانه آتش است که کمتر به آن توجه شده است: «روایت است که مجوس گفته‌اند که با زردشت ملکی بود، و زردشت به نزدیک بشتاسف شهادت می‌آورد و گواهی می‌داد بدانکه آن ملک رسولست و پس از مدتی آتش گشت» (قمی، ۱۳۶۱: ۸۸)؛ به عبارتی بهتر، آتش همچون واسطه و رسولی میان اورمزد و آدمیان بود. البته آتش برای اینکه بتواند نقش میانجی‌گرانه خویش را بهتر ایفاء کند و در عین حال، به‌عنوان ایزدی مستقل در سودرسانی به انسان‌ها مؤثرتر باشد و در ستیزه با قوای اهریمنی موفق‌تر عمل کند، خود نیز به نثار و قربانی و ستایش نیاز دارد. از این روست که سراسر یسنای ۶۲ و همچنین *آتش نیایش* (نیایش پنجم از نیایش‌های پنج‌گانه‌ی *خرده اوستا*) در ستایش اوست. در اینجا، آتش ایزدی شایسته ستایش و نیازمند نثارهای دینی مؤمنان - در قالب هیزم و خورش پاک - مجسم می‌شود که به نیایشگران درازای این ستایش‌ها و نثارها زندگی دراز، دانایی، زبان شیوا، روان هوشیار، خرد فراگیر، فرزندان رسا و کاردان، کامروایی، آسایش، و نیک‌نامی ارزانی می‌دارد. لازم به یادآوری است که در فرهنگ زردشتی این موضوع که ایزدان برای انجام خویشکاری‌شان و چیرگی بر حریفان اهریمنی خود، به یاری انسان نیاز دارند، امری کاملاً بدیهی به شمار می‌آید. از همین رو،

هنگامی که *ابالیش گجستگ* از «نماز به آتش بهرام بردن و آیفَت (حاجت) ازش خواستن» با این استدلال انتقاد می‌کند که «آتش خود ایدون نزار و ناتوان و درویش است که چون مردم روزی خورش هیزم به او ندهند، بمیرد؛ از او که به خویشتن نشاید آیفَت، از او [آیفَت] خواستن خردمندانه نیست»، آذرفرنگ موضوع نیاز دوطرفه انسان و آتش به یکدیگر را پیش می‌کشد: «همان‌گونه که خدایان نیازمندند به بندگان، بندگان نیازمندند به خدایان» (ماتیگان گجستگ ابالیش، ۱۳۷۶: ۳۱-۳۵). نمونه آشکار این وابستگی متقابل را می‌توان در تیریشْت دید که در آنجا تیشتر که در جریان مبارزه با *اپوش* دیو (دیو خشکسالی) در آستانه‌ی شکست قرار گرفته است، به درگاه هر مزد گله دارد که «مردمان مرا در نماز نام نمی‌برند و نمی‌ستایند»؛ زیرا تنها در این صورت است که تیشتر توان مبارزه با *اپوش* را می‌یابد (اوستا، ۱۳۸۸: ج ۱ / یشت ۸، بند ۲۱-۲۵). در واقع، فلسفه‌ی نیایش و پرستش در مزدیسنا همین نیاز دوطرفه و همکاری برای مقابله با قوای اهریمنی است.

بر اساس آنچه تاکنون درباره کارکرد آتش و محوریت آن در معابد ایرانی سخن رفت، شاید مجاز باشیم که واژه‌ی *آثرون* (Āθravan) که در اوستا همچون عنوان عام روحانیان زردشتی به کار رفته است را همچنان و علی‌رغم برخی دیدگاه‌های نسبتاً نوظهور (نک: Boyce, 1987) به پرستار آتش یا *آذریان* برگردانیم؛ در واقع، حال که معابد ایرانیان باستان، در قالب آتشکده تجلی می‌یافت و محراب و قبله همه این معابد، آتش بود، پس منطقی است که متولی این معابد نیز پرستار آتش یا *آذریان* نامیده شود. آنچه این موضع را تقویت کرده و بر پیوند میان آتش و روحانیان تأکید می‌ورزد، تصویری است که هندوئیسم از آگنی به عنوان روحانی ارشد انسان‌ها ترسیم کرده است (Leslie, 1992: 39).

کارکرد میانجیگرانه آتش، در عین حال در آیین‌های تدفین ۵ هند و ایرانیان نیز تجلی می‌یابد. سنت مرده‌سوزی هندوان که تا امروز در میان ایشان ادامه دارد، ناظر به همین کارکرد است؛ آتش، روان متوفی را از این دنیا به سوی آسمان روانه می‌سازد و البته هم‌زمان آن را تطهیر هم می‌کند (ویتمن، ۱۳۸۲: ۷۴). این سنت روزگاری در میان ایرانیان هم رواج داشته است. در تأیید این ادعا می‌توان خود واژه «دخمه» را که در فرهنگ زردشتی به محل و مکان در معرض نهادن اجساد اطلاق می‌شود، شاهد آورد؛ زیرا این واژه از ریشه‌ی *داغ* و سوزانیدن، و در اصل به معنای مکان سوزانیدن اجساد است (نک: پورداد، ۱۳۴۷: ۵۰۹). به عبارتی بهتر، گرچه در پی ممنوعیت‌های سرسختانه آیین زردشتی که معتقد بود آتش را نباید با مردار آلوده ساخت، رسم رایج مرده‌سوزی در میان ایرانیان جای خود را به رسم در معرض نهادن اجساد بخشید، اما واژه‌ی مرتبط با سنت پیشین، همچنان پابرجا باقی ماند. ضمن اینکه بهره‌گیری از آتش به عنوان رابطی برای انتقال روان متوفی از زمین به آسمان - که آن را جایگاه بهشت

و خدایان می‌پنداشتند- با صورتی متفاوت در فرهنگ زردشتی هم ادامه یافت؛ اکنون از ایرانیان زردشتی خواسته می‌شد که چون فردی درگذشت، نزدیک‌ترین آتش به متوفی را خوراک داده و تقویت کنند تا بهتر بتواند به انتقال روان متوفی به سوی آسمان یاری رساند:

چون کسی درگذرد ... به آتش باید زوهر دهند، آن زوهر را در نزدیک‌ترین جای باید به آتش داد. چه در دامداد [نسک] پیداست که «بوی»<sup>۶</sup> مردمان، هنگامی که شکسته شوند (= بمیرند)، به نزدیک‌ترین آتش، پس به ستاره، پس به ماه، پس به خورشید رود، و درخور است که نزدیک‌ترین آتش، که بوی [متوفی] در آن آمده است، زورمندتر باشد (شایست ناشیست، ۱۳۶۹: فصل ۱۲، بند ۵).

همین مضمون را در توصیه‌های روحانیان زردشتی ایران به پارسیان هند می‌بینیم که از ایشان می‌خواهند که اولاً بناهایی به نام «زاد مرگ» در هر کوی و برزن زردشتی نشین برای نگهداری اجساد پیش از انتقال به دخمه بنا کنند و ثانیاً درون این زادمرگ‌ها، «گنبدی دیگر بسازند که آتش سوزان باشد و سوراخ در آن گنبد باشد که روشنایی باشد» تا چون «نسا» یا جسدی را به زاد مرگ آوردند، در آن «سه شب و روز آتش بسوزاند، بعد از آن روز چهارم برچینند» (روایات داراب هرمز دیار، ۱۹۰۰: ج ۲/۴۵۴). حتی پس از اینکه جسد را به دخمه انتقال دادند نیز باید در آتشگاه مجاور دخمه- یا اصطلاحاً «گنبد دخمه» که ساختمانی در نزدیکی است- برای سه شبانه‌روز پی از مرگ متوفی، آتشی فروزان نگهدارند و آنگاه در روز چهارم که بنا به باورهای زردشتی روان از گیتی روانهٔ پل چینود می‌شود تا مورد داوری قرار گیرد، آن را با آدابی خاص برچینند (همان، ۴۵۴-۴۵۵ و نیز نک: Modi, 1922: 72, 421-422).

به عبارتی دیگر، همان زردشتیانی که حضور آتش در خانه‌ای که کسی در آن مرده است را برای مدتی مشخص منع می‌کنند تا مبادا آلوده شود (وندیداد ۵، بندهای ۴۰-۴۴)، درعین حال در کنار دخمه‌های خود ساختمانی را برای افروختن آتش بنا می‌کنند تا به واسطه‌ی آن، انتقال روان به جهان آسمانی را تسهیل کنند. نمونه‌ای از این بناها در مجاورت دخمهٔ روستای چَم در شهرستان تفت (استان یزد) قابل مشاهده است (تصاویر ذیل). به نظر می‌رسد که بنای موسوم به کعبه‌ی زردشت در کنار آرامگاه‌های نقش رستم نیز از همین مقوله باشد. بنابراین، گرچه شکل تدفین در فرهنگ ایرانی تغییر می‌کند اما آتش همچنان به نقش میاجیگرانه‌ی خود در ارتباط با انتقال روان از دنیای زمینی به جهان آسمانی ادامه می‌دهد. حتی تا امروز هم همچنان بسیاری از ایرانیان مسلمان خود را مقید می‌دانند تا پس از خاک‌سپاری متوفی، تا مدتی بر فراز قبر او آتش و یا چراغ روشن کنند و این مدت هم از قضا معمولاً سه شب است.



البته در روز چهارم هم روان به حال خود رها نمی‌شود بلکه «در صبح چهارم چربی گوسفند به آتش وهرام باید داد که آذرخره در سر چینود پول حاضر شود کار آن روان آسان گذرد و هرگاه آتش دور باشد ... کسی که فوت شده باشد و بام چهارم پیه به آتش نرسد، همه کار ضایع است» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ج ۴۵۷/۲). بدین ترتیب، درحالی که آتش در زندگی یک‌تن بهدین، همچون رابطی نیایش‌ها و نثارهایش را به ایزدان منتقل می‌سازد، پس از مرگ او نیز روانش را از سرگردانی در این دنیا نجات داده و به سر پل چینود می‌برد تا مورد داوری قرار گیرد و سرانجام به روان متوفی یاری می‌رساند که از پل چینود گذر کرده و رهسپار بهشت آسمانی شود.

### ب- کارکرد اجتماعی آتش و آتشکده؛ نقش آتشکده‌ها در شکل‌گیری هویت و تقویت همبستگی اجتماعی.

مهم‌ترین نماد و نشانه یک سکونتگاه و اجتماع زردشتی، آتش و آتشکده آن است. این نماد، جزء جدایی‌ناپذیر جوامع زردشتی به شمار می‌رود؛ زیرا «مردم بهدین بی آتش نمی‌شود» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ج ۴۵۷/۲) و «البته می‌باید که به هر حلقه بهدین گنبد آتش‌خانه بسازند و آتش آدران بنهند و یک خدمتکار موجب بدهند که آتش را خدمت کند» (همان، ۴۵۴). درواقع، محور و مرکز ثقل یک اجتماع زردشتی، آتشکده آن است و بهدینان ساکن در آن اجتماع، از بدو تولد تا هنگام مرگ، بدان آتش مربوط و وابسته هستند و هویت فردی و جمعی خود را از آن آتش می‌گیرند. البته آتش‌های مقدس زردشتیان، سه درجه‌ی مختلف دارند که به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از «آتش بهرام»، «آتش آدران»<sup>۷</sup> و «آتش دادگاه» (Modi, 1922: 211). هر یک از این آتش‌ها مورد استفاده خود را دارد و نحوه برپایی آن‌ها و همچنین آداب تغذیه آن‌ها- که ضمن نمازهای پنج‌گانه‌ی شبانه‌روز و تحت عنوان آیین «بوی» انجام می‌شود- متفاوت است و طبیعتاً برپایی و نگهداری آتش بهرام نسبت به آتش‌های آدران و یا آتش دادگاه، پیچیده‌تر و دشوارتر است (See: Modi, 1922: 210-244). در یک اجتماع متوسط زردشتی، حضور آتشکده‌ی مرتبه دوم یا همان آتش آدران ضرورت دارد. درواقع بخش بزرگی از آتش‌های روستاها و محلات زردشتی‌نشین، از این نوع آتش است که نگهداری و خدمت کردن آن با موبدان است. در اجتماعات کوچک‌تر زردشتی که دسترسی به موبدان به‌آسانی فراهم نیست، به‌جای آتش آدران، می‌توان آتش دادگاه برپا داشت که بهدینان عامی هم مجاز به تغذیه کردن و خدمت به آن‌ها هستند. درهرحال، آتش‌های دادگاه وابسته به آتش آدران منطقه خود هستند و

خادمان آن‌ها تحت نظارت موبدان متولی آتش آدران خدمت می‌کنند. آتش بهرام که بالا رتبه‌ترین و مقدس‌ترین نوع آتش است، یک جامعه کلان زردشتی ۸ را که به لحاظ دینی و قضایی از سایر جوامع زردشتی جدا و مستقل است، پوشش می‌دهد و درعین‌حال، به آتش‌های آدرانی که در قلمروی آن فروزان هستند، مشروعیت می‌بخشد. متولیان آتش‌های بهرام- که از روحانیان طراز اول زردشتی یا اصطلاحاً «دستوران» هستند- مرجع و رهبر دینی زردشتیان یک منطقه به شمار می‌روند و نظرات و فتاوی آن‌ها در قلمروی دینی و قضایی‌شان، لازم‌الاجرا است و موبدان آتش‌های آدران نیز تحت نظر آن‌ها خدمت می‌کنند.

البته می‌توان آتش خانگی را نیز به فهرست آتش‌های مقدس افزود و از درجات چهارگانه آتش‌های مقدس سخن گفت که از قضا منطقی‌تر هم به نظر می‌آید؛ زیرا چنانکه می‌دانیم اوستا و به تبع آن برخی از متون پهلوی، جامعه را به چهار واحد یا گروه اجتماعی «نمانیه» (-nmānya)، «ویسیه» (-vīsyā)، «زنتومه» (-zantuma) و «دهیومه» (-dahyuma) تقسیم می‌کند که نخستین آن‌ها (نمانیه) کوچک‌ترین واحد اجتماعی و همان خانواده است و بزرگ‌ترین آن‌ها یا دهیومه همه اعضای جامعه‌ی اوستایی را در برمی‌گیرد. دو واحد ویسیه و زنتومه نیز بین خانواده و کل اجتماع قرار می‌گیرند و می‌توان آن‌ها را به ترتیب معادل طایفه و قبیله دانست. البته این واحدها درعین‌حال می‌توانند به واحدهای جغرافیایی میزبان آن‌ها نیز اطلاق شوند. هر یک از این واحدهای جغرافیایی یا اجتماعی، هویت متمایز خویش را دارد که از مهم‌ترین مؤلفه‌های این هویت، آتشی است که در این واحد فروزان است که هم ارزش نمادین دارد و هم بیانگر درجه‌ای از استقلال در اجرای آداب و رسوم دینی و اجتماعی است. بر این اساس، آتش خانگی یا اجاق خانواده عنصر هویت‌دهنده به نمانیه/مان و محور یگانگی اعضای یک خانواده است و از همین روست که واژه اجاق مجازاً به معنای دودمان و خاندان هم به کار می‌رود (نگاه کنید به واژه اجاق در لغت‌نامه دهخدا). آتش دادگاه نیز نماد هویت ویسیه/ویس است و اعضای یک ویس را به هم پیوند می‌دهد و آتش آدران محور انسجام زنتومه/زند است و آتش بهرام هم بیانگر وحدت و هویت یگانه‌ی وابستگان به یک دهیومه/ده است. در روایت پهلوی هم عبارتی دیده می‌شود که تأیید دیگری است بر قائل بودن زردشتیان به مراتب چهارگانه آتش‌ها: «او (= اورمزد) به آتش گفت که به مردمان نیکی کن؛ اندر همه‌مان، اندر همه ویس، اندر همه زند و اندر همه ده» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۸).

چنانکه بالاتر هم ذکر شد، هر یک از این واحدها در عین استقلال درونی، وابسته به واحد بالاتر از خود است؛ به این شکل که آتش خانگی یا آتش نمایی مشروعیت خود را از آتش دادگاه یا آتش ویسیه می‌ستاند، مشروعیت آتش دادگاه از آتش آدران یا آتش زنتومه می‌آید، و آتش آدران هم مشروعیت خود را از آتش بهرام یا آتش دهیومه می‌گیرد. به عبارتی دیگر، در اینجا نوعی سلسله‌مراتب داریم که در رهبری این واحدهای اجتماعی و جغرافیایی نیز منعکس می‌شود و بر این اساس مانند یا سالار خانواده، تحت تبعیت ویسید یا سالار ویسیه قرار دارد، و ویسید نیز به نوبه خود تحت هدایت زندید یا سالار زنتومه است و نهایتاً زندید هم تحت رهبری دهید قرار می‌گیرد که رهبری سیاسی و دینی جامعه را بر عهده دارد. قابل ذکر است که در جامعه اوستایی (یا جامعه‌ای که اوستا توصیف می‌کند) هنوز منصب‌های سیاسی و اداری از مناصب دینی مجزا نشده‌اند و بنابراین، مانند ویسید و زندید و دهید در کنار رهبری سیاسی، پیشوایی دینی قلمروی خود را با محوریت آتش‌های متناظر با این قلمرو برعهده دارند و خادم و متولی آتشکده‌ی قلمروی خود محسوب می‌شوند و در این جایگاه باید مراقبت کنند تا مبدا آتش مزبور خاموش شود؛ زیرا خاموشی آن به معنی عدم و نیستی جامعه متناظر با آن است.

از میان آتش‌های چهارگانه فوق، نقش آتش بهرام در هویت‌دهی پررنگ‌تر است و جدی‌تر گرفته می‌شود؛ زیرا آتش بهرام در رأس هرم هویت‌دهی و مشروعیت‌بخشی قرار دارد و علی‌رغم سه آتش دیگر، هیچ نوع وابستگی به آتشی فراتر از خود ندارد و به عبارتی دیگر، قائم به ذات است. در واقع، سه آتش خانگی و دادگاه و آدران نیز مستقیم یا غیر مستقیم مشروعیت و هویت خود را از آتش بهرام دارند. بنا به تصریح متون زردشتی، حتی آتش‌های شاهی که همزمان با بر تخت‌نشینی پادشاهان برپا می‌شدند و معمولاً پس از مرگ ایشان هم همچنان فروزان بودند، و نیز سه آتش معروف *آذر فرنیغ* یا *آذر خُره* و *آذر گشنسب* و *آذر بُرزین‌مهر* هم از جنس همین آتش بهرام هستند و نه فراتر از آن (نک: فرنیغ دادگی، ۱۳۸۵: ۹۱-۹۲). تفاوت سه آتش اخیر با دیگر آتش‌های بهرام تنها در اینست که آتش‌های مزبور بنا به دلایلی از شهرت فرامحلی برخوردار شدند.

اجزاء سازنده و فرایند برپایی آتش بهرام نیز به خوبی مؤید کارکرد هویت‌بخشی این آتش است. برای تأسیس آتش بهرام، لازم است که شانزده آتش مختلف را یک‌به‌یک تطهیر و آنگاه تقدیس کرد و سپس آن‌ها را در هم ادغام و آتش حاصل از این ادغام را نیز تقدیس کرد و سرانجام پس از تطهیر و تقدیس آتشکده، آن را در جایگاه خود مستقر ساخت و یا اصطلاحاً بر تخت نشانند (و این فرایندی است که ممکن است بیش از یک سال به طول انجامد). در میان پارسیان، این شانزده آتش که در واقع

آتش‌های مورد استفاده طبقات و صنوف مختلف مردم هستند، عبارت‌اند از: آتش مردارسوز، آتش رنگرز، آتش خانه‌ی شاه یا فرمانروا، آتش سفال‌گر، آتش آجرپز، آتش زاهد، آتش زرگر، آتش ضربخانه، آتش آهنگر، آتش سلاح‌ساز، آتش نانو، آتش آبجوساز یا عرق‌گیر یا بت‌پرست، آتش سرباز، آتش شبان، آتش آذرخش، آتش خانگی یا همان آتش اجاق خانه یک فرد زردشتی (Modi, 1922: 212) و نیز نک: فرگرد هشتم و نودیداد، بندهای ۷۳-۹۶ که البته کمی متفاوت با آتش‌های مورد استفاده پارسیان هند است).

استفاده از این آتش‌های شانزده‌گانه که هر یک از آن‌ها یک صنف یا گروه از جامعه را نمایندگی می‌کند، دلیل روشنی است در کارکرد هویت‌بخشانه‌ی آتش‌های بهرام. در واقع، حضور این آتش‌ها در آتش بهرام همچون ریسمانی مستحکم، اصناف و گروه‌های جامعه را به آتش بهرام متصل می‌سازد و از این طریق آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد و با هم یکی می‌سازد. به عبارتی دیگر، آتش بهرام رمز وحدت جامعه است و نمادی است از یگانگی و همبستگی همه‌ی اعضاء جامعه، فارغ از اینکه از چه طبقه‌ای هستند یا به چه کاری اشتغال دارند. از این حیث، خودنمایی دو آتش مردارسوز ۱۰ و بت‌پرست در این فهرست، به‌ویژه جالب توجه است و چه بسا محقّ باشیم که حضور این دو آتش را دلیل بر این بدانیم که زردشتیان حتی افراد غیر زردشتی جامعه خود را در برپایی آتش بهرام مشارکت می‌دادند و آن‌ها را نیز به عنوان بخشی از اجتماع به رسمیت می‌شناختند و در تعریف هویت خود آن‌ها را نیز دخیل می‌دانستند و در زمره‌ی «ما» قلمداد می‌کردند.

پس از تهیّه و تطهیر و تقدیس آتش‌های شانزده‌گانه، همه آن‌ها را در یک آتشدان ادغام کرده و این آتش واحد را هم با چند بار خواندن یسنا و وندیداد همراه با انجام تشریفات مربوطه تقدیس می‌کنند و بدین ترتیب، آتش بهرام شکل می‌گیرد و آنگاه نوبت به «بر تخت نشاندن» آن در آتشکده می‌رسد. واقعیت اینست که در فرهنگ زردشتی، آتش بهرام را با عنوان پادشاه می‌شناسند و آن را «آتش بهرام پادشاه» می‌نامند؛ پادشاهی که در قلمروی خود دارای اعتبار و اقتدار است و بر باشندگان این قلمرو سلطه معنوی دارد. از این روی مراسم استقرار آن در آتشکده را می‌گویند و تخته‌سنگی که آتشدان را بر روی آن می‌گذارند را «تخت» آتش می‌دانند. همچنین، سینی فلزی که میان سقف گنبدی شکل آتشگاه و آتشدان آویزان است را «تاج» آتش می‌نامند. موبدان هم علی‌الظاهر سربازان «آتش بهرام پادشاه» محسوب می‌شوند و از همین روست که در مراسم بر تخت نشاندن آن، با شمشیر و گرز در دست پدیدار می‌شوند. البته گاه این سربازان که نماینده و سخنگوی آتش بهرام پادشاه به شمار می‌آمدند، خود نیز «پادشاه» نامیده می‌شدند (Modi, 1922: 225-227). بدین ترتیب، آشکار است

که آتش بهرام محور و اساس یک جامعه به شمار می‌رفت که با ترسیم هویتی واحد برای اعضای آن جامعه، آن‌ها را منسجم می‌ساخت و بدیشان این امکان را می‌داد تا بهتر بتوانند تحت رهبری متولیان آتش بهرام در برابر بیگانگان یا «غیر» ها ایستادگی کنند. به عبارتی دیگر، می‌توان متصور بود که زمانی موبدان متولی آتش بهرام در نقش کاهن‌شاه، تمام مسئولیت‌های دینی، اقتصادی، قضایی و حتی نظامی جامعه را برعهده داشتند. البته بعدها- بویژه با پیدایش مفهوم کشور و شاهنشاهی و همراه با آن، پیدایش قدرت‌های مرکزی- بخش‌هایی از مسئولیت‌هایشان به دیگران و خصوصاً به نمایندگان قدرت مرکزی واگذار شد. به نظر می‌رسد که مسئولیت نظامی از نخستین مسئولیت‌هایی بود که از دوش ایشان برداشته و به سران نظامی و سیاسی سپرده شد؛ به گونه‌ای که حتی سپاهیگری و شرکت در جنگ در تضاد با خویشکاری روحانیت تشخیص داده شده و صراحتاً روحانیان از پرداختن به امور نظامی منع می‌شوند (روایت امید اشوهیشتان، ۱۳۷۶: پرسش و پاسخ ۱۰ و ۱۱). با وجود این، حتی در آستانه شکل‌گیری شاهنشاهی ساسانی، فعالیت‌های نظامی ساسان- جدّ اردشیر بابکان- و متولی معبد ناهید در استخر قابل مشاهده است و در واقع، طبری هم ساسان را به دلیری و جنگاوری توصیف می‌کند (طبری، ۱۳۸۷: ج ۲ / ۳۷).

به هر حال، همین کارکرد هویت‌دهنده‌ی آتش بهرام است که برخی شاهان خودکامه و تمرکزگرا را بر می‌انگیزد تا اقدام به فرو نشاندن و تخریب آتش و آتشکده‌های بهرام نمایند؛ زیرا ایشان به درستی تشخیص می‌دهند که وجود چنین آتشکده‌هایی تقویت‌کننده‌ی هویت‌های مستقل محلی است و به تبع قدرت‌های محلی (= اشراف) را در برابر قدرت مرکزی (= شاه) تقویت کرده و جداسری آن‌ها از قدرت مرکزی را اعتبار و مشروعیت می‌دهند. گزارش نخستین نمونه از این دست اقدامات را در کتیبه‌ی داریوش بزرگ در بیستون می‌بینیم؛ در اینجا، داریوش ضمن برشمردن اقدامات نابکارانه‌ی گئومات مغ، می‌گوید: «من آینه‌ها (پرستش‌گاه‌ها) بی که گئومات مغ ویران کرده بود را بازسازی نمودم» (شارپ، ۱۳۸۲: ۳۹ (ستون ۱، بند ۱۴)). بعضی پژوهشگران که کلیت ادعای داریوش در این کتیبه را پذیرفته‌اند و در واقع قائل به غصب قدرت از سوی گئومات مغ هستند، این فقره را نشان‌دهنده‌ی دیگری از ماهیت دینی اقدام غاصبانة گئومات می‌دانند.<sup>۱۱</sup> اما امروزه عموماً پذیرفته شده که برآمدن داریوش، حاصل کوشش قهرمانانه‌ی داریوش در اعاده‌ی قدرت از مغی غاصب به خاندان هخامنشی- چنانکه داریوش خود در کتیبه‌ی بیستون ادعا می‌کند- نیست، بلکه ناشی از تقابل اشراف پارسی با اقتدار فزاینده‌ی حکومت مرکزی و نمایندگان آن کمبوجیه و بردیا پسران کوروش است (نک: داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۵۳). در واقع، اصل ماجرا داستان رقابت همیشگی قدرت‌های محلی به نمایندگی اشراف با حکومت مرکزی به

نماینده‌ی پادشاه است که *ابن خلدون* آن را به خوبی تئوریزه کرده است. از دید *ابن خلدون*، پس از اینکه عصبیتی نو تحت هدایت رهبری فرهمند- که همه‌ی اهل عصبیت او با میل و رغبت از او پیروی می‌کنند و البته او نیز در برابر ایشان به هیچ‌وجه یکه‌تاز و خودکامه نیست- بر دولت پیشین و یا همان حریف بیرونی که نیروی عصبیت آن به سبب غرق شدن در مفساد تمدن بسیار تضعیف شده، غلبه کرد و دولتی نو برپا ساخت، رقابت‌های درونی آغاز می‌شود و خدایگان دولت (= قدرت مرکزی/ پادشاه) می‌کوشند تا دست دیگرانی را که در عین حال وابسته به عصبیت خود او هستند و در پیدایش دولت نو هم نقش داشته‌اند را از مداخله و مشارکت در قدرت و حکومت کوتاه کند. نام این مرحله، مرحله‌ی خودکامگی یا «استبداد» است (*ابن خلدون*، ۱۴۰۸/۱۹۸۸: ج ۱/ ۲۱۹-۲۲۱).

خدایگان دولت با تکمیل مرحله‌ی «استبداد»، دست اشراف یا قدرت‌های محلی را از قدرت کوتاه می‌کنند و وارد مرحله‌ی بعد می‌شوند که مرحله‌ی «فراغ» یا آرامش و آسودگی است، اما در عمل معمولاً توازنی میان این دو نیرو برقرار می‌شود، ضمن اینکه نمونه‌هایی فراوانی داریم که قدرت مرکزی و نماینده‌ی آن که شخص پادشاه است، بازنده‌ی این رقابت است؛ همچون نمونه‌ی آستیاگ مادی و یا یزدگرد بزه‌کار ساسانی. کمبوجیه و بردیا- پسران کوروش- هم در این رقابت بازنده شدند و جان خود را در این راه از دست دادند. در واقع، پس از مرحله‌ی پیدایش دولت هخامنشی که تحت رهبری فره‌مندانه‌ی کوروش صورت گرفت، رقابت‌های داخلی میان قدرت مرکزی که در مسیر خودکامگی قدم می‌نهاد و اشراف پارسی که می‌کوشیدند سهم بیشتری در قدرت داشته باشند، آغاز شده که نتیجه‌ی این رقابت مرگ مشکوک کمبوجیه و کشتن بردیا به دست گروهی از اشراف پارسی و از جمله داریوش است. طبیعتاً داریوش که مایل نیست او را غاصب بدانند، داستان گئومات مغ را سر هم کرده و در گوشه و کنار شاهنشاهی به ترویج آن می‌پردازد.

با عنایت به توضیحات فوق، می‌توان مدعی شد که آیدنه‌های تخریب‌شده توسط بردیا (یا گئومات مغ به زعم داریوش) به احتمال بسیار زیاد از جنس آتش‌های بهرام بوده‌اند که وجود آن‌ها در یک منطقه، منجر به تقویت هویت مستقل آن منطقه و دعاوی استقلال‌طلبانه‌ی احتمالی اشرافیت ریشه‌دار در آن منطقه می‌شده و طبیعتاً خوشایند پادشاهان اقتدارگرا و تمرکزگرایی چون کمبوجیه و بردیا نبوده است. نمونه‌های مشابه دیگری هم در تاریخ ایران روی داده است که می‌توان آن‌ها را مؤید این ادعا دانست. برای مثال، در همان آغاز کار ساسانیان که سیاست تمرکزگرایانه‌ی ایشان و ستیزه‌ی آن‌ها با نظام ملوک‌الطوایفی بر کسی پوشیده نیست نیز حکایتی مشابه که مؤید برداشت فوق راجع به موضوع تخریب آیدنه‌هاست؛ قابل ارایه است در اینجا اردشیر بابکان که منابع زردشتی احترام فراوانی برای او

قائل هستند و او را از احیاء گران آیین زردشتی معرفی می‌کنند (برای نمونه نک: زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: فصل ۳، بند ۲۴؛ Madan. 1911: 412)، با هدف تقویت قدرت مرکزی در برابر جداسری قدرت‌های محلی، اقدام به فرونشاندن آتش‌های بهرامی می‌کند که در قلمروی این قدرت‌ها فروزان بوده و به ایشان در تعریف و تثبیت هویتی مستقل از دولت مرکزی یاری می‌رسانده است. گزارش این اقدام اردشیر در «نامهٔ تنسر به گشنسب» آمده است که در آن، گشنسب فرمانروای طبرستان، در مکاتبه با تنسر هیرید، اردشیر را متهم به گستاخی نسبت به مقدّسات دینی از راه تخریب آتشکده‌ها می‌کند: «شهنشاه آتش‌ها از آتشکده‌ها برگرفت و بکشت و نیست کرد و چنین دلیری هرگز در دین کسی نکرد»، اما تنسر که خود از روحانیان زردشتی است و عنوان هیریدی را دارد، چنین از اقدام اردشیر دفاع می‌کند: «بداند که این حال بدین صعبی نیست، تُرا به خلاف راستی معلوم است، چنانست که بعد از دارا ملوک طوایف هر یک برای خویش آتشگاه ساخته و آن همه بدعت بود که بی‌فرمان شاهان قدیم نهادند، شهنشاه باطل گردانید و نان‌ها بازگرفت و با مواضع اوّل نقل فرمود». (نامهٔ تنسر به گشنسب، ۱۳۵۴: ۶۸).

پاسخ تنسر به اتهام گشنسب به خوبی نشان می‌دهد که برپایی آتش‌های بهرام در گوشه و کنار کشور، نمادی از استقلال و جداسری از حکومت مرکزی تمرکزگرا و مقتدر است و قاعدتاً اردشیر بابکان که خود را وارث شاهنشاهی نسبتاً یکپارچه و متمرکز هخامنشی می‌داند، تداوم حیات این آتشکده‌ها را که یادآور ملوک‌الطوایفی اشکانیان و هویت‌های مستقل محلی در برابر قدرت مرکزی است را تاب نیاورد. در همین رابطه، در تاریخ قم هم گزارش منحصر به فردی دارد که بر اساس آن، مزدک به قباد توصیه می‌کند که همهٔ آتش‌ها به استثنای سه آتش آذر خُره (= آذر فرنیخ) در کاریان فارس، آتش ماجشنسب (آذر گشنسب) در شیز و آتش زردشت (= بُرزین مهر) در نیشابور را خاموش و باطل گرداند و آذر جشنسب واقع در یکی از دهات قم را نیز به نزد خود منتقل بسازد: «و آن آتش که مجوس در آن غلو کرده‌اند، آتش آذر جشنسب است که به مزدجان [از دیه‌های قم] بوده است و متوکل‌ی چنین گوید که یکی از مجوس که آتش آذر جشنسب دیده بود مرا حدیث کرد و گفت چون مزدک بر قباد غلبه کرد قباد را گفت وظیفه چنان است که تو این آتش‌ها را باطل گردانی الا سه آتش را و این دیگر آتش را به نزدیک نقل کنی و همچنین مجوسی روایت کرد که آتش آذر جشنسب از آتشکده بیرون آمد و به آتش ماجشنسب به آذربایجان متصل شد و بدان آمیخته شد و چون او را برمی‌افروختند، آتش آذر جشنسب سرخ پیدا و ظاهر می‌گشت و آتش ماجشنسب سفید ... چون مزدک را بکشتند دیگر باره مردم آتش‌ها را به جای خود نقل کردند و آتش آذر جشنسب [را] به آذربایجان نیافتند و همه اوقات تفحص حال آن

می‌نمودند و برابر آن می‌رفتند تا معلوم کردند که آن به مزدجان مراجعت کرده است و بازگردیده...» (قمی، ۱۳۶۱: ۸۹). موضوع فرونشاندن یا انتقال آتش‌ها که در اینجا به مزدک نسبت داده شده است، در اصل بخشی از برنامه‌های قباد برای تضعیف موقعیت رقبای قدرت مرکزی، اعم از اشراف محلی و روحانیت زردشتی، بوده است. در واقع، در اینجا قباد دقیقاً همان برنامه‌ی اردشیر در رابطه با فرونشاندن آتش‌ها را دنبال می‌کند و طبیعتاً آتش‌های مورد نظر او آتش‌های بهرام هستند که در امر هویت‌زایی بسیار مهم و تأثیرگذارند. در توضیح گزارش فوق‌الذکر باید این نکته را در نظر داشت که مهم‌ترین دلیل حمایت قباد از جنبش مزدکی این بود که قباد احساس می‌کرد با حمایت از تعالیم مذهبی و برنامه‌های اجتماعی مزدکیسم می‌تواند دو رقیب اصلی قدرت مرکزی یعنی اشراف و روحانیت سنتی زردشتی که در این زمان به یکی از مهم‌ترین نیروهای گریز از مرکز تبدیل شده بودند را تضعیف کند. به عبارتی دیگر، در اینجا نیز مسأله اصلی رقابت میان قدرت مرکزی با قدرت‌های محلی یا گریز از مرکز است. آنچه در اینجا نسبت به گزارش داریوش در کتیبه‌ی بیستون مبنی بر تخریب آیدنه‌ها از سوی گئومات مغ (بخوانید بردیا پسر کوروش!) و نیز روایت تنسر در نامه‌ی تنسر که از فرونشاندن آتش‌ها توسط اردشیر سخن می‌گوید، پدیده‌ای نو و جدید به شمار می‌آید، اینست که مزدک از انتقال آذر جشنسف ۱۲ به «نزدیک» سخن می‌گوید که طبیعتاً منظور انتقال به پایتخت است؛ به عبارتی دیگر، این آتش که «مجوس در آن غلو کرده‌اند»، از چنان اعتباری برخوردار است که قدرت مرکزی به جای آنکه با فرونشاندن آن برای خود دردسر درست کند، می‌کوشد تا از اعتبار آن برای تقویت جایگاه خود و نیز پایتخت بهره بگیرد و علاقه‌مندان و معتقدان به این آتش را هرچه بیشتر جذب مرکز یا پایتخت نماید. اقدامی تقریباً مشابه را در پادشاهی بابل در دوره‌ی فرمانروایی نبونید مشاهده می‌شود؛ نبونید که ظاهراً به وفاداری شهرهای تابعه‌ی خود در میان‌رودان اطمینانی نداشت، فرمان انتقال مجسمه‌ی خدایان این شهرها به شهر بابل (= پایتخت) را صادر می‌کند و از این طریق می‌کوشد تا هویت سیاسی و مذهبی مردمان این شهرها را هرچه بیشتر به پایتخت گره بزند و ایشان را به مرکز وابسته کند (نک: داندامایف، ۱۳۸۱: ۷۳ و ۸۰-۸۲).

از گزارش تاریخ قم در عین حال چنین برمی‌آید که چه بسا در مواقعی به جای فرونشاندن آتش‌های بهرام، آن‌ها را در آن آتشی که حکومت مرکزی به رسمیت می‌شناخت ادغام می‌کردند تا مبادا شائبه بی‌حرمتی به مقدسات دینی پدید آید. همچنین باید به خاطر داشت که دولت‌ها همیشه با فرونشاندن آتش‌ها به جنگ با نیروهای گریز از مرکز و قدرت‌های محلی نمی‌روند، بلکه گاه بالعکس سعی می‌کنند تا با احداث آتشکده‌هایی در گوشه و کنار کشور- و بویژه در نقاطی که تازه متصرف



شده‌اند یا در شهرهایی که خود تأسیس کرده‌اند- و در دست گرفتن کنترل آن آتش‌ها با انتخاب و انتصاب روحانیانی سرسپرده برای خدمت به آن‌ها، عملاً نفوذ خود را گسترش داده و تثبیت کنند. برای مثال، شاپور اول در کتیبه خود در کعبه زردشت، از آتشکده‌های بسیاری نام می‌برد که برای شادی روان و دوام نام همسر و دختر و پسران و دیگر نزدیکانش بنا نموده و برای آن‌ها مقرری‌های فراوانی معین داشته بود (نک: عریان، ۱۳۸۲: ۴۸-۷۵). البته می‌توان تصور کرد که اکثر این آتش‌ها، از نوع آتش آدریان هستند و نه لزوماً آتش بهرام.

پس از سقوط ساسانیان نیز مسأله تعدد آتش‌های بهرام، همچنان چالش‌زا بود؛ البته این بار در میان پارسیان هند. پارسیان زردشتیان ایرانی‌الاصلی بودند که در روزگار چیرگی اسلام بر ایران، ترجیح دادند میهن خود را ترک گویند و بخت خود را در هند بیازمایند.<sup>۱۳</sup> این گروه از زردشتیان به محض استقرار در هند و تأسیس شهر زردشتی‌نشین «سنجان» در گجرات، و بنا به این حکم دینی که «هر جای که بهدینان، بسته‌گشتیان نشینند، باید که آتش ورهرام، اندر آن شهر و جایگاه باشد؛ چه آتش ورهرام همچون پاسبانی است که آن جایگاه [را] از همه‌ی آفت‌ها و بلاها نگاه می‌دارد» (صد در بندش، در ۱۷ و نیز نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ج ۴۵۷/۲)، اقدام به برپایی آتش بهرام می‌کنند و آن را به یاد میهن، «ایران‌شاه» نام می‌نهند (روایات داراب هرمزدیار (قصه سنجان)، ۱۹۰۰: ج ۳۴۸ / ۲) و بدین ترتیب، هویت سنجان به عنوان شهری زردشتی‌نشین کامل می‌شود.<sup>۱۴</sup> اما در کنار اینکه تصور زیستن در منطقه‌ای که تحت حفاظت آتش بهرام پادشاه و هدایت متولیان آن نیست، برای بهدینان سخت دشوار بود، در عین حال، به حکم آن که «دو پادشاه در اقلیمی نمی‌گنجند»، با برپایی بیش از یک آتش بهرام در یک منطقه به شدت مخالفت می‌شد؛ خصوصاً از سوی متولیان آتش قدیمی‌تر که چنین اقدامی را به معنی تجزیه‌ی قلمرو و حوزه‌ی اقتدار خود می‌نگریستند. البته چه بسا که این مخالفت‌ها راه به جایی نمی‌برد و به برپایی آتش‌هایی جدید، و لاجرم انشقاق مذهبی و هویتی منجر می‌شد. برای نمونه، در اواسط قرن پانزدهم میلادی و در پی تهاجم مسلمانان به سنجان، روحانیان سنجانی (= سنجانا) آتش بهرام را از سنجان خارج کرده و مدتی بعد، به دنبال دعوت انجمن پارسیان شهر نوساری، آن را به نوساری منتقل می‌سازند. با توجه به اینکه بخش قابل ملاحظه‌ای از درآمد روحانیان زردشتی از محل دستمزدهایی بود که بابت اجرای آداب و رسوم دینی می‌گرفتند، طبیعتاً حضور سنجاناها در نوساری می‌توانست تهدیدی بالقوه برای منافع روحانیان نوساری باشد؛ زیرا بهدینان ترجیح می‌دادند تا امور دینی خود را به دست روحانیان سنجانا که قدمت و اعتبار بیشتری داشتند، انجام دهند. بنابراین روحانیان نوساری همان ابتدا که سنجاناها در موضع ضعف قرار داشتند، توافقی را بدیشان

تحمیل می‌کنند که بر اساس آن، روحانیان سنجانا صرفاً مجاز به انجام کارها و خدماتی بودند که مستقیماً با آتش بهرام ربط داشتند. تا چندین نسل، سنجاناها به این توافق پایبند بودند و از نثارهای تقدیمی به آتش بهرام بهره می‌بردند؛ ولی با افزایش شمار آن‌ها و عدم کفایت نثارها، اقدام به کسب درآمد از محل انجام آن خدماتی کردند که طبق توافق به روحانیان نوساری اختصاص یافته بود. در نتیجه، کار به زد و خورد و نهایتاً دادگاه می‌کشد و دادگاه هم سنجاناها و مردم نوساری را موظف به رعایت مفاد توافق پیشین می‌کند. سنجاناها در پاسخ به همراه آتش بهرام، نوساری را در سال ۱۷۴۲ میلادی ترک می‌گویند (See Modi, 1934: 38-51).

قاعدتاً انتقال آتش بهرام از نوساری می‌توانست این شهر را از مرکزیت دینی پارسیان بیندازد که خوشایند اهالی و روحانیان نوساری نبود. همچنین باید به یاد داشت که خاکستر آتش بهرام از ملزومات آیین‌های دینی و بویژه آیین‌های تطهیر است و مثلاً برای تقدیس گومیز (= شاش گاو نر) که در تطهیر استعمال می‌شود، لازم است که کمی خاکستر مقدس آتش بهرام را با آن بیامیزند. بدیهی است که تهیه و تقدیس این خاکستر از مسئولیت‌ها و امتیازات موبدان آتش بهرام است و همه‌ی دیگر آتشکده‌های فروتری که در حوزه‌ی آن آتش بهرام قرار دارند، از این حیث وابسته به آتش بهرام و موبدان آن هستند. در واقع، استعمال خاکستر آتش بهرام یکی از برجسته‌ترین نمودهای وحدت دستگاه دینی با محوریت آتش بهرام است. لذا روحانیان نوساری که دیگر نمی‌خواهند وابسته به سنجاناها باقی مانده و احیاناً با عدم دریافت خاکستر آتش بهرام به دردسر افتاده و یا مشروعیت خدماتشان زیر سؤال برود، بلافاصله درصدد چاره‌جویی برآمده و مصمم به برپایی آتش بهرامی در نوساری می‌شوند و سرانجام با تلاش آن‌ها دومین آتش بهرام شبه قاره‌ی هند در روز سروش ماه اریبهشت سال ۱۱۳۵ یزدگردی برابر با ۱۷۶۵ میلادی بر تخت نشانده می‌شود (See Modi, 1934: 53-65).

مدتی بعد (۱۸۲۳ میلادی)، اهالی سورات هم که قبلاً در محدوده‌ی نوساری قرار داشتند، از نوساری بریده و آتش بهرام خود را بر تخت می‌نشاندند. در ادامه، رقابت میان دو فرقه‌ی «شارشایی» (یا به قولی؛ شاهنشاهی) و «قدیمی» در سورات (در این باره، نک: یزدانی راد، ۱۳۹۰: ۲۹۰) قدیمی‌ها را بر آن می‌دارد که آتش بهرام مجزایی برای خود برپا دارند که طبیعتاً با مخالفت سرسختانه شارشایی‌ها مواجه می‌شوند؛ با این استدلال که در یک شهر نمی‌توان دو آتش بهرام داشت. در نتیجه، کارشان به دادگاه می‌کشد و هر دو گروه در تأیید ادعای خود، می‌کوشند تا شواهدی از متون زردشتی قدیم و جدید را به دادگاه ارائه دهند. سرانجام دادگاه بدین نتیجه می‌رسد که در یک شهر می‌توان بیش از یک آتش

بهرام داشت و بدین ترتیب برای نخستین بار دو آتش بهرام در یک شهر برافروخته می‌شود. همین مسأله در قرن نوزدهم میلادی در بمبئی نیز مطرح شد. در اینجا، آتش بهرام فرقه‌ی شاهنشاهی برپا بود و دستور بمبئی شدیداً با برپایی آتش بهرام دیگری مخالفت بود؛ با این توجیه که همان‌گونه که دو پادشاه در یک اقلیم نمی‌گنجند، دو «آتش بهرام پادشاه» هم نمی‌توان در یک شهر داشت. طرفین دلایل و توضیحات خود را ارائه دادند و در پایان، دوّمین آتش بهرام بمبئی هم برپا شد (Modi, 1934: p. 2, ft. 227) این روند جدایی‌طلبانه باز ادامه یافت؛ به طوری که امروزه شمار آتش‌های بهرام در بمبئی به چهار رسیده که همگی در قرن نوزدهم میلادی بر «تخت» نشاندۀ شده‌اند. بدین ترتیب، امروزه هشت آتش بهرام در شبه قاره هند فروزان است؛ یکی در *اودوا* که کهن‌ترین آتش بهرام هند و در واقع همان آتش سنجان و روحانیان سنجانی است، یکی در نوساری، دو آتش در سورات و چهار آتش هم در بمبئی.

در ایران پس از سقوط ساسانیان، معضل اصلی جوامع زردشتی نه برپایی آتش‌های بهرام جدید، بلکه خاموشی آتش‌های بهرام قدیم بود. با گسترش اسلام در ایران و تبدیل زردشتیان ایران به اقلیتی در دل اکثریت مسلمان، تدریجاً آتش‌های بهرام- که هر کدام، یک «کوست» را به مثابه واحدی جغرافیایی، سیاسی و دینی، هویت می‌دادند- رو به خاموشی می‌روند؛ به گونه‌ای که در روزگار صفوی، تنها دو آتش بهرام یزد و کرمان همچنان فروزان بودند و زردشتیان دیگر مناطق ایران (همچون زردشتیان منطقه یا کوست خراسان) ناچاراً به یزد و کرمان مهاجرت می‌کردند تا به عنوان یک زردشتی که معتقد بود باید تحت حمایت آتش بهرام زیست، به زندگی خود ادامه دهند. طبیعتاً رقابت‌هایی هم میان متولیان آتش برقرار بود و در همین رابطه، بهدینان و دستوران یزد مدّعی بودند و هستند که آتش بهرام یزد قدیمی‌تر بوده و در واقع همان *آذر فرنبغ* معروف است که زمانی در *کاریان* فارس فروزان بوده و بعدها به یزد منتقل شده است. به هر حال، این دو آتش در حال حاضر نیز تنها آتش‌های بهرام در ایران هستند و آتش‌های دیگر از مراتب دیگر آتش هستند و مستقیم یا غیرمستقیم وابسته به این دو هستند؛ چنانکه آتش تهران نیز از نوع آدران بوده و وابسته به آتش بهرام یزد است.

در پایان، ذکر این نکته هم خالی از فایده نیست که آتش‌های مقدّس و آتشکده‌ها چنان در دل و جان ایرانیان ریشه دوانیده و آن‌چنان با هویت آن‌ها در هم آمیخته بودند که بسا نومسلمانان ایرانی به سادگی قادر به چشم‌پوشی از آن‌ها نبودند. موارد متعدّدی را می‌توان سراغ گرفت که آتش و آتشکده‌ها همچنان حرمت خود را در قالب‌های نو در میان نومسلمانان حفظ کردند و نومسلمانان به سادگی پیوند خود را با آن‌ها نگسستند. یکی از موارد اخیر، زیارتگاه پیر چراغ است که در اصل آتشکده‌ای نزدیک

میید بوده و اکنون «زرتشتیان و مسلمانان هر دو به زیارت آن می‌روند و در آنجا شمع و چراغ می‌افروزند» (شهمردان، ۱۳۳۶: ۱۵۵). نمونه دیگر مربوط به عهد فتحعلیشاه قاجار است؛ در اینجا نومسلمانان محله سرده تفت، مانع از انتقال آتش مقدس آدریان سرده توسط زردشتیان این محله به ساختمانی جدید و خارج از بخش مسلمان نشین می‌شوند و اینگونه اظهار می‌دارند که «آتش آدریان روشنی بخش دل ما و مایه‌ی برکت خان و مان ماست». بعدها نیز مسلمانان محل در حفظ آدریان و حتی کمک به سوخت آن همراهی می‌کنند. یا در نمونه‌ای دیگر، در نرسی‌آباد یزد، مسلمانان محل، شخصی زردشتی موسوم به گشتاسب جمشید ده‌موبد که به آذرانی درمهر نرسی‌آباد اشتغال داشت را از پرداخت کلیه عوارض معاف داشته و سهم او را بر سهم افراد دیگر قریه بخش می‌کردند و در کار کشاورزی به یاری او می‌آمدند تا بهتر خدمت آتش بکند که آن را مایه برکت خان و مان و کشتزارهای خود می‌دانستند (نک: شهمردان، ۱۳۳۶: ۲۰۱-۲۰۶).

### نتیجه

آتش به سبب فرصت‌هایی که در اختیار بشر نهاد و نقشی که در رهایی نسبی انسان از قید محیط داشت، احترام انسان را به خود جلب نمود و همزمان، از آنجا که روشن نمودن یک آتش جدید امری نسبتاً دشوار بود، سنت‌هایی شکل گرفت که مراقبت و نگهداری از آتش‌ها را تشویق می‌کرد. این سنت‌ها که در اصل مبتنی بر نیازهای مادی و ضرورت‌های زندگی بودند، در برخی جوامع تدریجاً رنگ و بوی دینی به خود گرفتند. آنچه که به‌ویژه بر اهمیت آتش در نزد اقوام هند و اروپایی‌زبان می‌افزود، در وهله‌ی نخست نقشی بود که آن‌ها برای آتش به عنوان میانجی انسان‌های زمینی و ایزدان آسمانی قائل بودند که خود ریشه در این نگاه داشت که آتش در همه‌ی مراتب هستی حضور دارد و بیش از هر پدیده‌ی دیگری می‌تواند پیوند و ارتباط میان این مراتب را برقرار سازد. از همین رو، ایرانیان او را رابط انسان‌ها و ایزدان و راهنما و هدایت‌گر ایزدان به سوی انسان‌ها برای رسیدن به نیایش‌های آن‌ها و برآوردن حاجات آن‌ها می‌پنداشتند. طبیعی است که قائل شدن چنین نقشی برای آتش، سبب حضور آن به مثابه قبله و محراب در معابد همه‌ی ایزدان می‌شود؛ به عبارتی دیگر، آتشکده مختص به ستایش اهورامزدا و یا خود آتش نیست بلکه در آتشکده‌ها امکان برگزاری آیین‌های نیایش برای همه‌ی ایزدان ایرانی با وساطت آتش وجود دارد. در عین حال کارکرد میانجیگرانه آتش حتی موجب می‌شد که در

آیین‌های تدفین و دخمه‌گذاری مردگان نیز حضور داشته باشد و در انتقال روان متوفی به پل چینود و سرانجام گذر روان از پل چینود به سوی بهشت آسمانی نقش بیافریند.

در وهله‌ی دوّم، آنچه آتش و آتشکده را به‌ویژه در میان ایرانیان باستان حائز اهمیت می‌سازد، نقشی است که آتشکده‌ها به اعتبار آتش‌های فروزان در آن‌ها، در هویت‌سازی برای جوامع و تقویت یگانگی و همبستگی اجتماعی برعهده داشتند. در این رابطه، نقش آتش‌های بهرام که بلندمرتبه‌ترین آتش‌ها بوده و هیچ وابستگی به آتش‌های دیگر نداشتند، بسیار پر رنگ بود. در واقع، برای زردشتیان تا به امروز تصوّر زیستن در حوزه‌ای که مستقیم یا غیر مستقیم با یک آتش بهرام پیوند نخورده بود، ناممکن بود. حوزه جغرافیایی تحت پوشش یک آتش بهرام، از منظر دینی و قضایی از دیگر حوزه‌ها مستقل بوده و دستوران یا مراجع دینی و قضایی خود را داشت که متولی عالیّه آتش بهرام در آن حوزه به شمار می‌رفتند. از طرف دیگر، به مثابه‌ی یادگاری از روزگارانی که هنوز کارکردهای دینی و قضایی از کارکردهای سیاسی و اداری متمایز نشده بودند و به اصطلاح «کاهن‌شاه»ها رهبری جوامع را برعهده داشتند، آتش‌های بهرام در عین حال، بیانگر و موجد درجه‌ای از استقلال سیاسی و اداری نیز بودند. لذا پس از پیدایش نظام‌های شاهنشاهی در ایران و ادغام این حوزه‌ها در قالب دولتی فراگیر، مشاهده می‌شود که برخی پادشاهان تمرکزگرای ایران باستان - همانند اردشیر بابکان - که هویت‌های مستقل محلی را برنمی‌تاییدند، از در خصومت با آتش‌های بهرام به مثابه نمادهای این هویت‌های محلی برآمده و بدین‌منظور، یا اقدام به فرونشاندن آن‌ها می‌کردند و یا آن‌ها را در آتش‌های شاهی که نماد وحدت ملی بودند، ادغام می‌کردند. البته آتش‌هایی هم بودند که شهرت فراوان فرامحلی داشتند و پیگیرترین پادشاهان تمرکزگرا هم جسارت فرونشاندن یا ادغام آن‌ها در آتش‌های دیگر را نداشتند. سه آتش آذر فرنیغ و آذر گشنسب و آذر برزین‌مهر از همین مقوله بودند که دستگاه تبلیغی ساسانیان، آن‌ها را به ترتیب نماد هویت طبقات سه‌گانه‌ی روحانیان و جنگاوران و توده ملت معرفی می‌کرد تا بدین‌وسیله نقش آن‌ها را در تعریف هویتی مستقل برای سرزمینی خاص انکار کنند. در روزگار اسلامی نیز در میان پارسیان هند، شهرها و مناطق و جوامعی که به هر دلیل و انگیزه‌ای مایل به گسستن از هویت پیشین و تعریف هویتی متمایز برای خود بودند، در گام نخست تمام هم و غم خود را مصروف برپایی آتش بهرام جدید در حوزه خود می‌کردند و البته این اقدام - که به معنی اعلان استقلال از رهبری پیشین بود - گاه تنش‌ها و درگیری‌هایی جدی را به دنبال داشت.

## یادداشت‌ها

- ۱- قدیمی‌ترین نشانه‌های دال بر استفاده از آتش، از محوطه باستانی جسر بنات یعقوب ([Gesher Benot Ya'aqov](#)) در اسرائیل به دست آمده که متعلق به دوره پارینه‌سنگی تحتانی است و قدمتی برابر با تقریباً ۷۹۰۰۰۰ سال دارد: نک: Twomey, 2013:113-128
- ۲- آتش یا آذر، در اوستا ātar و āθr و ātərə و ātr آمده، و در پارسی باستان، آذر ذکر شده که در واژه «آتریه‌دیه» (Atriyadiya) به جا مانده که نام یکی از ماه‌های پارسی باستان و به معنای ماه ستایش آذر می‌باشد. آذر نیز در واقع همان واژه‌ی پارسی باستان است که «ت» به «ذ» برگشته است. در پهلوی این واژه به صورت آتور (ātur) و همچنین آتش (ātaš) ذکر شده است (نک: پورداد، ۲۵۳۶: ۱۲۵).
- ۳- اسپنج‌خروش دیوی است که در ابرها خانه دارد و می‌کوشد تا جلو بارش ابرها را بگیرد. او در کنار [آپوش دیو](#) دشمن ایزدان باران‌سازند.
- ۴- روایات داراب هرمزدیار (۱۹۰۰: ج ۴۶۸/۲)، جایگاه آتش سینیشت را در سنگ می‌داند.
- ۵- در این پژوهش واژه تدفین را نه به معنای لغوی آن که دفن کردن است، بلکه به معنای نحوه برخورد با جسد متوفی - اعم از خاکسپاری یا دخمه‌گذاری یا سوزاندن جسد - به کار برده می‌شود.
- ۶- بوی در فرهنگ زردشتی یکی از اجزاء پنج‌گانه وجود آدمی است. سایر اجزاء عبارت‌اند از: فروهر، روان، جان، اخو (نک: صد در بندهش، ۱۹۰۹: در ۹۸ و یا گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۲۹ و ۳۰).
- ۷- آتش آدران را با عنوان «در مهر» هم می‌شناسند، اما واژه‌ی در مهر در اصل به مکان برگزاری آیین‌های دینی همچون یسنا و ویسپرد و ونیدداد گفته می‌شود که معمولاً و نه لزوماً پیوسته به یک آتشکده است و همیشه در آن‌ها آتش مقدس مرتبه سوم - یعنی آتش دادگاه - فروزان است. با وجود این، معمولاً مجموعه‌ی یک آتشکده آدران و در مهر پیوسته بدان را هم در مهر می‌گویند.
- ۸- مقصود همان است که در تقسیمات اداری و دینی دوره ساسانی، تحت عنوان «کوست» نامیده می‌شود (نک: یزدانی، ۱۳۹۰: ۴۸-۵۵).
- ۹- بعدها با شکل‌گیری ساختارهای سیاسی و اجتماعی جدید است که کارکردهای سیاسی و مذهبی از هم جدا می‌شوند و هر یک متصدی خاص خود را پیدا می‌کند. نمونه‌ای مشابه را می‌توان در تحولات دولت‌شهر یونانی آتن دید که پادشاهان آن - که به یونانی بازیلیئوس (Basileus) نامیده می‌شدند - پس از شاه کودروس نیمه افسانه‌ای، کارکردهای سیاسی و اداری خود را مأمورینی موسوم به آرخون‌ها واگذار کرده و خود به ریاست بر امور دینی و هدایت مراسم قربانی اکتفا می‌کنند (دورانت، ۱۳۷۸: ۱۲۹-۱۳۰). به همین ترتیب، در شهرهای سومری - که اصولاً با محوریت معابد شکل گرفته بودند - نقش نظامی متولی معبد شهر که *ان‌سی* نامیده می‌شد، نهایتاً به سرکرده‌ای نظامی به نام *لوگل* واگذار می‌شود (Thorkild, 1957: 91-140)، و یا در

دولت‌شهر اسپارت، نظام دو شاهی برقرار می‌شود که یکی از این دو شاه رهبری مذهبی را برعهده دارد و دیگری فرماندهی سپاه را (دورانت، ۱۳۷۸: ۹۷).

۱۰- پارسیان برای تهیه‌ی آتش مردارسوز که در فهرست وندیداد نیز ذکر شده، به محل سوزاندان اجساد هندوان (ترجیحاً جسد برهمنان) می‌روند و از آن آتشی که جسدی را می‌سوزاند، بهره‌ای برمی‌گیرند و سپس با انجام ترتیباتی پیچیده، آن را برای مرحله‌ی بعدی یا مرحله‌ی تطهیر مهیا می‌کنند (Modi, 1922: 213-214).

۱۱- از میان این پژوهشگران، بعضی آن را جنبش مغان زردشتی علیه دیویسنایی می‌دانند (مثلاً Gray, 1908: 71) و بعضی بالعکس آن را جنبشی دینی از سوی مغان در تقابل با دین زردشتی می‌بینند (مثلاً Frye, 1963: 88).

۱۲- لازم به ذکر است که منظور نویسنده‌ی تاریخ قم از آذر جشنسف، آتشی مشهور و شعله‌ور در قم بوده است و نه آذر گشنسب در شیز که نویسنده از آن تحت عنوان آذر ماجشنسف یاد می‌کند.

۱۳- در رابطه با زمان و دلایل مهاجرت این گروه از زردشتیان ایران به هند و تاریخچه مختصری از ایشان تا روزگار صفوی، بنگرید به: یزدانی راد، ۱۳۹۰: ۲۷۶-۲۸۷.

۱۴- در این رابطه، قابل ذکر است که بسیاری از شهرهای یونانی هم آتشدانی عمومی در تالار شهرشان داشتند که نمادی از یگانگی و انسجام اجتماعی اهالی آن شهر بود و هیچ‌وقت نمی‌گذاشتند که آتش آن خاموش شود و هرگاه می‌خواستند که مستعمره‌ی جدیدی در نقطه‌ای دیگر از گیتی برپا کنند، از همین آتش شهر خودشان که نماد هویت آن‌ها بود، آتشی در آنجا برپا می‌داشتند (همیلتون، ۱۳۷۶: ۴۴).

## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م). *تاریخ ابن خلدون: المسمی دیوان المبتدأ و الخیر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*، ط الثانیه، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر. الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- اوستا* (۱۳۸۸). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱، چاپ سیزدهم، تهران: مروارید.
- برهمنند، غلامرضا، و مریم صباحی‌فر (۱۳۹۰). «روند شکل‌گیری و دگرگونی آتشکده در ایران از دیر زمان تا فرجام روزگار پارتیان»، سال ۶، شماره ۱۸، صص ۶۹-۱۰۳.
- بلادزی، ابوالحسن احمد بن یحیی (۱۹۸۸ م)، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- بویس، مری (۱۳۷۷). *چکیده‌ی تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علیشاه.
- بویس، مری (۱۳۸۱). *زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱). از اسطوره تا تاریخ، چاپ سوم، تهران: نشر چشمه.
- پورداد، ابراهیم (مترجم و مصحح، ۱۳۴۷). *یشت‌ها*، ج ۱، چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- پورداد، ابراهیم (مترجم و مصحح، ۲۵۳۶ شاهنشاهی). *یسنه*، ج ۲، چ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۰). «جایگاه شاه در آتشکده»، ترجمه شهره باقری، فرهنگ، شماره ۳۷ و ۳۸، صص ۱۵۱-۱۵۸.
- جاللی نایینی، سید محمدرضا (مترجم؛ ۱۳۷۲). *گزیده سرودهای ریگ‌ودا*، چ سوم، تهران: نقره.
- داندامایف، محمد (۱۳۸۱). *تاریخ سیاسی هخامنشیان*، ترجمه خشایار بهاری، تهران: کارنگ.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۷۸). *یونان باستان*، چ سیزدهم، ترجمه امیر حسین آریان‌پور و دیگران، تهران: علمی و فرهنگی.
- روایات داراب هرمزدار*، (۱۹۰۰ میلادی). به کوشش موبد مانک رستم اونوالا، ۲ جلد، بمبئی.
- روایت امید آشوهیستان* (۱۳۷۶). آوانویسی و ترجمه از زهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.
- روایت پهلوی* (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زند بهمن‌یسن* (۱۳۷۰). تصحیح و آوانویسی و ترجمه از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شارپ، رلف نارمن (۱۳۸۲). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، تهران: پازینه.
- شایست ناشایست* (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه از کتابون مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۶). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، چ ششم، تهران: امیرکبیر.



- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱). *توضیح الملل (ترجمه الملل و النحل)*، ج ۱، چ سوم، تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اُفت.
- شهمردان، رشید (۱۳۳۶ یزدگردی). *پرستشگاه زرتشتیان*، بمبئی: سازمان جوانان زرتشتی بمبئی.
- صد در نثر و صد در بندهش (۱۹۰۹ میلادی). به کوشش ب. ن. دهاپهار، بمبئی.
- طبری، أبوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م). *تاریخ الأمم و الملوک*، الجزء الثاني، ط الثانية، تحقیق محمد أبوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- عریان، سعید (۱۳۸۲). *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه*، تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی.
- فَرَنبَخ‌دادگی (۱۳۸۵). *بندهش*، چ سوم، ترجمه و تصحیح مهرداد بهار، تهران: توس.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱). *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تصحیح و تحشیه از سید جلال‌الدین تهرانی، تهران: توس.
- کتاب پنجم دینکرد* (۱۳۸۶). آوانویسی و ترجمه و تعلیقات از ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۵). *ایران در زمان ساسانیان*، چ پنجم، ترجمه رشید یاسمی، ویراسته حسن رضایی باغبیدی، تهران: صدای معاصر.
- گزیده‌های زادسپرم* (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشدمحصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ماتیکان گجستک ابالبیش* (۱۳۷۶). ترجمه ابراهیم میرزای ناظر، تهران: هیرمند.
- میرزایی، علی‌اصغر (۱۳۸۸). «کارکرد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آتشکده‌ها در عصر ساسانی»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، شماره ۲، صص ۱۲۳-۱۴۰.
- نامه تنسر به گشنسب* (۱۳۵۴). تصحیح مجتبی مینوی، چ دوم، تهران: خوارزمی.
- نصرتی، مسعود (۱۳۸۰). «اهمیت و مقام کوه مقدس و مینوی»، *کتاب ماه هنر*، شماره ۳۵ و ۳۷، صص ۱۰۲-۱۰۷.
- ویتمن، سیمون (۱۳۸۲). *آیین هندو*، ترجمه و تحقیق علی موحدیان عطار، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- همیلتون، ادیت (۱۳۷۶). *سیری در اساطیر یونان و رُم*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- یزدانی راد، علی (۱۳۹۰). *روحانیت زردشتی در گذار از عصر ساسانی به ایران اسلامی*، پایان‌نامه دکتری در رشته تاریخ ایران باستان به راهنمایی روزبه زرین‌کوب، تهران: گروه تاریخ دانشگاه تهران.
- Boyce, M. (1987). "Āθraivan", *Encyclopaedia Iranica*.
- Frye, R. N. (1963). *The Heritage of Persia*, Cleveland and New York.
- Gray, L. H. (1908). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, I, Edinburgh.

Herodotus (2000). *The Histories of Herodotus of Halicarnassus*, Book One, Translated by George Rawlinson, J. OMPHALOSKEPSIS, Ames, Iowa.

Hestia (2013). *Encyclopædia Britannica Online*. Retrieved 21 November, 2013, from <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/264165/Hestia>

Leslie, Julia (1992). *Roles and Rituals for Hindu Women*, New Delhi.

Madan, D. M. ed. (1911). *The Complete Text of the Pahlavi Dēnkard*, 2 vols., Bombay.

Modi, J.J. (1922). *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay.

Modi, J.J. (1934). *قصه زرتشتیان هندوستان و بیان آتش بهرام نوساری*, Bombay.

Strabo (1930). *The Geography of Strabo*, Volume VII, Book 15-16, Translated by Horace Leonard Jones, The Loeb Classical library, Harvard University Press.

Thorkild, J. (1957). "Early Political Development in Mesopotamia", *Zeitschrift Für Assyriologie*, LII, pp. 91-140

Twomey T. (2013). The Cognitive Implications of Controlled Fire Use by Early Humans. *Cambridge Archaeological Journal* 23(01)



نمایی از آتشگاه مجاور دخمهٔ چم (عکاس از روی دخمه این تصویر را گرفته است و لذا خود دخمه در تصویر مشخص نیست).

