

زندگاہان

عقلمند و سیرت مند



۱ گد و پت و سوسپ



کامن و زندگامن

قسط ۱ کف - قسط ۲

دکتر شروین وکیلی



شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شب: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر دکتر شروین وکیلی و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)



نشانی: تهران، خیابان انقلاب، زیرپوچ شمیران، کوچه نوبخت، شماره 2، طبقه یکم
تلفن: 77603212 :براه: 09359572008
www.shourafarin.ir

گاهان و زندگهان
دکتر شروین وکیلی
www.soshians.ir

ویراستار: مسعود لنگان
تصویرسازی و طراحی جلد: مریم تلخ‌نخ
صفحه‌آرا: ایمان خداورد
لیکترانی: محرکرایک: چاپ: مهارت: صحافی: مهرگان
شماره‌ی صفحه‌درنجه‌ی کاغذی و چاپی متفاوت است.
نوبت چاپ: تحت ۱۳۹۲

کتاب: 0-37-2995-964-978
مرکز نشر: 09372320765، 88260555

سرشناسه	:	وکیلی، شروین، ۱۳۵۳ -
عنوان و نام پدیدآور	:	گاهان و زندگهان / شروین وکیلی .
مشخصات نشر	:	تهران : شوراآفرین ، ۱۳۹۲ .
مشخصات ظاهری	:	۴۲۰ ص.
شابک	:	0-37-2995-964-978
موضوع	:	اوستا . گاهان -- نقد و تفسیر.
رده بندی کنگره	:	۱۳۹۰ گ ۷ و/ PIR۴۷۵
رده بندی دیویی	:	۸۲/۲۹۵
شماره کتابشناسی ملی	:	۶۶۵۳۷۳۲

پیشش به مادرم آذر دخت

و بایاد پدرم انوشیروان

سپاس

این متن به این ترتیب نوشته نمی شد و با این کیفیت به دست شما نمی رسید، اگر که از کمک یاران و پشتیبانی همراهان برخوردار نمی شدم. از میان کسانی که در جریان پیدایش این متن نقشی شایان توجه ایفا کردند، باید نخست از دوست گرامی و یار غارم «مسعود لقمان» نام ببرم که ویراستن این متن و آماده سازی نهایی اش را بر عهده گرفت. نوشته شدن ترجمه ی گاهان و افزوده شدنش به این کتاب نیز به پیشنهاد وی بود که انجام پذیرفت. استادان ارجمند «دکتر جلیل دوستخواه» و «دکتر اردشیر خورشیدیان» با نوشتن دیباچه و استاد و دوست عزیزم «دکتر حسن رضایی باغبیدی» با گوشزد کردن نکات انتقادی و اصلاح آوانگار اوستایی مرا وامدار خود کردند. از میان دوستان نیز باید یاد کنم از «فرشید ابراهیمی» مهربان که در تهیه ی منابع اوستایی نقش داشت، «ایمان خدافرد» عزیز با دقت و وسواسی ویژه، این کتاب را صفحه آرایی کرد و «مریم تاجبخش» گرامی که طرح روی جلد این کتاب را هنرمندانه کشید؛ و در نهایت «حسین کاظمیان» کوشا که چاپ این اثر با همت بلند او ممکن شد. مهربانی های بی دریغ این یاران را صمیمانه سپاس می گزارم.

فهرست مطالب

مقدمه به قلم دکتر جلیل دوستخواه

پیش درآمد

بخش نخست: گاهان در مقام متن

گفتار نخست: ساختار گاهان

گفتار دوم: چارچوب فهم گاهان

بخش دوم: انقلاب زرتشتی

گفتار نخست: زرتشت

گفتار دوم: پیامبر

بخش سوم: دین

گفتار نخست: دینِ نوظهور

گفتار دوم: آموزه‌ها

بخش چهارم: جامعه و مردمان

گفتار نخست: کوچگردان

گفتار دوم: نظام اجتماعی

بخش چهارم: خدایان

گفتار نخست: زرتشت کافر

گفتار دوم: دیوپرستان

بخش پنجم: هستی شناسی

گفتار نخست: انقلاب هستی شناختی

گفتار دوم: گیتی

گفتار سوم: مینو

گفتار چهارم: زمان

بخش ششم: خدایان

گفتار نخست: پرسش بنیادین

گفتار دوم: سپندمینو و انگره‌مینو

گفتار سوم: اهورامزدا

گفتار چهارم: اشه

گفتار پنجم: بهمن / اکومن

گفتار ششم: فرشتگان و دیوان

بخش هفتم: انسان

گفتار نخست: پیش درآمد

گفتار دوم: انسان در گیتی

گفتار سوم: انسان مینویی

گفتار چهارم: انسان مقدس

گفتار پنجم: فرجام انسان

گفتار ششم: انسان ایزدگونه

پی نوشت: زرتشت به مثابه فیلسوف

کتابنامه

درباره‌ی آوانویسی حروف

در این کتاب متون اوستایی بر اساس انتشار اوستای گلدنر^۱ نقل شده‌اند. هر جا واژه‌ای یا عبارتی از متن گاهان نقل شده، آوانگاری حروف را به دو شکل به دست داده‌ام. نخست به خط اوستایی برای آشنا شدن چشم خواننده با شکل اصلی نگارش گاهان، و دوم بر اساس شیوه‌ی استاندارد مرسوم در اوستاپژوهی برای اهل فن. در ضمن برای آن که شکل اوستایی هنگام خواندن متن به راحتی در دسترس باشد، ثبت خوانش اوستایی کلمات یا عبارتهای کوتاه را به خط فارسی امروزی هم قید کرده‌ام. این بازنویسی متن اوستایی به دو شکل آوانگاری فارسی و لاتینِ استاندارد زبانشناسی، شاید بخشهایی از متن را سنگین کرده باشد، اما دسترسی به محتوا را سریعتر و آسانتر و دقیقتر خواهد ساخت.

^۱ Gel dner, ۱۸۹۶.

حرف اوستایی	آوانگاری لاتین	آوای فارسی	حرف اوستایی	آوانگاری لاتین	آوای فارسی
𐬀	a	آ	𐬁	z'	ژ
𐬂	â	آ	𐬃	s	س
𐬄	ã	آئو	𐬅 / 𐬆 / 𐬇	sh	ش
𐬈	ñ	آن	𐬉	f	ف
𐬊	ã	آن تودماغی	𐬋	γ	غ
𐬌	e	ا	𐬍	k	ک
𐬎	ê	ا کشیده	𐬏	g	گ
𐬐	e	ا	𐬑	g'	گ
𐬒	ê	ا کشیده	𐬓	m	م
𐬔	o	ا	𐬕	n	ن
𐬖	ô	ا کشیده	𐬗	ng	نگ
𐬘	i	ای	𐬙	v	و
𐬚	î	ای کشیده	𐬛	w	و (لی)
𐬜	u	او	𐬝	v	و
𐬞	û	او کشیده	𐬟	h	ه
𐬠	b	ب	𐬡	y	ی
𐬢	p	پ			
𐬤	t	ت			
𐬦	θ	ث			
𐬨	j	ج			
𐬪	c	چ			
𐬬	x	خ			
𐬮	xv	خو			
𐬰	d	د			
𐬲	δ	ذ			
𐬴	r	ر			
𐬶	z	ز			

دیباچه

گامی بلند در راستای گاهان‌پژوهی

و شناختِ سرچشمه‌ی اندیشه و فرهنگ ایرانی

گاهان‌پژوهی و بررسی دانشگاهی متنهای نوآوستایی، نخستین بار از سده‌ی شانزدهم میلادی در دانشگاهها و کانونهای فرهنگی و پژوهشی چندین کشور اروپایی، آغاز شد و با سفر کسانی همچون آنکتیل دو پرون و جیمز دارمستتر فرانسوی و -دیرتر- آ.و.و. جکسن آمریکایی، منان فرانسوی و دیگران به هندوستان و آشنایشان با دستوران و موبدان و پژوهشگرانِ پارسی، فراروندی تازه یافت. دستیابی آن کاوشگران بلندپرواز و سختکوش، به گنجینه‌ی متنهای گاهانی و نوآوستایی و پارسی میانه و پازند، ژرفا و گسترشی تازه به کارشان بخشید. با انتقال شمار چشمگیری از دستنوشتهای کهن ایرانی، به کتابخانه‌ها و کانونهای پژوهشی باختری، زمینه‌ی پایه‌گذاری شاخه‌ی برومند تازه‌ای بر تنه‌ی درختِ خاورشناسی فراهم آمد که در دو زمینه‌ی زبان‌شناسی و شناختِ اندیشه و فرهنگ و فلسفه‌ی کهن ایرانی، کُشور و پویا شد و به دستاوردهای مهمی رسید.

موازی با کوششهای سازنده‌ی باختریان، دانشوران و پژوهشگرانِ رازآشنای پارسی نیز به تدریج، از رویکرد سنتی به مرده‌ریگِ باستانی نیاکان و بسنده کردن به تکرارِ آیینی نیایشها و وردخوانی در چهاردیواری آتشکده، فراتر رفتند و راهِ دشوارترِ کاوش و پژوهش را در پیش گرفتند و به کامیابیهای چشمگیری نیز رسیدند که

ذهن بسیاری از جستارگران باختری را به خود مشغول داشت و عرصه‌ی جغرافیایی پژوهش آنان را از آمریکا و اروپا تا هندوستان گسترش داد و بر این رشته از دانشهای انسانی، مهر جهانی زد.

سفر به ایران و دیگر سرزمینهای ایرانی فرهنگ (افغانستان و فراز رود و اران و جز آن) و آشنایی نزدیک با زرتشتیان این بخش از خاورزمین و سنتهای دیرپای ایشان نیز، پیامد مسافرتها به هندوستان بود که در سده‌ی بیستم از چهره‌های شاخصی همچون جکسن و پوپ و فرای آمریکایی و بویس انگلیسی و نولی ایتالیایی و شماری دیگر، میتوان نام برد.

این کامیابیها در سده‌های نوزدهم و بیستم، اوج تازه‌های یافت که پیامد و شکوفایی هر چه بیشتر آنها را اکنون در سده‌ی بیست و یکم، شاهدیم.

اما در خود ایران (خاستگاه و سرچشمه‌ی این پژوهشها) تا پایان دوره‌ی قاجار، نشانی از جستاری فرهیخته در میان نبود و جز پاره‌ای اشاره‌های عامیانه و افسانه‌گونه و نادرست به مرده‌ریگ باستانی در برخی از کتابهای «تاریخ» (۱۹!) و تذکره‌های -به اصطلاح- ادبی و نیز نیایشهای زرتشتیان بر پایه‌ی روایت‌های سینه به سینه و یا متنهای سنتی ناپژوهیده در چهاردیواری آتشکده‌ها یا همایشگاه‌های همکیشان مزداپرست -که همانا ارزش پژوهشی و انتقادی نداشت- چیزی به چشم نمیخورد و در مجموع، میراث گرانمایه‌ی فرهنگی ایرانیان هزاره‌های پیش از اسلام، در پس دیوار ستر فراموشی و ناآگاهی، ناپدید و ناشناخته مانده بود!

در پایان آن دوره و دهه‌های آغازین سده‌ی بیستم بود که نخستین ایرانی فرزانه و پژوهشگر، استاد ابراهیم پورداوود، رهرو آگاه و سختگام این راه ناشناخته و ناهموار شد و با پژوهشهای بنیادین و ژرفاکاوانه‌اش در ایران و اروپا و هندوستان، همه‌ی میراث فرزندگان اروپایی و پارسی را در کوله‌بارش نهاد و به میهن آورد و بر هزاره‌ی غفلت و فراموشی، نقطه‌ی پایان نهاد.

ویژگی چشمگیر و بسیار ارزشمند کار پورداوود در گزارش گسترده‌اش از گاهان و متنهای نوآوستایی، در سنجش با کارهای اروپاییان و پارسیان، جای داشتن آن بر بستر گسترده‌ای از ادب و فرهنگ ایران پس از روزگار ساسانی و بدین سان، پل پیوندزدن در میان دو بخش عمده‌ی تاریخ ایران بود. همین سویه از کار کارستان او بود که غریب‌وارگی مرده‌ریگ باستانی را در چشم ایرانیان این روزگار، تبدیل به آشنایی و الفتی ژرف کرد و راه زرین پژوهشهای بیشتر و گسترده‌تر را به روی شاگردان و دنباله‌روانش گشود و این رشته از ایرانشناسی را در ایران، بنیاد گذاشت و نهادینه کرد.

پیامد این سرآغاز فرخنده، به عرصه آمدن گروهی از پژوهشگران در یک سده‌ی اخیر و نشر دهها کتاب و صدها گفتار و جستار جداگانه از آنان و در آن میان، انتقال بخش چشمگیری از دستاورد کوشندگان اروپایی و پارسی در چندین سده‌ی پشت سر، به زبان فارسی و بنیادگذاری کرسیهای آموزشی زبانهای باستانی و پژوهش در متنهای کهن در دانشگاههای میهنمان بود.

این فراروند و برآیندهای آن، از چشم پژوهندگان باختری نیز، پنهان نماند و سفرهای شماری از آنان به ایران و همکاری و داد و ستد دانشگاهی با همتایان ایرانیان را در پی داشت که به نوبه‌ی خود، بسیار ثمربخش بود.

جای آوردن فهرست‌همه‌ی کارهای انجام یافته در این دوره، در این گفتار کوتاه نیست و تنها به آوردن نامهای شماری از کوشندگان، بسنده میکنم. نامهای کتابها و گفتارهای آنان در نزد اهل پژوهش، شناخته و مشهور است و —اگر هم کسی نداند— یافتن آنها چندان دشوار نیست.

از جمله‌ی اینان‌اند:

ذبیح بهروز، دکتر محمد مقدم، دکتر محمد معین، دکتر ذبیح‌الله صفا، دکتر پرویز ناتل خانلری، دکتر بهرام فره‌وشی، دکتر صادق کیا، دکتر سیف‌الله نجم‌آبادی، دکتر جمال رضایی، دکتر محمدجواد مشکور، دکتر علی‌اکبر

جعفری، دکتر مهرداد بهار، دکتر احمد تفضلی، دکتر ژاله آموزگار، دکتر کتایون مزدپور، دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور، دکتر علی‌اشرف صادقی، دکتر محمد محمدی ملایری، دکتر پرویز رجبی، مرتضی ثاقب‌فر، دکتر فرهاد آبادانی، موبد رستم شهزادی، موبد فیروز آذرگشسپ، کامران فانی، همایون صنعتی‌زاده، دکتر فریدون فضیلت، سعید اوحدی، دکتر فرهنگ مهر، دکتر حسین وحیدی، فریدون جنیدی، دکتر رقیه بهزادی، دکتر رضا مُراد غیاث‌آبادی، دکتر مسعود میرشاهی، دکتر رحیم عفیفی، دکتر کمال الدین عینی، دکتر عباس ساسانفر، دکتر یوسف نورعلی، دکتر یدالله ثمره، فتّانه فرید، مهندس جلال الدین آشتیانی، فربرز ماونداد، دکتر بهمن سرکاراتی، دکتر یحیی ماهیارنوازی، دکتر خسرو خزاعی، دکتر مصطفی عاصمی، دکتر کورش امیرجاهد، آریا همایون، دکتر تورج پارسی، یدالله منصوری، هاشم رضی، داریوش کارگر، رهام اشه، دکتر روشن رحمانی، جمشید سروش سروشیان، حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، سیدمنصور سیدسجّادی، دکتر ولی‌الله شادمان، محمد کیوان پورمکری، داوود منشیزاده، دکتر محسن ابوالقاسمی، دکتر سعید عریان، دکتر امید بهبهانی، دکتر مهشید فخرایی، عصمت عرب‌گلپایگانی، دکتر تیمور قادری، محمود جعفری، دکتر محمدتقی راشد‌محصل، طاهر احمدی و دکتر بدرالزمان قریب.

با رویکرد به کارنامه‌ی درخشانِ این پژوهندگان در درازنای سده‌ی اخیر، می‌توان گفت که گاهان‌پژوهی و اوستاشناسی در گستره‌ی پژوهشهای ایران‌شناختی، نهادینه شده و پایگاه سزاوار خود را یافته و -به تعبیر اوستایی- فرشکردی در آن، برگزار شده و دیگر اکنون، اثر چندان‌ی از آن بیگانگی چند نسل پیش با مرده‌ریگِ گرانمایه‌ی نیاکان، بر جا نمانده است.

امروزیان، نه تنها متنِ گاهان و اوستای نو را در ترجمه‌های فارسی آنان می‌خوانند و در آنها ژرف مینگرند و می‌کاونند؛ بلکه پژوهش‌های دانشوران ایرانی و جزایرانی در پیرامونِ آنها را نیز با دقّت و حوصله‌ای ستودنی

میخوانند و در سطر به سطر آنها درنگ می‌کنند تا کلیدواژه‌های آنان را نیک بشناسند و با در دست داشتن آنها، از هزارتوهای افسانه و اسطوره بگذرند و درهای گنج شایگان هزاره‌های گمشده را بکشایند.

در چنین زمینه‌ی سزاواری است که با کار ارزنده‌ی پژوهنده‌ی جوان، آقای دکتر شروین وکیلی در این کتاب، آشنا میشویم و آن را اثری پخته و سخته در زمینه‌ی موضوعی خود، می‌یابیم که مؤلف آن، با پشتوانه‌ی پژوهش در انبوهی از کارهای پیشین ایرانیان و جزایرانیان، گام در این راه درشتناک نهاده و آن را با شایستگی، پیموده است.

پژوهنده به تحلیل و تبیین ساده‌ی متن‌ گاهان و پا بر جای پای رهروان پیشین نهادن، نپرداخته؛ بلکه با رویکردی معنی‌شناختی (Semantic)، تک تک کلیدواژه‌ها را در شبکه‌ی تو در تو ساختاریشان و در پیوند با یکدیگر، بررسی و توانسته است پوسته‌ی پدیدار زبان را با ظرافت و دقت تمام بشکافد تا از نمای آموزه‌ی دینی متن، به درونمایه‌ی فلسفی شگفت آن برسد. او خردورزی فرزانه‌ی باستانی‌مان را به خوبی به نمایش گذاشته است و برای این دآوری آمده در پارهای از خاستگاههای دانشگاهی باختری که «زرتشت، کهن‌ترین فیلسوف جهان است»، شاهی مشروح و تحلیلی سترگ، عرضه داشته است و این دستاورد کمی نیست. تنها نگاهی دقیق به عنوان بخشهای هشتگانه‌ی کتاب و گفتارهای بیست و ششگانه‌ی زیربخش آنها، خواننده‌ی جوینده و کنجکاو را به خوبی، به آنچه در پایان، بدان خواهد رسید، رهنمون میکند و رغبت او را به گام در راه نهادن و آغازیدن این سفر پژوهشی برمی‌انگیزد.

پژوهنده، خود را پایبند متنی دینی‌نما با درونمایه‌ای از رهنمودها و کُن و مکنهای اخلاقی و آیینی و گسسته از زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی زمان سراینده‌ی سرودها نکرده است؛ بلکه به درستی، همه‌ی سویه‌های

شکل‌گیری آنها را بررسی‌ده و بر یکایک آنها در پیوندشان با چهارچوب زبانی، بیانی و معنایی متن، انگشت‌تاکید گذاشته و از کنار هیچ کلیدواژه و تعبیری، آسان نگذاشته است.

او برای نشان دادن درونمایه‌ی خردورزانه و فلسفی سرودهای زرتشت و تاثیرگذاری شگرف آنها در شکل‌گیری دبستانهای فکری و فلسفی پسین از یونانی و جز آن، شبکه‌ی تو در تو معناساختی متن را در دیدگاه داشته و هیچ کلیدواژه‌ای را جداگانه و گسسته از دیگر پاره‌ها، نینگاشته است.

نام کتاب، یادآور دفترهایی با عنوان «زند...» است که در سده‌های پس از زرتشت، در شرح و تفسیر و توجیه کیش مزدایی و روشنگری ابهام‌های آن، نگاشته شد و پاره‌های از آنها، مانند زند و هومن یسن (زند بهمن یشت)، به روزگار ما هم رسیده است، اما برخلاف آن «زند»ها، این یکی، در قالب جزم‌باوری پیروان کیشی کهن، چهارمیخه نشده است و بازتاب روشن و آگاهانه‌ای از اندیشه‌ی آزاد و پویای انسان این روزگار به شمار می‌آید و به اقتباس از سخن مشهور فرّخی سیستانی، باید بگوییم: «این زند را تو از قیاس دگر زندها مدان!»

کتابنامه‌ی آمده در پایان دفتر، رهنمون خوبی به خاستگاهها و پشتوانه‌های پژوهش مؤلف است و نمایهای روشن از سیر و سفر او در جستار دانستنیها را در برابر چشم خواننده می‌گذارد.

نشر این دفتر، در پیامد کوششها و پژوهشهای پیشین - که در همین گفتار، به پاره‌ای از آنها اشاره کردم - رویداد پژوهشی - فرهنگی سزاوار و به هنگامی است که من آن را به فال نیک می‌گیرم و به پژوهنده، شادباش می‌گویم و برایش آرزوی کامیابیهای بیشتری را در پیمودن این راه فرخنده، دارم. ایدون باد! ایدون تر باد!

جلیل دوستخواه

بیست و پنجم آبان‌ماه ۱۳۸۹

همراهان در این زمینه، مجالی بود برای بازاندیشی در مفاهیم پایه‌ی جهان بینی اوستایی، و در همین ماهها هم بود که خواندن گاهان و بخشهایی از اوستا را از روی متن اصلی اوستایی به پایان بردم و برخی از حدسهای قدیمی خویش را تایید شده و برخی دیگر را مردود یافتم.

در این میان، ضرورت نگارش تاریخ ظهور و تکامل منِ پارسی نیز بیش از پیش حس شد و چون دست به نوشتن تاریخ منِ ایرانی فراز بردم، اهمیت وجود شرحی تحلیلی بر گاهان را بیش از پیش دریافتم. به این ترتیب بود که چندین و چند عامل دست به دست هم دادند و نگارش این کتاب را رقم زدند. نخست، جنب و جوش برخاسته از دوره‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی، و دوم نیازهای نظری مستقر بر نگارش تاریخ منِ پارسی، که همگی با میلی قدیمی و وسوسه‌ای دیرینه ترکیب شده بودند.

در جریان روندِ نگارش این کتاب در حلقه‌ی دوستان و شاگردان پرسشهایی طرح شد و بحثهایی پردامنه و بارور در مورد تفسیر متون اوستایی و پهلوی در گرفت، که دریغم آمد در شریک شدنش با دیگران درنگ کنم. از این رو کتاب کنونی در شرایطی منتشر می‌شود که بخش مهمی از نقل قولهای یاد شده در متن آن از یادداشتهای شخصی‌ام برگرفته شده و به همین دلیل از ارجاع‌نویسی دقیق و سزاواری برخوردار نیستند. این نقصی است که فرصتی برای رفعش در دست نبود و اگر می‌خواستم چاپ متن را به اصلاح این ایراد مشروط سازم، انتشار این متن دیرزمانی به تعویق می‌افتاد. از این رو هنگام شرح نظر اوستاپژوهان بر گزاره‌ها و واژگانِ مورد بحث، تنها به ذکر نام ایشان و آوردن منبع نقل قول از ایشان در کتابنامه بسنده کرده‌ام. کوشیده‌ام غیاب ارجاع دقیق به شماره‌ی صفحه‌های مورد استفاده را با ارجاع به بندهای متنِ گاهان جبران کنم. امیدوارم این نقص سد راه خوانش نقادانه‌ی علاقمندان نشود و منابع ذکر شده در کتابنامه پیگیری بحث را ممکن سازد. بدان امید که فرصتی فراهم آید و در ویراست‌های بعدی این کتاب یادداشتهای پر حجم مربوط به این منابع نیز در متن گنجانده شوند.

۲. پرسشهایی بنیادین و دیرپا وجود داشتند و مفاهیمی مسئله برانگیز و تعیین کننده، که گره‌شان با فهم دقیق گاهان گشوده می‌شد. رمزگان و معانی‌ای بودند که تعیین ماهیت و دلالت‌شان و سیر تحول و زمان پیدایش‌شان در فهم هویت ایرانی از اهمیتی به سزا برخوردار بود، و همگی در این متن باستانی ریشه داشتند. مجموعه‌ی سرودهایی که ما امروز به نام گات‌ها یا گاهان می‌شناسیم، از چند نظر در تاریخ فرهنگ جهان و به ویژه در تاریخ فرهنگ و سیر تمدن ایرانی اهمیتی بی‌رقیب دارد. نخست آن که گاهان متنی است به زبان اوستایی، و این زبانی است که در هنگام خوانده و رمزگشایی شدن در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، و تا همین امروز همچنان به صورت زبان دینی زرتشتیان رواج و کاربرد دارد. در عین حال، این زبانی است که حدود دو هزار سال پیش مرده است و جای خود را به زبانهای ایرانی جدیدتر داده است. از این رو ما با نوعی سنگواره‌ی زبانشناسانه سر و کار داریم. متنی که در شکل کنونی‌اش بسیار دیر به صورت نوشتاری درآمده، و در طول این زمان باورنکردنی؛ به دلیل پابندی زرتشتیان به متون مقدس خویش و وفاداری‌شان نسبت به این سرودها، از گزند زمانه‌ای دشمن‌خو در امان مانده است.

پرداختن به گاهان، تلاش برای رمزگشایی از متنی بسیار بسیار باستانی است، که به شکلی بسیار بسیار نامنتظره و غریب به دست ما رسیده است. یک دلیل محکم بر اصالت و قدمت این متن آن است که زبان حامل آن از حدود دو هزار و پانصد سال پیش از دایره‌ی زبانهای زنده‌ی عمومی خارج شده و از حدود دو هزار سال پیش کاملاً نامفهوم گشته است. زبان اوستایی یکی از زبانهای شاخه‌ی ایرانی از خانواده‌ی زبانهای هند و ایرانی، در تیره‌ی زبانهای هند و اروپایی است که از زمانهای دور تا اواسط دوران هخامنشی در نیمه‌ی شرقی ایران زمین و سرزمینهای شمالی آن تا مرزهای مغولستان رواج داشته است. قبایل سکا به زبانی نزدیک به آن سخن می‌گفتند و زبان سانسکریت که در میان هندیان باستان رواج داشت، به گویشی

دیگر از همین زمان می‌ماند. با این وجود این زبان از حدود قرن پنجم و چهارم پ.م به تدریج منسوخ شد و جای خود را به پارسی باستان و سغدی و خوارزمی داد، که همگی خویشاوند و گاه فرزند آن هستند.

نابودی این زبان در عصر اشکانی چندان کامل بود که موبدان زرتشتی به دلیل دسترسی ناپذیری معنای این متون برای مردم عادی، بر آن تفسیرها و "زند"هایی به زبان فارسی میانه نوشتند. به همین دلیل هم ناقلان و حاملان آن کسانی بودند که بختی برای دستکاری در آن نداشتند، و این به معنای اصالت و دست نخورده بودن آن در سراسر این سه هزاره است. همین حقیقت ساده که امروز توانسته‌اند آن زبان باستانی را بر مبنای متون اوستایی بازسازی کنند، برهانی قاطع است بر امانتداری حاملان این متن. از این رو گاهان به دلیل قدمت باورنکردنی سه هزارساله‌اش، شیوه‌ی منتقل شدن شگفت‌اش، و اصالت تردید ناپذیرش در میان متون دینی بازمانده از جهان کهن ممتاز و یگانه است.

دومین ویژگی گاهان آن است که نخستین و کهنترین متن بازمانده از قبایل آریایی مهاجر به ایران زمین است. به عبارت دیگر، چه هویت ایرانی را به تبارنامه‌ی قبایل آریایی کوچنده به فلات ایران فرو بکاهیم (که نادقیق و نابسنده است) و چه این قبایل را بخشی مهم و تعیین کننده در تحول هویت ایرانی بدانیم (که درست و سزاوار است)، ناگزیر خواهیم بود به گاهان همچون نخستین متن بازمانده از ایشان توجه نماییم. قبایل آریایی‌ای که در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م به ایران زمین کوچیدند و پس از پنج شش قرن شالوده‌ی نخستین دولت جهانی را در این سرزمین بنا نهادند و نخستین دولت متمرکز ایرانی فراگیر را در ایران زمین پدید آوردند، مردمی بودند که گذشته از نوآوری‌های فنی و اجتماعی تاریخ‌ساز و کامیابی‌های سیاسی چشمگیرشان، برای نخستین بار دینی یکتاپرستانه را نیز به شکلی موفق به جهان عرضه کردند.

گاهان کهنترین متن باقی مانده از ایشان است، و کلیدی مهم است که رازهای بخش مهمی از متن‌های "نخستین" دیگر ایشان را نیز وا می‌گشاید. چرا که متونی مانند نبشته‌ی بیستون و نقش رستم و بازمانده‌های

هخامنشیان و حتی متون دینی عبری اولیه تنها با ارجاع به این متون قابل فهم می‌گردند. از این رو، گاهان به منزله‌ی نخستین متن بازمانده از کهنترین دین یکتاپرستانه‌ی موفق، اهمیتی به سزا در تاریخ فرهنگ و تاریخ ادیان دارد.

پیش از گاهان، تنها متون بازمانده از العمرنه را در مصر داریم که به انقلاب یکتاپرستانه‌ی فرعون آخناتون در ۱۳۷۰ پ.م مربوط می‌شود.^۳ انقلابی دینی که تنها چند دهه دوام آورد و به سرعت از میان رفت و شکل بازسازی شده‌اش در قالب دین یهود، هنگامی که دو سه قرن پس از نگارش گاهان تکوین یافت، بخش عمده‌ی شور یکتاپرستانه‌ی خود را از دست داده بود و شاید از این رو بود که استخوان‌بندی معنایی خود را از آیین زرتشتی به وام گرفت. از این رو گاهان را به راحتی می‌توان نخستین متن یکتاپرستانه‌ی راستین در تاریخ ادیان دانست، که البته با پیشتازی نامعمول و شگفت‌انگیز و ناکام یعنی شعرهای آخناتون در ستایش خورشید همراه است.

این نکته را می‌توان با این دو ملاحظه‌ی فرعی تکمیل کرد که گاهان تقریباً بی‌تردید توسط شخص زرتشت سروده شده و ساختاری شعری دارد. یعنی از سویی کهنترین شعر بازمانده از شاخه‌ی زبانهای ایرانی است، و از سوی دیگر کهنترین متنی است که از یک پیامبر تاریخی بر جا مانده است. چنان که گفتیم، تنها رقیب آن متون العمرنه است که به دلیل ناکامی نهایی فرعون پیامبرش، بیشتر باید آن را درخشش خلاقیتی زودگذر در شخصیتی سیاسی دانست تا یک متن دینی راستین و اثربخش.

^۳ الدرد، ۱۳۷۷.

سومین دلیل اهمیت گاهان آن است که بخش مهمی از ساختارهای نظری و مفاهیم فلسفی‌ای که بدنه‌ی تاریخ فلسفه و اندیشه را در سه هزاره‌ی پس از آن بر ساخته، در آن ریشه دارد. تمایزهای مهمی که بر سازنده‌ی مرزبندی‌های بنیادین فلسفی در هردو جهان ایرانی-اسلامی و یونانی-لاتینی-مسیحی بعدی هستند، در گاهان و متون اوستایی ریشه دارند و این را در همین نوشتار با دلایل کافی نشان خواهم داد. از این رو گاهان به عنوان متنی تعیین کننده در تاریخ اندیشه نیز اهمیت دارد. این اهمیت به شکلی اغراق‌آمیز و تنها از زاویه‌ای دینی مورد تاکید ایران‌شناسان قرار گرفته، و از جنبه‌ی مهمتر فلسفی‌اش نادیده انگاشته شده است. قصد من آن است که در این نوشتار از این زاویه‌ی فلسفی نیز به گاهان بنگرم.

۳. اوستاشناسی که عصر زرین خود را در اوایل قرن بیستم پشت سر گذاشت، هنوز رشته‌ای جذاب و زورآور در دانشگاه‌های جهان است. دورافتادن تدریجی پژوهشگران ایرانی از خط سیر اصلی این شاخه را شاید بتوان به گرفتاری‌های اجتماعی این دهه‌ها مربوط دانست، یا آن را پیامد بحران هویتی فرض کرد که دیرزمانی است گریبان ایرانیان را رها نمی‌کند. دلیل هرچه باشد، آنچه روشن است، ضرورت بازاندیشی در مورد متون اوستایی، و بازخوانی و تحلیل دوباره‌ی آنهاست. چه بسا مفاهیمی که در تاریخ تمدن ما تکرار گشته، بدیهی فرض شده، و همچون اصول موضوعه مشروعیت یافته، که تنها با بازگشت به این سرآغازها و سرچشمه‌ها قابل نقد و واسازی هستند.

در مطالعات اوستایی امروز، همچون صد سال قبل، فهم دقیق و درست گاهان همچنان نقطه‌ی داغی بحث برانگیز و آغازگاهی تعیین کننده است. سرودهای گاهان حاوی منظومه‌ای از کلیدواژگان نوپدید و بسیار مهم است که تا زمان سرایش این متن در تاریخ فرهنگ جهان بی‌سابقه بوده‌اند. فهم این کلیدواژگان و دلالت

معنایی آنها، و چگونگی چفت و بست شدنشان به یکدیگر، پرسشی مرکزی است که تمام اوستا‌پژوهان را به خود مشغول داشته است.

یکی از عواملی که نگارنده را به نوشتن این متن جسورانه و داشت، ابداع روشی برای تحلیل متون بود که امروز بیشتر با نام "تحلیل جم‌ها" شهرت یافته است. این روش عبارت است از استخراج جفتهای متضاد معنایی به کارگرفته شده در متن، و بازسازی الگوی اتصال میانشان در فضای حالتی معنایی و زمینه‌ای نمادشناسانه که گاه باید با توجه به داده‌های موجود از سایر علوم (زبان‌شناسی، تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی، علم ادیان و...) بازسازی شود. روش تحلیل جم‌ها، از "نظریه‌ی منشها" برآمده که چارچوب نظری پیشنهادی نگارنده برای تحلیل فرهنگ است. این روش نیز مانند نظریه‌ی منشها خصلتی میان‌رشته‌ای دارد و در زمینه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده صورت‌بندی می‌شود. من پیش از این در مورد متونی ادبی مانند اشعار بیدل دهلوی، یا متونی تاریخی مانند کتیبه‌ی بیستون و نقش رستم، این روش را به کار گرفته‌ام. اما اینجا برای نخستین بار آن را برای فهم متنی دینی و چنین کهن به کار می‌گیرم. با استفاده از این روش سرِ آن دارم که جم‌ها -یعنی جفتهای متضاد معنایی، یا همان خشتهای پایه‌ی برساننده معنا- را در گاهان استخراج کنم، ساختار معنایی شکل گرفته بر مبنایشان را بازسازی کنم، و چگونگی رمزگذاری جهان‌بینی زرتشتی اولیه را در این گیر و دار نشان دهم.

۴. هدف از نگارش این کتاب، تنها دغدغه‌ی خاطری دانشگاهی نیست. دانش اوستاشناسی برای دانشوران امروز دنیا، بیشتر شاخه‌ای اشرافی و سرگرم کننده از دانایی محسوب می‌شود. علمی خاص و دشوار که کهنترین متنِ بازمانده از مردم آریایی و دینی کهن و از یاد رفته با پیروان اندک را موضوع کار خود قرار

می‌دهد و از این رو از طرفی روشنفکرانه و غیرعملگرایانه می‌نماید و از سوی دیگر برای اروپاییان خصلتی نوستالژیک دارد.

برای نگارنده اما، اوستا و گاهان چنین چیزی نیست. نگارنده خود را وارث فرهنگی سرزنده و پرجنب و جوش می‌بیند که وارث مستقیم مفاهیم اوستایی و گاهانی است. محتوای نهفته در گاهان اهمیت دارد. نه از این رو که کهنترین بازمانده از یکی از شاخه‌های پدران ماست. نه بدان خاطر که برای مدتی بسیار درازتر از عمر بسیاری از تمدنهای دیرینه، توسط نیاکان ما مقدس پنداشته شده، و نه از آن رو که گاهان اولین متن دینی ایرانی، اولین شعر در زبانهای ایرانی، اولین متن یکتاپرستانه‌ی موفق، و نخستین بازمانده از اولین اندیشمند نامدار ایرانی است. گذشته از تمام این موارد، گاهان به گمان من از آن رو اهمیت دارد که بخش مهمی از زیرساختهای معناییِ برساننده‌ی ذهنیت ایرانی به طور خاص (و ذهنیت دینی یکتاپرستانه به طور عام) در آن پیشگویی و تعبیه شده‌اند. از این رو گاهان متنی است که برای بازخوانی و واسازی آنچه که امروز هستیم و نقد و بازسازی ریشه‌ای آن، فهمیدنش ضرورت دارد. دلیل دیگر اهمیت گاهان آن است که در همین منظومه‌ی معناییِ شگفت، زرادخانه‌ای غنی و کارآمد از مفاهیم و بینشها گنجانده شده، که برای بازسازی خودانگاره‌ی خویش، و بنیاد کردن دستگاه فلسفی نوپدید که حضور امروزین مان را بر گیتی و مینو استوار دارد، بدان نیازمندیم.

در طول تاریخ فرهنگ ایرانی، رسم بود که در شرایط بحرانی، در آن هنگام که دشمنی به ایران زمین چیره می‌شد و یا نظم نو سر از آشوبی زودگذر بیرون می‌آورد، مغان و اندیشمندان ایرانی به بازخوانی و بازاندیشی در اوستا و گاهان می‌پرداختند. آنان نتایج این بازاندیشی و تعبیر دوباره‌ی متون مقدس را زند می‌نامیدند. از زندهای تاریخی بسیاری خبر داریم که تاریخ ایران زمین را دستخوش تحولی جدی کردند. چنان که در کتابی دیگر نشان داده‌ام، به احتمال زیاد کوروش بزرگ هخامنشی، کامیابی خود را مدیون تفسیرش

از مفهوم نجات بخش (سوشیانس) در گاهان بود، و اردشیر بابکان که مشروعیت دینی دولت ساسانی را از اوستا استخراج کرد؛ از همراهی موبدان موبدی به نام تنسر برخوردار بود که تفسیر او را بر اوستا تبلیغ می‌کرد. مزدک نیز چنان که در تاریخها ثبت شده، مشهورترین نگارنده‌ی زند در عصر ساسانی بود و پس از سرکوب قیامش انوشیروان دادگر از موبدان قول گرفت که جز با دوراندیشی و احتیاط زند ننویسند و زند نوشتن را برای همگان مجاز ندارند^۴. پس از اسلام، روشهای زندنویسی بر اوستا در زمینه‌ی تفسیر قرآن تداوم یافت و فنی که مزدک برای استخراج مفاهیم مورد نظرش از متون کهن ابداع کرده بود، به ویژه در آرای باطنیان و اسماعیلیان تداوم یافت.

نوشتار کنونی، تلاشی است برای واسازی معنای نهفته در گاهان، و استخراج شبکه‌ای از کلیدواژگان فلسفی از آن که در زمانه‌ی ما کاربرد داشته باشد. این متن را در تداوم مستقیم آنچه که هزاران دانشور و دانشمند در این سه هزاره همچون شرحی بر گاهان نگاشتند، می‌نویسم. از این رو می‌توان آن را متنی مغانه پنداشت و "زندِ گاهان" اش دانست.

^۴ زند بهمن یسن، بند ۲.

بخش تحت: گاهان در مقام تن

کفتار تحت: ساختار گاهان

۱. گاهان هم در مقام متنی دینی و هم به عنوان اثری ادبی اثری یگانه است. نامش در زبان اوستایی "گاٲا" (𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎: gâθā) خوانده می‌شده و "سرود" معنا می‌داده است. آن را در فارسی امروزی به چند شکل ثبت کرده‌اند. از همه وفادارانه‌تر به اصل اوستایی، گائَه یا گاٲا است، برخی دیگر آن را به صورت گاٲا و گات نوشته‌اند، و به تازگی نوشتن این نام به صورت گاهان رواج بیشتری یافته است و من نیز همین هنجار را رعایت کرده‌ام. چرا که واژه‌ی گاٲا همان است که در زبان پهلوی به گاه تبدیل می‌شود و بنابراین می‌توان اسم جمع گاٲا را به گاهان در فارسی امروزی برگرداند.

گاهان تنها بخشی از اوستاست که توافقی عام در مورد تعلقش به شخصِ زرتشت وجود دارد. بندهایی در آن هست که نشان می‌دهد سراینده‌ی ابیاتی از آن خودِ زرتشت بوده است و بخشهایی از آن به روشنی شکلِ شرح حال و اشعار شخصی را به خود می‌گیرند. گاهان به همین دلیل کهنترین بخش اوستا هم

هست و قدمتش به دوران زندگی نخستین پیامبر آریایی، یعنی حدود ۱۱۰۰-۱۲۰۰ پ.م باز می‌گردد. از آنجا که زمان سروده شدنش چند قرنی پیش از ظهور نخستین خطهای ایرانی است، باقی ماندنش در این مدت طولانی را باید مدیون سنت استوار و محکم زرتشتیان برای حفظ کردن و منتقل کردن متون مقدس‌شان در قالب شفاهی دانست. سستی چندان نیرومند که این متن را قرن‌ها و هزاره‌ها پس از مرگ زبان اوستایی و در زمانی که این زبان دیگر مفهوم نبود، همچنان وفادارانه نسل به نسل منتقل کرد. با دقتی که واگشایی رمز معنایی آن و بازسازی زبان ناشناخته‌ی اوستایی و دستور زبان و واژه‌شناسی آن را در قرن نوزدهم و بیستم ممکن ساخت.

گاهان از این رو، کهنترین فرآورده‌ی زبانی بازمانده از زبانهای ایرانی باستان است. گاهان در زمانی سروده شد که هنوز ایلامیان و بابلیان بر ایران زمین حاکم بودند و آشور جز ایالتی دور افتاده نبود. قبایل آریایی در آن هنگام تازه به حرکت در آمده بودند و همچنان پیوندهای استوار خود را با خویشاوندان هندی‌شان حفظ کرده بودند. هنوز تا خروج قبایل عبری از مصر یکی دو قرن، و تا زمان نگارش نخستین نسخه‌ها از تورات سیصد سال باقی مانده بود و می‌بایست چهارصد سال بگذرد تا نام پارس و ماد برای نخستین بار در متون تاریخی پدیدار گردد. گاهان را هم به خاطر قدمت چشمگیرش، و هم به خاطر شیوه‌ی منتقل شدن امانتدارانه و عجیبش می‌توان یگانه دانست. باقی ماندن این سرودها تنها به خاطر باور و اعتقاد صمیمانه‌ی نسلهای پیاپی از ایرانیان ممکن شد. از قرن دوازدهم پ.م که گاهان سروده شد، تا قرن ششم پ.م که به گمانم دیرترین زمان قابل تصور برای نگاشته شدن این متن است، ششصد سال گذشت که در طی آن دست کم بیست و پنج نسل از ایرانیان این سرودها را با حفظ کردن و انتقال سینه به سینه پاسداری کردند و این در شرایطی بود که هنوز نه دولتی فراگیر از آن خود داشتند و نه آیین زرتشتی رسمیتی در کلیت ایران زمین داشت.

۲. گاهان متنی به نسبت کوتاه است که حدود شش هزار کلمه را در بر می‌گیرد. آن را به طور سنتی به پنج گاه متمایز تقسیم می‌کرده‌اند: آهونودگاه (آهونویتی گاتا: Ahunavaiti Gaθa) که هات‌های ۲۸ تا ۳۴ را در بر می‌گیرد. این هات‌ها مفاهیم مهمی مانند رابطه‌ی انسان و خداوند، رسالت زرتشت چارچوب بنیادین نظام اخلاقی زرتشتی را فرا پیش می‌نهند و کلیدواژگان اصلی‌ای مانند وهومنه و آشه را معرفی می‌کنند. تقریباً تمام مفاهیم کلیدی یکتاپرستانه‌ای که در ادیان جهانی بعدی تکرار می‌شود در همین گاه به طور فشرده دیده می‌شود.

دومین گاه این متن، اُشتودگاه (اوشته‌ویتی گاتا: Ushttavaiθi gaθa) خوانده می‌شود که در برگرفته‌ی هات‌های ۴۳ تا ۴۶ از یسناهاست. این بخش بیشتر در شرح ویژگیهای خداوند و تجلیات قدسی آن تمرکز یافته است و به ویژه از آن رو مهم است که بخشی مهم از آن صورت پریشی دارد، بی آن که با پاسخی سطحی و فوری بی‌اثر شده باشد.

سومین پاره‌ی گاهان، سپنتمدگاه (سپنته‌مینوش گاتا: Spantamainiyush gaθa) نام دارد و هات‌های ۴۷ تا ۵۰ را شامل می‌شود. در این بخش به شخصیت‌های تاریخی هم عصر زرتشت اشاره شده و خصوصیات امر قدسی در ارتباط با جامعه‌ی نوظهور زرتشتی مورد بررسی قرار گرفته است.

بخش چهارم، وُهوخشتره گاه (وُهوخشتره گاتا: Vohuxshaθra gaθa) نام دارد و همان هات ۵۱ است. در این بند نیز اشاره‌هایی به پیروان نزدیک زرتشت وجود دارد و با توجه به لحن پیروزمندانه‌اش

⁵ هریک از سرودهای یسناها را یک هات می‌نامند.

می‌توان آن را به دورانی متاخرتر منسوب دانست که زرتشت بدان هنگام از پیروزمندی آیینش اطمینان یافته بود و بیشتر مزدهی جهانگیر شدن پیامش را بیان می‌کرد.

واپسین بخش گاهان، وهیشتوئیشث گاه (وهیشتوئیشثی گاتا: Vahishtuishty gaθa) است که هات ۵۳ را در بر می‌گیرد و به خطبه‌ی عقد یا شعری در شادباش عروسی می‌ماند که برای ازدواج دختر زرتشت با یکی از پیروان نیرومندش سروده شده است.

با همین مرور بر ساختار گاهان می‌توان دریافت که سرودهای بلندتر و نظری‌تر که ساختاری انتزاعی و فلسفی دارند بیشتر در گاه‌های اولیه گنجانده شده‌اند و دور از ذهن نیست که آنها را به دوران فعالیت ذهنی زرتشت و دوران صورتبندی دینش مربوط بدانیم. سه گاه بعدی خصلتی تاریخی و اجتماعی دارند و با وجود دلالت‌های دینی و فلسفی مهمی که در بر می‌گیرند، آشکارا در دوران بسط و توسعه‌ی دین و کشمکش با مخالفان سروده شده‌اند. دوستان و دشمنان در این بخشها نمودی واقعی و ملموس دارند و اسم و رسم و موقعیت اجتماعی مشخصی را اشغال می‌کنند. دو گاه آخری که کوتاهتر از همه هستند، به سرودهای فرجامینی می‌مانند که در آخر عمر پیامبر و دوران پیروزی و استقرار آیینش سروده شده‌اند. از این رو حدس من آن است که پنج بخش گاهان کمابیش به ترتیبی زمانی مرتب شده باشند. این در حالی است که به احتمال زیاد در همین پنج گاه موجود افتادگی‌هایی وجود دارد. شور و زبان‌آوری‌ای که در گاهان موج می‌زند و حجم نوآوری‌های معنایی موجود در آن چندان است که تردیدی ندارم که سروده‌های اصلی زرتشت حجمی بسیار بیش از این شش هزار کلمه را شامل می‌شده است. با این وجود آنچه امروز در اختیار ما قرار دارد همین اندک است و باید به انتظار تصادفی خوشایند بمانیم که شاید بخشهایی گم‌شده از گاهان را برایمان آشکار نماید.

ترجمه کرده که چندان درست نمی‌نماید.^۷ لومل با فرضِ همین بنواژه آن را "نیکی و سود" در برابر "بی‌فایده بودن" گرفته و ترجمه کرده که "من سخنانی سودمند و نیک به تو می‌آموزم، نه بی‌فایده". در این میان امروز ترجمه‌ی میلز مقبولیت بیشتری دارد که آن را از ریشه‌ی "پتمان" به معنای "پیمودن و طی کردن" گرفته و "منظم، مرتب، سخن منظوم" ترجمه کرده است. کانگا نیز به پیروی از او این جم^۸ را سخن منظوم و موزون در برابر سخن ناموزون و ناهنجار ترجمه کرده است.

نخستین پژوهشگر غربی که ساختار وزنی گاهان را تحلیل کرد، وستِگارد^۹ بود. وستِگارد نشان داد که گاهان شعری هجایی است. یعنی تقارن وزنی آن به یکسان بودن شمار هجاها در مصراع‌هایی پیاپی مربوط می‌شود.^{۱۰} وستِگارد بر این مبنا وزن بندهای گاهان را مورد بررسی قرار داد که مثلاً اهونودگاه شانزده هجا در بندهای سه مصراعی دارد. در مورد اشتودگاه، بندهای پنج مصراعی با یازده هجا وجود دارند و این یازده هجا در سپتِمندگاه هم تکرار می‌شوند، با این تفاوت که در اینجا با چهار مصراع روبرو هستیم. وهوخستره گاه بندهای سه مصراعی و چهارده هجایی دارد و وهیشثوئیشث گاه ساختار دو مصراعی‌ای دارد که هجاهایش به تناوب دوازده‌تایی و نوزده‌تایی هستند. در اواسط قرن بیستم، فرانسیسکوس برناردوس یاکوبوس کوپر^{۱۱} بار دیگر وزن گاهان را بر مبنای یافته‌های جدید زبان‌شناسی تاریخی مورد بازبینی قرار داد. او با توجه به شواهدی که در مورد حذف اصوات چاکنایی هند و اروپایی به دست آمده بود، فرض کرد که واک‌ها در وسط

⁷ Bartholomew, 1961.

⁸ جم در این متن و سایر نوشتارهای من، اگر به جمشید پیشدادی یا همتای اساطیری اشاره نکند، شکل کوتاه شده‌ی "جفت متضاد معنای" است و به دوقطبی‌هایی مفهومی اشاره می‌کند که شالوده‌ی پیکربندی معنا در ساختارهای زبانی را بر می‌سازند.

⁹ Westergaard,

¹⁰ Westergaard, 1852-54.

¹¹ Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper

کلمات اوستایی با هم ادغام می‌شده‌اند. بر این مبنا او وزنی هشت هجایی را برای سراسر گاهان تشخیص داد و دستگاه هجایی و سترگارد را به شکلی ساده شده و یکدست بر سراسر گاهان حاکم دانست.^{۱۲}

گاهان از نظر زمانی و زبانی با بخش دیگری از اوستا به نام یسنای هفت هات (هات‌های ۳۵ تا ۴۱) نزدیک است. یعنی چنین می‌نماید که کهنترین بخش از ادبیات اوستایی این دو قسمت از یسنا باشند. هردوی این متون به زبان و لحنی مشابه نوشته شده‌اند و محتوایی کمابیش یکسان هم دارند. با این وجود، هفت هات به نثر نوشته شده و گویشی اندک متفاوت دارد. از این رو به احتمال زیاد این متن در حلقه‌ای از پیروان زرتشت نوشته شده و نه خود او. بررسی مقایسه‌ای این دو متن کاری مستقل است و باید در فرصتی دیگر انجام شود. آنچه در اینجا اهمیت دارد، آن است که ما از همین دوران زمانی و با همین ساختار زبانی، دو متن متفاوت داریم که یکی از آنها به نثر و دیگری به نظم است. از این رو خصوصیات منظم گاهان قطعاً نشانگر شعر بودنش هستند و نمی‌توانند خصوصیت طبیعی زبان اوستایی باشند که به گمان برخی از زبان‌شناسان متقدم و رمانتیست، به ذات خود شعرگونه و آهنگین بوده است.

¹² Kuiper, 1974.

گفتار دوم: چارچوب فهم گاهان

۱. در مورد ساختار مفهومی گاهان سه نظر کاملاً متفاوت وجود دارد. در یک سو، هوفمان که از شاگردان مکتب دستوری تفسیر اوستاست قرار دارد که این متن را مجموعه‌ای از ادعیه و اذکار می‌داند و منکر وجود یک دستگاه نظری منسجم در آن است. از دید هوفمان، گاهان بندهایی گسسته و نامنظم از دعاهایی بوده که در مراسم یسنا خوانده می‌شده است. از دید او این اشعار روایتی شخصی از ارتباط زرتشت و اهورامزدا هستند. پس از آنجا که مردم را مخاطب قرار نمی‌دهند، اصول عقاید و چارچوب نظری خاصی را نیز صورتبندی نمی‌کنند.

البته هوفمان می‌پذیرد که دو بند در هات ۳۰ و ۳۱ و کلیت هات ۵۳ نشانه‌هایی از بیان اصول عقاید را دارند، اما به ویژه بر این نکته تاکید می‌کند که زبان گاهان فنی و پیچیده است و در خور مخاطبانش که مردمی عامی و کشاورز و بیسواد بوده‌اند، نیست. بنابراین نمی‌توانسته برای انتقال معانی دقیق به ایشان مورد استفاده قرار گیرد. هوفمان در این اظهار نظر پیرو گلدنر است، که در چارچوبی مشابه وجود یک چارچوب نظری منسجم را در گاهان انکار می‌کرد. پس از هوفمان و در زمان ما، کلنز مهمترین سخنگوی این جبهه است.^{۱۳} کلنز بخش مهمی از عناصر یکتاپرستانه و آخرت‌شناسانه‌ی منسوب به گاهان را ناشی از تحریف متن اوستایی و فرافکنی آرای متاخرتر بر این متن می‌داند.^{۱۴}

¹³ Kellens, 1983:35–44.

¹⁴ کلنز، ۱۳۸۶.

دومین جبهه، نگرش گروهی از اوستاشناسان را در بر می‌گیرد که گاهان را متنی نظری می‌دانند و آن را حاوی دُگم‌ها و اصول موضوعه‌ی دین زرتشتی می‌دانند. از این نگرش، گاهان متنی دقیق است که اصول عقاید و مبانی اخلاق زرتشتی را صورتبندی می‌کند. گرانیگاه استدلال این گروه آن است که به زعم خود گاهان، آیین و مناسک اهمیت چندانی ندارند و کنش درست و نیت پاک تعیین‌کننده‌ی رستگاری است. از این رو با توجه به این مناسک‌ستیزی و معناگرایی، احتمال این که این متن حاوی دعاهایی پراکنده و وابسته به آیینها و مناسک باشد، اندک است. بدنه‌ی اصلی دانشوران اوستاشناس در چنین چارچوبی می‌اندیشند و از این رو دیدگاه هوفمان و کلنز نوعی نقد بر جریان اصلی اوستاشناسی محسوب می‌شود.

در میان این دو نگرش متضاد، برداشت مری بویس قرار می‌گیرد که می‌کوشد نقاط قوت هر دو دیدگاه را با هم ترکیب کند.^{۱۵} از دید او گاهان حاوی اصول موضوعه‌ای دینی و اخلاقی است و چارچوبی نظری را برای دین زرتشتی تبیین می‌کند. اما این چارچوب با آنچه که در تفسیرهای متاخرتر بیان شده، کاملاً یکسان نیست. با این وجود بویس پیش‌داشت خاصی دارد و آن هم ثبات آیینها و مراسم زرتشتی در طول زمان است. یعنی از دید او وفاداری‌ای که زرتشتیان در نقل و روایت متون دینی خود نشان داده‌اند، به تمام سطوح این دین قابل تعمیم است. از این رو بویس معتقد است که نه تنها ساختار زبانی اوستا، که مراسم و آیینهای نیایش و محتوای دین و رمزگذاری امور قدسی نیز به همین شدت محافظه‌کار بوده و به شکلی دست نخورده از نسلی به نسل بعد منتقل شده‌اند.

سومین رویکرد به تفسیر گاهان و اوستا، به گروهی از نویسندگان مربوط می‌شود که زرتشت را بیش از پیامبر، عارف می‌دانند. از دید ایشان گاهان شعرهایی پرشور در ستایش از اهورامزداست و تنها در شوق و جذبه‌ی وصل و اتحاد با او سروده شده است. نگرش غیرعادی نیبرگ اولین و برجسته‌ترین دیدگاه از این زاویه است. او گاهان را متنی نظری و منسجم می‌داند، اما آن را به زرتشتی منسوب می‌کند که چیزی بیش از یک شمن قبیله‌ای نبوده است.^{۱۶} شمنی که خلسه و شهودهای ناشی از آن را در قالب اشعار گاهانی بیان کرده است. از دید او ایزدان گاهانی در واقع همان حلقه‌ها و گروههای درونی‌ای بوده‌اند که در درون جماعت پیروان زرتشت فعالیت می‌کردند.

هرچند آرای نیبرگ در جریان اصلی اوستاشناسی واکنشی تند برانگیخت، اما در میان مفسران ایرانی اوستا‌گرایشی هست تا بخشی از نظراتش را بپذیرند. فرد پیشرو در این میان تارا پور والا بوده است که تفسیر سنتی و مرسوم از کلیدواژگانی مانند گاو و شتر و اسب را در گاهان رد کرد و تمام اسامی ملموس و پیش پا افتاده‌ی اوستایی را نمادها و رمزگانی برای امور عالی و عرفانی دانست. با این چارچوب نگاه او ارزشمند و تاثیرگذار بود، اما تفسیرهای خودش از این کلیدواژگان به نسبت سست و کم مایه بود و از این رو پیروان چندانی نیافت. در میان مترجمان امروزی اوستا؛ موبد فیروز آذرگشسپ با اصلاحاتی برداشته‌ای او را پذیرفته است. نویسنده‌ی معاصر دیگری که در مورد تفسیر اوستا با سیاق عرفانی قلم می‌زند، بابک عالیخانی است که می‌کوشد تا اوستا را بر مبنای سه فلسفه‌ی متعالیه، مزدکی و تصوف خراسانی، و در چارچوب سه رویکرد عرفانی (زروانی، هندی و مهرپرستانه) تفسیر کند.

^{۱۶} نیبرگ، ۱۳۵۹.

۲. با توجه به تعارض رویکردها و دیدگاه‌هایی که در مورد فهم و تفسیر اوستا وجود دارد، ضروری است پیش از ورود به نوشتن زندِ گاهان، برداشت خود در این مورد را روشن سازم، و چگونگی جایگیری این متن را در جغرافیای نظری یاد شده تعیین کنم. مبانی پیش‌داشتهایم در این زمینه را می‌توان در چند سرفصل گنجانند:

نخست آن که فکر می‌کنم اوستا، و اصولاً تمام متون دینی، نظام‌هایی پویا و دگرگون شونده از رمزگان هستند. متون مقدس به خاطر وفاداری مومنان به آنها، رمزگان و ساختار زبانی محافظه‌کارانه و پایداری دارند. اما با این وجود در برابر دگردیسی‌های زبانشناختی و حوادث تاریخی ایمن نیستند. مجموعه‌ی اوستا و گاهان به گمانم هم تغییر نیافته‌ترین متن مقدس کهن و هم کهنترین متن مقدس تغییر نیافته است. چرا که راویان و حاملان آن برای بخش عمده‌ی عمر این متون به زبان آن دسترسی نداشته و بنابراین امکان بازنویسی و تحریف آن را نداشته‌اند. با این وجود فکر می‌کنم افتادگی‌ها، گم‌شدگی‌ها و پس و پیش شدن متون در مورد این کتاب هم وجود دارد و این چیزی است که مورخان زرتشتی اوستا نیز گوشزدش کرده‌اند.

از نظریه‌ی منشها قاعده‌ای استخراج می‌شود که در اینجا مجال شرح و بسط دادنش نیست، و آن این که اگر منشی یا متنی از نظر ساختار محافظه‌کار و تغییر نیافتنی باشد، دگردیسی‌های معنایی و شاخه شاخه شدن‌ها در روایتها و تفسیرهای آن، شدت خواهد گرفت. به عبارت دیگر، در شرایطی که یک نظام معنایی- نشانگانی به هر دلیل با ثبات دستگاه نشانگانی روبرو باشد، پویایی خود را با دگردیسی در نظام معنایی جبران خواهد کرد. این در واقع تنها راهی است که بقا و سازگاری منش را در زمانه و شرایط دگرگون شونده ممکن می‌سازد.

بر این مبنا، هرچند نظر مری بویس در مورد پایداری و دست نخورده بودن نسبی اوستا را در سه هزاره‌ی گذشته می‌پذیرم، اما با تفسیرش در مورد تعمیم این ثبات به محتوای معنایی آن موافق نیستم. به ویژه گمان می‌کنم اوستا در پنج قرن نخستی که بر آن گذشته، یعنی دورانی که زبان اوستایی هنوز زنده و رایج بوده، سخت دستخوش بازنویسی و بازسازی شده است. این بازسازی قاعدتا در جریان ورود عناصر غیرزرتشتی به درون شریعت زرتشتی، و بازجذب و درونی کردن ایزدان کهن ایرانی در ایزدکده‌ی زرتشتی انجام پذیرفته است.

پس اوستا اصولاً متنی یکدست و یکپارچه نیست. گاهان و هفت هات بخشهایی بسیار کهن از آن هستند که به عصر زندگی پیامبر مربوط می‌شوند، در حالی که یسناها متونی متاخرتر هستند و یشت‌ها که از حلقه‌های پرستارِ خدایان ایرانی رقیب و امگیری شده‌اند، به پنج تا هفت قرن بعد مربوط می‌شوند و محتوا و ساختی سراسر متفاوت دارند. از این رو به نظرم اوستای کنونی از نظر ساختار در هفت قرن نخستِ عمرش بارها و بارها بازنویسی و بازخوانی شده، و تنها پس از آن، طی بیست و پنج قرنی که این زبان فراموش شده بود، به شکلی دست نخورده ولی ناقص تداوم یافته است.

دومین برداشتم در مورد اوستا، آن است که این متن مانند هر متن دینی دیگری، اصول موضوعه و مبانی عقیدتی دین را در خود نهفته است. اما باز مانند تمام متون دینی دیگر، این اصول و مبانی را در لفافه‌ای از اساطیر و روایات و استعاره‌های شاعرانه پوشانده تا فهم‌پذیری و منتشر شدنش را در گستره‌ی پیروان ممکن سازد. به ویژه معتقدم که در مورد گاهان با متنی بسیار پرداخت شده و سازمان یافته روبرو هستیم. کافی است ساخت واژگان و روابط مفاهیم را با یکدیگر تحلیل کنیم تا دریابیم که چارچوب نظری دقیق و روشنی در پشت این متن وجود دارد. ناگفته پیداست که گاهان متنی بسیار کهنسال و در ضمن شاعرانه است، از این رو باید این استخوان‌بندی مفهومی را از گوشته‌ی استعاره‌ها و بازیهای کلامی و زبانی جدا کرد. چنین کاری به

نظرم ممکن است و در این کتاب قصد انجام آن را دارم. به عبارت دیگر، جایگاه من در طیف نظری‌ای که شرحش گذشت، دقیقاً در برابر هوفمان است. هیچ بعید نیست که گاهان برای مدتی بسیار طولانی توسط مومنان هنگام انجام مراسم دینی خوانده شده باشد، با این وجود این دلیلی کافی برای این فرض نیست که سراینده‌ی آن چارچوب نظری دقیق و روشنی را در ذهن نداشته است، و آن را در متن گاهان نگنجانده باشد. اصولاً مومنانی که دعاهایی را در مراسم دینی خویش زمزمه می‌کنند، خیلی به محتوای اطلاعاتی آن کاری ندارند و با هر سطحی از فهم و فرهیختگی بالاخره برداشتی از آن خواهند داشت که همان را نیز کافی و مقدس می‌دانند. تنها دلیل و شاهد محکم برای این که متنی را دارای چارچوبی نظری و اصول موضوعه‌ی عقیدتی بدانیم یا وجودش را منکر شویم، آن است که به خودِ متن بنگریم و روابط معنایی درونی آن را تحلیل کنیم. با تکیه بر چنین تحلیلی است که گاهان را متنی بسیار دقیق و نوآورانه در حوزه‌ی اندیشه و بی‌مانند در تاریخ عقاید می‌دانم.

آنچه که به گمان من در ساختار زبانی گاهان از همه‌ی ویژگی‌های پیش گفته مهمتر است، دقت ریاضی‌گونه‌ی آن است. گاهان در برگیرنده‌ی حدود پنجاه کلیدواژه‌ی دینی و فلسفی است که به این شکل تا پیش از زرتشت وجود نداشته‌اند. الگوی قرارگیری این کلیدواژگان در متن و روابطی که با هم برقرار می‌کنند، به گونه‌ای دقیق و روشن است که در مورد دلالت معنایی‌اش کمترین تردید را باقی می‌گذارد. باید به این نکته توجه کرد که زبان اوستایی در کل زبانی مرده است که برای زمانی طولانی‌تر از تمام زبانهای مرده‌ی دیگر (جز مصری، اکدی، سومری، و ایلامی) در تاریکی پنهان بوده است. فهم امروزی ما از زبان اوستایی مدیون سه نسل از اوستاشناسان و ایرانشناسان بسیار فرهیخته‌ایست که واژگان اوستایی را به کمک تفسیرهای پهلوی و زندهای متاخرتر رمزگشایی کردند و دستور زبانش را به کمک زبانهایی مانند سانسکریت و نوردیک کهن بازسازی نمودند.

از این رو در کل انتظار می‌رود در متنی با این مشخصات ابهام و سردرگمی بسیاری وجود داشته باشد. با این وجود، این ابهام به خاطر شکل خاص مرتب شدن مفاهیم در گاهان و الگوی تعریف مفاهیم در گزاره‌ها به شدت کمتر از میزان قابل انتظار است. در شرایطی که حتی پاره متن‌های بازمانده از فیلسوفان پیشاسقراطی دستخوش تفاسیری متعارض (از هایدگر تا راسل) می‌شوند، نظم و ترتیب نهفته در کلیدواژگان گاهانی قابل توجه است.

دقت کنید که بخش عمده‌ی متون ابهام‌آمیز باستانی که خصلتی دینی یا فلسفی دارند، به پانصد سال پس از گاهان تعلق دارند و در زمان بیان شدن نوشته شده‌اند. مقایسه‌ی این متون در برشهای زمانی و فرهنگی متفاوت نیاز به بحثی مفصل و مجزا دارد. در اینجا در همین حد بگویم که می‌توان به کمک روش به کار گرفته شده در همین کتاب، جم‌های بنیادین متونی مانند سفر پیدایش و جمهور افلاطون را استخراج کرد و روابط میانشان را نشان داد و نمایان کرد که دقت ارجاع‌ها در گاهان، با توجه به شعر بودنش، دیرینگی شگفتش، و انتقال شفاهی اما دقیقش، بسیار بیشتر از آنهاست. این تازه در حالی است که بازخوانی‌ها و بازنویسی‌های مجدد و مداوم متون متأخرتر را در نظر نگیریم، و نادیده بگیریم که گاهان به تدریج نامفهوم شونده برای راویان و حاملانش، نمی‌توانسته مانند جمهور و عهد عتیق در هر بازنویسی کم‌کم تصحیح و ویراسته گردد.

دقت نهفته در روابط میان کلیدواژگان گاهانی، به گمانم نشانه‌ی آن است که بخش مهمی از این مفاهیم در زمان زرتشت به شکل مورد نظر او کاربرد نداشته، و او واضع یا بازتعریف کننده‌ی آنها بوده است. این با خصوصیت پیامبرانه و دین‌آورانه‌ی او نیز همخوانی دارد. به این ترتیب ما در گاهان با شبکه‌ای از مفاهیم و عناصر معنایی نوظهور روبرو هستیم که به شکلی سنجیده و دقیق تعریف شده و در نظامی خیره کننده نسبت به یکدیگر قرار گرفته‌اند. این نظم و آن دلالت‌های معنایی، مانند هر متن دیگری، می‌توانند

دستمایه‌ی بازخوانی و تفسیر قرار گیرند، و این همان است که قصد دارم در این زند به انجام رسانم. این کار در دو سطح انجام خواهد گرفت. نخست نگرستن به گاهان و استخراج معنایی که احتمالاً زرتشت در دوران خود با به کارگیری این واژگان در ذهن داشته است، و دوم با فرا خواندن این کلیدواژگان به زمان حال، و ارزیابی ارزش و قدرت آنها برای صورتبندی مسائل امروزی ما.

به این ترتیب، آنچه از گاهان بیرون خواهم کشید، دو لایه و دو سطح دارد. نخست، پاسخ به پرسش کلاسیک اوستاشناسان، یعنی این که "مقصود زرتشت از این عبارت، از این کلیدواژه و از این گزاره چه بوده است؟" این پرسش به شرایط تاریخی زرتشت، به نیروهای اجتماعی جاری در پیرامونش، و باورها و ادیان زنده در دورانش ارجاع می‌دهد. دیگری، این پرسش شخصی و مهمتر که چرا زرتشت چنین مفهوم و مقصودی را داشته و تبلیغ کرده است؟ به طور خاص، پرسش دوم را بر محتوای یکتاپرستانه‌ی دین زرتشت متمرکز خواهم کرد. به راستی چرا و چطور زرتشت به این نتیجه رسید که تنها یک خدای یکتا وجود دارد؟ و چگونه شد که تمام ایزدان را نفی کرد و شبکه‌ای چنین غنی از فرشتگان را به جایشان نشاند؟

این دو پرسش که همچنان در دایره‌ی دانش اوستاشناسی و تاریخ ادیان می‌گنجند، برای من مقدمه‌ی دستیابی به پاسخ سه پرسش دیگر هستند، که به زمانه‌ی تاریخی ما و زمینه‌ی اجتماعی‌مان مربوط می‌شود:

(۱) شبکه‌ی معنایی گاهانی در شرایط کنونی ما چه کاربردهایی می‌یابد؟

(۲) این منظومه‌ی معنایی چه بخشهایی از هویت فرهنگی و پیکره‌ی پیش‌داشتهای ما را

تعیین و پیش‌بینی می‌کند، و پرداختن به آنها چه امکاناتی را برای نقد این پیش‌داشتهای به

دست می‌دهد؟

(۳) آیا می‌توان با بهره‌جستن از این مفاهیم پرسشهایی نو طرح کرد و پاسخهایی نو به دست

داد؟

این لایه‌ی دوم از پرسشگری، در دایره‌ی تخصص و علاقه‌ی اوستاشناسان نمی‌گنجد، که ضرورت و نیازی است برخاسته از شرایط تاریخی و اجتماعی خاص ما ایرانیانِ امروزمین. اگر گاهان در برآورده کردن این نیاز نظری کامیاب شود و همچون ابزاری کارآمد و سلاهی ارزشمند برای طرح و حل مسائلی امروزمین به کار گرفته شود، همچنان متنی زنده خواهد بود و در زمانه‌ی اکنون حضور خواهد داشت.

بخش دوم: انقلاب زرتشتی

گفتار نخست: زرتشت

۱. بهترین آغازگاه برای فهم گاهان، پرداختن به سراینده‌ی این سرودها، یعنی خودِ زرتشت است. امروز تقریباً تردیدی در این مورد وجود ندارد که گاهان سروده‌های خودِ زرتشت است و این مرد به راستی شخصیتی تاریخی بوده است. این البته بدان معنا نیست که گاهان متنی سره و دست نخورده دارد و به همان شکل صادر شده از زرتشت به دست ما رسیده است. دست کم در چند قرن نخست، گاهان توسط مومنان زرتشتی‌ای خوانده می‌شده و از نسلی به نسلی منتقل می‌شده، که خود به زبان اوستایی سخن می‌گفته‌اند و بنابراین ریزه‌کاری‌های زبانی گاهان را در می‌یافته‌اند و همچون زبانی زنده با آن برخورد می‌کرده‌اند. بی‌تردید در این دوران بخشهایی از گاهان کاسته و بخشهایی دیگر افزوده شده است و چنان که در مورد تمام متون مقدس معمول است، عناصر مسئله‌برانگیز از نظر سیاسی به تدریج تحریف شده و دگرگون گشته‌اند، و عناصر مفهومی پرسش‌برانگیز و پیچیده ساده شده‌اند.

از این روست که در گاهان بندهایی را داریم که زرتشت در آن به همراه دیگران منادا قرار گرفته است.^{۱۷} بندهایی هم گویی در غیاب زرتشت روایت می‌شود و به او همچون سوم شخصی غایب اشاره رفته است. کلنز که پانزده مورد از ارجاع‌ها به زرتشت را در در گاهان شمرده، نشان داده که در دوازده مورد (یعنی سه چهارم ارجاع‌ها) با این شکل سوم شخص روبرو هستیم. با این وجود از بندهایی (مثلاً هات ۴۳) آشکار است که سراینده‌ی اولیه‌ی گاهان خود زرتشت بوده و این را حتی کلنز بدبین نیز پذیرفته است.^{۱۸}

چنان که به زودی نشان خواهیم داد، آرای زرتشت و جنبشی که پایان هزاره‌ی دوم پ.م در ایران زمین پدید آورد، در سطحی جهانی انقلابی تمام عیار در عرصه‌ی دین و اندیشه بوده است. متنی که این نوآوری‌های ریشه‌ای و اثرگذار را نمایش می‌دهد، گاهان است که دست بر قضا هم به شعر تدوین شده و هم ردپایی روشن از سراینده‌اش در آن به چشم می‌خورد. از این رو، گاهان قابل اعتمادترین منبع برای شناسایی زرتشت تاریخی نیز هست، و نه تنها زرتشت به مثابه پیامبری دوران‌ساز، که همچون شاعری با بار رسالت بر دوش، که در بسیاری از بندها شرح حال خویش را با صداقتی چشمگیر و حسی همدلانه بیان می‌دارد.

با بررسی تصویری که از زرتشت در گاهان منعکس شده است، از سویی می‌توان در مورد تاریخی بودن این شخصیت اطمینان یافت، و از سوی دیگر به خودانگاره‌ی زرتشت پی برد. شعر، شاید مناسبترین جا برای ردیابی خودانگاره‌ها باشد. شرایط نیمه خودآگاه حاکم بر روند سرودن شعر، به همراه فشردگی ساخت زبانی و تنگنای تقارنهای وزنی و معنایی، باعث می‌شود تا حدیث نفس در شعر صادقانه‌تر، اغراق‌آمیزتر، و صیقل ناخورده‌تر از یادداشتهای شخصی و خودزندگینامه‌ها باشد. گذشته از این، زرتشت به عنوان بنیانگذار

^{۱۷} ۱۴/۴۶.

^{۱۸} کلنز، ۱۳۸۶.

و رهبر سیاسی جنبش زرتشتی آغازین، موقعیتی همچون ابرانسان در زمینه‌ی دینی ایران باستان دارد و این نکته که خود خویشتن را چگونه می‌دیده و نیروهای درونی خود را چگونه صورتبندی می‌کرده، از اهمیتی بسیار برخوردار است.

۲. در ابتدای اشتودگاه، بندهایی بسیار مهم هست گفتگوی زرتشت و بهمن را بازگو می کنند:

[illegible]

• ၇၈၃၆

[illegible][illegible][illegible][illegible]

•ရှာဖွေ

[illegible]

• သူ့အားလုံးကို သေ-သတ်ပစ်ဖို့ • နှိပ်စက်မှု • နှိပ်စက်မှု • နှိပ်စက်မှု • သေ-သတ်ပစ်ဖို့ • သေ-သတ်ပစ်ဖို့

[illegible]

7

speñtem at θwâ mazdâ mēñghî ahurâ hyat mâ vohû pairî-jasat mananghâ
peresatcâ mâ, cish ahî kahyâ ahî kaθâ ayârê daxshârâ ferasayâi dîshâ aibî
θwâhû gaêθâhû tanushicâ.

8

at hôi aojî zaraθushtrô paourvîm haiθyô dvaêshâ hyat isôyâ dregvâtê at
ashâunê rafenô h'yêm aojônghvat hyat âbûstîsh vasase xshaθrahyâ dyâ
ýavat â θwâ mazdâ stâumî ufyâcâ!

9

speñtem at θwâ mazdâ mēñghî ahurâ hyat mâ vohû pairî-jasat mananghâ
ahyâ ferasêm kahmâi vîvîduyê vashî at â θwahmâi âθrê râtm̐ nemanghō
ashahyâ-mâ ýavat isâi manyâi.

۷. ای مزدا اهورا، به راستی تو را سپند (مقدس) شناختم آنگاه که بهمن نزد من آمد و پرسید: "کیستی؟"

از کدام خاندانی؟ در برابر شک و تردیدهای روزمره‌ی (جاری میان) خویشان و جهان خویش چه راهی
خواهی شناساند؟"

۸. آنگاه نخست به او پاسخ دادم: "منم زرتشت که با تمام توش و توان خویش دشمن سرسخت

دروندان و پناه نیرومند اشونان هستم."

ای مزدا، خواستارم تا بدان هنگام که ستایشگر و سرودخوان توام، همواره از شهریارِ مینویی بیکران تو
برخوردار باشم.

۹. ای مزدا اهورا، به راستی تو را مقدس شناختم در آن هنگام که بهمن نزد من آمد و پرسید: "چگونه

خود را باز می‌شناسانی؟"

- "با دهش آن نماز که نزد آذر تو می گذارم. تا آن هنگام که مرا توش و توان هست به اشته خواهم

اندیشید."

این بند مهم سرآغازی مناسب برای پرداختن به خودانگاره‌ی زرتشت در گاهان محسوب می‌شود. چنان که معلوم است، بهمن که فرشته‌ی پیام‌آور اهورامزداست، نزد زرتشت آمده و از او درباره‌ی هویتش می‌پرسد. پرسش او بسیار اهمیت دارد، چون شیوه‌ی صورتبندی هویت اشخاص در جامعه‌ای را نشان می‌دهد که زرتشت عضوی از آن بوده است. هرچند زرتشت در گاهان از سلسله مراتب اجتماعی جامعه‌ای مستقر و کشاورزانه دفاع می‌کند و به سه طبقه‌ی دارای خویشکاری‌های گوناگون و سطوح متفاوت خانمان، شهر، کشور اشاره دارد، اما در هنگام رویارویی با بهمن با پرسشی ساده‌تر روبروست.

بهمن به سادگی از او می‌پرسد که نامش چیست (کیستی؟/ چیش آهی؟) و به کدام خاندان تعلق دارد (از کدام (تبار) هستی؟/ گهیا آهی؟). این بدان معناست که در جامعه‌ی آغازینی که زرتشت را در خود پرورده، اشاره به نام فرد و خاندانش برای تعیین هویتش کافی بوده است، و این همان است که در جوامع کوچگرد اولیه رواج داشته است. زرتشت وقتی به پرسش و پاسخ درباره‌ی هویتش مشغول است، نباید درباره‌ی خویشکاری و شغل و پیشه‌اش، یا شهرش و محله‌اش و سرزمینش توضیحی بدهد، چرا که این نهادهای اجتماعی در جوامع کوچگرد وجود نداشته‌اند و تنها بعد از یکجانشین شدن و توسعه‌ی زندگی کشاورزانه پدید می‌آیند. در جوامع کوچگرد اما، روابط خونی است که حرف اول را می‌زند و هرکس تنها با ارجاع به والدینش و خاندان و دودمان و عشیره‌ای که در آن متولد شده، جایگاه اجتماعی خاصی می‌یابد.

جالب است که پاسخ زرتشت در بند هشتم با همین زمینه آغاز می‌شود، اما به آن محدود نمی‌ماند. زرتشت نام خود را می‌گوید، و بعد به رسالت و خویشکاری‌اش اشاره می‌کند. او به جای آن که بگوید زرتشت هستم از خاندان سپیتمان؛ می‌گوید: زرتشت‌ام، پشت و پناه پارسایان (اشونان) و دشمن سرسخت

بنابراین پرسش بهمن این است: "می‌خواهی با چه کسی خود را باز شناسانی؟"

روشن است که این پرسش تکرار مجدد دومین پرسش بهمن در بند قبلی است. بهمن قبلا از زرتشت نامش و خاندانش را پرسیده اما تنها نامش را دریافت کرده و خویشکاری‌اش را. پس باز می‌پرسد که هویت اجتماعی زرتشت بر مبنای دودمان و تبارش چیست. جالب آن که این بار هم زرتشت در همان زمینه‌ی کشاورزانه پاسخ می‌دهد: "(من خود را باز می‌شناسانم با) دهش آن نمازی که نزد آذر/ آتش تو پیشکش می‌کنم."

پاسخ زرتشت را به چند شکل گوناگون می‌توان تفسیر کرد. ساده‌ترین راه آن است که اصولا این چرخش زبانی مهم را نادیده بگیریم و این کاری است که تقریبا تمام اوستاشناسان کرده‌اند و پرسش و پاسخ این دو را به شکلی در ترجمه‌هایشان وصله و پینه کرده‌اند که شکاف میان چارچوب پرسش بهمن و پاسخ زرتشت به چشم نیاید. اگر نخواهیم از این روش ساده‌انگارانه استفاده کنیم، ناگزیر خواهیم شد با این پرسش رویارو شویم که چرا زمینه‌ی نظری پاسخ زرتشت با پیش‌فرضهای بهمن که چنین سرسختانه تکرار می‌شود، متفاوت است؟

تفسیر دم‌دست‌تر و عام‌تر آن است که جهان‌بینی عمومی زرتشتی را با تاکیدش بر زندگی کشاورزانه و بنیادهای تمدن یکجانشینانه را در این جا نیز جاری بدانیم و فرض کنیم که بهمن در قالبی سنتی و قبیله‌ای از پیامبر می‌پرسیده و او در سطحی متفاوت و نوظهور که مورد ادعا و تبلیغش بوده بدان پاسخ می‌داده است. این تفسیر احتمالا درست است. یعنی ردپای توجه زرتشت به زندگی کشاورزانه و اولویت بخشیدن به خویشکاری به جای تبار و دودمان را در آن می‌توان بازیافت. اما این برداشت کاملا قانع کننده نیست. چرا که خود بهمن همان پیام‌آوری است که راه‌اش و تشویق به زندگی کشاورزانه را به زرتشت آموزش داده است.

از این رو غریب است که اختلاف نظر میان این استاد و شاگرد، دقیقا به زمینه‌ی تدریس شده مربوط باشد و تازه در آن هم زرتشتِ نوآموز از بهمنِ آموزگار سنجیده‌تر و درست‌تر بنماید.

تفسیر دیگر آن است که زرتشت هنگام تاکید بر خویشکاری دینی خویش، در واقع داشته به پرسش بهمن در مورد تبارش پاسخ می‌داده است. اگر برداشت من درست باشد، زرتشت دو بار در مورد تبار و دودمانش مورد پرسش واقع می‌شود و در هر دو مورد با اشاره به خویشکاری دینی اش پاسخ می‌دهد. در بار دوم، بهمن نیز با وجود تکرار سوال اول خود، در زمینه‌ای نزدیکتر به زرتشت گزاره‌ی خود را صورتبندی می‌کند: می‌خواهی خود را با چه کسی بازشناسی؟ آشکار است که در قالب دودمانی و کوچگردانه کسی حق انتخاب ندارد. هرکس تنها با رابطه‌ی خونی تغییرناپذیرش با دیگران شناخته می‌شود، و بازتعریف پرسش بهمن نشانگر این است که فرشته‌ی منش نیک نیز به چرخش نهفته در پاسخ زرتشت پی برده است. گویا قبیله‌ای تازه با اعضای که داوطلبانه به عضویت آن درآمده‌اند در شرف تکوین است. در اینجا است که زرتشت هویت خویش را بر مبنای خویشکاری اش و پیوندش با این قبیله بازتعریف می‌کند.

زرتشت می‌گوید: من از آن تبارم که پشتیبان اشونان و دشمن دروغزنان است، من از آن تبارم که برای آتش تو نماز می‌گذارد. کافی است به یسنای هفت هات و یشت‌ها بنگریم تا ببینیم که فرشتگان مقدس دین زرتشتی و حتی خود اهورامزدا موجوداتی مقدس هستند که در انجام این مراسم دینی و پیشکش دادن به راستی (اشه) اشتراک عمل دارند. زرتشت در واقع دارد به خویشکاری‌ای اشاره می‌کند که آن را با خدایان و فرشتگان شریک است. وقتی بهمن از او می‌پرسد که به کدام خاندان تعلق دارد، او پاسخ می‌دهد که به خاندان قربانی کنندگان برای امر قدسی، یعنی خاندان اشونان، ایمان آورندگان؛ و زرتشتیان، که به قبیله‌ای بزرگ و نوظهور تعلق دارند. قبیله‌ای که خدایان و فرشتگانی مانند بهمن نیز عضو آن هستند. زرتشت با سر باز زدن از بردن نام سپیتمان و سایر پدران ژنتیکی اش، به همخونی عمیقتری در جهان مینویی اشاره می‌کند.

این ریشه باقی مانده است. ترکیب‌هایی از این دست برای نام کسان نیز در دوران اوستایی رواج داشته است. چنان که مثلاً گشتاسپ و گرشاسپ و لهراسپ و تهماسپ همگی به دارندگان انواع گوناگونی از اسبان اشاره می‌کنند. پدر و پدربزرگ زرتشت –پوروشسپ و پیتري ترسپ– نیز نام‌هایی چنین داشته‌اند، هرچند نامشان در گاهان ذکر نشده است.

در ضمن می‌دانیم که شتر نیز در آن روزگار جانور محبوب و ارجمندی بوده است، حتی بلندپایه‌تر از اسب، چنان که ایزدی مانند بهرام به شتر تشبیه شده است.^{۲۱} از این رو هیچ بعید نیست که نام زرتشت همین "دارنده‌ی شتر زرین" معنا دهد.

با این وجود تفسیر دیگری نیز در مورد معنای نام زرتشت وجود دارد که اوشره را به "نور، درخشش" ترجمه می‌کند و نه شتر. این تفسیر از بازگشت به ریشه‌ی هندوایرانی "اوش / وَش" حاصل شده که درخشیدن و سوختن معنی می‌دهد. چه بسا که نام اوشره برای شتر نیز از همین بن گرفته شده باشد و به ارج و اهمیت این جانور که معمولاً رنگی روشن دارد اشاره داشته باشد.

این دلالت معنایی اخیر از واژه‌ی اوشره در زبان اوستایی و دوران زرتشت وجود داشته است. چندان که بارها در واژگان ترکیبی گوناگون اوشره را در این معنا می‌بینیم. جالب آن که در اسم‌های دیگری که عنصر اوشره را در خود دارند، این واژه معمولاً در این معنا به کار گرفته می‌شود. مشهورترین نمونه‌ی آن، فرشوشتره –پیرو دلاور و نامدار زرتشت– است که نامش "درخشش فره" معنا می‌دهد و ترجمه‌ی "فره شتر" از نامش بی‌معناست. اگر اوشره در نام زرتشت در این معنا باشد، اسمش را باید به صورت "درخشان همچون زر" یا

²¹ بهرام یشت، کرده‌ی ۴، بندهای ۱۱-۱۳.

"درخشش زرین" ترجمه کرد. نامی از این دست هم ممکن است در آن دوران بر فرزندان نهاده شده باشد. به ویژه که گویا خاندان زرتشت به نامگذاری بر مبنای رنگها گرایش داشته باشند. چون نام جد زرتشت – سپیتمان – هم "سپید رنگ / روشن" معنا می دهد. گذشته از این، نامی با این دلالت معنایی برای پیامبری که دارنده ی فره ایزدی و نور درونی پنداشته می شده، برازنده تر می نماید. از این رو، هرچند منکر محتمل بودن ترجمه ی زرتشت به "دارنده ی شتر زرین" نیستم، گمان می کنم زرتشتیان اولیه و پیروان او در دوران خودش، نامش را بیشتر به معنایی درخشش زرین فهم می کرده اند، که کنایه ایست از فرهمند بودن و پیوندش با اهورامزدا، که بارها در خود گاهان با نور مربوط دانسته شده است.

در مورد سایر اعضای خانواده ی زرتشت نیز اطلاعاتی در دست است. متون متاخرتر نام مادرش را دودگو یا "دودگووه" ذکر کرده اند که اصلاً در اوستایی و زبانهای وابسته (مثل سانسکریت) "دوشنده ی شیر" معنا می دهد، و با واژه ی دودغ در فارسی امروزی هم ریشه است. این واژه از آنجا که از دیرباز دوشیدن شیر دامها کار دختران بوده است، بیشتر در معنای "دختر" به کار گرفته می شده است. واژه ی دختر در فارسی امروزی و سایر هم خانواده هایش در زبانهای هند و اروپایی (از جمله daughter در انگلیسی که ثبت اولیه ی "دودغ" را حفظ کرده)، در اصل شکلی از همین واژه هستند.

گاهان فاقد آن اطلاعات دقیق و روشنی است که در متون دیرآیندتر درباره ی زندگی خانوادگی زرتشت وجود دارد. بر اساس یشت ها می دانیم که پیتیری ترسپ پدر بزرگ زرتشت از طبقه ی روحانیون (زَئوتَرَه) بوده است و علاوه بر پوروشسپ که پدر زرتشت باشد، پسر دیگری به نام آراستی داشته که صاحب

پسری نامدار به نام مَدیوماه (مَیدوی مانگهه) بوده است^{۲۲}، و این شخص نخستین گرونده به زرتشت محسوب می‌شود. دوغدو مادر زرتشت نیز فرزند زویش و فراهیم‌روان بوده است^{۲۳}.

بر مبنای متون بعدی، زرتشت سه بار ازدواج کرد. بار نخست با زنی که نامش به یادگار نمانده وصلت کرد و دو پسر نامدارش از او زاده شدند. این دو اوروت‌نَر (یعنی: مرد دلاور) و هورچیترَه (یعنی هورچهر/ خورشید چهر) نام داشتند و در ادبیات آخرالزمانی زرتشتی نقشی مهم را بر عهده گرفتند. پس از او، زرتشت با زن گمنام دیگری درآمیخت و از او چهار فرزند زاده شدند: "ایستَرَه‌واستَرَه" که پسر بود، و سه دختر به نامهای فرینی، ثریتی، و پوروچیستا. این دختر آخری که نامش پرخرد یا اندیشمند معنا می‌دهد، همان است که در وهیشتوئیش‌گاه از او یاد شده^{۲۴} و اصولاً این متن را شادباشی دانسته‌اند که زرتشت به مناسبت ازدواج او و جاماسپ (وزیر کی گشتاسپ) سروده.

سومین زن زرتشت، هووی دختر فرشوشترَه از خاندان هوگووه بود، که فرزندی نژاد. از این زن در دین یشت یاد شده است^{۲۵}.

^{۲۲} فروردین یشت، کرده‌ی ۲۴، بند ۹۵.

^{۲۳} آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵.

^{۲۴} ۳/۵۳.

^{۲۵} دین یشت، کرده‌ی ۵، بند ۱۵.

گفتار دوم: پیامبر

۱. هرچند اشاره‌هایی جسته و گریخته به خاندان زرتشت در گاهان وجود داشت و این داده‌ها با شرح مفصل‌ترِ متون بعدی همخوانی کامل دارند، اما وقتی زرتشت خود در گاهان از خویشان نام می‌برد، بیشتر به رسالتش و خویشکاری‌اش اشاره می‌کند. این خویشکاری او را با ایزدان و فرشتگان مربوط می‌کند و موقعیتی مرکزی در نظام هستی به وی می‌بخشد. به زودی به این موضوع باز خواهیم گشت و نشان خواهیم داد که دستگاه نظری زرتشتی شکلی از همذات‌پنداری خداوند و انسان را پیش‌فرض گرفته است. اما آنچه که اینجا برای ما اهمیت دارد، آن است که زرتشت خویشان را همچون موجودی نیرومند و یگانه تصویر می‌کند که به خاطر برخورداری از موهبتِ رایزنی با فرشته‌ی بزرگ - بهمن - و پیروی از راه راستین - اشه - از میان سایر مردمان برکشیده شده و برگزیده گشته است.

در گاهان زرتشت چنین تصویری از زرتشت ترسیم شده است: او کسی است که توسط اهورا برگزیده شده، و توسط مزدا برای پیامبری به میان مردم گسیل شده است^{۲۶}، به همین دلیل هم تنها کسی است که سخن سروش را می‌شنود^{۲۷} و سروش تنها به اندرون او راه می‌یابد^{۲۸}. رایزن اصلی او، اما، بهمن است که

۲۶ ۹/۲۹.

۲۷ ۲۹/۸.

۲۸ ۱۲/۴۳.

آموزنده‌ی اصلی مانتره و خرد دینی است^{۲۹}. او از این رو از بهترین آموزه‌ها برخوردار است^{۳۰}. او خواستار نیک آگاهی (هودانائیش: 𐬵𐬀𐬯𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 : hudânâush) است و آن را به دست می‌آورد^{۳۱}، گفتارش شیرین و روان^{۳۲} و بلند و همراه با سرودهای مقدس مانتره است^{۳۳}. از آنجا که اهورامزدا را می‌پرستد و قانون اشه را گرامی می‌دارد، می‌تواند با سرود و نیایش به او روی آورد و با چشم دل خویش بنگرد و گفتار و کردار و اندیشه‌ی درست را که راهنمای مردمان به سرای سرور (بهشت) است، بشناسد^{۳۴}. به همین دلیل زرتشت خویشتن را راستی اندیش، راستی آموز، و دانا دانسته است^{۳۵}.

در هات ۲۹ که نخستین بیانیه در مورد رسالت زرتشت است، بر پیوند او با راستی و دانش بیشتر تاکید شده است. وقتی گاو از اهورامزدا رهایی بخشی را طلب می‌کند. پرسش و پاسخی در می‌گیرد که در جریان آن همه از هویت استادی می‌پرسند که توانایی رهاندن گیتی از دروغ را داشته باشد. واژه‌ای که به این استاد اشاره می‌کند در اوستایی "رتوش" (𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 : raθush) است. رتو در اوستایی به چند شکل معنا شده است. بارتلمه آن را قاضی و داور دانسته است و پورداوود به پیروی از وی داور ترجمه کرده است. گلدنر آن را آموزگار دانسته و مترادف "ریشی" در هندی امروز و "ریتا" در سانسکریت فرض کرده است. هردوی این واژگان از بن "رتَه" به معنای حقیقت، راستی (مترادف با اشه) مشتق شده‌اند و بنابراین می‌توان

۲۹/۱۰ 29

۱۶/۳۲ 30

۹/۵۰ 31

۸/۲۹ 32

۶/۵۰ 33

۸/۴۵ 34

۱۹/۳۱ 35

ریشی یا ریتا را "داننده‌ی راستی / اشه" ترجمه کرد. از این روست که ترجمه‌ی گلدنر را از دلالت حقوقی مورد نظر بارتلمه-پورد اوود به روح گاهان نزدیکتر می‌دانم. پس زرتشت کسی است که دانای راز اشه است. جالب آن که این صفت برای خود خداوند هم به کار گرفته شده است و چنان که تاراپور والا اشاره کرده، تقریباً در تمام مواردی که این واژه به کار گرفته شده، به اهورا (سرور هستنده) یا هستی (آهو) اشاره رفته است.

لقب دیگری که زرتشت به خود نسبت داده، و شایان توجه بسیار است، "پزشک هستی" است. شکل اوستایی این واژه "آهومبیش" (𐬀𐬵𐬀𐬰𐬭𐬀𐬰𐬀𐬰𐬀 : ahûmbish) است که بخش نخست آن (آهوم) به معنای هستی / وجود، و بخش دوم آن (بیش) به معنای پزشک است. واژه‌ی فارسی امروزی پزشک در واقع شکل تغییر یافته‌ی همین "بیش" است. به این ترتیب، زرتشت برای خود رسالتی قایل است که به درمان شدنِ هستی منتهی می‌شود. به زودی خواهیم دید که به راستی در دستگاه نظری او هستی درگیر با نوعی مرض است و پیامی که به زرتشت داده شده، روشی است که شفا یافتنِ هستی از این آسیب را ممکن می‌سازد. این دیدگاه آسیب‌شناسانه و درمانگرانه در مورد خویشکاری پیامبر، همان است که بعدها در آثار مانی با صراحت تکرار می‌شود³⁶ و تحت تاثیر در متون مسیحی و مانوی به استانه‌ای متاخر برای نقش پیامبران تبدیل می‌شود.

³⁶ مانی در شاپورگان می‌گوید: پزشکی هستم از بابل. و در جایی دیگر همچون پزشکی دوره‌گرد تصویر می‌شود که بقچه‌ی داروی خود را بر زمین می‌نهد و مردم را فرا می‌خواند و مزده می‌دهد که "هرکه بخواهد، درمان خواهد شد." (سرود پارتی:

مشتق شده است. در این بند دلیل این ناتوانی هم به سادگی در دو عاملی کلیدی ثروت و پشتیبانی خویشاوندان خلاصه شده است. زرتشت "کم نفش وا" (𐬕𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀: kamnafshvâ) و "کم نانا" (𐬕𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀: kamnânâ) است. در این دو واژه جزء نخست همان "کم" به معنای اندک است که در فارسی امروز نیز کاربرد دارد. "نفش وا" در اوستایی به معنای رمه و گله است و تلویحا ثروت نیز معنا می دهد. "نانا" هم از واژه ی هنوز رایج "نر" به معنای مرد و مردِ قبیله مشتق شده است. زرتشت در اینجا می گوید که در برابر مخالفانش ناتوان است و دلیل ناتوانی اش هم پایگاه اقتصادی و اجتماعی ضعیفش در درون جامعه ی کوچگرد و رمه دار است. چرا که در این جوامع دو رکن یاد شده تعیین کننده ی قدرت هستند. در جوامع یکجانشین است که عامل جدیدی به نام زمین و کشتزار به عنوان عامل ثروت و قدرت افزوده می شود و موقعیت و مقام فرد در دیوانسالاری سیاسی شهر به تدریج جانشین پشتیبانی خویشاوندان در عشیره اش می شوند. زرتشت آشکارا در محیطی متفاوت تنفس می کند و هنوز با نیروهای جامعه ی کوچگرد سر و کار دارد.

از این روست که به گمانم با مرور گاهان می توان به خاستگاه اجتماعی زرتشت و زمینه ای که کار خود را در آن آغاز کرد، پی برد. این البته رازی پوشیده نیست و تقریبا تمام اوستاشناسان در این مورد توافق نظر دارند که زرتشت کار خود را از درون جامعه ای رمه دار آغاز کرده و منادی گذار به جامعه ای کشاورز بوده است. با این وجود، بندهایی مانند آنچه شرحش گذشت، نشان می دهند که روند تبلیغ و یارگیری و حتی پیروزی دین زرتشتی سراسر در زمینه ای کوچگردانه سپری شده است. به زودی به سه واژه (یاران، خویشاوندان و همکاران) در همین بندها باز خواهیم گشت و نشان خواهیم داد که سرود یاد شده در شرایطی بر زبان پیامبر جاری شده که دستگاه تبلیغ زرتشتی نظم و نسق و سلسله مراتبی داشته است. این که همچنان

در این دوران هم زرتشت دو رکن قدرت را رمه و مردان همخونش تشخیص می‌دهد، به قدر کافی بیانگر است.

۳. زرتشت با این وجود مرد دوران گذار است. او برای شبانان همچون سرداری و برای کشاورزان همچون موبدی است. یعنی به نقش دوگانه‌ی خویش در جامعه‌ای در حال گذار آگاه است. او در جامعه‌ای کوچگرد و متحرک زاده شده که در آن دلاوری و جنگاوری ارزشمند دانسته می‌شود، و از این رو باید که برای شبانان سرداری آزموده باشد. از سوی دیگر، او نویدبخش ظهور جامعه‌ای نوین است و دگردیسی به نظام کشاورزانه را تبلیغ می‌کند. نظامی متمدن که در آن دستگاهی دینی و نقشی موبدانه مورد نیاز است. به این شکل او باید نظمهای کهن حاکم بر نهادهای کوچگردانه را ویران کند تا ظهور تمدنی یکجانشین از دل آن ممکن گردد. اینجاست که او با نمایندگان نظم کهن در می‌آویزد. گوی‌ها، که امیران و روسای قبیله‌ای قدیمی هستند و به سبک زندگی کوچگردانه پایبندند، به همراه کاهنان دین کهن آریایی که کرپن خوانده می‌شوند، با او می‌ستیزند، اما زرتشت قدرت رهبری بر مردمان را از بهمن به دست آورده است^{۴۰} و می‌داند که بر دشمنانش چیره خواهد شد^{۴۱}. او در گیتی بهترین کردار را نسبت به پارسایان و دروغزنان و آنان که گرایشی آمیخته دارند به جا می‌آورد^{۴۲}. با کوشش او خیره‌سری و سرکشی نسبت اهورامزدا مهار می‌شود و

۴۰ ۶/۳۳

۴۱ ۱۶/۳۲

۴۲ ۱/۳۳

لطمه از گاو و چراگاه رخت بر می‌بندد و نکوهش‌گران و دشمنان در هم می‌شکنند^{۴۳}. از این روست که در بندی مهم از گاهان، فراز آمدن او همچون ظهور نجات بخشی تصویر شده است.

بار امانتی که آسمان بر دوش زرتشت نهاده چنان است که او را از مرتبه‌ی انسانی عادی و ناتوان به پایگاهی مرکزی در نظام کیهان بر می‌کشد. این که او در عین ناتوانی، پزشک هستی هم محسوب می‌شود، بدان معناست که موقعیتی مرکزی را در کائنات اشغال کرده است. به زودی بیشتر در مورد مفهوم زمان در گاهان خواهیم نوشت و خواهیم دید که جهان‌بینی زرتشتی مستلزم چرخشی بنیادین در فهم تاریخ و زمان بوده است. در این تصویر نوساخته از تاریخ گیتی، زرتشت جایگاهی خاص دارد و همچون عاملی برای ارتقا و دگردیسی هستی نقش ایفا می‌کند. در این زمینه است که زرتشت خود را چنین توصیف می‌کند:

... 𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀.

𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀.

hvô zî ashâ speñtô irixtem vîspôibyô hârô mainyû ahûmbish urvaθô mazdâ.

... ای مزدا، به راستی او (زرتشت) در پرتو اشته چنین است: مقدس، برگزیده و محبوب، پزشک

هستی، میراث همگان و نگهبانی مینویی^{۴۴}.

در ابتدای همین بند که در اینجا نقلش نکرده‌ام، زرتشت از اهورا می‌پرسد که پاداش کسی که در جستجوی بهترین زندگی است، کدام است، و بعد از زبان مزدا پاسخ می‌دهد که دارا شدنِ صفتهای یاد شده سودی است که از کوشش در این راه بر می‌خیزد. بنابراین ضمیر او (هَوو: hvô: 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀) که در ابتدای این

43 ۸ / ۵۳

44 ۲ / ۴۴

جمله آمده، علاوه بر اشاره کردن به زرتشت (که از صفت پزشک هستی بر می آید)، امکان دستیابی به چنین موقعیتی را برای سایر پیروان و کوشندگان نیز بیان می دارد.

آنچه که در این بند به ویژه اهمیت دارد آن است که زرتشت و پیروانش می توانند در پرتو اشته و در پی کوشش برای بهترین زندگی، "مقدس" (سپنته: 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬵: speñtô) شوند. اگر این عبارت را با "نگهبان مینوی" (هارو مینو: 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬵: hârô mainyû) جمع ببندیم، می بینیم که با برخی از صفات و مفاهیمی سر و کار داریم که در جاهای دیگر برای توصیف خداوند مورد استفاده قرار گرفته است. به عنوان مثال، مینوی مقدس (سپندمینو) عنوانی است که در خود گاهان برای اشاره به خداوندی همآورد اهریمن کاربرد دارد.

۴. تمام آنچه را که در مورد تصویر زرتشت در گاهان گفتیم، می توان به این ترتیب جمع بندی کرد: نخست: زرتشت در گاهان تصویری از خود به دست می دهد که با انگاره‌ی مرسوم در جوامع کوچگرد و رمه دار متفاوت است. او به جای اشاره به تبار و خاندانش، رسالتش و خویشکاری اش را مبنای تعریف هویت اجتماعی اش می داند و مبانی قدرتش را در اموری آسمانی مانند برخورداری از آموزه های بهمن و پیروی از اشته جستجو می کند، نه ثروت و خویشاوند. با این وجود مشخص است که از درون جامعه ای کوچگرد و رمه دار چنین می گوید و در تقابل با نظم پیرامون خویش است که خویشتن را بازتعریف کرده است.

دوم: خودانگاره ی زرتشت در گاهان از یک سو بسیار فروتنانه و واقع بینانه است. یعنی او را همچون انسانی عادی با تمام ضعفها و ناتوانی هایش ترسیم می کند. انسانی که از مال و خواسته و پشتیبانی عشیره ای نیرومند برخوردار نیست.

سوم: در عین حال، این انگاره سویه‌ای جاه طلبانه و بسیار مهم را نیز دارد. زرتشت معتقد است به خاطر کوشیدن در مسیر راستی و پراکندن پیام اهورامزدا به مرتبه‌ی موجودی برتر ارتقاء یافته است. او به عنوان پزشک هستی و میراث همگانی، در تقدس خدایان شریک شده و مانند ایشان قلمرو مینویی را از دست اندازی دروغ پاسداری می‌کند.

خلاصه آن که نشانه‌های روشنِ باور به "انسان-خدا"مداری را که بیشتر در موردش شرح خواهم داد، در خودانگاره‌ی زرتشت در گاهان می‌توان جست و یافت.

ادیان جهان باستان، و به ویژه در ادیان سازمان یافته‌ی بزرگی که مانند دین زرتشت ساختاری یکتاپرستانه و متمرکز دارند، مشروعیت دستگاه نظری دین و اعتبار پیامبر همواره در ارجاع به پیامبرانی در گذشته‌های دور ریشه دارد. تمام دین‌ها پیروان خود را از میان کسانی به دست می‌آورند که پیش از ظهور دین یاد شده به آیین‌هایی کهنتر پایبند بوده‌اند. آیین یهود در آغازگاه خود با ارجاع به شخصیت‌های مقدس اقوام عبرانی مانند آدم و نوح و ابراهیم خود را تعریف می‌کرد و مسیحیت نیز در وابسته پنداشتن خود به تاریخ یهودی زمینه‌اش درنگ نکرد. دین اسلام حتی آیین بت‌پرستانه‌ی مشرکان مکه را در چارچوبی توحیدی به ابراهیم و پیامبران یهودی متصل کرد. به این ترتیب ترفند رایج و مشهوری که در مورد توسعه‌ی تمام ادیان بزرگ دیده می‌شود، آن است که پیامبری که سخنی جدید را برای مردمان آورده، خود را وارث و تکمیل کننده‌ی سخن پیشینیانی می‌داند که نزد مردم مقبول و محترم هستند. به این ترتیب دینِ نوظهور در لحظه‌ی زایش خود همچون امری کهنسال و بنابراین محترم و جا افتاده ظاهر می‌شود، و در جلب حمایت و پشتیبانی وفاداران به آیین قدیمی نیز کامیاب می‌گردد. چون ایشان را به تغییری انقلابی فرا نمی‌خواند. بلکه تنها اصلاحاتی را در آیین‌های آشنای ایشان اعمال می‌کند. یا دست کم چنین ادعایی را طرح می‌کند.

اما این داستان در مورد دین زرتشتی مصداق ندارد. دینی که دست بر قضا نخستین دین یکتاپرست موفق تاریخ هم هست، و نخستین و کهنترین الگوی توسعه‌ی دین جهانی را از خود نشان می‌دهد. دین زرتشتی نخستین دینی بود که ساختاری نظری و اخلاقی داشت و در روندی پیوسته و مداوم و با پشتیبانی شبکه‌ای از مبلغان حرفه‌ای در میان اقوام و قلمروهای جغرافیایی گوناگون رسوخ کرد. این روند بعد از هفتصد سال توسط آیین بودا، و بعد از سیزده قرن توسط مسیحیت و مانویت مورد وامگیری واقع شد، و مبنای عمومی ادیان جهانگیر را تشکیل داد. کهنترین وام‌گیرنده از دستگاه نظری زرتشتی، یعنی دومین دین کهنسال

یکتاپرست که یهودیت باشد، هرگز این مهارت را نیاموخت و به همین دلیل هم توسعه‌ای نیافت و همچنان در قالب دینی قوم‌مدار باقی ماند.

این حقیقت که زرتشت دین خود را به عنوان امری کاملاً نوظهور معرفی کرده و پیام خود را بی‌سابقه و "هرگز شنیده نشده" خوانده است، نشانگر آن است که در سنت دینی و چارچوب نظری گسستی جدی را با آرای زمانه‌ی خویش نشان می‌داده است. عناصر این گسست را به زودی فهرست خواهم کرد و نشان خواهم داد که شیوه‌ی نگرش زرتشت به جهان و دیدگاهش نسبت به هستی‌شناسی و اخلاق در شرایط زمانه‌اش به راستی امری نوظهور و انقلابی بوده است. اما نکته‌ی مهمی که در این نقل‌قول‌ها نهفته است آن است که خود زرتشت هم به این گسست آگاه بوده و در روش تبلیغ خویش راستگویانه به آن اعتراف می‌کرده است. به عبارت دیگر، انقلاب زرتشتی، جنبشی خودآگاهانه و سنجیده در عالم اندیشه بوده که واضعش به موقعیت و جایگاه خویش احاطه داشته است.

۳. این که زرتشت بر خلاف دین‌مردانِ بزرگ بعدی برای خود سابقه نتراشید و پیام خود را همچون مشتق و اصلاحیه‌ای تکمیلی بر ادیان موجود وانمود نکرد، می‌تواند دو علت داشته باشد. یکی آن که پیام زرتشت راستی بود و گویا به درستی این راستی و پرهیز از دروغ را در شیوه‌ی تبلیغ خویش نیز به کار گرفته باشد. دوم آن که به احتمال زیاد در دوران زرتشت هنوز این نیرنگ ابداع نشده بود، و بنابراین پیامبر ایرانی با گزینه‌ای از این دست برای مشروعیت‌تراشی روبرو نبود. این دلیل دوم از آن روی پذیرفتنی می‌نماید که تا هفتصد سال بعد که دومین واضع دین بزرگ و جهانی، یعنی بودا، در گوشه‌ی دیگری از سپهر فرهنگی هند و ایرانی سر برکشید و از الگوی تبلیغی مشابه مغان و دستگاه اخلاقی و نظری سازگاری با دید زرتشتی بهره برد، همچنان دیدگاه خود را انقلابی می‌دانست و آن را به مشتقی از ادیان پیشین تحویل نکرد. به گمانم

نخستین کسی که چنین سنت‌تراشی موفق را در کار تبلیغ ادیان باب کرد، موسی بود که دست کم بخشی از دیدگاه یکتاپرستانه‌اش را از دین آتون مصری گرفته بود، اما در زمینه‌ی قبایل عبرانی تبلیغ می‌کرد و بنابراین ناگزیر بود مفاهیم مورد نظرش را در زمینه‌ی اساطیر و روایت‌های اقوام سامی بازگو کند.

گفتار دوم: آموزه‌ها

۱. به این ترتیب، زرتشت مردی بود که پیامی داشت و در گسست از سنن کوچگردانه، هویت و تبار خویش را بر مبنای این پیامبری بازتعریف می‌کرد. زرتشت پیامبری بود با عقاید انقلابی که انقلابی بودن عقایدش را به صراحت بیان می‌کرد و به نوآورانه و بی‌سابقه بودنش معترف و مفتخر بود. در گاهان مجموعه‌ی آنچه بعدها دین زرتشتی نام گرفت، معمولاً با نام آموزه یا احکام (اورواتا: **𐬨𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬰𐬭𐬀** : urvâtâ) مورد اشاره واقع شده است. این حکم‌ها برای پیروان دروغ و تباه‌کنندگان گیتی و زندگی ناخوشایند و ویرانگر، و برای پارسایان و دلدادگان مزدا دلپذیر و خوشایند تلقی می‌شد.^{۴۸} هسته‌ی مرکزی این فرمان آن است که اهورامزدا از ازل تا به ابد مقدس و ورجاوند است و باید تنها او را پرستید و قانونش را اطاعت کرد. احکام اهورامزدا معمولاً به جنبه‌ی آخرت‌شناسی و غایت‌گرایانه‌ی اخلاق زرتشتی دلالت می‌کنند. به عنوان مثال این نکته که پارسایان خوشبخت و دروغ‌زنان بدبخت می‌شوند نمونه‌ای از احکام اهورامزداست.^{۴۹} همچنین این پیشگویی که در نهایت دروغ به دستان اشته سپرده خواهد شد.^{۵۰}

زرتشت در گاهان از مجموعه‌ای از واژگان دیگر نیز برای نامگذاری آیینش استفاده می‌کند. کلیدواژه‌ی محبوب او "سانگه" (**𐬰𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀** : sênghâ) است که از مصدر "سah" به معنای "آشکار ساختن، پرده

۴۸ ۱/۳۱

۴۹ ۱۱/۳۰

۵۰ ۸/۳۰

[illegible]

یعنی "ای هوشمندان/ دانش‌اندوزان، از حکم‌های (اورواتا) ناشنوده، پرده بر می‌گیرم و آشکارشان می‌سازم." در عین حال، این جمله را می‌توان چنین هم خواند که "آموزه‌ها را می‌آموزانم." در جای دیگری هم می‌خوانیم: "...همانگونه که زندگی به ما آموخته (سانگهیتَه: ८३ ८४ ८५ ८६ ८७ ८८ ८९ ९०: sênghaitê)..."^{۵۱}

۲. یک واژه‌ی دیگر که همین معنای آموزه و تعلیم را دارد، "ساسنائو" (ساسنائو: sâsnayâ) است. ساسنائو تقریباً با سانگهه مترادف است. به همان ترتیب مشتق فعلی این واژه در معنای "آموختن" بارها به کار گرفته شده است^{۵۲}. این واژه گویا بیشتر به جنبه‌ی رازورزانه و محفلی تعلیم زرتشت اشاره داشته باشد. چنان که در یک جا وقتی سخن از این آموزه‌هاست، از آموزگاران رازورز زرتشتی سخن گفته می‌شود^{۵۳} و در جای دیگر "آموزه‌ها" خطاب به جاماسپ فرزانه و سوشیانس بیان می‌شوند، که از فرزندگان به نام زرتشتی هستند و رازآشنا^{۵۴}.

٧٣٢ 51

52 مثلاً در ۲۹/۷.

٥٣ / ٤٨

.9 / 49 54

زرتشتی، آن است که فعل آموزاندن و بیان کردن آنها معمولاً با مشتق‌های بنِ "وَج" بیان می‌شود. مثلاً در پایان جمله‌ی اخیر، بازگفتن با فعل "وَوُچا" (𐬯𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀 : vaocâ) ادا شده. این بن به معنای "گفتن، آشکار کردن، به زبان آوردن" است و واژگانی مانند واژه و واج و واک در فارسی امروزی و voice, vocal از آن مشتق شده‌اند.

۳. با وجود اهمیت بعد زبانی آموزه‌های زرتشت، عبارتهای دیگری هم برای اشاره بدان وجود دارد که دلالتی غیرزبانی دارند. مهمترین این موارد، آن است که زرتشت خود را مبلغ یک "راه" (ریشیم: 𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀 : raiθim) می‌داند. این واژه از "رَته" به معنای گردونه مشتق شده است و با نام طبقه‌ی ارتشتار (به معنای گردونه‌ران) و بنابراین واژه‌ی امروزی ارتش هم‌ریشه است. مسیری که پیامبر به آن دعوت می‌کند، "راه خرد" است^{۵۸}. کلمه‌ی مترادف دیگری که در همین معنای راه استفاده شده، "پَتو" (paθô: 𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀) است. بهترین نیکی‌ها بهره‌ی کسی است که در هستی مینویی و استومند (گیتیانه) راه راست بهروزی (ارزش سَوَنگهو پَتو: 𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀 : erezûsh savanghō paθô) را تبلیغ کند^{۵۹}. این راه درست، همان اِشه است که سروش متولی آن است و به قلمرو شهریارِ اهورامزدا راه می‌برد^{۶۰}. در جایی دیگر از راه هموارِ بهمن (منش نیک) سخن رفته است که در پرتو اِشه می‌توان آن را شناخت^{۶۱}.

۵۸ ۶/۵۰.

۵۹ ۳/۴۳.

۶۰ ۵/۳۳.

۶۱ ۱۲/۳۴.

۴. در میان نمودهای وابستگی آموزه‌ها به زبان، بی‌تردید برجسته‌ترین‌شان مفهوم مانتره است. در سنت هند و ایرانی، مانتره یا مانترا (𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀: māθrâ) گزاره‌هایی است مقدس که در شرایط خاص برای یاری گرفتن از نیروی خدایان به کار گرفته می‌شود. این واژه از بنواژه‌ی "مَن" به معنای اندیشه، و پسوند ویژه‌ی ابزار "ترا" تشکیل شده و روی هم رفته "ابزار اندیشیدن" معنا می‌دهد.^{۶۲}

مانترا در دین کهن هند و ایرانیان اولیه نیز وجود داشته و شاهد محکم‌مان بر این مدعا آن است که در متون هندی باستانی و آثار ودایی هم مانترا را به همین معنا باز می‌یابیم. این کلمه همراه با شاخه‌ی زرتشتی در سپهر هندی نیز تکامل یافته و امروزه نیز در دین‌های هندی کاربردی فراوان دارد. امروز مانترا با کاربرست هندی‌اش رواج بیشتری دارد و چیزی شبیه به ورد یا دعا تلقی می‌شود. در فارسی امروزین، عبارت "مَنتر کردن" یادگاری از این عبارت است و نشان می‌دهد که برای دیرزمانی خواندن مانتره با افسون کردن و جادو کردن مترادف دانسته می‌شده است.

نیبرگ شواهدی را پیش کشیده که نشان می‌دهد در ادبیات پیشازرتشتی، مانتره نوعی دعا و ورد بوده است که در حالت شوق و جذبه و به شکلی فی البداهه و خودجوش سروده و خوانده می‌شده است. از این رو با آیینهای شمنی پیوند داشته و با نیروهای جادویی پیوندی محکم داشته است. در مقابل آن، نوعی از دعا و نیایش وجود داشته که در هند هوتار و در اوستایی زوتر نامیده می‌شده است. زوتر شکلی از دعای رسمی بوده که توسط کاهنان بر مبنای سنتی شفاهی و دیرینه خوانده می‌شده است. متن زوتر کهن و سنتی بوده و کاهنان آن را از حافظه‌شان نقل می‌کرده‌اند، و بنابراین ربطی به جذبه و برانگیختگی هیجانی نمازگزار یا توانایی

⁶² Whitney, 2003: 449.

۱. ۲. ۳. ۴. ۵. ۶. ۷. ۸. ۹. ۱۰. ۱۱. ۱۲. ۱۳. ۱۴. ۱۵. ۱۶. ۱۷. ۱۸. ۱۹. ۲۰. ۲۱. ۲۲. ۲۳. ۲۴. ۲۵. ۲۶. ۲۷. ۲۸. ۲۹. ۳۰. ۳۱. ۳۲. ۳۳. ۳۴. ۳۵. ۳۶. ۳۷. ۳۸. ۳۹. ۴۰. ۴۱. ۴۲. ۴۳. ۴۴. ۴۵. ۴۶. ۴۷. ۴۸. ۴۹. ۵۰. ۵۱. ۵۲. ۵۳. ۵۴. ۵۵. ۵۶. ۵۷. ۵۸. ۵۹. ۶۰. ۶۱. ۶۲. ۶۳. ۶۴. ۶۵. ۶۶. ۶۷. ۶۸. ۶۹. ۷۰. ۷۱. ۷۲. ۷۳. ۷۴. ۷۵. ۷۶. ۷۷. ۷۸. ۷۹. ۸۰. ۸۱. ۸۲. ۸۳. ۸۴. ۸۵. ۸۶. ۸۷. ۸۸. ۸۹. ۹۰. ۹۱. ۹۲. ۹۳. ۹۴. ۹۵. ۹۶. ۹۷. ۹۸. ۹۹. ۱۰۰.

hyat nâ fryâi vaêdamnô isvâ daidît maibyô mazdâ tavâ rafenô frâxshnenem

hyat θwâ xshaθrâ ashât hacâ frâshtâ uzereidyâi azêm saredanâ sêñghahyâ

mat tâish vîspâish ýôi-tôi mãθrâ mareñtî!

ای مزدا، آنچنان که پهلوانی فرزانه دوستی را به مهربانی پناه می‌بخشد، تو نیز با قدرت مینویی خویش

و با همراهی اشته پیروان مرا پناه بخش تا من و همه‌ی آنان که ماترهای تو را می‌سرایند به پا خیزیم و از

آموزه‌ها پشتیبانی کنیم.^{۶۸}

۵. تاکید گاهان بر زبان و تقدس عناصر زبانی امری ناشناخته در تاریخ ادیان نیست. از دیرباز سخنانی

که به شکلی آهنگین بیان می‌شدند و گفتارهایی که بر زبان شمنان و کاهنان جاری می‌شدند، دارای قدرت

جادویی و تقدس فرض می‌شدند. با این وجود، در گاهان با شکلی از تقدس زبان روبرو هستیم که در متون

پیش از او نظیری ندارد. زرتشت در گاهان در دو گام پیاپی خودِ زبان – و نه یک عنصر زبانی خاص را –

مقدس دانسته است. نخستین گام آن است که خویشتن را به عنوان واسطه‌ی جهان فرازین و فرودین همچون

موجودی سخنور و شیرین سخن تصویر کرده است که دلیل حقانیتش اشعاری مانند گاهان است که گویا در

زمان خودش شگفت و دلکش تلقی می‌شده‌اند.

پس از یک سو پیامی که زرتشت مبلغ آن است، در قالب سخنی عاری از دروغ و سازگار با راستی منتشر می‌شود. از سوی دیگر، این پیام توسط بهمن از جهان مینویی برای وی ارسال شده است و این فرشته خود موجودی سخنور و آورنده‌ی مانتره است که خود از جنس کلمات است. به این ترتیب هر دو گام ظهور امر قدسی خصلتی زبان‌مدارانه دارد. بهمنی که آن را از اهورامزدا دریافت کرده و برای زرتشت می‌آورد، مانند زرتشتی که آن را از بهمن دریافت گرفته و به مردمانش می‌دهد، سخنور و زبان‌آور است. هسته‌ی مرکزی دستگاه اخلاقی برگزیدن راستی و پرهیز از دروغ است، که خود از راه استفاده از جملات و کلماتی مقدس ممکن می‌شود. راه رستگاری به کمک جملاتی که از دهان اهورامزدا شنیده شده صورتبندی شده است و به همین ترتیب با واسطه‌ی بهمن و زرتشت به اشونان منتقل می‌شود.

به این ترتیب ما در اینجا با نخستین شکل از مفهوم عمومی "کلام قدسی" سر و کار داریم. این دیگر زبان مقدس کاهنان و شمنان نیست که خصلتی مقطعی و موردی و محدود به زمان و مکان و اشخاص دارد. این مفهوم کلی تقدس است که در مفهوم کلی زبان فرو پیچیده شده است. اصولاً ساختار تقدس از دید زرتشت، زبانی است. از این روست که تأکیدی چنین پافشارانه بر مانتره و نیایش و ستایش نیروهای مینویی در آیینش وجود دارد. این نکته که بهشت "سرای سرود" خوانده شد و جهنم "خانه‌ی دروغ" و این هر دو خصلتی زبانی دارند، به قدر کافی بیانگر هست.

در واقع چنین می‌نماید که زرتشت نخستین تعلیم دهنده‌ی کلام مقدس به توده‌ی مردم بوده باشد. تا پیش از آن کلام مقدس و زبانی که برای ارتباط با خدایان مورد استفاده قرار می‌گرفت، رازی بود که تنها کاهنان رازآشنا بدان آگاهی داشتند و مومنان عادی می‌بایست برای اجرای مراسم فنی و پیچیده‌ی دینی از کارگزاری ایشان استفاده کنند. زرتشت اما، این جملات قدسی را با نام مانتره رده‌بندی کرد و برای آن نیرویی

جادویی قایل شد و آن را به همگان آموزش داد. به این ترتیب شاید نخستین اشکال از "نماز خواندن" ظهور کرد.

دلیل تاکید زرتشت بر زبان و ساز و کاری که خواندن سرود و نیایشِ زبانی را در مرکز آیینها و مناسک زرتشتی قرار داد، با نگرستن به کلیت چارچوب نظری زرتشتی قابل توجیه است. زرتشت از سویی قلمرو مینو را که همان عرصه‌ی ذهنی و روانی است به مردمان معرفی کرده بود، که زبان برجسته‌ترین و مرموزترین پدیدارِ ملموسِ آن است. از سوی دیگر مناسک قربانی و رسوم معمول برای ستایش خدایان را ممنوع ساخته بود و کشتن جانوران را در این مراسم نکوهش می‌کرد. آشکار است که در این شرایط باید کنشی دسته جمعی جایگزین مراسم قربانی شود، و این زبان بود که با ارج و قرب نویافته و تقدسِ استوار نظری‌اش این جای خالی را پر کرد.

تا هفت قرن پس از زرتشت، زبان اوستایی به تدریج از یادها رفت و با زبانهای ایرانی دیگر جایگزین شد. به این ترتیب مانتره‌های زرتشتی به مجموعه‌ای از جملات نامفهوم تبدیل شدند، که همچنان مقدس پنداشته می‌شدند. به این ترتیب کلام قدسی بدون این که اعتبار خود را از دست بدهد، معنای خود را از دست داد و به امری مرموز و رازآمیز تبدیل شد که تنها حلقه‌ای از بلندپایگان –یعنی مغان– بر آن آگاهی داشتند. به گمانم اساطیر فراوانی که در مورد مغان و تواناییهای جادویی ایشان بر سر زبانها بوده است، از اینجا سرچشمه گرفته است. دقت کنید که این اساطیر همواره به تسلط مغان بر وردها و دعا‌هایی جادویی تاکید می‌کنند که به کمکشان می‌شده بر نیروهای طبیعی فرمان راند. این همان مانتره است، که زرتشت برای همگان هدیه‌اش آورده بود، اما به تدریج با منسوخ شدن زبانش، در حلقه‌ای محدود از مبلغان حرفه‌ای محدود مانده بود.

بخش چهارم: جامعه و مردمان

گفتار نخست: کوچگردان

۱. هسته‌ی مرکزی آموزه‌های زرتشت، فهم و پیروی از قانون عام طبیعت است، که راستی (اشه) نامیده می‌شود. از این‌روست که مومنان به این آموزه‌ها اشون به معنای راستکار و پارسا دانسته می‌شوند. گاهان تصویری از نظام اجتماعی موجود در زمانه‌ی زرتشت را ترسیم می‌کند و نطفه‌ی وضعیت مطلوبِ مورد نظر او را نیز نمایان می‌سازد. یکی از جم‌های مهم و بنیادین گاهان، به دوقطبیِ اشون/دروند (دروغزن) مربوط می‌شود. در نگاه نخست، این دو قطبی با جفت متضاد معنایی مشابهی که در ادیان دیگر نیز وجود دارد مشابه است. یعنی این را می‌توان با مسیحی/مشرک، مسلمان/کافر، یا موحد/مشرک یکی گرفت. با این وجود با بررسی دقیق‌تر متن گاهان روشن می‌شود که جم اشون/دروند به چیزی فراتر از پیروان زرتشت و مخالفانشان اشاره می‌کند و در واقع به دو ساخت اجتماعی متفاوت، و دو سطح متمایز از تکامل پیچیدگی ساخت اجتماعی دلالت می‌کند.

جفت متضاد معنایی اصلی گاهان در مورد مردمان، بی‌تردید همین اشون/دروغزن است. از دید زرتشت قانونی مقدس و عمومی بر هستی حاکم بود که اشه نامیده می‌شود. مردم بسته به ارتباطی که با این قانون برقرار می‌کردند به دو گروه کاملاً متفاوت تقسیم می‌شدند. آنان که قانون اشه را درک می‌کردند و پیام

زرتشت را برای پاس داشتن آن می‌پذیرفتند، آشون (پارسا) خوانده می‌شوند و آنان که از پذیرش این قانون سر باز می‌زنند، به دروغ می‌گرایند و هوادار دروغ می‌باشند.

وقتی توصیف زرتشت از دروغ‌زنان را مرور می‌کنیم، در می‌یابیم که ایشان نه مخالفانی عادی، که گروهی سازمان یافته و نیرومند بوده‌اند که به دینی متفاوت پایبند بوده‌اند و زیر بار نظم زرتشتی و تعالیم وی نمی‌رفته‌اند. زرتشت مانند تمام پیامبران دیگر در زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی خاصی زاده شد و بالید و به دعوت پرداخت و بنابراین کسانی که در گاهان و اوستا با نام دروغ‌زن خوانده شده‌اند را باید نمایندگان نظم کهنتری دانست که بر این جامعه‌ی اولیه حاکم بوده است. وصف زرتشت از دروغ‌زنان بسیار ساده‌تر از اشونان است، و یک دلیل این امر شاید ساده‌تر بودن نظم اجتماعی ایشان باشد. با توجه به این که طبق شواهد پیش گفته زرتشت در جامعه‌ای کوچ‌گرد و متحرک به دنیا آمده و پرورده شده است، این دروغ‌زنان را باید نمایندگان اقتدار کوچ‌گردانه دانست. اقتداری که دیرگاهی پس از زرتشت نیز باقی ماند و نظم و آرا و آیینهای خاص خود را تا عصر ساسانی حفظ کرد. ایرانیان کوچ‌گردی که در قالب قبایل سکا تا قرن‌ها بعد گرداگرد ایران زمین می‌زیستند، نوادگان دروغ‌زنانی بودند که پیام زرتشت را نادیده انگاشتند و نظم کهن اجتماعی خود را حفظ نمودند.

شاید از این روست که شمار کلیدواژگان توصیف کننده‌ی دروغ‌زنان اندک‌تر است و همه جا به دشمنی ایشان با "زندگی" و تباه‌کار بودنشان نسبت به زندگی کشاورزانه اشاره رفته است.

زرتشت آشکارا نسبت به ایشان دیدی منفی دارد. مهمترین دلیل آن که ایشان را با دروغ همسر و همبر می‌داند. دروغ، چنان که در نوشتاری دیگر نشان داده‌ام^{۶۹}، مفهومی کهن در میان هند و ایرانیان باستانی بوده است که برای نخستین بار در گاهان دلالتی دینی و اخلاقی پیدا می‌کند و تا مرتبه‌ی مفهومی هستی‌شناختی برکشیده می‌شود. دروغ در متون ودایی بیشتر به معنای کنشی است آسیب رساننده و کسی که به عمد مایه‌ی لطمه به دیگری می‌شود، به دروغ دست یازیده است. پیوند استوار دروغ با زبان و اخلاق در ادبیات ودایی وجود ندارد و بی‌تردید باید آن را دستاورد اندیشه‌ی زرتشتی در سپهر ایرانی دانست.

زرتشت معتقد بود آنچه که حقیقت دارد و راست است، قانونی طبیعی و عام به نام اِشه (راستی) است. از این رو کسانی که با آن مخالفت می‌کردند را "درگوائو" (𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: dregvaô) یعنی دروغزن می‌نامد. دروغزن در گاهان از چهار زاویه مورد بررسی واقع شده است.

نخست، ارتباط دروغزنان با طبیعت و زمین کشاورزی و "زندگی" در معنای زرتشتی کلمه است. دروغزن همچون موجودی نموده شده که باعث تباهی زمین و زندگی می‌شود^{۷۰} و این برجسته‌ترین نشانه‌ایست که دروغزن را از اشون متمایز می‌سازد. دروغزن در ارتباط با زندگی هنری ندارد و باعث جدایی گله از چوپان (یعنی گسست میان مردم و رهبر راستین‌شان) می‌شوند^{۷۱}.

^{۶۹} وکیلی، ۱۳۸۸.

^{۷۰} ۱/۳۲.

^{۷۱} ۱۵/۳۱.

دوم آن که دروغزنان -طبق انتظار- با نکوهش و ناسزای فراوان توصیف شده‌اند. آنان مخالف‌خوان و نادان هستند، رهبران‌شان فریبکارند^{۷۲}، و در نهایت در تیرگی دیرپا منزل خواهند کرد و بانگ دریغ برخوانند کشید^{۷۳}.

دیگر، رابطه‌ی دروغزنان با زرتشت است. از مرور ارجاعهایی که به دروغزنان وجود دارد، آشکار می‌شود که دروغزنان گروهی سازمان یافته و نیرومند بوده‌اند و هواداران زرتشت را با حملات خود مورد تهدید قرار می‌داده‌اند. زرتشت فروتنانه اعتراف می‌کند که از نظر قدرت و ثروت از این دشمنان فروپایه‌تر است، و آزار ایشان هراسانش می‌کند^{۷۴}.

۲. در گاهان واژگانی وجود دارد که به برخی از نقشهای اجتماعی ویژه‌ی جامعه‌ی دروغزنان و دیوپرستان اشاره می‌کند. از این میان از همه مهمتر گوی و کرپن هستند. کرپن، واژه‌ایست که در متون ودایی وجود ندارد و گویا به نقشی دینی اشاره کند که ویژه‌ی سپهر ایرانی بوده است. این واژه را در تفسیرهای متاخر پهلوی "زمزمه کننده" ترجمه کرده‌اند، و از ارجاعهایی که به آن شده بر می‌آید که نوعی کاهن دون‌پایه بوده است که مراسمی عامیانه و ساده را در قبایل ایرانی باستانی برگزار می‌کرده. مری بویس این نام را از "کرب" خوارزمی مشتق دانسته است که ناله کردن و غرولند کردن معنا می‌دهد و احتمالاً به تدریج معنای دعاخوان پیدا کرده است.

72 ۱۰/۳۱.

73 ۲۰/۳۱.

74 ۱۶/۳۲.

کَوّی (𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭: kavi) که در فارسی به کی تبدیل شده، حاکمان محلی و رهبران قبایل آریایی بوده که در راس سلسله مراتب عشیره‌ای قبایل کوچگرد قرار می‌گرفته است. هرتل و هرتسفلد کوی‌ها را حاکمان یا شاهان محلی دانسته‌اند. اما این نامی است که تنها در جوامع یکجانشین کاربرد دارد. قبایل کوچگرد شاه ندارند، بلکه توسط یک سرکرده و رئیس قبیله رهبری می‌شوند. کاربرد کوی در گاهان به روشنی نشان می‌دهد که مقصود رهبرانی است که در جامعه‌ای کوچگرد فرمان می‌رانند. از این رو برای کوی برابرنهاد سرکرده یا رئیس قبیله را سزاوارتر می‌دانم تا شاه یا حاکم.

برداشت‌های دیگری نیز از این واژه در دست است. مری بویس به این نکته اشاره کرده که کوی در سانسکریت به عنوان لقب سومَه (هوم) به کار گرفته شده است و از نظر لغوی، شاعر ژرف‌بین و دریافت‌کننده‌ی الهام معنا می‌دهد. تا حدودی با تکیه بر این شاهد، کلنز کلمه‌ی کوی را وام گرفته شده از "کاوه" در زبان لودیایی دانسته است که برگزار کننده‌ی مراسم دینی و متولی مناسک معنا می‌دهد.^{۷۵} از دید کلنز این کلمه از طرفی ربطی به شاه و رهبر سیاسی ندارد و از سوی دیگر در گاهان به طور مستقیم به گشتاسپ ارجاع نمی‌کند. از این رو آن را مشابه با کرین ترجمه می‌کند و شکلی از شمن یا کاهن تفسیر می‌نماید.

کلنز این تفسیر نامرسوم را از آن رو پیش می‌کشد که معتقد است گشتاسپ اصلاً در ابتدای کار رهبری سیاسی نبوده و با تفسیر خاصی که از یکی از بندهای گاهان^{۷۶} کرده، او را پسر زرتشت دانسته است. از دید نگارنده این تفسیر درست نیست. از سویی بدان دلیل که وامگیری کلمه‌ای مانند کاوه‌ی لودیایی در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م در ایران شرقی بعید می‌نماید. در آن دوران ارتباط میان تمدنهای غرب و شرق ایران

^{۷۵} کلنز، ۱۳۸۶.

^{۷۶} ۲/۵۳.

گفتار دوم: نظام اجتماعی

۱. در مورد زمان زندگی زرتشت در کل دو رویکرد و در نتیجه دو تخمین تاریخی متفاوت وجود دارد.

یک گروه از پژوهشگران می‌کوشند تا تاریخ زندگی زرتشت را بر مبنای روایتهای تاریخی و انتهای هزاره‌های موعود تعیین کنند. هیتس، هرتسفلد، شهبازی، و نیبرگ بر این مبنا حرکت کرده‌اند و به اعداد دقیقی دست یافته‌اند که معمولاً زمان زرتشت را در میانه‌ی هزاره‌ی اول پ.م قرار می‌دهد. این رویکرد بر دو ستون اصلی استوار است. نخست سنت خود زرتشتیان در مورد تاریخ زندگی پیامبرشان، و روایتهای مورخان مسلمان در مورد تخمینهایی که در این مورد وجود داشته است، و دوم همسان پنداشتن شاهان نخستین هخامنشی با نوادگان کیانیانی که حامیان زرتشت بوده‌اند. به طور خاص، دید هرتسفلد که گشتاسپ پدر داریوش بزرگ را همان ویشتاسپ کیانی می‌داند، بسیار تاثیرگذار بوده است.

بر این رویکرد دو ایراد اصلی وارد است. نخست آن که تاریخهای موجود در منابع زرتشتی همگی بسیار جدید هستند. کهنترین این داده‌ها به منابع یونانی مربوط می‌شوند که دست بالا تا قرن چهارم پ.م. عقب می‌روند. بدنه‌ی اصلی این شواهد هم به حدود هزار سال دیرتر و دوران ساسانیان به بعد مربوط می‌شود. از این رو در مورد اعتبارشان شک و تردید زیادی وجود دارد. بر مبنای همان اسناد تاریخی معلوم می‌شود که ایرانیان باستان از همان دوران هخامنشیان زرتشت را در گذشته‌هایی بسیار دوردست قرار می‌داده‌اند، در حدی که مثلاً افلاطون و ارسطو او را به شش هزار سال پیش از دوران خودشان مربوط می‌دانسته‌اند.

دومین گروه، که به رخدادهای تاریخی تکیه می‌کند، بر جریان‌هایی اجتماعی مانند حرکت مانویان استناد می‌کند که جنبشی هزاره‌گرایانه تلقی می‌شد. این نکته نیز هرچند جالب است و تاثیر اساطیر هزاره‌گرایانه در تاریخ سیاسی ایران را نشان می‌دهد، به هیچ عنوان نشانگر دقیق بودن عصر پایان هزاره نیست. تجربه نشان داده است که مردمان هنگام ظهور یک جنبش فراگیر آن را در پایان یک هزاره قرار می‌دهند، نه آن که در پایان هر هزاره جنبشی فراگیر پدید آورند!

گذشته از این تخمین‌ها، که آشکارا به اعدادی نادرست و بسیار متاخر برای زرتشت منتهی می‌شوند، رویکرد دیگری هم داریم که بر داده‌های باستان‌شناختی مربوط به حرکت قبایل آریایی یا شواهد زبانشناختی استوار است. این رویکرد امروزه مورد توافق بیشتر پژوهشگران است. شواهد جامعه‌شناختی، زبانشناختی و باستان‌شناختی زیادی وجود دارد که دوران زندگی زرتشت را باید بین ۱۴۰۰-۱۱۰۰ پ.م قرار داد. در اینجا مجالی برای شرح نظر تمام کسانی که در این مورد اظهار نظر کرده‌اند، وجود ندارد. پس تنها دلایل اصلی و شواهد عمده‌ای را بر می‌شمارم که توافقی عمومی را در مورد این تاریخ بین پژوهشگران ایجاد کرده است. بارتولومه زمان زرتشت را پیش از ۹۰۰ پ.م می‌داند، چون در آن اشاره‌ای به ایران غربی وجود ندارد و این در شرایطی که مادها از ۹۰۰ پ.م در این منطقه جامعه‌ی قدرتمندی پدید آورده بودند، غریب است. بارو حتی متونی مانند فروردین یشت را هم در این زمینه تحلیل کرده و نشان داده که حتی در این متن مهم هم ارجاعی به ایران غربی در کار نیست. بنابراین فروردین یشت باید در دورانی تدوین شده باشد که هنوز دولت ماد در آذربایجان و کردستان شکل نگرفته بود، و قبایل ایرانی در این منطقه جایگیر نشده بودند.^{۸۲} منابع

^{۸۲} ابوالعلاء سودآور اما تخمینی دیگر از تاریخ نگارش فروردین یشت به دست داده است و آن به اواخر قرن هفتم پ.م و دوران اقتدار مادها مربوط دانسته است (نک. سودآور، ۱۳۸۴).

آشوری نشان می‌دهند که این جایگیری در حدود ۹۰۰ پ.م رخ داده است. از این رو معلوم می‌شود که نه تنها گاهان، که حتی فروردین یشت و احتمالاً برخی از یشت‌های دیگر نیز در دورانی پیش از ۹۰۰ پ.م تدوین شده‌اند. از سوی دیگر می‌دانیم که یشت‌ها از گاهان و هفت هات بسیار جدیدتر هستند. در فروردین یشت از توالی نام پهلوانانی که در نسل‌های پیاپی آمده‌اند، روشن می‌شود که زرتشت و صد تن از شاگردانش پنج نسل با نخستین شاه-پهلوان فروردین یشت فاصله دارند.

این بدان معناست که دست کم دویست سال میان گاهان و فروردین یشت فاصله وجود دارد. بارو این عدد را بر مبنای روشی استخراج کرده که پیش از او ابوریحان بیرونی به کار گرفته بود. او تاریخ تاسیس شهرهای خوارزم را بر اساس نسل‌های گذشته پس از سیاوش و تاریخ تولد او تعیین کرده است. بارو به همین ترتیب پنجاه سال را برای دوران زندگی خود زرتشت در نظر گرفته و هر نسل را سی سال گرفته و به این ترتیب به ۱۱۰۰ پ.م برای دوران زندگی زرتشت رسیده است.

شدر، وِسَن‌دونک، و ادوارد میر که احتیاط بیشتری به خرج داده‌اند، تاریخ زندگی زرتشت را با توجه به ورود قبایل ایرانی به ایران شرقی و موج تمدن سفال خاکستری، در قرن‌های پایانی هزاره‌ی دوم پ.م قرار داده‌اند و عدد دقیقی به دست نداده‌اند. مری بویس بر مبنای متغیر جدیدی مسئله را واریسی کرده و نشان داده که زبان اوستایی گاهانی و زبان ودایی ساختار و عناصری یکسان دارند و در واقع دو گویش از یک زبان هستند. در مورد متون ودایی می‌دانیم که برای نخستین بار در حدود ۱۷۰۰ پ.م سروده شده‌اند. این دو زبان در این شکل ابتدایی‌شان تا ۱۴۰۰-۱۰۰۰ پ.م زنده و رایج بوده‌اند. از این رو مری بویس همین عدد را به عنوان وازه‌ی پذیرفتنی برای زندگی زرتشت پیشنهاد می‌کند. نیولی که تازه‌ترین پژوهش مهم در این زمینه را

به دست داده است، عدد ۱۲۰۰-۱۱۰۰ را به عنوان درست‌ترین و متاخرترین زمان قابل قبول برای زرتشت در نظر می‌گیرد^{۸۳} و ما نیز در اینجا از او پیروی می‌کنیم.

سالهای ۱۴۰۰-۱۲۰۰ پ.م دورانی بود که رمه‌داری مبتنی بر گاو در ایران شرقی پا گرفت و کشاورزی در شکل سستی‌اش از بین رفت. بر مبنای داده‌های به دست آمده از شهر سوخته و بلخ معلوم می‌شود که در این دوران زندگی شهری به تدریج منسوخ شده و جمعیت به سوی روستاها کشیده شده‌اند. این فرآیند به احتمال زیاد معلول ورود قبایل آریایی رمه‌دار به این منطقه بوده است. قبایلی که بر مراکز شهری چیره می‌شدند و با این وجود از نظر اقتصادی قطبی موازی با روستاها را تشکیل می‌دادند. یعنی از راه‌های صلح‌جویانه‌ای مانند داد و ستد یا روشهای قهرآمیز مانند هجوم و غارت، از مازاد تولید روستاییان استفاده می‌کردند. این به معنای اوج گرفتن اقتدار طبقه‌ی ارتشتار (همان رمه‌داران متحرک) بوده است، و فروکاسته شدن از قدرت سیاسی طبقه‌ی کشاورز (که در شهرهای یکجانشین مستقر بودند).

چنان که در فصلهای پیشین دیدیم، پیروان زرتشت در جوامعی یکجانشین و کشاورز سازمان می‌یافته‌اند و از جوامع کوچگردی که احتمالاً خاستگاه خود زرتشت نیز بوده‌اند، متمایز می‌شدند. گاهان در مورد خوی و آیینهای جنگاوران - به شکلی که مثلاً در فروردین یشت و زمیاد یشت می‌بینیم - کاملاً سکوت کرده است^{۸۴}، و این کاملاً معنادار است. چرا که در مقابل ارجاعهای فراوانی کشاورزان و کشت و کار بر زمین وجود دارد.

^{۸۳} نیولی، ۱۳۸۱.

^{۸۴} Narten, 1986.

چنان که گفتیم، زرتشت زمانی که به خودانگاره‌اش می‌پردازد و خویش را معرفی کرده یا دلایل قوت و ضعفش را بیان می‌کند، در چارچوبی کاملاً کوچگردانه سخن می‌گوید. از این رو می‌توان با اطمینان جامعه‌ی زادگاه او را نظامی کوچگرد دانست. این نکته را باید با این حقیقت جمع بست که در قرن دوازدهم پ.م که دوران زندگی زرتشت است، موج جدیدی از قبایل کوچگرد آریایی به خاطر نامساعد شدن اقلیم‌های خاوری و کمبود چراگاه از آسیای میانه به حرکت در آمده بودند و از دو سوی دریای خزر به درون فلات ایران سرازیر شده بودند. بدنه‌ی اصلی این جمعیت مهاجر پس از ورود به فلات ایران با تمدن یکجانشین گسترده و بزرگی روبرو شدند که پیش از آن نیز موجهایی دیگر از مهاجرت آریایی‌ها را در خود جذب کرده بودند. هسته‌های اقتدار سیاسی در ایران زمین آن دوران بیشتر در بخشهای جنوب غربی (میانرودان و ایلام) متمرکز بود و بیشتر به اقوام سامی و قفقازی مربوط می‌شد^{۸۵}. با این وجود در همان دوران هم مراکز بزرگ زندگی کشاورزانه در بلخ و سیستان و ری وجود داشت.

بدنه‌ی اصلی آریایی‌های کوچنده به درون ایران زمین در فاصله‌ی قرون دوازدهم تا هفتم پ.م به تدریج در تماس با این تمدن یکجانشین و پیشرفته سبک زندگی خود را تغییر دادند و ابتدا به صورت قوای نظامی متحد و کم کم در قالب طبقه‌ای یکجانشین در جوامع میزبان حل شدند. زرتشت در آغازگاه این تماس فرهنگی زندگی می‌کرد و دستگاہی اخلاقی را صورتبندی نمود که این گذار در سبک زندگی را ممکن می‌ساخت.

^{۸۵} هیتس، ۱۳۷۱.

زرتشت منادی و مبلغ زندگی به سبک کشاورزان بود و چه بسا که آیین او روند دگردیسی کوچندگان آریایی به کشاورزانی مستقر را تسریع کرده باشد. چرا که می‌دانیم این روند در نهایت به شکلی کاملاً صلحجویانه و پردامنه انجام گرفت، در حدی که نظیرش را در سایر جا به جایهای جمعیتی آن دوران نمی‌توان باز یافت.

البته این دگردیسی کامل و شامل نبود. بخش مهمی از قبایل کوچگرد آریایی که در سراسر حاشیه‌ی ایران زمین به تاخت و تاز مشغول بودند، همچنان سبک زندگی متحرک خود را حفظ کردند و به آیین کهن خویش پایبند ماندند و همچنان خدایان باستانی آریایی مانند مهر را می‌پرستیدند و به تدریج با نام عمومی "سکا" شناخته شدند. این قبایل کوچگرد آریایی تا قرن‌ها به صورت مهمترین دشمن ایرانیان یکجانشین باقی ماندند. تا آن که بعد از هجوم مقدونیان و یونانیان به ایران زمین و انقراض هخامنشیان؛ به خاطر اشتراک نژاد و زبان و فرهنگشان با کشاورزان اندرون ایران زمین همچون نیرویی نجات بخش پا به عرصه گذاشتند و با تاسیس دولت اشکانی پایدارترین سلسله‌ی تاریخ ایران را پدید آوردند. جالب آن که اشکانیان نیز تا دیرزمانی زرتشتی نشدند و سیاست دینی آزادمنشانه‌شان را باید میراث شرک دیرینه‌شان دانست.

اما اگر حدس ما در این مورد صحیح باشد، باید نشانه‌هایی از این تحول جامعه‌شناختی در گاهان نیز وجود داشته باشد. در واقع چنین نشانه‌هایی وجود دارند. در گاهان هنگامی که از دروغ‌زان سخن گفته می‌شود، اشاره‌ای به خویشکاری‌های مربوط به کشاورزی وجود ندارد، و تنها از قربانی دامها و آیینهای کوچگردانه سخن در میان است. به همین ترتیب سلسله مراتبی که زندگی مستقر و یکجانشینانه پدید می‌آورد، به دروغ‌زان نسبت داده نشده است.

در مقابل، بارها و بارها به تقسیم‌بندی‌های سرزمینی و سلسله مراتب اجتماعی منظمی اشاره شده که لازم و ملزوم زندگی کشاورزانه است:

مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 peresâ avat ýaθâ hvô ýê hudânush demanahyâ xshaθrem shôithrahyâ vâ
 dah'yêush vâ ashâ fradaθâi asperizatâ θwâvâs mazdâ ahurâ ýadâ hvô anghat ýâ-
 shyaoθanascâ.

ای اهورامزدا، این را از تو می پرسم: آیا کسی که به نیک آگاهی برای توانایی خانمان یا روستا یا کشور
 و پیشرفت اشته بکوشد، به تو خواهد پیوست؟ کی چنین خواهد شد و با کدامین کردار؟^{۸۶}

و

مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 مڊوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس. ڀڙوڊس.
 mâ-cish at vê dregvatô mãθrâscâ gûstâ sâsnâscâ, âzî demânem vîsem vâ
 shôithrem vâ dah'yûm vâ âdât dushitâcâ marakaêcâ aθâ îsh sâzdûm snaiθishâ.

پس هیچ یک از شما به مانتره و تعالیم دروندان که خانمان و روستا و کشور را به ویرانی و تباهی
 می کشند، گوش فرا ندهید و با رزم/فزار در برابرشان بایستید.^{۸۷}

۸۶ ۱۶/۳۱

۸۷ ۱۸/۳۱

دومین سطح سازماندهی اجتماعی، "ویس" بوده که به همین شکل در پارسی باستان و اوستایی رواج داشته است. این واژه تقریباً هم‌معنای خاندان و عشیره (clan در زبانهای اروپایی) است. از دید فرای، عنوان هخامنشی به این سطح اشاره دارد. از این رو داریوش از تخم‌هی ویشناسپ هخامنشی، سه سطح از هویت اجتماعی شاه ایران را بیان می‌کند.

کلمات اوستایی دیگری مانند کدخدا (ویسپیتی) از همین ریشه مشتق شده‌اند. در برخی از جاهای گاهان خانمان و شهر و کشور بدون ذکر نام روستا فهرست شده‌اند. اما از بندهای دیگری که این نام را دارند، بر می‌آید که چنین لایه‌ای نیز وجود داشته است. به خصوص که این نکته با اشاره‌های متعدد اوستای نو و متون پارسی باستان نیز تایید می‌گردد.

فرای به سطحی دیگر به نام قبیله قایل است که در اوستا زنتوم خوانده می‌شده است. فرای برابرنهاد این واژه را در پارسی باستان دنتو دانسته و قبیله‌ی پاسارگاد را که در تواریخ هروودوت آمده به این سطح مربوط کرده است. چهارمین سطح از دید فرای، سطحی سرزمینی است که در پارسی باستان دهیو و در اوستا دخیو خوانده شده است و امروز در واژه‌ی ده و دهکده باقی مانده است. بزرگترین سطح سازماندهی اجتماعی در اوستا "خَشَثَرَه" و در پارسی باستان "خَشَجَه" نامیده می‌شود. و تقریباً با دولت و کشور برابر است. در گاهان بارها به این سطوح اشاره شده است.^{۸۹}

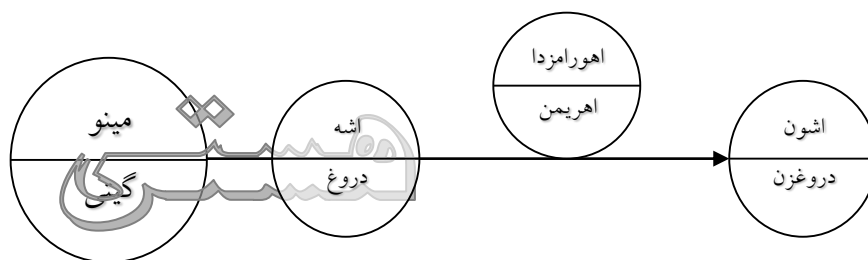
سومین سطح، به شهر (شوئیتَرَه) مربوط می‌شود. این واژه را دوستخواه گاه به روستا ترجمه کرده است که به خاطر همتایی روستا/ ده با "ویس" نادرست می‌نماید. به خصوص که این واژه یک بار به تنهایی

همراه با دَخیوم آمده^{۹۰} و بنابراین سطحی آشکارا بزرگتر از روستا را نشان می‌دهد. این کلمه در اوستای نو بسامد بیشتری دارد.

بزرگترین واحد اجتماعی در گاهان و متون پسینِ اوستایی و پارسی باستان، دَخیو یا دَهیو نام دارد که می‌توان آن را به کشور یا سرزمین ترجمه کرد. این عبارت در متون هخامنشی کمابیش "استان" معنا می‌دهد. در گاهان نشانه‌هایی هست که این واژه یک واحد سیاسی را مشخص می‌کرده است. چرا که مثلاً در جایی عنوان شده که شهریاران بد بر دخیوها فرمان می‌رانند و دخیوها را به ویرانی می‌کشانند. در متون هخامنشی هم حاکم دولتی یک دهیو با نام "خشترپاون" (شهربان/ ساتراپ) مشخص می‌شود که بخش اول لقبش (خشتره) شهریاری/ قدرت شاهی معنا می‌دهد و به همین شکل و معنا در اوستا هم به کار گرفته شده است.

ساختار چهار لایه‌ای جامعه در گاهان، نسبت به آنچه فرای از مقایسه‌ی متون گوناگون باستانی استنتاج کرده، تفاوتی جزئی دارد. آن هم این که قبیله (زنتوم) در آن اهمیتی ندارد. این البته دور از انتظار نیست، چرا که با مستقر شدن جامعه در زمینه‌ی کشاورزانه و شکل‌گیری سلسله مراتب جغرافیایی چهارگانه‌ی یاد شده، پیوندهای خونی کمرنگ شده و نظم قبیله‌ای کوچگردانه رنگ می‌بازد. در ضمن یادآوری کنیم که نیولی در کتاب ارزشمندش "ایده‌ی ایران" حرف فرای را نقد کرده و تاکید کرده که سطح قبیله در متون اوستایی اهمیتی نداشته و تنها با ارجاع به متون بسیار متاخرتر یونانی مهم فرض شده است^{۹۱}.

آنچه که می‌توان به این نقد افزود آن است که اشاره به واژگان مرتبط با ساخت اجتماعی لزوماً نشانگر آن نیست که تمام این واژگان در یک مجموعه و یک ساختار واحد کاربرد داشته‌اند. زرتشت در جامعه‌ای کوچگرد پرورده و بالیده و بنابراین نظم مبتنی بر روابط خونی و ساخت قبیله‌ای را پیش چشم داشته است. در عین حال مبلغ نظم نوین کشاورزانه بوده و هنگامی که از پیروانش سخن می‌گوید ایشان را در ساختاری چهار لایه‌ای و جغرافیایی و مبتنی بر تولید کشاورزانه صورتبندی می‌کند. در نتیجه مانعی نیست که این دو را به صورت دو شکل رقیب و موازی از سازماندهی اجتماعی در نظر بگیریم. اشاره به قبیله در اوستا بدان معنا نیست که تمام جوامع کشاورزانه لزوماً سطحی به این نام در خود داشته‌اند. تنها نشان می‌دهد که چنین نظامی هم برای مردم آن دوران شناخته شده بوده. برعکس، نظم آشکار و تکراری خانمان / روستا / شهر / کشور در گاهان نشان می‌دهد که شکلی دیگر از صورتبندی جامعه در آن دوران رواج داشته و مورد پشتیبانی زرتشت نیز بوده است.



۲. نظام اجتماعی چهار لایه‌ای یاد شده، مردمی زرتشتی را در خود جای می‌داد که نظم زندگی کشاورزانه و قواعد سازمان یافتگی پیچیده‌تر آن را برگزیده بودند. اینان در مقابل دروغ‌زان قرار می‌گیرند و اشون یا پارسا نامیده می‌شوند. هرچند انتظار می‌رود که در متنی دینی مانند گاهان، مخاطب اصلی پیامبر مردم و پیروانش باشند، اما در واقع چنین نیست و این یکی از مواردی است که گاهان را باید استثنایی در میان متون دینی در نظر گرفت. در گاهان، مخاطب اصلی خداوند و گاه خود زرتشت است و تنها در دو گاه واپسین است که پیروان پیامبر نیز به طور مستقیم مخاطب قرار می‌گیرند و حضوری پر رنگ دارند. گاهان در

برابر حمله‌ی دروغ‌زنان می‌ایستد^{۹۵}، اما مهربان هم هست و اگر دروغ‌زنی فقیر و نیازمند به او مراجعه کند، از او دستگیری خواهد کرد.

به این ترتیب، در مقابل عنوان عمومی دروغ‌زن که به مخالفان آیین نو منسوب می‌شود، نام عمومی اشون را داریم که تمام پیروان زرتشت را به همراه نیروهای قدسی همدست او مشخص می‌سازد. با این وجود این جفت متضاد معنایی از یک نظر با هم تفاوت دارند. آن هم این که دروغ‌زن فاقد تقسیم‌بندی‌های درونی و رده‌بندی‌های پرشمار است. در حالی که زرتشت اشونان را به اشکال گوناگون رده‌بندی کرده است.

حدس من آن است که این تمایز در رمزگذاری زیرواحدهای جمعیتی دروغ‌زنان و اشونان، به تفاوتی واقعی در ساخت اجتماعی این دو مربوط باشد. یعنی دروغ‌زنان که کوچگردان پاییند به سبک زندگی سنتی قبایل ایرانی بوده‌اند، به راستی طبقات اجتماعی و رده‌بندی اجتماعی‌ای فراتر از سرکردگان قبیله‌ای (کوی‌ها) و کاهن/شمن‌ها (کرپن‌ها و اوسیشخ‌ها) و پیروانشان را نداشته‌اند. در حالی که اشونان به خاطر در پیش گرفتن سبک زندگی کشاورزانه بر مبنای کارکرد اجتماعی‌شان طبقه‌بندی شده‌اند و به همین دلیل هم نام‌ها و گروه‌هایی متفاوت را در بر گرفته‌اند.

در گاهان دو رده‌ی متفاوت از پیروان زرتشت را می‌توان بازجست. یک رده، افرادی با نام و نشان مشخص که به طبقه‌ی بزرگان دین و دستیاران نزدیک پیامبر تعلق دارند. گشتاسپ، جاماسپ، فرشوشتر، فریانه و مدیوماه از این جمله هستند. در مواردی انگشت شمار که از این افراد نام برده شده، موقعیت و شرایطی

از آنجا که تفسیری متفاوت را از این جمله می‌فهمم، همین بند را با حفظ کلیدواژه‌های اصلی

اوستایی‌اش به فارسی برمی‌گردانم:

"آنگاه (آت / 𐬀𐬎) او (هی / 𐬵𐬀) از میان آن دو (آیائو / 𐬀𐬎𐬵𐬀) برگزید (فرورتا / 𐬀𐬎𐬵𐬀) کشاورز (واستریم / 𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀) برای خویش (آخویای / 𐬀𐬎𐬵𐬀) چوپان (فشویانتم / 𐬀𐬎𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀) سروری (آهورم / 𐬀𐬎𐬵𐬀) درست کردار (آشونم / 𐬀𐬎𐬵𐬀) و پیشرفت دهنده‌ی (فشانگهیم / 𐬀𐬎𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀) بهترین منش (ونگهئوش / 𐬀𐬎𐬵𐬀) مَنگه‌و / 𐬀𐬎𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀. هرگز (نوئیت / 𐬀𐬎𐬵𐬀) ای مزدا (مزدا / 𐬀𐬎𐬵𐬀) ناکشاورز (آواستریو / 𐬀𐬎𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀) فریبکار؟ (دواسچینو / 𐬀𐬎𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀) از دانسته‌های درست (هومرتوئیش / 𐬀𐬎𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀) بهره نمی‌برد (بَخشتا / 𐬀𐬎𐬵𐬀𐬎𐬵𐬀)."

چند واژه در این میان نیاز به شرح بیشتر دارند. نخست آن که سرور پارسا (آهورم اشونم) از این نظر واژه‌ی مهمی است که نوعی بازی با کلمات شاعرانه با مفهوم خداوند هم محسوب می‌شود. آهورم، از نظر ریشه و معنا با اهورا به معنای سرور مترادف است، و اشون صفت تمام پارسایان و رعایت کنندگان قانون اشه است، که خودِ اهورامزدا سردمدارشان محسوب می‌شود و به همین دلیل هم بارها با عنوان استاد اشونان توصیف شده است. از این رو وقتی آرمیتی و خرد مینویی جهان آفرین دست به انتخاب می‌زنند، یکی از دو گزینه‌ی پیشارویشان را به سروری، و —به کنایه— به خداوندی برمی‌گزینند. این گزینه در ضمن پیشرفت دهنده

¹⁰⁵ در گاهان معمولاً بین نامهای دوبخشی مانند وهومنه و اهورامزدا فاصله هست. در اینجا هم بین دو جزء ونگهوش و منگه کلمه‌ی دیگری قرار گرفته است که برای دستیابی به ترجمه‌ای خوانا ترتیبش را کمی تغییر داده‌ام.

اما دلیل این که واستریه و فشویانت را باید به معنای باستانی‌اش در نظر گرفت این که زرتشت در این جمله با هردوی این کلمه‌ها بازی دیگری نیز کرده است. او اسم فاعلی فشانگهیم را که با فشویانت هم‌ریشه است برای اشاره به پروردن و پیشرفت دادن بهترین منش به کار گرفته است. یعنی به معنای بنواژه در مقام "پروار کردن رمه" نظر داشته است. این را در کنار این نکته ببینید که یکی از خویشکاری‌های مهم بهمن حراست از گله‌ها و رمه‌های مردمان نیکوکار بوده است. بنابراین پیوندی هست میان فشویانت که رمه‌دار/ پروار کننده/ راهبر جماعت است، و بهمن که سخنگوی خداوند است، و حامی رمه، و استاد زرتشت که خود رهبر دین است. جالب آن که در اینجا فشویانت است که منش نیک را پروار می‌کند. یعنی گویی جای حمایت کننده و حمایت شونده جا به جا شده‌اند.

بازی مشابهی با واستریه انجام گرفته است. آرمیتی و خرد مینویی کشاورز و رمه‌دار را برمی‌گزینند، و گزینه‌ی مقابل را وا می‌نهند. اما این گزینه‌ی مقابل چیست؟ این گزینه آواستریه است، یعنی ناکشاورز، و غیر-واستریه. در بند پیشین نیز همین عبارت در مقابل واستریه آمده بود و بنابراین می‌توان واستریه/ آواستریه (کشاورز/ ناکشاورز) را جفت متضادی معنایی^{۱۰۶} دانست.

این آواستریه کسی است که با صفت "دَواسچینو" (𐬔𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 : davāscinâ) خوانده شده است. این واژه را تاراپور والا از ریشه‌ی "دَو" به معنای ستایش و پرستش کردن گرفته است و آن را نمازگزار ترجمه کرده. میلز تا حدودی دلبخواهی آن را "صحراگرد غارتگر" ترجمه کرده است. هرچند با برداشت عمومی میلز درباره‌ی بنیادی بودن تعارض میان کوچگردان و یکجانشینان در گاهان هم‌دلی دارم، اما

¹⁰⁶ کوتاه شده‌ی این عبارت را با سرواژه‌هایش "جم" می‌نامم.

بخشیده است. بعدتر خواهیم دید که این بخشی از جهان بینی خدا-انسان باورانه‌ی زرتشت است. اما فعلا آنچه که اهمیت دارد، فهم رابطه‌ی محکم و پرمعنای میان واستریه-فشیوانت با گیتی و مینوست. رابطه‌ای که این دو را بعدها و به تدریج در قالب طبقاتی اجتماعی نهادینه می‌سازد.

شاید با مرور آنچه که در مورد واستریه و فشیوانت گذشت، این تصور پیش بیاید که جامعه‌ی زرتشتی نظامی مبتنی بر تولید کشاورزانه بوده و جنبه‌ی اقتصادی آن بر سایر زوایایش سنگینی می‌کرده است. با این وجود این تصور درست نیست. جامعه‌ی زرتشتی آغازین گذشته از دو طبقه‌ی کشاورز و جنگاور که احتمالا در قالب واستریه و فشیوانت صورتبندی می‌شده‌اند، یک طبقه‌ی روحانی حرفه‌ای را نیز در بر می‌گرفته است و این همان است که زرتشت جایگزین کاهن/ شمن‌های متولی ادیان کهن آریایی کرد. پیامبر ایرانی وقتی از پیروانش سخن می‌گوید، گذشته از نگهبانان و رهبران، که در ارتباط با زمین/ کشتزار و رمه/ جنگ تعریف می‌شوند، به رده‌ی سومی اشاره می‌کند که از همه بحث برانگیزتر هستند. این طبقه، مغان هستند.

۳. در اواسط قرن بیستم بود که دومزیل نشان داد جوامع باستانی آریایی بر مبنای نظامی سه‌گانه سازمان می‌یافته‌اند. سه زیرسیستم اصلی نظام اجتماعی کشاورز آغازین، عبارت بود از تولید، جنگ و فرهنگ. به عبارت دیگر، نظام کشاورزانه‌ی نخستین دست کم می‌بایست ساز و کارهایی برای سارمانده‌ی ماده (کشاورزی) و نیروی نظامی (جنگاوری) و اطلاعات/ معنا (کنش روحانی) را در خود جای دهد. دومزیل نشان داده است که تمام جوامع باستانی آریایی این سه کارویژه را در طبقه‌هایی مجزا و متمایز صورتبندی می‌کرده‌اند و اساطیرشان نیز بر همین مبنا پیکربندی شده است.

از دید بنونیست، جامعه‌ی عصر زرتشتی نیز به همین ترتیب از سه طبقه تشکیل می‌شده است. این سه در ایران زُئوتر، نَر، و واسترَه نامیده می‌شوند، که با برهمن، کشتَرِیه و وایشیه در هند باستان مترادف است و به ترتیب به روحانیان، جنگاوران و کشاورزان اشاره می‌کند.^{۱۰۸}

در هند باستان که یک جمعیت بومی شکست خورده و برده شده وجود داشته است، طبقه‌ی چهارمی به نام شودرَه هم داریم که مشابهش در ایران زمین دیده نمی‌شود.^{۱۰۹} این از آن روست که قبایل رمه‌دار با ورود به زمینه‌ی جغرافیایی ایران زمین خود را با تمدنهایی مستقر و معمولاً پیشرفته روبرو دیدند. این قبایل در میزبانان در آمیختند و با ایشان یکی شدند، بی آن که به شکلی فراگیر غلبه‌ی نظامی بر ایشان را تجربه کنند یا مجال و دلیلی برای رمزگذاری تمایزهای میانشان پیش آید. طبقه‌ی چهارم در ایران در دوران ساسانی تثبیت شد و به صنعتگران و بازرگانان مربوط می‌شد که از دل طبقه‌ی کشاورز بیرون آمده بودند.

نشانه‌هایی روشن از این نظم را در متون زرتشتی متاخرتر نیز می‌توان بازجست. به عنوان مثال، جمشید که نوعی بنیانگذار و نیای اساطیری در فرهنگ هند و ایرانی است، در ایران موسس طبقات سه گانه نیز دانسته می‌شود. برخی از اوستاشناسان معتقدند که ردپای این نظام سه لایه‌ای را در گاهان نمی‌توان بازیافت و از این رو زرتشت را به دورانی متعلق می‌دانند که هنوز نظم از این دست تکامل نیافته بوده است. من هرچند به زاده شدن و بالیدن زرتشت در چنین جامعه‌ای می‌اندیشم، اما این را ناپذیرفتنی می‌دانم که پیامبری زندگی کشاورزانه را تبلیغ کرده و آن را در جماعتی تحقق بخشد و بعد در اشعارش ردپایی از این نظم نو

¹⁰⁸ Milner, 1994.

¹⁰⁹ Motilal, 1990.

وجود نداشته باشد. از این رو گمان می‌کنم انعکاس نظام سه طبقه‌ای مورد نظر دومزیل در گاهان نیز وجود دارد.

چنان که گذشت، دو عنوان عمومی نگهبان و رهبر که کشاورز و چوپان هم می‌تواند ترجمه شود، برچسبهایی هستند که به خوبی با نقش دهقانان و جنگاوران همخوانی دارند. جنگاوران آریایی باستان به دلیل ارتباط تنگاتنگشان با اسب، و حفظ سنن سلحشوری کهنشان که یادگاری از دوران کوچگردی‌شان بود، همچنان پیوند خود را با چارچوب کوچگردانه حفظ کرده بودند، و به تعبیر دلوز و گتاری، بخشی از نظام کوچگردانه بودند که در زمینه‌ی اجتماعی یکجانشین جذب و درونی شده بودند.¹¹⁰

گذشته از این دو، زرتشت هنگام سخن گفتن از پیروانش به دسته‌ی سومی اشاره می‌کند که آشکارا همتای سومین طبقه‌ی اجتماعی، یعنی روحانیون و کاهنان هستند. این طبقه، همان مغان افسانه‌ای هستند. در آخرین بند از هات ۲۹، زرتشت می‌گوید:

و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده.
 و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده.
 و دوشد مدهشده.

و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده. و دوشد مدهشده.

kudâ ashem vohucâ manô xshaθremcâ,at mâ mashâ ýûzhêm mazdâ
 frâxshnenê mazôi magâi â paitî-zânâtâ ahurâ nû-nâ avarê êhmâ râtoish
 ýûshmâvatâm!

¹¹⁰ Deleuze & Guattari, 1997.

"تا بدان هنگام که دل و جان شما سرشار از شور و مهر است و خواه در فراخی و خواه در تنگنا با

یکدیگر می‌جوشید، از پاداش مغان برخوردار خواهید شد. اما اگر مینوی دروغزن بر شما دست یابد و از مغان

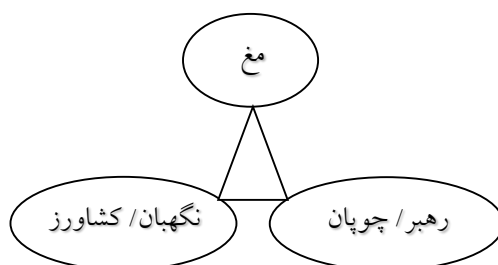
روی برتابید، سرانجام بانگ وای و دریغ بر خواهید آورد"^{۱۱۷}.

به این ترتیب می‌توان پذیرفت که سه رده‌ی واستریه، فشویانت، و مغ، طبقاتی سه گانه بوده‌اند که

جامعه‌ی نوپای زرتشتی را در کلیت کشاورزانه‌اش تشکیل می‌داده‌اند. سازماندهی مردم در این سه طبقه‌ی

کارکردی بوده که امکان کشت و کار و تاسیس شهرها و روستاها را فراهم می‌کرده و سلسله مراتب جغرافیایی

(خانمان / روستا / شهر / کشور) را برپا می‌داشته است.



۴. برای تایید این که به راستی سه طبقه‌ی یاد شده وجود داشته‌اند، می‌توان به مثلث مفهومی دیگری

استناد کرد که در گاهان بارها تکرار شده است. زرتشت در سرآغاز هات ۳۲ می‌گوید:

سپندم سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس.

سسرمس.

سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس. سسرمس سسرمس.

درد (درد) (airyamana:). اینها از ریشه‌هایی گرفته شده‌اند که در زبانهای ایرانی پسین‌تر نیز کاربرد خود را حفظ کرده‌اند. خویشاوندان تقریباً به همان شکل تا به امروز باقی مانده است، ورزنم با فعل ورزیدن در فارسی امروز هم‌ریشه است و آریامن هم بعدها به صورت اسم در دوران هخامنشی زیاد دیده می‌شود. این سه کلمه آشکارا به دوران اولیه‌ی تبلیغ دین زرتشتی مربوط می‌شوند. چون تصریح شده که هنوز شکل پرستش اهورامزدا در میان پیروان زرتشت و دیوپرستان چندان تفاوتی نداشته است. این نکته که ایشان از لغزشهایی مانند شک و تردید و وسوسه‌ی نزدیکان زنهار داده شده‌اند نیز شاید دلیلی برای تایید این امر باشد. در جایی دیگر، این سه همچون رده‌بندی‌ای درونی برای مفهوم اشون ذکر شده‌اند: کسی که با اشون – خواه خویشاوند، خواه همکار، خواه یاور – بهترین رفتار را داشته باشد...^{۱۲۰}. بنابراین این سه، زیرواحدهای مختلف مفهوم اشون را مشخص می‌کنند.

روشن است که زرتشت علاوه بر بازشناسی پیروانش در سه رده‌ی واستریه/ فشیوانت/ مغ، ایشان را در سه لایه‌ی دیگر نیز جای می‌داده است. حدس من آن است که این سه، شکلی اولیه از آن سه طبقه بوده باشند. این را پیش از این بارتلمه نیز پیشنهاد کرده بود و پورداوود نیز در شرح خویش بر اوستا به راه او رفته است.

خویشاوندان، در نگاه نخست به اعضای خانواده‌ی زرتشت و وابستگان به خاندان و عشیره‌ی او اشاره می‌کند. در مورد معنای این واژه در بند نخست هات ۳۲ اختلاف نظر عمیقی میان اوستاپژوهان وجود دارد. این کلمه از نظر ریشه، خویشاوند، قوم و خویش، و خودمانی معنا می‌دهد. اما میلز آن را سرور و

خداوندگار ترجمه کرده است و فرض کرده که مقصود از آن شاه دیوپرستان است. کانگا تا حدودی به پیروی از او، آن را "خویش" ترجمه کرده و فرض کرده که منظور کاهن دیوپرستی به نام بندوه یا کاهن دیویسن به طور عام است. تاراپور والا آن را "مسلط بر خویشان/ متکی بر خود" ترجمه کرده و مراد از آن را اهورامزدا دانسته است. با این وجود او نیز در جاهای دیگر ترجمه‌اش از گاهان تاکید کرده که منظور از این سه کلمه سطوح گوناگون گروندگان به زرتشت هستند. موبد آذرگشسپ نیز رای او را پذیرفته است.

در مورد دومین کلمه (ورزنم/ همکاران) توافق بیشتری وجود دارد. والا آن را همراه، همکار، و رفیق دانسته است، و دوستخواه نیز چنین تعبیری را پذیرفته است. با این وجود بارتلمه و کانگا آن را با تاکید بر ریشه‌اش، برزیگر و کشاورز ترجمه کرده‌اند. چرا که بنواژه‌ی "ورز" کار کردن بر زمین نیز معنا می‌دهد و این در واژه‌ی امروزی ورزا و بخش دوم کلمه‌ی کشاورز همچنان باقی مانده است.

سومین کلمه یعنی آریامن، چنان که تیمه به تفصیل بحث کرده، یار و مهمان نواز و پشتیبان معنا می‌دهد. در اوستا ایزدی وجود دارد به نام آیریَه‌منَه، که در پارسی باستان و پهلوی نیز همچنان باقی مانده است و به آریامن تبدیل شده است. آریامن در هند باستان نیز وجود داشته است، اما در آنجا خدایی تمایز یافته نیست و در میان آدیتی‌ها قرار دارد که شکل‌های گوناگون خورشید در آسمان را نمایندگی می‌کنند. از این رو معمولاً نامش با میترا و وارونا که ایزدان خورشید و آسمان هستند همراه است و به تنهایی جایگاهی مستقل ندارد.

تیمه نام این ایزد را به "منش دوستانه" و "اندیشه‌ی دوستی" ترجمه کرده است^{۱۲۱}. برای آریامن، دعایی بسیار مشهور و مهم وجود دارد به نام آریمن ایشیه که در آغاز بخشی از گاهان بوده و بنابراین قدمتش به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م باز می‌گردد. گذشته از آن، در اوستا، آریامن در چندین جا ستوده شده است^{۱۲۲}. در تمام این موارد آریامن با زنان و مردان پرهیزگار و به ویژه با آشه مربوط شده است. به تدریج این واژه از برجسی برای برخی از پیروان زرتشت به عنوانی برای یک ایزد فرعی تغییر معنا داده است.

در ویسپرد توسیفی دقیقتر از آریامن وجود دارد. آریامن اشون (پیرو آشه) است، رد (استاد) پیروان آشه است، و با پیمانها، بندها، زندها (تفسیرها) و پرسش و پاسخ و سرودها را از بر خواندن نسبت دارد^{۱۲۳}. در ونیداد، آریامن نقشی مهمتر بر عهده دارد و به عنوان ایزدی شفاگر و نابود کننده‌ی بیماری‌ها شناخته می‌شود^{۱۲۴}. او همچنین در پایان جهان و رخدادهای قیامت نیز نقشی مشابه بر عهده دارد و پس از دریافت پیام اهورامزدا که با پیکی همچون نریوسنگ به دستش می‌رسد، آیینی شبیه به برش‌نوم را با برای پاکیزه کردن جهان از گند و پلیدی به جا می‌آورد. شرح این مراسم و موقعیت مرکزی آریامن در آن در فرگرد بیست و دوم ونیداد آورده شده است.

¹²¹ Thieme, 1938.

¹²² یسنا، هات ۲۷، بند ۵ و هات ۵۴، بند ۲.

¹²³ ویسپرد، ۲۴، ۱.

¹²⁴ ونیداد، فرگرد بیستم، بند ۱۱ و ۱۲.

پس از آن، فهرستی از "پاک شدن‌ها" آمده است. در پایان این جمله می‌بینیم که کشتزار/ چراگاه و جهان از "آکیشتم مانتَم" رهایی می‌یابند. این "مانتم" را به صورتهای گوناگون ترجمه کرده‌اند. میلز کل این ترکیب را "اقدامات فریبکارانه" ترجمه کرده است و کانگا و پورداوود به پیروی از بارتلمه آن را از ریشه‌ی "مَن" به معنای اندیشه گرفته‌اند و به اشکالی متفاوت نسبت به واژگان پیش از خود تفسیرش کرده‌اند. کانگا با تاکید بر جهان/ گاو (گئوش) آن را "بی‌توجهی، بی‌مبالاتی" ترجمه کرده و پورداوود با تاکید بر کشتزار (واسترات) آن را "مباشر ده/ دهقان" گرفته است. دوستخواه هم در همین زمینه آن را فرمانروای بد ترجمه کرده است.

اما به گمانم روشن است که این عبارت شکل دیگری از همان اندیشه‌ی بد (اکومن) است که در وضعیتی تفضیلی بیان شده است. یعنی می‌توان آن را ادامه‌ی سرآغاز جمله دانست. نکته‌ی مهم در این بین مفعول جمله است. آنچه که از بدترین اندیشه/ فرمانروا رهایی می‌یابد، جفتِ واسترات/ گئوش است. این دو را می‌توان با دلالتی مکانی به جهان/ کشتزار برگرداند، یا آن که آن را گاو/ چراگاه ترجمه کرد. به زودی شرح خواهم داد که زرتشت در گاهان با معنای دوگانه‌ی این کلمات بازی شاعرانه و زیبایی کرده است. در اینجا آنچه که اهمیت دارد آن است که زرتشت با پرستش مزدا بر اکومن (بداندیشی) و نا-سروش چیره می‌شود و به این ترتیب گاو/ چراگاه یا کشتزار/ جهان (یعنی کل گیتی) را از بداندیشی می‌رهاند.

اما این چیرگی زمانی رخ می‌دهد که سه دسته‌ی دستیاران زرتشت نیز هریک از چیزی رها شده باشند. خویشاوندان باید از غرور و سرکشی (تَرَمَیتی: 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀: tarêmaîtîm) رها شوند. این واژه در گاهان و اوستای نو همچون جفت متضاد آرمیتی عمل می‌کند. آرمَیتی یعنی "آرامش اندیشه" و همچون کلمه‌ای فنی برای "ایمان دینی" به کار می‌رود. ترمَیتی یعنی خیره‌سری و غرور و ضد آرمَیتی است. بنابراین خویشاوندان زرتشت در معرض خطر غرور و خیره‌سری قرار دارند و باید از آن رها شوند.

که در متون پسین‌تر اوستایی اشاره‌ای به آن دیده نمی‌شود، و ارجاع به سه طبقه‌ی اجتماعی جای آنرا می‌گیرد. احتمالاً در ابتدای کار خویشاوندان به راستی پیروانی بوده‌اند که از میان اعضای قبیله‌ی زرتشت به او پیوسته بوده‌اند. اینها بعدتر با یاورانی که پیروان دورتر و ناخویشاوند بودند، تکمیل شدند.

از آنجا که تمام این ماجراها در جامعه‌ای کوچگرد آغاز شده بوده، هنوز تقسیم کاری روشن به سبک کشاورزان در کار نبوده است. اما بعد از این که گذار اجتماعی تکمیل شد و پیروان زرتشت سبک زندگی یکجانشینی را در پیش گرفتند و آیین او در جوامع کشاورز و مستقر رواج یافت، تلاشی صورت گرفت تا این سه با طبقات سه گانه‌ی کشاورز/ جنگاور/ موبد مترادف پنداشته شوند. این هم‌ارزی البته گویا تنها به شکلی مقطعی و در دوران ظهور ادبیات گاهانی رواج داشته است و به زودی جای خود را به سه طبقه‌ی واستریه/ فشویانت/ مغ داده است.

به هر حال، اگر بخواهیم برابری‌ای میان این دو مثلث اجتماعی برقرار کنیم، می‌توانیم یاوران را با جنگاوران/ سرداران (فشویانت) برابر بدانیم. قاعدتاً خویشاوندان کوچگرد زرتشت که از درون نظامی قبیله‌ای برخاسته و به دین او ایمان آورده بودند، در نهایت در طبقه‌ی جنگاوران جایگیری کردند. چنان که پسران زرتشت و دامادش جاماسپ و شاگردان نامدارش اسفندیار و گشتاسپ همگی به طبقه‌ی اشراف رزم‌آور تعلق داشته‌اند. اینان بوده‌اند که به خاطر موقعیت ممتاز اجتماعی‌شان و خاستگاه اشرافی‌شان می‌بایست بر گناه غرور و خیره‌سری غلبه کنند. این را هم در نظر بگیریم که نام آریامنه تا پایان دوران هخامنشی در میان سوارکاران و جنگاوران ماد و پارس همچنان رواج داشت و اسمی محبوب برای مردان رزمجو بود.

در کنار ایشان، خویشاوندان قرار داشته‌اند. اینان احتمالاً در ابتدای کار گروندگان بوده‌اند که از قبایل و گروههای دورتر به پیام زرتشت روی می‌آوردند، و به خاطر پذیرفتن پیام زرتشت و ورود به جرگه‌ی اشونان "هم‌قبیله‌ای" او محسوب می‌شدند. آنان چه بسا که اعضای جوامع ایرانی یکجانشینی بوده‌اند که از

پذیرش سبک زندگی کشاورزانه را چند نسل قبل از زایش زرتشت آغاز کرده بودند. اینان بودند که در معرض شتمات همسایگان سنت‌گرا و وفاداران به دین کهن آریایی‌ها قرار داشتند و از این رو می‌بایست بر خطر نکوهندگان غلبه کنند.

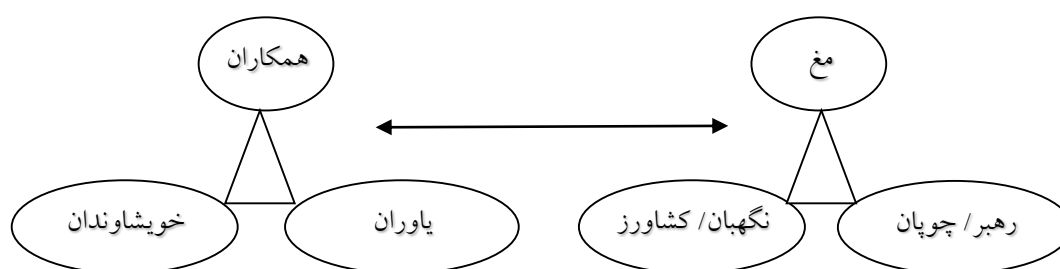
در کنار این دو گروه، همکاران قرار داشتند. هرچند در نگاه اول این وسوسه وجود دارد که همکاران را به خاطر نامشان (ورزنه) با کشاورزان یکی فرض کنیم، ولی وقتی به جایگاه متمایز ایشان و پیوندشان با فرمانروایان دیوپرست می‌نگریم، روشن می‌شود که ایشان نمی‌توانسته‌اند کشاورز بوده باشند. چنین می‌نماید که منظور زرتشت از ورزنه کسانی بوده باشد که کارکردی شبیه به او را در جوامع باستانی بر عهده داشته‌اند، و اینان کاهنان و شمنان سنتی جوامع ایرانی باستانی بوده‌اند.

روشن است که زرتشت از میان کاهنان خدایان کهن نیز یارگیری می‌کرده و برخی از طبقه‌ی روحانی سنتی کوچگردان آریایی را نیز به دین خود جلب می‌نموده است. با مرور گاهان روشن می‌شود که این طبقه بیشترین مشکل را برای زرتشت پدید می‌آوردند و بزرگترین و نیرومندترین دشمنانش بودند. چرا که با همان سلاح خودش با وی می‌جنگیدند و مانند خودش مدعی ارتباط با نیروهای مقدس بوده‌اند. شاید به همین دلیل هم هست که گروندگانشان به زرتشت، "همکاران" نامیده می‌شوند. و احتمالاً به دلیل همین برخورداری از فرهنگی سنتی است که با خطرِ دروغ‌زدیکان درگیر هستند و گاه به مقابله با زرتشت می‌پردازند و با سرکردگان قبیله‌ای دیویسن متحد می‌شوند.

کوتاه سخن آن که با مرور کلیدواژگان منسوب به اشونان در گاهان، می‌توان تاریخ اجتماعی زرتشتیان را در سپیده‌دم ظهور این دین بازسازی کرد. حدس من در مورد این که مثلث خویشاوند-یاور-همکار به دوران ابتدای ظهور این دین و زمینه‌ای کوچگرد تعلق دارد و به تدریج با سه گانه‌ی فشیوانت-واستریه-مغ

جایگزین شده است، محکم‌تر، و ریزه‌کاری‌های برابری گوشه‌های این دو مثلث، فرضی‌تر هستند و باید با پژوهشهایی بیشتر تدقیق گردند.

گذشته از این سه‌گانه‌های منظم، عبارت دیگری نیز در گاهان برای نامیدن پیروان زرتشت به کار گرفته شده است، و آن "درویش" (دریگنووه: 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀 : drigaovê) است.^{۱۲۷} واژه‌ای که تا به امروز معنای کهنش را در فارسی حفظ کرده است. درویش گویا نامی بوده که برای برجسب زدن به پیروان زرتشت به شکلی عام مورد استفاده قرار می‌گرفته است. زرتشت آنگاه که مزدا را مخاطب قرار می‌دهد، از "درویشانِ تو" (دریگم یوشماکم: 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀 : drigûm ýûshmâkem) سخن می‌گوید.^{۱۲۸}



۵. نکته‌ی دیگری که باقی می‌ماند، بندی اسرارآمیز از گاهان است که به اشکال متفاوتی تفسیر شده

و گمان می‌کنم با بحث کنونی ما معنایش روشن‌تر شده باشد.

127 ۹ / ۵۳

128 ۵ / ۳۴

[illegible]

این بند را اوستا پژوهان گوناگون به اشکالی کاملاً متفاوت ترجمه کرده‌اند. برای آن که متن را بهتر بشناسیم، ترجمه‌ای لغوی از آن را به دست می‌دهم:

این را (تَت: 𐭠𐭣𐭥 : 𐭠𐭣𐭥) از تو (توا: 𐭠𐭣𐭥) می‌پرسم (پرسا: 𐭠𐭣𐭥) :

𐭠𐭣𐭥(𐭠𐭣𐭥) راستش را به من (ارش- موئی: 𐭠𐭣𐭥- 𐭠𐭣𐭥) : 𐭠𐭣𐭥- 𐭠𐭣𐭥 بگو (وَنُوجَا:

𐭠𐭣𐭥𐭠𐭣𐭥: 𐭠𐭣𐭥) ای اهورا (آهورا: 𐭠𐭣𐭥) : 𐭠𐭣𐭥(𐭠𐭣𐭥) چگونه (کَنا: 𐭠𐭣𐭥) با

اشه (أشا: 𐭠𐭣𐭥) آن (تات: 𐭠𐭣𐭥) پاداش / مزد را (میزدم: 𐭠𐭣𐭥) :

𐭠𐭣𐭥(𐭠𐭣𐭥) به دست آورم (هنانی: 𐭠𐭣𐭥) ده (دَسا: 𐭠𐭣𐭥) مادیان

(أسپائو: 𐭠𐭣𐭥) و اسب نر (آرشنویتیش: 𐭠𐭣𐭥) :

𐭠𐭣𐭥𐭠𐭣𐭥(𐭠𐭣𐭥) و شتری (اوشریم‌چا: 𐭠𐭣𐭥) تا آن که (هیئت:

𐭠𐭣𐭥(𐭠𐭣𐭥) من (موئی: 𐭠𐭣𐭥) ای مزدا (مزدا: 𐭠𐭣𐭥) دریابم (آپیویتی:

𐭠𐭣𐭥𐭠𐭣𐭥(𐭠𐭣𐭥) رسایی را (هُئورواتا: 𐭠𐭣𐭥) با جاودانگی

𐭠𐭣𐭥(𐭠𐭣𐭥) سپس (یاثا: 𐭠𐭣𐭥) آن -هر دو- را

مزدی مادی از انسانی زمینی ربطی ندارد. در بند پیشین زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد که چگونه می‌تواند با مانتره به رسایی و جاودانگی برسد و به این شیوه با خداوند متحد شود.^{۱۳۰} در بندهای بعدی می‌پرسد که آیا به راستی جزا و پاداش اخروی درست است؟ و آیا دیوان نیز در این داد و دهش نقشی دارند؟^{۱۳۱}

آشکارا کل متن به امری غایت‌شناسانه و مربوط به پاداش اخروی مربوط می‌شود. بنابراین هم سخن با اوستاپژوهان امروزی، گمان می‌کنم باید معنای ظاهری کلمات را و نهاد و به دنبال تفسیری عمیق‌تر گشت.

یکی از تفسیرهایی که می‌توان برای این بند به دست داد، آن است که نام جانوران را به مفهومی رمزی برگردانیم. گفتیم که شتر به خاطر ارج و قربی که در نزد قبایل آریایی کهن داشته، و به خاطر معنای دوگانه‌ی نامش که روشنایی هم معنا می‌دهد، رمزی است که می‌تواند در چارچوبی عرفانی به کار گرفته شود.

کل هات ۴۴ که بندهای مورد نظر ما ثلث پایانی‌اش را بر می‌سازند، دلالتی عرفانی دارد و به وصل و اتحاد انسان و خداوند مربوط می‌شود. بنابراین وقتی از ده اسب و ده مادیان و شتری اشاره شده، که روش دستیابی به رسایی و جاودانگی هستند، معقول‌ترین حدس آن است که این عناوین را برچسبهایی برای پایگانی عرفانی بدانیم و آنها را به مراتب سیر و سلوک روان منسوب بداریم. توجه کنید که اسب نیز در جوامع باستانی ایرانی نقشی ارجمند و مهم مانند شتر بر عهده داشته است.

از این رو هیچ غریب نیست که پیامبری مانند زرتشت، سلسله مراتب نظام دینی خویش یا چارچوب سیر و سلوک وابسته بدان را با نام جانورانی از این دست رمزگذاری کند. در میان مفسرانی که چنین دیدگاهی داشته‌اند، باید از کانگا و تاراپور والا نام برد که ده مادیان را با ده حس مادی گمراه کننده و ده اسب نر را با

130 ۴۴/۱۷

131 ۴۴/۱۹ و ۲۰.

ده قوه‌ی عقلانی راهبر برابر گرفته‌اند و شتر را نیز نماد عبور کامیابانه از این ده پله و روشن‌شدگی دانسته‌اند. دوستخواه هم چنین تفسیری را پذیرفته اما با قید احتیاط این گزاره را "نیروهای دهگانه" ترجمه کرده است. من هم در چارچوبی مشابه این بند را می‌فهمم. یعنی این بند را شرح سلسله مراتب سلوک دینی زرتشت می‌دانم، نه مزدی که در قالب احشام از کسی دریافت شده باشد. اما فکر می‌کنم برداشت تاراپور والا و کانگا هم قابل نقد است. نخست آن که در اوستای کهن و به ویژه در گاهان، برداشت منفی‌ای که بعدها در وندیداد نسبت به جنس ماده وجود دارد، دیده نمی‌شود. یعنی برگرداندن مادیان به ده حس گمراه‌کننده و اسب نر به ده قوه‌ی عقلانی نیک، در چارچوب ذهنی گاهان نیست. برعکس در گاهان تعادل جنسیتی چشمگیری رعایت شده است و عناصر برجسته و مهمی مانند وجدان (دَئنا) به صورت نیروهای مادیانه مجسم شده‌اند. دیگر آن که تعبیر ده قوه‌ی عقلانی و ده حس جسمانی به دورانهایی بسیار پسین‌تر از اندیشه‌ی ایرانی تعلق دارد و در گاهان ردپایی برای آن نمی‌توان یافت. به زودی بیشتر در مورد تصویر انسان در گاهان خواهیم نوشت و نشان خواهیم داد که مدلی به نسبت دقیق در مورد نیروهای روانی و کالبدشناسی مادی و معنوی انسان در گاهان وجود دارد، اما این دو رده از نیروهای حسی و عقلی در آن میان دیده نمی‌شوند.

از این رو گمان می‌کنم برای فهم این رمزگان، باید به الگوی سازمان یافتگی زرتشتیان اولیه بازگشت. یک نکته در مورد آیین زرتشتی مشخص است و آن هم این که الگوی سازماندهی آن، به ظهور طبقه‌ای از روحانیون و دانشمندان حرفه‌ای به نام مغان منتهی شده است. مغان در درون ایران زمین تا دو هزار سال بعد موقعیت و اعتبار خود را به عنوان روحانیانی رازآشنا و مقدس حفظ کردند. اما در سرزمینهای پیرامونی به صورت انجمنی اسرارآمیز از جادوگران نیرومند شهرت یافتند. مغانی که در چند جای گاهان از آنها یاد شده و آشکارا شاگردان نزدیک زرتشت بوده‌اند، در سازمانی چندان نیرومند و منضبط سازمان یافته بودند که کارآیی خود را تا دو هزاره بعد و حتی به تعبیری تا به امروز حفظ کرده‌اند و دست کم در پدید آمدن دو

اجتماعی خاص آن دوران همت گماشته است، احتمالا همان حلقه‌ای بوده که یسنای هفت هات در آن نوشته شده است. انجمن مغان که از آن به بعد در تاریخ ایران زمین جایگاهی استوار و ماندگار دارد، قاعدتا ادامه‌ی همین سازمان بوده است.

چنین سازمانی، بی‌تردید از انضباطی چشمگیر و سلسله‌مراتبی درونی برخوردار بوده است. حدس من آن است که بند مرموز هات ۴۴ در واقع به این سازماندهی درونی مغان اشاره کند. چنان که گفتیم، محتوای کلی بندهای این هات به پیروان خاص و برگزیده‌ی زرتشت و این که پاداش ایشان چه خواهد بود اختصاص یافته است. آشکار است که این کسان امکان برگزیدن دیوان را به عنوان راهبر خویش هم دارند، و زرتشت با وسواس از اهورامزدا می‌خواهد تا نشان دهد که پاداش تبلیغ مرام او بر تبلیغ آیین دیوان برتری دارد و از پاداشی بزرگتر برخوردار است. اینها دغدغه‌هایی هستند که قاعدتا با گروهی از مبلغان مطرح می‌شده‌اند نه مردمی عادی و پیروانی مومن و فرمانبردار.

از این رو گمان می‌کنم ده اسب و ده مادیان به سلسله‌مراتبی درونی در انجمن مغان اشاره کند. سلسله‌مراتبی که قاعدتا با سطوح متفاوتی از سیر و سلوک عرفانی و پرهیزگاری و انضباط درونی و چیرگی بر خویشتن مترادف دانسته می‌شده است. از این روست که دستاورد نهایی این سیر و سلوک، رسایی و جاودانگی است، یعنی آن پاداشی که به بلندپایگان زرتشتی وعده داده شده است. به همین ترتیب، تفسیر شتر به نور و روشنایی را نیز درست می‌دانم. چرا که بارها زرتشت از وحدت با خداوند در مقام نور و روشن شدگی یاد کرده است. بنابراین بند یاد شده را می‌توان چنین ترجمه کرد:

این را از تو می‌پرسم ای اهورا، راستش را به من بگو. چگونه با اشته پاداشی را به دست آوریم که (پس از طی کردن مرحله‌ی) ده مادیان و ده اسب نر، (در مرتبه‌ی) روشن شدگی قرار دارد؟ آنجا که من، ای مزدا، رسایی و جاودانگی را در خواهم یافت و آن را به مردمان پیشکش خواهم کرد.

بخش چهارم: خدایان

گفتار نخست: زرتشت کافر

۱. زرتشت احتمالاً نخستین شخصیت تاریخی‌ای است که انقلابی به تمام معنا دینی را در تاریخ جهان به سرانجام رساند. امروز ما او را بنیانگذار یکتاپرستی و موسس چارچوب نظری تمام ادیان بزرگ بعدی می‌شناسیم. اما زرتشت در روزگار خویش، بی‌تردید کافری صریح و خطرناک جلوه می‌کرده است. زرتشت در زمانی زاده شد و در زمانه‌ای بالید که قالب عمومی دین در سراسر جهان، چند خدایی طبیعت‌گرا بود. یعنی در تمام تمدنهای انسانی، بافتی کمابیش همسان و یکدست از باورهای دینی احکم بود. در قلمرو میانی، یعنی در پهنه‌ای بسیار گسترده که از کوههای هندوکوش تا اروپای غربی را در بر می‌گرفت، قبایل و جوامعی زندگی می‌کردند که مستقل از نژاد و زبان و سبک زندگی‌شان، نمایندگان نیروهای طبیعی را در قالب خدایانی پرشمار می‌پرستیدند و با ایشان از مجرای انجام مراسم قربانی ارتباط برقرار می‌کردند. چارچوب عمومی حاکم بر این ادیان سراسر همگون بود. چنان که آریایی‌های کوچگرد نوآمده به نیمه‌ی شرقی ایران زمین و ایلامی‌ها و سامی‌های کشاورزِ مستقر در نیمه‌ی غربی این قلمرو، همانند مصریان و تمدنهای پیرامون مدیترانه و آناتولی، ایزدکده‌هایی باز و گشوده با خدایانی متعدد و مراسمی به نسبت ساده و درخواستهای دینی‌ای مادی‌گرایانه و ملموس داشتند.

زرتشت در این زمینه به روشنی عنصری ناسازگار می‌نمود. ژرفنای انقلاب نظری او را در عرصه‌ی اخلاقی و فلسفی به زودی نشان خواهم داد. اما آنچه که در اینجا می‌توان بر آن تاکید کرد، همین باور یکتاپرستانه‌ی افراطی است که او را به انکار تمام خدایان جز یکی سوق داد. می‌گویند کفر عبارت است از ادامه‌ی طبیعی سیر تکامل ادیان. چون یک کافر می‌تواند با یک یکتاپرست در مورد این که تمام خدایان دروغین هستند موافق باشد. تنها تفاوت در آنجاست که کافر آن یک خدای باقی مانده در ایزدکده‌ی یکتاپرست را هم نفی می‌کند. اما چارچوب عمومی یکتاپرستی و کفر، که بر محور انکار نیروهای قدسی گوناگون مبتنی است، نزدیکتر از آن است که در ابتدای کار می‌نماید. آنچه در هردوی این نگرشها نفی می‌شود، باور به ایزدان یا نیروهایی فراطبیعی است که انسان ریخت و آدم‌واره باشند.

۲. در روزگار زرتشت، نوآوری دینی او بی‌تردید کفری سهمگین جلوه می‌کرده است. تا حدود زیادی به این دلیل که این شکل سرسختانه و متعصبانه از انکار نیروهای قدسی تا آن زمان در کل جهان سابقه نداشت. حتی آخناتون مصری هم که چند ده سالی آیین یکتاپرستانه‌اش را به مردم مصر تحمیل کرد، خدایان محلی و باستانی مصر را به حال خود گذاشت و تنها ایشان را تابع آتون، یعنی خورشید بزرگ دانست. زرتشت اما چنین نکرد. او تمام ایزدان کهن آریایی را با نام دیو برچسب زد و همه را از زادگان دروغ و اهریمن دانست. "دیو"، البته، در زبانهای کهن هند و اروپایی دلالتی منفی نداشته و به رده‌ای از خدایان اشاره می‌کرده است که دست بر قضا در ایزدکده‌ی هندی مرکزیت و اعتباری بیش از سایر خدایان هم دارند. در میان هند و ایرانیان اولیه خدایان در کل به دو گروه دَوَه (دیوها) و اَسَوَرَه (اهوراها) تقسیم می‌شده‌اند. به عنوان مثال در ادیان هندی، ایزد بزرگ ایندره یک دوه است و وارونا از اسوره‌هاست.

در دین هندو و سنت ودایی، دیوها تقدس و ارجی بیشتر دارند، در حالی که بنا بر شواهد بر جای مانده از دین ایرانیان پیشازرتشتی، گویا اسوره‌ها در سپهر ایرانی بیشتر مورد توجه بوده‌اند. این واژگون شدگی نقش دیوها و اهوراها در میان دو شاخه‌ی هندی و ایرانی به قدری چشمگیر است که برخی از پژوهشگران را به این فرض راه نموده که جدا شدن این دو شاخه از یکدیگر بیش از آن که جریانی جمعیت‌شناختی و مربوط به کوچ اقوام باستانی باشد، حرکتی دینی بوده و به دوشاخه شدن هواداران دیوها و پرستندگان اهوراها در زمانی دوردست مربوط می‌شده است.

به هر صورت، بر مبنای یشت‌ها که بهترین بقایای بازمانده از دین ایرانیان پیشازرتشتی هستند، می‌دانیم که ایزدان ایرانی و هندی با وجود پیوندهایشان با یکدیگر تفاوت داشته‌اند. زرتشت نیز در این زمینه دین جدید خود را تبلیغ می‌کرده و آشکار است که مخالفانش پرستندگان ایزدان کهن ایرانی مانند مهر و ناهید و هوم بوده‌اند. زرتشت با جمع بستن تمام این ایزدان باستانی با دیوها که مقبولیتی نداشته‌اند، در واقع نسبت به نیاکانش قدمی پیشتر رفته است. ایرانیان کهن تقدس دیوها را انکار کردند و تنها اهوراها را مقدس پنداشتند، و زرتشت حتی اهوراها را نیز از این موقعیت خلع کرد و تنها یک ایزد یگانه و نوظهور به نام اهورامزدا را از این قتل‌عام خدایان در امان داشت.

اگر کمی منصفانه به شرایط زمانه‌ی زرتشت بنگریم، از این که هواداران دین کهن آریایی چنین با او دشمنی می‌ورزیدند شگفت‌زده نخواهیم شد. پیام زرتشت علاوه بر نوآوران و بی‌سابقه بودنش، و شوری که پیامبر در تبلیغش از خود نشان می‌داد، به لحاظ محتوا هم بسیار انقلابی بود. زرتشت نخستین پیامبری بود که یکتاپرستی را در چارچوبی نظری تبلیغ می‌کرد و به این ترتیب نه تنها منکر تقدس سایر خدایان بود، بلکه ایشان را همتای نیستی و دروغ می‌دانست. نقل یکی از بندهای اهنودگاه می‌تواند در این مورد روشنگر باشد:

۴۹. ۵۰. ۵۱. ۵۲. ۵۳. ۵۴. ۵۵. ۵۶. ۵۷. ۵۸. ۵۹. ۶۰. ۶۱. ۶۲. ۶۳. ۶۴. ۶۵. ۶۶. ۶۷. ۶۸. ۶۹. ۷۰. ۷۱. ۷۲. ۷۳. ۷۴. ۷۵. ۷۶. ۷۷. ۷۸. ۷۹. ۸۰. ۸۱. ۸۲. ۸۳. ۸۴. ۸۵. ۸۶. ۸۷. ۸۸. ۸۹. ۹۰. ۹۱. ۹۲. ۹۳. ۹۴. ۹۵. ۹۶. ۹۷. ۹۸. ۹۹. ۱۰۰.

گفتار دوم: دیو پرستان

۱. با توجه به ارجاع‌هایی که در گاهان وجود دارد، می‌توان تا حدودی زمینه‌ی دینی پیرامون زرتشت را و دین بومی‌ای را که او با آن دشمنی می‌ورزید، بازسازی کرد. ناگفته نماند که بخش مهمی ازخدایان باستانی ایرانیان پس از چند قرن که بر دین زرتشت گذشت، از درِ پستی وارد ایزدکده‌ی زرتشتی شدند و به مرتبه‌ی فرشتگان بسنده نمودند و در دستگاهی منسجم و سازگار از سلسله مراتب امور قدسی جایگیری نمودند.

این روند قاعدتا در دوران هخامنشی تکمیل شده است. چرا که در این زمان بود که مغان برای نخستین بار در سطحی جهانی تاثیرگذار شدند و با اشغال کردن موقعیتهایی کلیدی در سازماندهی دینی دولت هخامنشی نقشی مهم را ایفا کردند. در ضمن در همین دوران هم بود که سیاست آزادمنشانه‌ی هخامنشیان در باب دینِ اتباعشان به ترکیب‌های گوناگون از آرای دینی متفاوت منتهی شد^{۱۳۴}. بسیاری از وامگیری‌های مذهبی عمده (مثلا وامگیری یهودیان از زرتشت، یا محفل‌های رازآموز یونانی از مغان و مغان از مصریان...) در این زمان آغاز شد. آثار اوستایی مهمی مانند یشت‌ها که بازمانده‌ی پرستش خدایان باستانی ایرانی هستند و یادگاری از تقدس پیشازرتشتی هستند، در این زمان به متون دینی زرتشتی راه یافتند و ترکیبی نو را در میان یکتاپرستی افراطی زرتشتی و چندخدایی باستانی ایرانیان پدید آوردند.

¹³⁴ برای شرحی درباره‌ی بازگشت ایزدان کهن به درون دین زرتشتی بنگرید به: زنر، ۱۳۷۵ (الف).

سپ. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶.

۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶. ۶۴۶۴۶.

mâ-cish at vê dregvatô mãθrâscâ gûshtâ sâsnâscâ, âzî demânem vîsem vâ

shôîθrem vâ dah'yûm vâ âdât dushitâcâ marakaêcâ aθâ îsh sâzdûm snaiθishâ.

پس هیچ یک از شما به مائتره و تعالیم (ساسانائوس) دروندان که خانمان و روستا و کشور را به

ویرانی و تباهی می‌کشند، گوش فرا ندهید و با رزم/فزار در برابرشان بایستید.^{۱۳۹}

پس این آموزگاران بد نیز مانند زرتشت به احکام و آموزه‌هایی مسلح بوده‌اند. در مورد اعتقادات و

مراسم این کاهنان باستانی، چند نکته‌ی برجسته در گاهان وجود دارد.

نخستین مورد، که بسیار هم جالب است، آن که این کاهنان به همراه پیروان خویش، اهورامزدا را نیز

می‌پرستیده‌اند، چنان که در ۱/۳۲ این نکته تصریح شده است. بنابراین اهورامزدا را نیز باید یکی از خدایان

باستانی و کهنسالی دانست که در زمان ظهور زرتشت در ایزدکده‌ی آریایی‌ها جایگاهی تثبیت شده داشته

است. در شرایطی که همگان او را در کنار سایر خدایانشان ستایش می‌کردند، زرتشت به یگانگی بازتعریفش

کرده و به این ترتیب سایرین را نفی کرده است.

دومین نکته آن که این کاهنان با سبک زندگی کشاورزانه دشمنی داشته‌اند. اشاره‌های فراوانی که به

ویرانی و تباهی کشتزار به دست دروغ‌زان وجود دارد، با این تاکید چندباره همراه است که آموزگاران بد

مردم را به این تباهی سوق می‌دهند. بنابراین کاهنان یاد شده در زمینه‌ای کوچگردانه به کار مشغول بوده‌اند و

چنان که می‌دانیم، یکی از روشهای فرعی تولید اقتصادی در جوامع کوچگرد کهنسال، دستبرد زدن به جوامع

مستقر و کشاورز و غارت ایشان بوده است. احتمالاً زرتشت این امر را که توسط کاهنان قبیله‌ای مشروعیت می‌یافته، دستمایه‌ی نکوهش خود قرار داده است. زرتشت ایشان را از آن رو شماتت می‌کند که "کشتزارها را ویران می‌کنند و جنگ/افزارها را بر روی اشنونان می‌کشند."^{۴۰}

سومین نکته آن که این کاهنان به شیوه‌ای کهن برای خدایان قربانی می‌کرده‌اند. قربانی کردن، در کل با کشتن موجود زنده و تغذیه‌ی خدایان از روح یا بوی سوختن بخشهایی از بدن آن همراه است. از این روست که مخالفت زرتشت با این خدایان و مراسم‌شان به دشمنی‌اش با مراسم قربانی تعمیم یافته است. در گاهان اشاره‌های زیادی به این مراسم، و مخالفت روشن و صریحی با آن وجود دارد. کانون مرکزی این مخالفت، قربانی گاو است که در جوامع باستانی برای مهر انجام می‌پذیرفته است. پیش از ورود به بحث مهر گاوکش، باید چند نکته را در مورد گاو روشن کرد.

۲. نخست آن که کلمه‌ی گاو در زبان اوستایی، گئوش (𐬀𐬵𐬭𐬀: gēush) است. این واژه از ریشه‌ی هند و اروپایی "جی/گی" به معنای "زنده بودن و وجود داشتن" گرفته شده و هم گاو معنا می‌دهد، و هم جهان. واژگانی مانند کیهان و جهان و گیاه در فارسی امروزی از همین ریشه مشتق شده‌اند. در ضمن این نکته را از یاد نبریم که زرتشت وقتی از گیتی سخن می‌گفت، سرزمینهای کشاورزی شده‌ی آباد را در نظر داشت، و کاهنان ایزدان کهن را نیز به دلیل مقدس ندانستن این زمین و گیاهان روینده بر آن ستایش می‌کرد. سرکردگان قبیله‌ای که به گیتی/کشتزارها هجوم می‌بردند و مردم یکجانشین را کشتار و غارت می‌کردند،

همان مهرپرستانی بودند که برای خدای بزرگ خویش، گاو را قربانی می‌کردند. گاوی که از سویی از نظر زبانی همتای گیتی بود، و از سوی دیگر رمه‌ی محبوب کشاورزان به شمار می‌رود. در واقع حضور گاو در میان رمه‌های یک نظام اجتماعی، نشانه‌ی استواری است بر کشاورز و یکجانشین بودن ایشان. چرا که گاو بر خلاف اسب و گوسفند و بز نمی‌تواند مسافتهای طولانی را در جستجوی چراگاه بپیماید و از این رو هرگز در میان رمه‌های انبوه کوچگردان جای نداشته است.

بنابراین نام گاو، گرانیگاهی رمزی بوده که می‌توانسته مورد استفاده‌ی زرتشت شاعر قرار گیرد. زرتشت در گاهان بازی استادانه‌ای با این جناس کرده و نام گاو را به شکلی به کار برده که گاه به راستی معلوم نیست گاو را در نظر دارد یا جهان را. بازی خلاقانه‌ی او با جناسهایی از این دست در جاهای دیگری هم به چشم می‌خورد و از این رو نمی‌توان آن را تصادفی دانست.

در واقع گمان من آن است که زرتشت شاعر، که بی‌تردید اندیشمند بزرگ و نوآوری هم بوده، سخن خود را با زبانی دوپهلوی بیان کرده است. زبانی که یک سویه‌ی آن به امور ملموس و آشنای سستی اشاره داشته و بنابراین برای مردم عادی مفهوم بوده است، و در ضمن سویه‌ی دیگر آن به اموری انتزاعی و فلسفی ارجاع می‌داده است. چه بسا که راز آموخته شده در محفل مغان، همین معنای نهانی و انتزاعی گزاره‌های گاهانی و "زرف‌ساخت" آموزه‌های زرتشتی بوده باشد. درخشان‌ترین نمونه از این بازیهای زبانی دوپهلوی را در واژه‌ی گاو می‌توان بازجست.

یکی از بلندپایه‌ترین ایزدان ایرانی کهن، مهر است. مهر ایزد متولی عهد و پیمان بوده و به خصوص در جوامع کوچگردی که اتحادها و توافقه‌ای میان قبیله‌ای با عهد و پیمان استوار می‌شده، مهم و ارجمند دانسته می‌شده است. مهر در ضمن ایزدی مردانه است و از دیرباز به عنوان خدای حامی جنگاوران محبوبیت داشته است. تردیدی وجود ندارد که در زمان زرتشت نیز مهر را می‌پرستیده‌اند و برایش در دستگاه چند

جَم وِیونگهان (جمشید پسر وِیونگهان) نیز که برای خشنودی مردمان و خویشتن خداوند جهان را

خوار شمرد، از این گناهکاران نامبردار است^{۱۴۶}.

جمشید، نخستین نیای آریایی‌های کهن، اولین شاه-پهلوان اساطیری، و در سنت زرتشتی نخستین گناهکار است. او همان کسی است که به خاطر سه گناه بزرگش فره ایزدی را از دست داد و به همین دلیل هم به چنگ ضحاک گرفتار شد و به قتل رسید. گناهان جمشید را در متون متفاوت به اشکال متفاوتی فهرست کرده‌اند. چنان که در نوشتار دیگری به طور مفصل بحث کرده‌ام^{۱۴۷}، به نظرم هر سه‌ی این گناهان صورتهای متفاوتی از یک کنش باشد، و آن هم غصب کردن جای خداوند است.

سه گناه جمشید عبارتند از کشتن گاو و خوردن گوشت او، دروغ گفتن، و ادعای خدایی کردن. این سه فعل با یکدیگر قابل جمع هستند. یعنی اگر جمشید گاو قربانی برای خدایان را خود خورده باشد، به طور تلویحی ادعای خدایی کرده است و این همان است که دروغ هم دانسته شده است. در ضمن باید توجه کرد که کنش اصلی جمشید نه گوشتخواری، که کشتن گاو است. کشتن گاو و ادعای خدایی کردن دقیقاً همان کاری است که ایزد مهر انجام می‌دهد. از این رو معقول می‌نماید که جمشید را شکلی زمینی شده و تجسمی انسانی از ایزد مهر بدانیم. در این حالت، نکوهش جمشید در گاهان می‌تواند جای خالی اظهار نظر در مورد مهر را پر کند. زرتشت نمی‌توانسته جمشید را گناهکار بداند و همزمان چنان که بویس ادعا کرده، در مورد مهر نظری جانبدارانه داشته باشد.

۱۴۶ ۸/۳۲

۱۴۷ وکیلی، ۱۳۸۹.

گرهم و کوی‌ها از دیرباز برای به ستوه آوردن وی (زرتشت) خرد و نیروی خود را به کار گرفته‌اند.
 آنان بر آن شدند که از دروغ‌زنان یاری خواهند و گفتند که زندگی باید به تباهی کشیده شود تا "دور دارنده‌ی
 مرگ" به یاری‌شان برانگیخته گردد.^{۱۴۸}

کاهنان هوم، این گیاه را در هاون کوبیدند و عصاره‌اش را با شیر می‌آمیختند و همچون نوشابه‌ای
 نیروبخش و احتمالاً توهّم‌زا مصرف می‌کردند. رسم نوشیدن هوم به بزرگان و سرکردگان دینی یا نظامی
 منحصر بود. چرا که معتقد بودند نوشیدن هوم باعث جاودانگی می‌شود. در اساطیر هندی همین نوشابه بود که
 سوّمه نامیده می‌شد و خدایان با نوشیدنش نامیرا می‌شدند. هوم بعدها توسط مغانی که هوادار بازجذب اساطیر
 کهن ایرانی بودند، بار دیگر در دایره‌ی عقاید و مناسک زرتشتی وارد شد. اما در گاهان آشکارا نکوهیده شده
 است:

و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس.
 و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس.
 و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس.
 و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس. و سوس.

kadâ mazdâ mñnarôish narô vîseñtê kadâ ajên mûθrem ahyâ magahyâ yâ
 añgrayâ karapanô urûpayeiñtî ýâcâ xratû dushe-xshaθrâ dah'yunãm.

ای مزدا، کی مردمان آموزه‌های تو را در خواهند یافت؟ کی پلیدی این می را برخواهی انداخت که
 کرپنان بدکار (مردم را) بدان می‌فریبید و فرمانروایان بد با خرد برخاسته از آن بر سرزمینها فرمان می‌رانند؟^{۱۴۹}

148 ۱۴ / ۳۲

149 ۱۰ / ۴۸

۵. از همین چند اشاره بر می آید که زرتشت در برابر تمام ساختارهای ورجاوند دوران خود موضع گرفت و تمام مراسم مرسوم و خدایان محبوب در دوران خود را نفی کرد و به عنوان نمودهای دروغ اهریمنی از دایره‌ی امور قدسی خارج‌شان دانست. راهبرد او آن بود که این نظام تقدس کهن و کوچگردانه را با چارچوب نوین و انتزاعی شگفتی جایگزین کند. برای انجام این کار، عناصر اصلی نیروهای قدسی کهن و ایزدان باستانی را به ساده‌ترین و بنیادی‌ترین شکل ساده کرد و بعد این اشکال خام پایه را در نظامی نوظهور از مفاهیم مقدس ادغام کرد. به این ترتیب بود که استخوان‌بندی چارچوب نظری زرتشتی – که در بنیان خود کاملاً فلسفی است – با گوشته‌ای از روایتها و رمزگان ملموس و طبیعت‌گرایانه پوشیده شد که امور ورجاوند را به شکلی آشنا و بدیهی در اختیار مومنان عامی قرار می‌داد.

خواص دین، که مغان بودند، اما، به آموزه‌هایی دسترسی داشتند که هسته‌ی انتزاعی و فلسفی این نگرش را به شکلی صریح مورد تاکید قرار می‌داد. از این رو بود که مغان در مسیر تاریخ به قیمت حفظ این هسته‌ی مرکزی، گوشته را در هر دورانی از نو ساختند و در وامگیری و بازتعریف رمزگان نمایشی و ظاهری‌ای که سطوح بیرونی دین را تشکیل می‌داد، درنگ و تردیدی نشان ندادند. به این ترتیب بود که پس از مرگ زرتشت و توسعه‌ی سریع این دین در دوران هخامنشی، ایزدان باستانی بار دیگر در قالب فرشتگان به این دین بازگشتند و دیرگاهی بعد، نمادهایی مصری، و حتی بعدتر اسلامی نیز وارد این دایره شدند. کامیابی و موفقیت مغان و استوار بودن آن هسته‌ی مرکزی از باورهای فلسفی زرتشتی را از اینجا می‌توان دریافت که با وجود این وامگیری پر دامنه و همه جانبه در مراسم و آیینها و نام و نشان ایزدان باستانی، دین زرتشتی همچنان انسان‌مدار، اراده‌گرا و یکتاپرست باقی ماند و محتوای معنایی خود را با سرسختی حفظ کرد. هرچند در برابر این وفاداری به بازنویسی مداوم و بازسازی پیوسته‌ی گوشته‌ی اساطیری‌اش تن در داد.

بخش پنجم: هستی‌شناسی

گفتار نخست: انقلاب هستی‌شناختی

۱. زرتشت را امروز بیشتر به عنوان پیامبر می‌شناسند و دست بالا نوآوری دینی او را در معرفی خدای یکتا و عناصری مانند بهشت و دوزخ و داوری نهایی بزرگ می‌دارند. اما پرسشی که در این میان بر می‌خیزد آن است که چگونه مردی مانند زرتشت در اواخر هزاره‌ی سوم پ.م در جامعه‌ای ابتدایی که تازه در حال گذار به مرحله‌ی کشاورزی مستقر بوده، توانسته به چنین دستگاه منظم و پیچیده‌ای در خداشناسی دست یابد؟ اگر به متن اوستا بنگریم، نظامی پیچیده و چند لایه‌ای از مفاهیم و عناصر دینی را در می‌یابیم که جهان‌بینی به نسبت بغرنجی را پدید می‌آورند. این جهان‌بینی به ویژه در گاهان به شکلی خالص‌تر دیده می‌شود. چرا که در این متن نگرش انقلابی زرتشت کمتر با حواشی دینی و مناسک مذهبی درآمیخته است. با مراجعه به گاهان، در می‌یابیم که دیدگاه زرتشتی به راستی از دید فلسفی انقلابی و عمیق بوده است و خداشناسی ویژه و آخرت‌شناسی نوآورانه‌اش پیامدهای دیدگاهی عمیق‌تر بوده‌اند. به بیان دیگر، عناصر نوظهور دینی‌ای که توسط زرتشت معرفی شدند و طی یک هزاره‌ی بعد توسط تمام ادیان بزرگ قلمرو میانی واگیری شدند، پاسخهایی بودند به نسبت عوام‌پسندانه، به پرسشهایی بسیار عمیق و فلسفی، که پاسخهایی سازگار با آن نظام دینی اما انتزاعی‌تر و عقلانی‌تر را نیز پدید آورده بودند.

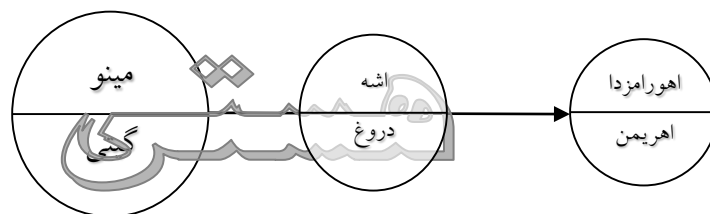
از این رو از دید من پرسش اصلی در مورد زرتشت این نیست که او چه عناصر دینی و مفاهیم قدسی جدیدی را به دین آموزان معرفی کرد. بلکه باید نخست فهمید که زرتشت در چه زمینه‌ای از فهم هستی این مفاهیم را معرفی می‌کرده و با اتکا به چه تصویری از جهان این مفاهیم را مشروع و حقیقی می‌پنداشته است. برای فهم دین زرتشت باید نخست فلسفه‌اش را فهمید، و برای ورود به فلسفه‌اش نخست باید به دغدغه‌ها و پرسشهای بنیادین او پرداخت. فهم هستی‌شناسی گاهان، ضرورتی است برای درک درست دین زرتشتی.

۲. مهمترین و تاثیرگذارترین نوآوری فلسفی در گاهان، که در تاریخ نوشته شده‌ی تمدنهای بی‌سابقه است و پس از آن بارها و بارها با دامنه‌ی تاثیر خیره‌کننده و امگیری شده است، به تمایز گیتی و مینو مربوط می‌شود. تا پیش از زرتشت قلمرو آسمان و زمین تنها به لحاظ جغرافیایی و در تناظر با جم پائین / بالا از هم جدا می‌شد، نه همچون دو عرصه‌ی هستی‌شناسانه‌ی متفاوت. زرتشت نخستین کسی است که جم جدیدی را معرفی کرد، و آن گیتی / مینو بود.

گیتی همان است که جهان مادی، ملموس، محسوس، زمینی، و عینی نامیده می‌شود. مینو، در مقابل آن، جهانی است معنوی، انتزاعی، معقول، آسمانی و ذهنی. این همان تمایزی است که بعد از هفت به یونان باستان نیز راه یافت و افلاطون مبلغ آن شد و با تعریف جهان مثال (ایده / idεoσ) در برابر جهان ملموس (دوکسا / σoξα) دوگانه‌ی یاد شده را به جهان اروپایی معرفی کرد. این که امروزه در بیشتر کتابهای درسی -به نادرست- افلاطون را واضع این تمایز می‌دانند، ناشی از این وامگیری موفق است.

اما حقیقت آن است که دوگانه‌ی گیتی و مینو، یا به بیان فلسفی‌تر، جهان معقول و جهان محسوس، برای نخستین بار در متن گاهان مورد اشاره واقع شده است. جالب آن است که این تمایز با واژگانی کاملاً

دقیق و فلسفی صورتبندی شده و پیش از آن که به دستگاه نظری افلاطون راه یابد، در مجموعه‌ای از نگرشهای دینی دیگر (از همه برجسته‌تر، در آیین یهود) جایگاهی برای خود یافته است.



گفتار دوم: گیتی

۱. در گاهان دو مفهوم گیتی و مینو به صورت دو جفت متضاد معنایی در کنار هم مطرح شده‌اند. گیتی، معمولاً با واژه‌ی گئتاو (𐬀𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎 : gaēθā) مورد اشاره واقع شده است. گیتی عرصه‌ایست که اشته در آن جاریست. پیوند میان این دو را از زاویه‌ی اشته به مثابه امری قدسی به زودی بر خواهیم رسید. اما فعلاً تا حدی که در محدوده‌ی هستی‌شناسی می‌توانیم به موضوع نزدیک شویم، این قدر معلوم است که گیتی زمینه و پهنه‌ی بروز اشته است. چنان که در جایی گیتی نسبت به اشته تعریف شده است و دروغ‌زان تباه

می‌گشاید و گیتی زرتشتی بازتعریف شده در برابر مینو را با گاو و نمادهای اساطیری مربوط به آن چفت و بست می‌کند. مهمترین عنصر در این میان، پیوندی است که میان گاو و نیروهای زنانه و باروری برقرار است. گاو به خاطر شکل خاص شاخش، از دیرباز با ماه و نیروهای شبانه مربوط بوده است. ماه نیز هم به خاطر عادت ماهانه با زنان مربوط است و هم در چارچوب آریایی محل گرد آمدن تدریجیِ سوّمه و نطفه‌ی بارور جانداران دانسته می‌شد. بر این مبنا ماه به جامی آسمانی می‌ماند که به تدریج طی یک ماه قمری با نور ناشی از روان مردگان پر می‌شود. این نور همان است که در نهایت در قالب باران بار دیگر بر زمین می‌ریزد و باروری گیاهان و خاک را ممکن می‌سازد. بنابراین در اساطیر هند و ایرانی از دیرباز ایزدانی گیاهی مانند هوم با ماه و باران هم‌تا انگاشته می‌شدند. باران از سوی دیگر با آبهای جاری و نیروهای مادینه‌ای مانند آناهیتا مربوط بوده است.

از این رو از دیرباز شبکه‌ای از نمادها و رمزگذاری‌های غنی وجود داشته است که گاو تنها عنصری در آن محسوب می‌شود. گاو در پیوند خویش با شب و ماه و نیروی زنانه، در برابر شیر قرار می‌گیرد که نماینده‌ی روز و نور و نیروی مردانه است.^{۱۵۹} از این رو نقشهایی مانند دیوارنگاره‌های تخت جمشید که غلبه‌ی شیر بر گاو را نشان می‌دهند، هم نشانگر چیرگی ایزد مهر بر گاو قربانی هستند، و هم جایگزینی شب با روز و زمستان با تابستان را باز می‌نمایند.

جفت متضاد معنایی گاو در برابر شیر، از سوی دیگر همتای زن در برابر مرد هم هست. به همین خاطر هم شیر سوار بر گاو را در نقوش تخت جمشید می‌توان همچون نمادی برای باروری هم تفسیر کرد.

^{۱۵۹} الیاده، ۱۳۷۶: ۲۳۷-۲۵۵.

گاو از این رو با زن هم‌تا پنداشته می‌شده است که خصلتهایی مانند زاینده‌گی و ارتباط با شب را در کنار توانایی تولید مایع زندگی بخش داشته است. در سنت زرتشتی، گاو مولد دو مایع مهم حیات بخش است. یکی از آنها شیر است و دیگری گمیز. شیر به بالیدن تن و جان آدمیان و جانوران منتهی می‌شود و گمیز یا شاش گاو باروری کشتزارها و زمین را تضمین می‌کند.

شیر از دیرباز مایعی مقدس دانسته می‌شده است و این اصلی است که در تمام تمدن‌ها رواج داشته است. شیر گاو همچون شیر زن، حامل و ناقل حیات تلقی می‌شده و برابری زنانه برای نیروی حیاتی پشتاب مردانه بوده است. با این وجود، در مورد تقدس گمیز پیش از دوران زرتشتی شواهد اندکی در دست داریم. نیروی باروری گمیز برای زمین تنها در زمینه‌ای کشاورزانه معنا می‌یابد و بنابراین غیاب این مفهوم در متون پیشازرتشتی طبیعی است. چرا که هنوز جوامع یکجانشین آریایی که بخواهند پیوند میان گمیز و کشتزار را برقرار کنند، درست تثبیت نشده بودند.

در متون پیشازرتشتی و غیرزرتشتی آریایی نیز گاو مولد دو مایع زندگی بخش است، اما از گمیز در این میان خبری نیست. بارتولومئو بند هفتم از هات ۲۹ گاهان را در این راستا تفسیر کرده و گفته که در آنجا به دو مایع جان بخش ناشی از گاو اشاره شده است. این دو از دید وی شیر و آزوتی هستند. و آزوتی چربی و دنبه‌ی جانور است که به ویژه در مراسم قربانی برای خدایان پیشکش می‌شده است. نیبرگ در تفسیرش از همین بند، آزوتی را با آهوتی در سانسکریت یکی گرفته و آن را قربانی مایع برای خدایان دانسته است. اگر تفسیر نیبرگ درست باشد، آزوتی باید به مایعی پیشکش شده برای خدایان دلالت کند، چون در وداها هم چنین معنایی دارد و از نظر لغوی "بیرون ریخته، جاری شده" معنا می‌دهد.

به گمان من تفسیر نیبرگ در این میان درست‌تر است. هرچند ترجیح می‌دهم بر جنبه‌ی مهرپرستانه‌ی این بند از گاهان بیشتر تاکید کنم. با یک نگاه به مراسم مهرپرستانه می‌توان دریافت که دو مایع مقدس برآمده

از گاو عبارتند از شیر و خون. اصولاً مبنای مراسم مهرپرستانه‌ی قربانی گاو آن بوده که گاو را می‌کشته‌اند و خون او را بر زمین می‌پاشیده‌اند و معتقد بودند به این ترتیب کشتزار و چراگاه بارور می‌شود، درست همان طور که زمین در آغاز خلقت با قربانی گاو نخستین بارور و سرزنده گشت. پس معلوم می‌شود که زرتشت در ادامه‌ی دشمنی خویش با آیینهای خشن مهرپرستانه، خونِ گاو را نیز با ادرار گاو جایگزین کرده است. او خونی را که گرفتنش از گاو مترادف با کشتن حیوان بود، با ادراری جایگزین کرد که همواره در دسترس بود و ریختنش بر زمین به کشتن گاو نمی‌انجامید.

در واقع حدس من آن است که حتی در دورانهای پیشازرتشتی نیز گاو و جهان همانند پنداشته می‌شده‌اند. وگرنه مراسم قربانی گاو مهرپرستی و همانندی نام گاو و گیتی سابقه‌ای غریب جلوه می‌کند. کار مهمی که زرتشت انجام داد آن بود که با تعریف عرصه‌ای نوین به نام مینو، گاو را نیز همراه با گیتی دستخوش بازتعریف ساخت. او گاو را در این تعبیر نو، به صورت همتای مادی و زمینی هستی در نظر گرفت. نمودی از گیتی که بارور شدنِ آن را نیز ممکن می‌کند، اما بر طبق قانون اِشه و با پرهیز از خشونت. پس این کار با مایعی جز خون یعنی با گمیز و شیر انجام می‌پذیرد که به ترتیب کشتزار و انسان را تغذیه می‌کند و بارور می‌سازد.

به این ترتیب، ایزد بزرگی مانند مهر که می‌بایست کار کشتن و ریختن خون گاو را به انجام رساند، به اهورامزدايي تبدیل شد که حامی گاو است. شکلِ مینویی او، که بهمن باشد، حتی در مقام فرشته‌ی نگهبان رَمه‌ها و به ویژه گاوها تثبیت شد، یعنی خویشکاری‌ای واژگونه‌ی قالب سنتی را به دست آورد.

در کنار این مفهوم عمومی و جا افتاده، زرتشت مینو را همچون قلمروی هستی‌شناسانه نیز تعریف کرده است. در این معنا بر اساس شرحی که داده شد، مینو را می‌توان "عرصه‌ی معنا، قلمرو معقول، حوزه‌ی امر ذهنی" ترجمه کرد و آن را جفت متضاد دقیق و مناسبی برای گیتی دانست.

شمار ترکیباتی که در گاهان با واژه‌ی مینو ساخته شده‌اند و شکل شرح و توصیف آنها نشان می‌دهند که مخاطبان زرتشت با آن آشنایی چندانی نداشته‌اند و بر خلاف گیتی آن را مفهومی بدیهی و پیش‌داشته فرض نمی‌کرده‌اند. تنوع و پیچیدگی واژگان بی‌سابقه‌ای که با پسوند مینو ساخته شده‌اند (بهمن، اکومن، مانترا، سپندمینو، انگره‌مینو، و...) نیز نشان می‌دهند که این مفهومی خودساخته بوده که زرتشت برای شرح دیدگاه خویش به کار گرفته و بازتعریفش کرده و از این رو به بازی با آن در زمینه‌های مختلف معنایی مشغول بوده است. مینو آن مفهوم بنیادین و جدیدی بوده که زرتشت به خزانه‌ی مفاهیم مردم روزگار خود افزوده، به کمک آن الگوی عمومی صورتبندی مفهوم امر قدسی را برای همیشه تغییر داده است. نوآوری او در این زمینه به قدری تاثیرگذار بود که از آن پس تا به امروز، دوگانه‌ی بنیادین ماده/ معنا و معقول/ محسوس همچنان هسته‌ی مرکزی تمام چارچوبهای فلسفی و دینی باقی ماند و پیکربندی عمومی سایر مفاهیم را در این چارچوبها تعیین کرد.

ترتیب قرار گرفتن دو مفهوم گیتی و مینو در گاهان به شکلی است که تردیدی در آگاهی زرتشت بر جفت بودن و متضاد بودنشان باقی نمی‌گذارد. صفاتی هم که به آنها اطلاق شده به روشنی مادی/ غیرمادی و محسوس/ معقول بودنشان را تایید می‌کند. در سرآغاز اهونودگاه، زرتشت از اهورامزدا در هردو جهان استومند و همچنین مینویی (آهوائو آستوتسچا هیتچا منگهو: ۵.۳۱.۱۰)

مهمترین بخش از گاهان که مفهوم مینو در آن طرح شده است، به هات ۳۰ تعلق دارد:

[illegible]

• աստիճան

[illegible]

ဝိ.နိဗ္ဗာနဝိသုဒ္ဓိ.ဓမ္မသုဘဝဗျူဟ

[illegible]

• နှိပ်စက်မှု • ငြိမ်းချမ်းရေး • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ်
• နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ် • နှစ်စဉ်

[illegible][illegible]

مدرسہ اسلامیہ

۵. از آن دو مینو، هواخواه دروغ به بدترین رفتار گروید و سپندترین مینو – که آسمان جاودانه را

پوشانده است – و آنان که به آزادکامی و درستکاری اهورامزدا را خوشنود می‌کنند، اشته را برگزیدند.

۶. دیویستان از آن دو (مینو) راست را برگزیدند. چه، بدان هنگام که پرسشگری می‌نمودند، فریب

بد انسان در ایشان راه یافت و به اکومن (بدترین منش) گرویدند. آنگاه با هم به سوی خشم شتافتند تا زندگی مردمان را تباه کنند.^{۱۶۲}

این بندها به روشنی چارچوب عمومی تعریف مفهوم مینو را مشخص می‌سازند. از این بندها چند چیز استنتاج می‌شود.

نخست آن که مینو، بر خلاف گیتی، امری یکپارچه و یگانه نیست. بلکه دوگانگی و تضاد در آن راه دارد. چنان که خواهیم دید، کل مبنای الاهیات و اخلاق زرتشتی بر مبنای همین تضاد درونی در مینو استوار شده است. به هر صورت از هات ۳۰ بر می‌آید که مینو دستخوش تعارض و دوگانگی است و این شکاف درونی و ناسازی درونی هم از همان ابتدای آغاز هستی در آن وجود داشته است، و تا پایان عمر هستی با آن همراه خواهد بود. بنابراین ما زمان کرانمندی داریم که مینو به شکلی گسسته و دستخوش تعارض در سراسر آن – از ازل تا ابد – جریان یافته است.

دوم آن که این دو مینو، به معنای دقیق کلمه ضد یکدیگر هستند. آنان در اندیشه و گفتار و کردار همزاد هستند. این سه، عناصر پایه‌ی "حضور" هستندگان در دستگاه نظری زرتشتی هستند. یعنی از دید زرتشت هر هستنده‌ی انتخابگر و موثری در هستی، با اندیشه و گفتار و کردارش (مَنه‌یچا و چَه‌یچا

دیگری از همان کلمه‌ی جم به معنای دوقلو و همزاد است. پس دو مینو همزمان و با هم زاده شده‌اند و از

این رو کردار و منش و گفتارشان همراه با هم پدید آمده است. اما این دو ضد یکدیگر هستند. در هات ۴۵

شرح دقیقتری از نقاط تعارض میان این دو مینو وجود دارد:

• သမ္မတ • ဝန်ကြီးချုပ် • အတွင်းဝန်ကြီး • အပြည်ပြည်ဆိုင်ရာရေးရာဝန်ကြီး • အခြားဝန်ကြီးများ

•ဒို့သလ္လာမ •ရှာဒို •သပဇနာ •ရှာဒို •နာမဂေ •သ :: ဂေါဇနာ •ဂေနာ •ရသာယာ
•ရှာဒို

[illegible]

၀၀.ဗုဒ္ဓကံသုတ္တံ.၃၂၅)

at fravaxshyâ anghêush mainyû pouruyê ýayâ spanyâ ûitî mravat ýem

aŋgrem, nôt nâ manâ nôt sêŋghâ nôt xratavô naêdâ varanâ nôt uxâ

naêdâ shyaoθanâ nôit daênâ nôit urvãnô hacaiñtê.

اینک سخن می‌گویم از دو مینو، در آغاز آفرینش، سپندمینو آن دیگری - انگره (مینو) را چنین گفت:

نه اندیشه، نه آموزش، نه خرد، نه باور (اراده‌ی آزاد)، نه گفتار، نه کردار، نه وجدان، و نه روان ما دو با هم

سازگار نیست^{۱۶۳}.

به این شکل نه تنها تعارضی در درون عرصه‌ی مینویی وجود دارد، که این ناسازگاری به متغیرها و شاخصه‌هایی

معلوم و دقیق هم مربوط می‌شوند. در مورد روابط درونی میان این متغیرها به زودی بیشتر خواهیم نوشت.

فعلا در اینجا لازم است بدانیم که این واژگونی صفات در میان دو مینو، به متعارض بودن اثرشان منتهی می‌شود.

۲. یکی از این دو مینو زندگی (گَم: 𐭪𐭥𐭥𐭥 : gaêm) و دیگری نازندگی (اَجیائیتیم: 𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 : ajyâitîm) را پدید می‌آورد. با بررسی این شکل از واژه‌بندی گاهان، کاملاً روشن است که زرتشت گذشته از استعداد غریبش در صورتبندی مفاهیم پیچیده در قالب زبانی شاعرانه و روان، کاملاً به زیر و بم زبانی که به کار می‌گرفته نیز آشنا بوده است و آگاهانه جم‌هایی را در آن گنجانده است. چرا که زندگی در این بند، با نازندگی هم‌ریشه و مشتق از بناوژی آریایی "جی / گی" به معنای زیستن است. زرتشت به سادگی با افزودن پیشوند نفی به سرِ زندگی، نازندگی را پدید آورده است.

پس تا اینجا کار ما دو نیروی متضاد ازلی و ابدی را داریم که به عرصه‌ی منش و اندیشه مربوط می‌شوند و کردار و گفتار و اندیشه‌شان ضد هم است و زندگی و نازندگی را پدید می‌آورند. به این ترتیب ارتباطی متضاد با قانون حاکم بر گیتی زنده (اشه) برقرار می‌کنند. هواداران دروغ که اشه را منکرند، مینوی بد و تباہکار را بر می‌گزینند، در حالی که هواداران اهورامزدا پیرو اشه هستند.

در گاهان بارها به کسانی که راه اشه یا دروغ را انتخاب کرده‌اند با نام تثنیه‌ی "دو گروه" اشاره شده است^{۱۶۴} و این یکی از نشانه‌هایی است روشن و شفاف بودن جفتهای متضاد معنایی متصل به هم را در ذهن

^{۱۶۴} مثلاً در ۳/۳۱ با تصریح به نام اشونان و دروغ‌زان.

سراینده‌شان نشان می‌دهد. شبکه‌ی واژگان گاهانی به شکلی است که خودآگاهانه بودن استفاده از جفتهایی مانند گیتی / مینو، اشون / دروغزن، و ... را آشکار می‌کند.

نکته‌ی دیگری که از بندهای مهم هات ۳۰ بر می‌آید، آن است که جهان مینویی پیکربندی‌ای مشابه با گیتی دارد. زرتشت عرصه‌ی مینو را اقامتگاه موجوداتی مقدس یا نامقدس می‌داند که هویت و ویژگی‌هایی مشخص و متمایز دارند و ارتباطی روشن و قابل مدیریت را با "من" برقرار می‌کنند. برخی از موجودات مینویی، با نامی شناخته می‌شوند که پسوند مینو را به همراه دارد. این نامها به احتمال بسیار زیاد توسط خود زرتشت ابداع شده‌اند و همیشه به صورت جفت هستند، یعنی یک جم را نشان می‌دهند.

۳. در گاهان برای نامیدن مجموعه‌ی گیتی و مینو، یعنی تمامی آنچه که هست، نام دقیق و درستی به کار گرفته شده است. زرتشت برای اشاره به این کلیت تام، نام هستی (انگهئوش: anghêush : SuVhMā) را برگزیده است. هستی صریحا در جایی به عنوان مجموعه دو دنیای گیتیانه و مینوی تعریف شده است. در آنجا که زرتشت می‌گوید بهترین نیکی‌ها بهره‌ی کسی می‌شود که در هستی استومند (گیتی) و مینویی (انگهئوش استوتو مننگهسچا: anghêush mananghascā) از اشته پیروی کند.^{۱۶۵} به گمان من برای نامیدن این دو، تعبیر شاعرانه‌تر و زیباتری نیز در گاهان وجود دارد، و آن روان گاو است.

"آن کس که در پرتو اشته، بهترین خواست اشته- نو ساختن جهان- را به راستی برآورد، پاداش هستی جاوید سزاوار اوست و در این جهان زایای بارور نیز هر آنچه را دلخواه اوست به دست خواهد آورد. ای مزدا، ای آگاه‌ترین؛ این همه را تو بر من آشکار کرده‌ای"^{۱۷۱}.

آنچه که در اینجا "هستی جاوید" ترجمه شده، در اصل پَراهوم (𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀: parâhûm) است. این واژه از پیشوند "پَرا-" به معنای "فراتر/دیگر" و "آهوم" به معنای هستی بر ساخته شده است. در بخش‌های دیگر اوستا همین واژه را به شکل "پَرو-آشا"^{۱۷۲} و "پَرو-آستی"^{۱۷۳} می‌بینیم که صورتهای دیگری از همین واژه هستند و "زندگی اخروی، هستی جاویدان" معنا می‌دهند. از آنجا که دستیابی به جاودانگی از تاثیرهای ورجاوند هوم دانسته می‌شده، در اوستای نو بارها به ترکیب "هوم و پراهوم" بر می‌خوریم که به جناسی لفظی با این دو مفهوم باز می‌گردد.

¹⁷¹ ۱۹ / ۴۶.

¹⁷² ۵۵/۲

¹⁷³ هرمزدیشت و هادخت نسک

گفتار چهارم: زمان

۱. زرتشت با شکافتن عرصه‌ی وجود به دو قلمروی مجزای گیتی و مینو، و فرض تعارضی درونی در دل مینو، دیدگاهی انقلابی را به معاصرانش معرفی کرد. امروز برای ما که هزاران سال را در همین چارچوب اندیشیده‌ایم آسان نیست که قدرت این اندیشه‌ی نوپا را در آن دوران دوردست درک کنیم. در زمان زرتشت، چارچوب کاملاً متفاوت و دیگرگونه‌ای برای اندیشیدن به هستی رواج داشت. کل قلمرو هستی یکپارچه و یگانه دانسته می‌شد، و امور ملموس و معقول از هم جدا نبودند. خدایان و نیروهای مقدس سطوحی گوناگون از سودمندی یا زیانباری را در درون خود نمایش می‌دادند و موجود نیرومند و مهمی را در ایزدکده‌ی آن روزگار نمی‌توان یافت که مطلقاً خوب یا مطلقاً بد تلقی شده باشد. مهر که یکی از نامدارترین ایزدان ایرانی بود، چنان که در مهریشت می‌بینیم، هنگام تاختن بر مهرداد و جان مانند جنگاوری وحشی و خونخوار عمل می‌کند، و ایندره که خدای محبوب هندیان بود، بدمستی و آزدن بیگناهان را در سیاهه‌ی اعمالش دارد. در جهانی چنین متکثر، واگرا، و در ضمن همگن از نظر وجودی بوده که زناکاری زئوس و خشم ویرانگر خدای توفان (وای) و قهر منتهی به خشکسالی و قحطی خدای باران طبیعی و معمولی تلقی می‌شده است.

زرتشت اما با جدا کردن گیتی از مینو طرحی نو در این زمینه درافکند. او امور معقول، ذهنی و روانی را از عرصه‌ی چیزها و رخدادهای ملموس و مشاهده‌پذیر جدا کرد. این که او چگونه در اواخر هزاره‌ی سوم پ.م در جامعه‌ای کوچگرد توانسته به چنین صورتبندی‌ای از هستی برسد، معمایی بزرگ است. این اندیشه در همان دوران به قدری انقلابی بود که به سرعت در متون بعدی اوستا با برابرنهادهایی کمتر انقلابی و بیشتر

به این ترتیب، نکته‌ی دیگری در مورد عرصه‌ی مینو روشن می‌شود. مینو نه تنها با تعارضی درونی درگیر است، که این دوگانگی را در سراسر محور زمان، از ازل تا ابد، درخود حمل می‌کند. پس در اینجا با مفهومی از زمان سر و کار داریم که به محوری خطی می‌ماند. محوری که آغاز و فرجامی دارد و بنابراین می‌توان در موردش از آغازِ راه / سرآغاز / ازل و پایان و مقصد / سرانجام / ابد سخن گفت. این همان تصویر آشنا و مرسوم از زمان است که امروزه با سابقه‌ای سه هزار ساله همچنان بر ذهنیت ما در مورد زمان حاکم است. با این وجود در زمان زرتشت این شکل از صورتبندی زمان چندان رواج نداشته است. با مرور اشاره‌های وداها و متون سومری، مصری و اکدی، روشن می‌شود که در پایان هزاره‌ی سوم پ.م مردم زمان را همچون امری چرخه‌ای و نه خطی در نظر می‌گرفته‌اند.

زمان به طور کلی بر مبنای چرخه‌های زیست شناختی مهم در نظام اجتماعی فهمیده می‌شود. به همین دلیل هم تمدنهای یکجانشین و کشاورز دیرینه‌ای مانند سومر و مصر آن را به صورت دوره‌هایی درازمدت تصویر می‌کردند که از چرخه‌هایی کوچکتر و پیاپی تشکیل یافته بود. در تمدنهای یکجانشین، واحد این چرخه‌ی زمانی سال بود و به چرخه‌های کاشت و داشت و برداشت در مزارع و رخدادهای مربوط به آن (مانند طغیان سالانه‌ی نیل) مربوط می‌شد. در تمدنهای کوچگرد، چرخه‌های زاد و ولد رمه و عادت ماهانه زنانه بود که تعیین کننده بود و به همین دلیل هم با وجود مشابه بودن ساختار چرخه‌ای، دوره‌های ماهانه اهمیت بیشتری داشت. به هر صورت، آنچه که در هر دو مورد مشترک است، چرخه‌ای بودن زمان است. این برداشت با توجه به چرخه‌های طبیعی‌ای مانند روز / شب و توالی فصول به نظر بدیهی می‌رسد و با مشاهده‌ی عادی مردم همخوانی بیشتری دارد.

تا زمان زرتشت، تا جایی که من می‌دانم، هیچ متن مهمی وجود ندارد که تصویری خطی و گشوده از زمان را به دست دهد. اصولاً تصور زمان به صورت محوری خطی و بی‌بازگشت که سر و ته داشته باشد

و زنجیره‌ای از رخدادهای تکرار ناپذیر را در خود جای دهد، امری انتزاعی و فلسفی و به نسبت دور از تجربیات روزمره است. در زندگی عادی مردمان جهان باستان زندگی نظم‌ی تکرار شونده داشته که بر اساس دوره‌هایی یکنواخت از دگرگونیهای طبیعی تثبیت می‌شده است. چرخه‌های کار و استراحت کشاورزان بر اساس دگرگونی فصول و توالی فصلهای پرباران و کم آب و طغیانهای فصلی رودها تنظیم می‌شده است و فعالیتهای دیگری مانند شکار، چراندن دامها، تعمیر و ساخت بناها، و لایروبی و احداث کاریزها بر مبنای چرخه‌هایی طبیعی سازماندهی می‌شده که "زمان مناسب" برای هریک از این کارها را بر اساس نظمهایی طبیعی و تکراری به دست می‌داده است.

رمه‌داران نیز با وجود متحرک بودنشان در چراگاه‌های گوناگون، از توالی مشابهی پیروی می‌کردند که اساسش بر قابل استفاده بودن یا نبودن چراگاه‌ها و مسیر فصلی مهاجرت شکارها و فصول زاد و ولد رمه‌ها استوار بود. به این ترتیب، وقتی در آن زمینه به مفهوم زمان می‌نگریم، می‌بینیم که ابتدا به ساکن جایی برای ظهور مفهوم زمان خطی وجود نداشته است.

زمان خطی، یعنی فرض محوری یکسویه، برگشت ناپذیر، و جهت‌دار برای زمان، برداشتی انتزاعی و عقلانی از زمان است که بیش از هرچیز از هدفمند پنداشتن هستی مشتق شده است. قبول این نوع زمان، بدان معناست که توجه خود را از چرخه‌های ملموس و آشنای طبیعی و کردارهای تکرار شونده‌ی مردمان برگیریم، و به رخدادهای خاص و تکرار ناپذیری مانند جنگها و زایش و مرگ پهلوانان و قهرمانان پردازیم. مفهوم زمان خطی، محصول عزل نظر از انبوه رخدادهای هنجارین و تکرار شونده، و تمرکز بر محدود رخدادهای تکرار ناپذیر و خاص است. چنین تمرکزی و چنان نادیده انگاشتنی تنها زمانی ممکن و ضروری می‌شود که فرد غایتی را برای هستی در نظر داشته باشد و کل رخدادها را همچون گامهای پیاپی تحقق یافتن نقشه‌ای

at θwâ mēñghî pourvîm mazdâ ýezîm stôi mananghâ vanghêush patarê
mananghō hyat θwâ hēm cashmainî hēñgrabem haiθîm ashahyâ dāmîm
anghêush ahurem shyaoθanaêshû.

۷. اوست نخستین اندیشه‌وری که روشنان سپهر از فرو فروغش درخشیدند. (اوست که) با خرد

خویش اشته را بیافرید تا بهترین منش (بهمن) را پشتیبان و نگهبان باشد. ای اهورامزدا تو اکنون نیز همان هستی پس به مینوی خویش آن (فروغ) را بیغزای.

۸. ای مزدا، هنگامی که تو را با منش خویش سرآغاز و سرانجام هستی و پدر منش نیک شناختم، و

آنگاه که تو را با چشم (دل دیدم) دریافتم که تویی آفریدگار راستین اشته و داور کردار جهانیان^{۱۷۴}.

به این ترتیب تاریخ هستی امری چرخه‌ای نیست، بلکه محوری خطی است که اهورامزدا بر آغاز و

پایان آن چیره است. الهام اصلی زرتشت آن بوده که مزدا آغازگر مینوی هستی است، و اشته را در آغاز آفریده،

و کار نهایی داوری را در سرانجام هستی بر عهده خواهد داشت. زرتشت در ضمن تاکید می‌کند که "تو اکنون

هم همان هستی". یعنی سیطره‌ی خداوند تنها به سر و ته این محور زمانی منحصر نمی‌شود، که دامنه‌اش تا

اکنون و زمان حال ادامه می‌یابد.

۴. در زمانی خطی که سر و ته و ازل و ابد داشته باشد، رخدادهایی مهم و تکرار ناپذیر به دنبال

یکدیگر صف کشیده‌اند. از این رو برخلاف زمان چرخه‌ای که بر مبنای تکرارهایی پیاپی و همگون استوار

شده، در اینجا با نقطه‌ای به نام اکنون سر و کار داریم که بر این محور زمان حرکت می‌کند و گذشته و آینده‌ای

این روست که زرتشت می‌پرسد که "چگونه گذشته و چگونه خواهد گذشت؟"^{۱۷۶} و مزد/ تنها کسی است که به یاد دارد که دیوان و دروغ‌زنان در گشته چه کردند و در آینده چه خواهند کرد^{۱۷۷}.

برداشت خاص زرتشت در مورد زمان، البته چندان فراگیر و نیرومند نبود که زمان چرخه‌ای ملموس و آشنا را از میدان به در کند. در واقع برداشت زرتشتی از زمان خطی به سرعت با چارچوب چرخه‌ای زمان که در ذهن مردمان وجود داشت گره خورد. با این مقدمه که کلیت زمان کشمکش دو مینو امری خطی در نظر گرفته می‌شد که از چرخه‌هایی فصلی و سالانه و ماهانه و روزانه تشکیل یافته بود. پس زمان زرتشتی پدیدار شد که تفسیری پیچیده را به همراه داشت. این زمان به نخی سر و ته دار (کلیت دوران کشمکش دو مینو) می‌ماند که دانه‌های تسبیحی (چرخه‌ی سالها و قرن‌ها و در نهایت هزاره‌ها) در آن به هم پیوسته و به دنبال هم در نظمی منطقی منظم شده‌اند.

۵. با این وجود، با مراجعه به آثار زرتشتی پسین و تفسیرهایی که بر اوستا نوشته شده، و به خصوص با توجه به آرای جسته و گریخته‌ای که از آیین مغانه‌ی زروانی باز مانده است، معلوم می‌شود که برداشت زرتشت از زمان حتی از این هم پیچیده‌تر بوده است. آنچه که ظهور زمان خطی را در نگرش زرتشتی مجاز داشت و ضروری ساخت، به پیش‌داشت هستی‌شناختی مهمی تکیه داشت که قلمرو مینو را دوپاره و متعارض می‌دانست و دو نیروی هم‌اورد را در آن مفروض می‌گرفت.

۱۷۶ ۳۱ / ۱۴.

۱۷۷ ۲۹ / ۴.

بر این مبنا، سپندمینو و انگره مینو، و در روایت‌های متاخرتر اهورامزدا و اهریمن، به دو هم‌آورد هم‌زاد می‌مانند که به کشمکش با یکدیگر مشغول هستند. این کشمکش، طبق رسوم آریایی کهن، به مبارزه تن به تن دو جنگاور شبیه شده است. در ایران باستان، در کل دو روش برای خاتمه دادن به کشمکش‌های میان افراد وجود داشت. یکی از این دو را روش "مرد و مرد" می‌نامیدند و دیگری با "آیین ور" پیوند داشت. در هر دو مورد، انجمنی از داوران حضور داشتند که متغیرهای تعیین کننده برای کشمکش را مشخص می‌کردند و به این ترتیب رویارویی دو حریف را عادلانه و پیامد آن را از نظر اجتماعی مشروع می‌ساختند.

اگر دعوایی بین دو نفر بروز می‌کرد و شرایط سنی و جسمی دو طرف طوری بود که نمی‌توانستند با زورآزمایی مشکل را حل کنند، داوری را به نیروهای طبیعی واگذار می‌کردند، و این آیین ور بود. یعنی به عنوان مثال یکی از دو طرف برای اثبات حقانیت خود به خوردن محلولی سمی (مثلاً محلول گوگرد یا سوگند) راضی می‌شد یا از میان کومه‌ای از آتش می‌گذشت (چنان که مثلاً سیاوش در برابر تهمت سودابه چنین کرد). اما اگر دو طرف هم‌زور و حریف بودند، به روش مرد و مرد روی می‌آوردند. یعنی در زمان و مکانی مشخص، برای مدتی تعیین شده با یکدیگر کشتی می‌گرفتند یا با سلاح می‌جنگیدند. رزم رستم و اسفندیار احتمالاً مشهورترین نمونه از این الگو در فرهنگ ایرانی است. در مورد آیین ور وظیفه‌ی انجمن داوران آن بود که متغیرهایی مانند غلظت محلول سمی و حجم کومه‌ی آتش را تعیین کنند و به این ترتیب شرایطی عادلانه را بر کشمکش دو حریف سوار کنند. در مورد نبرد مرد و مرد، نیروی دو حریف بود که حرف آخر را می‌زد. بنابراین انجمن داوران تنها در تعیین زمان نبرد بود که نقش ایفا می‌کردند. اشاره‌های فراوانی که در یشت‌ها وجود دارد و زمان نبرد اهورامزدا و اهریمن را محدود و مشخص می‌داند، به این موضوع مربوط می‌شود. دو حریف برای مدتی مشخص (مثلاً از طلوع خورشید تا ظهرگاه یا غروب) با هم می‌جنگیدند و این مهلتی بود که دو طرف برای از پای در آوردن حریف در اختیار داشتند. اگر هر دو تا پایان زمان یاد شده

همچنان زنده و مدعی بودند، نظر داوران بود که برنده را تعیین می‌کرد. نمود این شیوه از جنگیدن را در شاهنامه و گرشاسپ‌نامه و سایر متون حماسی به خوبی می‌توان دید.

پذیرش داوری این انجمن و قبول شرایط رفع اختلاف یکی از مهمترین مواردی بوده که دو نفر بر سر آن با هم پیمان و عهد می‌بسته‌اند. از همین جا ارتباط محکم میان ایزد مهر و جنگاوران روشن می‌شود. چون جنگجویان تنها در شرایط صلح و هنگام پیمان دوستی و برادری به مهر نیازمند نبوده‌اند، که به ویژه هنگام نبرد تن به تن و دلاوری در میدان می‌بایست به عهد و پیمانها و قول و قرارهایشان با هم احترام گذارند. زرتشت با معرفی کردن دو نیروی همزاد و آسمانی هم‌آورد، در واقع تصویری از این کشمکش مرد و مرد را در پهنه‌ی مینویی بازسازی کرد. از دید او اهورامزدا و اهریمن به نبردی جهانی دست برده بودند و مانند هردو حریف دیگری، می‌بایست در زمانی مشخص به این نبرد پایان دهند. از این رو بود که دید زرتشت در مورد زمان، خطی بود و آغاز و انجامی را ضروری می‌دانست. باور و ایمان قلبی به این که در نهایت اهورامزدا بر دشمن چیره خواهد شد، مبنای غایت‌انگاری تاریخی او را بر می‌ساخت. شمارش‌پذیر بودن این زمان خطی و تجزیه‌پذیر بودنش به هزاره‌های پیاپی نیز از همین جا بر می‌خیزد. چون در اینجا ما با گاهها و ساعتهایی از یک زمان محدود جنگ سر و کار داریم. هر هزاره به ساعتی می‌ماند در عمر دو مینوی هم‌آورد، که گذرش یک قدم ایشان را به تعیین برنده‌ی نهایی نزدیکتر می‌کند.

اما کلیت زمانی که آدمیان درک می‌کنند، همین است. یعنی گویی زمان برای زرتشت همین محور خطی است. برای همین است که دو مینو را ازلی و ابدی می‌داند. پیش از شکاف خوردن مینو و شروع کشمکش، گویی زمانی به مفهوم امروزی ما وجود نداشته است. پس از پایان یافتن هزاره‌های دوازده‌گانه نیز زمان پایان خواهد یافت و به فرجام خواهد رسید. به این ترتیب، برداشت زرتشتی در مورد زمان زمینه‌ای نظری است که به ظهور مفهوم تاریخ جهانی مجال می‌دهد. هر جهان‌بینی‌ای که بخواهد کلیت هستی را

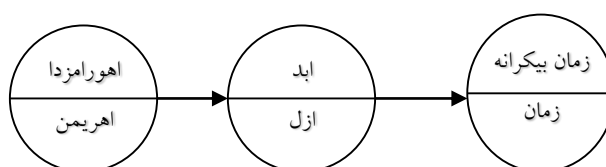
تاریخ‌مند فرض کند، ناگزیر است زمان را خطی، آغاز و انجام آن را معلوم، و دوره‌های زمانی درونی آن را منظم و رخدادهای درونی آن را هدفمند فرض کند. این کاری است که تمام فیلسوفان تاریخ از افلاطون تا هگل انجام داده‌اند، و زرتشت نخستین کسی بود که چنین کرد.

۶. اما در همان زمان زرتشت ایزد نیرومند و بزرگی به نام زروان وجود داشت که آشکارا کهتر از زرتشت و نگرش وی بود و به هیچ عنوان در این چارچوب تاریخ‌مدار و خطی نمی‌گنجید. نام زروان را در کهترین متون بازمانده از آریایی‌ها (یعنی در نوشتارهای هیتی و میتانی از قرن شانزدهم پ.م) می‌توان در کنار نام خدایانی که‌نسال مانند مهر بازیافت. در مورد زروان در این دوران دوردست چیز زیادی نمی‌دانیم، تنها بر اساس شواهد متاخرتر معلوم است که آریایی‌ها خود زمان را همچون امری مقدس می‌پرستیده‌اند. از این رو در زمان زرتشت نیز زمانی مقدس و ورجاوند که مورد احترام بوده، آیین و مراسم و آداب خاص خود را داشته است.

از بقایای بازمانده از آیین زروانی چنین می‌نماید که این دین بر مبنای مقدس دانستن زمانی نقطه‌ای و مهم پنداشتن "اکنون" سازمان می‌یافته است. این آیین چندان نیرومند بود که به سرعت توسط مغان جذب شد و با دستگاه زرتشتی ادغام گشت. نتیجه آن شد که نوع دیگری از زمان غیرخطی و غیرتاریخی -یعنی یک اکنون ورجاوند و مداوم- در پیش و پس از ازل و ابد نهاده شد. زمان خطی زرتشتی به آشفتگی‌ای و اغتشاشی در یک هماهنگی عمومی مانند شد. زایش دو مینو به معنای شکسته شدن پیمان و به هم خوردن نظم کائنات تفسیر می‌شد. این آشفتگی با کشمکش دو مینوی نیک و بد به سرانجام می‌رسید و آنگاه بود که بار دیگر همان زمان غیرخطی و غیرتاریخ‌مند مقدس باستانی احیا می‌شد. این برداشت را به ویژه در آیین مانی به خوبی می‌توان بازیافت که خود سخت از زروانیان تاثیر پذیرفته است.

تحریم زرتشت در مورد نام خدایان باستانی شامل حال زروان هم شده است و ما نام او را همچون اسم ایزدی برکنار شده در گاهان نمی‌بینیم. اما از اشاره‌هایی مانند همین هات ۳۰ آشکار است که زرتشت به آن نظر داشته و شکلی بازسازی شده از آن را به آیین خود وارد کرده است. بر مبنای متون دیرآیندتر زرتشتی می‌دانیم که مغان زرتشتی به دو نوع زمان قائل بوده‌اند. یکی زمان بیکرانه (زَروان آکرانک) است که آغاز و انجایی ندارد و تنها به عرصه‌ی مینو تعلق دارد و همان است که در اساطیر کهن ایرانی با نام ایزد زروان پرستیده می‌شده است. دیگری زروان کرانمند (زروان کرانومنت) است که ابداع خود زرتشت است و در اساطیر قدیمی‌تر ایرانی ریشه ندارد. این همان زمان خطی و هدفمندی است که در آن اکنون به کناری رانده شد و عرصه برای تقابل آینده و گذشته خالی مانده است.

زرتشت در واقع زمان را به دو بخش تقسیم کرد و خدای باستانی زمان را به زروان بیکرانه فروکاست. از دید او، زمان بیکرانه و مقدس به خاطر دخالت نیروهای اهریمنی درهم شکسته شده بود و جای خود را به زمانی دیگر داده بود که کرانمند بود. کرانمند بودن این زمان به معنای محدود بودن و شمارش پذیر بودنش نیز بود. این همان زمانی است که اهورامزدا و اهریمن برای نبرد در میان خود تعیین کرده‌اند و درازای آن دوازده هزار سال است. پس آنچه دستگاه نظری زرتشتی بیان می‌کند، آن است که دو نوع زمان وجود دارد. یکی از این دو، همان ایزد باستانی زروان است و دیگری زمان خطی و تاریخ‌مندی است که از نوآوری‌های نظری زرتشت محسوب می‌شود.



بخش ششم: خدایان

گفتار نخست: پرسش بنیادین

۱. نوآوری‌های فلسفی زرتشت در حوزه‌ی هستی‌شناسی، بازتابی بوده است از انقلابی دینی که در قلمروی تعریف امر قدسی به انجام رساند. زرتشت به شکلی کاملاً نو با مفهوم خداوند و امر قدسی روبرو شد. در نتیجه پرسشهایی چندان بی‌سابقه را طرح کرد که در نهایت پاسخ به آنها به چرخشهایی جدی در جهان‌بینی و هستی‌شناسی‌اش انجامید.

نوآوری بزرگ و تاثیرگذار زرتشت، یعنی تقسیم هستی به دو عرصه‌ی گیتی و مینو، در واقع ضرورتی نظری بود که از پرسشی بزرگ برخاسته بود. این پرسش را اگر بخواهم به زبانی امروزی صورتبندی کنم، چنین خواهم گفت: "چگونه ممکن است یک ایزد مقدس اما غیراخلاقی وجود داشته باشد؟"

مسئله‌ای که زرتشت در ابتدای کار با آن روبرو بود، رابطه‌ی انسان و خداوند بود. خدایان دوران زرتشت چنان که گفتیم موجوداتی اخلاقی نبودند. یعنی دستگاه اخلاقی امری منتشر و پراکنده و ناسازگار تلقی می‌شد که بسته به شرایط و موقعیت و افراد دگرپرسی می‌یافت. اصول موضوعه‌ی اخلاقی، به شکلی که امروز برای ما ملموس و آشناست، در دوران زرتشت اصولاً وجود نداشته است. نمود این غیاب دستگاه

tat θwâ peresâ eresh-môi vaocâ ahurâ tām daēnām ýâ hātām vahishtâ ýâ-
...môi gaêθā ashâ frâdôit hacēmnâ

کدام است الهام‌ها و آموزه‌های تو که برای هستندگان بهترین است و همگام با اشه گیتی را می‌افزاید
و همراه با ایمان (آرمیتی) کردارهای ما را به سوی راستی راهبری می‌کند؟^{۱۷۹}
به طور خلاصه، زرتشت از تقدس خدایان می‌پرسد. آیا به راستی خدایان باستانی آریایی (دیوان) با
کردارهای آمیخته‌شان و خشم و خشونت که گاه نشان می‌دهند، خدایانی راستین هستند؟ آیا نکوهش اخلاقی
منسوب به تباهی‌ای که پیروانشان به مردم کشاورز وارد می‌آورند، تا خودشان تعمیم نمی‌یابد؟ کدام آموزه و
دینی است که اخلاق و راستی را به شکلی خالص بیان کند و باعث آبادانی گیتی و پاکیزگی کردارهای مردمان
شود؟ زرتشت در جستجوی چنین اکسیر خالصی از اخلاق است که پرسشگری خود را آغاز می‌کند.

۳. پاسخ زرتشت به این پرسشها، بسیار مهم و تاثیرگذار است. او در حرکتی جسورانه، ارزش اخلاقی
کردارها را بر هویت خدایان ارجحیت می‌بخشد. یعنی داوری اخلاقی خویش در مورد کردارهای خدایان را
به خاطر عظمت ایشان و تقدس‌شان نادیده نمی‌انگارد. اگر شما به نیرویی مقدس به راستی ایمان داشته باشید
و ایزد یا ایزدانی را از صمیم قلب واقعی و راستین بپندارید، باید در تمام شرایط حق را به ایشان بدهید. اگر
یک مومن راستین روایت و کرداری از خدایان دریابد که با عقل و ارزیابی اخلاقی‌اش همخوانی نداشته باشد،
باید داوری خویش را فرو نهد و فروتنانه به نادانی و ناکامل بودن خویش اعتراف کند و عظمت آن نیروی

مقدس را بی‌خدا شده باقی گذارد. این اصل ایمان دینی است و هرآنچه در ارکان این اعتقاد کامل و خالص رخنه ایجاد کند جلوه‌ای از بددینی و کفر است و به همین دلیل هم در تمام ادیان مطرود داشته شده است.

بگذارید برای فهم موقعیت زرتشت از مثالی امروزمین استفاده کنم. هرچند ادیان سازمان یافته‌ی کنونی

خود سخت از زرتشت تاثیر گرفته‌اند و قیاس ما فقط تا حدی درست است.

مجسم کنید یک معتقد به ادیان ابراهیمی، بخواهد در مورد کردار خداوند در برابر ایوب داوری کند. ایوب مردی پارسا و نیکوکار بوده و کار بدی هم در زندگی‌اش انجام نداده که مستوجب عقوبت باشد. آنگاه خداوند (به روایت کتاب ایوب در عهد عتیق) با شیطان شرط می‌بندد که ایمان او تزلزل نپذیرد و به دنبال این شرط بندی او را در اختیار شیطان می‌گذارد تا هر بلایی می‌خواهد بر سرش بیاورد. شیطان هم او را با رنجهایی گرانبار مانند فقر و مرگ خویشاوندان و بیماری آزار می‌دهد. یک انسان عادی که با ابتدایی‌ترین شکل از قواعد اخلاقی آشنایی داشته باشد، می‌تواند در اینجا پرسد که خداوند در این کار خود بر حق بوده یا نه؟ یعنی آیا سپردن یک انسان پارسا و بیگناه به دست شیطان، با علم به این که آن انسان پارسا شکنجه و آزرده خواهد شد، برای آن که چیزی به شیطان اثبات شود، کاری اخلاقی بوده یا غیراخلاقی؟

مشابه این پرسش را در موارد دیگر نیز می‌توان مطرح کرد. آیا خداوند وقتی به ابراهیم امر کرد که پسر بیگناه و معصومش را برایش قربانی کند، کاری نادرست و غیراخلاقی را انجام نداده بود؟ آیا ابراهیم وقتی امر خداوند را اطاعت کرد و خواست پسرش را به قتل برساند، مردی بدکار نبود که به قتل فرزند بیگناهِش دست یازیده بود؟

این پرسشها از این رو ناراحت کننده می‌نمایند که به تعارضی در میان دستگاه اخلاقی ما و کردار خدایان تاکید می‌کنند. شخص در این شرایط بسته به قوت ایمانش ممکن است دو نوع رفتار از خود نشان دهد. کسی که به راستی مومن باشد و اعتقادی قلبی و کامل به درستی کار خداوند و تقدس او داشته باشد،

در مقابل این پرسشها دچار تردید نمی‌شود. او نادانی و کوچکی و محدودیت دانش و خطاپذیری داوری خود را پیش خواهد کشید و به این بهانه که امر جزئی در مورد امر کلی داوری نتواند کرد، حقانیت را همچنان به خداوند می‌بخشد. هرچند شاید رفتار و انتخاب خداوند در این موارد خاص همچنان به نظر عجیب و دفاع ناپذیر بنماید.

کسی که پرسشگر و شکاک باشد، اما، به سادگی داوری خود را از دست نخواهد نهاد. کسی که دستگاه اخلاقی خود را از حدی جدی‌تر می‌گیرد، بدان پایبند خواهد ماند و بنابراین از پرسشهایی از این دست نخواهد گریخت. در نتیجه ممکن است کاملاً به کفر و ارتداد بگراید و خداوندی که دستور قربانی پسران و مجوز شکنجه‌ی بیگناهان را صادر می‌کند را نامقدس و حتی پلید بداند.

به گمان من زرتشت نیز بر سر دوراهی‌ای از این دست قرار داشته است. او خود مانند پدربزرگش به طبقه‌ی کاهنان و شمن‌های قبیله‌ای تعلق داشته و بنابراین به احتمال زیاد در بخشی از عمر خود مبلغ و کارگزارخدایان باستانی ایرانی بوده است. اما آشکار است که حس اخلاقی نیرومندی هم داشته و از ذهنی منظم و هوشی سرشار برای سازماندهی و قاعده‌مند کردن این دستگاه اخلاقی برخوردار بوده است. چنین کسی دیر یا زود به پرسشهایی بنیادی در مورد حقانیت آیین خویش خواهد رسید.

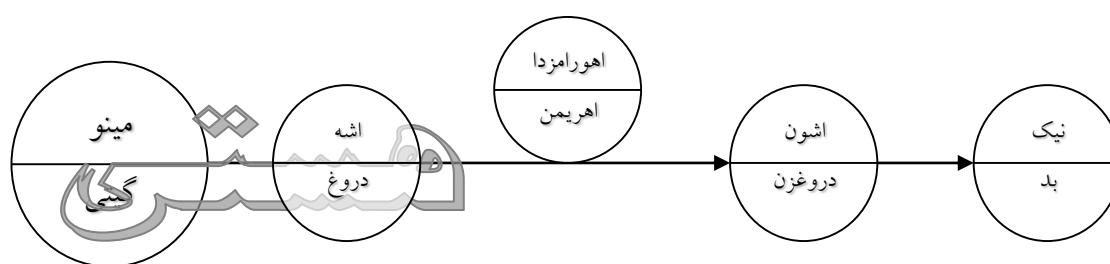
زرتشت قاعدتا از خود می‌پرسیده که آیا به راستی مهر ایزدی راستین و درستکار است؟ اگر هست چگونه است که کاهنانش جانور رام و سودمندی مانند گاو را چنین خشونت‌آمیز و وحشیانه قربانی می‌کنند؟ آیا به راستی ایزدان کهن آریایی نیکوکار و راستگو هستند؟ اگر هستند چگونه است که به پیروان کوچگردشان مجوز می‌دهند تا به روستاهای کشاورزان حمله برند و به کشتار و غارت دست یازند؟ آیا برخی از سخنان کاهنان درباره‌ی سرنوشت هستی و داستانهای اساطیری، که آشکارا دروغ می‌نماید، نشانه‌ی دروغین بودن کل این خدایان نیست؟

در زمان زرتشت، دین با امروز متفاوت بوده است. دین در آن هنگام یک دستگاه نظری منظم و سازمان یافته نبود که اصول موضوعه‌ای عقلانی و روایتی یکدست و منسجم در مورد آغاز و فرجام گیتی در اندرونش وجود داشته باشد. به تعبیری، دین زرتشتی نخستین دین جهان است که چنین ویژگی‌هایی را داشته است. دین در آن دوران عبارت بود از مجموعه‌ای از مراسم و مناسک واگرا و شاخه شاخه که برای بزرگداشت مجموعه‌ای ناهمگن از خدایان بومی آریایی و حتی خدایان وام گرفته شده از همسایگان انجام می گرفت. به همراه داستانها و اسطوره‌هایی که سرگذشت پهلوانان و خدایان را روایت می کرد و مشروعیت نظام اجتماعی را توجیه، و نظم حاکم بر طبیعت را تبیین می کرد.

این داستانها لزوما در دستگاهی منسجم و یکپارچه با هم چفت و بست نمی شدند، و اگر بخواهیم سختگیرانه داوری کنیم، حتی در ادیان متاخرتر نیز هرگز به طور کامل به منطقی یکدست و فراگیر دست نیافتند. در این شرایط البته شک کردن در مورد حقانیت یک خدا یا مراسم و اساطیر مربوط به او، آسان تر بوده است. اما به همین نسبت، استخراج دستگاهی نظری و منسجم از این شک‌ها دشوارتر محسوب می شده. زرتشت اندیشمندی بود که هر دو وظیفه‌ی شک کردن به این روایتها و بازسازی روایت خویش را به خوبی تا انتها به انجام رساند. او پرسشهای خود را تا به پایان کار رها نکرد و هربار وقتی بر سر دوراهی تسلیم شدن به ایمان یا پایبندی به داوری اخلاقی شخصی قرار می گرفت، دومی را ترجیح می داد. از این روست که برداشت او در مورد ماهیت امر قدسی چنین انقلابی می نماید، و آیینش به این پایه از پیچیدگی و کمال دست یافته است.

دستاورد زرتشت از هر نظر که بدان بنگریم، چشمگیر و جالب توجه است. زرتشت برای آن که به مشکل اخلاق پاسخ دهد، دین مرسوم و رایج را از میان برد و از آنجا که گیتی در تجربه از قاعده‌ای اخلاقی پیروی نمی کرد، قلمروی کاملاً نوساخته به نام مینو را بدان افزود تا به این وسیله اخلاقی بودن کلیت نظام

هستی را حفظ کند. او نخستین کسی بود که خدایی یکتا و سراسر نیک را به ایزدکده‌ی مردمان باستان افزود، و ابداع این خدای مطلقا اخلاقی را نیز از آن هستی شناسی شگرف خویش نتیجه گرفت. حتی اگر تمام نوآوری‌های دینی زرتشت را هم نادیده بگیریم، شایسته است نامش به خاطر در آمیختن افراطی هستی‌شناسی و اخلاق و استنتاج نخستین نظام وجودی اخلاق‌مدار در تاریخ اندیشه باقی بماند.



۴. زرتشت با وفادار ماندن به شهود اخلاقی خویش، و نفی خدایان و نیروهای مقدس مستولی بر جامعه‌اش، دست به کاری زد که تا آن زمان سابقه نداشت. او از سویی تمام مناسک و مراسم و ساختارهای دینی پیرامون خویش را نفی کرد، و از سوی دیگر نظام دینی پیچیده و سنجیده‌ای را بر مبنای کلیدواژگانی انتزاعی و فلسفی بر ساخت. در همین بخش پیکربندی امر قدسی از دید زرتشت را بازبینی خواهم کرد و نشان خواهم داد که آنچه بعدها به یکتاپرستی تبدیل شد، در واقع در شکل اولیه‌اش سازمان یافتگی انتزاعی و انسجام فلسفی آرای نظریه‌پردازی بود که به ماهیت تمام نیروهای مقدس آشنا برای مردمان شک کرده بود، و جسورانه دست به بازتعریف همه چیز حتی خدایان- زده بود.

با این مقدمه، دلیل دشمنی کرپنان و کوی‌ها و پرستندگان خدایان دیرین با او روشن می‌شود. در جهان باستان کم نبودند کسانی که از پرستش خدایی دست می‌شستند و از جرگه‌ی پیروان ایزدی خاص خارج شده و به جرگه‌ی ایزدی دیگر وارد می‌گشتند. حتی ابداع کنندگان مناسک و مراسم و آیینهای نو نیز کم نبودند، چرا که بالاخره این انبوه خدایان در سراسر پهنه‌ی ایران زمین خالقان و مولفانی داشته‌اند که معمولا

بی جلب دشمنی دیگران و موازی با ایشان به تبلیغ می پرداختند. این از آن رو بود که در سپهر چندخدایی باستانی، نفی کردن یک خدا چندان معنا نداشت. شخص می توانست ایزدی را بیشتر یا کمتر دوست داشته باشد و به نیروهایی قدسی معتقد باشد یا نباشد. اما در کل در شبکه ای آشنا و شناخته شده از پیکربندی تقدس حرکت می کرد و در زمینه ای که برای همگان پذیرفته شده و هنجارین بود، جایگیری و موقعیت یابی می کرد. زرتشت اما، نخستین کافر تاریخ بود. او نخستین کسی بود که "از بیرون" به مفهوم دین نگریست، و سراسر آن شبکه ای انبوه و پیچیده و پرشاخه ای تعریف امر مقدس را انکار کرد. زرتشت از آن رو دشمنی دیگران را برانگیخت، که خدای خویش را ایزدی در میان سایر ایزدان نمی دانست. بلکه آن بیگانه ای یگانه را راستین و همه ی دیگران آشنا را دروغین فرض می کرد. زرتشت نخستین کسی بود که برای اخلاق در برابر مناسک و اعتقادات دینی تقدم قایل شد. به جای آن که پاره پاره های داوری اخلاقی اش را به شکلی جسته و گریخته در نظامی اساطیری و جا افتاده جای دهد، دستگاه اخلاقی منسجم و سازمندی بر ساخت و بر مبنای آن دینی یکسره نوظهور را بنیان نهاد. دینی که هم از نظر ساختار و هم از نظر سطح پیچیدگی و محتوا کاملاً بی نظیر و بی سابقه بود.

از این رو کاهنان خدایان قدیم در دشمنی ورزیدن با او بر حق بودند. او نخستین نمونه از کافر ویرانگر آرا و عقاید سنتی بود. زرتشت اولین کسی بود که داوری اخلاقی خود را به سنن اجتماعی و روایتهای مقدس درباره ی کردار خدایان ترجیح داد، و در آنجا که خدایان با قواعد اخلاقی اش همخوانی نداشتند (که تقریباً همه جا را در بر می گرفت)، ایزدان را انکار کرد و نه برداشت اخلاقی خویش را.

مهمترین دلیل بر این نوآوری سترگ، آن است که هسته ی مرکزی مفهوم امر قدسی در آیین زرتشت، امری اخلاقی است و نه وجودی یا زیبایی شناسانه. دین زرتشت از اخلاق شروع می شود و به اخلاق ختم می شود. ایزدان در آن جایی ندارند، چون از دیرباز چنان تراکمی از کردارها و خاطره ها را از خود به جا

گذاشته بودند که امکانی برای ابقایشان در یک نظام اخلاقی باقی نمی گذاشت. زرتشت و مغان در مقابل، عناصر ارزشمند و سودمند نهفته در این ایزدان باستانی را برگرفتند و همه را همچون جلوه‌ها یا فروزه‌هایی از یک مرکز تقدس یگانه دانستند. اصولاً مفهوم خدای یکتا به عنوان نتیجه‌ای از اخلاقی شدن نظام هستی پدید آمد. وگرنه اعتقاد به یک خدای یگانه در شرایطی که فرد دارد تمام خدایان دیگر را نفی می‌کند، دلیلی عقلانی ندارد، مگر پشتیبانی این اخلاق نوظهور، و جایگزین ساختن آن تقدس دیرینه.

گفتار دوم: سپندمینو و انگره مینو

۱. چنان که گذشت، زرتشت بنیان‌گذار چارچوبی نو و بی‌سابقه در اندیشه‌ی هستی‌شناسانه بود. در این چارچوب، گیتی و مینو از هم تفکیک می‌شدند و عرصه‌هایی متمایز و جدا از هم فرض می‌شدند. زرتشت گیتی را در همان مفهوم آشنا و رایج روزگار خود پذیرفت و تنها بر اهمیت کشاورزی و آبادانی در آن تاکید و به نوعی آن را در آمیختگی با ارزشهای مینویی، "معنادار" ساخت.

اما نوآوری اصلی زرتشت به معرفی قلمروی مینویی باز می‌گشت. در اینجا بود که دستگاه اخلاقی شگفت‌انگیز او تعریف می‌شد و خدایان و دیوان به کشمکش با یکدیگر می‌پرداختند. چنان که گفتیم، از دومین بند هات ۴۵ بر می‌آید که آن دو مینوی همزادی که پیش از این شرحشان گذشت، سپندمینو و انگره مینو نام دارند. این مهمترین جم در قلمرو مینویی است.

۲. سپند یا "سپنتَه" (𐬰𐬀𐬎𐬎𐬎: spēntā) در اوستایی، مقدس، ورجاوند و آسمانی معنا می‌دهد. هرچند نیبرگ بحث مفصل و قانع‌کننده‌ای دارد که بر مبنای آن این واژه در ابتدای کار "تاثیرگذار، موثر، بانفوذ، فعال" معنا می‌داده است و بعدها معنای مقدس را به خود پذیرفته است. در مقابل آن، "انگره" (aṅgre 𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎:) قرار می‌گیرد که "زیانکار، آسیب رسان، دشمن" و در نتیجه "زشت، تباه، پلید" معنا می‌دهد. انگره مینو همان کلمه‌ایست است که بعدها به اهریمن تبدیل شد.

ای مزدا، بدان هنگام که سپندمینوی توفراز آید، قدرت (خستره) و منش نیک (بهمن) با کنش خویش جهان را به سوی اشته پیش می‌برند و آرمیتی رادمردان را به سوی خرد نافرینتی تورهنمون خواهد شد.^{۱۸۹}

بنابراین چنین بر می‌آید که سپندمینو ماهیتی مستقل از بهمن و خستره و آرمیتی دارد، و در ضمن به جلوه‌ای و فروزه‌ای از مزدا می‌ماند.

از سوی دیگر، اگر بخواهیم تبارشناسی سپندمینو را در میان موجودات مقدس پیشازرتشتی ردیابی کنیم، توجه به این نکته به کارمان خواهد آمد که در میان موجودات مقدس گاهانی، دو موجود هستند که با لقب سپند (مقدس) مشخص شده‌اند. یکی همین سپندمینو است و دیگری سپندارمذ نام دارد که ایزدبانو یا فرشته‌ی مادینه‌ی متوکل بر زمین دانسته شده است. سپندارمذ همان اسفند است که امروز نیز نامش بر یکی از ماههای سال خورشیدی باقی مانده است. جالب است که سپندارمذ تنها موجود در میان ماهیتهای مقدس گاهانی است که مانند اهورامزدا فعال و کنشگر است و در حالت فاعلی صرف می‌شود. به عبارت دیگر، اگر به برداشت سنتی همسانی اهورامزدا و سپندمینو باور داشته باشیم، باید سپندارمذ را جفتِ مادینه و همسر وی بدانیم. از سوی دیگر، این ترکیب جالب توجه را داریم که اهورامزدا در جایی پدر سپندمینو و در جایی دیگر پدر سپندارمذ دانسته شده است. از این رو چنین می‌نماید که رابطه‌ی سپندارمذ و سپندمینو به زن و شوهری آسمانی شبیه باشد، که والدی یکتا و یگانه به نام اهورامزدا دارند. این دو از سویی با پراکرتی و پوروشه که

خدای پدر و مادر در اساطیر هندی هستند شباهت دارند، و از سوی دیگر با والدِ یگانه‌ی خود، به بافت خانوادگی اساطیر زروانی شباهت می‌یابند.

در واقع چنین می‌نماید که زرتشت جفتِ آغازینِ نر و ماده را برگرفته و ایشان را با نام سپندارمذ و سپندمینو نامگذاری کرده، و هردو را فرزندان خدایی یگانه به نام اهورامزدا دانسته است. آنگاه به هریک قلمروی مجزا را منسوب کرده است. چنان که سپندمینو آشکارا به قلمرو مینو و امور ذهنی سپندارمذ که متوکل بر زمین است، به گیتی و امور مادی و عینی مربوط می‌شود. الگوی یاد شده به دلیل تک والد بودنش شباهتی به اساطیر زروانی دارد که شایسته است در جایی دیگر به طور مفصل بدان بپردازم. آنچه در اینجا مهم است، دانستن این نکته است که در دل متون گاهانی نیز بقایای ایزدان جفتِ نر و ماده که کلیت هستی را از پیوندشان می‌زاینند، وجود دارد، هرچند ساختارش بسیار دگردیسی یافته و به مجموعه‌ای از روابط خانوادگی و هم‌ریختی نامها فروکاسته شده است.

۳. نکته‌ی دیگری که در مورد سپندمینو جالب است، دوام و بقای این نام و وامگیری پر دامنه‌اش در سایر ادیان یکتاپرست به ویژه مسیحیت است. این نام دقیقاً برابر است با sanctus spiritus در لاتین و روح القدس در متون سامیِ مسیحی، که هردو دقیقاً مینوی مقدس یا روح مقدس معنا می‌دهند. به احتمال زیاد این عنوان از مجرای آیین ماندایی به مسیحیت منتقل شده است. چون از طرفی می‌دانیم که مسیحیت آغازین شاخه‌ای از این آیین بوده، و از سوی دیگر خبر داریم که این دین میان‌رودانی وامگیری‌های گسترده‌ای از زرتشتی‌گری متاخر داشته است. در این حالت باید پذیرفت که عبارت پدر و روح القدس دقیقاً به اهورامزدا و سپندمینو اشاره می‌کنند. اگر سپندارمذ را هم در این مجموعه محاسبه کنیم و او را همتای مادر-خدا یعنی

مریم باکره بدانیم، پرسشی ظاهر می‌شود و آن هم این که پس برابرنهاد پسر در مثلث پدر-پسر-روح القدس، در نسخه‌ی اولیه‌ی زرتشتی چه بوده است؟

برای پاسخ دادن به این پرسش باید برخی از داده‌هایمان را در مورد آیین ماندایی، مسیحی و زرتشتی مرور کنیم:

الف) می‌دانیم که آیین زرتشتی تا قرن اول و دوم پیش از میلاد مسیح در میانرودان و ایران غربی رواجی تمام داشته است. بدنه‌ی مردم این ناحیه در این مقطع تاریخی به دین زرتشتی روی آوردند و به این ترتیب نسخه‌های دورگه و ترکیبی زیادی پدید آمد که از درآمیختن عناصر بومی و محلی با چارچوب زرتشتی حاصل آمده بود.

ب) می‌دانیم که آیین ماندایی در قرن نخست پ.م در شمال میانرودان با پشتیبانی یک شاهزاده‌ی اشکانی و زیر تاثیر دین زرتشتی بازسازی، و به قولی اصولاً در این تاریخ به شکل آیین مانداییِ امروزی آفریده شد. تا پیش از آن، این دین بازمانده‌ای محلی از آیین پرستش ماه در حران بود. اما پس از آن در چارچوبی یکتاپرستانه قرار گرفت و با مفاهیمی مانند قیامت، داوری نهایی، دوزخ و بهشت، و خدا و شیطان بارور شد.

پ) می‌دانیم که یکی از مبلغان آیین ماندایی، یحیای تعمید دهنده بود و شاگردی نامدار به نام عیسی داشت که ادعا کرد سوشیانس یا مسیح است و چون با جنبشهای استقلال طلبانه‌ی یهودی مربوط شده بود، به دست رومیان به قتل رسید.

ت) می‌دانیم که خودِ مانداییان جنبش مسیح را خوش نداشتند و او را مرتد و بدعت‌گذار می‌دانستند. به ویژه این نکته مهم است که خودِ مسیح مردی یهودی بود و در یهودیه نیز به تبلیغ می‌پرداخت، و مانداییان با یهودیان دشمن بودند و یهوه را شیطان می‌دانند.

ث) از سوی دیگر با چند مثلث تقدس که افزوده‌ای مادینه یا پلید دارند هم روبرو هستیم. آیین زرتشتی گاهانی اهورامزدا و دو فرزندش (سپند مینو و سپندارمذ) را به همراه اهریمن دارد، آیین زروانی خدای زمان و دو فرزندش (اهریمن و هرمز) را داراست، و مدعی است که زروان خود موجودی دوجنسی است. آیین ماندایی مثلث مقدسی دارد که از انوش (سروش) و -احتمالا دو فرزندش- شیتیل (عیسای نیکوکار) و حییل (مهر) تشکیل یافته‌اند. در کنار این مثلث عیسای ویرانگر را داریم که همان عیسای ناصری است و در پیوندی نزدیک با روحاکوشا (روح القدس) قرار دارد. جالب آن که در آیین ماندایی روحاکوشا همتای شیطان است و سرچشمه‌ی بدی دانسته می‌شود. در مسیحیت هم مثلث پدر، پسر و روح القدس را داریم که این آخری از پدر بر می‌خیزد و در پیوند با مریم مقدس زایش پسر را ممکن می‌سازد.

حال ببینیم چگونه می‌توان این مجموعه را در قالبی سازگار با هم جمع کرد. آشکار است که به لحاظ تاریخی، ابتدا دین زرتشتی قالب یکتاپرستانه‌ی یاد شده را داشته است، و بعد آن را به آیین ماندایی منتقل کرده. دین ماندایی هم زاینده و مادر دین مسیح بوده است. در عین حال پس از رواج این دین نسبت به آن موضع گرفته و آن را پلید و شیطانی دانسته است. در این حالت، قابل تصور است که مجموعه‌ی یک والد و دو فرزند مقدس که در گاهان دیدیم، در مانداییان نیز وجود داشته باشد. این مثلث قاعدتا همان انوش - شیتیل - حییل بوده است. با این تغییر که سپندارمذ مادینه در آن به موجودی نرینه تبدیل شده است. در این حالت مثلث پدر و پسر و روح القدس شکل مسیحی شده‌ی همین خانواده‌ی تک والدی است. پدر همان انوش یا اهورامزداست و سپندمینو با روح القدس یا حییل برابر است. سپندارمذ مادینه هم در آیین ماندایی

به شیتیلِ نرینه (یعنی عیسای نیکوکار) تبدیل شده و سپس در مسیحیت به خودِ پسرِ یعنی عیسا مسیح تاریخی دگردیسی یافته است.^{۱۹۰}

در این میان مانداییان که ادعای سوشیانس بودنِ عیسای ناصری را نپذیرفته بودند، او را همچون دجالی اهریمنی تصویر کردند. به این ترتیب، مثلث مقدس زرتشتیان به تدریج در جریان وامگیری در مرزهای جنوب غربی ایران زمین دستخوش تغییر شد، به طوری که سپندارمذِ مادینه ابتدا خصلتی نرینه یافت و به سوشیانس و ناجی آخرالزمان (عیسای نیکوکار) تبدیل شد و بعد در دین مسیح به عنصری فرعی تبدیل شد. در این میان اهریمن که در ابتدای کار هم‌اورد سپندمینو و طبق روایت زروانی برادر اهورامزدا بود، شاید بر مبنای الگویی زروانی - نخست به این مثلث مقدس راه یافت - و بعد توسط مانداییان در قالب عیسای زیانکار از آن تبعید گشت.

۴. در برابر سپندمینو، انگره مینو قرار می‌گیرد، که در تمام جنبه‌ها تضادی را با وی نشان می‌دهد. انگره مینو در کل تاریخ تمدنهای انسانی، نخستین نامی است که برای شیطان به کار گرفته شده است. تا پیش از گاهان، خدایانی فراوانی وجود داشتند که بسته به موقعیت ممکن بود خشن و خونریز و خطرناک نیز بنمایند. اما تمام آنها موجوداتی محترم، مقتدر، آسمانی و مورد پرستش بودند. به عبارت دیگر، تا پیش از زرتشت اقتدار و تقدس به هم گره خورده بود و موجودات آسمانی تنها به خاطر مقتدر بودنشان پرستیده می‌شدند و محترم بودند. نخستین موجود آسمانی و غیرخاکی‌ای که سراسر پلید و یکپارچه بد دانسته شد و

¹⁹⁰ برای آشنایی با برداشتی کاملاً متفاوت از این مثلث ماندایی بنگرید به: زهر، ۱۳۷۵ (ب).

از دایره‌ی ستایش و پرستش تبعید شد، انگره مینو بود و این همان است که در ادیان بعدی به شیطان، ابلیس یا نامهای دیگر خوانده شد.

نام انگره مینو در گاهان کم تکرار شده است، و روشن است که زرتشت برای نامیدن او از بیشتر از واژه‌ی مهرپرستانه‌ی دروغ استفاده می‌کرده است. دروغ/دروج نیز درست مانند انگره، "آسیب‌رسان، تباهکار، دشمن، فریبکار" معنا می‌دهد و در دوران زندگی زرتشت به ویژه در زمینه‌ای مهرپرستانه رواج داشته است. بر اساس مهریشت، مهر که ایزد نگهبان عهد و پیمان است، دشمن بی‌امان و نیرومند "مهردروج" هاست. یعنی کسانی که عهدشکنی می‌کنند و پیمان خود را نگه نمی‌دارند. از این رو چنین می‌نماید که در ابتدای کار، واژه‌ی دروغ به صورت تخصصی در میان مهرپرستان و برای اشاره به "گناه" به معنای عام آن به کار می‌رفته است.

زرتشت این مفهوم را دستخوش دو دگردیسی بنیادین کرد. نخست آن که مفهومی را از دایره‌ی عهد و پیمان خارج کرد و به خصوص آن را به زبان و گفتار پیوند زد. به طوری که آموزگاران و کاهنان خدایان باستانی، تنها به خاطر سخن گفتن به سود این خدایان و نیایش ایشان، مرتکب گناه دروغ می‌شدند. این پیوند میان دروغ و زبان در فرهنگ ما تا به امروز باقی مانده است و وقتی سخن از دروغ به میان می‌آید، معمولاً ذهنها به سخن و گفتار متوجه می‌شود.

دومین نوآوری زرتشت در بازتعریف دروغ آن بود که این واژه را به قلمرو هستی‌شناسی تعمیم داد. چارچوب مهرپرستانه دروغ را امری اجتماعی می‌دانست که به عهد و پیمان و پایبندی به روابط اجتماعی (معمولاً قبیله‌ای و کوچگردانه) مربوط می‌شد، اما زرتشت آن را تا زمینه‌ای وجودی تعمیم داد و یکی از دو مینوی دیرین – یعنی یکی از ارکان هستی‌شناسی خود – را با آن تعریف کرد.

در گاهان، عبارت انگره چندبار برای اشاره به دروغ‌زنان به کار گرفته شده است. این عبارت آنگاه که به مردمان اشاره کند، ستم کردن یا دشمنی ورزیدن معنا می‌دهد. در جایی زرتشت هر دو شکل فاعلی و مفعولی این کلمه را برای اشاره به ستم‌دیده (آ-آنگرو: 𐬀𐬀𐬎𐬭𐬀 : â aňgrô) و ستمگر (آنگرو: 𐬀𐬀𐬎𐬭𐬀 : aňgrô) به کار برده و در همین جا تصریح می‌کند که مقصودش از ستمگران پیروان دروغ است.^{۱۹۱} در جای دیگر، دروندان کسانی هستند که همواره با پارسایان دشمنی می‌ورزند (آنگرانگ: 𐬀𐬀𐬎𐬭𐬀 : aňgrêňg).^{۱۹۲} جالب است که در همین واژه در ضمن برای توصیف هوم یا شراب آیینی نیز به کار گرفته شده است: "کی پلیدی (آنگریا: 𐬀𐬀𐬎𐬭𐬀 : aňgrayâ) این می را برخوایی انداخت؟"^{۱۹۳}

روشن است که زرتشت تمام خدایان باستانی را با صفت دروغ نکوهیده و ایشان را غیرواقعی و موهوم دانسته، و بعد این دروغ را به مرتبه‌ی مینویی مستقل و پلید برکشیده است. حدس من آن است که انگره مینو در گاهان، که تنها یکبار با این ترتیب تکرار شده، در ابتدای کار صفتی برای دروغ بوده است. صفتی که نشان می‌داده دروغ از جنس مینو است، و اینکه شکلی پلید و زیانبار از این مینو را شامل می‌شود. فراموش نکنیم که جنس مینویی دروغ و زیانبار و پلید بودنش بارها در بندهایی دیگر مورد اشاره قرار گرفته و بنابراین صفت انگره مینو تنها جمع‌بندی شاعرانه‌ای بوده که این موارد را در یک کلام خلاصه می‌کرده است. بعدها این صفت جایگزین خود دروغ شده و در قالب نام اهریمن در ادبیات ما باقی مانده است.

191 ۱۲ / ۴۴.

192 ۱۵ / ۴۳.

193 ۱۰ / ۴۸.

۵. به این ترتیب نخستین جوانه‌های ظهور مفهوم شیطان را در کل تاریخ ادیان در گاهان می‌توان بازجست. زاده شدن شیطان از آن رو اهمیت دارد که در برابر خود هم‌اوردی سراسر نیک و مقدس مانند خداوند - به معنای جدید کلمه - را می‌طلبد. زرتشت نخستین کسی بود که مینو را به معنای گستره‌ای مستقل و متمایز تعریف کرد و با تقسیم کردنش به دو عرصه‌ی متعارض سپند و انگره، کشمکش اخلاقی درون انسانها را تا قلمروی هستی‌شناسی تعمیم داد. از این روست که جهان اندیشه پس از زرتشت دستخوش چرخشی فراگیر شد و هرگز به وضعیتی که پیش از آن داشت، بازنگشت.

دوقطبی کردن اخلاقی نظام هستی، به شکلی که در یک سوی آن موجودی سراسر نیک و مقدس و اخلاقی و در سوی دیگر ماهیتی یکسره پلید و ناپاک و پلشت قرار داشته باشد، مبنایی بود برای نظام اخلاقی مستحکم و استوار زرتشتی، که انتخابی تا همین سطح خودمدارانه و آزادانه و در عین حال استوار و قطعی را از پیروانش چشم داشت^{۱۹۴}. به عبارت دیگر، زرتشت برای آن که دستگاه اخلاقی خویش را به پیروانش بقبولاند و ایشان را به رفتار در چارچوبی مشخص وا دارد، ناگزیر شد بر آزادی انتخاب ایشان تاکید کند و در همین زمینه دو رده از گزینه‌های رفتاری پیش‌ارویشان را به صورت خیر و شر مطلق بازنمایی کند. این همان تدبیری بود که در نهایت بر آسمانها منعکس شد و پژواکش دو مینوی مقدس و نامقدس گشت، که یکی خالق زندگی بود و دیگر زاینده‌ی مرگ و نا-زندگی.

^{۱۹۴} آموزگار، ۱۳۷۰: ۶۵۹-۶۶۹.

این نکته که سپندمینو در ادبیات اوستایی متاخرتر به عنوان صفتی برای خداوند یکتا کاربرد یافته است، چندان غریب نیست. در واقع امر غریب آن است که زرتشت خود از ابتدای کار سپندمینوی هموارد اهریمن را صریحا همچون خدای یکتا تعریف نکرده بود. نظام واژه‌گزینی زرتشت در گاهان در کل دستخوش ابهام و پویایی‌ای است که نشان می‌دهد خود پیامبر هم در طول دوران تبلیغ خود بارها دست به تجدید نظر زده و آرا و نظریاتی جدید را در دین خود ادغام کرده و از این رو به واژگانی نو برای ابراز آنها دست یازیده و یا واژگان پیشین را بازتعریف کرده است. سپندمینو به گمانم یکی از برجسته‌ترین این بازبینی‌ها را نمایش می‌دهد.

تردیدی نیست که در بخشهایی از گاهان، سپندمینو ماهیتی متمایز از خداوند دارد. در واقع نزدیکترین عنصر مینویی دیگر به سپندمینو، بهمن است که خود به تدریج به صورت فرشته‌ای متمایز تکامل می‌یابد. با این وجود، سپندمینو به دلیل رویارویی با انگره مینو و به دلیل‌الزی و ابدی بودنش، رکنی اساسی در نظام هستی است و قاعدتا باید همان باشد که بعدها با نام اهورامزدا مشهور شد. این که چرا خود زرتشت از ابتدا سپندمینو و اهورامزدا را یکسان فرض نکرد، می‌تواند گمانه‌زنی‌های بسیاری را برانگیزد.

آیا زرتشت این مفهوم مینوی مقدس را زودتر از برگرفتن نام اهورامزدا ابداع کرده بود؟ آیا برای دیرزمانی دو صفت اهورا و مزدا را برای توصیف همین سپندمینو به کار می‌گرفت؟ آیا در ابتدای کار از پیامدهای هستی‌شناختی یکسان گرفتن خداوند و سپندمینو در اندیشه بود و نمی‌خواست خدای یکتایش برادر همزاد نیرومندی مانند اهریمن داشته باشد؟ یا آن که در آغاز هردوی این مینوها را آفریده‌ی خدای یکتایی مانند اهورامزدا می‌دانست و بعدتر به مشکل اخلاقی آفرینش شر توسط خدایی نیک واقف شد؟ دلیل راستین هرچه که باشد، چنین دگردیسی مفهومی‌ای در سیر تحول مفهوم سپندمینوی گاهانی به چشم می‌خورد.

گفتار سوم: اهورامزدا

۱. هرچند زرتشت در ابتدای کار سپندمینو را صریحا خدای یکتا ندانست، اما ایزدان دیگر را دیوهای دروغ‌آلوده دانست. بی‌تردید آنچه که برای مردمان هم‌عصر زرتشت بسیار غریب می‌نمود، خالی بودن ایزدکده‌ی زرتشتی و خلوت بودن آسمانها از دید پیامبر ایرانی بود. در شرایطی که تمام ادیان مستقر بر گیتی، بدون استثنا، شبکه‌ای از خدایان ریز و درشت را با روابط خانوادگی گوناگون و خویشکاری‌های تخصص یافته در حوزه‌های طبیعی و اجتماعی مفروض می‌گرفتند، زرتشت دینی را پیشنهاد کرد که در آن تنها یک خدای واقعی وجود داشت. آسمانها از دید زرتشت به شکلی بی‌سابقه و غریب، خلوت بود.

تنها ایزدی که در سپهر زرتشتی تقدس و وجود خود را حفظ کرده بود، اهورامزدا بود. اهورامزدا نخستین خدای یکتای پیروزمند و کامیاب در تاریخ جهان است، و موجودی است که سرنمون الگوی غایی مفهوم "خدای یکتا" در تمام ادیان پس از خود قرار گرفت. تمام ایزدان بزرگ بعدی نسخه‌هایی روزآمد شده و یا محلی از اهورامزدا بودند که در موقعیتهای تاریخی یا جغرافیایی نوینی بازتعریف می‌شدند، اما تقریباً تمام ویژگیهای اصلی وی را بازتولید می‌کردند.

مشکلی که در مورد شناخت هویت اهورامزدای گاهانی وجود دارد، آن است که این منش تاثیرگذار و بسیار مهم پس از نوآوری انقلابی زرتشت به سیر تحول و دگرذیسی خویش ادامه داد و به سرعت در طی چند قرن به چیزی تبدیل شد که امروز ما خدای یکتا می‌نامیم‌اش. این خدای یکتا تا به امروز در ادیان جهانگیر گوناگون به اشکال متفاوت بازتولید شده است و به قدری برای ما آشنا و بدیهی می‌نماید که ممکن است دچار اشتباه شویم و حضورش را به زمانی دورتر از آنچه که واقعا بوده، تعمیم دهیم.

بنابراین نخستین پرسشی که در برخورد با اهورامزدا پیشروی ما قرار دارد، آن است که "به راستی اهورامزدای گاهانی، با چشم پوشی از دگردیسی‌ها و حک و اصلاح‌های بعدی‌اش، چیست و چه هویتی دارد؟"

در گامهای بعدی، می‌توان پرسید که چرا این موجود آسمانی خاص با این صفات ویژه پدید آمد و بعدها به چه شکلی دستخوش بازنویسی و تکامل شد، و چرا چنین شد؟

۲. گاهان در واقع سرودهایی شخصی و شاعرانه است که زرتشت خطاب به اهورامزدا سروده است. تا پیش از زرتشت تمدنها و ادیان گوناگون شماری بسیار از اشعار دینی را پدید آورده بودند که در آن انسانی ایزدی را خطاب قرار می‌داد. اما اگر از اشعار آخناتون بگذریم، گاهان نخستین متنی بود که در آن اندرکنش انسان با خدایی یگانه تصویر می‌شد. تمام بخشهای پنجگانه‌ی گاهان و تمام بندهای اصلی این متن از نام اهورامزدا پر شده است. زرتشت آشکارا در سراسر اشعارش اهورامزدا را رویاروی خود می‌بیند و در ارتباط با اوست که سخن می‌گوید.

اگر بخواهیم تنها یک صفت برای اهورامزدا برشمريم، باید او را خدایی "اخلاقی" بناميم. زرتشت در تعقیب پرسش اخلاقی مهلکی که شرحش گذشت، بهاین نتیجه رسید که تمام خدایان باستانی که گاه کردارهایی نکوهش‌پذیر و غیراخلاقی داشتند، دروغین هستند و شایسته‌ی پرستش نیستند. زرتشت با اولویت بخشیدن به اخلاق در برابر الاهیات، ایزدان را دنباله‌روی دستگاه اخلاقی خویش قلمداد کرد، و نه برعکس. در نتیجه تمام خدایان باستانی در آزمون اخلاقی وی مردود شدند. زرتشت برای حفظ گرانیگاهی هستی‌شناختی در آسمان، ایزدی یگانه را تعریف کرد که بر اساس معیارهای خودش، کاملاً نیک بود و ضعف و لغزش اخلاقی در او راه نداشت. زرتشت او را اهورامزدا نامید.

اهورامزدا نامی است که پیش از گاهان سابقه‌ای از آن وجود ندارد. این ترکیب در هیچ متن تاریخی دیگری نیامده است، و کهنترین متنی که به آن اشاره می‌کند، همانا گاهان است. با این همه از اشاره‌های گاهانی روشن می‌شود که در زمان زرتشت این خدای وجود داشته و مورد احترام و پرستش دیوپرستان هم بوده است:

ای اهورامزدا، خویشاوندان و همکاران و یاوران برای دستیابی به شادمانی و بهروزی از خواستاران تو هستند. همچنان که دیوپرستان نیز برای نماز می‌گذارند^{۱۹۵}.

پس روشن است که اهورامزدا در زمان زندگی زرتشت ایزدی جا افتاده و محترم بوده است که توسط پیامبر ایرانی به مرتبه‌ی آفریدگار یکتا برکشیده شده است. اما این کدام ایزد بوده که لایق چنین افتخاری بوده است؟ شواهد به جا مانده از آن دوران و به ویژه یشت‌ها که تا حدودی ساختار دین ایرانی پیشازرتشتی را روشن می‌سازد، نشان می‌دهند که ایزدکده‌ی ایرانیان باستان از خدایان بزرگ و محترمی مانند مهر و زروان و وای و هوم و آناهیتا انباشته بوده است. نام اهورامزدا آشکارا لقبی است که زرتشت آن را ابداع کرده است. اما این لقب به کدام یک از این ایزدان ارجاع می‌دهد؟

نام اهورامزدا، از دو بخش اهورا و مزدا تشکیل یافته است. اهورا، همان است که در زبانهای هند و ایرانی کهن نیز سابقه داشته است و در سانسکریت به صورت "آسوره" ثبت شده است. اهورا در زبان اوستایی "سرور، هستنده‌ی بزرگ" معنی می‌داده است. ریشه‌ی نامش را می‌توان از بن‌واژه‌ی "آه" مشتق دانست که به

معنای "هستی داشتن، وجود داشتن" به کار رفته است. کاربردهای دیگرش را به معنای "هستی" در گاهان دیدیم.

آریایی‌های باستان دو رده از موجودات مقدس را می‌پرستیدند که در سپهر هندی اسوره و دوه نام داشتند. اینان همتای اهوراها و دیوهای ایرانی بودند که به شکلی واژگونه‌ی ادیان هندی تصویر می‌شدند. در هند دیوها و در ایران اهوراها بودند که محترم‌ترین و نیرومندترین محسوب می‌شدند. با این وجود شواهدی وجود دارد که در هر دو زمینه‌ی فرهنگی، خدایان رده‌ی مقابل نیز همچنان محترم و مقدس دانسته می‌شدند. هندیان همچنان برای وارونا و میترا که اسوره بودند احترام قایل بودند و در ایران نیز وای دیو و بهرام که شکلی بازسازی شده از دیوی به نام ایندره بود چنین وضعی داشتند.

موضع زرتشت در مورد این دو رده از خدایان افراطی بود، اما در امتداد سیر تحول ادیان ایرانی قرار داشت. زرتشت نیز مانند نیاکان ایرانی‌اش اهوراها را بر دیوها برتری داد و اصولاً نام دیو را همتای پیرو دروغ و "خدای دروغین" دانست. با این وجود به اهوراها هم رحم نکرد و همه را جز یکی از تخت آسمان به زیر کشید. آن یک اهورایی که باقی ماند، با لقب مزدا شناخته شد، و گروهی از ایران شناسان او را همتای وارونای هندی می‌دانند.

وارونا در میان اهوراهای هند و ایرانی از همه بزرگتر و نیرومندتر بود. او و مهر جفتی مقدس را تشکیل می‌دادند که ناظر بر نظم آسمانها و زمین بودند. از میان این دو، مهر بیشتر به روابط انسانی و رخدادهای زمینی و مادی مربوط می‌شد و وارونا بیشتر مقیم آسمانها بود و حضوری انتزاعی و دوردست داشت. امروز در میان اوستاشناسان این توافق وجود دارد که اهورامزدا شکلی بازسازی شده از همان واروناست. اما برای پذیرش این نظر چند مسئله وجود دارد که باید حل شود.

مهمتر از همه آن که نام وارونا، با وجود رواج و اهمیتش در ادبیات کهن آریایی، در متون ایرانی به چشم نمی‌خورد. کهنترین ثبت نام وارونا به عهدنامه‌ی سوپیلولیوماس -شاه هیتی- و ماتیاوزه -شاه میتانی- در قرن شانزدهم پ.م مربوط می‌شود. در اینجا وارونا آشکارا خدایی بزرگ است و نامش در کنار مهر آمده است. در ادبیات ودایی و سانسکریت این نام همچنان باقی می‌ماند و موقعیتی برتر از میترا ی هندی را نیز به خود اختصاص می‌دهد. اما در ایران، با وجود آن که مهر با جلال و جبروت بسیار باقی می‌ماند، ردپایی از وارونا به چشم نمی‌خورد.

غیاب نام وارونا در سپهر ایرانی، باعث شده تا چند نظریه در مورد او شکل بگیرد. تردیدی وجود ندارد که ایرانیان نیز وارونا را می‌شناخته‌اند و برایش احترام قایل بوده‌اند. چرا که حذف ناگهانی نام خدایی بزرگ به این ترتیب در یک زمینه‌ی فرهنگی بسیار نامحتمل است. مری بویس معتقد است که وارونا با نامی دیگر و با برچسب لقبهایش در ایران زمین باقی مانده و همچنان پرستیده می‌شده است. پیشنهاد خود او آن است که اپام‌نپات را برابر با وارونا بدانیم. شواهدی در دست است که در دین باستانی ایرانیان، اهورایی که معادل با وارونای هندی بوده، ارتباطی تنگاتنگ با آبهای شیرین داشته است، و این می‌تواند اپام‌نپات باشد که نامش به معنای فرزند آبهاست.

با این وجود، احتمال بیشتر آن است که با توجه به مهم شدن اهوراها در ایران زمین، او را صاحب موقعیتی چندان محترم و مرکزی بدانیم که آوردن نامش را ناشایست جلوه می‌داده است. غیاب نام وارونا در سپهر ایرانی احتمالاً به نوعی تابوی نامها از این دست باز می‌گردد. ایرانیان باستان آنقدر او را بزرگ می‌داشته‌اند که به نامیدنش با صفتی محترمانه بسنده می‌کرده‌اند. این صفت می‌توانسته اهورامزدا بوده باشد، که یعنی اهورای دانا. گوشزد کردن این نکته شاید سودمند باشد که در کل سپهر ایرانی تا قرن‌ها بعد نام اهورا برای

نامیدن خدای بزرگ به وجهی عام همچنان کارآمد بود. چنان که مثلا در سغدِ باستان، بوداییان برهما را با نام آزورا (اهورا) می‌شناختند و نام هرمز را برای اشاره به ایندرویی هندی به کار می‌بردند.^{۱۹۶}

بخش دوم نام اهورامزدا، می‌تواند به دو شکل خوانده و تفسیر شود. آنچه که مورد توافق است، آنکه مزدا از دو بخش "مَز" (مه/مَس) به معنای بزرگ و "دا" تشکیل یافته است. این جزء دوم در زبانهای هند و اروپایی بنواژه‌ایست که هم دادن/ آفریدن/ بخشیدن معنا می‌دهد، و هم دانستن/ آموزاندن. هر دوی این دلالتها در زبان فارسی امروز باقی مانده است. چنان که هم فعل دادن را داریم و هم دانستن را.

به این ترتیب اهورامزدا را می‌توان "سرور- دانای بزرگ" یا "سرور- آفرینندهی بزرگ" معنا کرد. اگر بخواهیم کمی بیشتر به ریشه‌ها بازگردیم و "آه" را به معنای هستن بگیریم، "هستنده- آفرینندهی بزرگ" نیز معنایی موجه می‌نماید. به نظر من همه‌ی این معانی بر زرتشت و زرتشتیان اولیه روشن بوده است. بازیهای زبانی زرتشت با نام اهورامزدا و ریشه‌ی "آهو" و ارتباطی که میان او و آفرینشگری و خرد برقرار می‌کند، نشان می‌دهد که ایهام موجود در دو واژه‌ی اهورا و مزدا از همان آغاز برایش آشکار بوده است. بنابراین زرتشت در آن هنگام که تمام خدایان را از تختگاهشان به زیر می‌کشید، (احتمالا) وارونای باستانی را ابقا کرد و او را به شکلی کاملا بازتعریف شده به عنوان خدای یگانه به رسمیت شناخت.

در اوستای نو و حتی یسنای هفت هات، نام اهورامزدا به صورت اسمی یگانه و واژه‌ای یکپارچه به کار گرفته شده است و همچون برچسبی یکتا برای موجودی یگانه کاربرد دارد. در گاهان اما، چنین نیست.

¹⁹⁶ مک داول، ۱۳۸۵ و اشمیت، ۱۳۸۵.

زرتشت در گاهان خدای یکتا را گاه با نام اهورا و گاه با نام مزدا مورد اشاره قرار می‌دهد. در بسیاری از جاها هم این دو نام را با هم و گاه با فاصله اما در یک جمله به کار می‌گیرد. شکل صرف شدن جداگانه و مستقل این دو کلمه نشان می‌دهد که هنوز مزدا و اهورا کلماتی مستقل و مجزا پنداشته می‌شوند. از این رو این برداشت به نظرم درست است که در زمان زرتشت نام خاصی به نام اهورامزدا هنوز وجود نداشته و خود زرتشت هم طی فرآیندی که به تدریج تثبیت شده این دو نام را در ترکیب با یکدیگر به کار گرفته است. قاعدتا عبارت "سرور دانا" یا سرور آفریننده یکی از ترکیب‌هایی بوده که با آن وارونای ایرانی را می‌نامیده‌اند، و چه بسا که القاب و نامهای دیگری نیز برای وی وجود داشته که از یادها رفته است. شکل گاهانی ثبت اهورامزدا شباهتی بسیار به واژگان دو کلمه‌ای دیگر (مانند سپندمینو، انگره مینو، بهمن، سپندارمذ و...) دارد که احتمالا همگی توسط خود زرتشت وضع شده بودند. از این رو حدس من آن است که در زمان زرتشت این دو کلمه را به صورت نامی خاص و یکتا برای موجودی یگانه به کار نمی‌گرفته‌اند و زرتشت بوده که این کاربرد را رواج داده است.

۴. در گاهان چنان که گفتیم، مزدا و اهورا به طور مستقل نیز بارها به کار گرفته شده‌اند. نوع ارتباط این دو با سایر جم‌ها به گونه‌ایست که گویا در ابتدای کار دو صفت متضاد برای وجودی یکتا فرض می‌شده است. یعنی از متن گاهان بر می‌آید که زرتشت با به کارگیری این دو واژه می‌خواسته به دو جنبه‌ی متضاد و متمایز از خداوند تاکید کند. با این وجود شیوه‌ی تداخل ارجاعها به شکلی است که تردیدی در یگانه بودن محمول این دو نام وجود ندارد. یعنی آنقدر دایره‌ی معنایی این دو کلمه همپوشانی دارند و جم‌های منسوب به آن دو با هم تداخل می‌کنند، که آشکار است هر دو به ماهیتی یکتا مربوط می‌شوند. با این وجود این بدان معنا نیست که معنای اهورا و مزدا دقیقا یکسان است.

یعنی: "چه کسی را برای سروری گیتی خواستاری که هواداران دروغ و خشم را بشکند و از کار باز

دارد؟" ۱۹۷

بنابراین اهورا اسم خاصی برای نامیدن خداوند نیست، بلکه به جنبه‌ای ایزدی و "اهورایی" اشاره می‌کند که ممکن است در انسان نیز وجود داشته باشد. این برداشت با بند تامل برانگیز دیگری تقویت می‌شود:

𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀
𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀 𐬀𐬐𐬭𐬀

atcâ tõi vaêm h'yâmâ yôi îm ferashêm kerenâun ahûm, mazdâscâ

ahurânghô

استاد دوستخواه این بند را چنین ترجمه کرده است:

ای مزدا، ما خواستاریم که از آن تو و (در شمار) اهوراییان باشیم که هستی را نو می‌کنند.^{۱۹۸}

اما این ترجمه ایرادی دارد و آن هم این که مزدا نیز در این جمله مانند اهورا در شکل فاعلی (و نه ندایی) صرف شده است. هومباخ در ترجمه‌ی خود از گاهان نشان داده است که هردو نام مزدا و اهوراها در وضعیتی فاعلی به کار گرفته شده‌اند.^{۱۹۹} استاد دوستخواه در ترجمه‌ی خود از اینسler پیروی کرده است^{۲۰۰} که با ارجاع به چند بند قبل مزدا را با وجود صرف صریح فاعلی، به حالت ندایی در نظر گرفته است.

برای آن که ترجمه‌ی خود را به دست دهم، همین بند را واژه به واژه معنی می‌کنم:

197 ۲ / ۲۹

198 ۹ / ۳۰

199 Hombach, ۱۹۹۱: ۵۵, ۶۲.

200 Inzler, ۱۹۷۵: ۱۷۲.

اینک (آتچا: atcâ: 𐬀𐬕𐬀𐬌) از آن تو (توئی: tòi: i Ot) ما (ویئم: vaêm: 𐬀𐬕𐬀𐬌) هستیم
 (خیاما: h'yâmâ: 𐬀𐬕𐬀𐬌) کسانی (یوئی: ýôi: 𐬀𐬕𐬀𐬌) که (ایم: îm: 𐬀𐬕𐬀𐬌) نو (فرشتم:
 𐬀𐬕𐬀𐬌) سازند (کرنائوم: kerenâun: 𐬀𐬕𐬀𐬌) هستی را (آهوم: 𐬀𐬕𐬀𐬌):
 (ahûm) (همچون) مزدا و (مزدائوسچا: mazdâscâ: 𐬀𐬕𐬀𐬌) اهوراها (اهورائونگهو:
 𐬀𐬕𐬀𐬌) (ahurânghô: 𐬀𐬕𐬀𐬌).

چند واژه در اینجا نیاز به توضیح دارد. نخست واژهی "توئی" است که وجه ملکی است و "از آن
 تو، مال تو، تو را" معنا می‌دهد. دیگری نوسازی هستی است که همان فرشگرد در پهلوی است و کنشی است
 که ناجی هستی با چیرگی بر دروغ و نابود کردن نیروهای اهریمنی به انجام می‌رساند. بنابراین در این بند
 زرتشت دارد چند صفت را به خود و پیروان نزدیکش (احتمالاً مغان^{۲۰۱}) نسبت می‌دهد. نخست، آن که از آن
 خداوند هستند، دیگر آن که هستی را نو می‌سازند، و سوم آن که این کار را مزداگونه و اهوراگونه انجام
 می‌دهند. به این ترتیب شباهتی بین کردار زرتشت و مغان با کردار اهورامزدا وجود دارد، در حدی که ایشان
 با نو ساختن هستی به اهورامزدا شبیه می‌شوند. من این بند را چنین ترجمه می‌کنم:

اینک، ما کسانی که (همچون) اهوراها و مزدا، هستی را از نو می‌سازیم، از آن تو هستیم.

تفسیر دیگر، که نامحتمل‌تر اما تامل‌برانگیزتر است، چنین است:

اینک ما، اهوراها، که هستی را (همچون) مزدا از نو می‌سازیم، از آن تو هستیم.

تاییدی بر تفسیر پیشنهادی من را می‌توان در هات ۳۱ یافت:

²⁰¹ چون فرشگردسازی کاری نیست که به افراد عادی مربوط شود. در متون پهلوی این کنش ویژه‌ی سوشیانس (ناجی
 آخرالزمان) است. گویا در زمان زرتشت این کردار به خودش و مغان بلندپایه منسوب می‌شده است.

کسی جز اهورا نبوده است. چون اوست که تنها دادگستر خوانده شده، یعنی کسی که هرچه خواست او باشد، تحقق خواهد یافت^{۲۰۹}، و اوست که مانتره‌ی رهاننده را می‌آفریند^{۲۱۰}. در عین حال مزدا نیز در صحنه حاضر است، اما بیشتر وظیفه‌ای مینویی بر عهده دارد.

در مورد مزدا نیز می‌توان به پیوندی میان او و نیروهای مینویی اشاره کرد. از همه برجسته‌تر، رابطه‌ی مزدا و بهمن است که به پیوند میان اِشه و اهورا می‌ماند. از بندهای هات ۳۳ به روشنی بر می‌آید که مزدا ارتباطی خاص با بهمن دارد^{۲۱۱}. به زودی بحث خواهیم کرد که بهمن در رسالت دینی زرتشت و آرمان اجتماعی او نقشی مرکزی بر عهده دارد و نماینده‌ی نیروهای مینویی برانگیزاننده‌ی قوای پشتیبان اِشه است. از این روست که وقتی مزدا پدر بهمن دانسته می‌شود، به عنوان آفریننده‌ی اِشه نیز ستوده می‌گردد^{۲۱۲}.

مزدا خاستگاه پیام و خردی است که بهمن ناقلِ آن محسوب می‌شود. از این رو با گستره‌ی مینویی و به ویژه زبان، و در نتیجه مانتره، ارتباط دارد. مزداست که از آموزش مانتره به گروندگان حمایت می‌کند^{۲۱۳} و زرتشتیان مانتره‌ی او را می‌سرایند^{۲۱۴}. او در ضمن دارنده‌ی داد (قانون) است^{۲۱۵} و از این راه با اِشه ارتباطی زبانی برقرار می‌کند. آموزه‌های ناشنوده‌ای که زرتشت به بی‌سابقه بودنش می‌بالید، از او سرچشمه گرفته‌اند و

209 ۴ / ۲۹.

210 ۷ / ۲۹.

211 همچنین است در ۷ / ۳۴.

212 ۸ / ۳۱ و ۴ / ۴۵.

213 ۷ / ۲۸.

214 ۱۴ / ۴۳.

215 ۱۲ / ۳۴.

ارتباط مزدا با بهمن و آموزه‌های مینویی به انجمن مغان نیز تسری می‌یابد^{۲۲۵}، که وارثان سنت پیامبری زرتشت و مبلغان این احکام هستند. از این رو ارتباط مزدا با زرتشت و سایر اشونان بلندپایه در این انجمن بر مبنای مهر و محبت استوار شده است. زرتشت چنان که گذشت، عناصر نیرومند و سودمند رایج در ادیان باستانی ایرانی را در دین نوپای خود وامگیری کرد و یکی از مهمترین این عناصر، مفهوم مهر و هم‌پیمانی بود که از مهرپرستان و انجمنهای مخفی و زیرزمینی ایشان برگرفته بود. انجمن مغان نیز مانند جرگه‌ی مهرپرستان گروهی رازورز و پنهانکار بود که طبقه‌ای نخبه و فرهیخته را بر زمینه‌ی جامعه‌ی زرتشتی تازه کشاورز شده تشکیل می‌داد. ارتباط میان اعضای این انجمن چنان که در شادباش عروس دختر زرتشت در هات ۵۳ آشکار است، بر مبنای مهر و محبت میان اعضا استوار بوده است.

این مهر و محبت تنها آدمیان را در بر نمی‌گرفته، بلکه به تمام نیروهای مقدس متصل به انجمن مغان تعمیم می‌یافته است. در صدر این نیروها مزدا قرار داشته، که سویی‌ی رازآشنا و خردمند خداوند را نمایش می‌داده است و به همین دلیل هم پشتیبان و فرستنده‌ی اصلی بهمن تلقی می‌شده است. به همین دلیل است که مزدا بارها در مقام دوست مورد اشاره قرار گرفته است. زرتشت از او می‌خواهد تا همچون دوستی به او پیاموزد^{۲۲۶} و او با مهربانی نیکی‌ها را می‌بخشد^{۲۲۷}. همچنین بارها از دلدادگان مزدا سخن رفته است^{۲۲۸}. البته این بدان معنا نیست که تحریمی در مورد صورتهای دیگر تقدس خداوند در میان این جرگه وجود داشته است. اما تاکید بیشتر بر مزدا بوده تا اهورا. در گاهان تنها یکبار از اهورا چنین یاد شده است:

^{۲۲۵} همچنین است در ۷/۳۴.

^{۲۲۶} ۱/۴۴.

^{۲۲۷} ۱۰/۳۳.

^{۲۲۸} ۱/۳۱ و ۲/۴۶.

مینویی متصل می‌کند. به همین دلیل نمازهایی که قلمرو مینویی (بهمن و خستره) را نیرومند می‌کنند، نخست به او و اشته نیاز می‌شوند، بدان امید که هستی به کمال دست یابد^{۲۳۵}.

این بر هم افتادگی خویشکاری‌ها و نقشهای اهورا و مزدا نشان می‌دهد که هردو مفهوم به ذات یگانه‌ای اشاره می‌کنند. و این که به احتمال زیاد تعریفها و جایگیری‌های این دو در طول دوران تبلیغ زرتشت و صورتبندی دین دگرگون شده است. حدس من آن است که در ابتدای کار این دو مفهوم به صورت مشتق‌هایی ایزدانه از گیتی و مینو ابداع شده بودند. اما به تدریج در هم ترکیب شدند. از این رو گمان می‌کنم بندهای نشانگر این آمیختگی – که کم شمار و پراکنده و در عین حال مجزا از سایر بخشها هستند – به دورانه‌های متاخرتر سرایش گاهان مربوط شوند. دلیل من برای جدیدتر پنداشتن این آمیختگی و قدیمی‌تر بودن جدایی نقش اهورا از مزدا آن است که این ترکیب روند دیرزمانی پس از مرگ زرتشت همچنان ادامه یافت و در متون دیرآیندتری مانند اوستای نو تمایز میان اهورا و مزدا کاملاً حذف شده و هردو در قالب یک نام با هم جوش خورده‌اند.

با این همه، بر هم افتادگی قلمروهای تاثیر اهورا و مزدا را نمی‌توان به معنای مترادف بودنشان در گاهان گرفت. به ویژه در بندهایی که هم به اهورا و هم به مزدا اشاره شده است، به روشنی می‌توان دید که زرتشت دو قلمروی متمایز گیتی و مینو را به این دو منسوب می‌کرده است. یکی از بهترین نمونه‌ها در این زمینه، در هات ۴۴ یافت می‌شود که ساختاری پرسش‌گونه دارد. در اینجا هم اهورا و هم مزدا مورد سوال واقع شده‌اند. با این تفاوت که سوالهای زرتشت از اهورا به قلمرو گیتی منحصر است. او درباره‌ی سرآغاز

بند بیانگر دیگری را می‌توان در یسنای ۳۱ یافت:

၁။ အထွေထွေအကျဉ်းချုပ်
 ၂။ အကျဉ်းချုပ်
 ၃။ အကျဉ်းချုပ်
 ၄။ အကျဉ်းချုပ်
 ၅။ အကျဉ်းချုပ်
 ၆။ အကျဉ်းချုပ်
 ၇။ အကျဉ်းချုပ်
 ၈။ အကျဉ်းချုပ်
 ၉။ အကျဉ်းချုပ်
 ၁၀။ အကျဉ်းချုပ်

[illegible][illegible]

یعنی: اوست آن اندیشه‌گر ازلی، که روشنائی و نور با فَرّ او آراسته شده است. (اوست که) با خرد

با مینوی خود برافراز، چرا که ای سرور گاهوارا، اکنون تو همان هستی^{۲۴۰}.

در اینجا می‌بینیم که خداوند و امر قدسی با نور و روشنایی یکی فرض شده است. این احتمالا نخستین اشاره به مفهوم خداوند به مثابه نور است در تمدن ایرانی، که دیرزمانی بعد در درون نظامهای عرفانی به نورشناسی مفصل و پیچیده‌ی صوفیانه دگردیسی یافت. در نیمه‌ی نخست این بند، گویی به خویشکاریِ مزدا اشاره شده و در بخش ابتداییِ نیمه‌ی دوم با نام بردن از مزدا بر این نکته تصریح شده است. این که در ابتدای بند عبارت **𐬨𐬀𐬰𐬭𐬀** به معنای اندیشه‌ورز (مینو ورز) آمده، تاییدی است بر این نکته که مزدا را باید اندیشمند و دانای بزرگ معنی کرد و نیمه‌ی دوم این نام یعنی "دا" را باید از همین بن به معنای دانستن گرفت، نه از بنِ مشابهی که آفریدن و دادن معنی می‌دهد. برخی از اوستاشناسان این نام را به شکل اخیر ترجمه کرده‌اند و آن را به شکلِ آفریننده‌ی بزرگ فهم کرده‌اند.

در اینجا روشن است که مزدا آن نیرویی است که با نور و فرّ پیوند دارد. اما در پایان این بند می‌بینیم که اهورا نیز مورد خطاب واقع شده، اما نه به عنوان شریکی در کارِ آفرینش نور و فرّ، که همچون همتا و همانندی برای آن. یعنی گویی مزدا آفریننده‌ی مینوییِ نور است، و اهورا تجلیِ گیتیانه و متاخرتر آن محسوب می‌شود.

در بند بعد همین مضمون با شرح بیشتری تکرار شده است. زرتشت مزدا را مخاطب قرار داده و او را موجودی ازلی و ابدی و پدر منش نیک می‌داند. این دانایی در مورد مزدا ماهیتی مینویی دارد، چون سراینده می‌گوید که با منشِ خویش بر این امور آگاه شده است. بعد گفته شده که زرتشت او را (مزدا را) با چشم دیده و دریافته که اشته در واقع آفریننده‌ی هستی است. روشن است که در این بخشِ اخیر سخن از تجلیِ مادی و گیتیانه‌ی مزدا در میان است. آنگاه این عبارت تامل‌برانگیز آمده که اشته، گذشته از آن که هستی را آفریده، اهورای کردارها نیز هست. اهورا را در اینجا می‌توان به سرور و راهبر و آفریننده‌ی کردارها ترجمه

کرد، و پیوند آن و اشته از سویی نشانگر آن است که اهورا در زمان زرتشت مفهومی عام برای اشاره به موجودات قدسی بوده، و از سوی دیگر به ارتباط میان این کلیدواژه‌ی گاهانی با امور گیتیانه (هستندگان و کردارهایشان) دلالت می‌کند.^{۲۴۱}

۶. زمانی که زرتشت به سرودن گاهان مشغول بود، ایرانیان در قالب قبیله‌هایی معمولاً کوچگرد می‌زیستند که خدایانی پرشمار را می‌پرستیدند. ساختار کلی دین کهن ایرانیان را می‌توان بر مبنای دو منبع اصلی بازسازی کرد. نخست، دین هندو که ساختار کلی ادیان هند و ایرانی اولیه را حفظ کرده است و تا به امروز به مثابه تنها دین بزرگ مشرکانه‌ی جهان زنده است و پیروانی بسیار دارد. سرزمینی مرکزی و پررفت و آمد مانند ایران، برای سازماندهی نیروهای انسانی و اجتماعی خود به پیامبری با اندیشه‌ی یکتاپرستانه نیازمند بود که زمینه‌ای نظری را برای وحدت اقوام و قبایل و ظهور دولتی فراگیر پدید آورد. از این رو تصور آن که اگر زرتشت نمی‌زاد و نمی‌زیست، چه بر سر ادیان ایرانی کهن می‌آمد، دشوار می‌نماید. اما اگر بخواهم جسورانه حدسی در این مورد بزنم، می‌گویم که ادیان ایرانی نیز در غیاب اندیشمندی انقلابی مانند زرتشت، به دینی متکثرو مرکز زدوده مانند آیین برهمنی تبدیل می‌شدند. این از آن روست که خدایان باستانی ایران و هندی تبار و ساختار و ماهیت مشترکی دارند. به همین دلیل هم دین هندو و سیر تحول آن در دوران ودایی شواهدی ارزشمند در مورد شاخه‌ی ایرانی این باورها به دست می‌دهد. پس نخستین منبع ما برای بازسازی ادیان کهن ایرانی، ادبیات ودایی و ایزدان کهن هندی هستند. بدیهی است که شواهد برآمده از هند را باید با

داده‌های کهنتر در مورد ادیان هیتی- میتانی و اطلاعات جدیدتر در مورد ادیان اقوام آریایی اروپایی جمع بست تا به تصویری فراگیر و کلی در مورد رمزگذاری تقدس در ایران کهن دست یافت.

دومین منبع برای فهم ایزدان باستانی ایرانی، در خود ایران وجود دارد. با وجود تکان دهنده بودن و فراگیری نگرش زرتشتی در ایران زمین، ادیان کهن با شاخه‌های گوناگون خود تا دیرزمانی به حیات خود ادامه دادند و با وامگیری از آیین زرتشت و جذب شدن در آن الگوهایی پیچیده و متنوع از اندرکنش منشها را به نمایش گذاشتند. در این میان بیانگرتر از همه متونی هستند که توسط مغان در هفت قرن پس از زرتشت به ادبیات زرتشتی افزوده شدند و برخی از آنها مستقیماً از سرودهای دینی مربوط به خدایان کهن ایرانی سرچشمه می‌گرفتند. مهمتر از همه در این میان، یشت‌ها هستند که ترکیبی را در میان این ایزدان و چارچوب جهان‌بینی زرتشتی پدید می‌آورند. با این وجود می‌توان از ورای پوسته‌ی زرتشتی‌شان، هسته‌ی مرکزی ایزدان باستان را بازجست.

به کمک این دو رده از منابع ایرانی و غیرایرانی، می‌توانیم به تصویری در مورد ایزدان کهن ایرانی، سلسله مراتب‌شان، آیین‌ها و مراسم‌شان دست یابیم. در این نوشتار فرصتی برای پرداختن مفصل به این بازسازی وجود ندارد. اما خواننده‌ی علاقمند را به کتاب دیگری که در مورد ایزدان کهن ایرانی نوشته‌ام ارجاع می‌دهم و در اینجا تنها به وامگیری عنصری از آن کتاب بسنده می‌کنم، که به کار دقیقتر کردن تصویر اهورامزدا می‌آید.

چنان که گفتیم، زرتشت در زمینه‌ای چندخدایی زاده شد و بالید و احتمالاً در دوران جوانی خود به عنوان کاهن یکی از این خدایان فعال بود. با این وجود انقلاب دینی‌اش به معرفی دستگاه نظری کاملاً جدیدی برای رمزگذاری تقدس انجامید، که به شکلی طبیعی در آرا و باورهای پیشین ریشه داشت.

همانطور که مغان پس از زرتشت آرا و عقاید ادیان گوناگون ایرانی را به تدریج در گستره‌ی شریعت زرتشتی وارد کردند، خود زرتشت نیز رمزگان و نمادها و محتواهای سودمندی را که در ادیان دیگر می‌یافت، در پیکره‌ی دین خود ادغام کرده بود، و این کاری است که تمام پیامبران و نظریه‌پردازان در تمام زمینه‌های تاریخی ناگزیر به انجامش هستند.

با این مقدمه، پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا می‌توان سیمای اهورامزدا را در ادیان پیشازرتشتی بازسازی کرد؟ منظور از این بازسازی ارجاع مجدد به وارونای هند و اروپایی نیست، چرا که اطلاعاتی بسیار اندک در مورد او در دست داریم و در مورد ارتباطش با قانون و عدالت و آسمان نیز دیگران به قدر کافی نوشته‌اند.

به گمانم خویشکاری دوگانه‌ی اهورا و مزدا و رابطه‌ی متمایز این دو با گیتی و مینو، شکلی بازسازی شده از باورهای کهن است که به دو ایزد باستانی ایرانی مربوط می‌شده‌اند. عناصر مشترکی در هر دوی این ایزدان وجود داشته که عبارتند از آیین قربانی، مراسم عبادی بسته در جرگه‌های دینداران، وعده‌ی رستگاری به پیروان و احتمالاً عنصری از رازورزی و باور به وحدت با خداوند از راه خوردن گوشت قربانی یا نوشیدن نوشابه. این دو ایزد، مهر و هوم هستند. در یشت‌ها بقایای آیین این دو را می‌توان دید که تمام عناصر یاد شده را دارا هستند. همچنین در وداها و آثار بازمانده از قبایل آریایی کهن نیز ردپای باورهای مربوط به این دو ایزد را می‌توان بازجست. در زند گاهان مجالی کافی برای بحث مفصل در مورد شباهت‌های این خدا وجود ندارد. تنها می‌توان به این نکته اشاره کرد که گویا آیینها و مراسم این دو ارتباطی با هم داشته باشند.

مهر، ایزدی فعال و نیرومند بود که نگهبان عهد و پیمان و حامی جنگاوران و همتای خورشید دانسته می‌شد. مراسم او در محفلهایی رازورز انجام می‌پذیرفت و با قربانی گاو و نوشیدن خون گاو یا شراب همراه بود. مومنان معتقد بودند با انجام مراسم قربانی گاو کنش ازلی مهر را بازتولید می‌کنند و به این ترتیب مانند

او زندگی و بقای جسم‌شان را می‌افزایند. مهر در کل ایزدی مردانه بود و خود همچون مردی نیرومند و جوان بازنموده می‌شد. پیروانش بیشتر جنگاوران بودند و خودش هم خدایی گردونه‌ران و دلاور بود. از این رو پشتیبانی مهر به افزایش نیروی رزمی و دلیری جسمانی جنگاوران نیز مربوط دانسته می‌شد.

در کنار مهر، هوم قرار داشت. ایزدی گیاهی که مانند مهر به شکلی مناسب برای قربانی انجام می‌شد. قربانی‌ای که برای هوم گزارده می‌شد، گیاه هوم بود، که احتمالاً بوته‌ای کوهی از خانواده‌ی افدراسه بوده است. هوم را در هاونی سنگی یا فلزی می‌کوبیدند و عصاره‌اش را در مراسمی با آب (در ایران) یا شیر (در هند) می‌آمیختند و می‌نوشیدند. مومنانش معتقد بودند نوشیدن شیرهی هوم باعث جاودان شدن روح می‌شود و خود ایزدان هندی به دلیل خوردن این نوشابه جاویدان فرض می‌شدند. مراسم کوبیدن هوم و آیینهای مربوط به او در آیین زرتشت جذب شدند و تا به امروز بخشی مهم از مراسم این دین به شمار می‌روند.

در مورد مهر و هوم، چند نکته‌ی جالب وجود دارد. نخست آن که هردوی این خدایان با لقب "خدای بزرگ" نواخته می‌شدند و گویا در دوران زرتشت مدعی مقام برترین خدا در ایزدکده‌ی ایرانیان بوده‌اند. بقایای این جایگاه والا در بخشی از یسنا که هوم یشت نام دارد، و در مهر یشت به روشنی آشکار است. دوم آن که مراسم هردوی ایشان به قربانی (جانوری مثل گاو یا گیاهی مانند هوم) مربوط می‌شد و هردو نیز جاودانگی و نیروی پایدار را به پیروانشان وعده می‌دادند. مراسم هردو در حضور کاهنانی رازآشنا و متخصص انجام می‌شد و احتمالاً به جرگه‌هایی رازورز از مومنان منحصر می‌شد. هردوی این خدایان در قالب انسانی بازنموده می‌شدند. با این تفاوت که مهر همچون جوانی پانزده ساله و هوم همچون پیرمردی با چشمان سبز تجسم می‌شد.

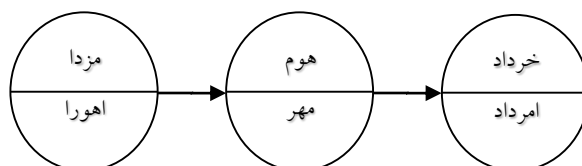
از همین جا آشکار است که مهر و هوم به خدایانی جفت می‌مانده‌اند که قربانی جانوری و گیاهی را برای دستیابی به جاودانگی نمایندگی می‌کرده‌اند. دهش ایشان با نوشیدن مایعی مانند شراب یا هوم به مومنان می‌رسید و جسم یا روح ایشان را تقویت می‌نمود. بدیهی است که اگر بخواهیم خویشکاری این دو ایزد را در زمینه‌ی تفکر زرتشتی بنگریم، یکی را به گیتی و دیگری را به مینو نسبت خواهیم داد. مهر که با گاو (گیتی) پیوند دارد، در عین حال حامی و نگهبان پیمان (داد، قانون) نیز هست. از این رو به اهورا شباهتی بسیار دارد، که نگهبان اشته است و با گاو/ گیتی و آبادانی آن پیوند خورده است. از یاد نبریم که مهر نیز در رده‌بندی امور قدسی جزء آسوره‌ها/ اهوراها رده‌بندی می‌شد و خود نام اهورا می‌توانسته لقبی برای او باشد.

از سوی دیگر، هوم به ایزدان قلمرو مینویی می‌ماند. خودش موجودی جاویدان و همیشه سبز است و در کوهستانها می‌روید و بنابراین با قلمرو آسمان پیوند دارد. شیرهای تضمین کننده‌ی بقای ایزدان در قلمرو آسمانی است، و همچون پیرمردی خردمند بازنموده می‌شود. از این روست که صفت دانای بزرگ (مزدا) برایش سزاوار است.

حدس من آن است که اهورا و مزدا، اشکالی تغییر شکل یافته و زرتشتی شده از مهر و هوم باشند. حال یا حدس من درست است و این دو ایزد از ابتدا چنین به هم شبیه بوده‌اند و همچون جفت متضادی معنایی رستگاری را در قلمرو بدن و روان تامین می‌کردند، و یا این شباهت امری ثانویه است و از منظم شدن باورهای مربوط به این دو در زمینه‌ی زرتشتی سرچشمه می‌گیرد. به هر صورت پیوند این دو با گیاه/ جانور و روان/ جسم و کلیدی بودن مراسم قربانی و نوشابه‌ی مقدس در آیین‌هایشان جای تردید ندارد.

حدس من آن است که زرتشت هنگام صورتبندی مفهوم خدای یکتا، به ترکیبی از این دو ایزد نظر داشته است. البته او با برکندن این دو از عرصه‌ی ملموس مادی و مستقر ساختن‌شان در قلمروی تازه تعریف شده‌ی مینویی، دگرگونی مهمی در مفهوم وجودی ایشان پدید آورد. اما اتصال‌شان با گیاه/ روان و جانور/

جسم را حفظ کرد و به این ترتیب به دو مفهوم اهورا و مزدا دست یافت. دو مفهومی که از دید زرتشت می‌بایست با هم ترکیب شوند تا به یک مرکز یگانه‌ی تقدس بدل گردند.



۷. روند اتحاد دو نام اهورا و مزدا و تبدیل شدن این دو به نام ایزدی یکتا و بزرگ، در همان عصر گاهانی آغاز شده بود. از میان مواردی که نام مزدا و اهورا به کار گرفته شده، به ترتیب بیش از یک سوم و بیش از نیمی از موارد این دو با هم آمده‌اند. به این ترتیب معلوم است که زرتشت هنگام اندیشیدن به خدای یکتا دو صفت برجسته از او را در ذهن داشته و این دو به تدریج با هم ادغام می‌شده‌اند. با این وجود نام اهورامزدا یا هورمزد به آن شکلی که در ادبیات جدیدتر اوستایی و پهلوی رواج دارد، در گاهان دیده نمی‌شود. جاهایی که این نام ذکر شده، هنوز با دو کلمه‌ی مستقل سر و کار داریم که گاه حتی با یکی دو واژه فاصله کنار هم قرار گرفته‌اند.

اما اهورامزدا در همین شکل دستوری ابتدایی‌اش تمام ویژگی‌های پیشرفته‌ی "خدای یکتا" را از خود نشان می‌دهد. مثلاً او قادر مطلق است و به همه کار تواناست^{۲۴۲}. اوست که پاداش کردارهای نیک و کیفر

کارهای بد را مقرر می‌دارد^{۲۴۳}. او پدر و آفریننده‌ی تمام نیروهای مینویی دیگر است، و آشکارا با عرصه‌ی مینو ارتباط دارد، نه گیتی.

اهورامزدا اندیشنده‌ی ازلی (مانتا پئوریو: 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬯𐬭𐬀 𐬀𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀: mañtâ pouruyô) است، که می‌توان آن را "مینو-ورزِ آغازین" هم خواند. از این رو فرّ و فروغش همچون روشنایی درخشان است. اهورامزدا با خرد خویش اِشه و با فروغ خویش بهمن را پدید می‌آورد^{۲۴۴}. او آفریننده نیز هست و در جایی زرتشت مینوی اهورامزدا را فرا می‌خواند تا از او بیاموزد که هستی چگونه در ازل پدید آمده است^{۲۴۵}. این ایزد یگانه با خرد خویش بود که عمل خلقت را انجام داد، و از این رو بارها به خرد او اشاره شده است. در برخی موارد مفهوم یاد شده خصلتی انتزاعی و مستقل به خود گرفته شده است. به طوری که از خرد مینویی گیتی‌آفرین سخن در میان است که آن اهورامزداست^{۲۴۶}.

از مرور صفاتی که به اهورا، مزدا و اهورامزدا نسبت داده شده، در می‌یابیم که با نیرویی آسمانی و مقتدر سر و کار داریم که چند ویژگی عمده دارد:

نخست آن که در واقع ماهیتی مینویی دارد. یعنی بارها از آن در مقام مینویی نیک در برابر مینوی بد یاد شده است. سویه‌ی مینویی او – که مزدا باشد – بیش از سویه‌ی وابسته به گیتی – یعنی اهورا – مورد تاکید است و با بسامد بیشتری تکرار شده است. اهورامزدا آشکار عنصری ذهنی، معقول، و غیرمادی است که با واسطه‌ی اِشه و نیروهای تنظیم‌کننده‌ی گیتی با عرصه‌ی زمینی ارتباط برقرار می‌کند.

243 / ۲۸ .۴

244 / ۳۱ .۷

245 / ۲۸ .۱۱

246 / ۳۱ .۹

در دوران زندگی زرتشت دو الگوی عمومی و مرسوم برای تعریف رابطه‌ی خدایان و مخلوقاتشان وجود داشت. من این دو الگو را "معمارانه" یا "زاینده" می‌نامم.

الگوی زاینده‌ی آفرینش، همان بود که در خدایانی بسیار باستانی در چین و مصر وجود داشته است. بر مبنای این الگو خدایان به موجوداتی زنده شبیه بودند که عناصر طبیعی یا جانداران به شکلی زیست‌شناختی از بدن ایشان مشتق شده و یا توسط ایشان زاییده می‌شدند. به عنوان مثال چینیان باستان به وجود خدایی به نام پان‌کو معتقد بودند که کل جهان پس از مرگ او از بدنش ساخته شد. آدمیان در این اسطوره نوادگان شپش‌های بدن این خدا فرض می‌شدند!

در مصر نیز ایزدانی را داریم که معمولاً به صورت جفت‌هایی نر و ماده تصویر می‌شوند و پس از زادآوری با یکدیگر خدایانی تازه را با نمودهایی طبیعی پدید می‌آورند. مثلاً ایزیس و اوزیریس با هم ازدواج می‌کنند و فرزندشان هوروس می‌شود که همان خورشید است. در سومر باستان نیز چنین الگویی به چشم می‌خورد. چنان که مثلاً خورشید (اوتو) و آسمان (آنو) و آبها (ان) با هم رابطه‌ی خانوادگی دارند.

استعاره‌ی اصلی حاکم بر این تصور از آفرینش، روابط خانوادگی و فرآیند زیست‌شناختی جفتگیری و زایمان است. چنین می‌نماید که این الگو کهنترین پیکربندی مفهوم خلق را در تمدنهای باستانی نمایش دهد. چون از سویی در تمام تمدنهای خرد و کلان در مراحل ابتدایی ثبت تمدن وجود دارد، و از سوی دیگر حتی در جوامع ابتدایی امروزی که به شکل گردآورنده و شکارچی روزگار می‌گذرانند نیز رواج دارد. پیشرفته‌ترین دینی که الگوی آفرینش از راه زایش را محور قرار می‌دهد، دین مانی است که در آن رابطه‌ی موجودات آسمانی و دنیای ملموس کاملاً بر مبنای روابط خانوادگی و جفتگیری‌ها و زایش‌های پیاپی تفسیر می‌شود. رگه‌ای از همین نگرش در برداشت مسیحیان درباره‌ی رابطه‌ی خداوند و عیسی مسیح نیز وجود دارد.

الگوی دوم، از استعاره‌ی سازنده و معمار استفاده می‌کند و بنابراین از نظر تاریخی جدیدتر است و به زمانی برمی‌گردد که زندگی یکجانشینی و خانه‌سازی پایدار در جوامع انسانی رواج یافته بود. بر مبنای این چارچوب، خدایان به سازندگانی شبیه هستند که مانند معمار یا کوزه‌گری جهان و اجزای آن را از مواد اولیه‌ای ساده‌تر بر می‌سازند. در این رده از اساطیر معمولاً انسان همچون کوزه‌ای از گل رس ساخته می‌شود و عناصر کلان‌تر گیتی همچون خانه‌ای از سنگ یا چوب پدید می‌آیند. به عبارت دیگر، در این چارچوب با خدایانی سر و کار داریم که کوزه‌گر و معمار هستند. تمام خدایان متاخر و یکتا مانند یهوه و خدای پدر مسیحیان از این راه با جهان مخلوق خود ارتباط برقرار می‌کنند.

در اساطیر هند و ایرانی کهنی که تا زمان زرتشت رواج داشتند، ارتباط خدایان و جهان هستی کاملاً در چارچوب زاینده می‌گنجد. زروان، چنان که ردپایش در نسخه‌های بازسازی شده و متاخرتر نیز باقی است، جهان را با زاییدن یک جفت دو قلو پدید آورد. برهما نیز رابطه‌ای زایشگرانه با جهان برقرار می‌کند و زمان و مکان را از دل خود بیرون می‌زاید. در مورد ایزدی پیچیده مانند مهر نیز چنین است. مهر برای آفرینش گیتی به کرداری فنی و برنامه‌ریزی شده مانند قربانی کردن دست می‌یازد که شباهتی به الگوی معمارانه دارد. اما در نهایت با کشتن موجودی زنده (گاو) و رویش جانداران و جهان از خون اوست که موفق به خلق می‌شود. اینها همه در حالی است که خدای زرتشتی آشکارا و صریحاً معمار است. بارها در گاهان از او به عنوان "گئوش تَشا" یاد شده است. فعل تَشا در این نام، تراشیدن معنا می‌دهد و این نام در کل می‌تواند به "گیتی‌تراش" ترجمه شود. اهورامزدا – و به خصوص سوییهِ اهورایی او – صریحاً موجودی صنعتگر است که گیتی را بر مبنای قوانینی روشن و دقیق – یعنی اِشه – می‌تراشد و می‌سازد. او از این رو به معماران می‌ماند، و نه حتی کوزه‌گران.

و بیداری، روز و شب و نیمروز و بامداد، و تاریکی و روشنایی، که به مفهومی مهرپرستانه یعنی نگهداشتن پیمان فرزندگان پیوند خورده است.

به این ترتیب اگر بخواهیم نمونه‌ای کامل و برجسته از خدای معمار را در جهان باستان مثال بزنیم، باید از اهورامزدا یاد کنیم. چنین خدای معماری در سایر تمدن‌ها و دوره‌های تاریخی نزدیک به زرتشت البته بی‌نظیر نبوده است، اما در هیچ متنی با این صراحت و تاکید و خلوص بر کنش معمارانه‌اش تاکید نشده است. این کلیدی است که به گمان من موقعیت مرکزی معمار را در اساطیر رازورزانه‌ی بعدی تعیین می‌کند. چنان که هزاران سال بعد، وقتی شاخه‌ای از انجمن‌های رازورز زیر تاثیر آیین یهود و در واکنش به استبداد نظر مسیحی پدید آمد و فراماسونری نام گرفت، اعضای خود را "معمار" نامید و خود را به نخستین معمار تاریخ و معماری ازلی منسوب کرد، که می‌توانست بیش از حیرام عبرانی، استعاره‌ای از خود خدای یکتا باشد.

هرچند اهورامزدا نمونه‌ای چشمگیر از خدای معمار است، اما کنش آفرینشگری‌اش چند جا افتادگی و نقص بزرگ هم دارد. مهمتر از همه آن که در گاهان هیچ اشاره‌ای وجود ندارد که بتوان آن را خلق از عدم معنا کرد. تنها شکاف خوردن عرصه‌ی مینو و کشمکش میان دو نیروی نیک و بد را داریم که زمان کرانمند و گیتیانه را آغاز می‌کند. اما این که اهورامزدا چگونه گیتی را آفرید و ماده‌ی خام‌اش در این مورد چه بود و دقیقا چگونه این کار را به انجام رساند، به سکوت برگزار شده است.

دومین نکته به آفرینش انسان باز می‌گردد. به زودی خواهیم دید که اشاره‌هایی در مورد آفرینش انسان به شیوه‌ای معمارانه وجود دارد. یعنی اهورامزدا عناصر وجودی انسان – مانند تن و جان – را به شیوه‌ای معمارانه "ساخت" و "تراشید". اما این که چنین کاری را دقیقا کی انجام داد، و مقصودش از آن چه بود و چگونه این کار را کرد، ناگفته باقی مانده است. بخشهایی از گاهان هست که گویی برای انسان موقعیت و

جایگاهی ازلی -همچون خودِ اهورامزدا- قایل است. بخشهای دیگری هم هست که به نوعی رابطهای خویشاوندی بین خدای یکتا و آدمیان اشاره کرده است. چنان که در بند پیشین نمونه‌ای از آن را دیدیم. سومین نکته درمورد کنش آفرینگشری اهورامزدا، همان است که پیش از این اشاره‌ای بدان کردیم. کردار اهورامزدا بر خلاف سایر ایزدان جهان باستان، سخت هدفمند و غایت‌گراست. او به خاطر بروز اغتشاشی در هستی است که دست به آفرینش می‌زند. انگار گیتی از آن رو پدید آمده است که تعارض و کشمکشی در عرصه‌ی مینو رخ داده است و از این رو برای جبران کردنش گیتی به میدان جنگ اهریمن و اهورامزدا تبدیل شده است.

اهورامزدا خدایی هدفمند و دوراندیش و حسابگر است. او هنگام آفرینش و دستکاری در هستی سخت به قانون اشه پایبند و وفادار می‌ماند و از این روست که بر رقیب بدکردار خویش چیره خواهد شد. به عبارت دیگر، اهورامزدا تفاوتی عمده و بنیادین با تمام خدایان دیگری دارد که تا آن زمین بر آسمانها گام می‌زدند، و آن هم این که این نخستین ایزدِ کاملاً اخلاقی است که بر مبنای قانونی بیرونی و فرازین رفتار می‌کند و قواعدی اخلاقی را رعایت می‌کند.

از این روست که برای شناختن اهورامزدا، باید نخست اشه را درست شناخت.

گفتار چهارم: اِشه

۱. در مرکز دین زرتشت، مفهومی قرار دارد به نام اِشه. اِشه را اوستا پُژوهان از دیرباز به صورت راستی در برابر دروغ ترجمه کرده‌اند. لوندِرس در تفسیر قدیمی خود در ۱۹۱۰ م آن را به صورت کلام یا دعای هنگام قربانی فهم کرد. اما یک سال بعد آندریاس و واکرناگل آن را به راستی و حقیقت ترجمه کردند. گرشویچ و هومباخ نیز همین تفسیر را پذیرفتند و گایگر و الدنبرگ همین برداشت را با مقابل نهادن آن و انگره تکمیل کردند^{۲۴۹}. به این ترتیب در میان مفسران و مترجمان اوستا توافقی عام وجود دارد که اِشه از نظر لغوی به معنای حقیقت و راستی است.

اِشه یا اشا (𐬀𐬱𐬌𐬎: ashâ) در زبان اوستایی برابر است با "رته" در سانسکریت، و "آرته" در پارسی باستان. معنای این واژه در حوزه‌ی دینی عبارت است از "راستی، تقوا، پارسایی، و پرهیزگاری". اما معنای نخستین و پیشازرتشتی این واژه که در شکل سانسکریت رته و در متون ودایی باقی مانده است، "قانون، اصل عمومی، هنجار و روش درست" معنا می‌دهد. به بیان دیگر، در آن هنگام که زرتشت به صورتبندی دین خویش مشغول بود، اِشه دلالتی معنایی داشت که به "قانون طبیعی" در دستگاه فکری ما بسیار نزدیک است. اِشه / ارته / رته عبارت بود از نظمی که بر هستی حاکم است و قواعدی که سیر طبیعی و درست رخدادها را تعیین می‌کند. اِشه با بخت و تقدیر از این نظر تفاوت داشت که معمولاً این دو واژه را به صورت برنامه‌ای هدفمند و معنادار می‌فهمیم که توسط ایزدی مقتدر اجرا شود. اما مفهوم چنین ایزد مقتدری

²⁴⁹ ویدن‌گرن، ۱۳۷۷.

که متولی نظم کلیت هستی باشد در دوران زرتشت هنوز ابداع نشده بود. از این رو اِشه در آن هنگام بیشتر مفهومی وجودی داشت تا دینی، و به قاعده‌ای عام اشاره می‌کرد که رعایت کردن و همنوایی با آن درست و شایسته است.

جالب است که در سپهر فرهنگی کاملاً متفاوتی مانند چین باستان، پنج شش قرن پس از زرتشت، مفهومی مشابه را داریم که تائو خوانده می‌شود. به گمان من مفهوم اولیه‌ی اِشه با تائو شباهتی داشته است، هرچند دلیلی برای وامگیری دومی از اولی در دست نیست. هردوی این مفاهیم به همراه رته‌ی ودایی، به نظم‌ی طبیعی و خودبنیاد اشاره می‌کنند که اگر فرد با آن هماهنگ شود، رفتاری شایسته و درست پیدا خواهد کرد. اِشه نیز گویا در آغاز چنین بوده باشد. به همین دلیل هم در اسامی کهن آریایی عنصرِ اِرتَه که همتای اِشه در ایران غربی است، مرتب تکرار می‌شود. در متون میتانی نامهایی مانند اِرتَه‌مینه (راست اندیش)، اِرتَشومره، اِرتَمه، و اِرتَمَنه فراوان هستند، و متون آشوری قرن نهم پ.م از دو مرد یاد می‌کنند که آرتاسیرار (اِرتَه‌سر) و اِرتیزات (اِرتَه‌زاد) نام داشته‌اند.

برخی از نویسندگان اعتقاد دارند که حتی در گاهان نیز مفهوم اِشه / اِرتَه در شکلی مشابه همین وضعیت باستانی به کار گرفته شده است. مثلاً کلنز می‌گوید که در گاهان اِشه مترادف با روز و روشنایی است و در تضاد با دروغ قرار می‌گیرد که همان شب و تاریکی است. البته این درست است که در بسیاری از بندهای گاهان پیوندی میان جمِ اِشه / دروغ و روز / شب برقرار است^{۲۵۰}. با این وجود نتیجه‌گیری کلنز که به همین دلیل جمِ اِشه / دروغ را صرفاً هستی‌شناختی می‌داند و منکر دلالت اخلاقی آن است، به نظر نادرست

²⁵⁰ بندهای مورد نظر کلنز در تایید این سخن عبارتند از: ۳۲ / ۱۰، ۴۳ / ۱۶، ۴۶ / ۳، ۵۰ / ۱۰ و آبان یشت، ۹۴.

است. اصولاً نوآوری بزرگ زرتشت آن بود که حوزه‌ی هستی‌شناسی و اخلاق را در هم ادغام کرد و مفاهیمی مانند گیتی و مینو را با ساختاری اخلاقی (مانند سپند مینو و انگره مینو) از نو پیکربندی کرد. در این شرایط بدیهی است که مفهومی مانند اِشه/دروغ که حتی پیش از زرتشت نیز دلالتی اخلاقی را حمل می‌کرده است، همچنان کارکرد اخلاقی خود را حفظ می‌کند و حتی به مرتبه‌ی محور تمایز نیک و بد بر کشیده می‌شود. به نظرم با رجوع به خودِ متن گاهان می‌توان به این دلالت اخلاقی یقین یافت و این کاری است که نوشتار کنونی سر آشکار ساختنش را دارد.

اشه نیز مانند سایر کلیدواژه‌های بازتعریف شده‌ی زرتشتی در گاهان به معنایی متفاوت به کار گرفته شده است. زرتشت هسته‌ی مرکزی این مفهوم را حفظ کرده است. یعنی قاعده و قانون فراگیر حاکم بر هستی همچنان از آن برداشت می‌شود. اما این قاعده خصلتی اخلاقی یافته است و با راستی مترادف پنداشته شده است. زرتشت در واقع چرخشی در مفهوم اِشه ایجاد کرد و آن را از مرتبه‌ای وجودی به جایگاهی اخلاقی ارتقا داد. برای او اِشه فقط قانونی طبیعی نبود، بلکه قانونی بود که به خاطر جاری بودنش بر هستی، "راست" هم هست. آنچه که با اِشه پیوند دارد، به ویژه وقتی به حوزه‌ی زبان مربوط شود، بارها با واژگان مترادفی مانند "راستی" (اِرش: *eresh: Svr̥v*) ابراز شده‌اند. به همین دلیل پیروی کردن از اِشه معنا می‌یافت و هماهنگی با آن نه تنها شایستگی، که "اخلاقی بودن" کردارها را هم تعیین می‌کرد.

۲. اِشه شالوده‌ی اخلاق زرتشتی را بر می‌سازد و مفهومی است که به همراه جفت متضاد معنایی‌اش، یعنی دروغ، کل بایدها و نبایدها را نتیجه می‌دهد. به همین دلیل است که فردِ پارسا و نیکوکار اشون، و فرد بدکار و غیراخلاقی دروغزن خوانده شده‌اند. این جم یکی از پربسامدترین جفتهای معنایی در گاهان هستند. به ویژه اِشه در ترکیبها و صورتهایی بسیار متنوع به کار گرفته شده است.

اشه در کل گاهان دو معنای متفاوت دارد. یک معنا، به اشه همچون امری انتزاعی و فلسفی اشاره می‌کند که دلالتی اخلاقی یا وجودی دارد. دیگری، اشه را همچون موجودی تشخیص یافته و فرشته یا ایزدی انسان‌واره مجسم می‌کند. در گاهان وزنه‌ی ارجاع به اشه آشکارا به نفع حالت اول سنگین است. اما هرچه در اوستای نو پیشتر می‌رویم، مفهوم دوم را پررنگ‌تر می‌بینیم. چنان که از همان یسنای هفت هات فرشته‌ی "اردیبهشت/بهترین اشه" را در میان امشاسپندان می‌یابیم.

اشه در معنای انتزاعی‌اش در تمام هات‌های گاهان و در بخش عظیمی از بندها و سطرها به کار گرفته شده است. در حدی که شاید این واژه را بتوان پربسامدترین کلمه در کل گاهان دانست. اشه در بسیاری از موارد در حالت بایی و ایزاری به کار گرفته شده است و بنابراین باید آن را "از مجرای اشه، به وسیله‌ی اشه، در پرتو اشه" ترجمه کرد. بنابراین در بسیاری از موارد، اشه خود فاعل یا مفعول جمله نیست، بلکه همچون شرطی و قیدی عمل می‌کند که فعل در زمینه‌ی آن رخ می‌دهد. به ویژه کردار نیروهای مقدس دیگر (آرمیتی، خستره، بهمن، و حتی خود اهورامزدا) به این ترتیب "در پرتو اشه" رخ می‌دهند و ارتباط زرتشت و اشونان با این نیروها نیز به همین ترتیب در شرایط حضور اشه است که برقرار می‌شود^{۲۵۱}.

۳. اشه آشکارا به هر دو عرصه‌ی گیتی و مینو تعلق دارد و قانونی است فراگیر که در هر دو عرصه نافذ و جاری است. چنین به نظر می‌رسد که آخرت‌شناسی زرتشتی به شکلی مکانیکی از این قانون عام قابل استخراج باشد. زرتشت تصریح کرده که پاداش در هر دو جهان مینویی و استومند از اشه است^{۲۵۲}. بر مبنای

²⁵¹ مثلاً در ۳۱/۴.

²⁵² ۲۸/۲ و ۶ و ۹.

این امر تنها به کنشهای جزئی خداوند مربوط نمی‌شود، که خود فعل آفرینشگری او را نیز در بر می‌گیرد. چنان که گفته می‌شود دین اهورا که برای جهانیان بهترین است، همگان با اشه گیتی را افزونی می‌بخشد.^{۲۵۶} از این روست که اشه رکنی برای آفرینش هستی و به ویژه قلمروی گیتی دانسته شده است. یکی از القاب این عنصر قدسی، اشای گیتی افزای (فراَدِت گِئِم : 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌-𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 : frâdat-gaêthem) است^{۲۵۷}. این صفت چندین بار در مورد اشه تکرار شده است. ناگفته نماند که در یک مورد گاهانی، بهمن نیز این خویشکاری افزودن بر گیتی را بر عهده می‌گیرد.^{۲۵۸}

۴. در مواردی که از اشته همچون موجودی تشخیص یافته سخن رفته است، او را در کنار بهمن و به عنوان عضوی از مثلثِ برترِ تقدس زرتشتی می‌بینیم. در گاهان اهورامزدا معمولاً با اشته و بهمن جمع بسته شده است.^{۲۵۹} و این سه مثلثی مقدس را تشکیل می‌دهند. در این میان اهورامزدا خدای بزرگ، و بهمن و اشته فرشتگان مقرب او هستند. به گمان من در مواردی که اهورامزدا یا نیروهای مقدس دیگر آفریننده یا زاینده اشته دانسته شده‌اند، در این چارچوب اساطیری و تشخیص یافته به اشته ارجاع می‌داده‌اند. مفهوم انتزاعی و فراگیر اشته به مثابه یک قانون — که در گاهان بسامد و رواج بیشتری هم دارد — اشته را به قدری انتزاعی و عام

.1. / 22 256

.11 / 257

۱۳/۴۶ 258

٢٥٩ ٢٥٩

می‌بیند که برایش وضعیتی پیشینی نسبت به ایزدان قایل است و اهریمن و اهورامزدا را بسته به پیروی کردن یا نکردن از آن، پیروز یا درهم شکسته می‌داند.

در این شکل، اِشه پدیداری همه‌گیر و ساری و جاری است در برابر دروغ، که به طور مستقیم کاری نمی‌کند، اما همه چیز "در پرتو" آن انجام می‌پذیرد. بنابراین پیشنهادم را در مورد تفسیر کلمه‌ی اِشه در اوستا می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: اگر اِشه در مفهومی انتزاعی، فراگیر، غیرفعال، و برتر از ایزدان و دیوها فرض شده بود، به دلالت کهنتر و عمومی آن به عنوان نیرویی طبیعی اشاره می‌کند. این شکل از اِشه معمولاً در گاهان با حالت برایی و بایی صرف شده است. به احتمال زیاد وقتی زرتشت از راه خود و راه اِشه سخن می‌گوید، به این مفهوم از اِشه نظر دارد. چرا که نظم حاکم بر طبیعت در ذات خود امری زبانی و صورتبندی شده در قالب کلمات نیست؛ که بیشتر به روندی و مسیری و جریانی می‌ماند که به درستی با واژه‌ی راه مشخص شده است.

در مواردی که اِشه فعال و کنشگر است و ارتباطی روشن و محکم با سایر نیروهای مینویی پیدا می‌کند، با شکلی تشخص یافته از آن سر و کار داریم. گویا این تصویر از اِشه آفریده‌ی خود زرتشت باشد، چون در گاهان ابهامی خلاقانه در تعریف جایگاه وی به چشم می‌خورد. اِشه در این معنا آفریده‌ی اهورامزداست^{۲۶۰} و به همراه بهمن دستیار اصلی او محسوب می‌شود.

۵. جفتِ اِشه/ بهمن به نظرم با جفتِ گیتی/ مینو تناظر دارند. یعنی گویا دو جنبه‌ی زمینی و آسمانی اهورامزدا، و دو تجلی عینی و ذهنی وی را بر می‌سازند. از این روست که معمولاً از راه اِشه و آموزه‌های بهمن سخن رفته است.

در گاهان اشاره‌های فراوانی وجود دارد که پیوند محکمتر اِشه و گیتی را نشان می‌دهند. چنان که گفتیم، در گاهان گیتی با استفاده از اِشه تعریف شده است، و اِشه بارها گیتی‌آفرین (گئوش‌تِشا) خوانده شده است. در آنجا که سخن را رها کردن گاو از شر دروغ‌زنان است، اِشه است که مخاطب اهورامزدا قرار می‌گیرد. اهورامزدا پس از شنیدن شکایت روان گاو از اِشه می‌پرسد که آیا رهبری برای رها کردن گیتی از چنگ دروغ سراغ دارد؟ و اِشه با برشمردن صفات چنین راهبری پاسخ می‌دهد^{۲۶۱}. با این وجود حتی در اینجا نیز آشکار است که دایره‌ی استیلای اِشه تا مینو نیز کشیده می‌شود، چرا که روان گاو (مینو-گیتی) است که پرسشگر اصلی است، و در ضمن می‌دانیم که کردارهایی سازگار با اِشه باعث خشنودی روان گاو می‌شوند^{۲۶۲}.

پیوند دیگر گیتی و اِشه، از رابطه‌ی او و سپندارمذ برمی‌آید. سپندارمذ همان شکلِ تشخیص یافته‌ی آرمیتی است، که در اصل نیروی ایمان بوده است. اما از سوی دیگر سپندارمذ ایزدانوی زمین هم هست و با خاک و گیاهان و کشاورزی پیوند دارد، پس آشکارا با گیتی درآمیخته است، و نه مینو. در گاهان می‌بینیم که اِشه‌ی درخشان دوستِ نیکِ سپندارمذ است^{۲۶۳} و سپندارمذ سرچشمه‌ی راستین اِشه است^{۲۶۴}. بیان دقیق‌تری

261 ۴ / ۲۹.

262 ۱ / ۲۸.

263 ۲ / ۳۲.

264 ۱۰ / ۳۴.

وجود دارد مبنی بر این که سپندارمذ وجدان (دثنا) را بر اساس اشته آموزش می‌دهد و روشنی می‌بخشد.^{۲۶۵} بنابراین تمام شواهد نشانگر آن هستند که اشته بزرگترین و برجسته‌ترین تجلی خود را در گیتی به دست می‌آورد.

۷. مفهوم گاهانی دیگری که به اشته نزدیک است، داد (داتا: **𐬔𐬀𐬌𐬎**) در اوستایی و داته در پارسی باستان) است. این واژه از ریشه‌ی "دا" به معنای دادن گرفته شده که هنوز در فارسی کاربرد دارد. ریشه‌ی "دا" علاوه بر مفهوم دادن، آفریدن نیز معنا می‌داده است و این همان است که در کلمه‌ی "دادار" به معنای خدا باقی مانده است. داد در گاهان دست کم دو بار در معنای دادار/ خداوند به کار رفته است.^{۲۶۶}

این واژه در گاهان "قانونِ داده شده، حکمِ عطا شده" معنا می‌دهد. چون دهنده‌ی این قانون اهورامزداست، آن را همتای عدل نیز می‌توان شمرد. داد مانند بسیاری از کلیدواژگان اصلی گاهان، هنوز پس از سه هزار سال در زبان ما در معنای اصلی خود باقی مانده است و ترکیب‌هایی مانند دادگاه و بیداد و دادستان و دادگستری و دادگر از آن مشتق شده‌اند.

این واژه در گاهان همچنان معنای عطیه، بخشش، و دهش را حفظ کرده است.^{۲۶۷} نه تنها دهش و بخشش ایزدان و فرشتگان به آدمیان، که پیشکش و هدایای آدمیان به موجودات مقدس نیز "داتا" خوانده شده‌اند.^{۲۶۸} با این وجود به معنای قانون و قاعده‌ی متکی بر عدل نیز به کار گرفته شده است. در جایی به داد

265 ۱۳/۳۳.

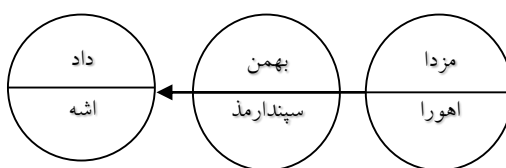
266 ۱۱ و ۶/۵۰.

267 مثلاً در بندهای ۲ و ۱۰ از هات ۲۹.

268 مثلاً در ۲/۳۴ و ۶.

داشته است. یعنی گویی داد همان اشه است که در زمینه‌ای مینویی و به صورت جملات و گزاره‌هایی صورتبندی شده باشد.

به همین خاطر هم این واژه بیشتر به انعکاس اشه در زندگی مردمان و دادگری یا ستمگری اجتماعی اشاره می‌کند، که خود مشتقی از پیروی کردن یا نکردن از اشه است. از این روست که اهورامزدا گواهی دانسته شده که به جماعت زرتشتیان می‌نگرد تا ببیند کدام یک از یاران یا خویشاوندان زندگی / هستی دادگرانه داشته‌اند.^{۲۷۵} شاهان هخامنشی بعدها واژه‌ی داد را برای نامیدن قوانین حکومتی خود به کار گرفتند، و به این ترتیب آن را به یکی از کهنترین کلیدواژه‌های هنوز زنده در فلسفه‌ی سیاسی تبدیل کردند.



گفتار پنجم: بهمن / اکومن

۱. چنان که گفتیم، اهورامزدا معمولاً با بهمن و اِشه جمع بسته شده است.^{۲۷۶} یعنی خدای یکتا و دو عنصر مینویی دیگر مثلی مقدس را می‌سازند که راس جبهه‌ی نیروهای نیک را در برابر دروغ تشکیل می‌دهند. بهمن، در شکل اوستایی‌اش "وهُو مَنگهو" (𐬯𐬀𐬵𐬀 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬵𐬀 : vohû mananghâ) ثبت شده است و همان است که در متون پهلوی به وهومنه و وهمن تبدیل شده است. این نام از دو جزء "وهو" (به معنای بهتر، خوب) و "منگهو" به معنای مینو/ منش تشکیل یافته است و "منش نیکو" یا "عنصر مینویی نیک" معنا می‌دهد. عارضه‌ی گریبانگیر تمام نامهای دوبخشی در گاهان، گریبانگیر اسم بهمن هم هست، یعنی صورتهایی متفاوت از آن در بندهای مختلف گاهان وجود دارد.

زرتشت گاه^{۲۷۷} آن را بهترین منش (وَنگهوش مَنگهو: 𐬯𐬀𐬵𐬀 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬵𐬀 : vangheûsh manangho) خوانده و در بسیاری از موارد میان منش و نیک فاصله انداخته و بعضی جاها این دو را همچون صفت و موصوفی جداسدنی و قابل تفکیک صرف کرده است. این مسئله تقریباً در مورد تمام نامهای دوبخشی گاهان تکرار می‌شود و می‌توان آن را نشانه‌ای از این حقیقت دانست که این اسامی دو بخشی را خود زرتشت ابداع کرده است و در زمان سرودن اشعار گاهان کاربرد آنها هنوز وضعیتی تثبیت شده و هنجارین به خود نگرفته بوده است.

²⁷⁶ ۲۸/۳، ۶، ۱۰ و ۱۱؛ ۳۴/۱۴ و ۱۵.

²⁷⁷ در گاهان معمولاً بین نامهای دوبخشی مانند وهومنه و اهورامزدا فاصله هست. در اینجا هم بین دو جزء ونگهوش و مننگو کلمه‌ی دیگری قرار گرفته است که برای دستیابی به ترجمه‌ای خوانا ترتیش را کمی تغییر داده‌ام.

بهمن نیز مانند سپندمینو و انگره‌مینو و سپندازمذ و سایر اسامی دوبخشی، آفریده‌ی خود زرتشت است. اما خویشکاری و هویت او چندان کارآمد و تاثیرگذار بوده است که تا به امروز در تمام ادیان بزرگ به شکلی تقریباً دست نخورده وامگیری شده است. مشهورترین همتای او در ادیان متاخرتر جبرئیل است که آورنده‌ی پیام ایزدی برای پیامبران است.

۲. چنین می‌نماید که سروش‌های خدایان را در ادیان رازورزِ مشرکانه بتوان پیش‌درآمدی بر بهمن دانست. در تمام ادیان ابتدایی رازورزانه، شمنی هست که به کمک مراسمی پرشور و موادی خلسه‌آور، به حالت ناهشیاری وارد می‌شود و در این حالت با پیام‌رسانی از جهانهای دیگر ارتباط برقرار می‌کند. نیبرگ معتقد است که موقعیت پررنگ و مرکزی بهمن در آیین زرتشتی دلیلی است بر این که پیامبر ایرانی خود نیز یک شمن قبیله‌ای بوده است. هرچند این نظر را می‌توان پذیرفت و موقعیت اجتماعی اولیه‌ی زرتشت را با شمن/کاهن‌های قبیله‌ای یکی گرفت، اما باید توجه کرد که زرتشت تا پایان در این جایگاه نماند و با تاسیس انجمن مغان احتمالاً اولین نظام سازمان یافته‌ی تبلیغ فراگیر یک دین را بنیاد نهاد. بنابراین زرتشت را هرچند بتوان در آغازِ راهش شمنی انقلابی دانست، اما در پایان راه باید موقعیتش را به عنوان موبدی با جایگاه اجتماعی تثبیت شده به رسمیت شمرد.

اتفاقاً بهمن فرشته‌ایست که می‌توان با بررسی ویژگیهایش به ماهیت انقلاب زرتشتی پی برد. برای ورود به این بحث، نخست باید تمایزی را که میان مفهوم شمن و موبد قایل هستم روشن کنم. چنین می‌نماید که دو شکل پایه از نقش دینی در جهان باستان رواج داشته باشد. در یک سو، شمن - کاهن قبیله‌ای را داریم که در جوامعی متحرک و کوچگرد و ابتدایی زندگی می‌کند، و به همین دلیل فاقد نظامی نوشتاری و منظم

برای ثبت و نگهداری آموزه‌های خود است. یک شمن به همان ترتیبی که میرچا الیاده نشان داده است^{۲۷۸}، در فنِ خلسه و بازی با هشیاری استاد است. او همچنین نقشهایی فرعی مانند پزشک و جادوگر را هم بر عهده می‌گیرد، اما کارکردش در تمام موارد امری موضعی و وابسته به موقعیت است. یعنی مثلاً شمن است که در شرایط ابهام‌آمیز مسیرهای کوچ قبیله را تعیین می‌کند، یا اوست که وظایفی مانند دفع بلاهای طبیعی و بیماری‌ها را بر عهده دارد. با این وجود تمام این کارها را در چارچوبی مقطعی و وابسته به موقعیت انجام می‌دهد. شمن متخصص حل کردن مشکلات خرد و ریزی است که در جامعه‌ی ساده‌ی کوچگرد بروز می‌کند و مردم رفع و رجوع کردنش را به امور ماورایی و معنوی وابسته می‌دانند. شمن در این معنا ادامه‌ی مستقیم جادوگر- رئیس قبیله‌ایست که در جوامع ابتدایی گردآورنده و شکارچی وجود داشت و راهبری امور دنیوی و معنوی مردمش را بر عهده داشت.

به این ترتیب، شمن فاقد سلسله مراتبی از شاگردان است و سازمانی اجتماعی را در اطراف خود پدید نمی‌آورد. شمن معمولاً در روزگار پیری شاگرد یا شاگردانی معدود را که معمولاً فرزندان و خویشاوندان خودش هم هستند، پرورش می‌دهد و فنون پایه‌ی دستیابی به خلسه را به ایشان آموزش می‌دهد. آموزه‌های شمن فنی و عملیاتی است و به حقایق عمومی در مورد کلیت هستی مربوط نمی‌شود. به همین دلیل هم نیاز و امکان ثبت شدن در قالب نوشتار و باقی ماندن در زمان را ندارد.

در مقابل، موبد قرار می‌گیرد. موبد همان است که در ادیان دیگر ممکن است کشیش، راهب، آخوند، فقیه، ربی، یا خاخام خوانده شود. موبد در جامعه‌ای مستقر و کشاورز زندگی می‌کند و موقعیت اجتماعی

روشن و تعریف شده‌ای را اشغال می‌کند. دستیابی به موقعیت موبد مستلزم عبور از مراحل روشن و شناخته شده است که اتفاقاً خط و نوشتار و دانش باقی مانده از گذشتگان در آن نقشی کلیدی دارد. موبد در یک نهاد اجتماعی پیچیده و سازمان یافته تعریف می‌شود که دسترسی به خط و نوشتار و متون کتبی هسته‌ی اقتدارش را تشکیل می‌دهد. موبدان سلسله مراتبی دارند و معیارهایی عینی و شفاف برای ارتقا، و هرمی را بر می‌سازند که در نهایت موقعیت اجتماعی و سیاسی ممتازی را برای اعضایش فراهم می‌آورد.

آموزه‌های موبدان برخلاف شمنها ربطی به موقعیتهای خاص و شرایط محیطی ندارد. ممکن است موبدان نیز کارکردهایی مانند دفع ارواح خبیث و رفع خشکسالی و مراسم قربانی و کفن و دفن و ازدواج را برگزار کنند. اما اینها کارکردهای سطوح پایین سلسله مراتب ایشان است. موبدان برای بیان و تعلیم حقایق عمومی و فراگیر تخصص یافته‌اند و از این نظم معنایی جامعه را تامین می‌کنند.

در روزگار زرتشت، جوامع کشاورزی وجود داشتند که شکلی ویژه از نظام موبدی در آنها وجود داشت. کاهن‌های جوامع کشاورز در آن هنگام مبلغان خدایانی محلی یا وامگیری شده بودند و در نظامی محدود و منطقه‌ای فعالیت می‌کردند. این محدودیت بدان معنا بود که کاهنان یاد شده در چارچوبی چندخدایی می‌اندیشیدند و با وجود تبلیغ خدایی خاص، سایر خدایان را نفی نمی‌کردند. به خاطر همین شلوغ بودن آسمان، مردم در شهرها و سرزمینهای متفاوت و بسته به موقعیتهای گوناگون خدایان متفاوتی را می‌پرستیدند و مراسم قربانی را برای موجودات قدسی گوناگونی برگزار می‌کردند. به همین دلیل هم در آن هنگام هیچ نظام کهناتی نبود که ادعایی جهانگیر و گسترده‌تر از دایره‌ی پیروانش و شهر و دیارش داشته باشد.

۳. زرتشت، به احتمال زیاد چنان که نیبرگ گفته است کار خود را همچون شمنی قبیله‌ای آغاز کرده

است. این که او در ابتدای کار کاهن کدام خدای آریایی کهن بوده، درست معلوم نیست. هرچند می‌توان

حدس زد که مهر در آموزه‌های ابتدایی او موقعیتی مرکزی داشته است. چرا که ساختارهای معنایی فراوانی که مهرپرستانه می‌نمایند، همچنان در دین زرتشتی باقی مانده‌اند، در حالی که نام مهر با دقت فراوان حذف شده و قهرمان بزرگش نکوهش شده است و این علامت کافرانی است که می‌کوشند دین خود را به دین پیشین خویش انکار کنند.

به هر صورت، زرتشتی که احتمالاً مانند پدر بزرگش در جامعه‌ای کوچگرد کاهن- شمن بوده است، نظامی سازمان یافته و گسترده از مبلغان دینی را تاسیس کرد که پیام او را در چهار گوشه‌ی گیتی پراکندند. پیام او، کاملاً موبدانه بود. احتمالاً این نخستین پیام موبدانه‌ی فلسفی در تاریخ دین بوده است. چرا که دیدگاه هستی‌شناسانه‌ی رادیکالی را با دستگاه اخلاقی محکمی گره می‌زد و این همه را همچون حقایقی فراگیر و ازلی و ابدی پیشنهاد می‌کرد. شکل‌گیری انجمن مغان و کامیابی خیره‌کننده‌ی آن به عنوان نهادی اجتماعی، نشانگر آن است که این پیام و آن سازمان از همان ابتدا کارکردی دقیق و روشن داشته‌اند و با کارآمدی بالایی فعالیت می‌کرده‌اند. چنان که گفتم، ردپاهایی از سلسله مراتب درونی انجمن مغان و اشاره‌های روشنی به رازورزانه بودن آموزه‌های زرتشت در خود گاهان وجود دارد. از این رو تردیدی نیست که زرتشت را باید مؤسس یک نظام موبدانه دانست. زرتشت شاید در نوجوانی و جوانی شمن بوده باشد، اما هنگامی که از دنیا رفت، رهبر بزرگترین و احتمالاً نخستین دستگاه موبدانه‌ی جهانی در تاریخ بود.

چرخش زرتشت از شمن به پیامبر/ موبد را می‌توان در شخصیت بهمن به خوبی نشان داد. شمن قبیله‌ای، با مجموعه‌ای معمولاً متکثر از خدایان و نیروهای قدسی سر و کار دارد. او معمولاً با یکی از این نیروها ارتباطی شخصی و نزدیک برقرار می‌کند. در حدی که ممکن است ایزدبانویی به همسری او درآید، یا با دیوی پیوند برادری ببندد. در هر حال، ارتباط میان شمن و نیروی مقدس یکطرفه، فرودستانه و مطیعانه است. آن نیروی مقدس امری خطرناک و ناشناخته برای مردمان است که کنترل کردنش حتی برای خود شمن

هم آسان نیست. شمن در شرایطی که نیاز به مشورت با ایزد یا دیو خود را داشته باشد، به خلسه اندر می‌شود و با چنین موجودی مشورت می‌کند. پیک و واسطه‌ای در کار نیست و ارتباط میان شمن و نیروهای قدسی نزدیک و گرم و تقریباً خانوادگی است. شمن در واقع عضوی از قبیله‌ی کوچگرد است که به عضویت افتخاری در قبیله‌ی موجودات آسمانی هم پذیرفته شده است و بنابراین موقعیتی دوگانه دارد.

زرتشت اما به این ترتیب با نیروهای قدسی ارتباط برقرار نمی‌کند. در گاهان بندهای بسیاری وجود دارد که به صراحت نشان می‌دهد که پیکی میان زرتشت و اهورامزدا وجود دارد و او بهمن است. بهمن آن پیکی است که رسالت زرتشت را به او ابلاغ می‌کند^{۲۷۹}. رابطه‌ی بهمن و زرتشت از جنس خویشاوندی نیست. برعکس، بهمن همچون نیرویی آسمانی دانسته می‌شود که ارتباطی رسمی و روشن و تعریف شده را با زرتشت برقرار می‌کند. او همچون فرستاده‌ایست که از سوی خدای بزرگ گسیل شده تا کاری مشخص را در مورد زرتشت به انجام برساند. دایره‌ی فعالیت بهمن نیز محدود و مشخص است. او نه قرار است بیماریها را درمان کند و نه به امور مربوط به گیتی کاری دارد. حوزه‌ی فعالیت او مینوست و بر انتقال آموزه‌ها و خرد مزدایی متمرکز است. این آشکارا با آنچه که در مورد شمن‌ها می‌بینیم متفاوت است.

۴. بهمن در گاهان سویه‌ای مینویی از نیروی کنشگر اهورامزدا را بر می‌سازد. چنین می‌نماید که آفریدگار یگانه دو بازوی عملیاتی اصلی داشته باشد. یکی از آنها اشته است که همچون قاعده و قانونی عام در هستی عمل می‌کند، اما قلمرو نفوذ ملموس و تجربه‌پذیرش در گیتی قرار دارد. در کنار او، بهمن را داریم

که تنها به عرصه‌ی مینو تعلق دارد. او همچون استادی است که خرد آسمانی را به زرتشت عرضه می‌کند و او را در راهی که در پیش گرفته راهنمایی می‌کند. بهمن بارها در شکلی تشخیص یافته و همچون فرشته‌ای نموده شده که "نزد زرتشت می‌رود" و با او گفتگو می‌کند. همانطور که در هات ۲۹ گفتگوی اهورامزدا و اشه را در مورد شکایت گاو داریم، در هات ۴۳ نیز می‌بینیم که مکالمه‌ای میان زرتشت و بهمن در می‌گیرد. همچنین بهشت در گاهان همچون سرای منش نیک توصیف شده است.^{۲۸۰}

همپرسگی با بهمن در گاهان یکی از افتخارهای زرتشت و یکی از وجوه تمایز او از کاهنان دروغ دانسته شده است. آشکار است که کاهنان ادیان باستانی ایرانی بر خلاف اهورامزدا با بهمن آشنا نبوده‌اند و او را به چیزی نمی‌گرفتند. چون بارها و بارها ذکر شده که آموزگاران بد از بهمن رویگردان هستند و تعلیم گرفتن از او را نمی‌خواهند. همین توصیف به قدر کافی برای نشان دادن نوظهور بودن مفهوم فرشته‌ی خبررسان و دشواری درک مفهومش در آن دوران کفایت می‌کند.

زرتشت اما بر آن باور بود که دروغ‌زنان از دریافت سرمایه‌ی گرانبهای بهمن محروم شده‌اند^{۲۸۱} و این گناه آموزگاران بد (کاهنان خدایان کهن) است که ایشان را از بهمن رویگردان می‌کنند^{۲۸۲}.

به این ترتیب، چنین می‌نماید که بهمن در گاهان نیز مانند اوستای نو، فرشته‌ای تشخیص یافته و انسان‌واره باشد. اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد بهمن گاهانی مانند اشه خصلتی دوگانه دارد. یعنی از سویی با واژگان و رفتارهایی انسان‌واره توصیف شده، و از سوی دیگر گاه همچون یکی از نیروهای انتزاعی

280 ۱۵ / ۳۲

281 ۹ / ۳۲

282 ۱۱ / ۳۲

و غیرشخصی و حتی در قالب نیرویی روانی بازنموده می‌شود. به عنوان مثال، زرتشت به همراه جان و تن خود، بهمن خویش (یعنی منش نیک خود) را هم به اهورامزدا پیشکش می‌کند^{۲۸۳}. این قضیه تنها به زرتشت اختصاص ندارد. چون بهمن گاه همچون نیرویی نفسانی و بخشی از روان همه‌ی گروندگان ظاهر می‌شود. چنان که در جایی تاکید شده اهورا به فروشوشره و سایر گروندگان منش نیک جاودانه خواهد بخشید^{۲۸۴}. در بخشی دیگر می‌خوانیم که اگر فردی اشه را "ببیند و دریابد"، منش نیک را نیز به فرزاندگی در خواهد یافت^{۲۸۵}. بحث در مورد برداشت دولایه‌ای از بهمن را در همین جا و می‌گذارم تا سخن در باب فرشتگان زرتشتی پایان پذیرد و بار دیگر در بحث از کالبدشناسی انسان زرتشتی، به همین موضوع بازگردم.

۶. چنان که گفتیم، زرتشت در اوستا با دقتی ریاضی‌گونه با مفاهیم برخورد کرده است و تقریباً تمام کلیدواژگان خود را به شکل جم‌هایی روشن و دقیق مرتب کرده است. به همین دلیل هم وقتی از بهمن سخن به میان می‌آید، باید منتظر باشیم تا جفت متضاد معنایی‌اش را هم بیابیم.

در واقع چنین جفتی وجود دارد. زرتشت در مقابل بهمن که همان منش نیک باشد، اکومن یا منش بد را معرفی کرده است که از آفریده‌های اهریمن است و کارکردی دقیقاً واژگونه‌ی بهمن را به انجام می‌رساند. یعنی مردمان را از راه اشه باز می‌دارد و مانند دیوی فریبکار و سهمگین ایشان را گمراه می‌سازد. اکومن نیز در گاهان یک سویی‌ی تشخیص یافته دارد. او نیای دیوان است^{۲۸۶} و اندیشه و گفتار و کردار بد را برای تباهی

۲۸۳ ۱۴ / ۳۳

۲۸۴ ۸ / ۲۸

۲۸۵ ۵ / ۲۸

۲۸۶ ۳ / ۳۲

جهان به دروغ‌زان آموخته است^{۲۸۷}. او دیوی است که از دروغ‌زان حمایت می‌کند و کاهنی مانند گره‌م که

یکی از دشمنان بزرگ زرتشت است، طمع دارد که در پناه اکومن به قدرت دست یابد^{۲۸۸}.

در همین میان، اکومن در بسیاری از موارد مانند بهمن به صورت نیرویی در روان به کار گرفته شده

است. در برخی از بندهای گاهان چنین می‌نماید که این جم ماهیتی وجودی به خود می‌گیرند و به صورت

عناصری مینویی در ارتباط با سایر اجزای مینو تعریف می‌شوند. جفت اشه/دروغ به ترتیب پدید آورنده‌ی

بهترین و بدترین منش (بهمن/اکومن) هستند^{۲۸۹}. به همین ترتیب، پیروان اشه/دروغ در نهایت به فرمان‌مذا

با پیامد کردارهایشان روبرو می‌شوند، که به ترتیب عبارتند از خوشی و رستگاری/ناخوشی و رنج دیرپای.

287 ۵ / ۳۲

288 ۱۳ / ۳۲

289 ۵ / ۳۰

گفتار ششم: فرشتگان و دیوها

۱. گذشته از مثلث برجسته و مهم برخاسته از سه جم اهورامزدا/ اهریمن - اشه/ دروغ - بهمن/ اکومن، چندین و چند جفتِ دیگر مینویی نیز در گاهان معرفی شده‌اند. نکته‌ی مهم آن که تمام این عناصر خصلتی مینویی دارند. یعنی زرتشت گیتی را با تمام ویژگیها و لوازش به همان شکلی که نزد مردمان معمول و مقبول بوده پذیرفته، و نوآوری دینی خود را بیشتر با معرفی عرصه‌ی مینو و توصیف آن به انجام رسانده است. تمام این عناصر مینویی، چنان که در مورد اشه و بهمن دیدیم، می‌توانند همچون عناصری انتزاعی و وجودی نیز فهمیده شوند. هرچند سنت اوستایی در نهایت ایشان را در قالب فرشتگانی تشخیص یافته و انسان‌واره گنجانده است.

یکی از عناصر مینویی که ارتباطی تنگاتنگ با اشونان دارد، آرمیتی (𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀: ârmaiti) است. آرمیتی نیرو/ فرشته‌ایست که نامش از دو بخش "آرمه" به معنای آرامش و "میتی" در معنای مینو و اندیشه ساخته شده است. از این رو این نام را می‌توان "آرامش اندیشه"، "استواری در مینو" و "ایمان" ترجمه کرد. از کارکرد این واژه چنان بر می‌آید که برابرنهادی دقیق برای مفهوم متاخرتر ایمان باشد. چون آرمیتی

هرجا که اندیشه در پرسش و دودلی باشد، راهنمایی می‌کند^{۲۹۰}، و مانند سایر نیروهای مقدس مینویی به اهورامزدا تعلق دارد^{۲۹۱}.

آرمیتی نتیجه‌ی نهادینه شدن اِشه و منش نیک در انسان است. یعنی آموزه‌های اِشه و بهمن به بالیدن آرمیتی منتهی خواهند شد، و او نیز به نوبه‌ی خود آدمی را پاک خواهد کرد. به این ترتیب (انسان) با دانش و گفتار و کردار و وجدان خویش اِشه را می‌افزاید^{۲۹۲}. بنابراین آشکار است که آرمیتی بیش از سایر مواردی که تا به حال بررسی‌شان کردیم، به یکی از قوای نفس شباهت دارد. آرمیتی در گاهان معمولاً در برابر مفهوم متضادش یعنی تَرَمَیتی قرار می‌گیرد که غرور و خیره‌سری معنی می‌دهد.

۲. در میان دیوان گاهانی، خشم بعد از اکومن از همه هراس‌انگیزتر و مقتدرتر است. خشم واژه ایست اوستایی (اِشَم: 𐬵𐬀𐬶𐬀𐬰 : aêshem) از ریشه‌ی "ایش" به معنای برتری و چیرگی^{۲۹۳} گرفته شده و در همین معنا هم در گاهان به کار رفته است. چنان که گفته شده آزمون و پرسش ایزدی رهبران را نیرومندی و برتری (خشیاش اِشَم: 𐬵𐬀𐬶𐬀𐬰 𐬵𐬀𐬶𐬀𐬰 𐬵𐬀𐬶𐬀𐬰 : xshayāsh aêshem) می‌بخشد^{۲۹۳}.

خشم احتمالاً در جوامع کوچگرد باستانی مفهومی چندان منفی نبوده است. چرا که در میان جرگه‌ی جنگاوران که اتفاقاً بسیاری از آنها مهرپرست هم بوده‌اند، خشم همچون حس و حالی ارزشمند و برانگیزاننده

290 ۱۲ / ۳۱.

291 ۹ / ۳۱.

292 ۲۰ / ۵۱ و ۲۱.

293 ۱۰ / ۴۳.

nî aêshemô nî dyâtām paitî remem paitî syôzdûm ýôi â vanghêush
mananghō dīdrakhzhōduyē ashâ vyām ýehyâ hiθâush nâ speñtō at hōi dāmām
θwahmî â-dām ahurâ.

ای کسانی که دل به بهمن بسته‌اید، خشم را فرو افکنید و در برابر تندخویی خود را نیرومند کنید و

برای گسترش‌اش به مردان پاک بیونید. ای اهورا، پیروان آنان به سرای تو (راه خواهند یافت) ^{۲۹۹}.

همچنین این نکته به قدر کافی معنادار است که سوشیانس‌ها برای درهم شکستن خشم در کشورها گماشته

شده‌اند ^{۳۰۰}.

۳. مفهوم دیگری که در گاهان وجود دارد و بعدها در متون اوستای نو به فرشته‌ای مستقل تبدیل

شده، خستره است. خسترَه (𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬀 : xshaθra) در اوستایی چند معنا دارد که بخش عمده‌ی آنها

تا به امروز در زبان فارسی باقی مانده است. انتزاعی‌ترین و عام‌ترین مفهوم این کلمه، همانا "قدرت" است.

این واژه در اوستایی، پارسی باستان و پهلوی به معنای قدرت، نیرو، شهریاری و تلویحا در معنای شهر و

کشور به کار گرفته شده است.

در گاهان سراسرترین ترجمه‌ای که می‌توان از آن کرد، قدرت و نیروست. اما مسئله در اینجا است که همین

واژه در اوستای نو در ترکیب با "وئیریَه" (به معنای بهترین) واژه‌ی شهریور را ساخته است که یکی از

امشاسپندان و فرشتگان بزرگ زرتشتی است و موکل فلزات و ارتش و قدرت سیاسی محسوب می‌شود.

در گاهان اما، موقعیت خشته مانند سایر مفاهیم مینویی دوگانه است. از سویی می‌توان آن را مینویی مقدس و فرشته‌ای فعال در نظر گرفت، و از سوی دیگر در بسیاری از موارد می‌توان آن را به سادگی "قدرت" ترجمه کرد. در گاهان هم مزدپرستان و هم دیویسنان می‌توانند دارای خشته باشند. با این وجود یکی از متغیرهایی که بسیار مورد توجه زرتشت و پیروانش است، این خشته است و معلوم است که پیامبر با درخواست آن در واقع از اهورامزدا طلب قدرت می‌کند. اما قدرتی برخاسته از تقدس مینویی که به کار چیرگی بر دروغ و آبادانی هستی بیاید. خشته همان "نیروی کار کردن" (ورزینائو: 𐬯𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀) : verezênâ) است که از سوی اهورامزدا و در پرتو اش و بهمن گسیل شده تا پیشرفت مردمان را ممکن سازد.^{۳۰۱}

خشته صریحا نیرویی است که برای چیرگی بر دروغ^{۳۰۲} و غلبه بر دشمنان کاربرد دارد^{۳۰۳} و اهورامزدا خاستگاه آن است. ارتباطی هم با حلقه‌ی مغان دارد، چرا که مزدا به دستیاری بهمن قدرت دانایان مبلغ آیین زرتشت را خواهد افزود^{۳۰۴}.

در هات ۲۹، زرتشت برانگیخته برای نجات روان گاو، با همراهانش یکجا مورد اشاره قرار گرفته و قدرت مینویی برایش از اهورا و اش و بهمن درخواست شده است. در همانجا معلوم است که این همراهان زرتشت همان انجمن مغان هستند^{۳۰۵}. پس ارتباطی انداموار میان خشته و مغان وجود داشته است. این نکته با این

301 ۹ / ۴۵

302 ۴ / ۳۱

303 ۶ / ۲۸

304 ۶ / ۳۱

305 ۱۱ و ۱۰ / ۲۹

ملاحظه تقویت می‌شود که بهمن واسطه‌ی ظهور خستره دانسته شده تا به این وسیله چیرگی اِشه بر دروج قطعیت یابد^{۳۰۶}. اما بهمن در این میان واسطه‌ای بیش نیست و آن نیرویی که افزاینده‌ی قدرت است و بهمن را همچون ابزاری به کار می‌گیرد، مزداست^{۳۰۷}.

ناگفته نماند که قدرت خود در گاهان به دو شکل مینویی و گیتی‌مدار تقسیم شده است. این دو عبارتند از نیروی مادی (اَئوَجَه: 𐬀𐬎𐬭𐬀: aoja) و نیروی معنوی (خستره). ائوَجَه آشکارا شکلی از قدرت است که در ارتباط با گیتی قرار می‌گیرد. این نیرو را زرتشت برای آن خواهان است که بتواند به کمکش به آبادانی گیتی کمک کند^{۳۰۸}. چنان که قابل انتظار است، ائوَجَه با گیتی مادی پیوند دارد و اصولاً شکلی از قدرت است که از همسازی با قانون اِشه‌ی حاکم بر گیتی بر می‌خیزد. از این روست که گاه آن برخورداران از آن را "نیرومند شده از اِشه" (اَشا-اَئوَجَنگهَو: 𐬀𐬎𐬭𐬀-𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀: ashâ-aojanghō) نامیده‌اند^{۳۰۹}.

۴. سیاهه‌ی درخواستهای زرتشت از خداوند در گاهان، سیاهه‌ای از مفاهیم مینویی را در بر می‌گیرد که حمایت خستره، هم‌پرسگی با منش نیک، سازگاری با اِشه، و برخورداری از آرمیتی رئوس آن هستند. با این وجود، گویا اوج درخواستهای پیامبر، دو متغیر کمال و جاودانگی باشد. آوردن بخشی از هات ۳۳ به روشن شدن موضوع کمک می‌کند:

۳۰۶ ۸ / ۳۰

۳۰۷ ۶ / ۳۱

۳۰۸ ۳ / ۵۰

۳۰۹ ۴ / ۴۳

310

• မြန်မာ့နိုင်ငံတော်အတွက် အကျိုးရှိစေမည့် အစီအစဉ်များကို အကောင်အထည်ဖော် ဆောင်ရွက်ရန် အားပေးပါ။

[illegible][illegible]

• ၄၁

၁။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၂။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၃။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၄။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၅။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၆။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၇။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၈။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၉။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ
 ၁၀။ မိမိတို့၏ နိုင်ငံတော်ကို ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေနှင့်အညီ

မိသားစုဝင်များအတွက် အကျိုးရှိစေရန်

8

frô-môi fravôizdûm areθâ tâ ýâ vohû shyavâi mananghâ ýasnem mazdâ
xshmâvatô at vâ ashâ staomyâ vacâ dâtâ vê ameretâscâ utayûitî haurvatâs
draonô.

9

at tõi mazdâ tēm mainyûm ashaoxshayañtâ saredyayâ hvâθrâ maêθâ mayâ
vahištâ baretû mananghâ ayâ arõi hâkurenem ýayâ haciñtê urvãnô.

۸. ای مزداء، واپسین آماج مرا به من بشناسان تا با بهمن بدان روی آورم و چون تویی را نیایش بگذارم.

دهش پایدار رسایی و جاودانگی را به سخنان ستایشگرانه‌ی من که از اشته مایه‌دارد، ارزانی دار.

۹. ای مزدا، دو مینوی بزرگ فزاینده‌ی اشه را که از آن توست، با فروغ دانش و بینش به دست توان

آورد. (بادا که) بهمن بخشش با هم آن دو (مینوی) یگانه روان را از فراسوی بیاورد و (به ما) ارزانی دارد^{۳۱۰}.

۲۶۶

at tōi ubê haurvâscâ hvareθâi â ameretatâscâ vanghêush xshaθrâ mananghō
ashâ mat ârmaitish vaxsht utayûitî tevîshî tâish â mazdâ vîdvaêshâm θwōi
ahî.

اینک کمال و جاودانگی، دهشهای دوگانه‌ی تو به روشنایی راه می‌نمایند. اِشه و بهمن و آرمیتی
زندگی دیرپای و قدرت (خشته) و استواری نیروی معنوی را می‌افزایند.^{۳۱۱}

ناگفته نماند که یوحنا نارتن در پژوهش خویش در مورد امشاسپندان، این بند از گاهان را به شکل دیگری
ترجمه کرده و آنچه را که در اینجا به پیروی از اجماع اوستا پژوهان روشنایی خوانده‌ایم، به صورت "خوراکی"
فهمیده است.^{۳۱۲} تفسیر نارتن از این بند آن است که خرداد و امرداد پیش از ظهور زرتشت نیز جفتی مفهومی
بوده‌اند و با یکدیگر به کار گرفته می‌شده‌اند. خوانش نارتن از این متن به این نتیجه منتهی می‌شود که این دو
را شکلی از پیشکش برای خدایان کهن آریایی بدانیم. نارتن با توجه به کارکرد و تعبیر متاخر این دو مفهوم
در اوستای پسین و متون پهلوی، این دو را پیشکشی خوراکی و نوشیدنی به خدایان دانسته است که در دین
زرتشتی به تدریج تشخیص یافته و به فرشتگانی تبدیل شده‌اند.

هرچند به گمان من به بازسازی نارتن از روند دگردیسی این دو مفهوم به دو فرشته ایراد چندانی
وارد نیست، اما با خوانش او از این بند گاهان موفق نیستم. سه دلیل برای این اختلاف نظر عنوان می‌کنم.
نخست آن که خرداد و امرداد با تعبیر یاد شده در متون پیش از گاهان و به طور خاص در منابع ودایی وجود
ندارند، و تعبیرهایی که نارتن به دست می‌دهد به منابع مستند صریحی متکی نیستند. دوم آن که روند دگردیسی
این دو به مفهوم خوراکی و نوشیدنی امری آشکارا متاخر است و هرچه در متون اوستایی عقب می‌رویم چنین

دلالتی کمرنگ‌تر می‌شود. سوم آن که تنها بندِ تقریباً همخوان با دیدگاه نارتن در گاهان، همین ۱۱/۳۴ است که با چنین خوانشی چندان معنادار نمی‌نماید. در حالی که اگر این دو را به شکلِ جاری در سراسر گاهان به کمال و نامیرایی ترجمه کنیم، معنای شیواتری از آن برداشت می‌شود. این نکته هم بماند که اصولاً ترجمه‌ی "خورتائی" به خوراکی جای بحث و تردید دارد و سایر مترجمان اوستا نیز همان معنای درخشان و نورانی خورشیدگون را از آن برداشت کرده‌اند.

در هر حال، حتی اگر برداشت نارتن در مورد تبار این واژگان درست هم باشد، در این نکته تردیدی وجود ندارد که در گاهان این دو دهشهایی هستند که معمولاً از سوی خدا به انسان داده می‌شوند و بنابراین معکوسِ مسیرِ مناسک‌آمیزِ مرسوم هنگام پیشکش کردن قربانی را طی می‌کنند. اگر چنین باشد، این شاهد برداشت مرا در مورد انسان-خدا باوریِ نهادینه شده در گاهان تایید می‌کند. هرچند فکر می‌کنم تفسیر نارتن درست نیست!

در واقع متن بازخوانی کلیت یسنای ۴۳، برای مردود دانستن روایت نارتن کفایت می‌کند. در این جا زرتشت در چند بندِ پیاپی با بازگو کردنِ پرسش و پاسخ‌اش با بهمن، خودانگاره از خویشتن را ترسیم می‌کند. این سرود با چند بند پایانی جمع‌بندی شده که در میانشان به ویژه بند ۱۳ (یعنی دو بند بعد از پاره‌ی مورد نظر نارتن) به غایت‌شناسی اخلاقی آیین زرتشت و مفهوم رستگاری در گاهان مربوط می‌شود. این بند را به اشکال گوناگون ترجمه کرده‌اند. کلید اصلی معنای آن در 𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 (areqA) نهفته که توسط مترجمان گوناگون اوستا به اشکال متفاوت فهم شده است. پورداوود آن را مترادف با دادخواهی گرفته، که چندان درست نیست. چون اصل کلمه در اوستایی آرزو معنی می‌دهد. میلز نوشته که این کلمه باید در کنار 𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀𐬀𐬭𐬀 (kAmahya) فهمیده شود و این دومی کام و میل و خواست معنی می‌دهد. میلز با تکیه

بر ترکیبی مشابه که در سانسکریت هم وجود دارد، همنشینی این دو کلمه را به صورت مقصد و هدف تفسیر کرده و استاد دوستخواه هم بر همین مبنا آن را به "آماج و آرزو" برگردانده است.^{۳۱۳} بنابراین تا حدودی توافق وجود دارد که این دو کلمه در کنار هم به آرمان و هدف دینی زرتشت هنگام سخن گفتن با اهورامزدا اشاره می‌کنند. در نیمه‌ی دوم این بند، در مورد این که آرمان یاد شده چیست، چند عبارت توضیحی ذکر شده است. گفته شده که هدف و کام، عبارتند از عمر دیرپا و هستی آرزو شده و آرمانی. هرچند معنای این بند تا حدودی مبهم است، اما به گمان من ترجمه‌ی آن چنین می‌شود:

"ای بزرگ سرور دانا اهورا، در آن هنگام تو را مقدس دانستم که منش نیک اَرمَمن به نزد آمد تا هدف و کام (مرا) دریابد. آن (خواسته) را - که عمر دیرپاست - به من ببخش، که جز تو هیچ کس آن را ندارد. آن هستی آرمانی را (ببخش) که گفته شده قدرتش با توست."³¹⁴

به این ترتیب هدف و کام دو نام برای اشاره به دو غایت اصلی هستی در نگاه زرتشت هستند. یکی از این دو عمر دیرپا و زندگی طولانی است که می‌تواند با امرداد (نامیرایی) یکی دانسته شود، و دیگری هستی خواستنی و آرزو شده است که همان کمال یا خرداد را نشان می‌دهد.

روشن است که در اینجا نیز با جفتی از مفاهیم ساخته شده یا بازسازی شده به دست زرتشت سر و کار داریم. واژگانی شبیه به بهمن و اشه و شهریور که هنوز در گاهان فاقد تشخیص هستند و در عین حال با امور قدسی و انسانی پیوندی محکم برقرار می‌کنند. از دید من منظور از این دهشهای دوگانه، زندگی دیرپای (جاودانگی) و قدرت و استواری نیروی معنوی (کمال) است. به عبارت دیگر، گویی یکی از این دو به گیتی

^{۳۱۳} دوستخواه، ۱۳۷۴ (ج.۱): ۴۲.

^{۳۱۴} ۱۳/۴۳.

و دیگری به مینو مربوط باشد. زندگی آدمی در جهان مادی که دیرپا بودنش درخواست شده، امری عینی و وابسته به گیتی است. در مقابل کمال برخاسته از قدرت و نیروی معنوی به حوزه‌ی مینو تعلق دارد. از این رو می‌توان کمال و جاودانگی را وضعیت بهینه‌ی یک انسان در گیتی و در مینو دانست.

به همین دلیل است که دو واسطه‌ی خداوند در این دو عرصه برای تحقق این دو دهش ضرورت دارند. بهمن و اشه شرطهایی هستند که پیوستن اشونان به کمال و جاودانگی را ممکن می‌کند، و این تنها با قدرت جذب شده از اهورامزدا قابل دستیابی است.^{۳۱۵} جالب آن که در بندی دیگر می‌خوانیم که سپندمینو واسطه‌ی دریافت کمال و جاودانگی است.^{۳۱۶} اما این دهش فقط شامل حال کسی می‌شود که نیک‌آگاه باشد.^{۳۱۷} ارتباط یاد شده البته دو سویه است. یعنی کمال و جاودانگی خود دو مینوی بزرگی هستند که اشه را می‌افزایند و هردو به مزدا تعلق دارند.^{۳۱۸} طبیعی است که در غیاب این شروط مینوی این وضعیت غایی برآورده نخواهد شد. تنها پارسایی که روانش به اشه پیوسته، اندیشه و کردار خود را به مزدا پیشکش می‌کند.^{۳۱۹} و به این مرتبه دست می‌یابد. یکی از گناهان بزرگ کاهنان دروغ و پیروان ایشان آن است راه دستیابی به این دو خواسته‌ی ارجمند را برای دیگران مسدود می‌کنند:

م.س. ۱۰/۴۵. ۳۱۵
 م.س. ۷/۵۱. ۳۱۶
 م.س. ۳/۳۴. ۳۱۷
 م.س. ۹/۳۳. ۳۱۸
 م.س. ۲/۳۴. ۳۱۹

۳۱۵ ۱۰ / ۴۵.

۳۱۶ ۷ / ۵۱.

۳۱۷ ۳ / ۳۴.

۳۱۸ ۹ / ۳۳.

۳۱۹ ۲ / ۳۴.

tâ debenaotâ mashîm hujyâtôish ameretâtascâ hyat vâ akâ mananghâ ýêñg
daêvêñg akascâ mainyush akâ shyaoθanem vacanghâ ýâ fracinas
dregvañtem xshayô.

این چنین شما با اندیشه و گفتار و کردار بد که اکومن (منش بد) برای تباهکاری به شما و دروغزنان
آموخت، مردمان را فریفتید و از زندگی خوب و جاودان بی بهره ساختید.^{۳۲۰}

این نکته که کمال و جاودانگی دو ارزش غایی در نظام زرتشتی اولیه هستند را بر مبنای چند گزاره‌ی
دیگر گاهانی می‌توان اثبات کرد. مثلاً زرتشت در مقابل سخنان ستایشگرانه‌اش که سازگار با اشه است، از
مزدا دهش پایدار کمال و جاودانگی را می‌خواهد.^{۳۲۱} در جای دیگری بهمن از زرتشت خواست غایی و
آرمانش را می‌پرسد، و زرتشت می‌گوید که زندگانی دیرپای و قدرت (خستره) را می‌خواهد.^{۳۲۲} در آغاز هات
۵۳ که به دوران پیری زرتشت مربوط می‌شود، از زبانش می‌شنویم که بزرگترین خواستش برآورده شده است.
زیرا اهورامزدا در پرتو اشه به او عمری خوش و دراز بخشیده و حتی ستیزه‌گرانش هم اکنون پیرو آیین او
شده‌اند.^{۳۲۳}

جاودانگی و کمال به سادگی به دست نمی‌آید و دریافتن آن مستلزم تلاشی بسیار در راه دین است.
زرتشت به پیروان کوشنده‌اش وعده می‌دهد که آن فرزانه‌ای که مانتره‌ی زرتشت را بر مردم آشکار کند (یعنی

۳۲۰ / ۵

۳۲۱ / ۸

۳۲۲ / ۱۳

۳۲۳ / ۱

عضوی از انجمن مغان) از پاداشی ایزدی برخوردار می‌شود که عبارت است از رسایی و جاودانگی^{۳۲۴}. طبق معمول این حادثه هم "در پرتو اشته" رخ می‌دهد. در این حالت مزدا به دستیاری بهمن قدرت (خشته) را در وی می‌افزاید. می‌بینیم که در اینجا چفت و بست شدن خشته (قدرت مینویی) و هئورتات (کمال مینویی) و بهمن (واسطه‌ی اتصال با مینو) به روشنی در کنار پیوند اشته (قانون گیتی) و امرتات (پایداری و بقا در گیتی) قرار گرفته‌اند.

۵. در اوستای نو، نیروهای مقدس گاهانی در قالب شش فرشته‌ی برگزیده مرتب شده‌اند و امشاسپندان نام گرفته‌اند. واژه‌ی امشاسپند از پیشوند نفی "آ" به همراه "اوش" به معنای مرگ و "سپنته" به معنای مقدس تشکیل شده است. از این رو آن را روی هم رفته می‌توان به "مقدس نامیرا" ترجمه کرد. چنان که یوحنا نارتن نشان داده، این نام در گاهان تنها دو بار به کار گرفته شده است و به گروهی از فرشتگان اشاره نمی‌کند، بلکه صفتی برای مزداست^{۳۲۵}. شکل گاهانی این عبارت "ویسپه امشا" است که یعنی "همه‌ی جاودانان". این عبارت در متون ودایی هم به شکل "ویسوه آمتاس" و به همین معنا به کار گرفته شده است.

این مقدسان نامیرا برای نخستین بار در یسنای هفت هات در قالب گروهی نظام یافته ظاهر می‌شوند و تا اوستای نو همچنان ترتیب و شماری تثبیت شده ندارند. یوحنا نارتن که اوستا را به دقت در این زمینه کاویده است، معتقد است که در ابتدای کار شمار امشاسپندان شش تا نبوده است. از دید او اشته، بهمن و

سپندارمذ (قطعا)، شهریور و سپندمینو (حتما)، سروش و اشی (احتمالا)، خرداد و امرداد (تا حدی) و دثنا (شاید) در این فهرست می‌گنجد^{۳۲۶}.

مشکل اصلی در مورد تمیز دادن امشاسپندان، چنان که گفتیم، لحن دوپهلو و مرموز گاهان و تا حدودی اوستای نو است. به طوری که به خصوص در گاهان واژگانی مانند بهمن و شهریور را می‌توان به هر دو مفهوم تشخیص یافته (یک فرشته) یا انتزاعی (مثل اندیشه‌ی نیک و قدرت) در نظر گرفت. معیار مهم نارتن برای تفکیک این دو حالت از هم، وجود یا غیابِ حالتِ صرفیِ ندایی و فاعلی بوده است. یعنی اگر کلمه‌ای منادا یا فاعل جمله‌ای قرار بگیرد، می‌توان فرض کرد که تشخیصی برای آن فرض شده است. در این میان البته حالت ندایی اهمیت بیشتری دارد.

بر این مبنا در میان فهرست نیروهای مقدس گاهانی، اشه، بهمن، سپندارمذ و شهریور از ساختی تشخیص یافته برخوردارند. آنان گاه در الگویی خانوادگی با یکدیگر و با اهورامزدا در ارتباط قرار می‌گیرند، و منادا قرار گرفتشان هم رواج دارد. در این میان تنها سپندارمذ است که نقش فاعلی به خود می‌گیرد و همچون نیرویی فعال بازنموده می‌شود. در حالی که بقیه فعال نیستند و معمولاً در حالت مفعولی صرف می‌شوند. یک نکته‌ی جالب هم آن که در این سیاهه‌ی اخیر تنها سپندارمذ است که مادینه است و بقیه حالت خنثا دارند. این تا حدی حدس مرا در مورد این که سپندارمذ شکل تغییر یافته‌ی ایزدبانویی بزرگ (احتمالاً آناهیتا) بوده است، تأیید می‌کند.

³²⁶ Narten, 1982.

به هر صورت در اوستای نو تا حدودی و در متون پهلوی به صراحت از شش امشاسپند نام برده می‌شود. اینها عبارتند از بهمن، اشه (اردیبهشت)، سپندارمذ (اسفند)، خشره (شهریور) و خرداد و امرداد. از نظر تاریخی این کهنترین نمونه از مفهوم فرشتگان مقرب است که در تاریخ سراغ داریم، و این طبیعی هم هست. چرا که اصولاً مفهوم فرشته در نظامی یکتاپرستانه که سایر نیروهای قدسی طرد شده‌اند، مجال ظهور پیدا می‌کند. وگرنه در نظامهای چندخدایی باستانی با خدایانی بزرگ و کوچک سر و کار داریم که روابطی خویشاوندی یا کرداری را با هم برقرار می‌کنند، اما هیچ یک آفریننده‌ی یگانه نیستند و بقیه را از ماهیت ایزدی خود عزل نمی‌کنند.

پیدایش فرشته، پیامد تحولی عمیق در تاریخ ادیان بود. ظهور این مفهوم به دو پیش فرض بنیادی نیاز دارد. نخست آن که نظامی یکتاپرستانه وجود داشته باشد، و دیگر این که ارتباط میان انسان و خدایان رابطه‌ای نزدیک و مبتنی بر همذات‌پنداری باشد. فرشتگان نیروهایی مقدس هستند که اعتبار و نقش و خویشکاری ایزدگونه‌ی خود را دارند اما در میان خدایان جایی ندارند. اینان معمولاً ایزدانی باستانی هستند که پس از فراگیر شدن انقلاب یکتاپرستانه، جایگاه خویش را در ایزدکده‌ی سخت خلوت شده‌ی نوپا از دست داده‌اند. از سوی دیگر، این موجودات قدسی واسطه‌ی میان انسان و خدایان تلقی می‌شوند. خدای یکتایی که زرتشت تعریف کرد، به قدری انتزاعی و فراگیر و فلسفی بود که کنش متقابل با او چندان معنادار نبود. زرتشت در گاهان همواره در چارچوبی اساطیری و شاعرانه از همپرسگی خودش و روان گاو با اهورامزدا سخن می‌گوید. مردمان، و خود زرتشت نیز، تنها می‌توانند امیدوار باشند که با نیکی کردن و رعایت اشه به اهورامزدا نزدیک شوند و در نهایت به سرای او راه یابند.

با این وجود ارتباط میان انسان و خداوند همواره با واژگانی مانند عشق (رابطه‌ی دلداری و دلبری) و همسان شدن و نزدیک شدن توصیف شده است، که از جنس اندرکنش پیچیده و فعال آدمیان و خدایان

پرشمار عصر پیشازرتشتی نیست. خدای زرتشت از سویی به وضعیت آرمانی انسان می ماند و از سوی دیگر به نیرویی فراگیر و ناشناختنی شبیه شده است. به همین دلیل گاه بسیار دم دست و همذات با انسان می نماید و گاه بسی انتزاعی و دوردست جلوه می کند. در هر دو حال، با پذیرفتن او ارتباط مستقیم و ساده ای که چندخداگرایان باستانی باخدایان ریز و درشت شان داشتند، برای همیشه از دست رفته است.

به این ترتیب برای مردم عامی، یکتاپرستی با دهان گشودن شکافی در پیوستار تقدس همراه است. خدای یکتا آنقدر دوردست و فراگیر و بزرگ است که نمی توان با آن ارتباط برقرار کرد. از این رو ارتباط با او یا باید از مجرای تفسیری عرفانی و از راه عشق و شکلی از همذات پنداری انجام شود، یا به واسطه هایی تازه نیاز دارد و این واسطه ها فرشتگان هستند. فرشتگان ایزد محسوب نمی شوند، اما بازمانده ای ایزدانی باستانی هستند که با وجود مطیع خدای یگانه شدن، همچنان کارکردهای خویش را حفظ کرده اند. زرتشت بخش مهمی از این ایزدان باستانی را همچون نیروهای نفسانی و فروزه های اهورامزدا – و به تفسیر من خود انسان – بازتعریف کرد، ولی در نهایت نتوانست با سیر طبیعی تحول ادیان مقابله کند. از این رو خدایانی باستانی که به دست زرتشت از آسمانها تبعید شده بودند، بار دیگر در جامه ی فرشتگان مقرب به عرش بازگشتند.

تفاوت فرشتگان با خدایان رنگارنگ باستانی، اما، در اینجا بود که این بار در یک نظام معنایی منسجم حضور داشتند. دنیای یکتاپرستان سپهری مرکزدار و هدفمند است که غایتی مشخص را نشانه گرفته و کلیت هستی را به امری اخلاقی تحویل می کند. از این رو فرشتگان نوظهور و خدایان بازپذیرفته شده در ایزدکده ی زرتشتی، هرگز به موقعیت آزاد و رهای سابق خود بازنگشتند، که همگی به جوهی از همان خدای یکتا فرو کاسته شدند. جوهی که در عین حال سلسله مراتبی قابل پیمودن و پلکانی ملموس را میان انسان و خداوند پدید می آوردند.

در میان این فرشتگان، امشاسپندان بی‌تردید موقعیتی ویژه دارند. تقریباً تمام آنها را زرتشت از نو بازتعریف کرده است و با این نام و نشان در متون پیشازرتشتی سابقه نداشته‌اند. ردپای برخی از نیروهای مقدس کهن را در این زمینه‌ی تازه می‌توان بازیافت. چندان که مثلاً امرداد با هوم و شهرپور با مهر شباهتی دارد و سپندارمذ را می‌توان با آناهیتا شبیه دانست. با این وجود اینان همان خدایان باستانی نیستند و شاید به همین دلیل هم نام هیچ یک از آن ایزدان کهن به این پلکان فرازین آسمان راه نیافته است.

در گاهان شش فرشته‌ی مقرب چنان که کلنز نشان داده است، تنها به صورت اسامی معنا به کار گرفته شده‌اند و هنوز تشخیص ندارند.^{۳۲۷} به این سخن می‌توان این را افزود که شکل تشخیص یافته‌ی این اسامی در گاهان همواره در چارچوبی اساطیری و شاعرانه به کار گرفته شده است و معمولاً محتوای ایزدشناسانه ندارد، بلکه بیشتر به نیروهای درونی اهورامزدا یا انسان اشاره می‌کند. در گاهان شهرپور و اشه و بهمن به صورت خنثا صرف می‌شوند و امرداد و خرداد و سپندارمذ حالت مونث دارند. بیشتر این مفاهیم با جم مقابله‌شان شناخته می‌شوند. یعنی از اکومن در برابر بهمن، دروغ در برابر اشه، ترمئیتی در برابر آرمئیتی به صراحت یاد شده است. در این میان شهرپور به ظاهر ضدی مستقل ندارد و خودش به دو جنبه‌ی قدرت/شهریاری نیک و بد تقسیم می‌شود، که از کردار نیک یا بد بر می‌خیزد. از دید کلنز و نیبرگ این مفهوم هنوز در گاهان معنای بعدی خود یعنی قدرت سیاسی و شهریاری را به دست نیاورده و همچون نیروی مرموزی فهمیده می‌شود که خدایان را به سوی فرد متمایل می‌کند.

دومزیل^{۳۲۸} در چارچوب طبقه‌مدار خود، امشاسپندان را نماینده‌ی سه خویشکاری پایه‌ی جامعه‌ی آریایی کهن دانسته است. از دید او وجود امشاسپندان از آن رو ضرورت یافت که نگاه یکتاپرستانه‌ی زرتشتی زیر فشار باورها و آیینهای ریشه‌دارتر چندخدایی قرار داشت. از این رو مغان نظام تقدس را بازسازی کردند و نمودهای مقدس دیرینه را در چارچوبی سلسله‌مراتبی در دستگاه دینی یکتاپرستانه گنجاندند.

لومل در نوشتار تاثیرگذارش در مورد دین زرتشتی^{۳۲۹}، امشاسپندان را در متون پهلوی مورد تحلیل قرار داده است و نشان داده که هریک از ایشان متولی یکی از نیروهای طبیعی بوده‌اند. بهمن با گاو، اشته با آتش، شهریور با فلز، اسفند با زمین، خرداد با آب و امرداد با گیاه نسبت دارد و به این ترتیب شش عنصر پایه‌ی برساننده‌ی گیتی در نگرش باستانی ایرانیان استخراج می‌شود. در این میان البته خالی بودن جای باد/ هوا و زمان/بخت سخت چشمگیر است و به دوشاخه شدن تدریجی نگرش زروانی و زرتشتی اشاره می‌کند. چون بر مبنای اسناد رومی و ارمنی می‌دانیم که زروان و وای، یعنی دو ایزد مقتدر باستانی حاکم بر زمان و مکان همچنان تا پایان عصر ساسانی در بافتی نیمه مستقل به حیات خود ادامه می‌دادند.

مری بویس نیز چارچوب پیشنهادی لومل را پذیرفته است و امشاسپندان را نمایندگان نیروهای طبیعی و عناصر پایه‌ی برساننده‌ی گیتی دانسته است. در این میان ارتباط ایشان با گیتی روشن است، اما پرسشی که پیش می‌آید آن است که این شش فرشته چگونه با اهورامزدا ارتباط برقرار می‌کنند. در این زمینه تحلیل استوار ماریا ویلکینز اسمیت راهگشاست که نشان داده این شش نیرو در ابتدای کار همچون جلوه‌هایی از اهورامزدا و نه نیروهایی مستقل در نظر گرفته می‌شدند. مهمترین دلیل در تایید این برداشت آن که تقریباً همیشه

³²⁸ Dumezil, 1945.

³²⁹ Lumel, 1930.

امشاسپندان در گاهان به شکل بایی صرف می‌شوند و همواره وقتی با کنشی ارتباط برقرار می‌کنند که با
اهورامزدا همراه باشند. یعنی اهورامزداست که با ایشان یا به واسطه‌ی ایشان دست به کنشی می‌زند. استاد
دوستخواه در نوشتارهایش به خوبی این شش نیرو را با عنوان فروزه‌های اهورامزدا مورد اشاره قرار داده
است.

بخش هفتم: انسان

گفتار نخست: پیش درآمد

۱. آنچه که در گاهان سخت جلب نظر می‌کند، حضور یک دستگاه نظری پرداخته و منظم است، با کلیدواژگانی دقیق و روشن که معمولاً توسط خود زرتشت ساخته و یا بازتعریف شده و در زمینه‌ای روشن و در ارتباطی دقیق با یکدیگر قرار گرفته‌اند. هر دستگاه نظری‌ای از این دست، بازتابنده‌ی تصویر ذهنی مولفش در مورد انسان نیز هست. یعنی پیش‌داشتهایی که خودنگاره‌ی فرد و در نتیجه باورهای پایه‌اش در مورد انسان و "من" را برملا می‌کند، همواره در تار و پود متنهایی از این دست پیش‌تنیده شده‌اند. در مورد گاهان، به ویژه این سخن راست‌تر است. چرا که ما با متنی دینی سر و کار داریم که به هستی‌شناسی و اخلاق نیز می‌پردازد و از این رو سخنی سست و بی‌مایه است اگر مدلی روشن و دقیق از انسان را در آن غایب بینداریم.

مرور گاهان نشان می‌دهد که باور ما در مورد وجود این چارچوب نظری در مورد انسان، درست و رواست. در حدی که گاه به نظر می‌رسد این برداشت زرتشت از انسان است که به آسمانها هم تعمیم یافته و رخسار ایزدان و امور قدسی را تعریف کرده است.

چنان که گفتیم، شالوده‌ی نظری گاهان از آن رو نوآورانه است که در برابر گیتی به قلمروی مینویی قایل است و ساختار و ترکیب نیروها را در این قلمرو نیز به دقت بیان می‌کند. پرسشی که در اینجا می‌توان طرح کرد، آن است که زرتشت این دو قلمرو را دقیقاً در چه معنایی به کار می‌گرفته است؟

۲. دو برداشت کاملاً متفاوت از تمایز گیتی و مینو قابل تصور است. یک برداشت، که سراسر تر و آشناتر و دم‌دستی است و بر تاریخ فرهنگ و اندیشه‌ی کلاسیک پس از زرتشت سیطره دارد، آن است که این دو را عرصه‌هایی هستی‌شناختی در نظر بگیریم. یعنی به یک گستره‌ی گیتی و یک قلمرو مینو "در آن بیرون" و مستقل از ذهن آدمیان باور داشته باشیم. در این حالت مقیمان عرصه‌ی مینویی نیز موجوداتی مستقل و خودمختار خواهند بود که از وجودی اصیل و ممتاز و هم‌پایه‌ی عناصر گیتی برخوردارند.

برداشت عامیانه و ساده‌تر از آموزه‌های گاهانی، به راستی چنین چیزی است. یعنی ساده‌تر است که وقتی سخن از مینو به میان می‌آید، آن را سپهری موازی و هم‌تا با گیتی بدانیم. به همین ترتیب ساده‌تر است اگر بهمن و اکومن را "چیز"هایی مانند چوب و سنگ بدانیم. یعنی چیزهایی که وجود خارجی ملموس و عینی دارند.

سیر تحول تمام ادیان، از جمله دین زرتشتی، چنان است که توده‌ی مومنان همواره به سوی ساده‌ترین و ملموس‌ترین تفسیر از مبانی دین گرایش می‌یابند. در دین زرتشتی نیز چنین چیزی رخ داده و از زمان سروده شدن گاهان در قرن دوازده پ.م تا قرن پنجم تا هفتم پ.م که یشت‌ها و وندیداد به متون مقدس زرتشتی افزوده شدند، انقلاب زرتشتی در عالم اندیشه در حد امکان رفع و رجوع شد و شکافها و گسستهایی که آرای او را از جریان اصلی باورهای زمانه متمایز می‌کرد، با تفسیرها و خوانشهای ساده‌انگارانه ترمیم شد.

به این دلیل است که امروز وقتی به پیکره‌ی دین زرتشتی می‌نگریم، چیزی بسیار شبیه به ادیان دیگر را برابر خویش می‌یابیم. این ادیان دیگر، البته با ادیان پیشازرتشتی تفاوتی کلان دارند. یعنی از آزاداندیشی، رواداری، و در عین حال پراکندگی و عدم انسجام ادیان چندخدایی اثری در آنها دیده نمی‌شود. با این وجود ادیان منسجم و جهانگیر پسازرتشتی در این نکته اشتراک دارند که گستره‌ای مینویی و آسمانی را با شباهتی بسیار با گیتی مفروض می‌دارند.

امروز برای ما که در دامن این ادیان سازمان یافته و منظم بالیده و تربیت شده‌ایم، تصور زمینه‌ای فکری که در آن چنین انسجامی وجود نداشته باشد، دشوار و بلکه ناممکن است. اما زرتشت کار خود را در چنین زمینه‌ای آغاز کرد، و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که برداشت او دقیقاً همان باشد که امروز در این چفت و بست منطقی ادیان منسجم باز می‌یابیم. در واقع آنچه که امروز ما به عنوان دین یکتاپرستانه می‌شناسیم، بیشتر به وضعیت آرام گرفته و آشتی‌جویانه‌ی نگرش زرتشتی نزدیک است. وضعیتی که پس از گذر شش هفت قرن، به دنبال بازخوانی‌ها و بازنویسی‌های مکرر و تفسیرهای پیاپی به دست آمد. وضعیتی که نقطه‌ی پایانی روندی طولانی و چند قرنی بود، که طی آن ایزدان کهن ایرانی بار دیگر به ایزدکده‌ی زرتشتی راه یافتند، و رویکرد فلسفی و ضد مناسک زرتشت با دیدگاه مناسک‌گرای ونیداد جایگزین شد.

آنچه که در جریان این فرآیند صیقل خوردن دین زرتشتی تثبیت شد، همان برداشت ساده‌انگارانه از مفاهیم گاهانی بود. مینو به این ترتیب همچون طبقه‌ای عینی و مادی تصویر شد که در آسمانها و بر فراز سر گیتی برکشیده شده بود. عرش همچون سایه‌ای از فرش نموده شد، و ساکنان آن نیز هم‌تا و هم‌ریخت با مقیمان خاک فرض شدند. به این ترتیب بود که عناصر مینویی گاهان تجسمی شخصی یافتند و به موجوداتی انسان‌واره و صاحب دست و پا و شکل و شمایل بدل شدند. و این بیش از هرچیز متأثر از بازگشت ایزدان

کهن ایرانی مانند مهر و آناهیتا و بهرام بود، که با همان هیات و شکل ظاهری کهنسال خود به درون یشت‌ها خزیدند و تصویر ذهنی زرتشتیان را ساده‌انگار، و در عین حال غنی و دست‌یافتنی ساختند.

اما تفسیر مفاهیم گاهانی در قالب اموری ملموس و عینی، تنها یکی از خوانش‌های ممکن را به دست می‌دهد. مفهوم مینوی زرتشتی به قدری نوآورانه و غریب بود که در زمان خودش به درستی فهم نشد و نوآورانه بودن شگفتش جز در حلقه‌ای از رازآشنایان فهم نشد. توده‌ی مردم، ایزدان پرشمار خود را و نهادند تا ایزدی مشابه به نام اهورامزدا را پرستش کنند. ایزدی که تفاوت چندانی با آن ایزدان باستانی نداشت. یعنی مانند آنها انسان‌واره و آشنا بود. تنها فرقی آن بود که یگانه فرض می‌شد و به تمام نیروهای نیکو آراسته شده بود و موجودی سراپا پاک و اخلاقی دانسته می‌شد.

اما آیا به راستی زرتشت نیز در اوستا چنین تصویری از خدای یکتا داشت؟ آیا او نیز مینو را همچون عرصه‌ای شبیه به گیتی فرض کرده بود؟ اگر چنین بود چرا مدعی بود که پیامی بی‌سابقه و نوظهور دارد؟ اگر به راستی دیدگاهش در مورد خدای یکتا چنین نزدیک به برداشت عوامانه از ایزدان باستانی بود، چرا واکنشی چنین شدید را در میان مخالفانش برانگیخت، و چرا خودش را زودتر از شاگردانش در چند قرن بعد، به وامگیری و پذیرش ایزدان باستانی و نشاندنشان در جایگاه فرشتگان سوق نداد؟

۳. به نظرم پاسخ این سوالها در این حقیقت نهفته است که برداشت دم‌دستی و ساده از مفاهیم گاهانی نادرست است. به این معنا که خود زرتشت آنها را در نظر نداشته و آنها را تعلیم نداده است. آنچه که ما در اوستای نو و تعالیم بعدی ادیان یکتاپرست می‌بینیم، صورتی هنجارین و آشتی‌جویانه از دین انقلابی زرتشتی است. این آشتی البته نه در میان آدمیان و خدایان، که بین خدای یکتای نوظهور و خدایان باستانی بت‌گونه برقرار شده بود.

اما اگر برداشت ملموس و عینی از مفاهیم مینویی گاهان نادرست است، چه تعبیری را می‌توان

جایگزین آن کرد؟

به گمانم کلید اصلی برای فهم آنچه در گاهان نهفته است، در تعبیر دوسویه و شاعرانه‌ای نهفته است که از مفاهیم مینویی در دست داریم. چنان که گذشت، تمام مفاهیم مینویی می‌توانند به دو صورت عینی و ملموس و مادی، یا انتزاعی و ذهنی و ناملموس فهمیده شوند. اشه را می‌توان همچون فرشته‌ای مجسم کرد که فرزند اهورامزداست و مانند انسانی نورانی هنگام داد و دهش اهورامزدا (که او هم شبیه مردی بالدار و ریشوست) حضور دارد، یا آن که می‌توان او را به صورت قانونی عام و فراگیر در نظر گرفت که بر گیتی حاکم است. در این حالت دوم، اشه هیچ ربطی به امور انسانی ندارد. اشه نه تنها فاقد اراده و خواست و سوگیری‌های انسانی است، که حتی ارتباطش با سایر مفاهیم مینویی نیز به همین ترتیب انتزاعی است.

پیشنهاد من برای فهم گاهان آن است که مفاهیم نوظهور پیشنهاد شده در آن را تنها در درون متن گاهان فهم کنیم، و نگذاریم برداشتهای متاخرتر آن را تحریف کنند. بگذارید اشه را قانون عام حاکم بر هستی، و بهمن را "منش نیک" بخوانیم، و آن را همچون نیرویی انتزاعی و ذهنی در نظر بگیریم که به پیروی از قانون طبیعی می‌گراید. اگر گاهان را چنین تفسیر کنیم، در کمال تعجب در خواهیم یافت که نه با مشتی فرشته و بچه ایزد بازتعریف شده، که با منظومه‌ای غنی و دقیق و فلسفی از مفاهیم سر و کار داریم که تصویری روشن و بسیار شگفت از انسان را نیز به دست می‌دهند.

۴. در گاهان شبکه‌ای از واژگان و مفاهیم وجود دارد که روی هم رفته برای توصیف انسان به کار

گرفته شده‌اند. این انسان در برخی شرایط انسان کامل، یعنی ناجی (سوشیانس) و زرتشت است، گاه به اشونان

و مغان ارجاع می‌دهد، و گاه کل آدمیان را منظور می‌کند، چه پیرو اشته باشند، چه بدکار باشند و چه کردار آمیخته داشته باشند.

رده‌بندی دقیق زرتشت از آدمیان و دغدغه‌ی خاطری که در مورد ماهیت اخلاقی انسان داشته، مهمترین پشتوانه‌ایست که ابداع این شبکه‌ی غنی از مفاهیم را ممکن ساخته، و به تفسیر کنونی ما نیز مشروعیت می‌بخشد.

واژگان توصیف‌کننده‌ی انسان در گاهان را به سه رده‌ی عمومی می‌توان تقسیم کرد:

نخست: گروهی از واژگان، ساختار عمومی انسان را توصیف می‌کنند. یعنی به عناصری مادی یا معنوی اشاره می‌کنند که تنها در انسان وجود دارد. مثل تن و دست و وجدان.

سوم: گروهی دیگر، واژگانی هستند که معنایی دوپهلو دارند و گاه برای توصیف انسان و گاه در مقام امری مستقل به کار گرفته شده‌اند. مثل بهمن و خشته و جاودانگی.

دوم: واژگانی هم هستند که تنها برای توصیف امور قدسی و مینویی به کار گرفته شده‌اند. مانند مزدا و انگره مینو و سپندمینو. اینان به خاطر آن که گاه خصلتی انسان‌واره دارند به بحث ما مربوط می‌شوند.

...သံသယရှိနေပါသည်။ နှစ်သက်သည့်အရာများကို သိရှိနိုင်ရန် အချက်အလက်များကို စုံစမ်းရန် လိုအပ်ပါသည်။

...ahyâ ýâsâ nemanghâ ustânazastô rafeδrahyâ

اینک در آغاز با دستان برافراشته نماز می‌گذارم و خواستار شادمانی‌ام...^{۳۳۰}

دست و سایر اندامهای بدن انسان در گاهان بارها مورد استفاده قرار گرفته‌اند و با مرور این موارد می‌توان به این نتیجه رسید که شکل خاصی از رمزگذاری مفاهیم بر کالبد آدمی مورد نظر زرتشت بوده است. برای رمزگشایی از این الگو، باید نخست شواهد را مرور کنیم.

از میان اعضای بدن انسان، سه عضو هستند که در گاهان بارها مورد اشاره واقع شده‌اند. مهمترین مورد در این میان، دست است. دست در گاهان هم به عنوان یکی از اعضای بدن و هم در مقام استعاره‌ای برای قدرت به کار گرفته شده است. زرتشت و اشونان برای درخواست از اهورامزدا با دستانی افراشته نماز می‌خوانند، و درخواستشان آن است که دروغ را به دست / شه بسپارند^{۳۳۱}. از سوی دیگر می‌دانیم که دست با کنش و کردار رابطه دارد و در مواردی هم دست در کنار فعل ورزیدن و انجام دادن آورده شده است که در نگاه نخست بدیهی می‌نماید.

330

.12 / 22 331

در کنار دست، از دو اندام دیگر نیز در مورد انسان یاد شده است. یکی از آنها چشم است و دیگری گوش. تقریباً در تمام موارد، چشم و گوش در جملاتی به کار رفته‌اند که زرتشت در آنها پیروانش را به آموختن آموزه‌های ایزدی دعوت می‌کرده است. به عبارت دیگر چشم و گوش روزنه‌هایی هستند که کنش آموختن پیام اهورامزدا از مجرای آن ممکن می‌شود. باز بدیهی است که گوش در اینجا به روایت زبانی و مینویی این پیام اشاره می‌کند و بنابراین بیشتر با بهمن و مزدا پیوند دارند. در حالی که چشم بیشتر به سویی عینی و تجربی این دعوت تاکید دارد و بیشتر به اشته و گیتی مربوط می‌شود.

جالب آن که در این میان از یک عضو دیگر نیز سخن به میان رفته است و آن هم دهان است. اما همواره از دهان خداوند سخن گفته شده و در تمام موارد نیز به پیام او که باید از راه دهان به گوش پیروانش برسد، اشاره شده است.

وقتی به اندامهای مورد تاکید در گاهان می‌نگریم، می‌بینیم که نظمی مشابه با مثلثهای مقدس دیگر را در خود دارند. یادآوری می‌کنم که اهورامزدا و بهمن و اشته یک مثلث را تشکیل می‌دادند، و پیروان زرتشت نیز دو مثلث احتمالاً مترادفِ واستریه- فشوینت- مغ و خویشاوند- یاور- همکار را داشتند. به این مجموعه، می‌توان مثلث دیگری را نیز افزود، و آن هم کردار- گفتار- اندیشه است. در گاهان بارها و بارها بر این موضوع پافشاری شده که پیروی از اشته این سه جنبه را در بر می‌گیرد. اما این شکل از پیروی از اشته تنها به انسانها منحصر نیست. یعنی بهمن و خستره و حتی خود اهورامزدا در کردار و گفتار و اندیشه‌شان سازگار با اشته هستند. این سه همان هستند که در فرهنگ عامیانه زیر عنوان کردار، گفتار و پندار نیک صورتبندی شده‌اند و هسته‌ی پیام زرتشت فرض شده‌اند.

با کنار هم نهادن این مثلثها، یک نتیجه روشن می‌شود و آن هم این که زرتشت انواع کنشهای ممکن برای آدمیان و خدایان را در سه رده‌ی یاد شده خلاصه کرده است. این سه رده انگار با سه عضو از بدن

همانند فرض شده باشند. دست با کردار، چشم با اندیشه و گوش با گفتار ارتباط می‌یابد. به همین ترتیب می‌توان از ارتباط میان چشم-اندیشه با رهبران، پیوند دست-کردار با کشاورزان، و ربط گوش-گفتار با مغان سخن گفت. ناگفته نماند که شنیدن سخن ایزدی و بر زبان راندن سخن مقدس (مانتره) مهمترین خویشکاری‌ای بوده که مغان را از رهبران جنگاور جامعه‌ی زرتشتی اولیه متمایز می‌کرده است.

۲. ممکن است چنین فرض کرد که چشم و گوش و دست تنها به قلمرو گیتی تعلق دارند و از این رو کنشهای انسان خاکی و مادی را در تقابل با فرشتگان مینویی صورتبندی می‌کنند. اما شواهدی در گاهان وجود دارد که چنین نیست. یعنی گویا زرتشت بر این امر تاکید داشته است که آدمیان نیز مانند کلیت هستی دو جنبه‌ی مینویی و گیتی‌مدار دارند. این را در واژگانی که برای صورتبندی وجود انسانی به کار گرفته شده است می‌توان دید.

تن انسان در گاهان معمولاً با خودِ اصطلاحِ استومند (استخوان‌دار، سخت، مادی) شخص شده است. مثلاً در جایی اهورامزدا به عنوان ایزدی ستوده شده که در ازل گیتی را آفرید، و مینو (و وابستگانش مثل خرد و وجدان) را نیز، و به "آن استومند" جان بخشید^{۳۳۲}. واژه‌ی استومند در بعضی جاها که ارجاعی به انسان وجود داشته، به معنای بدن/جسم به کار گرفته شده است. در برابر آن و همچون جفت متضاد معنایی‌اش، واژه‌ی جان (اوشتا: **𐬰𐬀𐬭𐬀**: ushtâ) قرار می‌گیرد که امری مینویی است^{۳۳۳}. مثلاً اشته تن و جان را نیرومند

۳۳۲ ۱۱/۳۱.

۳۳۳ ۱۴/۳۴.

•မှသာဉာဏ် •ဧဇာရိယ •မှသာဉာဏ်

.³³⁰astvat ashem h'yât ushtânâ aojôñghvat

در بندهایی تن و جان با نیروهای مینویی و گیتیانه‌ی دیگر جمع بسته شده‌اند:

[illegible]

၁။ မြေယာ
 ၂။ ရေ
 ၃။ လူမှု
 ၄။ နေရာ
 ၅။ အခြား

• ဝိသုဒ္ဓိဗျူဟာ • ဝိသုဒ္ဓိဗျူဟာ • သုတေသနဗျူဟာ • သုတေသန

at râtām zaraθushtrô tanvascîť hvah'yā ushtanem dadâitî paurvâtâtem.

mananghascâ vanghêush mazdâi shyaoθanahyâ ashâi yâcâ uxδah'yâcâ

seraoshem xshaθremcâ!

اینک زرتشت همه‌ی تن و جان و منش نیک / بهمن ازلی خویش را همچون قربانی پیشکش مرزا

می‌کند و گفتار و کردار و دل‌آگاهی و نیروی خود را نزد اِشه (اهد) می‌کند.^{۳۳۶}

می‌بینیم که در اینجا هم به مثلث گفتار- کردار- اندیشه اشاره شده، و هم تن و جان در کنار منش

نیک / بهمن آورده شده‌اند. این یکی از مواردی است که در آن بهمن همچون عنصری از روان انسانی معرفی

می شود.

334 استاد دوستخواه این بند را "(بشود که) اشته زندگی استومند ما را نیرو ببخشد" ترجمه کرده است. با توجه به تقابل دو

واژه‌ی تن و جان (و نه صفت و موصوف پنداشتنش) ترجمه رساتر خواهد شد.

.17 / 43 335

١٤ / ٣٣ 336

پس تردیدی وجود ندارد که انسان هم بعد مینویی دارد و هم بعدی در گیتی. این در حالی است که در گاهان تنها کلیت هستی و روان گاو است که چنین ویژگی ای دارد، و تقریباً تمام کلیدواژگان دینی زرتشتی تنها در عالم مینویی وجود دارند. بنابراین متناظر با دو عرصه ی گیتی و مینو (جهان اکبر)، دو عرصه ی تن و جان (جهان اصغر) را هم داریم که از همان قواعد پیروی می کنند.

گفتار سوم: انسان مینویی

۱. در گاهان عناصری مینویی فهرست شده‌اند که هم به دلیل معنا و دلالت دینی‌شان، و هم به دلیل کاربرد و ارتباطشان با بافت واژگان پیرامون‌شان، هم می‌توانند همچون فرشته‌ها و عناصری مستقل و منفرد در نظر گرفته شوند، و هم به نیروهایی در درون ذهن آدمی می‌مانند. پیش از این سیاهه‌ی این موجودات را مرور کردیم. از این روست که منش نیک و منش بد، می‌توانند دو گرایش ذهنی یا دو موجود آسمانی نیک یا پلید باشند. ممکن است این دو به بهمن و اکومن اشاره کنند که فرزندان اهورامزدا و اهریمن هستند و با یکدیگر در جدالی دایمی هستند. یا آن که آن دو را دو نیروی ذهنی در دل آدمی بدانیم که او را به سوی پیروی از اَشه یا نقض کردنش سوق می‌دهند. این تعبیر دوم به ویژه در آنجا تقویت می‌شود که بندهایی از گاهان به "بهمنِ من" و "بهمنِ اشونان" یا "اکومنِ بدکاران" اشاره می‌کند. در این موارد آشکار است که زایش دیو یا فرشته‌ای توسط آدمیان یا تعلق داشتن این موجودات اساطیری به افراد مورد نظر نیست و اینها نیروهایی ذهنی هستند که به آدمیان منسوب شده‌اند.

در مورد خشم و ایمان و سرکشی و جاودانگی و کمال نیز ماجرا به همین شکل است. اینها در موقعیتهایی همچون عناصری مستقل و خودبسنده به کار گرفته شده‌اند. اما معمولاً در ارتباط با انسان و همچون نیرویی روانی در او تجلی می‌یابند. این حقیقت که کلیدواژگان یاد شده در مسیر تحول دین زرتشتی به تدریج در موقعیت فرشتگان و دیوها تثبیت شدند و از دلالت‌شان همچون نیروهای روانی و ذهنی فاصله

گرفتند، نباید باعث شود که الگویی مشابه را به گاهان نیز تحمیل کنیم. گاهان متنی خودبسنده و ویژه است که چارچوب و صدای خاص خود را دارد و می‌تواند به شکلی مستقل خوانده و فهمیده شود.

عناصر مینویی فهرست شده در گاهان، بسته به کاربرد خود در میان دو طیف ذهنی-روانی و عینی-فرشته‌گونه جایی را اشغال می‌کنند. در یک سر طیف، با فاصله‌ای زیاد نسبت به دیگران، دو جم‌اشه/دروغ و بهمن/اکومن جای می‌گیرند. اشه و بهمن به خاطر ارتباط نزدیک و گاه خانوادگی‌شان با اهورامزدا ممتاز هستند. از این دو، بهمن/اکومن در بسیاری از موارد طوری به کار گرفته شده‌اند که گویی دیو یا فرشته‌ای انسان‌واره و تجسد یافته بوده‌اند. اشه/دروغ اما، چنان که گذشت، بیشتر در وضعیت صرفی غیرفاعلی ظاهر می‌شود و موقعیتی زمینه‌ای و انتزاعی دارد. جالب است که زرتشت در میان دو مفهومی که به دو عرصه‌ی گیتی و مینو مربوط می‌شوند، تمایزی چنین شدید قایل شده است. یعنی انتزاعی بودن شدید اشه که به گیتی ملموس مربوط می‌شود، و شخص‌واره بودن بهمن شاید انعکاسی از برداشت زرتشت باشد که قلمرو مینو را در کل به موجودات هوشمند و اندیشمند مربوط می‌دانست، و آن را همچون ضمیمه‌ای از روان آدمیان در نظر می‌گرفت، نه قلمروی مستقل با جغرافیای خودبسنده و مجزا.

در هر حال، هم اشه و هم بهمن در گاهان به شکلی به کار رفته‌اند که می‌توان شائبه‌ی فرشته و انسان‌وارگی را از آن برداشت کرد. مکالمه‌ی اشه با اهورامزدا و زرتشت با بهمن نمونه‌ای از این موارد است.

در همسایگی اشه و بهمن، آرمیتی/ترمیتی و خستره/خشم قرار می‌گیرند. این دو جم همچنان این قابلیت را دارند که همچون موجوداتی مستقل و ماهیتهای مینویی فعال در نظر گرفته شوند، اما بیش از پیش به نیروهایی روانی می‌مانند. این دو تقریباً در تمام موارد به انسان منسوب می‌شوند و به خاطر کردارهای ملموس و روشنی که در آدمی بر می‌انگیزند ستوده یا نکوهیده می‌شوند. نقش ایشان به عنوان فرشتگانی مستقل و انسان‌گونه کمرنگ‌تر است و از خویشاوندی‌شان با سایر نیروهای مینویی سخنی در میان نیست.

تقریباً در تمام موارد، این واژگان را می‌توان ایمان/ سرکشیِ انسانی و قدرت/ خشمِ انسانی ترجمه کرد و لطمه‌ای به متن وارد نمی‌شود.

در سوی دیگر طیف، دو مفهوم کمال و جاودانگی را داریم که کاملاً همچون عناصری انسانی و روانی تصویر می‌شوند. در هیچ موردی این دو نقش فاعلی بر عهده نمی‌گیرند و همواره همچون دهشی از سوی خداوند به آدمیان اعطا می‌گردند. هنوز در این مرحله این دو به فرشتگانی تبدیل نشده‌اند که هم‌وردانی را در میان دیوها بطلبند. از این رو جفتهای متضاد معنایی‌ای از میان آفریده‌های اهریمنی ندارند. بلکه خودشان تا حدودی در ارتباط با هم (در پیوند با گیتی در برابر مینو) جفت متضاد معنایی محسوب می‌شوند و به رستگاری و خوشبختی غایی در دو عرصه‌ی مینو و گیتی دلالت می‌کنند.

گفتار چهارم: انسان مقدس

۱. توصیف گاهان از نیروهای مینویی، در نیرومندترین حالتشان، سخت به جم خدا/ شیطان در ادیان یکتاپرست بعدی شباهت دارد. البته این شباهت بی دلیل نیست. چرا که تمام ادیان یکتاپرست بعدی در واقع نسخه‌هایی وام گرفته شده و دگردیسی یافته و معمولاً تحریف شده از بینش مرکزی و شهود انقلابی زرتشت را در خود حفظ کرده‌اند. با این وجود، در خود گاهان، اهورامزدا و اهریمن با موجودات انسان‌واره و تشخیص یافته‌ای که بعدها در این ادیان می‌بینیم، متفاوت است. در گاهان خداوند همچون پیرمردی در بالای ابرها تصویر نمی‌شود، و به همین ترتیب اهریمن به مردی شاخدار و دمدار و سرخ رنگ نمی‌ماند. برعکس، توصیف و تفسیری که از این دو وجود دارد، با وجود انسجام و طول و تفصیل چشمگیرش، بسیار به نیروهای نفسانی و قوای روحانی آدمی شبیه هستند.

برای این که این دعوی را دقیقتر بررسی کنیم، چنین پیشروی خواهیم کرد: نخست به ویژگیها و صفاتی که در اهورامزدا وجود دارد می‌نگریم، و بررسی می‌کنیم که این صفات در آدمیان هم وجود دارند یا نه، و اگر که وجود دارند در کجا و چگونه هستند. چنان که خواهیم دید، این کار ما را به مقایسه‌ی نظام اخلاقی حاکم بر خداوند و انسان راهنمایی می‌کند. آنگاه به موقعیت هستی‌شناختی خدا و شیطان در گاهان می‌نگریم و آن را با جایگاه آدمیان مقایسه می‌کنیم، تا به این وسیله از نقش این عناصر در تاریخ هستی به روایت زرتشت آگاه شویم.

۲. پیش از این در گفتار سوم از بخش ششم شرح به نسبت مفصلی درباره‌ی اهورامزدا به دست دادیم، در آنجا دیدیم که اهورامزدا سرور- هستنده، و دانا/ آفرینشگر بزرگ فرض شده است. همچنین سیاهه‌ای از صفات منسوب به او را نیز دیدیم. او پیرو اشته، استاد اشونان، دانا، توانا، تیزبین، همه‌توان، داننده‌ی همه چیز، ازلی و ابدی، داور کردار مردمان، مهربان، و آفریننده و پدر سایر مینوهای نیک و مقدس است. هیچ عنصر منفی و پلیدی در او وجود ندارد و یکسره نیکی محض است.

با این وجود چند صفت دیگر در اهورامزدا وجود دارد که سخت تامل برانگیز است. مهمتر از همه این که اهورامزدا همچون موجودی خودمختار تصویر شده است. یعنی چنین نیست که از اشته به شکلی مکانیکی و خودکار پیروی کند. در واقع می‌توان در مورد نیرویی مینوی که دانای مطلق هم هست و اشته را آفریده یا آن را کاملاً می‌شناسد، چنین گمانی برد. یعنی می‌توان چنین تصور کرد که کردار او به شکلی خودکار و ذاتی با اشته یکی است. اگر چنین باشد، کردار اهورامزدا با قانون طبیعی سازگار است، نه از آن رو که وی این سازگاری را انتخاب کرده، که بدان خاطر که این دو همذات هستند، یا دانش و احاطه‌ی خدا بر اشته به طور جبری پیروی از آن را ایجاب می‌کند.

در گاهان این تصور از کردار اهورامزدا به روشنی رد شده است. اهورامزدا نه با اشته همذات است و نه در پیروی از او مجبور. نبرد جهانی او با دروغ و هواداری‌اش از اشته بدان دلیل است که خودش چنین خواستی دارد و این رفتار را بر اساس گزینشی ارادی و خودمدارانه برگزیده است. این صفت تنها به قلمرو پیروی از اشته مربوط نمی‌شود، بلکه بارها به خودمداری و اراده‌مند بودن خداوند تاکید شده است.

اهورامزدا دهشهای خویش (کمال و جاودانگی، قدرت و منش نیک) را در پرتو اِشه، و بر اساس خودمختاری‌اش به دوستان خویش می‌بخشد^{۳۳۷}. آنچه در اینجا به خودمختاری برگردانده شده، (خوَهیتیات : سر سرنم ددول ددس : xväpaiθyât) است. بخش نخست آن "خَو" همان خود و خویش است. بارتلمه و پورداوود بخش دوم آن را از ریشه‌ی "سَر" به معنای آمیزش و یگانگی گرفته‌اند و آن را با "آشریتا" در سانسکریت هم‌تا گرفته‌اند. تاراپور والا هم بر همین مبنا آن را "پیوسته‌با، انباز‌با" ترجمه کرده و آن را در پیوند با اِشه فهم کرده است. دوستخواه نیز در ترجمه‌ی روان و سودمندش از اوستا چنین کرده است. معنای دیگری نیز برای این واژه می‌توان استخراج کرد و آن خودمختاری است. در تفسیر پهلوی اوستا این بخش به "خویش-پَته" به معنای خود-سروری، خود-حکمرانی ترجمه شده است. این کلمه در برخی از متون دیگر پهلوی با لَـسَرداریه" (رهبری، سروری) مترادف دانسته شده است. کانگا بر همین مبنا آن را سروری ترجمه کرده و آذرگشسپ هم آن را به خود-سروری برگردانده است.

پس وقتی سخن از اهورامزدا در میان است، چیزی که در موردش برجسته و عیان می‌نماید، خودمختاری و گزینشگر بودنش است. اما این صفت تنها به خداوند مربوط نمی‌شود، که مینوهای مقدس دیگر را هم در بر می‌گیرد. جالب آن که در بندی از گاهان دقیقاً تصریح شده که کدام نیروی درونی اهورامزدا این اراده‌ی آزاد را ممکن می‌سازد. این نیرو خرد است. اهورامزدا از خردی برخوردار است که "جهان‌آفرین" دانسته شده. شواهدی در دست است که این خرد مینویی جهان‌آفرین است که هسته‌ی مرکزی اراده‌ی آزاد را در خداوند می‌سازد.

لَـکَـلَـیَـدَ . دَـدَ . سَـرَـسَـرَـمَـیَـیَـیَـیَ . لَـکَـلَـیَ . سَـرَ . لَـکَـلَـیَ . سَـرَ . لَـکَـلَـیَ . سَـرَ . لَـکَـلَـیَ . سَـرَ .

تا اینجای کار معلوم شد که اهورامزدا از نیرویی فعال و استوار برای انتخاب آزاد و گزینش خودمدارانه برخوردار است که گرانیگاهش در خرد او قرار دارد. در مواردی که این خرد پاسخگو نباشد و تردید و پرسش و دودلی وجود داشته باشد، مینوی دیگری به نام آرامش ذهن / ایمان وارد عمل می‌شود و چیرگی بر تقارن و بی‌تفاوتی را ممکن می‌کند. اینها البته در مورد نیروهای مینویی نیک معقول می‌نمایند. یعنی اگر قرار است اهورامزدا موجودی کامل و برتر باشد و مینوهای نیک نیز همه آفریده‌ی او باشند، پذیرفتنی است که از صفت خودمختاری نیز بهره‌مند باشد و مینوهایی مانند خرد و آرمیتی را نیز بیافریند.

اما جالب است که این صفت انتخاب تنها به خداوند مربوط نیست، که در انسان نیز وجود دارد. در دوران زرتشت دو چارچوب عمومی در مورد رابطه‌ی خدا و انسان وجود داشت. یکی از آنها در تمدنهای باستانی مصر و سومر و آناتولی تکامل یافته و پس از سر رسیدن امواج قبایل سامی در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م تثبیت شده بود. بر مبنای این نگرش،خدایان سرورانی هستند که آدمیان را برای خدمت به خود خلق کرده‌اند. از این رو حکمت نهفته در آفرینش، به سادگی عبارت است از نیاز خدایان برای پذیرایی شدن و خدمت شدن. در این حالت رابطه‌ی انسان و خداوند به رابطه‌ی ارباب و رعیت می‌ماند. چنان که میان کشاورزان مطیع و سروران جنگاور حاکم بر آنها رواج دارد. از این روست که این نگاه در جوامع کشاورز اولیه تکامل یافته است و روابط اجتماعی حاکم بر پویایی قدرت در این جوامع را در آسمانها منعکس می‌کند. احتمالاً خاستگاه تاریخی این نگرش مصر بوده است، چرا که خالصترین رابطه‌ی سیاسی از این دست را در جامعه‌ی مصر باستان می‌بینیم و این رابطه‌ی دینی نیز برای بار نخست و به کاملترین شکل در همان جا صورتبندی شده است. بر مبنای این برداشت خداوند را ارباب و انسان را برده می‌بیند و پیروی کورکورانه از فرمانین خداوند را بر این بندگان فرض می‌کند. چنین نگرشی گذشته از مصر در جوامع بابلی و آشوری و

احتمالا هیتی و میتانی و ایلامی رواج داشته است و همان است که در دین یهود باقی ماند و با یکتاپرستی گره خورد و سرمشق عمومی ادیان سامی بعدی را پدید آورد.

رویکرد دیگر به رابطه‌ی انسان و خدا، در نیمه‌ی شرقی قلمرو میانی و به طور خاص در میان قبایل کوچگرد آریایی رواج داشته است. رگه‌هایی از آن را در وداها می‌توان باز یافت و به گمانم کاملترین و کهنترین صورتبندی دقیق و صریح آن به گاهان مربوط می‌شود. بر مبنای این نگرش، رابطه‌ی انسان و خدا از نوع ارتباط دو هم پیمان است. یعنی چنین نیست که انسان همچون عروسکی سفالی به دست خدایان ساخته شده باشد، و سرنوشتی جز خدمت کردن به خدایان نداشته باشد. برعکس، آدمیان و خدایان خاستگاهی کمابیش یکسان دارند و به شکلی موازی در کل تاریخ هستی حضور داشته‌اند. در این حالت آنچه بین این دو تمایز ایجاد می‌کند، قدرت و تسلط چشمگیر خدایان است و ضعف آدمیان. از این رو آدمیان خدایان را احترام می‌کنند و برایشان قربانی می‌گذارند، بدان امید که خدایان هم در عوض سودی به ایشان برسانند.

در این نوشتار مجال کافی برای مقایسه‌ی متون دینی کهن سامی و آریایی وجود ندارد. اما اگر چنین مقایسه‌ای انجام شود، خواهیم دید که دعاها و سرودهای دینی بابلی و آشوری و مصری، آدمی را خدمتگزار خدایان می‌دانند، چرا که برایشان راه دیگری قابل تصور نیست. انسان مجبور به خدمت کردن است، چون برای خدمت کردن و به مثابه خدمتکاری آفریده شده است. پس خدایان مسئولیتی در قبال دست ساخته‌ی خود ندارند. قدرت ایزدان بر انسان کامل و قطعی و فراگیر است. درست همان طور که قدرت سیاسی شاه آشور و بابل یا فرعون بر قلمروهای تحت سلطه‌شان چنین فرض می‌شد.

در مقابل در متون دینی ودایی و همچنین در یشت‌ها، با الگوی یکسره متفاوتی روبرو هستیم. در اینجا آدمیان برای خدایان قربانی می‌گذارند، چون انتظار کمک و یاری از ایشان دارند. در خود سرودهای دینی‌ای که برای بزرگداشت خدایان سروده شده و بخشی از آیین قربانی را تشکیل می‌داده، بارها و بارها به

صراحت به خدایان گوشزد شده که برگزار کنندگان آیین انتظار دارند فلان و بهمان خواسته‌ی مادی و ملموس‌شان برآورده شود. ارتباط خدا و انسان از نوع بده بستان است. آدمیان قربانی می‌گذارند و در مقابل خدایان چیرگی بر دشمن را در میدان نبرد، یا رمه‌ای پرشمار و چالاک را به ایشان اهدا می‌کنند. در این شرایط ایزدان اقتداری مطلق و بی‌چون و چرا ندارند. بلکه همچون هم‌پیمانی نیرومندتر در یک رابطه‌ی آزادانه در نظر گرفته می‌شوند.

به گمان من دلیل تکامل این الگوی بازنمایی اندرکنش انسان و خدایان، نظم خاص حاکم بر قبایل کوچگرد بوده است. نظم‌ی که سلسله مراتب اقتدار و چفت و بست‌های حقوقی جامعه‌ی کشاورز را پدید نمی‌آورده و بنابراین در کل رابطه‌ای آزادانه‌تر و متعادل‌تر را میان طرفهای درگیر ممکن می‌ساخته است. در چنین جامعه و چارچوبی است که عبارتِ تکان دهنده‌ی ریگ ودا می‌توانسته بیان شود و به صورت بخشی از متون مقدس پذیرفته شود، که: "این برهمنان هستند که با انجام عمل قربانی خدایان را می‌آفرینند!"

زرتشت آشکارا در چارچوب دوم می‌اندیشد و رابطه‌ی خود و اهورامزدا را نیز به همین شکل صورتبندی می‌کند. زرتشت پیامی را از بهمن دریافت کرده و از رازی آگاه شده و به این ترتیب پیروی از اشه را برگزیده است. نه بدان دلیل که به انجام این کار مجبور بوده، و نه از آن رو که چاره‌ی دیگری نداشته. او مرتب خود را با کرپنان و کوی‌هایی مقایسه می‌کند که در شرایطی مشابه قرار دارند اما انتخاب‌شان دیگرگونه است. پیروان او باید آموزه‌های او را بشنوند و آنگاه خود تصمیم بگیرند که راه درست کدام است:

ýê dât manô vahyô mazdâ ashyascâ hvô daênâm shyaoθanâcâ vacanghâcâ
ahyâ zaoshêñg ushtish varenêñg hacaitê θwahmî xratâ apêmem nanâ
anghat.

ای مزد، آن که نیک یا بد می‌اندیشد، بی‌گمان وجدان و گفتار و کردار خویش را نیز (چنان خواهد کرد). خواست او پیرو گزینش آزادانه‌ی او خواهد بود. سرانجام خرد توست که (نیک و بد را از هم) جدا خواهد کرد^{۳۴۲}.

به این ترتیب مهمترین عنصری که عظمت و خودمداری اهورامزدا را نشان می‌دهد، در آدمی نیز وجود دارد، و آن اراده‌ی آزاد است. آدمیان درست مانند اهورامزدا از آزادی انتخاب برخوردارند و اصولاً به این دلیل است که موضوع علم اخلاق قرار می‌گیرند. تمرکز زرتشت بر نظامی اخلاقی به لحاظ نظری پیش‌داشتِ خودمختار پنداشتن آدمیان را هم در خود داشته است. وگرنه مگر می‌شود آدمیان را ابزارهایی بی‌اراده و مجبور در دست خداوندی مقتدر و جبار دانست و باز این همه در مورد اخلاق شخصی اندیشید و نظامی چنین پیچیده از هستی‌شناسی و الاهیات را برای توجیه کردنش برافراشت؟

۳. اما شباهت بین انسان و اهورامزدا به همین جا خاتمه نمی‌یابد. در گاهان تصویری از انسان و خداوند وجود دارد که گاه شکلی از همذات‌پنداری این دو را در ذهن متبلور می‌سازد. انسان و اهورامزدا دو ماهیت ورجاوند و بنیادین در نظام هستی هستند که کالبدشناسی و اندامهای مینویی مشابهی دارند. بد نیست بار دیگر به بندِ مهم "دو مینو" بنگریم:

اینک سخن می‌گوییم از دو مینو، در آغاز آفرینش، سپند مینو آن دیگری - انگره (مینو) را چنین گفت:

نه اندیشه، نه آموزش، نه خرد، نه باور (اراده‌ی آزاد)، نه گفتار، نه کردار، نه وجدان، و نه روان ما دو با هم سازگار نیست^{۳۴۳}.

در اینجا سپند مینو و انگره مینو، که شاید بتوان خداوند و شیطان ترجمه‌شان کرد، بر مبنای متغیرهایی مینویی از هم متمایز دانسته شده‌اند. پس این متغیرها اجزای سازنده‌ی این دو مینو هستند، و چندان هم اهمیت دارند که تفاوت این دو را تعیین می‌کنند. اما این متغیرهای مینویی چه هستند؟ آنان عبارتند از منش، آموزه، خرد، باور، گفتار، کردار، وجدان و روان. یعنی عناصری که همگی بدون استثنا و با تاکید به انسان نیز منسوب شده‌اند. پس انسان در مقام یاورِ کارآمدِ اهورامزدا نیز به همان قوایی مسلح است که خودِ اهورامزدا. او با منش نیک (بهمن) آگاهی درست را در می‌یابد، و با قدرت (خشته) و با گفتار و کردار خود اشته را نگهداری می‌کند^{۳۴۴}.

این‌همانی میان اهورامزدا و انسان را می‌توان از بندهایی دیگر از گاهان نیز دریافت. در بسیاری از موارد، زرتشت از بهمن، سپند مینو و اهورامزدا درخواست کرده تا به سوی او بیایند و خود را بر او آشکار کنند. این درخواستِ ظهور و نزدیکی را تا اینجای کار می‌توان چنان که نیبرگ تفسیر کرده است، به مراسمی شمنی مربوط دانست که در آن واسطه‌ی میان جهان مادی و عالم خدایان، ورود به خلسه و دریافت الهام خدایان را می‌طلبد. اما با مرور کل واژگانی که برای ارتباط انسان و خداوند در گاهان وجود دارد، این تفسیر

۳۴۳ ۲ / ۴۵

۳۴۴ ۲۲ / ۳۱

شواهدی در دست است که کلیدی بودن مفهوم مهر و محبت در ارتباط میان انسان و خدا از آیین مهرپرستی به سایر ادیان ایرانی راه یافته باشد. چرا که در این دین نیز پیمان و دوستی میان مهرپرست و مهر رشته‌ی اصلی پیوند دینی را برمی‌سازد، و تردیدی وجود ندارد که زرتشت نیز بخش مهمی از بینشهای مهرپرستانه را در دین خویش بازآفریده است.

اما چنین رابطه‌ی صمیمانه‌ای میان انسان و خداوند، به دو پیش‌فرض نیاز دارد. نخست، هم‌سرشتی و هم‌جنس بودن انسان و خدا، و دوم معلوم بودن مسیر رسیدن از یکی به دیگری. به طوری که نزدیک شدن به خدا -یا همان سیر و سلوک عرفانی- تعریف‌پذیر و ممکن باشد. چنین همذاتی‌ای در نگرشهای عرفانی پیش‌فرض گرفته می‌شود و در حالت خالص و تندروانه‌اش به انسان-خدا باوری و وصل و وحدت منتهی می‌گردد. در دیدگاه‌هایی که خداوند و انسان را از دو جنس و خمیره‌ی متفاوت می‌بینند، باب چنین اتصالی بسته است و آدمیزادگان و ایزدان جایگاه‌های متمایز و مجزایی دارند که با شکافی پرنشدنی از هم جدا شده‌اند.

دیدگاه گاهانی آشکارا از نوع عرفانی است. با این تفاوت که هنوز در اینجا از مراحل سلوک و حالات و مقامات سخنی در میان نیست. همه چیز به سادگی به نزدیک شدن خدا به انسان یا پیوستن انسان به خدا خلاصه شده است. در حدی که گاه می‌توان آن مینوی فرهمند یکتا و مرکزین را با خود انسان یکی فرض کرد. مگر نه این که انسان نیز مانند کلیت هستی از دو بعد گیتی و مینو (جان و تن) برخوردار است؟ و مگر نه این که خویشکاری اهورامزدا ی اشون در نبردش با دروغ، دقیقاً برابر است با وظیفه‌ی انسان پارسا؟

جالب آن که در برخی از جاها، گویا کردار اصلی اهورامزدا در نسبت با کلیت هستی هم توسط آدمیان قابل بازتولید است. چنان که گفتیم، خود زرتشت پزشک هستی و درمان‌کننده‌ی بیماری دروغ است. زرتشت یا سایر بزرگانی که با نام سوشیانس و رهاننده خوانده شده‌اند، فرشگرد را به انجام می‌رسانند که در

متون پسین‌تر به معنای نو ساختن هستی فهمیده شده است. اما هومباخ ادعا می‌کند که از بناوژه‌ی "اور" هند و ایرانی گرفته شده و "شفا دادن و درمان کردن" معنا می‌دهد. اگر به راستی این واژه در شکل گاهانی‌اش از این بن گرفته شده باشد، با واژه‌ی مشابهی در ودا پیوند دارد، و در ضمن با کارویژه‌ی زرتشت به عنوان یزیشک هستی مترادف است.

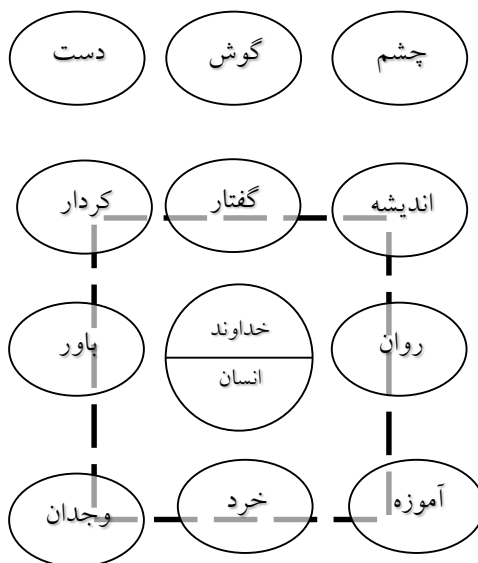
به این ترتیب آدمیانی وجود دارند که بیماری دروغ را درمان می‌کنند و هستی از هم گسیخته به خاطر دروغ را ترمیم می‌کنند و نو می‌سازند:

[illegible]

ای خردمند (مزدائو)، ای هستی بخش (اهورائو)، ما، کسانی که هستی را نو می سازند، (می خواهیم)
از آن تو باشیم. (تو) نیز ما را به دستیاری اشه یاری کن تا زمانی که عقلمان دستخوش شک و تردید است،
اندیشه مان به هم نزدیک باشد.^{۳۴۸}

این آدمیان ابرانسان‌هایی فارغ از شک و دودلی نیستند، که برعکس، تردید و شک در عقل و دانش‌شان راه دارد، اما بر آن چیره می‌شوند. اما این آدمیان در کارویژه‌ی کلیدی خویش تنها نیستند. چون اتفاقاً یکی از

خویشکاری‌های مهم اهورامزدا هم همین چیرگی بر دروغ و رهاندن هستی از شر دروغ است. این کارکرد نیز دقیقاً با همان واژگانی توصیف شده که در بالا دیدیم. یعنی اهورا همچون کسی معرفی شده که با قدرت و خواست خویش هستی را نو و سرشار از اشته می‌سازد^{۳۴۹}.



گفتار پنجم: فرجام کار انسان

۱. گاهان گذشته از الاهیات استوار و تاثیرگذار خود، از این رو نیز اهمیت دارد که نخستین دستگاه

نظام‌مند نظری در مورد حیات پس از مرگ را صورت‌بندی کرده است.

تا پیش از زرتشت باورهای متنوع و گوناگونی در مورد سرنوشت انسان پس از مرگ وجود داشت. برداشت عمومی که کمابیش در همه جا وجود داشت، آن بود که شکلی از حیات پس از مرگ وجود دارد و روان در گذشتگان به ویژه در حیات فرزندان و نوادگانشان تاثیرگذار هستند. در آن دوران بقای روح پس از مرگ بیشتر امری اشرافی و ویژه محسوب می‌شد و نه فراگیر و همگانی. مصریان باستان اصولاً روح آدمیان عادی را نامیرا نمی‌دانستند و فرض می‌کردند که فرآیندی مانند مومیایی کردن و در گوری مجلل نهادن و پیشکش کردن منظم خوراک به مرده است که تداوم بقای روحش را تضمین می‌کند و این کاری بود که بیشتر از اعضای طبقه‌ی دولتمند جامعه بر می‌آمد. چینیان باستان نیز در کنار شکلی از آیین پرستش نیاکان تصویری مشابه از روح توده‌ی مردم داشتند. در کل در آن دوران تصور مردم از سرنوشت روح مبهم و نادقیق بود. این تا حدودی بدان دلیل بود که خود روح از مفهوم امروزش برخوردار نبود و همچون شکلی ضعیفتر و شکننده‌تر از زندگی فهمیده می‌شد، نه نیرویی روانی که پوسته‌ی مادی سنگینش را ترک کرده باشد.

روح در آن هنگام چیزی شبیه به جسم دانسته می‌شد. روح فرد تفاوت چندانی با خودش نداشت. با این تفاوت که فرآیند مهلکی مثل تخریب بدن و از هم پاشیدنش را از سر گذرانده بود و به همین دلیل هم بسیار ضعیف و محو و نامرئی شده بود. ارواح به همین دلیل تاثیر زیادی در زندگی بازماندگان نداشتند. تنها گاهی برای مشورت دادن به ایشان یا کمک رساندن در شرایط خطیر سر و کله‌شان پیدا می‌شد. گاهی هم به

خاطر این که مراقبتی شایسته را از سوی فرزندان‌شان دریافت نمی‌کردند، آن ته مانده‌ی عقل و هوشیاری خود را از دست می‌دادند و به نیروهای مخرب و دیوانه — اما باز نه چندان مقتدر — تبدیل می‌شدند.

اینها همه از آن رو بود که در آن روزگار هنوز مفهوم "روح غیرمادی" ابداع نشده بود. همه چیز در یک قلمرو و یک جهان می‌گنجید و از این رو روح و جسم دارای ماهیتی متمایز و متضاد قلمداد نمی‌شدند.

روح چیزی مادی و مربوط به جهان ملموس و تجربی پیشاروی ما بود، نه عنصری ورجاوند در قلمروی ماورائی. مگر در شرایطی که چیزی شبیه به تناسخ فرض می‌شد، قدمتِ روح افراد را به زمان تولدشان باز می‌گرداندند و آن را امری ازلی و پیشینی نمی‌دانستند. برداشتهایی که به بقای ارواح مردم معمولی پس از گذر زمانی بسیار طولانی باور داشته باشند هم وجود نداشتند. به طور خاص بقای روح را به بقای فرزندان و نوادگانی مربوط می‌دانستند که خاطره‌ی نیای خود را حمل می‌کردند و مراسمی دینی را برایش بر پا می‌داشتند.

به همین دلیل هم این تصور که روحی تا ابد زنده بماند یا چند هزاره پس از مرگ صاحبش فعال باشد امری نامعمول و ناشناخته بود.

روح به خاطر این خصلتِ مادی بودنش، مکانی شبیه به سایر مواد را اشغال می‌کرد. به عبارت دیگر، روح "در همین جا" قرار داشت، و نه در "جایی دیگر، در آن فراسو". تمدنهای باستانی، معمولاً جایگاه روح را زیر زمین می‌دانستند. جایی شبیه به تارتاروس یونانیان، که تاریک و مه گرفته و بی بر و بار بود و گویی کار ارواح در آنجا تنها سرگردانی بود و هیچ کاری نکردن. این تصور بیشتر از این حقیقت سرچشمه می‌گرفت که مردگان را دفن می‌کردند و بازگشت مواد ناشی از تجزیه شدنِ تن را به خاک می‌دیدند. برخی از ارواح خاص که به بزرگان و مشاهیر تعلق داشتند، ممکن بود راه خود را به سوی آسمانها بگشایند و به خدایان تبدیل شوند، و این چیزی بود که در مورد نیاکانی افسانه‌ای مانند جمشید رخ داده بود. مشتقی ساده‌تر از این

باور در میان هند و ایرانیان نخستین وجود داشت که مسیر سفر روح را به آسمان می‌دانست، نه زیر زمین، و این همان بود که سنت سوزاندن جسد را توجیه می‌کرد.

۲. با این زمینه، هنگامی که زرتشت ظهور کرد و در گاهان از سرنوشتی کاملاً دیگرگونه سخن گفت، انقلابی در عرصه‌ی آخرت‌شناسی پدید آورد. از دید زرتشت، روح امری مادی نبود، بلکه مانند امور قدسی به قلمرو مینویی تعلق داشت. در گاهان آدمی همچون اندامواره‌ای تصور می‌شود که از زیرسیستم‌هایی مادی و معنایی تشکیل یافته است. زیرسیستم‌های مادی که با برچسب‌هایی مانند تن، و بدن استومند مشخص می‌شود، عناصری نمادین مانند چشم و دست و گوش و دهان را در بر می‌گیرند که هریک با کنشی نیک یا بد گره خورده‌اند.

در مقابل، مجموعه‌ای از زیرواحدها و قوای نفسانی غیرمادی نیز وجود داشتند که وجود انسان را در قلمرو مینویی بر می‌ساختند. دقیقترین فهرست از این عناصر را در هات ۴۵ می‌بینیم. در آنجا که سپندمینو به انگره مینو می‌گوید: نه اندیشه، نه آموزش، نه خرد، نه باور (اراده‌ی آزاد)، نه گفتار، نه کردار، نه وجدان، و نه روان ما دو با هم سازگار نیست^{۳۵۰}. این فهرست به کمک سایر بخشهای گاهان نیز تایید می‌شود و به کمک متون اوستای پسین تثبیت می‌گردد. هشت نیروی اندیشه، آموزش، خرد، باور (اراده‌ی آزاد)، گفتار، کردار، وجدان و روان، زیرواحدهایی هستند که هستی مینویی یا همان روح را در نگاه زرتشت بر می‌سازند.

اندیشه همان منش (مَنائو: 𐬨𐬀𐬎𐬌 : manā) است و به همراه کردار (شَیئوتَنّا: 𐬱𐬀𐬎𐬌𐬎𐬀𐬎𐬀) و گفتار (اوخذا: 𐬵𐬭𐬀𐬎𐬌 : uxδâ) سه عنصر اصلی رفتار را بر می‌سازد که موضوع علم اخلاق زرتشتی است. آموزش (سانگهّا: 𐬱𐬀𐬎𐬌𐬎𐬀𐬎𐬀 : sēnghâ)، مجموعه‌ی اطلاعات و برداشتهای منتقل شده از فرد به دیگران است. این همان است که گفتیم بیشتر با کلیدواژه‌ی آموزه و احکام و تعالیم مشخص شده است و جرگه‌ی پیروان "سانگه" را بر می‌سازد. خرد (خَرَتَوو: 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀 : xratavô) در این میان نیرویی بسیار مهم است که گفتاری مستقل را بدان اختصاص خواهیم داد، اما فعلا می‌توان آن را مترادف با توانایی طرح پرسش یا توانایی فلسفیدن در نظر گرفت. باور (وَرَنّا: 𐬵𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬀 : varanâ) عنصری بسیار مهم در دیدگاه زرتشتی است، چرا که به اختیار آزاد و امکان برگزیدن خودمختارانه اشاره می‌کند. آن را می‌توان باور یا خواستِ آزادانه ترجمه کرد. وجدان (دَنّا: 𐬵𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬀𐬎𐬀 : daênâ) در آیین زرتشتی نیرویی روانی است که درک اِشه را ممکن می‌سازد و در واقع همان حسِ اخلاقی است که سازگار بودن یا نبودن کردارها در ارتباط با اِشه را ادراک می‌کند. خودِ این نکته که این واژه بعدتر در شریعت زرتشتی معنای "دین" به معنای عام را پیدا کرده خود شایان توجه است و مرکزی بودن مفهوم اِشه و اخلاقی بودن این نظام دینی را نشان می‌دهد. آخرین عنصر این فهرست هشت‌گانه، روان (اوروانو: 𐬵𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀 : urvânô) است که شاید بتوان آن را به روح ترجمه کرد.

هشت عنصری که در این بند از هات ۴۵ فهرست شده‌اند، بارها در این نوشتار مورد ارجاع واقع شدند و این از آن روست که بسیار اهمیت دارند. در این بند سپندمینو دارد وجوه تمایز خود از انگره مینو را بر می‌شمارد. از آنجا که هردوی این موجودات به قلمرو مینویی تعلق دارند، و در تمام موارد ضد یکدیگر دانسته می‌شوند، می‌توان سیاهه‌ی یاد شده را در بر گیرنده‌ی کل متغیرهایی دانست که یک وجود مینویی را

تعیین می‌کند. آشکار است که هم سپندمینو و هم انگره مینو به این هشت متغیر مجهز هستند. اما آنچه که سپندمینو بر آن تاکید دارد؛ تفاوت میان این هشت تاست.

بر مبنای سایر بخشهای گاهان می‌دانیم که چنین تفاوتی به راستی وجود دارد. گفتار و کردار و اندیشه‌ی اهریمن با اشته ناسازگار است، و از این رو دروغ محسوب می‌شود. آموزه‌ی او که موضوع تبلیغ کاهنان دروغ و کرپنان است، همین دروغ را در بر می‌گیرد، و نیروی خرد او برای تباهی گیتی بسیج شده است. خواست انگره مینو مخالفت با اشته و نابود کردن زندگی است و وجدانش به ظاهر از درک مفهوم اشته ناتوان است و به همین دلیل هم از آن پیروی نمی‌کند. به همین خاطر روان اهریمن در ادبیات متاخرتر اوستایی همچون امری متعفن و هولناک تصویر شده است.

این نکته که زرتشت در نظام دینی خود عناصر برساننده‌ی مینو را با این دقت صورتبندی کرده، اما گیتی را به حال خود نهاده و با صفاتی عمومی مانند تن و استومند و ... بدان اشاره کرده، تایید کننده‌ی این حقیقت است که تا پیش از گاهان اصولاً مفهوم قلمروی مینویی وجود نداشته و بنابراین زرتشت ناچار شده آن را از ابتدا تعریف کند و بنابراین توصیفی دقیق از آن به دست دهد. در حالی که قلمرو گیتی آشکارا بدیهی و آشنا پنداشته شده است و معلوم است که پیامبر بر دانش عمومی و عقل سلیم مردمان در مورد گیتی تکیه می‌کرده است.

۳. مینو، همان عرصه‌ایست که قاعدتاً روح مردمان بدان تعلق دارند. با مرور گاهان معلوم می‌شود که زرتشت نیز دقیقاً چنین برداشتی داشته است. یعنی در بندهای گوناگون گاهان، هر هشت نیروی یاد شده به انسان منسوب شده است.

مثلاً بارها اشاره شده که آدمیان دارای وجدان هستند^{۳۵۱}. جالب آن که این وجدان گویی برگرفته از وجدان اهورامزداست^{۳۵۲}، و ماهیتی ورجاوند دارد، هرچند وجدان دروغ‌زنان به پلیدی آلوده شده است^{۳۵۳}. این نکته که آدمیان دارای اندیشه^{۳۵۴} و گفتار و کردار^{۳۵۵} هستند هم آشکار است. وجود باور/گزینش آزادانه^{۳۵۶} و ارتباط آن با رفتار خودمختارانه و انتخاب‌گرانه نیز مورد تاکید است. این نکته که انسان روان^{۳۵۷} دارد و زرتشت و پیروانش در برابر دروغ‌زنان از آموزه‌هایی متفاوت برخوردارند نیز پیش از این بارها مورد بحث قرار گرفت. بنابراین چنین می‌نماید که نیروها و قوای نفس موجود در سپندمینو و انگره مینو، دقیقاً همان‌هایی باشد که در انسان نیز وجود دارد.

انسانهایی که این نیروها را دارند، تنها زرتشت یا مغان برگزیده‌ی او نیستند، که تمام آدمیان را در بر می‌گیرند. بنابراین ما اینجا با مدلی در مورد روح انسان روبرو هستیم. مدلی عام و فراگیر که تمام آدمیان را صاحب روحی از جنس مینو می‌داند، که این هشت نیرو و متغیر بر آن حاکم هستند. اگر بخواهیم در تاریخ جهان به دنبال کهنترین نسخه‌ی مستند در مورد صورت‌بندی مفهوم روح و روان بگردیم، بی‌تردید باید گاهان را نامزد این افتخار کنیم. چرا که در متون پیش از گاهان نه تنها به متغیرهای درونی روح با این دقت و انسجام اشاره نشده است، که اصولاً قلمرو مستقلی مانند مینو تعریف نشده که روح بتواند به آن تعلق داشته باشد و

351 ۴/۴۸ و ۵۱/۲۰ و ۲۱.

352 ۶/۴۶.

353 ۴/۴۹.

354 ۴/۴۸.

355 ۵۱/۲۰ و ۲۱.

356 ۴/۴۸.

357 ۵۱/۱۳.

از ماده تفکیک شود. مدل گاهانی، کهنترین نسخه از آن چیزی است که بعدها دو شاخه شد و یک روایتش مفهوم دینی روح غیرمادی شد، و خوانش دیگرش به روانشناسی و علم ذهن و روان تبدیل گشت. به بیان دیگر، زرتشت نخستین کسی بود که دو سطح توصیفی زیست‌شناختی و روان‌شناختی را هنگام مدل‌سازی ماهیت انسان از هم تفکیک کرد.

۴. در گاهان اشاره‌هایی بسیار وجود دارد که نشان می‌دهد روح آدمیان نیز مانند خودِ خداوند ابدی و ازلی است. اهورامزدا روان و وجدان انسان را در ازل آفریده است، و این روح تا ابد باقی خواهد ماند. یعنی تا روزی که دروغ به دست اشه سپرده شود و نیکی بر بدی چیره گردد. پس روح انسان یا همان مینوی تشکیل یافته از هشت نیروی همتای خداوند، همراه و همگام با او در سراسر تاریخ هستی تداوم خواهد یافت و در نهایت در سرنوشت خداوند سهیم خواهد شد.

چنان که گفتیم، کل دستگاه نظری شگفت زرتشت بر مبنای پرسشی اخلاقی شکل گرفته است. از این رو آیین او نیز غایتی اخلاقی را برای کل هستی مفروض می‌گیرد که همانا چیرگی راستی بر دروغ است. سرنوشت خدای یکتا آن است که در پایان زمان تاریخی بر اهریمن غلبه کند و او را از میان بردارد. آدمیان در این میان همراهان و همدستان اهورامزدا یا اهریمن خواهند بود، و این به اراده‌ی ایشان و گزینش آزادانه‌شان (ورنه) بستگی دارد.

آدمیان بر اساس این که چگونه رفتار کنند، و انتخاب خود را بر اساس اشه یا دروغ انجام دهند، در پایان تاریخ در معرض داوری قرار خواهند گرفت. بدان معنا که بازتاب کنشهایشان در نهایت دامنگیر خودشان خواهد شد. این پیامدهای رفتاری البته تنها به پایان تاریخ و قلمرو مینویی منحصر نمی‌شود، بلکه در همین زندگی مادی و گیتی نیز بازتاب می‌یابد.

آنچه در اینجا به پیروی از استاد دوستخواه دفتر زندگی ترجمه شده، در اصل اوستایی اش "داثرنام"

(𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥: dâθranām) بوده است که در اصل دهش و بخشش معنا می‌دهد ولی در تفسیر

پهلوی اوستا به صورت "داسر" و به معنای دفتر برگردانده شده است که با محتوای جمله هم سازگار است.

واژه‌ی جالب در این بند، "هَنکِرَتَا" (𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥: hēnkeretâ) است که از دو بخش "هِن" (با

هم) و کِرَتَا (تکمیل شدن، انجام پذیرفتن) تشکیل شده است. با توجه به "هیت" (𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥: hyat، "به

معنای وقتی که") که پس از این واژه آمده، آن را باید به این شکل فهمید: "هنگامی که حساب‌ها تکمیل

می‌شود/ زمانی که همه با هم تسویه حساب می‌کنند".

پس زمانی فرا خواهد رسید که نیکی‌ها و بدی‌های انجام شده توسط آدمیان فرجام و نتیجه‌ی نهایی

خود را نشان خواهد داد. این همان است که به قیامت و روز بازخواست تعبیر شده است. عامترین تعبیری که

برای این داوری نهایی وجود دارد، به مفهوم بهشت و دوزخ باز می‌گردد. یعنی زرتشت تبلیغ می‌کرد که در

نهایت روان اشونان در مکانی دلپذیر و خوشایند و دروغ‌زانان در کنامی تیره و رنج‌افزا آرام و قرار خواهد

گرفت. این نخستین شکل از مفهوم بهشت و دوزخ در کل ادیان جهان است و از این رو شبکه‌ی مفهومی

(روح جاویدان + داوری نهایی + بهشت/ دوزخ) را نیز باید از نوآوری‌های خیره‌کننده‌ی زرتشت دانست که

بعدها در سایر ادیان چنین گسترش چشمگیری یافته است.

𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 𐭠𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

ýê âyat ashavanem divamnem hôi aparem xshyô daregêm âyû temanghō
dushhvareθêm avaêtâs vacô tēm vâ ahûm dregvañtô shyaoθanâish hvâish daênâ
naêshat.

آن کس که به سوی اشون آید، در آینده جایگاه او روشنایی خواهد بود. به راستی چنین خواهد بود
(فرجام) زندگی دروغ‌زنان: تیرگی ماندگار و کورسویی و بانگ دریغ، که وجدان و کردارشان آنان را به آنجا
خواهد کشاند.^{۳۶۱}

یعنی مزدا برای گره‌م و کرپن‌ها کیفر (آدا: 𐬵𐬀𐬎𐬎: adâ) مقرر کرده است.^{۳۶۲} در مقابل نیک‌نامان پس
از نابودی دروغ، به سرای خوش (هوشیتوئیش: 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎: hushitôish) اشته و مزدا و بهمن در
خواهند آمد.^{۳۶۳} این آرامگاه نهایی، سرای شکوهمند اهورامزدا که آماج روان نیکوکاران است، جایی است که
در آن آرمیتی به اشته می‌پیوندد و بهمن و خستره در آن حکمرانی دارند.^{۳۶۴} از همین روی در گاهان معمولاً
آن را با عنوان سرای سرود نامیده‌اند. این واژه نیاز به شرحی بیشتر دارد.

دمانه، یا خانمان، گذشته از معنی مرسومش در کنار شهر و کشور، در ترکیب مهم "گرودمان" نیز به
کار گرفته شده است. گرودمان (یا گروتمان در شکل پهلوی‌اش) در اصل گاهانی‌اش به صورت "دمانه‌گرو"
(𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎: demên garo) یا "مان‌گیره" (𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬎𐬎: mên gairê)^{۳۶۵}
ثبت شده است. در اوستای نو به جای "دمانه"، نمانه را با همان معنا داریم و بنابراین "گرونمان" هم در

361 ۲۰ / ۳۱

362 ۱۲ / ۳۲

363 ۱۰ / ۳۰

364 ۱۶ / ۴۶

365 ۴ / ۲۸

حسابها تسویه خواهد شد. زرتشت برای انجام این کار از روشی بسیار خلاقانه استفاده کرده است. یعنی همان روند داوری جاری در جامعه‌ی خویش را گرفته، تصویری مینویی از آن خلق کرده، و همگان را مشمول آن داوری قرار داده است.

نکته‌ای که گوشزد کردنش در همین جا شایسته است، آن که زرتشت در کل برای آفریدن دستگاهی نظری که هستی را اخلاقی سازد با مشکل بزرگی روبرو بوده است. آن مشکل، تعارض تجربه‌های روزانه‌ی ما با فرض اخلاقی بودن ذاتی هستی است. چگونه ممکن است جهانی چنین پیچیده و آشفته به راستی نظم و ترتیبی اخلاقی داشته باشد، و چگونه ممکن است قانون اخلاقی بنیادین و تخطی ناپذیری مانند اِشه در شرایطی روان باشد که ستم و بیدادگری و زورگویی در آن فراوان دیده می‌شود؟

زرتشت برای پاسخ دادن به این پرسش، به دو نوآوری نظری بزرگ دست زد. نخست آن که چارچوبی کاملاً نوظهور برای هستی‌شناسی تعریف کرد. به طوری که زندگی مادی و تجربی آشوبزده و خالی از اخلاق، به کمک قلمروی مینویی منظم و سازمان یافته‌ای تکمیل شود و در کل یک هستی قاعده‌مند و همساز با اِشه را پدید آورد. دوم آن که روندهای مرسوم و آشنای جاری در جامعه‌اش را برگرفت و برای آن دلالتی کیهانی و هستی‌شناختی قایل شد. در زمان زرتشت کشمکشهای مربوط به افراد و اختلافهای اخلاقی به داوری طبیعت یا زورمندی دو طرف واگذار می‌شد. آیین ور و روش جنگ تن به تن راهی بود که بنا بر آرای آن روزگار، حق را به حقدار می‌رساند.

زرتشت روش جنگ تن به تن را برگرفت و آن را بر مینو منعکس کرد. به شکلی که کل فلسفه‌ی وجود شر، به صورت نبرد دو نیروی خیر و شر بازنموده شد، که همچون دو جنگاور نیرومند در زمانی مشخص به هم می‌پیچند و با هم می‌رزمند. با این پیش‌داشت که حق بر مبنای قانون اِشه به طرف خیر خواهد رسید، که اصولاً دلیل خیر بودنش سازگاری با همین اِشه است. از این رو نبرد اهورامزدا و اهریمن در واقع

شکلی مینویی از جنگ تن به تن روی زمین بود. با این افزوده‌ی منطقی همان‌گویانه که اهورامزدا به دلیل پیروی از اشته، نیرومندتر است و در نهایت بر حریف غلبه خواهد کرد. دلیل این چیرگی آن بود که پیروی از اشته خاستگاه قدرت بود و اهورامزدا که مزدا (یعنی دانای بزرگ) بود، بر خلاف هم‌آورد نادانش این را می‌دانست.

در روش دیگر، یعنی آیین ور، نیروهای طبیعی و نه زورمندی دو حریف تعیین‌کننده‌ی حق و باطل بودند. در آیین ور، انجمنی از داوران شرایطی را تعیین می‌کردند که نیروهای طبیعی تحت آن شرایط در مورد فرد داوری کنند. مثلاً فرد ناگزیر به نوشیدن محلولی سمی (معمولاً از جنس گوگرد) می‌شده و فرض بر این بوده که در صورت بیگناهی این شوکران به او آسیبی نخواهد رساند. واژه‌ی سوگند در فارسی امروز، در گذشته گوگرد معنا می‌داده است و بنابراین سوگند خوردن عبارتی است که از نوعی ور باقی مانده است.

شکل دیگر آیین ور، به آزمون آتش مربوط می‌شود. در این حالت فرد باید از میان دو کومه‌ی آتش بگذرد، درست همان‌طور که سیاوش از میان آتش گذشت. سلامت ماندن فرد در این حالت دلیلی برای بیگناهی‌اش محسوب می‌شده است. شکل دیگر این آزمون، ریختن آهن مذاب بر سینه یا بدن فرد یا عبور از روی فلز گداخته بوده است. تاریخ رسمی زرتشتیان می‌گوید که زرتشت در دربار کی گشتاسپ برای اثبات آیین خویش ور آهن گداخته را به انجام رساند و چون آسیبی به او نرسید همه‌ی درباریان شاه به او ایمان آوردند.

زرتشت به همان ترتیبی که سیر حقوقی نبرد مرد و مرد را بر مینو بارتابانده بود، روند آیین ور را نیز برگرفت و به سطحی مینویی ارتقا داد و برای توجیه داوری روح آدمیان به کارش گرفت. روح مردمان در نهایت به سرای سرود یا خانه‌ی دروغ خواهد رفت، بدان خاطر که در آزمون نهایی که نوعی ور است، پیروز یا ناکام خواهد گشت.

نظریه‌ی طبیعت‌گرایانه‌ی باستانی ایرانیان چنین فرض می‌کرد که هر نیروی طبیعی‌ای به خاطر مقدس بودن کلیت هستی می‌تواند تصمیم‌گیرنده‌ی نهایی در آیین ور باشد. مثلاً ما می‌دانیم که واگزاردن داوری به مواد سمی (نوشیدن زهر) و آبهای جاری (با دست و پای بسته به رود افکندن) از روشهای مرسوم این داوری بوده است. با این وجود بخش مهمی از آیینهای ور به کمک آتش انجام می‌پذیرفتند. آتش از سویی سوزاننده‌ی گوشت قربانی بود و از سوی دیگر به خاطر نور و گرمایی که می‌داد، از دیرباز مقدس دانسته می‌شد. پس نامزد خوبی بود که هم خودش ورجاوند بود، و هم به مثابه واسطه‌ای میان ایزدان و قربانی کنندگان عمل می‌کرد.

زرتشت نیز بر همین تقدس آتش و نقش آن همچون واسطه‌ی گسیل قربانی نزدخدایان تاکید کرده است. ایرانیان باستان ایزدی به نام آتور یا آذر (در اوستا: آترا: **𐬰𐬀𐬭𐬀**: âθrâ) داشتند که در آتش جلوه می‌یافت. او همان نیروی مقدسی بود که گوشت قربانی را می‌خورد و بوی آن را به آسمانها - نزدخدایان - می‌فرستاد. از این رو در مراسم و مناسک دینی نقشی مرکزی داشت و اصولاً یکی از لقب کاهنان در ایران باستان، آتروَن یا به زبان امروزی آذربان بود. بخش مهمی از آیینهای ور مانند آزمون فلز گداخته و عبور از آتش و برداشتن چیزی از میان شعله‌ها با دستیاری آتش انجام می‌شده‌اند.

زرتشت نیز آتش را در مرکز آیینها و مراسم دینی خود نگه داشت و برای او کارکردی هستی‌شناسانه نیز قایل شد. یعنی آتش را همچون عاملی کلیدی در نظر گرفت که داوری نهایی را به سرانجام می‌رساند. آتش تامین‌کننده‌ی گرما و روشنایی است. گرمایی که از دیرباز نماد و نشانه‌ای برای زندگی و بقا بوده است. روشنایی نیز از ابتدای شکل‌گیری ادیان بر جفت متضادش - تاریکی - برتری داده می‌شد و به ویژه در آیین مهر به عنوان عامل آشکار کننده‌ی دروغ و پیمان شکنی ارجمند دانسته می‌شد و با خورشید یکسان دانسته

می‌شد. خورشیدی که خود همچون آتشی بزرگ و مینویی است. از این رو آتش و روشنایی را می‌توان نمادهایی دیرینه و عمومی برای "عامل آشکار کننده‌ی حق" دانست.

زرتشت اتصال میان آتش و روشنایی و آشکارگی حق را در سطحی مینویی بازتعریف کرد و به مفهوم داوری نهایی رسید. حاصل کردارهای همگان در نهایت روزی بسته به معیار اِشه بر رسیده می‌شود، و نتیجه تعیین کننده‌ی بدبختی یا رستگاری شخص است. در گاهان آذر فروزه‌ای از اهورامزداست که جایگاه اشونان و دروغزان را تعیین می‌کند^{۳۷۰} و پاداش و کیفرشان می‌دهد^{۳۷۱}. آتش است که به دوستان زرتشت یاری می‌رساند و گناه دشمنانش را فوراً نمایان و خنثا می‌سازد^{۳۷۲}. از این روست که واسطه‌ی نوید پاداش به اشونان شمرده می‌شود^{۳۷۳}.

آذر به دلیل این خویشتکاری‌اش که همانا آشکار کردن درجه‌ی سازگاری کردارها با اِشه باشد، اتصالهای فراوانی با سایر نیروهای مینویی پیدا می‌کند. آتش به همراه بهمن باعث تقویت اِشه می‌شود و به این ترتیب اشونان را در برابر دروغزان یاری می‌دهد^{۳۷۴}، نیروی خود (نور و گرمایش) را از اِشه می‌گیرد و زمینه‌ی ظهور بهمن است. زرتشت نیز وقتی می‌خواهد برای بهمن نماز گذارد، آن را به آذر نیاز می‌کند^{۳۷۵}.

370 ۱۹ / ۳۱

371 ۶ / ۴۷

372 ۴ / ۳۴

373 ۳ / ۳۱

374 ۷ / ۴۶

375 ۹ / ۴۳

در میان نیروهای نفسانی، ایمان یا آرمیتی آن نیرویی است که دستیابی به اشته را ممکن می‌سازد^{۳۷۶}، اوست که راهنمای رادمردان به سوی خرد نافرینتی مزداست^{۳۷۷}.

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که آتش چگونه در روز واپسین عمل آشکار سازی حق را انجام می‌دهد و نیکوکار و بدکار را از هم تفکیک می‌کند؟ اینجا است که زرتشت از مراسم و بهره جسته است و داوری نهایی را به آزمونی طبیعی شبیه دانسته است. این شباهت البته منطقی می‌نماید. اگر اشته به راستی قانون حاکم بر طبیعت و هستی باشد، هر آن کس که بر اساس آن رفتار کرده، نیرومند و کامیاب و نیکبخت خواهد شد، و هرکس که از آن تخطی نموده به خاطر نادانی و بلاهتش نگون بخت می‌گردد.

با توجه به این که تاریخی با آغاز و فرجام مشخص در هستی جاری است، جمع‌بندی نهایی این که هرکس چه وضعیتی دارد، قاعدتا در نقطه‌ی پایانی این محور زمانی انجام خواهد گرفت. این همان است که بعدها قیامت خوانده شد، و در ادبیات اوستایی و پهلوی با خودِ فرشگرد یکی فرض شد. فرشگرد چنان که گفتیم، به معنای نو ساختن جهان، یا چنان که هومباخ بر مبنای ریشه‌ی مشترک هند و ایرانی واژه استخراج کرده، مترادف با "درمان نمودن هستی" است. این درمان نمودن هستی در گاهان کنشی است که تمام اشونان و الامقام از جمله خودِ زرتشت بدان اشتغال دارند و بدان دلیل هم رهاننده (سوشیانس یا سوشیانت) خوانده می‌شوند.

در ادبیات بعدی زرتشتی اما، کنش فرشگردسازی به امری آخرالزمانی بدل شده است و سوشیانس نیز نقش ناجی آخر زمان را به خود گرفته است. این نقش به شکلی صریح در گاهان دیده نمی‌شود، و حدس

376 ۱۰ / ۴۳

377 ۶ / ۴۳

من آن است که مفهوم یاد شده پس از زرتشت و به دنبال فراگیر نشدن سریع آیین او ابداع شده باشد. در گاهان چنین می‌نماید که زرتشت خود را سوشیانس می‌داند و چیرگی راستی بر دروغ را نزدیک می‌انگارد. بعد از مرگ زرتشت اما، مغان دریافتند که روند زرتشتی شدن تمام مردم دنیا امری کند و گسسته و شاید ناممکن باشد. از این رو پیشگویی آخرالزمانی زرتشت به آینده‌ای دوردست (سه هزار سال بعد) فرا فکنده شد. سوشیانس نیز به این ترتیب به جایگاهی در آخر تاریخ دست یافت و این همان بود که به گمان من هسته‌ی مرکزی ادعای سیاسی کوروش بزرگ و رمز پیروزی او را تشکیل می‌داد، و بعدها نیز به طور پیوسته توسط مصلحان و سیاستمداران و پیامبران مورد استفاده قرار گرفت. کوروش بزرگ، مانی، عیسای ناصری، و بسیاری دیگر چنین ادعایی داشتند و تقریباً تمام جریانهای اجتماعی و سیاسی بزرگ مستقر در ایران زمین در چنین چارچوبی خود را تعریف می‌کردند.

با این مقدمه، آشکار است که آزمون آتش نهایی با روند فرشگرد سازی پیوند خورده است. یعنی فرض بر آن شد که در پایان تاریخ یک ناجی اساطیری که در واقع فرزند یا تناسخ زرتشت است خواهد آمد و کار پیروزی نهایی راستی بر دروغ را به انجام خواهد رساند. به این ترتیب بار دیگر قلمرو مینویی یکپارچه می‌شود و شکاف و تعارض تاریخ‌ساز لانه کرده در آن از میان می‌رود. آنگاه است که زمان دادرسی همگانی فرا می‌رسد و آزمون ور بزرگ و فراگیری برگزار می‌شود. روان همه‌ی مردگان، که در سراسر این دوران تاریخی در گنبد مینویی مقیم بوده‌اند، برای شرکت در این آیین ور فرا خوانده می‌شوند و بسته به نوع رفتارشان

و

۳۲۷

[illegible]

تعبیر کلاسیک از این عبارت، "پلی که بر می‌گزیند" است. یعنی راهی که گذرندگان را دست‌چین می‌کند و تنها به برخی اجازه‌ی عبور می‌دهد. به این ترتیب ما با راهی سر و کار داریم که کار تفکیک اشوان از دروغ‌زان را به انجام می‌رساند. این قاعدتا همان پلی است که بر آهن گداخته کشیده شده است و روان درگذشتگان را از اقامتگاه ابدی‌شان جدا می‌کند. تعبیر دیگری نیز از این عبارت وجود دارد و آن چنین است که چینوت را چیده شده و چینه ترجمه کنیم. در این حالت پل چینوت چنین معنا می‌دهد: "پل چیده شده،

پلی که از چینه‌ی سنگ ساخته شده". این تعبیر را به ویژه کلنز در نظر گرفته است، چرا که منکر وجود مفهوم قیامت در گاهان است و بنابراین تعبیرهای همخوان با برداشت خود را بیشتر می‌پسندد. از دید او، این گذرگاه ساخته شده از چینه‌ها، برداشتی شاعرانه از همان راه دنیای زیرین و جاده‌ی جهان مردگان است که در اساطیر هند و ایرانی باستانی وجود داشته و جم نگهبان و فرمانروای آن محسوب می‌شده است. به این ترتیب به تعبیر کلنز باید عبارت یاد شده را به سادگی نشانگر ورود ارواح به جهان مردگان دانست و دلالت‌های آخرالزمانی آن را حذف کرد.

چنان که در سراسر این نوشتار نشان داده‌ام، به دو دلیل برداشت کلنز را نادرست می‌دانم. نخست وجود کلیدواژگان متعدد با کاربردهای دقیق و روشن که درست به همین داوری نهایی و آخرالزمانی بودن آن اشاره می‌کنند، و دوم منطق حاکم بر جهان‌بینی گاهان که وجود چنین داوری‌ای را ضروری می‌سازد. از این رو گمان می‌کنم شبکه‌ی واژگان موجود در گاهان به اضافه‌ی شیوه‌ی چفت و بست شدن مفاهیم و پیکربندی نظام هستی در نگرش زرتشتی اولیه، مفهوم قیامت را به طور منطقی نتیجه می‌دهد. این در حالی است که بازگشت به مفهوم جاده‌ی جهان زیرین که شاهی جز همین عبارت گاهانی در متون اوستایی ندارد، با توجه به نکوهش جمشید در این متن، بعید می‌نماید و با کلیت منطق متن هم ناسازگار است. گذشته از این، اشاره به پلِ چینوت در مقام گذرگاه مردگان به معنای پیشازرتشتی کلمه، در هیچ جای دیگری در متون هندی یا ایرانی نظیر ندارد. در مقابل در تمام منابع بعدی پل چینوت تنها و تنها به معنای گذرگاه داوری و در مفهومی آخرالزمانی به کار گرفته شده است. نتیجه به گمانم کاملاً روشن است. برداشت کلنز نادرست است و پل چینوت در گاهان همان معنایی را می‌دهد که بعدها هم می‌داده است.

به مورد دیگری که این عبارت در آن وجود دارد بنگرید:

10. ۱۳۵. ۱۳۶. ۱۳۷. ۱۳۸. ۱۳۹. ۱۴۰. ۱۴۱. ۱۴۲. ۱۴۳. ۱۴۴. ۱۴۵. ۱۴۶. ۱۴۷. ۱۴۸. ۱۴۹. ۱۵۰.

၁။ နေပြည်တော် - မန္တလေး - နေပြည်တော်
 ၂။ နေပြည်တော် - မန္တလေး - နေပြည်တော်

ထို.၆၇၈၄၂၄၂.၁၁၁၁၁၁.၃၃၃၃၃၃

11. $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$ $\frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3} = -\frac{2}{x^3}$ $\frac{d}{dx} \frac{1}{x^2} = -\frac{2}{x^3}$

[illegible]

၀၀. နာမလယမ . ယယဃ၆၄၅ . နဃ၇၇၅

10

yê vâ môî nâ genâ vâ mazdâ ahurâ dâyat anghêush ýâ-tû vôistâ vahishtâ
ashîm ashâi vohû xshaθrem mananghâ ýâscâ haxshâi xshmâvatãm vahmâi
â frô-tâish vîspâish cinvatô frafrâ peretûm.

11

xshaθrâish ýûjên karapanô kâvayascâ akâish shyaoθanâish ahûm
mereñgeidyâi mashîm ýêñg hvê urvâ hvaêcâ xraodat daênâ hyat aibî-
gemen ýaθrâ cinvatô peretush ýavôi vîspâi drûjô demânâi astayô.

۱۰. ای اهورامزدا، به درستی می‌گویم، هرکس - چه مرد و چه زن - که آنچه را انجام دهد که تو در

هستی بهترین (دانسته‌ای)، در پرتو بهمن از پادشاه اشه و خستره (برخوردار می‌شود). من چنین کسانی را به

نیایش تو راهنمایی می‌کنم و همه‌شان را از پل چینوت خواهم گذراند.

۱۱. کرپن‌ها و کوی‌ها با توانایی خویش و با وادار کردن مردم به کردارهای بد، هستی را به تباهی می‌کشند. روان و وجدان ایشان هنگام نزدیک شدن به پل چینوت در هراس خواهد افتاد و آنان همواره در خانه‌ی دروغ باقی خواهند ماند.^{۳۸۲}

آشکار است که این جمله‌ها با برداشت کلنز همخوانی ندارند. مگر ممکن است عبارت پل چینوت و خانه‌ی دروغ و سرای سرود و بشارت و تهدید زرتشت همگی تصادفی کنار هم آمده باشند؟ در حالی که معقول و طبیعی است که برداشت مرکزی و رایج در نگرش زرتشتی را در همین جا نیز جاری ببینیم. به این ترتیب در نقطه‌ی پایانی زمان آزمونی همگانی از جنس ور فلز گذاخته برقرار خواهد شد. در مورد این آزمون چند نکته را باید گوشزد کرد.

نخست آن که آزمون یاد شده رخدادی مینویی است، و چه بسا که پیامد یکپارچه شدن قلمرو مینویی و از میان برخاستن تعارض میان دو نیروی ازلی باشد. این نکته از تاکید بر روان مردگان نیز بر می‌آید که دومین نکته‌ی مورد نظر ماست. از میان نیروهای معنوی و عناصر مینویی، این روان است که قرار است از پل چینوت بگذرد. سوم آن که نیروی مینویی دیگری به نام وجدان (دئنا) در این میان نقشی مهم ایفا می‌کند. در ادبیات متأخرتر زرتشتی دئنا همچون دوشیزه‌ای زیبارو تصویر می‌شود که روان مردگان را برای عبور از چینوت راهنمایی می‌کند. در گاهان اما این روند عمومی تشخیص یافتن کلیدواژگان مینویی هنوز انجام نشده و بیشتر با نیروی روانی سر و کار داریم تا فرشته‌ای راهنما.

چهارمین نکته آن که آشکارا از دید زرتشت بدی و دروغ به تباهی روح و روان منتهی می‌شود. دروغ‌زنان از آن رو سیاه‌بخت می‌شوند که روانشان به دلیل آلودگی با بدی فرسوده و ناتوان شده است. از این رو دروغ و نیروهای اهریمنی در قلمرو مینویی می‌توانند همچون عواملی دانسته شوند که روان و روح فرد را می‌فرسایند و تباه می‌کنند. طوری که "دروغ‌زنان تباه‌کننده‌ی راستی، هستی مینویی خود را نابود می‌کنند"^{۱۳۸۳}. مهمترین موضوع در مورد کلیت این ماجرا، اما، آن است که داوری نهایی از جنس محاکمه کردن و بازخواست کردن اربابی از بنده‌اش نیست. بلکه شکلی از آیین ور است. یعنی چنین نیست که در روز قیامت دادگاهی با قاضیان و گواهان تشکیل شود و فرد به خاطر کردارهایش توسط مرجعی بلندمرتبه‌تر از خویش بازخواست شود. بلکه آنچه در داوری نهایی رخ می‌دهد، روبرو شدن فرد با پیامد کردارهای خویش است. در صورتی که فرد اشون باشد، روانی نیرومند و متعادل و توانا خواهد داشت و امکان عبور از پل چینوت را خواهد یافت. وگرنه دروغ در روانش رخنه خواهد کرد و او را از روی پل واژگون خواهد ساخت. پس آنچه که رخ می‌دهد، روندی طبیعی و خودبنیاد است که حاصل قرارگرفتن فرد در موقعیتی ویژه است، نه پیامد دادرسی‌ای حقوقی که بر مبنای قوانینی وضع شده و فرازین قرار دارد.

تاکید بر این نکته از آن روست که در ادیان یکتاپرست بعدی، و حتی در دین زرتشتی متاخر نیز، شکل داوری نهایی به حالت دادگاه نزدیک شده است. فرض وجود دادگاه رستاخیز، پیش‌فرضهایی را می‌طلبد که در گاهان وجود ندارند. مهمترین این پیش‌داشته‌ها، قایل بودن به حضور نیروهایی تصمیم‌گیرنده، عادل، والا، ناظر، و فراانسانی است که آدمی را همچون متهمی به حضور می‌پذیرند و حکم‌شان در نهایت مطاع

است. به عبارت دیگر، در الگوی دادگاه قیامت که تمام ادیان یکتاپرست بعدی در چارچوبش به رستاخیز اندیشیده‌اند، روند رسیدن حق به حقدار و ساز و کار آشکار شدن نیکوکاران و بدکاران، از جنس کنش متقابل میان دو یا چند شخص است و به مسیرهای حقوقی می‌ماند. در این حالت، انسان با موجوداتی انسان‌گونه اما مقدس روبروست که بر اساس روندهایی اجتماعی و قوانینی وضع شده در مورد فرد داوری می‌کنند. در اینجا مجال گستردن این بحث وجود ندارد. اما تنها به عنوان یک اشاره بگویم و بگذرم که این الگوی حقوقی و دادگاهی از بادافره‌ی بعد از مرگ خاستگاهی مصری دارد و مستقل از مفهوم قیامت و آخرالزمان، و بسیار پیش از آن پدید آمده است و بعدتر – احتمالاً در درون هخامنشی – به درون زمینه‌ی زرتشتی رخنه کرده است. در الگوی گاهانی اما، از داور و قاضی و گواه اثری نیست. روان مردگان هنگام قیامت با دادگاه و موجوداتی انسان‌گونه روبرو نمی‌شوند. تنها در شرایطی ویژه قرار می‌گیرد که خود به خود دستاوردهای وی را در زندگی بازنمایی می‌کند. قیامت در گاهان یک موقعیت و وضعیت است، نه یک روند حقوقی، و روان در گذشته در آن فعال و کنشگر است، نه منفعل و موضوع محاکمه‌ای مینویی. غیاب این محکمه‌ی دادرسی آسمانی در آیین زرتشتی اولیه بسیار معنادار است. به ویژه هنگامی که آن را در کنار موقعیت هستی‌شناختی ویژه‌ی انسان بنگریم.

گفتار ششم: انسان ایزدگونه

۱. عنصر دیگری که انسان و اهورامزدا را قیاس‌پذیر می‌سازد، نقش این دو در تاریخ جهان است.

چنان که شرح دادیم، زرتشت نخستین کسی بود که مفهوم زمان خطی را در چارچوبی هستی‌شناختی به کار گرفت. نخستین اشاره‌ای صریح به ازل و ابد، و تاکید بر این که تاریخ جهان آغاز و پایانی با غایتی معلوم و مشخص دارد، در گاهان دیده می‌شود. پیش از آن که به بررسی جایگاه انسان و خداوند در تاریخ هستی بپردازیم، نخست باید یک بار دیگر دانسته‌های خود در این زمینه را مرور کنیم.

دیدیم که زرتشت نظام هستی را به عرصه‌ی نبردی شبیه می‌دانست. او برای توصیف پویایی عمومی حاکم بر هستی و سیر تحول تاریخ دو استعاره را به کار گرفته است. استعاره‌ی نخست که صریح‌تر بیان شده، برگرفته از علم پزشکی است. به احتمال زیاد زرتشت خود در ابتدای کار از کاهنان و شمن‌های قبیله‌ای بوده و از این رو نقش پزشک و عطار را نیز خود به خود بر عهده داشته است. تایید این سخن را می‌توان در اشاره‌های فراوان زرتشت به مفاهیم پزشکیانه بازیافت. زرتشت خود را پزشک هستی می‌نامید و معتقد بود که رهبانندگان (سوشیانس‌ها) برای نو ساختن و شفا دادن جهان قد علم خواهند کرد. از این رو در دیدگاه او هستی درگیر مرضی بود که می‌بایست درمان شود. این بیماری را به روشنی در بندهایی که به دو مینوی ازلی ارجاع می‌دهند، می‌توان یافت. از دید زرتشت، در آغاز زمان (خطی و تاریخی) دو مینوی نیک و بد از هم جدا شدند و به این ترتیب آشفتگی و تعارضی را در کلیت نظام هستی پدید آوردند. این تعارض و صف‌آرایی نیروها در مینو، همچون مرضی در تار و پود گیتی رخنه کرده بود و آبادانی و سلامت آن را تهدید می‌کرد.

آرمان زرتشت آن بود که این بیماری را از میان بردارد و با شکست دادن دروغ و از میان بردنش در قلمرو مینویی، بار دیگر هستی را درمان نماید. در این چارچوب، ازل یا نقطه‌ی شروع زمان خطی و تاریخی همگام با شکاف خوردن قلمرو مینو و جدا شدن مینوی بد و خوب از هم پدید آمده بود. آنگاه که این شکاف بار دیگر ترمیم شود و اشته بر دروغ چیره گردد، این زمان نیز از میان بر می‌خیزد و بار دیگر همان وضعیت آرمانی اولیه (زروان بیکرانه، زمان منحصر در اکنون) جایگزین آن می‌شود.

استعاره‌ی دیگر، جنگاورانه بود. از دید زرتشت، اهورامزدا و اهریمن دو رزم‌آور نیرومند بودند که در قلمرو مینویی زاده شده بودند و به مبارزه با هم مشغول بودند. این دو در ابتدای کار به روش مرسوم در میان جنگاوران آن دوران، زمانی مشخص را برای در آویختن با یکدیگر تعیین کرده بودند. در ادبیات متأخرتر اوستایی می‌خوانیم که این تعیین زمان برای مبارزه‌ی دو مینو، تدبیر اهورامزدا بوده، که از خرد "پس‌آگاهی" بهره‌مند بوده است. یعنی اصولاً نام مزدا از آنجا ناشی شده که مینوی نیک قانون اشته را می‌شناسد و بنابراین به لزوم پیروی از آن و پیروزی نهایی در این شرایط آگاهی دارد. به این ترتیب اهورامزدا از خردی پیشگو و پیش‌بین برخوردار است. زمان محدود برای نبرد را نیز به این دلیل تعیین کرده است که می‌داند در این شرایط است که دروغ در نهایت از میان خواهد رفت. از سوی دیگر؛ اهریمن تنها "پیش‌آگاهی" دارد. یعنی فقط از آنچه که در گذشته رخ داده آگاه است و از این رو همچون موجودی نادان و بی‌خرد تصویر می‌شود. از این روست که با دروغ همذات است و به دلیل بی‌خبری و نادانی است که از اشته رویگردان است و قوانین هستی را رعایت نمی‌کند.

پس زرتشت برای صورت‌بندی وضع موجود هستی، از دو استعاره‌ی پزشکی و رزمی بهره جسته است. در یکی جهان با مرض ناشی از نبرد دو نیرو دست به گریبان است و در پایان دورانی مشخص شفا می‌یابد. در دیگری جهان میدان نبرد دو جنگاور است که در نهایت پس از گذشت زمانی مشخص، طرف خردمندتر

در آن بر حریف چیره می‌شود. هردوی این استعاره‌ها به آغاز پویایی هستی به شکلی که ما می‌شناسیم مربوط می‌شوند. به عبارت دیگر بروز بیماری در گیتی و آغاز نبرد در مینو، دو رخداد ازلی هستند که در آغازگاه زمان رخ می‌دهند و هستی به وضع امروزش در می‌آورند. هردوی استعاره‌های یاد شده، یک موضوع مرکزی را توجیه می‌کنند، و آن هم مفهوم شر است. بیماری در گیتی و نبرد در مینو، عللی هستند که آشفتگی و آشوب و تباهی و ویرانی و پلیدی و دروغ را در هستی پدید آورده‌اند. به این ترتیب، تصویر زرتشت از جهان موجود، هستی‌ایست آلوده شده به شر.

از سوی دیگر، تصویری نیز از وضعیت مطلوب و وصف هستی در پایان زمان در دست است که شرحش را در بحث درباره‌ی قیامت دیدیم. در اینجا نیز دو استعاره وجود دارد. هردوی این استعاره‌ها بر مفهومی مرکزی سوار شده‌اند که همانا چیرگی نهایی نیکی، و "حق" باشد. زرتشت وضعیت مطلوبی را برای هستی تصویر کرده است که در پایان زمان تحقق خواهد یافت. این وضعیت مطلوب با چیرگی نیکی بر بدی، راستی بر دروغ، و اهورامزدا بر اهریمن همراه است. به این ترتیب ستمها جبران خواهد شد و حق و عدالت بار دیگر برقرار خواهد شد. این به معنای پاک شدن هستی از آن پلیدی است که زمانه‌ی اکنون و شرایط موجود را در چنگال خود گرفتار کرده. بیماری در نهایت شفا خواهد یافت و نبرد با چیرگی جنگاور نیکوکار پایان خواهد یافت و این حق یعنی همان قانون اِشه است.

زرتشت برای توصیف این وضعیت نهایی نیز از دو استعاره بهره گرفته است و این هردو از نظام قضایی و حقوقی روزگار وی برگرفته شده‌اند. چنان که در گفتار پیشین دیدیم، پاک شدن نهایی هستی از پلیدی با دو ترفند ممکن می‌شود. نخست، روش مرد و مرد است. یعنی دو جنگاور مینویی که با هم درآویخته‌اند، طبق سنت مرسوم در جامعه‌ی ایرانی عصر زرتشت، زمانی مشخص را برای کارزار تعیین کرده‌اند و به همین دلیل هم این نبرد فرجامی دارد که طبق قانون اِشه با چیرگی طرفِ اشون همراه است. دوم، آیین

ور است که سایر بخشهای انتخابگر و صاحب اراده‌ی هستی را شامل می‌شود. آدمیان بر خلاف اهورامزدا و فرشتگان مینویی، از راه جنگیدن با هم‌آوردانی پلید وظیفه‌ی خود را به انجام نمی‌رسانند. آنان در جهانی آمیخته رفتار می‌کنند و در نهایت بازتاب کردار خویش را بر سر پل چینوت می‌بینند.

پس زرتشت برای آغاز تاریخ هستی دو استعاره‌ی پزشکی و جنگی، و برای پایان آن دو ساز و کار رزم آیینی و آیین ور را در نظر گرفته است. می‌توان نشان داد که این دو استعاره با جم‌های دیگر موجود در گاهان به شکلی منطقی پیوند می‌خورند.

فراگیرترین جم هستی شناسانه‌ی گاهان، گیتی / مینو است. هریک از دو قطب این جم به یک جم تازه پیوند می‌خورند. یعنی گیتی به اشه / دروغ، و مینو به اهورامزدا / اهریمن متصل می‌شود. به این ترتیب گیتی عرصه‌ی کشمکش اشه و دروغ، و مینو میدان نبرد خدا و شیطان است. اشه / دروغ خود ماهیتی مینویی دارد، اما مانند سایر عناصر مینویی خالص نیست و گویی همچون واسطه‌ای میان گیتی و مینو عمل می‌کند. در حالی که اهورامزدا / اهریمن به شبکه‌ای از جم‌های دیگر وصل می‌شوند که همگی مینویی هستند و نیروهای روانی و امور قدسی را در سپهر مینویی صورتبندی می‌کنند: بهمن / اکومن، آرمیتی / ترمیتی، و احتمالا خستره / خشم، در کنار استعاره‌هایی مکانی مانند سرای سرود / خانه‌ی دروغ، بخشی از این جم‌ها هستند. در گیتی، مهمترین جم بر اشه / دروغ سوار می‌شود، و اشون / دروغ‌زن را به دست می‌دهد. از اینجا است که جم‌های دیگری مانند مغ / کرپن، شهریار خوب / شهریار بد، آبادانی / تباهی و... مشتق می‌شوند. درعین حال، گیتی به جم‌های دیگری هم وصل است که دامنه‌شان تا مینو ادامه می‌یابد. مهمترین عنصر در این بین ازل / ابد است که به زایش مفهوم تاریخ هستی منتهی می‌شود.

حال می‌توان دید که استعاره‌های دوقلوی یاد شده به چه شکلی با این جم‌ها ارتباط برقرار می‌کنند. بیماری / درمان که هسته‌ی استعاره‌ی پزشکانه است، با گیتی - ازل و جنگ / صلح که بنیان استعاره‌ی جنگاورانه

است، با مینو- ازل چفت می‌شوند. دو سویه‌ی دیگر این عناصر، یعنی گیتی- ابد و مینو- ابد نیز به ترتیب با استعاره‌ی "مرد و مرد" و "آیین ور" مربوط می‌شوند. به گمان من دور نیست که این دو استعاره‌ی اخیر را بتوان دنباله‌ی دو استعاره‌ی نخست دانست. آیین ور همان است که پاک شدن گیتی را در ابد ممکن می‌کند و بنابراین عبور از پل چینوت به نوعی تطهیر و پاکیزه شدن از گناه شبیه می‌شود. در حالی که محدود بودن زمان نبرد دو هم‌آورد مینویی جزء لازم آن جنگ ازلی است.

۲. در هردوی این جفت استعاره‌ها، زمان خطی با آغاز و پایان مشخص وجود دارد. این خطی بودن زمان و شمارش‌پذیر بودن کل سالهایی که در آن می‌گنجد، کلید ایمان قلبی زرتشت به چیرگی نهایی خیر بر شر بوده است. به بیان دیگر، زمان خطی در نگرش زرتشتی تنها ابداعی فلسفی یا نگاهی خلاقانه به امور وجودی نیست، که ضرورتی اخلاقی است. زرتشت به پیروزی نهایی نیکی باور داشته است و از این رو مهره‌های خود را به شکلی چیده که پس از زمانی مشخص این پیروزی خود به خود حاصل شود. خواه به دنبال ظهور پزشکانی ماهر و تاثیر داروهایی موثر، و خواه به خاطر غلبه‌ی جنگاوری زیرک و ماهر بر حریف نادان و پلیدش. خواه از راه آیین ور که سره را از ناسره تفکیک می‌کند، و خواه از راه محدود کردن نبرد در زمانی مورد توافق که رزمجوی دانا را بر حریف نادانش برتری می‌بخشد.

عناصر یاد شده، یعنی زمان خطی، ازل و ابد، و این تفکر که زمان یاد شده حامل غایت و هدفی است و رخدادهای اندرون آن به سوی آرمانی سوگیری کرده‌اند، یک فلسفه‌ی تاریخ غایت‌گرای تمام عیار را پدید می‌آورد. این نخستین بار در تاریخ فرهنگ مدون تمام تمدنهای شناخته شده است که متنی به این عناصر در کنار یکدیگر اشاره می‌کند. اصولاً دلیل نیرومند بودن دین زرتشتی و فراگیر شدن عناصرش آن بود که مفهومی بازتعریف شده و معنادار از آینده را به دست می‌داد و امید و آرزوهای مومنان برای دستیابی به پیروزی نهایی

را در چارچوبی فلسفی صورتبندی می‌کرد. در این نگرش شکستها و فجایع همچون اموری زودگذر و موقت فهمیده می‌شد که در زمینه‌ای کلان‌تر از رخدادهای تاریخ‌مند چفت و بست می‌شد و معنایی تحمل‌پذیر به خود می‌گرفت.

در این زمینه‌ی تاریخی شده از فهم هستی، اهورامزدا جایگاهی ممتاز داشت. او همان عاملی بود که پیروزی نهایی خیر بر شر را رقم می‌زد. او همان نیروی مینویی بزرگی بود که هم‌اورد دروغ محسوب می‌شد و به خاطر خردمند بودنش در نهایت بر حریف چیره می‌شد. او بود که با زاده شدنش آغاز این زمان خطی را نشانه‌گذاری کرده بود و او بود که با نابود کردن دروغ پایان این دوران تاریخی را رقم می‌زد. از این روست که به تعبیری می‌توان فلسفه‌ی تاریخی غایت‌مدار را زمینه و بنیادِ ظهور مرکزگرایی در فلسفه‌ی ادیان دانست. اهورامزدا، این نخستین خدای یکتا، آشکارا در دید زرتشت مرکز همه چیز فرض شده است. اوست که تمام نیروهای مینویی نیک را می‌آفریند، و او و آفریده‌هایش هستند که هم‌اورد تمام نیروهای مینویی بد تلقی می‌شوند. او خاستگاه و فرجام تمام چیزهای راستین است، و باقی هر آنچه هست، دروغ است. از این رو دستگاه فلسفی زرتشت را باید نظامی شدیداً مرکزگرا دانست. این دستگاهی نظری است که یک مرکز بنیادین و آشکار به نام خداوند یکتا دارد که تمام عناصر و مفاهیم دیگر در مدار آن منظم شده‌اند. دستگاه نظری زرتشت نخستین نمونه از فلسفه‌ها و ادیان مرکزدار است. تا پیش از آن، فلسفه‌ای به معنای واقعی کلمه وجود نداشت و ادیان نیز همگی چندمرکزه و درگیر با ازدحامی از خدایان و نیروهای قدسی بودند.

این حقیقت که دستگاه زرتشتی نخستین نمونه از مرکزگرایی را از خود نشان می‌دهد را باید در این کنار این امر دید که این گرایش به تعریف یک مرکز یگانه در دین او امری فراگیر و عام و مطلق است. از دید زرتشت امر قدسی و امر اخلاقی و کلیت نظام هستی و حتی تاریخ این هستی همگی مرکزی یگانه دارند که عبارت است از اهورامزدا. در واقع برداشت من آن است که مفهوم خدای یکتا، که باید به طور منطقی

مرکز نظام اخلاقی و وجودی و دینی تلقی شود، نتیجه‌ای از آرای پراکنده‌ترِ زرتشت است که به تدریج به هم چفت و بست شده‌اند و به این نظم و ترتیب دست یافته‌اند.

احتمالا در ابتدای کار، دغدغه‌ی اخلاقی زرتشت بوده که تعیین کننده‌ی اصلی نظام دینی او قلمداد می‌شده است. پرسش از چگونگی درگیری نیک و بد و نقدِ خدایانی که به هر دو آلوده بودند، دستمایه‌ی ابداع مفهوم خدایی شد که سراسر نیک بود و این به معنای راندن شر به سوی خدای دیگری به نام دروغ بود. به این ترتیب بود که کشمکش در عرصه‌ی مینویی ابداع شد. اصلِ قایل شدن به این که قلمرویی به نام مینو وجود دارد، البته، نوآوری فلسفی سترگی بود که احتمالا از مشاهده‌ی درآمیختگی نیک و بد در گیتی و زندگی مادی ناشی شده بود. زرتشت برای نشان دادن دروغ و اشته در وضعیت خالص‌شان، و تاکید بر حضور دو ایزدِ پشتیبان این دو، نیاز به محیطی نوساخته داشت که مانند جهان مادی و ملموس از نظر اخلاقی آمیخته و ترکیبی از دروغ و اشته نباشد. و این به معنای فرض کردن مینو بود.

گام بعدی، قاعدتا، باور کردن به پیروزی نهایی این خدای نیک بود. احتمالا در این مرحله بود که تاریخ به معنای زمان خطی در نظریه‌ی زرتشت بر ساخته شد. فرضِ وجود دو مینوی هم‌آورد و باور به پیروزی یکی بر دیگری، به زمانی خطی منتهی می‌شد که غایتی و سرانجامی مشخص و مطلوب داشت. این همان نوآوری دومی است که نگرش زرتشتی را به نخستین دینِ غایت‌گرای دارای فلسفه‌ی تاریخ تبدیل کرد. از ترکیب این دو، مفهوم مرکز استخراج می‌شود. یعنی اگر برای امر اخلاقی مرکزی مانند اشته و حامی آن (مینوی نیک) را پیش فرض بگیریم، و تاریخ تحول هستی را نیز در همین امتداد بفهمیم، خواه ناخواه به مرکزی عام و فراگیر برای همه چیز دست خواهیم یافت، و این همان خدای یکتاست.

از این رو از دید من یکتاپرستی زرتشت پیامدی از رویکرد اخلاقی خاص او، و فلسفه‌ی تاریخ ویژه‌اش بوده است. اینها البته اصلا بدان معنا نیست که ادعا کنم خودِ زرتشت هم با همین توالی و طی همین

گامها به نتایج یاد شده دست یافته است. بازسازی‌ای که در اینجا از گامهای ظهور مفهوم خدای یکتا به دست دادم، سیر منطقی این قضیه را نشان می‌دهد. ولی ذهن آدمیان معمولاً به شکلی چنین منطقی کار نمی‌کند. افکار خلاقانه از هر سو ظاهر می‌شوند و با هم گره می‌خورند و در طول زمان دستخوش حک و اصلاح قرار می‌گیرند و در پاسخ به چالشهای نظری مخالفان بازبینی شده، به تدریج به دستگاه‌های تراشیده و منظم منطقی و فلسفی منتهی می‌شوند. اما در هر حال، این عناصر فلسفی و نظری در دستگاه زرتشتی وجود دارد و محتمل‌ترین شکل چیده شدنشان به لحاظ تقدم و تاخر منطقی همان است که گفتیم.

۳. غایت اخلاقی‌ای که زرتشت به کلیت هستی تحمیل کرد، نه تنها خدایان که آدمیان را نیز در بر می‌گیرد. یعنی این سرنوشت نهایی تنها دامن اهورامزدا و اهریمن را نمی‌گیرد، که فرجام کار آدمیان را نیز مشخص می‌کند. این همان است که قیامت و داوری نهایی خوانده می‌شود. یعنی به همان شکلی که پیروزی یا شکست دو هم‌آورد کیهانی در پایان تاریخ به شکلی قطعی رقم خواهد خورد، حاصل کردارها و گفتارها و اندیشه‌ی مردمان نیز، که زمینه‌ی ظهور اخلاق است، در همان زمان تعیین خواهد شد. شیوه‌ی بازتولید شدن آن سرنوشت نهایی در انسان، مجالی است که می‌تواند چگونگی اتصال آن هشت نیروی مینویی را هم به دست دهد.

چنان که گفتیم، روح آدمی از سه عنصر پایه تشکیل یافته است که موضوع داوری اخلاقی هستند. این سه عبارتند از اندیشه و گفتار و کردار. زرتشت بارها در گاهان از موجودات مقدس یاری می‌خواهد تا این سه متغیر را در راستای اشته قرار دهد، و هر جا قرار است چیزی را پیشکش اهورامزدا کند؛ به این سه اشاره می‌کند. این بدان معناست که زرتشت با حذف کردن مفهوم قربانی به شکل سنتی‌اش، چیزی را جایگزین آن ساخت، و آن هم کنش اخلاقی آدمیان بود. از دید او نبود کردن زندگی (یعنی قربانی کردن جانوران)

کاری ناشایست است و ضد اخلاقی محسوب می‌شود. از این رو خدایانی که از این نوع کردار شادمان می‌شوند، با قانون عمومی اخلاق (اشه) سر سازگاری ندارند و از این رو با دروغ همبسته‌اند.

در عین حال، زرتشت نیک آگاه بود که برای پیروی از رسم مرسوم و به دست آوردن دل خدایی که ناگهان بسیار تنها و انتزاعی شده بود، می‌بایست چیزی را به او پیشکش کند. زرتشت با این پاسخ شگفت و فلسفی آغاز کرد که آدمی باید خود را برای خدایان قربانی کند، و نه جانوران را. و قربانی کردن را نیز با تباهی و مرگ و رنج پدید نیاورد، که آن را در تطابق با اشه و بنابراین به شکلی اخلاقی به انجام رساند. این بدان معناست که قربانی آدمی، یعنی آن پیشکشی که می‌تواند از خویشتن به خدا نثار کند، کنشی اخلاقی است که در راستای اشه قرار داشته باشد. این کنش اخلاقی از دید زرتشت اندیشه و کردار و گفتار را در بر می‌گیرد.

در آنجا که زرتشت کردار، گفتار و اندیشه‌ی خویش را به اهورامزدا پیشکش می‌کند، در واقع دارد مراسم قربانی را به شکلی بسیار روشنفکرانه و فلسفی اجرا می‌کند. موضوع قربانی در اینجا خود انسان است، و عضوی از قربانی که نثار امر قدسی می‌شود، نه اندامی گیتیانه مانند قلب و جگر، که اندامی مینویی مانند منش و کنش و سخن است. آنچه که این قربانی را ارزشمند می‌سازد، آن است که بر مبنای گزینش آزادانه و انتخاب خودمختار فرد انجام پذیرفته است. هر انسانی، دارای نیروهایی درونی است که اخلاقی بودن را برایش ممکن می‌سازند. این نیروهای مینویی عبارتند از آموزه، که از اهورامزدا برخاسته و با دستیاری بهمن به زرتشت رسیده و آیین او را تشکیل داده است. دیگری وجدان است که در همه هست و تمایز اشه و دروغ را نشان می‌دهد. سومی خرد است که توجیه عقلانی کنش و پرسشهای غایی پشت پرده را سازماندهی می‌کند. به این ترتیب آن هشت نیروی مینویی به این ترتیب مرتب می‌شوند. سه عنصر (آموزه، خرد، وجدان) ادراک اخلاقی و فهم اشه را به همراه لوازم عقلانی‌اش تشکیل می‌دهند و سه تای دیگر (اندیشه، کردار، گفتار)

خروجی سیستم یعنی موضوع داوری اخلاقی را بر می سازند. در این میان انتخاب آزاد نیرویی است که شکست نهایی تقارن و تصمیم فرد در هر لحظه را رقم می زند. مسئولیت اخلاقی برخاسته از کنش فرد، به خاطر همین حق انتخاب به وی منسوب می شود، و گویا حامل این ردپای اخلاقی و حافظه‌ی نگهدارنده‌ی این زنجیره از "فهم- انتخاب- رفتار" ها، روان باشد. روان است که در معرض داوری نهایی قرار می گیرد و بنابراین چرخه‌ی تاریخی حاکم بر ایزدان را در مورد آدمی نیز ممکن می سازد.

۴. به این ترتیب انسان همچون بنده‌ای مطیع یا چرخ دنده‌ای بی اختیار در یک ماشین عظیم تصویر نشده است. برعکس، انسان از نیروها و قدرتها و حتی خویشکاری‌هایی برخوردار است که مشابهش را تنها در خود خدا می بینیم. انسان یکی از دو گرانیگاه بزرگی است که در نهایت چیرگی اشته بر دروغ را ممکن می سازد. اگر در آسمان اهورامزداست که با اهریمن می رزمند، در زمین نیز انسان به عنوان هم‌آورد نیروهای پلید حضور دارد. انسان در گیتی همتای اهورامزدا در قلمروی مینویی است. تفاوت در آن جاست که مینو خصلتی خالص و روشن و انتزاعی دارد، در حالی که گیتی از ماده‌ای متکثر و عناصری آمیخته تشکیل یافته است. از این روست که کشمکش دو نیرو در مینو به سادگی با نبرد دو جنگاور نمایش داده می شود. اما در گیتی این گیر و دار همچون بیماری‌ای بازنموده می شود که باید در نهایت با آیین ور درمان گردد.

انسان و خدا هر دو از نیروهای روانی مشابهی برخوردارند. هر دو هشت عنصر مینویی یاد شده را در خود دارند و به کمک آنهاست که قرار است بر دروغ و بدی چیره شوند. هر دو با کشمکش و کوشش و نبرد باید به این آرمان دست یابند. در این میان تنها تفاوت در آن است که انسان مستقر بر گیتی به خاطر آمیخته بودن همه چیز در گیتی، موقعیتی متزلزل تر دارد. بر خلاف اهورامزدا، انتزاعی که با اشته هم‌کام است و قطعاً در پایان تاریخ بر حریف چیره خواهد شد، انسان ممکن است دچار گمراهی شود و در جرگه‌ی دروغ‌زنان

در آید. اهورامزدا در این حالت به شکلی آرمانی شده و انتزاعی از انسان برتر شباهت دارد. همچنان که انسان به نسخه‌ای غیرقطعی و محتمل از خداوند می‌ماند.

شاید با تفسیر من این تصور پیش آید که زرتشت قلمرو گیتی را همچون نسخه‌ای ناقص و غیراصیل از قلمرو مینویی فرض می‌کرده است. این به ویژه با توجه به محبوبیت این برداشت در ادیان یکتاپرست بعدی قابل درک است. در ادیان سامی یکتاپرست این برتر دانستن قلمرو مینویی بر گیتی آشکارا بیان شده است. این خوار شمردن گیتی و جهان مادی و خیره شدن بر آسمانها در یهودیت تا حدودی، و مسیحیت به افراط، وضعیتی زاهدمدارانه به خود می‌گیرند و به انکار شادمانیهای مادی منتهی می‌شوند.

از نظر فلسفی نیز می‌توان فرض کرد که مینو قاعدتا از گیتی برتر است. چرا که وضعیتی خالص و روشن و عقلانی دارد. این برداشت فلسفی از رابطه‌ی گیتی و مینو را به روشنی در آثار افلاطون می‌توان دید. افلاطون همین دو مفهوم گیتی و مینو را به عالم محسوس و معقول تعبیر کرده است و عالم معقول را واقعی و آن دیگری را سایه‌ای غیراصیل دانسته است. برداشت فلسفی افلاطون پس از خودش دوام آورد و از راه باورهای کلی و رواقی به متون اخلاقی مسیحی وارد شد و گرایش زاهدانه‌ی اولیه‌ی این دین را در متون کلامی تثبیت کرد.

شاید بتوان افلاطون را نابغه‌ای پنداشت که جم بنیادین زرتشتی را برگرفته و آن را به این ترتیب نامتقارن دانسته است. هرچند به نظر من چنین برداشتی قاعدتا در هفت قرن میان زرتشت و افلاطون در گوشه و کنار ابداع شده بوده و چه بسا که افلاطون کلیت این جم را به همراه نگاه بر مینو یکسره وام گرفته باشد. در هر حال، دست کم در دوران افلاطون این برداشت وجود داشته که مینو از گیتی برتر، مهمتر، اصیل‌تر، واقعی‌تر، و عقلانی‌تر است.

هرچند در تاریخ اندیشه و به ویژه تاریخ ادیان جهانگیر یکتاپرست مینو همواره برتر از گیتی فرض شده است، اما در این میان استثنایی معنادار نیز وجود دارد. در میان تمام ادیان یکتاپرست، دین زرتشتی تنها موردی است که در آن گیتی و مینو چنین موقعیتی نسبت به هم ندارند. در آیین زرتشتی شکلی از شادخواری و خوشباشی مادی تبلیغ می‌شود که مشابهش را در هیچ دین دیگری نمی‌توان یافت. تاکید بر آبادانی زمین، برخورداری از لذت‌های مادی، و مقدس شمردن نیروهای طبیعی جاری در گیتی، مواردی هستند که ما به ازایی در سایر ادیان یکتاپرست ندارند. این ویژگی دین زرتشتی از معدود مواردی است که امروز نیز در میان زرتشتیان رسمیت دارد و مشابهش را در نسخه‌های متاخر عصر ساسانی و اشاره‌های دینی هخامنشیان می‌توان بازیافت. به عبارت دیگر، تاکید بر اهمیت گیتی و برتر "نشمردن" مینو بر گیتی، ویژگی پایداری است که شواهدی محکم در سراسر تاریخ سه هزار ساله‌ی این دین دارد.

در گاهان نیز به روشنی می‌توان الگویی مشابه را تشخیص داد. هرچند زرتشت گیتی را زیاد توصیف نکرده و آن را به صورت امری آشنا و بدیهی پذیرفته است، اما تاکیدش در مورد کنش اخلاقی یکسره بر گیتی متمرکز است. او همواره از بهتر کردن وضع زندگان، ترمیم کردن بیماری گیتی، آباد کردن کشتزارها، و چیرگی بر دروغ‌زنان از راه پیشرفت دادن جهان مادی سخن می‌گوید. در واقع با کمی تسامح می‌توان تمام اشاره‌های گاهانی به "کنش اخلاقی" را مربوط به قلمرو گیتی دانست. این تاکید به تعبیر گیتی همچون "دار امتحان" ربطی ندارد. یعنی گیتی زمینه‌ی محک خوردن امر اصیلتر مینویی در نظر گرفته نشده است. بر عکس، گیتی به خودی خود اصیل و مهم است. زرتشت در آن هنگام که از اهورامزدا و نیروهای مقدس یاری

می‌خواهد، خواسته‌های خود را به روشنی در قالب کلماتی صورتبندی می‌کند که طینی سخت گیتیانه دارند.

او از عمر دراز و شادمانی و خوشنودی سخن می‌گوید^{۳۸۴}، و لذتی کاملاً مادی و زمینی را می‌طلبد.

در دیدگاه زرتشت نوعی خوشبینی بنیادین در مورد گیتی به چشم می‌خورد. گیتی همان گاو است، که سراسر سودمند و ورجاوند است. قلمروی بیگناه و منفعل اما بارور و بهره‌رسان است که نیروهای پلید مینویی بدان تاخته‌اند و دروغ‌زان را به تباه کردنش برانگیخته‌اند. از این رو هر آنچه تباهی و پلیدی است، در مینوی بد (انگرمینو / اهریمن) ریشه دارد. گیتی ممکن است ویران و تباه بنماید، اما این ناشی از ظهور گناهی و مرضی در مینوست و نه برخاسته از سرشت خود گیتی.

در واقع برداشت من آن است که در گاهان، این گیتی است که اصالت دارد، و مینوست که همچون مشتقی از آن، و دلیلی برای توجیه بیماری آن، معرفی شده است. قاعدتا باید هم چنین باشد. چون زرتشت خود به تازگی مفهوم مینو را ابداع کرده بود و بعید است که این ابداع نوساخته را، که نیاز به وضع کلیدواژگانی نو برای توصیفش وجود داشت، بر قلمرو آشنا و ستوده‌ی گیتی ترجیح دهد. در هر حال، در متن گاهان هیچ نشانه‌ای بر این ترجیح وجود ندارد، در حالی که اشاره‌های فراوانی در تایید اصالت گیتی به چشم می‌خورد. اگر گیتی از مینو اصیل‌تر و مهم‌تر باشد، و اگر مینو همچون مشتقی انتزاعی و ذهنی از گیتی در نظر گرفته شده باشد، آنگاه رابطه‌ی انسان و خداوند نیز واژگونه می‌شود. انسانی که در گیتی مقیم است، سایه یا جانشین خدا بر زمین نیست، که برعکس، اهورامزدا ی مقیم مینو همچون مشتقی انتزاعی و آرمانی شده از او به نظر می‌رسد.

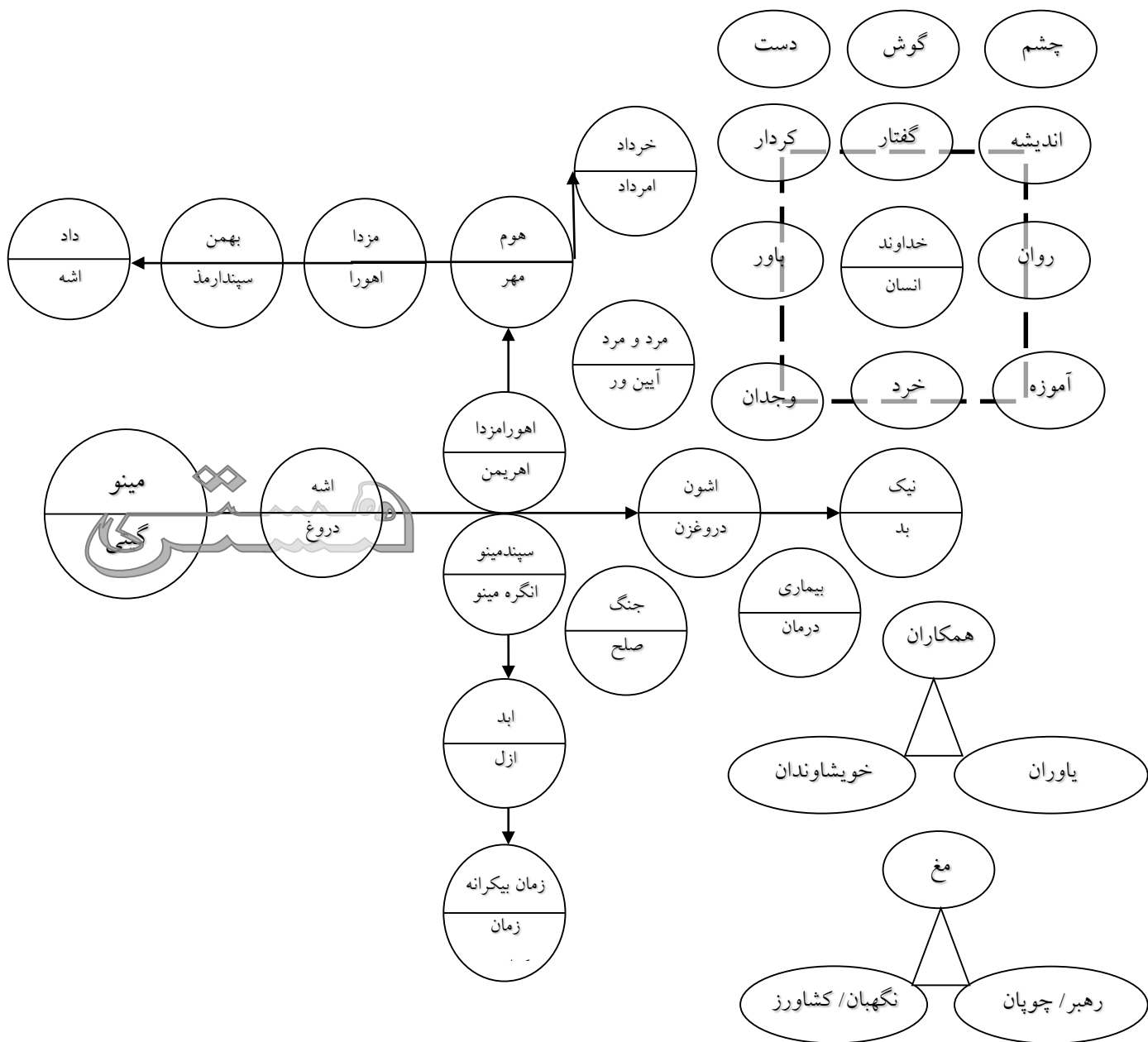
³⁸⁴ به عنوان یکی از چندین نمونه: ۲۸ / ۱.

اگر اشاره‌های گوناگون گاهان در مورد انسان و اهورامزدا را با هم جمع بزنیم، به دو تصویر متفاوت از این دو دست خواهیم یافت. تصویری دوگانه که در مورد نیروهای قدسی مانند بهمن و اشه و آرمیتی نیز نمود داشت. در یک سو، تصویری از اهورامزدا را داریم که آشکارا انسان‌واره است. موجودی تشخیص یافته، که همکام اشه است و پدر بهمن و نیروهای مقدس دیگر است. جنگاوری مینویی که با حریف در آغاز تاریخ سخن می‌گوید و تفاوت‌های خود را با او بر می‌شمرد. این تصویری از اهورامزداست که سخت به تصویر سایر ایزدان ایرانی در آن هنگام شباهت دارد. این همان خدای یکتاست. یعنی موجودی فرازین، نیرومند، آسمانی، و شبیه به انسان، که همچون انسانی کردارهایی را به انجام می‌رساند و مثلاً در نبردی چند هزار ساله بازیگر اصلی است.

از سوی دیگر، اهورامزدایی را داریم که به نیرویی فراگیر و مینویی می‌ماند. نیرویی که در انسان نیز جاری و ساری است، و چه بسا که بتوان آن را برخاسته از انسان دانست. این اهورایی است که در پیوند با اشه در گیتی نمود یافته است، و مزدایی است که با خرد و دانش خود ستوده می‌شود و در عرصه‌ی مینو فرمان می‌راند. این تصویر، صفتهایی انتزاعی و عام را متبلور می‌سازد که می‌توانند به سادگی به انسان منسوب شوند. اهورا و مزدا در این معنا قوایی مینویی هستند که فاقد تشخیص و انسان‌وارگی هستند. جالب آن که در گاهان زرتشت بیشتر اهورا و مزدا را به این شکل و با کلماتی مجزا مورد خطاب قرار می‌دهد. چه بسا بندهای گاهان که در آن کاربرد این دو اسم چنان مبهم است که درست معلوم نیست زرتشت به نیروی سروری و خرد بزرگ همچون امری انتزاعی اشاره می‌کند، یا موجودی مستقل و تشخیص یافته.

این مفهوم دوگانه از خدای یکتا در سراسر گاهان به شکلی موازی و همراه با یکدیگر دیده می‌شود. شمار ارجاع‌های صریح به خدای تشخیص یافته بی‌شک اندک است. اما بندهای بسیاری وجود دارد که مضمونش را می‌توان به وجود چنین خدایی تعبیر کرد. از سوی دیگر؛ اشاره‌هایی که اهورا و مزدا را همچون

نیروهایی در اندرون انسان نشان دهد نیز اندک هستند. هرچند برداشتی مشابه را از همان بندهای ایهام‌آمیز می‌توان داشت.



پی‌نوشت: زرتشت به مثابه فیلسوف

۱. بر این مبنا می‌توان فرض کرد که زرتشت در واقع مفهومی انتزاعی را از خداوند در ذهن داشته است. مفهومی که ارتباطش با انسان، همچون مفهوم نوساخته‌ی مینو با گیتی بوده است. همان طور که کلیدواژگان عرصه‌ی مینو دستگاهی نظری برای توضیح دادن گیتی بوده‌اند، اهورامزدا هم در ابتدای کار مدلی نظری بوده از انسان کامل در وضعیت آرمانی‌اش. به همین دلیل هم بوده که اشاره‌هایی مانند نزدیک شدن انسان به اهورامزدا یا برعکس، و یکی شدن و همپرسگی با او چنین فراوان در گاهان به کار گرفته شده‌اند. این اشاره‌ها به نظرم به معنای عرفان در مفهوم امروزی ما نبوده‌اند. چرا که این عرفان وجود دو عنصر انسان‌واره‌ی متمایز -انسان و خداوند- را فرض می‌گیرد و وصل و اتحاد این دو را ممکن می‌شمارد. اما ممکن است در گاهان با مفهومی ساده‌تر و در عین حال عمیق‌تر روبرو باشیم. یعنی این همانی انسان و خداوند. وصل و اتحاد گاهانی به نظرم از نوع عاشقانه و صوفیانه نیست، که فلسفی است و به تکامل و دگرذیسی چیزی به چیزی مشابه و همذات خودش اشاره می‌کند. این سلوک و طی طریق کلاسیک عارفانه به سوی نقطه‌ای بیرونی به نام خداوند نیست، که تکامل و پیشرفت و دگرذیسی یافتنِ درونزاد و خودمدارانه است.

اما این تفسیر فلسفی از مفهوم امر قدسی، نمی‌توانسته در دوران زرتشت مورد توجه پیروان عامی‌اش قرار گیرد. مردم عادی به خدایی عادی شبیه به خودشان نیاز دارند. کسی که انسان‌ریخت، صاحب دست و پا و چشم و گوش، و صاحب قدرت و حسهای مانند میل و خشم و رضایت باشد، تا بتوانند با او ارتباط برقرار

کنند و خواسته‌هایشان را از او بخواهند و بابت برآورده کردن تصادفی این آرزوها از او سپاسگذار باشند. چنین ایزدی در تمام ادیان یا از ابتدا وجود داشته است و یا بلافاصله پس از سپری شدن دوران انقلابی ظهور دین، به سرعت ابداع شده است. در مورد دین زرتشت، تصور من آن است که خود پیامبر ایرانی تصویری چنین فلسفی و انسان-خدامدارانه را در ذهن داشته است، اما انسان‌واره کردن این تصویر از انسان آرمانی را راهی مفید برای ترویج دینش می‌دانسته است. این امر به خصوص از آنجا روشن می‌شود که بخشهایی برجسته و زیبا از گاهان، آشکارا حالت گفتگوی دو نفر مستقل را دارند. این را می‌توان ترفندی شعری و بازی‌ای خیال‌آمیز و زبانی برای زیبا شدن پیام و شیوا شدن سخن دانست، که بی‌تردید چنین هم بوده است. اما تحویل کردنش به این بازی زبانی درست نمی‌نماید.

زرتشت کسی بوده که تمام نظام دینی جاری در دوران خود را به یک اشاره کنار گذاشته و تمام اشکال شناخته شده از تجلی امر قدسی را با حرکتی رادیکال حذف کرده است. آنچه که او به عنوان جایگزین این نظام تقدس پیشنهاد می‌کرد، منظومه‌ای از کلیدواژگان نوساخته با روابط پیچیده بود که تصویری انقلابی و در عین حال دقیق و عقلانی از هستی و روندهای جاری از آن را به دست می‌داد. اما این بینش فلسفی جایگزین آن نظام تقدس نمی‌توانست بود. نیاز مردم به پرستش امر قدسی باید به شکلی برآورده می‌شد و این تنها از راه هم‌ارز گرفتن مفاهیم مینوی با فرشتگان و ایزدانی نوظهور ممکن می‌شد. به این ترتیب زرتشتی که ابراهیم‌وار تمام بتها را شکسته بود، با آویختن تبر خود بر گردن بت بزرگ، زمینه را برای یکتاپرستی‌ای تشخیص یافته و انسان‌ریخت هموار ساخت.

۲. این پرسشی مهم و جدی است که زرتشت، این منکر تمام خدایان، چرا در نهایت یکی از خدایان را از نابودی معاف داشت و او را گرانگاه تقدس دانست؟ چگونه است که اندیشمندی نظریه‌ای چنین پیچیده

و نوآورانه را می‌اندیشد و در قالب اشعاری چنین دقیق صورتبندی‌اش می‌نماید، اما در نهایت باز یکی از همان خدایان باستانی را حفظ می‌کند و ساختار تقدس را در هم نمی‌ریزد؟

به نظرم پاسخ این پرسش را باید در ضرورتهای زمانه‌ی زرتشت و جریانهای اجتماعی جاری در اطرافش جستجو کرد. در این که زرتشت دستگاه نظری پیچیده‌ای با جملهای شرح داده شده در این نوشتار را پدید آورد، تردیدی ندارم، اما شک دارم این دستگاه در آن دوران جز برای شماری اندک از فرهیختگان و هوشمندان قابل فهم بوده باشد. چنان که امروز نیز جز این نیست! زرتشت نظریه‌پردازی منزوی و گوشه‌گیر نبود، که رهبر یک گذار اجتماعی و صورتبندی‌کننده‌ی عبور از یک سبک زندگی و استقرار در سبک زندگی دیگری محسوب می‌شد. دستگاه نظری او تنها نوآوری روشنفکرانه‌ای نبود، که چارچوبی اخلاقی برای رفتار کردن در زندگی بود که کوچگردی مهاجم را به کشاورزی صلحجو تبدیل می‌کرد. پیروان او، توده‌ی مردمی بودند که قرار بود اخلاق قبیله‌ای کهن خود را از دست بنهند و اخلاقی نو را بگیرند.

از این رو به نظرم آیین گاهانی را باید دارای دو لایه‌ی متفاوت دانست. در عمق، برداشت نوآورانه و شگفت زرتشت در مورد هستی، مینو، اخلاق، و انسان آرمانی قرار داشت. برداشتی که در قالب اشعاری دلکش و دقیق صورتبندی شده بودند و در میان پیروانش مقدس شمرده می‌شدند. در سطحی دیگر اما، همین واژگان و مفاهیم به شکلی تشخیص یافته و همچون تناسخی از ایزدان باستانی نمود می‌یافتند. توده‌ی پیروان زرتشت احتمالاً دین او را چنین می‌فهمیده‌اند. یعنی اهورامزدا را نه همچون صورتی مثالی و انتزاعی از انسان آرمانی، که جنگاوری آسمانی مانند مهر می‌دانستند. بهمن فرشته‌ای پیام‌آور و اشته موجود ایزدگونه‌ای نیکوکار تلقی می‌شد، و سراسر دستگاه نظری زرتشتی به شکلی اسطوره‌شناختی بازخوانده می‌شد.

به گمان من زرتشت هم از این خوانش دوم آگاه بوده و هم به آن دامن می‌زده است. او به عنوان مرشد و رهبر معنوی جامعه‌ای در حال گذار، به پشتیبانی بی قید و شرط پیروانش نیاز داشته، و این را با

رسمیت بخشیدن به برداشت اساطیری از سخنانش به دست آورده است. به این ترتیب فیلسوفی که مصلح اجتماعی و قانون‌گذار اخلاق کشاورزانه بود، به پیامبری بزرگ تبدیل شد که مبشر یکتاپرستی و دشمن بی‌امان شرک کوچگردانه محسوب می‌شد.

۳. با پذیرش این تفسیر، به سه پرسش دیگر نیز می‌توان پاسخ داد:

نخست: چرا زرتشت اهورامزدا را پذیرفت و کارِ واسازی ساختار تقدس را تا نهایت انجام نداد؟ چرا در میان همه‌ی خدایان به یکی بسنده کرد و همه‌ی ساخت امر قدسی را با برداشتی فلسفی – که از گاهان بر می‌آید – جایگزین نکرد؟

پاسخ آن است که در واقع چنین کرد، اما این را پیامی برای خواص دانست. عوام، به ایزدی نیاز داشتند و آن را در دینی با مراسم و مناسک آشنا و مشابه با ادیان کهن ایرانی باز یافتند. این دین جدید البته تفاوت‌هایی عمده با ادیان پیشین داشت، یعنی یکتاپرستانه و در نتیجه مرکزدار بود و اخلاقی منسجم را ترویج می‌کرد و مراسم هم شدیداً خشونت‌زدایی شده بود. با این وجود در نهایت همان دین بود با همان واژگان و همان مناسک و همان دلالت‌ها، که این بار بر دوش ایزدی یکتا و اخلاقی سوار شده بود. در زیر این پوسته‌ی دیندارانه، اما، اهورامزدایی وجود داشت که همچون تصویری از انسان آرمانی صورت‌بندی شده بود و چه بسا که کارکردی مشابه را نیز برای هدایت اخلاقی پیروان نخبه‌تر و روشنفکرتر بر عهده داشت.

پرسش دوم آن است که ماجرای رازورزی در آیین زرتشت چه بوده است؟ این مغان مرموز که از عصر گاهانی تا به امروز موضوع افسانه‌ها و روایت‌های شگفت بوده‌اند چه کسانی را در بر می‌گرفتند و منظور زرتشت از این که راز آشنا بوده‌اند کدام است؟ چه رازی بوده که در محفل ایشان آشکار بوده و کدام سرِ پنهانی بوده که از نامحرمان پوشیده می‌مانده است؟

پاسخ من به این پرسش آن است که رازِ یاد شده، همین دو لایه‌ای بودنِ دینِ زرتشت است. زرتشت اگر به راستی مبدع دستگاہی فلسفی و فراگیر بوده باشد، و اگر به راستی چنان که حدس من است آن را به عنوان جایگزینی برای کلیت نظام تقدس به کار گرفته باشد، قاعدتا شاگردانی داشته که حامل آن محسوب می‌شده‌اند. اگر زرتشت به راستی چنین نابغه‌ی بزرگی بوده باشد، نمی‌توانسته به فریفتن خیل پیروانش با تعبیری استعاری و اساطیری بسنده کرده باشد. او قاعدتا طبقه‌ای از فرهیختگان و اندیشمندان و شاگردان برگزیده‌اش را با آن نوآوری سترگ و انکار گستاخانه و افراطی ایزدان کهن آشنا می‌کرده است. این اما، به هر تعبیری که بنگریم، رازی مگو محسوب می‌شده است. در یک نظام دینی چه رازی بزرگتر و سهمگین‌تر از این که خود پیامبر به تجسد و تشخیص خدای یکتایی که تبلیغش می‌کند، باور ندارد؟ این جرگه‌ی شاگردان بزرگ زرتشت، قاعدتا همان مغان بوده‌اند. آنان بودند که عمق نوآوری بزرگ زرتشت را در می‌یافتند و مسئولیت توسعه و گسترش آرا و عقایدش را بر عهده داشتند. در ضمن قاعدتا همین کسان بودند که مبلغان آیین او محسوب می‌شدند و می‌توانستند با پایبندی به هسته‌ی مرکزی تعالیم وی، بسته به شرایط نسخه‌هایی موفق و کارآمد از آن را بازآفرینی کنند.

از همین جا، پرسش دیگری طرح می‌شود و آن این که چگونه شد که همین مغان در هفت قرن پس از زرتشت عملاً کلیت نظام اعتقادی ایرانیان باستان را باز در آیین زرتشتی جذب کردند؟ چگونه شد که یشت‌ها در عصر هخامنشی به میان متون مقدس زرتشتی راه یافتند و چرا ایزدانی مانند مهر و وای و ناهید و بهرام و زروان و ... که از گاهان تبعید شده بودند، بار دیگر در مقام فرشتگانی بزرگ به رسمیت پذیرفته شدند؟

پاسخ این پرسش نیز به نظرم به همان رازآشنایی مغان گره خورده است. وامگیری‌ای از این دست، اگر از سطح به یکتاپرستی زرتشتی بنگریم؛ انحرافی وحشتناک و ناپذیرفتنی جلوه می‌کند. اگر پیامبر به راستی

به خدای یکتای انسان ماندی شبیه به یهوه‌ی حسود و خودکامه و حاکم بر کلیت آسمان نظر داشته باشد، جایی برای ایزدان باستانی باقی نمی‌ماند. در این حالت وامگیری مجدد آیینها و اسامی خدایان باستانی جز بدعتی ویرانگر در تاریخ این دین نمی‌نماید. این در حالی است که مبانی هستی‌شناختی، دستگاه اخلاقی، و کلیت چارچوب نظری زرتشتی در جریان این وامگیری دست نخورده باقی مانده است.

فراگیر بودن این وامگیری، و این حقیقت که گویی هیچ فرقه‌ای از معتقدان به یکتاپرستی افراطی کهن زرتشتی باقی نمانده است، بدان معناست که خود طبقه‌ی مبلغان دین وامگیری یاد شده را انجام داده‌اند. بررسی متون متاخرتر زرتشتی نشان می‌دهد که به راستی چنین بوده است. این ادبیات مغانه که چارچوب اصلی عقاید زرتشت را حفظ می‌کنند و با حک و اصلاح و افزودن بندهایی سرودهای ستایش خدایان دیگر را به بدنه‌ی زرتشتی‌گری پیوند می‌زنند؛ به راستی توسط مغانی نگاشته شده‌اند که مبلغان رسمی دین زرتشت بوده‌اند.

گویا در عصر هخامنشی بود که طبقه‌ی مبلغان دین زرتشتی به طور هماهنگ دست به وامگیری از ادیان کهن ایرانی زدند. این دورانی بود که آمیختگی میان فرهنگها و ادیان سرعت گرفته بود و دین زرتشتی اگر خواهان کامیابی و توسعه یافتن در سپهر جمعیتی ایران زمین بود، می‌بایست نظر پرستندگان ایزدان دیگر ایرانی را نیز به خود جلب کند. این کاری بود که با به رسمیت پذیرفتن ایزدان باستانی در قالبی جدید و با بازتعریفشان در قالب فرشته ممکن شد. نتیجه آن شد که به تدریج در روندی چند صد ساله کل جمعیت ایران زمین زرتشتی شدند و مغان در نهایت در عصر ساسانی به قدرت سیاسی دست یافتند.

با این وجود، وامگیری یاد شده فرصت طلبانه‌ی صرف نبود. هسته‌ی مرکزی باورهای زرتشتی بر جای خود باقی ماند. تنها آن پوسته‌ی اساطیری بود که بازسازی شد. آن رازی که سخنش در میان بود، چارچوبی فلسفی را در بر می‌گرفت و نظامی اخلاقی را و برداشتی فلسفی را و اینها همه در دین زرتشتی

بازسازی شده دست نخورده باقی ماندند. مهارت و کارآمدی‌ای که در بازسازی آن پوسته و حفظ این هسته به کار گرفته شده است، دلیلی دیگر است که حدس مرا در مورد دو لایه‌ای بودن دین زرتشتی و آگاهی رازآشنایان به این موضوع تقویت می‌کند. مغان چگونه می‌توانسته‌اند این هسته‌ی مرکزی را حفظ کنند، اگر بر آن آگاهی نداشتند و در موردش به توافق دست نیافته بودند؟ آنان چگونه می‌توانستند پوسته را تا این حد دستخوش تغییر سازند، اگر متعصبانه بدان می‌نگریستند و بر این راز آگاه نبودند که این جامه‌ای موقت و کاربردی بیش نیست؟

۴. اما آیا تمام ادعاهای این نوشتار به راستی درست است؟ آیا ما در حال فرا فکندن برداشتهایی جدید به زمانی بسیار دوردست نیستیم؟ آیا این برداشت رایج که فلسفه در قرن چهارم و پنجم پ.م در یونان برای نخستین بار صورتبندی شد، تمام ادعاهای این کتاب را مردود نمی‌سازد؟ آیا داربستِ متن گاهان توان کافی برای تحمل وزن دستگاهی فلسفی که بدان نسبت می‌دهیم را دارد؟ به گمان من پاسخ پرسش اول و آخر آری، و جواب دو پرسش میانی منفی است.

آنچه که هسته‌ی مرکزی بحث این نوشتار را می‌سازد، آن است که متن گاهان بیش از آن که سرودهایی دینی یا شعری خیال‌انگیز باشد، متنی فلسفی است. در عین حال منکر کاربرد دینی آن و جنبه‌های شعری و خیال‌انگیزش هم نیستیم.

برای دانستن این که متنی فلسفی هست یا نه، تنها راه آن است که به خود متن رجوع کنیم.

فلسفی بودن یک نگرش و یک متن، از دید من با چهار متغیر تعیین می‌شود:

نخست: پرسش مداری، متن فلسفی و نگرش فلسفی پرسش مدار است، به پرسش بیش از پاسخ بها می دهد و همواره پرسشهای گشوده دارد. یعنی سوالهایی جدی را طرح می کند که پاسخهایی قطعی برایشان وجود ندارد. این به نظرم مهمترین متغیر برای تمیز دادن یک متن فلسفی از غیرفلسفی است.

دوم: وجود یک دستگاه نظری منسجم. این بدان معناست که مجموعه ی گزاره های به کار گرفته شده در متن باید به تصویری منسجم و سازگار منتهی شوند و تعارض درونی و ناهمخوانی بنیادین با هم نداشته باشند. این البته حد و درجه دارد. چنان که مثلا در آثار فیلسوفی مانند نیچه یا متفکران یونان باستان و به ویژه متون فلسفی کهن چینی تعارض فراوان دیده می شود. اما چون رگه هایی از یک دستگاه فکری منسجم در آنها وجود دارد، آن را فلسفه می شماریم.

سوم: عام بودن موضوع، یعنی محتوای متن به امری عام و فراگیر مانند مفاهیم هستی شناختی، اخلاقی یا زیبایی شناسانه مربوط باشد. پرسشها و پاسخهایی که در متن فلسفی گنجد، به عرصه ای عام و کلان اشاره می کنند و نه قلمروی خاص و شرایطی ویژه. یک متن فلسفی باید بتواند به مفاهیمی بپردازد که امروزه دست کم یکی از قلمروهای کلاسیک فلسفه را بر می سازند. یعنی اگر متنی به موضوعی اشاره کند که هیچ ربطی به فلسفه شناخت، فلسفه دین، اخلاق، زیبایی شناسی، هستی شناسی، و... نداشته باشد، آن متن فلسفی نیست.

چهارم: دقت معنایی، به این ترتیب که واژگان به کار گرفته شده در متن با نظم به کار گرفته شده باشند و دلالتهایی روشن و دقیق را حمل کنند و با یکدیگر ارتباطاتی سنجیده داشته باشند.

گاهان به نظر من هر چهار متغیر یاد شده را برآورده می کند. در مورد موضوع گاهان و این که هسته ی مرکزی بحث این متن هستی شناسی و اخلاق و مفهوم امر قدسی است، شکی وجود ندارد. در مورد دقت معنایی و سنجیده بودن کاربرد کلمات هم احتمالا با شرحی که داده شد، اعتبار گاهان روشن است. منسجم

چنان که پیش از این دیدیم، زرتشت می‌گفت که با مانتره‌ی نیرومند خویش گمراهان را به راه اَشه رهنمون خواهد شد. جالب است که این مانتره در بسیاری از موارد گزاره‌ای پرسشی است، بی آن که پاسخی برای آن به دنبالش آورده شده باشد. مثلاً این دو جمله "مانتره‌ی بزرگتر" (مانترا مَزیشتَم: ۶۴۴-۶۴۵) و "مانتره‌ی کوچکتر" (مانترا مَزیشتَم: ۶۴۶-۶۴۷) دانسته شده است:

[illegible][illegible]

ashâ kat θwâ daresânî manascâ vohû vaêdemnô gâtûmcâ ahurâi sevîshtâi
seraoshem mazdâi

ای اشہ کی تو را خواہم دید و منش نیک (بہمن) را بہ فرزانیگی درخواہم یافت؟ کی بہ اہواری

تواناتر از همگان راه خواهم برد و سخن مرزا را خواهم شنید؟^{۳۸۵}

اصولا الگوی گفتگوی مبتنی بر پرسش و پاسخ در گاهان ارج و قربی بسیار دارد و احتمالا شکلی از گفتگوست که در آن دوران میان استاد و شاگرد در می گرفته است، چون مشابه آن را در متون متاخرتر هندی مانند اوپانیشادها هم داریم. گاهان هم این سبک از مکالمه را به ردهای ادبی برکشیده است و بارها و بارها از آن بهره جسته است. بخش‌های مهمی مانند هات شکایت گاو، درکل به شکل یک پرسش و پاسخ روایت شده‌اند. جالب آن است که در این هات اهورامزدا به عنوان استاد اشونان، پرسشگری پیشه کرده است و در پاسخ به پرسش فلسفی و مهم گاو (چرا مرا آفریدی؟) از اش و بهمن در مورد رهاننده‌ی روان گاو می‌پرسد. هات ۳۱ و ۴۳ نیز که در مورد ماهیت دین و هویت زرتشت سخن می‌گویند، ساختاری مشابه دارند. با این تفاوت که در این دو هات پرسشها در بندهایی مستقل بیان شده‌اند و بعد در بندهایی دیگر پاسخ‌شان در جملاتی فشرده بیان شده است. این بی‌تردید شکلی از روایت آموزه‌ها بوده است و قالبی ادبی محسوب می‌شده است. چرا که با همین ساختار در هات ۲۹ و ۴۴ نیز تکرار شده‌اند.

شاید چنین بنماید که پرسیدن در گاهان تنها ترفندی زبانی برای زیباتر کردن گفتار است و از طرح دغدغه‌ای فلسفی و جدی فاصله دارد. ترفندی شبیه به آنچه که در مکالمات افلاطونی می‌بینیم و در آن پرسش و پاسخ میان سقراط و مخالفانش بیشتر روشی بلاغی برای به کرسی نشاندن پاسخی است که در نهایت به شکلی قطعی ابراز خواهد شد. اما اگر بخواهیم به فعل پرسشگری فلسفی در گاهان و مکالمات افلاطونی امتیاز بدهیم، بر خلاف آنچه که انتظار عموم است، گاهان اعتبار بیشتری کسب خواهد کرد. چرا که پرسشگری در گاهان را نمی‌توان به سبکی ادبی فرو کاست.

نخستین دلیل آن که پرسشهای گاهانی بر نقطه‌ای متمرکز – یعنی پاسخ – تاکید ندارند و در اطراف پاسخهای متفاوت به بازی مشغول هستند. یعنی در شرایطی که پرسش و پاسخهای افلاطونی مانند گردبادی در اطراف یک نقطه‌ی مرکزی می‌چرخد و گرداگرد پاسخی مطلوب را جارو می‌کند، پرسش گاهانی به شاخ

در گاهان تقریباً تمام مفاهیم و عناصری که شرحش در این نوشتار گذشت، در قالب پرسشهایی صریح و روشن صورتبندی شده است. با توجه به محور بودن مفاهیم مینویی و استوار بودن دستگاه اخلاقی زرتشت بر این عناصر، شمار زیادی از جملات سوالی بر این مفاهیم تمرکز یافته‌اند. شکل جمله‌بندی و دقت پرسشها هم به روشنی نشان می‌دهد که تفسیر ما از سطح هوشیاری پیامبر در مورد رسالتش و دستگاه نظری‌اش درست بوده است. چرا که تا وقتی کسی به دقت نظام فکری خویش را نشناسد و درباره‌ی زیر و بم عناصر و روابطش نیندیشیده باشد، قادر به طرح پرسشهایی با این دقت در مورد آن نیست:

چگونه گذشته است و چگونه خواهد گذشت؟ پاداش و کیفر اشونان و دروغزنان در روز حسابرسی چگونه خواهد بود؟^{۳۸۷} چیست سزای کسی که نیروی دروغزنان را می‌افزاید؟^{۳۸۸} و آیا پاداش کسی که برعکس در پاسداری از اشه و آبادانی گیتی بکوشد، رسیدن به (مرتبه‌ی) اهورامزدا هست یا نه؟^{۳۸۹} دادِ مزدا چیست؟ مزدا خواستار چیست؟ و کدامین ستایش و نیایش سزاوار اوست؟^{۳۹۰} نیایش فروتنانه‌ی دلدادگان اهورا چگونه باید باشد؟^{۳۹۱} سرآغاز بهترین زندگی چگونه است و آن کس که به راستی به خاطر آن کوشاست چه پاداشی می‌یابد؟^{۳۹۲} کیست که بهمن (اندیشه‌ی نیک) را آفریده است؟^{۳۹۳} چگونه دروغ را از خود برانیم و چگونه از

387 ۱۴ / ۳۱

388 ۱۵ / ۳۱

389 ۱۶ / ۳۱

390 ۱۲ / ۳۴

391 ۱ / ۴۴

392 ۲ / ۴۴

393 ۴ / ۴۴

دوباره می‌کاهد؟^{۳۹۶} کیست که زمین را در زیر نگه داشته و سپهر را بر فراز جای داده است که فرو نیفتد؟ کیست که آب و گیاه را آفرید؟ کیست که باد و ابر تیره را شتاب بخشید؟^{۳۹۷} کدام استادکاری روشنایی و تاریکی را بیافرید؟ کدام استاد کار خواب و بیداری را پدید آورد؟ کیست که بامداد و نیمروز و شب را بیافرید تا فرزنانگان را گزاردن پیمان فرا یاد آورد؟^{۳۹۸} وقتی دو سپاه رزمجو به یکدیگر نزدیک می‌شوند، پیروزی بر مبنای پیمان ازلی به کام کدام یک خواهد شد؟^{۳۹۹} چگونه کام زرتشت برآورده خواهد شد؟ چگونه پاداشی مانند ده مرتبه‌ی سلوک (ده اسب و مادیان) و روشن شدگی (شتر) فرا چنگ خواهد آمد؟^{۴۰۰} چگونه از این راه کمال و جاودانگی حاصل خواهد آمد؟

در بعضی از جملات چنین می‌نماید که زرتشت به نقد خویش و شک در آموزه‌های خود مشغول است. مثلاً در آنجا که می‌پرسد: کدامیک از این دو، اشون یا دروغزن بهترین راه را برگزیده‌اند؟^{۴۰۱} این جهان بارور و خرمی بخش را برای که آفریدی؟^{۴۰۲} به همراه این پرسش تامل برانگیز که آیا دیوان هرگز خداوندان نیکی بوده‌اند؟^{۴۰۳} و از همه تکان دهنده‌تر این که: آیا به راستی همه‌ی آنچه من نوید می‌دهم، درست است؟^{۴۰۴} این جملات شاید نخستین نشانه‌ها از خوداندیشی فلسفی و نقد خویش در متون جهان باستان باشند. شگفت‌تر

۳ / ۴۴ 396

۴ / ۴۴ 397

۵ / ۴۴ 398

۱۵ / ۴۴ 399

۱۸ / ۴۴ 400

۱۷ / ۳۱ 401

۶ / ۴۴ 402

۲۰ / ۴۴ 403

۶ / ۴۴ 404

آن که زرتشت این پرسشهای مهم و اساسی را نیز بی پاسخ گذاشته و معلوم است که طرح کردنشان تدبیری ادبی برای بیان تاییدیه‌ای بر خود نبوده است.

این مجموعه از پرسشها، با ساختار و طرح ادبی ویژه‌ای که پیرامونشان را فرا گرفته‌اند، به روشنی نشان می‌دهند که پرسش و نه پاسخ در گاهان دست بالا را داشته است. اگر متنی با این پرسشها، با آن مدل نظری درمورد هستی و اخلاق، و با آن دقت چشمگیر در به کار گرفتن واژگان، فلسفی نیست، چگونه می‌توان متون ارسطو و افلاطون و سنت آگوستین را فلسفی خواند؟

۶. با توجه به شرح فشرده‌ای که گذشت، گاهان را باید بی‌تردید متنی فلسفی دانست. حتی می‌توان تا آنجا پیش رفت که وجود نظامی سازمان یافته و منسجم از مفاهیم و عناصر نوپدید را مبنای تعریف دستگاه فلسفی گرفت و به این ترتیب گاهان را به عنوان نخستین متن فلسفی از این دست به رسمیت شمرد.

با این وجود، وقتی از فلسفیدن سخن می‌گوییم، پرسشی فرا دید می‌آید و آن هم این که خودِ مولف متن تا چه حدی متن خود را فلسفی می‌دانسته است؟ آیا در صورت وجود چنین دستگاه نظام‌مندی از آرا و عقاید، ضرورت نداشت که خودِ زرتشت آن را همچون شکلی نو از اندیشیدن برچسب بزند و این شیوه از استنتاج و نگرش نسبت به هستی را با عنوانی ویژه رمزگذاری کند؟ چنان که پوتاگوراس با ابداع کلمه‌ی فلسفه انجام داد، یا همان گونه که سوفیست‌های آتنی با ابداع عبارت سفسطه عمل کردند؟

در واقع زرتشت در گاهان با نامی کاملاً دقیق و روشن شیوه‌ی پیشنهادی‌اش برای استنتاج و اندیشیدن در مورد هستی را نامگذاری کرده است. زرتشت این شیوه را خرد (خَرَت: **𐬰𐬀𐬭𐬀** یا **𐬰𐬀𐬭𐬀**) نامیده است. خرد، چنان که امروز نیز کاربرد خود را در فارسی حفظ کرده، به معنای نوعی از اندیشیدن عقلانی

در اوستای پسین خرد رده‌بندی دقیقتری را به خود پذیرفته است. خرد یا ذاتی و ارثی است که ریشه در سرشت و جوهر موجودات اندیشمند دارد. در این حالت "خرتو آسن" خوانده می‌شود. این خرد در برابر شهوت (ورن) قرار می‌گیرد و به ویژه در اهورامزدا تجلی می‌یابد. در برابر آن، خردی اکتسابی قرار داد که به آموزش و یادگیری وابسته است. این را در اوستا "خرتو گوش سرود" می‌خوانند که به ویژه در بهمن تبلور می‌یابد و سلاح اصلی برای غلبه بر بداندیشی (اکومن) است.

اما خردِ ایزدی تنها نقش دینی ندارد و کارکردش تنها به تمیّز نیک از بد و داوری مربوط نمی‌شود، که از خصالتی وجودی نیز برخوردار است. در گاهان از خرد مینویی گیتی آفرین (گئوش تَشا اس خرَتُوش مِنیئوَش : {𐬨𐬁𐬀} 𐬔𐬭𐬎𐬌𐬙𐬥 . 𐬕𐬭𐬏𐬚𐬓𐬵𐬖𐬗𐬉𐬢𐬤𐬑𐬡𐬟𐬠𐬯𐬭𐬲𐬻𐬰𐬩𐬮𐬪𐬧𐬛𐬱𐬞𐬭𐬶𐬴𐬫𐬼𐬳𐬽𐬿𐬺𐬍𐬊𐬹𐬂𐬇𐬆𐬚𐬭𐬁𐬭𐬃𐬄𐬷𐬀𐬭𐬅𐬸𐬈𐬘𐬜𐬝𐬾𐬿𐬠𐬣𐬒𐬛𐬱𐬞𐬭𐬶𐬴𐬫𐬼𐬳𐬽𐬿𐬺𐬍𐬊𐬹𐬂𐬇𐬆𐬚𐬭𐬁𐬭𐬃𐬄𐬷𐬀) : gêush tashâ as xratûsh

(manyêush) سخن به میان رفته است^{۴۹}. یعنی خردی که در مقام نیرویی مینوی، آفریننده ی گیتی است.

این آفرینش چنان که دیدیم با پیش شرط حضور اشه همراه بود و خود اشه نیز مخلوق خرد خداوند بود.

405 ٣٤ / ١٤ ، ٤٣ / ٦ ، و ٤٦ / ٣ .

7/29, 7/30 406

407

408 2/25

409

• ၁၃၃

ဝိ.၆၄၇၂၃၆ . သုဗ္ဗသုတ္တံ

mazdâ ashâ xshmâkem vârem xshnaoshemnô tat môi xratêush mananghascâ
vîciθem.

ای مزدا در پرتو اشه خواست تو را برآورده می‌کنم. گزینش من از روی خرد و اندیشه^{۴۱۱}.

خرد و اندیشه و گزینش آزادانه چنان که گفتیم سه نیرویی هستند که بخشی از ساحت مینوی انسان را بر می‌سازند. خرد برچسبی خاص برای محتوای آموزه‌ی زرتشت است، اما به او تعلق ندارد. چون در آنجا که زرتشت دخترش را خطاب قرار می‌دهد، از او می‌خواهد تا با خرد خویشتن همپرسگی کند و با یاری سپندارمذ نیک‌آگاهی بورزد^{۱۲}. بنابراین خرد نیرویی است که مانند سایر قوای هشتگانه‌ی مینوی، به انسان تعلق دارد نه انسانی خاص. زرتشت در ضمن تصریح کرده که خرد انسانی بخشی از منش و مینوی خداوند

410 2/20

18/47 411

५/०३ 412

منظور می‌کند^{۴۲۰}. در جایی دیگر، صفات فردِ نیکو‌خرد دقیق‌تر فهرست شده، او رهبری درست‌کردار است که خداوند را نماز می‌گذارد و دادگر و نگهبان قانون (داتا) است. او استاد راستی (ردِ اشونان) و در ضمن توانا و بخشنده است و می‌کوشد تا در سازگاری با اشه هستی را ببالاند و آبادان کند^{۴۲۱}. آشکار است که منظور از این عبارتها مبلغان دین زرتشت یا همان مغ‌ها هستند.

جالب آن که این واژه در سانسکریت و برخی از گویشهای دیگر زبان هند و ایرانی، "سوکراتوش / سوکراتوس" خوانده می‌شده که دقیقاً نام یونانی سقراط است. این البته تنها حدسی خیال‌انگیز و بی‌مهاباست. اما آیا نمی‌توان لقبِ نخستین فیلسوفِ خردمند یونانی را که در گفتگوهای افلاطون جاودانه شده، با این لقبِ بسیار دیرینه‌ی ایرانی مربوط دانست؟ فراموش نکنیم که نام سقراط / سوکراتس در آتن لقب کسی بوده که جناح محافظه‌کار به رهبری افلاطون آن را همچون پیامبر و مرشدی برافراشتند و زیر پرچم او تعالیم خویش را تبلیغ کردند.

۷. گاهان با هر معیاری که بدان بنگریم متنی دلکش و شگفت‌انگیز است. می‌توان آن را همچون نخستین سند از دین قبایل ایرانی، نخستین شعر در ادبیات ایرانی، یا نخستین ردپای یکتاپرستی نگریست. از سوی دیگر، می‌توان ساختارش را واشکافت و کلیدواژگانش را یکایک بر رسید و نظام نظری تکان‌دهنده‌ای رادر بطن آن کشف کرد. متنی چند هزار کلمه‌ای که برای نخستین بار مفاهیمی مشهور و جهانگیر مانند خدای یکتا، شیطان، فرشته، اخلاق فراگیر و مطلق، قیامت و رستاخیز، جاودانگی روح همگان، بهشت و دوزخ،

۴۲۰ ۳۴ / ۱۰.

۴۲۱ ۵۱ / ۵.

داوری نهایی، قلمرو مینویی، مغان، آخرالزمان، ناجی و تاریخ هستی را معرفی کرده باشد، البته متنی ویژه و منحصر به فرد است. از این رو گاهان را می‌توان همچون سنگواره‌ی جرقه‌ای نبوغ‌آمیز در نظر گرفت و زوایای گوناگون نوآوری جسورانه‌ی زرتشت را از ورای آن دریافت. نوآوری فلسفی ژرفی که رخسار تمام ادیان و تمام نظامهای تفکر را پس از خود سخت دگرگون ساخت.

از سوی دیگر، می‌توان گاهان را به مثابه خزانه‌ای غنی از مفاهیم در نظر گرفت. گاهان اگر به دقت خوانده شود، سرچشمه‌ها و خاستگاه‌هایی را به دست می‌دهد که از قدمتی بی‌مانند برخوردارند. انبوهی از واژگان کلیدی مانند خرد، مینو، گیتی، اهریمن، و... در گاهان برای نخستین بار در معنایی به کار گرفته شده‌اند که در همان معنا دست کم در تمدن ایرانی برای مدت سه هزار سال تا به امروز کاربرد خود را حفظ کرده‌اند. گاهان در عین حال به دورانی چندان دوردست و شرایطی چنان بیگانه باز می‌گردد که انبوهی از پرسشهای بی‌پاسخ را به پژوهشگران جدی اهدا می‌کند. کاری بسیار باقی مانده تا ارتباط گاهان با متون زرتشتی پسین، و متون یکتاپرستانه‌ی بعدی مشخص شود و درجه‌ی نفوذ کلیدواژگان گاهانی و مفاهیمی معرفی شده در آن در متون فلسفی و کلامی متاخرتر نمایانده شود.

کتابنامه

- اشمیت، هانس پتر، مسئله‌ی اصلی مطالعات میترا‌ی هندوایرانی، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- آموزگار، ژاله، دو گانگی نیکی‌ها و بدی‌ها و برادران دروغین نیکی‌ها در اخلاق زرتشتی، یکی قطره باران، جشن نامه‌ی استاد دکتر زریاب خویی، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰.
- آموزگار، ژاله، و تفضلی، احمد، اسطوره‌ی زندگی زرتشت، آویشن - چشمه، تهران، ۱۳۷۵.
- اوستا، ترجمه و تدوین جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، نشر توس، تهران، ۱۳۷۵.
- الدرد. سریل، اخناتون: فرعون مصر، ترجمه‌ی جمشید فخر، انتشارات هرم، ۱۳۷۷.
- پور داود، ابراهیم، خرده اوستا، ۱۳۱۰. تهران.
- دوشن گیمن، ژ. زرتشت و جهان غرب، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۰.
- زهر، آر. سی. زروان، ترجمه‌ی تیمور قادری، فکر روز، ۱۳۷۵. (ب)
- زهر، آر. سی. طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیمور قادری، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵. (الف)
- سودآور، ابوالعلاء، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، انتشارات میرک، آمریکا، ۱۳۸۴.
- کلنز، ژان، مقالاتی در مورد زرتشت، ترجمه‌ی احمدرضا قائم مقامی، نشر فرزاد، تهران، ۱۳۸۶.

مک داول، دیوید، جایگاه کیهانی میترا در سکه‌های کوشانی بزرگ، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

نیبرگ، ه. س. دینهای ایران باستان، ترجمه‌ی سیف الدین نجم آبادی، مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگها، تهران، ۱۳۵۹.

نیولی، گراردو، زمان و زادگاه زرتشت، ترجمه‌ی سید منصور سید سجادی، نشر آگه، تهران، ۱۳۸۱.
هوک، ساموئل هنری، اساطیر خاورمیانه، ترجمه‌ی علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۰.

هینتس، والتر، دنیای گمشده‌ی عیلام، ترجمه‌ی فیروز فیروزی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، انتشارات پازینه، ۱۳۸۹.
وکیلی، شروین، درباره‌ی دروغ در ایران باستان، منتشر شده در تارنمای www.soshians.net، تهران، ۱۳۸۸.

ویدن گرن، گئو، مانی و تعلیمات او، ترجمه‌ی نزهت صفایی فراهانی، نشر مرکز، ۱۳۷۶.

ویدنگرن، گئو، دین‌های ایران، ترجمه‌ی منوچهر فرهنگ، انتشارت آگاهان ایده، تهران، ۱۳۷۷.

الیاده، م. رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.

Bibliography

Bartholomae, C. Altiranisches Worterbuch, Strasbourg 1904, (repr. Berlin 1961).

Boyce, M. Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, University of Chicago Press, 1990.

Darmesteter, J. (ed.) Le Zand-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique, Paris: Librairie d'amerique et d'orient Adrien-Maisonneuve, 1960.

Deleuze, J. & Guattari, F. Nomadology, Routledge, 1997.

Dhalla, M. N. History of Zoroastrianism, New York: OUP, 1938.

Dumézil, G. Naissance d'archanges, Gallimard, 1945.

Frye, R. N. The Heritage of Persia: The pre-Islamic History of One of the World's Great Civilizations, World Publishing Company, New York, 1963.

Geldner, C. F. Avesta, the Sacred Books of the Parsis (3 vols.), Stuttgart, 1896.

Gershevitch, I. "Approaches to Zoroaster's Gathas". Iran (London: British Institute of Persian Studies) 33, 1955.

Gershevitch, I. The Avestan hymn to Mithra, Cambridge, 1959.

Gnoli, G. The idea of Iran, Istituto Italiano per il medio ed estremo oriente, 1989.

Gnoli, G. Zoroaster in History, New York, Oxbow, 2000.

Gonda, J. Epithets in the Rgveda, Netherlands, 1959.

Hoffmann, K. "Avestan language", *Encyclopaedia Iranica*, 3, London: Routledge & Kegan Paul, 1989. pp. 47–52.

Hoffmann, K. and Forssman, B. *Avestische Laut- und Flexionslehre*, Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 1996.

Humbach, H. *The Gathas of Zarathushtra and the other Old Avestan texts*, Heidelberg, 1991.

Insler, S. *The Gathas of Zarathustra*. Leiden: E.J. Brill, 1975.

Justi, F. *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.

Kellens, J. "Avesta". *Encyclopædia Iranica*. 3. New York: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Khlopin, I. N. "Zoroastrianism - Location and Time of its Origin", *Iranica Antiqua*, 27: 96–116, 1992.

Kriwaczek, P. *In Search of Zarathustra - Across Iran and Central Asia to Find the World's First Prophet*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2002.

Lumel, *The religion of Zaratostra*, 1930.

Madan, D. M. (ed. And tr.) *Denkard*, Bombay, 1911.

Malandra, W. W. "Zoroastrianism: Historical Review", *Encyclopaedia Iranica*, New York, 2005.

Markwart, J. *Das erste Kapitel der Gatha Uštavati (Orientalia 50)*, Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1930.

Mayrhofer, M. *Zum Namengut des Avesta*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977.

Milner, M. Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture, New York: Oxford University Press, 1994.

Motilal, B. Sudras in Ancient India: A Social History of the Lower Order Down to Circa A D 600(Third Revised Edition), Delhi, 1990.

Moulton, J. H. Early Zoroastrianism, London: Williams and Norgate, 1913.

Moulton, J. H. The Treasure of the Magi, Oxford University Press, 1917.

Narten, J. Der Yasna Haptanhaiti. Wiesbaden: Reichert, 1986.

Narten, J. Die Amesha Spentas im Avesta. Wiesbaden: Reichert, 1982.

Sarianidi, V. "South-West Asia: Migrations, the Aryans and Zoroastrians", International Association for the Study of Cultures of Central Asia Information Bulletin , 1987,13: 44–56

Schlerath, B. "Noch Einmal Zarathustra", Die Sprache, 1977, 23 (2): 127–135.

Schmitt, R. "Zoroaster, the name", Encyclopaedia Iranica, New York, 2003.

Shahbazi, A. S. "The 'Traditional Date of Zoroaster' Explained", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1977, 40 (1): 25–35.

Sieber, J. "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi", Novum Testamentum, 1973, 15 (3): 233–240.

Stausberg, M. "Zoroaster, as perceived in Western Europe after antiquity", Encyclopaedia Iranica, 2005.

Stausberg, M. Die Religion Zarathushtras, Vol. I & II, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

Thieme, P. Der Fremdling im Rigveda: Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und aarya, Leipzig, 1938.

West, E. (ed.) Dadestan e Dinik, Oxford, 1880-1892.

Westergaard, N. L. Zend Avesta, Copenhagen, 1852-54.

Whitney, W.D., Sanskrit Grammar § 1185.c, New York, 2003.

Widengren, Geo (1961), Mani and Manichaeism, London: Weidenfeld and Nicolson.

Jackson, A. V. W. "On the Date of Zoroaster", Journal of the American Oriental Society, 17: 1–22, 1896.



کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

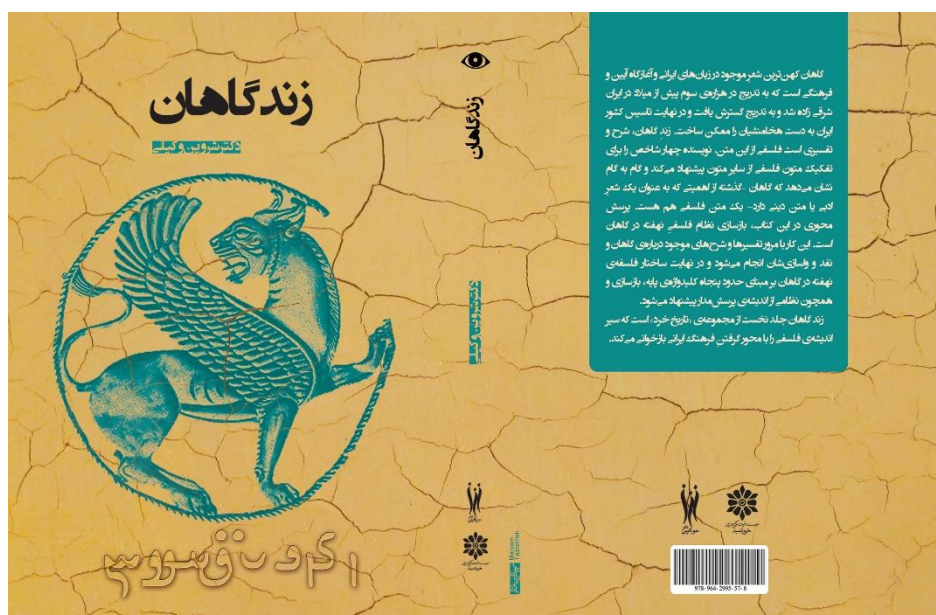
مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

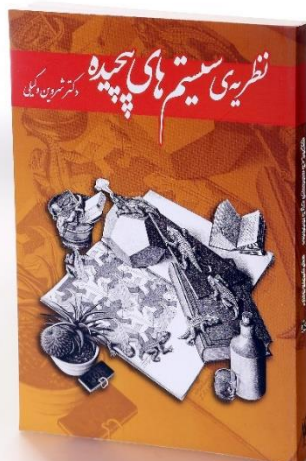
کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

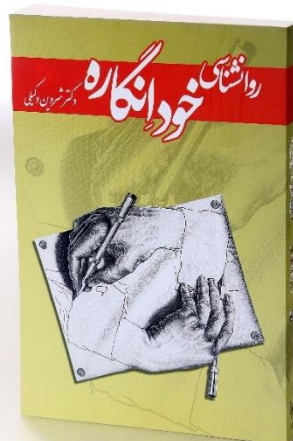




مجموعه دیدگاه زروان

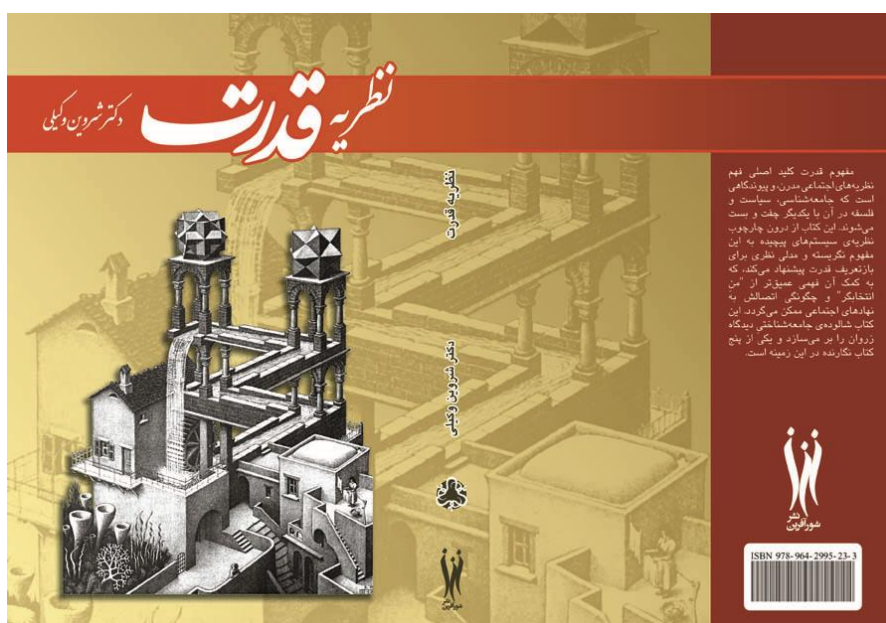
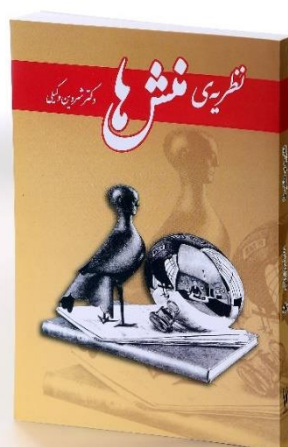
کتاب نخست: نظریه سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

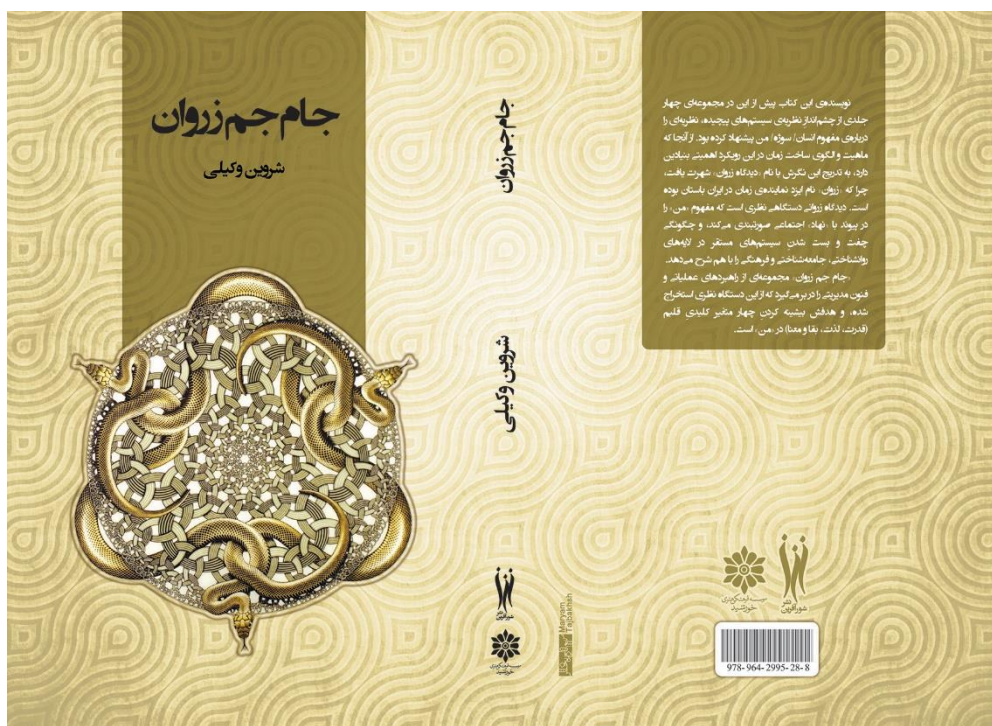
کتاب چهارم: نظریه منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب ہفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



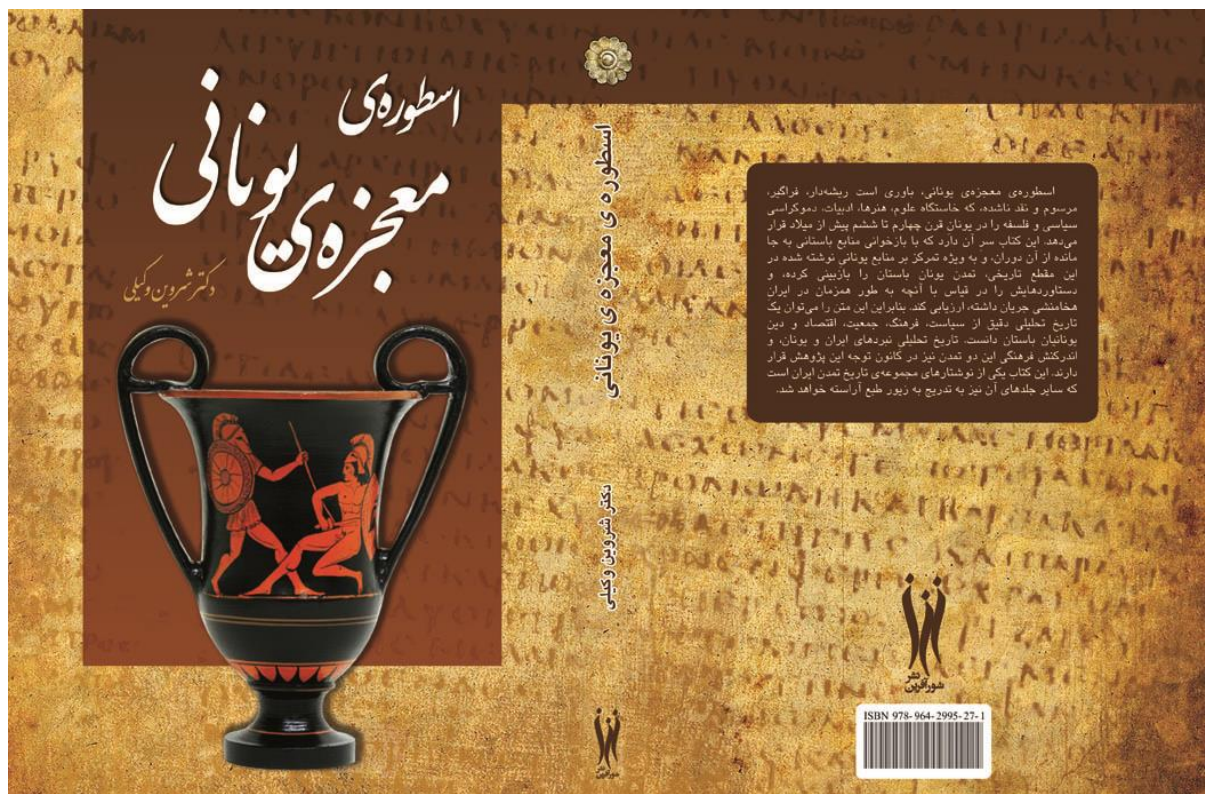
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

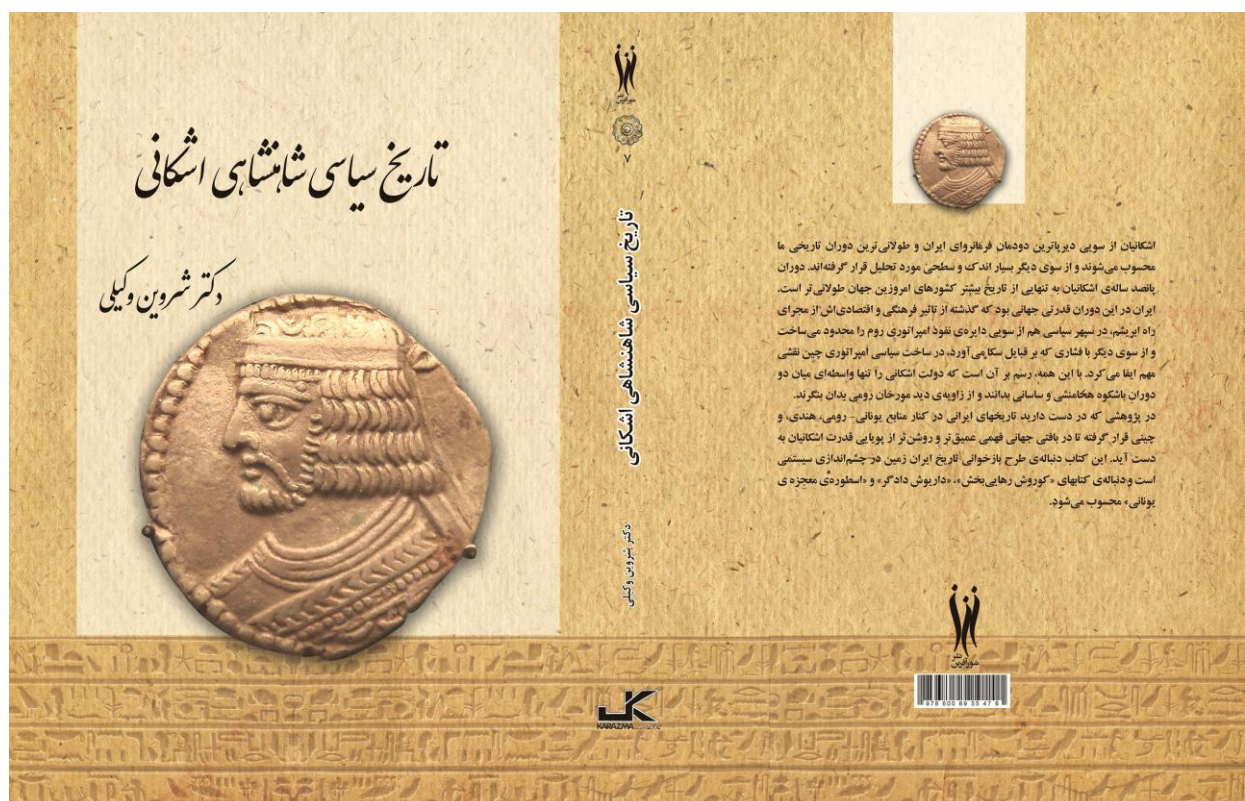
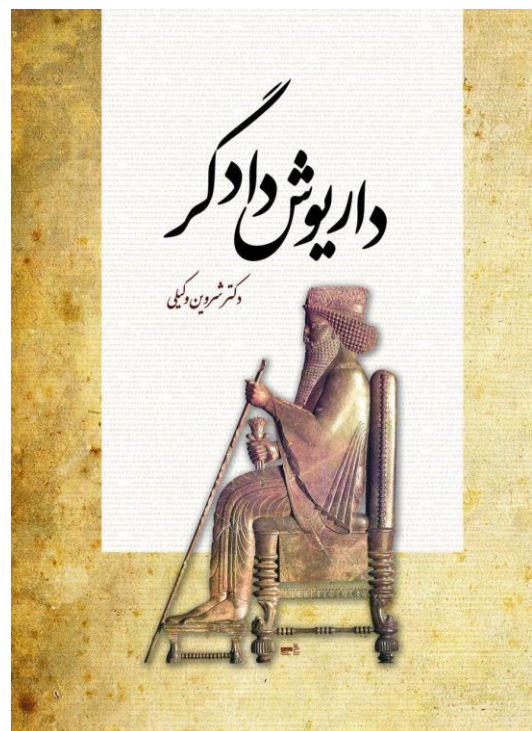
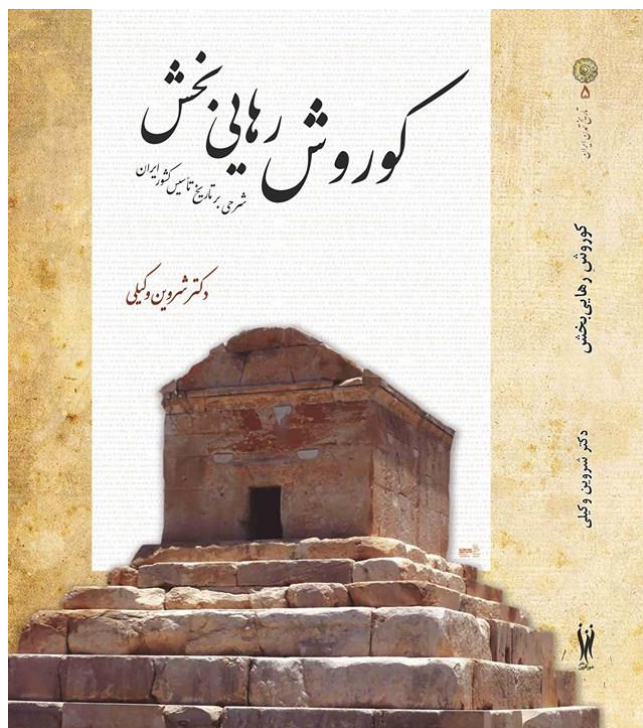
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳



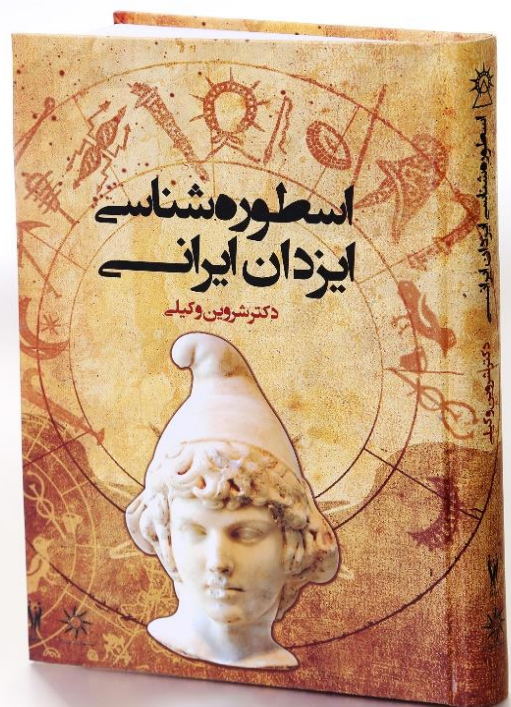
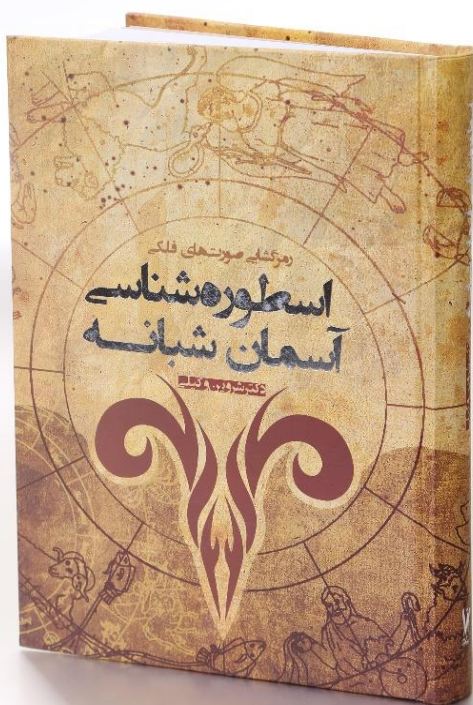


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

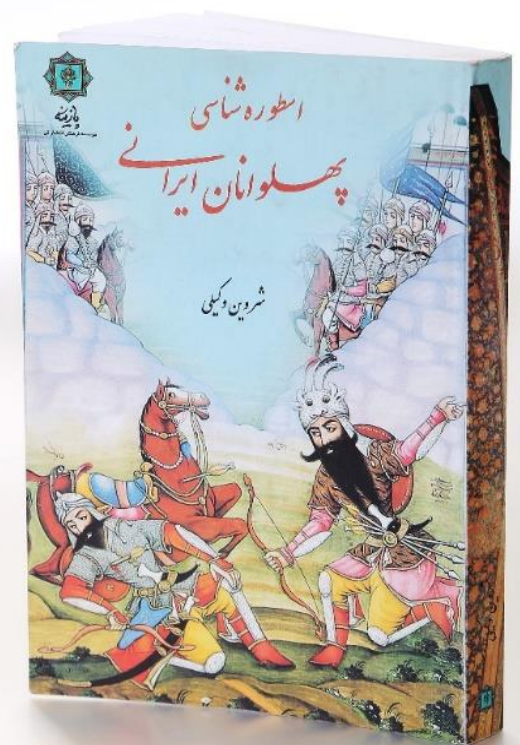
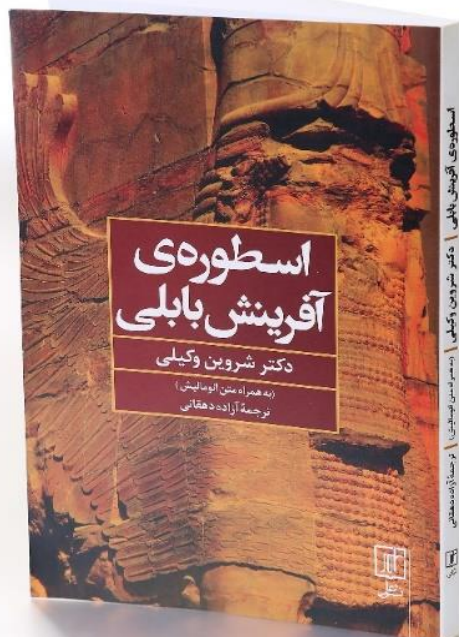


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبه‌شناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



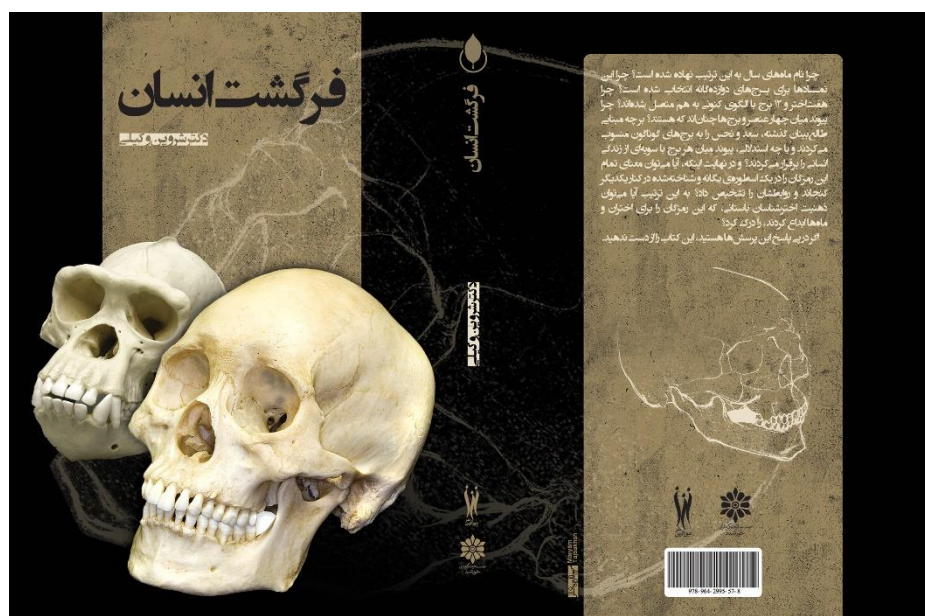
شروین وکیلی

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

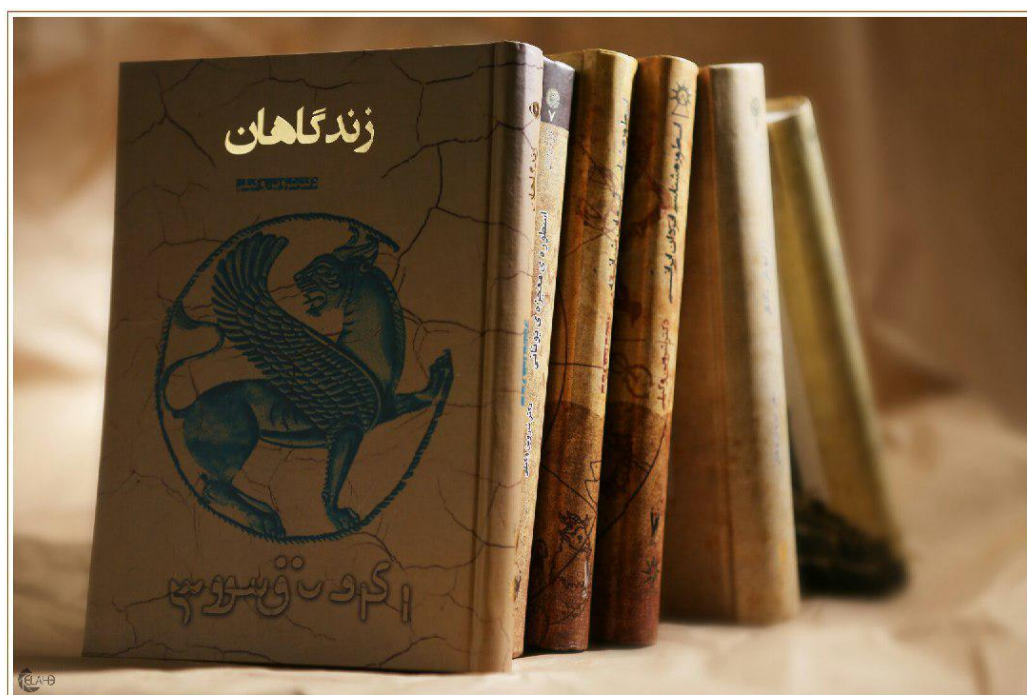


مجموعه ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

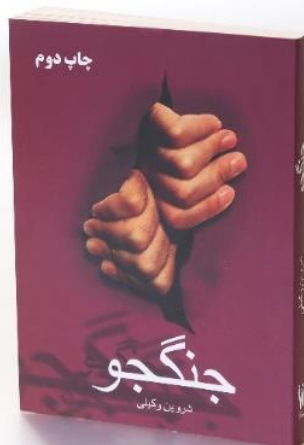


مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

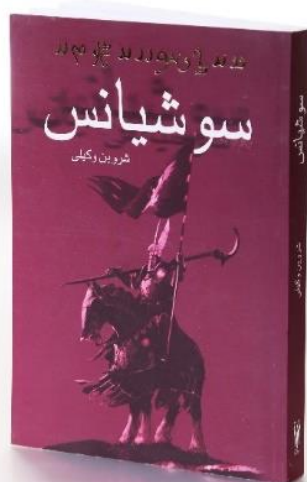


کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱



کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

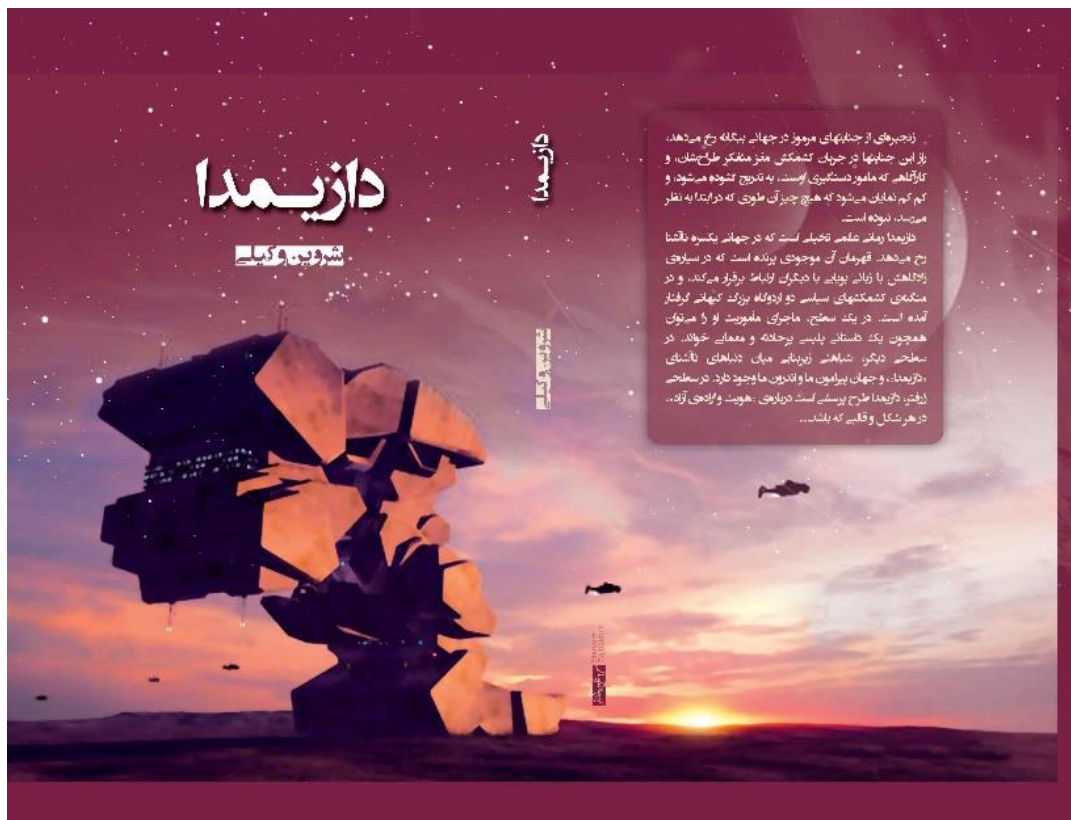
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

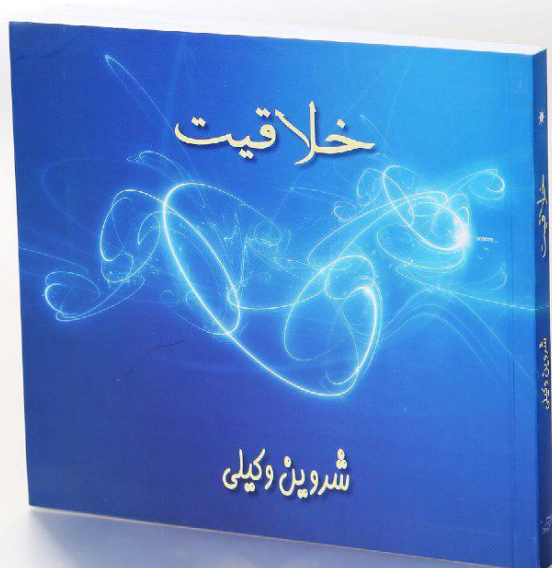


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شوراآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعرای بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه

تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

