



ترجمه دوشن گیمن
دکتر عباس باقری

کشتار

ماجرای دو گانه باوری
در عهد باستان

چاپ سوم





ایران باستان، کشوری دوگانه باور
بود. کار مهم هر کس که بخواهد نظری،
کم و بیش درست، درباره ایران به دست
آورد، پرهیز از باورهای نامعتبر قدیمی
است.

باید تا آنجا که میسر است، به تاریخ
واقعی پرداخت و این کاری است
که کتاب حاضر سعی دارد، بر مبنای
تشریح بررسیهای ایران شناسان بزرگ
دنیا، در باب اندیشه‌های زرتشت و مانی
و دیگر پیامبران باستانی ایران عرضه
دارد.



ISBN: 964-6138-56-x



قیمت: ۴۰۰۰۰ تومان



اورمزد و اهریمن

(ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان)



۱۰۲۷۵۲

اورمزد و اهریمن

(ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان)

ژ. دوشن گیمن

دکتر عباس باقری



سوشناسه

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

شابک

وضعیت فهرست نویسی

یادداشت

موضوع

موضوع

موضوع

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

: دوشن - گیمین، ژاک، ۱۹۱۰-م.

Duchesne- Guillemin, Jacques

: اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان) /

ژ. دوشن گیمین؛ ترجمه عباس باقری

: تهران : نشر فرزانه روز، ۱۳۸۶

: ۱۸۶ ص.

: ۶- ۴۹۰- ۳۲۱- ۹۶۴- ۹۷۸

: فیبا

: عنوان به فرانسه : ormazd et Ahriman= l' Aventure dualiste
dans l'antiquite

: زردشت - Zoroastrianism

: خیر و شر (زردشتی)

: Good and evil-- Religious-aspects-Zoroastrianism

: باقری، عباس، ۱۳۳۴-۱۳۹۰، مترجم

: ۱۳۹۶ الف ۸ /د۹ /BL۱۵۸۰

: ۲۹۵

: ۵۰۶۸۴۴۴



اورمزد و اهریمن

(ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان)

نویسنده : ژ. دوشن گیمین

ترجمه : دکتر عباس باقری

چاپ اول : ۱۳۷۸

چاپ سوم : ۱۳۹۹ ؛ تیراژ : ۷۰۰ نسخه ؛ قیمت : ۴۰۰۰۰ تومان

ناظر چاپ : مجتبی مقدم ؛ طراح جلد : عبدالرضا طیبیان

حروف نگاری : نوآور ؛ لیتوگرافی : لاله

چاپ و صحافی : تاجیک

تمامی حقوق این اثر محفوظ است

تکثیر یا تولید مجدد آن کلی و جزئی به صورت (چاپ - فتوکپی - صوت - تصویر و انتشار الکترونیکی)

بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع و موجب تعقیب قانونی خواهد بود.

میدان ونک ، خیابان گاندی شمالی، پلاک ۹، واحد ۱۰

تلفکس : ۸۸۸۲۲۴۷ - ۸۸۸۲۴۹۹ - ۸۸۶۷۹۴۴۳

صندوق پستی : ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail : info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.ir

ISBN: 978-964-321-490-6

شابک : ۶- ۴۹۰- ۳۲۱- ۹۶۴- ۹۷۸

فهرست مطالب

۱	۱. معرفی
۱۷	۲. اهوره مزدا، گرایش یکتاپرستی
۳۱	۳. آهره مَنیو و دوگانه‌باوری
۴۱	۴. مناسک و اساطیر و فاجعه کیهانی
۴۹	اسطوره‌های آغازین
۵۸	آخر زمان
۶۰	پس از مرگ
۶۵	۵. پس از زردشت، کیش اوستا
۸۳	۶. همانندیهای ایرانی در کیش یهود
۹۹	۷. اندیشه یونانی و ایران
۱۲۱	۸. آیین هرمسی، عرفان، اسطوره انسان
۱۳۹	۹. زروان
۱۵۹	۱۰. کیش مزدایی ملی، پیدایش، افول، ماندگاری

معرفی^۱

ایران کشور باستانی دوگانه‌باوری است. به نظر ارسطو و پلوتارک چنین بود. اما دوگانه‌باوری، گونه‌های بسیار دارد. دوگانه‌باوری مانی ژرفتر و در جهتی سوای دوگانه‌باوری زردشت است، هرچند ریشه در آن دارد. امکان داشت حتی گمان بر این رود که اصالت واقعی زردشت در دوگانه‌باوری اوست. در قرن نوزدهم اغلب (و هنوز هم‌گاه) او را به عنوان یکتاپرست می‌شناختند. این نظریه از سوی آخرین شخص صلاحیتدار

۱. یادداشتها، مباحثه‌ها، و ارجاعها برای رعایت صفحعات این مجموعه به حداقل کاهش داده شده است.

چند قطعه از کتاب من به نام زردشت (Paris, G. P. Maisson-neuve 1948) و نیز متن یک سخنرانی که در سال ۱۹۵۱ در اثری دسته جمعی به نام روح ایران (Albin Michel) انتشار یافته در این کتاب نقل شده است. همچنین، چکیده درسها، سخنرانیها، یا مکاتبه‌هایی را که در سال ۱۹۵۰ در ایالات متحد آمریکا و در همان سال در آمستردام و در سالهای ۱۹۵۱ و ۱۹۵۲ در لندن انجام گرفته و ملاحظات گرانبهائی را که برایم فراهم آورده است در این کتاب گنجانیده‌ام.

کارشناسان فلسطین، یونان، و مکتب گنوسی (عرفان) دخالت‌های مرا (در بخشهای ششم و هشتم کتاب) خواهند بخشود: پرواز من در قلمرو کار آنان برای جهتگیری عمومی مورد نظرم ضرورت داشت. کوشیده‌ام در چهل سالگی یکی از کتابهایی را بنویسم که در بیست سالگی از نگارش آنها محروم ماندم.

در این زمینه رد شده است. هنینگ^۲ در یکی از سه سخنرانی خویش دربارهٔ زردشت که به سال ۱۹۵۱ متن آنها منتشر شد، می‌نویسد: «بهترین راه برای فهمیدن کیش زردشت (همچون اغلب جنبشهای دوگانه‌باوری) آن است که مخالفت با یگانه‌پرستی را در آن ببینیم.»

آیا در اینجا با یک باور نامعتبر قدیمی روبرو نیستیم؟ - ایران، یونان نیست و هیچ چیز ما را مجاز نمی‌دارد که بگوییم در آنجا هم مسائل مهم با همان ظرافت منطقی، که فیلسوفان ما را به آن خود داده‌اند، مطرح می‌شود. مسلماً زردشت مشکلی را که ما از پارمنیدس^۳ و الامقام به ارث برده‌ایم نمی‌شناخته است، پارمنیدسی که چون می‌خواست «وجود» مطلق و کامل را فرض کند، در توضیح اینکه چیزی افزون بر آن وجود، که همه چیز بود، وجود داشته باشد دچار اشکال شده بود... و این نیز ناگفته مانده است که زردشت نیک مطلق و بی‌نهایتی را طرح ریخته که جز نیکی از آن سر نمی‌زند و لذا باید اصل دومی را ابداع می‌کرد تا بی‌نظمی کیهان و نگوئبختی‌های زندگانی ما را با آن توضیح دهد.

ایران، چنانکه خواهیم دید، تصویری از بی‌پایان ندارد. حتی هنگامی که این تصور از یونان به آنجا می‌رسد، آن را درک نمی‌کند. دوگانه‌باوری زردشت ابداع نشده بود تا یگانه‌باوری ناموجودی را تکمیل یا از آن «رفع اشکال» کند.

آنچه وجود داشت و وجودش ادامه یافت، گرایشهای گوناگونی بود که اغلب منشاء آنها بر ما معلوم نیست اما شاهدیم که این گرایشها در جریان گسترشی هزاران ساله با هم رو در رو بوده‌اند و گاه این و گاه آن پیروز

2. Henning

۳. Parmenides (۵۰۲ - ۴۵۰ ق.م)، فیلسوف یونانی الثانی..م.

می شده‌اند. برای اینکه تصویری از آن سیر تکاملی و نیروهای حاضر در آن داشته باشیم، این نکته دارای اهمیت است که همیشه بین فرض و عمل، بین آنچه موعظه شده و آنچه مورد قبول و باور قرار گرفته یا بدان عمل شده، بین نیروهای سازمان‌دهنده و متحدکننده و گروه‌گرایی‌های سرسختانه، تمیز قائل شویم.

یکتاپرستی در ایران پیش از زردشت، دست‌کم به شکل یک‌گرایش، وجود داشت (اکنون دیگر تقریباً هیچ کس مخالف این امر نیست) لیکن گسترش آن در عرصه چند خداپرستی، که هرودوت بر آن گواهی داده، رخ داد و همیشه هم کم و بیش به صورت مقید یا آزاد باقی ماند اما هرگز از میان نرفت. بی‌درنگ باید یادآور شویم که چند خداپرستی به معنای بی‌نظمی نیست. مجمع خدایانی وجود دارد که سازمان یافته است و سلسله‌مراتبی دارد.

دوگانه باوری نیز گرایش بسیار دیرینه‌ای بود که به اشکالی گوناگون درمی‌آمد، بویژه به شکل ستیزه‌جویانه. چنین به نظر می‌رسد که شکل‌گزینی، شکل‌گزینی آزاد، پیش از زردشت پیدا شده بود. این معنا، که به موجب آن هر کس حاکم بر سرنوشت خویش است، به طور بنیادی با یگانه‌باوری تقدیرگرا که در ایران به صورت اعتقاد به زمان تجلی کرد اختلاف دارد. منظور آن نیست که این مفاهیم همزمان یکدیگر وجود نداشته‌اند؛ تاریخ ادیان سرشار از این ناهمگونی‌هاست. مدتها بین دانشمندان رسم بود که زردوان باوری را همچون وسیله‌ای بشناسند که گویا ایران، دیر هنگام و بی‌موقع، برای چیره شدن بر دوگانه باوری، به آن متوسل شده است. در واقع هم این راه‌حلی مناسب بود زیرا زردوان را پدر مشترک اورمزد و اهریمن همزاد می‌شناخت.

به نظر من فراموش شده که ایران از دوگانه باوری خود ناراحتی نداشت و مایل نبود که آن را با نوعی هم نهاد هگل مابانه رفع و رجوع کند و، لذا، ظاهراً بخوبی با آن سازگاری داشت. (بی شک برای اینکه مثل یونانیان، چنانکه پیش تر گفتیم، تصویری از مطلق نداشت) یکی از شایستگی های نیبرگ^۴، در سخنرانیهای پراحساسی که به سال ۱۹۲۹ در پاریس ایراد کرد و در کتابش به نام ادیان ایران باستان^۵ (۱۹۳۷ - ۱۹۳۸) نیز آمده، در آن است که بطلان این نظریه خوشباورانه منطقی را ثابت کرده است.

باید یک بار برای همیشه این فرضیه را کنار گذاشت که زروان باوری تلاش متاخر و هوشیارانه ای است و، همچون یک پل، دو اصلی را که به نظر می آید تعارض آنها تأثیر بسیار بر اذهان فلسفی گذاشته به هم پیوند می دهد.^۶

واقعیت، همان گونه که نیبرگ نشان داده، این است که زروان باوری بسیار قدیمی تر از زردشت است. با وجود این، نیبرگ تا آنجا پیش می رود که از زروان باوری کیشی می سازد یا خدایی متعال و آداب پرستش و الاهیات خاص. برای ما سخت است که تا آنجا از او پیروی کنیم، و هر آینه در ایران وضعیتی مشابه یونان - یونانِ هومر و تراژدی نویسان نه یونانِ فیلسوفان - به تصور آوریم به گواهی گواهان نزدیکتر خواهیم شد که به موجب آن همیشه در آنجا، یعنی در ایران، عقیده به تقدیر، همپای اعتقاد به خدایان،

4. Nyberg 5. Religionen des alten Iran

6. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie mazdéennes", Journ. asiat., 1931, II, P. 107.

وجود داشته است. زروان باوری در حقیقت نه یک کیش است و نه یک «مشکل گشا»، بلکه بیشتر گونه‌ای گرایش است.

مفهوم مهم دیگر آن است که روح را در تقابل با ماده قرار می‌دهد و آن شکلی از دوگانه باوری است که در آیین اشراقی میترا و نزد مانی دیده می‌شود. در این زمینه پژوهشهای هیجان‌آمیز رایتزنشتاین^۷، چشم‌انداز تاریخی را بکلی تحریف کرده است. او باور داشت که به اتکای سندهای جدید و از راه تعبیرهای جسارت‌آمیز می‌تواند این گرایش اشراقی و ریاضت‌پیشگی را تا زردشت، و حتی بسیار دورتر از آن، عقب بکشد. خواهیم دید که پایه‌های زبان شناختی بنای او فرو ریخته و باید آیین اشراق و ریاضت‌پیشگی را کاملاً مربوط به بیرون از ایران، ایران باستانی، دانست: این راه و روشی است که با مانی و سپس با صوفیگری از یونان، از سرزمین یهود، و شاید اندکی هم از هند به ایران آمد.

کار مهم هر کس که بخواهد نظری، نه چندان نادرست، درباره ایران به دست آورد، پرهیز از باورهای نامعتبر قدیمی است. باید تا آنجا که میسر باشد، و هرچه زودتر، به تاریخ واقعی پرداخت (همچنانکه هنینگ با شور و حرارت ما را به آن سو می‌راند) و وضعیتهای مسلم و مشخص را از نو ساخت (کاری که متأسفانه همیشه به آن سادگی که کتاب نیبرگ القا می‌کند عملی نیست). باید به یادداشت که اندیشه زردشت، و نیز اندیشه مانی، نه در یک خلاء فلسفی بلکه بر پایه داده‌های سنتی شکل می‌گیرد. برای آنکه این داده‌ها را ارائه دهیم و نیز برای به تصور آوردن ذهنی که به آن باز می‌اندیشد، مقایسه کردن غالباً کاری سودمند است. این مقایسه،

اگر با دقتی چون دقت دومزیل^۸ به کار برده شود، تداوم تاریخ خواهد بود و، از سوی دیگر، همین مقایسه به تنهایی اجازه خواهد داد که تفاوت سطح تمدن‌ها، تفاوت محیط‌های فکری را بازشناسیم. مقایسه کردن، مشتبّه ساختن نیست بلکه عکس آن است.

در نیمه راه بین بغداد و همدان (اکباتان قدیم) صخره‌ای سر برافراشته که داریوش، شاه شاهان، کارهای برجسته خویش را بر آن حک کرده است. دسترسی به این سنگنبشته عمودی مرتفع بسیار دشوار است و هر بار که کسی آن را - با دقتی بیش از پیش - خوانده، در واقع یک کار قهرمانانه ورزشی انجام داده است. همسنگ با این تخته سنگ، در فضای مناسب ادبیات بی‌روتن کهن ایرانی، اثر زردشت - صخره‌ای دیگر در میان بیابان - به همان‌گونه سرگیجه‌آور، سر برافراشته است.

بقایای مطول و نامتجانس اوستا، به گونه‌ای نامشخص، به پنج سده آخر پیش از دوران مسیحیت مربوط می‌شود؛ اما گاه، آگاهی‌هایی درباره آیینها و اسطوره‌های پیش از زردشت نیز دربر دارد و تا تلخیص‌ها و تفسیرهایی به زبان پهلوی زمان ساسانی یا اسلام استمرار می‌یابد. این حجم فراوان و انبوه عظیم، به مدد خلاصه‌ها و سندهای یونانی و مسیحی و عرب که حاوی نظریاتی اندیشه‌مندانه و ملاحظاتی درباره زمان وقایع است، در فاصله‌های بسیار، اندک اندک روشن می‌شوند.

درباره مانی، که آیین او عمدتاً چون فراورده‌ای مؤخر بر یونانی‌مآبی می‌نماید، ما در متن تاریخ واقعی جا داریم بویژه از آن هنگام که اسناد اصیل کشف شده در آسیای مرکزی و مصر بر گواهی‌های صاحب نظران

مسیحی، مزدایی، و اسلامی افزوده شده است.

بنابر سنت، زمان زردشت دویست و پنجاه سال پیش از اسکندر است و دلیل کافی برای تردید در آن وجود ندارد.^۹ به طور روشن‌تر، این تاریخ را می‌توان چنین تعبیر کرد که «پیش از اسکندر» در نظر ایرانیان جز این معنا نمی‌دهد: پیش از فتح ایران به وسیله آن اشغالگر بیگانه که به اقتدار هخامنشی و نیز برای زمانی دراز به استقلال ایران پایان داد.

اسناد - ساسانی یا پس از ساسانی - که جایگاه زردشت را در غرب ایران می‌دانند، راجع به جزئیات با هم تطابق ندارند، برخی او را از سرزمین ماد، گروهی از آتروپاتن (آذربایجان) و عده‌ای هم، بیشتر به سوی خاور، از رگه (ری، در اطراف تهران کنونی) می‌دانند. بی‌اعتمادی ما وقتی بیشتر می‌شود که به گواهی‌های دیگری برمی‌خوریم، خواه اسلامی (طبری، متوفی ۹۲۳ م)، خواه یونانی و بسیار قدیمتر (تئون^{۱۰}، ۱۳۰، یوستینوس^{۱۱}، حدود ۱۲۰، و غیره) که زردشت را بلخی، یعنی از اهالی شرق ایران، می‌شناسند.

به اوستا رجوع کنیم. اینجا آنچه بیش از همه به چشم می‌خورد، نبود هیچ اشاره‌ای به ایران باختری است، چه به امپراتوری ماد، چه به آشور یا سپس به هخامنشیان، یونانیان، و غیره. برعکس، از تمام نام محلّهای که شناسایی آنها میسر شده به یک نتیجه می‌رسیم: افق اوستا محدود به ایران خاوری و بویژه شمال خاوری بوده است. حتی نوشته‌ای بسیار جدیدتر از گات‌ها، یعنی وی‌دیووداد^{۱۲} که از تمام شهرستانهایی که کیش

۹. برعکس، آلتهایم (Altheim) رقم سنتی را به ۳۱۱ بالا می‌برد. نگاه کنید به مقاله او:

Zarathustre, U. Alexander dans La Parole del Passato, 1952, P. 133 sq

10. Theon

۱۱. Justin، مورخ رومی قرن سوم میلادی. - م. ۱۲. Vidēvdāt = وندیداد...م.

اوستایی در آن رواج داشته نام برده، جایی دورتر از رَگه (ری) را نمی‌شناسد. بنابراین، دعوت زردشت در شمال خاوری ایران صورت گرفته است.

ستهایی که با این نتیجه وفق نمی‌دهند به آسانی قابل توجیه‌اند: تمام آنها مربوط به دوران ساسانی است. در این دوران، همان‌طور که هنینگ خاطرنشان می‌سازد و ما در این قسمت کلاً از او پیروی می‌کنیم، مراکز سیاسی امپراتوری، که در عین حال مراکز مهم مذهبی هم بوده، کاملاً در باختر جا داشته است. شهرستانهای خاوری حتی بکلی از قلمرو اقتدار ساسانی بیرون و در دست یونانی‌ها یا هندو-سکاها بوده است. سود روحانیان ساسانی در این بوده که افسانه زردشت باختری را معتبر بشناسند. تفسیرهای پهلوی نام محلهای مذکور در اوستا را در سرزمینهای غربی قرار می‌دهند. معابد بر سر افتخار و امتیاز گهواره پیامبر بودن، صحنه الهامات و پیروزیهای او بودن، با هم مجادله می‌کردند. اختلاف در جزئیات از همین جا پیش آمد.

با وجود این، باید متوجه باشیم که دایره انتخاب محدود به ایران شمال باختری بود. اما چرا ایران به معنای اخص (استان فارس کنونی در سواحل خلیج فارس)، درحالی که جایگاه قدرت سیاسی و معابد پراهمیت بود، رقیبی برای این قلب واقعیت تقدس‌آمیز نبود؟ من فکر می‌کنم علت آن بود که ساسانیان مبتکر «غربی کردن» زردشت نبودند. این راهی بود که از مدت‌ها پیش مغان، که از مادها بودند، پیش پای آنها گذاشته بودند.

مغان با تصاحب کیش زردشت ناگزیر بودند شخص او را نیز از خود

قلمداد کنند.^{۱۳} برای آنکه بهتر در این راه توفیق یابند، از زمان ائودوکسوس کنیدوسی^{۱۴}، معاصر و مرید افلاطون - شاید هم از زمان کساتوس لیدیایی^{۱۵}، البته در صورتی که شهادتش معتبر باشد - زمان زردشت را به گذشته‌های دور می‌بردند. تمام نویسندگان یونانی که تاریخی برای زردشت تعیین می‌کنند - پلوتارک، ائودوکسوس، کساتوس - این تاریخ را در شش هزار سال پیش از افلاطون یا پیش از خشیارشا یا پنج هزار سال پیش از جنگ تروا قرار می‌دهند.

رقمی است باور نکردنی که البته خالی از اعتبار هم نیست. این رقم در تاریخهای ایرانی هم دیده می‌شود. به موجب دینکرت، زردشت پیش از این نظریه در اوستا دیده نمی‌شود - لااقل در آن بخش از اوستا که محفوظ مانده - اما، بنا به روایت تئوپومپوس^{۱۶} که پلوتارک نقل کرده - نظریه‌ای مبتنی بر هزاران ساله بودن زردشت، دست کم از قرن چهارم پیش از میلاد، رواج داشته است. بنابراین محتمل است که همین نظریه در زمان کساتوس و ائودوکسوس، و ارسطو نیز، چنانکه جکین^{۱۷} حدس زده، وجود می‌داشته است. اما ضرورت ندارد که قضیه را حمل بر اشتباه یونانی‌ها کنیم. امکان بسیار دارد که منابع آگاهی آنها، آفرینش «روانی» یا «مینوی» پیامبر را تولد واقعی او پنداشته باشند. وانگهی مصلحت آنها در

۱۳. فکر می‌کنم هنینگ دلیل این مطلب را که مغان «نخستین پیروان» زردشت نبوده‌اند، در مقاله The Murder of the Magi, Journ. of the Roy Asiat. Soc, 1944, P. 133 sq نقل کرده باشد. به همان نحو که من پیش از آگاهی یافتن به این مقاله، در کتاب زردشت (ص ۱۱۳) نظر داده بودم.

۱۴. Eudoxe de Cnide (حدود ۴۰۸ - ۳۵۵ ق.م)، ریاضیدان و ستاره شناس یونانی - م.

۱۵. Xanthe le lydien، مورخ یونانی قرن پنجم ق.م - م.

۱۶. Theopompós، سخنور و مورخ یونانی قرن چهارم ق.م - م.

17. Jackson, Zoroaster, p.152.

این بود که کیش تبلیغی خود را قدیمی جلوه دهند تا این واقعیت را که آن کیش از میان آنها برنخاسته پنهان دارند.

از سوی دیگر، همان‌طور که آرتور ناک^{۱۸} اشاره می‌کند، لزومی ندارد که، همچون یگر^{۱۹} و بنونیست^{۲۰}، فرض را بر این بگذاریم که یونانیان بین نظریه ایرانی مبتنی بر هزاره‌ها و تصورات خودشان رابطه‌ای دیده باشند، کافی است نظریه ایرانی را تکرار کرده باشند. بالاخره، به عقیده نیبرگ، آن منبع ایرانی خواسته است که با معرفی افلاطون به عنوان زردشتی که دوباره تجسم یافته، آن دو را یکی بشناسد. من برای این فرضیه هم ضرورتی نمی‌بینم.

با این همه، نه تلاش‌های مغان و نه جانشینان دوره ساسانی آنها هیچ یک نتوانستند خاطره زمان تاریخی زردشت را از بین ببرند. این خاطره به یونانیان هم انتقال یافته بود. به عقیده آریستوکسنوس^{۲۱}، شاگرد ارسطو، و دیودوروس ارتریایی^{۲۲} که هیپولوتوس^{۲۳} از هر دو آنها نقل کرده، فیثاغورس به بابل سفر کرده بود تا نزد زردشت شاگردی کند^{۲۴}. بنابراین، آن دو حکیم، طبق این نظریه، هم‌عصر بوده‌اند. تاریخ تولد فیثاغورس سال ۵۷۲ پیش از میلاد شناخته شده است. آریستوکسنوس خود می‌گوید که او در چهل سالگی به دلیل خودکامگی پولوکراتس^{۲۵} که از سال ۵۳۲

18. Arthur nock, Journ. Hellenic Stud, 1929, p. 112.

19. Jaeger

۲۰. Émile Benveniste (۱۹۷۶-۱۹۰۲)، زبان شناس فرانسوی. م.

۲۱. Aristoxen، فیلسوف و موسیقیدان یونانی قرن چهارم ق.م. م.

۲۲. Diodor d Érétrie، فیلسوف یونانی قرن دوم ق.م. م.

۲۳. Hippolyte (۲۳۵-۱۷۰)، روحانی رومی، نویسنده کتابی در رد الحادها. م.

24. Refut. Haeres, 1.2. 12

۲۵. polycrate، جبار ساموس (۵۲۲-۵۳۳ ق.م). م.

آغاز شده بود، به ایتالیا مهاجرت کرد. آریستوکسنوس و دیودوروس به این ترتیب سنت ایرانی را دایر بر اینکه زردشت «دویست و پنجاه و هشت سال پیش از اسکندر» می‌زیسته تأیید کرده‌اند.

درباره تعیین مکان زردشت می‌توان به داده‌های سنتی استناد کرد که آن را در ایران خاوری قرار می‌دهند. آریانم و یجه (ایرانویج)، «جایگاه آریایی‌ها»، که در اوستا گهواره کیش زردشتی شناخته شده، بی‌شک یک نامگذاری اسطوره‌ای است. با وجود این، از آنجا که این نام در صدر فهرست محللهایی قرار دارد که از شمال به جنوب جلو می‌رود، می‌توان جای آن را در شمال دو ناحیه‌ای که به دنبال آن نام برده شده، یعنی سغد و مرو، قرار داد. بنابراین، همان‌طور که مارکوارت^{۲۶} (از سال ۱۹۰۰) و، به دنبال او، بنونیست، نیبرگ، هنینگ تأیید کرده‌اند، این محل همان خوارزم است. درستی این استنتاج با کشفیات اخیر زبان شناختی که هنینگ روشنگر آن بوده تأیید شده است.^{۲۷} هنینگ تذکر می‌دهد که عبارت خوارزم در این مورد باید در معنایی گسترده ملاحظه شود. اگر گفته هکاتیوس^{۲۸} و هرودوت را بپذیریم، در زمان زردشت، یعنی اندکی پیش از یکپارچگی ایران توسط کوروش، خوارزمیان بخش بزرگی از ایران خاوری را زیر سلطه داشته‌اند. همان‌طور که هنینگ توجه کرده، برای آنکه کوروش بتواند تمام این نواحی را یک‌جا به فرمانبرداری از خود وادارد باید آنها، از پیش، از لحاظ سیاسی متحد می‌بوده باشند، زیرا اگر

26. J. Markwart

۲۷. قول آلتهایم هرچه باشد؛ Altheim, *parola del passato*, 1951, p.321 sq.

۲۸. dhécatee de Milet، مورخ و جغرافیدان یونانی قرن ششم ق.م. او سفری به ایران کرد که شرح آن را در کتابی به نام سفر نوشت. کتابی هم به نام تبارنامه نوشت و در آن خود را نسبت به افسانه‌ها بدین نشان داد. م.

چنین نبود، لازم می‌آمد کوروش زمان بسیاری صرف کند تا آنها را یک به یک مسخر سازد. بنابراین هیچ مانعی وجود ندارد که بپذیریم و یشناسپ، که زردشت از پشتیبانی و همراهی او بهره‌مند شد، رئیس این امپراتوری گونه بوده است. افزون بر آنکه همین و یشناسپ که به موجب سنت دارای پدر و اجدادی در آن منصب بوده، خود جانشینی نداشته است. اینها همه حکایت از آن دارد که گویا فتح کوروش به کشور پادشاهی او، «خوارزم بزرگ» (اینطور می‌شود گفت) که زردشت کیش خود را در آن پایه گذاشته بود، پایان بخشید.

* * *

زردشت که بود؟

او یک روحانی بود - نه به این معنا که روحانی حرفه‌ای باشد. (آیا اصلاً در زمان او روحانی حرفه‌ای وجود داشت؟) اما احکام شرعی، ادعیه، هنر شاعری میراث اعصار کهن را بخوبی می‌شناخت:
با دستان گشاده - حالت سستی دعا خوانی - با آیاتی که بانیست پاک خوانده می‌شود به سوی شما می‌آیم...

برای شما - این را بر اساس تعبیر مأنوس شناخوانی هند ودایی به بی‌مرگان می‌گوید - اسبانی خواهم بست تیزتک و تووند و پرتوان - دعاها - که سوار بر آنها شما به هم خواهید رسید.

اما او یک روحانی همچون سایر روحانیان نیست. رسالتی خاص برای خود احساس می‌کند. او پیامبر پروردگار است. می‌گوید:

می‌خواهم چنان تو را ستایش کنم که هرگز ستایش نشده‌ای.

و لیکن کسی به سخنان او گوش فرا نمی‌دهد، شاید اصلاً جایی برای او

در میان کسانش وجود ندارد.

به کدامین سرزمین بگریزم؟ کجا فرار کنم، به کجا روم؟

مرا از خانواده‌ام و از قبیله‌ام دور می‌کنند.

نه روستا، و نه سران نابکار، هیچ یک با من همراه نیستند.

پروردگارا، تو با من چگونه خواهی بود؟

اما دلایل این شکست را، او خود می‌داند: کمبود درآمدش علت ناتوانی اوست.

آیا بسیار فقیر است؟ خودش شکوه می‌کند که چارپایان و رعایای اندکی دارد. اما کاملاً هم بی‌چیز نیست. ارباب کوچکی است از خانواده‌ای معتبر. به هیچ‌وجه آدم متمرّد و آشوب‌طلبی نیست. آیا پس از ناکامی در دعوتش، تنها به این رضایت خواهد داد که بدون شتونده‌ای، ظهور حکومتی را پیشگویی کند که از آن این جهان نخواهد بود؟ زردشت که واقعگراست عقیده دارد برای پیروزی آیین او، مهم آن است که صاحب قدرتی به آن ایمان آورد. رانده از کسانش، در جست‌وجوی پشتیبانی در سرزمینهای دیگر برمی‌آید.

این خصلت اوست. بسی بیش از بودا که با جهان قطع رابطه می‌کند، بیش از سقراط که مردم محل را خشمگین می‌سازد، بیش از مسیح که سهم خدا و سهم سزار را تفکیک می‌کند، کنفوسیوس را به یاد می‌آورد که از شهری به شهر دیگر، در چین، به جست‌وجوی شهریاری می‌رود تا اندرزهای خردمندانه او را جامه عمل بپوشاند.

جامعه‌ای که زردشت در آن زندگی می‌کند و تعلیم می‌دهد جامعه‌ای است شبانی که هنوز وابسته به زمین نیست. چنانکه نیبرگ به درستی نشان می‌دهد، او بارورسازی چراگاهها را می‌آموزد، کاری که ایجاد بنیادهای

اسکان یافته را میسر می‌سازد. اما از این بنیادها باید با اسلحه در برابر تاخت و تازهای کوچ‌نشینان دفاع کرد. کوچ‌نشین آدمی است که دام را می‌دزدد، قربانی می‌کند، و می‌خورد. در حقیقت کار نیک به نگهداری از گاو و دفاع از آن خلاصه می‌شود: - تکلیف عملی گسترش دامنه چراگاههای بارور، به رغم کوچ‌نشینها، نتیجه طبیعی آن است.

در واقع بر اساس آگاهی‌هایی که از زمان زردشت و محل دعوت او داریم، او در ناحیه‌ای می‌زیسته که مدتها بعد، به همت کوروش و داریوش، جزء مجموعه فراملی گسترده‌ای شد که از هند تا مصر و یونان امتداد داشت. گات‌ها هنوز شهر نمی‌شناخت.

اما اگر افق سیاسی زردشت محدود است، این مانع از آن نیست که او تصور جهانشمولی از پیام خود داشته باشد. کشور ویشتاسپ افتاده در کنار صحراهای شمالی، به وسیله زردشت، لاقل بالقوه و به عنوان واقعه‌ای نزدیک، «شهر خدا» می‌شود و بالقوه تا مرز جهان مسکون گسترش می‌یابد: تمام کسانی که جانب نیکی را اختیار کرده‌اند، آنجايند. پیامبر خطاب به کسانی که برای شنیدن سخنانش می‌آیند، حاکمیت راستی، اطاعت از امر خدا را اندرز می‌دهد که اگر چنان نشود، کیفر سختی در پیش خواهد بود.

موعظه پراحساس و شگفت‌آمیزش، بر اثر حضوری، که می‌خواهد و استغاثه می‌کند و متجلی می‌شود، شور و حالی دارد. این موعظه، لحن کلام پیامبران یهود را به یاد می‌آورد. زردشت می‌داند که خدا از دهان او سخن می‌گوید. او در یک رشته شهود و مکاشفه، پروردگار نکوکار خود را بازشناخته است. گاه در رسالت خویش دچار تردید می‌شود اما بی‌درنگ از خدای خود می‌خواهد که یقین او را تقویت کند. زیرا در اعماق وجودش به اهوره مزدا ایمان دارد. خطاب به او می‌گوید: «با من

سخن بگو، مثل یک دوست با دوست، حمایتی را به ما عطا کن که یک دوست به دوست روا می‌دارد.»

با وجود این، آیین او و روح آن با مسیحیت متفاوت است. زردشت بخشودن ناسزا را توصیه نمی‌کند و چنین می‌آموزد که بدی با بدان، همان اندازه اهمیت دارد که نیکی با نیکان. هنوز خدای او خدای نکوکاری نیست، بلکه خدای راستی است. با اینهمه، گاه به نظر می‌رسد که پیامبر، خود از مهابت احکامش به وحشت می‌افتد. اعتماد او به پارسایی خویش زایل می‌شود و لطف پروردگار را استغاثه می‌کند و به مؤمنان وعده می‌دهد که هنگام داوری بزرگ، نزد خدا از آنان شفاعت خواهد کرد.

اما، به یقین، زردشت کوچکترین تردیدی، از مقوله احتجاجات موعظه بر فراز کوهستان^{۲۹} نداشته است. به نظر می‌آید که او حتی از مشکل بزرگی که ایوب را آزار می‌داد بی‌خبر بود: از مشکل رنج کشیدن راستان. در نظر زردشت، راستی به سعادت می‌انجامد. درست است که گاه با هیجان زیاد از پروردگار خود می‌خواهد باز او را مطمئن کند اما، در مجموع، به سعادت نهایی راستان یقین دارد و به همین سبب می‌پذیرد که «در بین آدمیان تحمل رنج کند.»

منظور از رنج چیست؟ - به یاد داریم که زردشت نخست ناگزیر شد بگریزد. اما به یاری ویشتناسپ پیروز شد. البته باید گفت که از آن هنگام دیگر زردشت پیامبری موفق بود.

رنج در نظام فکری او آن جایگاهی را ندارد که در الاهیات مسیحی دارای آن است و در شکنجه یا در بدبینی غنوسی وجود دارد که بر مبنای

۲۹. موعظه کوهستان یا موعظه بر فراز کوهستان، از اهم موعظه‌های مسیح است که ضمن آن مجموعه‌ای از اصول شریعت خود را برای پیروان خویش بیان کرد. از آنجا که این موعظه بر فراز تپه‌ای صورت گرفت، به نام موعظه کوهستان مشهور شد... م.

آن کل جهان و خدایی که آن را آفریده بد است. منشاء جهانِ زردشت
هبوط نیست، گزینش است.^{۳۰}

۳۰. شناخت ترتیب زمان سرودن گات‌ها مشکل است. مسلماً آن ترتیبی نیست که به طور ساختگی در اوستا - بر پایه طول ابیات - به کار رفته (در این خصوص من با هنینگ هم‌رأی و با نیبرگ مخالفم)، اما امروز دیگر من به آن ترتیب احتمالی هم که با عنوان ترتیب موقتی در کتاب زردشت خود ارائه داده بودم راضی نیستم. اکنون شاید ترتیب زیر را - در انتظار صورت کاملی که باید در *La Nouvelle Clio* (Mélanges Carnoy 1953) منتشر شود - برای خواندن آنها پیشنهاد می‌کنم. اما از هم‌اکنون ملاحظات موردی تاوادیا (Tavadia) را هم که ضمن مقاله‌ای در *Zeitschr. D. Deutschh. Motgenl Gesellsch*, 1950, p.205 sq. مطرح کرده مورد توجه قرار خواهم داد. البته بسیاری از فرضیه‌های او قابل قبول نیست و ظاهراً فقط بخشی از پژوهش من دربارهٔ یسنهٔ ۴۵ را که همان سال زیر عنوان "Yasna 45 and the Iranian Calander" در *Bulletin of the School of Orient. and Afr. Studies*, XII, p. 635 sq. منتشر شده، مردود دانسته است. ترتیب پیشنهادی فعلی من از این قرار است: ۴۳، ۵۰، (یا برعکس)؛ ۴۸، ۳۴، ۳۳، ۴۴، ۲۸-۲۹-۴۶، ۴۵، ۴۷، ۳۰-۳۱-۳۲، ۵۱، ۴۹، ۵۳.

اهوره مزدا، گرایش یکتاپرستی

نباید انتظار داشت که ایرانیان، با آنکه همگی خدایان معینی را می‌پرستیدند، از نظر برتر دانستن یکی از آنها، بر حسب زمان و مکان، با هم اختلاف نمی‌داشتند. اهوره مزدا خدای بزرگ هخامنشیان و نیز خدای بزرگ زردشت است اما همیشه و همه جا این امتیاز را نداشته است. جمله‌ای که در اوستای متأخر آمده اما قدیمی است نشان از زمانی دارد که اهوره مزدا با میترا برابر بوده، همچنانکه وَرَوَنَه^۱ در ودا چنین است. میترا مدتهای مدید رقیب بزرگ مزدا بود و سکوت زردشت در مورد او سکوتی است عمدی، دشمنانه، احساسی.

برخی خواسته‌اند زروان، یعنی زمان، را «خدای بزرگ» دیگری قلمداد کنند. وجود جنبش زروانی (درون مزداپرستی)، دست بالا از قرن چهارم پیش از میلاد، بنا بر شهادت اثودموس رودسی^۲، که ما باز هم به آن خواهیم پرداخت، ثابت شده است. این خدا، خود در زمانی بسیار کهن‌تر

1. Varuna

۲. Eudème de Rhodes، فیلسوف یونانی قرن چهارم قم، شاگرد ارسطو...م.

مورد قبول بوده، نامش، چنانکه ویدنگرن^۳ می‌گوید، در الواح نوزی^۴ قرن پانزدهم میلادی به شکل زا-آر-وا-آن، و در ترکیبهای ایت-هی-زا-آر-وا، آر-زا-آر-وا، دو-اوک-کی-زا-آر-وا دیده می‌شود.^۵ این واژه‌ها جز آنکه گویای نام خدای ایرانی باشد، توجیه‌پذیر نیست. اما فقط این را ثابت می‌کند که چنین خدایی وجود داشته نه آنکه در آن هنگام خدایی برتر بوده است. موضوع بخش نهم این کتاب، زروان، و وایو، خدای بزرگ باد، خواهد بود.

به اهوره مزدا باز گردیم. اهوره مزدا، نام دیگر وروته، خدای هندی است.^۶ همچنانکه اشاره کردیم، هر یک از این دو به اتفاق میترا-میشرا، یک زوج را تشکیل می‌دهند. هر دو آنها آسوره-اهوره^۸ هستند، یعنی خدایانی که نیروی خاص معنوی اسرارآمیزی دارند. در برابر دوا-دیوه^۹‌ها که فقط خدایند: بالاخره، هم این و هم آن نگهبان نظم راستین، رَته-آرته^{۱۰} هستند. چنین می‌نماید که آسوره-وروته مربوط به دوران هندو ایرانی است (لااقل) که نزد هر دو ملت، پس از جدایی آنها از هم، باقی ماند؛ اما نام ویژه خود را تنها در هند حفظ کرد. در ایران این نام ویژه از بین رفت و جای خود را به یکی از اوصاف مزدا که «خردمند» معنا می‌دهد داد.

۳. Widengren در اثر پراهمیت خود: *Hochgotglaube im alten Iran*, p. 207.

۴. Nuzi، شهر باستانی ناحیه علیای دجله (عراق). نام آن در هزاره سوم پیش از میلاد گاسور بود. در سالهای ۱۹۲۵-۱۹۳۳ معبد و کاخی در آنجا کشف شد که ارزش باستانشناسی بسیار داشت و مزین به نقاشیهای دیواری و چهار هزار لوح سرامیکی مربوط به هزاره دوم بود. اشاره نویسنده به این الواح است.-م.

5. Cf. Gelb, etc., *Nuzi Personal Names*, p. 276 sq. 6. Vāyu

۷. برخلاف نظر لومل (Lommel) و فون وزندونک (Von. Wesendunck)، که در این باره در بین تمام ایران‌شناسان منحصرنند، بسختی می‌توان در آن تردید کرد.

8. asura_ahura

9. deva_daiva

10. Rta_Arta

شاید این نتیجه یک گرایش دیرینه بود که در هند هم تأیید می شد. در آنجا تمایل ودای متأخر بر این است که یکی از اوصاف ورونه جایگزین نام او شود و او را اسوره - پرستس^{۱۱} بنامند که می توان «پروردگار خردمند» ترجمه کرد. از سوی دیگر، ایران خاطره آن زمانی را که هنوز نام اهوره مزدا بر اثر استعمال تثبیت نشده بود در یاد داشت. اهوره مزدا، هنگامی که با میترا شریک بود، چنانکه دیدیم، تنها اهوره نامیده می شد: میترا - اهوره - برزته^{۱۲}، «میترا و اهوره، سروران». گاهشمار ایران باستان نیز، همان طور که گری^{۱۳} به اختصار می گوید، دلالت بر همین امر دارد.

در واقع بجاست باور کنیم که هنگام تغییر (گاهشمار ایران باستان) به گاهشمار زردشتی که احتمالاً در زمان پادشاهی اردشیر اول، حدود سال ۴۴۱ ق م، صورت گرفت - چنانکه از کارهای اخیر هیلدگارد لوی^{۱۴} و سید حسن تقی زاده برمی آید^{۱۵} - توالی ماهها به همان گونه حفظ شده باشد ماه آخر سال در هر دو گاهشمار، آثر^{۱۶} «آتش» است. باگه یادی^{۱۷}،

11. *asura pracetas*

12. *Mithra ahura brzanta*

13. L. H. Gray, *Foundations of the Iranian Religion*, p. 23.

14. Hildegard Lewy

۱۵. نه در آغاز پادشاهی خشیارشا، حدود سال ۴۸۵، به طوری که من این نظر را، پس از نیبرگ، در کتاب زردشت، ص ۱۷۹، تأیید کرده ام. در ضمن در مقاله ای در *Asia Major*، سال ۱۹۵۱ ص. ۱۳۳، گرشویچ (Gershevitch) به طور قاطع توجه همگان را به این نکته جلب کرد که در زمان پادشاهی خشیارشا، حتی تا سال پنجم پادشاهی جانشین او، اردشیر اول (۴۵۹)، تنها گاهشمار ایران باستان رواج داشت، چنانکه *Perspolis Treasury Tablets* منتشر شده به وسیله Cameron در سال ۱۹۴۸ مؤید این مطلب است. از سوی دیگر، یک دلیل کتیبه شناختی در مورد کاربرد گاهشمار زردشتی در زمان اردشیر اول نیز به وسیله آلتهایم در *Weltgeschichte Asiens*, I, p. 37 sq و *Litteratur u. Gesellschaft*, II p. 215 از غرایب نیز هستند، ارائه شده است.

۱۶. Âtar، اگر تعبیر آچیه دبه (*âçyâdiya*) را که هنینگ رد کرده ولی دوشن گیمین در: *Bull.*

برای میترا باقی ماند (بعداً خواهیم دید که با گه، نام دیگر خداست)، گرمه پده^{۱۸}، ماه گرما، زیر قیمومت ستاره قلب الاسد، تیشتریه^{۱۹} یا شعرای یمانی^{۲۰}، می رود. لذا احتمال دارد که ماه نخست هم معنای خود را به طور کامل حفظ کرده باشد. به هر حال این ماه که در فهرست زردشتی به دثوش^{۲۱}، «آفریننده»، هدیه شده در گاهشمار ایران باستان، آنامکه^{۲۲} نامیده می شد، عبارتی که می توان «بی نام» یا «منسوب به خدای بی نام» تعبیر کرد. این تعبیر کاملاً موجه خواهد بود اگر فرض کنیم منظور، وروته است که بردن اسم اعظم او ممنوع بوده - همان طور که مثلاً نزد عبرانیان بردن نام یهوه منع داشته است.^{۲۳}

پس این گاهشمار قدیمی، همان طور که می توان انتظار داشت، نمایانگر مرحله پیشین بیان نامه های داریوش و جانشینان اوست که از خدا با توصیف جدید و استعاره ای پروردگار خردمند، اهوره مزدا، نام می برند. وروته هندوایرانی در شهریار آسمان با میترا شریک بود. یکی از سرودهای وداکه به آندو اختصاص دارد می گوید: «ای نگهبانان نظم احکام راستین که برگردونه های خود در بالاترین سپهر نشسته اید، شما به قاعده نظم بر تمامی کائنات حکومت می کنید. گردونه خورشید را همچون فانوسی در آسمان قرار می دهید.» و اهوره مزدا برای زردشت همچون خدایی بود آسمانی: روان بسیار نکوکار که استوارترین آسمانها را در بر کشیده، به

→

Scool Orient. and Afr. Stud., 1950, p. 638, n.2 از آن دفاع کرده بپذیریم.

17. *bāgayādi*18. *garmapada*19. *Tištrya*20. *Sirius*21. *Dathuš*22. *anāmaka*

۲۳. درباره سایر خدایان بی نام نک: Norden, *Agnostos Theos*, 1923, p. 57 sq.

راستی پیوسته است.

همچنین سرود بسیار متأخری، اهوره مزدا را تصویر می‌کند که ردایی از ستارگان بر تن دارد. همان‌گونه که دومزیل به پیروی از گوترت^{۲۴}، نشان داده، وروته و میترا با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند: وروته، دورتر، جادویی‌تر است. میترا، نزدیکتر، دوست‌تر، قانونمندتر، «انسانی»‌تر است.

به لطف پژوهش‌های دو مزیل، اهوره مزدای پیش از تاریخ به وسیله این شاهان آسمانها تا به دوران هندو اروپایی عقب می‌رود.

وقتی این پرسش پیش می‌آید که نزد اجداد هندو اروپایی ما، خدای بزرگ آسمان چه کسی بوده، ابتدا فکر متوجه زئوس - یوپیترا می‌شود که ودا برای آن معادلی دارد: دیه‌اوه‌پیتا^{۲۵}. اما در کیش ودایی، این خدا، شخصیت کم‌اهمیتی است، هیچ اسطوره‌ای یا مناسکی برای او وجود ندارد. از این حیث من تمایل دارم چنین نتیجه بگیرم که پدر - خدا (دینوس پاتر^{۲۶}) هم در اصل چیزی بیش از آن نبوده و فقط بعدها، در یونان و روم، شاید به دنبال آشوب‌های سیاسی، خدایی بزرگ، رئیس مجمع خدایان، شده است.

در زمان هندو اروپاییان، رئیس خانواده پدر بود که اهمیت او از خود واژه پیدا است. اما بالاتر از او، در رأس گروهی بزرگتر، شاه بود، همچنانکه واژه‌های رکس^{۲۷} لاتینی، راجا^{۲۸}ی سانسکریت، ریکس^{۲۹} گلی^{۳۰}، و غیره دلالت بر آن دارد. آیا بر همین منوال بر فراز آسمان - پدری، یک نوع شاه آسمانی وجود نداشته است؟

24. Güntert, *Welikönig*. 1923.

25. *dyauh pitā*

۲۶. Dyēws Pāter، اشاره به یوپیترا یا زئوس - م.

27. *rex*

28. *rājā*

29. *rix*

30. *gauois*

موضوع به تعبیر قرابت وروته و دایی با اورانوس یونانی مربوط می شود. از نظر آواشناسی، این دو کلمه شباهتی با هم ندارند گرچه اختلافها غیر قابل رفع نیستند. اما برای قبول تشابه باید دلایل محکمی در اثبات برابری معنای دو واژه داشته باشیم.

پیش از دومزیل، کارشناسان تطبیقی همیشه از راه معنای طبیعی، معنای عینی اسم عام یونانی اورانوس «آسمان» وارد می شدند و همین معنا را برای واژه وروته جست وجو می کردند. این کار نمی توانست نتیجه ای داشته باشد.

دومزیل^{۳۱} در جهت عکس اقدام کرد. او شخصیت وروته را به عنوان خدای فرمانروا، به عنوان خدا - شاه، همان خصیصه ای که برگنی^{۳۲} و گوترت بخوبی آن را توضیح داده اند، نقطه شروع قرار داد. به این ترتیب توانست اساطیر و آیینهای مربوط به وروته و پادشاهی هندی را با تعبیر افسانه یونانی اورانوس ارتباط دهد.

هسیود^{۳۳} حکایت می کند که اورانوس توسط یکی از پسرانش که او را عقیم کرد و به جایش شاه شد، ناتوان شده بود. دومزیل کلید این حکایت را در آیین هندی تقدیس شاه می یابد. در آثروه ودا^{۳۴} اشاره ای به ناتوانی

۳۱. در اورانوس - وروته، ۱۹۳۴، یکی از مجموعه آثار درخشانی که من در بست به آن استناد می کنم و حاصل فعلی آن رساله خدایان هندو اروپایی در مجموعه «اساطیر و ادیان»، ۱۹۵۲، است.

ویکاندر در "Histoire des Ouranides" (in *Cahiers du sud* 314, 1952) این نظریه را بسط داده و توالی اورانوس - کروئوس - ژئوس را با شاهان پیاپی افسانه ای ایران، جمشید - ضحاک - فریدون، قیاس کرده است. برای توضیحات بیشتر نک.:

Hethitiska Myter hos Greker och Perser, in *Årsbok Lund*, 1951, p.37 - 56

32. Bergaigne

۳۳. Hésiode، شاعر یونانی اواسط قرن هشتم ق.م. - م.

34. *Atharvaveda*

جنسی وروته می‌بینیم - وضعیتی همانند خلع و تحقیر نمادین شاهان بابلی، مراسمی که اثری از آن حتی در آیین تقدیس شاهان انگلستان هم حفظ شده است.

اسناد هندی اخیر توصیف دقیق‌تری از این مراسم ارائه می‌دهند. ابتدا شاه به وسیله یک مقام روحانی و شخص خودش تقدیس می‌شود، سپس پسر خود را هم‌تراز با خویش اعلام می‌دارد. آنگاه تأیید می‌شود که مردانگی او از بین رفته است. البته این یک صورت ظاهر است اما، به موجب تفسیرها، تقلیدی است از آنچه پیش‌تر واقعاً رخ داده، یعنی هنگامی که وروته تقدیس شده بود: در آن زمان او مردانگی خود را از دست داده بود.

این مردانگی به گله‌ای از گاوها انتقال یافته بود که از این راه بارور شده بودند - همچنانکه مردانگی اورانوس، در شعر یونانی، هم زمین و هم دریا را بارور می‌کند و بر اثر آن آفرودیت^{۳۵} زاده می‌شود. در آیینهای هندی، این توان مردی از چهارپا بازپس گرفته شده و شاه با اقتدار کامل بر مسند خود تکیه زده است.

اختلاف بین افسانه یونانی و اسطوره هندی توجیه‌پذیر است. همان‌گونه که دومزیل می‌نویسد، اختلاف اصولاً ناشی از این واقعیت است که افسانه اورانوس، روایت منقول ملتی است که حتی نام شاه هندواروپایی (رگ) را از یاد برده بود درحالی که افسانه وروته - در محیطی که رگ مدتها با ویژگی پیشین خود حفظ شده بود - اسطوره زنده‌ای باقی مانده که همان جزء شفاهی آداب و رسوم تقدیس است.

به این ترتیب تنها هندواروپایی بودن اورانوس - وروته ثابت نمی‌شود

۳۵. Aphrodite، الاله یونانی عشق و زیبایی، معادل ونوس نزد رومیان - م.

بلکه آموزشهایی درباره پندار هندوآروپایی پادشاهی و دورانهای دور و پیش از تاریخ اهوره مزدا نیز به دست می آید. اهوره مزدا نزد هخامنشیان چه شد؟

داریوش و جانشینانش او را خدای توانا، بزرگترین خدایان، می نامند، اوست که شاهان را شاه و از آنان پشتیبانی می کند، به آنها کامیابی و پیروزی می بخشد. چون آنها راستانند، در برابر دشمنان که نیرنگ و زشتکاری را القا می کنند، به آنها یاری می دهد. داریوش خدا را اینچنین می ستاید:

«اهوره مزدا و دیگر خدایانی که وجود دارند (محدودیت یکتاپرستی مشهود است: هنوز اهوره مزدا خدای یگانه نیست اگرچه بزرگترین آنهاست) مرا یاری کردند زیرا من نه بی دین، نه فریبکار، دروغزن (دروجنه) و نه نسبت به ناتوانان بیشتر از توانمندان، خودکامه بوده ام، زیرا من بر پایه راستی گام برداشته ام.»

اهوره مزدا که زمین و آسمان را آفریده و داریوش را شاه کرده، خوشبختی را سرنوشت انسان قرار داده اما از او می خواهد که از راه راست پیروی کند. به کسانی که با آنان دوست است، خانواده بزرگ و عمر دراز، حمایت در برابر دشمنان و نیز در برابر قحطی و نیرنگ عطا می نماید. اما جز اینان را طرد می کند، از داشتن اولاد بی بهره می کند. داریوش، همچون اهوره مزدا، دوست راستی است نه دوست زشتکار. لطف خدا نه فقط به این جهان بلکه بر جهان دیگر نیز رواست. خشیارشا تصریح می کند: «هرکس قانون اهوره مزدا را رعایت کند و با خضوع و خشوع، اهوره مزدا و نظم دادگرانه (آرته) را ستایش نماید، خوشبخت زندگی می کند و بسیار خوشبخت می میرد.»

این مشخصات که به طور پراکنده در سنگنبشته‌های دو شاه بزرگ ثبت شده، بی‌شک تابلوی کامل مطلوبی است و در آنها همانند شدن اراده خدا با اراده شاه، نیکو بودن فرمانبرداری و غیره به خوبی دیده می‌شود. با اینهمه، چنین ایمانی به راستی، در پادشاهی به آن اندازه مقتدر، بسیار جالب توجه است. ما باز هم به این موضوع خواهیم پرداخت.

این کیش با کیش زردشت، خواه با پیام خالص پیامبر مضبوط در گات‌ها، خواه با شکل التقاطی آلوده به چند خداپرستی آن‌که در باقیمانده اوستا انعکاس یافته، شباهتهای بسیار دارد. اهوره مزدا خدای بزرگ است. آرته، یا نظم دادگرانه، حرمتی ویژه دارد و تعارض آن با دروغ و نیرنگ (دروغه در فارسی باستان، دروج در اوستایی) خصلت دوگانه‌باوری اخلاقی به این آیین می‌دهد. تعارض دیگری که مشترک در هر سه شکل این کیش است، تفکیک خدایان از دیوه^{۳۶}‌هاست. بالاخره خدایان کوچکتر، که نزد هخامنشیان بعد از اهوره مزدا قرار دارند. در اوستای متأخر نیز دیده می‌شوند. اما این شباهتها ما را مجاز نمی‌دارد که نتیجه بگیریم هخامنشیان (تا اردشیر اول) حتی ذره‌ای هم مؤمن به زردشت و هوادار «اصلاح دین» او بوده‌اند. در واقع این وجوه مشترک، همان‌گونه که سپس خواهیم دید، می‌تواند به عنوان میراث کیش واحدی تلقی شود که مقدم بر پیامبر بوده است و، از سوی دیگر، اختلافهایی که ظاهراً رفع نشدنی است با این وجوه مشترک تعادل می‌کند.

به هیئت شخص در آوردن و شبه خدا کردن نظم، بی‌شک، همان‌گونه که گایگر^{۳۷} پیش‌تر در پژوهشهای خود درباره امشاسپندان^{۳۸} (۱۹۱۶)،

36. Daivas

37. Geiger

38. Aməša Spənta

توجه کرده، به دوران هندوایرانی می‌رسد. دوگانه باوری اخلاقی، چنانکه در بخش آینده خواهیم دید، ریشه‌های کهن دارد و خواهیم دید که تنزل مرتبه دیوها نیز احتمالاً پیش از زردشت روی داده است. درباره خدایانی که در ایران هخامنشی، همراهان یا، بهتر بگوییم، «ملترمان» اهوره مزدا بوده‌اند آگاهی اندکی داریم.

مدتها زیر نام مژورومزدس^{۳۹} که پلو تارک نقل کرده، زوج میترا و اهوره مزدا پنهان بودند تا آنکه تیزهوشی ویکاندر^{۴۰} قضیه را روشن کرد. واژه بگه^{۴۱} که ما در زیر بررسی خواهیم کرد، در نام ماه باگه یادی نیز نمایانگر میتراست.

خدای دیگری به نام اناهیتا به درستی یادآور آفرودیت است که استرابون روایت کرده.^{۴۲} از میترا و اناهیتا در سنگنبشته‌های اردشیر دوم نام برده شده و، همان‌گونه که آرتورناک به درستی متوجه شده^{۴۳}، این امر دلیل بر آن نیست که آیین پرستش آنها بیش از آن تاریخ رایج نبوده است. هرودت نیز پیش از آن از میترا نام برده بود.

نیز از هروودوت این آگاهی را به دست می‌آوریم که آمستریس^{۴۴}، همسر خشیارشا، از خدایی که عقیده داشتند در زیرزمین زندگی می‌کند طلب آمرزش می‌کرد. و از سوی دیگر، هم او ما را آگاه می‌سازد که ایرانیان نه فقط «برای گنبد گردون که زئوس می‌نامیدند» (و باز شناختن اهوره مزدا در آن به هیچ وجه مشکل نیست) بلکه برای خورشید، ماه،

39. Mesoromazdes 40. Wikander, *Orientalia Suecana*, 1952, p.66.

41. *baga* 42. Strabon, XV, 3, 13.

43. "The Problem of Zoroaster", *Amer. Journ. of Archeol.*, 1949, p. 281

44. Amestris

زمین، آتش، آب، و باده‌ها نیز قربانی می‌کردند. اغلب این داده‌ها را می‌توان به کمک اوستا تفسیر کرد. هومَه^{۴۵} یا نوشابه مقدس و خدایی نیز، همچنانکه نام خاص هومَه داتَه^{۴۶} رایج در زمان هخامنشی نشان می‌دهد، باید به این فهرست افزوده شود و، بالاخره، خبری که گزنوفون ضمن آن از «قهرمانان آشوری و سریانی و مادی و پارسی» در میان خدایان ایرانیان نام می‌برد باید مورد توجه قرار گیرد.

این گواهی‌ها وقتی به متون اوستای متأخر افزوده شوند و در مقایسه با واقعیات ودایی روشن گردند، امکان شناخت چند خداپرستی را که اندک اندک چهره اهوره مزدا از آن سر برمی‌آورد فراهم می‌سازند. دوزیل با روشنی کامل نشان می‌دهد که این خدایان سلسله مراتب سازمان یافته‌ای داشته‌اند که با کارکردهای گوناگون جامعه منطبق بوده. ورونَه و میترا شریک در پادشاهی بودند، ایندرا^{۴۷} فرماندهی قوا (جنگی و غیرجنگی) را داشت، نازتیه‌ها^{۴۸} تندرستی و طول عمر را عهده‌دار بودند، کار «آغازین» به عهده باد بود و کار «واپسین» به عهده آتش. الاهه - رودی وجود داشت که نقشهای فراوان به عهده‌اش بود، بالاخره نقش میترا به دو صورت مختلف در دو شریک، اریه من^{۴۹} و بگَه، تجلی می‌کرد.

وانگهی، هر یک از این خدایان، باتوجه به وظیفه‌ای که به عهده داشتند، به یک «گوهر» یا یک امر انتزاعی منسوب می‌شدند که نمایانگر آن وظیفه و آن خدا هر دو با هم بود. به ورونَه، رَتَه یا نظم دادگرانه نسبت داده می‌شد و قس علی هذا. این نظام، هرچند ریشه در گذشته‌های هندوایرانی، و حتی هندواروپایی، داشت، نزد ایرانیان شکلی ویژه پیدا

45. hauma

46. Haumadāta

47. Indra

48. Násatyas

49. Aryaman

کرده بود. چند خداپرستی ایرانیان بخصوص در نتیجه گزندهای دیوان، دگرگونیهای دیگری به خود دیده بود، دگرگونیهایی که باعث شد وَرْثَرْنَه^{۵۰}، جانشین ایندرا شود، ورثرغنه‌ای که به شکل یکی از اوصاف ثابت ایندرا درآمده بود. اما هیچ یک از این تغییرات قابل مقایسه با زیر و رو کردنی که زردشت سبب شد نبود. زردشت تمام خدایان به استثنای یکی را حذف کرد. «گوهر»هایی که تا آن زمان وابسته به خدایان بودند به صورت ملتزمان خدای یکتا در آمدند و کم و بیش در وحدانیت او مستحیل شدند.

در متنهاى هخامنشی از این الاهیات جدید، که مشخصه مهم گات‌هاست، هیچ اثری دیده نمی‌شود. تنها یک گوهر با اهوره مزداى آنها شریک است اما این همان گوهری است که از آغاز (یعنی از دوران هندوایرانی با او شریک بوده و آن آرته یا نظم دادگرانه است. سِپَنْتَه مَنیو، روان نکوکار، و دشمن او، آهرَه مَنیو (انگره مَنیو) یا اهریمن بعدی، هیچ یک مطرح نیستند.

گوهر خَشْتَرَه (در شکل فارسی باستانی آن خَشْه چَه^{۵۱}) در سنگنبشته‌ها دیده می‌شود اما آنجا معنای کاملاً غیردینی «قدرت پادشاهی، قلمرو پادشاهی» را می‌دهد نه معنای آخر زمانی که در گات‌ها دارد و می‌توان آن را تقریباً به «کشور پادشاهی خدا» ترجمه کرد. هیچ اثری نه از وهو مَنَه^{۵۲}، شریک میترا و نه از آرَمَتی^{۵۳}، جایگزین اناهیتهای الاهی - رود، و نه از «تندرستی» و «بی مرگی» که انحصاری ناز تیه‌هاست، دیده نمی‌شود.

خدای هخامنشی، وصف غلوآمیز زردشت: وصف نکوکار (سِپَنْتَه) و،

50. Vrthrayna

51. Xšaça

52. Vahu Manah

۵۳. Aramati، در وداها: آرَمَتی؛ پهلوی: سپندار مذ؛ و در اوستا: آرَمَتینی..م.

در نتیجه، وصف روان نکوکار (مذکور در بالا: سپنته مَنیو) را نیز ندارد. بر عکس، توصیف «نیرومند، بزرگ، پرتوان» (وَزَرَکَه^{۵۴}) که در سنگنبشته‌ها برای اهوره مزدا به کار رفته، در اوستا هم دیده می‌شود.

همچنین است متنی که در سنگنبشته‌ای از خشیارشا باقی مانده و آن عبارت از خصوصیت بُراژ مَنیّه^{۵۵} (فروتن) است که از ستایشگران اهوره مزدا و آژته گرفته شده و معادل واژه سانسکریتی برهمنیا^{۵۶} (دیندار) است و این قرابت، مؤید قدمت واژه است. عبارتی است قدیمی از دوران هندوایرانی که در ایران جنوب باختری، دور از اصلاحات زردشتی، دوام یافته است.

کیش هخامنشی و کیش اوستایی بالاخره از لحاظ واژه‌ای که معنای خدا بدهد نیز تفاوت دارند. در فارسی باستان (هخامنشی) به «یک خدا» یا «خدا» بگه (بغ) گفته می‌شود و این واژه در گات‌ها وجود ندارد. بقیه اوستا با این واژه آشناست اما - اگر دو قطعه اخیر را که در آنها این واژه به ماه و به اهوره مزدا نیز تعمیم داده شده کنار بگذاریم - آن را فقط به میترا اطلاق می‌کند. واژه کهنه‌ای است بی‌شک از دوران هندواروپایی که وصف زئوس بگه یوس^{۵۷} و کلمه اسلاوی بُوگو^{۵۸} (خدا) این مدعا را ثابت می‌کند. و به هر تقدیر هندوایرانی است و واژه ودایی بَهِه گه^{۵۹}، خدای «بخشاینده»، که قبلاً به ارتباط آن با میترا اشاره کردیم، مؤید آن است. اگر این واژه اصلاً ایرانی در گات‌ها وجود ندارد، بی‌شک درست به این علت است که نمایانگر شریک میترا یا خود میترا بوده که زردشت او را خدایی خوار می‌شمرد.

در بخشهایی از اوستا که مبین یکتاپرستی ناب پیامبر نیست، واژه‌ای

54. vazraka

55. brazmaniya

56. brahmanyá

57. Zeus bagaios

58. bogŪ

59. Bhaga

که معنای «یک خدا» می‌دهد بگه نیست، کلمه دیگری، یَزَتَه^{۶۰} است که معنای تحت‌اللفظی آن «قابل ستایش» است و همان‌قدر پیشینه دارد زیرا (در معنایی کمتر خاص) در ودا هم به کار رفته اما در فارسی باستان مطلقاً وجود ندارد: نبود آن بیشتر به چشم می‌خورد وقتی به خاطر می‌آوریم که در فارسی باستان مصدر فعل یَدْ^{۶۱} (ستایش کردن)، که این کلمه مشتق از آن است، وجود داشته است.

به این ترتیب، کیش هخامنشیان، دست کم از آن داریوش، و به طریق اولی کوروش، و جانشینان او تا اردشیر منشعب از اصلاح زردشتی نبود بلکه جنبشی مستقل بود که با آنچه از کیش ایرانی پیش از زردشت به ما ارائه می‌دهد ما را قادر می‌سازد تا، از راه مقایسه، اصالت پیامبر را در مقیاس درست آن بسنجیم.

اَهْرَه مَنیو و دوگانه باوری

اصالت زردشت مضاعف است. او اهوره مزدا را که پیش تر هم خدایی برتر بوده، تا حد خدایی یکتا بالا برده، جنبه معنوی کیش سنتی را با به کار بستن نوعی هم نهاد دوگانه باوری تشدید کرده است.

یکتاپرستی و دوگانه باوری او با هم آمیخته اند، در کنار هم قرار دارند، و چنانکه باید با هم سازگارند.

گرایش دوگانه باوری همان اندازه قدیمی است که گرایش یکتاپرستی و اشکال گوناگونی از آن را می توان پیش از زردشت که تمام آنها را با هم پیوند داد ملاحظه کرد.

یکی روشنی و تاریکی را در مقابل هم قرار می دهد، دیگری اهوره ها و دیوه ها را، یا زندگی و نازندگی را، یا نیک و بد را، و غیره.

اوستا، مثل بیشتر مجموعه های اساطیری، اسطوره ای را که به شکلی کم و بیش نمادین نیروهای روشنی و تاریکی را درگیر هم می کند نگه داشته است. مثلاً ستاره تیشتریه با یک شیطان درگیر مبارزه است: او ابتدا به شکل مردی جوان، سپس گاوی نر، و بالاخره اسبی سپید درمی آید و با

شیطان آپاورته^۱ که خود را به هیئت اسب سیاهی درآورده، برخورد می‌کند. سرانجام سفید پیروز می‌شود. اسطوره دیگری حکایت از آن دارد که پسر پروردگار خردمند با ازدهای سه سر، ازی دهاکه^۲، برای به دست آوردن فرّ شاهی، نماد درخشان اقتدار شاهان، پیکار می‌کند. پیام زردشت تمام این پیکارها را در بطن ستیزه گسترده‌ای جای می‌دهد که انسانها همگی باید در آن سهیم باشند.

شکلی دیگر از دوگانه‌باوری همان است که در ایران، دیوه‌ها - دیو^۳ و اهای هندواروپایی - را از رده خدایان^۴ بیرون می‌کشد و آنها را به نوعی ضد خدا یا شیطان مبدل می‌سازد.

مدتها چنین پنداشته می‌شد که این «واژگونی ارزشی» کار پیامبر است و او بوده که تمیز بین دیوه‌ها و اسوره‌ها، بین «خدایان به طور اعم» و «خدایان دارای قدرتی خاص از مقوله باطنی و معنوی» - تمیز مورد تأیید ریگ ودا^۵ - را تجدید کرده و به ستیزه شدیدتر خدایان با شیاطین مبدل ساخته است. به موجب این نظر، خشیارشا که با اعلام دشمنی با دیوه‌ها، پرستش اهوره مزدا و آرتّه را جایگزین پرستش آنها می‌کند، همچون پیرو زردشت عمل کرده است. و اما تعارض بین دیوه‌های بد و اهوره‌های خوب ظاهراً ربطی با پیامبر نداشته، در واقع، همچنانکه میه^۶ توضیح داده، اساساً این چنین تعارضی در کنار اختلاف آشکار بین روان نیک و روان بد، زاید و مکرر به نظر می‌رسد. میه می‌نویسد: «دیوه‌ها موجوداتی

1. Apavṛta 2. Azi Dahāka 3. deiwo

۴. که در دوره هندوایرانی هم داشتند و در هند حفظ کرده‌اند، چنانکه در بیانی سنتی که در گات‌ها مورد تأیید واقع شده: "Daivaišca martyaišca" (برای خدایان و برای آدمیان) نیز محفوظ مانده است.

5. *Rigveda*

۶. Antoine Meillet (۱۸۶۶-۱۹۳۶)، زبان‌شناس فرانسوی - م.

بوده‌اند که همگان آنها را بخوبی می‌شناخته‌اند. کیش زردشتی بی‌آنکه نقش خاصی به آنها بدهد، آنها را پذیرفته است.^۷ برای مثال، رئیس آنها کیست؟ آیا شیطان خشم، دیوه ائشمه^۸ است یا روان ویرانگر، اهره‌منیوست؟ این دو تصور که هر کدام مربوط به دوران دیگری است با هم درآمیخته‌اند بی‌آنکه در هم مستحیل شده باشند.

اگر زردشت مسبب ارتقای مرتبهٔ اهوره‌ها بود، آیا یکی از آنها، یعنی میترا، را طرد می‌کرد؟ یادآور می‌شویم که میترا بعدها باز در جمع خدایان مزدایی پذیرفته شد، حال آنکه ایندرا، سرّوه^۹، ناهیه^{۱۰}‌ها که اوستا آنها را شیطان می‌شناسد دیگر هرگز پذیرفته نشدند و این بدان سبب بود که خلع آنها پیش از میترا، پیش از زمان پیامبر، روی داده بود.

قضایا به گونه‌ای است که گویا زردشت و همگام او، خشیارشا، هر دو وارث سنت واحدی بوده‌اند که از پیش وجود داشته و در آن سنت، دیوه‌ها چیزی جز شیاطین نبوده‌اند.

برتری زنده بر نا-زنده، شکل پیش پا افتادهٔ دوگانه‌باوری است. زردشت این دوگانه‌باوری را به ارث می‌برد و با ممنوع کردن قربانی خونی آن را تشدید می‌کند. در جاهای دیگر، تابوی (حرمت) قتل نفس با تقسیم حیوانات به خوب و بد برخورد می‌کند. هرودوت می‌نویسد (I, ۱۴۰):

برخلاف روحانیان مصری که تکلیف شرعی آنها این بود که جز قربانیها را نکشند، مغان با دستهای خود هر جاندار، به

7. Meillet, *Trois Conférences*, p. 62.

8. Aišma

9. Sarva

10. náhathya

استثنای انسان یا سگ، را می‌کشتند و مورچگان و ماران را هم می‌کشتند، همان‌گونه که سایر خزندگان و پرندگان را. وی دیوداد، کتاب اوستا، نیز حیوانات را به دو گروه «خوب» و «بد» تقسیم می‌کند که باید مورد حمایت قرار گیرند یا از میان برداشته شوند. اختلاف سنتی بین نظم و نیرنگ، چنانکه دیدیم، در کیش هخامنشی شدت یافته بود. آرته شریک اهوره مزدا بود. انسانهایی که به راه راست می‌رفتند، مسلم بود که پس از مرگ، به خاطر اداؤن^{۱۱} بودندشان، سرنوشت ممتازی خواهند داشت. بی‌شک بر اساس سیاهه‌ای که از اعمال آنها وجود داشت مورد داوری قرار می‌گرفتند. هرودوت (I, ۱۳۷) وجود اندیشه در ترازو نهادن اعمال نیک و بد را نزد ایرانیان تصدیق می‌کند. همچنین مفهوم راست یا ناراست که در سنگنبشته‌های هخامنشی وارد شد (بی‌آنکه سخن از انطباق آن به جهان بالا باشد) بر پایه پنداری از داوری قرار دارد که با یک واقعیت اجتماعی، یک بنیاد اجتماعی منطبق است.

نه موضوع تازگی داشت و نه اندیشه آن. مجموعه قوانین حموربی^{۱۲}، مجموعه قوانین حتی^{۱۳} (که مأخوذ از آن است)، و سفر تشیه، گواهان بسیار مهم طرح تطبیق دادن قدرت با عدالت، طرح برپا کردن حکومت قانونند. هخامنشیان می‌توانستند مثل شاهان آشوری عمل کنند - که

۱۱. artâvan نک: ص. ۶۷ کتاب حاضر.. م.

۱۲. Hammurabi (۱۷۹۳-۱۷۵۰ ق م)، پادشاه بابل. مجموعه قوانین او که روی ستونی سنگی نفر شده، در سال ۱۹۰۲ در شوش کشف و به موزه لوور پاریس منتقل شد. بدل آن در موزه تهران است.. م.

۱۳. Hittite، قوم هندواروپایی که امپراتوری نیرومندی در آناتولی تشکیل دادند که فرنها پایدار ماند.. م.

سنگنبشته‌هایشان الگوی آنها شد^{۱۴} - اما این هندواروپاییان، آن نمونه‌ها را نادیده گرفتند. اجرای عدالت یکی از وظایف شاهان و لذا خدایان آنها بود. نامه‌ای «دادرسان» به زبان ایرانی پرمعناست. آنکه مدعی و تعقیب کننده دعوا بود اهو^{۱۵} نامیده می‌شد، یعنی استاد، سرور؛ دیگری که دادرس به معنای اخص کلمه بود، نامی نزدیک به آرته داشت: رتو^{۱۶}. و بی‌شک باید به آیین دادرسی دادگاه‌ها هم اندیشید تا توانست این نکته را که واژه‌ای معین، یعنی آرته، توانسته بود معرف «حقیقت» و «عدالت» هر دو باشد؛ و بدی «نیرنگ، دروغ» نامیده شود توجیه کرد. نادرست یا شریر، دروغگو بود، کسی بود که فی‌المثل می‌خواست با انکار بدهی خود، فریب دهد. باز هم هرودوت روایت می‌کند که در ایران دروغ بزرگترین گناهان است، و بعد از آن بزرگترین گناه، بدهکار بودن است به ویژه از این جهت که موجب دروغگویی می‌شود. هر بدهکاری که سوءنیت داشته باشد به نیرنگ، به دروغ (دروغ) متوسل می‌شود. ریشه این عبارات را باید در واقعیتهای قضایی جست‌وجو کرد نه در لفاظی انتزاعی درباره ماهیت «فضیلت» و «حقیقت» که زردشت مبتکر آن است. آخر این گفته سقراط (شاید هم خود افلاطون) است نه زردشت که: انسان تنها به دلیل نادانی گناه می‌کند...

دوگانه باوری آخری هم وجود داشت که چندان کوچک نیز نبود و فکر زردشت را به خود مشغول می‌کرد. همان‌گونه که دومزیل نشان داده، خدایی که در جمع خدایان سنتی، حاکم بر وظیفه «آغازین» بود، یعنی

۱۴. هزار سال پیش از آنان، حتی‌ها مجموعه قوانین سامی را که خود ریشه در بنیادهای سومری داشت و امروز اسناد آن را در اختیار داریم پذیرفته بودند.

15. Ahu

16. Ratu

وایو، مثل همتای رومی خود که یانوس دوچهره^{۱۷} نامیده می شد، دو وجه داشت. او بعدها در کتابهای پهلوی به «باد خوب» و «باد بد» منقسم شد. گوهری که با او شریک بود، یعنی مَنیو^{۱۸}، «روان»، بی شک در این دوگانه باوری، که نباید زردشت مبتکر آن بوده باشد، مشارکت داشت. اصالت پیامبر بیشتر در آن بود که تعارض این دو روان را به تعارضی بزرگتر تبدیل کرد که می توان گفت تمام تعارضهای دیگر تحت الشعاع آن قرار گرفت؛ روشنایی و تاریکی، زندگی و نازندگی، اهوره ها و دیوه ها، نیک و بد بنا بر خط تفارقی که ناشی از اختلاف بی چون و چرای دو روان آغازین است تقسیم می شوند. این همان اسطوره بزرگ آغازین (مربوط به مبدأ) است که ما سپس مورد مطالعه قرار خواهیم داد و زردشت در آن، همنهاد دوگانه خود و در عین حال موضوع «مقدم بودن روان» (بر جسم) را بیان می کند.

این تقسیم به دو اردوگاه، تمام گوهرهایی را که بر اعمال گوناگون حاکمیت داشت فرا می گرفت: هر یک از آن گوهرها له یا علیه اهوره مزدا در تلاشند یا حتی، مانند مَنیو، خود به دو بخش تقسیم می شوند. چنین است وضع مَنه^{۱۹}، «اندیشه»، که به وهو مَنه، «اندیشه نیک»، و اکَم مَنه^{۲۰}، «اندیشه بد»، منقسم می شود.

بعضی از اوصاف، هماهنگی نظامی را که برتری اهوره مزدا در آن مورد تأیید است تحکیم می کند و مشارکت هر گوهری یا «فرشته مقربی»^{۲۱} را در جهان «نیک» نشان می دهد.

سروده های زردشت آشکارا مکاشفه ای است درباره فرشتگان مقرب و به نظر می رسد که تجربه اصیل پیامبر که در حکم غذای روزانه حیات

17. Janus bifrons

18. Manyu

19. Manah

20. Akam Manah

۲۱. Archangel = امشاسپند. م.

ذهنی او بوده، تجدید تفکر دربارهٔ این گوهرها، توصیف آنها، منزّه کردن آنها، پافشاری برای صورتبندی روابط آنها با خدای یکتاست. مکاشفهٔ اولیه‌ای که باید راهنمای تمام مسیر روحانی او باشد، ممکن است همانی بوده که در سرود یسنهٔ ۴۳ می‌خوانیم و، طبق سنتی نسبتاً قابل اطمینان، در سن سی سالگی به او دست داده است. این مکاشفه نیکو بودن اهوره مزدا را بر او آشکار کرد. در آنجا زردشت همچون اورادخوانی^{۲۲} که می‌خواند: «مقدس و مقدس و مقدس است خداوندگار...»، به یاد آن مکاشفه فریاد برمی‌آورد:

تو را شناختم ای نیکو، ای پروردگار خردمند...

و پرتو روشنی همه جا گسترده می‌شود. ایضاً نیکوست یکی از دو روان نخستین، نیکوست فرشتهٔ مقرب، آرمتی.

وصف دیگری، وهو^{۲۳}، «خوب»، نیز بر فرشتگان مقرب اطلاق می‌شود. آن نیمهٔ مَنه که جانب روان نیکو را می‌گیرد به این وصف متصف می‌شود: وهو مَنه، اسم صفتی است که وجههٔ «انسانی» و «میتزایی» شهریارِ آسمانها در لوایِ آن به زندگی خود ادامه می‌دهد. وهو مَنه نوعی مشیت الاهی است: خدایی است که به انسان رو کرده، خدایی است که بر انسان آشکار شده، خدایی است که نجاتبخش انسان است. و، از سویی دیگر، فضیلت یا استعداد انسانی «اندیشهٔ نیک» است.

همین وصف در مورد خَشْتَره، «پادشاهی یا امپراتوری» که پیش‌تر تیول ایندرا بود و اکنون به «شهریاری نیکو»ی اهوره مزدا تبدیل می‌شد،

۲۲. psalmiste، زیور خوانان یا اوراد و ادعیه خوانان کلیمی و مسیحی را گویند...م.

نیز به کار می‌رود.

و نیز همین صفت به صورت تفضیلی، ظاهراً در تأیید برتری آرته، و در ستایش آن‌که از این پس «بهترین نظام»، آرته وَهیشته^{۲۴} خواهد بود، استعمال می‌شود. و آن قانونی است آرمانی، نقشه‌ای است الاهی - همان فرمان سابق وَروته - که مبنای تمام اعمال انسان است اما، برخلاف وهو منه، هیچ تماسی با انسان ندارد.

آخرین ویژگی که وَرته^{۲۵} است، «مطلوبی که باید برگزید»، معنای خستره (شهریاری) را تغییر می‌دهد و آن را مربوط به آخر زمان می‌کند. این شهریاری نیکو، کشور پادشاهی آینده است، کشور پادشاهی که - بزودی - برپا خواهد شد و همه باید جانب آن را بگیرند و آن پاداش راستان است.

به این ترتیب، سازمان ملتزمان اهوره مزدا^{۲۶} در برابر نیروهای بدی، از راه مکاشفه اوصافی بی سابقه، معلوم و مشخص می‌شود.

* * *

آیا این نظام فکری، بیشتر دوگانه‌باوری است یا یکتاپرستی؟
از جهتی یکتاپرستی است: اهوره مزدا برتر از دوروانی است که با هم در ستیزند. او آفریننده همه چیز است.

24. *Arta vahišta*

25. *varya*

۲۶. اضافه کنید ارتی (*arti*) به معنای «تخصیص»، و سروشه (*srausha*) به معنای «فرمانبرداری» را که دومی به نحوی قابل ستایش روشن کرده است:

Les Dieux des Indo-Européens, 1952, p. 60 sq

نخستین پدر راستی، در آغاز، چه کسی بود؟
راه خورشید و ستارگان را چه کسی تعیین کرد؟
برای چه کسی، اگر نه برای تو، ماه بزرگ و کوچک می شود؟

چه کسی زمین را به پایین و آسمان را به ابرها استوار کرده تا نیفتند؟
چه کسی آبها و گیاهان را ثبات داد؟
چه کسی به بادها و به ابرها، اسبانشان را بست؟
چه کسی، ای خردمند، آفریننده اندیشه نیک است؟

کدامین هنرمند، روشنی و تاریکی را آفرید؟
و کدامین هنرمند، خواب و بیداری را؟
کدام یک بامداد و نیمروز و شامگاه را آفرید
تا به هوشمند، خویشکاری اش را یادآور باشد؟

از جهتی دیگر، این نظام، دوگانه باوری به نظر می آید: اهوره مزدا با روان
نیکو یکی دانسته شده و در واقع هم اوست که می آفریند (به تمام یسئه
۴۷ نگاه کنید) اما او تنها یک نظام خوب، یک خوشبختی ممکن
می آفریند که عصیان زشتکاران آن را آشفته می سازد. انسانها مسئول
بدبختیها هستند زیرا در گزینش خویش مختارند. بنابراین روان بد، مثالی
برای گزینش بد است: از این روست که دیوها بدی را، تا به انسان،
گسترش می دهند.

شما انسان را از خوشبختی و بی مرگی محروم کردید.
این کار را روان بد، با اندیشه بد،

به شما، به شما دیوان، القا کرد...

خواه انسان به معنای عام، عامل این فاجعه باشد، خواه انسانی که روان بد و دیوان او را به فساد کشیده‌اند، در هر حال، روان نیکو هیچ دخالتی در آن ندارد. بنابراین اهوره مزدا که با آن روان نیکو یکی است نیز نمی‌تواند دخالتی داشته باشد. به این ترتیب جهان، دو ارباب، دو آفریننده دارد... اما بهتر است به جای مجادله در باب یکتاپرستی یا دوگانه‌باوری زردشت، قبول کنیم که نظام او ابهام دارد - و به یاد آوریم که او دلنگرانی‌هایی سوای بحث و گفت‌وگوهای نظری دارد. رسالت او، عمل و واداشتن به عمل است: مناسک را اصلاح می‌کند، اسطوره‌هایی نوین برپا می‌دارد.

مناسک و اساطیر و فاجعه کیهانی

پیش از زردشت سه نوع قربانی و نثار رایج بود: قربانی خونی، نثار نوشابه مقدس، نثار آتش.

قربانی خونی که پیامبر آن را نهی کرد توسط اوستای متأخر، اگر نه در عمل، دست کم در روایت افسانه‌ها، دوباره مجاز شد: قهرمانهای گذشته، یک صد، یک هزار، ده هزار گاو نثار فلان الاهی کرده‌اند. هرودوت که اسناد بی واسطه هم مؤید اوست، در مورد رسم زمان خودش در ایران باختری آگاهی‌هایی می‌دهد و به کشتار یک هزار گاو اشاره می‌کند که خشیارشا نثار الاهی نظیر آتنا^۱ی تروا کرده بود.

تحریم این نوع قربانی حرکتی است پرمعنا. بی‌درنگ هند را به یاد می‌آورد که در آنجا گاو مقدس است و مدتهاست نثار حیوانات که در دوران ودایی متداول بود ملغا شده است.

از سوی دیگر، زردشت با این تصفیه که در مراسم نیایش به عمل آورد به پیامبران قوم اسرائیل نزدیک شد که از زبان یهوه فریاد برمی‌آوردند:

۱. Athéna، الاهی یونانی اندیشه، هنر، دانش، صنعت که دختر زئوس بود..م.

«من با پیه قربانیهای شما، با بخور کندرهای شما، و با قربانیهای سوخته شما چه می توانم کرد؟»

وحشت از خون ریختن و برخی از ممنوعیتهای مربوط به این رسم نیایش، پدیده‌های رایجی است. بر سنگی در الئوسیس^۲ متنی حکاکی شده که در آن احترام به پدر و مادر، نیایش بدون خون ریختن، رعایت حال حیوانات امر شده است. به عقیده فیثاغورسیان، بز می که با قربانی همراه باشد آدم‌خواری است. هراکلیتوس^۳ تطهیر با خون را دیوانگی می خواند و سرزنش می کرد. حتی در مراسم نیایش جمعی، به هنگام جشنهای بوفونیا^۴ نیز احتیاطهایی مراعات می شد: نام این تشریفات (گاوکشی)، اینکه حیوان خود برای قربانی شدن داوطلب می شد، اینکه مسئولیت عمل بین عاملان، حاضران، و ابزار عمل تقسیم و به اصطلاح لوٹ می شد، گواه احساسی ناخوشایند، احساس بزهکاری مردم بود، چنانکه گویی، به قول رابرتسن اسمیت^۵، پای قتل خویشاوندی در میان باشد.

هرودوت می نویسد که در مصر، برای حیوانی که قربانی شده بود و به خدا و قربانی کننده تشبیه می شد، ندبه و زاری می کردند. در این کشور، گاو را قربانی نمی کردند. بنابر شهادت نیلوس^۶، گوشت گاو جز در مراسم همگانی خورده نمی شد. فنیقی ها از گوشت گاو مثل گوشت انسان پرهیز می کردند.

۲. Eleusis، بندری است یونانی در شمال باختری آتن.. م.

۳. Heraclite (۵۴۰ - ۴۸۰ ق م)، فیلسوف یونانی.. م.

۴. Bouphonies، جشنهایی که در آتن به افتخار زئوس پولئوس برپا و در آن گاو قربانی می کردند.. م.

5. Robertson Smith

6. Nilus, Cité par R. Smith, *Religion of the Sémites*, 1899.

توداهای هند جنوبی هرگز گاومیش ماده نمی‌خورند و گاومیش نر هم تنها یک بار در سال می‌خورند، آن هم هنگام مراسم همگانی (و فقط مردان)، و غیره.

ممنوعیتی که زردشت برقرار کرد، بُرد اجتماعی داشت. نوعاً اذهان متوجه تعارض کوچ‌نشین‌ها و خانه‌نشین‌ها می‌شود و به ترکمن‌های آن سوی دریای خزر اشاره می‌کنند که، حتی در قرن نوزدهم نیز، بر پایهٔ دوگونگی زندگی به دو گروه تقسیم می‌شدند، گروهی به دامپروری و کشاورزی و بازرگانی می‌پرداختند، گروهی دیگر کوچ‌نشینهای راهزن بودند که از اسب و شتر گذشته، چیزی جز گاو نداشتند و گاه‌گاه به تاخت و تازهایی برای دزدی دام و آدم دست می‌زدند.^۸ واضح است که کوچ‌نشین با زندگی در حاشیهٔ اجتماع و گریز از دادگستری خانه‌نشین‌ها، می‌تواند دام آنها را بدزدد و چون چیزی ندارد که برای خوردن به او بدهد و خودش هم گرسنه است، آن را می‌کشد و می‌خورد. اما این کار او، آیا لزوماً قربانی کردن است؟

بنابراین ارتباط بین زندگی کوچ‌نشینی و رسم نیایش خونین به اندازهٔ کافی محرز نشده و، لذا، در نظر زردشت هم بین «حمایت از گاو» و اسکان قبایل رابطهٔ ضروری وجود نداشته است. اما بعضی از قطعات گات‌ها، اگر بدقت مطالعه شود، جنبهٔ اجتماعی دیگری از اصلاح مراسم نیایش را نشان می‌دهد.

زردشت نخستین شاه افسانه‌ای ایران، یَمَه^۹ (جمشید)، را که هند به عنوان شاهِ مردگان تجلیل می‌کند و چهرهٔ والای او نقطهٔ مرکزی اساطیر

7. Todas

8. Hellwald, cité par Christensen, *Die Iranier*, p. 220

9. Yama

مهمی است و ما بعداً آن را بررسی خواهیم کرد، به جنایت متهم می‌کند. پیامبر برای چه کاری او را سرزنش می‌کند؟

در بین این گناهکاران، آشکارا، یَمَه پسر ویوهونت^{۱۰} دیده می‌شود که برای جلب محبت قوم ما، او را به خوردن تکه‌های گاو واداشت.

قربانی کردن و بزم همگانی که پس از آن برپا می‌شود^{۱۱}، اینجا همچون وسیله‌ای است در دست حکومت. رئیس (که به اندازه کافی توانگرست تا بتواند گهگاه چند رأسی از رَمَه خویش را سر ببرد) با بزمی ادواری که در آن سخاوتمندانه از اتباع خود پذیرایی می‌کند، از وفاداری آنها مطمئن می‌شود، سخاوت را با خدماتی که اقتدارش متکی به آن است مبادله می‌کند.

دنباله گات‌ها (یسنه ۳۲) مؤید این تفسیر است. در آنجا پیامبر، شاهزادگان (کوی‌ها)^{۱۲} را که نظاره گر مراسم قربانی در میان هلهله شادی (مردم آزمند و شکمبازه) با همراهی روحانیان بد هستند، سخت سرزنش می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که مراسم نیایش خونی جنبه «اشرافی» داشته است و شگفت‌آور نیست که زردشت، با موعظه در مخالفت با آن، همچنانکه خودش می‌گوید، «نظر مساعد فرمانروایان را جلب نکرده باشد». بالاخره یکی از آنان، شاه ویشتاسپ، که بی شک مافوق شهریاران و فرمانروایان بسیار دیگری بوده، متوجه سودمندی اصلاحاتی می‌شود

10. Vivahvant

11. Cf, Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, chap XXIII.

12. kavis

که اربابان کوچکتر زیر دست او را از بخشی از امتیازاتشان به نفع دامداران ساده محروم می‌کرده است. دامدار ساده که از آن پس دامهایش، که تمام کار و زندگی اوست، به خودش واگذار می‌شد، تمایل می‌یافت که مستقیماً با شاه بزرگ و با قانون او سر و کار داشته باشد...^{۱۳}

نثار نوشابه مقدس یا هومه (سانسکریت، سومه^{۱۴}) با قربانی خونی پیوندی تنگاتنگ داشت.

نثارگر ودایی با نوشیدن سومه مخمر، خود را با خدایان خویش یکی می‌دید و به بی‌مرگی ملکوتی دست می‌یافت. لذا تنها یکی از مناسک باروری را انجام نمی‌داد که وسیله ترفیع حیات گیاهی بود، همچنانکه قربانی خونی موجب ترفیع حیات حیوانی و انسانی می‌شد، بلکه می‌خواست با حال جذبه زندگی را تعالی دهد و از سرنوشت انسانی خود رهایی پیدا کند. این نوشابه سکرآور نزد هندوایرانی‌ها جایگزین نوشیدنی قدیمی‌تری شده بود که همان «نوشابه نامیرایی»، مائده یونانی، آمرتا^{۱۵}ی هندی، خوراکی الاهی مزکب از آب و عسل، بود. (در جاهای دیگر، شراب جایگزین آن شد). نوشابه سومه که از شیر گیاهان به دست می‌آمد در ایران زردشتی هنوز رواج داشت.

به هر حال در ودا شرح تدارک این نوشابه، فشردن گیاه و غیره، با نگرشی آیینی، به صورت مراحل مختلف یک قتل، منعکس می‌شود. حتی افسانه‌ای وجود دارد که، به موجب آن، خدایان در این اندیشه بودند که

۱۳. اقرار می‌کنم که من به یاد پادشاهان فرانسه و انگلستان می‌افتم که در راه مبارزه برای امتیازهای فئودالی، به کمک قانونگذاران «به سوی ملت می‌رفتند».

14. soma

15. amrta

خدا - سومه را بکشند. تنها میترا حاضر به همدستی با آنها نمی‌شود. زیرا عذر می‌آورد که «گاوهای نر با این کار از او رویگردان خواهند شد.» و این پیوند سومه - گاو نر - میترا در ایران، در گزارش کتسیاس^{۱۶} تأیید شده است. به موجب این گزارش روزی که برای میترا قربانی می‌کردند، شاه ایران سرمست می‌شد.

از سوی دیگر، سومه با ماه شریک و حتی یکی دانسته می‌شد. (این مطلب از یک استدلال ساده برمی‌آید: شیرۀ گیاه از باران یا شبنم حاصل می‌شود، آنها هم که معلوم است از ستاره شبانگاهی می‌آیند). این رابطه‌ها که به وسیله لومل^{۱۷} توضیح داده شده، تنها قطعۀ گات‌ها را که از هومه در آن نام برده شده (و آن هم فقط به صورت یک وصف انحرافی: دورااوشه^{۱۸}، «دورکننده مرگ» برای ما روشن می‌کند.

در این قطعۀ بند ۱۴ همین گات‌ها، یسنه ۳۲ که ضمن آن یمه (جمشید) محکوم شده، زردشت شهریاران را برای پذیرش اندرز زیر سرزنش می‌کند:

باید گاو را کشت تا «دورکننده مرگ» به سود ما بدرخشد.

معنای جمله آن است که با قربانی کردن گاو نر، خون و نطفۀ آن - بناهای میتراپی را به یاد آوریم - آزاد می‌شود و این خون یا نطفه که شباهت با هومه دارد به شکل بخار تا ماه بالا می‌رود، از آنجا به صورت پرتوی سودبخش که سرچشمۀ حیات است به سوی ما باز می‌گردد. (ما درباره

۱۶. Clésias، مورخ و پزشک یونانی قرن پنجم ق م که آثاری درباره ایران و هند دارد. - م.

17. Lommel, notamment dans *Mithra und das Stieropfer, paideuma, III, 1949, p.*

207 sq.

18. dürausa

این «اساطیر مربوط به گاو نر» باز سخن خواهیم گفت.)

پس زردشت، مناسک هومه را ظاهراً به سبب همگونی آن با قربانی خونی محکوم کرده است و بی شک به این دلیل نیز که مستی را به عنوان عملی مقدس، به عنوان وسیله مشارکت در الوهیت، نمی پذیرفته است. او تنها یک راه برای رسیدن به خدا می شناخت و توصیه می کرد: پیمان با پروردگار خردمند. از همین جا مخالفت او با میترا، خدای پیشکشهای سنگدلانه و جذبه های مستانه نیز توجیه می شود...

تنها یک نوع قربانی قابل پذیرش است زیرا که نمودار پیمان و نظام خدایی اهوره مزداست: و آن نثار آتش است.

احتمالاً هندواروپایی ها جشنهای سال نویی شبیه جشنهای بابلیان و مصری ها داشته اند. شباهتهای بین اساطیر یا مناسک لوپرکالیا^{۱۹} در رم، کنتاورها^{۲۰} در یونان، گاندهاروها^{۲۱} در هند، فرض منشاء مشترک آنها را پیش می آورد.

به موجب ودا، جشنهای سال نو مربوط به آغاز مجدد فعالیت آتش (خورشید) به هنگام انقلاب زمستانی بود. آغاز مجددی بود که پس از یک دوره فترت، یک نوع بین الهالین، رخ می داد و مردم با ادا و اطوارهایی آن را تقلید می کردند. دوازده روز کیسه، شکل مقدماتی دوازده ماه سال بود. آتشنا روشن و خاموش می شد.

۱۹. Luperques، اعیادی در رم باستان (۱۵ فوریه) که به افتخار لوپرکوس برپا می شد... م.

۲۰. Centaures، یا قنطورس ها، موجودات اساطیری یونانی، نیمی انسان و نیمی اسب که ساکنان اولیه تسالی بوده اند. مراسم سنتی بسیاری به عنوان آنها برپا می شده است... م.

۲۱. Gandharvas، خدایان ودایی آب که خواننده و رامشگرند... م.

در سلسله مراتب گوهرها، آتش فرمانروای عملی «واپسین» بود. آخرین ماه سال (ماهی که در صورت لزوم روزهای کیسه به آن افزوده می شد) به او اختصاص داشت: این ماه در گاهشمار ایران باستان (همان گونه که پیش تر دیدیم، ص ۲۵) آنچه دیه، یعنی «دربردارنده قربانی آتش» نامیده می شد.

وانگهی آتش، بویژه، شریک نظم راستین بود. آگنی^{۲۲} در ودا، «زاده رته، ارا بهران رته، نگهبان رته» نامیده شده است. بی شک این به سبب نقش او در آداب و رسوم شرعی و به سبب ضرورت وجود او برای اجرای مناسک و نیز به خاطر ارزش کیهانی و اخلاقی او بوده است. (رته هر سه معنای مورد نظر را یک جا داشت.) در معنای کیهانی، اوپانیشادها^{۲۳} از او وسیله استعاره ای عظیمی می سازند که به لطف آتش زمینی، آتش آذرخش، آتش ستارگان، در تمامی جهان آتش پراکنده نثار شده ای را می بینند. در معنای اخلاقی، ودا، آگنی را ادروه^{۲۴}، «بی نیرنگ»، ادیده^{۲۵}، «نیرنگ ناپذیر»، توصیف می کند. و چون وسیله ای برای آزمایش بیگناهی^{۲۶} است، او را با عدالت پیوند می دهد.

زردشت هنگامی که تمام اینها را در نظر می آورد می تواند به همسانی ذاتی بین آتش و قانون اعتقاد پیدا کند. از آنجا که قانون تجلی دادگری

22. Agni

23. Upanishads, کلمه سانسکریتی به معنای منتهای مقدس هندویی مربوط به اواخر دوران ودایی (بین ۷۰۰ تا ۳۰۰ ق.م.).

24. adruh

25. adabdhā

26. Ordalie (= وِر)، آزمایشهای قضایی از قبیل خوردن سموم و در آتش رفتن برای اثبات بیگناهی. م.

پروردگار خردمند است، معلوم می‌شود که چرا می‌توان پروردگار را در آتش محراب که نمادی از اوست ستایش کرد.

با اینار هدیه‌های نیایش به آتش تو،
می‌خواهم تا آنجا که بتوانم، پروردگارا، به دادگری تو بیندیشم!

تمام یسنه ۳۴ گات‌ها، ادعیه‌ای است در برابر آتش مقدس. بند چهارم آن چنین است:

آتش تو را، پروردگارا، آرزو داریم که داد نیرومندش کند
بسی تند و شدید برای هر کس که آن را نیایش کند،
کمکی باشد تا بناک؛
اما برای دشمن، ای خردمند - به قدرت دستهای تو -
افشاگر خطاهایش باشد.

زردشت به منظور اصلاح یا الغای اساطیر پیشین، اسطوره‌های متعدد جدیدی می‌آورد که باید آنها را بازسازی کنیم تا بتوانیم اصالت پیام او را بسنجیم:

اسطوره‌های مربوط به مبدأ یا آغازین، اسطوره‌های مربوط به آخر زمان یا واپسین، و اسطوره‌های مربوط به جهان بالا را براحتی می‌توان از یکدیگر جدا کرد:

اسطوره‌های آغازین

زردشت دو اسطوره بزرگ مربوط به مبدأ طرح می‌کند اسطوره شکایت

گاو و اسطوره گزینش که جایگزین ستهای مربوط به نخستین انسان و قربانی خونی می شوند.

هندوایرانیان ظاهراً از انسان نخستین چهره‌های بسیاری به تصور آورده‌اند. ما قبلاً با چهره یمه (جمشید) آشنا شده‌ایم. در ودا، او نخستین میرنده است، او به اتفاق خواهرش، یمی^{۲۷}، بشریت را به وجود آورده‌اند. او که نخستین مرده بود، راه را بر مردگان می‌گشاید و هند او را شاه دوزخها می‌کند.

ایران او را به عنوان نخستین پادشاه و نخستین قربانی کننده می‌شناسد و دوران پادشاهی او را عصر طلایی می‌داند، عصری که در آن «نه سرما بود نه گرما، نه پیری، نه مرگ، نه خشکسالی، نه قحطی» (اوستا، یسنة ۹، ۵۳). ایران او را «فروزان» (خشیتَه)^{۲۸} وصف می‌کند، وصفی که با خورشید در آن شریک است.^{۲۹} وانگهی، همان‌گونه که گفته شده، چه در ایران، چه در هند، او پسر ویوسونت - ویوهونت یعنی خورشید است و می‌توان حدس زد که در دوران هندوایرانی، چهره شاه - خورشید را دارد که بی‌شباهت به چهره فرعونهای مصری نیست. مفهومی است بدوی که به موجب آن شاه، که نکوکار کاملی است، وظیفه و نقش خود را در زمان مرگ هم کماکان انجام می‌دهد.

منو^{۳۰}، چهره دیگر انسان نخستین است. او هم در هند مورد قبول بوده و در آنجا او نیز «خورشیدی» است زیرا «پسر شویم بهو»^{۳۱} (خورشید) نامیده شده است. ایران اثری نسبتاً نامشهود اما قانع‌کننده از او را در اسم

27. Yamī 28. xšaita

29. Cf. Wikander, *Studia Linguistica*, 1951, p. 89 sq.

30. Manu

31. Svayambhū

خاص منوش - چیشره^{۳۲} (زاده منو) حفظ کرده است. اما ایران یک گیّه مَرْتَن^{۳۳} (کیومرث) دارد که در هند از آن خبری نیست، به گونه‌ای که احتمال دارد این گیّه مَرْتَن، نام جدید همان منوی قدیمی باشد. این نام جدید، انتزاعی‌تر و معقول‌تر از آن یک به نظر می‌آید.^{۳۴} در واقع معنای آن، همان‌طور که نوعاً تفسیر می‌کنند، زندگی میرا یا شاید انمان (موسوم به) زندگی است که در هر حال او را هم‌تراز لفظی حوای افسانه‌ای می‌کند که معنای نام او هم زندگی بوده است.

به دلیل همین جنبه انتزاعی، معمولاً عقیده دارند که این عبارت، اگر هم برای زردشت ناشناس بوده، در راستای اصلاحات دینی او به وجود آمده است. اما باید این عبارت را بیشتر ابداعی مقدم بر پیامبر دانست^{۳۵}، (پیش‌تر دیدیم که خیلی پیش از او انتزاع کردن رایج بوده است) که از سوی او عمداً درباره آن سکوت شده است، در واقع، همان‌گونه که نیبرگ توجه داشته^{۳۶}، نام این شخصیت در ایران باختری به شکلی مستقل مشهود بوده و این فرض سنتی پیش می‌آید که جدای از کیش زردشت وجود داشته است. در هر صورت سکوت زردشت گویاست. سکوت او بی‌شک ناشی از آن است که این انسان نخستین نیز مثل یَمّه در ماجراهای قربانی خونی دخالت داشته و ما هم اینک به بررسی آن خواهیم پرداخت.

اگر جایز است که، هم‌رأی با گوئرت، یَمّه را با ایمیر^{۳۷} ژرمنی یکی

32. Manuṣ-cithra

33. Gaya Martan

۳۴. که معنایش فقط «انسان» بود.

35. Avec Schaefer, *Studen zum antiken Symkretismus*, p. 212.

36. *Religionen des alten Iran*, p. 391.

۳۷. Ymir، در اساطیر اسکاندیناوی، نخستین موجود، که اودین او را کشت و از اندامهایش زمین و آسمان و اقیانوس خلق شد...م.

بدانیم، نتیجه این خواهد شد که این قهرمان باید جزء اسطوره‌ای بوده باشد که این بار، خود در آن قربانی است نه قربانی کننده. ادا^{۳۸} آفرینش جهان را به شرح زیر روایت می‌کند:

از روشنی ایمر،
زمین آفریده شد؛
از خون او، دریا و امواجش،
کوهها از استخوانهایش،
درختان از گیسوانش،
از سرش، آسمان، و غیره،

از جمله انسان.

اسطوره‌ای است دربارهٔ پیدایش جهان شبیه به کشتن تیامات^{۳۹} در اساطیر بابلی، یا بهتر از آن در محدودهٔ هندوایرانی، شبیه به یکی از سرودهای ودایی که، به موجب آن، جهان با قربانی و تکه تکه کردن نخستین انسان یعنی پوروشه^{۴۰} پدید می‌آید. به عقیدهٔ گوتترت، یمه ویمی در اصل برادر و خواهر همزاد نبودند بلکه موجودی بودند دوتایی، هیولایی دوجنسی، در عین حال انسان و حیوان.^{۴۱}

۳۸. Edda، نام دو مجموعهٔ اساطیری و افسانه‌ای مردم قدیم اسکاندیناوی. م.
۳۹. Tiamat، یا تیامت، در اساطیر بین‌النهرین، الالهٔ پریشانی و بی‌نظمی، همانند خاتوس، که مردوک او را کشت و از اندامهایش جهان مادی را خلق کرد. م.

40. Puruṣa

۴۱. غیرممکن نیست که پاره‌ای از مفرغهای لرستان که بتازگی کشف شده، تصویر این هیولای نخستین را برای ما حفظ کرده باشند: چنانکه آلفولدی (Alfoldi) چنین گرایشی دارد:

Lehrbuch der Indisch-Iranischen Altertumskunde 1940, S. 111 -

به هر حال خاطره این اسطوره کامل آفرینشی در ایران حفظ نشده و ایران تنها قربانیهایی را پذیرفته که بُرد عملی محدودتری داشته‌اند و فی‌المثل از آنها، به طور جدا جدا، انسان، حیوان، یا فلزها زاده می‌شوند.

کشتن نخستین انسان (گیه مَرْتَن) و نخستین گاو، تنها در کتابهایی به زبان پهلوی حکایت شده که در این زمینه بخشهای از دست رفته اوستا را تلخیص یا تکرار کرده‌اند. و این حکایات آنقدر قدیمی است که باید حتی مقدم بر زردشت باشد. اما واضح است که برای انطباق با کیش زردشتی در آنها دست برده شده: قاتل این دو موجود، اهریمن شده است. نخواسته‌اند. بفهمند - یا به روی خود نیاورده‌اند - که وقتی قربانی خونی رایج نبوده یا لاقل منع داشته، دیگر در اسطوره، قضیه عبارت از قربانی کردن برای آفریدن است که به موجب طرز تفکر مربوط به «قربانیهای بنیانگذاری»^{۴۲}، جهان باید از آن پدید می‌آمده است.

ظاهراً نقش قربانی کننده، پیش از آنکه به اهریمن داده شود، لاقل در مورد قربانی کردن گاو نر، متعلق به میترا بوده است. میترا، با راز و رمزی که نامش حکایت از آن دارد، گاو نر را می‌کشد. روایت ودارا به یاد داریم که به موجب آن، این خدا کراهت دارد که در قتل سومه شریک دیگران شود. «می‌ترسد گاوهای نر از او رویگردان شوند.» آیا در آن حرکت گاو باز که وقتی می‌خواهد شمشیر را به پهلوی حیوان فرو کند رو برمی‌گرداند، بازتابی از این کراهت دیده نمی‌شود؟ در مناسک بوفونیای یونانیان نیز بالاخره همین وسواس دیده می‌شود.

۴۲. که بقایای چندی از آن در مراسم تشریفاتی گشایش امروز ما وجود دارد مثل بطری شامپانی که به دماغه کشتی، به هنگام به آب انداختن، می‌زنند و می‌شکنند که نمایانگر قربانی خونی قدیم است.

از تکه‌های بدن حیوان، گیاهان زاده می‌شوند. همان‌طور که در نقوش برجسته می‌بینیم، دمش به صورت سنبله‌ای جوانه می‌زند. نطفه او - باز به روایت کتابهای پهلوانی - تا کره ماه بالا می‌رود، در آنجا پذیرفته می‌شود و بالاخره گونه‌های حیوانات را به وجود می‌آورد. وصف اوستایی ماه که گئوچیره^{۴۳}. «نگهدارنده نطفه گاو نر» باشد، جزء «مربوط به ماه» روایت را تأیید می‌کند. و نیز مؤید تفسیری است که قبلاً ما از اندرز قربانی کردن، که مورد مخالفت زردشت بود، ارائه کردیم.

انسان نخستین هم به نوبه خود کشته می‌شود و از کالبدش فلزات به وجود می‌آیند. اگر با رایتزنشتاین و شدر^{۴۴} هم‌رای باشیم و فلزها را جایگزین عناصری بدانیم که جهان از آن عناصر ساخته شده، شاید این عقیده یادمانی از نظریه‌ای درباره پیدایش جهان باشد.



زردشت نمی‌توانست این اسطوره‌های خونی را بپذیرد. اما یکی از اسطوره‌هایی که خود جایگزین آنها کرده گواه بر آن است که از آنها آگاهی داشته و آن اسطوره شکایت روح گاو است. خاطره قتل حیوان در این اسطوره باقی است اما در شکل مخاطره قتل، که حیوان درخواست حمایت از خود در برابر آن را دارد.

برای که مرا آفریده بودی؟ چه کسی مرا هستی داد؟
خشم، خشونت، بی‌رحمی، و خودکامگی مرا آزار می‌دهد.
جز تو شبانی ندارم...

43. *gaucithra*

44. Reitzenstein, Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, p. 210.

مسئله موضوع مربوط به یک حیوان معمولی نیست بلکه نوعی الگوی نژادی یا روح گاو (مطلق) مطرح است. نتیجه شکایت او به پروردگار خردمند و شورای فرشتگان مقرب او، انتساب زردشت و بنیانگذاری قانون بشری (و گاوی!) است. بنابراین فرض بر آن است که صحنه فراتر از واقعیت عادی، پیش از زمان، و در آسمان می‌گذرد که فرمان راه افتادن جهان از آنجا صادر می‌شود.

این یک پیمان اجتماعی کامل است که در جریان گفت‌و شنود شکل می‌گیرد. نخست پیمان بین گاو و دامپرور است که پرستاری و خوراک را مبادله می‌کنند، سپس زردشت است که باید مفاد این توافق را تفهیم کند و چون هیچ نیرویی جز «لطف بیان» ندارد، نیازمند یاری مردی نیرومند است. شکایت گاو با بیان همین مطلب پایان می‌گیرد:

آیا باید بسنده می‌کردم،

به سرپرستی و به کلام بی توان مردی ناتوان،

من، که خواهان سروری نیرومندم؟

آیا هرگز کسی یافته خواهد شد که با دست خویش به او یاری دهد؟

و گات‌ها با دعای زردشت به پایان می‌رسد که تمنای روح گاو را تکرار و برای آن سرپرستی که باید بیاید آرزوی نیروی بایسته در راه تأمین و رفاه گاوان، دامپروران، و خود او می‌کند.

دومین اسطوره مهم مربوط به مبدأ، اسطوره گزینش، تمام یا بخشی از بسیاری گات‌ها را دربر می‌گیرد. نخستین جدایی، همان‌گونه که دیدیم، با برگزیدن بین دو روان پدیدار می‌شود. آدیان، دیوه‌ها، فرشتگان مقرب، و گاوان پیوسته از آنها پیروی می‌کنند. اما در مورد خود پروردگار چنین

نیست زیرا فرض بر آن است که او به هیچ یک از دو طرف نمی‌پیوندد.
کار «آغازین»، در بند ۳ از یسنه ۳۰ - که ترجمه‌ای مقتبس از ترجمه
تاوادیا^{۴۵} از آن را در زیر می‌آوریم - شرح داده شده است:

پس در آغاز دو روان بود،
همزاد و آزاد در بنیاد، در پندار و گفتار و کردار،
یکی نیک و دیگری بد را پذیرفتند.
و از این دو، خردمندان نیک را برمی‌گزینند،
نه نابخردان.

انسان، مختار در گزینش است و همیشه چنین بوده: زردشت خطاب به
پروردگار، (یسنه ۴۶ ۱۱.۳۱) چنین اعلام می‌کند:

از آن پس که در آغاز، ای خردمند...
از آن پس که تو کالبدی به روان زندگی بخشیدی
از آن پس که کردارها و دستورها را آفریدی تا آدمیان آزادانه تصمیم
بگیرند.
از آن پس انسان این آزادی را به کار می‌برد و البته بد به کار می‌برد.
طبیعی است که دیوها نیز بد را گزیده‌اند؛ «ضد انسان» را انتخاب
کرده‌اند.
زیرا در آن زمان که شور می‌کردند، به لغزش افتادند
بدان سان که بدترین اندیشه را برگزیدند،

45. Tavadia, *Zeitscher. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, 1950, p.233 sq.

۴۶. در متن فرانسه به جای یسنه، یمه آمده که باید اشتباه در چاپ باشد. م.

آنگاه به شتاب با خشم یکی شدند، تا با آن هستی انسان را تباه کنند.

خوشبختانه فرشتگان یاران انسانند:

و پارسایی، پایه‌پای شهرباری و اندیشه نیک و راستی به سوش آمد.

گاو که باید انتخاب می‌کرد:

هنگامی که تو، ای پروردگار خردمند، آزادی‌گزینش راه،

به سوی شبان، یا به سوی ناشبان را به او دادی،

به خاطر سرور راستین، راه نخست را برتری داد.

و پروردگار خردمند که انسانها و دیوان از او نظرخواهی کردند (یسنه ۳۲)

تا گزینش خود را بگوید: پاسخ داد:

ما نیکخواهی شما و پارسایی درست را برمی‌گزینیم.

زردشت در این اسطوره که نظریه مهم گزینش در آن طرح شده،

اهمیتی را که برای امور ذهنی قائل است نشان می‌دهد. دو روان، جدایی

بزرگ را آغاز می‌کنند و این اولویتی است که در تمام آثار او مشهود است.

پروردگار را چنین وصف می‌کند:

نخستین کسی که با اندیشه، فضای خوشبختی را نورانی کرد...

نه تنها این پروردگار شبیه روان نیکوست بلکه در هیئت «اندیشه نیک»

با انسان هم شبیه می‌شود: همان‌طور که او با اندیشه دست به عمل

می‌زند، پیامبرش نیز از راه اندیشه او را می‌شناسد.

با اندیشه، ای خردمند، تو را، همچون سرآغاز و سرانجام، شناخته‌ام...

آن پارسایی که پروردگار از انسان طلب می‌کند آنچنان «روحانی»

(معنوی) است که حتی کلمه «قربانی» در زبان پیامبر هم‌تراز با اندیشه

می شود.^{۴۷}

باید پذیرفت که این ایمان به توانایی روان، اندیشه، دعا، وضع قاعده، همیشه با سحر و جادو چندان فاصله‌ای ندارد و ممکن است باز به همان شکل درآید. کافی است که این قاعده مقدس (منثره)^{۴۸} حالت انتزاعی پیدا کند و خودکار شود تا سلاح اهوره مزدا باشد، به مثل، در مبارزه بزرگ او بر ضد نیروهای بدی، بدان گونه که بعدها کتابهای پهلوی روایت خواهند کرد.

با وجود این، آیین خالص زردشت از این مخاطره دور ماند. سه اصل «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک» تعادل آن را نگه داشت. و گرچه شایان توجه است که کیشی، در آن تاریخ کهن، بیش از گفتار و کردار به پندار - یعنی ضمناً به نیتها - پرداخته باشد، این را هم باید در نظر داشت که زردشت روان را در برابر جسم قرار نمی دهد. اگر بین روان و کالبد، بین دنیای ماده و جهان معنا تمایز قائل است، در جهت تقابل آنها نیست. این دوگانگی غیر از آن دوگانه باوری است که او تبلیغ می کند و کیش او سرسختانه به آن وفادار مانده است.

آخو زمان

پیش از زردشت ایرانیان ظاهراً، مثل بسیاری از اقوام بدوی، به بازگشت یک عصر طلایی عقیده داشتند. به موجب متون پهلوی - دینکرد و منوکی خرت^{۴۹} (مینوی خرد) - زمستان فاجعه باری بر زمین نازل خواهد شد. نژاد انسان و نیز نژادهای حیوانات و گیاهان و آتشیهای مقدس، جز به کمک

47. Millet, *Trois Conférences*, 1925, p.56

48. manthra

49. MênÔk-f-Xrat

پناهگاههایی که یمه ساخته^{۵۰}، زنده نخواهند ماند. شاهکار یمه از پیش در اوستا نقل شده اما این در مورد گذشته بوده یا به گذشته و آینده بودن آن تصریح نشده است. بی شک بُرد آخر زمانی این اسطوره به عمد نادیده گرفته شده زیرا با آخر زمان ویژه کیش زردشتی تعارض دارد.^{۵۱}

زردشت پیدایش جهانی جدید را در یک پیشگویی که شدیداً متأثر از دوگانه‌باوری است خبر می‌دهد. بشریت آزمونِ آتش را خواهد گذراند و در این آزمون، خدا مؤمنان خود را خواهد شناخت. آنان که نیکویی را برگزیده باشند سعادت‌مند خواهند شد و دیگران نگوینخت. نیروهای دروغ (دروغ) و هوادارانِشان - از انسان‌ها و دیوها - در این «هستی دوم» سهیم نخواهند بود حال آنکه، فرمانروایی مزدا - فرمانروایی آرته - روی زمین پایدار خواهد شد. این دگرگونی، این تغییر چهره را پروردگار خردمند سبب خواهد گردید اما نکوکاران هم در این اقدام یاور او خواهند بود:

نجات بخشانِ آینده مردمان

آنهايي اند که، با واندیشه نیکه، در کردار خود به هم می‌پیوندند
تا فرمانی را که تو، ای خردمند، چونان راستی داده‌ای اجرا کنند.

بنابر قطعه‌هایی از گات‌ها، پیش از آنکه تقسیم‌نهایی صورت پذیرد، نبرد بزرگ سرنوشت‌سازی درخواهد گرفت.

۵۰. همان‌گونه که ماریان موله (Marian Molé) در خاطراتی که هنوز چاپ نشده اشاره کرده، این اسطوره‌ای کردن پناهگاههای خواب زمستانی است.
۵۱. بعدها، در دوران کتابهای پهلوی، این اسطوره کم و بیش در مجموعه پیچیده‌ای گنج‌انیده شد که در آن نظریه‌ی مربوط به آخر زمان بسط داده شده بود.

در آن هنگام که دو سپاه رودررو شوند، به کدام یک از آنها،
با فرمانهایی که به آن پابند خواهی بود، پیروزی عطا خواهی کرد، ای
خردمند؟

زردشت برای مشارکت در این رودرویی، همکاری فعال و یشتاسپ و
اطرافیان بزرگ او، فرّشه‌اوستره^{۵۲}، جاماسپ، و غیره، را خواستار می‌شود.
قطعاتی از این نوع نشان می‌دهد که پیامبر در انتظار تغییر جهان در
آینده‌ای نزدیک یعنی در زمانی بوده که هنوز خود او «در جسم خویش»
روی زمین زنده خواهد بود.

با اینهمه، حتی اگر زردشت جدایی بهشت روی زمین و شهریار
پروردگار را رخدادی نزدیک می‌داند، این مانع از آن نیست که هر روز
آدمها بمیرند و کسانی هم قبلاً مرده باشند و راستکارانی وجود داشته
باشند که کمتر از زشتکاران خوشبخت باشند.

خوشبختی‌ای را که بهره یک هوادار بدی می‌بینید،
دورش اندازید....

وضعیت آنان خدشه‌ای به اعتبار معتقدات مربوط به پس از مرگ وارد
نمی‌سازد.

پس از مرگ

هندوایرانیان، مانند بیشتر اقوام، از جهان بالا تصویری مبهم، پیچیده، و به

گونه‌ای ساده لوحانه ضد و نقیض داشتند.

در کتاب ود، جایگاه مردگان، سرزمین پادشاهی یمه گاه چون فردوسی نورانی، گاه چون زیرزمینی مشغوم، مفاکی دوزخی که در اعماق پرتگاهی واقع شده است جلوه می‌کند. و سعادت پس از مرگ ظاهراً در آن جایگاه مزیتی است برای بزرگان و قهرمانان. به نظر می‌آید این تصور اشرافی مربوط به ایران بسیار کهن باشد، چنانکه در مورد سایر اقوام چنین بود.

فره‌ورتی‌ها^{۵۳}، چنانکه سودریلوم^{۵۴} بخوبی نشان داده، انواعی از فرشتگان به معنای دقیق و لاتینی این واژه^{۵۵} بوده‌اند که عبارت باشد از: پشتیبانان و نگهبانان زندگی. این معنا به وضوح از دعا‌های طولانی یشت ۱۳ اوستا استنتاج می‌شود که در آنجا گفته می‌شود آنها بر نسل، آبستنی، زایمان و در نتیجه از راه تعمیم مفهوم باروری، بر آبیاری گیاهان، سرپرستی می‌کنند و، از سوی دیگر، مثل فرشته‌های رومیان، نگهبانان کسانی هستند که آنها را نیایش کنند. مردم در جنگ از آنها یاری می‌خواهند.

این تصور را یک اعتقاد بسیار بدوی و رایج، یعنی اعتقاد به نیاکان - نگهبان، تبیین می‌کند، همان اعتقادی که اساساً حاصل نفی عقیده‌ای است که به موجب آن، تواناییها، قدرت، نفوذ نیکخواهانه‌ای که فرمانروایان - از پدر خانواده گرفته تا شاه - در زنده بودن خود به کار می‌برند با مرگ آنها قطع می‌شود. احساس فرمانبرداری، خو گرفتن به دستورپذیری، آموزشها، سرمشقها، دخالت‌های نجات‌دهنده فرمانروایان،

روی دیگر آن قدرتها در رعایاست. چون این احساس رعایا نسبت به فرمانروایان (پس از مرگ آنها) باقی می ماند، نیروی فعالی که پاسخگوی آن از جانب فرمانروا به سوی رعایا بوده نیز پایدار شناخته می شود و کماکان از آن یاری می خواهند... و چون تمام موفقیتها، غلبه بر دشمنان، و نیز رفاه مادی - یعنی باروری انسان، حیوان، و گیاه - را مدیون او بوده اند، به یاری خواستن از او در زمان صلح و به هنگام جنگ ادامه می دهند. پس قهرمان در یک مکان و در زمان گذشته ای مبهم، که به اعتباری همیشه حال است، زنده باقی خواهد بود.

هیچ چیز دلالت بر آن ندارد که واژه فره ورتی پیش از اصلاح زردشت نمایانگر چیز دیگری بوده است. می توان با بیلی^{۵۶} همراهی شد و این واژه را با گُرد (قهرمان) ایران میانه نزدیک دانست، خصلت رزمندگی روانهای نگهبان یا «مدافع» اخیراً روشن شده است.^{۵۷}

این مفهوم که اسم خاص فره ورتیش^{۵۸} در آن کاملاً مورد توجه است، مستلزم اندیشه یک مزیت اخلاقی، به معنای تبعیض بین خوبان و بدان، نیست؛ این بدان معنا نیست که چنان اندیشه ای در ایران باستان، حتی نزد هندوایرانیان، ناشناخته بوده است. اولدنبِrg^{۵۹} قطعه هایی از ودا استخراج کرده که در آنها سزای آن - جهانی برای دشمنان یا بدکاران خواسته می شود.

56. Bailey, *Zoroastrian Problems*, p.109.

57. Cf. Barr, *Iran's prophet som Teleios Anthrōpos*, in *Festschrift Hamn-ericsh*, 1952, p. 26 sq.

۵۸ به یونانی phraortes - م.

59. Oldenberg

در زبان هخامنشیان کلمه آرثاؤن («درستکار، هوادار نظم») شاخص «مرگ پارسایانه» بود و زردشت کلمه دیگری نمی شناسد. فره ورتی که از نظر اخلاق خنثی است، نمی توانست در نظام دوگانه باوری او نقشی داشته باشد؛ این بود که زردشت آن را کنار گذاشت. پس از او باز پذیرفته شد اما، چنانکه خواهیم دید، معنایی تازه برایش قائل شدند.

زردشت از سنت مفهوم دیگری را نیز درباره دوران پس از مرگ می گیرد اما خود آن را اصلاح می کند و آن مفهوم پلی است که برای رفتن به جهان دیگر باید از روی آن گذشت. سودریلوم به وجود این تصور نزد بسیاری از اقوام بدوی اشاره کرده و معتقد است که برای آنها این عمل آزمونی از نیرو و کاردانی مرده بوده است. زردشت این پل را به عنوان وسیله کمکی شکوهمندی، که البته در واقع زاید است، می پذیرد زیرا روان مرده، پیش از گذشتن از روی پل، نخست مورد داوری قرار گرفته است: چه نیازی به آزمونی دیگر وجود دارد؟ به هر حال چیزی است که پذیرفته شده و متون متأخر نیز بقای مفهوم مردمی آن را تصدیق می کنند: این پل، برای روان درستکار پهنای مناسبی خواهد داشت حال آنکه، برای روان بدکار، آنچنان باریک خواهد شد که حتی گذراندن تیغی هم از آن میسر نخواهد بود. با وجود این، مسئله اساسی از نظر پیامبر آن است که این پل جزء دستگاه او باشد حتی اگر «پل جداکننده» باشد و جداکننده هم کسی جز خود مزدا نباشد.

نشانه های بدوی دیگری هم در توصیفی که زردشت از دو نوع جایگاه در جهان بالا می کند، یعنی فردوس نور برای گروهی و جایگاه تیره و گندابی با خوردنیهای بد برای دیگران، باقی مانده است. چیزی که مهم - و تازه - است اینکه درستکاران، تمامی درستکاران، به پاداش گزینش خویش کامیاب و رستگار می شوند و نادرستان، تمام نادرستان، به کیفر می رسند.

پس از زردشت کیش اوستا

موفقیت اصلاح کیشی زردشت در چه بود و الاهیات او که ترکیبی اصیل از دوگانه‌باوری و یکتاپرستی است چه شد؟ منبع آگاهی‌های ما برای پنج یا شش سده بعدی، اوستاست.

یسنه هفت فصل، که آن نیز به زبان گات‌ها نوشته شده، بازتاب کیشی است که از همان هنگام، از بسیاری جهات، با گفتار بنیانگذار فاصله گرفت. یشت‌ها، که بعضی از قدیم‌ترین قطعه‌های اوستای مشهور به «متأخره» جزء آن است، (در برابر اوستای «گاتی») گواه بر بقای آیینهای پرستش خدایان متعدد در کیش زردشتی است. وی دیوداد تنها کتاب اوستاست که به شکل اولیه باقی مانده زیرا بخشی از اوستا مفقود شده و آنچه مانده بود بر اساس نیازهای شرعی از نو تنظیم شده بود. خلاصه‌ها یا شرحهای پهلوی موجود در آثار متأخرتر (دوران ساسانی یا اسلامی)، بندهش و دینکرد آگاهی‌هایی درباره آن بخشهای مفقود دربر دارند. اما این موضوع کمکی به روشن شدن مسئله ترتیب زمانی اوستا نمی‌کند.

احتمال دارد که تنظیم اوستا تا مدتها پس از دوران هخامنشی و پیروزی اسکندر ادامه یافته باشد.^۱ بی شک تا مقارن عصر مسیحیت یا دست کم تا دوران یونانی مآبی، هنوز به زبان اوستایی، زبان مقدس، مطالبی نوشته می شد.

تصور می شد که در متون یونانی - در یک متن پزشکی - مدرک جدیدی ملاحظه شده که در آن برای یکی از بخشهای اوستا - بخش مربوط به آفرینش جهان - که از دست رفته اما شرح آن به زبان پهلوی وجود دارد، تاریخی قدیمی، مقدم بر یونانی مآب شدن خاورزمین و حتی مقدم بر افلاطون، به وجهی قابل اطمینان معین شده است. اما این بخش مربوط به آفرینش جهان متضمن نظریه های متعددی است - نظریه آفرینش روانی مقدم بر آفرینش مادی جهان و نظریه قربانی کردن نخستین انسان - که ممکن است انسان وسوسه شود تا در آنها، از همان هنگام، سرچشمه ای برای دوگانه باوری افلاطونی یا سپس برای اسطوره آغازین (مربوط به مبدأ) در مسلک هرمسی^۲ و گنوسی^۳ بیابد. این وسوسه باید در رایتزشتاین بسیار نیرومند بوده باشد که تازه - با تفسیری نامطمئن از اسناد مانوی - وارد بحث ریشه های ایرانی دیانت یونانی مآب شده بود و ظاهراً فقط منتظر همین یک «دلیل» بود تا وجود «راه حل اشراقی ایران»^۴ را ثابت کند...

متأسفانه این بررسی بی ارزش است. قضیه مربوط به رساله

۱. تثبیت آن به صورت مجموعه احکام شرعی و به شکل مکتوب، در زمان ساسانیان انجام

شد. ۲. نک: پابرهگهای ص ۱۱۹ کتاب حاضر...م.

۳. نک: پابرهگهای ص ۱۱۹ کتاب حاضر...م.

پری هبدو مادون^۵ بود که گوتسه^۶ ضمن مقاله‌ای که در سال ۱۹۲۳ منتشر شد^۷ نظریه مندرج در آن رساله را با نظریه بندهش نزدیک دانسته بود. گوتسه نظریه مذکور در بخش ششم آن رساله یونانی - توصیف جهان با بر شمردن اجزاء بدن یک غول - را «وصله ناجوری در یونان»^۸ دیده بود. از سوی دیگر، او تصور می‌کرد که آن رساله را می‌توان منسوب به مکتب کنیدوسی^۹ دانست. از این دو فرض می‌شد، همراهی با او، اگر عقیده‌اش تأیید می‌شد، نتیجه گرفت که باتوجه به روابطی که پزشکان کنیدوسی با دربار شاه بزرگ داشتند، این نظریه از ایران به آنجا آمده است و لذا به این نتیجه رسید که ایران، از همان قرن چهارم، دانش کیهان‌شناسی منسجمی داشته است. اما تندروی است که از اینجا، مانند رایتزشتاین، استنتاج کنیم که تمام کیهان‌شناسی بندهش به چنان دوران کهنی، بخصوص از جمله در مورد اسطوره انسان مطرود از حالت متحصراً روانی نخستین انسان قربانی شده و غیره... مربوط می‌شود.

اما هیچ‌یک از دو فرض گوتسه تأیید نشد. ولمان^{۱۰} در سال ۱۹۳۳ ثابت کرد که آن نوشته وابسته به مکتب کنیدوسی نیست بلکه به کورنه^{۱۱} تعلق دارد. و در سال ۱۹۳۸ کرانتس^{۱۲} ثابت کرد که نظریه غول کیهانی در

5. *Peri Hebdomadōn*

6. Götze

7. *Persische Weisheit in griechischem Gewand* (Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik, II, p. 60 sq).

۸. در متن فرانسه کتاب کلمه *Hellade* به کار رفته که نخست به بخشی از یونان (در برابر پلوپونز) اطلاق می‌شد ولی بعدها شامل تمام یونان شد... م.

۹. *Cnide*، از شهرهای باستانی یونان در جزیره‌ای در کرانه آسیای صغیر... م.

10. Wellmann. *Die Pseudo-hippokratische Schrift peri Hebdomadōn*, in *Quellen u. Stud. Z. Gesch. d. Naturw. u. Medizin, IV, Berlin, 1933*.

۱۱. *Cyrène*، مرکز ناحیه سیرنائیک واقع در کشور لیبی امروزی... م.

۱۲. *Kranz*، زبان‌شناس آلمانی... م.

پایان قرن پنجم به اشکال گوناگون در یونان رواج داشته است.^{۱۳} نتیجه آنکه، حتی اگر این نظریه منشاء شرقی داشته باشد - در هند و مصر متأخر هم دیده شده - هیچ دلیل خاصی بر وجود آن در ایران، در زمان آن نوشته، وجود ندارد.^{۱۴}

به این ترتیب، توهم وجود یک نظریه کیهان آفرینی ایرانی افلاطونی پیش از افلاطون مرتفع می شود و یکی از قراین نفوذ ایران در ذهنیت یونانی از بین می رود.



آتش، از همان دوره یسنه هفت فصل، اولوبتی را که در این آیین پرستش و در الاهیات پیامبر داشته حفظ و تشدید کرده است. در آنجا «آتش اهوره مزدا»، «شادی اهوره مزدا» نامیده می شود. (بعدها پسرش خوانده شد) و بنابر نظریه اصیل گات ها با آرته برابر شناخته شده و باز به صورت دیگری با پروردگار خردمند در رابطه ای تنگاتنگ قرار داده شده است: از آن به مثابه «روان نکوکار» یاد می کنند، انگار که بگویند «روان نکوکار» جز جلوه ای از آتش نیست.

علاوه بر آتش، برای روشنی نیز شایستگی بسیار قائل شده اند، هم

13. Kosmos u. Mensch. i. d. Vorstellung Frühén Griechentums in *Nachr. Götting, Fachgr. I, Bd. 2, 1938, p. 121.*

(به نظر می رسد که این مقاله مهم بی خبر از مقاله ولمان نوشته شده باشد.)

۱۴. تقسیم زمین به نواحی منطبق با صور فلکی که در مورد ایرانیان هخامنشی به تأیید رسیده، هیچ ارتباطی با غول کیهانی ندارد و به هر حال منشاء آن بابلی است:

Boll-Bezold, Sternglaupe u. Sterndeutung 4, 1931, p. 64.

برای روشنیهای زمینی و هم برای خورشید آسمانی؛ آنها با هم «زیباترین هیئت اهوره مزدا» را تشکیل می‌دهند.

از جمله مفاهیمی که در گات‌ها ذکری از آن نشده ولی در همان زمان، یسنه هفت فصل به آن اشاره کرده، مفهوم فره‌ورتی اما به صورت تطبیق یافته با دوگانه‌باوری زردشتی است. نخستین بار که این مفهوم به کار می‌رود همراه با مکملی است که یک معنای مضاعف اخلاقی به آن می‌افزاید که فاقد آن بوده است. و این مکمل همان آرتاَوَن یعنی کلمه‌ای است که زردشت و هخامنشیان، درستکاران زنده و مرده را از آن منظور می‌کردند. پس یسنه ۳۷، بند ۲، را می‌خوانیم: آرتونام فره ورتیش تَرامچه تَرنامچه^{۱۵}، «(ما می‌پرستیم) فره‌ورتی‌های درستکاران، مردان، و زنان را»^{۱۶}

این کلمه وقتی مورد پذیرش کیش زردشتی واقع شد، ارزش اخلاقی خود را که دیگر تصریح به آن ضرورت نداشت حفظ کرد زیرا مسلم بود که تنها روانِ درستکاران شایسته آیین پرستش است. اما پذیرش کلمه (فره‌ورتی) در جهت دیگری به آن گسترش داد.

همان‌گونه که در مورد سایر بنیانگذاران ادیان پیش آمده، پیروان زردشت نمی‌پذیرفتند که او پیش از آمدنش به زمین وجود نداشته است. این معنا را کتابهای پهلوی می‌آموزند اما باید بسیار کهن باشد. در واقع اگر در زمان اتودوکسوس یا حتی شاید در زمان کسانتوس شهرت داشت که زردشت شش هزار سال پیش از تاریخ زندگی واقعیش وجود داشته، به

15. *artavntm fravartlš naramca Narinānca*.

۱۶. درگاهشمار زردشتی، یک ماه - ماه روانها - به موجب بعضی روایات آرتونام نامیده شده (گاهشمار کاپادوکیه) و به موجب بعضی دیگر، فره‌ورتی نام *fravartinām* (بیرونی، سنت پارسیان هند، و غیره).

این علت است که حتی در قرن چهارم، و شاید از پایان قرن ششم، به وجود قبلی فره‌ورتی او عقیده داشتند.

مفهوم این واژه گسترده شد اما نمی‌توان گفت که این قضیه در چه زمان رخ داد: یشت ۱۳ که اختصاص به فره‌ورتی‌ها دارد، صحبت از انسانی می‌کند که هنوز زاده نشده است.

این گستردگی معنا از لحاظ دیگری هم صورت پذیرفت: واژه، معنای نسخه دوم آسمانی موجودات را پیدا کرد نه فقط برای آفریدگان بلکه حتی برای خدایان: اهوره مزدا نیز فره‌ورتی خود را داشت...

فره‌ورتی‌ها، و آتش، نقشی در دوگانه‌باوری دارند. در یشت مربوط به آنها شرح داده شده. که بیش از پیش در جهتی فاجعه‌آمیز گسترش می‌یابد.^{۱۷} پس از آنکه آفرینش به وسیله دو روان انجام شد، بدی هجوم آورد و با پاسخ هواداران نیکی روبرو شد.

از سوی دیگر، با شدت گرفتن دوگانه‌باوری، انعطاف‌پذیری - شاید واهی - آن، که سبب می‌شد مقام برتر پروردگار خردمند را بالاتر از دو روان همزاد محترم بشمارد، از بین رفت. هم آنگاه در یسنه هفت فصل، اهوره مزدا جهان را به دست خود می‌آفریند نه چون سابق به دست روان خود. هنگامی که خود جایگزین روان خود شد، دیگر خودش رقیب و شبه‌همزاد روان بد می‌شود. و متقابلاً روان بد، نوعی طرف مقابل خدا، نوعی ضد خدا می‌شود.

مرحله‌ای - از تحول دوگانه‌باوری - که بویژه در فصل نخست وی‌دیوداد انعکاس دارد، چنین است. این متن، زنجیره‌ای از آفرینشهای نیک - شهرستانهای ایران (در فهرستی که پیش‌تر به آن اشاره کردیم: صفحه ۱۶

۱۷. همان‌طور که نیبرگ توجه کرده: *Religionen des alten Iran*, p. 303

کتاب حاضر) - را برمی شمارد که با یک سلسله آفرینشهای بد مثل آفتها، نقضها، بیماریها، و غیره در تقابل هستند. پس بانیان هر یک از این آفرینشها بازیگران اصلی نبرد بزرگ آفرینندگی، یعنی دو روان، نیستند بلکه اهوره مزدا و روان بدی هستند.

کتاب سراپا متأثر از قاطع ترین دوگانه باوری هاست. حتی عنوان کتاب «مجموعه قوانین بر ضد دیوان» نام دارد. مطلب بر سر آن است که خلوص آفرینش نیک محفوظ بماند و هنگامی که این خلوص لکه دار شد، با اجرای مناسک و دادن کفاره ها مرمت شود. حیوانات به دو گروه «نیکها» که کشتن آنها ممنوع است و «بدها» که باید آنها را کشت تقسیم می شوند. دو بخشی شدن جهان به واژه ها هم کشانده می شود. برای هر واژه ای، «راه رفتن»، «خوردن»، «سر»، «دهان»، و غیره واژه دیگری به اقتضای اینکه در مورد موجودی محصول آفرینش بد یا نیک به کار رود وجود دارد.^{۱۸}

گاه همان طور که مولتن عقیده دارد، چنین به نظر می رسد که این نظام پردازی باید کار مغ ها بوده باشد.^{۱۹} اما فصل نخست وی دیوداد را در هر حال نمی توان به آنها منسوب کرد زیرا افق جغرافیایی آن - چنانکه قبلاً بر پایه نظریه هنینگ ملاحظه کردیم - محدود به ایران خاوری است: از جانب باختر از رگه فراتر نمی رود. اگر مغ ها این متنها را نوشته بودند بی شک به سایر شهرهای کشورشان یعنی کشور مادها اشاره می کردند.

۱۸. این اختلاف احتمالاً همان طور که ال. اج گری می اندیشد، شامل یک گویش متفاوت قدیمی نیز می شود که به همین منظور مورد استفاده قرار گرفته است:

Fondations, p. 10 et Journ. Roy Asiat. Soc. 1927, p. 427

19. Moulton *Early Zoroastrianism*, 1913, chap VI et VII.

نگاه دوگانه باورانه وی دیوداد شامل مرحله‌ای است که به سبب صحنه‌ای از زندگانی عیسی یا بودا شهرتی دارد و آن صحنه و سوسه زردشت است. اما روایت ایرانی مشکل می‌تواند با آن دو روایت از جهت ارزش نمایشی و ادبی برابری کند...

در این صحنه شاهدیم که آن نبرد سترگ به سطح رقابتهای آیینی، به سطح مبارزه تن به تن جادویی سقوط می‌کند.

یکتاپرستی پیامبر نیز دچار افولی جدی می‌شود. نه تنها روابط ظریف و بسیار ظریف بین پروردگار بزرگ و روان مقدس او از بین می‌رود بلکه کل نظام حساس روابط متحدکننده او با فرشتگان مقرب به هم می‌ریزد. این فرشتگان در یسنه هفت فصل با عبارتی خاص توصیف می‌شوند: «نکوکاران نامیرا» (اثره سپته^{۲۰})؛ در عین حال صورت مادی دارند تا آنجا که به نر و ماده تقسیم می‌شوند. چند خداپرستی حقوق خود را باز می‌یابد. فرشتگان قدیم، دیگر تنها خدایانی هستند که از این یا آن بخش جهان نگهداری می‌کنند.

با وجود این، تمام خاطره مربوط به اتحاد صمیمانه آنها با پروردگار برای همیشه از بین نمی‌رود: متنی وجود دارد که آنها را «بدنهای اهوره مزدا» می‌نامد اما، به موجب همین متن، روان پروردگار قاعده‌ای است مقدس.

نشانه‌های چند خداپرستی، پرستش خدایان انسان گونه، حتی چهره برجسته اهوره مزدا را نیز در همان یسنه ۴۲، ضمیمه یسنه هفت فصل، دربر می‌گیرد: در آنجا از آنها چون دختران اهوره مزدا یا حتی به عنوان همسران او نام برده می‌شود. بر همین متوال، پدر ارتی^{۲۱}، به موجب یشتی

که ویژه اوست، اهوره مزدا و مادرش سپنتا آرمیتی^{۲۲} است. می‌توان مثل کومون^{۲۳}، در این نشانه، روایتی از اسطوره بدوی عروسی بین آسمان و زمین را دید زیرا آرمیتی سرور زمین، و اهوره مزدا همچنان خدای آسمانی است.

چند خداپرستی، که از آن پس کیش زردشتی خود را با آن سازگار می‌کند، با آفرینش اسم عامی برای گفتن «خدا» وسیلهٔ بیانی می‌یابد زیرا دیگر خدا تنها نیست. چون دیوه دیگر مطرح نیست و بگه (که بخصوص زیاده از حد به میترا وابسته است) نیز همین وضع را دارد. بنابراین به یَزَدَه‌ی کم‌خطر و بی‌دردسر متوسل می‌شوند که معنای تحت‌اللفظی آن «سزاوار ستایش» است.

زیر پوشش این نام خدایانی هم در آیین پذیرفته شدند که پیامبر آنها را نادیده گرفته بود یا با آنها مبارزه کرده بود: مثل وَرَثَرَه، ایندراى سابق که در گات‌ها خشره جای او را گرفته بود، یا آناهیتا که آرمیتی جایگزین او شده بود. حتی میترا در کیش اوستایی جایگاهی افتخاری دارد. البته دقت می‌کنند تا فروتری او را نسبت به پروردگار خردمند نشان دهند: متون متأخر که در آنها از تمام آن خدایان نام برده شده - بدون اعتنا به یک قاعدهٔ نحوی قدیمی که دیگر کسی نگران آن نیست! - اولویت را به اهوره (مزدا)^{۲۴} می‌دهند. و البته آیین پرستش میترا که حال و هوای کیش زردشتی را پیدا کرده، دیگر آیینی است بدون خونریزی، یعنی مبرا از آنچه علت اصلی مخالفت زردشت با آن بود. اما آیین بدوی میتراپی، با قربانی گاو نر، از اصلاحات برکنار و به رغم آن اصلاحات و به شکلی بسیار استوار پابرجا ماند تا پنج قرن بعد که آیینی اشراقی شد و در

22. Spantá Aramati

23. Cumont, *Mages hellénisés*, I, p. 94.

24. Cf. Duchesne-Guillemin, in *Mélanges Cumont*, 1930, p. 683.

امپراتوری روم رواج یافت.

پذیرش هومه نیز وضعی مشابه پذیرش میترا دارد. آیین پرستش هومه (در یسنه ۴۲ ضمیمه یسنه هفت فصل) ستوده شده اما هومه دیگر آن نوشابه سکرآوری نیست که زردشت آن را پلید نامید بلکه عصاره غیر مخمر گیاهی است که نماد ساده باروری است و هیچ رابطه‌ای با عیش و نوش‌های خونی ندارد بلکه بیشتر شبیه آتش است که آن نیز نمادین می‌باشد.

مدارای کیش زردشتی حدی داشت. محکومیت دیوها بی‌برگشت بود و همین‌گونه بود حال و روز گوه‌های بدی و رئیس کل آنها که اهره‌منیوست.

با وجود این، آیین پرستش خاصی برای اهره‌منیو منظور شده بود که البته در حاشیه اوستا جای داشت. وجود این آیین را هدیه نامه‌های بسیاری که در معابد میتراپی با عنوان deo Arimanio (خدا آریمانیو)^{۲۵} (در رم و اکوینکوم)^{۲۶} کشف شده و پلوتارک هم در جایی آنها را شرح داده^{۲۷} تأیید می‌کند. گیاهی را می‌سایند و شیر آن را با خون گرگ می‌آمیزند و به فرمانروای تاریکیها هدیه می‌کنند. بنویست، با حافظه سرشارش، گیاه اومومی^{۲۸} - نامی که در دستنویسهای ما به آن گیاه داده شده - را همان آموم^{۲۹} (زنجیل) قدیمی و سنتی معروف می‌داند.^{۳۰}

همین دانشمند، به دلالت عنوان مقاله‌اش، در این آیین، نشانی از کیش زروانی را می‌بیند: برای آنکه اهره‌منیو همچون اهوره مزدا ستایش شود،

۲۵. آریمانیو = اهریمن. - م.

280. *Aqinimuzervanite Zhezhblutayins Hbom. asiat. 289 sq29. Amom*

باید آن دو در یک تراز می‌بودند و برابر شناخته می‌شدند. با وجود این در برابر این فرضیه، به حق چنین عنوان کرده‌اند که تشابه آیینها (که قصد تقلید حتی در نام این شبه هومه نیز مشهود است) ارزش یکسان داشتن مصادیق مورد پرستش را ثابت نمی‌کند. آیین پرستش اهره مَنیو که باعث استقرار او در مرتبهٔ خدایی نیست، ممکن است خصیصه‌ای منحصرأ دفع شرکننده^{۳۱} داشته است.^{۳۲} و این یک گمان نیست: پلوتارک خود می‌گوید: «زردشت» به آنها (ایرانیان) آموخت که برای یکی (هورومز^{۳۳}) گوساله پیشکش و شکرگزاری کنند و برای دیگری (آریمانوس^{۳۴})، که شیطان را می‌نامند) هدیه‌هایی نثار نمایند تا بدی و بدبختی را از خود دور سازند.»

برعکس، در آیین پرستش، برای شخص پیامبر جایی ویژه وجود دارد و یسنهٔ ۴۲ از او در یک ردیف با پروردگار خردمند نام می‌برد. «ما اهوره مزدا و زردشت را ستایش می‌کنیم.» بنیانگذار، همچون تمام بنیانگذاران کیشها، خود موجودی ماوراء طبیعی می‌شود.

چنانکه دیدیم، او پیش از آنکه متولد شود وجود داشته است. با تولد او، آبها و گیاهان شادمان شدند و تمام موجوداتی که روان نیکو آنها را آفریده بود سعادتمند گردیدند.

«شادی کنید! مرد دینی بر ما زاده شد،

31. apotropaïque

۳۲. نمی‌توان انکار کرد که اوستا در جزء عبادتهای دین بهی اشاره‌ای به آن نکرده است:

Cf. Benveniste, Le témoignage de théodor G. Kônay sur le zoroastrisme, *Monde oriental*, 1932, p. 170 sq.

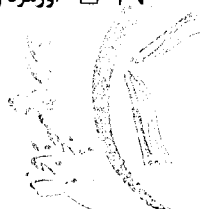
33. Horomazes

34. Areimanios

زردشت سپیتمه،

او هدیه‌ها به ما پیشکش خواهد کرد.»

(یشت ۱۳ بند ۹۳ و ۹۴)



او نه تنها نخستین مرد دین بلکه نخستین رزمنده و نخستین دامپرور نیز بود: او بود که در وجود شخص خویش سه طبقه اجتماعی را پایه‌ریزی کرد. و همچنانکه در آغاز زمان نقشی داشته، همچنان - یا شخص خودش یا به وساطت پسرانش که به گونه‌ای معجزه‌آسا از نطفه او زاده خواهند شد - در آخر زمان نیز نقشی خواهد داشت.^{۳۵}

سرنوشت جهان در چارچوب زمانی معینی ثبت است. این مطلب را بندهش تأیید کرده اما تاریخ بسیار قدیمی‌تر آن با گزارش مختصر تئوپومپوس (نقل پلوتارک) که دقیقاً با آن تطبیق می‌کند قطعی می‌شود. به موجب آن متن پهلوی (بندهش):

اورمزد به سبب احاطه‌ای که بر تمام علوم داشت، می‌دانست که از دورانی نه هزار ساله، اراده او بدون هیچ معارضی به مدت سه هزار سال فرمانروا خواهد بود، به مدت سه هزار سال وضعیتی مختلط، اراده اورمزد و اراده اهریمن، هر دو، حکومت خواهد کرد. و در آخرین نبرد، اورمزد خواهد توانست روان بد را از قدرت بپندازد.

این طرح کلی، همان‌طور که نیبرگ متوجه شده^{۳۶}، کلید روایت تئوپومپوس است:

۳۵. نک.: ص. ۷۹ کتاب حاضر.

36. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie mazdéennes", *Journ. asiat*, 1931, II, p. 233.

زمانی معین از سوی سرنوشت فرا خواهد رسید که آریمانیوس، مسبب بدبختی و بینوایی، ساقط و نابود خواهد شد. تمام زمین متحد و برابر خواهد گردید. مردم، خوشبخت و همزبان، زندگانی یکسانی خواهند داشت و کشور واحدی تشکیل خواهند داد... دورانها به این ترتیب از پی یکدیگر فرا خواهند رسید: مدت سه هزار سال یکی ازخدایان فرمانروا خواهد بود و آن دیگری زیر سلطه او خواهد بود. مدت سه هزار سال بعدی، آن دو در ستیزه خواهند بود، با هم خواهند جنگید و هر یک خواهد کوشید هرچه از آن دیگری است ویران کند. در پایان، هادس^{۳۷} مغلوب می شود و آدمیان خوشبخت خواهند شد و دیگر نیاز به خوراک نخواهند داشت و سایه از آنها پدید نخواهد آمد. و خدا که این کار را به پایان خواهد برد، آسوده خواهد شد و آرامش خواهد یافت... این نکات بسادگی با وجود شش هزار رساله قبلی زردشت سازگار است. پیامبر که در ازل طرح او ریخته شده، در سومین و آخرین مرحله از سه مرحله سه هزار ساله پا به زمین گذاشته است (طبق یک نظام دیگر که مؤیدی مقدم بر بندش ندارد و احتمالاً دارای منشأ زروانی است، عمر جهان به دوازده هزار سال افزایش می یابد. به این ترتیب که سه هزار سال دیگر به آغاز آن افزوده می شود که در آن سه هزار سال آفرینش فقط به صورت روانی («مینوی» وجود دارد). در کیش اوستایی نظریات مربوط به آخرت و اعتقادات راجع به پس از مرگ که در اصل پراکنده بود، در مجموعه ای گردآوری شد - البته بی آنکه کاملاً هماهنگ شود - و این به سبب دو نوآوری امکان یافت که یکی از آن دو ناشی از گسترش ترتب زمانی بود که دگرگونی جهان را به آینده ای دورتر می برد و آن دیگری اعتقاد به

^{۳۷} Hades، خدای یونانی جهان زیرزمین که در اینجا به قرینه برای اهریمن به کار رفته است..

رستاخیز را.

طبق این طرح جدید، روان بلافاصله پس از مرگ مورد داوری قرار می‌گیرد، از پل جدایی می‌گذرد یا موفق نمی‌شود که بگذرد و از آنجا به بهشت یا به دوزخ می‌رود (یا در صورت لزوم به یک مکان بینابین) تا روزی که دوباره بدن‌ها زنده شوند و آزمون قضایی همگانی به وسیله آتش را بگذرانند و فرمانروایی قطعی پروردگار در جهانی نوین برپا شود. تنها نقطه ضعف این نظام آن است که آن داوری نهایی هیچ سودی و به ویژه هیچ معنایی ندارد زیرا تمام روان‌ها قبلاً مورد داوری قرار گرفته‌اند...

سرنوشت روان، موضوع حکایتی هیجان‌آمیز است که اوستا از این‌گونه روایات بسیار دارد. مُرده از میان نسیمی عطرآگین پیش می‌رود تا به کیش خود می‌رسد که به هیئت دوشیزه‌ای شاداب بر او هویدا می‌شود.

از او می‌پرسد: تو کیستی ای زیباترین دوشیزه‌ای که تاکنون دیده‌ام. دوشیزه پاسخ می‌دهد: «ای مرد نیک‌پندار، نیک‌گفتار، نیک‌کردار، نیکوکیش؛ من کیش توام... دوست داشتی بودم، تو (با پارسایی خود) دوست داشتی ترم کردی؛ زیبا بودم، زیباتر ترم کردی؛ خواستی بودم، خواستی ترم کردی...»

در اینجا تصویرپردازی کهن‌تر از قواعد جزمی است. آن دوشیزه جوان از ژرفنای اعصار می‌آید، عصری را گذرانده که وی دیوداد، ۱۹، از آن سخن می‌گوید و در آن هنگام او با سگهایش پل جدایی را نگهبانی می‌کند و به روانِ درستکاران یاری می‌دهد تا از آن پل بگذرند.^{۳۸}

۳۸. آر. اوتو Reich Gottes und Menschensohn اشاره می‌کند که همسران آسمانی نیز در سنت هندی آزمونی مذهبی (theologisierung) را گذارنده‌اند: در کوشیتکی (Kausitaki) دو

و اما مفهوم واژه دین (دئنا^{۳۹}) به زمان گات‌ها می‌رسد. بسیار سعی شده که معانی ظاهراً متضاد این واژه را با هم سازش دهند تا آنجا که حتی آن را دو واژه مختلف پنداشته‌اند که هم آوا هستند و به ترتیب «کیش» و «شخصیت، وجدان، و نفس»... معنا می‌دهند. من فکر نمی‌کنم مشکلی در بین باشد به شرط آنکه در صدد یافتن تمایز خیلی قاطعی بر نیایم. کافی است آن را واژه‌ای بپنداریم که، به اقتضای مورد، می‌تواند معنایی انتزاعی، جمعی، یا انفرادی داشته باشد. به نظر من واژه کیش^{۴۰} در زبان فرانسه همین وضع را دارد زیرا گاه مبین یک آیین، گاه معرف جمع مؤمنان، و بالاخره گاه یک ویژگی انفرادی است. آیا ما نمی‌گوییم فلان کس کیش خودش را دارد یا کیش او خیلی صادقانه است و از این قبیل. احتیاجی نیست به اصطلاح «کیش خود را معلوم کردن» اشاره کنیم.^{۴۱}

دئنا، طبق حکایت مورد نظر ما، به عنوان المئنا، یا الگوی شخص مؤمن، یک وجود آسمانی دارد. به زبان آوردن واژه‌ای که نمایانگر آن وجود آسمانی است از طرف زردشت همان اندازه گویاست (و در نظر خود بنیانگذار کیش همان اندازه طبیعی) که اشاره نکردن او به فره‌ورتنی‌ها. و به نظر می‌آید که پیامبر آگاهانه این یک را به سود آن یک

→

تن از این معشوقان ماناسی (Manasî) و کاکشوشی (Caksusi)، یعنی «هوشمند» و «روشن‌بین» نامیده می‌شوند، یعنی آنها تجسم دو استعداد و قریحه‌ای هستند که روان، در موقعیت جدید، نیازمند آن است (یا پارسایی‌هایی است که از خود نشان داده).

39. *dainā* 40. *religion*

۴۱. این اصطلاحات که کلمه کیش یا مذهب در آنها به کار رفته و معانی مجازی خاصی از آنها مورد نظر است، به نحوی قابل ترجمه نیست که هم شکل و هم مفهوم (نوعاً استعاری) آنها دقیقاً محفوظ بماند، لذا به صورت اصلی ترجمه تقریباً تحت‌اللفظی کردیم که ناقض منظور نویسنده در این مقام نباشد. فکر می‌کنیم با توجه به اینکه ما هم در زبان فارسی اصطلاحاتی نزدیک به اینها (با کلمه مذهب یا دین) داریم، ابهامی پیش نیاید و نقض غرض هم نشود. م.

حذف کرده باشد. فره‌ورتی، همان‌گونه که دیدیم، بعدها «پذیرفته» شد، البته بی‌آنکه دئنا‌ی زردشتی حذف شود.

بدکار پس از مرگ البته سرنوشتی کاملاً برخلاف سرنوشت نکوکار دارد که این سرنوشت را به سبب از دست رفتن متن اوستایی ادبیات پهلوی شرح داده است.^{۴۲}

در مفهوم اختصاصاً زردشتی که حاکم بر نظریه توزین یا ترازبندی اعمال بود، تنها وسیله ترمیم هر خطایی، تعدیل آن با کاری پارسایانه بوده است. به موجب این حسابرسی دقیق، در بخشهای اخیر اوستا، محلی که نه بهشت است و نه دوزخ برای کسانی که اعمال نیک و بدشان دقیقاً موازنه دارد در نظر گرفته شده و نام این محل میسوانام گاتو^{۴۳}، «جایگاه آمیزه‌ها»، است.

با وجود این، امکان - و الزام - کفاره دادن و ترمیم خطا در همین زندگانی به تفصیل در وی دیوداد از جهت کیفرهایی که برای جنایتهای مختلف وضع گردید توضیح داده شده است. یکی از وسایل بخشوده شدن، دعاست که بازمانده یا ظهور مجدد اعتقادات و عملکردهای قدیمی است. خدای زردشت از این بابت پیشرفت کرده بود. مثلاً پیش از او در هند و دایی هر خدایی نوعی خودکامه بود که در مقابل چاپلوسی و چرب‌زبانی حساسیت داشت. زردشت قانون را جایگزین هوس کرد. اما زردشت گاه خود این وسواس دینی را کنار می‌گذارد. گواه آن بند ۱۷ یشت ۴۶ خطاب به مؤمنان است که به آنها وعده می‌دهد در روز داوری شفیق آنها خواهد شد.

42. Cf. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 1929, et antérieurement le très systématique Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, 1901.

43. misvânâm gātu

آنجا من فقط شایستگی‌های شما را یادآور خواهم شد نه خطاهایتان را...

همچنین نیاز به دعا برای دیگران - بخصوص برای مردگان و محتضران - طبیعی‌تر از آن بود که در الاهیات زردشتی جایی برای آن در نظر گرفته نشود. دعای اعتراف و مناسک تشییع و خاکسپاری مردگان، چنانکه می‌دانیم، به تفضیل در کیش زردشتی شرح داده شده است.

تاریخ نوآوری‌های دوم که به اوستا اجازه می‌دهد نظریه‌های آخر زمانی را با اعتقادهای مربوط به پس از مرگ - از جمله اسطوره رستاخیز - ترکیب کند، با گواهی‌های یونانی که تاریخ آنها به قرن چهارم می‌رسد قابل تشخیص است. دو قطعه از تئوپومپوس داریم که یکی از آن دورا پلوتارک نقل کرده و ما پیش از این آوردیم. دومی که به وسیله دیوگنس لائرتیوس^{۴۴} روایت شده می‌گوید که به عقیده مغان، آدمیان دوباره زنده می‌شوند و این بار عمر جاودانی خواهند داشت.^{۴۵}

مثنی‌های اوستایی مؤید این عقیده جزء یشت‌های ۱۳ و ۱۹ است. از جمله بند ۱۱ از یشت ۱۹ چنین می‌گوید: «هنگامی که درگذشتگان دوباره زنده شوند...»، اشاره به دوباره زنده شدن عادتاً در مقام بیان نقش ناجی صورت گرفته است.

این یشت‌ها، به طوری که نیبرگ توجه کرده^{۴۶}، برای نخستین بار نقش آخر زمانی نجات‌دهنده را - که استوت - آرته^{۴۷} (نظم مجسم) نامیده می‌شود - مشخص کرده‌اند. این نجات‌دهنده از باکره‌ای، و از نطفه زردشت که به طرزی معجزه‌آسا در یک دریاچه توسط نهصد و نود و نه

۴۴. Diogenes Laërtios، نویسنده و مورخ یونانی قرن سوم میلادی..م.

۴۵. در این معنا، هروودت (III, 62) قابل استفاده نیست.

46. Nyberg, *Religionen des alten Iran*, p. 303.

47. *Astvat-arta*

هزار و نهصد و نود و نه فره‌ورتنی نگهداری می‌شود زاده خواهد شد. بنابراین، سلسلهٔ انسان از گَیَه مَرْتَن (کیومرث) تا نجات‌دهنده^{۴۸}، امتداد می‌یابد و در فاصلهٔ بین آنها زردشت وجود دارد که نجات‌دهنده، زاد و روید اوست. در اینجا می‌توان نشانه‌های اولیهٔ بحث‌های نظری بعدی را که در کتاب‌های پهلوی منعکس شده مشاهده کرد. اما دربارهٔ تأثیر یونان و فلسطین که در همین زمان آشکار شده بود، باید نخست خود آن دو کشور را مورد بررسی قرار داد. افزون بر اینکه، ناگزیر عکس قضیه، یعنی پی بردن به این امر که آیا کیش ایرانی نیز نقشی در گسترش اندیشه و کیش‌های آنان داشته یا نه، نیز مطرح است.

همانندیهای ایرانی در کیش یهود

امکان تاریخی تأثیرپذیری یهودیان از ایران - مسئله مقدم - از هنگام تبعید^۱ کاملاً موجود بوده است. بابل مرکز کیش یهود بود. و، از سوی دیگر، امپراتوری ایران از زمان کوروش، همیشه بهترین رابطه‌ها را با یهودیان داشت و کشور آنان تجدید حیات خود را عمدتاً مدیون او بود.

این امکان در دوران یونانی مآبی، که تاریخ آن را می‌توان تاریخ مرگ اسکندر دانست، شدت گرفت، دورانی که نتایج دو رخداد بزرگ سیاسی بر آن حاکم بود: پیروزیها و امپراتوری‌های هخامنشی و اسکندر. ایران دیگر با یونان و مصر و فلسطین، جهانی یکپارچه را تشکیل می‌داد که زبان یونانی در آن وسیله‌ای دلخواه برای تبادل اندیشه‌ها بود.

در این سده‌ها، کیش یهود به طور مسلم دچار دگرگونی شد. ایمان پیش از تبعید، آیین نخستین پیامبران بزرگ، در اساس وابسته به دو نظریه است: نظریه پیوند و نظریه مسیح موعود. ملت را پیمانی با خدایش پیوند

۱. منظور تبعید یهودیان به بابل (۵۸۶-۵۸۱ ق.م) توسط بختنصر شاه بابل است که تا سال ۵۳۱ ادامه یافت و در این سال به کمک کوروش از آن رهایی یافتند. م.

می‌دهد. تمام بدبختیهای یهود، و بیش از همه شکستهای نظامی و انقیاد سیاسی او، ناشی از رعایت نکردن آن پیمان است. اگر توبه کند و قانون یهوه را بپذیرد، یهوه او را نجات می‌دهد - همان‌طور که او را از مصر به در آورد. یکی از اعقاب داوود که پروردگار او را تقدیس خواهد کرد، ملت را به حقوقش خواهد رسانید و سلطهٔ جهانی را برایش تضمین خواهد کرد. در برابر این طرز تفکر بسیار ساده، کیش یهود در سده‌های آخر پیش از مسیحیت با یک رشته نوآوری همراه بود که می‌توان به اختصار آنها را برشمرد. در کنار گرایشهای ملی و اشتراکی آیین سنتی (که سرنوشت فرد و اقوام دیگر در آن مورد توجه نبود) دو گرایش بی‌سابقه پیدا می‌شود: یکی گرایش به جهانشمولی، دوم گرایش به فردگرایی.

یکتاپرستی یهوه‌ای رنگ دوگانه‌باوری به خود می‌گیرد و اوصاف انتزاعی گوناگون، چهرهٔ شکوهمند و دست‌نیافتنی خدا و ماهیت او و ماهیت ارتباط او را با آفریدگانش توصیف می‌کند.

یک منجی جهانی - و فوق‌العاده شگفت - به کلی متفاوت با قدیسان شهریان^۲ مورد انتظار است. ظهور او نشان آخرین مرحلهٔ یک دوران از تاریخ جهان است که باید ادوار پیاپی داشته باشد. یک دادرسی همگانی برای تمام مردگان که دوباره زنده شده‌اند برپا می‌شود و نیکان در جهانی دگرگونه زنده خواهند ماند حال آنکه، بدان روانهٔ دوزخ خواهند شد.

شگفت نیست که این نشانه‌های متعدد (که سپس باز به آنها خواهیم پرداخت) از هنگامی که نوگرایان با کیش ایرانی آشنایی پیدا کردند، موجب این فرضیه شده باشد که جریان نفوذی گسترده‌ای از ایران به سوی فلسطین وجود داشته است.

۲. اشاره شاه - پیامبران قوم بنی‌اسرائیل - م.

نتیجهٔ امپراتوری جهان وطنِ ایرانیان و سپس امپراتوری اسکندر آن بود که در سراسر خاور نزدیک مذهب از سیاست جدا شد.

می‌دانیم که این تحول در ذهنیت یونانی چگونه با فلسفه‌ای بیش از پیش غیرسیاسی و متمرکز بر خوشبختی فردی، و با فروکش کردن آیینهای ملی به سود خداپرستی جهانی صورت‌پذیر شد. کیش یهوه نیز تحولی مشابه پیدا کرد. در آنجا نیز، چون یونان، نباید نفوذ نظریه‌های زردشت را جست‌وجو کرد.

آیا چهرهٔ یهوه نشانی ویژه از اهوره مزدا دارد؟ کتاب دانیال که بسیار مظنون به اثرپذیری از ایران است، خدا را به شکلی نشان می‌دهد که در تصویر سنتی خدا - پدر ما (مسیحیان) دارد: چهرهٔ مردی سالخورده «با گیسوانی پاک همچون کرک، با تن‌پوشی سفید همچون برف». با قبول اینکه یهود نمی‌تواند چنین تصویری را از سنت ملی خود گرفته باشد^۴، باز هم معلوم نیست که چه چیز آن را از الگوی ایرانی گرفته است. در ایران هیچ متنی چنین نشانه‌هایی از اهوره مزدا ارائه نمی‌دهد...^۴

کیش یهود، پس از تبعید، بیش از پیش گرایش به دوگانه‌باوری از خود نشان می‌دهد که پیشرفت آن به ویژه با آنچه می‌توان «ارتقای مرتبهٔ شیطان» نامید قابل سنجش است. درحالی که زکریا می‌گفت شیطان خدمتگزار حقیر خدا بیش نیست، همین شیطان اندک اندک نقش مدعی را پیدا می‌کند و بالاخره به رقیب خدا تبدیل می‌شود. دو روایت از یک

3. Meyer, *Ursprung u. Anfänge des Christentums*, II, 1921, p. 199.

۴. آیا تصویر هخامنشی که در آن نیمتنه‌ای از خدا بر فراز صفحه‌ای بالدار نهاده شده به یاد نمی‌آید؟ اما این تصویر فراورده‌ای است از التقاط هنری شاهان بزرگ. و آیا به هر حال خدایی که در آن نموده شده از نظر شکل و فواره، مردوک آشوری نیست؟ پس الگوی بیگانه پیر سالخورده دانیال هم اوست؟ ...

حکایت، یکی در کتاب سموئیل^۵ و دیگری در کتاب تواریخ ایام^۶، به علت فاصله زمانی در نوشتن آنها، بخوبی نشان می‌دهد که چگونه شیطان در مواردی حتی جای خدا را گرفته است: کتاب سموئیل نقل می‌کند که خشم یهوه بر ضد اسرائیل برانگیخته می‌شود و داود را به سرشماری ملت وامی‌دارد.^۷ در کتاب تواریخ ایام، به جای این روایت چنین می‌خوانیم: «شیطان بر ضد اسرائیل قیام کرد و داوود را به سرشماری ملت وادار نمود.»

در ادبیات راجع به آخرالزمان نیز می‌توان، به اقتضای بوسه^۸، سیر نفوذی این شخصیت (شیطان) را دنبال کرد. آخرالزمان‌های یهود ابتدا مربوط به داوری فرشتگان عصیانگر، پسران، و روانهای بلیعال و مستمه^۹ (کتاب یوبیل^{۱۰})، و نیز مربوط به فرشتگانی بود که از حق خود برای مجازات کردن تخطی کرده بودند، سپس در کتاب عروج موسی^{۱۱} آخرین تصمیم بر این قرار می‌گیرد که مبارزه بین خدا و شیطان باشد؛ و سپس در اثری که پایه «وصایای شیوخ»^{۱۲} است، در ادبیات مربوط به عالم غیبی و

۵. دو کتاب از کتب عهد عتیق... م. ۶. دو کتاب از کتب عهد عتیق... م.

۷. این قضیه مربوط به هنگامی است که موسی از کوه طور (سینا) که چهل روز در آنجا مانده بود با الواح قوانین (تورات) بازگشت و بنی اسرائیل را دید که گوساله زرینی ساخته و آن را می‌پرستند و فرمان یافت که تمام گوساله‌پرستان را نابود کند. در این هنگام بود که «خدا به موسی فرمود تا بنی اسرائیل را سرشماری کند»... م.

۸. Wilhelm Bousset (۱۸۶۵-۱۹۲۰)، عالم الاهیات و مورخ آلمانی تاریخ ادیان... م.

۹. Mastema, Belial نامهای شیطان در کتاب مقدس و در کیش یهود... م.

۱۰. Yobel = صور. سال مختص خدا و استراحت آدمیان که طبق عهد عتیق هر پنجاه سال یک بار خواهد بود. کتاب یوبیل بخشی از عهدین غیرقانونی است... م.

11. Assomption de Molse

۱۲. Testaments des Patriarches، از کتابهای مقدس. شیوخ اجداد اعلای قوم یهود در کتاب

مقدس... م.

در کتاب عروج اشعیا^{۱۳}، بلیعال به صورت هم‌آورد خدا تجلی می‌کند. بالاخره در دوران «عهد جدید»، این اعتقاد رایج می‌شود که برپایی پادشاهی خدا هم‌زمان با شکست شیطان خواهد بود. شیطان «شهریار این جهان» است.

مشخصهٔ اخیر عرفانی است، به این معنا که چهرهٔ شیطان، به فرض آنکه پای او به نحوی از انحا در میان باشد، کاملاً در تقابل با چهرهٔ اهوره مزدا ترسیم نمی‌شود.

نظریهٔ مربوط به فرشتگان مخلوع، نظریهٔ جدید دیگری است. زیرا اشارهٔ کوتاه آیهٔ چهارم از فصل ششم سفر پیدایش، که در آن جز از پسران خدا، که با دختران ازدواج می‌کنند و از آنها نژادی از قهرمانها پدید می‌آید، سخنی در میان نیست، منبعی نیست که برای شرح و بسط‌های دو کتاب خنوخ^{۱۴} و کتاب یوئیل که اسطورهٔ هبوط، تا آنجا که ما می‌دانیم، در آنها به وجود آمده کفایت کند. اینجا هم اصل اندیشهٔ گنوسی است و همانندی با اسطورهٔ ایرانی دیوها که با روان بد بستگی دارد بعید به نظر می‌رسد. اختلاف بین هبوط و گزینش (اختیار)، اختلافی است اساسی... وانگهی به نظر نمی‌آید که دوگانه‌باوری یهودی یکجا، «حاضر و آماده» از جایی وارد شده باشد، بلکه بتدریج شکل گرفته است. بنابراین در کتاب خنوخ اسلاوی، چنانکه او تو متوجه شده^{۱۵}، دوگانه‌باوری هنوز فقط جنبهٔ کیهانی دوگانگی بین روشنیهای علیا و تاریکیهای سفلا را دارد، با تضاد

۱۳. Assomption d'Isale، از کتابهای مقدس یهودیان. اشعیا پیامبر عبرانی که بین سالهای ۷۴۰ و ۶۸۷ ق م در سرزمین یهودیه انجام وظیفه می‌کرد.. م.

۱۴. Énoch یا Hénoch، در منابع اسلامی ادریس. در کیش یهود در سده‌های اول و دوم پیش از میلاد مسیح، مجموعه آثاری دربارهٔ معاد و قیامت گردآوری شده که نام او را بر آن نهاده‌اند.. م.

15. Otto, Reich Gottes, p.150.

مرگ و زندگی در آمیخته ولی هنوز با خوب و بد ترکیب نشده است؛ زیرا خدا آفرینش تاریکی سفلا^{۱۶} را، به فرمان آرشاس^{۱۷} «کاری نیک می داند».

شیطان و ابلیس هایش بی شبهه بسیار به اهره مَنیو و ملتزمان او شباهت دارند. اما بی شک هیچ اقتباسی در کار نبوده است.

جوهرهای مجردی در ادبیات یهود ظاهر می شوند که به قدرت الاهی تنوع می بخشند. کتابهای امثال، حکمت یسوع پسر سیراخ، حکمت سلیمان، خنوخ اسلاوی، و غیره به «خردمندی خدا» اشاره می کنند. این خرد، محبوب و مشاور پروردگار، دوست و راهنمای انسانهاست. ورود او به کیش یهود چنان بی مقدمه و ناگهانی است که ما می توانیم پیشاپیش نفوذ بیگانه‌ای را مفروض بدانیم. اما برای آنکه نمونه آن را در کیش ایرانی بیابیم، دچار مشکل می شویم. آیا این همان اندیشه نیک است؟ آیا پارسایی است؟

ما می توانیم روان یا روان مقدس (روح القدس) را که قابل قیاس با سَپَنته مَنیوست و نیز، بر پایه لفاظیهای فیلون^{۱۸}، شش قدرت الاهی را هم به خردمندی بیفزاییم.

یونانیان «نکوکاران جاودانی» ایرانی را می شناختند، به گونه‌ای که فیلون درباره آنها سخنان بسیار شنیده بود. در واقع، به طوری که ناک^{۱۹} می گوید، فیلون به آیین ایرانی مربوط به فضایل خدا چون امری آشنا اشاره می کند. اما شباهت تا حد روابطی روشن پیش نمی رود و به تشابهی کلی محدود می شود. به طور کلی توانایی انتزاع در کیش یهود زیر نفوذ

16. Enoch, sl., 26.

17. Archas

۱۸. philon، معروف به فیلون اسکندرانی (۱۳ تا ۲۰ ق م - ۵۰ م)، فیلسوف یهودی. - م.

19. Nock, Journ. Hell. Stud., 1929, p.114

گسترده یونانی مآبی تقویت شده بود.

متنهای یهودی همچنین از یک خصیصه بسیار مادی تر خدا، از افتخار یا شکوه و جلال یهوه (کَبْد یهوه)^{۲۰} سخن می گویند. این عبارت پیش تر نیز در سنت دیرینه رواج داشت و طبیعی است که کتابهای مربوط به آخرالزمان برای آن، جایی در نظر گرفته باشند. لذا شباهت آن با خورنه اوستایی می تواند، به رغم عقیده فون گال^{۲۱}، اتفاق محض باشد.

کیش یهودی یونانی مآب، بخشی از امیدهای مربوط به منجی موعود را از سنت دیرینه اسرائیل به ارث برده است. اگر جز آن انتظار مسیح موعودی که فی المثل در نشید ۱۷ از حکمت سلیمان آمده شاهدی وجود نداشت، هیچ کس فکر نمی کرد که به نفوذ بیگانه ای استناد جوید. اما در واقع، همپای این امیدهای سنتی، امیدهای نوع دیگری هم در وجدان یهودیان راه یافته بود.

امید تعالی نامحدودی برای قوم یهود در دلها پرورانده می شود. نجات همچنان مسئله اساسی است اما اکنون دیگر این رستگاری در بازسازی کلی جهانی جایگیر می شود. پادشاهی خدا، که نخستین تأکید بر آن در حکمت سلیمان (۱۰/۱۰) آمده، دیگر هیچ شباهتی با «پادشاهی یهوه» پیشین ندارد. ظهور خدا در معنای پایان آفرینش و پیدایش دنیایی نوین است. داوری او درباره دشمنان یهود تبدیل به یک دادرسی همگانی می شود که کل بشریت را به دو گروه نیکان و بدان تقسیم می کند.

بوسه می پرسد چطور است که منجی موعود، پس از دوران تبعید، به گوهری فراکیهانی تبدیل می شود و به آخرالزمان متعالی و دوگانه باوری اخلاقی و کیشی می پیوندد؟ بی شک کیش یهود جوانه های چنین تحولی

20. Keb'ôd Yahwe

21. Von Gall, Basileia tou theau, 1926, p.238.

را در خود داشته است. اما در اسرائیل آخرین سده‌های پیش از عصر مسیحیت، آنچنان شخصیت‌های نیرومندی سراغ نداریم که بتوانیم این پیشرفت را به آنها نسبت دهیم. و اما ایران از زمان گات‌ها، آخرالزمانی متعالی و یک دوگانه‌باوری اخلاقی و کیشی داشته که مبتکر آن، یعنی زردشت، را می‌شناسیم. با وجود این، فرضیه مورد بحث با مخالفت‌های شدید روبرو شده است. (من از مخالفت سودر بلوم که به نظر معتبر نیست می‌گذرم). در کیش یهود نظریه‌های مربوط به رستگاری، نخست فاقد جنبه‌های مهم بوده است که بعداً واجد آن شد و مشخصه ایران بود. در کتاب دوم اشعیا امید به یک عصر متبرک در لوای شهریاری اینجهانی خدای توانا، جایگزین رستاخیز اسرائیل در لوای شاه آن، یهوه، می‌شود. و طرح آن، همچنانکه فون گال خود تذکر می‌دهد (صفحه ۸۸ کتابش)، هنوز صورت اعتقاد به آخرالزمان را ندارد و بین آن با پایان جهان، که به نظر نویسنده وجود ندارد، ارتباطی موجود نیست. آیا می‌توان پذیرفت که او آیین ایرانی را به عمد مثله کرده و تلاش را برای گردآوری آنچه از آن منفک نموده به جانشینان خود وا گذاشته است؟

از سوی دیگر، چهره پسر انسان که - ابتدا در کتاب دانیال و سپس در کتاب خنوخ و غیره - امید تازه در آن تجلی می‌کند بازتابی بسیار نامعتبر از اسطوره ایرانی انسان است. در حقیقت، در ایران قدیم، گیّه مَرْتَن (مثل یمّه) منحصرأ به اسطوره آغازین مربوط می‌شد. کتابهای پهلوی نقشی هم در آخرالزمان برای او قائل شدند: و این پیشرفتی بود که ما باز درباره‌اش سخن خواهیم گفت و باید آن را با جنبش گنوستیکی مربوط دانست. در هر حال هیچ چیز ما را مجاز نمی‌دارد که آن را تا زمان اوستا عقب ببریم. پسر انسان، به نوبه خود، آنچنانکه در کتابهای دانیال و خنوخ توضیح داده شده، چهره‌ای است منحصرأ مربوط به آخرالزمان و هیچ ربطی به انسان

نخستین ندارد. لذا باید پذیرفت که «اقتباس کنندگان» با پذیرش اسطوره ایرانی، آنچه را در زمینه مبدأ (آغاز) داشته و (اساس آن بوده) بدقت از آن سلب کرده‌اند. تنها، اندیشه یک موجود متعالی، میانجی یا واسطی بین انسانها و خدا را از آن نگه داشته یا انتزاع کرده‌اند و نقش آخرالزمانی برای او قائل شده‌اند... من، برخلاف اوتو^{۲۲}، فکر می‌کنم که این دو تصویر، هر یک جداگانه، یکی به وسیله ایران و دیگری به وسیله کیش یهود آفریده شده است.

کیش متأخر یهود توانایی آن را داشت که تاریخ جهان را با تقسیم به دورانها (دانیال) یا با سالشماری آن (که کار اصلاح‌کنندگان «مجموعه قوانین شرعی» است) پذیرد. برای این موضوع هم باز یک منشاء ایرانی فرض کرده‌اند. در این تاروپود، باید سه سرخ را موردتوجه قرار داد:

نخست اسطوره دورانهای پیاپی بشر را داریم که هر کدام زیر فرمانروایی یک فلز قرار دارند. این اسطوره در یونان کاملاً شناخته شده است و دلیلی وجود ندارد که کتاب دانیال آن را از ایران گرفته باشد، که در آنجا بسیار دیرتر از اینها پدیدار می‌شود. بی‌شک این اسطوره جایی، در آسیای پیشین، همپای صنعت ذوب آهن، ظهور کرده و همراه آن اشاعه یافته است.

گاهشماری تاریخ به هزاره‌ها، چنانکه دیدیم، در اوستا دیده می‌شود که دست‌کم به سده چهارم پیش از عصر ما می‌رسد. اما این طرز گاهشماری هنوز منطبق بر شیوه گات‌ها نیست و احتمال آن می‌رود که بابل در رواج آن، که مستلزم آشنای با اعداد بزرگ است، نقشی داشته است. اثباتاً فقط

22. R. Otto, Reich Gattes, p. 335 sq.

می‌دانیم که بابلی‌ها (بنا به نظر بروسوس^{۲۳} که سنکا^{۲۴} نقل کرده) تاریخ جهان را چون توالی آشوبها و طوفانهای می‌دانستند که پاره‌ای برخورد‌های بین سیارات مسبب آنهاست. در هر حال ارقام گاهشماری یهود به هیچ‌وجه با ارقام گاهشماری ایران تطبیق نمی‌کند. این ارقام بین چهار تا هفت هزار سال متغیر است ولی حتی یک بار هم اعداد نه هزار یا دوازده هزار سال کیش مزدایی یا زروانی در آن دیده نمی‌شود. تلاش فون گال بی‌حاصل است که می‌کوشد این دو سنت را با هم سازگار کند.^{۲۵}

با پذیرش مفاهیم یهودی و ایرانی، می‌توان این نظریه را قبول کرد که سرنوشت جهان تابعی از یک طرح کلی است و از پایانی به پایان دیگر جریان دارد. این نظریه، که مسیحیت آن را گرفته و از آن خود کرده، باید جایگزین مفهوم یونانی بازگشت دائمی باشد. اما معنای این سخن آن نیست که کمتر از آن بدوی است. بین این پندار که هرچه آغازی داشته باشد ناگزیر پایانی دارد و پندار یونانیان که با ذهن تعمیم‌دهنده آنها وفق دهد، می‌توان این پرسش را پیش کشید که تلاش اصیل‌تر را کدام‌یک از آنها کرده‌اند. به هر حال در نظریه آفرینش یهودی و ایرانی، اندیشه پایان جهان نتیجه طبیعی یک مقدمه بدیهی است و در هر مورد این اندیشه مستقلاً به وجود آمده است. از نظر زردشت، آخرت برای پاداش دادن، لازمه آفرینش با داشتن حق‌گزینش است. در اسرائیل، از آن هنگام که خدای قبیله به درجه ارباب و آفریننده جهان ترفیع یافت، تکمیل طرحهایش باید با پایان گرفتن آفرینش او صورت می‌گرفت.

۲۳. Béroze, کاهن، ستاره‌شناس، و مورخ بابلی قرن سوم و چهارم ق.م.

۲۴. Sénèque (۲ ق.م - ۶۵ م)، فیلسوف و تراژدی‌نویس یونانی.

25. Von Gall, Basileia, p. 275.

نظریه دادرسی نهایی که در کیش یهود اندک اندک جایگزین نظریه کیفر دشمنان اسرائیل شد، نتیجه طبیعی انتظار «کشور پادشاهی خدا» است. زیرا این خدا، خدای عدالت است و لذا باید انسانها را دادرسی کند و به آنها کیفر یا پاداش دهد.

عقیده به ثبت اعمال انسانها در یک دفتر اعمال^{۲۶}، خاص ایران نیست و تنها بازتاب نشر نوشتار در آن زمان است. فون گال خود با آنکه مدافع تأثیر ایران در این مورد است، امکان وجود الگوی بابلی را هم از نظر دور نمی دارد. در واقع مدرایش^{۲۷} کتاب یویل، نام ابراهیم را به عنوان دوست خدا بر «الواح آسمانی» ثبت می کند... در مورد آتش، اگر نامی از آن در کتاب دانیال و جاهای دیگر برده شده، در صحنه دادرسی نهایی، حتی الزاماً وسیله آزمون قضایی مقرر به شکل ایرانی آن نیست بلکه شاید تنها وسیله ای پیش پا افتاده و معمولی برای تصفیه و تزکیه است.

اعتقاد به رستاخیز که در فصل بیست و ششم کتاب اشعیا مورد تأیید واقع شده، در کیش یهود رواج یافته است (به کمک فریسیان^{۲۸}، از زمان مکابیان^{۲۹}) درباره این اعتقاد، کتابهای دانیال، خنوخ، و غیره به تفصیل سخن گفته اند. دلیلی وجود ندارد که یهود این عقیده را از ایران که در آنجا

26. Cf. Daniel, 7 et Malachie, 3. 16.

27. midraš

۲۸. Pharisiens، فرقه ای از یهودیان که پیش از ظهور مسیح در یهودا، اغلب به صورت گروهی زندگی می کردند و در اجرای احکام دین سختگیر و وسواسی بودند. اما انجیل از آنها بخوبی یاد نمی کند و آنان را ریاکار می شناسند.. م.

۲۹. Macchabées، نامی است که از سوی کلیسایان به پسران ماتاتیاس مکابی داده شده و آنها به نوبت فرمانروایی یهودیانی را به عهده داشتند که علیه شاه سلوکی، آنتیوخوس چهارم، و سیاست یونانی مآب کردن او شوریده بودند.. م.

هم، چنانکه دیدیم، تازگی داشته است گرفته باشد. دگرگونی جهان به دنبال رستاخیز و دادرسی، علاوه بر این که شبیه امید و انتظار زردشتی است، دو نشانه دارد که کاملاً سبب حدس اقتباسی بودن آن می‌شود. اما این دو نشانه عنصرهایی عامیانه هستند - صاف شدن کره زمین، جنگ با اژدها - و این دومی بابل را به یاد می‌آورد.

مفهوم یک زمین جدید یا زیستگاه دوباره زنده شدگان، اختلافی بسیار ناچیز با مفهومی دارد که بهشت را چون باغی به تصور می‌آورد: «باغ راستان» خنوخ، «سرزمین ایمان و جایگاه امید» (فصل دوم کتاب باروخ، و غیره)، «سرزمین پنهان که در واپسین روز هویدا خواهد شد» (فصل چهارم کتاب عزرا^{۳۱}). اما در جوار این تصویر، تصویر دیگری هم از بهشت وجود دارد که ظاهراً بیشتر با اعتقاد به جاودانگی روان رابطه دارد و آن تصویر بهشت، همچون زیستگاه آسمانی است.

می‌دانیم که یهودیان، افزون بر اعتقاد عمومی خود به بقای روان در جهان دوزخ، نظریه یونانی جاودانی بودن روان را هم پذیرفته بودند. این نظریه در کتاب حکمت سلیمان تشریح شده و در کتاب مکایان خوب پیداست که این نظریه جایگزین اسطوره رستاخیز شده است که در دومین کتاب انعکاس یافته بود.^{۳۱} نظریه وجود قبلی روان را که فی‌المثل در کتاب خنوخ اسلاوی دیده می‌شود نیز باید منسوب به یونان دانست: «زیرا روانها همگی پیش از پیدایش جهان، آماده بوده‌اند.» اوتو^{۳۲} می‌خواهد این را با از قبل وجود داشتن فره‌ورتنی‌ها تشبیه کند. درست است که این موضوع در اوستا تأیید شده و لااقل بذر آن، همان‌طور که دیدیم، در تاریخ افسانه‌ای زردشت وجود داشته (شش هزار سال پیش از افلاطون و غیره)

۳۰. Ezra، از کتب عهد عتیق - م.

31. Cf. Von Gall. *Basileia*, p. 306

32. Otto, *Reich Gottes*, p. 163 sq.

اما منشأ یونانی داشتن - در مورد عقیده یهود - احتمال بیشتری دارد زیرا آن هم، مانند جاودانی بودن روان، در کتاب حکمت سلیمان وجود دارد.^{۳۳} به هر حال بسیاری از متون یهودی جای بهشت را در آسمان می دانند (فصل دوم کتاب باروخ و غیره) و اغلب تصریح به آسمان سوم می کنند (کتاب خنوخ اسلاوی و غیره). آیا می توان با فون گال هم عقیده شد و گفت که این آسمان سوم همان سه مکان «پندارهای نیک، گفتارهای نیک، کردارهای نیک» آیین زردشتی است؟^{۳۴} ولی آیین زردشت جای چهارمی هم دارد که در بالای سه محل دیگر واقع شده و آن جایگاه اهوره مزدا یا نور بی پایان است. (سه محل نخست به ترتیب تعالی - نقل کلمه به کلمه - با ستارگان، ماه، و خورشید منطبق است؛ نک.: وی دیوداد ۵۲.۷؛ یسنای ۵۵.۴؛ یشت ۱۳.۸۴ و ۱۹.۱۷). چرا یهودیان فقط سه محل از چهار محل را پذیرفتند؟ عدد چهار فقط در تلمود دیده می شود، وانگهی پنج و گاه هفت آسمان وجود دارد. بنابراین اقتباسی از آیین زردشتی نشده است.

با وجود این، اصل بر فراز هم قرار داشتن آسمانهای متعدد جالب توجه است. بی شک باید بازتاب رفتار شمنی^{۳۵} را، یعنی صعود در عالم جذبه که ملتهای بسیار با آن آشنایی دارند، در آن دید. مشابه چنین سفری به سه آسمان پیاپی را متون یهودی، درست در فصل ۷۰ و ۷۱ کتاب خنوخ، مورد تأیید قرار داده اند. پیامبر ابتدا نزد روان مردگان، سپس

33. Cf. Charles, *The Apocripha and pseudepigrapha of the Old Testament*, 1913, II, p. 444. 34. Von Gall, Basileia, p. 324.

۳۵. Chamane، کاهنان جادوگر و ساحر بعضی ادیان (به خصوص ادیان آسیای جنوبی، امریکای شمالی، و غیره) هستند که با استفاده از روشهای جذبه و خلصه با ارواح رابطه برقرار می کنند... م.

به میان فرشتگان می‌رود و خود فرشته‌ای می‌شود و در آخر به «آسمانِ آسمانها» که خدا در آنجاست وارد می‌شود. در ایران چنین توصیفی را فقط در یک کتاب پهلوی، آرداویراف نامه، می‌بینیم. اما ظاهراً روش شمنی هم در قدیم، لااقل برای گروهی از ایرانیان، ناشناخته نبوده است. بنابر گواهی هرودوت (۴. ۷۵)، سکاها با دود شاهدانه سرمست می‌شدند و فریادهای شادی و هذیان‌آمیز برمی‌آوردند. به عقیده نیبرگ، زردشت خود نیز نوعی شمن بود.^{۳۶}

به طور خلاصه، چون وجود راه و رسم شمنی در هیچ کشوری که نزدیکتر از ایران به فلسطین باشد تأیید نشده، ممکن است - فقط ممکن است - که یک آیین ایرانی (و نه ضرورتاً اوستایی)، مثل عقیده‌ای عام‌تر به آسمانهای متعدد، مبنای روایت خنوخ بوده باشد.

دوزخ، جایگاه آینده بدکارانی که بازنده شده‌اند و نیز جایگاه روان تمام شیریان، پس از مرگ آنهاست که نخست در سنت یهود به شکل جهنم، دره زباله‌ها (که ما - در زبان فرانسه - به آن Géhenne می‌گوییم)، ظاهر می‌شود. بسیار ساده‌لوحانه است که آن را یادمانی از دره‌ای بدانیم که «پل جدایی» بر فراز آن است و حتی تاریکیهای دوزخ یهودی (کتاب خنوخ، و غیره) هیچ چیز خاص ایرانی ندارد. در مورد آتش خنوخ، فصل

۳۶. این فرضیه که مورد تأیید دانشمند بزرگ سوئدی در کتاب ادیان ایران باستان بود، از طرف هنینگ (در: Zoroaster, 1950, p. 30 et sq.) رد شد.

اما ظاهراً هنینگ در این مخالفت از هدف خود دور و به طور کلی متکرر شد که در ایران قدیم Le شاهدانه سکرآور وجود داشته است، زیرا به موجب یک مقاله از B. Munkácsi زیر عنوان «Pliz" und "Rausch", Keleti Szemle VIII, 1907، که میرچا الیاده در کتاب بزرگ خود در Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, paris, 1951 مورد استناد قرار داده، «نام ایرانی شاهدانه، بُنْهَ زبانهای (Bangha) بسیاری از زبانهای اویغوری (شاخه‌ای از اورالی) به قارچ شمنی (نوعی قارچ سکرآور) و، به طریق اولی، به حالت مستی اطلاق می‌شده است.

چهارم کتاب عزرا، و غیره در ایران، هیچ چیز همانند آن جز آتش مربوط به آزمون قضایی نهایی یا تطهیر واپسین نداریم^{۳۷}. شاید بهتر باشد توجه داشته باشیم که این عنصر ویژه جهنم یهودی، بعدها در ردیف عناصر دیگری چون سرما، به عنوان ویژگی دوزخ ایرانی، نمایان شد (داتستان دینیک ۳۳، ۲-۴). بالاخره وجود فرشتگان عذاب چه نزد ایرانیان و چه نزد یهودیان نیز دلیل قانع کننده‌ای نیست: اینها فقط با ارداویراف نامه پیدا شد. به طور کلی در تحول کیش یهود پس از دوران تبعید، مطمئناً نفوذ ایرانی وجود داشته اما ظاهراً کمتر از نفوذ یونانی بوده است. این تحول هرگز به ایجاد یک دستگاه منسجم نینجامیده است. به این جهت است که به موجب کتاب خنوخ (۴۵. ۵-۴) پایان جهان «آسمانی نو و زمینی نو» خواهد داشت اما این زمین تنها جایگاه باز زنده شدگان خواهد بود در حالی که، بنا بر متنهای دیگر (فصل دوم کتاب باروخ و غیره)، آنان «با همان شکوه فرشتگان» در آسمانها جای دارند. اما این ناهماهنگی دلیل نفوذ خارجی نیست و مربوط به آن است که عناصر وابسته به تمدنهایی از درجات گوناگون با هم درآمیخته‌اند.

با وجود این، از بعضی جهات، نفوذ مستقیم ایرانی - و نه فقط یک همانندی کلی - به نظر محتمل می‌آید. و اینک برای پایان سخن دو نمونه از آن را می‌آوریم^{۳۸}:

در کتاب خنوخ اسلاوی، فصل ۵۸ (طبق شماره‌گذاری چارلز) چنین می‌خوانیم:

37. Von Gall, Basilia, p. 342.

۳۸. صرف نظر از "Manuel de Discipline" (طومار بحرالْمیت) که به نظر Dupant-Sommer (Z. f. Theol. u. Kirche, XLII, 1950, و کوهن, (Rev, Hits des Rel., LXXI, 1925 p. 5 sq.) p. 211.) آیین دو روان در آن مستقیماً از ایران گرفته شده است.

خداوندگار تمام حیوانات روی زمین و تمام جانوران وحشی را فرا خواند... در این (جهان) فقط انسان داوری می‌شود نه هر روان زنده‌ای. اما برای روان حیوانها در ابدیت بزرگ، جایی و جایگاهی وجود دارد. زیرا روان هیچ جاندار آفریده خداوند تا زمان داوری بزرگ زندانی نخواهد ماند. و تمام روانها انسان را متهم خواهند کرد... هر کس روان حیوانی را آلوده سازد، هر کس روان حیوانی را بد تغذیه کند، روان خود را آلوده کرده است.

چارلز موضوع را به فصل ۱۳ وی دیوداد درباره رفتار با حیوانات ربط می‌دهد، اما فراموش می‌کند که به قضیه روان گاو در گات‌ها اشاره کند. اوتو^{۳۹} خوب متوجه شده است که «شکایت اتهام‌آمیز روان حیوان، بویژه گاو، بر ضد هر بی‌عدالتی که انسان بر او روا می‌دارد در گات‌هاست. اوتو اضافه می‌کند که روان حیوان پاک که پیش از زمانها آفریده شده، در برابر خداست.»

بالاخره باید به ابلیس اسموده^{۴۰}، در کتاب طوبیت^{۴۱} (که بخشی از وقایع آن در ایران رخ می‌دهد) اشاره کرد. تبیین این ابلیس جز آنکه او را بازتاب دیو «خشم»، ائشمه دیوه^{۴۲}، که زردشت قبلاً او را می‌شناخت بدانیم دشواری پیش می‌آورد.

39. R. Otto, Reich Gottes, p. 163.

۴۰. Asmodée، ابلیس یا دیو - لذتهای ناپاک در کتاب طوبیت - م.

۴۱. Tobie، از کتابهای دینی یهودیان، که حاوی سرگذشت یک خانواده تبعیدی یهودی در بابل است و صورت حکایتی تنبیهی دارد - م.

۴۲. Aisma Daiva، رابطه از نظر آواشناسی دقیق نیست اما این موضوع در اقتباسها بسیار پیش می‌آید.

اندیشه یونانی و ایران

گرایش به انتساب منشاء ایرانی به پاره‌ای از نظریه‌های یونانی تازگی ندارد. درواقع این گرایش، به اندازه خود فلسفه، قدیمی است. ائودوکسوس، استاد خود افلاطون را با زردشت مقایسه می‌کرد. پائوسانیاس^۱ ادعا می‌کند که کلدانی‌ها و مغ‌ها نخستین کسانی بودند که قبول کردند روح جاودان است و یونانیان بخصوص افلاطون را به آن امر قانع کردند. آریستوکسنوس - همان‌طور که پیش‌تر دیدیم - تا آنجا پیش رفت که زردشت را آموزگار فیثاغورس می‌دانست.

امکان برخورد اندیشه بین ایران و یونان فراوان بود، و بیش از همه در یونیا، گهواره فلسفه و مرز غربی امپراتوری ایران.

راست است که بین ابداعات یونانی‌ها و آنچه پیش از آنها بود، ظاهراً گودالی گذرناپذیر وجود داشت. ما هر آغاز ابتدا به ساکنی را دوست داریم و فیلسوفان پیش از سقراط برای ما همان لطفی را دارند که هر

۱. Pausanias، سیاح و جغرافیدان یونانی قرن دوم ق.م. - م.

تولد، هر سپیده‌دمی دارد. اما آن مطلب توهمی بیش نیست و رفع آن اینک آغاز شده است.

چنین است که یگر در سخنرانیهای خود در سال ۱۹۳۶ که تازه در سال ۱۹۴۷ منتشر شد^۲، پیشداوری برنت^۳ را دایر بر اینکه فیلسوفان نخستین را پیشگامان دانش جدید بشناسد رد می‌کند. خطای دید دیگری - که از جمله کتاب پارمنیدس اثر راینهارت دچار آن است - و از افلاطون و ارسطو به ما رسیده، آن است که پیش از سقراطیان را مابعد الطبیعه‌ای بدانیم. بخشی از مسئولیت خطای نخست به عهده لوکرتیوس^۴ است به سبب تصور پوزیتیویستی که از امیدوکلس^۵ داشت. و بخشی از مسئولیت هر دو خطا با تلخیص‌کنندگان و بازگویان و گردآورندگان عقاید.

در واقع، پیش از سقراطیان نه مابعد الطبیعه‌ای بودند نه دانشمند، که این مطلب آنها را با اختلاف زیاد از زردشت دور می‌کرد، بلکه اندیشه خدا آنها را به خود مشغول می‌داشت و این باعث نزدیکی آنها با زردشت می‌شد. طالس از همان هنگام می‌گفت: «همه چیز پر از خدایان است».

مشخصه دیگر اندیشه‌های آنان، که از شگفت‌انگیز بودنشان می‌کاهد (و یگر هم به آن توجه نکرده) آن است که تصور آنها از جهان، بازتاب تصویری است که از جامعه خویش دارند. این ویژگی نبوغ یونانی - در آناکسیماندروس^۶، در هراکلیتوس - نیست که زمین و آسمان را همسان می‌بیند. زیرا هر اندیشه‌ای درباره جهان از همین جا آغاز می‌شود: اقوام بدوی نمونه‌های فراوانی از کیهان‌شناسی ارائه می‌دهند که از ساختار

2. W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*

3. Burnet

۴. Lucrèce (۹۸ - ۵۵ ق م)، شاعر اندیشه‌مند لاتینی. - م.

۵. Empédocle، فیلسوف یونانی قرن پنجم ق م. - م.

۶. Anaximandre (۶۱۰ - ۵۴۷ ق م)، فیلسوف یونانی. - م.

جامعه گرده برداری شده است.^۷

به نظر می آید که تأمل بر پایه دیدی آشفته و مبهم - بی شک ناخودآگاه - صورت گرفته باشد که در آن، زمین و آسمان به هم آمیخته اند، و این تأمل، نشانه های این یک و آن یک را با هم می آمیزد: نظام از آسمان و الزام از جامعه می آید. اینچنین است که ودا خورشید را ملزم به اطاعت، مثل رعیت در برابر ارباب، می داند. هراکلیتوس هم این نکته را دریافته بود که می گفت:

«خورشید از حد خود تجاوز نمی کند زیرا اریستوس^۸، کارگزاران عدالت، آن را کشف خواهند کرد.» رفتار انسان متقابلاً به عنوان فرمانبرداری از احکام ثابت و ابدی و آسمانی، طرحریزی شده است. یک واژه هندوایرانی گویای این دو گونه ارزش با هم است. ما این واژه را پیشتر دیده ایم و آن رَته، یعنی نظم اخلاقی و نظم کیهانی، است.

آخرین کزروی آنکه، پیش از سقراطیان را چون زردشت پندارند. از کسنوفانس^۹ تا امپدوکلس (به استثنای فرکودس^{۱۰}) همه یا شعر می سرایند - یگر درست متوجه این نکته شده - یا پیامبروار ندای غیبی چیستانی سر می دهند (هراکلیتوس). و پارمنیدس سبک حماسی هسیود را تقلید می کند... پیامبر؟

- آری، هراکلیتوس، پارمنیدس، فیثاغورس همه پیامبرند: آنان، برخلاف

۷. می توان به اثر زیر رجوع کرد:

Durkheim-Mauss, De quelques formes Primitives de classification, *Année Social*, VI, 1903, p. 24 sq.

۸. Erinyes, در اساطیر یونان، الاهگان انتقام. کارشان تعقیب و مجازات مجرمان خصوصاً

قاتلان بود... م. ۹. Xénophane، شاعر و فیلسوف یونانی قرن ششم ق.م.. م.

۱۰. phérécide، فیلسوف یونانی قرن ششم ق.م.. م.

آناکسیماندروس و آناکسیمنس^{۱۱}، به تجربه شخصی متکی می‌شوند، ادعا می‌کنند که زندگی انسان را دگرگون می‌سازند، زنگ هشدار را به صدا درمی‌آورند... هرچند پیش از هر چیز بریدن از سنن مذهبی را مشخصه خود قرار می‌دهند، اندیشه آنها مذهبی است و اغلب تفکری است در باب اساطیر که گاه عبارت از تبارشناسی خدایان است که بسیاری از این خدایان مثل دیکه، ائونومیا، ایرنه^{۱۲} همانند گوهرهای هندوایرانی به صورت شخص معین درآمده‌اند. فرکودس به اصلاح نام خدایان بسته می‌کند. بدیهی است که هسیود را نیز باید از آنان دانست.

در مورد فیثاغورس و مکتب اورفئوسی^{۱۳} و نیز در مورد یونایی‌ها^{۱۴}، نفوذ ایرانی را نمی‌توان، از لحاظ تاریخی و جغرافیایی، پیشاپیش رد کرد. آیسلر در کتاب جسورانه خود^{۱۵}، منشاء آنها و نیز منشاء نظریه‌های طالس و فرکودس را در آسیای نزدیک می‌داند.

در مورد افلاطون، تماس او با ایران یک امر تقریباً معلوم تاریخی است و مسلم است که آکادمی^{۱۶} با نظریه‌های ایران آشنا بوده. این نظریه‌ها

۱۱. Anaximéne، فیلسوف یونانی قرن ششم ق.م..م.

۱۲. Eirênê, Eunomia, Dikê، در اساطیر یونان، دختران زئوس و تمیس که هورای خوانده می‌شوند و به مفهوم فصلهای سال هستند و عبارتند از تالو، کارپو، و آوکسو، به ترتیب: بهار، پاییز، و تابستان. هسیود به آنان نامهای اخلاقی - ائونومیا (=نظم و قانون)؛ دیکه (=عدالت)؛ و ایرنه (=صلح) - می‌دهد..م.

۱۳. از نام اورفئوس (Orpheus)، موجود اساطیری، خدای شعر و آواز و موسیقی و اوراد. مکتب اورفه‌ای یا اورفئوسی یک جریان آیینی در یونان باستان (قرن ششم ق.م) بود که به بازگشت مکرر روان، و لزوم تزکیه آن از راه ریاضت و پرهیز برای رسیدن به خوشبختی و رستگاری عقیده داشت و از آداب و مناسک رمزآمیز و عرفانی اشراقی پیروی می‌کرد. م.

۱۴. فیلسوفان اهل یونیا..م.

15. Eisler, *Weltenmantel u. Himmelszelt*, 1910.

۱۶. Academie، نام مدرسه‌ای بود که افلاطون در آتن دایر کرد و خود نیز در آنجا تدریس

رواجی روزافزون داشت. اشاعه تمدن یونانی در پی پیروزی اسکندر، به سود اختلاط اندیشه‌ها و عقاید دو کشور بود: «مغان یونانی مآب» وجود داشتند و ادبیات شبه کتیبه‌ای کاملی در یونان پیدا شد که نام زردشت یا پیرو او، اوستانس^{۱۷}، یا پشتیبان او، هیستاسپ (ویشتاسپ)، را به خود گرفت.

در اینجا اگر صرفاً دوره یونانی مآبی را مورد توجه قرار دهیم اندیشه یونانی شباهت‌های متعدد واقعی یا صوری با کیش ایرانی دارد که گمان اقتباس از آن را برمی‌انگیزد. پیش از همه اهمیت مفاهیم دوگانه‌باورانه، حتی قبل از افلاطون، و سپس الوهیت قائل شدن برای زمان در مکتب اورفئوسی و در جاهای دیگر، تقسیم تاریخ جهان به ادوار معین، اندیشه وجود روح مطلق که حیات تمامی جهان و سرچشمه تمامی روانهاست، اعتبار آتش به عنوان نماد قانون جهانشمول و، بالاخره، نظریه قدیم بودن مثل از این مقوله است.

در سلسله اندیشه‌مندان یونانی، زردشت بیش از آنکه جایگاهی همپایه افلاطون داشته باشد، با هسیود و هراکلیتوس و امپدوکلس همانند است.



هسیود در رساله «گفت‌وگوهای همگون» نیز که کتاب تبارشناسی خدایان اوست، به طور نامرتب، پدیده‌های طبیعی (زمین، آسمان، و غیره)،

→

می‌کرد و ریاست آن را عهده‌دار بود..م.

نیروهای کارساز (عشق، نفاق)، نیروهای سنجش (عدالت، نمسیس)^{۱۸}، خاطره، و غیره) را در هم می آمیزد. با وجود این، گرایش دوگانه باوری آشکاری بر دیدگاه او حاکم است: تاریخ جهان با یک رشته پیکار بین خدایان سابق و خدایان جدید پیش می رود. و این دوگانه باوری در استنباط او از هستی نیز رخنه می کند، زندگی یک نبرد و یک گزینش است. بنابراین کتاب کارها^{۱۹}، هر انسانی باید بین راه باریک پرهیزکاری و راه فقر یکی را برگزیند.

درباره هسیود، و به منظور تشریح تمام اندیشه یونانی، پائولا فیلیپسون^{۲۰} عبارت Polare Denkform (طرز تفکر قطبی) را پیشنهاد کرده است: شکلی از اندیشه که به عقیده او با دوگانه باوری و یکتاپرستی هر دو فرق دارد. در آن دو، طرفین اختلاف یا همدیگر را بکلی طرد می کنند یا با هم به سازش می رسند. ولی خائوس^{۲۱} و گایا^{۲۲} با آنکه ضد همدیگرند، نه پیکار می کنند نه متحد می شوند - اروس^{۲۳} (خدای عشق) آنها را جداگانه بارور می کند. اینها دو گوهرند لازم و ملزوم یکدیگر - شکل و بی شکلی - و روی هم کل واحدی را می سازند. این کل به نوبه خود به عنوان جهان هستی، قطب مخالف جهان شدن (صیوررت) را به وجود می آورد که مظهر فرمانروایی زئوس است.

۱۸. Nemesis، الاهی نیک و بد، و مجازات دهنده عاشقان بی وفا، بدکاران، قانون شکنان، و مغروران... م.

19. Les Travaux, N, 286 sq.

20. paula Philippon, Unders, Üb, d. Griech, Mythos, 1936-1944.

۲۱. Chaos، آشفتنگی و بی نظمی پیش از پیدایش جهان... م.

۲۲. Gaia یا Gé. الاهی اساطیری یونان که از خائوس برآمد. نماد زمین بارور و تأمین کننده غذای همگان... م.

23. Eros

متأسفانه این تفسیر بیش از اندازه یادآور نوافلاطونیان است که عقیده دارند عصر فانس^{۲۴}، جهانِ مُدرک مُثل افلاطونی است و عصر زئوس جهانِ ماده و حواس. پائولا فیلیپسون از این هم دورتر می‌رود زیرا سخن از هستی و شدن پیش می‌آورد. و این دربارهٔ هسیود عزیز، خیلی دست بالا گرفتن است!

ضد خردمندان‌تر آنکه، توجه داشته باشیم دست‌کم در یکی از اشکال دوگانه‌باوری - نبرد - یکی از طرفین برنده می‌شود. بویژه زئوس که به پیروزی می‌رسد و عدالت را پس از بی‌نظمی برقرار می‌کند.^{۲۵} این فرمانروایی عدالت یکی از اعتقادهای اورفئوسی هم هست که اورفئوس را در کنار زئوس، تکیه زده بر تختی، نشان می‌دهد. این همان مرتبهٔ مذهبی ورونه، نگهبان رَته (یا تحوت و معات^{۲۶}، یا نبو و تشمیتو^{۲۷}، و غیره) است. این فرمانروایی عدالت در نظر اورفئوسی‌ها (بنا به نظر افلاطون و پینداروس^{۲۸}) تا پس از مرگ هم به صورت پاداش یا کیفر روانها ادامه می‌یابد.

آناکسیماندروس دایرهٔ عمل این عدالت را در جهان ماده می‌داند. او مفهوم جهان را توضیح داده: این مفهوم با نظریهٔ آغاز و پایان درهم آمیخته است. کیهان، هستی است و آغازی ندارد. همچنین، از نظر پیروان مکتب اورفئوسی، زئوس آغاز و میان و پایان است. عدالت در این جهان، عدالت

۲۴. Phanes، خدای آفرینش در آیین اورفئوسی. - م.

۲۵. این مفهوم و مفهوم افول تدریجی بشریت، در ادوار متوالی پس از عصر طلایی، همان اسطورهٔ «فلز» که در بالا مختصری از آن سخن گفتیم، با یکدیگر تلاقی می‌کنند.

۲۶. Thot و Ma_at، خدایان مصری دانش و دادگستری. - م.

۲۷. Nebo و Tašmitu، خدایان بابلی. - م.

۲۸. Pindare (۵۱۸ - ۴۳۸ ق م)، شاعر یونانی. - م.

بین اضداد طبیعی است: اضداد در نامعلوم از هم جدا می‌شوند - نخست گرما از سرما، سپس بر اثر عمل گرما، تری از خشکی - و به آن باز می‌گردند. یگر (در صفحه ۳۵ کتاب خود) توجه می‌دهد که این عدالت، تنها یک استعاره نیست: قانونی است که بده و بستان‌های موجود بین تمام چیزها را تنظیم می‌کند.

این اضداد که آناکسیماندروس به وسیله آنها دوگانه‌باوری را تا حد موضوعاتی منحصرأطبیعی پایین می‌آورد، توسط آناکسیمنس به جایی برده می‌شوند که دیگر جز درجاتی مختلف از گوهری واحد نیستند. برعکس، اناکسیمنس دوگانه‌باوری دیگری را صورتبندی می‌کند که اهمیت آن پیوسته رو به افزایش است: جهان نفس می‌کشد، دم و بازدم دارد، روان خاص خودش را دارد. این روان خدایی است. فیثاغورس نیز می‌آموزد که بیرون از آسمان، دم بیکران^{۲۹} وجود دارد که جهان از آن تنفس می‌کند. انسان نیز همچون جهان (به عقیده آناکسیمنس) روان خاصی دارد که خدای است در او. و این روان، به عقیده اورفئوسی‌ها - بنا به گزارش ارسطو - دمی است که از دم بزرگ آمده است.^{۳۰}

کسنوفانس جنبه معنوی الوهیت را تصریح می‌کند: خدا به وسیله اندیشه عمل می‌کند. (و این خدا بزرگترین خداهاست و هیچ شباهتی با خدایان انسان‌گونه اساطیری ندارد) و این همانند اعتقاد به مزدا، پروردگار

29. pneuma apeiron

۳۰. همگونی بین اورفئوسی‌ها و آناکسیمنس به سایر «خردگرایان» ملطی، همچون هراکلیتوس، حتی امپدوکلس هم سرایت کرد. این مطلب را گائری (Guthrie) در مقاله کوتاه و پرمحتوای خود: (The Presocratic World-Picture) ثابت کرده است.

خردمند و بزرگترین خدایان، است چنانکه هخامنشیان باور دارند.

فیثاغورسیان دوگانه باوری روح - جسم را شدت می دهند: شکل بنیادین این دوگانه باوری، تناسخ است. اما کرنی^{۳۱} ثابت می کند که این نظریه را تنها از آغاز قرن نخست پیش از میلاد می توان به آنها نسبت داد. در نظر فیثاغورس، امپدوکلس، و پینداروس، روان - روان جاودان و خدایی - مزیتی است معرف طبقه ای از انسانهای برتر از سایر انسانها. مفهومی است اشرافی و دیرینه که ما را به یاد فره ورتی - قهرمانهای ایرانی - می اندازد. کرنی، از سوی دیگر، یک خصیصه آپولونی برای آن قائل است: بین جهان خدایی، جهان پاکی که در آن هماهنگی بدیهی و ساده اعداد حاکم است و جهان جسمانی جاندار، روان - هماهنگی فیثاغورسی جا دارد.

اورفئوس و نیروهایش نماد اسطوره ای این روان - هماهنگی هستند. با وجود این، روان اورفئوسی با روان فیثاغورسی فرق دارد. روان اورفئوسی با جسم که زندان و گور آن است تضاد دارد، اما دارای جنبه معنوی نیست: در دور مداوم دوباره زنده شدن ها و حتی در سرزمین مردگان، جایگاه رنجها و شادیهاست. وانگهی اشرافی نیست. کرنی می نویسد - صفحه ۳۵ کتابش - که هیچ نوع نظم و ترتیب اورفئوسی وجود ندارد تا آن را با نظام شوالیه گرانه شبه سیاسی فیثاغورسیان مربوط بدانیم. رواج فکر اورفئوسی موجب آن می شود که در مکتب فیثاغورسی نظریه «برابری روانها به پیروزی برسد: روحانیون و پیشگویان اورفئوسی فرد را مخاطب قرار می دهند. مراسم رمزآمیز، انسان فانی معمولی را به سطح خدایان

31. Kerényi, *pythagoras. u. Orpheus*, 3, 1950.

می‌رساند. این مراسم - که از جهتی بنیان دیونوسوسی^{۳۲} داشت - افلاطون را به شگفتی می‌انداخت.

دامنه دوگانه‌باوری فیثاغورسی به جهان طبیعت گسترش می‌یابد: روشنی و تاریکی. و با جهان اخلاق و نیز با خواص اعداد ۱ و ۲ تطبیق داده می‌شود.

فرکودس تناسخ و، در نتیجه، دوگانه‌باوری روانی و اخلاقی محتوای آن را می‌شناسد. اما دوگانه‌باوری طبیعی را با هماهنگی اعداد (که هراکلیتوس عنوان می‌نماید) «حل» می‌کند. تزویج زاس و ختونیوس^{۳۳}، نماد این هماهنگی است که «زمان» ترتیب داده است. زمان با یک «بازی نگارشی» ساده با کرونوس یکی گرفته شده و در نتیجه به خدایی رسیده است.^{۳۴}

خدا شدن زمان که در مکتب اورفئوسی هم دیده می‌شود یکی از موضوعاتی است که نفوذ ایرانی در آن حدس زده شده است.

آیسلر که این فرضیه را از بسیاری دانشمندان گرفته، مدعی است که به کمک کارهای کومون درباره کیش میتراپی دلیل آن را یافته است. در بین آثار باقیمانده از این کیش، تصویرهایی از زمان، به شکل یک هیولا که وجوه مشترکی با مار، انسان، شیر، و پرند دارد دیده می‌شود. از سوی

۳۲. Dionysiaque، از نام Dionysos خدای یونانی گیاهان، بویژه انگور، و شراب و مستی که به همین سبب، تندروری و عدم رعایت تعادل هم معنا می‌دهد... م.

33. Zâs; Chatoniê

۳۴. همان‌طور که در متن ملاحظه می‌شود، با کاستن یک حرف H از کلمه خرونوس (khronos) یونانی، آن کلمه به کرونوس (Kronos) تبدیل می‌شود. و کرونوس در اساطیر یونانی نام پدر زئوس است و ازخدایان محسوب می‌شود. پس به منظور نویسنده پی می‌بریم که چگونه با یک بازی ساده املاپی زمان به خدا تبدیل می‌شود... م.

دیگر، بر اساس تبارشناسی خدایان در مکتب اورفئوسی، چنانکه هیرونوموس^{۳۵} و هلانیکوس^{۳۶} گزارش داده‌اند، «زمان» یک مار بالدار است با سر حیوان. اگر اشراق میتراپی، از جمله زمان و تجلی آن در آسیای صغیر، محصول ترکیب نظریه‌هایی است که آیینهای ایرانی سهم عمده‌ای در آن دارند (همان‌طور که ظاهراً کومون ثابت کرده)، این مکتب زروانی آسیای صغیر می‌تواند (بنا به عقیده آیسلر) منشأ هیولای زمان اورفئوسی نیز باشد. به همین ترتیب ثابت می‌شود که مکتب زروانی دست‌کم به قرن ششم پیش از میلاد می‌رسد. در واقع هنوز در این زمینه پژوهشی صورت نگرفته است. اما آیسلر در نوشته‌ای مربوط به اندک زمانی پس از کشف یافته‌های بوغازکوی^{۳۷}، اظهار امیدواری می‌کند که آن اسناد به کمک فهرست خدایان هندی یا ایرانی میتانی^{۳۸}، بزودی تاریخ ایران‌گرایی آسیای صغیر پیش از زردشت را برای ما روشن خواهد کرد... بعدها این امید بر باد رفت. وانگهی اخیراً ثابت شده که آن‌گونه زمان هیولاشکل در مصر دوران اخیر پدید آمده بوده است^{۳۹}. از سوی دیگر، این تنها نشانه از خدای زمان نزد یونانی‌ها نیست. (گائری نظریه آیسلر را در این مورد رد کرده)^{۴۰}. یک سنت دیگر اورفئوسی که داماسکیوس^{۴۱} به

۳۵. Hieronymos، مورخ یونانی قرن سوم ق.م..م.

۳۶. Hellanikos، مورخ یونانی قرن پنجم ق.م..م.

۳۷. Boghazkoi یا Boghazkal، محلی است در ترکیه کنونی نزدیک قزل ایرماق که در نتیجه حفاریهای آنجا انبوهی اسناد بابلی و ویرانه‌های معابد و کاخها کشف شد..م.

۳۸. Mitanni، امپراتوری اقوام هوریت که از قرن ۱۶ تا ۱۴ ق.م در بین‌النهرین علیا و سوریه شمالی برقرار بود و بالاخره در نتیجه هجوم حتی‌ها و آشوری‌ها منقرض شد..م.

39. pettazoni, La figura mostruosa del Tempo Nella Religione mitriaca, *Antiqu. class.*, 1949, 265 sq.

40. Guthrie, *Orpheus*, p.85.

۴۱. Damascius، فیلسوف نوافلاطونی (متولد ۴۸۰ و متوفای نیمه نخست قرن ششم میلادی..م.)

عنوان خداشناسی معمولی اورفئوسی نقل کرده ظاهراً هیچ توصیف غیربومی جز «بی سن و سال»، «بزرگ»، «با نقشه‌های فناپذیر» از او در بر ندارد و این همانند همان اشارات سوفوکل و پینداروس است که به همان علل نمی‌تواند به عنوان گواهی بر قدمت سنت «هیولایی» زمان مورد استفاده قرار گیرد (کاری که آیسلر کرده است).

به طور کلی، خداکرونوس هیچ چیز بخصوص ایرانی ندارد. سر برآوردن این خدا در تاریخ اندیشه یونانی شایان دقت است. و اما همزاد ایرانی او را ما در تمام فصل نهم این کتاب مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پارمنیدس دوگانه‌باوری‌ها را تعبیر مجدد می‌کند. دو طریقه اخلاقی فیثاغورسیان، یا هسیود معنایی روشن‌فکرانه پیدا می‌کنند. گزینش بین وجود و ناوجود، گریزناپذیر است. جهان هستی جهان عدالت است، جهان واقعیت است. جهانی که ما شاهد آنیم یا در آن زندگی می‌کنیم، نمودی بیش نیست و تکرار آن ناشی از دوگانگی است: پارمنیدس تضاد روشنی و تاریکی را از یونایی‌ها و هسیود می‌گیرد و اختلاط آنها را به اروس (خدای عشق) یا آفرودیت (الاهه زیبایی) («الاهه‌ای که فرمانروای همه چیز است») نسبت می‌دهد. بدین سان دوگانه‌باوری نزد پارمنیدس، هم تشدید شده و هم به جهان نمودها منتقل گردیده است.

هراکلیتوس با پارمنیدس مخالف است و تداوم گسیخته را از نو برقرار می‌کند: او یگانه را تا حد نمودها پایین می‌آورد و دوگانه را تا حد هستی بالا می‌برد. همه جا مبارزه است: مبارزه اضداد، چه کیهانی، چه اجتماعی، چه جسمی، و «پولموس»^{۴۲}، شاه و پدر تمام چیزهاست، اما

این مبارزه عین وحدت است. هر تعارضی، هماهنگی است و ترتیب همه چیز به وسیله لوگوس که همان نوموس^{۴۳} (قانون سیاست) جهانی است داده شده است.

عامل این نزاع به عنوان تجلی آن وحدت، آتش است که هر چیزی را به ضد آن بدل می‌کند و کارش «به قاعده» است: «به قاعده روشن می‌شود و به قاعده خاموش». آذرخش که «راهنمای همه است» جز نام دیگری برای خردمند که «می‌خواهد و نمی‌خواهد زئوس نامیده شود» نیست.

همسانی با آیینهای ایرانی انکارپذیر نیست. این آتش و این قانون به ناچار آیینهای ایرانی را به یاد می‌آورند و هر دو در واقع از سوی دانشمندان بسیار به عنوان مقتبس از ایران شناخته شده‌اند. لوییجیا استلا^{۴۴} بویژه نزد اندیشه‌مند یونانی نشانه‌های دیگری با ظاهر ایرانی یافته است. اما بر پایه نشانه دیگری هم این فیلسوف دقیقاً در جهت خلاف زردشت سیر می‌کند: در محکوم کردن مناسک، آتش را مستثنا نمی‌کند، همان آتشی که پیامبر ایرانی ستایش کرده است. با وجود این، وحدت نظر زردشت و هراکلیتوس درباره مفهوم آتش به عنوان نماد نظم جهان، بکلی هم بی‌پایه نیست. اندیشه‌های این هر دو، خاستگاهی یکسان دارد: نظریه عدالت در جهان که پیش‌تر توسط یونانیان بدقت توضیح داده شده و با واژه دکه نزد هندوایرانی‌ها بیان گردیده - به طریزی کاملاً مؤکد در مورد ایران و هند و بی‌شک به طور کاملاً طبیعی در جاهای دیگر نیز - با تصویر حاضر در همه جای آتش، همبسته بوده است.

امپدوکلس (چنانکه یگر در صفحه ۱۳۲ کتاب خود اشاره کرده)، چیزی از طبیعت‌گرایی یونایی را حفظ می‌کند اما، چون ضمناً وارث

پارسامنشی اورفئوسی یونان بزرگ هم هست، به دوگانه‌باوری قاطع‌تری از دوگانه‌باوری در آیین هراکلیتوس می‌رسد.

او، ابدیت وجود پارمنیدسی را با قرار دادن عناصر مطلقاً ابدی (در مقابل عنصر واحد یونایی‌ها، یا «تبادل» آناکسیماندروس، یا «هماهنگی» هراکلیتوس) نجات می‌دهد. این عناصر خدایانند.

او برای ترکیب کردن و تجزیه کردن چهار عنصر، دو اصل هم‌ارز به آنها می‌افزاید که از جهان نمودهای پارمنیدس (و از طریق او از هسیود) می‌گیرد: نیکوس^{۴۵} و فیلیا^{۴۶}. او چون هراکلیتوس عقیده ندارد که نیکوس (نفرت) به وجود آورنده فیلیا (دوستی) باشد. به نظر او اینها دو نیروی هم‌آوردند.

این دو نیز به تناوب بر اجزاء - گیاهان، حیوانات و انسانها - فرمانروایی می‌کنند و بر کل نیز بر حسب ضرورت فرمانروایند. زمان نزول هر «صعودکننده» ای را ضرورت تعیین می‌کند: به دنبال مرحله‌ای که عشق تا حد کمال اوج می‌گیرد (و آنجا کامل‌کروی شکل پارمنیدسی پدیدار می‌شود)، نفرت طغیان می‌کند. گروهی خواسته‌اند در این نظریه بازتاب نظام ایرانی را ببینند که در آن اهوره‌مزدا و اهره‌مئیو به نوبت به فرمانروایی می‌رسند: از این‌گونه است نظریه‌ای که بیدز^{۴۷} و کومون - با دودلی - ابراز کرده‌اند و چند نشانه ایرانی دیگر را نزد فیلسوف آگریجنته‌ای^{۴۸} برمی‌شمارند و نتیجه می‌گیرند که «بی‌شک به سبب همین رابطه‌های او با محافل فیثاغورسی بود که توانست تصویری از عقاید روحانیت مزدایی به دست آورد.» اما دوگانه‌باوری امیدوکلس کاملاً در همان راستای

45. Neikos

46. pHilia

47. Bidez

۴۸. منظور امیدوکلس است که اهل آگریگنتوم (Agrigentum)، آگریجننتو کنونی، واقع در جزیره سیسیل بود. م.

تحوّلی که ما کوشیدیم از هسیود به بعد دنبال کنیم قابل توضیح و دارای یک عنصر اساسی، یعنی بازگشت پی در پی ابدی، است که در آیین ایرانی وجود ندارد. با اینهمه، همسانی در این زمینه قابل توجه است. این همسانی در مناسک مربوط به عناصر طبیعی - نشانه‌ای که در واقع به خودی خود شاخصیت اندکی دارد - و شاید در «آن نوع خداگونگی با آزمون آتش» (کومون)، که ظاهراً امیدوکلس در جست‌وجوی آن بود، ادامه می‌یابد.

برای این مرد که خود را خدایی در میان انسانها می‌نامید، سپهر، روح است و همچنین است روانِ برگزیدگان (رجوع به کرنی) که از آن روح جدا شده و محکوم به زندگی در هستیهای پیاپی از جمله در این دوران نفرت است که دوران ماست. فاجعه سرنوشتِ روانِ مخلوع و «پوشیده از جسمی بیگانه» به این‌گونه بیان شده، فاجعه‌ای که مکتب اورفئوسی آن را گرفته و «عامه‌فهم» کرده و ما آن را در آیینهای هرمنی و گنوسی باز می‌یابیم.^{۴۹}

آناکساگوراس بویژه از این نظر که خصیصه روحانی لوگوس هراکلیتی و نیز ویژگی «جدایی» آن را توضیح داده قابل ملاحظه است: روح (نوئوس)^{۵۰} که آمیختگی ندارد همه چیز را می‌شناخته و پیشاپیش تمام

۴۹. یگر (در صفحه ۱۵۴) می‌نویسد که دید اورفئوسی زندگی برای امیدوکلس پایه دوگانه‌باوری مادی است اما تا به آنجا نمی‌رسد که فاجعه کیهانی را چون عرفان مانوی به اقتضای فاجعه روان (هبوط، آزمون، رستگاری) تبیین کند.

۵۰. NoŮs، واژه یونانی که عقل و خرد نیز معنا می‌دهد. نویسنده، واژه فرانسوی *Esprit* را باتوجه به مطالب قبلی به کار برده که، علاوه بر روح، معنای ذهن و عقل هم می‌دهد و این باتوجه به مقصود - روح یا عقل کل جهان - به عمد بوده است. - م.

انواع ترکیبات را، که جهان باشد، روبه‌راه کرده است.^{۵۱}

* * *

سوفسطاییان که مشغله فکریشان انسان و انسانیت است و دغدغه خاطر خدا و ماده را ندارند، در راستای فلسفه شکافی به وجود می‌آورند. سقراط از آنان است اما به سبب آنچه می‌توان بازگشت به خدا نامید از آنها جدا می‌شود. و افلاطون کار را به آنجا می‌رساند که حقوق فلسفه را به آن باز می‌گرداند و دوباره کیهان‌شناسی را جزء آن قرار می‌دهد. سقراط احساس می‌کرد که رسالتی برای ارشاد مردم دارد و خود را چون هدیه‌ای خدایی به انسانها برای رستگاری روح آنها می‌دانست.^{۵۲}

دانشی که افلاطون در جست‌وجوی آن است، دانش رستگاری است. اگر با نادانی مبارزه می‌کند برای آن است که نادانی را علت بدی می‌داند. و، همچنانکه باز پترومان توجه می‌کند، این امر او را به آنجا می‌برد که نیکی را به عنوان «بخت، بیداری، هشدار، موهبت خدایی بشناسد و نیکی را بکلی از بدی جدا کند و، به این ترتیب، مقایسه نیکی و خدایی با روشنی، و آنچه خدایی نیست با تاریکی، توجیه می‌شود... و این به نحوی بارز، استعاره‌ای از دوگانه‌باوری است.»

۵۱. گاثری، در صفحه ۹۰ مقاله‌ای که پیش‌تر از آن یاد کردیم از دیدگاه مشترک اغلب فیلسوفان پیش از سقراط، از اورفئوسی و غیر آن سخن گفته است. کائنات برای آنها همانندگویی معلق در یک ماده سیال - آب، دم، ائیر، آتش، لوگوس یا سپهر - است که خداست. روانها به این خدا تعلق دارند. با وجود این نتوانسته‌اند، وقتی وارد کائنات شدند، افول نکنند و مثل ائیر در هوا غلظت نیابند و غیره. رستگاری در بازیابی سبکی و ظرافت و آزادی نخستین است.

52. Cf. pètrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, 1947, p. 89.

با وجود این، این دوگانه‌باوری اساساً منفی است زیرا مبنای انتقادی دارد. استنباط افلاطون همیشه چنین است که در شناخت مُثُل یک مرحله منفی وجود دارد. «کسی که نداند مُثُل، به یک اعتبار، قابل شناختن نیستند، مُثُل را نفهمیده است.» و این نکته را پترومان (در صفحه ۱۰۱) می‌نویسد که این روش منفی افلاطون را ناشی از جدل سقراطی می‌داند. اکنون ما در بطن تناقض عرفانی قرار گرفته‌ایم. و این تناقض، توجیه‌کننده استفاده افلاطون از اسطوره است. وقتی قبول کردیم که موضوع اصلی ناگفتنی است، دیگر چیزی جز اساطیر و تمثیلهای «علائم غیر برای هر چیز»، نمادهایی آشکارا نامناسب، برای گفتن باقی نمی‌ماند. مسلماً اینها همه با زردشت، بیگانه و بُعدی است که جهانِ ذهن او فاقد آن است. موضوع این است که آن مسئله انتقادی که منشاء قضیه است به ذهن او نرسیده بود. طرح این مسئله فقط برای یک یونانی امکان داشت و این ناشی از ناسازگاری دو روش شناختِ موردنظر پارمنیدس نکته‌سنج و سپس افلاطون بود که هر دو این روشها از ابداعات یونانیان و بسیار بیگانه از ایرانیان بود: یکی شناخت ریاضی (فیثاغورس) و دیگری شناخت طبیعی (یونایی‌ها). از آنجا که یونانیان این دو دانش را گسترش داده بودند، در تاریخ جهان فقط آنها بودند که زمانی توانستند متوجه اختلاف بین شناخت حسی و شناخت عقلی بشوند. تعارض بین هستی و شدن به قلمروی تازه کشانده شد: انتقاد تولد می‌یافت.



پنداشته می‌شد که نفوذ بدیهی ایران را، از بسیاری جهات، در جدل (دیالکتیک) افلاطون و نیز در اساطیر او ردیابی کرده‌اند.

جهان افلاطونی مُثل که برتر و پیش‌تر از جهان محسوس است، به عقیده رایتزنشتاین^{۵۳} با آفرینش «روانی» که در کیش مزدایی مقدم بر آفرینش وجود جسمانی بوده، تطبیق می‌کند. اما این مفهوم در ادبیات ایرانی پیش از دوره ساسانی (در بندهش و غیر آن) تأیید نشده و - اکنون که بنا به توضیحات قبلی ما دلیل مستنبط‌گوتسه از رساله پری هبدمادون^{۵۴} از بین رفته - هیچ چیز دلالت ندارد بر اینکه در زمان افلاطون هم وجود می‌داشته است.^{۵۵} و حتی اگر چنین بوده، باز هم بین آن دو آیین دست‌کم این اختلاف وجود دارد که مُثل افلاطون جهان الگوهای ناآفریده و ابدی است و حال آنکه، در ایران موضوع مربوط به آفرینش نخستین است.

از سوی دیگر، توانسته‌اند ادعا کنند که بد و خوب نزد افلاطون، مثل اورمزد و اهریمن، با هم در تضادند. راست است که بنا بر رساله تثائیتوس^{۵۶} (آ ۱۷۶) بد، زوال‌ناپذیر است و ضرورتاً باید همیشه در کنار خوب، به مثابه ضد آن، وجود داشته باشد اما در اینجا موضوع دو اصل مطرح است نه دو خدا. و این مفهومی است پیش‌پا افتاده که در یونان قدمتی چون قدمت آن مفهوم دیگر در ایران داشت.

متقابلاً، افلاطون یک یونانی خالص است وقتی در رساله تیمایوس^{۵۷} یا در جاهای دیگر، منش بدی را به طبیعت جسمانی، به ماده در برابر روان، در برابر طبیعت الهی منسوب می‌کند. این فکر در ایران تنها با کیش مانوی پیدا شد و با آن نیز از میان رفت.

53. Reitzenstein, Studien, p. 32 sq.

۵۴. نک: ص ۶۴ کتاب حاضر.. م.

۵۵. بهمن یشت، کتاب آخرالزمانی بسیار متأخری را که تنها نام آن ایرانی است، نمی‌توان مورد توجه قرار داد. نک: Koster, *Le Mythe de Platon*, 1951, p. 43 در رد رایتزنشتاین.

۵۶. thetète، رساله‌ای از افلاطون.. م. ۵۷. Timée، رساله دیگری از افلاطون.. م.

با اینهمه، آیا می‌توان در ماده، در جسم که در برابر کار خدا ایستادگی می‌کند و جایگاه «اعمال بی‌قاعده و بی‌رویه» است (رساله تیمایوس، آ ۵۳۰) یک نوع ضد خدا دید؟ پاسخ، چنانکه فستوژیر^{۵۸} می‌گوید: آن است که این ایستادگی، کار خدا را محدود می‌کند ولی به طور قاطع مانع از آن نیست که نظم پیروز شود. با وجود این، شباهت با شکل ایرانی انکارناپذیر است.

و این تشابه، وقتی افلاطون در اسطوره سیاست^{۵۹} جهانی را که «چرخش خوب دارد» و جهانی را که «چرخش بد دارد» جایگزین هم می‌کند، شدت می‌یابد. با اینهمه، برخلاف آیین ایرانی، این جایگزین شدن‌ها، ادواری و ابدی است. از سوی دیگر، افلاطون این نظریه را که عیوب ناشی از عمل متناوب دو خداست که یکی نیک و دیگری بد است، صریحاً رد می‌کند (آ، ۲۷۰). این را دلیل آن دانسته‌اند که فیلسوف از دوگانه‌باوری زردشتی آگاه بوده و راستی هم باور نکردنی است که سخنی از آن، بویژه از شاگرد خود، اثودوکسوس کنیدوسی، نشینده باشد. با وجود این، چرا صریحاً به ایران اشاره‌ای نکرده است؟ آیا به سبب خوار شمردن بربرها، که فستوژیر نشانه‌هایی از آن را نزد او و همروزرگاراناش دیده، این کار را نکرده است؟ اما او از امیدوکلس هم نامی نبرده که به او دست‌کم همان اندازه مدیون است که به منابع مورد اعترافش، هسیود و تراژدی‌نویسان... هرچه باشد او دو خدایی را مردود می‌داند و، به جای آن، بر پایه دوگانه‌باوری ویژه خودش، چنین می‌آموزد که اگر جهان‌گاه نیک است و گاه بد، برای این است که گاه فرمانبردار انگیزه‌ای خدایی

58. Festugière, "Platon et l'Orient", *Rev de philologie, de litt. et d'hist anc.*, 1947, p. 42.

۵۹. *politique* (به یونانی *Politicus*)، از آثار مهم افلاطون.. م.

است، گاه تابع جنب و جوش‌های خویش.

روح جهان که در تیمایوس از آن سخن می‌رود و مقدم بر جهان است، همان‌طور که روان انسان مقدم بر تن اوست، به عقیده رایتزنشاین^{۶۰}، رونوشت یونانی «اندیشه نیک» (وَهو منه) است که «کار اهوره مزدا در جهان» است. این دانشمند یونان‌شناس می‌توانست به همین ترتیب روانِ نکوکار (سِپَنْتَه مَنیو) را برگزیند که آفریدگار است... اما بویژه اندیشه یک روح برای جهان به هیچ‌وجه در یونان بی سابقه نبود: پس از آناکسیمنس ما با آن برخورد داشته‌ایم. و افلاطون نیاز به آن داشت: او باید افعیتها را به الگوهایش، به اشکال یا مُثُل می‌پیوست. روح این وسیله را در اختیار او گذاشت، وسیله‌ای در خور ستایش: که به عنوان دم و نفس، جهان را به حرکت وامی‌دارد، به عنوان روان رسماً بر آن فرمانروایی می‌کند.^{۶۱}

در اسطوره‌ار^{۶۲}، که در همین کتاب جمهور^{۶۳} نقل شده، روانها پیش از آنکه جسمیت یابند: آزادانه از بین سرنوشت‌هایی که لاکسیس^{۶۴} به آنها پیشنهاد می‌کند یکی را برمی‌گزینند. بیدز^{۶۵} هم مثل پیزانی^{۶۶} باز در اینجا اقتباس از ایران را می‌بیند اما اعتقاد به وجود قبلی روانها در ایران بسیار دیر مسجل شد. پیش از این موضوع را بررسی کردیم و باز هم به آن

60. Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926. p. 16.

۶۱. ما با اتکا به دومزیل می‌توانیم به زوج متشکل از خدا وایو - خدای باد - و جوهر منیو - روان - بیندیشیم اما، در نتیجه، تشابهی بنیانی خواهیم دید و «نفوذ»ی را ملاحظه نخواهیم کرد.
۶۲. *Er*، اسطوره سربازی است که در جنگ مجروح می‌شود. خدایان او را مرده می‌پندارند و به آسمانها می‌برند و در آنجا او را دادرسی می‌کنند، اما وقتی درمی‌یابند که نمرده بوده است او را به زمین بازمی‌گردانند و با او شرط می‌کنند که آنچه دیده برای مردم فانی حکایت کند...م.
63. *République (é paliticia é peri tês Dikês)*.

۶۴. *Lachesis* (= قرعه)، یکی از سه مویرای (*Moerae*)، دختران زئوس و تمیس؛ الاهیگان حاکم بر سرنوشت...م.

65. Bidez, *Eôs. ou platon et Orient*, 1945, p. 45.

66. Pisani.

خواهیم پرداخت. البته از نظر زردشت هم اسطوره بزرگ گزینش نخستین، اگر عوامل اولیه آن همان دو روان (نیک و بد اصلی) باشند، شامل انسانها هم می شود.^{۶۷} اما او ادعا نمی کند که انسانها پیش از تولد انتخاب خود را می کنند.^{۶۸} ضرورت ندارد آن فعلی را که در بند مربوط به این فضیه (بند ۳ یسنه ۳۰) به کار رفته، به زمان گذشته ترجمه کنیم. از نظر زردشت قضیه این بود که گزینش را آموزش دهد و این آموزش در ذهنیت اسطوره ای به شکل یک داستان نمونه درآمد. می توان گفت که افلاطون، چون مبلغ همین نظریه اختیار گزینش بود، وقتی به اسطوره رو آورد ناچار نمایشنامه ای مشابه «پیدا کرد». وانگهی او در سنت یونانی پیشگامانی داشت: هسیود و - همان طور که کوستر در صفحه ۷۹ اثر خود اشاره می کند - پرودیکوس سوفسطایی^{۶۹} که هراکلس^{۷۰} را برگزیده بود.

چنین به نظر می رسد که افلاطون نکات بسیاری از کیش ستاره پرستی کلدانی ها اقتباس کرده باشد. فستوژیر^{۷۱} بدرستی نشان داده که حرکات اجرام آسمانی در مرحله ای از زندگانی حرفه ای افلاطون اهمیت اساسی برای فیلسوف پیدا کرده و از آن پس تمام دیانت باستانی هم از آن متأثر شده است. راست است که کشفیات هندسه دانان یونانی نقشی قاطع در این زمینه داشته اما مشکل می توان سهم نفوذ ستاره پرستی کلدانی را

۶۷. و نه فقط دیوه ها، چنانکه کوستر اشتباهاً نوشته است (ص ۷۹).

۶۸. برعکس آنچه لومل در *Die Religion Zarathustras*, 1930, p. 157 می گوید.

۶۹. Prodicos، سوفسطایی یونانی قرن پنجم ق.م.

۷۰. Heracles، قهرمان اساطیری یونان. تجسم قدرت، پسر زئوس، معادل هرکول (هرکولس) لاتینی، که در اسطوره ها بین پارسی و ناپارسی متزلزل است. پرودیکوس افسانه ای ساخت که در آن، هراکلس فضیلت دشوار را بر رذیلت آسان ترجیح می داد. م.

۷۱. Festugiere، مقاله یادشده (صفحه ۱۹) و *Revelaton D Hermes Trimegiste*

(چنانکه کوستر عقیده دارد) در آن افکار رد کرد.^{۷۲}

آیا باید به ایران هم اندیشید؟ وقتی ار که دوباره زنده شده می‌گوید در دو سوی دادرسانِ روانها دو در دیده، یکی در سمت چپ آنها برای پایین رفتن از آسمان به دوزخ، دیگری در طرف راست آنها که از آنجا روانِ نکوکاران از دوزخ به آسمان صعود می‌کند، آیا می‌توان مثل بیدز^{۷۳} «پل جدایی» زردشتی را، دست‌کم به عنوان منشاء اولیه این اسطوره، مورد استناد قرار داد؟ واضح است که این پل مؤکداً به ستاره‌ها منتهی نمی‌شد بلکه به بهشت آسمانی می‌رفت که موضوع اعتقاد بسیار معمولی تری بود. و همان‌گونه که دربارهٔ عروجِ خنوخ توجه کردیم، در این مورد هم باید بازتاب اعمالِ شمنی را مورد توجه قرار دهیم. اما به یاد داریم که عقیده به بقای روانها در ستارگان، همچون اندیشهٔ طبقات آسمانی، در ایران پیش از اوستای متأخر، یعنی پیش از دورانی که احتمال نفوذ کلدانی - چه در ایران و چه در یونان - می‌رود، امری مسلم نیست.

72. Koster, *Le Mythe de Platon* p. 17 sq.

73. Bidez, *EÖs, ou platon et Orient*, p. 45, a la suite de Geffcken.

آیین هرمسی^۱، عرفان^۲ اسطوره انسان

صورتبندی فرضیه‌های مهم و روح کلی عرفان آسانتر است تا تعیین منشأ آن.

مشخصه گنوستیسیسم یا عرفان، دوگانگی قطعی بین روح و ماده، بین روشنی و تاریکی، بین یک خدای برتر و یک خدای آفریننده، یا یک

۱. Hermetisme، آیینی است رمزآمیز و باطنی مبتنی بر نوشته‌های دوران یونانی - رومی، منسوب به الهامات خدا هرمس تریسمگستوس (Hermès Trismegiste = هرمس سه بار بزرگ) که نام یونانی تحوت خدای مصری است. این خدا ره به هرمس، خدای یونانی که همتراز مرکوریوس خدای رومی است، تشبیه کرده‌اند. هرمس یونانی راهنمای مسافران، رب‌النوع بازرگانان و دزدان، و پیام‌آور خدایان بود..م.

۲. Gnose، به یونانی Gnôsis، به معنای شناخت و معرفت، آیینی است مذهبی، باطنی، و رمزآمیز که مبتنی بر شهود و مکاشفه است و به مریدانش (اهل طریقت) امکان می‌دهد که بسیار آسانتر از مؤمنان معمولی (اهل شریعت) به معرفت الهی و رستگاری واصل شوند. در کتب فلسفی و تاریخی ایران اغلب واژه غنوسی را که معرب همان واژه یونانی است به جای آن به کار برده‌اند. اما از آنجا که اختلاف این آیین با مسلکهای عرفانی شناخته شده‌ما، در حد قابل اغماض است و از لحاظ لفظی و لغوی نیز هر دو واژه معنای واحد دارند که همان شناخت و معرفت است ما در کنار واژه غنوسی یا گنوسی اصطلاح عرفان را هم به کار می‌بریم. کاری که گروهی دیگر نیز کرده‌اند..م.

سرنوشت است. این تعارض چنان است که جز بیرون از ماده، دور از تاریکیها، بیرون از جهان و خدا یا سرنوشت که تعیین‌کننده روند آن است، رستگاری وجود ندارد. این دوگانگی، در زمان، منتشر می‌شود: جهان بد به پایان خواهد رسید و این «قرن» جای خود را به خدا «که بر فراز جهان است» خواهد داد.

همان‌طور که یوناس^۳ با ایجازی کم‌نظیر می‌گوید: این دوگانه‌باوری، ضدکیهانی و آخرالزمانی است. اما رهایی چگونه صورت می‌گیرد، چگونه گذر از ورطه میسر می‌شود؟ با وساطت یک نجاتبخش و تفضل او، یا یک روشنگر و عرفان او؟ و این رستگاری آینده، که وعده آن به تمام آدمیان داده شده، از پیش در اسطوره‌ای آغازین یا مربوط به مبدأ، مجسم (و حتی به نحوی پیشاپیش عملی) شده و آن اسطوره آغازین، اسطوره انسان است، ماجرای روح، هیوط، و انقیاد آن در جهان، در ماده، در تاریکیها، و سپس آزادی و صعود مجدد آن، از آسمانی به آسمان دیگر تا به خدای متعال.

فاجعه اورفئوسی بی‌درنگ بازشناخته می‌شود. و درواقع، مکتب گنوسی و کتب اورفئوسی یک جنبه مهم مشترک دیگر هم دارند. از تمام جنبشهای مذهبی یونان، مکتب اورفئوسی نخستین جنبش (از قرن ششم به بعد) بود که کتابهایی هم داشت (که اونوماکریتوس^۴ تدوین آنها را عهده‌دار شده بود). مکتب هرمسی (که لااقل از پاره‌ای جهات با عرفان مشتبه می‌شود) به طور عمده ادبیات است. می‌توانستیم بگوییم همان مکتب اورفئوسی است بدون آداب و مراسم آن. برعکس و قدری ساده‌تر، می‌گوییم که اشراق میتراپی، آداب و مراسمی است بدون کتاب.

3. Jonas, *Gnosis u. spatantiker Geist*, 1934.

۴. Onomacrite، پیشوای اورفئوسی‌ها در قرن ششم میلادی. - م.

متون مکتب هرمسی در «مجموعه هرمسی»^۵ گردآوری شده است. این مجموعه مربوط به قرن سوم میلادی است اما بخشهای بسیاری از آن بی شک، دست کم به نخستین قرن پیش از میلاد می رسد. مکتب هرمسی از دو لحاظ با عرفان فرق دارد: اول آنکه تنها به سرنوشت فرد توجه می کند حال آنکه، در عرفان سرنوشت هرکس عمدتاً وابسته به سرنوشت جهان است^۶ و تمام نوشته های هرمسی هم دوگانه باورانه نیست: نوعی مکتب هرمسی یگانه شناس^۷ نیز وجود دارد. نوشته های عرفانی، برخلاف هرمسی، بسیار گوناگون، پراکنده، و اغلب تکه تکه اند.

نخست عارفانی را داریم که بویژه از قرن دوم تا چهارم به عنوان مسیحیان مرتد شناخته شده بودند - سیمون جادوگر^۸، باسیلیدس^۹، والتیونوس^{۱۰}، و دیگران - و آیینهای آنان را، پدران روحانی که با آنها مبارزه می کردند - اپیفانیوس^{۱۱}، هیپولیتوس^{۱۲}، ایرنایوس^{۱۳}، و دیگران - یا فلوپتین^{۱۴} گزارش داده اند. افزون بر این، یک کتابخانه کامل غنوسی در مصر کشف شده که هنوز انتشار نیافته است. کیش مانوی که عمدتاً معاصر این آیینهاست و روابطی بسیار نزدیک با

5. *Corpus Hermeticum*.

6. Nock, *Jaum. Hell Stud.*, 1929, p. 113.

7. moniste

۸. Simon le mage، در کتاب اعمال رسولان، یکی از جادوگران سامری بود که مسیحی شد و درصدد برآمد روح القدس را بخرد، بطرس قدیس او را لعن کرد... م.

۹. Basilide، عارف اهل اسکندریه قرن دوم میلادی... م.

۱۰. Valantin، عارف مصری تبار قرن دوم میلادی... م.

۱۱. Saint Epiphane (حدود ۳۱۵ - ۴۰۳)، از آباء کلیسا... م.

۱۲. Saint Hippolyte، از آباء کلیسا در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم... م.

۱۳. Saint Irénée (حدود ۱۳۰ - ۲۲۰)، اسقف لیون... م.

۱۴. Plotin (۲۰۵ - ۲۷۰)، فیلسوف نوافلاطونی، متولد مصر... م.

آنها دارد و شاید هم آنها همه شاخه‌هایی از آن باشند، مدتهای مدید است که توسط آوگوستینوس قدیس^{۱۵} والحادشناسان گوناگون و در این اواخر به کمک چندین متن اصیل به زبانهای قبطی، ایرانی، ترکی، چینی، و غیره که باز یافته شده مورد شناسایی قرار گرفته است.

اما وجود یک عرفان بسیار پیشینه‌دارتر را حدس زده‌اند که بویژه از لحاظ شکل‌گیری و پیدایی به نظر می‌رسد که در آغاز با مسیحیت آمیخته بوده است. نشانه‌های کم و بیش مشهود این عرفان «اندکی در همه جا» در ادبیات مسیحیت (به معنای وسیع کلمه) از فیلون و فرقه‌های یهود گرفته تا یوحنا قدیس^{۱۶}، بولس قدیس^{۱۷} و در کتاب کلماتین‌های دروغین^{۱۸}، تا کیش مندایی^{۱۹} یافت می‌شود.

کلماتین‌های دروغین که ا. کولمان به نحوی استادانه آن را شرح می‌دهد^{۲۰}، بویژه از این نظر مربوط به بحث ما می‌شود که موضع‌گیری آن نسبت به آیینهای ایرانی بسیار صریح است: زردشت را فوق ملحد می‌شناسد و تعمید با آب را نقطه مقابل پرستش آتش اعلام می‌کند. اگر

۱۵. Saint Augustin (۳۵۴ - ۴۳۰)، عالم دینی و کلامی کلیسای لاتین که نخست مانوی بود و سپس به مسیحیت گروید و با مانویان و دیگر ملحدان و مرتدان بسختی مبارزه کرد. م.

۱۶. Saint Jean، حواری مسیح، مؤلف انجیل چهارم (انجیل یوحنا) متوفای سال ۱۰۰ میلادی. م.

۱۷. Saint Paul (حدود ۵ تا ۱۵ الی حدود ۶۲ تا ۶۷ میلادی)، از یهودیان تندرو و متعصب بود که سپس به مسیحیت ایمان آورد و از مروجان و مبلغان بزرگ آغازین آن شد. م.

18. *Pseudo-clémentines*

۱۹. Mandéisme، آیین مذهبی عرفانی که در قرن دوم میلادی پدید آمد و هنوز هم پیروان اندکی از آن در عراق باقی هستند. م.

20. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 1930.

اینها کافی نیست، برای آنکه هم‌رأی با بوسه^{۲۱} نتیجه بگیریم که دوگانه‌باوریِ آن ریشه تحول‌یافته ایرانی دارد، دست‌کم ثابت می‌شود که آن دو با هم در تماس بوده‌اند. خصیصه عرفانی این کتاب از راز و رمزی که آیین آن را فراگرفت، از آزادی آن در قبال دین رسمی، از توجه خاص آن به مسائل مهم آغاز و آینده جهان، از دوگانه‌باوری آن، از نقش میانجی‌ها و الهام در آن و، بالاخره، از اهمیت اعمال تقدس‌آمیز آن شناخته می‌شود.^{۲۲}

عارفان، بولس قدیس را یکی از اساتید خود می‌دانستند. این (به عقیده بوسه)^{۲۳} ناشی از بدبینی بولس قدیس است به جسم، به اینکه «خدای زمانه» را شیطان می‌داند، به مجادلاتش بر ضد قوانین یهود، به اعتقاد جازم او به دوباره زنده شدن در جسمی از نور^{۲۴} («گوشت و خون نمی‌توانند وارث سرزمین خدا باشند.») به اینکه فرشتگانش، جز گروهی اندک از آنان، موجوداتی بد و آرخون‌های^{۲۵} این قرن هستند و غیره؛ منتها چون این مفاهیم برای بولس قدیس در درجه دوم اهمیت قرار دارد، نمی‌توان او را عارف شناخت (برای او آنچه در درجه نخست اهمیت قرار دارد مسیح است، شخصیتی که تاریخی محسوب می‌شود، حال آنکه، برای عارفان رستگاری امری است اسطوره‌ای).

21. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 159.

22. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clementin*, p. 171

23. Bousset, *Kyrios Christos*, 1913.

۲۴. corps glorieux. عنوانی است برای جسم سعادتمندان که وقتی دوباره زنده می‌شوند دیگر حالت کنونی را ندارد بلکه فروزان و پرشکوه و درواقع یکپارچه نور است...م.

۲۵. Archonte (به یونانی Arkhon)، بلند پایگان دولتشهرهای یونان را می‌گفتند...م.

در آثار مربوط به یوحنا ی ق‌دیس (ادبیات یوحنا) حتی اگر تعبیر «ایرانی» ش‌در^{۲۶} از مقدمه چهارمین انجیل (انجیل یوحنا) را ندیده بگیریم، نشانه‌های عرفانی بسیار دیده می‌شود.

* * *

به نظر می‌آید که دوگانه‌باوری عرفانی مؤلفه اصیل گرایشهای پدید آمده در کشورهای مختلف باشد. ظاهراً عرفان، تعارض بین روح و ماده را که ایران با آن آشنایی نداشت و کیش مندایی هم آن را نمی‌شناخت مدیون یونان است. برعکس، فلسفه یونان از جمله فلسفه افلاطون، شامل آنگونه تعارض و تقارن مطلق (یا تقریبی) نبود که ویژگی کیش اورمزد و اهریمن است. در فلسفه یونان بین روان و ماده یا، بهتر بگوییم، بین روان و غیرروان، حالت نشر و اشاعه یا حالت افول و نزول وجود دارد نه وضعیت مبارزه، چنانکه در آیین ایرانی آمده است.

عرفان، جز در محیط یهودی یونانی مآب و ایرانی مآب، در چه محیطی ممکن بود با این نظر آمیخته شود که مسبب پیدایش بولس ق‌دیس و چهارمین انجیل و مکتب هرمتی اسکندریه گردد؟ ظاهراً عنصر یهود از اینجا نمایان است که عرفان با آنکه شریعت^{۲۷} را مردود می‌شناسد و عهد عتیق را محکوم می‌داند، نامهای خاصی را می‌پذیرد که از آنجا گرفته است: از جمله نخستین انسان اساطیری که اغلب در آن، آدم خوانده می‌شود. شاید یافته‌های اخیر نجد حمادی (در مصر علیا) فرضیه (بوژه

26. Schaeder, *Studien*, p. 306 sq.

27. Loi. عنوانی است برای فرامین الهی موسی و منظور احکام شریعت یهود است که در تورات آمده است. م.

مورد تأیید کیسپل^{۲۸}) دایر به وجود یک عرفان یهودی را ثابت کند. آیین بولس یهودی مثال خوب این هم نهاد نامتجانس است. برعکس خاخامهایی که به وجود دو گرایش در انسان عقیده دارند - گرایش به نیک و گرایش به بد - که هر دو هم از سوی خدا می آیند^{۲۹}، بولس جسم و گناه و مرگ را ضد خدایی می داند. ممکن است گفته شود که او جز آنکه دو گانه باوری افلاطونی یا اورفئوسی را به پایان رساند کاری نکرده است؟ اما در این صورت:

رایزنشتاین می پرسد^{۳۰}: «آیا این یک معما نیست که انسانی که جاودان بودن روان پایه کیش نوین اوست، هرگز تعبیر متداول نفس باقی^{۳۱} را به کار نبرد و حتی کلمه نفس برایش با تصور چیزی پست، خوار، و فناپذیر همبسته باشد؟ این تنها یک توجیه دارد: او از اندیشه یونانی (پس از افلاطونی) روح نا آگاه است یا دیگر از آن آگاه نیست و اندیشه دم را که برای ما نامفهوم است، که دم الهی^{۳۲} است، شکل دارد، می درخشد، پوشش است، و جسمی مثل انسان مرئی دارد و غیره، جایگزین آن می کند.»

آیا این مفهوم مبهم، شرق را به یاد نمی آورد که، بنا به گفته شدر^{۳۳}،

28. Quispel, *Gnōsis als Weltreligion*, 1951.

29. Wernle, cité Reitzenstein, *Iran, Erlösungsmysterium*, p. 139.

30. Reitzenstein, *Hellenist, Mysterienreligionen*, 3, p. 412.

31. Athanasios psychē 32. Pneuma Theou

33. Schaefer, *Studien*, p. 299.

نمی‌توانست تصویری از فناپذیر و از روح جدا از ماده (همچون روح - روشنی مانویان) داشته باشد؟

در عرفان نیز چون اوستا، این دو اصل متضاد هر یک مستقل از دیگری و شریک ابدی هستند. ایفانیوس در رد باسیلیدس این‌گونه اظهار عقیده می‌کند:

«بد، بی آغاز نیست، ریشه و گوهری خاص خود ندارد بلکه به اراده مختار کسی که بدی می‌کند، زاده می‌شود.»^{۳۴} و اما تشبیه نیک و زندگی یا خدا با روشنی، که در انجیل چهارم و، جز آن، در رسالات هرمنسی یکم و هشتم و سیزدهم نیز دیده می‌شود، نه از فلسفه یونان گرفته شده نه از کتاب عهد عتیق. اما ضرورتی هم ندارد که فکر کنیم از ایران آمده است. بوسه، خود، آداب و رسوم و پارسایانه بودن رموز تشریف به آیین را در این خصوص مورد استناد قرار می‌دهد.^{۳۵}

با اینهمه، دوگانه‌باوری مطلق که نزد مانویان هم دیده می‌شود، مشترک بین تمام انواع عرفان نیست. در عرفان سریانی - مصری^{۳۶}، شیطان آفریده خداست که سقوط می‌کند و از آفریننده خود جدا می‌شود و جهان را نیز از او جدا می‌کند: حرکت از بالا به طرف پایین صورت می‌گیرد: روان بد، به خدا حمله می‌برد، تاریکی روشنی را تسخیر می‌کند... این تمایز بین دو

34. Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* p. 94.

۳۵. برعکس، همان‌طور که ویدنگرن (پس از ویکاندر) در مقاله مهم زیر نشان می‌دهد، استعاره عرفانی مروارید که به زبان سریانی محفوظ مانده، ما را کاملاً متوجه ایران می‌کند.

Zeitschr. f. Relig. u. Geistesgesch., 1952, 2, *Der Iranische Hintergrund der Gnosis*

36. Jonas, *GnÖsis*, p. 256 sq.

نظام نزد کاتارها^{۳۷}، «اعقاب» مانویان و گنوسیان (عرفانیان) هم در شکل «مطلق» و هم «ملایم»^{۳۸} کیش آنها استمرار می‌یابد.

اما منشاء آن هرچه باشد، راه حل ستیزه این دو رقیب، توالی فرمانروایی آنهاست که مبین امید به آخرالزمان است: شیطان «شهریار این جهان» است (در انجیل یوحنا که تعارض بین روشنی و تاریکی و زندگانی و مرگ شدت گرفته، و نیز در تمام ادبیات مسیحی قدیم نیز چنین است)، و این پادشاهی با ظهور فرمانروایی خدا به پایان خواهد رسید. این آمدن خوب به جای بد، در موعظه‌های پطرس (کلماتین‌های دروغین) که متضمن دوگانه‌باوری ملایمی است، شکلی خاص به خود می‌گیرد. خدا دو خدمتگزار دارد: شهریار ابدیت^{۳۹} حال، که ابلیس است، و شهریار ابدیت آینده که پیامبر واقعی است، تجسم آدم است. و این قدمت بدی، در تمام جفت‌های متقابل یا متقارن^{۴۰}، با قدمت عنصر مادینه نسبت به عنصر نرینه، ترکیب می‌شود: حوا دوران پیامبری ابدیت حال را آغاز می‌کند، آدم از آن ابدیت آینده را؛ قابیل مقدم بر هابیل است؛ یحیای تعمیددهندگان زاده یک زن است و پیش از مسیح می‌آید که پسر مرد است (filius / viri!)؛ شمعون (یعنی بولس) مقدم بر پطرس است. (مجادله علیه یحیای تعمید دهنده و بولس آشکار است).^{۴۱}

۳۷. Cathares، پروان مکتب کاتاری که مبنایش بازگشت به بی‌آلایشی دوران صدر مسیحیت بود و جنبه‌هایی از کیش مانوی داشت. - م.

38. Söderberg, *La religion des Cathares*, 1949.

۳۹. Éon (به یونانی Aiôn) و آن به عقیده نو افلاطونیان و عارفان قدرت ابدی است که از وجود تراوش می‌کند و امکان عمل مؤثر آن را فراهم می‌آورد. - م.

۴۰. syzygies، این واژه در اصل به معنای نقاط تقابل و تقارن ماه و خورشید - اول و چهاردهم ماه قمری - است. - م.

41. Cf. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clementin* p. 241.

در کیشی که جهان کنونی را خوار می‌شمارد - و در فضای جهان وطنی غیرسیاسی باستانی متأخر شکل گرفته - هر تمایز اجتماعی در برابر اختلاف کیشی رنگ می‌بازد. در کیش مانوی برگزیدگان، برخلاف شنوندگان^{۴۲}، از هم‌اکنون به ابدیت آینده تعلق دارند. از همان زمان، به عقیده هر فیثاغورسی (که آیین «نهانی» او را ارسطو گزارش داده)، غیر از خدا دوگونه موجود خردمند وجود داشت: یکی انسان معمولی، و دوم گونه‌ای که فیثاغورس از آنان بود.^{۴۳} بولس بین «پیروان اصالت دم»^{۴۴} و «معتقدان به نفس»^{۴۵} در بین یهودیان، فرق می‌گذاشت. پیش از او، فیلون - و ساتورنیل^{۴۶} و به دنبال او عارفانی دیگر - از نظر پیدایش به دو طبقه انسان معتقد بود که ماهیت و منشاء متمایز دارند. و این هیچ ارتباطی با افلاطون نداشت بلکه ریشه آن، به گفته رایتزنشتاین^{۴۷}، در تمایز بین هواداران نیکی و بدی بود و به این دلیل چنین نظری پیدا شد که یک همگونی بنیادی را، پیوستگی تاریخی پنداشتند.

بسیاری از فرقه‌های عرفانی عقیده به وجود یک رهاننده (منجی) ندارند: از جمله اوفیت‌های کلسوس - اوریگنس^{۴۸}، عارفان

۴۲. از مراتب مربوط به درجه‌بندیهای پیروان کیش مانوی. شنوندگان یا سماعون، مریدان ساده‌ای بودند که حق شرکت در مذاکرات و پرسش و گفت‌وگو نداشتند و تنها باید گوش می‌دادند. - م.

43. Cf. Kerényi, *Pythagoras u. Orpheus*, p. 18

44. pneumatiques

45. psychiques

۴۶. Satornil، روحانی عارف قرن دوم میلادی و نخستین کسی است که خدا را از کار خلقت کنار گذاشت و این کار را به عهده هفت فرشته گذاشت. - م.

47. Reitzenstein, *Hellen. Myster*, 3, p. 346.

۴۸. Ophites de Celse-Origène، فرقه‌ای عرفانی که نام خود را از کلمه Ophis به معنای مار گرفته بودند و مار را رهایی‌بخش و پیام‌آور می‌دانستند. - م.

نیکولائی‌دی^{۴۹}، آرخونی‌ها^{۵۰}، و غیره. و مکتب هرمسی نیز چنین تصویری دارد. عرفان، خود برای رهایی و رستگاری کافی است. مگر، بنا به تعریف، عرفان خود دانش رهایی‌بخش نیست؟ تنها به وجود مبشری برای این دانش، به وجود پیام‌آوری نیاز است.

برعکس، فرقه‌های دیگری هستند که به وجود یک رهاننده عقیده دارند. این رهاننده، با ایجاد یک میانجی، نیاز به پرکردن فاصله ناشی از دوگانه باوری را برآورده می‌سازد. پرات‌ها^{۵۱} بین «پدر» و «ماده»، «پسر» را دارند؛ برخی از هواداران مرقیونیان^{۵۲} بین «خدای ناشناخته» و «ماده»، «خدای عهد عتیق» را می‌گذارند؛ عرفان باروخ^{۵۳} (بنابر گزارش یوستینوس) نیز الوهیم^{۵۴} را بین «پدر» و «آدم» قرار می‌دهد. در «سرود ناسن‌ها»^{۵۵}، بین نوئوس^{۵۶} و خائوس، روح جا داده می‌شود؛ بالاخره ستیان‌ها^{۵۷} (ی‌هیپولیتوس) بین روشنی و تاریکی، دم واسط را می‌گذارند.

دیدیم که اعتقاد یهودیان به مسیح موعود که در آغاز یک عقیده ملی و سیاسی بود - در کتابهای دانیال، خنوخ، و غیره - جنبه جهانشمول و آخرالزمانی پیدا کرد. آیا این امید تازه که نماد چهره پسر آدم و مبنای

۴۹. Nicolaites، پیروان یک فرقه عرفانی به نام نیکولای روحانی که در قرن اول میلادی تأسیس شد.. م.

۵۰. archontiques، فرقه‌ای عرفانی که نام خود را از Arkhon (بلندپایگان یونانی) گرفته بودند.. م. ۵۱. Pérotes، از فرقه‌های عرفانی.. م.

۵۲. پیروان مارکیون (Marcion)، عارف مسیحی قرن دوم میلادی.. م.

۵۳. Baruch، حواری ارمیای نبی، از پیامبران یهود، که موعظه‌هایش را به او تقریر می‌کرد. این فرقه عرفانی به نام اوست.. م. ۵۴. Élohim یا Eloime، از اسماء خدای یهود.. م.

55. Naassènes

۵۶. Noûs، عقل، خرد، نظم بخردانه.. م.

۵۷. Séthiens، فرقه‌ای که ظاهراً نام خود را از Sethi یا Seti از فراعنه مصر، گرفته‌اند.. م.

انجیل هاست «در آخرین تحلیل»، همان گونه که رایتزنشتاین^{۵۸} عقیده دارد، بازتاب اسطوره ایرانی گِیَه مَرْتَن (کیومرث). است؟ ما پیش تر، در بخش کیش یهود، ایرادات خود را به این فرضیه عنوان کردیم. پسر آدم (که بر اساس قواعد نحوی زبان آرامی یعنی انسان)، نخست طبق سنت یهود در نقشی منحصرأ آخرالزمانی ظاهر می شود که هیچ ارتباطی با اسطوره مربوط به مبدأ ندارد. ایران به یک رهاننده (سوشیانس)^{۵۹} اعتقاد دارد اما گِیَه مَرْتَن، انسان نخستین، معنایی آخرالزمانی که پیش از دوران کتابهای پهلوی تأیید شده باشد ندارد و ورود او در آخرین لحظه (موردی است که باید این طور گفته شود)، این شک را برمی انگیزد که آورده ای بیگانه در کیش مزدایی و مربوط به دوره ساسانی باشد.

آیا می توان با کنار گذاشتن ایران، رد اسطوره انسان را در فلسطین دنبال کرد؟

فیلون یهودی با جدا کردن دو روایت آفرینش که در سفر پیدایش به دنبال هم آمده اند، توانست جایی برای نخستین انسان، متمایز از آدم زمینی، باز کند و یک پیش نمونه از نژاد انسان، الگویی تمام عیار به سبک افلاطونی، بسازد. این تصویر - که منشاء یونانی آن بخوبی با یونانی مآبی مورد اعتراف نویسنده تطبیق می کند - هیچ جنبه مسیح موعودی یا آخرالزمانی ندارد.

همین تصویر در موعظه های پطرس^{۶۰}، با ارزشهای جدید افزوده به آن، مشاهده می شود. در آنجا توضیح داده شده است که چرا رهاننده انسانها، انسان است؟ خدا به هر گروه از آفریدگانش نمونه ای (رهاننده ای) از نوع خود آنها داد. به فرشتگان یک فرشته، به روانها یک روان...، به انسانها

58. Reitzenstein, *Hellen. Myster*, p. 418.

59. Saušyant

60. Cullmann, *Pseudo-clementins*.

یک انسان که مسیح است. این انسان همان است که پیش تر نیز یک بار در آدم و سپس در انوش^{۶۱} و دیگران تجسم یافته. به این ترتیب، تصویر پسر انسان، تصویر آدم اولیه، و راه و رسم یهودی توالی پیامبران با هم درآمیخته‌اند. این آدم تقریباً یک خداست: در Vita Adae^{۶۲} به شیطان اختطار می‌شود که او را ستایش کند، و جنایت او این است که به این فرمان گردن نمی‌نهد. همچنین در Korê^{۶۳} Kosmou پیش از آفرینش نخستین انسان، طبیعت سراپا برهوت و بی حرکت است؛ سپس حیات و حرکت در آن راه می‌یابد.^{۶۴}

از سوی دیگر، توضیح نظریه تجسم از طریق نظریه‌های هبوط و رنج و ایثار امکانپذیر است. با من نیست که بگویم آیا اشارات کوتاه کتاب دوم اشعیا (فصل ۵۳) درباره مصائب «خادم خدا» منبعی است که برای چنین تعمیمی کفایت می‌کند^{۶۵} یا باید مجادلات ناشی از آیین پرستش آتیس^{۶۶} را هم در نظر داشت. (از رموز این نام آنکه، آتیس به عنوان نخستین انسان - آداماس^{۶۷} - با عقیم کردن خود، از جهان کناره می‌گیرد). قضیه از این قرار است که انسان نخستین، که پیش از جهان وجود داشته، و از جهان ب^{۶۸} به ماده نازل شده، در انجیل چهارم و نیز در «سرود ناسن‌ها»، در رساله

۶۱. EnŌch، فرزند شبت، فرزند آدم ابوالبشر.. م.

۶۲. از عهد عتیق. در متن فرانسه هم به همین صورت آمده است.. م.

۶۳. از عهد عتیق. در متن فرانسه هم به همین صورت آمده است.. م.

64. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 194, n. 1.

۶۵. من شخصیت مسیح را به عمد کنار می‌گذارم تا مجهول دیگری به مسئله نیفزوده باشم.

Cf. P.L. Couchoud, *Le Dieu Jésus*, 1951.

۶۶. Attis، معشوق کوبله (Cybel)، الهه فروگیاپی. کوبله از فرط عشق و حسادت او را وادار کرد که خود را اخته کند تا نتواند با کس دیگر ازدواج کند. آتیس جان سپرد و کوبله او را به درخت کاج تبدیل کرد. به این دلیل آتیس خدای حاصلخیزی به شمار می‌رود.. م.

67. Adamas

نخست (پوآماندرس)^{۶۸} از مجموعه رسایل هرمسی، و در کیش مانوی... به نام انسان ظاهر می شود (روایت سینوپتیک^{۶۹} ها درباره این نظریه روشن نیست^{۷۰} اما بولس قدیس، این تصویر و حتی عبارت پسر انسان را مردود می دانست زیرا او عقیده داشت که این پسر انسان (برخلاف عیسی مسیح، پسر خدا) نمرده، کفاره گناهان ما را نداده، دوباره زنده نشده، و بر بولس ظاهر نگردیده است. با این حال، این حواری مسیح به روش خود در مشاجره قلمی با عارفان از این انسان گونه^{۷۱}، که تجلی «انسان نفسانی»^{۷۲} او، آدم اولیه، و «انسان دمی»^{۷۳} او، یعنی نخستین انسان واقعی، است سود می جوید.)

در کیش مانوی، یا دقیق تر بگوییم در متون ایرانی کیش مانوی، نخستین انسان اورمزد نامیده شده است. دلیل این تشابه - که متضمن نوعی تنزل خدای اوستا به درجه یک میانجی است - در فصل بعدی که به کیش زروانی اختصاص دارد معلوم خواهد شد. اینجا، می ماند^{۷۴} که سخنی از روان بگوییم:

اسطوره انسان ظاهراً با اسطوره ای تطبیق می کند که روان را ذره ای

68. Poimandrès

۶۹. Synoptiques، به سه انجیل نخستین (متی، مرقس، لوقا) گفته می شود که شباهتهای بیشتری با هم دارند برخلاف انجیل چهارم (یوحنا). - م.

70. Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 197. 71. Anthrôpos

72. homme psychique 73. homme pneumatique

۷۴. با وجود این باید به نقش آن انسان گونه رمزآمیز در مکتب مندایی اشاره کرد. این نقش که بوسه درست متوجه آن نشده، به وسیله رابینزشتاین (در: *Iran, Ertos*, p. 133) روشن شده است: «در قواعد آیینی مندایی، نخستین انسان فقط یک بار به عنوان آفریننده جنبی (?) «مندای حیه» (معرفت حیات) ظاهر می شود. اما اهمیت آن مربوط است به تعیین همین مندا به عنوان انسان، انسان نیک، انسان برتر از روان، پدر هابیل (آبیل = پسر آدم یا پسر خدا): مربوط است به وضعیتی که گاه آدم و گاه آداکاس (Adakas)، آدم نهان، پیدا می کند؛ مربوط است به نام و نقش و فعالیت انوش (انسان) و غیره.»

جدا شده از خدا می داند که تارهایی نیابد، به جهان بالا صعود نکند، و با خدا یکی نشود، در این جهان زندانی است. این فاجعه برای روان، همان گونه که دیدیم، مشخصه آیین اورفئوسی است و طبعاً رواج آن در آیین هرمسی و گنوسی و کیش مانوی به وسیله رموز اورفئوسی قابل تبیین است. مثلاً در کیش مانوی، نخستین انسان به درون ماده پایین می آید، در آنجا مغلوب و زندانی می شود، سپس با ترک جوشن روشنی خویش رهایی می یابد. تکه های این جوشن روشنی با تاریکی درهم می آمیزد و جهان را می سازد (و همین روشنی جوهر روان است که هر انسانی باید آن را از بند آزاد کند). نمی توان اسطوره اورفئوسی را به یاد نیاورد که، بنابر آن، انسان از کشتن تیتان ها^{۷۵} (توسط زئوس) که دیونوسوس را خورده بودند پدید آمده است. و طبیعت دوگانه انسان که ترکیبی از روان خدایی و بی مرگ، و جسم «تیتانی» و فناپذیر است از همین جاست.

با وجود این رایتزشتاین، بنا به عادت، با وارونه کردن جمله های مسئله، فرض را بر منشاء ایرانی داشتن این فاجعه گذاشته است. اما اثر او از این حیث - تا آنجا که دنباله کار بوسه است - مبتنی بر خطاهای تاریخی بسیار است.

ما یکی از این خطاهای تاریخی را - که گوتسه مسئول بخشی از آن است - و مربوط به تاریخ آفرینش جهان در اوستا به همان صورتی است که بندهش حفظ کرده نشان دادیم. اشتباه دیگر که دست کم به همان اندازه مهم است، مبنای رشته کارهای این یونان شناس پرشور درباره «الاهه روح» و غیره است. این اشتباه هنگامی رخ داد که تب کشفیات مربوط به ایران، در آغاز این قرن در آسیای مرکزی همه را گرفته بود. این نکته

۷۵. Titans، غول - خدایان اساطیری اولیه یونان که پیش از زئوس بر جهان حکومت می کردند و خدایان اولمپ بر آنها غالب شدند.. م.

اندکی او را معذور می‌دارد. رایتزشتاین به این بهانه که در یک سرود مانوی از زردشت نام برده شده، نظریه‌ای را که در آن سرود مطرح شده - یعنی دقیقاً همان اسطوره روح مورد نظر ما - و هزار سال پیش از تاریخ آن سرود از بین رفته بوده، به زردشت نسبت می‌دهد. هنینگ نادرستی این ادعای عجیب را افشا کرد:^{۷۶} «از تمام کیش زردشتی تنها نام زردشت در این سرود دیده می‌شود. ممکن بود نام شیث^{۷۷}، بودا، مسیح، یا مانی به جای آن گذاشته می‌شد بی‌آنکه محتوای آن تغییر کند.»

سومین اشتباه تاریخی آن است که نیبرگ متوجه آن شده.^{۷۸} رایتزشتاین می‌پندارد که اسطوره روان را از قول خود زردشت پیدا کرده است. و به بند ۱۱ یسنه ۳۱ استناد می‌کند: «از آن پس که تو توانستی، ای خردمند، به روان، کالبدی دهی...» اما نیبرگ متوجه می‌شود که این ترجمه ممکن است خواننده را دچار اشتباه کند به این ترتیب که او را غافل از این نکته نگه دارد که عبارت به کار رفته از سوی پیامبر، اوشتانه^{۷۹} است که نمایانگر «جان» یا «روح زندگی» است نه یک اصل فراطر که بتوان آن را با نفس از نظر اورفئوسی‌ها، مثل اورون^{۸۰} و دثنا... شبیه دانست.

با وجود این، حتی اگر این دلیل، نامعتبر شناخته شود، فرضیه متکی به آن باقی می‌ماند و جای گفت‌وگو دارد. ویدنگرن در کتاب خود^{۸۱}، سعی کرده تا در گات‌ها ریشه‌ای برای مفهوم مانوی روان بزرگ (مَوهِمِد

۷۶. در قطعه مورد بحث که خودش انتشار داد:

Mitteliranische Manichaica, III = *Sitzungsber, preuss. Akad.*, 1932, p. 872.

۷۷. Seth، بنا بر کتاب مقدس، فرزند سرم آدم و حوا، برادر هابیل و قابیل..م.

۷۸. در گزارشی که داده است: Monde oriental, 1923, p. 80, de l Iran. Erlos.

79. uštāna

80. urvan

81. Widengren, *The Great vahu Manah and the Apostle of God*, 1945.

وَزُرگ)^{۸۲} که همنهاد روانها، ستون نورانی متشکل از روانهایی است که رهایی یافته‌اند و به آسمان باز می‌گردند، پیدا کند. جوانه آن را حتی در ایهام عبارت وَهُوَ مَنَه، که در عین حال پارسایی انسان، «اندیشه نیک»، و ضمناً جلوه خدا یا فرشته مقرب خدا، «اندیشه نیک» مطلق است، ملاحظه می‌کند. من فکر می‌کنم قرینه‌ای از آن را در مورد دثا، آنگونه که پیش از این تفسیر کردیم، در دست داریم. برعکس لازم نیست نیبرگ را (مثل ویدن‌گرن) در جهت تعبیری که از تمام فرشتگان مقرب زردشتی به مثابه موجوداتی غیرانتزاعی، اما گروهی، ارائه داده دنبال کنیم.^{۸۳}

کافی است متوجه باشیم که در ذهنیت «بدوی»، که ذهنیت ما نیز هنوز در اغلب موارد چنین است، هر عبارت انتزاعی در معرض آن است که بین دو وضعیت انفرادی یا گروهی نوسان داشته باشد. واژه‌شناسی زبانهای «جدید» ما دلالت بر این امر دارد و به نظر من در قرون وسطا نیز درباره آن زیر عنوان «مسئله کلیات»^{۸۴} بحث می‌کرده‌اند...

82. Manvahmed Vazurg

۸۳. این فرضیه که به تفصیل در کتاب ادیان ایران باستان مورد بحث قرار گرفته، مطلقاً اشاره به این امر نمی‌کند که فرشتگان مقرب هر یک نامی دارند و اغلب این نامها مسلماً انتزاعی است: پارسایی (آرمینی)، تندرستی (هرواتا)، بی‌مرگی یا جاودانگی (آمراتا)، و غیره.

۸۴. Universaux، نظریه‌هایی درباره مفاهیم عام و کلی که طبقه‌بندی موجودات و اندیشه‌ها را در علم مصطلحات مدرسی (اسکولاستیک) میسر می‌ساخت. - م.

زروان

زمان، در کیش ایرانی، تاریخی دراز و تاریک دارد که شاید روشنیهایی از بیرون ما را به گونه‌ای نادرست از آن آگاه می‌سازند ضمن آنکه نشانه‌هایی از آن به ما عرضه می‌دارند.

الواح بابلی، چنانکه دیدیم، ظاهراً در قرن پانزدهم پیش از میلاد، خدا زروان را تأیید می‌کردند. یازده قرن پس از آن، بروسوس بابلی «شاه اسطوره‌ای زروانوس» را می‌شناخت، حال آنکه اثودموس رودسی، شاگرد ارسطو، گواه فلسفی آن بود.

باید تقریباً همین مدت می‌گذشت تا مجادله‌گران مسیحی، آگاهی‌هایی دقیق (و جانبدارانه)، اندکی پیش از نخستین گواهی قابل اعتماد - از جانب مانویان - از وضعیت این خدا به دست آورند.

در این فاصله چند قطعه‌ای از اوستا را داریم که به اختصار از او نام می‌برد، دو سند یونانی از آسیای صغیر داریم که ظاهراً اشاراتی به او دارند و یک رشته بناهای میتراپی که معرف او شناخته می‌شوند.

بالاخره به متنهای پهلوی یا متنهای جدیدتر می‌رسیم که در سراسر آنها می‌توان در میان انبوه نوشته‌های مزدایی، رد کیش زروانی را دنبال کرد.

زروان باوری چه محلی در کیش مزدایی داشته؟ تلاش برای پاسخ دادن به این پرسش، کوششی است از راهی جالب توجه برای رخنه کردن در تاریخ دوگانه‌باوری.

قبلاً آنکتیل دوپرون^۱، پیشاهنگ پژوهشهای اوستایی بر پایه گواهی‌های مسیحیان، چنین تشخیص داده بود که کیش واقعی ایرانیان در زمان ساسانیان دوگانه‌باوری مزدایی نبوده بلکه یگانه‌باوری در وجود زروان به عنوان پدر دو همزاد، یعنی اهوره‌مزدا و اهریمن، بوده است. اخیراً باز به این نظریه که متضمن مسائل گوناگونی است و دامنه کم و بیش گسترده‌ای دارد معتقد شده‌اند. چگونه امکان داشته که سنت پارسی، به این صورت که تاکنون حفظ شده، در مجموع تا این حد به زروان باوری بی‌اعتنا باشد و آثاری تا این اندازه ناچیز از آن نگه دارد؟ آیا واکنشهایی - آخر در چه هنگام؟ - بنیادگرایی مزدایی را از نو برقرار و کتابهای مقدس را - البته نه بکلی - از مطالبی که ارتباط با آن داشته پاک کرده است؟ وظیفه‌ای احتمالی در راه رسیدن به این مقصود بر عهده کارشناسان متون قرار گرفت که در هر جای آن ادبیات هرچه از این پاکسازی نجات یافته بود گردآوری کنند. و اگر زروان باوری را تا جاهای دور تعقیب می‌کردند قاعدتاً خیلی بی‌اهمیت نبود که در راه این بازسازی امکان دهند ریشه‌های کرونوس (زمان) یونایی‌ها و اورفئوسی‌ها نیز هویدا شود...

1. Anquetil-Duperron

به تبعیت از بسیاری دانشمندان^۲، البته تا وقتی که کتاب زینر (آکسفرد) منتشر نشده به این اکتفا خواهیم کرد که نشان دهیم مسئله‌ها چیست: نوشته کوتاه ائودموس رودسی (که عیناً نقل خواهیم کرد) درباره زمان و مکان، معمولاً با قطعه‌ایی از اوستا که مؤید آن است مقایسه می‌شود. با اینهمه لازم است مقایسه‌ای بسیار پیشرفته‌تر صورت گیرد و مغایرت‌های متن یونانی و قطعه اصلی اوستا هم مثل مطابقت‌های آن دو منظور نظر واقع شود.

ائودموس بنا به روایت داماسکیوس می‌گوید: بین مغ‌ها و سایر ایرانیان، عده‌ای هر چیز قابل درک و هر چیز بی‌پایانی را «مکان» می‌نامند، برخی دیگر به آن «زمان» می‌گویند، از اینجاست که دو موجود از هم جدا شده‌اند، خدای نیک و ابلیس شریر، و از این دو نیز، چنانکه بعضی می‌گویند، روشنی و تاریکی پدید آمده است. این دو، گوناگونی را وارد طبیعت که پیش از آن یکنواخت بوده می‌کنند و دو سلسله موجودهای برتر را به وجود می‌آورند که در رأس آنان به ترتیب اورمزد و اهریمن جای دارند.

بی‌درنگ متوجه می‌شویم که اگر پاسخ، ایرانی است، خود پرسش را یونانی طرح کرده است: گواه، قابل درک، هر چیز بی‌پایان...

نیز متوجه می‌شویم که پاسخ، یکی نیست بلکه پاسخهایی وجود دارد و اگر از این متن چنین نتیجه بگیریم که یک کیش زمان وجود داشته، باید منطقاً نتیجه‌گیری کنیم که یک کیش مکان هم وجود داشته است. آیا منطقی‌تر نیست که سعی کنیم، در صورت امکان، در داخل کیش مزدایی

2. Cumont, Schaeder, Junker, Nyberg, Widengren, Christensen, Nilsson, Nock, Festugiere, Zaehner, Henning; et maintenant Ringgren.

توضیحی برای این مطلب جست‌وجو نماییم. به هر حال مؤمنان به کیش اهوره مزدا و اهره‌مَنیو - آن‌طور که این کیش در اوستای متأخر معرفی شده - پاسخی برای مسئله داشته‌اند همچنانکه در برابر پرس‌وجوی فیلسوف عنوان کرده‌اند. زیرا می‌توان گفت که خدا و ابلیس آنان «زمان را بین خود تقسیم می‌کنند» چرا که فرمانروایی آن دو، به طوری که تئوپومپوس^۳ در قرن چهارم گواهی داده، به نوبت است و نیز می‌توان گفت که آنها «مکان» را نیز بین خود تقسیم می‌کنند زیرا یکی از آنها به عنوان بی‌نهایت به بالا و دیگری به عنوان بی‌نهایت به پایین، طر‌حریزی شده‌اند (این مطلب پیش از کتاب بندهش تأیید نشده بود اما بی‌شک می‌توان کتاب خنوخ اسلاوی^۴ را مورد استناد قرار داد. در آن کتاب گفته شده است که از نامحدود که غیرقابل تصور است، روشنی به سوی بالا، تاریکی به سوی پایین، و نیز زندگی و مرگ، تراوش می‌کند.)

به هر حال، یونان که در جست‌وجوی یک اصل اولیه بود، به دو اصل رسید. ظاهراً یونان فقط در تلاش بود که از دوگانه‌باوری رها شود و اما جست‌وجویش به آنجا انجامید که یک دوگانه‌باوری را جایگزین دوگانه‌باوری دیگری کند.

نظریهٔ اوستا، آن‌طور که مؤمنان به مزدا خود صورت‌بندی می‌کردند، چه بود؟ متن اصلی مربوط به این موضوع در اواخر قطعهٔ «وسوسهٔ زردشت» آمده است:

آنگاه اهوره‌مزدا (به پیامبر که از او در مقابله با اهره‌مَنیو یاری می‌خواست) گفت:

۳. نک.: ص. ۷۴ کتاب حاضر.

4. Énoch slave, ch. 23 sq.

ای زردشت، به کیش نیکوی مزدایی توسل کن:

به نکوکاران جاودانی توسل کن ...

ای زردشت، به مکان فناپذیر، به زمان بی‌پایان، به وایوی کارهای برتر

توسل کن

ای زردشت، به واتاشی ارزشمند که آفریدهٔ مزداست توسل کن.

می‌توان گفت اینجا، مکان و زمان، بی‌آنکه برتر از مزدا و اهره‌مَنیو باشند، بدان‌گونه که در نوشتهٔ یونانی (اثودموس) بودند، در مبارزهٔ خدا بر ضد ابلیس، زیر پرچم او قرار گرفته‌اند. آیا می‌توان این را نتیجهٔ تلافی جویی کیش مزدایی دانست که کیشهای رقیب را در خود مستحیل کرده بود؟ تعبیر دیگری را می‌توان به این تعبیر (که مشکل بالا را، یعنی طرح وجود یک کیش مکان، بدون آنکه هیچ دلیل دیگری بر وجود آن داشته باشیم، دربر دارد) ترجیح داد که این متن، چنانکه خواهیم دید، متکی به آن است. من عقیده دارم که این متن دلالت بر ماندگاری چند خداپرستی در بطن یکتاپرستی مزدایی دارد: یادبودی از آن زمان که اهوره‌مزدا گرچه دیگر بزرگترین خدا شده بود، هنوز تمام نقشهای خدا، از جمله نقش «آغاز کردن» را به عهده نگرفته بود. تصور می‌کنم که این استنباط، حاصل آن بیت از این متن است که از وایو، به اتفاق مکان و زمان، یک‌جا نام می‌برد به نحوی که گویا می‌خواهد تمام الوهیت‌های مربوط به آغاز (مبدأ) را با هم گرد آورد.

به یاد داریم که نقش وایو را دومزیل شناسایی کرده بود. قطعهٔ حاضر که مورد استناد او قرار نگرفته، به عقیدهٔ من، کشف او را تأیید می‌کند. در

این قطعه، وایو به اعتبار خدای مبدأ بودنش مورد نظر است که این او را به آن «دو اصل» یعنی به زمان و مکان شبیه می‌کند. در اینجا، وایو کاملاً متمایز از واتا «باد»، است که تقریباً همنام او و موضوع دعای بعدی است و صریحاً از او به عنوان «آفریدهٔ مزدا» نام برده شده است. زمان و مکان به نوبه خود، گرچه با خدایی واقعی یک جا گرد آمده‌اند، با اوصاف فنا ناپذیری و بی‌پایانی خود «بیشتر به صورت اصولی انتزاعی»^۶ باقی مانده‌اند تا خدایانی زنده». این معنا، در مورد زمان، از قطعهٔ دیگری از وی دیوداد (۱۹. ۹) نیز استنباط می‌شود که در آن چنین گفته شده: «روان نکوکار در زمان بی‌پایان، آفرینندگی کرده است.»

در قطعهٔ دیگری از وی دیوداد (۱۹. ۲۹) مفهوم عینی‌تری دیده می‌شود که تفسیر نیبرگ^۷ روشنگر آن است: روانِ مرده «راههایی را که زروان آفریده» می‌پیماید. مسلماً این جنبه از زمان، مردمی‌ترین جنبهٔ آن است. آیا هنوز از نظر ما هم زمان بزرگترین دروکننده نیست و در کشورهای «مسیحی»، آیا هنگامی که کسی بر اثر اصابت بمبی، یا به سبب هر حادثهٔ دیگری، به طور اتفاقی می‌میرد، نمی‌گویند «وقتش (اجلش) رسیده بود؟» پس شگفت نیست که این معنا در ایران همپای مفهوم بسیار اخلاقی‌تر «پل جدایی» وجود داشته است. از سوی دیگر، یادآوری این نکته بسیار جالب توجه است که ایفای نقش خدای مرگ، یکی از وظایف وایو هم هست: آنها باز به هم می‌رسند...

۶. بنا به فرمول ویدنگرن: *Hochgottglaube im alten Iran*, p. 271.

7. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdéennes", *Journ. Asiat.*, p. 119 sq.

خدای آغاز و خدای پایان، به نظر می‌رسد که نگرش متأخرتر دیگری این دو جنبه را با افزودن جنبهٔ سومی به آن در توصیف سه‌گانهٔ ارشوکره^۸ (مردانگی می‌دهد)، فراشوکره^۹ (پر شکوه می‌کند)، و مرشوکره^{۱۰} (فرتوت می‌سازد) با هم جمع کرده باشد.^{۱۱}

اگر با ساده‌نگری کمتری در این باره بیندیشیم، در چند قطعهٔ متأخر اوستا، تمایزی بین زمان «بیکران» (اَکَرَنَه) ^{۱۲} و زمان «درنگ ایستا» یا «حاکم در درازمدت» (درگوخوداته) ^{۱۳}، خواهیم دید. کتابهای پهلوی این تمیز را به تمایز بین ابدیت و زمان جهان تفسیر کرده‌اند. و به سبب این دوگونگی است که بندهش می‌گوید:

زمان حاکم در درازمدت، نخستین آفرینش اورمزد بود زیرا (در آغاز) کران و حدی نداشت...

با وجود این، بیشتر اوقات این دو عبارت به جای هم به کار رفته‌اند. بنابراین جسارت بسیار می‌خواهد که، مثل یونکر^{۱۴}، کتیبه‌هایی را که در قرن نخست پیش از میلاد در نمرود - داغ به وسیلهٔ آنتیوخوس کوماگنه‌ای^{۱۵} حک شده بازتاب آن تمایز بدانیم. در این اثر تاریخی که از

8. aršŌ-kara 9. frašŌ-kara 10. maršŌ-kara

۱۱. این اوصاف اخیراً به اتکای یک منبع سریانی محقق شده اما اصول اوستایی آن هم شناخته شده است.

12. a-karana 13. DargŌ-xadâta

14. *Über Iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, 1922, *Harvard Theol. Review*, 1934, p. 80 sq

۱۵. Antiochus de Commagène، شاه سلوکی کشور باستانی کوماگنه، واقع در شمال شرقی سوریه کنونی...م.

لحاظ قیاس بین خدایان یونانی و خدایان ایرانی نیز درخور توجه است (قیاس زئوس با اورمزد، آپولون یا هلیوس با میترا، و غیره) شهریار یونان دوبار اشاره به زمان می‌کند: آرزو دارد بدنش *eis ton apeiron aiōna* (در ابدیت بیکران) از آرامش برخوردار باشد؛ و از نسلهای انسانی سخن می‌گوید که *chronos apeiros* (زمان بیکران) بر اساس سرنوشت (مویرای)^{۱۶} آنها در این کشور به وجود خواهد آورد. اگر بنا بر نظریه یونکر دو جنبه از زروان موردنظر بود معلوم نیست چرادر موصوف مختلف - *chronos* (زمان) و *aiōna* (بدیت) - برای بیان آن انتخاب می‌شد، آن هم هر دو با یک صفت - *apeiros* (بیکران) - که منحصرأ با زروان آکرته تطبیق می‌کند. نه؛ این تمایز فقط و فقط یونانی و، دقیق‌تر بگوییم، افلاطونی است.

نفوذ، درست در جهت عکس، یعنی از یونان به سوی ایران، بوده است. مقام زمان در اشراق میتراپی و در کیش مانوی، چنانکه سپس خواهیم دید، در واقع فقط به دلیل باب روز بودن طالع‌بینی (یا ستاره‌بینی) قابل توجیه است. عقیده کومون در این مورد تغییر نکرده. او می‌نویسد: «اندیشه تبدیل زمان به خدای برتر در جمع خدایان، به خدای آفریننده اصلی، تنها نزد روحانیت ستاره‌بین می‌توانست پدید آید.»^{۱۷} و از اینجا نتیجه می‌گیریم که اصل این اندیشه از بابل است. اما اکنون معلوم شده که طالع‌بینی یک اختراع بابلی نیست و بسیار مدیون یونانیان است، بخش مهم را مدیون آنهاست. درواقع همان‌طور که دورم^{۱۸} می‌نویسد:^{۱۹}

۱۶. نک: پابرج ص. ۱۱۵-م.

17. Cumont, *Mages hellénisés*, I, p. 64.

۱۸. Dhorme (۱۸۸۱-۱۹۶۶)، خاورشناس فرانسوی-م.

19. Dhorme, *Religions de Babylonie et d Assyrie*, 1945, p. 257.

آگاهی از سرنوشت (به وسیله ستاره‌ها یا به وسایل دیگر) به روحانیون اجازه می‌داد تا با ادعیه و اوراد و قربانی، در برابر خدایان، و با سحر و جادو، در برابر قدرتهای بد، عملی انجام دهند و از این راه به نحوی نظام مستقر را تغییر دهند.

به قول نیلسون^{۲۰}، برعکس، هندسه یونان اجازه داد که:

چنان دستگاه طالع‌بینی درست شود که، همچون ساعتی غول‌پیکر، حرکات اجرام آسمانی و به تبع آن کوچکترین اتفاق روی زمین را تحت نظامی درآورد.

لذا منشاء اندیشه تبدیل زمان به ارباب مطلق سرنوشت جهان، در آخرین تحلیل، یونانی - بابلی است. در این صورت آیا زروان از ایرانی بودن فقط نامی دارد؟

در قرن نخست پس از میلاد، دیون اهل پروسا^{۲۱} خبر از دانش کیهان‌شناسی می‌دهد که «زردشت و فرزندان مغان که از او آموخته بودند، آن را به آواز می‌خواندند.» گردونه‌ای چهار اسبه که راننده‌ای نامرئی آن را می‌راند، و همان خردمندی است، پیوسته گرد کائنات می‌گردد و حرکات و جنبشهای آن را تنظیم می‌کند. اسب بیرونی گردونه که از همه اسبها نیرومندتر و پرزورتر است، چرا که بزرگترین دایره را می‌پیماید، زئوس است، و غیره. کومون می‌پندارد که این راننده نامرئی گردونه، همان زروان است که به دست اورمزد (که، به رسم شبیه‌سازی معمول، زئوس نامیده

20. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, II, 1950, p. 259.

۲۱. Dion de Pruse (۱۱۷-۳۰)، سخنور و فیلسوف یونانی. - م.

می‌شود، و بنای نمرود - داغ نمونه‌ای از آن است) بر جهان فرمانروایی می‌کند. نیبرگ^{۲۲} از این تفسیر که کومون هم آن را تکرار کرده^{۲۳} حمایت می‌کند. البته باید پذیرفت که این اسطوره بشدت رنگ رواقی دارد: همین رنگ رواقی است که فی‌المثل مبین نام زئوس، برای خدای برتر هم هست. (معمولاً دیوس^{۲۴}؛ برخلاف اسب که زئوس - زنوس^{۲۵} نامیده شده). نیبرگ می‌گوید به هر حال نشانه‌ای وجود دارد که نمی‌توان آن را با یونان توجیه کرد و آن آداب نیایش اسبهای نیسایون^{۲۶} است که مغان در راه خدای برتر انجام می‌دادند.

کومون از جزء دیگری استنتاج می‌کند:

هنگامی که نخستین اسب خشمگین - اینها را مغان مورد اشاره دیون می‌خوانند - با نفس شعله‌ور خود، یال اسب چهارم را به آتش می‌کشد، آشوبی همگانی راه می‌افتد که دیون آن را با اسطوره مجمع خدایان (تجسم این آشوب در نظر رواقیون) تشبیه می‌کند. به هر حال از یک بنای میتراپی - نقش برجسته دیه‌بورگ^{۲۷} - چنین برمی‌آید که اسطوره مجمع خدایان در کیش میتراپی رواج داشته است. کومون نتیجه می‌گیرد که بنابراین دیون، تعالیم مغان را امانتدارانه گزارش داده است.

اما این استنتاج در صورتی معتبر است که همانند کومون فرض کنیم تمام رموز میترا در آسیای صغیر شکل گرفته، به گونه‌ای که کلیه عناصر آن، از

22. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdéennes", *Journ. Asiat.*, p. 91 et sq. 23. Cumont, *Mages hellénisés*, p. 91 sq.

24. Dios 25. Zeus-Zēnos 26. Nisaion 27. Dieburg

جمله خدای زمان، به عنوان ایرانی الاصل توجیه پذیرند. اما این فرض را ویکاندر دو بار بشدت زیر سؤال برده است.^{۲۸}

بنابراین باید مسئله طرح شده در متن دیون را مفتوح بگذاریم و به مسئله روابط زروان با کیش میتراپی بردازیم.

در معابد میتراپی یک رشته نقوش وجود دارد که اهمیت تصاویر خود میترا در آنها بیش از چیزهای دیگر است. میترا در این نقوش خدایی غول آساست که سر چون شیر، بال، ماری که به دور بدن او پیچیده، علائم صور فلکی که اغلب پوشش اوست، او را چون خدای زمان می نمایند. اگر پنداشته شود که به طریق اولی باید آن را با نگاه از زاویه ایران تفسیر کرد، طبعاً زروان به خاطر می آید. اما حتی در این صورت یکی پنداشتن این دو کار مطمئنی نیست: این نشانه های جسمی در هیچ متن ایرانی دیده نمی شود. درواقع منشاء تصویر شناختی این هیولای مهیب در مصر یافته شده (همان گونه که پیش تر اشاره کردیم) اما حتی اگر تصویرشناسی را کنار بگذاریم، هیچ یک از نشانه های جسمی این خدا در ایران شناخته شده نیست. لیکن در مورد نامی که او در آن کیش رمزآمیز داشته، هیچ دلیلی در دست نیست که این نام روزگاری زروان بوده باشد. درواقع با منابعی که ما در اختیار داریم چنین به نظر می رسد که، همچنانکه ناک عقیده دارد^{۲۹}، نام او کروئوس بوده: واژه ای که به لحاظ مضمون اساطیریش و به دلیل امکان بازی لفظی با خروئوس (زمان) که در آیین اورفئوسی متداول بوده، واژه ای مناسب است.^{۳۰} اما ضمناً واژه ای است

28. Wikander, *Die Feuerpriester in Kleinasien u. Iran*, p. 218; *Etudes sur les mystères de Mithra*, I, 1950.

29. Nock, *Harvard Theol. Rev.*, 1934, p. 79 a 82.

۳۰. در توضیح این بحث نک: پابریگ ص. ۱۰۵-م.

که شاید آیون (ابدیت) مصر یونانی مآب را هم شامل می شده است. کومون فکر نمی کند که کرونوس میتراپی مربوط به کیش اسکندریه ای باشد اما دلایل او ضعیف است.^{۳۱} او می گوید: آیون (ابدیت) بی آغاز نبوده زیرا تولد آن را جشن می گرفته اند. اما آیا این کار، یعنی برپایی جشن، به مناسبت تجسم یافتن (حلول)، به مناسبت پدیدار شدن خدا نبوده است؟ جشن ایپفانی^{۳۲} (که درست در همان تاریخ، در تقویم ما - ۶ ژانویه - برپا می شود و جانشین آن شده) آیا مانع از آن است که ما مسیح را جاودانی بدانیم؟ از سوی دیگر، همین دانشمند خود استدلال می کند که آیون اصل برتر نبوده؛ این درست است، او در برخی از پاپیروسیهای جادویی چنین نبوده و در آیین هرمتی هم که این گوهر، تابع خدای متعال است، همین نظر حاکم است. با وجود این، ناک در مقاله یاد شده (صفحه ۸۳) به موارد بسیاری اشاره می کند (مؤخر بر کتاب کومون) که در آنها آیون موجود برتر است. وانگهی نباید تنها آیون را منظور نظر داشت بلکه خرونوس (زمان) اورفئوسی را هم باید به حساب آورد که، همچنانکه نیلسون می گوید^{۳۳}، ناگزیر با آن درهم آمیخته است. بنابراین خرونوس علت اولیه همه چیز نامیده می شد.

در هر حال، آیا ما واقعاً به اندازه کافی از وضع کرونوس در کیش میتراپی مطمئن هستیم که بتوانیم مثل کومون استدلال کنیم؟ چه چیز او را وامی دارد که بگوید این خدا در آن کیش، خدای برتر و ابدی بوده جز

31. Cumont, *Religions orientales dans le paganisme Roman*, p. 277.

۳۲. Epiphanie (در زبان یونانی Epiphania یعنی ظاهر شدن، تجلی) روز عید و جشن مسیحی است به مناسبت ظاهر شدن مسیح بر سه مغ - شاهی که برای ستایش او آمده بودند؛ و به همین مناسبت روز شاهان نامیده می شود... م.

33. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, II, p. 479.

اینکه به عقیده او این خدا نمایانگر زروان آکرنه بوده است؟... و این جز مصادره به مطلوب نیست. تمام آنچه را این آثار تاریخی درباره آن کیش اشراقی به ما می آموزند می توان به شرح زیر خلاصه کرد: کیشی است برای رستگاری، کیشی است که فاجعه اصلی در آن، با اقدام خدا میترا به قربانی کردن، به اوج خود می رسد. در برابر این خدا - و روابطی که با او دارد و باید معلوم شود - ماکرونوس، خدای توانا، خدای سرنوشت طالع بینانه و، نیز، اگر بر اساس هیئت حیوانی وحشی او داوری کنیم، خدای قهار را می بینیم. اگر قرار بود بین این هیولا و میترای رهایی بخش یکی را برگزینیم، کدامین را خدای برتر می نامیدیم؟ کاملاً واضح است که کرونوس نمایانگر ضرورت، نمایانگر ملعنت کیهانی است که پیروز می شود و ما را از نکوکاری میترا، پارسایی او، قهرمانی او، و غیره محروم می سازد. مشکل بتوان پذیرفت که کرونوس در بین خدایان تواناترین آنهاست. وانگهی، اگر چنین بود و اگر آن طور که ما تمایل داریم، او نمایانگر روانی برتر بود، پس چرا از زروان با نام خودش یاد نشده چنانکه در مورد میترا چنین شده است؟ و همچنانکه در مورد اهریمن نیز چنین شده است... به این سبب، اگر هم کرونوس که در اصل حاصل آیین اورفئوسی و تقدیرگرایی طالع بینانه است، چیزی از ایران داشته باشد، آیا آن چیز یادآور اهریمن نیست؟ من جرئت نمی کنم تا آن حد پیش روم که بگویم عبارت مخصوص هدیه کردن "Deo Arimanio" (خدا آریمانیو) اشاره به او، یعنی اهریمن، دارد... اما این جرئت را دارم که توصیف کیش مانوی از شیطان را (به نقل از یک نویسنده عرب)^{۳۴} بیاورم و این پرسش را طرح کنم که آیا این توصیف، کرونوس ما را به خاطر نمی آورد؟

34. Cf. Kessler, *Mani*, p. 338.

«سرش، سر یک شیر بود، تنه‌اش، تنه یک ازدها، بالهایش، بالهای یک پرنده، دُمی چون دم یک ماهی بزرگ داشت، و پاهایی چون یک خزنده.» می‌ماند آنکه ببینیم پس خدای برتر، کدام یک بود؟ اگر میترا نبود - بالاخره با همه حرفها، عنوان «رموز»، خود انسان را به این اندیشه وامی‌دارد - مسلم نیست که اورمزد نبوده باشد (که بنابر همترازی مرسوم، همان رئوس یا آسمان باشد). اما اورمزدی بوده که به هر حال بر اثر درخشش میانجی، از نظرها پنهان مانده است.^{۳۵}

به طور کلی - و تا دلیل مخالفی پیدا نشده - به نظر نمی‌رسد که کیش میترای از هیچ جهت زروان را باز پذیرفته باشد.

بقیه کلاً مربوط به کیش مانوی است. اینجا از زروان نام برده شده و نام او مترادف است با «پدر بزرگی»، نامی که منابع غیرایرانی به خدای برتر، خدای فراتر از کائنات می‌دهند.

در قرن سوم میلادی هستیم. در ایرانی که بیش از نیم هزاره زیر نفوذ تمدن یونانی بود، دگرگونی‌هایی رخ داده است. طالع‌بینی یونانی - بابلی، در آنجا هم مثل همه جا، رایج شده است، و این تقدیرگرایی نجومی برای زروان جز سود ندارد. نوبت «زمان» فرا رسیده است... مانی، پیامبر بابلی، هنگام موعظه برای ایرانیان واژه اورمزد را برای نام بردن از خدا برنمی‌گزیند. بی‌شک فکر می‌کند که این خدا خیلی درگیر مبارز با اهریمن است. به هر حال چنین است که در عرفان مانوی، اورمزد تنها نخستین

۳۵. «میانجی بودن» میترا ظاهراً معانی گوناگونی داشته که الزاماً با هم سازگار نبوده‌اند: «پیمان» بین خورشید و ماه (یشت ۵. ۶)، میانجی بین روشنی و تاریکی (ابوریحان بیرونی)، یا بین اورمزد و اهریمن (پلوتارک)، داور یعنی میانجی بین اورمزد و اهریمن، به شرط آنکه داور برتری وجود نداشته باشد (ازنیک)، و بالاخره خدای صانع (demiurge) (بنابر قطعه‌ای از فورفورئوس).

انسان، پرتو یا اَقنوم خدای متعال است که از طرف او بر ضد نیروهای تاریکی فرستاده شده است. و چنین است که زروان، به نظر مانی، نامی مناسب‌تر برای خدایی است «که فراتر از کائنات است». زروان پیش‌تر از این هم، در کیش ایران، از جایگاه ممتازی برخوردار بود. آیا این سخن بدان معناست که او را پدر اورمزد شناخته بودند؟ این اتهام را به مزدایی‌ها زده‌اند و از سندی که هنینگ منتشر کرده^{۳۶}، همین نتیجه به دست می‌آید:

سروده یکی از نخستین پیروان مانی می‌گوید که: «آتش‌پرستان معتقدند - و به همین دلیل هم از بین رفتند - که اورمزد و اهریمن برادرند.»

همین اتهام مبنای «بیان‌نامه‌های» یک یا دو قرن بعد الحادشناسان مسیحی، بویژه در اسطوره‌مشنهوری، به وسیله اِزَنیک^{۳۷} شد. می‌بینیم که از نظر اِزَنیک، خدا زروان که پیش از هر چیز وجود داشته و نام او «سرنوشت» یا «افتخار» معنا می‌دهد، اهوره‌مزدا و اهریمن همزاد را می‌زاید و تواناییهای خود را برای مدت نه هزار سال به دومی و سپس به اولی وامی‌گذارد. جزئیات پرشکوه و بدوی این حکایت - که من (در صفحه ۹۷) کتاب زردشت خود نقل کرده‌ام - مدتها این تصور را ایجاد کرده بود که این یک اسطوره مردمی دیرینه است. اما شدر نشان داد^{۳۸} که بسیار محتمل است حکایتی که در آن خدای زمان نه همه‌چیزدان است و

36. Henning, *Zoroaster*, p. 50.

۳۷. Eznik، مورخ ارمنی - م.

38. Der Iranische Zeitgott, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, 1941.

نه همه کار توان، وانگهی هیچ نشانی از آن پیش از قرن پنجم پیش از میلاد وجود ندارد، ساخته و پرداخته بدخواهانه یک متشرع مسیحی باشد. تنها باید بپذیریم که در ایران مزدایی - زمان ساسانیان - اعتقادی کم و بیش واضح به تقدیر وجود داشته، اعتقادی نسبتاً منفی که با پرستش ذاتاً مبارزه جویانه اورمزد همراه بوده است - اندکی شبیه جهان «مسیحی» حتی در برداشتی واحد از مسیحیت، که تصور «سرنوشت»، «تقدیر»، «بخت»، «تصادف»، همراه با اعتقاد به «مشیت الاهی» است بی آنکه با آن یکی فرض شود. بی شک لازم بود مصالحه‌ای چند، بین این دو «ذهنیت» صورت گیرد. اما هیچ چیز دلالت بر این ندارد که هرگز آن صورتی را به خود گرفته باشد که نزد قلمفرسایان مانوی و مسیحی دیده شده است: برتری زروان که تواناییهای خود را برای مدت معین به دیگران واگذار می‌کند.

درواقع علت آنکه متون پهلوی از زروان و اورمزد با هم نام می‌برند نگرانی آنهاست از اینکه مبدا برتری دومی را بر اولی تأیید کنند. به این ترتیب در بندش (که ویدنگرن نقل کرده)^{۳۹}، زروان «سلاح اورمزد» است. به روایت زاداسپریم^{۴۰}، نویسنده ایرانی قرن نهم میلادی، زمان را اورمزد آفریده است. از آن بهتر، دینکرد صریحاً تفسیری را که بر اساس آن دو روان همزادی که زردشت از آنها سخن می‌گوید^{۴۱} پسران زروان می‌داند، رد می‌کند. جا دارد همعقیده با نیبرگ^{۴۲}، فرض کنیم پدر آنها خود اهوره مزدا بوده است.

39. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, p. 280

40. Zātspram

۴۱. نک: ص. ۶۰ کتاب حاضر.

42. Nyberg, *Questions*, p. 115 et *Religionen des alten Iran*, p. 444.

راست است که اسنادی از مقوله دیگر^{۴۳}، به عنوان دلیل وجود زروان در رأس سلسله مراتبی از خدایان دربرگیرنده اورمزد و دو یا سه خدای دیگر، مورد استناد قرار گرفته و آن اسناد، یکی فهرست خدایان بنای تاریخی نمرود-داغ، و دیگری نام روزهای ماه، برشمرده در بندهش است. در هر دو سند با اقرار یا اقامت زروان رویه رو خواهیم بود که «چهارچهره» یا «چهارشخص»^{۴۴} هستند. (اگرچه از او یعنی زروان، نامی برده نشده). به هر حال گرچه وجود این زروان چهاروجهی در کیش مانوی کاملاً تصدیق شده و گرچه می توان این «چهارگانگی» را نتیجه جمع نام او و سه وضعیتی تعبیر کرد که پیش از این (در صفحه ۱۵۱) به آنها اشاره کردیم، برعکس خودرأیی خواهد بود اگر بخواهیم او را در سند نمرود-داغ، مبنای فهرستی بشناسیم که حتی نام او هم در آن ذکر نشده است.^{۴۵} و عبارات آن متن را می توان به گونه ای دیگر توضیح داد: وظایف «دومزلی» حاکمیت (مضاعف) نیرومندی و رفاه، درواقع به نحو یکسان توالی اورمزد، میترا، ارتگنس^{۴۶} و «کوماگنه، وطن من که به همگان غذا می دهد» را منظور نظر دارد. و اما در مورد روزهای گاهشمار (که در این زمینه مرجع من نیبرگ است)، با جلوه ای بکلی متفاوت از «زروان چهاروجهی» سروکار خواهیم داشت. و چون این بار زروان خود جزئی از آن است به صورت مبدل آنقران «روشنی بی پایان» - نظم بقیه به هم می ریزد و وزهران (= ورثرغنه) زیر نام مستعار آثر «آتش»، پنهان می شود.

43. Schaefer, *Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems*, 1927, p. 138 sq; et Nyberg, *Questions*, p. 126 sq. 44. *tetraprosôpos*

45. "Why is this divine unity so Veiled", demande Nock, *Harv. Theol. Rev.*, 1934, p. 81.

۴۶. Artagnès = ورثرغنه، خدای جنگاور (نک. ص. ۲۷۰ کتاب حاضر).

فرضیه‌های زیادی روی هم انباشته شده!

در این شرایط، انسان به اینجا می‌رسد که قطعه‌های «زروانی» موجود در تمام ادبیات مزدایی را، نه برای یافتن نشانه‌هایی از کیش زروانی که نخست شکوفا بود و سپس به تابعیت کیش مزدایی درآمد و در آن مستحیل شد بلکه برای پیدا کردن جلوه‌های پی‌درپی گرایش تقدیرباوری درون کیش مزدایی، مورد کاوش قرار دهد. دلیلی هم وجود ندارد که متون محتوی ابراز این گرایش - که ما می‌خواهیم به اختصار از نظر بگذرانیم - زمانی پیش از «واکنش ضدزروانی» مفروض، که کریستن سن در تعیین تاریخ آن سخت دچار اشکال شده^{۴۷}، در مقیاسی بسیار وسیع‌تر از آنچه ما می‌شناسیم وجود داشته است.

غلبه اسلام تأثیری ناچیز بر کاهش این گرایش تقدیرباوری داشت و اشاره به سرنوشت که بیشتر اوقات به شکل گردش گنبد آسمان، سپهر (به عربی: فلک دوان)، یا به وسیله زمان نمایانده می‌شود، جزء مطالب پیش‌پاافتاده در ادبیات فارسی است.^{۴۸}

در ادبیات مزدایی، تنها کتابی که (به استثنای رساله فارسی متأخری به نام: «علمای اسلام»^{۴۹}) کاملاً زروانی است - رساله درباره روان خردمند (داستان منوک خرت) - در عین حال مملو از نفوذ طالع‌بینی است. در این رساله اورمزد را می‌بینیم که جهان را با نور خود، اما با تأیید (یا تبرک) زروان نامتناهی می‌آفریند.

47. Christensen, *L Iran sous les Sassanides*, 1944, p. 437.

۴۸. پژوهش کاملاً مستند زیر، هنگام تصحیح نسخه نمونه کتاب به دست من رسید.

Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala Univ, Arsskr, 1952.

۴۹. این نام در متن فرانسه نیز به همین صورت (منتها با حروف لاتینی) آمده است - م.

قطعه‌های اصلی زروانی در بندهش و دینکرد نگهداری شده و تیزیی شدر، نیبرگ، زینر باعث کشف آنها شده است. بخصوص در بندهش، سرودی در ستایش زمان^{۵۰} وجود دارد که به نظر می‌آید الگویی ادبی شده باشد. وانگهی طرح آفرینش جهان، که کتاب نخست همین اثر سرشار از آن است، یکی نیست. نیبرگ کوشیده و توفیق هم یافته تا عنصر زروانی را در آن پیدا کند. ظاهراً احتمال دارد که دست‌کم از دو دستگاه زمان‌سنجی، که در آن اثر به هم آمیخته، یکی نه هزار ساله و دیگری دوازده هزار ساله، این دومی با طالع‌بینی رابطه‌ای داشته باشد (باتوجه به عدد ۱۲)^{۵۱}. افزودن یک سه هزار سال نخستین به عنوان مرحله آفرینش «نایدا» (که در بخش بعدی از آن سخن خواهیم گفت) شد، از سه سه هزار سال دیگر، یک ویژگی زروانی است.

نیبرگ همچنین یکی دیگر از این ویژگیها را در قطعه‌ای از متوک خرت (که خود او در صفحه ۲۰۲ کتاب آورده) می‌بیند، آنجا که گفته می‌شود: «پروردگار اورمزد باید رنج و اندوه آفریدگانش را از جانب اهریمن، به مدت نه هزار سال تاب بیاورد» اما این اشاره به «دلبندی» اورمزد، تجلی مستقیم یادگاری مانوی است.

در مجموع، کیش مزدایی یگانه‌باوری تقدیرگرایانه و دوگانه‌باوری اخلاقی، هر دو را به صورت دو امر جدا از هم، دربردارد. و تمایز این دو از سوی روحانی بزرگ پارسی، دهالا، بر اساس قطعاتی از وی دیو داد

50. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdéennes", *Journ. Asiat.* I, p. 214 sq.

۵۱. باتوجه به ۱۲ صورت بروج فلکی...م.

پهلوی، موك خرت و نامه تنسر (نوشته فارسی دروغین)، بخوبی بیان شده است: ۵۲.

انسان برای نیکیهای این جهان وابسته به کرده‌های سرنوشت اما برای نیکیهای جهان آینده وابسته به کرده‌های خویش است.

کیش مزدایی ملی، پیدایش، افول، ماندگاری

شاهان ساسانی خود را زنده کنندگان ملت ایران می‌دانستند. اردشیر، نخستین آنها، با بیرون کشیدن قدرت از دست شاه اشکانی، اردوان، در سال ۲۲۶ میلادی مرکز امپراتوری را به پارس بازگرداند و به این ترتیب سنتی را که پنج قرن پیش از آن با پیروزی اسکندر قطع شده بود دوباره برقرار کرد.

و نیز همین شاهان بودند که کیش مزدایی را کیش ملی، کیش رسمی ایران کردند. این کار در زمان سلطنت چندین پادشاه انجام شد و نتیجه اوضاع و احوال گوناگونی بود.

اردشیر از خانواده‌ای شاه - روحانی، مؤمن به آیین پرستش آناهیتا بود. بنابراین وارث مفهومی دینی از قدرت بود و افسانه‌ای که در واقع او را بنیانگذار کیش مزدایی می‌شناسد بی‌پایه نیست. با وجود این هنوز مانده بود تا کیش مزدایی انحصاری و بی‌مدارایی که بعدها غالب شد کاملاً بر تخت فرمانروایی مستقر شود. این کار بتدریج و در جریان نبردی نفوذی با

کیشهای رقیب انجام گرفت. وقتی می‌بینیم که شاپور پسر اردشیر به مانی یاری می‌دهد، از سوی دیگر، بنا بر سنت، آثار یونانی و هندی را وارد اوستا می‌کنند، این تردید ایجاد می‌شود. سنگنبشته‌هایی که اخیراً کشف شده اکنون توضیحات بیشتری را به همراه آورده که ویکاندر کار آماده کردن آنها را در کتاب خود^۱ بسیار پیش برده است.

در میانه قرن سوم میلادی دو چهره بر تاریخ مذهبی ایران مسلط بود که ضد هم بودند: مانی، پیامبر ساسانی و کرتیر روحانی عالیمقام تازه به دوران رسیده. مانی، متولد ۴ آوریل ۲۱۶ (میلادی)، پسر یک ایرانی بابلی بود که به فرقه‌ای عرفانی - مغتسله یا «شست‌وشو کنندگان» - پیوسته بود. این فرقه، همانند فرقه مندایی، مریدان متأخر یحیای تعمیددهنده بودند. به مانی الهامی عارفانه دست داد که محتوای آن خلاصه و ختم تمام کیشهای پیشین بود و باید جایگزین تمام آنها می‌شد. با فرقه خود قطع رابطه کرد. او در بابل موفق شده بود علاوه بر کیش مزدایی و انواع گوناگون عرفان و مسیحیت، بسیاری از ادیان هندی را نیز بشناسد. پیام او عمدتاً جهانشمول بود اما نیز عمدتاً عرفانی هم بود یعنی دوگانه‌باوری بدبینانه و گرایش به ریاضت‌پیشگی بر آن حاکم بود. مانی از شاپور شاه^۲ آزادی تبلیغ کیش خود را در سراسر امپراتوری به دست آورد و اندک‌اندک «کیش عدالت» از هند تا مصر و تا مرزهای امپراتوری روم گسترش یافت. اما این مدارا پایانی داشت. در زمان جانشین دوم شاپور، وهران (بهرام) اول به سال ۲۷۷ میلادی، مانی که شصت سال داشت

1. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946.

۲. نه بلافاصله پس از به پادشاهی رسیدن او، یعنی در نهم آوریل سال ۲۴۳، بلکه چند سال بعد.

متهم شد، محاکمه‌اش کردند، و به زنجیرش کشیدند و پس از بیست و شش روز رنج و عذاب درگذشت.

داستان «ارتقای مقام» کرتیر، متهم‌کننده او، شخصیتی که اندک زمانی است ما او را می‌شناسیم - او دقت کرده بود تا خود را با تمام القاب و عناوین در نوشته‌ای که در نقش رستم نقر کرده به آیندگان بشناساند و این سنگنبشته در سال ۱۹۳۹ کشف شد - به این شرح است: ابتدا در زمان شاپور هیرید ساده‌ای بود، به هنگام پادشاهی جانشین شاپور مغویت (مؤبد) می‌شود یعنی - همان‌گونه که ویکاندر شرح داده - مغ‌هایی که او رئیسشان بود در سلسله مراتب اجتماعی جایگاه نخست را به دست می‌آوردند، انحصار دولتی را تضمین می‌کنند، شاه با نام معنادار اورمزد (هرمز) ارباب کیش مزدایی رسمی و اجباری می‌شود. کرتیر، با خودنمایی تمام، سرکوب «یهودیان، بوداییان، نصرانیان، مسیحیان، مانویان» را تشریح می‌کند.

پس از اعدام مانی، کرتیر هم می‌میرد و یک دوران صلح مذهبی، در زمان ورهران (بهرام) دوم پیش می‌آید، سپس سرکوب فرقه او از سر گرفته می‌شود. آیا این ایمان جدید برای جزم‌اندیشی مزدایی رقیبی خطرناک نبود؟ این ایمان که جهانشمول و ریاضت‌پیشه‌ای بود، با تمایلات زمانه وفق می‌داد حال آنکه کیش مزدایی، که ملی و همبسته وضع موجود بود، چهره‌ای واپس‌گرا، اگر نه واپس مانده، داشت.

کیش مانوی برای خودش تازگی، شور و هیجان، دعوت به ریاضت‌کشی قهرمانانه، به ترک کامل دنیا، که رنجبار است، همه را داشت. برعکس، ویژگی اخلاقی مزدایی، آنچنانکه رساله‌های پهلوی به صورتی خشک و

یکنواخت اشاعه می دهند، عقل سلیم، نوعی عقل سلیم است که دشمن هرگونه تندروی و متضمن احترام به قدرتهاست. کار، شرف، خانواده، فرمانبرداری، می توانست شعار این حکمت متین، ضامن نظام موجود و رونق و رفاه، قانونی سودمند - درست بگویم ارجمند - نزاکتی کودکانه و شرافتمندانه باشد.

این دستگاه که اساساً محافظه کارانه بود، دشمنان دیگری هم جز کیش مانوی داشت. در زمان شاپور دوم که از سال ۳۰۹ تا ۳۷۹ میلادی شاه بود، با یکی از این دشمنان که مسیحیت بود رودرو شد. سرکوبهایی که این شاه فرمان می داد نخست با سرکوبهای دیوکلتيانوس^۳، همراه بود. سپس هنگامی که در زمان قسطنطین^۴، مسیحیت کیش رسمی رومی ها شد، در ایران با مبارزه با آن کیش، به عنوان دشمن درونی و بیرونی، درواقع با یک تیر دو نشان می زدند. و این استقرار قطعی جزم اندیشی مزدایی بود.

اما یک وقفه نسبی هم در میان بود. این وقفه یک قرن بعد در زمان قباد (۴۸۸-۵۳۱)، که پادشاهی کمونیست بود، پیش آمد. هنوز، پس از پروکوپيوس^۵ و طبری^۶ این شگفتی از میان نرفته که یک شاه به آیینی بگردد که تا به این اندازه آشکارا برخلاف مصالح اقتدار او باشد. اما ماجرای قباد که به این آیین پیوست واقعاً چنین بود. مزدک که کریستن سن

۳. Dioclétien (۲۴۵-۳۱۳)، امپراتور روم (۲۸۴-۳۰۵). او در دوران امپراتوری خویش بشدت مسیحیان را سرکوب کرد..م.

۴. Constantine، نام کامل: فلاویوس والریوس کنستانتینوس، امپراتور روم (۳۰۶-۳۷۷). او بود که مسیحیت را دین رسمی رم کرد..م.

۵. Procope، مورخ بیزانسی قرن ششم میلادی..م.

۶. محمدبن جریر طبری (۲۲۶-۳۱۰ ه ق ۹، مورخ ایرانی..م.

سرگذشت او را به کمال بازگو کرده^۷، مانویتی دگرگونه را تعلیم می داد که شامل برنامه مشخص برابری اجتماعی بود. برای از بین بردن نفاقها و کینه‌ها باید داراییها و نیز زنها را اشتراکی کرد.

شاه با کمک به این اندیشه‌ها، واکنش روحانیون عالیمقام و نجیبزادگان را برانگیخت و آنها بر ضد او شوریدند. خسرو در سال ۵۳۱ نظم را دوباره برقرار کرد.

با وجود این، هنگامی که اژدهای هرج و مرج از پا درآمد، پادشاهی خسرو از لحاظ مذهبی، نوعی لیبرالیسم از خود نشان داد. در سایه توافق با بیزانس (امپراتوری روم شرقی) با مسیحیت مدارا می شد. شاه با یک شاهدخت مسیحی ازدواج کرد و آخرین فیلسوفان، که در سال ۵۲۹ از آتن رانده شدند، به امپراتوری ساسانی پناه آوردند، چون این پادشاهی که تا سال ۵۹۷ ادامه یافت، ضمناً عصر طلایی ادبیات پهلوی بود، همچنانکه انتظار باید داشت، این ادبیات بازتاب کیش مزدایی بود که با آورده‌های خارجی غنی شده بود.

هنگامی که یک قرن پس از آن، قدرت ساسانی مغلوب اسلام شد، کیش مزدایی رسمیت خود را از دست داد؛ با وجود این دوام آورد. نیبرگ می نویسد: «ما به وسیله جغرافیدانان عرب آگاه شده‌ایم که به مدت دو قرن تمام، تقریباً کلیه شهرهای ایران باز هم آتشکده داشتند و روستاییان، به نسبت زیاد، پیرو کیش ملی سابق بودند.»^۸ آثار فراوان و مهم پهلوی: بندهش، گزیده‌های زاداسپرم، داتستان دینیک، دینکرد، داتستان متوک خرت،

۷. بویژه در کتاب ایران در زمان ساسانیان (فصل هفتم) که به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است. - م.

8. Nyberg, *Religionen des alten Iran*, p. 485.

ارتاویراف نامه، و غیره^۹، به ویژه رساله پازند (پهلوی به خط اوستایی) و شکندگمانک ویچار «رفع کامل تردیدها»^{۱۰} که اخیراً (۱۹۴۵) به وسیله مناس^{۱۱} تجدید چاپ شده، همه مربوط به قرن نهم میلادی است. در کتاب آخری مجادله یا مناظره بین مسیحیت، کیش یهودی، کیش مانوی، و اسلام بازتاب «همزیستی بسیار گسترده آیینهاست که مشخصه قرنهای نخستین اسلام است.» «در زمان ابوریحان بیرونی، یعنی در قرن یازدهم میلادی، هنوز دین زردشتی در نواحی شرقی خلافت اسلامی، دینی شکوفا بود.»^{۱۲}

اما، از آن پس دیگر باید - جز در ناحیه کوهستانی یزد - فقط در تبعید ادامه می یافت.



شمارش ساده مسائل مطروحه در گزارش گمانشکن میزانی از افق فکری روحانیون مزدایی به دست می دهد.

اما نخست، به پیروی از بیللی، به چند نکته اشاره می کنیم که در آنها اندیشه یونانی از طرف آن روحانیون پذیرفته و جزئی از عقایدشان شده بود. اینها عبارتند از: نظریه مربوط به عناصر (بیللی، ص ۸۸)، نظریه مربوط به سه قریحه ووان طبق عقیده ارسطو (ص ۱۰۲)، نظریه کروی

9. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, 1943

۱۰. نویسنده نام کتاب را اینچنین ترجمه کرده است، ما هم عیناً آوردیم. فارسی امروز آن را صادق هدایت گزارش گمانشکن گذاشته و از این پس ما هم آن را به کار خواهیم برد. - م.

11. Le p. de Menasce

12. Nyberg, *Religionen des alten Iran*, p. 485.

بودن جهان (ص ۱۳۵)، نظریه ارتباط - صورتبندی شده به یونانی - بین جهان خُرد و جهان کلان (عالم کبیر و عالم صغیر) (ص ۸۷)، نظریه مربوط به روزنه‌ای که در گنبد آسمان برای طلوع و غروب ماه و خورشید تعبیه شده، همان‌گونه که در کتاب خنوخ آمده است (ص ۱۳۹)، بالاخره نظریه مربوط به کلمه (لوگوس) مسیحی و عرفانی (ص ۱۱۸). نفوذ یونانی و بخصوص عرفانی در توضیحات کلی که ذیلاً به صورت نتیجه فاجعه کیهانی طبق نظر کیش مزدایی قرون وسطا داده خواهد شد نیز مشهود است.

منطق، فیزیک، و فیزیولوژی یونانی هم در لابه‌لای کتاب گزارش گمان‌شکن دیده می‌شود که موضوعهای آن به شرح زیر است:

حمله اهریمن به اورمزد بر پایه منطق اضداد توجیه می‌شود.

اورمزد، قادر مطلق، نمی‌تواند کاری کند که بد، نیک شود. قدرت کامل، قدرت انجام کار نابخردانه نیست.

توضیح طالع‌بینانه نیک و بد با اتکا به تأثیر ستارگان (آفریدگان اورمزد) و سیاره‌ها (آفریدگان اهریمنی).

ضدیت با خدانشناسان، ماده‌پرستان، شکاکان، لذت‌گرایان.

ضرورت دو اصل (و تنها دو اصل). جهان ابزاری است برانگیخته از سوی خدا برای دفع بدی.

بذر هر چیز پیدا در این جهان، در جهان ناپیداست.

دشمن، قدم بر آفرینش است.^{۱۳}

روان ما احساس گمگشتگی دارد، پس باید اغفالگری وجود داشته

۱۳. پیش از آفرینش وجود داشته.. م.

باشد.

علیه اسلام: معتزله و اشعریه هر دو مردودند.

علیه یهودیان: نقد آفرینش و غیره.

انتقاد از مسیحیت (سود بردن از مشاجرهٔ مسلمان و یهودی و مانوی) و بویژه از اعتقاد به تجسم خدا (در وجود مسیح)، تثلیث، و قاعدهٔ رستگاری.

انتقاد از کیش مانوی و بخصوص از این نظریهٔ آن کیش که خدا و شیطان هر دو بی‌پایانند.

مزدایی به نظریهٔ آخر فقط این پاسخ را می‌دهد که بی‌پایان وجود ندارد زیرا بی‌پایان نابخردانه است. و از اینجا نتیجه می‌گیریم که تصور بسیار باارزش بی‌پایان که از سوی یونانی‌ها مطرح شده بود و خمیر مایهٔ نیرومندی برای اندیشهٔ اروپایی شد، در کیش مزدایی ناشناخته ماند.

به موجب فصل نخست بندهش، خدا، هم پایان‌پذیر و هم بی‌پایان است اما این نکته بی‌آنکه بین دو عبارت هیچ تعارضی احساس شود، تعلیم داده می‌شود. این مشخصه را باید به خاطر سپرد زیرا با «عقل سلیم» در اخلاق مزدایی و با نفرت شدید آن از ریاضت پیشگی، همبسته است. و اگرچه چند نشانهٔ عرفانی یا افلاطونی وارد کیهان‌شناسی مزدایی شده، این کیهان‌شناسی، در مجموع - همان‌طور که خواهیم دید - با تندرویهای اخلاقی و ماوراء طبیعی عرفان و آیینهای اشراقی، بکلی بیگانه است.

* * *

فاجعهٔ کیهانی - آنقدر مراحل مختلف، جزئیات، و دامنهٔ گسترده دارد که

بهتر است آن را حماسه کیهانی بنامیم - به گونه‌ای که از گفتارهای پهلوی برمی‌آید، با یک دوره آفرینش «آسمانی» آغاز می‌شود. هر چیزی، درواقع، نطفه‌اش در آسمان است و منشاء کاملاً بدوی این مفهوم، آشکار است و قاعده وراثت الهامبخش آن است. روایت پهلوی دادستان دینیک (نقل بیلی، ص ۹۶) می‌گوید: «شکل چهارپایان در پایگاه ماه جای دارد.» از آن انسان در «پایگاه خورشید»، الی آخر. بنابر بندهش (بیلی، ص ۹۸) تکه‌های کیومرث - نخستین انسان - در خورشید نگهداری شده است. اساساً موضوع عبارت از اصل دوام و بقای گونه‌هاست که به یک واقعیت عادی معطوف است: بچه‌های حیوانات شبیه پدر و مادر خود و تداوم نسل آنهاست. این اصل از ازل در ستاره‌ها جا داشته: به همین سبب، چنانکه در صفحه ۵۳ دیدیم، اوستا می‌گوید که ماه، حامل نسل یا تخمه گاو (گائو - چیره) است. این اصل «روانی» است: صفتی که آن را مشخص می‌کند، منوک، مشتق از واژه منیو «روان» است، غیرجسمی است یا، دقیق‌تر بگوییم، «غیراستخوانی» است که معنای آن غیرمادی نیست و مفهومی است انتزاعی و بیگانه با کیش مزدایی (همچنانکه بیگانه با کیش مانوی است. یادآور می‌شویم که در آن کیش، روح از نور بود). بهترین ترجمه واژه منوک، بی شک کلمه «ناپیدا» است جز اینکه هستیهای ناپیدا، مثل خرد، خود نیز منوکی دارند. به دلیلی همانند، ترجمه «آسمانی» هم نامناسب است چرا که ستاره‌های مرئی نیز منوک خود را دارند.

گاه سایر آثار پهلوی خواسته‌اند (بیلی، ص ۱۱۹) بگویند که تنها آفرینشی که جسمانی باشد منوک نیست. اما در جاهای دیگر از بدن اورمزد، از سراو، و غیره سخن می‌رود.

در هر حال مفهوم اصل نطفه، که به آسانی با اصل فره‌ورتنی مشتبه می‌شود، تعمیم یافته بود. هر چیزی منوک خود را داشت. این اندیشه که

تمام چیزها نخست به صورت منوک وجود داشته، از همان جا ناشی می‌شود. تشابه - و نیز اختلاف رفع نشدنی - با مُثُل افلاطون آشکار است. آفرینش جهان آسمانی یا ناپیدا که مدت سه هزار سال به تنهایی وجود دارد، یک بار - در روایتی که پیش‌تر ذکر کردیم - با عبارتی تعریف شده که یلی گمان به نفوذی خارجی در آن می‌برد: گفته شده است که اورمزد، آفرینش را نخست در بدن خود داشت، سپس از آن بیرون آورد:

از سرش، نخست آسمان را آفرید...

از پاهایش، زمین را.

از اشکهایش، آب را

از گیسوانش، گیاهان را

از روانش، آتش را

می‌توان - بدون پیش رفتن تا پوروشه ودایی یا ایمیر ژرمنی - به اسطوره مانوی اورمزد که کالبدش بخش روشنی جهان را تشکیل می‌دهند و اسطوره دیگر مانوی که به موجب آن پوست کنده شده آرخون‌ها، آسمان را و استخوانهایشان کوهها را تشکیل می‌دهد و الخ، متوسل شد.

به هر حال، در همین دوران نخست است که فره‌ورتی‌ها، از جمله فره‌ورتی زردشت، آفریده می‌شوند. آنها پیش از تولد، روی زمین وجود دارند و به این سبب، بنابر قطعه بحق مشهوری از بندهش، در برابر گزینشی قرار می‌گیرند (یلی، ص ۱۰۸):

اورمزد از آنها می‌پرسد: به نظر شما بهتر آن است که شما را در جهان پیداء، به هیئت جسمانی بیافرینم تا به مبارزه با نیرنگ برخیزید و آن را

شکست دهید... یا تا ابد خود در برابر دشمن پشتیبان شما باشم؟

آنها زاده شدن و مبارزه کردن را برمیگزینند.

از این اسطوره زیبا که اغلب به استناد ریشه لغوی فره ورتی، که مترادف با «گزینش» یا «عامل گزینش» است، نقل می شود، این طور نتیجه می گیرند که واژه ای اختصاصاً زردشتی است. اگرچه زردشت خود از آن بی خبر است. و نتیجه آن می شود که شخصیت موسوم به فره ورتی در سنگنبشته داریوش و پیش از او، فره ورتی پادشاه مادی، جانب نیک یعنی زردشت را «برمیگزیند». اما بیلی تمام نقشی را که به اصطلاح ریشه شناسی لغت، در تاریخ این واژه بازی کرده، نشان داده است: فره ورتی، در ترکیبهای دیگری، «غذادهنده» و «کسی که باعث رشد می شود» خطاب شده است.

اندیشه «گزینش» نیز بیش از اندیشه های اخیر نمایانگر فره ورتی نیست. در متن نامبرده بندش، تکیه بر مبارزه است نه گزینش. به این سبب نتیجه ای که به طور اصولی از دینکرد استنباط می شود، و اخیراً بار^{۱۴} نیز به همان نتیجه رسیده، تأیید می شود: از این قرار که در شخص فراگیر زردشت که، چنانکه پیش تر دیدیم، گوهر هر سه طبقه اجتماع را یک جا در خود دارد، فره ورتی مظهر نقش جنگاوری است.

پس از نخستین دور سه هزار ساله موجودات در هیئت مادی خود آفریده شدند و اینها بویژه انسان - زندگی (کیومرث) و گاو، «نخستین آفریده»ها هستند. آیا دلیل این آفرینش از سوی اورمزد نیاز پاسخ متقابل

به اهریمن است؟ این اندیشه که حال و هوای عرفانی دارد فقط در چند متن از جمله در گزارش گمان‌شکن که در بالا آن را تجزیه و تحلیل کردیم، یا در افسانه‌ای که بیرونی گزارش داده و نیبرگ آن را نقل کرده^{۱۵}، بیان شده است. در هر حال اهریمن در پاسخ این آفرینش، به نوبه خود ضد آفرینش را تولید می‌کند که بویژه سیاره‌ها جزء این ضد آفرینش‌اند. از این مشخصه، که پیش از کتابهای پهلوی دیده نمی‌شود، کیش مزدایی قرون وسطا جایی در میان کیش اوستایی که همه ستارگان را خوب می‌داند و کیش مانوی که بنابر آن آسمان، خود منشاء شیطانی دارد، اشغال کرده است. در این جا یقین ما به پایان می‌رسد و اما اینکه معلوم کنیم آیا باید در این مفهوم، یادمانی از خدایان ستاره‌ای بابلی را جست‌وجو کرد که با حذف کیش پرستش آنها، به رده شیاطین سقوط کردند، یا اینکه آیا سرگردانی سیارات آنها را مستعد ملعنت می‌کرد، هر دو این فرضها که به ترتیب از طرف بوسه^{۱۶} و کومون^{۱۷} پیش کشیده شده، به یک اندازه ناکافی به نظر می‌آیند.

نشان آغاز سومین سه هزاره، تهاجم اهریمن - که تا آن زمان به نحوی سحرآمیز ناتوان مانده بود - به آفریدگان اورمزد است. او کیومرث را می‌کشد و از کشته او انسانیت، فلزات، و گاو برمی‌آیند و حیوانات و گیاهان زاده می‌شوند.

بعضی از متن‌ها آمدن زردشت را به روی زمین مقارن همین بیدار شدن اهریمن می‌دانند، اما در این صورت معلوم نیست که وجود او به چه کار می‌آید. به طوری که من، برخلاف نیبرگ، بیشتر با آن نظامی موافقم که

15. Nyberg, *Religionen des alten Iran*, p. 481.

16. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 38.

17. Cumont, *Textes et Monuments*, I, p. 20.

ظهور پیامبر را در آغاز دوران بعدی قرار می دهد. می توان به تفسیر پهلوی وی دیوداد ۲، ۱۹ (بیلی، ص ۱۲۲) استناد کرد که می گوید:

اورمزد این آفریدگان را سه هزار سال به صورت منوک، سه هزار سال در جهان پیدا بدون رقیب، سه هزار سال پس از آمدن رقیب به جهان تا هنگامی که کیش بیاید، و سه هزار سال پس از آن تا واپسین رستاخیز نگه می دارد.

آمدن کیش، یعنی آمدن زردشت که به این ترتیب نشان آغاز واپسین دور سه هزار ساله است و علامت پایان آن، ظهور استوت - آژته از نسل زردشت خواهد بود و او به شکلی معجزه آسا، که اوستا پیشاپیش حکایت کرده، زاده می شود. وانگهی سه هزار سال فاصله بین آن دو، به روایت اوستا، بین خود زردشت و دو «همراه» استوت - آژته تقسیم می شود. به این ترتیب یک مفهوم عرفانی دیگر پیش می آید: اندیشه جانشینی رهاننده یا روشنگریا، بهتر بگوییم (چون هر سه رهایی بخش که باید بیایند از نسل زردشت هستند)، اندیشه حلول پیاپی رهاننده ای معین.^{۱۸}

در حکایت رستگاری سه مرحله ای آینده^{۱۹}، اندیشه نوین دیگری تأثیر داشته که گونکل^{۲۰} آن را دریافته و می توان با عبارتی مقتبس از ایرنایوس، یعنی «تجدید مطلع»، بیانش کرد. حوادثی که در آغاز جهان

۱۸. نک: ص. ۱۳۶ کتاب حاضر.

۱۹. که تمام اسناد مربوط به آن در کتاب زیر گردآوری شده است:

E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, 1928.

پیش آمده در پایان آن، در جهت معکوس، یا باارزش معکوس، تکرار می‌شود. به این ترتیب نخستین زوج انسان، نخست آب می‌خوردند، بعد گیاه، سپس شیر، و در آخر (به لطف یمه جمشید) به یاد داریم) گوشت. از این قرار، انسانهای هزاره‌های آخر، با ظهور هر یک از سه رهاونده آینده، به ترتیب معکوس، اول از خوردن گوشت پرهیز خواهند کرد، سپس از شیر، سپس از گیاهان، و در آخر فقط آب خواهند نوشید. کشتن‌های مربوط به آفرینش جهان، بخصوص کشتن گاو، در آخر زمان تکرار می‌شود. گاو هدیوش که بندهش می‌گوید: «انسانها بر پشت او از این بخش جهان به آن بخش جهان می‌روند و به هنگام رستاخیز زندگی را از او می‌گیرند»، قربانی خواهد شد، از پیه نخاعش، مثل هوم سپید، یعنی از گوکرت^{۲۱} (گوکرن) که در اوستایی گه‌اوگرنه^{۲۲} می‌شود و گیاهی است که نام گاو در نام آن نهفته است - نوشابه نامیرایی را می‌سازند. بالاخره کیومرث هم با نقشی که در آخرالزمان به عهده دارد رجعت می‌کند: از آنجا که نخستین انسان بوده، پس نخستین کسی خواهد بود که دوباره زند می‌شود و این هم باز انسان را به یاد یک مفهوم عرفانی، مفهوم آدم نو^{۲۳}، می‌اندازد.

گاهی پایان جهان به جای آنکه آغاز جهانی نوین باشد - جهان خوشبختی برای نیکان، کیفر برای شریران - به روش افلاطونی، همچون بازگشت آفرینش به خدا یا بهتر بگوییم، جذب مجدد آنچه از خداوند

21. Gōkart

۲۲. gaukarna، ظاهراً به معنای شاخ گاو، نام درختی افسانه‌ای است در دریای فراخکرد و از آن در تفسیرهای پهلوی به هوم سپید یاد شده است. (برای آگاهی بیشتر نک: مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، مؤسسه انتشارات آگاه تهران، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۶). -م.

23. Nouvel Adam

تراویده بود به خود او تلقی می‌شود. بدین‌گونه است نظریه‌ای که آشکارا بیگانه می‌نماید و دینکرد (۱۲. ۲۷۹) و بندهش (آ، ۱۰، ۱) آن را منعکس کرده‌اند. وانگهی بر حسب اینکه عقیده بر درازمدت بودن کیفر شریران باشد یا ابدی بودن آن، یا اساساً بر نابودی آن شریران، آیین جاری تغییر می‌کند.^{۲۴}

شگفت‌آور است اگر دیده شود که یک زردشتی متوجه اشکال دیوارداوری شود: داوری فردی به هنگام مرگ، و داوری عمومی در آخرت. متوجه در داستان دینیک می‌نویسد (به نقل از بیلی، ص ۱۷): اگر روان راستان در بهشت باشد چه نیاز است که دوباره به حساب آنها رسیدگی شود؟



به طور کلی کیش مزدایی - حتی باتوجه به اقتباسهایی چند - در دوران پهلوی از لحاظ اصولی به خود وفادار ماند. نه بی‌پایان، نه غیرمادی، این مرزهای سرسام‌آور اندیشه، هیچ‌یک تا آن حد او را مجذوب نکردند که از خط خویش منحرف شود. هرگز از نظر اخلاقی دچار آن تناقضی نشد - «خوشبخت آنان که می‌گیرند، بدا به حال توانگران» و غیره - که «موعظه بر فراز کوهستان» به نحوی از شیوه پارسایی یهود گرفته بود.^{۲۵}

در این کیش زندگی عملی همیشه حق خود را حفظ کرده، لااقل نیمی

24. Cf. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 1914.

۲۵. مقایسه کنید با «موعظه بر فراز کوهستان» در کتاب خنوخ، ص ۹۴ و کتاب خنوخ اسلاوی، ۴۳ B (چارلز)، و غیره. (Otto, *Reich Gottes*, p. 331 sq.)

از جهان - روحاً و جسماً - نیکو باقی مانده و رنج و ترک دنیا در آن ستایش نشده است. کیش مزدایی پهلوی از آن آرزوی دور و درازی - که یونان و یهود با هند در آن شریکند - و می خواهد جهان را از همه چیز تخلیه و از خدا پر کند، از ارزش آفرینش بکاهد تا به همان نسبت رستگاری را بزرگ بنمایاند برکنار است.

هنگامی که اشراق با منشاء نوافلاطونی و عرفان احتمالاً هندی در ایران رواج یافت، هیچ جنبه زردشتی نداشت. چنانکه آیین زردشتی نیز چیزی از آنها نگرفته بود. در فرض اصلاً، اندیشه سهروردی یک استثناست. این فیلسوف اشراقی که در سال ۱۱۹۱ میلادی (۵۸۷ ق) درگذشت، خود را وارث یونان و ایران، هر دو، می دانست و به نظر می رسد که فرشتگان مقرب مزدایی برای نخستین بار و تنها بار به وسیله او با مثل افلاطون درهم آمیخته شدند. سهروردی همچنین فر پادشاهی، هاله حق الهی را که از آن - بنا به ترجمه کورین^{۲۶} - به «جلوه پرفروغ» تعبیر می کند از کیش مزدایی گرفت: رابطه ای که این جلوه پرفروغ بین موجودات برقرار می کند مبنای رمز عشق است.

کار سهروردی با آنکه گذرا بود، تأثیر خود را در زبان شاعران برجای گذاشت. اینکه از نظر عطار به مثل «دیر مغان» یا «آتشکده» به عنوان نمادهایی از جهان عشق معنا می دهند، قسمتی را به دلیل سهروردی است. و در همین راستا هنوز می توان از تبحر و کاردانی کورین، که پس از هورتن^{۲۷}، کاشف پرشور و شوق منابع این ظهور مجدد کیش مزدایی

26. Henri Corbin, *Les motifs Zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Teheran, 1946; *Erano-Jahrbuch*, 1951, etc.

27. Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, 1912. Cf. du même auteur, *Die Philosophie des Islam*, 1924.

است، انتظار بسیار داشت.^{۲۸}

در دورانهای جدید، کیش زردشتی که به هند انتقال یافت، باید خیلی بیشتر در برابر اشراق نفوذپذیر می بود تا در ایران. این مطلبی است که ما می خواهیم در پایان مقال نشان دهیم و پیش از آن برای اینکه سخن را درباره کیش مزدایی قرون وسطا به پایان بریم چند نکته ای را درباره برخورد و تماس بین این کیش و اسلام شرح می دهیم.

اسلام پیوسته در ایران به سبب حضور مزداییان و به اسلام گرویدن گسترده آنان، در معرض خطر دوگانه باوری بوده و دوگانه باوری درواقع یکی از آن سرزنشهایی است که عالمان دین مسلمان خود به یکدیگر روا می داشته اند.^{۲۹}

عموماً (به عقیده استروتمان) الحادشناسان مسلمان، مغان را جزء دوگانه باوران (ثنوی مذهبیان) منظور نمی کردند و این صفت را به ابن دیصان^{۳۰}، به مانی، به مزدک، و به پیروان آنها نسبت می دادند: آنها تصور می کردند که مغان، اهریمن، و تاریکی را موجوداتی ثانوی، حادث بر یزدان^{۳۱} و روشنی می دانند، یا آنها را برابر با هم اما تابع خدایی برتر می شناسند که آفریننده آنهاست. اعتقاد اخیر، به نظر مسلمانان، عقیده فرقه «زردشتی» بود اما احتمال کمی می رود که چنین فرقه ای با چنین نامی هرگز وجود می داشته است. بی شک موضوع مربوط به دستگاه عقیدتی «زروانی» است که ما نظر خود را درباره آن در بخش پیش بیان کردیم.

۲۸. خوانندگان توجه دارند که در تاریخ نگارش این کتاب هانری کوربن ایران شناس بزرگ زنده بود... م.

29. Cf. Strothmann, *Encycl. de l'Islam*, art., Thanawiya.

۳۰. Bardesane، لاتین: باردسانس (۱۵۴-۲۲۳)، شاعر و فیلسوف مسیحی اهل سوریه، بانی

فرقه دیصانیه... م. ۳۱. نام دیگر اورمزد.

کیش یزیدیان که به خطا شیطان پرست نامیده شده‌اند، شاید چند یادگاری از کیش مزدایی داشته باشد اما دوگانه‌باوری آن ابداً با تضاد اورمزد-اهریمن منطبق نیست. دوگانه‌باوری آنها بین خدایی است که فقط جهان را آفریده و دیگر کاری به کار آن ندارد و نماینده‌اش، فرشته طاووس که ترجمان و مجری اراده اوست. راست است که این فرشته طاووس همان شیطان مخلوع و مغضوب است اما توبه‌اش لطف الاهی را شامل حال او کرده یا خواهد کرد.^{۳۲} اشکهای پشیمانی اوست که باید آتش دوزخ را خاموش کند...

در دو نکته جزئی، سنت اسلامی با سنت مزدایی تلاقی می‌کند بی آنکه بتوان با اطمینان گفت که اقتباسی صورت گرفته است. در قرآن (سوره ۲ آیه ۲۶ و غیره) به کسانی که در توانایی خدا برای زنده کردن بدن‌ها تردید دارند، پاسخ داده شده که خدا آنها را از عدم به وجود آورده و آن کاری بس مشکل‌تر بوده است... همین استدلال در بندهش (۳۰، ۴-۶) هم دیده می‌شود. و نیز وصف حال جذبه محمد (ص) در سیر طبقات پی‌درپی آسمان همانندی‌هایی با سفر ارداویراف^{۳۳} دارد.

بالاخره نشانی از اساطیر در اسلام وجود دارد که باید از کیش مزدایی اقتباس شده باشد و آن افسانه هاروت و ماروت است که دوزخ را فرشتگان منقرب هَرَوَات (= خرداد = تندرستی) و اَمَرَات (= مرداد = بی‌مرگی) می‌داند که جایگزین‌های زردشتی دیوسکورو^{۳۴} ها و

32. Cf. Menzel, *Encycl. de l'Islam*, art. Yāzīdī.

۳۳. نک: ص. ۹۹ کتاب حاضر.

۳۴. Dioscore (= نوباوگان زئوس)، در اساطیر یونان، پسران همزاد زئوس که کاستور و پولوکس نام داشتند. صورت فلکی دو پیکر (جوزا) را با آنها یکی می‌دانند...م.



کیش مزدایی با جامعه بسیار پیشرفته پارسیان، که در بمبئی و حومه آن حدود یک صد هزار نفرند^{۳۶} به حیات خود در تبعید ادامه می‌دهد. پارسیان که بسیار دوستدار پیشرفتهای اقتصادی و علمی به روش اروپایی هستند پیوند خود را با سنتهای اجتماعی و میراث مذهبی خویش حفظ کرده‌اند. اما این میراث مذهبی دگرگونیهای ژرفی، اگر نه در لفظ، دست‌کم در روح تعبیر آن کیش به خود دیده است.

پارسایی پارسی، همچون پارسایی صوفیگری، که عمیقاً شبیه صوفیگری هند است، یا چون پارسایی مسیحیت اروپایی، نمی‌توانست برای همیشه از نفوذها برکنار بماند.

تلاش اکبرشاه، که می‌خواست در پایان قرن شانزدهم از تألیف اسلام و صوفیگری و کیش پارسیان، دینی جهانی به وجود آورد، بی‌نتیجه ماند. اما گام نخستین محسوب می‌شد.

در قرن بعد، در پتنه و لاهور هندوستان با صوفیان زردشتی برخورد می‌کنیم.^{۳۷} آنها که کم و بیش همگی از ایران آمده بودند رسالاتی به فارسی (که زبان رسمی مغولان کبیر هم بود) می‌نوشتند. موضوع اصلی صوفیگری - که پایه تمام ادیان هندی را نیز تشکیل می‌دهد - این است که تنها خدا وجود دارد، مابقی و هم است و رویا و ظاهری به خطا. پس این

35. Dumezil, *Naissance d'Archanges*, p. 158

۳۶. توجه داریم که این آمار مربوط به سال ۱۹۵۳، سال نگارش کتاب، است. - م.

37. Cf. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 1914.

عظمت بی‌پایان خدا که با خوار شمردن عمیق مخلوق همراه است - تا آنکه گاه حتی ارزشهای اخلاقی رایج را هم نادیده می‌گیرد - الزاماً به جایی می‌رسد که دیگر برای شیاطین و سرکرده آنها تنها واقعیتی نمادین قائل می‌شود. و آنها تا آنجا نزول می‌کنند که دیگر جز نامی برای دلبستگیهای روحی نخواهند بود.

پارسیان در این استعاره دوگانه‌باوری مزدایی، از پاره‌ای نظریات ارسطو، که برای مشرق زمین همان «استاد اندیشه» قرون وسطای ما باقی مانده بود، کمک می‌گرفتند: از نظر او، بدی خود گوهر مستغنی ندارد بلکه نبود نیکی است. به این ترتیب اهریمن نیز واقعاً وجود ندارد.

تبدیل دوگانه‌باوری به یکتاپرستی خالص، با نفوذ هیئتهای مبلغ مسیحیت و فرهنگ مسیحی شتاب گرفت.

مبلغان مسیحیت، و به‌خصوص ویلسن که بسیار پرشور و حرارت بود، در حدود سال ۱۸۳۰ میلادی حمله اساسی خود را متوجه سه موضوع کردند. آنها به پارسیان ایراد می‌گرفتند که عناصر مادی را می‌پرستند، زمان را ستایش می‌کنند، دوگانه‌باورند. به دو ایراد نخست به آسانی می‌شد پاسخ داد. عناصر مادی، مثل آتش، به مثابه نمادهایی هستند فی‌المثل از عدالت الاهی. از سوی دیگر، تهمت زروان‌باوری ناشی از اشتباه آنکتیل است که خود به وسیله الحادشناسان سریانی و ارمنی به اشتباه افتاده بود. پارسیان به اتهام سوم - دوگانه‌باوری - حساسیت بسیار داشتند. و تمایل آنها به صوری و رمز‌آمیز بودن آن شدت یافته است. به طور کلی آنها راجع به روان‌شریر همان چیزی را می‌گویند که اغلب مسیحیان در مورد شیطان می‌اندیشند: اینکه اوجز طبیعت بد انسان نیست که به صورتی نمادین به هیئت شخص معین درآمده است [من آن عقیده همه خدایی را که بین پارسیان نیز، مثل دیگران، پیروانی یافته ندیده

می‌گیرم. آن اعتقاد نیز تا جایی که آیینی قابل صورتبندی است
یگانه‌باورانه (توحیدی) است.]

به این ترتیب اهوره مزدا، پس از قرن‌ها فراز و نشیب در راه به دست
آوردن جایگاه برتر، هم‌اوردی با اهره‌مَنیو و رقابت با زمان، دست آخر باز
در مقام خدای یکتا پایدار شد و دست‌کم به این معنا، پیشگویی پیامبر
راست درآمد که در پایان هزاره‌ها، اورمزد بر اهریمن چیره می‌شود. □