

تحول ثنویت

تحول ثنویت

تنوع آرای دینی در عصر ساسانی

شائول شاکد

مترجم

سیداحمد رضا قائم مقامی



نسترواژ

تهران

۱۴۰۱

سرشناسه:	شاکد، شائول	Shaked, Shaul
عنوان و پدیدآور:	تحول ثنویت (تنوع آرای دینی در عصر ساسانی)؛ شائول شاکد؛ ترجمه‌ی سید احمد رضا قائم مقامی.	
مشخصات نشر:	تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۶.	
مشخصات ظاهری:	۲۲۹ ص.	
شابک:	ISBN 978-964-9971-61-2	
یادداشت:	فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.	
یادداشت:	عنوان اصلی:	<i>Dualism in Transformation</i>
موضوع:	ایران - دین - تاریخ - پیش از اسلام.	
شناسه‌ی افزوده:	قائم مقامی، سید احمد رضا، ۱۳۵۶ -	
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۶ ۳ ت ۲ ش / BL ۲۲۷۰	
رده‌بندی دیویی:	۱۵۵ / ۲۹۹	
شماره‌ی کتابخانه‌ی ملی:	۱۰۹۰۴۳۵	

فهرست

یادداشت مترجم	۹
مقدمه	۱۱
۱. تکوین جهان و ثنویت	۱۷
۲. معاد و شهود	۴۳
۳. انسان و خدا	۷۳
۴. آرای مختلف دینی و مراتب آن‌ها	۹۳
۵. ابزارهای دین	۱۲۳
ضمائم	
الف. ملاحظات دربارۀ کتیبه‌های کردیر	۱۶۳
ب. اجزای وجود آدمی در دین زردشتی:	
ملاحظات دربارۀ فهرست‌های مذکور در اوستا	۱۶۷
ج. مباحث کتاب‌های پهلوی دربارۀ اجزای وجود آدمی ..	۱۷۵
د. بعضی اصطلاحات مربوط به انسان در آثار پهلوی	۱۷۹
ه. عباراتی از دینکرد سوم	۱۸۹
کتاب‌نامه	۲۰۱
نمایه	۲۲۳

با سپاس از همکاری
اسماعیل سنگاری

تحول ثنویت

نویسنده	شائول شاکد
مترجم	سید احمدرضا قائم‌مقامی
چاپ سوم	پاییز ۱۴۰۱
تیراژ	۷۰۰ نسخه
چاپ اول	زمستان ۱۳۸۷
مدیر هنری	حسین سجادی
ناظر چاپ	مصطفی حسینی
حروف‌نگار	سپیده
لیتوگرافی	آرمانسا
چاپ جلد	صنوبر
چاپ متن و صحافی	آرمانسا
شابک ۹۷۸-۹۶۴-۹۹۷۱-۶۱-۲	
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.	



نشرماه

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی سینما سپیده، شماره‌ی ۱۱۷۶، واحد ۴
تلفن و دورنگار: ۶۶۹۵۱۸۸۰
www.nashremahi.com

تقديم به استاد فرزانه
دکتر محسن ابوالقاسمی

یادداشت مترجم

کتاب حاضر که با اندکی مسامحه آن را تحول ثنویت نامیده‌ایم، سومین نوشته‌ای است از شائول شاکد که به فارسی ترجمه می‌شود. درباره‌ی مطالب کتاب، که همچنان‌که از عنوان فرعی کتاب برمی‌آید، درباب تنوع آرا و احوای دینی در عصر ساسانی است، در این‌جا سخنی نمی‌گوییم؛ مقدمه‌ی نویسنده خود روشنگر است. نیز در نقد آرای نویسنده هم وارد نمی‌شوم و آن را به خواننده وامی‌گذارم. اجمالاً یادآوری می‌کنم که در بسیاری مسائل با او هم عقیده نیستیم. مع‌هذا در مطاوی کتاب جز به‌ندرت این اختلاف نظر خود را بیان نکرده‌ام؛ مگر در ترجمه‌ی عبارات پهلوی که تصحیح سهوهای شاکد به نظرم ضروری رسیده است. امیدوارم در این کار اشتباهات او را افزون نکرده باشم. نیز امیدوارم گرفتار ناشیگری‌های دو مترجم پیشین آثار شاکد نشده باشم. رسم‌الخط کتاب نیز بیرون از اراده‌ی من و مطابق سلیقه‌ی ناشر است.

در ترجمه‌ی کتاب بسیار مدیون دوستانم در نشر ماهی و بیرون از آنم که البته به ذکر نام همه‌ی آنها در این‌جا دستوری ندارم. از میان ایشان مخصوصاً سپاسگزار مهدی نوری‌ام که با دقت مثال‌زدنی و با لطف بی‌دریغ خود از زحمت من کاست و خطاهایم را اصلاح کرد و مرا چون همیشه مرهون منت خود کرد.

مقدمه

عهد ساسانی دوره‌ای بسیار مهم در شکل‌گیری چند سنت دینی شرق نزدیک، یعنی یهودیت و مسیحیت و مانویت، و عصری خطیر در نهادن پایه‌های دین اسلام است. در بحث از بعضی موضوعات تاریخ دین ایرانی در عهد ساسانی ناگزیر از پرداختن به بعضی مسائل بزرگ‌تریم که پاسخ‌گفتن به آن‌ها آسان نیست و من امیدوارم که این کتاب مطالبی برای پرداختن به این سؤالات فراهم آورد.

یکی از این سؤالات درباره‌ی ماهیت و ساختار ثنویت است. در این‌جا نمی‌توان به نوع‌شناسی این پدیده‌ی دینی پرداخت، اما بررسی دین ساسانی می‌تواند گستره و حدود انعطاف نظام‌های ثنوی را تا حدی در پیش چشم ما بیاورد. فارغ از این‌که تا چه اندازه بتوان دین ایران ساسانی را به ثنویت تعریف کرد، باید به این مسئله پرداخت که تا چه اندازه زردشتیان عهد ساسانی خود را ثنوی می‌دانسته‌اند. من کوشیده‌ام نشان دهم که در بیش‌تر عهد ساسانی، زردشتیان احتمالاً به ثنوی بودن خود آگاه نبوده‌اند. در بیش‌تر تألیفات موجود ساسانی، اندکند آن‌هایی که به قصد دفاع از ثنویت نوشته شده‌اند. موضوع در کتیبه‌های کردیر و شاهان نخستین ساسانی مطرح نشده و در مجادلات زردشتیان و مسیحیان عصر هم چندان برجسته نیست.

مبحث دیگر موضوع تنوع بسیار در آیین‌ها و اختلاف آرا درباره‌ی ایزدان، و همچنین یکسان‌نگاری سریع خدایان بیگانه با ایزدان زردشتی است. این کار را

بعضی سیاست آگاهانه‌ی تلفیق عقاید دانسته‌اند تا اجزای مختلف پادشاهی ساسانی را به هم پیوند دهند (مثلاً رجوع شود به پیگلوسکایا، ۱۹۶۳: ۲۳۶). گویا باید در این رأی تردید کرد. از طرف دیگر گرایش به این است که کار شاهان نخستین ساسانی را در بنیان‌نهادن ساختار دینی جدید و در ایجاد یک حکومت دینی پیرو کیش زردشتی بستایند و بزرگ جلوه دهند. در این‌جا نیز ظاهراً مبالغه‌ای در کار است. شاهان ساسانی کوشیدند با سپردن مناصب عالی به بعضی روحانیون و با استفاده از زبان دینی و بخشش‌های سخاوتمندانه در راه دین، زمام اختیار دستگاه دین را به دست گیرند، ولی پیوند مُلک و دین احتمالاً نه حقیقت که صرفاً شعاری بوده که شاهان از یک طرف و روحانیون از طرف دیگر سر می‌داده‌اند. به‌علاوه روحانیون نیز پیکره‌ای یکدست را نمی‌ساخته‌اند؛ گروهی در خدمت شاه بوده‌اند و گروهی استقلال خود را حفظ کرده و منتقد روحانیون دربار بوده‌اند.

گونه‌گونی بسیار در اصول عقاید و اساطیر و احتمالاً در آداب و عبادات یک جنبه‌ی عجیب دین ساسانیان است. مسئله‌ای ظریف در این‌جاست و آن تعیین حدود آن چیزی است که مقبول امت زردشتی است و آن چیزی که می‌توان بدعتش نامید و تساهل نسبت به آن روا نبوده است — یعنی تعیین حدود سنت و بدعت. مانویت البته دینی است جدا؛ ولی می‌دانیم که مانویان به‌سراغ دین زردشتی رفته و چیزهایی از آن برگرفته‌اند؛ لااقل تا آن‌جا که از این کار خود به‌عنوان حیل‌های تبلیغی استفاده کنند و کسان بیش‌تری را به این دین بگروانند. در حق مزدکیان ظاهراً هیچ تساهلی روا نداشته‌اند، هرچند که مزدکیه گویا از یک مکتب تفسیری زردشتی تحول یافته است. دیگر اختلافات را تا حد زیادی با تساهل تلقی می‌کرده‌اند، گرچه اینان هم گاهی هدف جدل‌ها واقع می‌شده‌اند؛ اسطوره‌ی زروان و مکتب تفسیری سین «مبتدع» (آشموغ) ظاهراً از این دست بوده‌اند.

آیا مزدیسنا‌ی عصر ساسانی دینی پویا و کارآمد بوده است؟ با بازنگری سقوط شاهنشاهی ساسانیان و زوال تمدن آن بر دست فاتحان مسلمان، شاید پاسخ منفی دادن به این پرسش آسان باشد. ولی این رأی بعید است که درست

باشد؛ گویا شبیه است به دانایی اهریمن که امور را به‌واسطه‌ی «پس‌دانشی» می‌فهمد، به‌خلاف هر مزد که هر چیزی را از همان آغاز می‌داند.

آیا دین زردشتی رضای خاطر کسانی را که حقیقت‌نهایی را در او می‌جسته‌اند فراهم می‌آورده است؟ استاد نیولی به این پرسش، قاطعانه پاسخ منفی داده است:

مزدیسنا‌ی عصر ساسانی بی‌تردید ترجمان واقعی اشتیاقات و دلمشغولی‌های انسان قرن سوم نبوده است. دین جدید موبدان، مزدیسنا‌ی بازسازی‌شده و گلچین‌شده و مدونی که یار و ابزار قدرت نویافته‌ی نجبای پارسی شده بود، نمی‌توانست یا نمی‌خواست پاسخی به آن دلمشغولی‌ها و اشتیاقات بدهد، و در واقع هیچ‌گاه هم نداد. می‌دانیم که این دلمشغولی‌ها در ایران هم رایج بوده است. این نکته را ما از شمار بسیار گروندگان به مسیحیت و مانویت درمی‌یابیم (نیولی، ۱۹۸۹: ۱۵۹).

شمار بسیار گروندگان به ادیان دیگر البته خبر از مشکلی می‌دهد، اما ما آماری از اینان نداریم و به‌علاوه نمی‌دانیم این گروه‌ها خطری متوجه دستگاه دینی مزدیسنا می‌کرده است یا نه. آنچه از پیشرفت مسیحیت می‌دانیم مبتنی بر گفته‌های خود مسیحیان است. اینان جماعت‌هایی را در بسیاری نقاط پی افکنده بوده‌اند، ولی از شمار آن‌ها اطلاع دقیقی نداریم. علاوه بر این، زردشتیان در حفظ دین خود در زیر فشار بی‌حد و حصر فاتحان عرب جدّ تمام داشتند. در واقع ایران یک‌شبه مسلمان نشد و بیش از یک قرن طول کشید تا بیش‌تر مردم ایران به اسلام بگروند. همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که جذبه‌ی ادیان بیگانه و انگیزه‌ها و دلگرمی‌هایی که ایمان‌آوردن به آن ادیان برای زردشتیان به ارمغان می‌آورد، دلایل کافی نبودند که بیش‌تر مردم را به ترک سریع مزدیسنا وادارند. بقای دین زردشتی تا روزگار ما در ایران و در تبعید نشان می‌دهد که در این دین نوعی انعطاف و سازگاری بوده که امکان ایستادگی در برابر نفوذ ادیان دیگر را برای او فراهم می‌آورده است.

کاملاً معلوم است که دین زردشتی در عصر ساسانی بسیار بیش از آن چیزی بوده که ما در آیین‌ها و اساطیر و اصول عقاید مندرج در کتاب‌های پهلوی می‌یابیم.

دلایلی هست که این دین یک جنبه‌ی باطنی و روحانی و شاید عرفانی هم داشته است و این معنا ممکن است تصور نسبتاً خشک و بی‌روح ما را از دین زردشتی متأخر تعدیل کند. در واقع بعید نیست که چیزی از عرفان اسلامی از دین زردشتی گرفته شده باشد، ولی معلوم کردن جزئیات این امر آسان نیست، زیرا عقاید زردشتی فقط از طریق نوشته‌های اخیر روحانیون به ما رسیده و اینان نیز در میراث مکتوب خود گزینش کرده‌اند و در نتیجه بعضی را به دست نیستی سپرده‌اند.

فهم دین زردشتی در عهد ساسانی به فهم بهتر گسترش دین یهود و مسیح در آن عصر کمک می‌کند. به علاوه مقایسات گاه و بی‌گاه دین زردشتی با این دو دین شناخت بهتر بعضی خصوصیات دین زردشتی را سبب خواهد شد. امیدوارم که این کار سهمی در شرح همه جانبه‌تر وضع دینی ایران و بین‌النهرین در دوره‌ی ساسانی داشته باشد.

* * *

فرصتی که سخنرانی‌های جُردن^۱ در اختیار من نهاد سبب شد من آن جنبه از دین ساسانی را که به‌نظرم نادیده گرفته شده بود، پیش خود جمع‌بندی کنم. از مطالب مندرج در آثار پهلوی البته استفاده کرده‌ام، اما کوشیده‌ام که از این آثار فراتر روم، و رفته‌ام، تا تنوع حیات دینی عصر را تا آن‌جا که منابع اجازه می‌دهند بازسازی کنم. بعضی منابع مطمئناً نیازمند شرح و تفصیل بیش‌ترند، ولی امیدوارم راهی که در پیش گرفته‌ایم سودمند باشد.

مشتاقم که سپاسگزاری خود را از مدرسه‌ی مطالعات شرقی و آفریقایی، علی‌الخصوص از استاد جان وانسبرو^۲، مدیر اجرایی سابق مدرسه، ابراز دارم که مرا برای ایراد این سخنرانی‌ها دعوت نمودند. نیز منت‌پذیر دکتر جerald هوتینگ^۳ رئیس مرکز دین و فلسفه‌ام که این سخنرانی‌ها را با درایت و کارایی اداره کرد. رغبت و گرمی مستمعان ستودنی بود و نقد و نظرهای آنان در تألیف نهایی اثر سودمند؛ علی‌الخصوص حضور بعضی زردشتیان در میان حضار مسرت‌بخش بود، گرچه ایشان در بعضی مسائل با من مخالف بودند.

1. Jordan lectures
3. Gerald Hawting

2. John Wansbrough

استاد مری بویس علی‌رغم بعضی دشواری‌ها مرا به حضور خود در بعضی جلسات مفتخر کردند. من از بابت درس‌های ایشان درباره‌ی دین زردشتی، مباحثات بسیار درباره‌ی مسائل زردشتی در طی چندین سال، و دانش و معلومات آثار عالمانه‌شان بسیار مدیون ایشانم. همسر، میریام، و فرزندانمان در طی این سال‌ها همیشه با دوستی و همدلی یاور من بوده‌اند. از صمیم قلب سپاسگزار آنانم.

فصل اول

تکوین جهان و ثنویت

جهان در اواخر عهد باستان، در شرق و غرب (یعنی هم در قلمرو ایران و هم در سرزمین‌های یونانی) سخت با موضوع جهان دیگر درگیر بوده است. جهان دیگر به هر دو معنا در میان ایشان پیوسته حاضر بوده: هم در معنای انتظار جهانی آمدنی که گرچه گویا در ورای افق آینده قرار دارد ولی می‌شود آن را از نوشته‌های دینی استنباط و وصف و مطالعه کرد، و هم در معنای آگاهی از چیزی که همین حالا هم که ما بر روی زمین زندگی می‌کنیم در ورای این جهان وجود دارد. این که مانعی، چیزی شبیه پرده، هست که ماورای خود را از دیده پنهان می‌دارد، در سنت یهودی با لغت ایرانی pargod بیان شده است.^۱ این پرده ممکن است لااقل از پیش چشم کسانی که از موهبتی خاص برخوردارند، گاه‌گاه کنار رود. این معنا درباره‌ی هر سه دین بزرگ عصر که موضوع سخن ماست، یعنی یهودیت، مسیحیت و دین زردشتی، صادق است. همچنین درباره‌ی فرق و مذاهب وابسته به آن‌ها چون

۱. اصطلاح معادل این مفهوم دینی در فارسی میانه ممکن است لفظ parisp (دیوار) باشد (قس شاکد، ۱۹۷۹: ۲۷۲، یادداشت ۲، ۲۱۵؛ درباره‌ی لغت رجوع شود به نویرگ، ۱۹۷۴: ۱۵۱). اصطلاح یهودی pargod از رسوم دربار ساسانیان و شاید حتی اشکانیان گرفته شده است. در این درباره‌ها پرده‌ای شاه را از باریافتگان جدا می‌کرد. معلوم نیست که در عصر ساسانی چه لغتی برای این بخش بارگاه به کار می‌برده‌اند. انعکاس آن را در نوشته‌های عربی می‌توان در لفظ حجاب یافت. در این باره رجوع شود به شاکد، ۱۹۸۶. برای pargod رجوع شود به مراجع ویدنگرن، ۱۹۶۰: ۹۱. برای تاریخ این عقیده در یهودیت قس هُفیوس، ۱۹۸۲.

مانویت و فرقه‌های غنوصی هم درست است. ما در این‌جا بر جهان ایرانی در آن عصر و علی‌الخصوص بر غرب ایران تمرکز خواهیم کرد و خواهیم کوشید که خصوصیات اصلی آن را دریابیم.

همین دلمشغولی به جهان دیگر یا آخرت است که به زندگی معنای دینی می‌داده و به تصورات درباره‌ی آغاز خلقت صورت و معنا می‌بخشیده است. وضع ایران مسلماً از همین قرار است. توصیفات آفرینش جهان سخت با پایان آن به هم پیوسته است؛ آفریننده زمانی که جهان را به وجود آورده، پایش را در خاطر داشته است. بعضی اجزای این توصیفات منظور ما را آشکار خواهد کرد. آفرینش جهان نتیجه‌ی پیمانی است میان هرمزد، خدا، و معارض او، اهریمن. هرمزد همه‌دان (هروسپ آگاه) تدبیر این پیمان کرد تا اهریمن را که از صفاتش یکی هم کندهوشی است به دام اندازد. این توافق، توافقی است خاص، چرا که اهریمن، روح شریر، را به یک معنا در کار خلقت شریک می‌سازد. اگرچه همکاری او تا حدی از سر لجاجت است، ولی بدون موافقت آغازین او آفرینش نمی‌توانست اتفاق بیفتد. اما نکته‌ی اصلی در این توافق محدودی زمانی‌ای است که برای جهان مقرر شده و وقت معلومی است که برای قیامت در نظر گرفته شده است. این وقت معلوم خود نتیجه‌ی همان تحدید زمان است. بنابراین جهان دارای زمان‌سنجی است که از همان لحظه‌ی آغاز در آن تعبیه کرده‌اند. هنگامی که لحظه‌ی پایانی فرا رسد، چنان‌که می‌دانیم این جهان از میان خواهد رفت و جای به آفرینش تازه‌ای خواهد سپرد. اگرچه ممکن است بسیاری از اجزا و اتفاقات این جهان قابل پیش‌بینی نباشد، اما آن لحظه‌ی خاص، یعنی لحظه‌ی از میان رفتن آن، ثابت و لایتغیر است. این تصور درباره‌ی تاریخ جهان اول بار کی در ایران شکل گرفته است؟ پاسخ به این پرسش آسان نیست. قصه‌ی خلقت اول بار به طور کامل در کتاب‌های پهلوی، که در دوره‌ی اسلامی، در حدود قرن نهم میلادی (سوم هجری)، به کتابت درآمده‌اند، بیان شده، اما نمی‌توان تردید کرد که بیش‌تر اطلاعات مندرج در آن‌ها به زمان قبل‌تری تعلق دارد.^۱ کتاب‌های پهلوی، چنان‌که صراحتاً در بندهشن آمده

۱. مثلاً چنین است رأی بویس، ۱۹۶۸: ۳۲.

است، این تصورات را در زمره‌ی زند، تفسیر اوستا، به حساب می‌آورده‌اند.^۱ تا چه اندازه می‌توان بر این مدعای کتاب‌های پهلوی اعتماد کرد؟ ما اکنون دریافته‌ایم که زند ترجمه‌ی دقیقی از متون مفقود اوستایی نیست و از این جهت نمی‌توان بر آن اعتماد کرد، زیرا در متون موجود، زند غالباً چندان از اصل متفاوت است که ارتباط میان این دو را ناچیز نشان می‌دهد.^۲ به‌هرحال کم‌تر می‌توان در این‌باره تردید کرد که در نظر مفسران ساسانی، این مفاهیم و تصورات جزئی از میراث مقدس باستانی بوده است.

در این‌جا بحث ما بر سر مسئله‌ی منشأ این مفاهیم در ایران نیست، زیرا در وضع فعلی دانش ما نمی‌توان راه‌حلی روشن و قطعی برای آن یافت. در عوض هدف اصلی ما توضیح عقاید دینی مردم عصر ساسانی خواهد بود. از مدت‌ها پیش از این عصر، دین غالب ایران دیگر دین زردشت (Zarathushtrism) نبود (این اصطلاحی است که ما به تبع ایلیا گرشویچ برای تعالیم ناب پیامبر به کار می‌بریم)،^۳ بلکه صورتی از این دین غلبه داشت که یک دوره‌ی طولانی رشد و

۱. بویس، ۱۹۶۸ ج: ۴۰ و بعد.

۲. درباره‌ی اعتبار و انسجام زند رجوع شود به بیلی، ۱۹۴۳ (= ۱۹۷۱): ۱۴۹ و بعد؛ نیز بویس، ۱۹۸۲: ۲۵۳ و بعد، که به دلایلی که من نمی‌توانم بپذیرم فراهم آوردن زند را به روحانیون زروانی نسبت می‌دهد. شاید بتوان بر این نظر رایج اشکال کرد که این تفاوت‌ها تنها ناشی از ناآگاهی موبدان از معنای درست متون اوستایی است. ظاهراً در بسیاری موارد تفاوت‌ها نه ناشی از سهو مترجمان که نتیجه‌ی شرح و تفسیر آزادانه‌ای است که گاه صورت تمثیل به خود می‌گیرد، آنچنان‌که مثلاً در مدرش یهودی می‌توان یافت. قس شاکد، ۱۹۷۹: بیست و سه و بعد که در آن‌جا اشاری مختصری به تفسیر ریشه‌شناختی شده است.

۳. گرشویچ، ۱۹۵۹: ۸ و بعد. من ترجیح می‌دهم که صورت ساده‌تری از این نوع اصطلاح‌سازی را به کار برم، یعنی هر آنچه را که پیام اصلی زردشت نیست (پیام اصلی زردشت شاهدش فقط گاهان است) دین زردشتی (Zoroastrianism) بنامم، چه آن‌ها که کاملاً مبتنی بر متون دینی‌اند و چه آن‌ها که بستگی‌شان با این متون کم‌تر است. آن صورتی از دین که با متون دینی تأیید می‌شود الزاماً دین خالص زردشت (Zarathushtrism) نیست، چرا که این نوشته‌های دینی دربردارنده‌ی متون متنوعی هستند که در زمان‌ها و مکان‌های مختلفی تدوین شده‌اند. بنابراین دین هخامنشیان ظاهراً به همان سنت گسترده‌ی دینی تعلق دارد که ما دین زردشتی‌اش (Zoroastrianism) می‌نامیم و همین معنا احتمالاً درباره‌ی دین اشکانیان و سغدیان هم صادق است که البته درباره‌ی آن‌ها آگاهی‌های ما اندک است. بنابراین سنت زردشتی مفهومی چندوجهی است؛ از یک سو باید با پیام زردشت سنجد (که فهم ما از آن ناقص است) و از سوی دیگر با سنت (اُرتدکسی) روحانیون اواخر دوره‌ی ساسانی و اوایل دوران اسلامی، آن‌گونه که به

تغییر را گذرانده بود؛ این دوره به احتمال بیش از یک هزاره طول کشیده بود. به علاوه باید تأکید کرد که علم ما به تعالیم اصلی زردشت به غایت ناقص است. به هر حال هیچ دینی نیست که این مقدار دوام کرده باشد و تحول و تغییری در زبان و وجوه مختلف اعتقادی آن روی نداده باشد. اگر این دین بی تغییر مانده بود، احتمالاً دیگر وجود خارجی حقیقی و زنده‌ای در اجتماع نبود. بیرون از گاهان سروکار ما با دین زردشتی (Zoroastrianism) است، یعنی مرحله‌ی اخیر دین ایرانی در تاریخ.

این تغییرات دین ایرانی را که احتمالاً در بیش از یک هزاره اتفاق افتاده، یعنی دوره‌ای طولانی که در طول آن دین اندک‌اندک شیوه و مسیر حیات خود را یافته، می‌توان با دین اسرائیل مقایسه کرد. از شروع این دین که می‌توان آن را دوره‌ی تاریک و مبهم موسی یا عهد پیامبران اولیه دانست تا ظهور نهایی یهودیت پس از کتاب مقدس (post-biblical) جنبه‌های مختلف اعتقادی و اعمال و شعائر مذهبی چنان تغییرات عمیقی را از سر گذراندند که فرهنگ دینی یهود در آن‌ها به سختی قابل تشخیص است. با این حال ظاهراً بتوان چنین ادعا کرد که نوعی تشخیص دینی — اگر بتوان این اصطلاح را برای تجارب جمعی به کار برد — در سرتاسر این تغییرات ثابت می‌ماند. این تشخیص را شاید بتوان چنین وصف کرد: شماری از خصوصیات شاخص و ممتاز که در سراسر این مراحل تحول پراکنده نمی‌شوند یا از میان نمی‌روند، خاصه این‌که این تحولات ماهیت هرچیز دیگر را چنان دگرگون می‌کنند که تقریباً نمی‌توان آن‌ها را بازشناخت. در مورد یهودیت این خصوصیات ظاهراً عبارتند از اصرار بر وحدانیت خدا، عهد میان خدا و قومش، اهمیت در یاد داشتن تاریخ این عهد و خصلت اخلاقی این عهد. به نظر می‌رسد که الگوی مشابهی را می‌توان با تغییراتی برای دین ایرانی هم به کار برد.

در کتاب‌های پهلوی مدون شده است. کتاب‌های پهلوی از دینی تقریباً یکدست سخن می‌گویند. در این آثار گاه‌گاه نظرگاه‌های مختلف ارباب تفسیر را درباره‌ی مسائل جنبی می‌توان مشاهده کرد، ولی اختلاف عمیق درباره‌ی اصول عقاید بسیار نادر است. (گرشویچ خود سه اصطلاح Zarathustrianism، Zarathustricism و Zoroastrianism را استفاده می‌کند. قس گرشویچ، ۱۹۶۴: ۱۲-۱۶. شاکد دومی را کنار می‌گذارد و منظور او از «صورت ساده‌تر» این است. م.)

ظاهراً یکی از این خصوصیات ثابت در ایران توجه بسیار به شقاق اخلاقی در عالم الهی و به تبع آن در جهان مخلوق است که آن را به نام ثنویت ایرانی می‌شناسیم. در صفحات آینده می‌کشیم نشان دهیم که تبدیلات و دگرگونی‌های چندی را می‌توان در این عقیده مشاهده کرد، آن هم نه فقط در طول تاریخ طولانی عصر گاهانی تا دوره‌ی ساسانی، بلکه همچنین در محدوده‌ی وسیع دین ساسانی.^۱

یک خصوصیت اندیشه‌ی زردشتی در تمام ادوار، این است که میان تصور آنان از عالم الهی با کیهان‌شناخت و ساختار جهان از یک سو و با تکالیف اخلاقی فردی از سوی دیگر پیوستگی شدیدی است. وظیفه‌ی اخلاقی را ناشی از شقاق در کیهان و جهان خدایان می‌دانسته‌اند. ثنویت در تمام مراتب وجود هست و آن را به دو نیمه تقسیم می‌کند. یک بیان کلاسیک این نظر، سؤال و جوابی است که در یکی از متون پهلوی آمده. آدمی باید هر روز سه بار از خود بپرسد: «کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ و جز این‌ها». پاسخ‌هایی که به این دسته سؤالات داده می‌شود کل عقاید بنیادی درباره‌ی جهان را بیان می‌کند.^۲ این وظیفه‌ی پرسیدن این سؤالات از خود در متون غنوصی هم هست^۳ و در آن‌جا مناسب‌تر و با کل عقیده سازگارتر می‌نماید. نیز پرسش‌های مشابهی را می‌توان در آثار یهودی یافت، گرچه در آن‌جا سخن اصلی بر سر چیز دیگری است.^۴ به عبارت دیگر، این سؤال و جواب‌ها

۱. محققانی چون هومباخ، ۱۹۵۹ و کلنز و پیرار، ۱۹۸۸ و ۱۹۹۰ ثنویت در بدو تکوین عالم (cosmogonical dualism) را در گاهان منکر شده‌اند. اما گرایش ثنوی نیرومندی را حتی در ترجمه‌های این‌ها از یسن ۳/۳۰ و فقرات بعدی می‌توان مشاهده کرد، گرچه اینان کوشیده‌اند از معنای ثنوی ابیات بکاهند. دمناش، ۱۹۴۸ ثنویت ایرانی را توصیفی ممتنع کرده است.

۲. متون پهلوی، ۴۱. این سؤال و جواب در شاکد (۱۹۷۹: ۲۵ به بعد) ترجمه شده است. در آن‌جا ارجاعات دیگری هم آمده. همچنین رجوع شود به خطابه‌ی پنجم.

۳. مثلاً قس یوناس، ۱۹۳۴؛ استرومسا، ۱۹۹۰: ۴۱.

۴. رجوع شود به میشنا، ابهوت (Abhot) ۱:۳. در آن‌جا این سؤالات طرح شده و فرد باید پاسخ آن‌ها را بداند: «از کجا آمده‌ای؟ به کجا خواهی رفت؟ برای داوری در برابر که خواهی ایستاد؟» پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده می‌شود نشان‌دهنده‌ی تصویری از شخص به عنوان موجودی یکتاست، بی‌آن‌که در آن توجهی به ثنویت بدن و روح شود یا حتی آگاهی‌ای از آن وجود داشته باشد. رجوع شود به اورباک، ۱۹۷۹: ۲۲۴.

بخشی از مبادلات جهان دینی در این عصر است. در خلال این سخنرانی‌ها باز هم به چنین تطابقاتی اشاره خواهیم کرد.

دیگر خصوصیت پایدار این دین وابستگی متقابل دو مفهوم توأمان تکوین کیهان و معاد است. این مطلب یکی از محدود مفاهیم روشن گاهان است. عجیب است که ظاهراً در فهم ابیات مربوط گاهانی در میان مفسران جدید اختلاف اندک است، اگرچه توجه چندانی به این خصوصیت نکرده‌اند و حتی بعضی مفسران جدید منکر وجود معاد در گاهان شده‌اند. با این‌همه انکار خصوصیت معادی بعضی فقرات نظیر ۷:۳۰ دشوار است؛ یعنی فقره‌ای که در آن به فلز گداخته در داوری فرجامین اشاره شده است.^۱

گرایش به استفاده از مفاهیم انتزاعی و نشان دادن آن‌ها بر جایگاه خدایی، اگرچه از زمان‌های دور در فرهنگ هندوایرانی وجود داشته^۲، اما ظاهراً در ایران هم معمول‌تر بوده و هم در تحول دینی شاخه‌ی ایرانی آن فرهنگ زیاتر و بارورتر بوده، به طوری که می‌توان آن را محکی دانست برای تشخیص خصوصیات ایرانی که آن را از گذشته‌ی هندوایرانی‌اش جدا می‌سازند.^۳ این امر به نوعی فقر در اساطیر ایرانی منجر می‌شود و آن کمبود داستانهای اساطیری دراماتیک و تراژیک و عاشقانه است. با این‌همه، چنین داستان‌هایی هم یکسره غایب نیستند. در بعضی دوره‌ها و در بعضی لایه‌های فرهنگ ایرانی داستان‌هایی به‌غایت پرشور خلق شده‌اند که می‌توان آن‌ها را علی‌الخصوص در زمینه‌ی افسانه‌های پهلوانی در شمار زیباترین داستان‌های جهان آورد. به‌هرحال به هنگام مقایسه‌ی اساطیر ایزدان ایرانی با اساطیر هندی و یونانی روی هم‌رفته می‌توان میانه‌روی و متانتی را از آن استنباط کرد.

یکی دیگر از مشخصات اصلی مفاهیم دینی ایرانی این است که جهان را اساساً دارای دو جنبه یا شاید دو ساحت وجودی می‌دیده‌اند؛ یکی روحانی است

۱. از پیشروان محققانی که تمایل دارند مضامین گاهان را صرفاً آیینی فهم کنند، هومباخ (۱۹۵۹، ج ۱: ۸۶) لغت اصلی و مهم این فقره را به Ordalerz ترجمه کرده و کلنر و پیرار (۱۹۸۸: ۱۱۱) از ترجمه‌ی بیت آخر فقره خودداری کرده‌اند.

۲. رجوع شود به گایگر، ۱۹۱۶: ۲۴۵ و صفحات دیگر.

۳. این شیوه‌ی استدلال را ظاهراً بتوان برای اثبات منشأ ایرانی اهوره‌مزدا یا مثلاً کیومرث (گیه‌مرت) به کار بست. رجوع شود به شاکد، ۱۹۸۷: ج ۲۳۸ و بعد.

و نمی‌توان آن را با حواس ظاهر دریافت و دیگری مادی یا، چنان‌که در آثار قدیم ایرانی آمده، «استخوانی» یا «استومند» است. در عصر ساسانی این دوگانگی با دو اصطلاح (مینو) mēnōg و (گیتی) gētīg بیان می‌شود.^۱

این فهرست کوتاه از خصائص دین ایرانی به‌هیچ‌وجه جامع نیست، ولی به‌هرحال شمه‌ای از وضع دین ایرانی را به بیان می‌آورد که درست از آغاز این دین با او بوده و در سرتاسر حضور مستقلش او را رها نکرده است. بعضی از این‌ها باید به نحله‌های ایرانی اسلام هم رسیده باشد، ولی هر کوششی برای بحث در این مطالب در این‌جا احتمالاً به مسائل پیچیده‌ای خواهد کشید که بیرون از حوصله‌ی مقال ماست. با این حال می‌کوشیم که در خلال این خطابه‌ها به بعضی از این‌ها اشاره کنیم.

ما در این چارچوبه چندان به تاریخ عمومی عقاید دینی در ایران نخواهیم پرداخت، بلکه علی‌الخصوص متوجه عصر ساسانی خواهیم بود. اشتغال به این دوره از چند جهت است. باید به یاد آورد که این عصر آخرین عصر اقتدار ایرانیان است و در همین زمان است که بیش‌تر مفاهیم دینی زردشتی صورت نهایی یافته است. همچنین این دوره ظاهراً تنها دوره از تاریخ دین زردشتی، پیش از عصر جدید، است که شواهد قابل توجهی از آن به‌واسطه‌ی منابع مختلف در اختیار است. به کمک این منابع می‌توانیم درستی و نادرستی گفته‌هایمان را بیازماییم و در نتیجه به تصویری متعادل دست یابیم. یادآور می‌شویم که در ادوار دیگر بازسازی اوضاع دینی معمولاً مبتنی بر گزارش‌های اندکی است که بعضی از آن‌ها در منابع بیگانه آمده است. اول‌بار در این زمان است که می‌توانیم گزارش‌ها را از زوایای مختلف بنگریم. در این دوره مجبور نیستیم که صرفاً بر آثار رسمی زردشتی اتکا کنیم، هرچند که این‌ها بی‌تردید ارزشمندند؛ همچنین تکیه‌ی اصلی ما دیگر بر گزارش‌های خارجی نیست که هرچند ممکن است به وجه مطلوبی از تعصبات خالی باشند، ولی لزوماً بعضی تحریفات هم به آن‌ها راه یافته که یا ناشی از ناتوانی نویسندگان در فهم واقعیت‌های فرهنگ بیگانه است یا ناشی از هوچی‌گری و مبالغات آنان به هنگام مواجهه با عقاید غریب و رسوم بی‌تناسب (از نظر ایشان).

۱. در این باره رجوع شود به شاکد، ۱۹۷۱.