

رازوری در آیین زرتشت

(عرفان زرتشتی)

پژوهش و برگردان : شیوا کاویانی

انبوهی کتاب و تحقیق در باره آیین زرتشت، فرهنگ و تمدن ایران به ویژه از سوی غربی‌ها، پدید آمده و خط‌ها خوانده شده، اما تاکنون در باره عرفان زرتشتی کتابی مستقل وجود نداشته است. در واقع، آیین زرتشت، آیین خرد و روشنگری، مانند تمدن، فرهنگ و هنر ایرانی، از بُعدهای گوناگون بر جهان و حتی بر رازوری در جهان، به ویژه بر عرفان ایرانی دوره اسلامی، تأثیر بسیار گذاشته؛ از این رو، بایسته می‌نمود کتابی هم در زمینه عرفان زرتشتی پدید آید. مؤلف این کتاب با آگاهی از کارهای ارزشمند دو فرزانه دانشمند که از ایران‌شناسان و زرتشت‌شناسان برجسته جهانند، در کنار پژوهش در باره آیین‌های رازور در جهان، نظریه‌های آنان را که بیانگر دو دیدگاه تقریباً متضاد است، به پارسی برگردانده و در این کتاب در اختیار علاقه‌مندان قرار داده است.



شیواکاوایانی

رازوری در آیین زرتشت (عرفان زرتشتی)

۱۵

۷۴۸۱۳ :

رازوری در آیین زرتشت (عرفان زرتشتی)

پژوهش و برگردان

شیواکاویانی



فهرست

سخنی چند در رازگشایی.....	۷
بخش نخست: آینهٔ راز - آیین‌های رازور و عرفانِ جهان و ایران ...	۱۱
بخش دوم: رازوری و دانشِ نهانی در آیینِ زرتشت.....	۵۱
بخش سوم: گرایش‌هایِ نهانی [رازورانه] در آیینِ زرتشت	۱۰۵
نشانه‌های اختصاری	۱۴۹
پیوست الف	۱۵۳
پیوست ب	۱۵۵
واژه‌نامه انگلیسی - فارسی	۱۵۹
نمایه	۱۶۵

هان! به راستی «[او] همه زیبایی نیست، و ما همه شیفتگان [او]؟
تو همان آینه‌ای؛ و [او] چهره که فرا می‌افکند نقش خود را در آینه.
تنها [او] نمایان است و تو در حقیقت پنهان؛ مهرناب، بسانِ
زیبایی مطلق، همه از [او] می‌آید و خود را در تو آشکار می‌سازد.»
(Browne, E. G. *A Year Amongst the Persians*. New
Edition by E. D. Ross. Cambridge: 1926, P. 138)

سخنی چند در رازگشایی

راز بسانِ رودخانه‌ای نهان در دلِ کوهستان جاری است. هستی خود
خاموش‌ترین رازِ نهفته است. انسان، پاره‌ای از هستی، برخوردار از
رازهای خویش، همزمان هم حضوری آگاه در هستی دارد و هم بر
هستی، جاودان راز، درنگ می‌کند. آدمی از راه‌های گوناگون با رازهای
نهانی می‌آمیزد و چالش می‌کند تا به شناخت دست یابد و دری نوبه
«باغ رازها» بگشاید. اسطوره‌شناسی، دین‌های رازآمیز و آیین‌های
رازور (عرفان) شیوه‌ای خاص از گشودنِ راز و راهی ویژه در رهیافتن
به رمزِ هستی است.

در جستجویِ رازِ هستی و اندر یافت آیین‌هایِ رازور و به‌ویژه
رازوری در آیین زرتشت، به باغِ فلسفه و عقل درآمد و با پیروی از
منشِ هرموتیک، دریچه‌ای به زمان بی‌کرانه و پنجره‌ای به هستی
ناکرانمند گشودم؛ به رهرویِ فیلسوفانِ نخستینِ یونان و خردمندان
دیرین ایران و هند و شرق، کنکاش در طبیعت و کیهان را پیشه خود
ساختم؛ پس سفری دراز آغاز کردم و خرد رهنمون شد تا با نگرشی
پدیدار شناسانه در هزار تویِ ذهن به سرچشمه حقیقت و زیبایی در
رسم. سقراط وار به دانایی مهر ورزیدم و به پویش در فلسفه، از قدیم و

سده‌های میانه تا فلسفه نو، پرداختم. گاه حتی همپای تجربه‌گرایان از ذهن به عین آمدم تا شاید «راز» ناگشوده را از ورای آروین، شناخت تجربی پدیدارها، بازگشایم. در راه «فلسفیدن» و پاییدن در باغ «فلسفه»، از خرد ایرانی - هندی و شرقی و در آن سوی - غرب - نیز از نخستین فیلسوفان تا لایب‌نیتس و اسپینوزا، به‌ویژه کانت و وایتهد و بیش از همه از نیچه بسیار آموختم. اما ذهن جستجوگر در شک و تردید ایستا شدن و فراز نجستن به لحظه‌های سرمستی فرزانی و دیدار با زیبایی ناب، دوباره سفری نو را ققنوس [= مرغ آتش] وار، آغاز کرد و باره آورد پویش فلسفی به باغ «نظر» اندر شد. این بار، به شیوه دیالکتیکی، از «راز» به «راز»، یعنی از راز هستی [نهاد] به آیین‌های رازور [برابر نهاد] چون آذرکیوان به رود زندگی پیوست تا به دانش برین [برنهاد] دست یابد. در این میان، پارادوکسی رمزگونه، مانند رمزی که بر سردر معبد دلفی شیفتگان دانایی را رهنمون می‌شد: «نخست خود را بشناس.» به راه من شد. پارادوکس چنین برآمده بود: از لحظه نخست که به تأمل بر راز هستی و زمان در «باغ نظر» و آتشگاه «جان» پرداختم، «راز» خود، به نگرستن در آینه حقیقت و نوشیدن از آب زندگانی و پاک شدن به آتش مُغانه اشارت می‌نمود. در هوای بشارت یافتن و شنودن سروش کیهانی، پس از راه یافتن به آیین رازوری، رهروی «راز» انوشکی (نامیرایی) را پی گرفتم. و در فرجام کار «راز» جلوه‌گر شد و دری نو بر من گشود تا به رمز هستی و زمان دست یابم؛ «راز» چون گنجینه‌ای نهان در باغ «نظر» خود می‌نمود و چنین بود که پارادوکس «راز» به «راز» مرا در بازگشت ابدی همان، در لحظه‌های زمان بی‌کران، و بر آستانه هستی ناكرانمند، خرد روشنان بخشید.

بدینسان، به پژوهش در باره رازوری در آیین زرتشت پرداختم. در این مورد نیز، رمز و ایهام در «باغ راز» خود می نمود. انبوهی کتاب و تحقیق در باره آیین زرتشت، فرهنگ و تمدن ایران به ویژه از سوی غربی ها، پدید آمده و خطها خوانده شده، اما در باره عرفان زرتشتی کتابی مستقل وجود ندارد. در واقع، آیین زرتشت، آیین خرد و روشنگری، مانند تمدن، فرهنگ و هنر ایرانی، از بُعدهای گوناگون بر جهان و حتی بر رازوری، به ویژه بر عرفان ایرانی دوره اسلامی، تأثیر بسیار گذاشته؛ از این رو، بایسته می نمود کتابی هم در زمینه عرفان زرتشتی پدید آید. پس با آگاهی از کارهای ارزشمند دو فرزانه دانشمند که از ایران شناسان و زرتشت شناسان برجسته جهانند، صلاح آن دیدم که در کنار پژوهش در باره آیین های رازور در جهان، نظریه های آنان را که بیانگر دو دیدگاه تقریباً متضاد است، به پارسی برگردانم. در این راه سترگ، با دانش اندک، شیفتگی جان را به رهنمایی خرد مینوی، چراغ راه کردم، تانشکی [کتابی] فراهم آید که طرح مسئله کند و سخنوران و خردمندان و فرزندگان را به یاری طلبد تا با نقد نظر، آن را بیالایند و بر دانش ما از «راز»ها بیفزایند.

جا دارد که از بانوی سرفراز، توران تفضلی، ایزدبانوی مهر، سپاسگزاری کنم. همچنین از همکاران فرهیخته انتشارات ققنوس نهایت قدرشناسی و سپاس را دارم. از دوست فرهیخته ام یوشع مرتضوی هم صمیمانه تشکر می کنم.

شیواکاویانی

بخش نخست

آینه راز

آیین‌های رازور و عرفان جهان و ایران

شیوا کاویانی

دین‌های رازآمیز (رازور)

مانند بسیاری اصطلاح‌ها که دلالت بر مفهوم‌های ویژه در تاریخ دین دارند، رازها (*mysteries*) یا دین‌های رازآمیز (*mystery religions*) همچون چتری پوشاننده طیف رنگین گسترده‌ای از اشارت‌گرهایند. از آن‌جا که این واژه خاستگاه و تاریخ خود را دارد، کاربرد آن مستلزم تحلیل دقیق، به‌ویژه براساس پژوهش‌های تطبیقی (همسنج) است.

ریشه‌شناسی و تعریف اصطلاح‌ها

واژه راز به پارسی باستان *wāzag*، در زبان یونانی *mustēria* خوانده می‌شود که در اصل تنها به «رازهای» الثوسیس^۱ و برگزاري جشن و ستایش نهایی اشارت دارد که فقط تشرّف یافتگان [نواموزان *Mustai*]، که خود رازآشنا بوده‌اند (*muein; telein*)، بدان راه می‌یابند. دیگر اصطلاح‌هایی که برای مراسم آیین‌گزاری به کار رفته، *teletē* و *orgia* است. نویسندگان لاتینی یا واژه یونانی *mustēria* را به کار گرفته‌اند، یا *muei* را به واژه *initia*^۲ بازگردانده‌اند. بدینسان، رازها

۱. Eleusinian Mysteries: مهم‌ترین آیین رازآمیز (رازور) دنیای باستان که در پیوند با پرستشگاه [معبد] دمتر الئوسینا Demeter Eleusinia، از الهگان یونانی، بر بالای تپه‌ای خارج از الئوسیس، در شمال غربی آتن، است.

۲. Initiation: خرقه‌پوشی؛ ویژه ورود به مذهب یا آیین تازه، به‌ویژه آیین عرفانی؛ آیین پاگشایی؛ آشنا شدن؛ پذیرفته شدن.

اصولاً اشاره به نمود دینی خاصی دارند که به طور بنیادی، در سرشت، متفاوت از دیگر کارکردهای آیینی رسمی است؛ رازها بر هر کسی گشوده نیست^۱، اما با آشنایی و تشرّف، شدنی است. در یونان هم اصطلاح *mustēria* در مورد مناسک همسان به کار می‌رود و از این رو، معنایی کلی دارد؛ هنگامی که این واژه در فلسفه (به ویژه نوافلاطونی^۲ و نوپیتاغوری^۳) و مسیحیت به کار رود، دلالت آیینی واقعی و اصیل خود را به طور فزاینده از دست می‌دهد و در برابر، معنای حکمت الهی رازورانه یا کشفی (*mysteriosophy*) را به خود می‌گیرد که فقط برای مریدان فراهم و دستیافتنی است.

البته اصطلاح رازها را زیاندان‌هایی (*philologists*) که از رهگذر سنت باستانی با راز آشنایی داشتند، می‌شناختند؛ اما سرانجام در قرن نوزدهم این واژه دوباره اصطلاحی ویژه در تاریخ دین، برای آیین‌های نهانی یا مناسک راز آشنایی شد (جیمز فریزر^۴ در این باره خدمت بسیار کرده است). در عین حال، افرادی چون ریچارد رایتزن اشتاین^۵ و ویلهلم بوزت^۶ که وابسته به جریان تاریخ مکتب دینند،

۱. «تا نگردي آشنا، زين پرده رازی نشنوی گوش نامحرم نباشد جاي پيغام سروش» (حافظ)

۲. *Neo - platonism*: یکی از مکتب‌های فلسفی مهم جهان که از قرن سوم به بعد در حوزه‌های فرهنگ و تمدن یونانی رواج یافته، که بر مسیحیت و اسلام هم اثر گذاشته است؛ این فلسفه آمیزشی از فلسفه افلاطون، ارسطو و رواقی‌هاست.

۳. *Neo - pythagorean*: این مکتب به ظهور دوباره پیتاغوریان در قرن اول گفته می‌شود که منجر به پدیداری فلسفه افلاطون می‌شود.

۴. James Fraser (۱۸۵۴-۱۹۴۱): سر جیمز جورج، عالم مردشناس و ادیب اسکاتلندی.

۵. Richard Reitzen Stein (۱۸۶۱-۱۹۳۱): دانشمند کلاسیک آلمان. کارشناس

اسطوره‌شناسی یونان؛ زبان‌دان و دین باستان‌شناس.

۶. Wilhelm Bousset (۱۸۶۵-۱۹۲۰): کلامی آلمانی؛ متقد عهد جدید؛ تاریخ‌نگار دین.

تلاش‌های چشمگیری در بازگردانِ فهم‌پذیر گونه‌گونی‌هایی کرده‌اند که بیانگر پیوند تاریخ دین در دوره هلنی و دوره متأخر باستانی با مسیحیت نخستین است. از دید تاریخ مکتب دین، رازها بیانگر پارسایی همگانی است و زیست‌مایه خود را به‌ویژه از دین‌های رازور شرقی شناخته امپراطوری روم می‌گیرد؛ حتی ادعا شده که کلیسای اولیه نتوانست از تأثیر چنان آیین‌هایی برکنار بماند. بحث‌هایی هم مطرح بوده است و هنوز هم ادامه دارد که پیدایی مسیحیت تامت‌ها زیر نام رازها صورت گرفته و از آن‌ها به عنوان یکی از سرچشمه‌های مسیحیت یاد شده است (در این مورد شاید بتوان مسئله‌ای نو طرح کرد؛ بدینسان که، اگر خاستگاه مسیحیت همانا آیین‌های رازور پیشین و باستانی، چون آیین میترا در یونان یا ایران بوده است، پس می‌توان گمان کرد که شاید پیوند مسیح - میترا و این دو دین، چندان بی‌پایه نباشد).

به هر حال، هیچ شکی در مورد گستردگی اصطلاح رازها و کاربرد آن‌ها نمی‌توان داشت؛ این مسئله در مورد گنوسیس (gnosis) یا آیین گنوسی (Gnosticism) هم درست می‌نماید. اصطلاح‌های ویژه یاد شده، معنای گسترده‌تری دارند، اما پژوهشگران از به کارگیری این واژه‌ها در معنایی محدود و تخصصی خودداری نکرده‌اند؛ گنوسیس به عنوان واژه‌ای یونانی به معنای «دانش نهانی» شناخته شده است و دلالت بر گروه‌های دینی باستانی متأخر دارد. نیکوتر آن است که این اصطلاح‌ها را از بافت تاریخی‌شان، که در آن از تأثیر تاریخی بهره‌مند شده‌اند، جدا نینگاریم و همزمان با این که آن‌ها را در معنای ویژه به کار می‌گیریم، از یاد نبریم که در تاریخ دین‌ها، به چنان اصطلاح‌های چترگونه‌ای، به‌ویژه در پژوهش‌های تطبیقی، نیاز داریم.

برای نمونه، پاول لوی^۱ در پیوند با آیین‌های رازورانه، صرفاً به دلیل آن‌که عوامل آیینی ویژه‌ای در سنت گردانی راهبان بودایی نقش دارند که تا حدی دارای همسانی‌هایی با عناصر آیین‌گزاری آیین‌های رازور شرقی و یونانی است، این آیین‌ها را «آیین رازی» خوانده است. به‌طور یقین، آیین بودایی (به‌ویژه آیین بودایی و جرایانه یا ماهایانه تبتی) همچون دین‌های دیگر (به‌ویژه آیین هندو) «رازها»یی به معنای آیین‌گزاری نهانی دارند، اما چنین نمونه‌هایی در مراحل تاریخی متأخرتر روی می‌دهند که با رشد سلسله‌مراتب آیینی، نوعی مناسک [آیین‌گزاری] مربوط به آموزه‌های نهانی پدید آمده است. بر همین منوال، می‌توان بسیاری مناسک [آیین‌های] مصر و بین‌النهرین را در دوران باستان، راز خواند.

«پدیدارشناسی» رازها

بدین سان، رازها در درجه نخست به درونمایه دین‌های یونانی - رومی و خاور نزدیک در تاریخ، دلالت دارند. در ساخت مناسک آیینی که ساخت غالب و نمایان است، قاعده ریاضت راز بیانگر آن است که بیش‌تر در باره رازها و نه منابع باستانی، آگاهی بسیار اندکی داریم و این منابع اندک را به مثابه داده‌های اعتباردار مورد نظر قرار می‌دهیم. دانش تاریخی ما به‌ویژه در باره رازهای غربی محدود است، زیرا نویسندگان مسیحی (مانند کلمنیس اسکندرانی^۲ و فیرمیکوس

1. Paul Levy

۲. Clement of Alexandria (۱۵۰-۲۱۵): حکیم یونانی و یکی از فاضل‌ترین آباء کلیسا؛ آموزش می‌داد و از شاگردان معروف او اوریگنس بود. کوشید تا فلسفه افلاطون را با مسیحیت بیامیزد.

ماترنوس^۱) که دربارهٔ رازها گزارش داده‌اند، تفسیرهای جدلی و برهانی خود را نیز در این گزارش‌ها وارد کرده‌اند تا از ارزش رازها بکاهند. ما به طور نسبی از ساختار کلی مراسم (الثوسیسیس، ساموتراس^۲، ایزیس، میترا) آگاهییم. نمایش‌ها و کارکردهای همگانی (قربانی، رقص، موسیقی) مراسم واقعی را تشکیل می‌داد که در جاهای بسته (تالار آیینداری^۳، غار *Spelunca* و پرستشگاه *Temple*) برگزار می‌شد و معمولاً دو یا سه پرده با هم در آن اجرا می‌گردید: پرده هیجان‌آور نمایشی (*drōmenon*) با پدید آوردن و عرضهٔ نمادهای معین (*deiknumena*) و تفسیر (*exegesis*) از رهگذر پیام‌رسانی اسطوره‌ای (*legomena*) و قاعده‌های رمزی تجربه شدهٔ مربوط به آن. نمایش مقدس (*drōmenon*) و روایت مقدس (*legomenon, muthos, logos*) کاملاً به هم پیوسته بودند. اما هنوز هم تا حدی نسبت به مراسم اصلی آیین‌گزاری، یعنی مراسم مناسب تشرّف یافتن، بی‌خبریم؛ و هرگونه تفسیر از آن، تنها فرضیه پردازی است و هرگز قطعیت نخواهد داشت. می‌توان تصور کرد که هستهٔ اصلی مراسم آیینی پیوند دادن فرد تشرّف یافته با سرنوشت ایزد بانو [الهه] یا ایزدان [الهگان]، آن گونه که در عمل و کلام تبیین می‌شد، و در نهایت، امید دادن به نوعی ماندگاری پس از مرگ بود. این شیوهٔ عمل در مورد مراسم خاک‌سپاری

۱. Firmicus Maternus: نویسندهٔ لاتینی قرن چهارم، علیه بدعت‌گذاری کتاب نوشته است.

۲. *Samothráki = Samothrace*: جزیره‌ای در شمال شرقی یونان و بخش شمال شرقی دریای اژه، کنارهٔ اروپایی ترکیه؛ تندیس بالدار پیروزی ساموتراس هم اکنون در موزه لوور پاریس است.

۳. *telesterion*: در معماری یونان باستان تالاری مخصوص برپا داری مراسم گروهی هر یک از رب النوع‌های یونان.

و پیشکش دادن به فردِ درگذشته (برای نمونه لوحِ طلایِ اورفئوسی^۱) نیز صادق بود. مسائلی چون رنج، مرگ و حس گناه که انسانِ باستانی با آن درگیر بود، بی شک نقشی بسیار مهم در کارآییِ رازها داشت. ایده دوباره زادن را فقط می توان در هلنیسم متأخر گزارش کرد. به هر حال، هیچ نشانه ای گواه بر یزدان شناسی یگانه انگارِ رازها که در همه آیین های رازور باشد، موجود نیست؛ سرچشمه ها و سیر تاریخی شماری از آیین های رازور نیز بسیار گونه گون و در تضاد با یگانه انگاری است؛ حتی تبیین فلسفی متأخرِ لوگوس^۲ از رازها، در همه جا همسان نیست.

در این جا باید یادآور شد که پیوند میانِ رازها و انگاره «ایزدانِ میرنده و نوحاسته» مربوط به دوره گیاهی است. فریزر که نظریه های ویلهلم مانهارت^۳ را در موردِ اسطوره های طبیعت و اسطوره های مردمی پذیرفته بود، در این حوزه راهنما و تأثیرگذار اصلی است. فریزر علاوه بر این که کاربردِ اصطلاح شناسی را در این باره روا می دارد، معمولاً اصطلاح رستاخیز (resurrection = از نو زنده شدن) را نیز در مفهوم کتاب مقدس و مسیحیت (براساسِ باورِ کلیسای مسیحی، حضرت مسیح در سومین روز از قبر برخاسته، به آسمان

۱. منتسب به اورفئوس، ترانه سرا و خنیاگرِ تراسی [یونان] که نوایِ موسیقی او حتی چیزهای بی جان را هم به جنبش درمی آورد؛ در متونِ اسطوره ای یونان به منزله بنیانگذار آیینِ رازور شناخته شده است که سیر و سلوکی جذبه آمیز داشت. در افسانه ها ایزدی است که همسر خود اوریدیس (Eurydice) را از چنگِ هادس (Haed)، ایزد جنگ، رها نید.
 ۲. logos: خرد کیهانی؛ کلمه (الهیات مسیحی)؛ مسیح (دوم شخص در تثلیث). واژه لوگوس به دیرینگی خود زبانِ یونانی است؛ در واقع، لوگوس همزمان به مفهوم سخن = گفتار و نیز اندیشه و عقل می باشد که بعدها در فلسفه یونان و غرب هسته اصلی فلسفیدن را تشکیل می دهد.

۳. Wilhelm Mannhardt (۱۸۳۱-۱۸۸۰): اسطوره شناس آلمانی.

رفت)، فهم‌پذیر می‌داند. اما نظریه وی با چشمپوشی آشکار نقد منابع، دچار کاستی عمده است. به بیانی روشن‌تر، فریزر «نظریه گیاهی»، نظریه‌ای با دو برداشت، را، همان‌طور که کارستن کولپه^۱ نشان داده، صرفاً نظریه‌ای با یک برداشت، یعنی تفسیر یونانی باستان، می‌انگارد و آن را گسترش داده، با نگرش رمانتیک قرن نوزدهم درهم می‌آمیزد. علاوه بر این، پژوهشگران قرن نوزدهم، کاربرد باستانی نمادها و استعاره‌هایی را که از وراي آن‌ها، فرایند پژمردن و شکفتن (در اسطوره آدونیس^۲) با واژه‌هایی چون مردن، فرو شدن، ناپدید شدن، و نوشدن، باز پیدا شدن، بر شدن، بیان شده، تحلیل نکرده‌اند. در واقع، کل زنجیره الهگان (ایزدان) گیاهی مانند آدونیس، آتیس^۳ و اوزیریس^۴ یا تموز^۵ بر اساس همین الگو، به مثابه ایزدان فروشونده و بر شونده (میرنده و زاینده)، تبیین شده‌اند؛ آیین‌های وابسته به این ایزدان نیز با سرشت «رازور» شان، احتمالاً کارگزار پیوند

۱. Carsten Colpe: اسطوره‌شناس و دین‌شناس تطبیقی برجسته آلمانی که ایران‌شناس هم هست و آثار بسیار زیادی در این زمینه‌ها دارد و هم اکنون در آلمان زندگی می‌کند.

۲. Adonis: در اسطوره‌های یونانی، جوانی شگفت‌انگیز و زیبا که محبوب آفرودیت (الهه عشق و زیبایی) بود؛ آدونیس همتای آدون الهه فنیقی است.

۳. Atis: خدای حاصلخیزی فریگیا؛ مانند آدونیس هر سال می‌میرد و باز زنده می‌شود.

۴. Osiris: در اسطوره‌شناسی مصر، خدای باستانی که مرگ هر ساله و زنده شدن دوباره‌اش نمایانگر سرزندگی نو شدن درونی و بارآوری طبیعت است که در شخص او تجلی یافته.

۵. Tammuz: یکی از خدایان بابلی که یهودیان در آن هنگام که به بت‌پرستی رو کردند، به پرستش آن پرداختند. برخی پژوهشگران بر این باورند که تموز اصلاً خدای خورشید بود، و از همان زمان قدیم پرستش آن از بابل به جانب مغرب راه یافت. به زبان سومری، پسر زندگی خوانده می‌شد. در کنعان، عنوان آدونای [پروردگار من] را داشت؛ آدونیس یونانی‌ها از آن اقتباس شد؛ تموز با ایشتر مربوط و محبوب او بود.

برقرار کردن «نوپذیرفتگان» با نیروهای همبسته با «بارآوری» طبیعت، بوده‌اند.

همان‌طوری که می‌دانیم، گواهی دال بر این‌که، خدایی از این خدایان، «برشونده» (زاینده) انگاشته شود، به هر معنایی که اصطلاح را در نظر بگیریم، وجود ندارد. در واقعیت عینی، تفاوت‌های بسیاری میان اسطوره‌شناسی و مناسک (آیین‌گزاری) وجود دارد. پیوند با مناسک هم بسیار گونه‌گون بود. به هیچ وجه، چنین نبوده است که همواره رازها و آیین‌های رازور را به مفهوم آیین‌های نهانی تلقی کنیم؛ بلکه باید این امکان را هم روا بداریم که برخی آیین‌های رازور شرقی شناخته شده، تنها به عنوان ویژگی درجه دوم، زیر تأثیر آیین‌های رازور یونان به‌ویژه رازهای التوسیسی، سرشت رازی به خود می‌گیرند. بنابراین، تبیین رازها (آیین‌های رازور)، آیین‌های گیاهی باستانی، نباید به مثابه کلید جادویی هرمنوتیکی پنداشته شود.

از نظر این نقد، مسئله تاریخی و پدیدارشناختی سرچشمه رازها (آیین‌های رازور)، حل نشده می‌ماند. تلاش‌های چندباره‌ای انجام شده تا به افق‌هایی و رای نظریه طبیعت - اسطوره، که هم اکنون از اعتبار افتاده، دست یافت؛ به‌ویژه قوم‌شناسان و رفتارشناسان بارها بر رازها (آیین‌های رازور) تمرکز داشته و آن‌ها را به مثابه بازمانده «آداب گذر»^۱ روزگاران کهن، تفسیر کرده‌اند؛ در زمان ما این نظریه را میرچا الیاده^۲ تثبیت کرده است. درستی‌های بسیار در این دیدگاه هست.

۱. rites of passage: اصطلاحی ساخته آرنولد وان ژنپ، قوم نگار فرانسوی (در آداب گذر، ۱۹۰۹) برای توصیف آداب و مراسمی که از رهگذر آن، فردی یا گروهی در داخل جامعه خود از یک پایگاه اجتماعی به پایگاه دیگری می‌رود.

۲. Mircea Eliade (۱۹۰۷-۱۹۸۶): مردم‌شناس، دین‌شناس و دانشمند نامدار جهان، اهل رومانی؛ نظریه تازه‌ای با عنوان «فرهنگ آسیای غربی» پیش گذارد.

عوامل و مایه‌های قومی که در این دیدگاه نقش دارند، خود تا حدی از مکتب ریخت‌شناسی فرهنگ^۱ و نیز تاریخ مکتب فرهنگی وین^۲ برآمده‌اند. مکتب دوم که از سوی ویلهلم اشمیت و ویلهلم کوپرز^۳، گزارش شده است، راه یافتن به آیین (تشرّف) جوانان و کلی سازمان جامعه سالمندان مرد را به مثابه یکی از بنیادهای مهم رازها (آیین‌های رازور)، می‌انگارند. در اصطلاح شناسی تاریخی و فرهنگی، رازها بازتاب مرحله مادر سالار کشاورزند، مرحله‌ای که در آن، برای نخستین بار بخش مردانه جامعه که متمایز از بخش زنانه است، انجمن‌های نهانی و آیین‌گزاری‌های تشرّف (نوآیینی) را (به منزله پرخاش علیه ستمگری زنانه، بنا به نگرش کوپرز) می‌پرورد. این مرحله، از نظر گاهشماری، در دوره میان سنگی جای دارد؛ رازهای (آیین‌های رازور) یونان بی‌واسطه به آن مرحله و رویدادهایش پیوند نمی‌یابند، اما در عین حال، این رازها متقدم بر رازهای (آیین‌های رازور) هند و اروپایی (آلمانی)‌اند و در نهایت، سرچشمه‌های خود را در آن مرحله می‌یابند.

تاریخ نظریه فرهنگ بدان گونه که ویلهلم اشمیت پرورده است، امروزه تا حد زیادی وانهاده شده؛ و تنها ایده‌ای که در پشت سر به جای گذاشته، آن است که سرچشمه رازها را در مراحل از رشد کشاورزی ابتدایی می‌بیند. نقشی که ایزدان (الهگان) زنانه ایفا کرده‌اند، لزوماً نباید به نوعی مادر سالاری فرضی پیوند داده شود؛ این

1. Morphology of Culture School

۲. Vienna Cultural School، که در واقع، از دلی حلقه وین Vienna Circle برآمد. جمعی از نظریه‌پردازان، تاریخ‌نگاران، فلاسفه، دین‌شناسان و زبان‌دان‌ها آن را در سال ۱۹۲۰ در وین تشکیل دادند.

3. Wilhelm Koppers

الهگان پدیدارهایی متعلق به فرهنگ کشاورزی اند (مادر زمین). در میان زبانندان‌های امروزی، والتر بورکرت^۱، پشتیبان این دیدگاه است که ریشه رازها (آیین‌های رازور) را باید در فرهنگ کشاورزی و به‌ویژه در مراسم آیینی جامعه رازآمیز (نهانی) جست و خاستگاه آن‌ها در عصرِ نوسنگی است. شکوفایی فردگرایی یونانی در سده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد، بر این آیین‌های باستانی چیرگی یافت و آن‌ها را به صورت دین پذیرفته و سنجیده‌ای درآورد که هسته آن بر خواست مرگ استوار بود. با طرح این مسئله‌ها و دیدگاه‌ها، یافتن پاسخ تنها از رهگذر پژوهش مشترک قوم‌شناسان، پژوهشگران پیش از تاریخ، زبانندان‌ها و تاریخ‌گزاران دین، امکان‌پذیر است. به هر رو، برای فهم مواد تاریخی و مسائل زبان‌شناختی که ریشه در فرهنگ و تاریخ یونان دارند، پاسخی بی‌واسطه نیاز نیست. تمامی گزارشگران باستانی تأیید کننده این دیدگاهند که آیین‌های رازور درکل، سرشت نخستینی خود را از آیین‌های رازور یونانی برگرفته‌اند و تنها به مثابه برآیند آیین‌های رازور یونانی، گسترش یافته و متداول شده‌اند.

گونه‌گونی‌های تاریخی رازها (آیین‌های رازور)

آیین‌های رازور یونان

علاوه بر آیین‌های نهانی و رازآمیز الثوسی، دسته‌ای از آیین‌های رازور دیگر هم در یونان بوده است که درباره آن‌ها، آگاهی چندانی در دست نیست؛ اما همه آن‌ها متعلق به دوران باستانند. این آیین‌ها شامل آیین‌های نهانی فناس در آرکادیا (همچنین رازهای دمتر Demeter)

1. Walter Burkert

می‌شوند؛ آیین‌هایی که در آندانیایِ مِسنیا بوده‌اند، دِمتروهرمس را به عنوان ایزدانِ (خدایانِ) بزرگ ستایش می‌کرده‌اند و آیین‌هایِ فیله (phyle) در پیوند با «مادرِ زمین» و وقفِ او بودند؛ و آیین‌هایِ فاروس و تاسوس نیز همان آیین‌هایِ وابسته به دمترنند. مهم‌تر از همه، آیین‌هایِ رازورِ خدایانِ بزرگ یا کابایروی (Kabeiroi)، با ریشهٔ آرامی و عبری که بعدها در عربی واژهٔ کبیر شده)، جزیرهٔ ساموتراس، جایگاه باستانی ستایشِ خدایان تا قرنِ چهارم بود؛ جایگاهی که به‌ویژه در قرن دوم میلادی جذابیتِ بسیار داشت. خدایانِ یادشده احتمالاً یک جفت ایزدانِ فریگیه - پدر و پسر - بودند. مراسمِ آیین‌گزاری دارای ویژگیِ سرمستی (orgiastic) و شوخ‌طبعی (burlesque) و به احتمالی در پیوند با انجمن‌هایِ آهنگران (Smiths) بود که در آن، حلقه‌هایِ آهنی نقش ویژه‌ای داشت.

آیینِ دیونوسی^۱ دارای اهمیتِ بیش‌تر بود که اطلاعات ما در بارهٔ آن، از سدهٔ پنجم پیش از میلاد به دست آمده است. (به‌ویژه در آثار اوریپید نمایشنامه‌نویس و شاعر که کتابی هم در این باره به نام *The Bacchae* دارد). همان‌طور که می‌دانیم، دیونوسوس، ایزدی [خدایی] با جلوهٔ غیر یونانی و نامعمول، بازتابِ جنبه‌ای از زندگی یونانی بود که این خود، دشواری‌هایِ بسیار برایِ تفسیرگرانِ پدید می‌آورد. هیچ پرستشگاهِ اصلی و مرکزی متعلق به این آیین وجود

۱. Dionysus: در دین یونانی، خدای بارآوری و شراب. افسانه‌هایِ مربوط به او بسیار زیاد و ضد و نقیض است؛ اما به هر حال، یکی از مهم‌ترین خدایانِ یونانی‌هاست که با مراسم و آدابِ گوناگون پرستش می‌شده و احتمالاً در اصل، از خدایانِ تراکیا بوده است. در سرزمین‌هایِ گوناگون سیر می‌کرد و مردم را پرورشِ رز و اسرار پرستش آن می‌آموخت. پیروانِ وی با سرمستیِ جذبه‌آمیز، به کارگیریِ موسیقی و رقص و نوشیدنِ شراب را وسیلهٔ اتحاد با او می‌دانستند.

نداشت، اما مراکزی در ایتالیای جنوبی، آسیای صغیر، و مصر به آن تعلق داشت. سلوک جذبه‌آمیز و شورانگیز، همچنان تا قرن دوم میلادی، از ویژگی‌های این آیین به شمار می‌آمد و فقط پس از این تاریخ است که آداب آن‌ها بیش‌تر حالت نهانی و نظم یافته می‌یابد. اسطوره دیونوسوس در کانون آیین خود، نیروهای ایزدی نهفته در طبیعت و انسان را داشت؛ این اسطوره در مراحل نخستینی با آیین رازهای (اورفئوسی درهم آمیخته بود.

رازهای (آیین) اورفئوسی پدیداری است که با دشواری می‌توان به آن پرداخت؛ و اغلب به آسانی نمی‌توان این آیین را از آیین دیونوسی بازشناخت. همچنین نشانه‌ای قطعی در دست نیست که واقعاً آیینی رازور بوده است و اگر چنین بوده، خاستگاه آن را در کجا باید یافت. گواه‌ها نیز از سده ششم پیش از میلاد فراتر نمی‌روند؛ اما آنچه بدان یقین داریم، آن است که آیین اورفئوسی در مرحله نخستینی خود برپا دارند؛ آیین‌های الثوسی، دیونوسی و ساموترایی بوده است. بنابراین، آیین اورفئوسی پرستشگاهی متمرکز نداشت. به نظر می‌آید که آیین یادشده بیش‌تر جنبه بشارت‌دهی داشت و برخلاف آیین‌های رسمی، موقوف به روان نامیرا^۱ و رهایی آن از جهان کنونی بود. این آیین دیدگاهی اخلاقی مبتنی بر پیوند میان پذیرفته شدن و رفتار فرد داشت. برای آزاد سازی جان یا روان ایزدی در انسان‌ها، سبکی زندگی خاصی متشکل از قواعدی معین ضرورت داشت. اسطوره آفرینش‌شناختی و انسان‌شناختی^۲ نیز که تبیینی از وضعیت دوگانه آدمی ارائه می‌کند، راهی به رهایی می‌نمایاند؛ از این رو، با اسطوره

1. Pusche

2. anthropogonic

کیهان‌شناسی و نجات‌بخش‌شناسی (به‌ویژه یزدان‌شناسی مسیحی^۱) پیوندی نزدیک داشت. در نتیجه، آیین اورفئوسی از دین دولتشهر^۲ نه تنها به دلیل دارا بودن کتاب‌هایی که آموزه‌های این آیین در آن مندرج بود، بلکه همچنین به سبب باور به اندیشه نامیرندگی روان که دین رسمی را بی اعتبار می‌کرد، گسست. سرانجام فلسفه یونان که با سقراط و افلاطون آغاز می‌شود، برای همه این آیین‌ها توجیه نظری برمی‌نهد.

آیین‌های رازور شرقی

آیین‌های شرقی در صورتی که محدود ادراک شوند، فقط دربرگیرنده آیین‌های رازور ایزیس و میترا خواهند بود؛ اما از آن‌جا که گزارشگران اسکندرانی باستانی اصطلاح‌های ویژه راز (*mustēria* و *teletai*) را در معنای دقیق و مناسب آن، به هر آیین یا مناسکی جذب‌آمیز سرمستانه و به‌ویژه بسیاری آیین‌های شرقی تماماً آشکار دوره امپراطوری اطلاق می‌کنند، کل این گروه آیین‌ها [دین‌ها] زیر عنوان آیین‌های رازور دسته‌بندی شده‌اند؛ این کاربرد تا زمان ما نیز همچنان متداول است. آیین هلنی ایزیس (*Isis*) در اواخر دوران باستان، بی‌شک برخوردار از مراسم آیین‌گزاری تشریف‌نهانی بوده است. به‌رغم مخالفت‌های گهگاهی، این آیین در سراسر دنیای متمدن آن زمان گسترش یافت و در قرن اول پیش از میلاد به رم رسید؛ و یکی از گسترده‌ترین دین‌های شرقی دوران باستان متأخر، به‌ویژه از قرن دوم پیش از میلاد به بعد شد. ایزیس الهه جهانی (*Panthea*) هزار نام گردید که گشاینده بخت بود و در سرودهای نیایشی و نیکوکاری و سودمندی که نقش قابل ملاحظه‌ای در فضای یونانی - مصری داشت، فراخوانده می‌شد.

آیینِ باستانیِ مصریِ اوزیریس (Osiris) اساساً در پیوند با تک‌سالاری^۱ بود و فقط در آن حد ویژگیِ آیینِ رازآمیز به خود می‌گرفت که رهروانِ آن، به جسدِ فرعون به مثابهٔ اوزیریس می‌نگریستند و جسد او را نه تنها برای دفن کردن، بلکه برای آن‌که مردم او را به منزلهٔ شخصی که باز آورده شده تا در تندیس نو در پرستشگاه ستایش کنند، به شهر آبی‌دوس^۲ در آسیای صغیر آوردند. امید به ماندگار شدن همچون اوزیریس یا با او، یا مانند او، به همان اندازه در مصر باستان به عنوانِ آمالِ مردمان غالب بود که امید به جهان دیگر؛ این ایده به‌طور ناگسستنی در دورهٔ چیرگیِ فرهنگ یونانی رومی تداوم یافت و نقطهٔ عطفِ آیینِ رازور ایزیس شد. آیینِ میترا^۳ در عصرِ امپراطوریِ روم، همچون آیینِ ایزیس، اصولاً

1. monarchy

2. Abydos

۳. مهر (میثره) ایزد [خدای] مهمی در تاریخ بسیاری از کشورهای مختلف در دوره‌های گوناگون بوده است؛ پرستش او در غرب تا شمالِ انگلستان و در شرق تا هند گسترش داشته است. مهر که نخست هزاران سال پیش پرستیده شد، هنوز مورد احترام زردشتیان است. در هند باستان این خدا که نامش به صورت میثره «دوستی» یا «پیمان» می‌آید، معمولاً همراه با خدای دیگری به نام وَرُوَنَه (Varuna) «سخن راست» به صورت ترکیب «میثره - وَرُوَنَه» به یاری خوانده می‌شد. این دو غالباً با عباراتی خاصِ انسان توصیف می‌گردند و هر دو با هم برگردونهٔ درخشانِ خود که ساز و برگش همچون گردونه‌های زمینی است، سوارند و در اقامتگاهی که هزار ستون و هزار در دارد، اقامت دارند. اما با وجود این تصویرپردازی، هیچ افسانه و اسطوره‌ای در بارهٔ آنان ذکر نشده و تصویرپردازی فقط برای ترسیمِ خصوصیت این دو شخصیت به کار رفته است. میثره و وَرُوَنَه به صورت فرمانروایانِ کیهانی توصیف شده‌اند که نظم را در جهانِ خدایان و آدمیان برقرار می‌کنند، زیرا «پیمان» و «سخن راست» اساسِ تمامیِ زندگیِ نظام یافته در کیهان، در دین و جامعه است. با مراعاتِ «پیمان» مردمان با هم پیوستگی می‌یابند و دروغ مغلوب می‌گردد و اجرایِ معتقدانهٔ وظایف مرتبط با مناسک موجب می‌شود که خورشید بتابد و باران ببارد. در ایران سرود مختص مهر [= مهریشت] را در دست داریم [برگرفته از کتاب شناخت اساطیر ایران، جان هینلز، ترجمهٔ ژاله آموزگار - احمد تفضلی].

شرقی نبود، اما برآیند درهم آمیزی فرهنگ هلنی بود. این درست است که نام ایزد مهر [میترا] تبار هند و ایرانی دارد و در اصل به معنای «پیمان» (*mithra=mitra*) است و برخی عناصر ایرانی - زرتشتی آن در منابع کتیبه‌ای و نگاره‌ای بازشناختنی است؛ اما به هر حال، این واقعیت‌ها تأیید قاطعانه خاستگاه پارسی این آیین نیست. ستایشگران میترا نیز همچون رهروان آیین ایزیس، ایزد بیگانه [میترای هند و ایرانی] و آیین او را با برانگیختن فردگرایی آن عصر و با طرد آیین رسمی، دگرگون کردند و با اشتیاق به رهایی از مرگ و سرنوشت، آیین میترا را پروردند و کارآ ساختند. در این مورد نیز با کمبود آگاهی درباره اسطوره و مناسک آیین رازور میترا روبرو هستیم؛ توده‌ای از مدارک باستان‌شناختی خود می‌نماید، اما تفسیر و تبیین آن‌ها ساده نیست. کتاب نیایش میترای (*Mithraic Liturgy*) متنی جادویی است که تنها به طور جنبی به آیین رازور میترا می‌پردازد. آنچه فورفوروس^۱ درباره این رازها [رازهای میترا] در کتاب خود غار نیمف^۲ گفته، در واقع تفسیر فلسفی آثار نوافلاطونی است. به هر رو، خاستگاه میترا دقیقاً کجاست و تا چه حد در این نقل و انتقال‌ها در اسطوره میترا دگرگونی حاصل شده باشد، یک مسئله روشن است و آن این‌که میترا و آیین آن، به دلیل اهمیت بنیادی در اسطوره‌شناسی، آیین‌ها و دین‌های کشورهای گوناگون، خاستگاهی جهانی دارد؛ اما در این نقشه جهانی آیین میترا، برخی کشورها چون هند، ایران و روم پررنگ‌تر می‌نمایند. مراسم آیینی میترا در اتاق‌های غارگونه کوچکی صورت می‌گرفت که معمولاً با نقش برجسته یا تندیس میترا [میترای قربانی‌کننده گاو] آذین می‌شد. شواهد نگارگرانه دیگر، نشان‌دهنده آن است که ایزد مهر

1. Porphyry

2. Cave of the Nymph

الگویی برای فردِ درست پیمان است و او از مردمان خواسته که در سرنوشتِ میترا سهیم باشند؛ یعنی در سرنوشتِ زادن از یک صخره؛ نبردهایی چون نبردِ هراکلیس؛ فراز رفتن به خورشید؛ فرمانروایی بر زمان و کیهان. پذیرفته شدن به اجتماعِ نوپذیرفتگان [تشرّف یافتگان] (*consecranei*) یا جامعهٔ برادران (*fratres*)، از راهِ مراسمِ تقدس بخش (*Consecratory*) گوناگون، دستیافتنی بود. از آن جاکه این گروه‌ها تنها مردان (و اغلب سربازان) را می‌پذیرفت، می‌توان آن‌ها را انجمن‌های دینی حقیقی مردان انگاشت. همچنین یادآوریِ این نکته ضروری است که پیوندی نزدیک میان میترا و ساتورن^۱ ایزدِ کیهان و زمان^۲ وجود دارد. ساتورن، پدرِ میتراست و میترا کارگزارِ او و در عین حال، در ارتباط با خورشیدِ خدای^۳. البته میترا در ایران و هند و در دیگر کشورها، در کنارِ دیگر نقش‌ها، تجلیِ خورشید نیز هست.

تمدنِ درخشان و دیرینِ قوم مایا، در کنارِ دین‌های نخستینی و اسطوره‌ای، همزمان بُعدهایی از آیین‌های رازور و مراسمِ آیینی ویژهٔ آن را هم داشته‌اند. دیگر قوم‌های سرخپوست نیز که بنا به فرضیهٔ اثبات شده‌ای، از شرق به سرزمینِ پهناورِ خورشیدِ خدایِ دیرین و امریکایِ کنونی رفته‌اند، برخوردار از آیین‌هایِ رازآمیز و نهانی در سطوحی بوده‌اند که بیش‌تر با آیین‌هایِ یونان و نیز شرقِ همسانی دارند؛ برای نمونه، در اجرایِ برخی مناسک، همسانی‌هایی چنان آشکار است که می‌توان گفت، گسترشِ آیین‌گزاریِ دیونوسی در مراسمِ نهانیِ سرخپوستی جلوه‌گر شده است. درونمایهٔ آیین‌هایِ رازور به گونه‌ای ناروشن و نامعین متفاوت است؛ نزد سرخپوستانِ

1. Kronos

2. Aion; Saeculum; Aevum

3. Sol; Apollo

گوناگون مهم ترین مراسم آیینی، نیایش های هیجان انگیز (dramatic) برای باران و ذرت و گل آفتابگردان (به نشانه ستایش خورشید) است که با سیمانگاری نبرد انسان با دیوهای آغازین توأم است. همه اعضای جامعه به طور یکسان در این مراسم شرکت ندارند؛ دورده در بسیاری جامعه های سرخپوستی حفظ شده است و رده برتر که دربرگیرنده پزشکان است، وقف این آیین ها می باشد. در واقع، پزشکان سنتی جامعه سرخپوستی به موازات پیر قبیله که پیر آیینی نیز هست، نقش نه تنها پزشکی، که کارکردی نهانی - رازی هم دارند. شناسایی گیاهان و به ویژه گیاهان شفابخش و هنر حقیقی پزشکی که مردمان ابتدایی تمامی جامعه های بشری داشته اند، در میان سرخپوستان عمومیتی آشکار دارند و از آن جا که در مراسم آیینی شفابخشی معنوی - ذهنی، از گیاهان شفابخش سود می جویند، می توان این نظریه را که آیین های رازور خاستگاه گیاهی دارند تأیید کرد. نامی متداول برای این گونه اجتماعات، 'جامعه های پزشکی' است که معروف ترین آن ها، جامعه پزشکی کلان [شکوهمند] است؛ جامعه ای نهانی با چهار مرتبه یا جایگاه، که هر مرتبه برتر به کسی داده می شود که تشرّف یافته و نیروهای جادویی - درمانی دارد و این نیروها را در جهت شناسایی عملی گیاهان و ارتباطگیری با نیروهای مینوی [ماوراء طبیعی] به کار می گیرد که به او حالتی ایزدگونه می بخشد.

بنابراین، در جامعه های سرخپوستی نه تنها آیین های رازور وجود داشته، بلکه کارکرد رازوری آن، چه در پیوند با نیروهای طبیعت و چه در بُعد فردی - شفابخشی بس نیرومند بوده است. زمینه اسطوره ای این آیین ها را می توان سیمای تجسم یافته راه [طریقت]، از زمین تا آسمان، انگاشت، همان گونه که در آفرینش گیتی بنیان گرفته و در

سامان نیروهای آفریننده ماندگاری یافته؛ در واقع، شناختِ راه، سرچشمه کمال‌یابی معنوی است. از مراسم آیینی غیرمعمول که در آیین‌های رازوری یکی از جامعه‌های سرخپوست^۱ پرورده شده و تکامل یافته، آیین‌گزاری به شیوه‌ای آشکار و غیررمزی است که در یک جامعه نهانی به مفهوم شناخته آن انجام نمی‌گیرد؛ بلکه همسانی‌هایی شگفت‌انگیز با آیین‌های رازوری آشکارِ الثوسی دارد.

بنیان و گوهر مراسم [آیین]، بازنمون [نمایش] رازورانه یگانگی پدر آسمان و مادر زمین و دستاورد آن، زادنِ جانِ زندگی و در درجه نخست، جانِ ذرت است. این رویداد در حدی بیانگر گونه‌ای اسطوره یزدان زادی (theognic) و به معنایی ملموس‌تر، به مثابه پیش‌نمون زایشِ جانوری و نیایِ انسانی انگاشته می‌شود. این مراسم تنها در فضای باز و در فصل‌های بهار، تابستان و پاییز انجام می‌گیرد، آن‌گاه که زندگی در جنبش و دگرگونی است.

این فرضیه که فرهنگ عیلامی بر شهرنشینی و فرهنگِ هندی تأثیر گذاشته است، با وجود همه مدارکی که گواه انتقالِ نوشتار از عیلام به هند است، اثبات نشده. با این همه، شباهت‌های موجود میان دین‌های نخستینیِ عیلام و مراسم آیینی هیجان‌انگیز توأم با شور و جذبه برآمده از موسیقی آن، با آیین‌های هندی از یک سو و دین‌های ابتدایی سرخپوستان از سوی دیگر، انکارناپذیر و نشانه یگانگی دیرین این فرهنگ‌هاست. لایه‌هایی از فرهنگِ باستانی کشاورزی پرسپولیس و شوش نشان‌دهنده الگوهای نمونه ستایش الهه‌ها و تندیس‌های کوچک ایزدبانوهاست؛ همزمان، چنین الگوهایی در جنوب هند و نزد سرخپوستان که از همین نواحی رفته‌اند، دیده شده

است. به هر رو، این بازیافته‌ها نه تنها بیانگر اهمیت الهه‌ها و ایزد بانوهای برگرفته از عصر کشاورزی - گیاهی در زندگی دینی عیلامی‌هاست، بلکه تأییدی بر سامان پرورده اسطوره‌ها، نمادها و تجربه‌های عملی آیین‌های آغازین است.

نمادگرایی عیلامی در این دوره شکوفا شده و در پیوند با الهه‌های بارآوری و ستایش آن‌ها، پیچیدگی ذهنی - آیینی بیش‌تری داشته‌اند. معمولاً نمادهای طبیعی - کشاورزی، چون نماد ماه، راه، درخت و... از اهمیت بیش‌تری برخوردار بودند. مراسم آیینی و سیر و سلوک در جایگاه‌های مینوی، از سیماهای مهم آیین عیلامی است؛ مدارکی که به دست آمده، نشان می‌دهد که در سومر هم چنین مراسمی برای ستایش ماه انجام می‌گرفته است. در سومر نیز همانند عیلام، مراسم آیینی توأم با نوای موسیقی چنگ، دهل و تنبورین^۱ و سرودهای سرزنده جذبه‌آور، بوده است.

گسترش فلسفی - دینی رازها (آیین‌های رازآمیز)

رازهای هستی همانند خود هستی پدیدارهای پوشیده‌ای هستند که آیین‌های رازآمیز با نگاهداشت این پوشیدگی و با تکیه بر مین مایه‌های اسطوره‌ای رازها، جامعه‌های نهانی را سامان می‌بخشند و با زبان رمزآمیز به تبیین رازها می‌پردازند و به واسطه مناسک و آیین‌گزاری نهانی یا آشکار، رازورانه آن‌ها را ستایش می‌کنند. با رشد و گسترش سامان‌های زندگی و پیچیده‌تر شدن اندیشگی و مفهوم‌سازی، ذهن

۱. tambourin=tambourine؛ طبل بلند و باریکی که در استان پراونس فرانسه به کار می‌رود؛ طبل بلند؛ تنبک؛ رقص سریع دوفربی قدیم اهالی پروانس؛ طبل زدن؛ دایره زنگی؛ دایره؛ دایره زنگی زن.

نظریه پرداز آدمی، نه تنها نگرش اسطوره‌ای را بر نمی‌تابد، و اسطوره‌ها با همه عینیت داشتن در زندگی واقعی تا زمان کنونی، به موزه تاریخ اندیشه درمی‌آیند، بلکه رازها نیز تبیین فلسفی - و دینی می‌یابند؛ از یک سو، فلسفه به کنکاش رازها و چالش در چرایی پدیدارشناسانه آن‌ها دست می‌یازد و رمزهای نهانی را به سان ایده مطلق (مثلاً) یا مفهوم‌های فلسفی - منطقی می‌گشاید تا کلی هستی را با رازگشایی، تبیین هرمنوتیک کند. از سوی دیگر، دین‌های نظام‌یافته که خود بر بنیاد اسطوره و رازهای نامکشوف استوار شده‌اند، به تفسیر الهی - کلامی این رازها همت می‌گمارند یا آن‌که آیین‌های رازور [عرفانی] از درون دین‌ها یا به مثابه هم‌نهاد اسطوره - راز برمی‌آیند تا برعکس، با پوشیده نگاه داشتن گوهر رازها به واسطه تدوین نظری رمز و رازها، از ورای زبان رازورانه زیباشناسانه و فرازبان هرمنوتیکی ویژه آیین‌های رازانگار، بیانگر لایه ژرف‌تر رازهای هستی باشند.

از زمان افلاطون به این سو، گونه‌ای معنویت‌بخشی هلنی زبان رازها در فلسفه یونان پدیدار شده و تداوم یافته است؛ در زمان یادشده، با گسترش آیین‌های رازور، راز (*mysterium*) و فلسفه (حکمت = *Sophia*) هرچه بیش‌تر پیوند نزدیک یافتند و در اواخر دوره باستان، دیوار جدایی دین و فلسفه بیش از هر زمان نازک شد. هم‌رویی این دو، برآمده از این واقعیت است که، براساس فلسفه یونان، شناسایی خدا تنها از راهی همسان با راهی که آیین‌های رازور در آیین‌گزاری مراسم دینی دنبال می‌کنند؛ دست یافتنی است: چنین راهی مستلزم هدایت و حتی دارا شدن حق راه یافتن به آیین [روان‌پالایی = *katharsis*] بود. از نظر افلاطون، شناسایی یزدان همسان با مشاهده هستی ناب برین است؛ چنین مشاهده‌ای سبب همیاری

انسان با یزدان می‌شود و به او نامیرایی می‌بخشد. فیلسوفانِ رواقی و افلاطونی آغاز به اطلاقِ معنایِ موردِ نظرِ خودشان به اسطوره‌هایی کردند که در پیوند با رازها [آیین‌هایِ رازور] بود؛ به سخنی دیگر، آنان به «اسطوره‌پردازی» و «اسطوره‌گزاری» رازها همت گماشتند و بدینسان، اسطوره (muthos) را به خردِ کیهانی (logos) پیوند دادند. نخستین گام‌ها در این راستا یا حداقل نخستین نمودهایِ همسانِ این رویکرد را می‌توان در آیینِ اورفئوسی یافت که پیوندی «رازورانه» و نهانی میانِ کیهان و انسان برقرار کرد و این هم نهاد را در کنارِ آموزهٔ روان (عنصرِ یزدانیِ جای گرفته در جسم) برنشاند؛ این تبیینِ فرافلسفی را بیانچی^۱ «رازورانه کردنِ فلسفه» نامیده است.

از آن‌جا که فلسفهٔ عصرِ هلنی و باستانِ متأخر دلبستهٔ رازها [آیین‌هایِ رازور] بود، سنت‌هایِ اسطوره‌ایِ اغلبِ نامعمول را که در پیوند با این آیین‌ها بود، برمی‌گرفت و با تبیینِ آن‌ها به مثابهٔ بخش‌هایی از فلسفهٔ طبیعی یا اسطوره‌هایِ طبیعت (که بیش‌تر از سوییِ رواقی‌ها انجام می‌گرفت)، هستهٔ منطقی - عقلیِ آن‌ها را برمی‌آورد و مدون می‌کرد. افسوس که ما فقط نمونه‌هایِ پراکندهٔ چنان تبیین‌هایی از رازها [آیین‌هایِ رازور] را در دست داریم. بدین‌سان، سی‌بله^۲ به منزلهٔ مادرِ زمین و سرچشمهٔ هستی تبیین می‌شد و آتیس همچون واسطهٔ آفرینش یا لوگوس و نجات‌دهنده. ایزیس، مادرِ ایزدان و پانته آ الههٔ جهانیِ همسان با دِمتر و میترا (خورشید)، اصلِ (آفریننده و پدر) گیتی انگاشته می‌شد و احتمالاً همانند انگاری میترا با آیون («زمان بی‌کرانه»)، برگرفته از تبیینی فلسفی است.

1. Bianchi

۲. Cybele: در اساطیر یونان، الههٔ طبیعت فریگیه‌ای در آسیای صغیر باستان.

تأثیر این گونه تبیین‌های فلسفی بر یزدان‌شناسی آیین‌های رازور را نمی‌توان صرفاً به دلیل دور از دسترس بودن رد کرد. سنت‌هایی چون آیین هرمس، دین کشفی مصری - یونانی، نشاندهنده راهی است که برای همبسته کردن سامان فلسفه و دین، پی گرفته شده و نوفیثاغوریان و نوافلاطونی‌ها (فلوطین) را بر آن داشت تا فلسفه را در راستای دین، شناخت فلسفی را به بینش یزدان‌شناخت و زندگی فیلسوف را به زندگی دینی بگردانند. در انجام چنین روندی، باور بر این بود که، در پس این دو، دین (آیین‌های رازور) و فلسفه، «راز» یا «هستی» رازآمیزی که «وصف‌ناپذیر» است، وجود دارد که برابر نهاده هر چیز گذرا یا «شدن» است و این که این حقیقت غایی صرفاً نه به واسطه نظر (*theōria*)، بلکه همچنین به میانجی راه زندگی (*Praxis*) هر فرد دست‌یافتنی است؛ به معنای دیگر، تنها این دو، همبسته با هم، شخص را به بینش، روشنگری و نامیرایی رهنمون خواهد شد (در این مورد به‌ویژه نظریه‌های یامبلیخوس نوافلاطونی تأمل‌پذیر است). بدین سان، انگیزه رازجویی، رازوری و رازنمایی، با گسترش جامعه انسانی و کمال‌یابی ذهنی - عینی انسان، روندی ژرف‌تر و در عین حال پیچیده‌تر را تجربه می‌کند و در این فرایند، رازوری یا بر همان زمینه آیین‌های رازور ابتدایی - طبیعی، یا از درون دین‌های سامان یافته، نهادی می‌شود، و مفهوم، معنا و ساختاری نو و کیفیتی دگرگون به خود می‌گیرد. رازوری نهادی شده (*mysticism*) در فرازی متفاوت با آیین‌های [دین‌های] رازور (*mystery religions*)، مقولات، منطق، نظریه‌پردازی و روش‌شناسی ویژه خود را در کنار فلسفه، علم و دین، دارا می‌شود. در این فراز، به بررسی کلی این آیین‌های رازور می‌پردازیم و بر متن آن، با طرح و کنکاش آیین زرتشت از این نظر،

وجود چنین سامانی را گمانه می‌زنیم. البته یادآور می‌شویم که برخی آیین‌های رازور نخستینی همان بافت را نگاه می‌دارند و به فرازهای بعدی عرفان سامان یافته دست نمی‌یازند.

رازوری (عرفان)^۱

تعریف

تعریفی که هم از نظر معنایی کامل و هم به اندازه کافی فراگیر باشد و همه تجربه‌های «رازورانه» را دربرگیرد، هنوز هم وجود ندارد. در سال ۱۸۹۹، دبلیو. آر. اینگه^۲ بیست و پنج تعریف را ارائه کرد؛ از آن زمان تاکنون، پژوهش در دین‌ها و آیین‌های جهانی بسی گسترش یافته و آیین‌های رازورانه تازه‌ای در همه جا برآمده است. تبار ریشه‌شناختی این اصطلاح نیز کمکی چندانی به تدوین و ارائه تعریفی روشن و نامبهم نمی‌کند. در آیین‌های رازآمیز [رازور] یونانی، واژه *noein* («خاموش ماندن») احتمالاً به رازداری [پنهان کاری] در آیین آشناسازی [تشرّف] اشارت داشته است. اما پس از آن زمان، به‌ویژه در نگرش نوافلاطونی، خاموشی «رازورانه» به معنای اندیشه‌گری بی‌کلام آمده؛ حتی این مفهوم «اندیشه‌گری» (*contemplation*) با کاربرد ما از واژه رازوری همخوانی ندارد، زیرا واژه *theōria* یونانی دلالت بر دانش نظری و نیز اندیشه‌گری دارد. به تدریج، این نظر که در زیر نمود بیرونی پدیدارها معنایی نهفته است، به کل حقایق معنوی نیز گسترش یافت (حتی گفته شد که طبیعت بیانگر شکوه یزدان است). با این همه، چنین تبیینی دربرگیرنده اصطلاح رازورانه به

1. Mysticism

2. W. R. Inge

تمامیت آن نبود. به هر حال، 'رازوری' در کاربردِ متعارف، واژه‌ای است که دلالتِ چندان مشخصی ندارد؛ در زمانِ کنونی، این اصطلاح مترادفِ دو واژه آلمانی با ویژگی‌های متفاوت به کار رفته است: واژه رازوری (*Mystizismus* = انگلیسی *Mysticism*) دلالت بر آیینِ مینوی [ماوراء طبیعی]؛ تأملاتِ یزدان‌خردانه [حکمت‌آمیز]؛ و بهره‌وریِ معنوی از پژوهشِ روان‌شناسانه دارد. واژه دیگر، رازور (*Mystik* = انگلیسی *Mystic*) است که بیانگر تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی پیوند و یگانگیِ یزدانی-انسانی است. از این گذشته، اصطلاح 'رازوری' در کل، برای اشارت به این دو مفهوم یعنی، تجربه‌ی بکرِ پیوندِ بی‌واسطه با یزدان؛ و آموزه‌ی یزدان‌شناختی - متافیزیکیِ یگانگی [اتحاد] با حقیقت مطلق، یزدان، به کار آمده است.

آموزه رازوری (عرفان) اساساً مسئله‌ای متافیزیکی، نه به مفهوم فلسفی، بلکه به معنایِ مابعدِ طبیعی است. تجربه رازورانه به دیرینگیِ خودِ انسان است؛ محدود به هیچ یک از گنجینه‌های نژادی نیست و بی‌شک یکی از سرچشمه‌های اصلیِ دینِ شخصی است؛ این تجربه بیانگر و درگیرِ درستی و نادرستیِ آموزه مدون شده متافیزیکیِ رازورانه نیست. به سخنی دیگر، 'رازوری' [عرفان] در معنایِ دقیق و نازکِ تاریخی، آموزه یگانگی [اتحاد] با یزدان است؛ اما در عین حال، ویژگی‌هایِ زمانی - مکانی و قومیِ خود را نیز دارد.

ویژگی‌هایِ رازوری (عرفان)

رازوری نه تنها گونه‌ای راه فهم و ادراک، که نوعی راه زندگی است؛ حتی در برترین آیینِ رازوری، دانش رازورانه در اصل، تجربه یگانگیِ احساس، مهر و سرور و خجستگیِ آرام و ناب مبتنی بر یگانگیِ هستی

است؛ یگانگی و هماهنگی زیباشناسانه‌ای که با رازوری [عرفان] در درون فرد و میان او و کل هستی، کهکشان و یزدان برقرار می‌شود. تجربه رازورانه با پدیدار شدن نوعی آگاهی مشخص می‌شود که به طور دقیق بر حالتِ دوگانه ذهن - عین متمرکز نمی‌شود و این دواز یکدیگر متمایز نیستند، بلکه ذهن و عین در ذاتِ یگانه جدایی ناپذیر به هم می‌آمیزند. در واقع، تنها در رازوری [عرفان] است که این دو بُعد شناخت و آگاهی - ذهن و عین - به اینهمانی و یگانگی محض می‌رسند.

ادراک رازورانه برآیند آمیخته هماهنگی از تمامی تجربه‌های حسیِ پویاست که تجربه‌های منفرد جسمی را در یک رود روانِ ذهنی - روانی می‌گدازد. بدین سان، چنان درهم آمیزی را می‌توان در تمامی پیوندهای همبسته یکپارچگی، زیبایی، هماهنگی و قداست یافت. همان‌گونه که دانش ما از جهان بیرونی در بخش‌بندی‌ها و گونه‌گونی‌هایش از ورائی احساس‌های برون‌تاب ساخته می‌شود، همان‌طور هم حس‌های جسمانی و جنبشی، عناصر اصلی ادراک جهان به مثابه مرحله‌ای پیوسته، یگانه و ویژه در زندگی ذهنی - عقلی ما می‌باشند. یگانگی و هماهنگی انگیزه‌ها، احساس‌ها و اندیشه‌هایی که رازوری [عرفان] آگاهانه یا ناآگاهانه برقرار می‌کند، بنیاد نه تنها ادراکِ شهودیِ یگانگی و هماهنگیِ زندگی در تمامیتش، بلکه بُنِ سرور و هماوردیِ کمال‌یافته نیز هست. تجربه رازوری [عرفانی] دینی طیفی گونه‌گون و پویا از این آگاهی درهم آمیخته و همسان است. گونه‌های متفاوتِ شهود و تجربه رازورانه را می‌توان به‌طور گسترده در چهار دسته مشخص کرد: ۱. رازوریِ شورانگیز که سرشار از رضایتمندیِ حسیِ شدید است و یزدان در الگوی انسانیِ واقعی

آشکار می‌شود؛ می‌توان این نوع عرفان را یگانگی و اینهمانی جسمی خواند؛ ۲. طیفی گسترده از رازوری حسی، عرفان کیهانی (طبیعی) است که ویژگی آن، نوعی حسی همه شدن [کل بودگی] و ناپدیداری حسی جدایی و انفراد است که توأم با رضامندی احساسی ژرف می‌باشد؛ ۳. گونه‌ای رازوری آرام ناشور انگیز که در آن، حقیقت ناب (یزدان)، مطلق و بی‌شکل، به مثابه گوهر و محمل جهان، زندگی و «ذهن و فراروان»، ادراک می‌شود و باز نهاد [تخالف] فاعل شناخت و موضوع شناخت در نهایت ناپدید می‌شود؛ ۴. در این گونه رازوری، شوق جان و شوق هستی بی‌کران [وجود مطلق]؛ راه دانش و راه عشق به هم می‌آمیزند و حتی در دستیابی به خودشناسی کامل، راز ژرف، شکوه و لطف هستی مطلق نیز برجاست. رازوری ارزش‌هایی جاویدان چون حقیقت مطلق، زیبایی ناب، و نیکی محض را که همگی بی‌کرانند و در ورائی هر سامان پیوندهای انسانی قرار دارند، برمی‌نهد، اما همین مفهوم‌ها را، واقعیت یافته، در تجربه‌ها و شرایط انسانی واقعی می‌یابد. از این رو، پیوند میان رازوری و ارزش‌های اجتماعی، موضوعی بسیار اساسی و تأمل‌برانگیز است.

گونه‌گونی و همسانی

رازوری در هر کجا و با هر نام، با شور و جذبه و حسی شوق‌انگیز تجربه یزدان یا حقیقت مطلق آغاز می‌شود. در مقایسه با فلسفه و دین، رازوری [عرفان] پایه شناخت خود را نه بر قوه‌های ذهنی می‌گذارد و نه بر حس‌ها، که این هر دو، ناتوان از ادراک شهودی زیبایی مطلقند. دانش برآمده از حس، وهمی است؛ و عقل نیز به تنهایی ناتوان از ادراک یزدان. پس، تنها شهود و ادراک شهودی در هر آیین رازور پایه

شناخت جهان و حقیقت را می‌سازد. به هر حال، در کنار گونه‌گونی تجربه‌های عرفانی، همسانی و یگانگی مقولات این آیین‌ها نیز چشمگیر می‌نماید.

در بررسی آیین‌های رازورگوناگون، برای تبیین همسانی و گونه‌گونی آن‌ها می‌توان از چند بُعد به مسئله نگریست. در بُعد هستی‌شناختی، نوعی متافیزیک بر جهان‌شناسی و حقیقت‌جویی آیین‌های رازور حاکم است که دارای شباهت‌هایی با متافیزیک فلسفی - دینی است؛ اما در روند شناخت، چه شناخت جهان به مثابه تجلی عینی نامتناهی و چه شناخت فردی و اینهمان شدن فرد با مطلق، نه متافیزیک خردگرای محض فلسفی و نه متافیزیک دینی خشک بنیان گرفته از حس سپارش مطلق، چاره‌ساز است. متافیزیک عرفان اما، متافیزیکی پویاست که شهود عینی را سنجۀ گمانه‌زنی شناخت خود می‌کند. در بُعد پدیدارشناختی، درروندی دیالکتیکی، برای دستیابی به بود نهان حقیقت مطلق، با شناخت پدیدارشناسانه جهان طبیعی بیرونی که بازتاب آشکارگی [او] است، از ورای تجربه شهودی و اینهمان شدن روان فردی با کلیت هستی، بود و نمود درهم می‌آمیزند. در همین بُعد پدیدارشناختی است که زیباشناسانه بر نمودهای زیبای مطلق تأمل می‌کنیم تا زیبایی ناب را از ورای عینیت‌های زیبا که هستی بی‌کران و راز نهان جاودان، خود را در آن‌ها فرافکنده، با رهیافت شهودی ادراک کنیم. شهودگرایی رازورانه که همزمان بر نوعی خرد - خرد یزدان‌شناخت یا حکمت - و نیز تجربه حسی شورانگیز، استوار است، برای تبیین این تجربه‌ها و نیز بررسی سامان رازورانه خود، به زبانی ویژه دست می‌یازد، فرازبان یا زبان رمزی؛ و در این رهگذر از هر نوع استعاره، تمثیل، ایهام، کنایه و دیگر

اشارت‌های رازآمیز کفایی سود می‌جوید تا به گونه‌ی بادبزی، هم برای بیان تجربه‌های فراحسی در مرتبه‌ی اینهمان شدنِ فرد و کلِ متعالی (self-transcendence) آن را به کار گیرید و هم در مرحله‌ی خودشکوفایی (self-actualisation) و بیانِ احوالِ خود (حدیثِ نفس = self-expression). برکنار از این همسانی‌ها، تنها در راه و روش است که آیین‌های رازور با هم تفاوت دارند و در روندِ شناخت و یگانگی [اتحاد] فرد و مطلق [یزدان]، به سیر و سلوک‌های گوناگون روی می‌آورند. می‌توان گفت، آیین‌های رازور تمامیتِ توانمندیِ انسان را که در ناآگاه نهفته است، باز می‌شناسد و می‌پرورد. مفاهیم کلیدی رازوری رشد و نمو، خودگردانی، خودشکوفایی، تعالیِ جستن از خویش، و... است. همسازیِ رازور صرفاً با خود او در دو سطح آگاه و ناآگاه و با همیاران و جامعه‌ی رؤیت‌پذیر، بلکه با جامعه و کهکشانِ نادیدنی هم هست که این خود مستلزمِ برگزشتن از خویش و دگرگونیِ یافتن و تحولِ درونی است. این امکان‌ها با راه و روشِ آیینِ رازور تعالی یافته‌ای دست یافتنی است که در جوّ فلسفه و متافیزیک کامیابند.

گمانه‌زنی رازوری در آیین زرتشت

اهوره‌مزدای را.

بهمن را.

آشتی پیروز را که دیدبانِ دیگر آفریدگان است.

دانش سرشتیِ مَزدا آفریده را.

دانش آموزشیِ مَزدا آفریده را.

اردیهشتِ زیباتر را.

شهریور را.

فلز گداخته را.

مهربانی و جوانمردی اندوهگسار درویشان را...

شروش پارسای پاداش پیروز گیتی افزای را.

شهریاران نیک خوب کنش را

مهر را، می ستاییم.

(هفتن یشت کوچک: اوستا. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران:

مروارید، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸۱)

با بررسی آیین های نخستینی رازور و دین های رازور (عرفان) جهان، و نیز با پژوهش در آیین های ایرانی، می توان این نظر را در حد طرح مسئله پیش گزارد که در بخشی، آیین زرتشت همسانی هایی با دین های رازور نخستینی دارد و در بخش دیگر به آیین های رازور (عرفان) پسینی نزدیک می شود؛ و این در صورتی است که عشق (= مهر و ستایش آن در آیین زرتشت) را هسته عرفان جهان، و زیبایی و جمال شناسی را رویکرد بنیادی عرفان ایرانی دوره اسلامی بدانیم. زمانی هم این حس و اندیشه بر آدمی چیره می شود که گویا آیین زرتشت عرفان ندارد و عرفانی به جهان نمی نگرد، بلکه بیش از آن، آیینی خردمندانه و پیشاهنگ است که از دیرزمان، با بزرگ دارندگی زندگی و سرور، بر بنیاد خرد و با پاس داشتن طبیعت و برقراری آشتی در گیتی، و احترام گذاشتن به آزادی اندیشه و حق گزینش، راه زندگی در این جهان را به همه جهان و به ویژه رهروانی که جوینده حقیقتند، می نماید تا با بهره گرفتن از این روش های خردمندانه، رازهای هستی را با دانایی بگشایند. با ژرف نگری برگفته های خود زرتشت، این باور ما بیش تر راست می نماید.

دساتیر و دبستان

از سوی دیگر، در نیمه اول قرن گذشته، متن و بازگردان کتاب دساتیر (*Desatir*) یافت شد؛ برخی می‌پنداشتند که این کتاب سرچشمه مینوی دارد و در زمان خسرو پرویز نوشته شده تا پرتو نوری بر آیین زرتشت بیفکند. با پدیداری این اثر، بحث و جدل جدی در گرفت. گروهی از پژوهشگران نامدار اروپایی اعلام کردند که این اثر ساختگی و بی‌اعتبار است؛ در برابر، گروهی دیگر که آنان نیز برجسته و نامدار بودند، در رد این نظر و درستی این کتاب سخن گفتند. برخی بررسی‌های غرض‌ورزانه نیز آن را بیگانه با جهان‌شناسی زرتشتی انگاشتند؛ و این برخورد همچنان ادامه یافته و در شرق و غرب نظریاتی در موافقت و مخالفت آن، ابراز داشته‌اند.

در این اثر، آموزه‌های دبستان‌های (طریقت‌های) گوناگون عرفانی ارائه شده؛ کل اثر درونمایه و لحنی کاملاً متفاوت از متن آثار زرتشتی اصیل دارد و سبک نگارش آن نیز جان حقیقی این آیین را نمی‌نمایاند. علاوه بر این، از دید اسطوره‌ای و آفرینش‌شناختی هم تفسیرهایی متمایز دارد.

کار دیگر، کتاب دبستان یا مدرسه آیین و آداب است که در هند به وسیله شخصی به نام محسن فانی در قرن هفدهم نوشته شده و بیش‌تر بخش‌های آن برگرفته از دساتیر است. نویسنده این کتاب نام چهارده فرقه زرتشتی زمان خود را یاد کرده است: سپاسیان، آبادیان، جاماسپیان، سمرادیان، خداییان، رادیان، شیدرنگیان، پای کاریان، میلانیان، آلاریان، شیداییان، آخشیان، زردشتیان، و مزدکیان. نویسنده اذعان می‌دارد که برخی از این فرقه‌ها در زمان‌های پیشین شکوفا شده‌اند که به دوره پهلوی و اوستا و حتی به دوره‌ای پیش‌تر می‌رسد و

در تاریخ هم چیزی در باره آن‌ها گفته نشده است. جدا از این دو اثر، در تمام آثار زرتشتی هیچ نشانی از فرقه‌های رازور (عرفانی) نمی‌یابیم. هیچ یک از موبدان نیز در نوشته‌های خود اشاره‌ای به این فرقه‌ها نمی‌کنند. در این دو کتاب اشاره‌های آفرینش‌شناختی هست که متافیزیکی پیدایش گیتی را بر بنیاد فیزیک بیان می‌کند. خورشید، آتش، هوا، طبیعت، آب و زمین، بسته به گرایش هر یک از دبستان‌ها (مدرسه‌ها)، سرچشمه‌های فیزیکی هستی پنداشته شده‌اند. با تأمل بر این مورد، شاید بتوان احتمالی تأثیرگذاری اندیشه هستی‌شناسانه ایرانی را بر نخستین فیلسوفان یونان، به تأیید برخی از این فیلسوفان، در نظر آورد. برخی فرقه‌ها، به نوعی یگانه‌انگاری گرایش داشته‌اند و بر این باور بوده‌اند که جهان پدیدار و همی است. آموزه‌های یزدانیان و دیگر فرقه‌ها با باور به تناسخ و کارآیی ریاضت‌های سخت و فضیلت‌های پارسا‌منشانه توأم است.

در انجمن این آتش

ای بهترین شادی‌ها، ای آتش (خدای) دانا

پیش آ و به سوی ما بشتاب.

آتش، تو از آن خدای دانا هستی

تو افزاینده‌ترین مینوی او هستی

و این از شایسته‌ترین نام‌های توست

ای آتش خدای دانا

گرد تو با منش نیک، گرد تو با راستی نیک

گرد تو با اندیشه، گفتار و کردار نیک می‌گردیم.

ای خدای دانا

از این روشنی‌ها

آن را که والاترین است
و خورشید خوانده می‌شود
بهترین پیکره تو می‌گویم.

(هفت هات: اوستا. پیرایش، آرایش و گزارش علی اکبر جعفری؛ تهران.
انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۴، هات ۳۶)

رازوران (عارفان) زرتشتی

در این دوران باگروهی اندیشه‌ورانِ پارسی روبرو هستیم که به دلیل نارضایتی از جنبه رسمی دینِ موبدان، در پی اجرای اندیشه‌های زرتشت به شیوه آیین‌هایِ رازآور بودند. این گروه که از ذوقِ عرفانی برخوردارند، مشتاقِ دستیابی به رازهایِ نهفته در درونِ آموزه زرتشت و اجرای آن بودند و موبدان نیز توانایی پاسخگویی به شیفتگیِ جذبه‌آمیزِ آنان را نداشتند. این رازوران علیه قدرتِ موبدان خیزش کردند و نهادِ ویژه خود را پدید آوردند که آدابِ زندگی و آموزه‌هایش با نهادِ رسمی دین تفاوت داشت. در موردِ این فرقه ما ناچار باید به کتابِ دبستان رجوع کنیم تا اطلاعاتِ جامع‌تری در باره آن‌ها به دست آوریم، زیرا دیگر آثارِ پارسی حتی اشاره‌ای به هستی این فرقه‌ها نداشته و خاموشی گزیده‌اند. نویسنده کتابِ دبستان ما را از رازورانِ زرتشتی که او در پاتنا - کشمیر - با آن‌ها دیدار کرده، می‌آگاهاند. گیراترین چهره‌ای که وی از آن یاد می‌کند، دستورِ آذرکیوان است که از ایران رفت؛ در پاتنا مستقر شد و سال‌ها در خلوت و به دور از جمع به اندیشه و تأمل پرداخت. برخی از پیروانِ نامدارِ این فرزانه خردمند، موبدِ فرزانِ بهرام شیرازی، هوشیار اهلِ سورت، سروش و خداجی هستند. این فرزندگان نیایِ خود را با یک

رشته به ماهاباد، سام، گودرج، رستم، جاماسب، زرتشت و نوشیروان پیوند می‌دادند.

ادبیاتِ رازورانه (عرفانی) این دوره

رازورانِ پارسی، رساله‌های بسیاری را به زبانِ پارسی تدوین کرده‌اند که منبعِ ادبیِ ما از این دوره است. در میانِ این آثار، مهم‌ترین کاری که به دستِ ما رسیده، جام‌کیخسرو، مکاشفاتِ کیوانی، رخشتاب، زردشت افشار و زنده رود است. نویسندگانِ سه کتابِ آخر بیان داشته‌اند که کتاب‌هایِ آنان، بازگردانِ پارسیِ آثارِ پهلویِ نوشته شده در زمانِ هرمزد و خسرو پرویز، شاهانِ ساسانی، است. به هر روی، با بررسیِ درونمایهٔ ادبیِ این نوشته‌ها آشکار می‌گردد که رساله‌هایِ فلسفیِ این افراد، بازآفرینیِ آموزه‌هایِ فلسفیِ یونانیِ متداول در هند، در قرنِ هفتم، است.

معنایِ دوگانهٔ اوستا

راستی بهترین نیکی است.
کامروا باد راست، ناکام باد دروغ.
پَره‌ان از ما کینِ کینور را، بگردان منشِ خشمگین را.
من ایمان دارم به سخن نیک و خرد نیک.
من به آیینی باور دارم که جنگ را براندازد (و) سلاح را به کنار گذارد.
(یسنه، هات ۱۱، ۱۲: اوستا. تفسیر و تألیف استاد پوردانود. تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۰)

این تفسیرگرانِ نهانی و باطنیِ کتاب‌هایِ اوستا، بر این باورند که

زرتشت آموزه‌های خود را به زبان نمادی و رمزی بیان می‌کرده است. کتاب‌های زرتشتی به ترتیب به دو دسته بخش شده: 'زند بزرگ' و 'زند کوچک' که اولی مورد استفاده استادان و راه‌یافتگان به آیین [تشرّف‌یافتگان] و دسته دیگر ویژه توده مردم بود. زبان ابهامی کتاب نخست، حقیقت‌های ژرف‌تر را از دید انسان ناآگاه پنهان می‌ساخت. نویسنده سپس برخی نمونه‌ها را برمی‌شمرد و به روشن ساختن تفاوت میان تفسیرهای ظاهری و باطنی متن‌های اوستا می‌پردازد. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود، فرشته بهمن نشستی با زرتشت ترتیب داد و از او خواست که چشم‌هایش را ببندد؛ بنا به تفسیر دبستان، فرد عادی بهمن را آدمی معمولی می‌انگارد که در سیمای انسانی میرا زرتشت را خطاب می‌کند؛ اما شخص آشنا با راه و آیین، باید از ورائی این رویداد، گوهر حقیقی انسان را ترکیب نایافته بداند و این‌که، در چنان حالتی، بهمن خود را بر زرتشت آشکار می‌سازد و از او می‌خواهد که تمامی پیوندهای جسمانی را برکند و از خواست‌های دنیوی جسمانی درگذرد تا توانایی پذیرش رؤیت را بیابد. این نمونه‌ها اشاره به چیره شدن انسان بر خود و چیره نبودن فرد ناآگاه دارد. زیرا اهریمن به عنوان نمونه هستی مستقلی در این جهان ندارد؛ بلکه او نمایانگر ویژگی‌های بدی در گیتی و به‌ویژه در انسان است. این مقوله در افسانه ضحاک نیز تبیین پذیر است؛ و در این مورد بیش از همه به روان جانوری اشاره می‌شود که با خوردن جانوران، آن را بیش‌تر می‌پرورد و خود را به اهریمن نزدیک‌تر می‌کند. نکته مهم در بیش‌تر آثار زرتشتی اشاره به اهریمنی بودن کشتن جانور و خوردن آن است. البته در برخی موارد، با آداب پارسایانه سخت‌تر هم، در این متن‌ها،

روبرو می‌شویم. وجود چنین نمونه‌هایی از پارسایی و گاه ریاضت، در نوشته‌های رازورانه زرتشتی، از یک سو احتمال تأثیرپذیری از آیین یوگای هندی و از سوی دیگر، تأثیرگذاری آیین زرتشت را نه تنها در این مورد، که در بسیاری موارد دیگر، بر فرهنگ، دین و عرفان ایرانی - اسلامی پسینی، پیش می‌نهد.

برخی منابع

- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*; Vol. 1. Leiden; Köln: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*; Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*; Manchester: University Press, 1984.
- Casartelli, Louis Charles. *The Philosophy of the Mazdaian* (originally in French: *La Philosophie religieuse du Mazdeisme sous les Sassanides*); Paris, Bonn: 1884.
- Dawson, Miles Menander. *The Ethical Religion of Zoroaster*; New York: AMS Press, 1969.
- Encyclopedia of Religion*; Edited by James Hastings; New York: Charles Scribners & Sons, 1969.
- Encyclopedia of Religion*; Edited by Mircea Eliade. New York: Collins, 1987.
- Jackson, A. V. Williams. *Zoroastrian Studies*. New York: AMS Press, 1965.
- Mukerjee, Rahakanal; *The Theory and Art of Mysticism*; London: Asia Pub, 1960.
- Shaked, Shaul; *Dualism in Transformation*. London: SOAS, 1994.
- Shaked, Shaul; *From Zoroastrianism to Islam*. Aldershot: Variorum, 1995.
- Smith, Margaret; *An Introduction to Mysticism*. London: Sheldon Press, 1977.

- آشوری، داریوش؛ فرهنگ علوم انسانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- بهار، مهرداد؛ بند هشت: فرنیغ دادگی، تهران، توس، ۱۳۷۰.
- بهار، مهرداد؛ واژه‌نامه گزیده‌های زاد اسپرم، تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۱.
- بویس، مری؛ تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران، توس، ۱۳۷۴.
- تفضلی، احمد؛ تاریخ ادبیات پیش از اسلام، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۶.
- دوستخواه، جلیل؛ اوستا: کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، تهران، مروارید، ۱۳۷۰.
- فروشی، بهرام؛ ایرانویج، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- کریستنسن، آرتور امانوئل؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران، نشر نو، ۱۳۶۳.
- گواهی، عبدالرحیم. فرهنگ اصطلاحات دینی و عرفانی (فارسی به انگلیسی - انگلیسی به فارسی)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- مرزبان، پرویز؛ معروف، حبیب؛ فرهنگ مصور هنرهای تجسمی، تهران، سروش، ۱۳۷۱.
- نوابی، ماهیار؛ مجموعه مقالات، به کوشش محمود طاووسی. شیراز، مؤسسه آسیایی دانشگاه پهلوی، ۲۵۳۵. ج ۱.
- وهمن، فریدون؛ واژه‌نامه ارتای ویرازنامک، تهران، بنیاد فرهنگ، ۲۵۳۵.
- هدایت، صادق؛ زند و هومن یسن و «کارنامه اردشیر پاپکان»، تهران؛ امیرکبیر، ۱۳۴۲.
- هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی؛ تهران، چشمه، ۱۳۷۳.

بخش دوم

رازوری و دانشِ نهانی در آیینِ زرتشت

پروفسور جیمز آر. راسل

رازوری و معرفتِ باطنی در میانِ زرتشتیان

مفهومِ رازوریِ زرتشتی ممکن است در نظر اول مفهومی متناقض به نظر آید. گذشته از این، دینِ بهی (Good Religion) فراتر از هر چیز دیگر، «خردمندانه» (*čimig*) است: زردشت با ظرافت و نازکی، پیچیده‌ترین رمز تمام ادیان و خداشناسی استدلالی را با کشفِ دوگانگیِ کیهانی^۱ گشود. اما تأیید بی‌چون و چرایِ وجودِ آموزه‌هایِ باطنی و رمزی در آیینِ زردشت، قاطعانه مورد انتقاد قرار گرفته است.^۲ سرچشمهٔ این نقد شاید تا حدی در ادراکِ مغشوش از خود

۱. می‌توان بینشِ زردشت را در سرودهایش در مورد آغازِ همه چیز و طبیعتِ حقیقیِ آن‌ها، با نگرشِ یزدان‌شناختیِ عوص [= ایوب: ۱۰۱] مقایسه کرد که «همهٔ لفظ‌هایی که شناساندهٔ معناست، از ذهن او پاک شده است و در این مرحله صدایی که عوص [ایوب] می‌شنود، غریبِ خدایِ عتیقِ إل یا بَعْل است که با رمزها در بارهٔ رمزِ غایی سخن می‌گوید:

Amos N. Wilder, "The Rhetoric of Ancient and Modern Apocalyptic", *Interpretation*, Vol. 25, No. 4, Oct. 1971, P. 444, Commenting Upon Frank M. Cross, "New Directions in The Study of Apocalyptic", *Apocalypticism* [JThch6], New York, 1969. PP. 161-65.

در مورد این منبعِ مادیونِ همکارمِ پروفیسورِ میخائیل استون هستم.

۲. سِر هارولد دِلیو. بیلی در کتابِ خود *Zoroastrian Problems in The Ninth-Century*, 2nd Ed, Oxford Univ. Press, 1971, p. xxix در مقالهٔ "Esoteric Trends in Zoroastrianism" تلاش کرده تا «با به کارگیری مفهومِ راز، نوعیِ رازیگری را در سنتِ اصول‌گرایِ زردشتی کشف کند، در حالی که ج. دومناک هیچ نشانه‌ای از این امر نیافته است. آشکار است که به هر دلیلی، مفسرانِ آیینِ زردشت ←

عرفان نهفته باشد؛ همان طور که در صفحه‌های بعد به بحث در باره عرفان می‌پردازیم، خواهیم دید که این مقوله یک حقیقت مستقل ثابت در تمامی جهان نیست، بلکه هر دین، عرفان ویژه خود را دارد که اغلب در برخی جنبه‌هایش با اصول آن دین، و در باره آیین زردشتی، با برخی جنبه‌های منطقی متعارف آن، ناسازگار است. در عین حال، وجود عرفان در سنت دینی مستلزم آن نیست که حالت مرکزیت در آن سنت داشته باشد. برای مثال، عرفان در سنت مسیحی وجود دارد، اما به ندرت می‌توان آن را برای مسیحیت حیاتی دانست. مورد دیگر، دین یهود است که در آن، عرفان قبلا و طریقت‌های دیگر، قرن‌ها آشکارا و به گونه‌ای مختلف وجود داشته‌اند بی آن که هرگز بر دین مسلط شوند یا به طور بنیادی در هنجار یهودیت هلاخایی^۱ تحولی ایجاد کنند. می‌توان تاریخ کامل دین و شریعت یهود را نوشت و عرفان قبلا را به عنوان جریان اصلی ذکر نکرد. با این همه، چنین تاریخی هر چند به درستی مشخصه آن جریان

از تأکید بر چنین جنبه‌ای خودداری می‌کنند. بنابراین، طبیعی می‌نماید که پژوهشگران اروپایی که مدت ۲۰۰۰ سال ذهنشان با پرتو خرد هلنیستی روشنی یافته، جریان ثابت خردگرایی سنت [زردشتی] را نادیده انگارند.» به نظر می‌آید که این انتقاد ناشی از نوعی بدفهمی باشد. در واقع، شاکد هرگز قصد آن نداشته تا اذعان دارد که زردشتیان آموزه‌ها و تجربه‌های رازیگری را صرفاً به این دلیل که می‌خواسته‌اند راه دستیابی دشمنان خارجی دین ایرانی یا مرتدان درونی را به معرفت دینی سد کنند، به طور رسمی انتشار داده‌اند، زیرا ممکن بود از این معرفت، نااهلان سوءاستفاده کنند. می‌توان این مسئله را با موضوع حصر مشنایی حصار ساختن به دور تورات، مقایسه کرد. به طور فشرده آنچه می‌خواهم در این مقاله پیشنهاد کنم، آن است که پروفیسور شاکد هنگام سخن گفتن از عرفان یا معرفت باطنی آیین زردشت در کامل‌ترین معنای آن، واقعاً محق است تا آن‌جا که راهیاب انتخاب عنوان این مقاله بوده‌اند.

۱. در این مورد و نیز آیین قبلا می‌توان به کتاب: آیین قبلا (عرفان یهود)، پژوهش و بازگردان شیوا (منصوره) کاویانی، تهران، فراروان، ۱۳۷۲، مراجعه کرد. [مترجم].

اصلی ایدئولوژیکی باشد که معرف مردم یهود است، بازهم ناکامل خواهد بود. با بررسی دقیق قومی دین ایرانی، روشن می شود که از قدیم ترین روزگاران، زردشتیان بر این باور بودند که مؤمنان دارای مراتب پیشرفته معنوی، با به کارگیری راه و روش عرفانی می توانند به معرفت خاص در باره فرجام نبرد کیهانی میان نیک و بد (خیر و شر)، به توانایی های امکان پذیر کردن پیروزی اهورمزدا در امر اعتلای (frasa) گیتی، و نیز مکشوف شدن به موضوعاتی که در «گاتاها» آمده، دست یابند. لازمه این همه، برانگیختن حالت جذبه شوق انگیز و بینش ژرف، گاه در نتیجه سرمستی از شراب^۱ یا استفاده از داروهای

۱. هر ادراکی که پژوهشگران غربی در نتیجه «تخیل هلنیستی» از زردشتیان در طول قرن ها داشته اند، چنین اتهاماتی به طور یقین نمی تواند بر ایرانیان که همواره تماماً بر اساس سنت خود می نگارند، وارد باشد. در واقع، زردشتیان در آفرینش ادبیات فارسی دری از آغاز تا زمان کنونی از وراثت تجربه های عرفانی و جذبه دینی نقش داشته اند. برای نمونه، در کتاب تاریخ سیستان شعری به زبان فارسی دری نخستینی به نقل از کتاب قدیم تر گرشاسب اثر ابوالمؤید بلخی، به آتش مقدس کرکوی در سیستان تقدیم شده است. پنداشته اند که آتشگاه مضبوط در آن اثر، به وسیله دو قهرمان حماسی، کیخسرو و رستم، ساخته شده (به مقاله اخیر C. E. Bosworth "The Coming of Islam to Afghanistan" in Yohanan Friedman, ed., *Islam in Asia, Vol. I: South Asia*, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew Univ., 1984, p. 4). در شعر یاد شده، هوش کرساسپه (Korāsāspa = قهرمانی در متون اوستایی) یا گرشاسب، به گمان زردشتیان در محل آتشگاه مانده و آنجا متبرک شده است؛ از نیایشگر آتش دعوت شده که: نوش کن می نوش/دوست بر آغوش... [برای مطالعه شعر و مطلب کامل تر، به کتاب تاریخ سیستان، ادموند کلیفورد باسورث، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، مراجعه نمایید. مترجم.] امکان دارد که این شعر یک عبارت ادبی ساده باشد، اما اگر نباشد، همان ابهام شعر صوفیانه را دارد که شراب و عشق را به مرتبه عرفانی قرب به خدا یا وحدت با او پیوند می دهد. سنایی شاعر قرن ششم در دیوان خود می نویسد:

«ساقیا! می ده که جز می نشکند پرهیز را

تا زمانی گم کنیم این زهد رنگ آمیز را

دین زردشتی و آیین قلندر چند چند

روانگردان^۱ و نیز از راه بازخوانی سرودهای اوستایی (*Avestan*) یا مراقبه در سکوت (= «اندیشیدن در خاموشی» *tušna maitiš*)

توشه باید ساختن مر راه جان آویز را»

در این مورد زهد راهی کم‌اهمیت‌تر است و با تشخیص و رنگِ زمینی، یعنی «صفات» (در کتاب دستاویز یکی از نام‌های مزدا، لارنگ به معنای بی‌رنگی و بی‌صفی است) آمیخته؛ و اما لازمه عرفان حقیقی، آیین مزدایی و مستی است. اسدی هم در کتاب لغت فرس عبارتی از شاعر خسروانی نقل می‌کند که در آن، شاعر، زندخوان [خواننده] نسک (کتاب‌های اوستا) را با 'عشق' خود علیه زهد می‌ستاید. و قرن‌ها بعد، حافظ هم در غزل‌های خود از پیرمغان یاد می‌کند که: خرم و خندان، قدح باده به دست، و در آن آینه [جام جم]، صدگونه تماشا می‌کرد. البته، شاعران به ندرت چنان تمثیل‌هایی را به نشانه واقعی به شیوه‌ای کاملاً استعاره‌ای می‌آوردند، اما اغلب به راحتی از می عرفانی ناسک‌آور و جذبه عرفانی در شعرهایشان سخن می‌گفتند. برخی هم می‌را در معنای این جهانی به کار می‌بردند و صرفاً همین معنا را از آن افاده می‌کردند. شاعرانی هم محبوب بودند و آشکارا بیان احساس نمی‌کردند و در نهایت، ابهام، نشانه و پیمانی شاعرانه است. این موضوع لزوماً ما را دچار مشکل نمی‌کند، زیرا نکته این‌جاست که تمامی این تمثیل‌ها سرچشمه در فرهنگ و اخلاق زردشتی دارد و حتی در آن بافت نیز جنبه عرفانی دارد. باید تأکید ورزید که در فرهنگ ایران پیش از اسلام هیچ‌گونه استعاره‌ای در باره می‌نوشی وجود ندارد و نه سرمستی و نه می‌نوشی هیچ تجربه متعلق به دوره اسلامی هم نیست؛ شاعران پارسی‌گوی نیز هیچ دلیلی نمی‌یافتند که آن تمثیل‌هایی را که در دوره بعدی نبود، به گرایش‌های عرفانی زردشتی نسبت دهند. مستی استعاره متداول هلنیستی برای انکشاف و جذبه بود. همین تمثیل در ادبیات یهود دوره معبد دوم نیز ظاهر شده است. (نگاه کنید به: M.E. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990, P. 440). مسیحیان و یهودیان برخلاف مسلمانان هیچ سختگیری و تعصبی در باره شراب نوشی و می‌نوشی ندارند؛ اگرچه مسیحیان علیه سکرآوری وعظ می‌کنند. یک عارف ارمنی قرن دهم تفسیری دارد مبنی بر این‌که، بخشش‌های خداوند شراب خوانده می‌شود، زیرا شراب مایه سرخوشی و سرمستی است و انسان را قادر به فراموش کردن غم و بدبختی زندگی این جهان می‌سازد؛ در واقع، این همان شراب عهد عتیق و عهد جدید است که در جام، یعنی جان آزاد از گناه، ریخته شده (بنگرید به: R.W. Thomson, "Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs", *Journal of Theological Studies*, N.S. 34, 1983, pp. 453-96).

۱. بحث‌های رایج در باره ماده خلسه‌آور در آیین زردشت، همان طور که می‌توان انتظار ←

اوستایی) است. البته این تجربه‌ها قرینه و حتی همسان خود را در سنت‌های پیشرفته عرفان هندی^۱ می‌یابد. یک سرود *manthra*،

داشت، قضاوت‌های ناروایی فرهنگی ریشه‌داری را برانگیخته است. ماهیت هوومه (*haoma*) هنوز محل مناقشه است، اما در کنش جذبه‌آور آن تردیدی نیست. احتمالاً ادبیات دینی ایرانی سرشار از اشارات به سیر و سلوک عرفانی توأم با مصرف مواد روان‌گردان (*psychoactive*) است؛ و همان‌گونه که پیش‌تر یادآوری شد، این مورد در قالب انگاره دین بهی به منابع اسلامی فارسی انتقال یافته است. براساس متن کتاب زردشت‌نامه، گمان می‌رود که زردشت جامی شراب به ویشناسب داده باشد که به او توانایی مشاهده جهان دیگر را داده است. (نگاه کنید به بحث خانم بویس در: "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic" *BSOAS* 47.1, 1984, pp 60-1) ارداویراف مَنگ [اصطلاح رایج فارسی بنگ، اوستایی بَنگه (*bangha*)، پهلوی مَنگ (*mang*) و سانسکریت بَنگه (*bhanga*)، داروی روان‌گردان؛ خوانندگان ایرانی می‌توانند برای گزارش‌های بیش‌تر به کتاب فرهنگ پهلوی تألیف دکتر بهرام فره‌وشی، نگاه کنند، مترجم] که مَنگ ویشناسب هم خوانده می‌شود می‌نوشد و در اثر آن، هفت روز از خود بی‌خود می‌شود و روانش به گردش در بهشت و دوزخ می‌پردازد - و این امر مؤید آن است که شراب پادشاهان ایران باستان آمیخته به ماده خلسه‌آور است.

ام. شوارتز در: M. Schwartz, in *Haoma and Harmaline*, University of California, Near Eastern Studies, 21, Berkeley, 1989 واژه مَنگه ایرانی به معنای «ماده روان‌گردان» را مشتق از ریشه هند و اروپایی نخستینی *Meng* به مفهوم «پندارهای دلکش آفریدن» می‌داند و همسانی مَنگ را با ماده بَنگه یا بَنگ یا هر نوشیدنی مخدر زیان‌آور رد می‌کند. اما می‌توان فرض کرد که در برخی منابع ادبی، و اگر نه در منابع، شاید در تجربه واقعی، متمایز کردن یک داروی روان‌گردان که روح را از قید واقعیت روزمره رها می‌سازد، از سَم که روح را برای همیشه از تن جدا می‌کند، تا حدی مشکل می‌نماید. کتاب *Physica et Mystica* منسوب به نحله دموکریتوس، احتمالاً با تحریف یک منبع ایرانی، ادعا می‌کند که حکیم افسانه‌ای پارسی اوستانس (*Ostanes*) «با مصرف سَم به قصد رها کردن جان از تن...مرد» (cited by: Garth Fowden, *The Egyptian Hermes*, Cambridge, 1986, p. 66 n. 66).

۱. واژه اوستایی در یسنا: ۱۵،۴۳، به مثابه صفت اهورمزدا می‌آید. شارح کتاب الکیبادس، افلاطون، ۲۱۱ E مؤید این نکته است که زردشت در هفت سالگی سکوت اختیار کرد و فقط هنگامی که در سی سالگی آغاز به رهنمود دادن به هیشتاسب کرد، سخن گفتن از سرگرفت؛ و سپس می‌افزاید که زردشتیان به میترا یا ←

به طور نمونه نیایش مقدس اهونه وئیریه [اهونور] بزرگ که با آن دنیا آفریده شد و روح بدی [اهریمن] برانداخته گردید - براساس تبیین آفرینش شناختی زردشتی در بندهش - به آفرینش نظم جهان؛ به وظایف اخلاقی (اوستایی = *syaothana*) انسان در دوره‌ای که نیروهای نیکی و بدی در ستیزند؛ و به هزاره کیهانی سوم، آن گاه که رستگاری فرا می‌رسد - چه از طریق خود زردشت و چه به دست زاده او - سوشیانت [*Saošyant* = منجی، رهایی‌بخش] - اشاره می‌کند. همان‌طور که خواهیم دید، کیهان‌شناسی بُعد اصلی آموزه باطنی زرتشتیگری بود و بازخوانی نیایش اهنور که به اعتقاد زردشتیان هستند ای زنده در خود و از خود، با جان خویش است، بینش طبیعت زمان^۱ را فراهم آورد. بنابراین، تمهیدات بسنده برای مشخص

میترا (Mithra)، مهر، پاس بسیار می‌نهادند و او را با عدد هفت پیوند می‌دادند. نقیض فرجام‌شناختی میترا و مسئله میترائیسم را بعداً بررسی خواهیم کرد. مطابق سنت زردشتیگری، زردشت پیامبر، خانه را در بیست سالگی ترک گفت و در سی سالگی به انکشاف دست یافت، و سیزده سال بعد، آغاز به دگرگون ساختن کیش و یشتاسب نمود. نشانه‌ای در دست نیست که او در ده سالی که به سیر و سیاحت [سیر و سلوک] می‌پرداخت و به همراه همسر و پسرش، آیین عبادی و نیایش‌هایش را توأم با بازخوانی سرودهای دینی انجام می‌داد، سکوت کرده باشد.

۱. در نیایش (نماز) یسنا، هات ۲۷، پاره ۱۳ می‌خوانیم که: مانند سرور (أهو) برگزیده این چنین سرور مینوی (رتو = رد) است. (زرتشت) هم به حسب راستی کسی که منیش نیک کردار جهانی را به سوی مزدا آورد و شهریاری از آن اهوراست کسی که او را (زرتشت را) شبان (نگهبان) درویشان (بینوایان) بگماشت [نقل از پورداد، یسنا، جلد اول. مترجم]. به نظر می‌آید اهر و رتو، و یشتاسب و زرتشت، نمونه‌های قدرت معنوی و مادی نیکویی باشند: سرور جهانی، بزرگ مینوی. بند دوم مربوط به قلمرو اخلاق است: راه و روشن عمل کردن به کیش و دستورات دین که با الهام به زرتشت سامان یافت و هومنه - خرد مقدس (اندیشه نیک) - هوش و فرزاندگی او را توانایی پذیرفتن این راه و روش بخشید تا آن را دریابد و به سان راه و روش زندگی در این گستره آمیخته نیک و بد که ما در آن هم اکنون می‌زییم - جهان - بنمایاند. خط آخر احتمالاً جنبه فرجام‌شناختی ←

کردنِ دستگاهِ عرفانیِ سنتِ زردشتی را می‌توان به این ترتیب جمع‌بندی کرد: ۱. تدارکِ نوعی تجربهٔ متعالی، یا تجربه‌ای متفاوت از تجربهٔ معمول و عادی، یا از راه سیر و سلوکِ روحی یا به طریقِ ادراکِ ژرفِ یزدانیت که با تمرین‌های مشخص حاصل می‌آید؛ ۲. دستیابی به دانش ویژه، و بیش‌تر دانش کیهان‌شناختی و فرجام‌شناختی، به مثابهٔ نتیجهٔ این تمرین‌ها؛ ۳. رضایتمندی احساسی یا به واسطهٔ نزدیکی به خدا یا اعتقاد به این‌که شخصیتِ خودِ فرد پالایش یافته یا دگرگون شده است.

معمولاً با این اعمال و نیایش‌ها، پرهیزکاری جسمانی ملایم و معتدلی چون رژیم گیاهخواری^۱، نیز همراه بود. پیوند اولیه و باستانی

دارد و در پیوند با شهریاری آینده است. پیشوا، زرتشت یا جانشین دور او - سوشیانت - است؛ و دریوش (اوستایی) = *drayōš*، که واژهٔ پارسی نوِ درویش از آن مشتق شده، یا درویشان، همان دین‌استوان (مؤمنان) هستند که نیازمند یزدانند - یعنی فقر معنوی دارند (متون پهلوی میان این نیاز معنوی و مادی تمایز قائل شده‌اند و فقر مادی را اهریمن پنداشته‌اند) و زمین برای سکونت آنان اختصاص داده شده. متون فراوانی در بارهٔ نیایش وجود دارد که نمی‌توان اهمیت بسیار آن را در سنت و اندیشهٔ زرتشتیان انکار کرد. به یسنا، هات ۱۹؛ و کتاب B.N. Dhabhar, *The Persian Rivāyats of Hormazyār*, Framarz, Bombay, 1932, 2-5 pp. نگاه کنید. [ترجیح دادم در ترجمهٔ فارسی متن اوستا از ترجمه‌های استاد پورداد استفاده کنم، اما خوانندگان می‌توانند به کتاب اوستا، گزارش جلیل دوستخواه نیز مراجعه نمایند. مترجم].

۱. گیاهخواری نزد زرتشتیان بعداً بررسی خواهد شد. در مورد تمرین‌های بدنی وابسته به یوگا، گودمن: Felicitas D. Goodman, *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*, Bloomington, IN: Indiana Univ Press, 1990، گونه‌های مختلف تجربهٔ جذبه‌انگیز را با حالت‌های خاص به کار بسته شده از سوی پیش‌گویان و شمن‌ها مربوط کرده است. می‌توان مثلاً تعبیر عجیب *xumbya* («نشستن در یک کوزه یا سبو» (یشت ۱۳.۱۳۸) فارسی جدید خم، گجراتی *matlu* را در نظر گرفت که در مورد فرزاخشی اوستایی [یکی از پارسایان خاندان خونیه] به کار رفته است. در: J.J. Modi, *Oriental Conference Papers*, p. 294; n. 7.

فرجام‌شناسی و عرفان در میان ایرانیان، سده‌های متوالی دوام یافته و در عین حال زرتشتیان به هنگام لزوم، برخی تجربه‌ها و باورها را از سنت‌های عرفانی دیگر ادیان و آیین‌هایی که با آنان تماس داشتند، وام می‌گرفتند. پس، بعضی جنبه‌های آموزه [معرفت] یا تجربه عرفانی زرتشتی مأنوس و آشنا خواهد بود، اما خصیصه‌های دیگر آن به‌طور منفرد از دین ایرانی سرچشمه می‌گیرند و ممکن است بی‌واسطه به عنوان عرفان بازشناخته نشوند؛ چرا که معمولاً اصطلاح عرفان فقط بر اساس مشخصه‌های شناخته شده آن در دیگر نظام‌های دینی نادوگانه‌انگار یا ذاتاً آخرت‌گرا پذیرفته شده است. این جاست که هشدار گرشوم شولم جدی می‌نماید که عرفان به مفهوم مشخص آن وجود ندارد، مگر عرفانی که برخاسته از یک نظام دینی خاص باشد. با نگاهی به ادبیات صوفیانه می‌توان دریافت که چگونه شاعران مسلمان، تجربه‌های عارفانه‌ای را به زرتشتیان نسبت می‌دهند که به گونه‌ای هماهنگ آمیخته به این حالت‌های سرخوشی و سرشار از سرور و جذبه بوده و در تقابل عمیق با جنبه‌های زاهدانه و خشکی سنت خودشان است. پلینی دوباره از داستان مشهوری یاد می‌کند که

ج.ج. مودی یادآور می‌شود که چنین حالت و وضع نشستی در یوگا وجود دارد؛ اما مضمون اصلی و دقیقی این تعبیر همچنان ناروشن می‌ماند. در کتاب ساموهااتنرا (*Sammohatantra*) در میان کشورهایی که به تمرین‌های تانترای می‌پردازند، از باکتریا (*Bāhlika*) و پارس یا ایران (*Pārasika*) یاد می‌شود؛ [مرکز تمدن کوشان و تمدن بودایی ماهایانه که شامل منطقه جغرافیایی دره رود کابل تا دره علیای رود سند است؛ مترجم]. کشورهای دیگری چون یونان، نپال، گندارا، تبت و چین نامشان آمده و برای اطلاع بیشتر می‌توان به این منبع مراجعه کرد: S.C. Banerji, *A Brief History of Tantra Literature* که در کنار منابع دیگر چندان معتبر نیست. فهرست بسیار مفصل است و بیش‌تر به نظر می‌آید مربوط به بعد از اسلام باشد؛ بنابراین، تانترا [مراقبه - ذکر] در این باره فقط جنبه صوفیانه دارد.

پیش تر گفته شده و آن این که، خود زرتشت هم خندان متولد شد. البته این تجربه در عرفان مسیحی یا اسلامی وجود ندارد و اگر هم بعدها وارد ادبیات صوفیانه شده باشد، نشئت گرفته از عرفان زرتشتی و آیین زرتشت است، زیرا خود حضرت مسیح یا حضرت محمد نیز خندان تولد نیافته‌اند و روایات حاکی از آن است که بجز یک مورد استثنایی، حالت سرخوشی و خنده در چهره این دو یاد نشده^۱. بدین سان باید اذعان داشت که هرگاه در متون با مسئله سرخوشی و سرمستی به مثابه سیمایی برجسته از عرفان در ایران، حتی در جلوه‌های متأخر آن یعنی عرفان صوفیانه، روبرو شویم، مهر آیین زرتشت بر خود دارد.

به رغم برخی دین‌های دیگر که هدف اصلی عرفان آن‌ها قرب و اتحاد با خدای متعالی یا فناء در [او] است، به نظر می‌آید که در آیین زرتشتی، همتای احساسی این تجربه، کمال بخشی به ایده کام‌ها و تدبیرهای یزدان است، یزدانی «خرد» نام، که نه چندان دور از دسترس و بیان‌ناشدنی، بلکه به گونه‌ای محسوس نیک است و فعالانه به امور این جهان می‌پردازد و از ورای آفرینش‌های پاک و نیالوده‌ای که هفت

۱. نقل شده در: H. Weiner, *Mystics: The Kabbala Today*. New york, 1969, pp 57-8. شولم می‌افزاید که برای عارف «گوهر متون مقدس، همچون دیگر معناها و ارزش‌های دینی، در گذار خود از جریان رودخانه آتشین آگاهی عرفانی، ذوب می‌شود و صورتی دیگر می‌یابد... از آن‌جا که برای عارف باقی ماندن در حصارهای تنگ و محدود دینش مشکل می‌نماید، از این رو، او اغلب آگاهانه یا ناآگاهانه به محدودیت‌های آن چیره می‌شود یا حتی از آن درمی‌گذرد و فراتر، تا بن مرزی کفرآمیز از نظرگاه قشریت، جهش می‌کند.» در مورد آیین زرتشتی، اشتیاق عرفانی برای دست یافتن به وحدت و اصل نخستینی به مثابه مصداق اخلاص و یگانگی با ذات هستی، ورای ارتداد و ضد عقیده به دوگرایی اولیه است و در نتیجه، با جنبه‌هایی از دیدگاه فلسفی زروانیستی که زروان - زمان بی‌کرانه - را بر فراز هرمزد و اهریمن قرار می‌دهد، اشتراک می‌یابد.

امشاسپند [او] با پیدایی و فرزانی در آن جسمیت یافته‌اند، آشکار است. می‌توان گفت که مراحل پوشش عرفان زرتشتی متضمن آگاهی ادراکی عمیق به حضورکردگار و نه فرارفتن به مرتبه‌ای دیگر از هستی یعنی درونبود (*enstasy*) است، بلکه بیش از آن توجه به برونبود (*ecstasy*) و گیتی است. در عین حال، این امر بدیهی است که زرتشت و پیروان او باور داشتند که به گروهی ممتاز [ابرمند] و ویژه تعلق دارند و از پاداش مینوی دگرگون و خاصی بهره‌مندند؛ پس، آیین پذیرش [تشرّف] و ویژگی‌های روان‌شناسانه‌ای چون تحول، حیرت [شگفتی] و دگرگونی را نیز می‌توان در متن عرفان زرتشتی تجربه کرد. رویارویی خود زرتشت با اهورمزدا - که به عنوان دوست^۱ و محبوب، صمیمانه

۱. اوستایی = *Frya* - این شیوه خطاب به کردگار - اهورمزدا - همسان شیوه‌ای است که صوفی اسلامی خدا [الله] را به مثابه یار یا دوست خود فرا می‌خواند [در این مورد به کتاب گاتاها، پسانهات ۴۳، ۱۴؛ نگاه کنید. مترجم]. نگرش عرفانی زرتشتی کلاً فاقد مفهوم ترس [خوف] از خداست که جزء لاینفک عرفان‌های دیگر است. در متن مانوی و نیز اثر شلی به نام «پرومته رها از زنجیر» (*Prometheus Unbound*) آمده است که چگونه پیامبر، جفت خود، یعنی جان خویش را دیدار می‌کند (به بحث همین نویسنده، جیمز راسل، در: "Kartir and Mani: A Shamanistic Model of their Conflict", in *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta* 30, 1990. P. 191 n. 16) این شکل از فرهیختن [آموزش؛ تعلیم] به روشنی در سرگذشت آشکاری [مکاشفه] خود مانی توصیف شده است؛ اما در دیگر متون عرفانی نیز یافت می‌شود؛ برای مثال در یک متن قبلائی قرن سیزدهم: (Gershom Scholem. *Pirqe-yəsōd ba-havānāth haq-Qabbālāh ū-samleyhā*, Jerusalem: Mössad Bialik, 1980, p. 360): «خاخام ناتهان هخامنش و خردمند به من گفت: بدان که کمال بخشیدن به رمز پیامبری برای یک پیامبر زمانی صورت می‌گیرد که او بی‌درنگ سیمای خود را در برابرش ببیند و خود را فراموش کند، و هنگامی که خود را گم کرد، سیمای خود را در برابرش ببیند و با او گفتگو کند و امور آینده را برای او نقل کند.» آگاهی‌های باطنی را می‌توان به‌هنگام رؤیت همتای نورانی خویش، *phōteinos anthrōpos*، نقل و افاده کرد - مقاله همین نویسنده [جیمز راسل]: "The Dream - Vision of"

مورد خطاب قرار می‌گیرد - اشاره به نگرش او در باره آغاز جهان می‌کند که در یسنا، هات ۳۰ آمده است و به‌طور یقین می‌توان آن را جزو متون عرفانی به شمار آورد.

سنت‌های کاملاً بنیادگرفته و قوام‌یافته، همچون طریقت‌های صوفیانه در اسلام، آیین رمزی آشناسازی را حفظ می‌کنند: در کل، چنان فرقه‌های عرفانی هنگام آشناسازی [تشریف] فرد نوآیین، برای کسب وفاداری اقراری و افزودن بر اخلاص او در حلقه اعتقادی وابسته به آن، منشی مداراجویانه دارند. گواه و شواهدی چند در مورد وجود چنان گروه‌های فرعی در ایران زرتشتی و در ارمنستان پیش از مسیحیت، سرزمینی که خود با فرهنگ و دین ایرانی امتزاج یافته و از قدیم با یونانی‌ها و رومی‌ها در تماس بوده و پیشرو مهرپرستی^۱ [میترائیسم] رومی بوده، در دست است. خاستگاه، آموزه‌ها و نمادپردازی این انجمن نهانی [رازی] همه انکار شده؛ با این حال، حداقل می‌توان برخی فرضیه‌های بخردانه را در باره آن^۲ طرح کرد. «دریا زنان» (نامی که رومی‌ها به آن‌ها داده بودند) که سواحل

Anania Širakac'i", *REArm* 21, 1988-89, pp. 159-70; and H. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder, Co: Shambhala, 1978, کنید.

۱. به مقاله همین نگارنده نگاه کنید: "On the Armeno - Iranian Roots of Mithraism", in J. R. Hinnells, ed., *Studies on Mithraism*, Rome: Bretschneider, 1992.

۲. احتمالاً نباید میترائیسم را به مثابه دینی مشخص و جداشناخته تلقی کرد، بلکه می‌توان آن را انجمنی نهانی (رازی) در چارچوب جامع‌تر دین ایرانی پنداشت که به این دین تشریف یافته (پذیرفته شده) بود. برای دست یافتن به دلایل موجه‌تر در مورد این طبقه‌بندی، به مقاله من "Mithraism and the Craft Reconsidered" (زیر چاپ) مراجعه کنید.

جنوبی آناتولی [ترکیه فعلی] را در زمان مسیح زیر فرمان داشتند، میترا را بر قلّه کوه ستایش می‌کردند. و این امر نامعمول نیست، زیرا در یشت ۱۰: ۱۵۰ نوشته شده که میترا، [مهر] بر بالای کوه، آرامگاهی در خور ایزدی همتای ایزد [yazat واژه‌ای پهلوی، یزت، ایزد، فرشته، پرستیده شده، قابل پرستش؛ فره‌وشی، واژه‌نامه پهلوی؛ مترجم] بلندپایه خورشید^۲، داشته است. دریا زنان که از سوی رومی‌ها چنین مورد خطاب قرار می‌گرفتند، در واقع از دید مردمشان و نیز از نگره میثرداتس [مهرداد] پونتوسی^۳ که نام از یزدان یافته، اینان جنگجویانی بودند که برای آزادی علیه دشمنی بیگانه‌ستیز می‌کردند. لژیون‌های^۴ رومی در سیر پیشرفتِ خشنِ کشورگشایی پرخاشگرانه خود به این دیار و به ارمنستان داخلی درآمدند - جایی که در واقع، سنتی مرده و فاسد در زادگاه خود زرتشت برقرار بود؛ ستایش مهر در آن‌جا چشمگیر می‌نمود: واژه عام معبد در عهد

۱. «کسی که از برای او آفریدگار اهورمزدا در بالای کوه بلند و درخشان و با سلسله‌های متعدد آرامگاه قرار داد در آن جایی که نه شب است نه تاریکی، نه باد سرد است و نه گرم و نه ناخوشی مهلک و نه آلودگی دیو آفریده و از بالای کوه هرئیتی مه متصاعد نگردد [گزارش استاد پورداد. مترجم].

۲. خورشید از ۳۶۰ پنجره کوه تیرگ البرز می‌تابد. «سروش یشت سرشب» [پنجاه و هفتمین هات از یسنا، مترجم] در بسیاری موارد از مهریشت وام گرفته است؛ در یسنا ۵۷:

۲۱، سروشا Sraoša بر زبر بلندترین سره کوه هرا نیز خانه‌ای دارد. همچنین بنگرید به: R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, P.iii.

۳. Pontus [یونانی = دریا]: مملکت قدیم، کنار پونتوس ائوکسینوس (دریای سیاه)، بین ارمنستان و کولخیس و رود هالیس. اصلاً جزو کاپادوکیا بود. اردشیر دوم هخامنشی، مهرداد دوم، سوم و پنجم و ششم در آن‌جا سلطنت می‌کردند و در زمان مهرداد پنجم فروگیا جزو پونتوس شد. در قرن اول پ م این سرزمین از ایالات رومی شد. [مترجم].

۴. legions: در روم قدیم یک سپاه نظامی که در زمان‌های مختلف از ۳۰۰۰ تا ۶۰۰۰ سرباز باشد؛ مترجم].

رومی‌ها حداقل به کلمه میهن^۱ که از نظر لفظی به معنای «جایگاه مهر Mithra» است، تبدیل شد؛ و تا به امروز داستان حماسی *Sasna crer* قوم ارمنی روایت می‌کند که چگونه گردی مهرک نام (= Little Mehr Mithra) به کمک کلاغی به غاری هدایت شد. اکنون او محبوس در آن جایگاه، چرخه سرنوشت در دست، در انتظار پایان زمان^۲ است. تمامی این ویژگی‌های داستان قومی ارمنی جنبه‌های فردی چشمگیر

۱. *mēhan*: از کلمه اوستایی *maēthana* گرفته شده و به معنای میهن، خانه و اقامتگاه است. «میهن به معنای جای و آرام و بنگاه و خان و مان و زاد و بوم و قوم و قبیله» است؛ [مترجم].

۲. به نظر می‌رسد که غار در فرهنگ‌های گوناگون، نماد زمان درنگ خدای [در ادبیات زرتشتی با دو گونه زمان روبرو هستیم: یکی زمان ازلی - ابدی و دیگری زمانی دوازده هزار ساله در میان این بی‌آغاز و بی‌انجامی، که دوران نبرد هرمزد و اهریمن است. زمان ازلی - ابدی را زمان بی‌کرانه یا زروان و زمان دیگر را زمان درنگ خدای یا کرانه‌مند گویند. برای آگاهی بیشتر به تمام کتاب‌های زروانیستی، میترائیستی، اوستا و متون زرتشتی و کتاب‌های اساطیر رجوع کنید؛ مترجم] بوده باشد. می‌توان سنت یهودی ناشریت‌مندانه پنهان شدن ابراهیم را در یک غار، هنگام فرمانروایی مستبدانه نمرود، با این نمونه ایرانی مقایسه کرد. او ظاهر شد و به زبان پاک [مقدس] (= عبری *lāšōn ha-qōdeš*) سخن گفت. در این افسانه، ادراک روشنی از تحول و تجلی الهی وجود دارد؛ و گفته شده که زندگی ابراهیم «آفرینش سوم» بوده، یعنی پس از دو آفرینش نخستینی سفر پیدایش و باز زنده ماندن نوح و اخلاف او بعد از طوفان و سیل. کیهان‌شناسی زرتشتی، همان‌طور که در بحث مربوط به نیایش اهوئه وئیریه یادآوری شد، سه عصر جهانی را مفروض می‌دارد: «آفرینش آغازین»، بندهش (*Bundahišn*)؛ «آمیختگی دومینو (نیکی و بدی = هرمزد و اهریمن)»؛ و «جدایی یا رهایی» نیکی از بدی، یعنی هرمزد از اهریمن. به معنای دیگر هم می‌توان گفت سه گونه آفرینش بوده است: آفرینش آفریدگارهای مینوی (*mēnōgān*) و مادی (*gētigān*)؛ درگذشت کیومرث، افزون شدن آفریده‌های مادی یا مردمان و پدید آمدن گناه - که در دنیای انسانی با بخش شدن انسان به مشی (مرد) و مشیانه (زن) و سستی‌ها و گوشت‌خواری، تجسم می‌یابد؛ و پیدایش زرتشت، همتای ابراهیم. زرتشت پیامبر، کمال جهان را پیش‌بینی کرد، زیرا انسان رهایی‌بخش یا سودرسان (سوشیانس) از تخمه او خواهد آمد؛ و به معنایی، آمدن او، آغاز رستگاری است.

و معنادارِ میتراثیسم رومی است؛ هرچند فقط در ارمنستان است که این عناصر در قالبِ داستانی منسجم و سرزنده به هم پیوند خورده‌اند. به نظر می‌آید رومی‌ها می‌بایست ستایش و نیایش مهر [میترا] را در ارمنستان یا دیگر جای‌های ایرانی شده آسیای صغیر که آیین همانندی وجود داشته، پذیرفته باشند. زیرا ما گواهی بر سرزمینی در قلمرو ایرانی - یا نواحی فتح شده رومی‌ها که به مرکز فرهنگ ایرانی نزدیک‌تر بود - نمی‌یابیم که در آن، گردهمایی‌هایی در غار صورت گیرد، یا کلاغ به مثابه پیمان (degree) یا نماد به کار رود و نمادپردازیِ اخترشناسانه‌ای - چون چرخه سرنوشت - پدید آید.

سلسله مراتب مهری شامل هفت درجه آیین آشناسازی (تشرّف) می‌شد که هر مرحله با کنش یا چیزی نمادین مشخص می‌گردید. نویسنده معروف، یامبلیخوس^۱، سوفیست اهل سوریه که در ارمنستان می‌زیست و زبان آرامی را با روانی و سلاست می‌دانست، داستان عاشقانه شگفت‌انگیزی را در کتاب خود *Babyloniaka* که حدود ۱۷۰ پس از میلاد، در زمان فرمانروایی سوهائوس^۲، نوشته شده روایت می‌کند. عشاق جوان، رودانس و سینونیس، از دست گارموس پدرشیر سینونیس گریختند و با موانع شگفت و آزمون‌هایی رویارو شدند که در بسیاری موارد همسان درجات آیین آشناسازی (تشرّف) مهری است. چنین می‌نماید که گارموس نماد هلنی شده کرم ایرانی میانه باشد؛ «کرم، اژدها» در واقع همان مفهوم اوستایی «انسان - اژدها» یا اژدهاک [ضحاک] است. سینونیس دختر آزادی - هاک

۱. Jamblikhus، یامبلیخوس (معرب Jamblichos) داستان‌نویس سوری - یونانی قرن دوم میلادی؛ کتاب معروف او بابل، داستان عاشقانه دو عاشق است. [مترجم]

2. Sohaemus

[اژدهاک] و اما رودانس صورتِ هلنی شده هرودن (فریدون Frēdōn) ارمنی یا ایرانی میانه شمال غربی است؛ واژه اوستایی فریدون (Thraētaona) به معنای «پسر سوم» است که دختر اژدهاک را آزاد و پدر او را در کوه دماوند زندانی کرد تا در انتظار پایان جهان^۱ بماند.

۱. نگاه کنید به بحث: R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein-in-Taunus: Hain, 1984. Supp. "Armenische Erzählungen", pp. 253-8 داستان‌های پارسی (آیین آشناسازی) موضوع اصلی تقریباً تمامی این گونه ادبیات هلنیستی را می‌سازد. ادعای مرکلباخ چندان منطقی به نظر نمی‌آید. این پندار که افزودن رمز و راز به چنین متون مردم‌پسندی جذابیت آن‌ها را بیش‌تر می‌کند، شاید به حقیقت نزدیک‌تر باشد؛ متونی که توانمندی ادبی مضمون آن‌ها برای طبقه نافرهیخته یونانی - رومی عامه‌خوان، اغلب معمولی و متوسط است. برای نمونه، ب. ای. پری در کتاب: B.E. Perry, *The Ancient Romances: A Literary - Historical Account of their Origins*, Berkeley, CA, 1967, p. 28 در باره کتاب *Babyloniaka* یا مبلخیوس به کنایه اظهار می‌دارد که این متن «بسیار پیچیده است... و در آن، یک سلسله ماجراهای هیجان‌انگیز و بی‌معنا آمیخته به موضوع‌های انحرافی شبه علمی و به یک کلام هر چیزی وجود دارد، اما از احساسات و سرشت طبیعی انسان آشکارا کم‌تر نشانی هست.» هنوز هم باید به بحث اریش‌نویمان *Erich Neumann* در پژوهشی مبتنی بر نمایشنامه عشق و روان آپولیوس [Apoleius] رومی قرن دوم میلادی که نویسنده طنزگونه و معانی بیان بود و به آموزش فلسفه و سخنوری می‌پرداخت، مترجم^۲، که بی‌تردید داستانی مربوط به آیین آشناسازی است، توجه کرد؛ داستان عاشقانه نشاندهنده و گشاینده تناقض‌های درونی پیوسته به لحظه‌های گذار زندگی است، کار ویژه‌ای که رمز و رازها نیز نشانه به انجام رساندن آنند. از دیر زمانی داستان‌ها و روایات در هسته ادبیات ایران بوده است: قصه ویس و رامین پارتی که در طول قرون چاپ‌ها و ترجمه‌های پی در پی از آن صورت گرفته، نمونه خوبی است؛ اما برای خواننده هلنی، داستانی پارسی، چه اصیل و چه ساختگی، گیرایی افزون‌تر نامتعارفی داشت. این ویژگی، خصوصیت پایداری را آزموده است. قصه‌های خیالپردازانه عاشقانه، هم نو و هم قدیمی، مانند افسانه *Zariadris and Odis* در کتاب مهمانی بزرگان (*Deipnosophistai*) اثر آتنیوس [Athenaeus] نویسنده یونانی قرن دوم میلادی؛ این کتاب او مجموعه‌ای از قصه‌ها و گلچین‌های نویسندگان باستانی است.^۳ که در دوردست سرزمین پارسیان ساخته و پرداخته می‌شد، در قرن هجدهم مردم‌گیر شد (نک. O. H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature et* ←

آشکار است که یامبلیخوس داستانِ عاشقانه خود را حداقل بر اساس آیینِ مهری آغازینِ ارمنستان که خود عمیقاً ریشه در دانایی سنتی اوستایی دارد بنا می‌نهد. این‌گونه مناسکِ آیینی تا دیرزمانی در ارمنستان و کردستان بیش از هر جای دیگر ایران که دین پذیرفته متمرکز مجاز شناخته شده از سوی فرمانروایان حاکم زمان اجباری^۱

la Pensee francaises au XVIIIe siecle: De l'image au mythe, Paris, 1988

که بر مردمگیر شدن زرتشت و آیین او تأکید دارد). اهل تعبیر و تأویل (*erklaerung*) بر این باور بودند که رازهای آشناسازی خاص خودشان ریشه در شرق باستانی داشت؛ شرقی که به آن‌ها مشروعیتی احترام‌انگیز می‌بخشید و جایگزین ایمان مسیحی می‌شد که عده بسیاری علیه سلطه آن مبارزه می‌کردند. بر همین منوال، موتسارت نیز زمینه داستانی رازی پارسی را در بزرگ‌ترین اپرای خود *فلوتِ سحرآمیز* (*Die Zauber floete*) به کار گرفته است که همانندی‌های بسیار با روایت داستانی رودانس و سینونیس دارد.

۱. ارمنستان در عالم مسیحیت، پایگاه محکم الحاد و بدعت از زمان فرمانروایی پاولیسین (Paulician) [که جنبش روشنگری را همگام با جنبش روشنگری اروپای غربی، زیر نام بزرگداشت تاریخدان گیون به راه انداخت، مترجم] تا زمانِ تونراکی (Thonraki) که تا قرن نوزدهم در اوج رونق و شکوفایی بودند، به شمار می‌آمد (در این باره می‌توانید به مقاله اخیر خود من به نام "The Mother of all Heresies: A Late Mediaeval Armenian Text on Yuškaparik, REArm. مراجعه کنید). فرقه غیرمسیحی «بچه‌های خورشید» (*Arewordik*) همچنان تا آغاز قتل عام ارامنه در سال ۱۹۱۵ پایدار بود (به کتاب همین نویسنده به نام *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series 5, Cambridge, MA, 1987, Ch. 16 در شمال غربی ایران، زندیق مزدایی زرتشتیگری، پس از سرکوبی، برای قرن‌ها در دیگر جاهای ایران، در نزدیکی‌های قلعه الموت پایدار کرد و دوام آورد. حسن صباح دژ اسماعیلیه خود را در همین مکان مستقر کرد، جایی که در واقع او با مزدکی‌ها رویارو می‌شد. احتمالاً تصادفی نیست که غلاة افراطی مذهب شیعه، جنبه‌هایی از دین ایرانی باستان را حفظ کرده‌اند؛ مقایسه‌هایی میان اینان و انجمن‌های سری غرب به‌طور متداول انجام می‌گیرد، اگرچه اثبات وجوه مشترک آن مشکل می‌نماید. برای مثال، بتس (Betts) در پژوهش اخیر خود درباره دروزی‌ها [*Druzes*] فرقه‌ای مذهبی که درزی آن را در سال ۱۰۱۲م تأسیس کرد. درزی بنیانگذار دروزیه، ایرانی‌نژاد و اهل بُخارا بود؛ این مذهب مدتی در سوریه و لبنان رواج داشت، مترجم]. این عقیده را ابراز می‌دارد که نشان ←

بود، تداوم یافته است. بدین سان، جنبش بابکیه در منطقه شکوفا شد: جی. ویدن گرن، خردمندان و مستدل، یکی از آیین‌ها و مناسک بابکیه^۱ - مراسم گاوکشی را که همراه با خوراک جماعت مذهبی است - با یکی از آیین‌های شناخته شده میترائیست‌های (مهرپرستان) نخستینی^۲ پیوند داده است. طریقت اهل حق همان ناحیه انجمن‌های

نمادی باژگون پنج رنگ دروزی‌ها را می‌توان منشأ نماد همانند پارسایانه‌ای دانست که در طریقت ستاره شرقی (*Eastern Star*) به کار می‌رفت. این که سرچشمه‌های نمادگرایی رنگ آیین دروزی، «نور سبز» طریقت باطنیه [فرقه‌ای از شیعه هفت امامی اسماعیلیه، مترجم] و عقل سرخ سهروردی در فرهنگ اسلامی قرون وسطاست، امری روشن است. اما اگر در پی یافتن پیوند مکان‌های مقدسی باشیم که او مبرتو اکو بررسی کرده، می‌توان وام‌گیری آگاهانه مضمون شرقی نمادهای اسلامی زیارتگاه‌ها را مشاهده کرد.

۱. منسوب به بابک خرم‌دین، دسته‌ای از خرمیه، اتباع بابک خرم‌دین. این دسته چندین سال در آذربایجان با لشکریان اسلامی مبارزه داشت و مدت‌ها بعد از قرن سوم باقی بود. [مترجم].

۲. نگاه کنید به: G. Widengren, "Babakiyah and the Mithraic Mysteries" in U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae* (EPRO vol. 80), Leiden, 1979, p. 676.

او اشاره دارد به این که، این فرقه معتقد به تناسخ و حلول بود؛ همان‌طور که زرتشتیان خشنومی، برخی صوفی‌های اسلامی و بعضی قبایل یهود نیز بر این باور بوده‌اند؛ البته شریعت هر سه دین یادشده، چنین آموزه‌ای را رد می‌کند. سنت اسلامی در ایران، یاد موبد و فیلسوف فرزانه زرتشتی به نام کشون (Kašun) را حفظ کرده است. در برهان قاطع آمده است که: «کشون نام یکی از علمای مجوس است و به اعتقاد او، اصل، منحصر در سه عنصر است که آب و آتش و خاک باشد و هر سه را قدیم می‌داند و هستی موجودات را از هستی آن‌ها؛ و گوید صور اسرافیل هویی است که قره‌العین وجود عبارت از آن است و به تناسخ قائل است» (برهان قاطع، ج ۳، ص ۱۶۴۵). نیز مراجعه کنید به:

Borhān-e qāṭē, cited by W. Eilers, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, P. 158 col. 2, s.n.

دیوید اولانسی (David Ulansey)، نویسنده معاصر که هر نوع منشأ ایرانی اصیل برای میترائیسم را رد می‌کند، در میان موارد دیگر، استدلال می‌کند که میترا در هیچ یک از آیین‌های ایرانی قربانی گاو نقشی ایفا نمی‌کند. اما سال‌ها پیش از چاپ کتاب او به نام *The Origin of the Mithraic Mysteries* (Oxford, 1989)، خانم پروفیسور مری بویس ←

دینی، پیمان و سوگندها و جشن‌های آیینی دارند؛ ایوانف معتقد است که این مورد نیز به نوبه خود نشانه تداوم مناسکِ مهری است. چنان سامان‌های سلحشورانه نهانی بی‌شک به مثابه نیروی مؤثر وحدت بخشِ دفاع سیاسی در برابر سلطه بیگانگان^۱ خدمت کرده‌اند. میترا (مهر) ایزد^۲ آرمانی است که در کانون چنان طریقتی (طریقت

اثر مشهور خود ("Mihragan among the Irani Zoroastrian," in J.R. Hinnells, ed., *Mithraic Studies*, Vol. 1, Manchester, 1975, pp. 106-18) را مبتنی بر داده‌های دست اول منطقه‌ای در باره قربانی کردن گوسفند به وسیله زرتشتیان سنتی به منزله بخش اساسی ستایش مهر در جشن بزرگداشت او منتشر کرد. علاوه بر این، بیرونی در باره یکی از باورهای پارسیان در مورد روز مهرگان - شانزدهمین روز ماه مهر که دارنده نام ایزد است - گزارش می‌دهد که گاوی ظاهر می‌شود و اراپه [گردونه] ماه را می‌کشد و آن کسی که آن را ببیند، آرزویش برآورده می‌شود (cit. by L. Rempel, Tsep) (Vremyon, Tashkent, 1987, p. 24) [مهرگان متعلق به مهر = مهرجان؛ مهم‌ترین عید ایرانیان جنوب غربی. در واقع، مهم‌ترین روز منطقه اصلی یا مبدأ اساسی سال همانا روز اعتدالی خریفی بوده است؛ آغاز سال - نظیر سال قدیم عرفی یهود - از پاییز نه از بهار؛ این روز ظاهراً عید میترا = مهر (خدای نور و آفتاب) بوده؛ مترجم]: برای آگاهی بیش‌تر به فرهنگ‌ها و به‌ویژه فرهنگ فارسی معین رجوع کنید.

۱. بیانیه اسپارتاکوسی‌ها [منسوب به اسپارتاکوس رهبر جنبش ضدگلا دیاتوری Spartakists] در باره آیین دیونوسی، نمونه کلاسیکِ دین در جامعه باستانی به مثابه نیروی وحدت بخش برای عمل سیاسی از سوی ستم‌دیدگان است. «فلسفه چهارم یا خطابه چهارم» یوسف [Josephus، فلاویوس 37?-100] که لوی یونانی "the Greek Livy" خوانده می‌شد. تاریخدان و خاخام بزرگ از نژاده سلطنتی زاده اورشلیم؛ مترجم] سرکرده گروهی از افراد که مخالف حکمروایی توانگر سالاری (plutocracy) روم در فلسطین بود، نیز مورد دیگری در همین ارتباط است. [خیزش سرخپوستان آمریکا زیر نام «رقص روح» با طرح اصولی این ادعا که قانون سفیدپوستان اروپا در واقع سرزمین آنان را ناپاک کرد، نشانگر هم‌تای نمونه‌های یاد شده است؛ مترجم].

۲. yazata: از ریشه yaz به معنای موجودات قابل ستایش: پس از اهورمزدا و امشاسپندان ایزدانی قرار دارند که موجوداتی آسمانی هستند و به مانند امشاسپندان عامل اجرای اوامر اهورمزداوند [مترجم].

اهل حق) قرار دارد. او الهه خورشید، الهه‌ای جوان و زیبا، پشتیبان فضیلت‌های انسانی پیمان و عهد^۱ و نیز مظهر جنگاوری علیه ستم و اهریمن و بدی است. هنگامی که اهوره‌مزدا و انگره‌مینو بر سر حدودِ نبرد کیهانی توافق می‌کردند، مهر حضور داشت و این حضور او را به رازهای کیهانی آگاه می‌ساخت. در عبارتی از کتاب یادگار جاماسب که شاکد آن را در مقاله خود به نام «گرایش‌های باطنی در آیین زرتشت» نقل کرده، می‌خوانیم، این میترا (مهر) است که «بسیاری رازهای پنهانی» (به زبان پهلوی: رازنهان) را در پایان جهان به فردی در ساحل دریا واقع در پداس خورگر^۲ (Pādašxvārgar) که در سمت شمال دامنه البرز و مقابل دریای خزر و احتمالاً نزدیک به کوه دماوند است خواهد گفت. احتمال دارد که این «رازها»^۳ متضمن خط‌مشی نبرد

۱. پیمانی که میترا مظهر آن است و همان‌گونه که مهر یشت در اوستا گوشزد می‌کند، می‌بایست حتی با دشمن نیز نگاه داشته شود: در کتاب پلوتارک (*De Iside et Osiride*)، میترا میانجی هرمزد و اهریمن و گواه توافق و عهد آن‌ها بر سر کرانمندی نبرد کیهانی است. می‌توان تصور کرد در میان پیروان آیین زرتشت و کتاب اوستا، همانند جامعه‌های ابتدایی آن عصر، میزان بسیار زیاد زمانی که برای ما نابخردانه می‌نماید، صرف دیدار و مهمان‌نوازی و ادای احترام حتی در زمان جنگ می‌شد تا رشته‌های پیوندی را که به سامان‌کننده نظم و ترتیب اجتماعی است حفظ کند. طبیعی است که چنین وقاری در متن مراسم اجرای آن پیمانی باشد که شخص مورد نظر غیر مسلح است. زرتشت واژه میترا را (به مثابه اسم معمولی رایج در معنای «پیمان»، همان‌طور که به نظر می‌آید) فقط یک بار در گاتها، یسنا: ۵:۴۶، به کار می‌برد. در این عبارت، زرتشت روا می‌دارد که مرد راست‌کردار به هنگام پذیرش فردی دروغگو، پس از بستن پیمان با او، خانواده خود را از کردار فریب‌آمیز میهمانشان به دور دارد، اما در عین حال متعهد پذیرفتن او باشد. به نظر من، این عبارت تبیین فشرده جنبه اصلی و استوارکنش ایزدان (*yazata*) است که در آغاز سرود اوستایی او بازتاب یافته و حداقل پس از هزار سال از سوی پلوتارک ستایش شده است.

۲. در سیر تحول خط و زبان، به پتسخوارگر Patašxārgar [= فدشوارگر = بدشخوارگر = بدشوارجر، معرب] سلسله جبال جنوبی طبرستان تبدیل شده است [مترجم].

۳. ترجمه انگلیسی این عبارت کتاب یادگار جاماسب در اثر: B.N. Dhabhar, ed.

نهاییِ قریب الوقوع علیه اهریمن باشد. نبرد نهایی سرانجام به پیشکش قربانیِ گاوِ هودایوش (Hudāyoš) می‌انجامد که گوشت آن به انسانِ رستاخیز یافته، نمیرندگی و جاودانگی اعطا خواهد کرد. این مورد یادآور مراسم آیینیِ گاوکشیِ میتراپیستی است؛ اگرچه اغلب این ایراد وارد شده که میترا شخصاً وی را قربانی نمی‌کند و در صحنه قربانی، جانورانِ زیانکارِ گوناگون به گاو در حالِ مرگ نمی‌تازند - چیزی که انسان به ندرت انتظار دیدنِ آن را در لحظه پاک‌گردانی و نوسازیِ کیهان دارد. می‌توان گفت مراسم گاوکشی، رویدادهای مرحله نخستینی و نهایی این نمایش را در یک صحنه به هم می‌آمیزد، همان چیزی که یک شمایل هم بهتر از یک متن انجام می‌دهد؛ می‌توان همچنین افزود که جاودانگیِ پیاپیِ آفریدگانِ گیتی با کشتنِ «گاوِ یکتا آفریده» توسط اهریمن آغاز می‌شود؛ یعنی با این عمل، تخمه‌هایِ زندگی در دنیایِ مورد تازش پخش می‌شود؛ بدین‌سان، آخرین و بزرگ‌ترین قربانی در جریانِ نبردِ فرجامین که میترا در آن نقش مهمی ایفا می‌کند، به طور متقارن قرینهٔ مرگ، یعنی نوعی جاودانگی و نامیرایی فرد را نیز پدید خواهد آورد.^۱

از واژه راز «رمز» به پهلوی و اراز «رؤیا» در زبان آرامی و مفاهیم وابسته به آن، به مقالهٔ خود من به نام:

"Dreams and Dreaming in Armenian", in J. Greppin, ed., *Proceedings of The Fourth International Conference on Armenian Linguistics*, Cleveland State University, 1991.

نیز نگاه کنید به این واژه در گائاه‌ها، هات ۵۰:۶: «... ای مزداء، آن دوست راستی زرتشت بکنددادارِ خرد به میانجیِ منش نیک، آیینِ خویش بیاموزاند تا این‌که زبانم را راه (راست) بُود.»

۱. با کشتن یک گاو که جهانِ زنده را به جنبش درمی‌آورد، و قربانی کردنِ موازیِ آن -

به هر روی، دقیقاً نزدیک دماوند است که میترا بر پای ایستاده؛ و این همان کوهی است که فریدون آژی دهاک را در آن زندانی کرد که در واپسین روزها به دست گرشاسب، پهلوانِ دیگر اوستا، که در زیر زمین، در دریاچهٔ پیشینگه (*Pišinah*)، خفته است کشته شد. این اژدها - انسانِ ستمگر، به زبانِ پهلوی دهاک و به فارسیِ نو، ضحاک است و اهلِ درونِ زرتشتی کنونی، یعنی پیروانِ علمِ خشنوم (*Xšnum*)، مانند فیثاغوریان، ضحاک را مجموعهٔ تمامی اهریمن‌های ممکن زمانی می‌دانند، زیرا نام او بر اساس اسطوره - افسانهٔ پهلوی کتاب دینکرد، به معنای «ده اهریمن»^۱ آمده است. متونِ پهلوی گواه آن‌اند که به

در پایان جهان که زندگی انسان را به‌طور نامحدود طولانی خواهد کرد [گاو هدیوش ذبح خواهد شد؛ مترجم]، ما با دیرین‌ترین بخش کیهان‌شناسی هند و ایرانی روبرو هستیم: برای مثال نگاه کنید به: *Bruce Lincoln's Study, Priests, Warriors, and Cattle* (Berkeley, CA, 1981). فرضیه‌ای وجود دارد دال بر این که پوروشای (*Puruša*) هندی که قربانی ایزدان شد [غولِ نخستین اسطوره وداپی؛ مترجم] را با کیومرث از آن رو مقایسه می‌کنند که در اسطورهٔ هندوان نیز گیتی پیشین ایستا از این قربانی کردن پیدا می‌شود و خودِ واژه از دو بخش ترکیب شده: *pu* یعنی «انسان» و *rsa* یعنی گاو. این اندیشه که یک رویدادِ نخستینی با ویژگیِ سوگناک، نمونهٔ پیشینیِ یک رویدادِ فرجامینِ سودمندِ نجات‌دهنده است، همتای گونه‌شناسی مسیحی است: این که فرجام و آخرت، آینده‌نمای آغاز و روز نخستین است، از این گفتهٔ مسیح که [او] آلفا و [او] مگاست، استنباط می‌شود.

در واقع، می‌توان گفت همان تبیین عهدِ عتیقِ کتاب مقدس در بارهٔ آغازِ جهان، در آیهٔ قرآنی *وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى* مشهود است.

۱. ضحاک آشکارا معرب شدهٔ اسحاق است؛ و پیمانِ اهریمن را نویسندگانِ متونِ پهلوی با آیینِ یهود همانند شناخته‌اند در این مورد به مقالهٔ خود من «پدر ما ابراهیم و مُخ» در *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* 54, Bombay, 1987, pp. 56-72, نگاه کنید. پیشینسه (*Pešyānsai*)، جایگاهِ گرشاسب، می‌بایست همان پیشین (*Pišin*) کنونی باشد که در راه عبور افغانستان قرار دارد و ایران و هند را به هم پیوند می‌دهد: به مقالهٔ نگارنده با عنوانِ "Two Armenian Graffiti from Ziarat, Pakistan" در *REArm* 21, 1988, pp. 471-5 مراجعه نمایید.

فریدون هشدار داده شده بود ضحاک را زندانی کند و او را نگذشد، مبادا که همه نوع آفریده‌های زیانمند از درونِ لاشهٔ زخم‌خوردهٔ اهریمن به بیرون فرافکنده شوند. به نظر می‌آید که گرشاسب به عنوان عنصرِ درجه دوم معرفی شده تا شاید به تدبیری دست یازد و تاوانِ گناهِ آلوده کردنِ آتش مقدس به هنگام ماجراجویی‌اش با اژی سرووارا (*Azi Sruvara*) [مار - اژدهای بزرگ دیگری که شاخ داشت و رنگِ بدنش سبز مایل به زرد بود و می‌توانست آدم و اسب را باهم ببلعد و زهر او زمین را شوره‌زار می‌کرد. مترجم] را بپردازد؛ اما در هر حال کشتنِ ضحاک به فریدون واگذار شده بود. با آن که احتمال دارد نمادِ «ده اهریمن» - اژدهای ستمگر، برگرفته از نمونهٔ ده فرمانِ کتابِ تورات بوده باشد، اما نمی‌توان از نظر دور داشت که زرتشتیان به عددها و عددشناسی باور داشتند و عدد ده را به مثابه عددی «کامل» می‌انگاشتند. اندرز اوشنر دانا [دانای کیانی، که نام وی در اوستا و پهلوی با صفت بسیار دانا و پُرخرد آمده است؛ به روایت دینکرد، وی مشاور کیکاووس بوده؛ مترجم] کتاب *Andarz Ōšar dānāg* فضیلت‌ها و شرارت‌ها را در گروه اعداد متوالی جای می‌دهد؛ اگرچه بعد از عدد شش متأسفانه عددی در نسخهٔ Mss جا افتاده است.

گمان می‌رود در متن اصلی افسانه‌های ایرانی، پهلوانان و دیوان زندانی، از کوه‌های تیتانی (غول آسا) که در آن محبوس بوده‌اند، در فوران آتشفشان، به بیرون می‌جهند و در پایانِ جهانِ کنونی حضور می‌یابند. اما فریدون - اژدهاکش - دلیلِ قانع‌کننده‌ای داشته که اژدهایِ حقیقی خود را نمی‌کشد؛ و ضحاک با شاخ چندگانهٔ اهریمنی‌اش بدل به همتایِ اهریمنیِ گاو یکتا آفریده، ضدانگارهٔ قربانی و قربانی‌کننده، آفرینش و ناآفرینش و ضد الگویی می‌شود که میترا، فریدون و

گرشاسب همگی مظهر آنند. نام اوستایی «ثرئون» شکست دهنده این اهریمن ضد گاو نخستینی، «سومین» معنا دارد و هم‌ریشه با «تریاتنا»^۱ ودایی است. ثرتون (فریدون) در متون گوناگون، حتی در فرهنگ گاوچران نخستینی ایرانی، بیش از دیگر پهلوانان، در ارتباط با گاوها آمده و گفته شده میشی او را پرورش داده؛ برگاوی سوار بوده و مانند میترا، گریزی گاو سر را با خود داشته است. به نظر می‌رسد که او در اصل، پهلوان اسطوره‌ای نماینده کشاورزان و جنگجویان بوده باشد؛ میترا نیز معمولاً به عنوان ایزد فراخ چراگاه (*Vouru-gaoyaoiti*) ستایش و نیایش شده است. آن‌گاه که خورنه (*Xvaronah*) فرّ شکوهمند بخشاینده آفتاب سان از یمه (*yima*) جدا شد، به سه پاره تقسیم گردید که از سوی میترا، گرشاسب و ثرتون (فریدون) برگرفته شد. در معبد مانوی، میترا به عنوان سومین نماینده یا مظهر نامیده شده؛ شاید چنین اطلاقی بار دیگر نشاندهنده خویشی این مفهوم با تریاتنا، «سومین»^۲ است. همچنین امکان دارد مؤید آن باشد که در

۱. Thraaitana که با ضبط تریاتنا و تریتا نیز آمده. نگاه کنید به: M. Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch, I: Die altiranischen Namen*, Vienna, 1979, No. 312, I. 81-2

۲. در روایات افسانه‌ای بسیاری سرزمین‌ها، سومین پسر از پسران سه‌گانه است که عمل جسورانه را انجام می‌دهد و افتخار را از آن خود می‌سازد. در سه منطقه کناره شرقی ناحیه فرهنگی ایرانی، در هندوکش، داستانی از شری‌بادات (*Shiri Badat*) حاکم گیلگیت (*Gilgit*) نقل شده که او را به عنوان بنیانگذار یا ویرانگر دودمان ریس (*Rais*) در قرن چهارم هجری قمری دانسته‌اند. این زمان مقارن با نابودی ایالت متمرکز و پرجمعیت شاهزادگان شین و ورود اسلام و در نتیجه، پیدایش جامعه‌ای چند پاره و تجزیه شده است. شری‌بادات پادشاه شین، شاه ریس، دارای شاخی زرین همچون میداش (*Midas*) پادشاه فریجیه از کشورهای باستانی آسیای صغیر؛ مترجم را کشت و جمشید را که ضحاک برانداخته بود، به سرزمین و قلمرو خود فرا خواند. شری‌بادات در واقع انسان نبود، بلکه یکی از روح‌های کوهستان، یخ (به سانسکریت *yaksa*)، از نژاده اهریمن بود. بدین سان، ←

کیهان‌شناسی مانوی، دقیقاً این ایزدانِ آفرینش سومین - که میترا هم در این مورد بدان تعلق دارد - هستند که در گیتی مداخله می‌کنند تا به روشنی صلح‌جویانه به انسان کمک نمایند.

کدامند آن رازهای نهفته که میترا در پیوند با آن‌هاست؟ چرا

قلمرو او نیز مانند قلمرو ضحاک، امشاسپندانِ آسمانی را علیه خود برانگیخت، زیرا او نیز آدمخوار بود. در این مورد هم می‌توان این افسانه را با اسطوره‌ای ایرانی مقایسه کرد که در آن، ابلیس تغییر هیئت داده و در سیمای یک آشپز، ضحاک را به آدمخواری وامی‌دارد. در این وهله، سه برادر که همگی پری (فرشته) هستند، به ناحیهٔ دانیور (*Danyor*) در شمال شرق گیلگیت وارد می‌شوند. برادر جوان‌تر، جمشید یا آذروشمشیر (*Azru Shamsher*) گاوی را با تیر و کمان خود می‌کشد و برادرانش او را مجبور به خوردن جگر و قلوۀ گاو می‌کنند؛ و این سهم قربانی است، اما جمشید دیگر نمی‌تواند پرواز کند و اوج گیرد. پس به قصر پادشاه هدایت می‌شود و به دام عشق دختر شری‌بادات، به نام میجوچای یا نوربخش گرفتار می‌آید. آنان طرحی برای گریختن تدبیر می‌بینند. دختر از پدرش در بارۀ جایگاه روح پسر می‌پرسد. پدر در پاسخ می‌گوید، روح او در یخ است و فقط آتش می‌تواند او را بگشاید. مردم گودالی در بیرون دیوارهای قصر پادشاه حفر کرده مشعل‌های آتش را روشن می‌کنند. جوان گرمای آتش را حس می‌کند، بر اسب شگفت خود سوار می‌شود و به روی دیوار می‌جهد، فقط برای این‌که در گودال بیفتد. آن‌ها مشعل‌ها را پایین می‌آورند و خانه را با بیل‌های آهنی صاف می‌کنند (باید به یاد داشته باشیم که فریدون هم در نبرد خود علیه ضحاک از یاری فردی معمولی و زحمتکش، یعنی کاهه آهنگر برخوردار شد). دو جوان ازدواج می‌کنند و دارای کودکی می‌شوند که پای او سُم اسب است. شری‌بادات به زیر زمین نقب می‌زند و در یخچال طبیعی پنهان می‌شود؛ آن‌گاه در جشن زمستانی تالنی (*Taleni*) مردم مشعل‌ها را روشن می‌نمایند تا از بازگشت او جلوگیری کنند. در مورد یخ هم گفته می‌شود که سهم انسان را برای جشن‌هایشان در قصرهای پنهان می‌ربودند. (نگاه کنید به: John Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, 1880, repr. Lahor, 1971, p. 133; G.W. Leitner, *Dardistan in 1866, and 1893*, publ. 1889, repr. Karachi, 1985, p.9; and K. Jettmar, *Religii Gindukuasha* (Revised Russian tr. from German), Moscow, 1986, pp. 50, 252-4).

یادآوری این نکته اهمیت دارد که بازتاب این اسطورهٔ ایرانی دربرگیرندهٔ اجزایی است که در کنارهٔ غربی ایران - در ارمنستان - و نه در خود ایران، نیز یافت می‌شود. آرتاوازد (*Artawazd*)، پادشاه خلع‌شدهٔ ارمنستان سوار بر اسب به درون گودالی می‌جهد. او -

نهفته‌اند؟ و خود زرتشت به طور تلویحی به کدام یک از رازها اشاره می‌کند؟ به نظر می‌آید این رازهای مورد اشاره با مسئله آخرت‌شناسی و بندهایی از یسنا ۴۸ که در پیوند با همین موضوع است، ارتباط داشته باشند:

یسنه، هات ۴۸

ای اهوره!

به هنگام پاداش و آن زمان که «اشه» بر «دروج» پیروز شود، آنچه از فریب دیوان و مردمان [دُرَوَند] که از آن آگاهی داده شده است، برای همیشه آشکار خواهد شد.

آن‌گاه در پرتو دهش تو، ستایش تو [و مهرورزی به تو] افزونی گیرد.

ای اهوره!

مرا از آنچه تو خود می‌دانی، بیاگاهان.

به راستی آیا تو تواند بود که پیش از آغاز کشمکش در اندیشه‌ام، اَشَوَن بر دُرَوَند پیروز شود؟

ای مزدا!

آشکار است که این [پیروزی] سرانجام نیکِ زندگی دانسته شده است.

ای مزدا!

کدام است دهش نیک تو که از «شهریاری مینوی» [خواهد رسید]؟

کدام است پاداش تو برای من و یارانم؟^۱

هم مانند کجک (K'ajk) که از سوی آدمیان ربوده شد، به وسیله یکسا (Yaksa) زندانی می‌شود. پخش و گسترش این افسانه برانداختنِ ستمگر به وسیله پهلوان، در موجزترین و شناخته‌ترین شکل بیانی، سلیس‌ترین و روان‌ترین بحثی است که به دلیل اهمیتِ بسیارش، به مثابه مجموعهٔ دربر دارندهٔ ارزش‌های ژرف دینی مردم ایران، رواج دارد.

۱. دوستخواه، جلیل. اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان. تهران، مروارید، ۱۳۷۰. ج ۲، ص ۶۵ و ۶۷ [مترجم].

بدین ترتیب، رازهای دین - «آموزه‌های ژرف» - متضمن آگاهی از این مسئله است که چگونه می‌توان نیروهای بدی - اهریمنی - را پیش از پایان دوره کیهانی شکست داد. همان‌طور که مشاهده کردیم، در سنت ایرانی میانه هم احتمالاً همین رازهاست که باید در ساحل رودخانه پاداش خورگر گفته شود. تنها کوهی که نزدیک دریاست و پیوند اسطوره‌ای با رویدادهای کتاب دینی اوستا دارد، همان دماوند در سلسله جبال البرز^۱ است که به طور یقین برای گردآورنده ساسانی یادگار جاماسب به عنوان جایگاه محبوس شدن ضحاک شناخته شده بوده است. روایت مشابه دیگری نیز وجود دارد که گویا خود میترا هم، بنا به سنت ارمنی، در غاری صخره‌ای تا پایان زمان کرانمند سکنی می‌گزیند (یا محبوس می‌گردد).

در میان زرتشتیان متأخر، مکتب عرفانی ویژه‌ای، اهل باطن، هست که در قرن بیستم سامان یافته، اما سنت‌های قدیم‌تر گوناگون را نیز دربر دارد و «علم خشنوم»^۲، خوانده می‌شود. آنان معتقدند که مکانی وجود دارد با نام عربی - فارسی فردوس که در کوه دماوند است؛ در این شهر متمرکز پردیسی نامیرایی و خشنودی، پیران دینی، یعنی اهل سلوک یا عابدان^۳ آشیان گزیده‌اند. معلم یا مرشد آن‌ها،

۱. به اوستایی هرابرزیتی (Hara Berezaiti)، و به پهلوی هربرز (Harburz) و به فارسی البرز (پاسگاه بلندپایه) است که سلسله کوهستان عظیمی است که لبه زمین مسطح و بی‌حرکت را دور زده است. به یشت ۱۹: ۱، نگاه کنید [مترجم].
۲. آثار این گروه به زبان انگلیسی و گجراتی است. بررسی تاریخی گزیده این متون که روشنگر آموزه‌های اصلی آن‌هاست و توضیحی در باره این نام در کتاب:

Mary Boyce: *Textual Sources for The Study of Zoroastrianism*, Manchester University Press, 1984.

ارائه شده است.

۳. به نظر می‌آید که اعتقاد به وجود چنین مکانی، از افسانه‌ای سرچشمه گرفته باشد ←

بهرامشاه شروف (*Bahramshah Sheroff*)، پارسی جوانِ اهل سورت در گجراتِ هند، در اوایل این قرن به وسیلهٔ مراد (شیخ)ی راز آیین که در بیرون پیشاور اتراف کرده بود، ترغیب شد تا به این شهر برود. بهرامشاه سال‌های بسیاری را در این شهر به فراگیری معرفتِ باطنی پرداخت؛ سپس به سورت بازگشت و سال‌های متمادی به مراقبه در خلوت و سکوت نشست^۱. از استادانش، کسی جز آذرکیوان، یک عارفِ اشراقی زرتشتی پارسی عهدِ اکبرشاه مغولی را نمی‌توان نام

که در کتابِ نهم دینکرد در بارهٔ هفت کاخ سنگ‌ها و فلزاتِ قیمتی گوناگون متعلق به کاوی اوسان (پهلوی - کی اوس) آمده است. کسانی که موفق شوند به این مکان که در دامنهٔ البرز است برسند، رستخیز خواهند یافت. بنا کردنِ مکانی مشابه این، کنکرت (*Knkrt*) در آثار اسلامی، به او نسبت داده شده است. احتمالاً نام حقیقی این مکان در زبانِ ایرانی میانه کنگ‌کرت (*Kang Kirt*)، شهر کنگا، است؛ و این دژ شگفت‌انگیز نامیردگی و جاودانگی است که به فارسی کنگ دژ خوانده می‌شود و سیاوش آن را نزدیک سمرقند در ایالت سغد بنا کرد. کیخسرو (*Kavi Haosravah*) در این مکان به انتظار نبردِ پایان زمان می‌زیست. به نظر می‌آید که این مکان در سده‌های میانه با شهر براس (*Brass*) در داستانِ هزار و یک شب یکی باشد (نگاه کنید به مقالهٔ خود من: "The Tale of the City of Bronze in Armenian" in T. Samuelian and M. Stone, eds. *Medieval Armenian Culture*, Univ. of Pennsylvania; Armenian Texts and Studies '6, Chico, CA: Scholars Press, 1983, pp. 250-261). نمونهٔ کهن اوستایی این دژهای دورافتاده احتمالاً وریما بوده است، یعنی جایی که در آن، مردان و زنان در انتظار جاودانگی می‌مانند تا دوباره زمین را پس از زمستانِ مهرگشان «ویرانگر»، رویدادی مربوط به زمانِ اساطیری اوستایی، مسکونی سازند.

۱. افسانهٔ اقامتِ بهرامشاه شروف در دماوند، مربوط به روایت‌هایی در بارهٔ سفرِ جان است که به دیدارِ کوهستان‌های جادویی می‌رود؛ می‌توان این مورد را با سفرِ یک ایتالیایی قرن شانزدهم مقایسه کرد که متهم به جادو کردنِ کوه ونوس، اقامتگاهِ دونا هرو دیاس - الههٔ جادوگران - شد (نگاه کنید به: Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches Sabbath*, New York: Pantheon, 1991, pp. 180-9).

بحثِ اصلیِ گینزبورگ در کتابِ یادشده، اثبات این نکته است که چنین روایت‌هایی به سنتِ بازماندهٔ عامیانهٔ دینی غیرمسیحی تعلق دارند و نه به هیچ فرقهٔ جادوگری مفروضی.

برد. بهرامشاه به تدریج آموزه‌های خود را به دندانپزشکی به نام چینی‌والا (*Chiniwala*) آموخت و او نیز آن‌ها را به صورت گزارش مفصلی بر گائاه‌ها، در گجرات چاپ کرد. در دوران‌های متأخرتر، ایرانیان زرتشتی زمان ساسانی، دریای خزر (*Caspian Sea*) را با نام اوستایی چیچست (*Čaēčasta*) و پهلوی چیچست (*Cēcast*) آن، یکی می‌دانستند؛ نوعی باور خشنومی هم وجود دارد مبنی بر این‌که اجتماع نهانی دیگری از تشرف‌یافتگان (آشناسدگان با آیین) هست که در عمق آب‌های خزر جای دارد و بسی بزرگ‌تر از آن اجتماعی است که در فردوس است.^۱ سالی یک بار، کوه دماوند و دریای خزر گشوده می‌شوند و ساکنان خاص آن‌ها به یکدیگر خواهند نگرست. این مورد نیز همتایی در باور ارمنی دارد بر این سیاق که غار مهر - میترا (*Mher-Mithra*) که مشرف بر دریاچه وان است، سالی یک بار در غروب روز عروج، گشوده می‌شود. البته غار به‌طور دایم گشوده خواهد بود، اما خود میترا فقط در آخر زمان ظاهر خواهد شد.

۱. افسانه‌های گوناگون ده قبیله گمشده، نمونه‌های نخستینی چنان آرزوهای دین‌باورانه‌ای است که به وسیله مردمان آزادیده و به ستوه‌آمده کم شماری از یک جمع بازمانده نهانی، به‌طور گسترده پرورده شده که در جنگ‌های بخش بزرگ در آخر زمان پدیدار خواهند شد - خواه از غارهای زیر دریای خزر، خواه از دریای صخره‌ای پرخطر سامباتیون (*Sambatyon*). یک نمونه راهگشا و آموزنده در باره این که چگونه چنان اسطوره‌هایی دوباره به کار گرفته می‌شوند، باور مربوط به مورمون‌های (*Mormons*) [فرقه‌ای مسیحی در امریکای مرکزی که تثلیث را چندگانه‌انگاری خدا می‌دانند؛ مترجم] قرن نوزدهم است - فرقه مسیحی ملامتیه در ایالات متحده - دال بر این‌که خود سرخپوستان امریکا، ده قبیله گمشده‌اند و این‌که بسیاری از آنان در یخبندان نواحی شمالی یخ زدند و دوباره (احتمالاً در آتش بزرگ) آب شده و به حالت طبیعی باز می‌گردند و در آخر زمان، در دیدار جمعیشان حضور خواهند یافت. (نگاه کنید به: Weston La Barre, *The Ghost Dance: The Origins of Religion*, Garden City, NY: Doubleday, 1970, p. 228).

پس در لحظه‌ای معین، نبرد صورت خواهد گرفت و میترا خود گواه پیمانی است که زمان آن، زمان گومزیشن راگمانه می‌زند. و اما این چه زمانی است؟ آن‌گاه که خورشید در آریس^۱ است، یعنی هرمزدروزاز ماه فروردین، نخستین روز بهار در شش هزارمین سال^۲ آفرینش، اهریمن به گیتی یورش خواهد بُرد. و هنگامی که اهریمن بیرون رانده شد، ازلیت در همان لحظه‌ای که درنگ یافته بود، دوباره از سرگرفته خواهد شد: آن هنگام که خورشید در سال دوازده هزارم در آریس است. در سرود میترا^۳ سانتا پریسکا (*Mithraeum of Santa Prisca*) شعر شش پاره‌ای معروف *Primus et hic aries restrictius ordine currit* در این جا نیز رام^۴ استوارتر در خط نخست حرکت می‌کند. فصل‌های زمان آمیزش [آمیختگی، آمیزگی؛ یعنی نیروهای هرمزدی و اهریمن در این بخش سوم و میانی جهان با یکدیگر روبرو می‌شوند و با هم در می‌آمیزند] نیز به واسطه زاویه سطح مه گرفتگی - خورشید گرفتگی که فقط در دو محور اعتدالی خط استوای مینویی یکدیگر را قطع می‌کنند، وجود دارد. در کتاب تیمایوس افلاطون این دو - نیکی و بدی - در یک جهت در لحظه طوفانی آفرینش توأمان حرکت می‌کنند: نظریه‌ای که به احتمال بسیار از افسانه آفرینش‌شناختی زرتشتی در باره تازش اهریمن سرچشمه گرفته؛ لحظه‌ای که زمین به شدت می‌لرزد و کوه‌ها برمی‌جهند تا آن را استوار و ثابت کنند. هنگامی که

۱. Aries، صورت فلکی در نیمکره شمالی گیتی و نخستین نشانه منطقه البروج.
 ۲. [رام] پهلوی: rām، اوستا: rāman - به معنای آرامش: ایزدی است که در اوستا مستقل از «وای» یا ویو - vāyu، است. اما در ادبیات پهلوی با او یکی شده است. او ایزد روز بیست و یکم هر ماه است. صفت او در اوستا «دارنده چراگاه خوب» است. نام او بیش‌تر به همراه نام مهر می‌آید. یسنه ۱، بند ۳؛ یسنه ۲، بند ۳؛ یشت ۱۰، بند ۱۴۶ [مترجم].

بهار رام نشده، همان‌طور که در ابتدا نبوده، آریس دوباره مانند لحظه نخست به پیش می‌تازد. این تبیین اخترشناسانه برگرفته از کیهان‌شناسی ایرانی، زمان رویداد نبرد رستاخیزی را روشن می‌کند؛ شاید این تبیین فقط پاره‌ای از رازِ نهانِ میترا را می‌گشاید و بازمانده روایت، به گمانی، به خودِ نبرد و چگونگی درگیر شدن در آن می‌پردازد.^۱

محورِ رازوری زرتشتی بر رویداد جنگی استوار است که برای نمونه میترای ستایش شونده را نیز دربر می‌گیرد. پس چندان جای شگفتی نیست که الگوی فضیلت [نیک نهادی] و پرهیزکاری در بسیاری سنت‌های ایرانی و پارسی، از جمله در سنتِ رازوری، رستم، قهرمانِ سکاییِ شاهنامه است، شخصیتی که در بسیاری از موارد، بیش از هر شاهی، به عنوان قهرمان حقیقی «شاهنامه» شناخته شده.^۲ فرا بردنِ قهرمانی حماسی و زمینی به چنان جایگاه والای معنوی، ویژگیِ فرهنگ ایرانی است و این مشخصه، با حالتِ خاصِ کین‌توزانه از سوی عرب‌های مسلمان که با این سنت پیگانه‌اند یادآوری شده است.^۳ اما رستم فقط یک پهلوانِ محبوبِ تجلیل یافته از سوی عرفا

۱. دقیقاً این جزئیات و نه نقشه پنهانی است که احتمالاً به عنوان راز دیده شده. همان‌طور که مری بویس (هنر. «رازآمیز»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۲، ص ۱۵۴، ستون ۲) نیز مشاهده و بررسی کرده، رازوری زرتشتی در گاتاها امری آشکار و مشهود است و به خودی خود مکاشفه‌ای نهانی متأخر بر دیگر آموزه‌ها چنان که در دیگر دین‌ها آمده، نیست.

۲. محمود غزنوی شکوه داشته که تمامی شعر حماسی در باره رستم است؛ شکوه‌ای که از سوی شاعر با خشم این‌گونه پاسخ داده شده که، یزدان هیچ آفریده‌ای همانند رستم نیافریده است.

۳. شاکد در: Shaul Shaked. *The Wisdom of the Sasanian Sages: Dēnkard* VI, Boulder, Co: Westview Press (Persian Heritage Series), 1979, p.xxix →

نیست؛ به نظر می‌رسد که او خویشی و پیوستگی پیشینی مهمی با دیگر پهلوانان افسانه‌های هند و ایرانی سلک معنوی داشته است. لئونارد آلیشان^۱ در بازنگری خود از پژوهش‌های پیشین در باره شخصیت رستم گزارش می‌دهد که، مارکوارت^۲ بر این باور بود که سکای نیرومند و توانا [رستم] شخصیت تغییر شکل یافته کرساسپه (گرشاسب) است. هرتسفلد نیز در شخصیت وی نقش ویندافرنه (Vindafarnah) یا گندوفرِس (Gondophares) کوه خواجه را دیده

یادآور می‌شود که در ادبیات فرزانه‌ی ایرانی متداول است که به درونمایه‌های سنتی، معنای تمثیلی دینی ببخشند. در مورد رستم افزودن این نکته بجاست که گمان می‌رود شخصیت وی نوعی اهمیت دینی پیشینی دارد که بعدها رشد می‌کند؛ اما ابوسلیک گرگانی (حدود سال ۳۰۰ هجری) هیچ یک از این ویژگی‌ها را در شعرهای خود نمی‌آورد. او با در ذهن داشتن آیین پهلوانی ایرانی می‌نویسد «بُت پرسیدن به از مَرْدُم پرست» (نقل شده به وسیله):

G. Lazard, *Les Premiers Poetes Persans*, Tehran: Paris, 1964, Vol. 2, p.25;

و یاد شده از سوی:

G.E. Von Grunebaum, "The Hero in Medieval Arabic Prose," in N.T. Burn and C.J. Reagan, *Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance*, Albany, N.Y: SUNY Press, 1975, p. 87;

با این اظهار نظر ساده‌اندیشانه که «گفته ابوسلیک احتمالاً برگرفته از یک فرد عرب است». مانویان، که پرهیزکاری ریاضت‌منشانه و رویگردانی آنان از دنیای آفریده شده، سبب جدایی آشکارشان از خلق و خوی والامنشانه ایرانی شده است، تا حد زیادی به همین شیوه، برداشت مبهم و نادرستی از بردها (bards) [شاعر (باستانی): رامشگر؛ زره سینه و پهلوی اسب؛ شاعر حرفه‌ای و آوازخوان‌های حرفه‌ای یونان که کارشان تصنیف‌سازی و شعرخوانی به افتخار قهرمانان و کارهای قهرمانی آن‌ها بوده است؛ مترجم] داشتند که در ستایش کردار قهرمانان افسانه‌ای شعر می‌سرودند. در متنی پارسی چنین می‌خوانیم: «... درست مانند یک بُز که شاهان و قهرمانان نیایی را می‌ستاید، اما خود هیچ کاری نمی‌کند.» (آمده در مقاله مری بویس «گوسان gōsān پارسی و سنت نیانگاری ایرانی»، *JRAS*، ص ۱۱).

1. Leonard Alishan
2. Markwart

است. اچ. دیوید سان^۱ با استناد بر ریشه‌شناسی نام رستم، «نیرومند چو یک رودخانه» (که در واقع، یک نام سکایی کاملاً طبیعی است)، او را با آپام نپات^۲ پیوند داده است.^۳ مول^۴ شباهت رستم و راما (*Rāma*) ی هندی را یادآور شده است: تنها راما می‌توانست دیوهای چون رکساسا (*Rāksasa*) را به هلاکت رساند و فقط رستم می‌توانست از ایران در برابر افراسیاب، شاه توران، دفاع کند. هر دو، سلاح‌های گرشاسب را دارند - گرشاسب خود پیوندهای بسیار نزدیک با شخصیت میترا و نقش فرجام‌شناختی دارد.^۵ همچنین می‌توان افزود که رستم و راما باید آنچه را که برایشان گرامی‌ترین و پاک‌ترین است به خاطر حفظ شرافت خود به عنوان قهرمان [پهلوان]، فداکنند (قانون جنگجویی برهمایی راما^۶: رستم با پسر خود، سهراب، نبرد می‌کند و

1. H. Davidson

۲. آپام نپات ← وارونا آپام نپات: یکی از اهوراها؛ همکار آرمئیتی همان‌گونه که میترا همکار شهرپور است؛ در مهر نیایش و خورشید نیایش به او احترام گذارده شده؛ نگاهبان گاه بعد از ظهر «اورزیرگاه» است [مترجم].

۳. "Rostamica I" و L. Alishan (چاپ نشده). من از دوست خود نارتو (Narto) برای پژوهش ارزشمندش سپاسگزارم.

4. Mole

۵. نگاه‌کنیده: M. Mole, "Deux notes sur le Rāmāyana," Collection Latomus, 45 (Homages; Georges Dumezil), 1960, I: "L'initiation guerrière de Rāma et celle de Rustam." این پیوند میان قهرمان [پهلوان] و رهاننده، با سلاحی که قهرمان با خود حمل می‌کند مربوط به دوره اوستایی باستان است: در یشت ۱۹ [زامیاد یشت]. سوشیانت همان گُری را با خود دارد که قهرمانان برای شکست دادن افراد پست و اهریمن به کار می‌گرفتند.

۶. Rama Kṣatriyadhārma: خدای قهرمان در دین هندویی؛ از مشهورترین تجلیات ویشنوی خدا و قهرمان داستان حماسی رامایانه؛ این خدا در دین سیک در کنار لفظ جلاله الله قرار می‌گیرد [مترجم].

او را می‌کشد تا از فرمان شهریارش روی برنتابد و راما، سیتا^۱ را می‌راند تا نیک نامی خود را به خطر نیندازد. پیش‌تر اهمیت فداکاری را در متن آفرینش‌شناسی و آخرت‌شناسی یادآور شدیم؛ البته بر این مسئله تأکید داریم که ارزش فداکاری کردن و آمادگی و توانایی اجرای فداکاری، به ندرت در سنت‌های دینی هند و ایرانی بیش از حد واقعی ستوده شده است. در هند، رام نام یک خداست؛ نزد پارسیان، رستم الگوی جوانمردی و نیک‌نهادی زرتشتی است. در زبان پهلوی، پیمان زناشویی و برکت [به پهلوی *Paymān i Kadag xwadāyih*] این مفهوم را افاده می‌کند که داماد، مانند رستم، آورنده قربانی‌ها (*Zohr-āwurd*) است؛ و عروس هم مانند اسفندارمذ^۲ نقش باروری دارد و زرتشتیان بر این باورند که عروس [اسفندارمذ] مادر و هرمزد پدر ماست و رستم نیز این‌جا در یک گروه ستایش شونده جای دارد. موبد هوشیار^۳ نیاکان خود را تا رستم پی گرفته است. در یک سرود پارسی مراسم زناشویی به زبان گجراتی که تا حدی برگرفته از متن پهلوی خطبه عقد است، داماد می‌بایست شبیه رستم پهلوانی دلیز (*himmat mā Pehelvān*) باشد و عروس چون گشسپ (*Gōšāsp*) نوۀ دختری پسر رستم، فرامرز (نام رایج پارسی)، که خود یک پهلوان است.^۴

۱. Sitā، از چهره‌های برجسته دین هندویی؛ همسر راما و قهرمان زن داستان حماسی رامایانه [مترجم]

۲. Spenta - Armaiti: (اسپندارمذ) یکی از هفت امشاسپند Amesha Spenta «نامیران نیکوکار» یا ایزدان یا جلوه وجودی اهورمزدا و پسران و دختران او که انسان نیز در صورت پیروی از راه «راستی» (آشه) [پارسایی] می‌تواند دارای ویژگی این امشاسپند یا دیگر امشاسپندان شود. اسپندارمذ همان اخلاص است. [مترجم].

3. Mōbad Hošyār of Sūrat

۴. در مورد سرود مراسم پیوند زناشویی به مقاله من به نام «برخی مناجات‌ها» ←

در ادبیاتِ ماندایی متنی با این عنوان «سیمرغ: تاریخِ حقیقی زندگی رستم و پسر او»^۱ هست که در آن چنین می‌خوانیم «اکنون رستم دارای دانشِ خورشید است؛ کسی که یزدان پاک یا خور نامیده شده و ایزدی است که ستایش می‌شود. رستم دانشِ نهانیِ بسیاری داشت و در تاریخِ زرتشتیان نوشته شده که، رستم هرگونه توانایی را از خورشید طلب می‌کرد، دارا می‌شد... پهلوانان خداوندان دانش بودند و چنانچه نیایش می‌کردند، با دارا بودن نیروی داده شده از سوی یزدانِ پاک، هیچ کس نمی‌توانست بر آن‌ها چیره شود.» نام‌های یزدانی پارسی در این مورد به معنای «ایزدانِ پاک» و «خورشید» آمده؛

و سرودهای زرتشتیانِ پارسی» چاپ شده در *JRAS*، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۵۱-۶۳ به ویژه ص ۶۰، مراجعه کنید که پیشنهاد (شاید ناضروری) درست گردانیِ اصطلاح «آوردن قربانی *Zōhr āwurd*» به «نیرومند *Zōravār*» را نظر به نیروی افسانه‌ای رستم داده‌ام برای آگاه شدن به بحثِ زادگانِ رستم در حماسه، از جمله گُشسب، بنگرید به:

M. Mole. "L'épopée iranienne apres Firdōsi," *La Nouvelle Clío* 5, 1953, pp. 377-93.

1. E.S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford, 1937, p. 372. F., cited also by H. Corbin, *Avecinna and the Visionary Recital*, London, 1960, p. 202, n. 69.

آوردنِ مفهومِ یزدان در این مورد شاید دارای اهمیت خاصی باشد، حتی اگر یزدان واژه‌ای رایج برای خدا در پارسی نو باشد. تئودور بارکونای (*Theodore bar Konia*) اندیشمند قرنِ هشتم میلادی، در نوشته‌های خود از فرقه کانتایی (*Kanthaeen*) وابسته به آیین ماندایی یاد می‌کند که به وسیله باتایِ بابلی (*Babylonian Battai*) در زمان فرمانروایی پیروز، شاه ساسانی (۴۵۹-۴۸۷) پیدایی یافت. او آتش نیایش پارسی را معرفی و نام یزدانی را پیش‌گازارد (نگاه کنید به:

W. Madelung. *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures in Iranian Studies, 4, Bibliotheca Persica Series, Albany, NY: New York University Press, 1988, pp. 3-4).

شاید ادبیاتِ ماندایی آداب و رسوم و سنت‌های دوره ساسانی را که برگرفته از آیین زرتشت است و به بین‌النهرین نیز ارائه شده، حفظ کند.

بنابراین، آشکار است که در سنت ماندایی آمیخته با آیین زرتشت، رستم به عنوان رازور - عارف - زرتشتی شناخته شده و در واقع نام‌گذاری پهلوان اساساً رازورانه (عرفانی) بوده است.^۱ آیین و ادبیات ماندایی شاید بهترین گواه در روشنگری این نکته باشد که عناصر دینی نهفته در شخصیت رستم، بعدها در فرهنگ و عرفان ایرانی پرورش می‌یابد و تقویت می‌شود.

شاید بتوان پیوندی میان شخصیت نوه دختری رستم که پیش‌تر از او یاد شد و شخصیت‌ها و عناصر بعدی عرفان ایرانی یافت. نام او، گُشَسَب (*Gōšāsp*) برگرفته از واژه پهلوی (*Gušnāsp*)، آتش بهرام (*ātaš bahrām*) در آذربایجان است که هر شاه ساسانی در سیر و سلوک خود از آن دیدار می‌کرد. همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، رازورانی (عارفانی) زرتشتی بوده‌اند که از طریقت [مدرسه] اشراق سهروردی (مقتول ۵۸۷ هجری)، عارف دوره اسلامی پیروی می‌کرده‌اند. سهروردی آشکارا بیان داشته که به حلقه‌ای از فیلسوفان وابسته است که نسبشان به زرتشت و جاماسب (وزیر شاه و ویشناسب = گشتاسب) می‌رسد.^۲ این گروه [فیلسوفان] مریدان و شاگردان

۱. تاکنون در باره باشکوه‌ترین غار میتراپی، غاری که بر فراز کوه ایتاکا (*Ithaka*) قرار دارد و فورفوروس (*Porphyry*) در کتاب خود به نام *De antro nympharum* از آن نام برده، چیزی نوشته نشده. تا آن‌جا که می‌دانم پیش‌تر به این نکته اشاره نشده که شاید میترایست‌ها غار اودیسه (*Odysseus*) را به عنوان الگوی پیشین ژرف‌اندیشی (*Spelaea*) خود برگزیده‌اند (دیگری غاری بوده که زرتشت خود در آن درنگ و اندیشه می‌کرده است)، زیرا، آخاین (*Achaeon*) قهرمان و فرد محبوب آتنی بود. البته در ایران، تجسم عینی ارزش‌های مادی و معنوی را می‌توان در شخصیت عیاران ادبیات سده‌های میانه یافت.

2. Massignon, Louis, *The Passion of Al - Hallaj*. translated by H. Mason; Vol. I, Princeton, Nj, 1982, p. 48

آذرکیوان بودند؛ موبدی اهل فارس در قرن دهم که در زمان اکبرشاه به هند مهاجرت کرد و با ادراک «دین الاهی»، در پی یگانه ساختن آموزه دین‌های گوناگون و از جمله آیین زرتشت برآمد. دستور بزرگ مهرجی رانا^۱ هم دین نیک [آیین زرتشت] را به همگان عرضه کرد؛ در کتاب دساتیر که کتابی رمزی است، از این مکتب [آذرکیوان] به عنوان پرتویان، برگرفته از واژه پرتو پارسی (اشعه نور) یا گشسبیان^۲ (*Gašāsbiyan*) یاد شده است. رازوران کیوانی برخاسته از پیشینه‌ها و سلوک گوناگون زندگی، اما وفادار به آموزه‌های آذرکیوان بودند؛ آموزه‌هایی که اساساً صوفیانه می‌نمود و بر مفهوم نور و ارزش‌های فرهنگی ایرانی تأکید بسیار می‌ورزید.

هر آنچه در رازوری زرتشتی مشاهده شده، در بینش سرسپاری پرهیزکارانه و پهلوانانه به وظیفه در یک نبرد نیز وجود دارد، نبردی که فقط هنگامی پایان می‌گیرد که بندهای نهانی گیتی، ساکنان جنگاور خود را رها سازند و آریس (*Aries*) دوباره بر این عرصه بتازد؛ رازهای بینش ایرانی دربرگیرنده گونه‌ای نوآموزی رزمی است که پس از آن، فرد به رازهای کیهانی و راهبردهای فرجام‌شناختی راز آشنا

1. Mehrji Rāna

۲. دساتیر کتابی است که در قرن ۱۸ به یک زبان ساختگی ایرانی تدوین شد و از سوی بسیاری افراد به عنوان یک اثر ساختگی کنار گذاشته شد؛ اما پس از آن زمان، متن‌های زیادی هم که به وسیله نویسنده کتاب زهر [که در اصل ۲۴ جلد و به زبان عبری است و چکیده آن در یک جلد به انگلیسی با نام *Zohar: The Book of Splendour*، از سوی پروفیسور شولم دانشمند برجسته آلمانی جهان برگردانده و منتشر شده است. شیوا کایانی هم اکنون سرگرم ترجمه این جلد است تا در یک کتاب خود با عنوان: پژوهشی تطبیقی درباره مفهوم نور و روشنایی؛ زهر و آیین زرتشت، به چاپ برساند. مترجم.] در اثبات دیرینگی و اصالت این اثر پدید آمد، از بین رفت. افسوس که دلالتی این چنین، خواننده را از برخی سودمندی‌های این اثر مسلکی کمیاب و نازک‌بین، محروم می‌کند.

می‌گردد.^۱ همه این رهیافت‌ها نیکو و بجاست، اما انسان می‌تواند با رازوری فارغ از دین خاستگاه آن عرفان، به گونه‌ای خاص پیوند یابد؛ یا چنان برانگیخته شود که از آگاهی هنجار و مرزهای زمانی و مکانی

۱. متن عمرانی (Qumranic) با عنوان جنگ پسران نور علیه تاریکی، نبرد رستاخیزی (apocalyptic) را با نازک‌بینی براساس راهبرد جنگی هلنی شرح می‌دهد؛ و سرشت دوگانه کل نبرد روشن است. با مفروض داشتن دیرینگی رستاخیزی زرتشتی و ویژگی رزمی و فرجام‌شناختی آموزه‌های نهانی آن، می‌توان با برهان و استدلال قابل ملاحظه‌ای این گزاره را پیش نهاد که متن «گوهرهای قلمرو دریای مرده» با آن که از نظر سبک نگارش و پیوند با دیگر ادبیات یهودی آن عصر تفاوت‌های چشمگیر دارد، اما پذیرفتنی است که این متن چیزی جز نسخه‌ای دیگر از الگوهای ایرانی نیست. (برای اثبات این نظر با دلیل و برهان، به کار شائول شاکد با عنوان «عمران و ایران: ملاحظاتی گسترده‌تر» به مجله: *Israel Oriental Studies* 2, 1972, pp. 433-46; Pace Hanson, cited by M. Stone, "Apocalyptic Literature" و نیز in his *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984, p. 386n. 14. Khir-bet Qumran = Qumran یک روستای باستانی فلسطین در کرانه شمالی غربی دریای مرده (Dead Sea) بر ساحل غربی شرقی اورشلیم؛ غارهایی که در آن، طومارهای دریای مرده پیدا شد، در این ناحیه واقع شده است [مترجم].

ریچارد ن. فرای از تأیید این نکته که ایران به گونه‌ای ژرف بر عمران اثر گذاشته، پرهیز داشت و موردهایی نیز در رد آن یافت؛ برای نمونه، او نمی‌پذیرد که احتمالاً وام واژه پارتی نهشیر nahšir «شکار» که از سنت دیرینی برگرفته شده و با باور رستاخیزی [apocalypticism] = باور به پیامبرهای الهامی و به‌ویژه باور به نابودی زود هنگام جهان و پیدایی یک نظم جهانی نو در نتیجه پیروزی نیکی بر بدی یا خیر بر شر؛ مترجم] درهم آمیخته، تأثیری نیرومند بر باور رستاخیزی پیامبرانه داشته. اما این استدلال را که «شکار» در فرهنگ ایرانی نماد آفرینی ویژه‌ای دارد که همسان با فرهنگ فلسطین نیست، باید رد کرد؛ و اگر چنین تأثیرگذاری نیرومندی مورد نظر نبود، چرا در زبان‌های سامی که واژه‌های دقیق و مناسبی برای «شکارچی» و «شکار» وجود دارد، باز هم از گونه ایرانی آن استفاده می‌شود؟ در دوره طومارنویسی، واژه «شکارچی» به عنوان لقب پیروان الازار بن یائیر (Eleazar ben yair) در ماسادا (Masada)، به کار رفته: Ostracon no. 440, cited by J. Naveh, "Nameless people", *Israel Exploration Journal* 40, 1990, p. 115).

فرا رود، حال با ریاضت‌منشی یا دیگر روش‌های نامعمول. در چنین سیری این امکان هست که تجربه‌های عارف و پیامبر در برخی موارد مشترک باشد. اگرچه متن‌های زرتشتی جزئیات دقیق و زیادی را درباره چنان تجربه‌هایی ارائه نمی‌کند، اما نشانه‌ها و مدرک‌های بسیاری وجود دارد که اشاره به گروهی از سرآمدان [شایستگان] معنوی [مینوی] در میان مغان می‌کند. مغان، به‌ویژه در زمان ساسانیان، همواره در معرض قرار گرفتن در موضع زندگی [زندیق]، سوءتعبیر بدعت آمیز واژه‌های کتاب اوستا بودند. شاقول شاکد به‌طور مفصل روشی را که متن‌های پهلوی بر آن اساس، جامعه زرتشتی را به سه گروه تقسیم می‌کردند: دادیگ (*Dādīg*) «وابسته به شریعت»؛ هادگ مائسریگ (*Hadagmansrig*) «وابسته به ادعیه و اذکار»؛ گاهانگ (*Gāhānīg*) «وابسته به گاهان و تفسیرهای آن»، شرح می‌دهد؛ در واقع، آخرین گروه، برترین و خردمندترین گروه به شمار می‌آمد. فورفوروس نوافلاطونی قرن چهارم میلادی اهل فنیقیه در کتاب خود پرهیزگاری (*De Abstinentia*)، نمونه‌های بسیاری از فرهنگ‌های شرقی و آیین گیاهخواری خردمندان را نام می‌برد.^۱ فورفوروس به نقل از

1. IV. 16: text in J. Bidez and F. Cumont, *Les Mages Hellenises*, Paris, 1938, vol. I. pp. 26-8.

ترجمه بسیار قدیمی، اما روان کل اثر به وسیله تیلور انجام گرفته است: *Porphyry On Abstinence from Animal Food*. Translated by T. Tylor, London: 1965. به ویژه ص ۱۶۷ را بنگرید. منابع یونانی نیز به این تقسیم‌بندی در آیین زرتشت گواهی می‌دهند و تا حدی به همان سیاق کتاب‌های پهلوی از آن یاد کرده‌اند، با این تفاوت که منابع یونانی همه این سه گروه را طبقه مغان می‌انگارند و آن‌ها را «فیلسوفان» می‌نامند و (Schol. Alc. I, 122a, 8, in Bidez - Cumont, vol. 2, P. 23) با توجه به تمایز میان مغان و اجتماع به مثابه یک کل، شاید یادآوری این نکته سودمند باشد که در زبان و فرهنگ آرامی و به تبع آن عربی، جامعه زرتشتی در کل، «مجوس» خوانده شده است.

اوبولوس^۱ کارشناس برجسته میتراثیسم، می‌گوید، سه گروه مغ وجود داشت؛ برترین گروه از خوردن هرگونه گوشتی پرهیز داشت. گروه دوم فقط گوشت جانور وحشی شکار شده را می‌خورد، اما از گوشت جانوران اهلی رام و مهربان، چون گاو و گوسفند، که با در اختیار گذاردن شیر و پشم خود، به ما خدمت می‌کنند استفاده نمی‌کرد. گروه سوم که به تناسخ باور دارند، فقط گوشت جانوران خاصی را می‌خورند و بدین ترتیب می‌گذارند که جانشان در حلول [تجسد یافتن در ناسوت] بعدی کیفر بیند. دیوجانس لائرتیوس^۲ گزارش می‌دهد که برترین مغ فقط گیاه، پنیر و نان ساده^۳ می‌خورد. اگرچه بسیاری از پارسیان استفاده از گوشت جانور گوشتخوار را تأیید می‌کنند، اما از خوردن گوشت فقط در روز چهارم ماه که به نام نگهبانان ایزدی قلمرو جانور تقدس یافته؛ و چند روزی پس از مرگ عضوی از خانواده، پرهیز می‌کنند؛ متن‌های پهلوی نیز در قلمرو دوگانه آفرینش‌شناختی و یزدانی، از آیین زرتشت تأییدآمیز سخن می‌گویند. از این رو، بندهشن به ما می‌آموزد که، تا پایان زمان، انسان‌ها به تدریج هر نوع خوراکی را وامی‌نهند و این کار را با گوشت آغاز خواهند کرد. مشی و مشیانه^۴، نیاکان انسان، خوردن گوشت را از

1. Eubulus

۲. Diogenes Laertius (شکوفایی در قرن ۲ میلادی)، نویسنده یونانی که کتاب او به نام زندگی فیلسوفان یونانی (*Lives of the Greek Philosophers*) در ده جلد، به عنوان منبع درجه دوم، آگاهی‌های مهمی در باره اندیشمندان یونانی تأثیرگذار به خواننده می‌دهد [مترجم].

3. Bidez-Cumont, *op. cit.*, vol. 2, p. 67

۴. Mašya و Mašyānē، نخستین مرد و زن جهان، بنابر نامه بندهشن؛ و از آمیختن این دو، نژادهای گوناگون آدمی پدید آمد [مترجم].

هنگامی شروع کردند که اهریمن آن‌ها را فریفت.^۱ رسالهٔ پارسی قرن هفدهم، دبستان مذاهب، که به شرح زندگی و اندیشهٔ اشراقیان زرتشتی می‌پردازد و از دیر زمانی آموزه‌هایی را بیان داشته که از سوی خشنومی‌های معاصر نیز تأیید شده، در بارهٔ خوردن گوشت جانوران زنده‌بار، یعنی جانورانی که اهلی شده و برای زندگانی انسان سودمندند، مانند گاو و اسب، به خواننده هشدار می‌دهد. به احتمال بسیار به نظر نمی‌آید که نویسندهٔ این رساله اطلاعاتی در بارهٔ کتاب پرهیزگاری داشته است، پس می‌توان گمان کرد که این رسالهٔ پارسی گواهی مستقل بر عمل حقیقی رازوران زرتشتی است که در طول قرن‌ها به شکل‌هایی در ایران بازمانده باشد. خوردن گوشت جانوران شکار شدهٔ وحشی و نه جانوران اهلی، عملی است که در برخی موارد با ارزش‌های سنتی ایرانی و زرتشتی همسازی و همخوانی دارد. می‌توان شأن و احترام خاص و پایداری که برای شکار در ایران قائل هستند و نیز بازتاب آن را در ادبیات فرجام‌شناختی یهود دید. گوشت جانور شکار شده بیش از گوشت جانور اهلی پذیرفتنی است، زیرا یک فرد زرتشتی به پرهیزگرایی تمایل دارد. همچنین از متن‌های زرتشتی استنباط می‌شود که بنابر این سنت، در مورد کشتن و خوردن جانوران اهلی تردید و درنگ شده است: داستان کیهانی گاتاها، یسنا ۲۹، به زمین روی می‌نماید تا صدای گریهٔ گاو را که یاری می‌طلبد، به گوش آدمیان برساند؛ و در کتاب سوم دینکرت، به کشتن [ذبح] جانوران جوان از سوی یهودیان، با بیزاری بسیار برخورد شده است

1. GBd. 220. 15-221-11 and 102.9-103. 1: transcribed Pahlavi text with English translation in B.T. Anklesaria, *Zand - Akāsih: Iranian or Greater Bundahishn*. Bombay: 1965, pp. 283-4 and 131.

- زرتشتیان فقط جانوری بالغ را قربانی می‌کنند و هرگز نخست زاده جانوری را نمی‌کشند - در واقع، کردارِ نکوهیده کشتنِ جانورِ جوان، جایگاهی درخور در میان ده فرمانِ ضحاک که در تقابلی با ده فرمانِ والاتبار جمشید^۱ اعلام شده، خواهد داشت.

کتابِ ششمِ دینکرت دربرگیرنده سرگذشتِ دو موبد سالمند است که در خلوت و با پارسایی می‌زیند - در فرهنگ و سنتِ یونانی نیز از زرتشت به عنوان کسی که چنین می‌زیست یاد شده است - و با سرودخوانی اوستا و گیاهخواری روزگار می‌گذرانند. اما این دو، پیش از خلوت‌گزینی و برگزیدنِ زندگی پارسامنشانه توأم با تأملاتِ معنوی، همه پیمان‌ها و تعهداتِ این جهانی را که در قبالِ هر زرتشتی داشته‌اند و نیز وظیفه زادآوری (تولید مثل) را به انجام رسانده بودند. در این مورد می‌توان شیوه‌هایی را که در میان رازوران (عارفان) مشترک است، با اخلاقِ پارسایی زرتشتی همساز یافت. شاید در واکنش به پارسا منشیِ زیاده از حدِ برخی آدابِ دینیِ هندیان است که دینکرت هشدار می‌دهد که، ترک هر خوردنی همان اندازه گناه است که آرز^۲ و طمع علیه خرداد و امرداد^۳ (ایزدان آب و گیاهان): انسان

1. DKM. 229. 16-20; DKS. vol. 7 Para 288, text p. 332; See: J. de Menasce, *Le Troisième Livre du Dēnkart*, Paris, 1973, P. 285 and J.R. Russell, "Our Father Abraham and the Magi", *JCOI* 54, 1987, P. 61.

۲. آرز پس از اهریمن بزرگ‌ترین دیو به شمار می‌رود. از این رو، برخی از دانشمندان معنایی بیش از معنای «آز و حرص» در مفهوم متداول، برای آن قائلند. جان هینلز، به پیروی از زینر، آن را در مفهوم «نادرست‌اندیشی، کج‌اندیشی»، و در واقع، هر نوع «بداندیشی» به کار برده است [مترجم].

۳. خرداد (Haurvatat) «کمال»؛ (Ameretat) «نامیرایی» از امشاسپندان [نامیرایان نیکوکار] هفت گانه زرتشتی که به گونه نمادی پسران و دختران اهوره مزدا هستند [مترجم].

هنگامی می‌میرد که دیو از بر سرشت وی چیره شود و از آن پرورش یافتن آدمی جلوگیری کند. رازوران جامعه زرتشتی به ندرت با همدین‌های خود، از نظر کردار و نمود بیرونی - جز فرزاندگی و خردمندی - در راهبری زندگی اخلاقی سرزنده، سرور این جهانی و ستیز سازش‌ناپذیر علیه اهریمن، تفاوت چندانی دارند. نماد کوشش معنوی آن‌ها در آیین پهلوانی رزمی پهلوان‌هایی چون رستم، فریدون و ایزد مهر [میترا] جلوه می‌کند؛ و رازهایی که راهنمای آن‌ها در جهت کمال بوده، در بیش‌تر موارد، برآیند اندرزهای خردمندانۀ دینی نبرد علیه اهریمن است که هر زرتشتی در هر مناسک آیینی و با هر بار ادای ورد (*manthra*) یا کردار نیکوکارانه و دهش به کار می‌گیرد. در تمامی این امور، می‌توان حس نیرومند یگانگی با آفریدگار را که در جهان آشکار گشته و از ورای آفریده‌هایش شناخته شده، دریافت.

اندرز خشنومی‌های امروزی، درنگ بر موضوعی خاص است: و آن مراد اهریمن در این جهان است؛ از این رو، خشنومی‌ها به بحث در بارۀ سرچشمه‌های آن می‌پردازند. براساس دیدگاه کیهان‌شناختی آنان، زمان خطی نیست، بلکه دوری است: هر ۸۱۰۰۰ سال، گیتی فنا می‌شود و دنیایی نو هستی می‌یابد. خاستگاه آفرینش، هستی ناآشکار و برین (*transcendent*) - اهو [خرد] - نامیده شده که یک رشته پرتوهای نور را می‌آفریند. از روان‌گاتاهای مینوی (*sacred*)، «نیایش‌های ستودنی» [*Staota yesnya*] تخمه‌ای [*anhumā*] به در می‌آید که مزدا اهورا (*Mazdā Ahura*) «سرور دانا» = خرد هستومند [خوانده می‌شود. سپس تخمه کیهانی به بینش (*Perception*) *baod*] و روان (*Soul*) *ruwān* بخش می‌گردد: این دو همزاد (*yamā*) اند که به نگر خشنومی‌ها در یسنا (*yasna*) سی بار به آن‌ها اشاره شده است.

یک چهارم این روان، به دلیل لحظه‌ای گذرا از شک و رشک، آنگره مَینو^۱ می‌شود؛ در همان حال، روانِ واژه مینوی (manthra spənta)^۲ از بینش (Perception) پدید می‌آید و اهوره‌مزدا از پس آن، بر می‌شود. دلیل خشنومی در باره سرچشمه اهریمن در این کیهان‌شناسی برگرفته از بازخوانی سروش هادخت یشت (یشت ۱۱)، ۱. ۳: [سروش آن پیروزمندی است] که بهتر از هر کس، دروج را برمی‌اندازد.^۳ Manthrō Spəntō mainyāvīm drujəm nižbairišto. پروفیسور فیلیپ کریین برویک^۴ در پژوهش خود در باره سروش، آن را

۱. (Angra Mainyu) یادآوری دو نکته در این جا ضروری می‌نماید: نخست آن‌که، اهریمن یا گوهر بدی یا شرّ همزاد گوهر نیکی که از این روان می‌آید، در آیین قبلا نیز چنین تعبیری دارد و این دو عرفان - زرتشتی و یهود - در این باره مانند برخی موارد دیگر بسیار نزدیکند؛ دوم آن‌که اهریمن یا گوهر بدی را می‌توان همان شیطان یا نفس امّاره [قرآن: ان النفس لامّارة بالسوء] به نگر عرفای ایرانی اسلامی دانست و نه ابلیس که خود از نور است و شاه‌نشین‌های عرفان ایرانی - اسلامی چون عین‌القضاة؛ بایزید؛ احمد غزالی؛ شمس و مولوی و... ستایش‌انگیز از او یاد کرده‌اند. [مترجم].

۲. mantra: مانترای هندی و «مانترا» (Mathra) اوستایی. این واژه از بُن «من» به معنای اندیشیدن می‌آید و آن را نوعی تفکر منظم و یا زمزمه کردن «ادات عقل» ورد؛ ذکر؛ سرود» ترجمه کرده‌اند. «مانترا» یا «مانترا» همواره همراه مراسم خوانده می‌شد. از روزگار کهن رسم بر این بود که آن را موبد یا پسر به وجد آمده‌ای، بدیهه‌سرایی کند. در اصطلاح ودایی این فرد را «مانتراکرت» یا «مانترا ساز» می‌گفتند، یعنی کسی که مانترا را از ژرفای سینه خویش بیرون می‌آورد تا دیگران آن را به خاطر بسپارند و همراه او تکرار کنند. هندوان ودایی بر آن بودند که بینش، در دل بینا، صورت می‌بندد و اصطلاح «بها دل و اندیشه» که در گات‌ها آمده، نشانه آن است که ایرانیان باستان نیز بر همین باور بوده‌اند، و دل را جایگاه منش می‌دانسته‌اند [مترجم].

۳. بیش‌تر داده‌های مربوط به علم خشنومی را مدیون خانم سیلو مهتا (Silloo Mehta) اهل بمبئی، که هم اکنون ساکن قبرس است، و خانواده‌اش هستیم. در مورد روان اهریمن، بیان او در همخوانی با شرح چاپ شده تاواریا (Tavaria)، ص ۱۸-۲۰ (که از سوی مری بویس هم در *Textual Sources*, op. cit نقل شده) است.

به درستی *nižbairišta* (آنچه به نیکوترین شکل می‌زداید) ترجمه کرده است که معنایی کاملاً متضاد با نگرش خشنومی، به متن می‌دهد - در واقع، کنشِ ماترای زرتشتی نیز دقیقاً نابودگشی دروغ است.

به نظر می‌آید که جنبه‌هایی از هندویسم در این کیهان‌شناسی نمایان باشد. برای نمونه، تخمه کیهانی، همسان با *brahmānda* است که داراشکوه (*Dārā Šikōh*) به واژه پارسی برهمن (*barhmañd*) و به معنای عربی کُل (*Kull*) برگردانده.^۱ زمان دوره‌ای با آن که مفهومی

۱. داراشکوه، مترجم اوپانیساده‌ها (*Upanisads*)، یوگا و اشست (*Yoga Vasistha*) و باگاواد گیتا (*Bhagavad Gita*)، پیرو عرفای اشراقی از جمله عارف ایرانی یهود، سرمد، هم بود. او به وسیله برادرش اورنگ زیب، یک مسلمان قشری، در سال ۱۶۶۰م کشته شد. شاهزاده داراشکوه همچنین به خاطر کتاب مجمع البحرین (هم‌آمیزی دو دریا) که در واقع، مجموعه خرد ایرانی و بینش اسلامی است، شناخته شده. روند ترجمه قرن‌ها پیش آغاز شده؛ نگاه کنید به:

J.J. Modi, "King Akbar and the Persian Translations of Sanskrit Books," *Annals of the Bhandarkar Institute* 6.2, repr. Bombay, 1925, 83-107.

می‌توان گفت که در اصل، این شکوه باستانی ادبیات هندو بود که بر مسلمانان و نیز یزدان خردشناس‌ها [حکیمان الهی] عصر کنونی تأثیری این چنین نهاد. هنگامی که از سلطان حاجی تنسر (*Sultan Haji of Thanessar*)، مترجم مه‌بهارات پرسیده شد که چه می‌کند، پاسخ داد: «معارف ده هزار سال را به زبان حال موافق می‌سازم.» هندویسم در تبیین خشنومی اوستا، بسیار پرشکوه می‌نماید. پس، گناه گرشاسب به بیان من، همانا بیدار کردن آژدهاک است - نیروی اهریمنی (*Serpent Power*) یوگا و تانترا و کوندالینی (*Kundalini*) [باید این نکته را یادآور شد که *Serpent* به معنای مار هم هست: ماری که طبق روایت سفر آفرینش تورات (باب سوم) حوّا را گول زد که از میوه ممنوعه بخورد و نیز ماری از جنس برنز که موسی بالای چوبی کرد (سفر اعداد، باب ۲۱، آیه‌های ۹-۴) تا هر که از یهودیان مارگزیده بر وی نظر کند شفا یابد؛ جانور مقدس نزد آسکولاپیوس خدای طب یونان؛ ناگاهای اساطیر هندویی و بودایی هم *Serpent* خوانده شده است؛ مترجم]. اگرچه زرتشتی‌ها حرص و شهوت بسیاری به دیوهای آن نسبت می‌دهند، اما تا پیش از فرمانروایی ملکه ویکتوریا و چیرگی انگلیس بر هند، در گرایش‌های زرتشتی‌ها نسبت به جنسیت، هیچ گونه ضدیتی وجود نداشت.

بسیار باستانی است، اما چنین می‌نماید که در کل با تبیین روشن زرتشتی از نمایش خطی گیتی متفاوت باشد؛ و بدین سان همه کوشش و نیک‌نهادی آدمی را بی‌معنا می‌کند. انسان نه تنها در مورد مُراد اهریمن، بلکه همچنین در باره غایت نیکی به سکوت می‌گراید. شک یا رشک که اهریمن را می‌آفریند و به او توانایی می‌دهد تا پیش از هرمزد از تخمه/زهدان به در آید، بازگویی آموزه‌های آیین زروانی با برساخته‌های هندی و یزدان‌خردشناختی است. این اندیشه که زروان - زمان بی‌کرانه [آکرانه] - سرچشمه مشترک، مادر و پدر، هرمزد و اهریمن، هر دو بوده است، چنان تأثیر شگرفی در ایران دوره ساسانی داشته که ایزنیک کولباچی^۱ یزدان‌شناس ارمنی قرن پنجم؛ و الیزه^۲ تاریخنگار، حداقل یک قرن پس از او، آیین زروان را صرفاً یک دین پارسی نمایانده‌اند. ناکار انگاشتن [گناه شمردن] ارتداد دهری با معیار پیمان‌شکنی زرتشتی که هنوز هم عموماً بازگو می‌شود، احتمالاً دلالت بر سرنوشت‌باوری (fatalism) در کل دارد؛ اگرچه خود واژه صورت پهلوی شده اصطلاح عربی «زروانیت» (zurvanite) را نشان می‌دهد.^۳ جالب توجه آن است که آیین زروانی در کشورهایی که آیین زرتشت هستی داشته، مانند ارمنستان، پارت و سغد، چیرگی نداشته؛ مگوشی‌های (magousaioi) قرن چهارم کاپادوکیه^۴ (در آسیای صغیر)

1. Eznik Kolbaci

2. Ēlīšē

۳. همچنین مراجعه کنید به گزاره‌ای در جدل زرتشتی:

Ulamā-yi Islām (tr. B.N. Dhabhar, *The Persian Rivāyats of Hormazdār Framarz*, Bombay, 1932, p. 445):

«فرقه‌ای که با دین بهی [نیک] ما مخالفت می‌کند، در واقع، گفتارهای ما را انکار می‌کند و می‌گوید که، نیک و بد از آفریدگار هستند، اما زرتشت سپنتمان، نادرستی، پیمان‌شکنی، ناآگاهی و نادانی، ستمگری و نیرنگ را به سرشت آفریدگار نسبت نداده است.»

4. Capadocia

که از آیین زروانی پشتیبانی می‌کردند، احتمالاً از فرزندان کوچ‌نشین‌های پارسی بوده‌اند.^۱ دین بهی در درجه نخست برکردارِ انسان و نه باور او تأکید دارد، زیرا کردارها حقیقی‌ترین نمودِ گواهی دادن به اهورامزدا و همیاری او در ستیزِ دوگانهٔ کیهانی است؛ و هیچ مدرکی که نشانهٔ کثروی زروانی‌ها از خواسته‌های راست‌اندیشی (orthodoxy) زرتشتی، در ناچیزترین حد آن باشد، وجود ندارد، همچنان که خشنومی‌های کنونی، اغلب پارساترین عضوهای جامعه‌های خود در هند و غربند. بنابر این، اصطلاح‌هایی چون راست‌اندیشی و ارتداد برای بازگفتن وضعیت دینی، چه در ایرانِ دورهٔ ساسانی، چه در جهانِ امروزین، آن‌جا که اندیشه‌های زروانی مدنظر است نامناسب می‌نماید.

اما به راستی پذیرفتن دوانگاری نخستینی و دنیای تک‌خطی از سوی خشنومی‌ها، با دل‌بستگی‌های نیرومند رازورانِ زرتشتی و خودِ خشنومی‌ها در بارهٔ رستاخیز ناسازگار نیست؟ اگر گیتی پس از پایان یافتن، دوباره ساخته شود، چه اهمیتی دارد که چه وقت و چگونه به آخر خواهد رسید؟ چنین می‌نماید که این ناسازگاری نظری، ناسازگاری یک بخش است با گسستگی اخلاقی نگهدارندهٔ راست‌اندیشی زرتشتی، که تمامی آن بر بنیادِ دوگرایی مطلق، انگاشتن نقشی برای اهریمن و تکرار بی‌کرانهٔ گیتی‌ها، استوار است و در همان حال، یگانگی آغازین را نیز نگاه می‌دارد. البته، در این باره ما با بحث منطقی

۱. داده‌های ما در بارهٔ قوم مگوشی در کاپادوکیه، از نامهٔ سنت بازیل (St. Basil) اسقفِ قیصر در قرن چهارم (۳۷۷ م) که به آیین زروانی آن منطقه به ناروا اشاره می‌کند، به دست آمده: «... آن‌ها ادعا می‌کنند که فردی خاص به نام زروان (Zarnouas) نژاد آن‌ها را بنیان نهاد: (see: M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol 3 [*Handbuch der Orientalistik* 1.8.1.2.2], Leiden, 1991, pp 277-8).

سروکار نداریم، بلکه در قلمرو شهود و اشراق گام برمی داریم. اگرچه برگزاری آیین (rituals) پاکی و اصول اخلاقی دین بهی بی شک برای اهل عمل سودبخش است، بینش سترگ زرتشت در باره تازش اهریمن، ممکن است آرامش کمتری برای روان‌های سست‌تر فراهم آورد؛ کسانی که با اندوه و زیان در جهانی روبرو هستند که نیک [خیر] هیچ نشانی از چیرگی بر بد [شر] نمی‌دهد، یا مسیح موعود هنوز نیامده. از این رو، امیدی هست که این جهان کنونی حتی در ژرفای بی‌کرائی، حداقل از وجود یک نجاتبخش^۱ برخوردار شود؛ برای آرام یافتن، می‌توان گمان کرد که شاید اهریمن هم نقشی سودمند، هرچند رازآمیز، در آفرینش ایفا می‌کند. در واقع، بازتابی از این گرایش در ادبیات پهلوی هست، آن‌جا که نیروی ویرانگر زمان رخصت می‌دهد تا به هدف آرامش‌دهنده مرگ هستند‌های اهریمنی که گرایش به نامیرایی و تغییرناپذیری دارند، جامه عمل بپوشیم.^۲ به نظر می‌آید که در سنت زرتشتی برخی ناهمخوانی‌ها در مورد سرنوشت نیروی زیانکار [شر] در زمان داوری نهایی وجود دارد. در گفته‌های خود زرتشت به خوبی آشکار است که این نیروهای زیانکار [شرور] باید به فراموشی سپرده شوند و از میان بروند؛ اما بنابر گزارش یک متن نیایشی پهلوی متأخر، زیانکاران، از جمله غیرزرتشتی‌ها که از دین اهریمنی (agden) هستند، پالایش و رهایی خواهند یافت. احتمال دارد که این نگرش تغییر یافته بازتاب یک دگرگونی تاریخی آشکار

۱. برای نمونه، خانم مهتا مرا آگاه ساخت که بازخوانی نیایش جیتزم بویاد (Cithrom buyád)، آمدن سوشیانس [نجات‌دهنده] (Sōšyans) را پیش می‌اندازد.

2. See: M. Mole, "Une ascetisme moral dans les livres pehlevi?" *RHR* 155, 1959, p. 154.

باشد: زرتشت خود خواهانِ درآمدن همهٔ انسان‌ها به دینِ بهی [نیک] بود و پیروانِ ناباوری به دینِ نیک را پذیرنده نبود. ساسانی‌ها در مقابل، خود را پیروانِ دینی می‌دانستند که صرفاً سرچشمهٔ ایرانی می‌داشت و در حدی محدود، امکانِ نودینی را به افرادِ بافرهنگ و دارای اخلاق و الاتبار می‌داد. انسان به ندرت می‌تواند درِ رستگاری از راهِ دینِ بهی [نیک] را به روی این زیانکاران ببندد و آنان را به نفرین ابدی گرفتار سازد، زیرا آن درها [شرور] بسته شده است. پس، شوربختیِ نسبی آن‌ها را باید ناشی از سرنوشتِ پیش‌نهشته [جبری = predetermined] انگاشت - و خشنومی‌ها این نگرش را نگاه داشته‌اند.^۱ در واقع، می‌توان گمان داشت که در دنیاهای بی‌کرانِ آینده، هر روانِ دوباره تن یافته (تناسخ یافته = reincarnated)، در یک مرحله، بنابر بخششِ آفریدگار، زرتشتی خواهد بود.

ورایِ آموزه‌هایِ نهانی یا کاریست‌هایِ پارسایانه یا گوهرهایِ نیالوده، گردونهٔ رازور (عارف)، نیایش است. خشنومی‌ها نیایش‌هایِ خود را با دل‌سپاریِ خاصی (devotion) به‌جا می‌آورند و برانگیخته مانند نگهبانِ نیایش، شاه‌لهراسب، از آفریدگار درخواست می‌کنند که اندیشه‌هایِ نیایش‌کنندگان را از وسوسه‌هایِ شوریدگی به دور دارد؛

۱. نیایش‌سرایی پهلوی، در این مقالهٔ جیمز راسل آمده:

"The Doā-ye Nām Stāyīšn," *Corolla Iranica: Festschrift D.N. Mackenzie*, ed. R. Emmerick and D. Weber, Frankfurt a.M., 1991, pp. 127-132.

در گفت و گویی با خانم مهتا، آگاه شدم که خشنومی‌ها تصورشان این است که مردمانِ دارای باورهای [دین‌های] گوناگون، زیر تأثیر سیاره‌هایِ گوناگون زاییده شده‌اند؛ این مردمان نباید بیش از یک بار با فردی از یک سیاره پیوند زناشویی ببندند که ناچار از پذیرشِ خطرِ درگیری با دیگری، در نتیجهٔ ورود به فلک او، شوند. نظریهٔ یادشده در پیوند با این باورِ خاورِ نزدیک است که هر ملت یا قومی زیر تأثیر نشانهٔ صورتِ فلکیِ خاصی است.

رسم همگانی بر این است که تک چهره‌ای^۱ از سیمای حماسی و اوستایی را در جایگاه نیایش در خانه، نگاه دارند. احتمال دارد که این رسم برگرفته از افسانه‌ای احترام‌انگیز باشد که بر اساس آن، درواشپ^۲، زرتشت نوزاد را در برابر زیانکاری‌های اهریمن پاس می‌دارد. خود نیایش، شاید تا حدی به دلیل نیرومندی، یکدستی، حقیقی بودن و میانجیگری این جهان و قلمروهای مینوی، میثرا (mithra) خوانده شده است. هنگام برگزاری آن، دست‌ها در حالت خاصی (mudras) قرار می‌گیرند. در بازخوانی سرود بزرگ آفرینش، آهونور (Ahuna Vairya) دست چپ در یک مشت روی شست بسته می‌شود، در حالی که نوک انگشتان دست راست، نوک شست را لمس می‌کنند. شاید این حالت دستان نشانه آن است که دست راست دریافت می‌کند و دست چپ نگاه می‌دارد. انسان از برخوانی نیایش‌ها (orans) - اوستایی: اوستانیایش Ustānazasta - لذت می‌برد، همان‌طور که خود زرتشت نیز در یسنا ۲۸ گفته است.^۳ در نیایش‌های روزانه زرتشتی، مانند سروش باج (Srāšbāj)، اغلب پنج بار آهونور خوانده می‌شود (البته بر اساس خرده اوستا و اوستای پسینی، پنج بار در روز نیایش باید کرد)؛ و خشنومی‌ها این نیایش‌ها را به مثابه وظیفه‌ای می‌دانند که فرد از وراي آن، در باره پنج کیفیت ذهن =

1. portrait

۲. Drvāspa: در اوستا درواشپا به معنای «دارای اسبان تندرست» با نام دیگر آن گوش، به معنای چارپای مفید مانند گاو و گوسفند و غیره، است؛ ایزدبانویی که مسئول تندرستی اسبان، پهلوانان، شخصیت‌ها و به‌ویژه زرتشت است [مترجم].

۳. این حالت بدن به هنگام نیایش، در میان مسیحیان نیز رایج است. احتمال دارد که نام orans = حالت «بازوان را کشیده نگاه داشتن» (baz katarac) رو برداشتی از اصطلاح اوستایی باشد.

[جان] (*Panj Zarvekaš-e bātini*): پیوستگی، هماهنگی، دانایی، شناسایی و آفرینندگی، به خود یادآوری می‌کنند.

رازور اغلب سرسپردگی خود را با خواستِ بندگی به آفریدگار یا از خود گذشتگیِ شورانگیز برای آفریننده بیان می‌کند. متن‌های دینی زرتشتی از بالاترین حدِ سرسپردگی «گرویده» (مؤمن = believer) به مثابه خویش یزدان (*xwēših ī yazdān*) شدن، سخن می‌گویند. در اندرزِ آذریاد مهرسپندان می‌خوانیم که:

«خویش یزدان داستانی بود کو اگر،

از آن رسد کو این تن روان را بیاید دادن، بدهم»

(خویش یزدان بودن یعنی هرگاه زمان آن برسد که این تن را فدای جان کنم، چنین خواهم کرد) و در یسنا ۶۰، ۱۲ آمده است:

ای آشه بهتر! ای آشه زیباتر!

بشود که به دیدارِ تو رسیم.

بشود که به تو نزدیک شویم.

بشود که هماره همنشین تو باشیم.

«آشَم وُ هو...»

اوستا. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه

تهران، مروارید، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷-۲۳۶

خشنومی این والایی سرشار از نیایش را در حدی از راه آموزه‌های عرفای ایرانی دوره اسلامی، دریافته است: هستی نیایشگر در حضورِ [درگاه] آفریدگار، هستی بیکرانه، فنا می‌شود. پس، این جهان تا آن جا که جدا از آفریدگار باشد، نیستی است. هم اکنون کیوانی‌ها و خشنومی‌ها، این نیایش را بازخوانی می‌کنند که: «نیست هستی بجز یزدان» شاید بتوان از جنبه فلسفی این نیایش را با رکنِ نماز مسلمانان،

یعنی لااله الا الله، مقایسه کرد. به پیروان پرشورِ خشنومی لقب پارسی - عربی سالک [رهرو] همانند با صوفی داده شده است؛ زیرا آنان خود را جز به آفریدگار به هیچ چیز پیوسته نمی دانند.

خداجوی، مرید و شاگردِ آذرکیوان، در کتاب خود به نام *مکاشفات کیوانی* نوشت: «هنگامی که روان‌ها از اهورامزدا با رسالتِ نبرد علیه اهریمن در این جهان، جدا شدند، همواره از این جدایی شکوه داشتند؛ اما اهورامزدا با گفتن سخن‌ها و کردارهای نیک، به آن‌ها آرامش داد.» بنابراین، برای یک زرتشتی، سنتِ رازورانه همانا کشفِ زمان و ویژگیِ پایان جهان، راهبردِ (strategy) نبرد و جغرافیایِ مینوی زمین است. این امور همواره با وظیفهٔ زمینی خود او و دلسپردگی‌های دینی آمیخته است - زیرا نیایش‌ها دربرگیرنده نیرویی همسان با کردار است. دلسپاری‌های نیایشی و جذب شدن در داستانِ (درام) کیهانی، رازورِ (عارف) زرتشتی را در مقامِ پهلوانی - قهرمانی جای می‌دهد که نمونهٔ عینی آن را در پهلوانانِ حماسی، برای نمونه، رستم، می‌توان دید. رازورِ زرتشتی هم فروتن است و هم والا؛ هم از خود گذشته است و هم بسیار نیرومند. آزمون‌های سخت و نوآموزی‌های میترائیست‌ها و پیروانِ آن‌ها در فلاتِ ایران، رهرو را توانا می‌سازد تا این نمایشِ جهانی را در چند مرحله به دوش گیرد و با خُرد کردن آفرینش و فرجامِ جهان در پردهٔ واحدِ قربانی که در آن، میترا، ایزدِ پهلوانی درنگ کرد، زندگی را به پیش برد. رازورِ زرتشتی نیز مانند دیگر عرفایِ جهان، خود را آمادهٔ نیایش و زندگی نیک نهاد، سرورِ برآمده از نوشدارو و پارساییِ سبکبالانه در پرتو منش و ال‌امنشانه و پویا، می‌کند. پراکنش و فراگیریِ این همه، قطعیتِ یافتنِ تعالیِ فرجامین (*xwēših ī yazdan*) است که بندهش در آغازِ زمان بدان

آگهی داده است و هنوز هم راست می‌نماید. هنگامی که عارف در رقص شورانگیز، مست‌الست، می‌چرخد؛ سرمستانه می‌پرسد: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و روانِ آدمیان بر آستانِ آفرینش، پاسخ می‌دهد: «آری، گواهی می‌دهیم»^۱؛ نوشداروی او، سرور او، پرسش و پاسخ، و مراحل و رازهای آفرینش، همه و همه بر رازور (عارف) در سلوکِ رازورانه - و با آموزه سنتی - دینِ نیکِ ایران که ریشه در سرچشمه نخستینی کشفی باور [ایمان] دارد: یعنی گاتاهای زرتشت، فراچنگ می‌آید.

۱. سوره ۷ [اعراف]، ۱۷۲: «و چون پروردگارت از پشت بنی آدم، فرزندانِ آن‌ها را پدید آورد، و آن‌ها را بر نفس‌هایشان گواه گرفت، (گفت): آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. تا در روز قیامت نگویند که ما از این غافل بودیم؟» قرآن، ترجمه زین‌العابدین رهنما، ص ۶۴۵. همچنین از بندهش بزرگ ۳: ۲۳-۲۴، می‌خوانیم که: «تا پیش (از آن) که اهریمن آمد، همیشه نیمروز بود که رپیهوین است. هر مزد با (یاری) امشاسپندان، به رپیهوین (گاه)، مینوی یزش را فراز ساخت. به (هنگام) یزش کردن همه آفریدگان را بیافرید و با بوی و فروهر مردمانِ پَسْگالید و خِرَد همه - آگاه را به مردمان فراز برد و گفت که «کدام شما را سودمندتر در نظر آید؟ اگر شما را به صورت مادی بیافرینم و به تن با دروج بکشید و دروج را نابود کنید، شما را به فرجامِ دُرست و انوشه باز آریم و باز شما را به گیتی آفرینم، جاودانه بی‌مرگ، بی‌پیری و بی‌دشمن باشید، یا شما را جاودانه پاسداری (از) اهریمن باید کرد؟» کتاب بندهش: فرنِیغ دادگی. ترجمه مهرداد بهار؛ بخش ۳: ۴۸-۴۹ [مترجم].

بخش سوم

**گرایش‌های نهانی [رازورانه]
در آیین زرتشت**

شائول شاکد

پژوهشگرانی را که به تاریخ آیین زرتشت می‌پردازند، به‌طور عمده می‌توان به دو گروه مشخص تقسیم کرد. از یک سو، پژوهشگرانی که گرایش به این باور دارند که آیین زرتشتی باکیش‌های رازآمیز و سلوک جذبه‌انگیز مدارا می‌کند؛ چنین پژوهشگرانی امکان کشف سرچشمه آموزه‌هایی خاص چون آیین گنوسی و رمزی یا دین‌های رازی و نهانی را که در کل، دارای ذوق شرقی و جلوه‌های بیرونی‌اند و در دنیای هلنیستی یافت شده‌اند، در ایران می‌یابند. رهیافت گروه دیگر، بیش‌تر مبتنی بر شک و گمان است؛ این پژوهشگران با دقت بیش‌تر بر گواه خود متن‌های ایرانی تکیه می‌کنند؛ متن‌هایی که دربرگیرنده اندیشه‌هایی شکوهمند از آن گونه‌اند که بدان اشاره شد، که اگر نشانه‌هایی از وجود آن‌ها مانده باشد، چندان زیاد نیستند و بیش‌تر حاشیه‌ای به‌شمار می‌آیند. در گروه نخست، می‌توان از افرادی چون رایتزن^۱ اشتاین، شیدرا^۲ و گویتز^۳ نام برد که اساساً تلاش داشتند تا

-
1. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn 1921; R. Reitzenstein & H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig - Berlin 1926.
 2. A. Götze, 'Persische Weisheit in griechischem Gewande - Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee', *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, II (1923), pp. 60-98, 167-177.

پیوندهایی میان ایران و یونان برقرار کنند؛ در این گروه همچنین نیبرگ جای دارد که آیین زرتشت را با آیین‌های شمنی مقایسه کرده است.^۱ این روند کلی پژوهش از سوی اس. ویکاندر^۲ و جی. ویدن‌گرن^۳، پی گرفته شده؛ این دو بر نشانه‌هایی تأکید دارند که به نظر آنان گواه وجود انجمن‌های رازآمیز و سلوک جذبه‌انگیز است. ویدن‌گرن در عین حال یکی از چهره‌های پیشتازی است که نظریه آیین گنوسی با خاستگاه ایرانی را پیش نهاد^۴. انتقادی کارساز و روشن‌اندیش از بسیاری از این

1. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938 (reprinted Osnabrück, 1966).

این کتاب نقدهای موجه بسیاری را برانگیخت. برای نمونه می‌توان به: R. C. Zaehner, *JRAS* (1940), pp. 210-212; O. Paul, *ARW.* XXXV (1939), pp. 215-234; W. Wüst, *ibid.*, pp. 234-249; G. Dumézil, *RHR.* CXXIII (1941), pp. 206-210; J. Tavadia, *ZDMG*, C (1950), pp. 205-245; K. Rudolph, *Numen*, VIII (1961), pp. 104 ff. W.B. نیبرگ را در کتابش: *Zoroaster-Politician or Witch-Doctor?* London 1951 باجدیت حذف کرده است؛ cf. Mary Boyce in her obituary of Henning, *BSOAS* XXX (1967), p. 783.

2. S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938; idem, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946.

3. G. Widengren, *Hochgottlaube im alten Iran*, Uppsala 1938; idem, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945; idem, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

4. Idem, 'Der iranische Hintergrund der Gnosis', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, IV (1952), pp. 97-114; idem, 'Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions', in: *Studies in the History of Religions* (Supplements to *Numen*), XII: *The Origins of Gnosticism - Colloquium of Messina 13-18 April 1966*, Leiden 1967, pp. 28-60, for which cf. the critical remarks by U. Bianchi, *ibid.*, pp. 716 ff. Cf.

سنجه ادبی این مورد را می‌توان در این اثر یافت:

Duchesne - Guillemin, *Religion*, pp. 267 ff.

دیدگاه‌ها به وسیله ژان دومناک^۱ صورت گرفته که در مقاله‌ای در نشستِ اِرانوس، در سال ۱۹۴۴ خوانده شد؛ نتیجه‌گیری او وجود هر شکلی از اندرزگوییِ نهانی را در آیین زرتشت انکار می‌کند:

در سنتِ کشفِ مزدایی هیچ‌گونه نشانه‌ای دال بر آشناسازی (تشریف) نهانی و گزینشی وجود ندارد. اندرزگوییِ مزدایی چنان گشوده و آشکار است که شالوده‌ای درخوژ برای نبردِ مقدس را فراهم می‌آورد که به نام دین از سوی مدافعانی کاملاً مجهز به شمشیرِ زمانی و گیتیانه، رخ می‌دهد. علاوه بر این، مزدایی‌ها اصولاً به دین‌های دیگر برای پراکندن (تبلیغ) آیین خود به شیوه‌ای نهانی، پنهانی و گاه شرم‌آور نمی‌تازند.^۲

در صفحه‌های بعدی مقاله، تلاش می‌کنم تا نشان دهم که این انکار کلیِ عنصریِ نهانی در آیین زرتشت در دورهٔ ساسانی‌ها، تماماً پذیرفتنی و بایسته نیست؛ اگرچه کاملاً درست است که در آن دوران، آیین زرتشت به تمامی انسان‌ها رویکرد [خطاب] داشت. عبارت‌هایی چون عبارت‌های زیر، بر منشِ جهانی آن تأکید دارد:

dādār- ōhrmazd ēn dēn ne ēwāz (ī) ō ērān šahr be ō
hamāg gēhān ud harw srādag fristēd, ud andar hamāg
abēzagihā ku gumēzagihā rawāg kard ēstēd: mēnōgihā
pad cihrig <ī> dānāg <ī> rāst-menišnīh <ī> rāst -

1. Jean de Menace

2. 'Les mystères et la religion de l'Iran', *Eranos Jahrbuch*, 1944, XI, Zurich 1945, pp. 185-186.

عبارتی که در این جا به انگلیسی نقل شده، پیش تر در کتاب:

J. Campbell (ed.), *The Mysteries - Papers from the Eranos Yearbooks* (Bollingen Series, XXX, 2), New York 1955, p. 148. چاپ شده بود.

gōwišnih; gētīgihā pad rāst - kunišnih andar kadāmjān-
ez-ē a'ōn rawāg ku ēn-ez ī ag-dēn-tar kas ēn dēn
wuzurg - mādagihā pad-eš. be andar ēn ēdōn gumēza-
gih hamāg abēzagihā rawāg būd<an> rāy be kōšišnig
šāyēd, ud ⁺hamāg ēn dēn abzāyīšnig u-š ham-bidig
kāhišnig bawēd, tā dēn ō bawandag rawāgih ud pad-eš
gēhān ō abēzagih rasēd.

دادار اورمزد این دین را نه تنها به سرزمین [پادشاهی] ایران، بلکه
به همه گیتی و به هرگونه [انسان] می فرستد. در کل، او چیزهای ناب را
آنجا که چیزهای آمیخته [یافتنی است] گسترانیده؛ در قلمرو مینوی^۱
از وراي خردمندی که راست اندیشه است و راست گفتار، و در قلمرو
گیتوی، از وراي کردار نیک؛ او، اورمزد، این [نیکی] را در هر فردی
آنسان روان داشته که حتی آن کس که بسیار به دین بد گراییده، در
خود، آموزه های^۲ بزرگ این دین را دارد. اما برای آن که تمام نابی در
این آمیخته که چنان است، روان شود، نبرد باید کرد؛ [آن گاه] این دین
افزون و دشمن آن اندک می شود، تا آن زمان که دین کاملاً پراکنده
گردد و گیتی از آن به پاکی رسد.^۳

۱. مفهوم های مینوی و گیتوی دلالت بر جنبه دریافت ناپذیر و دریافت پذیر جهان دارد.
نگاه کنید به مقاله شاتول شاکد: «مفهوم های مینوی و گیتوی در متن های پهلوی و پیوند
آن ها با فرجام شناسی» در: *Acta Oriental*
۲. این جمله را می توان تقریباً چنین بازگرداند: «...[در خود، این دین را دارد] در اندازه
زیاد یا... تا آنجا که درونمایه های زیاد آن مورد نظر است [این که، صرفاً تا آنجا که طرح
کلی مورد نظر است]»؛ در هر دوی این موارد، بیش تر عباراتی قیدی است و نه عبارات
اسمی جمع. اگرچه از نظر نحوی کمال مطلوب آن است که چنین جمله ای را در پهلوی به
عنوان فعل تبیین کنیم، در این جا چند حالت مشابه دیگر هست که باید به مثابه اسم جمع
به شمار آید. معنایی که از ترجمه عبارت بالا افاده می شود، رضایت بخش تر است.
۳. (نشانه + در این جا [359] Dk Facs., pp. 8-18; DkM, P. 460, II. به کار رفته تا
نشان دهد که این واژه درست شده است.)

از سبک نوشتار می‌توان گمان کرد که عبارت مربوط به زمان متأخر است.^۱ به هر رو، درونمایه عبارت‌ها بیانگر آموزه‌های خوب دین در دوره ساسانی است. تلاشی پیگیر برای نوآیین کردن پدید می‌آید که در دوره ساسانی‌ها در ایران فراگیر بوده؛ شاید این تلاش اساساً به مثابه هم‌آوردی علیه تبلیغات پرشور جنبش‌های دینی بسیاری صورت می‌گرفت که می‌کوشیدند تا هواداران یکدیگر، و هواداران دین رسمی - دولتی را به خود جذب کنند. این موضوع را می‌توان از ورای سنگ‌نبشته‌های شاهان ساسانی و به‌ویژه بر نوشته‌های کریتر^۲ و همچنین دیگر متن‌های پهلوی^۳ دریافت. بنابراین، اگر زمینه‌ای برای گفت و گو درباره عنصر رازورانه در دین زرتشتی دوره ساسانی وجود داشته باشد، نمی‌توان فرض کرد که این عنصر بر منش گشوده چنان دینی [زرتشتی]، تأثیر گذارد. (اگرچه در ادبیات مسیحی معاصر عبارتی هست که ظاهراً از سرشت نهانی (رازی) آیین زرتشتی ساسانی در کل شکوه دارد)^۴ طبیعی‌تر و شاید بیش‌تر در پیوند با روح

۱. Cf. کاربرد فرم‌ها در *ihā* - به صورت جمع آمده.

2. Cf. M. Sprengling, *Third Century Iran - Sapor and Kartir*, Chicago 1953. For the Naqš-i Rajab inscription, cf. R.N. Frye, *III*, VIII (1965), pp. 211-225; for Ka'ba-ye Zardušt, cf. M.-L. Chaumont, *JA*, CCXLVIII (1960), pp. 339-379; for Sar Mašhad, cf. R. N. Frye, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XX (1957), pp. 702-708.

3. E.g. *Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādistān-i Dinik*, ed. B. N. Dhabhar, Bombay 1913, p. 9:

موضوع آیین گردانی در میان زرتشتی‌ها را می‌توان از این کتاب دریافت:

M.N. Dhalla, *Histry of Zoroastrianism*, Bombay 1963, p. 325.

4. Cf. P. Bedjan (ed.) *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris - Leipzig 1895.

زمانه خواهد بود، اگر بتوان گواهی در تأیید مفهوم یا تبیین معینی در باره دین یافت که نشاندهنده دگربودگی نسبت به جنبه عمومی دین باشد و به مثابه راز تلقی شود. در حقیقت، گواهی متقاعدکننده دال بر وجود مفهوم رده‌ها یا مرتبه‌های مردم در ایران هست، رده‌هایی که تشکیل دهنده سلسله مراتبی است احترام‌گذار به تبلیغ دانش دینی. مجموعه گفتارهایی که مفهوم کلی سلسله مراتبی را توضیح می‌دهد که در کتاب چهارم دینکرت: در بخش گزین‌گویانه دینکرت یافت می‌شود، که به مثابه دانشنامه زرتشتی شناخته شده است.^۱

[204] ušān ēn-ez a'ōn dāšt ku mardom 3 ēwēnag, ēwag buxt, ēwag anēraxt, ēwag ēraxt. buxt hān ke ciš az yazdān +ašnawēd ud pad kār dārēd, anēraxt hān ke az pas īawe ke ciš ašnūd, ēraxt hān ke <az> dastwarān be wardēd.

[۲۰۴] و این نیز گفته شده: مردم سه دسته‌اند: یک دسته نجات‌یافته؛ دسته‌ای ناتبهکار و دسته دیگر تبهکار است. نجات یافته آن کس است که چیز از یزدان بشنود و آن را به کار آورد؛ ناتبهکار آن کس است که از فردی پیروی کند که شنوده؛ تبهکار کسی است که از دستورات [دینی] بگردد.

در داستان شهادت مار یزیدپناه، بحث زیر به نفع دین مسیح و علیه موبدها ارائه شده است:

هر آنچه گشوده است، حقیقت به شمار می‌رود و هر آنچه پنهان است، ناراست. در واقع، اگر دین موبدان حقیقت است و اگر آنها آفریدگار حقیقی را ستایش می‌کنند، پس چرا دین خود را پنهان می‌دارید؟ و چنانچه این دین حقیقت نیست، چرا مسیحیان را با بیداد و بدکرداری آزار می‌دهید؟ (ص. ۴۰۳).

Cf. also Nau, RHR, XCV (1927), pp. 177 f.

1. Menasce, *Encyclopedia*

[205] ušan ēn-ez a'ōn dāšt ku mardom ēn 3 ēwēnag ō wahišt rasēnd, ēwag hān ī dānāg, ēwag, hān ī dānāg - hayyār, ēwag hān ī dānāg-ne - hamēmār.

[۲۰۵] و این هم گفته آمده: این سه دسته مردم به بهشت رسند: یکی آن‌که داناست، یکی آن‌که یارِ داناست؛ و آن یک، کسی که با دانا هم‌وردی نکند.

[206] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku mardom ēn 3 ēwēnag, ēwag gāhānīg, ēwag haḍa - mānērīg, ēwag dādīg. awe ī gāhānīg hamīh abāg yazdān, <u-š> wizihiḍagīh az dēwān ud druzān <u-š> xwāstag paymān az šām ud sūr, ud pad wināh ī kunēd šarm ud awwēnišn pādifrāh.

[۲۰۶] و این نیز گفته‌اند: مردم این سه دسته‌اند: یکی آنان که از گاهانی‌گند؛ یکی آنان که از مأسری‌گند؛ و یکی آنان که از دادی‌گند.

پیوستگی مردم گاهانی‌گ با یزدان است و جدایی آنان از دیوان و دروغ‌زن‌ها. اندازه خواستِ آنان شام و چاشت است. و کیفرِ تباهی‌شان شرم و برهان‌آوری دوباره.

پیوستگی مردم هادخت‌مأسری‌گ با راست‌کرداران است و جدایی ایشان با دروغ‌وندان. اندازه خواستِ آنان، راست‌کرداری و کیفرِ بزهکاری آنان، تنبیه *sraošō-čaranā* و کشتنِ حشره‌ها [خرفستران] و دوری از بدی است

پیوستگی مردم دادی‌گ با ایرانی و جدایی آنان از نایرانی. اندازه

خواست ایشان [انجام] هر آنچه روا می‌دارند. کيفرِ تبه‌کاریِ آنان،
زندگی کوتاه و روزی گذراست.^۱

هر یک از این سه بند توصیف‌کننده تقسیم‌بندی گوناگون مردم به رده‌هاست؛ از این گوناگونی آشکار می‌شود که سلسله مراتب متعدد به هر حال بازتاب تفاوت‌های اجتماعی پذیرفته شده کلی در درون اجتماع نیست. بخش شدن مردم به گروه‌های گوناگون در این متن، بیش‌تر جنبه گفتاری دارد تا واقعیت اجتماعی.

از این سه فرگرد کتاب دینکرت می‌توان در عین حال به این نتیجه‌گیری مطمئن دست یافت که به هنگام تدوین کتاب یادشده، این اندیشه رایج بوده که کل گروندگان با ایمان و پیروان راست‌کردار شریعت [قانون دینی]، به مثابه مجموعه‌ای از گروه‌های دارای مرتبه‌های گوناگون دانش و تکلیف‌هایی که می‌بایست بنا به فرمان عمل کنند، و نه همچون جامعه‌ای همگون و همسان از مردمانی برخوردار از جایگاه یکسان در دین، انگاشته می‌شدند. در سه بند نقل شده، تأکید بر کردار دینی است و نه بر حالتی از ادراک؛ اگرچه ما در کتاب ششم دینکرت، فرگرد ۲۰۵ در باره «خردمند»، برترین رده، می‌خوانیم که پیروی از این گروه و حتی ستیز نکردن با آن‌ها، فضیلت است. همچنین می‌توان از تفاوت [تمایز] بنیادی میان مردمی که بی‌واسطه به آفریدگار «پیوسته» اند یا سروشی از او می‌شنوند و مردمی که از راه دیگر مردمان به او پیوسته‌اند، یاد کرد؛ حال این تفاوت تا چه حد از اهمیت جدی برخوردار است، جای بحث دیگری دارد.

1. *DkM*, pp. 516 f.; *Dk. Facs.*, pp. [404]f.

(گونه‌های متفاوت؛ بحث در باره واژه‌های منفرد و مرجع‌های کامل نقل قول‌های برگرفته از دینکرت ششم در یک چاپ برنامه‌ریزی شده بعدی از متن، خواهد آمد.)

فرگرد دیگری از کتابِ ششمِ دینکرت، بخش‌بندی سه‌گانه‌ای از زرتشتی‌های دیندار ارائه می‌دهد که بر سنجه‌ای متفاوت استوار است:

[70] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku andēšišn ī mēnōgīg az druwandih gāhānīgān, ud hān ī gētīgīg az duš-srawih haδag-mānōrīgān, ud tars az puhl ud paze ī pādixšāy dādīgān be pāyēnd.

[۷۰] گفته آمده که: اندیشیدنِ مینوی مردمِ گاهانیک را از دروغ‌نندگان پاس می‌دارد؛ و اندیشیدنِ گیتوی مردمِ هادخت مائسریگ را از بدنامی. ترس، مردمِ دادیگ را از کیفر و سرزنش فرمانروا، می‌پاید.^۱

در این فرگرد، تفاوتِ میانِ رده‌های دینداران، سازگار با سرشتِ 'ترس' یا 'ادراک' آن‌ها، یاد شده است. این که نوعِ مینوی (*menog*) ترس که نقطهٔ مقابلِ ترسِ گیتوی [مادی] (*gētīg*) است، بر چه دلالت دارد، از آن نوع چیزی استنباط‌پذیر است که به ترتیب، مردم را در رهایی و رستگاری یاری می‌دهد: ترسِ مینوی با راست‌کرداری و بدکرداری پیوند دارد و ترسِ گیتوی [مادی] با واکنش‌های اجتماعی برگرفته از کردارهای انسان، مربوط است. سه بخش کردنِ اوستا تدبیری مناسب برای نام‌گذاری سه ردهٔ مردمان بر اساس جایگاه مربوطه‌شان در اجتماع است. اما به نظر نمی‌آید که ویژگی هر یک از بخش‌بندی‌های اوستایی کاملاً تثبیت شده باشد؛ بلکه این بخش‌بندی بیش‌تر به مثابه تدبیری خاص به کار می‌رود و با زمینه‌ای

1. *DkM*, p. 485; *Dk. Facs.*, p [377]; *MSk* 43, fall. 186 rf.

که مسائل در آن روی می دهد سازگار می شود. بدین سان تعریف بخش میانی *haḍa - mānōra* (هاژگ مائسریگ)^۱ تفاوت می کند: به آسانی می توان از یک سو بخش گائا (*Gaəa*) و از سوی دیگر، بخش داد (*Dād*) را با بخش دوگانه مینوی و گیتوی، همساز کرد؛ و اما بخش میانی به کدام یک، مینوی و گیتوی، تعلق دارد؟ در عبارت پیشین نقل شده که بخش میانی رهیافت^۲ 'این جهان' را نمایانگر می سازد، پس گیتوی به شمار می آید.^۳ در مقابل، فرگرد دیگری از کتاب سوم دینکرت، هاژگ مائسریگ، بخش میانی، در سوی گائا در مقوله مینوی قرار داده می شود. عبارت چنین آمده است:

[197] ēwag hān ī dādīg dād ward - pānag-ez ī abar ō
haḍag - mānōrīg <ud> gāhānīg dād ī pad-eš
abēzagih ī weh-dahišnān bawēd rāy ōstīgān-tar
mehēnīdan ud waxšēnīdan.

[۱۹۷] یکی، گسترانیدن و افزودن استوارانه تر قانون دادیگ، حتی در آن هنگام که نگهبان [پاسدار]، قانون هادخت مائسریگ و گاهانیک را از دگرگونی پاس می دارد و از این راه، پاکي آفریده های نیک فرا چنگ می آید.^۳

۱. *Hādag - mānsaraig* برگرفته از صورت اوستایی *haja manōra* به معنای «دربار دارنده کلام ایزدی». نام سه کتاب بزرگ اوستا به زبان پهلوی چنین است: گاهانیک، هاژگ مائسریگ و دادیگ، کتاب گاهانیک مشتمل بر گاهان و تفسیرهای آن؛ هاژگ مائسریگ مشتمل بر ادعیه و اذکاری بوده که در مراسم دینی خوانده می شد و دادیگ مشتمل بر متون فقهی بوده است [مترجم].

۲. همان طور که از کتاب چهارم دینکرت، فرگرد ۲۰۶، یاد شد، هیچ کوششی برای پیوند دادن بخش های سه گانه اوستا و بخش های دوگانه جهان، صورت نمی گیرد.

3. *DkM*, p. 212, ll. 19-22; *Dk. Facs.*, p. [166], ll. 6 f

متن دیگری نمی شناسم که در آن، اصطلاح *ward-pānag* که در این جا و در عبارت بعدی ظاهر شده، آمده باشد. به هر حال، بازگفت آن به گونه *rad pānag* نیز رضایت بخش نیست.

تفسیر این متن برحسب مینوی و گیتیوی، از همانندی بروز یافته در فرگرد کتاب سوم دینکرت که نقطه‌نظری متضاد با متن پیشین دارد، هویدا می‌گردد؛ فرگردی که نقل شد، در عبارت زیر بازگزاری می‌شود:

[198] ēn ī gētīg dād pad-ez ward - pānagih ī ō hān ī
mēnōg dād stāyīdan ōstīgānēnīdan waxšēnīdan.

[۱۹۸] ستودن، این قانون گیتیوی را استوار و افزون می‌سازد، حتی بر

همان سیاق که قانون مینوی را از دگرگونی پاس می‌دارد.^۱

در این جا با نظریه‌هایی متضاد در مورد جایگاه هادگ مائسریگ، بخش میانی، روبرو هستیم؛ اما عبارت سوم می‌توان نقل کرد که در آن، رویکرد همسازی پیش‌گذارده است. این عبارت در آغاز کتاب هشتم دینکرت آمده:

[1] +ōšmurišn ī dēn ī mazdēsn bazišn 3. gāhān ī ast
+abērdar mēnōg - dānišnīh mēnōg - kārih, ud
dād ī ast abērdar gētīg - dānišnīh ud gētīg -
kārih, ud haḍag - mānōrig ī ast abērdar āgāhih
ud kār ī abar hān ī miyān <ī> ēd 2.

[۱] بخش‌بندی [شمارش] مقوله‌ها در دین مزدایی به سه گونه:

گاهانیگ، که در اصل، دانش مینوی و کردار مینوی است؛
دادیگ که در اصل، دانش گیتیوی و کردار گیتیوی است؛ و
هادخت مائسریگ که در اصل، آگاهی و کرداری است که
براساس آن، در میان آن دو می‌آید.^۲

1. *DkM*, p. 214, ll. 10 f.; *Dk. Facs.*, p. [167], ll. 11 f.

2. *DkM*, p. 677, ll. 11-14; *Dk. Facs.*, p. [526], ll. 12-15; cf. *SBE*, XXXVII, p. 4; Molé, *Culte*, pp. 62 f.

همنهادی عبارت‌ها، به نظر من، نشان می‌دهد که اسناد دادن‌ها و همسان‌انگاری‌های گونه‌گون را نباید به هم پیوستنِ لفظی گزاره‌ها تلقی کرد. به هر رو، آن‌ها این واقعیت را پیش می‌گذارند که سه باورِ بنیادی دین در دوره ساسانی، هر از چندگاهی به یکدیگر می‌پیوندند و در موقع مقتضی، برای درست کردنِ واژه‌ای سخنورانه، به کار می‌روند. سه مجموعه برداشت‌ها عبارتند از: بخش‌بندی سه گانه اوستا که به مثابه نماد به کار می‌رود؛ تمایز در ساختار جهان، میانِ دو وجه مینوی و گیتی؛ و انگاره رده‌های گوناگونِ مردم که سلسله مراتب^۱ دینی را می‌سازد. این چنین برداشتی از سلسله مراتب دینی

۱. وجود این برداشت از راه‌های [سلسله مراتب] دینی را پیش‌تر شادروان مول یادآور شده است. (*Culte*, pp 26 ff., especially pp. 61 ff.). مول کوشید تا این داده‌ها را در مورد مسئله ناهمرازی میان دین هخامنشیان و آیین زرتشتی، آن چنان که از ورائی ادبیات دانسته شده، به کار گیرد. بنا به پیشنهاد او، دینی که شاهان هخامنشی بدان باور داشته‌اند، همان دین زرتشت بوده، به شرطی که سه وجه گوناگونِ آیین زرتشت را که مبتنی بر رده دینی افراد است، به رسمیت بشناسیم. شاهان هخامنشی جزو رده داد [Dādig] منسوب به dād (اوستا: داته dāta): قانون. مترجم] و دارای نشانِ قانون، متفاوت از نشانِ رده‌های بالای دینی، بودند و آن گونه که در کتاب اوستا آمده، فرمانروایی می‌کردند. به هر حال، این راه‌حل ظاهراً موضوع را بیش از حد ساده تبیین می‌کند. متن‌ها بر ما روا نمی‌دارند که در باره رده‌های دینی تثبیت یافته از نظر اجتماعی، سخن بگوییم. علاوه بر این، تفاوت‌های موجود میان 'رده‌ها' که در این متن‌ها منعکس شده، به نظر نمی‌رسد که بر اقتضای کلی بررسی فرمان‌های دینی یا باور به آموزه‌های زرتشتی تأثیر نهد. تفاوت احتمالاً فقط در سطح تجربه دینی کسب شده از سوی فرد، نمایان شده، در حالی که تمامی 'رده‌ها' نشانِ بنیادی همسانی دارند. مسئله دیرین هخامنشی که از این امر سرچشمه می‌گیرد که هخامنشیان مناسب گوناگونی از جمله برای دفن و به خاک سپاری داشتند، همچنان حل نشده می‌ماند. شاید یادآوری شده باشد که تبیین مول از آموزه گائا [گاهان] (که او جنبه رازی و نهانی بدان نسبت می‌دهد، بی‌آن که مقصود خود را بیان دارد: ص ۷۰ کتابش) تاکنون به گونه‌ای منحصر به فرد، براساس نوآوری رازورانه صورت گرفته است. با آن که بحث مول دربرگیرنده اظهار نظرهای روشنگرانه بسیار است، اما رهیافت او را باید شخصی تلقی کرد.

زرتشتی را، که می‌توان با مدارک^۱ دیگر نیز آن را تأیید کرد، باید در پیوند با مجموعه گفتارهایی که در کتاب ششم دینکرت هم هست و دارای پیوستگی با سلسله آموزه‌ها یا پراکندن دانش دینی است، بررسی کرد. نخستین فرگرد (بند) چنین آمده است:

۱. در روایت‌های ایرانی و نیز در ادبیات عرب، این مورد آشکار است. یک منبع بسیار مهم عربی در این زمینه، جاویدان خرد مسکویه است که ارزش کار از سوی هنینگ نیز بازبینی شده است:

"W.B. Henning, 'Eine arabische version mittel persischer weisheitschriften' ZDMG, CVI (1956), pp. 72-77.

یک عبارت از آن چنین است:

سزاست که خردمند، مردم را به مثابه دو دسته [طبقه] متمایز بینگارد و بر آن‌ها دو جامه بپوشد. یک دسته، عامه مردمند که باید بر آن‌ها جامه انقباض، قید و احتیاط در هر واژه، پوشاند. دسته دیگر، برگزیدگانند که باید جامه احتیاط را از آن‌ها برگرفت و بر آن‌ها لباس همدلی، مهربانی و همسخنی را پوشانید. تنها یک نفر از میان هزار نفر به این دسته پذیرفته شده که همگی سرآمد در داوری، استوان در دوستی، وفادار به سرور و درست پیمان در برادری‌اند.

جداانگاری عامه مردم از برگزیدگان را در این مورد نمی‌توان براساس سلسله مراتب اجتماعی تبیین کرد؛ بلکه بیش از آن، چنین جدا انگاشتنی، گرایش به تشکیل برگزیدگان (سرآمدان) دارد که اعتقاداتشان از رده عوام نهان می‌ماند.

البته، آموزه مشابهی نیز در مورد ساختار اجتماعی و سیاسی ساسانیان در کل، وجود داشته که به مثابه نظریه بنیادی در پس نظام طبقاتی نرمش‌ناپذیر ایران، حاکم بوده است. نمونه‌ای که بیانگر این نکته است و همزمان نشاندهنده تفاوت میان دو گونه گفتار، می‌توان از متن عربی در اشاره به آداب دوره ساسانی، نقل کرد:

وقال بزرجمهر سوسا احرار الناس بمحض المودة والعامه بالرغبة والرهبة والسفلة بالمخافة؛ بزرگمهر گفته است: بر آزادگان [برگزیدگان] با دوستی ناب، بر مردم عادی با رغبت و ترس، و بر فرومایگان با وحشت فرمان برانید.

(Al-Ṭurtūṣī, *Sirāj al-Mulūk*, Cairo 1935, p. 114);

گونه کم اهمیت‌تر آن را می‌توان در این کتاب یافت:

Mub. b. 'Abdallāh al-Xaṭīb al-Iskāfī, *Luṭf al-tadbīr*, ed. A. 'Abd al-Bāqī, Cairo 1964, p. 4; Ibn Qutayba, *Uyūn al-axbār*, Cairo 1963, I, p. 8) →

[55] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku wāzag ō ōstwārān
gōwišn ud dēn andar hamdēnān uskārīšn ud
kirbag ud bazag ō harw kas gōwišn.

[۵۵] آنان گفته‌اند که: انسان می‌بایست واژه را به استواران بگوید، تا
دین را در میان همدینان درنگرند و از کردارهای نیک و از
گفتار بد، به هر کس بگویند.^۱

‘کردارهای نیک و تبهکاری‌ها’ گشوده‌ترین موضوع برای بحث و
جدل و اصطلاح ‘دین’ و ‘واژه’ به طور فزاینده محدودتر و بسته‌ترند.
اصطلاح دین (*dēn*) ابهام‌انگیز می‌نماید؛ این واژه در اصل
می‌توانست یا بر مفهوم ذهنی باور دینی یا بر واقعیت عینی دین
دلالت کند. همدینان بر همین اساس، به معنای مردمانی است که
اشتراک نظر در گرایش دینی همسان دارند و در گروه دینی یگانه‌ای نیز
حضور می‌یابند. اصطلاح واژه (*wāzag*) در این متن گنگ و ناروشن
است. مطالب بیش‌تر در این مورد را می‌توان از فرگردی که بی‌درنگ
در پی فرگرد پیشین می‌آید، دریافت کرد.

[56] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku wāzag <ō> awe
gōwišn ke wīr a'ōn ku frāz gīrēd, ud huš a'ōn ku
be ne jūyēd, ud xrad a'ōn ku awe ī did weh
tawān kardan.

این اندرزی است که به یک فرمانروا داده شده تا در فرمانروایی بر جامعه، شیوه‌های
متفاوتی را برای هر طبقه تشکیل دهنده جامعه به کار گیرد؛ شمار رده‌ها نیز در این جا سه
شمرده شده: اصطلاح ‘مردمان آزاد’ یا ‘برگزیدگان = سرآمدان’ که به پهلوی ‘آزادان’
خوانده می‌شده، واژه‌ای است که دارای ابهام مشابه است. همان آموزه‌ای که منابع دوره
ساسانی ارائه کرده‌اند، در نامه تنسر هم آمده است.

1. *DkM*, p. 483; *Dk, Facs.*, p. [375]; *MSK* 43, fol. 184 v.

[۵۶] ایشان گفته‌اند که: انسان باید واژه را به آن کس گوید که چنان اندریافتی داشته باشد که آن را فراز گیرد؛ آن کس که چنان هوشی داشته باشد که فراموش نکند [؟]، آن کس که چنان خردی داشته باشد که به یار خود نیکی تواند کرد.^۱

این متن، معنای استواران (ōstwarān) را که در فرگرد پیشین آمده، تعریف می‌کند؛ این تعریف از دو جنبه، اندیشگی و اخلاقی، انجام می‌گیرد: به کسی می‌توان باور داشت (اعتماد کرد) که توانایی دریافت آنچه را که به او گفته‌اند، نگاهداری و کاربرد نیکوی آن‌ها را داشته باشد. سه کارکردی که در فرگرد پیشین یاد شد، به نوبه خود در متنی تعریف شده که پس از متن پیشین می‌آید و همساز با متنی است که اصطلاح‌ها در آن به کار رفته:

[64] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku wīr kār ēd ciš xwāstan,
ud huš hār ēd ganzwarīh kardan ud ciš ī wīr
xwāhēd nigāh dāštan, ud xrad kār ēd wizidārīh
kardan ud weh ud wattar šnāxtan ud hān ī weh
kardan ud hān ī wattar hištan.

[۶۴] ایشان چنین گفته‌اند که، کار اندریافتن این است: گنجور و نگهبان آن چیز بودن که خواست هوش است. کار خرد، فرق‌گذاری و شناخت نیک و بد؛ کار نیک کردن و کار بد واهستن.^۲

لحن اندیشمندانه بنیادی هر سه کارکرد با تأکیدی خاص در این فرگرد آشکار می‌شود؛ و تناقضی با این واقعیت ندارد که خرد (xrad)

1. *DkM*, p. 483; *Dk Facs.*, p. [375]; *MSK* 43, fol. 184 v.

2. *DkM*, p. 484; *Dk Facs.*, p. [376]; *MS K* 43, fol. 185 v.

در این متن، به مثابه چیزی در پیوند با قوه بازشناخت منشی اخلاقی، آن‌گونه که می‌بایست به عمل درآید، توصیف شده است.^۱

متن کتاب ششم دینکرت، ۵۵، که پیش‌تر نقل شده، می‌بایست همراه با فرگرد دیگری در همین کتاب که اصطلاحات روشن‌تر در آن به کار رفته، بازبینی شود. این متن بخش‌بندی خاصی با ماهیت همسان دارد.

[254] u-šsān ēn-ez a'ōn dāšt ku āštih ud andar harw
dām dahušn, kirbag ō harw kas gōwišn, ud zand
pad ša bestān cāšišn, ud rāz ō ōstwārān gōwišn.
ud srōšgih ud dādestānigih andar anjaman
dārišn, ud rāmišn andar myazd gāh, ud yazišn ī
yazdān pad škōyišn kunišn.

[۲۵۴] ایشان گفته‌اند که: انسان باید آشتی و مهر را در هر آدم آموزش
دهد؛^۲ کردار نیک را به هر کس بگوید و زند را در شبستان^۳

۱. مفهوم خرد (*xrad*) به‌ویژه پیوندی نزدیک با کردار اخلاقی و دینی دارد. این توصیف در کتاب مینوی خرد (*Menōg ī xrad*) و نیز با چنین برداشتی، در کتاب ششم دینکرت آمده است.

ēn-ez paydāg ku ēdōn ce'ōn zamīg kadag ī aľb ud āb pērāyag ī
warz ud warz abzāyišn ī gēhān ud az-eš be bar dāštārih ī kišwar,
ēdōn-ez dānāgih kadag ī wehīh ud wehīh tan ī xrad ud xrad
abzāyēnīdār ī gēhān (*DkM*, p. 567; *Dk. Facs.*, p. [448].)

۲. در باره واژه دهمشن (*dahišn*) 'دستور، دانش' جداگانه باید بحث کرد. دست‌نوشته کپنهاگ درشن (*dārišn*) خوانده می‌شود که می‌تواند درست باشد؛ به هر رو، دهمشن برکنار از این که قرائتی مشکل دارد، اما بیش‌تر همخوانی با این معنا دارد که به عنوان جزئی از یک رشته فعل‌هایی به شمار می‌آید که دلالت بر ارتباط فعلی دارند.

۳. واژه شبستان از نظر لفظی به معنای 'خوابگاه، حرم' [*šabestān* = *harem*] است.
'Xusrau ī Kawādān ud Rēdag', *PhlT*, p. 33, § 63 (cf. M. J. Unvala, →

بیاموزاند و راز را به استواران بگوید. انسان می‌بایست سپارش
[سروش‌یگی] و دادستانی را در انجمن بدارد؛ رامش را در
جایگاه میزد [معبد] و ستایش یزدان را در گرفتاری^۱ (?) به
جای آرد.^۲

این فرگرد دو مجموعه جمله دارد که در اصل می‌بایست جدا بوده باشند. دو بخش فرگرد، هر یک دربرگیرنده بخش‌بندی آغازینی هستند. بخش نخست شامل مجموعه جمله‌هایی این چنین است: 'صلح و دوستی'، 'کردارهای نیک'، 'زند'، 'راز'. سه جمله‌ای که به دنبال یکدیگر می‌آیند، به‌طور ساختگی با مجموعه جمله‌های قبلی وصل می‌شوند: این جمله‌ها در درون خود بخش‌بندی دیگری تشکیل می‌دهند که بار دیگر با آشکارترین و روشن‌ترین بند آغاز می‌شود: 'فرمان برداری و قانونیت' که در 'مجمع عمومی' برگزار می‌شود؛ و در پی آن 'سرور' می‌آید که محدود به آداب خاص یادشده است؛ و این مجموعه جمله‌ها با چنین جمله‌ای 'ستایش خدایان' که

The Pahlavi Text 'King Husrav and His Boy', Paris [no date], p. 29; Bailey, *Zor. Pr.*, p. 114, n.); *PhlT*, p. 35, § 100 (Unvala, *ibid.*, p. 36): *bārag i šabestānīg*

'بارِ شَبستان'. شَبستان عنوانِ جایگاه و مقام نیز هست: برای دست یافتن به این عنوان روی مُهرها و کتیبه‌های پارسی و پارتی، نگاه کنید به:

phlT, p. 85, § 1. (Ka'ba-ye Zardušt, where the Greek equivalent is εὐνοῦχος); cf. W.B. Henning, *Handbuch der Orientalistik*, Part I, Volume IV: *Iranistik*, 1, Leiden - Cologne 1958, p. 45.

1. The meaning of *škōyišn* (or *škandišn*?) can only be guessed from the contexts in which it occurs. Cf. *Dk.* VI, 240, 254, C 83e; *DkM*, p. 206,

1. 10; R.C. Zaehner, *BSOS*, IX (1937-1939), p. 315.

2. *DkM*, p. 528; *Dk Facs.*, p. [416]; MSK 43, fol. 202 v.

آشکارا می‌بایست در خلوت انجام شود، پایان می‌گیرد. تفاوت میان دو شکل‌بندی بدین‌سان نموده می‌شود که اولی دارای مجموعه کردارهای پرهیزکارانه‌ای است که مستلزم برخی پیوندها با دیگر مردمان، به‌ویژه از راه ارتباط دادنِ دانشِ دینی در سطح‌های گوناگون، می‌باشد، در حالی که دومی سه روش ستایش یا گرایش به خدایان را بر می‌شمرد. بنابراین، مجموعه نخست از کلی‌ترین تا محدودترین گروه مردم را دربر می‌گیرد، و مجموعه دوم، از 'مجمع عمومی' به 'مجمع خصوصی' می‌گردد.

حال اگر نخستین مجموعه گزاره‌ها را به‌طور منفرد در نظر بگیریم و آن را با مجموعه گزاره‌هایی که در کتاب ششم دینکرت، ۵۵-۵۶ گنجانده شده، مقابله کنیم، تصویری مشخص‌تر از شیوه و معنای محدودیت‌هایی که بر اشاعه جنبه‌های خاصی از ایمان اعمال می‌شد، خواهیم داشت. نکته‌ای که بار دیگر باید بر آن تأکید شود، آن است که بخش‌بندی‌هایی که در این مورد صورت می‌گیرد، 'نهادی' یعنی نمودار بخشی از ساختار جامعه نیست. مورد یادشده را می‌توان از ورائی این واقعیت دریافت که بخش‌بندی گنجانده در کتاب ششم دینکرت ۵۵، سه لایه و در کتاب ششم دینکرت^۱ ۲۵۴، چهار لایه است. از این رو، نمی‌توان انتظار داشت که همانندی‌هایی لفظی میان دو متن بیابیم. با این همه، پیوند این دو بسیار نزدیک و روشن‌گر است. نخستین بند در کتاب ششم دینکرت، ۲۵۴، در بند ۵۵ نمی‌آید، اما سه بند دیگر را می‌توان به آسانی مقایسه کرد:

۱. مسلماً این، تفاوت چندان مهمی نیست؛ بند اول *Dk, VI, 254* را به دلیل آن که به جامعه انسانی اشاره ندارد، می‌توان نادیده گرفت.

Dk. VI, 55

(a) — — —

(b) kirbag ud bazag ō harw
kas gōwišn

(c) dēn andar ham-dēnān
ukārišn

(d) wāzag ō ōstwārān gōwišn

Dk, VI, 254

(a) āštīh ud mihr andar harw
dām dahišn

(b) kirbag ō harw kas gōwišn

(c) zand pad šabestān cāšišn

(d) rāz ō ōstwārān gōwišn

دینکرت ششم، ۵۵

(الف)

(ب) سخن گفتن از کردارهای
نیک و بد هر فرد؛

(ج) توجه به دین در میانِ همدینان؛
(د) واژه را به مردمانِ استوان گفتن.

دینکرت ششم، ۲۵۴

(الف) آگاهیِ صلح و دوستی
در هر آفریده؛

(ب) سخن گفتن از کردارهای
نیک به هر فرد؛

(ج) آموزشِ زنده در خانوار؛
(د) گفتنِ راز به مردمانِ استوان.

مقایسهٔ دو بند آخر که باهمنهادیِ دو واژهٔ زنده/دین و دو واژهٔ برابرِ راز/واژگ را در آن، یادآور شده‌ایم، به‌ویژه جالب توجه است. با کنار گذاشتنِ دو برابرِ آخر متوجه می‌شویم که محدودیتِ شدید در موردِ آموزشِ زنده، بر تفسیر و تعبیرِ متن‌هایِ اوستا تأثیر نهاده است؛ و این محدودیت به وسیلهٔ بیرونیِ چنین توصیف شده:

دانش در بارهٔ آنچه در اوستاست، کتابی که آورده [زرتشت؟]

است، تنها بر آن کس از میانِ آنان [یعنی زرتشتیان] آشکار می‌گردد که دین او موردِ اعتماد و راه و روشِ دینی او از سوی مردمِ همدین او [=زرتشتیان] ستوده شده باشد. آن [دانش] فقط آن گاه به او می‌رسد

که گواهی دال بر این که، او شایسته دریافت آن [دانش] از سوی
دستوران دین است، نوشته شده باشد.^۱

۱. و ليس يطلق علم ما في الابدنا الذي جاء به الا لرجل منهم يوثق بدینه و تحمد
طريقته عند اصحاب دينهم و لا يوسع له في ذلك الا بعد ان يكتب له سجل يحتج به في
اطلاق ارباب الدين ذلك له

(J. Fück, 'Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Birūnis
"Chronologie Orientalischer Völker"', in: J. Fück (ed), *Documenta
Islamica Inedita*, Berlin 1952, p. 76).

در کتاب نامه تنسر هم آمده که، یکی از خطاهای اصلی فرد که باید برای آن تنبیه شود،
به کارگیری تفسیرهای ناروا 'در دین' است «در دین تأویل‌های نامشروع نهد»:
M. Minovi ed. [cf. above, n. 23], p. 22; transl. M. Boyce, p. 47.
مشابه را می‌توان در کتاب مسعودی یافت:

و جمع اهل مملکت علی دین المجوسیه و منهم النظر و الخلاف و الحجاج
فی الملل. (Murūj al-Dhahab, ed. Y.A. Dāghir, Beirut 1965, I, p. 290.)
He [scil. Anūšarwān] incorporated the entire population of his
kingdom into the Magian religion and prevented them from
reflection, controvesy and pole-mics concerning sects.

در اثر ثعالبی: و منع من تعلمه العامة؛ مردمان عادی از یادگیری [کتاب زرتشت] منع شده
بودند؛ (Histoire des rois des Perses, ed. H. Zotenberg, Paris 1900 [reprint
Tehran 1963].

العامری هم آشکارا همین روال تاریخی را در تفسیر خود به کار می‌گیرد تا دلیل این‌که
پارسیان، حتی با سرشت هوشمند خود، هرگز به دانش دین بهی دست نیافته بودند، تبیین
کند. یکی از دو دلیلی که او برمی‌نهد، آن است که موبدان مردم را از فراگیری [خرد
یزدانی] با زور باز می‌داشتند. الامیری دلیل دوم را بنده کردن مردم در برابر فرمانروایان
می‌شمرد. او می‌گوید، «شکی نیست که انقیاد [تسخیر] فرد آزاد هوشمند... و بازداشتن
او از دستیابی به برترین هدف و خواست رسیدن، با تلاش، به رده بالا و والایی که آرزوی
اوست، پست‌ترین و فرومایه‌ترین [عمل] است [به عربی بخوانید: ...]

[read: ... ilā mā yata-mannāhu min al-jāhi wa-l-'uluwwi huwa l-gāyatu min
al-ittiḍā'i wa-l-xissati']. Cf. text in J.C. Vadet, 'Le souvenir de l'ancienne
Perse chez le philosophe Abū l-Ḥasan al-'Āmiri (m. 381 H.)', *Arabica*, XI
(1964), p. 262.

می‌توان چنین فرض کرد که عبارت 'آگاهی به آنچه در اوستا وجود دارد' به تعبیر اوستا و فهم آن، و نه لزوماً به خود کتاب اوستا، اشاره دارد. چنانچه چنین فرضی راست بنماید، یادآوری این نکته جالب خواهد بود که عبارت 'استوان در دین' برگردان یا بازتاب اصطلاح پهلوی 'همدین' در کتاب ششم دینکرت، ۵۵ است. همچنین توجه برانگیز است که بیرونی از یک سجل نام می‌برد که می‌بایست برای مردمی صادر شده باشد که مستحق دریافت دانش کشف شده بر آن‌ها گردند. جزئیات آن در منبع دیگر هم تأیید نشده است. دلیل محدودیت آموزش زند را می‌توان با ارجاع به تاریخنگار عرب، مسعودی، توضیح داد که در فرگردی که بیش‌تر آن نقل شده، داده‌های زیر را ارائه می‌کند:

در روزگار مانی نام زندقه بدین‌سان پدیدار گشت... هنگامی که زرتشت، پسر اسپتمان... کتاب پارسیان را که با نام اوستا شناخته شده و به زبان پارسی است، آورد، و تفسیری بر آن نوشت، که زند خوانده شده و بر این شرحی آورد که آن را پازند خواند، و همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، زند تبیینی است با این هدف که آنچه را پیش‌تر آشکار گشته، شرح کند؛ اگر کسی در دین آن‌ها هویدا شود که چیزی ناهمساز با پیام کشفی، یعنی اوستا، پیش نهد، و از شرح آن، یعنی زند، کزروی نماید، آنان [پارسیان] خواهند گفت: 'او یک زندیک' است. صفتی در پیوند با شرح به کار می‌گرفتند که اشاره به این واقعیت داشت که او از موضوع آشکار شده انحراف داشته و این خود خروج از دین است.^۱

به‌رغم تلاش‌هایی که صورت گرفته تا پیوند میان زند و اوستا را به

1. Mas'ūdi, *op. cit.* (above, n. 33), p. 275.

شیوه‌ای متفاوت^۱ بیان کند، هیچ دلیلی وجود ندارد که به دقتِ اطلاعات داده شده در این مورد که زند تفسیرِ اوستا و پازند سبکی ویژه برای بازگردانِ فهم‌پذیرتر این تفسیر بوده، شک کرد.^۲ آنچه مهم می‌نماید، یادآوریِ این نکته است که زند به خودِ زرتشت نسبت داده شده، در حالی که همزمان و به شیوه‌ای آشکارا متناقض با این انتساب، شرحِ چیزی ضدِ متنِ کشفی [اوستا]، انگاشته شده. این آشفتگی در ارائه بیانِ زندگی^۳ [زندقی به عربی] تقویت‌کننده حسی

-
1. S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946, pp. 125 ff., esp. 140 ff., followed by J.C. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1956, pp. 24-27; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, pp. 245 ff.

این مسئله با موضوع بعدی پیچیده‌تر می‌شود و آن این‌که، آیا اوستا به مثابه یک کتاب نوشته شده در دوره ساسانیان وجود داشته یا نه

cf. F. Nau, 'Etude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction', *RHR*, XCV (1927), pp. 149-199; H.S. Nyberg, *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, XXXIX (1958), pp. 21 ff.; Bailey, *Zor. Pr.*, pp. 149 ff.; Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 40 ff. پیوند میانِ اوستا و زند در کتاب سوم دینکرت، بند ۲۰۴، به عنوان یک متن و تفسیر آن، تبیین شده است.

۲. همچنین به نظر بیرونی در باره مزدکی‌ها نگاه کنید: لان زند هو التفسیر عندهم و با یزند هو التاویل: Mas 'ūdī, *Al-Tanbih* (J. Fück, *op. cit.*, above, n. 33, p. 79); *wa-l Iṣrāf*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1894 (reprint Beirut 1965), pp. 91 f.

3. On the term *zandīq*, *zindīq*, cf. H.H. Schaeder, *Iranische beiträge*, I, Halle 1930, p. 274 ff.; Menasce, *Apologétique*, pp. 228-244; idem, *Encyclopédie*, pp. 66 f.; Molé, *Oriens*, XIII/XIV (1960-1961), pp. 1-11; O. Klima, *Mazdak*, Prague 1957, pp. 201-203. For the 'Abbasid period cf. G. Vajda, 'Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbaside', *RSO*, XVII (1938), pp. 173-229.

← در دوره پیش از اسلام، این اصطلاح را به پیروان مزدک اطلاق می‌کردند؛

است مبنی بر این که چنین نظری از سوی خود نویسنده عرب اسلامی ابراز نشده، بلکه می‌توان گمان داشت که داده مورد نظر، بخشی از منبع ایرانی وی بوده که او همان‌گونه که دریافت کرده، ارائه نموده است.

نکته پرمعنایی که می‌توان از مسعودی برگرفت، آن است که زند یا تفسیر کتاب اوستا، ابزار اصلی بدعت‌گذاران انگاشته شده و بیش‌تر ادبیات زرتشتی مؤید این ادعاست. در فرگردی در کتاب ششم دینکرت می‌خوانیم:

[C26] ēn-ez ēdōn: zand kār ud dādestān juttar ne
gōwišn ud kunišn ud rāyēnišn ce'ōn hān ī
pōryōtkēšān <guft ud> kard ud cāšt ud ul
āward. ce-š ahlamōgih pad-eš ō gēhān āyēd ke
zand kār ud dādestān juttar cāšēd ud gōwēd ud
kunēd ce'ōn hān ī pōryōt-kēšān guft ud kard ud
cāšt ud ul āwurd.

[C۲۶] چنین است که: زند کاژ [کسی که به زند می‌پردازد] نباید چیزی دیگرسان از آنچه دادستان [سنت] گفت، کرد، آموخت و آورد؛ بگوید، بکند، بیاموزد و بیاورد. زیرا بدعت از سوی کسی به دنیا آورده می‌شود که در پرداختن به زند، دیگرسان

Ibn Sa'id, *Našwat al-Tarab*, quoted in: M.J. Kister, 'Al-Hira', *Arabica* XV (1968), p. 145.

«عبدالجبار توصیف می‌کند که چگونه مانی تفسیر اوستا را برای فریفتن مردم به کار می‌گرفت تا او را به عنوان پیام‌آور نور باور کنند؛

cf. S. Pines, 'The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. II, No. 13, Jerusalem 1966, pp. [67] f.

از آنچه دادستان گفت، کرد، آموخت و آورد؛ بگوید، بکند،
بیاموزد و بیاورد.^۱

هشدار داده شده، تعیین‌کننده این مسئله است که، دست کاری
آزاد زند پذیرفته قدیمی، خطر بدعت‌گذاری را دربر دارد. این فرگرد
دینکرت در پی دو فرگرد دیگر^۲ می‌آید که به‌ویژه در مورد فراگرفتن
اوستا و زند از افراد زیانکار و آموزش دادن آن به چنین افرادی، هشدار
می‌دهند.^۳ با گفت‌وگو در باره اوستا و زند با افراد زیانکار، در واقع
سلاح را در دست آنان می‌گذاریم تا با آن، به دین از درون بتازند و با
آموختن از آن‌ها، شخص آماده تأثیرپذیری از عقاید بدعت‌گذارشان
می‌گردد. ترس از بدعت‌گذاران آن چنان درخور توجه است که بر
مردم توصیه شده تا با این افراد به جدل نپردازند، مگر با فردی که در
جایگاه مرجعیت دینی باشد و وظیفه او جدل کردن^۴ است.
همان‌طور که ویژگی خطر بدعت، تهدید دین از درون است، می‌توان
تصور کرد که اوستا و زند حصاری در مقابل این خطر دارند، تا جایی
که دانش این متن‌ها از آسیب افرادی که مشکوک به کژروی^۵

1. *DkM*, p. 558; *Dk. Facs.*, p. [441]; MS K 43, fol. 231 v.

2. *Dk.* VI, C27-C28 = *DkM*, pp. 558 f.; *Dk. Facs.*, P. [441]; MS K 43, fol. 231 v f.

3. In a similar vein we have in *DkM*, p. 834, ll. 19-21:

همچنین نک. مول: *Culte*، ص ص ۲۱۶ به بعد؛ اندیشه مشابهی در تفسیر پهلوی
یستا ۱۸:۳۱ هم هست.

4. *Dk.* VI, 231 = *DkM*, p. 523; *Dk. Facs.*, p. [411].

5. Cf. the following text in *Dēnkard* VI:

[215] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku dēn 7 parisp ast, az-ešān hān ī
bēdom mānθr ud zand.

[۲۱۵] ایشان چنین گفته‌اند که، دین از هفت [۷] دیوار تشکیل شده. در میان این

هفت دیوار، دورترین آن، واژه پاک و زند است.

بدعت‌گذارانه‌اند، مصون خواهد ماند.

اگرچه دیده شده که خطرِ پراکندنِ نابخردانهٔ اوستا یا زند وجود دارد، این خطر در موردِ زند چشمگیر است. منعی آشکار در *زَند و هَمَن یَسَن*^۱، به‌ویژه در ارتباط با داستانِ مزدک آمده:

ēw bār gujastag mazdak ī bāmdādān dēn petyārag ō paydāgīh āmad. u-šān petyārag pad dēn <ī> yazdān kard. hān anōšagruwān xusrō [...] may-+windādān, ud weh-šāpūr, +ud[?] dād-ōhrmazd ī ādurbādagān dastwar, ud ādur-farn-bag ī a-drōg, ud ādurbād ud ādurmihr ud baxt-āfrīd ō pēš xwāst, u-š paymān az-eš xwāst ku ēn yasnīhā pad nihān ma dārēd, be pad

[216] *u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku kas-ez nēst ke ēn dēn petyārag-tar hēnd ce'ōn hān ī ahlamōg ce+jud az hān ī ahlamōgān kas-ez nēst +ke +tar ī parisp ast ī +az be-z ō dēn bēdom andar tawān āmadan, awe ī ahlamōg pad jām ī mānōrbārīh tar ī parisp ī bēdom andar āmad, ast ī +az be-z ō dēn xwadīh ud nazdīh rasēd (DkM. p. 519; Dk. Facs., p. [407]).*

[۲۱۶] ایشان این نیز گفته‌اند که: هیچ کس جز بدعت‌گذار دشمنِ جدی دین نیست. زیرا جدا از بدعت‌گذاران، هیچ کس در آن سوی دیوار نیست که از خارج به سوی دین اندر تواند آمدن. بدعت‌گذار به دورترین دیوارِ دین اندر شد و جامهٔ دارندهٔ واژهٔ پاک را بر تن کرد. کسانی هستند که از خارج آمدند و به نزدیکِ دین اندر شدند.

۱. تفسیرِ *بَهَمَن یَسَن*، از متن‌هایی است که در آن، از روی مکاشفه، حوادثِ جهان پیشگویی شده است. همان‌طور که در متن کتاب تصریح شده، مطالب کتاب از ترجمه و تفسیر (= زند) ستودگر (= سودگر) *تَشک و وَهَمَن* (= بهمن) *یَسَن* گرفته شده. در فصل دوم، به استنادِ ترجمهٔ (= زند) *وَهَمَن یَسَن*، *خُرداد یَسَن* و *اُستاد یَسَن*، نامی از مزدک و بدعت‌گذاری او و توصیهٔ انوشیروان به موبدان در بارهٔ تعلیمِ *یَسَن*‌ها به افرادی از خانوادهٔ خود، است. متنِ اصلیِ اوستایی و ترجمه‌هایِ پهلویِ مورد استفادهٔ تدوین‌کنندهٔ *زَند و هَمَن یَسَن*، امروز در دست نیست [مترجم].

paywand ī šmāh zand ma cāšēd. awēšān andar xusrō
paymān kard.

یک بار گجسته مزدک پسر بامداد، دشمن دین پیدا آمد، تا مردمان را دشمن دین یزدان کند. آن انوشه روان خسرو پسر کواد، خسرو پسر ماوینداد، نوشاپوهر پسر داژ اورمزد، دستور آذریاذگان، آذر فرنیع راستگو و آذرباذ، آذر مهر، و بخت آفرید را به پیش خواست. او از ایشان پیمان خواست، که: «این یسن‌ها را نهان مدارید؛ و جز به بستگان خود زند میاموزید.» ایشان به خسرو پیمان کردند.^۱

این که دانش زند در عمل محدودتر از دانش اوستا، حداقل در قرن نهم، بوده، مسئله‌ای است که می‌توان آن را از دو فرگرد کتاب دادستان دینی^۲ دریافت که در آن، پرسش‌هایی مربوط به نکات بنیادی آداب دینی طرح شده. یک نمونه، شرح حال کسی به نام آذرباد است که هم اوستا و هم زند را از حفظ می‌داند و در مقابل فردی هاویش نام است

۱. (p.5) (p.1-4) ii: zw. شاید نخستین نام را بتوان ماوینداد، نوشاپوهر خواند که نام پدر پیش از نام فرد می‌آید؛ در آن مورد هیچ چیز نباید حذف شود.

On the text cf. the remarks by J.C. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1956, pp. 122 f. K. Czeplédy, *Acta Orient. Hung.*, VIII (1958), pp. 34 f.,

تاوادیا اذعان می‌دارد که محدودیت آموختن زند که در این فرگرد آمده، ویژگی خاص ادبیات کتاب‌های دینی است. به هر روی، چنین می‌نماید که این مسئله بازتاب نوعی القاء تأثیر گرفته از یشت ۹:۴ است. پارسی شده این نقل قول را عیناً از کتاب زند و هومن یسن و «کارنامه اردشیر بابکان» صادق هدایت، بخش ۱، در دوم، ص ۳۱ برگرفته‌ام [مترجم].

۲. دادستان دینیک، به معنای مجموعه آرای دینی است و شامل پاسخ‌های منوچهر به ۹۲ پرسشی است که آن‌ها را مهرخورشید پسر آذرماه و بهدینان دیگر از او کرده‌اند. مطالب کتاب گوناگون است: آیین‌های دینی، قوانین و حقوق، آفرینش و موجودات مابعدالطبیعه، بهشت و دوزخ و رستاخیز، کارهای نیک...

که فقط اوستا و نه زند^۱، را از بر می‌داند. در عین حال، نباید بر این تصور بود که اوستا یا زند واقعاً حالتِ نهانی داشته: موبدان آن را با آوای بلند، آشکارا به هنگام انجام وظیفه^۲ می‌خواندند و خودِ متن‌ها نیز گزارش داده‌اند که می‌بایست اوستا و زند را به‌طور گسترده در جهان آموخت^۳. ما حتی در بارهٔ این مسئله می‌خوانیم که زند از اوستا

1. Dd., Questions XLIV-LXV (Appendix B).

دستورات و راهبردهای جالبی در کتابِ صدرِ نسر Saddar Nasr آمده [متنِ فارسی زرتشتی؛ مترجم.]

inki bihdīnān-rā mī-bāyad ki xaṭṭ-i avastā bi-āmōzand pēš-i hērbadān va ōstādān tā dar ʔ āndan-i va yašt xaṭā na-ravad (Chap.98).

این‌که به‌دینان را می‌باید که خطِ اوستا بیاموزند پیشِ هیربدان و استادان، تا در خواندنِ نیایش و یشت خطایی نرود (فصل ۹۸).

inki mōbadān va dastūrān va radān va hērbadān rā na-šāyad ki hama kas rā pahlavī āmōzand. ki zartušt az hōrmizd pursid ki pahlavī āmōxtan mar kasān rā šāyad. hōrmizd ba-afzōni javāb dād ki har ki az nasl-i tu bāšad mōbad va dastūr va hērbad-ē ki xiradmand bāšad, digar hēč kas rā na-šāyad juz az inki gufta-am. agar digarān rā āmōzad ō-rā 'azīm gunāh bāšad. agar bisyār kār kirfa karda bāšad farjām-i ō-rā ba-dōzax buvad (Chap. 99).

این‌که موبدان و دستوران و رادان و هیربدان را نشاید که همه‌کس را پهلوی آموزند. که زرتشت از هرمزد پرسید که پهلوی آموختنِ مرکسان را شاید. هرمزد به افزونی جواب داد که هر که از نسلِ تو باشد موبد و دستور و هیربدی که خردمند باشد، دیگر هیچ‌کس را نشاید جز از این‌که گفته‌ام. اگر دیگران را آموزد، او را عظیم‌گناه باشد. اگر بسیار کار گرفته کرده باشد، فرجامِ او را به دوزخ بود (فصل ۹۹).

متن پهلوی شاید رمزنگاری را در نظر داشته است؛

cf. P. Peeters, *Recherches, d'histoire et de philologie orientales*, I, Brussels 1951, pp. 191 f.

2. Cf. Dk. VI, D3, D5 = DkM, pp. 56q f., 571 f.

3. ēdōn weh guft ōhrmazd ō spitāmān zardušt ku be xwān ud warm be→

متداول تر بوده است.^۱ گفته شده، وظیفه رفتن به دبستان دینی (*ērbadestan*) برای فراگیریِ زند^۲، به عهده هر فردی است که در این

kun, pad zand ud pāzand wizārišn be cāš, ō ērbadān ud hāwištān gōw, ud pad gēhān frāz gōwēnd (*ZWY* iv: 67 [p. 37]).

haštom abar hangerdīgih ī hān ī andar naskihā ī dēn ī mazdēsñ jud ēdar ayād. hān ī andar šādurwān ī ēñ nāmag abar ōšmarišn ī weh-dēñ ō āgāhih ī wasān nibišt ud niwēgēñid az zand, hān ī dēñ, pad āgāh-dahišnīh ī ō ēd pādrām dastwar, pad xwad ēwāz ī dēñ nibišt (*DkM*, p. 677, ll. 2-7; *Dk. Facs.*, p. [526] cf. Molé, *Culte*, pp. 61 f.).

ایدون همی گفت اورمزد به زرتشت پسر اسپهتمان: بخوان و از بر بکن، بیاموز شرح کتاب اوستا با زند و پازند؛ به هیریدان و هاویشان آن را بگو تا در فراز جهان آن را بگویند (*zwy* iv: 67 [p. 37]) پیشگفتار کتاب هشتم دینکرت که دربرگیرنده چکیده‌ای از اوستاست، در گزاره زیر آمده:

[نسک = کتاب] هشتم چکیده‌ای است از آنچه اندر نسک‌های دین مزدایی بود. یادکرد هر یک جداگانه در این جا [یافت] می‌شود. آنچه اندر این کتاب یافت می‌شود، دربرگیرنده رده‌های دین نیک است که برای دانش بسیاری نوشته شده و در پیوند با زند، دین، است. همچون دستوری برای آموختن دانش با واژه خود دین به این مردم، نوشته شده. عبارت پادزند، هانی دین به احتمالی دلالت بر این امر دارد که اصطلاح فنی اندردین به معرفي نقل قولی از زندیاری می‌رساند.

۱. در پاسخ به پرسش یک فرد مسیحی، بوخت - ماهر (*Buxt - Mahrē*) شگفتی اوستا ستوده شده و یادآوری شده که این شگفتی و رای درک آدمی است. در کتاب زند پاسخ را چنین می‌خوانیم:

ud zand pad ēwēnag-ē guft ēstēd pad miyān ī gēhān rawāg-tar ud andar gēhān āšnāg-tar <az> xwad abastāg

گفت که، زند چون آینه [اوستا] در میان ایستاده. که آن، [زند]، در جهان روان تر و آشناتر از خود اوستاست.

(*DkM*, p. 459, ll. 11-12; *Dk. Facs.*, p. [359]; cf. Bailey, *Zor. Pr.*, p. 162).

۲. تنها برخی نویسندگان در توضیح سه اصطلاح اوستا، زند و پازند دقت بیش‌تری داشته‌اند. از جمله مسعودی می‌نویسد که کتاب اوک (مجوس) بستا نام داشت و زردشت به سبب این‌که مردم آن را نمی‌فهمیدند، تفسیری بر آن نوشت، که آن را زند گویند، ←

جهان می‌زید.^۱

چارچوب‌های آموزه‌ای که تاکنون از آن سخن گفته‌ایم، در کل چنان نیست که منشِ رازورانه به آیین زرتشت منتسب کنیم؛ بلکه این چارچوب‌ها صرفاً سنجه‌هایی است که برای خویشکاری و پاسداری جان بر نهاده شده و آشکارا جنبه کلی و همگانی ندارد. با این همه، نقل قول‌هایی که از متن‌ها بازگو کردیم، نشاندهنده آن است که در کنار یا احتمالاً در درون دین کلی و همگانی، عنصری خاص بوده که به گروه کوچکی از مردمانِ اهل [= reliable] روا داشته شده است.^۲ در فرگردهایی که نقل کردیم، این عنصر که با واژه‌های راز و آشکارگی (*wāzag*) مشخص شده، بسی محدودتر از زند به نظر می‌آید. واژه راز بارها در متن‌های پهلوی در پیوند با دسته‌ای از رازهای دینی که معمولاً مربوط به قلمروهای آفرینش و آخرت‌شناسی و نیز آگاهی به شیوه خاص نبرد با اهریمن است، آشکار شده.^۳ در عین حال، باید

و سپس بر تفسیر، تفسیری نوشت به اسم پازند (= پازند). خوارزمی زند را تأویل اوستا می‌داند و بیرونی گفته، زند به نظر زرتشتیان تفسیر و بایزند (= پازند) تأویل است؛ مزدک را یکی از مفسران اوستا دانسته‌اند. [مترجم].

1. *ce harw ke andar gētig and-cand yašt-ē kardan ud wināh ī andar dast ud pāy be dānistan abāyēd be ke karr ayāb gung ēnyā. ne pādixšāy be ka kunihēd ēn-ez, ērbadestān be kardan ud zand be dānistan (PhLT, p. 46, §33).*

هر کس در جهان، بجز آن کس که نابینا یا ناشنواست، می‌بایست یشت‌های [ستایش‌های] بسیاری را به جای آورد تا به کژی‌هایی که در دست و پا هست آگاه شود. اما هر انسانی توانایی انجام آن را ندارد، مگر این کار را هم انجام دهد: به دبستان دینی برود و زند را بداند.

۲. وجود آموزه‌های نهانی، یا مرزمندهای [محدودیت‌های] پراکندن حقایق دینی را می‌توان به سادگی در متن‌های خاصی از اوستا یادآور شد: یسنا ۳:۳۸؛ یشت ۹:۴؛ و یشت ۴۶:۱۴.

۳. برای یافتن واژه راز در متن‌ها، به پیوست ب نگاه کنید.

یادآور شد که این واژه در بسیاری از موارد به کار رفته، ضرورتاً بر پاره‌ای از دانش نهفته یا آموزه‌ای که می‌بایست نهان بماند، دلالت نمی‌کند؛ بلکه اغلب بیانگر علتی پنهان، عاملی درونی، یا پیوندی است که بی‌واسطه آشکار نیست. برای نمونه، یکی از کاربردهای واژه هنگامی است که می‌گوییم، 'راز' این که یهودیان روز شنبه (Sabbath) می‌آرمند [و عبادت می‌کنند و دست به کاری نمی‌زنند. مترجم]. آن است که خداوند روز هفتم آفرینش آرمید.^۱

با برخورداری از این مشاهدات، شاید بتوان بر درونمایه راز نهفته در فرگردهای کتاب ششم دینکرت، که آموزه‌های آن مختص افراد 'اهل' است، گمان برد و تأمل کرد. در پیامد آن، باید تلاش داشت تا پیوندی میان این معنای آموزه خاص یک بخش یا یک جنبه از دین و ساختار کلامی دوره ساسانی، آن‌گونه که در متن‌های پهلوی و به‌ویژه دینکرت بازتاب یافته، برقرار ساخت. در هر حدی، کاملاً قطعی به نظر می‌رسد که دیدگاه همگانی آیین زرتشت تا آن‌جا که می‌توان از متن‌های ایرانی و خارجی یا آثار باستان‌شناختی، بازسازی کرد، با برداشت کلامی، بسی متفاوت است. بنابر این، شاید این فرض راست بنماید که بخش‌های خاصی از این برداشت کلامی، برای پراکنش در میان گروندگان عادی این آیین، نامناسب پنداشته شود.

جدا از دوگانگی اخلاقی که مشخصه آیین زرتشت است، نوع دیگری از دوگانه‌انگاری که بر جهان‌بینی آن اثر می‌نهد، این آیین را متشخص می‌سازد. دو مفهوم همزاد در این دوگانه‌انگاری کیهان‌شناختی، مینوی و گیتوی‌اند که مفهوم نخستین دلالت بر جهان

1. See the text of SGV xiii: 14.

غیرمادی، و عمدتاً نامحسوس، دارد و مفهوم دوم به جنبه محسوس و رؤیت‌پذیر جهان، اشاره می‌کند. از نقطه نظر آفرینش، مفهوم مینوی نخستینی [اصلی] و گیتوی اشتقاقی [فرعی] است؛ مفهوم دوم که از مفهوم نخستین شکل گرفته، به مثابه نمونه‌اعلی آفرینش جهان مادی نقش ایفا می‌کند. جهان گیتوی وابسته به جهان مینوی به این مفهوم است که جهان مینوی برآمدن آن دیگری را از پیش آگهی می‌دهد؛ و به این معنا که بُن پاره‌های مینوی انگیزه حرکت و زندگی جهان گیتوی می‌شوند و این‌که نیروهای مینوی با خواست پدیدار می‌شوند و جامه گیتوی بر خود می‌پوشند. هستی گیتوی نیز همزمان برای انگاشت جهان، اساسی است، زیرا نبرد میان دو ایزد نیک و بد، جز در قلمرو گیتی روی نمی‌دهد و انجام‌پذیر نیست؛ در این فرآیند، مینوی به نوبه خود، همچون بازتاب رویدادهای گیتوی، مثلاً به مثابه واقعیت این جهانی در داوری نهایی فرد، نموده می‌شود؛ یعنی خویشتن اخلاقی گیتوی انسان در سیمایی مینوی، دین، نمایان می‌گردد. بدین سان، این دو مفهوم درهم تافته و در حد زیادی، دوسویه به هم وابسته‌اند.^۱

نکته جالب توجه در مورد برداشت کلامی آیین زرتشت، بیان این مسئله است که اهریمن و نیروهای بدی، تنها در گستره مینوی هستی می‌یابند؛ گیتی جهانی است که کلاً از آن هر مزد است، اگرچه با زور اهریمن آلوده و ناپاک شده؛ که این ناپاکی در عین حال، با این واقعیت تأیید می‌گردد که اهریمن تنها تا آن‌جا که در ذهن برخی افراد حضور داشته و دارد، در جهان گیتوی دارای قلمرو است. با واداشتن تمامی

۱. این تفسیرهای [مشاهدات] مربوط به مینوی و گیتوی، چکیده برخی نتیجه‌گیری‌هاست که در پژوهش انجام شده در باره این مفاهیم، فراچنگ آمده است.

مردم به انکارِ اهریمن، می‌توان او را از این جهان زدود^۱ (راند). ایزدان^۲ که کلِ جهانِ مادی به آنان تعلق دارد، خود اساساً به مثابه کیفیت‌های انتزاعی هستی دارند و مردمانِ نیک در زندگی روزانه‌شان به آن‌ها واقعیت می‌بخشند (این ایزدان همچنین آشکارا در آتش، گیاه و شاید آب و دیگر نمودهای عناصرِ رؤیت پذیرند). به نظر می‌آید که حضورِ آن‌ها در این جهان، بر تلاش و کوشش هستنده‌های گیتی متکی است. برترین هدفِ انسانِ نیک در زندگی‌اش، یگانه شدن با ایزدان است، هدفی که تنها با پرورشِ کیفیت‌ها و نیروهای درونی که ایزدان را در انسان نمایان می‌کند، دست یافتنی است^۲. برخی گزیده‌ها را که از متن‌های کتابِ ششمِ دینکرت برگرفته‌ایم، در این جا نقل می‌کنیم تا این نکته را روشن سازد:

[236] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku xīr ī yazdān hagrez pad
menišn az-eš be ne ēstēd, ud a'ōn abar ēstišn ku
hān ī abārōn ciš hagrez pad menišn ne menīdan.
+ce ōš (ī) mardomān andar harw zaman zaman
frāz rasēd, ud bīm +ēwāz pad hān gāh ī ka ōš
frāz rasēd ēg mard ciš ī abārōn hamē +menēd,
ōh-ez pēš ī +hān mard frārōn - kunišn bawēd ēg
ruwān-dušmen be bawēd. ce hamē tā mard
kirbag ud ahlāyih menēd ēg yazd andar tan

۱. در مورد این پرسش نگاه کنید به:

S. Shaked, 'Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation', in: *Studies in Mysticism and Religion, Presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 227-234.

۲. این جنبهٔ کلامِ زرتشتی را به‌طور جداگانه بررسی خواهیم کرد.

(andar tan) mānēnd ud dēwān staw bawēnd ud
be šawēnd, ud ka ciš ī abārōn menēd ēg dēw
andar ō tan dwārēnd...

[۲۳۶] ایشان این را بر نهادند که: هرگز از چیزهای یزدان در اندیشه‌ات، جدا مشو. باید که چنان بر آن ایستاد که کس هرگز به چیز تباه کننده در اندیشه‌اش نیندیشد. زیرا مرگ در هر زمان به مردم فرا رسد، اما ترس تنها آن زمان فرا می‌رسد که با آمدن مرگ، شخص به چیزی تباه‌آلود بیندیشد. پس، پیش از آن که شخص کننده کردارهای راست گردد، دشمن روان می‌شود. زیرا، تا آن زمان که انسان به کردارهای نیک و راست بیندیشد، ایزدان در تن او می‌مانند و دیوان از کار می‌ایستند و در آن زمان که به تباهی بیندیشد، دیوان بر تن او یورش برند.^۱

برداشتی که انسان از این فرگرد دینکرت می‌کند؛ آن است که، تلاش یک انسان راست کردار در خلال زندگی‌اش، وقف وظیفه دشوار فراهم ساختن منزلگاهی دلپذیر و مهمان‌نواز برای ایزدان تن اوست. هر لحظه ممکن است همه تلاش و کوشش وی در نتیجه ناکامی در مقابله با اندیشه‌های تبه‌کارانه که مدام بر او هجوم می‌آورند، هیچ شود؛ در اثر این ناکامی، اهریمنان به تن او می‌تازند. ترسی که در این فرگرد به آن اشاره شده، ترس از داوری پس از مرگ است. نتیجه‌ای که می‌توان از این فرگرد برآورد، به شیوه‌ای مثبت در کتاب ششم دینکرت، در گزاره زیر صورت بندی شده:

1. *DkM.* pp. 524f.; *Dk. Facs.*, pp. [412] f.

[20] u-šān hān ciš ēn guft <ku> ke yazdān dōst-ē
bawēd hagrez menišn az dōstīh ī yazdān be ne
+wisānēd.

[۲۰] ایشان چنین چیزی گفتند که: آن کس که دوستِ یزدان بود،
هرگز منشی [اندیشه] خود را از دوستی با یزدان باز نمی‌دارد.^۱

نوع دینی که در این متن و دیگر متن‌های همانند، از آن پشتیبانی
شده، آیینی است مبتنی بر درنگ و سپارشِ مدام به ایزدان؛ و اعتقاد
بر این است که، چنین سلوکی در غایت، به پیوندِ همبسته و یکدل
میانِ انسان و ایزدان می‌انجامد.^۲

میزانِ همدلی [و این‌همانی] با ایزدان که انسانِ راست‌کردار
می‌تواند بدان دست یابد، احتمالاً بسی فراتر از حدی است که از این
نقل قول‌ها استنباط می‌شود. فرگردی را که هم اکنون از کتابِ ششم
دینکرت نقل می‌کنیم، می‌بایست در این ارتباط بازبینی شود:

[77] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku kas-ez mardom nēst ke
az mād zāyēd u-š ēn 6 mēnōg abar ne kōšēnd:
wahman ud akōman, srōš ud xešm, spandarmad
ud druž ī tarōmad.

[۷۷] ایشان این نیز گفته‌اند: کسی از مردم نیست که از مادر بزاد و
این شش مینوی بر او نکوشند: اندیشه نیک [‘وهومنه’] و
اندیشه بد [‘اکومنه’]؛ فرمانبری [‘سروش’] و خشم؛ فروتنی
[‘سپندارمذ’] و خودستایی [‘تارومد’].

1. *DkM.* p. 476; *Dk. Facs.*, p. [370]; MS K 43, fol. 180 r.

2. Cf. *Dk.* VI, 221 f. = *DkM.* p. 520; *Dk. Facs.*, pp. [408] f.; and *Dk.*
VI, El=*DkM.* p. 575; *Dk. Facs.*, p. [455].

[78] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku ke wahman pad tan mehmān ēg-eš ēn daxšag ku taftīg bawēd pad kirbag ud hu-paywand bawēd abāg wehān ud +hugar bawēd pad āštih ud ne-angadihān[?] jādag-gōwīh, ud xwad rād bawēd. ud ke akōman pad tan mehmān ēg-eš ēn daxšag ku absard bawēd pad kirbag ud duš-paywand bawēd abāg wehān ud dušwār bawēd <pad> āštih kardan ud ne-angadih[?] petyārag ud xwad <pan> bawēd.

ud ke srōš pad tan mehmān ēg-eš daxšag ēn ku andar harw gāh saxwan abāg šāyēd guftan ud ka gōwēnd ōh niyōšēd ud ka āhōg abāz gōwēnd padirēd ud wirāyēd ud kasān rāy drōg ne gōwēd ud hān ī [+ōh]abē-wināh ne zanēd ud hān ī wināhgār pad paymān zanēd. ud ke xešm pad tan mehmān ēg-eš daxšag ēn ku harw gāh ciš ne šāyēd abāg guftan ud ka gōwēnd ne niyōšēd ud ka kōdag-ez āhōg-ez gōwēnd ēg-eš āhīd bawēd ud ne wirāyēd ud kasān rāy drōg was gōwēd ud hān ī abē-wināh was zanēd.

ud kespandarmad pad tan mehmān ēg-eš daxšag ēn ku bawan-dag-menišn bawēd u-š ka sārēnēnd ne sārīhēd u-š ka was-ez pad xīr ī gētīg bahr abar rasēd ēg-ez az xīr ī yazdān be ne wardēd ud kirbag pādāšn az mēnōgān xwāhēd ne az gētīgān. ud ke druz ī tarōmad pad tan mehmān ēg-eš daxšag ēn ku sabuk-menišn bawēd u-š ka

sārēnēnd sārihēd u-š ka andak-ez pad xīr ī gētīg
 bahr rasēd ēg-ez az ⁺xīr ī yazdān be ēstēd ud
 kirbag pādāšn az gētīgān xwāhēd ne az
 mēnōgān.

[۷۸] این نیز گفته‌اند که: آن کس که بهمن [اندیشه نیک] در تن او
 مهمان باشد، این نشان بر اوست: به کارهای نیک کشش دارد و
 پیوند خوبی با مردم دارد؛ به آسانی با مردم آشتی [می‌کند] و
 در پیوند با مردم نادار، با سخاوت رفتار می‌کند و خود آزادانه
 می‌بخشد. آن کس که تن او مهمانِ اندیشه بد [؟کومنه] است،
 نشان او این است: به کارهای نیک بی‌تفاوت است و با مردم
 نیک، پیوندی بد دارد؛ به سختی آشتی می‌کند، دشمنِ نادار و
 خود [آزمند] است. آن کس که سروش مهمانِ تن اوست، این
 نشانِ اوست: در هر جا می‌توان با او سخن گفت؛ هنگامی که با
 او سخن می‌گویند، گوش فرا می‌دهد؛ و زمانی که خطای او را
 گوشزد می‌کنند، می‌پذیرد و آن را درست می‌گرداند؛ به مردم
 دروغ نمی‌گوید؛ کسی را که خطا نکرده، سرزنش نمی‌کند و با
 شخصِ خطاکار تندی نمی‌کند. کسی که تن او جایگاه خشم
 است، این نشان را دارد: در هیچ کجا نمی‌توان با او سخن گفت؛
 هنگامی که با او سخن می‌گویند، گوش فرا نمی‌دهد؛ حتی اگر
 خطای کوچک او را گوشزد کنند، ستیز می‌کند و آن را درست
 نمی‌گرداند؛ به مردم بسیار دروغ می‌گوید؛ و با سرزنشِ شخصِ
 ناخطاکار، او را بسی می‌رنجاند.
 آن کس که فروتنی در او خانه گرفته، نشانِ او این است: بزرگ
 منش است؛ هنگامی که ستایش می‌شود، برانگیخته نمی‌شود؛

حتی هنگامی که فرآورده‌های بسیار این جهانی بر او می‌بارد،
او روی از چیزهای یزدانی بر نمی‌تابد؛ خواهانِ پاداشِ
کردارهای نیک از مینوی‌ها و نه از هستنده‌های خاکی است.
آن کس که دیوِ خودستایی در تن او خانه گرفته، این نشان را
دارد: سبک مغز است؛ هنگامی که ستوده می‌شود، به هیجان
می‌آید؛ حتی اگر اندکی فرآورده این جهانی بر او بیارد، از
چیزهای یزدانی رخ برمی‌تابد؛ و پاداشِ کردارهای نیک را از
هستنده‌های خاکی و نه از مینوی‌ها، چشم دارد.^۱

این فرگرد نمونه‌ای از گرایش کلامی کتاب‌های پهلوی است؛ و
بیانگر پیوند میان انسان و یزدان است، آن چنان که در نگره و کردار او
نموده شده. پیوند خاصی که انسان می‌تواند با یزدان یا اهریمن [دیو]
برقرار کند، پیوندی است که در آن، آدمی از درون، به واسطه جان پویا
و کوشا می‌شود. جان، یزدان یا اهریمن هر یک بازتاب کیفیتِ ویژه در
برخورد ذهنی انسان با جهان و درونی شدنِ آن کیفیت در انسان است
و هنگامی که رفتار او هماهنگ با آن کیفیت شود، آن ویژگی در او
آشکار می‌گردد. در سامانِ دینی زرتشتی، فردِ مؤمن دلگرم آن است
که در راستای 'اتحاد' [یگانگی] با ایزدان^۲ بکوشد؛ این یگانگی

1. *DkM*, pp. 487f.; *Dk. Facs.*, pp. [378] f.; MS K43, foll. 187 v - 188 v.

۲. متنی از کتاب ششم دینکرت را که بیانگر چنین گرایشی است، می‌توان به عنوان نمونه نقل کرد:

[43] In religion there are three principal things: union (*hamih*), separation (*wizih-dagih*) and the measure (*paymān*). Union is this: one who, in thought, speech and deed, in every righteousness, is together with the gods, and the good ones. This union never perishes.

هنگامی تحقق می‌پذیرد که انسان در حد امکان هرچه همبسته‌تر، خود را با منش نمونه یزدانی همانند و همسان گرداند.^۱ چنین می‌نماید که مفهوم یزدان‌شناختی ایزدان و دیوان متفاوت از مفهوم اسطوره‌ای و همگانی آن باشد، از این نظر که دیدگاه کلامی، ایزدان را به مثابه انتزاع کیفیت‌ها می‌انگارد - به شیوه‌ای کاملاً همبسته با آنچه در اصل، درگاتاها بوده، دقیقاً نزدیک به موضوعی که آن‌ها به درستی با معنای نام‌هایشان افاده می‌کنند. سرشت ذاتی [فراگیر] مفهوم ایزد (یزدان) در این دسته از نوشته‌ها، به روشی بسیار برانگیزاننده، در فرگرد زیر از کتاب ششم دینکرت آمده؛ که در آن، معنا و حوزه عمل اصطلاح 'یزد'؛ 'یزدان'؛ 'ایزد'؛ و رای آنچه به‌طور طبیعی ادراک می‌کنیم، گسترده است:

[237] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku abd-ez hād hān ī yazd-ē
harw panāh aweš kunēd ud parastēd ud tarsagāh
bawēd ēg az anāgih be bōzēd. u-š awe yazd rāy
guft ēd bawēd ruwān ī xwēš.

[۲۳۷] ایشان گفته‌اند که: هر آن کس که همواره به ایزدی پناه جوید و او را بپرستد [بستاید]، ترس آگاه بود؛ [آن ایزد]، او را از بدی

[۴۳] در دین سه چیز اصلی هست: اتحاد (*hamih*)، جدایی (*wizih-dagih*) و اندازه

(پیمان). اتحاد این است: آن کس در اندیشه، گفتار و کردار، در هر درستکاری،

با ایزدان و نیکان، است. و این اتحاد هرگز نمی‌گسلد (Dk M, p. 480).

در همین متن، تعریف دو اصطلاح آمده: 'جدایی' به معنای دور شده از تباهی و دیوان؛ و 'ایزدان و نیکان' که ترکیبی متداول در متن‌های پهلوی است.

۱. اصطلاح 'انسان خدایگونه، یا فردی دارای صفت یزدانی' (*yazdān-xēm mardom*).

نیز دیده شد؛ این مفهوم دلالت بر فردی می‌کند که پیوندی ویژه با ایزدان (یزدان)، دارد:

Dk. VI, 221-222 = Dk M, p. 520.

برهاند. و او با تأثیر گرفتن از آن ایزد، بگوید: این، روانِ خود من است.

اگرچه آوردن نمونه‌های دیگر برای این مورد که، روانِ خودِ فرد یزدان نامیده می‌شود، آسان نیست، اما خود گفته در پیوند با این دیدگاه است که، 'ایزدان'، جان‌هایی هستند که در انسان، ذاتی [نهادی] اند و نیز در ارتباط با اشاره‌ها [هشدارها] بازگو شده‌ای است مبنی بر این که انسان باید هرکاری را به خاطرِ روانِ خود انجام دهد.^۱ این فرگرد، نمونه خوبی از شیوه بیان ادبی رایج در کتاب ششم دینکرت را ارائه می‌کند: شیوه‌ای که گرایش به کاربرد اشاره‌ها و کنایه‌هایی که گاه فقط تا حدی روشن شده، و نیز تمایل به استفاده از رمزهایی دارد که تداعی کننده شگردهایی است که اغلب در ادبیات میدرش^۲ یهود یا با تأکید کمتر، در تدبیرهای آموزشی ادبیات هند^۳، آمده است. انسان با خواندن کتاب ششم دینکرت گاه این احساس را دارد که شیوه رمزی یا کنایی ایفاگر این نقش است که تمامی درونمایه

1. *ruwān ī xwēš rāy*, cf. for example, *Dk.* VI, 210, A2; a sinful person is called *ruwān-dušmen* 'an enemy of the soul'; cf. *Dk.* VI, 236.

تعبیر 'دشمن روان' در پیوند با مفهوم 'به خاطر یزدان' در چنین دینکرت است.
[273] *ke harw ce kunēd ēwāz yazdān rāy kunēd, harw ce'ōn kunēd pad-eš ahlaw bawēd* (*Dk M*, p. 533; *Dk. Facs.*, p. [420]; MS K43, fol. 212 v).

[۲۷۳] هر آن کس که همه چیز را تنها برای یزدان انجام دهد، به هر شیوه‌ای که انجام دهد، با آن راست آیین می‌شود.

۲. *midrash*: مجموعه مباحث تعلیماتی هالاخاه و هگادا مربوط به دوره تلمودی در دین یهود [مترجم].

3. Cf. L. Renou, 'The Enigma in the Ancient Literature of India', *Diogenes*, XXIX (1960), pp. 32-41.

کلام نویسنده را تا حدی نهان دارد؛ و شاید این حالت هنگامی پیش می‌آید که موضوع‌هایی که بیانگر درونمایه نهانی این سامان اندیشه انگاشته شده، مورد ملاحظه قرار گیرند. گاه گاهی مواردی از کوشش و تلاش برای تبیین اندرزهای^۱ بنیادین دین یا آخرت‌شناسی زرتشتی را به شیوه‌ای تمثیلی یا مابعدطبیعی^۲ می‌یابیم، اما این نوع تمهید دارای

۱. مانند هفت حکمی که بنا به روایت تلمود، خداوند به فرزندان نوح داده (Precepts of Noah): ۱. بالاتران و سروران را اطاعت کن؛ ۲. بت‌پرستی را مغفور بدار؛ ۳. از کفر و شهادت دروغ بپرهیز؛ ۴. از شرارت غیرطبیعی دوری کن؛ ۵. از خونریزی حذر کن؛ ۶. دزدی مکن؛ ۷. اعضای جانور زنده را مخور. [مترجم].

۲. چند نمونه از کتاب ششم دینکرت را در این جا نقل می‌کنیم:
[۵۷] چیزی هست که آن کس که آن را دارد، از آن دور نمی‌شود، و آن کس که ندارد، بدان سوی می‌رود (Dk M, p. 483).

کنایه یا ایهام در بخش بعدی (VI, 58)، آن‌جا که موضوع مورد اشاره دین است، روشن می‌شود. تفسیرهای [تأویل‌های] تمثیلی را می‌توان برای نمونه در فرگرد زیر یافت:
[۱۰۸] مردم سه چیز دارند که بسیار نیک است؛ آن سه: نوشیدنِ هومه (haoma) نوشیدنِ شراب و با خود داشتنِ کُستی (کمر بند مقدس). نوشیدنِ شراب این است: در آن زمان که برای آشتی می‌نوشند. کُستی بستن آن گاه است که شخص از بدی گسسته باشد (Dk M, p. 496).

وجود افرادی که تفسیرهای تمثیلی را در ارتباط با حقایق بنیادی آیین زرتشت به کار می‌برند، از سوی بیرونی هم تأیید شده است. او اظهار می‌دارد، افرادی با تأویلات درهم آمیخته در فارس (ashābu l-ta'wīlāt min al-furs)، تأویل‌های تمثیلی برای روزهای مقدس دارند:

در میان پارسیان، آن کسانی که شرح‌های تمثیلی را به کار می‌برند، آن‌ها را از دستورهای اخلاقی مربوط به این روزها برمی‌گیرند و در خدمت تمثیل درمی‌آورند. آنان مهراجان [Mihrajān] را به مثابه نشانه رستاخیز و فرجام جهان برمی‌نهند، زیرا گیاهان به پایان زندگی خود می‌رسند و مایه‌های رشد آن‌ها برکنده می‌شود؛ و جانوران از زایش بازمی‌مانند. [پارسیان] همچنین نوروز را به نشانه انجام و آغاز جهان برمی‌گیرند، زیرا شرایط مخالف این زمان، برقرار می‌شود
(Al-Bêrûni, *Chronologie Orientalischer Völker*, ed. Ed. Sachau, Leipzig: 1923, p. 223).

سرشتی نظری است و اثبات آن بسی مشکل می‌نماید. تفاوت‌های عمده موجود میان گرایش‌های یزدان‌شناسانه و اسطوره‌ای یا همگانی در آیین زرتشت (و آن گرایش‌هایی که در بیش‌تر موارد سبب مرزمندي آگاهانه بر آموزه‌های یزدان‌شناسی شده است)، احتمالاً چنان بوده که توانسته بر سلوک دینی و باور ساده فرد آشنا نشده (تشریف نیافته = *uninitiated*)، اثر بدهد. پس، این اندیشه که اهریمن و نیروهای آن هیچ جنبه گیتی از آن خود ندارند، ممکن است به نظر متضاد با اندیشه کلی حضور آفریده‌های اهریمنی در این عالم، باشد. اندیشه‌ای آشکارا ایران باستانی (با خاستگاه مغی *Magi*) وجود داشته مبنی بر این که، آفریده‌های یادشده، نمایانگر نیروهای اهریمن در جهان هستند و این که، کشتن بسیاری از آن‌ها در حد امکان، فضیلت^۱ است. نمی‌توان انتظار داشت که این موارد را به دلیل آن که آیین زرتشت در حد والا^۲ است، دور از دسترس دانست، اما اندیشه یادشده به هر حال، در حد زیادی، معنای خود را از دست می‌دهد و به نهانگاو خود فرو افکنده می‌شود. در کتاب ششم دینکرت، کشتن خزندگان فقط به عنوان کیفر تبهکاری‌های مردمانی که به بخش میانی (*Haḍa-manōra*) سلسله مراتب سه گانه جامعه^۳ دینی تعلق دارند، یاد شده است. نظر کردن بر سرشت آیین یزدان‌شناخت زرتشتیگری را در این مرحله وامی‌نهیم. آنچه به نظر می‌آید بحث‌پذیر باشد و می‌توان در جدل دینی نگاه داشت، این مسئله است که مفهوم سلسله

1. Cf. Herodotus, I, 140; Plutarch, *De Iside et Osiride*, 46; *Vendidad* xviii:65.

2. *Dk.* VI, 206; cf. above pp. [5-6]

کشتن آفریده‌های زیانمند به مثابه تاوان خطاهای مرتکب شده را می‌توان در کتاب وندیداد یافت.

مراتب حقایق دینی که در ادبیات پهلوی وجود داشته، در همخوانی با مفهوم سلسله مراتب دینی مؤمنان در درون دین است و این دو سلسله مراتب، پیوندهایی با بخشبندی جامعه زرتشتی به دین مردم از یک سو، و نوعی دین فرهیخته‌تر که از سوی دانشوران سامان یافت، از سوی دیگر، داشته است. من بر این باورم که بار مدارک و شواهد در آن جهت سنگین‌تر است که آیین آشکار شده در دینکرت را نه آیینی رازورانه (mystery religion) در مفهوم متداول آن، بلکه به مثابه سامانی در اندیشه بینگاریم که سرشت اندیشمندانه و فرزانه‌ی خردمندانه دارد. چنین آیینی، پدیده‌ای منسوخ و متروک در شرق نزدیک، در دوره ساسانی نیست. رد پاها و نشانه‌هایی همسان، در دو آیین یگانه انگار، زرتشتی و مانوی، و به ویژه در آیین مانویت و نیز در هند، در فرازهای والاتر آیین بودایی و برهمنی، می‌توان یافت.

نشانه‌های اختصاری

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft*

Bailey, *Zor. Pr.* = H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Ratanbai Katrak Lectures), Oxford 1943.

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*

BSOS = *Bulletin of the School of Oriental Studies*

Dd. = *Dādestānī Dēnīg* = *The Dādestān-i Dīnik*, Part I: *Pursišn I-XL*, ed. T.D. Anklesaria, Bombay [no date]. The text is quoted according to the divisions marked by Anklesaria (and not according to those introduced by E.W. West in his translation of the text, *SBE*. XVIII). The second part of the book, *Pursišn XLI-XCII*, is quoted from MS K 35; the inner divisions of the text are marked according to E. W. West, *ibid.*

Dk. = *Dēnkard*

Dk. III = *Dēnkard*, Book III. Chapter numbering according to that given in *Dīnkard*, ed. and transl. P.B. & D.P. Sanjana, I-XIX, Bombay 1874-1928; and in Menasce, *Encyclopédie*, pp. 82 ff.

Dk. VI = *Dēnkard*, Book VI. Section numbering according to Sanjana's edition (see *Dk.* III)

Dk. Facs. = *Dēnkard - A Pahlavi Text, Facsimile Edition of the Manuscript B of the K.R. Cama Oriental Institute Bombay*, ed. M.J. Dresden, Wiesbaden 1966

DkM = *The Complete Text of the Dīnkard*, I-II, ed. D.M. Madan, Bombay 1911

Duchesne-Guillemin, *Religion* = Jacques Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien ('Mana' - Introduction à l'histoire des religions, I, III)*, Paris 1962.

GBd. = *Greater Bundahišn*, quoted from *The Būdahishn - Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2*, ed. T.D. Anklesaria, Bombay 1908. The following edition has been compared: *Zand-Akāsih - Iranian or Greater Bundahišn* (transliteration and translation by B. T. Anklesaria), Bombay 1956

IIJ = *Indo-Iranian Journal*

JA = *Journal Asiatique*

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*

Menasce, *Apologétique* = Pierre-Jean de Menasce (ed. & transl.), *Une apologétique mazdéenne du IXe Siècle, Škand-Gumānik Vičār-La solution décisive des doutes (Collectanea Friburgensia, NS XXX)*, Fribourg en Suisse 1945.

Menasce, *Encyclopédie* = Pierre-Jean de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne-Le Dēnkart (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, LXIX)*, Paris 1958

Miskawayh, *Jāwīdān Xīrad* = Abū 'Alī Aḥmad Ibn Muḥammad Miskawayh, *Al-Ḥikma al-Khālida-Jāwīdān Xīrad*, ed. 'Abdurrahmān Badawī (*Dirāsāt Islāmīyya*, XIII), Cairo 1952

Molé, *Culte* = Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien-Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes, LXIX)*, Paris 1963

MS K 35 = *Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis, III: The Pahlavi Codex K 35, First Part*, Copenhagen 1934

MS K 43 = *Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis, V: The Pahlavi Codex K 43, First Part*, Copenhagen 1936

MX = *Mēnōg ī Xīrad*, quoted according to *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad*, ed. T.D. Anklesaria, Bombay 1913

PhlT = *Pahlavi Texts, I-II*, ed. Jamaspji Dastur M. Jamasp-Asana, Bombay 1897

RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*

RSO = *Rivista degli Studi Orientali*

Saddar Naṣr = *Saddar Naṣr and Saddar Bundelesh*, ed. B.N. Dhabbar, Bombay 1909

SBE = F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII: *Pahlavi Texts*, I-V (transl. by E. W. West), Oxford 1880-1897 (reprinted Delhi 1965)

ŠGV = *Shikand-gûmânîk Vijâr-The Pâzand-Sanskrit Text*, ed. Hôshang Dastûr J. Jâmâsp Āsânâ & E. W. West, Bombay 1887; cf. also Menasce, *Apologétique*

Zaehner, Zurvan = R. C. Zaehner, *Zurvan - A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955

ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

ZWY = *Zand ī Wahman Yasn*, quoted from *Zand-ī Vohûman Yasn and Two Pahlavi Fragments*, ed. B.T. Anklesaria, Bombay 1957

پیوست الف

دانش اوستا و زند، و واژه‌های اَرَباد (ĒRBAD) و هاوِشت (HĀWIŠT)

<1> 44-om pursišn hān ī pursīd ku ērbadih ayāb hāwištīh, kadām ērbad-ē bawēd kadām hāwišt, kadām hān ī pad ērbadih kadām hān ī pad hāwištīh abāyēd dāštan.

<2> passox ēn ku ērbadih hāwištīh hamband, mādiyānihā ērbadān āmōzēnd hāwištān āmōzēnd dānišn ī dēn ī ast abastāg ud zand.

<3> ērbadān hāwištān būd hēnd pad āmōxtan ī az xwēš ērbad. hāwišt-ez amwašt-bawih ērbad bawēnd abāg āmōxtār. andar ēwag tan bawēd ērbadih ud hāwištīh. <4> pad hān ī hāwištagihā āmōxtēd az ērbad ī dānāg-tar, az xwēš-tan ērbadih āmōzēd ō hāwišt ī āmōxtār-kāmag ke-š āmōzišn niyāz. az-ez awe ka andar xwēš ērbad hāwišt, abar xwēš (ērbad) hāwišt, ērbad ast. <5> ce'ōn gōwihēd-ez ku pārs āhrōnān pēšag framādār abar ⁺ōstādān ud mōbadān-ez, pārs sārār pēšōbāy ī dēn wāš kard, ⁺ēdōn be wizīd pēšihā ī andar dēn: ērbad abar zand āgāhišn, hāwišt abar abast <āg>. <6> awēšān ⁺waxšag-tar ērbad frāz az yašt ud wisprad ud hād nērōg abzār ud abzār ī pad zand. hāwištān frāz az nīrang ī yazišn ud pādyābih ud a-pādyābih, ud pāk <ih> ud rīmanih ud wināh pad društāg be šnāxt abzār ī pad abastāg. <7> ud harw 2 pēšag az harw astīh, hamēyīgastīh, hamāg-wehīh ud frazām pērōzīh ī yazdān, nēst <ud hamāg> wattarīh <ud hamāg wehīh> ud ⁺absihēnišn ī ⁺dēwān [?] be šnāxtan, yazdān dōstihā hān ī āhrōn hamist āmōxtan ud kardan ud dāštan frēzbānīg meh-dādestān dāštār.

پیوست ب

واژه راز در متن های پهلوی

I

az madan ī tāzīgān ō (i) ērān-šahr rawāgēnīd ī-šān duš-dēnih <ud> duš-xwāhīh, (i) az kayān hu-dēnih ud az dēn-burdārān āzarmīgīh ānāft, ud rāzān <i> būd ud bawēd, <ud> saxwanān <i> ⁺wahīh [?] ī zufr ī ⁺abdēn, <ud> hu- ⁺cimīgīh cišān, menišn <i> weh ud kunišn ī rāst <ud> cim saxwan az ayādagīh ud dānišn ī pādrām uzīd. wad-zamānih rāy awe-z <i> az dūdag ī abar-⁺māndagān ud kayān ud dēn-burdārān ō ⁺brahm ud ristag ī awēšān duš-dēnān gumixt ud pad abrang, hān ī hu-dēnān saxwan ud brahm ud parastišn ud kardag pad āhōg ud ērang dāšt hēnd. awe-z ke-š pad ēn frahang ud rāz āmōxtan kāmag būd, az gyāg gyāg pad arg ud ranz <ud> ⁺duš-pāragīh [?] ō xwēš kardan šāyast <an> ne tawān būd (GBd., p. 1,1.10-p. 2, 1.7).

II

hān 5 rōz ī gāhānīg pad ham rōzan be āyēd ud be šawēd, rōz ī ne guft ēstēd, ce agar be guft hād dēwān rāz be dānist hād ud ⁺wizand handāxt hād (GBd., p. 56, 11.6-9).

III

ud pas az hān pādašxwārgar az nazdikīh ī drayāb bār mard-ē mihr yazd be wēnēd ud mihr yazd was rāz ī nihān ō hān mard gōwēd (*Ayādgār ī Zāmāspīg*, XVI, 43, in: G. Messina, *Libro apocalittico persiano Ayātkār ī*

Žāmāspik, Rome 1939, p. 73; H. W. Bailey, *BSOS*, VI, 1930-1932, p. 584).

IV

hān ī ahlawān (i) pad andar be-widirišnih ī gētīgīg dard-widār. pas-ez az be-widirišnih tā be-⁺widaštan ī-š pad hān <i> škift āmār-ez ⁺waštār. ud pas az āmār pad hān ī xwēš gāh urwāhmen, <ud> pad hān ī ka-š ham-⁺bāzān ī andar gētīg ke-šān hān ī mēnōgān rāz anāyāft ud hān ī awe gāh a-šnāxt gētīg-cihrīhā andar grōhīg andōhōmand <ud> abar yazdān abaxšāyišnēnāg. mēnōgān, mēnōg ī dahišn <ud> mēnōg ī yazišn ī> dēn ī mazdēsnañ, mēnōg ī weh ī andar gētīgīg, ke-šān awe-z ahlaw andar gētīg stāyidār ud warzidār <ud> rāyēnidār ud pānag ud pahrēzēnāg ud hayyār bawēd, abar hān ahlaw ī az gētīgīg pānagīh ō pahrēz <ud> hayyār-dahišnih apparīhēd appardār garzišn, <ud> abar pādāšn paywandišn ud abar-eš nōg pānag <ud> ārāstār xwāyišn ō dādār kunēnd. (*Dd.*, XXI, 2-3; cf. M. Molé, *RHR*, CLVII, 1960, pp. 179 f.)

V

wirāst kardan ī rist-āxēz abāg abd-passaxtīh ud wuzurgīh, pas-ez škift sahišnih abar dāmān ke anāgāh hēnd. hān ī xwābar dādār rāzān cišān, ce'ōn harw nihuft rāz, be xwad awe <i> harw-dānišn ī purr-āgāh <i> wispān wisp ēnyā, hēc az gētīgān ud mēnōgān anaspurr ne dānist (*Dd.*, XXXVI, 2).

VI

u-š pad wuzurg rāz ī purr-abdīh dūrig a-margīh ō zindagān dād ⁺zahag-paywandīh, hān ī weh ud abardom ast a-margīh ī petyāragōmandīh. ce hamē-zindag (i) petyāragōmand jāyēdān dard. awe škift zōr ī āyāft-paywand, hamē juwān pad paywand ud nāf ud āwādagān ī weh andar petyāragōmandīh. ud hamēyīgīh ī zindagīh, ku-šān pad xwēš frazand <ud> āwādag zindagīh paywandīhēd, jāyēdān (*Dd.*, XXXVI, 29; cf. Molé, *RHR*, CLV, 1959, p. 149).

VII

az wuzurg warz ud xwarr ī dādār abar burd pad tanōmandih ō dušaxw mad ud 13 zamistān andar dušaxw pad dēw-karbih raft, ud rāz ud abzār ke pad-eš dēw wānihēnd ud az mardom pādixšāyēnd warzāwand nēzumān-cārihā az dēwān ul burd, ud dēwān pad xwad abzār zad ud wānīd ud az mardom apādixšāyēnīd ud dūrēnīd. (*DkM*, p. 296, 1. 17- p 297, 1. 1; *Dk. Facs.*, p. [226], 11. 8-12).

VIII

ud mad ō kay-syāwaxš ī bāmīg, <ud> pad-eš dēsīd kang-diz ī abd-kard pad hugar-dārišnīh <ud> pānagīh <ī> was warz ud xwarr ud rāz ī dēn, (1) az-eš wirāyišn ī āwām ud abāz-⁺ārāstārīh ī ērān xwadāyīh ud abāz-paywandišnīh ī amāwandih <ud> pērōzgarīh ō hān ī ōhrmazd dēn paydāg. (*DkM*, p. 598, 11. 15-20; *Dk. Facs.*, p. [475], 11. 9-13).

IX

andar ham zamān ōhrmazd nērōsang yazd ō mām ī wištāsp pad aštagīh ō ašawahišt amahraspand, xwārēnīdan ī ō wištāsp hān jān cašm pad abar-wēnišnīh ī ō mēnōgān axwān rōšngar xwarišn, ke rāy-eš did wištāsp wuzurg xwarr ud rāz (*DkM*, p. 642, 11. 3-7; cf. Widengren, 'Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte', *Numen*, II, 1955, pp. 67 f.; idem, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 70).

X

u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku arzānīg bawišn pad harw rāz <ī pay> -gār ī yazd ud yazdān 'dyn'y, ce'ōn <ka> mard arzānīg bawēd ēg yazdān xwad az rāz ⁺ī paygār ī xwēš āgāh kunēnd, ce yazd ganzwar ī ōstwār xwāhēnd. 'dynyx <ī> yazdān ud rāz <ī> paygār ī xwēš az kas-ez nihān nēst, ce dānēh ku cand mardom wēš dānēnd yazd pādixšā-tar bawēnd. u-šān arzānīgān būd <an> ēd gūft ēdōn weh mard bawēd ku-šān yazdān rāh ō tan bawēd ud rāz <ī> xīr <ī> xwēš aweš nimāyēnd (*Dk. VI*, 214 = *DkM*, pp. 518 f.; *Dk. Facs.*, p. [407]).

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

Abjuration	پیمان‌شکنی	Assembly	مجموعه؛ انجمن
Abstention	پرهیز	Association	پیوستگی؛ انجمن
Abstinence	ریاضت	Astrological	اخترشناسانه
Abstract	انتزاعی؛ مجرد	Atonement	تاوان؛ دیه
Acolytes	رده‌ها؛ درجه‌ها	Attractive	دلکش
Adaptation	همسازی	Attribution	استناد دادن
Adherents	هواداران	Authenticity	اصالت
Allusion	اشارت؛ دلالت	Authority	مرجعیت
Analogous	همسان	Awesome	شکوه
Analogue	قرینه	Basis	شالوده
Angel	پری؛ فرشته	Believer	گرویده؛ مؤمن
Annihilation	فنا	Benefit	سودمندی
Antiquity	دیرینگی؛ باستانی	Binding	یکدستی
Antithesis	برابرنهاد	Blessing	برکت
Apocalyse	زمان اساطیری اوستایی	Burlesque	شوخی طبعی
Apocalyptic	رستاخیزی؛ بخش متأخر کتاب مقدس	Calque	رو برداشت
Apperception	ادراک	Cast off	برگرفتن
Apprehension	دریافت؛ درک	Cataclysmic moment of Creation	لحظه طوفانی آفرینش
Artificial	ساختگی	Certainty	قطعیت یافتن
Ascension Day	روز عروج	Chain	حلقه [ی فلسفی]
Ascetic Exercise	ریاضت	Character	ویژگی؛ منش
Ascetic Rites	آداب پارسایی	Charity	دهش؛ کردار نیکوکارانه
Ascetism	پارسایی؛ زهد؛ پارسامنشی	Class	طبقه؛ رده

Code of law	نشان قانون	Declaration	آگهی
Cognate	همتبار؛ هم‌ریشه	Deed	کردار
Cognition	دانایی	Deliberate	سگالش
Communal Meal	خوراک جماعت	Demon	دیو
Comparative	تطبیقی؛ هم‌سنج	Dervative	اشتقاقی
Comprehend	اندریافت	Devotion	دلسپاری؛ دلسپردگی
Compromise	همساز	Disciple	رهرو؛ مرید؛ سالک؛ عابد
Compromising	سازش‌پذیر	Discipline of the arcanum	قاعدهٔ ریاضتِ راز
Condemnation	ناکار انگاشتن؛ گناه شمردن	Discloseness	اشکارگی
Conduct	رهروی؛ سلوک	Discloseness of Mystery	رازگشایی
Confessional loyalty	وفاداری اقراری	Dispensation	بخشش
Confluence of the two Sea	مجمع‌البحرین	Distinction	جدانگاری؛ تمایز؛ تفاوت
Consecratory	مراسم تقدس‌بخش	Distraction	شوریدگی
Consel	اندرز؛ پند	Divergence	ناهمرایی؛ تباین
Contaminated	آلوده؛ ناپاک	Doubt	شک
Contemplation	اندیشه‌گری؛ تأمل؛ ژرف‌اندیشی	Dram	داستان؛ درام
Contemporary	معاصر	Dramatic	هیجان‌انگیز
Context	زمینه؛ بافت	Drenching	آلوده کردن
Contraction	انقباض	Drōmenon	پردهٔ هیجان‌آور نمایشی؛ نمایش مقدس
Contradiction	تناقض	Elaboration	برساخته
Controversy	جدل	Elects	برگزیدگان
Coordination	هماهنگی	Elite	سرآمدان؛ شایستگان؛ نخبگان
Cosmic Age	هزارهٔ کیهانی	Emended	درست‌گردانی
Cosmic Dualism	دوگانگی کیهانی	Emerge	بر شدن؛ برآمدن؛ ظاهر شدن
Cosmogony	آفرینش‌شناسی	Encyclopedia	دانشنامه
Coy	محجوب	End of Days	فرجام جهان
Creativity	آفرینندگی	Enlightened Wisdom	خرد روشنان
Credo	رُکنِ دین [= نماز]	Enstasy	درونبود
Cult	کیش	Envisage	تصور کردن
Currious	نازک‌بین	Envy	رشک
Decalogue of the Torah	ده فرمان کتابِ تورات	Epic	حماسی
		Epiphany	تجلی
		Eschatology	فرجام‌شناسی؛ آخرت‌شناسی

Esoteric lore	معرفت باطنی	Immortal	انوشه‌روان؛ نامیرا
Esoteric Trends	گرایش‌های نهانی	Immortality	انوشگی؛ نامیرایی
Esotericist	اهل باطن	Incarnation	تناسخ؛ حلول؛ تجسد یافتن دوباره
Esoterism	باطن‌گرایی	Inconsistency	ناسازگاری
Evil	اهریمن	Information	آگاهی
Exaltation	والایی؛ سرفرازی	Initiation	تشرف؛ آشنایی؛ نوآموزی؛ خرقة‌پوشی؛ آیین پاگشایی؛ نوآیینی؛ آشناسازی
Exalted	ستایش‌شونده؛ والا	Injunction	وظیفه؛ منع
Examine	تجربه کردن؛ آزمون کردن	Inscription	سنگ‌نشته؛ برنوشته
Exegesis	تفسیر؛ تأویل	Inspiration	جذبه
Exoteric	روشن؛ آشکار	Instructive	راهگشا؛ آموزنده
Exotic	بیرونی	Intellectual	خردمند؛ روشنفکر
Experience	آروین؛ تجربه؛ آزمون	Intellectuality	خردمندی
Extasy (= Exstasis)	برونبود	Intelligence	هوش؛ فرزاندگی
Faithful	دین‌استوان [= مؤمنان]	Intermediary	میانجیگری
Falsehood	ناراستی	Interpretation	تبیین
Fanatic	قشری؛ جزمی	Interwoven	آمیخته
Fatalism	سرنوشت‌باوری	Intimate	همبسته؛ یکدل
Fidelity	وفاداری	Intoxication	سرمستی
Flavour	ذوق	Intrusion	زور
Fratres	جامعه برادران	Joy	سرور
Fulfillment	رضایتمندی	Joyous ecstasy	جذبه شوق‌انگیز؛ جذبه سرورانگیز
Gluttony	آز؛ طمع	Judgement	داوری
Gnemic	گزین‌گویانه	Justified	پذیرفتنی؛ بایسته
Gnosis	گنوسیس؛ معرفت؛ حکمت	Juxtaposition	همنهادی
Good Religion	دین بهی	Katharsis	روان‌پالایی
Grieve	شکوه	Knowledge	دانش؛ آگاهی
Heresy	زندیق؛ ارتداد؛ بدعت‌گذاری	Laconic	ساده‌اندیشانه
Hero	پهلوان؛ قهرمان	Law	شریعت؛ قانون
Hierarchy	سلسله مراتب	Learned	فرزانگان؛ دانشوران
Homogeneous	همسان	Legitimacy	مشروعیت
Humble	فروتن	Life-bearing	زنده‌بار
Icon	شمایل		
Idea	مینو؛ معنا؛ مفهوم؛ ایده؛ تصور؛ برداشت		
Identification	همسان‌انگاری؛ این‌همانی		
Illusion	پندار		

"Liturgy of praise"	«نیایش‌های ستودنی»	Nature	سرشت؛ طبع؛ طبیعت
Livelihood	زندگانی	Noble	والا تبار
Loan-word	وام واژه	Normal	هنجار
Logos	کلمه؛ سخن؛ روایت مقدس؛ اندیشه؛ حکمت؛ خرد کیهانی؛ مسیح (دوم شخص در تثلیث)؛ گفتار؛ عقل	Nourishment	پرورش یافتن
Loyalty	وفاداری	Obedience	فرمانبرداری
Lucid	کارساز	Obligation	تکلیف
Luminous Other	همتای نورانی	Occidental	باختری؛ غربی
Lust	آز	Occult	نهانی؛ غریبه
Manipulation	دستکاری	Opinion	نظریه؛ عقیده
Marriage Contract	پیمان زناشویی	Opposition	باژنهاده؛ تخالف
Martial Order	سامان سلحشورانه	Orbit	فلک
Master	پیر؛ مرشد؛ معلم	Order	طریقت؛ سامان؛ سلک؛ فرقه؛ مراتب
Measure	سنجه؛ معیار	Orgiastic	سرمستی
Merriment	سرمستی؛ سرخوشی	Oriental	خاوری؛ شرقی
Metempsychosis	تناسخ؛ حلول	Origin	خاستگاه؛ سرچشمه؛ اصل
Mild	سبکبالانه	Orthodoxy	راست‌اندیشی
Mind	ذهن [= جان]	Paradise	پردیس؛ بهشت؛ فردوس
Mission	رسالت	Paradox	پارادوکس؛ متناقض‌نما؛ شطح
Missionary	بشارت‌دهی	Passage	تحول؛ گذر
Mixture	آمیختگی؛ آمیزگی؛ آمیزش	Passionate	شورانگیز
Monarchy	تک‌سالاری	Pastor	شبان؛ نگهبان
Monsters	دیوان	Patron	پیرو
Muein	خاموش ماندن	Perception [= baod]	بینش
Musician	خنیاکر	Pervading	پراکنش
Muthos	اسطوره	Philosophize	فلسفیدن
Mystical Practices	تجربه‌های عرفانی	Phoenix	مرغ آتش؛ ققنوس
Mystical state of nearness	مرتبه عرفانی قرب به خدا	Piety	پرهیزکاری
Mysticism	رازوری؛ رازیگری؛ رمزگرایی؛ عرفان	Pious	پرهیزکارانه
Mystery	راز؛ رمز	Planet	سیاره
Mystery Religions	دین‌های رازور	Pleasure	سرور؛ خوشی
		Plutocracy	توانگر سالاری
		Popular	مردمگیر
		Portrait	تک چهره
		Powerful	نیرومند

Practices	آداب؛ کاربست‌ها	Recognition	شناسایی
Praxis	راه زندگی؛ عمل	Referents	اشاره‌نگرها
Prayer	نیایش	Reincarnated	دوباره تن‌یافته؛
Preaching	اندرزگویی		تناسخ‌یافته
Precision	نازک‌بینی؛ دقت	Reliable People	استواران
Predetermined	پیش‌نهشته؛ جبری	Reliability	استواری
Prevailed	فراگیر	Render	دریافت کردن
Privileged	ابرمند	Renovation	نوازی
Privy	رازآشنا	Repugnance	بیزاری
Procreation	زادآوری؛ تولید مثل	Restatement	بازگویی
Profound insight	بینش ژرف	Restraint	قید
Propagating	پراکندن؛ تبلیغ	Resurrection	رستاخیز؛ از نو زنده شدن
Property	خویش	Revelation	آشکارگی؛ کشف؛ مکاشفه
Proselytizing	نوایین کردن	Rhetorical	سخنورانه
Protagonist	پیش‌تاز	Righteousness	راستی؛ آشه؛ پارسایی
Protector	نگهبان	Rigid	نرمش‌ناپذیر
Prototype	نمونه‌کهن؛ الگوی پیشین؛ نمونه نخستینی؛ نمونه اعلی	Rite	آیین
Provision	تدارک؛ فراهم کردن؛ برگ و نوا	Rites of Passage	آداب گذر
Pseudo-Scientific	شبه علمی	Ritual	مراسم آیین‌گزاری؛ مناسک
Public	نافرهیخته	Romance	داستان عاشقانه
Purification	پاک‌گردانی	Romantic	خیالپردازانه
Psychoactive	روان گردان	Sacrifice	قربانی
Psychotropic drugs	داروهای روان گردان	Sagacious	خردمندی
Purified	پالایش یافتن	The same everlasting	بازگشت
Purpose	کام؛ مراد	return	ابدی همان
Pushe [= Immortal Soul]	روان نامیرا	Saved	رهایی یافته
Qualities	رنگ‌ها؛ صفت‌ها؛ کیفیت‌ها	Savior [= Saošyant]	سوشیانت؛
Rational [= Čimig]	خردمندانه		منجی؛ رهایی‌بخش؛ نجات‌بخش؛ نجات‌دهنده
Ray of light	پرتو؛ اشعه نور	Sceptical	شک‌آمیز
Reason	عقل	School	دبستان؛ طریقت؛ مکتب
Recitation	بازخوانی	Scroll	طومار
		Search	پویش
		Seclusion	خلوت
		Secret	نهانی؛ سرّ
		Secret Knowledge	دانش نهانی

Self-actualization	خود شکوفایی	Telescoped	خُرد شده
Self-defence	خویشکاری	Temple	پرستشگاه؛ آتشگاه؛ معبد
Self-expression	حدیثِ نفس؛ بیانِ احوالِ خود	Temporal	زمانی
Self-sacrifice	از خودگذشتگی	Temptation	وسوسه
Self-transcendence	این همانی فرد و کل متعالی	Tenet	عقیده؛ اعتقاد
Sensational	هیجان‌انگیز	Testify	گواهی
Sensible	محسوس	Theogonic	یزدان زادی
Shamanistic rites	آیین‌های شمنی	Theoria	نظر
Shrine	زیارتگاه؛ آستانه؛ مزار؛ ضریح؛ حرم	Theosophy	یزدان‌خردانه؛ حکمت‌آمیز
Simplicity	پارسایی	Toleration	مدارا؛ آسانگیری
Slaughter	کشتن؛ ذبح	Transcendental knowledge	دانش برین
Smiths	انجمنِ آهنگران	Transformation	دگرگونی؛ استحاله
Sophia	فلسفه؛ حکمت	Truth	حقیقت؛ راستی؛ اشا
Sophisticated	فرهیم‌خته	Twin	همزاد
Sour	ریاضت منشانه	Ultimate	فرجامین؛ نهایی؛ غایی
Source	خاستگاه	Underlying	حاکم؛ فراگیر
Speculation	نظر کردن	Unification	یگانگی؛ اتحاد
Speech	گفتار	Universality	همه شدن؛ کل بودگی
Spirit travel	سفرِ جان؛ سیروسلوکِ روحی	Unlimited Time	زمانِ بیکرانه؛ زمانِ ناکرانمند؛ زروان
Spiritual development	سیروسلوک	View	نظر؛ نگر
Statement	گزاره	Vigorous	سرزنده
Strategy	تدبیر؛ راه‌برد	Visible	رویت‌پذیر
Strive	کوشش	Wages	مناسکِ آیینی
Sufficient mystical allusions	اشارات‌های رازآمیز کفایی	Wariness	احتیاط
Surprise	حیرت [= شگفتی]	Warn	هشدار
Symbolism	نماد آفرینی؛ نمادگرایی	Wicked	زیانکار؛ شرّ
Symmetrical	متقارن	Wine	نوشدار
Syncretism	درهم‌آمیزی	Wisdom	خرد
Tantra	مراقبه؛ ذکر	Witchcraft	جادوگری
Teaching	آموزه	Wonderful [= frasa]	اعتلا
		Yearning	اشتیاق
		Zealous	پرشور
		Zodiac	صورتِ فلکی

نمایه

- آ
آبادیان، فرقه، ۴۲
آبیدوس، ۲۶
آپولیوس، ۶۷
آتن، ۱۳
آتنیوس، ۶۷
آتیس، ۳۳، ۱۹
آخایین، ۸۷
آخشیان، فرقه، ۴۲
آدون، ۱۹
آدونای، ۱۹
آدونیس، ۱۹
آذرباد، ۱۰۲، ۱۳۲
آذربایجان، ۶۹، ۸۷
آذرباذگان، ۱۳۲
آذرفریع، ۱۳۲
آذرکیوان، دستور، ۸، ۴۴، ۷۹، ۸۸، ۱۰۳
آذرمهر، ۱۳۲
آذروشمشیر ← جمشید، ۷۶
آرتاوازد، ۷۶
آرکادیا، ۲۲
آریس [= صورت فلکی]، ۸۱، ۸۲، ۸۸
آسکولایوس، ۹۶
- آسیایِ صغیر، ۲۴، ۲۶، ۳۳، ۶۶، ۷۵، ۹۷
آشوری، داریوش، ۴۹
آفرودیت، ۱۹
آلاریان، فرقه، ۴۲
آلیشان، لئونارد، ۸۳
آموزگار، ژاله، ۲۶، ۴۹
آناتولی، سواحل جنوبی [= ترکیه فعلی]، ۶۴
آندانیا، ۲۳
آهنگر، کاوه، ۷۶
- الف
ابراهیم، ۶۵، ۷۳
ابن سینا، ۴۵
ارداویراف، ۵۷
اردشیر دوم، ۶۴
ارمنستان، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۶، ۹۷
اروپای غربی، ۱۷، ۲۱
اژدهاک [= ضحاک]، ۶۶، ۶۷
اژه، دریای، ۱۷
اسپارتاکوس، ۷۰
اسپندارمذ ← اسفندارمذ، ۸۵، ۱۴۰
اسپینوزا، ۸

- استون، میخاییل، ۵۳
اسحاق، ۷۳
اسدی، ۵۶
اسفندارمذ، ۸۵
اسکندرانی، کلمنس، ۲۵، ۱۶
اسماعیلیه، دژ، ۷۸
اشمیت، ویلهلم، ۲۱
آشون، ۷۷
اشه، ۷۷، ۸۵، ۱۰۲، ۱۶۲
افراسیاب، ۸۴
افغانستان، ۷۳
افلاطون، ۱۴، ۱۶، ۲۵، ۳۲، ۵۷، ۸۱
اکبرشاه مغولی، ۷۹
الامیری، ۱۲۶
البرز، کوه، ۶۴، ۷۱، ۷۸، ۱۶۸
إل بعل [= خدای عهد عتیق]، ۵۳
الیاده، میرچا، ۲۰
الیزه، ۹۷
انگلستان، ۲۶
انوشه، حسن، ۵۵
اوبولوس، ۹۱
اورشلیم، ۷۰، ۸۹
اورفئوسی، لوحِ طلایی، ۱۸، ۲۴، ۲۵، ۳۳
اورنگ زیب، ۹۶
اورپید، ۲۳
اوریدیس، ۱۸
اورینگنس، ۱۶
اوزیریس، ۱۹، ۲۶
اوستانس، حکیم افسانه‌ای پارسی، ۵۷
اوشنر دانا [= دانای کیانی]، ۷۴
اولانزی، دیوید، ۶۹
اهل سورت، هوشیار، ۴۴، ۷۹
ایتاکا، کوه، ۸۷
- ایتالیای جنوبی، ۲۴
ایران، ۷، ۹، ۱۱، ۱۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۴۴، ۴۹، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۴۷
ایزیس، ۱۷، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۳
ایشتر، ۱۹
اینگه، دابلیو. آر، ۳۵
ایوانف، ۷۰
- ب
باتای بابلی، ۸۶
بادات، شیری، ۷۵، ۷۶
باسورث، کلیفورد ادموند، ۵۵
بارکونای، تئودور، ۸۶
بامداد، مزدک، ۱۳۲
بایزید، ۹۵
بخت آفرید، ۱۳۲
براس، شهر، ۷۸
بلخی، ابوالمؤید، ۵۵
بمبئی، ۹۵
بورکیرت، والتر، ۲۲
بوزت، ویلهلم، ۱۴
بویس، مری، ۶۹، ۸۲، ۹۵
بهار، مهرداد، ۱۰۴
بهمن، فرشته، ۴۶
بیانچی، ۳۳
بیرونی، ابوریحان، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۶۹، ۹۴، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۶۰
- پ
پاتنا، ۴۴

- پارسی، رازی، ۶۷
پاریس، موزه لوور، ۱۷
پانته‌آ، ۳۳
پاول لوی، ۱۶
پای کاریان، فرقه، ۴۲
پدازش خورگر [= فدشوارگر]، ۷۱
پزاونس، استان، ۳۱
پرسپولیس، ۳۰
پری، ب. ای.، ۶۷
پلوتارک، ۷۱
پلینی، ۶۰
پورداد، ۴۵، ۵۸، ۶۴
پورو شایِ هندی [غولِ نخستین اسطوره
هندی]، ۷۳
پوتنوس ائوکسینوس [= دریای سیاه]،
۶۴
پشاور، ۷۹
پشینسه، ۷۳
پشینگه، دریاچه، ۷۳
- ت
تبت، ۵۹
تراکیا، ۲۳
ترکیه، ۱۷، ۶۴
تریاتنا [= تریتا]، ۷۵
تفضلی، احمد، ۳، ۲۶، ۴۹
تفضلی، توران، ۹، ۸۴
تموز، ۱۹
تهران، ۲، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۴، ۵۵،
۷۷
تیتانی، کوه‌های، ۷۴
- ث
ثرثون ← هرودن، ۷۵
- ج
جاماسب، ۴۵، ۷۱، ۷۸، ۸۷
جاماسپیان، فرقه، ۴۲
جعفری، علی‌اکبر، ۴۴
جمشید، ۷۵، ۷۶، ۹۳
- چ
چین، ۵۹
چینی‌والا، ۸۰
- ح
حافظ، ۱۴، ۵۶
حوّا، ۹۶
- خ
خداجی، ۴۴
خداییان، فرقه، ۴۲
خرمدین، بابک، ۶۹
خزر، دریای [= چیچست]، ۷۱، ۸۰
خسرو پرویز، ۴۲، ۴۵
- د
داذاورمزد، نوشاپوهر، ۱۳۲
دارا شکوه، ۹۶
دانیور، ۷۶
دبلیویلی، سِر هارولد، ۵۳
درواسپ، ۱۰۱
دریای مرده، ۸۹
دساتیر، ۴۲، ۵۶، ۸۸
دلفی، معبد، ۸
دماوند، کوه، ۶۷، ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۰
دِمتر، ۲۲، ۲۳، ۳۳
دِمتر، معبد، ۱۳
دموکریتوس، ۵۷

دوستخواه، جلیل، ۴۱، ۵۸، ۷۷، ۱۰۲
 دومناک، ج، ۵۳
 دومناک، ژان، ۱۰۹
 دونا هرود یاس [= الهه جادوگران]، ۷۹
 دهاگ [= ضحاک]، ۷۳
 دیونوسوس، ۲۳، ۲۴
 دیوید سان، اچ، ۸۴

و

رادیان، فرقه، ۴۲
 راسل، جیمز. آر، ۲، ۵۱، ۶۲، ۱۰۰
 رامای هندی، ۸۴
 رامین، ۶۷
 رایتزن اشتاین، ریچارد، ۱۴
 رستم، ۴۵، ۵۵، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶
 ۸۷، ۹۴، ۱۰۳
 ژم، ۲۵
 رودانس، ۶۶، ۶۷
 روم، ۱۵، ۲۷، ۲۸، ۶۴، ۷۰
 رهنما، زین العابدین، ۱۰۴
 ریس، ۱۷، ۷۵، ۸۱، ۸۲، ۸۸

ز

زرتشت، ۷، ۹، ۳۴، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۱، ۷۷، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۷
 زردشتیان، فرقه، ۲۶، ۴۲، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۸
 زروان، ۶۱، ۶۵، ۹۷، ۹۸، ۱۶۴
 زیز، ۹۳

س

ساتورن [ایزد کیهان و زمان]، ۲۸
 سام، ۴۵
 سامباتیون، دریای، ۸۰
 ساموتراس، تندیس، ۱۷
 ساموتراس، جزیره، ۲۳
 سپاسیان، فرقه، ۴۲
 سروش، ۸، ۱۴، ۴۴، ۴۶، ۹۵، ۱۰۱، ۱۴۰، ۱۴۲
 سفد، ایالت، ۷۸، ۹۷
 سقراط، ۸، ۲۵
 سلطان حاجی تنسر، ۹۶
 سمرادیان، فرقه، ۴۲
 سمرقند، ۷۸
 سنایی، ۵۵
 سنت بازیل، ۹۸
 سند، رود علیای، ۳۷، ۵۹، ۷۸، ۱۱۳، ۱۴۶
 سورت، ۴۴، ۷۹
 سومر، ۱۹، ۳۱
 سوهائوس، ۶۶
 سهراب، ۸۴
 سهروردی، ۸۷
 سیاوش، ۷۸
 سی‌بله، ۳۳
 سیثا، ۸۵
 سیستان، ۵۵
 سینونیس [دختر آژدی‌هاک = اژدهاک]، ۶۶، ۶۷

ش

شاکد، شاتول، ۲، ۵۳، ۸۹، ۹۰
 شروف، بهرامشاه، ۷۹
 شوارتس، ام، ۵۷

فرامرز، ۸۵
فرانسه، ۳۱
فرای، ریچارد ن.، ۸۹
فرعون، ۲۶
فروگیا، ۶۴
فروهوشی، بهرام، ۵۷، ۶۴
فریزر، سر جیمز جورج، ۱۴، ۱۸، ۱۹
فریگیه، ایزدین، ۲۳، ۳۳
فلایوس، ۷۰
فلسطین، ۷۰، ۸۹
فورفورئوس، ۲۷، ۸۷، ۹۰

ق

قبرس، ۹۵
ققنوس، ۲، ۸، ۹، ۱۶۲
قیصر، ۹۸

ک

کابل، دره، ۵۹
کاپادوکیا، ۶۴
کانت، امانوئل، ۸
کاویانی، شیوا، ۱۱، ۵۴
کپنهاگ، ۱۲۲
کجک، ۷۷
کردستان، ۶۸
کریستنسن، آرتور امانوئل، ۴۹
کرین برویک، فیلیپ، ۹۵
کشمیر، ۴۴
کشون، ۶۹
کنعان، ۱۹
کواد، خسرو، ۱۳۲
کوپرز، ویلهلم، ۲۱
کولباچی، از نیک، ۹۷
کولپه، کارستن، ۱۹

شوش، ۳۰
شولم، گرشوم، ۶۰
شیداییان، فرقه، ۴۲
شیدر، ۴۲، ۱۰۷
شیدرنگیان، فرقه، ۴۲
شیرازی، فرزانه بهرام [موبد]، ۴۴
شین، ۷۵

ص

صادق، هدایت، ۱۸، ۴۹، ۱۳۲
صنعتی زاده، همایون، ۴۹

ض

ضحاک، ۴۶، ۶۶، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶
۷۸، ۹۳
ضحاک - دهاک، ۶۶

ط

طاووسی، محمود، ۴۹
طبرستان، ۷۱

ع

عبدالجبار، ۱۲۸
عوص [= ایوب]، ۵۳
عین القضاة، ۹۵

غ

غزالی، احمد، ۹۵

ف

فانی، محسن، ۱۳، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۷۸، ۸۱، ۸۷، ۱۵۸، ۱۶۱

کولخیس، ۶۴

کوه خواجه، ۸۳

کیخسرو، ۴۵، ۵۵، ۷۸

کیکاووس، ۷۴

کیومرث، ۶۵، ۷۲

گ

گارموس، ۶۶

گجرات هند، ۷۹

گرشاسب [= کرساسپه]، ۵۵، ۷۳، ۷۴

۷۵، ۸۳، ۸۴، ۹۶

گرگانی، ابوسلیک، ۸۲

گندارا، ۵۹

گواهی، عبدالرحیم، ۴۹

گودرج، ۴۵

گویتز، ۱۰۷

ل

لائرتیوس، دیوجانس، ۹۱

لایب‌نیتس، ۸

لوگوس، ۱۸، ۳۳

لوی، پاول، ۱۶

لوی یونانی، ۷۰

م

ماترنوس، فیرمیکوس، ۱۶

مارکوارت، ۸۳

ماسادا، ۸۹

مانهارت، ویلهلم، ۱۸

مانی، ۲۰، ۲۹، ۳۵، ۳۶، ۴۱، ۵۵، ۶۲

۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۸۲

۸۹، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۰

۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۳

ماوینداد، خسرو، ۱۳۲

ماهاباد، ۴۵

مایا، قوم، ۲۸

محمد، حضرت، ۶۱

مرزبان، پرویز، ۴۹

مرکلیاخ، ۶۷

مزدک، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴

مزدکیان، فرقه، ۴۲

مسکویه، ۱۱۹

میسینا، ۲۳

مسیح، حضرت، ۱۵، ۱۸، ۶۱، ۶۴، ۷۲

۹۹، ۱۱۱، ۱۶۱

مصر، ۱۶، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۴، ۵۷

معروف، حبیب، ۱۶، ۲۹، ۴۹، ۶۶، ۸۱

منوچهر، ۱۳۲

موتسارت، ولفگانگ آمادئوس، ۶۷

مودی، ج.ج.، ۵۹

موسی، ۹۶

مول، ۸۴، ۱۱۸، ۱۳۰

مهتا، سیلو، ۹۵

مهرداد پنجم، ۶۴

مهرداد دوم، ۶۴

مهرداد سوم، ۶۴

میترا [= میتره]؛ مهر، ۱۵، ۱۷، ۲۵، ۲۶

۲۷، ۲۸، ۳۳، ۵۷، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶

۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸

۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۱۰۳

میجوچای [= نوربخش]، ۷۶

میداش، ۷۵

میلانیان، فرقه، ۴۲

ن

ناتهان، خاخام، ۶۲

نارتو، ۸۴

نیال، ۵۹

- نمرد، ۶۵
 نوابی، ماهیار، ۴۹
 نوافلاطونی، یامبلیخوس، ۱۴، ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۹۰
 نوح، ۱۴۶، ۶۵
 نوشیروان، ۱۳۱، ۴۵
 نویمان، اریش، ۶۷
 نیبرگ، ۱۰۸
 نیچه، فریدریش ویلهلم، ۸
 نیمف، غار، ۲۷
- و**
 وان، دریاچه، ۸۰
 وایتهد، گوتفرید، ۸
 وِروَنه، ۲۶
 وَرِیما، ۷۸
 ونوس، کوهِ، ۷۹
 وهمن، فریدون، ۱۳۱
 ویدن گِرن، جی، ۶۹
 ویشتناسب، ۵۷، ۵۸، ۸۷
 ویکاندر، اس، ۱۰۸
 ویکتوریا، ملکه، ۹۶
- ه**
 هادس، ایزدِ جنگ، ۱۸
 هالیس، رود، ۶۴
- هاوِیشت، ۱۳۲، ۱۵۳
 هَرثیتی، کوهِ، ۶۴
 هراکلیس، ۲۸
 هریرز ← البرز، ۷۸
 هرتسفلد، ۸۳
 هرمزد، ۴۵، ۶۱، ۶۵، ۷۱، ۸۱، ۸۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۳۳، ۱۳۷
 هیرمس، ۲۳، ۳۴
 هرودن [= فریدون]، ۶۷، ۱۶۸
 هند، ۷، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۴۲، ۵۷، ۷۳، ۸۳، ۸۵، ۹۸
 هندوکش، کوهِ، ۷۵
 هنینگ، ۱۱۹
 هودایوش، ۷۲
 هوشیار، موبد، ۸۵
 هِشتاسب، ۵۷
 هینلز، جان، ۲۶
- ی**
 یامبلیخوس، ۳۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸
 یَکِسا، ۲۹، ۷۷، ۱۱۴
 یوسف، ۷۰
 یونان، ۷، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۴۳، ۵۹، ۸۲، ۹۶، ۱۰۸

Published and Un-Published works by the same author

BOOKS:

1. *Perpetual Creation in Iranian Mysticism and Zen-Buddhism* (1985)
2. *Book in Iran* (1985)
3. *Scientific Data Networks*, co-researcher (1985)
4. *The Philosophy of Enlightenment* (1989)
5. *Education for Critical Consciousness* (1989)
6. *The Philosophy of City* (1990)
7. *Die Andre Reise* (1991)
8. *Urugua* (1992)
9. *Kabbala: Jewish Mysticism and Philosophy* (1992)
10. *Dialogues* (1995)
11. *Human Soul; Islamic Psychology and the Concept of Joy in Islamic Philosophy* (1996)
12. *Beautiful Reason* (1997)
13. *Dictionary of humanities and Social Sciences*, co-translator (1998)
14. *Understanding of Music* (currently under publication)
15. *Humanistic Philosophy of Music* (currently under publication)
16. *Sufism of Ibn Arabi and the View of Lao-Tsu* (Currently under publication)
17. *Hermeneutics: Foundation and Background*
18. *Zohar: The concept of Light in Judeo-Iranian Cult*
19. *Dialogues* (2nd Vol., Currently under Publication)
20. *Intellect and Mirror of Time* (Currently under Publication)

Comparative linguist and Director of Near Eastern Languages and Civilization in Harvard University, who works also comparatively on Irano-Armenian Languages and Cult; I preferred to translate and make research on these two works and at the same time, by meditating on world Mystery Religions and Iranian Pre-Islamic Religions, publish a book under this problematic subject in three parts. Surely, reader will enjoy from two contradictory views of these two great thinkers and by contemplating, comparing and criticizing all content of this book, will open new windows to the garden of Beauty and Mystery of life.

Shiva Kaviani

Some of the cults as religions, gave birth to new mysteriologies in the name of Mysticism from within. But Zoroastrianism, as a new religion, springing out of Mythology, primitive-native religions, continued as an exception to other developed, monotheistic religions, to rest on Almighty Reason - Wisdom as the creator of this Cosmos and Man.

Due to the realistic principle of this cult, existence as a beautiful and multidimensional appearance of Absolute Wisdom, discloses the natural laws - mysteries - to Man as the miniature holder of Reason. He, in turn, by mediation of wisdom, should live intellectually and joyfully in the real and natural world, and by unvailing the mysteries of existence, give birth to knowledge and new mental institutions different from mysticism and mystical order of life. In this way, man will give birth and bring about progress in human society on the foundation of freedom of choice, respect to laws of life and social order and toleration.

There are a lot of books, articles, monographs... produced created on Zoroastrianism and Iranian languages, culture & civilization, especially by Westerners. But there exist not even one book under the independent title of Zoroastrian Mysticism or Esoterism. Although Zoroastrianism like Iranian thought and civilization had crucial influences on the world culture and religions generally and on Arab world and Islamic religion inside and outside Iran particularly, unfortunately this dimension of Zoroastrianism and its effects on mysticism has not been given light till this time.

Working comparatively on philosophy and religion, since years ago I started to meditate on this aspect and present a new research. Fortunately, meanwhile working on the general outline and Mystery Religions in the world as the introductory discussion, I found out that there are two brilliant essays by two outstanding and noble scholars written exclusively on Zoroastrian Mysticism and Esoterism. Being aware of the unique and deep works done by these two famous noble professors, Shaol Shaked with his world wide researches on Iranian Languages and Culture, especially Pre-Islamic and Sassanids period; and James Russel,

Ashi is fair
Ashi is radiant with Joy;
She is far-piercing with her rays.
Ashi gives good Glory unto those
whom thou dost follow,
O Ashi!
Full of perfumes is the house in which
the good, powerful Ashi Vanguhi puts her feet, for long friendship.
(*Ashi Yašt*, 2:6)¹

Mystery is like a river hidden under the rocks of the mountain. The existence is itself the most silent and hidden mystery. Man as a part of existence, preserves his mysteries and at the same time, consciously presenting in the cosmos, meditates on existence as the everlasting mystery.

Becoming Man by the access to the concept of Time and Intellect, he started to establish the primitive, spiritual life through contemplation on mysteries of the world to give birth to myths as the symbols of natural forces. For a long time, the life of primitive man was ruled by myths and their mysterious powers; since then, human beings built up Mythology and Mystery Religions on the basis of these unknown secrets.

Nevertheless, there has always been a transitory period in the history of all societies in general and in the history of ideas and beliefs in particular, due to mental activities of man by appearance of new intellectual institutions. Thus, eventually Mysteries and Mystery Religions evolved to turn into institutionalized religions or cults. Among them, some remained in the form of cults, dealing with mysteries, hidden or unhidden, to interpret existence by the mediation of the natural, colourful aspects of cosmos.

1. *Avesta*, edited by Firooz Shirvanloo. Tehran: Niavaran Cultural Center, 1978, P. 45.

Zoroastrian Mysticism

Research and

Translation

by

Shiva Kaviani

Tehran-Qoqnoos, 1998

