

انسان و کیهان در ایران باستان

انسان و کیهان در ایران باستان

فیلیپ ژینیو

مترجم
لیندا گودرزی



نسترمایه
تهران
۱۴۰۲

Philippe Gignoux
Man and Cosmos in Ancient Iran
Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, 2001

سرشناسه:	ژینیو، فیلیپ	Gignoux, Philippe
عنوان و پدیدآور:	انسان و کیهان در ایران باستان؛ نوشته‌ی فیلیپ ژینیو؛ ترجمه‌ی لیندا گودرزی.	
مشخصات نشر:	تهران، نشر ماهی، ۱۳۹۰.	
مشخصات ظاهری:	۲۰۸ ص.	
شابک:	ISBN 978-964-209-118-8	
یادداشت:	فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.	
یادداشت:	عنوان اصلی:	<i>Man and Cosmos in Ancient Iran</i>
یادداشت:	نمایه.	
موضوع:	انسان (رزدشتی).	
موضوع:	کیهان‌شناسی زردشتی.	
شناسه‌ی افزوده:	گودرزی، لیندا، ۱۳۵۴ - ، مترجم.	
رده‌بندی کنگره:	۱۳۹۰ ژ ۸ الف / ۱۵۹۰ BL	
رده‌بندی دیویی:	۲۹۵	
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۱۵۸۸۹۱۴	

فهرست

۷	سپاسگزاری
۹	پیش‌گفتار
۱۱	فصل اول. سه روح نامیرا و وجوه دیگر وجود انسان
۱۳	۱. دینا
۱۷	دین در مانویت
۱۸	۲. فروشی
۲۵	۳. روان
۲۹	دیگر قوای بشر
۴۳	فصل دوم. تن: کالبدشناسی، وظایف الاعضا و پزشکی
۴۹	تولید مثل انسان
۵۰	تنفس
۵۱	گردش خون
۵۲	گوارش و دفع
۵۸	پزشکی یونانی
۶۰	قلب و گردش خون
۶۱	شش‌ها و تنفس
۶۲	نظریه‌ی عناصر و اخلاط
۶۴	نظریه‌ی قوا
۶۶	نوشته‌های آباء کلیسا به یونانی
۶۷	رواقیون و نظریه‌ی هماهنگی
۷۱	فصل سوم. عناصر کیهان و نظریه‌ی عالم صغیر
۷۴	آب و آتش
۷۹	نظریه‌ی عالم صغیر و عالم کبیر
۸۵	عالم صغیر و اختربینی
۸۹	نظریه‌ای دیگر در باب عالم صغیر و عالم کبیر

انسان و کیهان در ایران باستان

نویسنده	فیلیپ ژینیو
مترجم	لیندا گودزی
ویراستار	احمد رضا قائم مقامی
چاپ چهارم	پاییز ۱۴۰۲
تیراژ	۷۰۰ نسخه
چاپ اول	پاییز ۱۳۹۲
مدیر هنری	حسین سجادی
ناظر چاپ	مصطفی حسینی
حروف‌نگار	نرگس صلواتی
لیتوگرافی	آرمانسا
چاپ جلد	صنوبر
چاپ متن و صحافی	آرمانسا
شابک	۹۷۸-۹۶۴-۲۰۹-۱۱۸-۸
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.	



نشر ماهی

سپاسگزاری

استاد بیوار^۱ در ترجمه‌ی نخستین سخنرانی من را از سر مهربانی یاری کرد. از این رو، بسیار سپاسگزار اویم. همچنین قدردان دکتر آروکیاسوامی یگاپان^۲ هستم که در ترجمه‌ی قسمت اعظم سخنرانی‌ها من را همراهی کرد و دکتر ویرزنی گراویه^۳ که متن انگلیسی را ویرایش نمود. از اریک فالپیو^۴ نیز بسیار سپاسگزارم که مجلات و گزیده‌ی نشریات را از هند برایم ارسال کرد.

همچنین عمیقاً از پرودزاکتار شروو^۵ ممنونم که کتاب را به تمامی ویرایش فنی کرد، ترجمه را از آغاز تا پایان از نظر گذراند و در چندین جا ترجمه‌های جدیدی کرد و برای انتقال دقیق آرای من به زبان انگلیسی سخاوتمندانه از وقت خود مایه گذاشت. البته پیدااست که من خود به تنهایی مسئول همه‌ی آرای هستم که در این اثر از آن‌ها دفاع کرده‌ام.

در پایان مخصوصاً از همکار و دوستم، استاد گرارودو نیولی^۶، رئیس مؤسسه‌ی مطالعات افریقایی و آسیایی ایتالیا^۷، صمیمانه تشکر می‌کنم که با چاپ اثر من در مجموعه‌ی مطالعات شرقی رم^۸ موافقت کرد.

سرانجام مایلم این کتاب را به یاد و خاطره‌ی پدر ژان دومناش^۹ تقدیم دارم که چهار سخنرانی در دانشگاه پاریس به حمایت مؤسسه‌ی خیریه‌ی راتانبای کاتراک^{۱۰} ایراد نمود که در سال ۱۹۵۸ با عنوان دینکرد، دائرةالمعارف دین زردشتی^{۱۱} انتشار یافت. همان سخنرانی‌ها من را به مطالعه در باب کیش زردشتی رهنمون شد.

فیلیپ ژینیو

فصل چهارم. انسان در برابر عالم غیب: آیین شمنی در ایران	۹۵
ایران	۹۵
هند	۱۰۹
نپال	۱۱۳
بوتان و تبت	۱۱۴
سکاها	۱۱۶
یونان	۱۲۰
فصل پنجم. آیین شمنی و جادوگری	۱۲۵
آیا شمایل‌نگاری آیین شمنی در ایران رایج بوده است؟	۱۲۸
استخوان‌ها	۱۳۹
فصل ششم. مسئله‌ی گروه به دین و هویت زردشتی	۱۴۵
روزگار آغازین	۱۴۶
دوره‌های تاریخی	۱۴۹
پارسیان و مهاجرت به هند	۱۵۸
مجادلات اوایل سده‌ی بیستم	۱۶۶
از سرگیری مجدد مسئله در دوران معاصر (۱۹۹۳-۱۹۹۴)	۱۶۸
نتیجه‌گیری کلی	۱۷۵
پیوست اول	۱۷۹
پیوست دوم	۱۸۳
اختصارات	۱۸۷
کتاب‌شناسی	۱۸۹
نمایه	۲۰۱

1. A. D. H. Bivar 2. Arokiaswamy Yagappan 3. Virginie Gravier
4. Eric Phalippou 5. Prods Oktor Skjærvø 6. Gherardo Gnoli 7. IsIAO
8. Serie Orientale Roma 9. Jean de Menasce 10. Ratanbai Katrak
11. *Une Encyclopédie mazdéenne. Le Dēnkart*

پیش‌گفتار

این کتاب «مجموعه سخنرانی‌های راتانبای کاتراک» من است که در آوریل و مه‌ی ۱۹۹۶ در دانشگاه آکسفورد ایراد نمودم. در سال ۱۹۹۵، جناب پرفسور نیکلسن^۱، رئیس کالج اوریل^۲، از من برای سخنرانی در باب کیش زردشتی دعوت کردند و من پیش از هر چیز، صمیمانه از ایشان تشکر می‌کنم. همچنین از انستیتو شرقی آکسفورد و از دبیر آن، بانو سوزان بیرچ^۳، سپاسگزارم که هماهنگی سخنرانی‌ها و اقامتم در آکسفورد را ترتیب دادند.

موضوعی که برای این سخنرانی‌ها انتخاب کردم انسان‌شناسی کهن ایرانیان بود؛ منظور تصویری است که انسان آن دوره از خود و وضع جسمانی و روحانی‌اش و نسبت خویش با جهان داشته است. البته این مبحثی بسیار گسترده است که پیش از این چندین محقق به آن پرداخته‌اند، از کتاب مسائل زردشتی اثر مرحوم سرهارولد بیللی^۴ گرفته تا کتاب اخیر شاول شکد^۵ با عنوان تحول ثنویت.

پیش از این متخصصان برجسته‌ای به این موضوع پرداخته‌اند، ولی امیدوارم با کمک منابع فراوان سریانی، که تاکنون توجه لازم به آن‌ها نشده است و مرا در مطالعه‌ی تطبیقی منابع پهلوی یاری می‌کنند، باز هم نتایج تازه‌تری حاصل آید.

مباحثی که قصد دارم به آن‌ها بپردازم به شرح زیرند:

فصل اول. سه روح نامیرا و وجوه دیگر وجود انسان.

فصل دوم. تن: کالبدشناسی، وظایف الاعضا (فیزیولوژی) و پزشکی

قدیم.

1. E. W. Nicholson 2. Oriel College 3. Suzanne Byrch 4. Harold W. Bailey

5. Shaul Shaked

فصل سوم. ارتباط انسان با کیهان: نظریه‌ی عالم صغیر و عالم کبیر.

فصل چهارم و پنجم. ارتباط انسان با عالم غیب: آیین شمنی ایرانیان.

فصل ششم. هویت زردشتی: سنت، اصلاح‌طلبی، گروه به دین دیگر

و تبلیغ دین.

فیلیپ ژینیو

فصل اول

سه روح نامیرا و وجوه دیگر وجود انسان

ایران باستان پاسخی اصیل داده است به پرسش‌های اساسی انسان در مورد اساس هستی، سرشت انسان و نقش او بر روی زمین و ارتباطش با کیهان. در این سخنرانی‌ها به سرشت انسان، اجزای گوناگون او و وضع او در دو جهان مادی و روحانی (گیتی و مینو) می‌پردازیم و به‌خصوص کوشش‌های او را برای برقراری ارتباط با جهان ماورا که همواره یکی از دغدغه‌های اصلی انسان — به‌جز در این عصر ماده‌گرا که ما در آن به سر می‌بریم — بوده است، مد نظر قرار خواهیم داد.

به یقین می‌دانیم که از زمان گاهان به این سو، انسان را متشکل از اجزایا عناصر متفاوتی می‌پنداشته‌اند، که بارها در متون ذکر شده‌اند (نک ویدنگرن ۱۹۵۴: ۳۰؛ شاکد ۱۹۹۴: ۱۳۵-۱۵۲). البته اجزای وجود آدمی که ذکر آن در این متن‌ها می‌آید همواره دقیقاً یکسان نیستند و تصویری که در این متن‌ها می‌آید تصویر کاملی نیست. در متون سروده‌ی زردشت یا وحی شده به او نیز «یک نظر نظام‌مند در باب فرد انسان» وجود ندارد (شاکد ۱۹۹۴: ۱۳۸). شناسایی همه‌ی این عناصر و آشکار ساختن سلسله‌مراتبی که در آن‌ها مستتر است، البته اگر سلسله‌مراتبی وجود داشته باشد، مستلزم پژوهشی علمی است.^۱

۱. بدون آن‌که بخواهیم، چنان‌که شاکد گفته (۱۹۹۴: ۱۳۸-۱۳۹)، «موضوع را با تهیه‌ی فهرستی واحد از همه‌ی نام‌های مذکور قاعده‌مند سازیم».

شاکد، که اساس مباحثش را بر اوستای متأخر (یسن ۴/۲۶)^۱ نهاده است، در رأس این سلسله مراتب، اصطلاح «اهو» را قرار می دهد، یعنی به قول او «منشأ قوای دیگر [...] که مافوق تقسیمات ثنوی قرار می گیرد [...]» (شاکد ۱۹۹۴: ۱۳۸) و در متون پهلوی نمایانگر «هستی بنیادین در روح آدمی است که در زبان پهلوی *ox* خوانده می شود» (ص ۱۴۳). شاکد پیش از این در مقاله ای قدیمی تر درباره ی قوای بشر مطالعاتی کرده بود (۱۹۷۴)، اما آن را تا سال ۱۹۹۴ دنبال نکرده بود: شاکد ۱۹۹۴: ۱۳۵-۱۵۲.^۲

با این حال، تصور نمی کنم اهو تا این اندازه شایسته ی برتری باشد، زیرا که این نام بیش از اندازه و به طریقی مبهم با دیگر اجزا در این فهرست درآمیخته است. ژان کلنز (کلنز ۱۹۹۵: ب: ۲۱) معتقد است «این واژه وجود است به عام ترین معنای آن»؛ بنابراین، معنایی فلسفی، اما نه چندان تحلیلی، می توان به آن نسبت داد. به علاوه، فصل ۱۲۳ از کتاب سوم دینکرد، که شاکد نظرش را بر آن بنا نهاده است، قابل تفسیرهایی دیگر هم هست.^۳

در رأس اجزای روحانی انسان، سه «روح» نامیرای او قرار دارند: دینا یا دین (daēnā/dēn)، فروش یا فروشی یا فروهر (frawaš/fravaši/frawahr) و روان (urvan/ruwān).^۴ این سه گانه معنایی دوگانه دارد: از یک سو، نمایانگر اعتقاد به نامیرایی روح در شرق ایران از دوران های کهن است و از سوی دیگر، چنان که در آثار دیگر خود هم آورده ام،^۵ شواهد فراوانی در توضیح

1. ahūmca daēnāmcā baoḍasca uruūānāmca frauuašimca yazamaide.

«می پرستیم اهو را دینا را....»

۲. شاکد در اثر قبلی خود (۱۹۷۴: ۳۱۹-۳۲۶) از این قوایی که در اثر اخیرش درباره ی آن ها بحث کرده سخنی نمی گوید.

۳. نک دینکرد مدن، ص ۷۵/۱۲۲، که در صفحات آینده آن را آورده ایم. شاکد در آن جا کلمه ای را *ox* خوانده (من ترجیح می دهم آن را به شکل *axw* آوانویسی کنم) که من آن را *gyān* می خوانم و پیداست که اگر متن را چنین بخوانیم، معنای کاملاً متفاوتی به دست می آید (در چاپ مدن (ص ۶/۱۲۲) کلمه به صورت *𐬔𐬀𐬎𐬌* آمده، اما در دستنویس (ص ۱۵/۹۱) به صورت *𐬔𐬀𐬎𐬌*). ترجمه ی شاکد در اثر قبلی اش (۱۹۷۴: ۳۲۰) قابل قبول تر است، اما به نظر می رسد اکنون آن را به منظور تأکید بر اولویت *axw* تغییر داده است.

۴. صورت های اوستایی و فارسی میانه (پهلوی). ۵. نک ژینیو ۱۹۷۹، ۱۹۸۱، ۱۹۸۷، ۱۹۹۰، ۱۹۹۶.

خروج روح از جسم و کشف و شهود و سیر آن در عالم غیب ارائه می دهد. درباره ی این نکات در فصل های چهارم و پنجم سخن خواهم گفت.^۱ چنان که لنکرانی (۱۹۸۵: در چندین جای کتاب) اشاره کرده^۲ و کلنز (۱۹۹۴: ۱۶۷) نیز آن را تأیید کرده است،^۳ در خود گاهان هم آمده است که انسان دارای این سه روح نامیراست، و من اکنون به آن ها خواهم پرداخت.

۱. دینا

دینا «شهود دینی»، یعنی مشاهده یا تأمل، است. بیش تر محققان درباره ی اشتقاق این اسم از ریشه ی *dī-* («دیدن») هم رأیند. کلنز از آن به «روح سرگردان سیار» تعبیر می کند که در نمادگرایی آیین یا در واقعیت اساطیری معاد برقراری ارتباط میان دو روح دیگر را برعهده دارد (کلنز ۱۹۹۴: ۱۶). اما از دیدگاه من، دینا چیزی درونی انسان است که هم به انسان های نیک اختصاص دارد هم به انسان های بد. از این معنای اصلی، معنای دین فردی و هم دین جمعی بیرون می آید و نضج می گیرد که، چنان که لنکرانی گفته (۱۹۸۵: ۶۵، ۸۱)، ظاهراً مجموعه ای از شعائر است و نه باورها.

نقش دینا در مقام راهنمای روح در جهان دیگر به تفصیل در اوستای متأخر، یعنی هادخت نسک و وندیداد (۲۸/۱۹-۳۰)، وصف شده است و ارتباط دینا با نامیرایی بشر در این نقش آشکار شده است. او همزمان در درون انسان و بیرون از اوست، چرا که راهنمای لاهوتی انسان است. به همین دلیل است که دین در ادبیات پهلوی به شکل فرد یا حتی ایزدی مجسم می شود. به

۱. نقد کلنز (۱۹۹۵ الف) بر تفسیر من در مورد «تن استخوانی (استومند)» در نوشته ی کردیر مراقانع نکرده است؛ نیز نک نیولی ۱۹۹۶.

۲. قس نقد نیولی (۱۹۸۵) بر این کتاب که نویسنده را از آن جهت که خود را به اوستا محدود کرده و مطالعاتش را به حوزه ی ادبیات پهلوی گسترش نداده سرزنش می کند. وی بر جنبه های شهودی یا خلسه آمیز مفهوم دینا نیز تأکید می کند.

۳. از حیوانات سخن نمی گویم که بر طبق بندیشن ایرانی (فصل ۱۴: ۳؛ ترجمه ی انکلساریا، صص ۴۰-۴۱) چندین روح دارند: «بهن [...] حیوانات را در پنج بخش آفرید: تن، جان، روان، صورت (ēwēn) و مینو».

نظر من، دین از آن جا تبدیل به ایزد شده است که در اصل همچون بسیاری از عناصر دیگر کیش زردشتی انتزاعی است. در واقع، همان گونه که شاکد بیان داشته است، شمار بوده ها یا اعیانی که به مرتبه ای ایزد ارتقا یافته اند تقریباً نامحدود است.^۱ بنابراین، یگانه پرستی نسبی ای که بعضی محققان در گاهان می بینند، در کیش زردشتی اوستای جدید و پس از آن کمابیش بیگانه می نماید.^۲ در واقع، زردشت اگر زنده می ماند، بعید بود بتواند پیام خود را در متون متأخر تشخیص دهد، چرا که این متون به شدت نمایانگر چندگانه پرستی اند، همچون هند که امر الهی در همه ی امور انسانی ساری است. می شود گفت دو مرتبه ای که روحانیان زردشتی آن را مینوی (mēnōg) و گیتی (gētīg) می نامند، متقابلاً در هم نفوذ می کنند، و ایزدان و انسان ها همزمان هر دو صورت مینوی و گیتی را دارا هستند.

نویسندگان درباره ی ویژگی های اصلی دینا اختلاف نظر دارند. ویدن گرن (۱۹۸۳) در مقاله ای بلند بر اهمیت دینا به عنوان یک ایزد و پیوندش با سه گانه ی پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک، اندکی مبالغه نموده است. از دیدگاه نیولی، اهمیت دینا در کار شهود و مکاشفه امری قدیمی است (نیولی ۱۹۷۹: ۴۱۴-۴۱۵؛ ۱۹۸۰: ۱۹۵؛ یادداشت ۷۰). با این حال، به عقیده ی من تعبیر این محقق بزرگ بیش از اندازه روحانی و تقریباً عرفانی است؛ نوعی تجربه که به نظر من در دوران کهن کیش زردشتی نمی توان به آن قائل شد و بیش تر باید آن را در آیین هایی از نوع آیین های شمنی جست و جو کرد، زیرا که کیش زردشتی از دیدگاه من مذهبی مناسکی و طبیعت گراست و تاکنون نیز هیچ کس خطا نکرده که زردشت را با عارفان مسیحی، یهودی یا صوفی قیاس کند، و این قابل توجه است.

البته نیولی نقش دینا را در مقام راهنمای روح، که منطقاً از ذات شهودی او

ناشی شده است، نادیده نمی گیرد. او در پژوهشی جدید (نیولی ۱۹۹۳) نشان داده است که احتمالاً یکی از مهرهای مجموعه ی مشیری هم نمایانگر دین در معنای شهود روح است، و هم ممکن است تجسم مادی آن باشد؛ یعنی به عبارتی هم تصویری ذهنی است و هم تصویری عینی. این نظر را نوشته ی روی مهر هم تأیید می کند که در آن دین به «کنش» (kunišn) ترجمه شده است، یعنی معادلی که در ادبیات پهلوی نیز آمده است (مینوی خرد ۱۲۵/۲، بندهشن، ص ۲۰۲: ۱۰). این تفسیر قانع کننده کافی است تا دیگر تصویر هر بانویی را که از دوران ساسانی برجای مانده است به اناهیتا نسبت ندهیم.^۱

پیراس، در تحقیق موجز خود درباره ی روح (۱۹۹۲: ۴۵)، نتایج این گونه پژوهش های جدید را در مورد دینا چنین جمع بندی کرده است: یک عنصر کهن و برجسته ی شهودی در این «روح آیین هوار [وجود دارد] که (انعکاس دهنده ی) تصویر کردار ما بر روی زمین و بنابراین تجلی آرامش بخش یا وحشتزای آن کردارهاست»، زیرا چنان که می دانیم روح در سفر خود پس از مرگ در جهان ماورا با دینا یا دین خویش ملاقات می کند که در هیئت دوشیزه ای دلفریب یا پیرزنی بد ترکیب بر او ظاهر می شود، آن چنان که اولین بار در هادخت نسک^۲ اوستا و پس از آن در چندین نوشته ی پهلوی ذکر شده است. اما کلنز ظاهراً این جنبه ی اخلاقی دینا یا دین را نمی پذیرد و ترجیح می دهد نقش همسری روان را به او نسبت دهد.^۳

اما آیا «دین» های متعددی وجود دارد؟ آیا باید باور کنیم که به تعداد درگذشتگان دین وجود دارد، یعنی به تعداد فروهرها دین وجود دارد؟ بعید می نماید، زیرا اتحاد روان در جهان دیگر با فروهر است و نه دین (گزیده های

۱. نک دوشن گیمین ۱۹۷۱: ۳۷۸-۳۷۹ که نسبت به نظرات شفر، اربلی، ترور، رینگبورن و لوکونین تردید دارد.

۲. نک پیراس ۱۹۹۵ و ترجمه ی فرانسوی هادخت نسک از کلنز (۱۹۹۵: ب: ۵۴-۵۶). کلنز معتقد است دو سنت متفاوت در مورد آن جهتی که دینا از آن سوی می آید، جنوب یا شرق، وجود دارد، اما نیولی (۱۹۹۴) آشکار می سازد که جهت جنوب تنها بر باد اشاره دارد و متون در عقیده به آمدن دینا از شرق متفق القولند.

۳. کلنز ۱۹۹۵: ۴۰: «پیوند میان جزء درونی مردانه اش و روان سیار زنانه اش در قالب ازدواجی صورت پذیرفته»؛ و ص ۵۱: «پیوند میان روان و دینا در اوستای متأخر همچون ازدواجی تصویر شده است.»

۱. شاکد ۱۹۹۰: ۱۸: «فهرست نام هایی که باید پرستید به حدی طولانی است که می توان گفت نامحدود است.»

۲. نک ژینیو ۱۹۹۹: ب.

زادسپر، ۴۳/۳۰). پس آیا این جاسخن از ازدواجی است که در بهترین حالت ناپایدار و موقتی است، همچون خود دین که او هم همین که نقشش در هدایت روح در آخرت پایان می پذیرد، عمرش تمام می شود؟ متون معادی در هیچ جا از بقای دین در جهان پس از فرشگرد سخن نگفته اند. بازسازی های کلنز در این زمینه همیشه قانع کننده نیست.^۱

جنبه ای دیگر از دینای اوستایی که مایلم بر آن تأکید کنم ارتباط آن با سپیده دم است. این ارتباط بی شک به منظور برجسته کردن پاکی و روشنی شهود است. طبقاً آدمی و سوسه می شود که همتایی برای دینا بیابد و البته این همتا دهینا (dhēnā)ی ودایی نیست (قس اشمیت ۱۹۷۵ و گُلیه ۱۹۸۱: ۶۶ و یادداشت ۳۷)، بلکه ایزدبانوی هندی اُشس (Uṣas) است (نک مثلاً اُگینین ۱۹۸۸)، که به زیبایی حیرت انگیزی شهره است. پیراس، حتی پیش از شروع تحقیقات کلنز (۱۹۹۴ ب)، به این همتای دینا از جهت کارکردهای یکسان دو ایزد اشاره کرده است. هر دو راه را نشان می دهند: نقش هر دو راهنمایی روان در جهان دیگر است؛ هر دو هم عامل مکاشفه اند و هم موضوع آن، و هر دو به شکل دوشیزگانی آشکار می شوند با بعضی خصوصیات شهوت انگیز، و البته این معنا در سپیده دم ودایی چشمگیرتر است. دست آخر این که همراهی میثره با دینا — که کلنز بر آن تأکید دارد — دیگر بار دلالتی است بر جنبه ی نورانی دینا. در یک نظام دینی که پدیده های نورانی همچون فره دارای اهمیتی شایان توجه اند، این امری عجیب نیست. در این جا با نتیجه ی منطقی اسطوره ای بسیار کهن روبه رو هستیم، اگر چنان که کلنز پیشنهاد کرده بپذیریم که دینا با سپیده دم هند و ایرانی در ارتباط است. اضافه می کنم دوگانگی روز و شب در دین هند و ایرانی، تا آن جا که بتوان به نحو معقولی آن را بازسازی کرد، مسئله ای بسیار بنیادین است.

۱. نک کلنز ۱۹۹۴: ۱۷۱، که پشت ۲۰: ۶۴، ۶۸، ۹۲، ۱۱۷، ۱۲۶ (ص ۱۶۶) و پشت ۱۳: ۹۴-۹۵ (ص ۱۶۷) را نقل کرده است.

از آنچه گفته شد روشن می شود که دینا، آن گونه که بعضی هنوز اعتقاد دارند، فرشته ی نگهبان نیست (والدمان ۱۹۹۴: ۶۶-۶۷، به پیروی از لومل)، بلکه بیش تر راهنما است. او اساساً «شهود» است و چون شهود است شایسته ترین کس برای دیدن مسیرهایی است که روح را در آن ها هدایت می کند. با این حال، نباید او را با فروشی که وظایفش اساساً متمایز است اشتباه کرد (نک بویس، تاریخ دین زردشتی، ج ۱، ص ۱۱۸؛ والدمان ۱۹۹۴: ۶۶).

دین در مانویت

بد نیست ببینیم که مانویان تا چه میزان مفهوم دین را برگرفته اند. گُلیه (۱۹۸۱: ۶۸-۶۹) آشکارا نشان داده این مفهوم چگونه تغییر یافته و چنین نتیجه گیری می کند که «میان دینا و دوشیزه ی روشنی به لحاظ تاریخ دین نباید ارتباطی وجود داشته باشد، زیرا این دو تنها در زن بودن مشترکند که برای اثبات این امر کافی نیست». با این حال، اگر به بعضی متون مانوی که آشکارا نشان می دهند مانویان با بعضی ابعاد دینا آشنا بوده اند توجه کنیم، می توانیم رأیی متعادل تر در این موضوع صادر کنیم. هنینگ در رساله ی داستان های سغدی (۱۹۴۵) متنی نقل کرده که در آن انسانی با دینای خود (ēn سغدی) روبه رو می شود؛ البته در این متن اصطلاح فنی به کار نرفته و دینا به شکل دوشیزه ای وصف شده است که گل هایی بر سر دارد و او را به بهشت راهنمایی می کند (نک مثلاً به شروو ۱۹۹۵: ۲۷۷). در حقیقت، چنان که نیولی گفته (۱۹۹۳: ۸۲)، گل ها با سفر به جهان دیگر ارتباطی دارند.

در روایت مارامو، مانی نمایندگانش — از جمله امو — را با کتاب هایی به سرزمین کوشانیان می فرستد. وقتی نمایندگان به مرز می رسند، روح (wāxs) خراسان بر آن ها «به شکل دختری جوان» (pad dēs ī kanīzag) ظاهر می شود.^۱ بعید است که این وصف دینا یا دین را، با آن ظاهر شدن ناگهانی و

۱. آندرتاس ۱۹۳۳: ۳۰۴-۳۰۵، زوندلمان، ۱۹۸۶: ۲۴۵، این عبارات را تفسیر نکرده است.

جنبه‌ی زنانه‌اش، به یاد نیاورد. البته این روح نقش هدایتگری یا راهنمایی روان در آخرت را ایفا نمی‌کند، بلکه در نقش نگهبان سختگیری ظاهر می‌شود که در پذیرش فرستاده تردید دارد، هرچند در نهایت به او اجازه‌ی عبور می‌دهد. متأسفانه متن در قسمت‌هایی از جزئیات این پایان خوش ناقص است. این «روح» فاقد یکی از ویژگی‌های اساسی دینا یا دین، یعنی قدرت شناسایی سریع هویت مسافر، است؛ با این حال، بسیار شبیه به دیناست.

به تازگی شروو روایت مشهور ابن ندیم درباره‌ی مانویت را با یک متن مانوی به زبان پهلوی اشکانی مقایسه کرده است. موضوع متن مانوی نقش «کلمه» (نیک یا بد) است در راهنمایی روان به بهشت یا دوزخ، همچنان‌که در متون زردشتی نیز آمده است (شروو ۱۹۹۵: ۲۷۷). شروو همچنین چگونگی تحول این مفهوم را نزد مانویان بیان می‌کند؛ تحولی که به کلی در کیش زردشتی بیگانه است. او نتیجه می‌گیرد که ارتباط «بین "کلام راستین" و دینا یا دین احتمالاً دلیلی است برای استفاده از این اصطلاح در معنای "دین (راستین)"» (ص ۲۷۸).

۲. فروشی

دومین روح نامیرا، فروشی (فروهر پهلوی)، که کلنز به نام «روح آسمانی که در کنار ایزدان جای دارد» از آن یاد می‌کند و دیگران آن را «روح ازلی» نامیده‌اند، موضوع تحقیقات علمی گسترده‌ای بوده است.^۱ در این جا نمی‌توانم عنوان همه‌ی این تحقیقات را – از زودربلوم تا کلنز و شاکد –^۲ ذکر کنم. در عوض قصدم آن است که به بعضی جنبه‌های این مفهوم که وضوح کم‌تری دارند، اشاره کنم. از میان وجه اشتقاق‌های گوناگونی که برای فروشی پیشنهاد شده، بیش‌تر با اشتقاق آن از ریشه‌ی var- («برگزیدن»)

۱. مثلاً شاکد ۱۹۹۴: ۵۶ و در جای دیگر کتاب: «روح ازلی (فروهر)». ۲. نک. کتابنامه.

موافقتند.^۱ همان‌گونه که پیراس می‌گوید (۱۹۹۲: ۴۹) فروشی‌ها، به معنای یک گروه و نه به معنای تک‌تک آن‌ها، اساساً می‌بایست میان ماندن در آسمان در مقام حامی انسان‌ها یا فرود آمدن بر زمین برای مبارزه با شریکی را برمی‌گزیدند.^۲ اوستا توصیف زیبایی از ساز و برگ جنگی فروشی‌ها دارد. در واقع، آن‌ها چنین برگزیدند که طی جشن فروردیگان ناپیدا بر زمین فرود آیند. فروشی‌ها گروه ارواح نیاکان هستند و می‌توان آن‌ها را با پدران هندی (pitarah) و رومی قیاس کرد و در عین حال فردیتی دارند؛ قسمی از روح ماقبل این حیات دنیوی هستند که هر انسانی داراست و بقا و نامیرایی او بدان وابسته است.^۳

پس از مرگ، روان هر کس به فروشی او می‌پیوندد (قس گزیده‌های زادسپرم، ۴۳/۳۰-۴۴). به دلیل ذات نامیرای فروشی است که این دو روح مرتبه‌ی الوهیت می‌یابند، چنان‌که شاکد با نقل یسن ۱۸/۷۱ متذکر شده است: «روان خویش را می‌پرستیم، فروشی خویش را می‌پرستیم» (شاکد ۱۹۹۰: ۱۷-۱۸).

کلنز این مفهوم را در کتاب خود، فرشتگان و دیوان (۱۹۸۹: ۹۹-۱۱۴)، تحلیل کرده و برای فروشی‌ها سه وجه قائل شده است: ۱. اصل نامیرای انسان؛ ۲. گروه ارواح نیاکان در دین زردشتی؛ ۳. جنگاوران. این وجه آخر ممکن است نشان‌دهنده‌ی آمیزش آیین‌های نیاکان و قهرمانان از زمان‌های کهن باشد.

کلنز با بررسی تنها شاهد واژه‌ی فروشی در اوستای کهن (یسن ۳/۳۷) چنین نتیجه گرفته که مفهوم این واژه در اوستای کهن هنوز آن چیزی نیست که

۱. کلنز معتقد است ممکن نیست معنای آن را روشن ساخت. بعضی نویسندگان، مثل لومل و هوفمان، بر آنند که این واژه مشتق از ریشه‌ی var- («محافظت کردن») است: رک. شروو ۱۹۹۴: ۵۰۲.

۲. نیولی پیش‌تر بر اساس فقره‌ای از بندهشن (ص ۱۲/۳۸)، در کتابش به این نکته اشاره کرده بود (نیولی ۱۹۸۲: ۳۴۴)؛ ترجمه‌ی عبارت بندهشن از بیلی ۱۹۷۱: ۱۰۸.

۳. پیراس، ۱۹۹۲: ۴۹. یادآوری می‌کند که نباید آن‌گونه که بویس در کتاب تاریخ دین زردشتی، ج ۱، ص ۱۱۸ پیشنهاد کرد، فروشی را با دینا یا روان یکسان دانست.

از فروشی‌هایی که در اوستای متأخر و بعد از آن توصیف می‌شوند، می‌فهمیم. اما این تفسیر که تنها مبتنی بر بررسی‌های ریشه‌شناختی است مبالغه‌آمیز می‌نماید. آن‌گونه که کلنز بیان می‌دارد، اسم خاص فرورتی در فارسی باستان و فرورتیش، نام پادشاه مادی، نشان می‌دهد که مفهوم فروشی حداقل از سال ۶۰۰ پ. م. شناخته شده بوده است.

فروشی‌ها را اغلب طلیعه‌ی فرشتگان نزد یهود یا «فرشتگان نگهبان» در مسیحیت می‌شمارند. اما کلنز این نقش آخر را که نارتن (۱۹۸۵: ۴۵-۴۸) از آن دفاع کرده نمی‌پذیرد (۱۹۸۹: ۱۰۶). کلنز می‌گوید که هیچ‌کس را فروشی او یاری نمی‌کند و هیچ «ارتباط مستقلى بین فرد و خداوند» در کیش زردشتی وجود ندارد.

می‌دانیم که فروشی‌ها زیر نظر تشتر در توزیع باران نقش دارند. در سرود مختص به فروشی‌ها (یشت ۱۳) می‌خوانیم که آنان آب‌ها را در نواحی گوناگون پخش می‌کنند و حتی بر سر قلمرو خودشان با یکدیگر به مجادله می‌پردازند (نک پانینو ۱۹۹۰-۱۹۹۵).

همچون دینا برای یافتن تصاویر احتمالی فروهرها نیز در شمایل‌های ساسانی کاوش‌هایی صورت پذیرفته است. کلنز (۱۹۷۳) پیشنهاد فُن گال (۱۹۷۱) را مبنی بر این که یکی از سواران نقش برجسته‌ی طاق بستان در واقع فروهر خسرو دوم ساسانی است، پذیرفته و عبارتی را از مکاشفه‌ی کردیر در جهان ماورا نقل کرده است که البته به نظر من برای اثبات این رأی کافی نیست. با این حال، چنان‌که کلنز می‌افزاید این قدر هست که در او گم‌دیجا، فروشی‌ها، همراه با دیگر موجودات لاهوتی، روح را در ابتدای پل چینود پذیرا می‌شوند. به هر حال، نظریه‌ی کلنز در این مورد جالب توجه است.

فروهرها یا فروشی‌ها دارای جنبه‌های دیگری نیز هستند که از آنچه محققان پیشین توصیف کرده‌اند بسیار فاصله دارد و تاکنون به درستی بررسی نشده‌اند. در حقیقت، فروشی‌ها با وظایف اعضای انسان هم ارتباطی دارند.

منبع اصلی در مورد این خصوصیت فروهرها رساله‌ی زادسپرم، یعنی همان گزیده‌های زادسپرم، است.^۱ حداقل سه نکته در مورد ارتباط فروشی‌ها با بدن وجود دارد.

۱. نقش فروهرها در تشکیل جنین^۲

در فصل ۳۰ گزیده‌های زادسپرم آمده است که:

frāz-waxšēnīdār frawahr abāg tōhm andar ō gāh šawēd ud pad hangām az tōhmīh be ō gumēzagīh ud az gumēzagīh be ō freh-xōnīh wardēnēd u-š pad čašm ud abārīg handāmān *nigārēd ud pas pušt *dēsēd; az pušt pahlūg frāz waxšēnēd čiyōn tāgān pad spizišn az draxt ud pas abzārān ī andarōnīg <ī> aškamb <ī> kōdak pad xwēškārīh paydāg be kunēd ud pas dast <ud> pāy <ud> angustān be rōyēnēd... u-š mādagwarīhā kār sē ī ast *waxšēnīdan abzūdan ud pādan. *waxšēnīdan ān ī čiyōn ka dast ud pāy <ud> abārīg handāmān ī abzārīg pad waxšīšn be ō dīdār āwarēd; abzūdan ān ī ka and hamē abzāyēnd tā be spurīgīh sāmān; pādan ān ī ka ōstīgānīhā pad xwēš sāmān <ud> gāh pāyēd.

رویاننده فروهر است. با تخم در جای رود و در زمانش از تخمی به آمیزگی و از آمیزگی به پرخونی بگردد. و چشم و دیگر اندام‌ها بنگارد و پس از آن پشت را بسازد. از پشت، پهلوی فراز رویاند، مانند رویش شاخه‌ها از درخت. و سپس اندام‌های درونی شکم کودک را برای انجام وظیفه ایجاد کند و پس از آن دست و پای و انگشتان برویاند [...] کار او (فروهر) اساساً سه است:

۱. ارجاعات به چاپ ژینیو و تفضلی است.

۲. شاکد (۱۹۹۴: ۱۴۳، [۴] ۱۵۷) تنها به نقش فروهرها در هضم و دفع اشاره کرده و به این نقش فروهرها توجه نکرده است.

رویانبیدن، افزودن، پاییدن. «رویانبیدن» چنان است که روییدن دست و پای و دیگر اندام‌های حرکتی را باعث شود؛ «افزودن» آن است که این همه را بیفزاید تا به حد کمال رسند؛ پاییدن آن است که این‌ها را به استواری در حد و جای خویش نگاه دارد (گزیده‌های زادسپرم، ۳۵:۳۰).

پیش از آن در فصل ۲۹، زادسپرم فروهر را «رویانبنده» معرفی می‌کند:

frāz-waxšēnīdār frawahr kē dast <ud> pāy waxšēnēd ud narīh ud mādagīh paydāgēnēd ud rag ud pay passāzēd ud astān ō ham barēd ud rāh <ud> widarg paydāgēnēd ud dar <ud> rōzan wišāyēd be ō rāz-kirrōg kē kadag dēsēd.

فروهر رویانبنده است که دست و پای برویاند، نری و مادگی پدید آورد، رگ و پی را بسازد، استخوان‌ها را به هم پیوند دهد، راه و گذر پدید آورد و در و روزن گشاید همانند بنا که خانه سازد (۲/۲۹).

می‌بینیم که نقشی که فروهر در رشد جسمانی بشر دارد نقشی اساسی است. جالب توجه است که این عبارت در پی توصیف آنچه پس از مرگ بر روح واقع می‌شود می‌آید و دست‌کم می‌توان گفت در جای مناسب خود نیامده است (ژینیو و تفضلی ۱۹۹۳ الف: ۱۰۳-۱۰۵، فصل ۳۰-۳۲/۳۴).

۲. نقش فروهرها در گوارش

در صد در بندهشن (۵:۹۸) گفته شده فروهر هضم غذا و دفع مواد زائد را تسهیل می‌نماید (قس شاکد ۱۹۹۴: ۱۴۳). اشاره‌ای در کتاب سوم دینکرد (۲۱۸) هست که این نقش را تأیید می‌کند (دینکرد مدن، ص ۲۴۲): frawahr iz-ī tan čīhr dāštār ud parwardār-iz یعنی «فروهر نگاهدارنده‌ی چهر و نیز پرورنده‌ی تن است» (قس شاکد ۱۹۹۴: ۱۵۷؛ زوندرمان ۱۹۹۷: ۲۴، یادداشت ۱۰۹).

۳. نقش فروهر در تنفس

برطبق گزیده‌های زادسپرم (۲۱:۳۰)، وقتی نفس بیش از اندازه گرم شود، با بازدم به بیرون می‌آید و در بیرون خود را به برکت خنکای «فروهر اندروای» خنک می‌کند و با دم به قلب بازمی‌گردد.

چگونه می‌توانیم این عملکردهای جسمانی فروشی یا فروهر را که تنها در نوشته‌های متأخر آمده، با این مسئله که فروهر اصلاً یک روح ماقبل حیات مادی است مطابقت دهیم؟

مایلم با بررسی مفهوم فروهر در مانویت، توضیحی برای مسئله‌ی فوق بیابم. تاکنون به این نکته توجه نشده است که مانویان نیز با «فروهر اندروای» آشنا بوده‌اند؛ البته اگر زردشتیان این مفهوم را در واقع از اصل مانوی برنگرفته باشند. در رساله‌ای به پهلوی اشکانی درباره‌ی روح (Gyān wifrās؛ تفسیر جان) که زوندرمان اخیراً آن را بررسی و منتشر کرده است (۱۹۹۷: ۲۴، ۵۹-۶۰) آمده است که یکی از پنج عنصر نورانی یا پنج پسر مرد نخستین «ارداو فروردین»^۱ نام دارد، که همان هوا یا اثیر است (فروردین صورت جمع است که باید آن را مفرد در نظر گرفت؛ زوندرمان ۱۹۹۷: ۱۱۱). عناصر دیگر آب و زمین و هوا و نور هستند که با چهار عنصر در طبیعیات یونانی، یعنی آب و خاک و هوا و آتش، مطابقت می‌کنند. بنابراین، این تعبیر پهلوی اشکانی دلالت بر عنصر پنجم یا اثیر می‌کند که ارسطو آن را به چهار عنصر امپدوکلس افزوده است.^۲ به علاوه، گفته می‌شود که موجودات به برکت ارداو فروردین برای ادامه‌ی حیات از طریق بینی تنفس می‌کنند (همان: ۷۶-۷۷). نیز آمده است که این ایزد ستونی است که خانه یا چادر را نگاه می‌دارد، پس با روحی که تن را بر پا می‌دارد قابل قیاس است (همان). بنابراین، شکی نیست که در

۱. زوندرمان در اثر ۱۹۹۱ خود کلمه را Ardāw frawardīn yazad خوانده و در اثر ۱۹۹۷ آن را به Ardāw frawardīn اصلاح کرده است.

۲. همین تمایز بین هوا و اثیر در گزیده‌های زادسپرم وجود دارد و آن‌جا frawahr ī andarwāy ذکر شده و نه frawahr ī wād؛ قس گزیده‌های زادسپرم، ۲۱/۳۰؛ چاپ ژینیو و تفضلی، ص ۱۰۰.