

زردشت و دین ایرانی* (فصلی از تاریخ باورها و اندیشه‌های دینی)

نوشته میرچا ایلیاده
ترجمه احمد سمیعی (گیلانی)



زردشت چهره‌ای تاریخی هست یا نه؟

هر چهره تاریخی از این دست طبعاً به صورت نمونه و سرمشقی افسانه‌ای در می‌آید و سنخ اعلای فضایل و خواص رسالت خود می‌گردد. در گاهان جزئیات چندی درباره زندگینامه زردشت می‌توان سراغ گرفت. با این همه، عده‌ای از ایرانشناسان برای زردشت وجود تاریخی قایل نیستند. تاریخ فعالیت زردشت را بین حدود ۱۰۰۰ تا ۶۰۰ پیش از میلاد قرار داده‌اند. با توجه به خصلت باستانی زبان گاهان، این تاریخ را فراتر هم برده‌اند. از تحلیل زبانی چنین بر می‌آید که وی در مشرق ایران و احتمالاً در خوارزم یا بلخ می‌زیسته است.

به موجب روایت، وی *Zaotar* (یشتها ۳۳: ۱۶)، یعنی موبد قربانی‌کننده و سرودخوان (بسنجید با: *hotar* در سنسکریت)، بوده است. وی از قبیله *Spitama* (حمله درخشان)، قبیله پرورش‌دهنده

* Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris 1976, «chapitre XIII: Zarathustra et la religion iranienne».

اسب بود. نام پدرش پوروشسپه *Pourušaspa* (دارنده اسب خال دار) است. وی زن داشت و نام دو فرزندش، که کوچکترین آنها دختری به نام پوروچیستا *Pouručistā* بود (یسنا ۵۳: ۳)، در دست است. نسبتاً فقیر بود و از آن چنین حکایت می‌کند: «ای فرزانه، می‌دانم چرا ناتوانم: چون گله کم دارم و آدم کم دارم». (یسنا ۴۶: ۲)

جامعه‌ای که وی پیام و رسالت خود را در آن تبلیغ می‌کرد جامعه شبانان یکجانشین بود که رؤسای آنان *kavi* (کَی) و موبدان آنان *karapan* (کَرمَ مَه کننده) و *usig* (قربانی کننده) نامیده می‌شدند. همین موبدان پاسدار دین سنتی آریایی بودند که آماج حمله وی به نام اهورامزدا واقع می‌شدند. دیری نگذشت که در برابر او واکنش نشان داده شد و او ناگزیر از فرار گردید. خود او می‌گوید: «به کدام سرزمین بگریزم؟ کجا بگریزم، به کجا روم؟ مرا از خانواده و قبیله‌ام دور می‌سازند؛ نه دهکده با من سازگار است و نه سروران بدسرشت». (یسنا ۴۶: ۱)

وی به *Vishtāspa* (گشتاسپ)، رئیس قبیله *Fryāna* پناه برد و او را به دین خود در آورد و او دوست و حامی زردشت شد (یسنا ۴۶: ۱۴؛ ۱۵: ۱۶). با این همه، مقاومت ادامه یافت و زردشت، در گاهان، برخی از دشمنان شخصی خویش را نام می‌برد. *Bandva*، که «همواره مانع اصلی است» (یسنا ۴۹: ۲-۱)، و «امیرک *Vaēpa*»، که «در زمستان، زردشت سپستان و جانوران شیردهش را که از سرما می‌لرزیدند و به نزد او آمده بودند پناه نداد و آزرده». (یسنا ۵۱: ۱۲)

در پیرامون او، دوستان و شاگردانی بودند ملقب به *drigu* (تهیدستان) و *frya* (دوستان) و *vidva* (دانندگان) و *urvatha* (همیاران). وی یاران خود را ترغیب می‌کند که «با سلاح» دشمنان «بدسرشت» را «دور برانند» (یسنا ۳۱: ۱۸). در مقابل این گروه، یاران زردشت، «جماعتی» با شعار *aēšma* (خشم) قرار دارند. زردشت به کسانی که چهارپایان را قربانی می‌کنند سخت می‌تازد (یسنا ۳۲: ۱۲، ۴؛ ۴۴: ۲۰؛ ۴۸: ۱۰) و این قربانیها جزو مراسم مذهبی همان «جماعات» بوده است.

حیات زردشت: تاریخ و افسانه

تاریخی بودن زردشت از اشاره‌هایی که به شخصیت‌های تاریخی و رویدادهایی چند می‌کند مسلم است. همچنین لحن زردشت در گاهان و دیگر بخشهای یسنا از وجود شخصیتی تاریخی حکایت می‌کند. البته فرایند تبدیل چهره‌های تاریخی به چهره‌های افسانه‌ای، همچنان که در موارد نظیر پیش آمده، کاملاً طبیعی است. جوهر تن او در آسمان آفریده شده و با باران به زمین نازل گشته و گیاهان را

رویابنده و دوگوساله از آن پدر و مادر زردشت از این گیاهان خورده‌اند و جوهر آسمانی در شیر آنها وارد شده و باهوم در آمیخته و پدر و مادرش از آن آشامیده‌اند و نخست بار با یکدیگر جفت گشته‌اند و نطفه زردشت بسته شده است (دینکرد 48 sq. 7.2). سه روز پیش از آن که به دنیا آید، دهکده با چنان فروغی می‌درخشد که خانواده او می‌پندارند آتش سوزی شده و دهکده را ترک می‌کنند. در بازگشت، کودکی می‌یابند نورافشان. زردشت خندان به دنیا آمد و دیوان را با ورد مقدس از خود دور راند. از چهار ور پیروز بیرون آمد (روی پشته هیمة مشتعل و در کنام گرگان افکنده شد، ...)

نور فوق طبیعی و نبرد با دیوان دو مایه خاص دین زردشتی‌اند.

وجد و خلسه شمنی

بر طبق روایات، ویشتاسپه (گشتاسپ)، برای رفتن به عالم خلسه، بنگ به کار برده است. جسمش در خواب بود و روحش به فردوس سفر می‌کرد. زردشت، در حال خلسه، سخنان اهورامزدا را می‌شنید و مکاشفاتی به او دست می‌داد. سرود نیز در آیین زردشت نقش مهمی داشت. نام بهشت یعنی *garō demāna* (گرزمان، خانه سرود) حاکی از این نقش است. ولی، در گاهان، نشانی از سنت شمنی نیست. «تجربه عرفانی» مزدایی و نتیجه اعمال و مناسک مذهبی است که با فروغ امید به جهان باقی منور شده است.

وحی اهورامزدا: آدمی در برگزیدن نیکی و بدی مختار است

زردشت آیین جدید را مستقیماً از راه وحی از اهورامزدا می‌گیرد. این آیین برگزیدن نیکی است، یعنی تشبیه به خداوند (*imitatio dei*). آدمی مکلف است به خداوند تشبیه جوید، ولی در اختیار خیر و شر آزاد است.

در گاهان، اهورامزدا والاترین جایگاه را دارد. نیک و مقدس (*spanta*) است. وی جهان را با اندیشه آفریده است (یسنا ۷:۳۱، ۱۱) و آن برابر است با آفرینش از هیچ *creatio ex nihilo*. زردشت می‌گوید که اهورامزدا را، از «راه اندیشه»، «به عنوان اول و آخر» «باز شناخته» است. در پیرامون او، امشا سپندان (*Aməša Spənta* ها) هستند: اشه *Aša* (راستی، عدل)، و هو منه *Vohu Manah* (اندیشه نیک)، آرمیتی *Armaiti* (پارسایی)، *Xšaθra* (پادشاهی، قدرت) هورواتات *Haurvatāt* و امرتات *Amərətāt* (تمامیت و درستی [تندرستی] و جاودانگی). این فرشتگان با برخی از عناصر

کیهانی (آتش، فلز، خاک و جز آن) نسبت دارند.

اهورامزدا پدر چند تا از این فرشتگان (اشه، وهومنه، آرمیتی) و یکی از دو روح توأمان، سپنته مینیو *Spənta Mainyu* (روح نیکوکار) است. ولی این مستلزم آن است که وی توأم دیگر، یعنی اهریمن *Angra Mainyu* (روح ویرانگر)، را نیز آفریده باشد. این دو روح، در آغاز، یکی خیر و زندگی و دیگری شرّ و مرگ را برگزیده‌اند. سپند مینو به اهریمن می‌گوید: «نه اندیشه‌های ما با هم سازگار است نه آیین‌های ما نه نیروهای ذهنی ما نه گزینشهای ما نه گفتارهای ما نه کردارهای ما نه وجدانهای ما نه روانهای ما» (یسنا، ۴۵: ۲) و این نشان می‌دهد که این دو روح فرق دارند - یکی مقدس است و دیگری نابکار - و این فرق بیشتر فطری است تا اختیاری.

یزدان‌شناسی زردشت ثنوی به معنای دقیق کلمه نیست؛ زیرا، در مقابل اهورامزدا، وجودی ضد الهی قرار ندارد، بلکه تقابل آغازین میان دو مینو (روح) وجود دارد. ولی، چون اهریمن خود بدی را اختیار کرده، اهورامزدا مسئول ظهور شرّ نیست، از سویی، اهورامزدا از این انتخاب خبر داشته و مانع آن نشده و این بدان معنی است که خداوند فراتر از هر تضادی است و متعالی است و وجود شرّ شرط لازم آزادی انسانی است.

سپند مینو راستی و عدل (*Aša*) را برگزیده و اهریمن دروغ و فریب (*Drug*) را، چون دیوان (*hadaēva*)، یعنی خدایان دین سنتی ایرانی، دروغ را برگزیده‌اند، زردشت از پیروان خود خواستار می‌شود که آنها را نپرستند و احشام خود را برای آنها قربانی نکنند. احترام به گاو نقش مهمی در دین مزدایی ایفا می‌کند. آن را بازتاب نزاع میان کشاورزان یکجانشین و چادرنشین دانسته‌اند. لیکن تضادی که در دین زردشتی اعلام شده، هر چند زمینه اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد، از آن فراتر می‌رود. در حقیقت، بخشی از سنت دینی ملی و آریایی است که به دور افکنده می‌شود. زردشت جم و یونگهان (*Yima* پسر *Vivahvant*) را گناهکار می‌شمارد که «برای نوازش مردم آنان را به خوردن گوشت گاو وادار کرده است» (یسنا ۳۲: ۸). زردشت نوشیدن هوم را نیز منع می‌کند و از اهورامزدا می‌پرسد که هوم آشامان را کی نابود خواهد ساخت. (یسنا ۴۸: ۸)

با این همه، تحقیقات اخیر نشان داده است که آداب هوم‌نوشی و همچنین پرستش مهر نه در دین مزدایی کاملاً محکوم شده و نه حتی در گاهان. بعلاوه، قربانی جانوران پیوسته، دست‌کم برای مصرف غیر مذهبیان، ادامه داشته است. بنابراین، چنین می‌نماید که زردشت با افراط در هوم‌نوشی و قربانی

جانوران مخالفت کرده است.

زردشت برخی از باورها و افکار دینی سنتی را، با دادن ارزشهایی تازه به آنها، پذیرفته است. مثلاً سنت هند و ایرانی سفر مردگان را بازگرفته و بر اهمیت داوری در جهان دیگر تأکید کرده است. هر کس، بر حسب گزینشی که داشته، داوری خواهد شد. نیکوکاران به بهشت (خانه سرود) می‌روند و ناپاکاران «جاودانه در سرای بدی» می‌مانند (یسنا ۴۶: ۱۱). راه جهان دیگر از پل چینود می‌گذرد که در آن نیکان از بدان جدا می‌شوند. زردشت، همراه یاران و نیکوکاران، از آن خواهد گذشت. (یسنا ۴۶: ۱۰)

«دگرگونگی» جهان

دیوان نابود و نیکوکاران پیروز خواهند شد. زردشت در انتظار «دگرگونگی» جهان است. وی می‌پرسد که این دگرگونگی کی و به دست چه کسی رخ خواهد داد؛ چه جزایی به نیکوکاران و بدکاران تعلق خواهد گرفت. احتمالاً زردشت به دگرگونگی عاجل جهان *frašo-karat* امید داشته است. او، در چند مورد، خود را سوشیانت *Saosyanti* (نجات‌دهنده) می‌خواند (یسنا: ۴۸: ۸؛ ۴۶: ۳؛ ۵۳: ۲؛ و جز آن) و همین افسانه‌ای را پدید آورده است. و جهان دیگر (عبور از آتش و فلز مذاب) هم کیفر بدکاران است و هم نوزایی وجود. انتظار داوری و نوآیینی جهان رفته‌رفته در اعتقاد به جهان دیگر بازتاب یافته است. زردشت، علاوه بر نوآیینی سالانه جهان، به نوآیینی ژرف‌تر و بنیادی‌تر و نهایی‌تری باور دارد که یک بار برای همیشه و به خواست اهورامزدا روی خواهد داد. این نوآیینی ملازم است با جزای نیک نیکوکاران و کیفر بدکاران. در آخرت‌شناسی زردشت نوآیینی دَوری به کنار رانده شده و جهان دیگر به خواست اهورامزدا حتمی و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

مزداپرست، با انتخاب اهورامزدا، نیکی را در برابر بدی، دین راستین را در برابر دیوان (دئوها) برمی‌گزیند. لذا هر مزداپرستی باید با بدی نبرد کند. در برابر نیروهای اهریمنی، که در دئوها متجسّدند، هیچ ملاحظه‌ای نباید داشت. جهان جلوه‌گاه تقابل فضایل و رذایل است، همچنین تقابل معنوی و مادی، اندیشه و «جهان استخوانی» (یسنا ۲۸: ۲).

اهورامزدا با فرشتگان مقرب (امشا سپندان) خود نیکوکاران و مزدائیان را یاری می‌کند. زردشت برای «فرزانگی» و خرد و شناخت درست جهان اهمیت فراوانی قایل است. در آیین زردشت، «رازهایی» وجود دارد که با مراسم تشرّف مربوط است. از جمله، «قربانی»

فرستی برای تفکر مزدایی و «آتش» پاک‌کننده و «معنویت بخش» جهان است.

اما نقش پرستش و نیایش مهمتر است. نیایش‌کننده، با ادای مناسب (یسنا)، وضع و حال مُغ (*maga*) را پیدا می‌کند، یعنی از تجربه وجد و خلسه‌ای بهره‌ور می‌گردد که موجب «اشراق» (جستی) (*čisti*) می‌شود. موبد، طی این اشراق، گوهر روحانی (مینو *mēnōk*) خویش را از سرشت جسمانی (گتیک *gētik*) خود جدا می‌سازد، یعنی به همان حالی باز می‌گردد که پیش از «آمیختگی» دو گوهر وجود داشته است. این آمیختگی پس از هجوم اهریمن روی داده است. پس قربانی‌کننده به دگرگونگی جهان یاری می‌رساند و حتی در جهان دگرگونه حضور می‌یابد.

این حالت مُغ با نوشابه هوم (نوشابه جاودانگی)، که موبد طی آداب دینی سر می‌کشد، حاصل می‌شود. هوم سرشار از فر (*xvarənah*) مایع مقدس است که هم ناری است هم نوری، هم نیروبخش و هم بارورساز. اهورامزدا دارای فرّه فراوان است. ولی این «شعله»ی الهی از پیشانی مهر نیز بیرون می‌جهد (یشت دهم، ۱۲۷) و، همچون نور خورشید، از سر فرمانروایان و پادشاهان نیز ساطع است. با این همه، هر انسانی دارای فرّه خویش است و، در روز نوآیینی جهان، «نور بزرگ، که گویی از جسم بیرون می‌آید، همواره بر روی خاک تابان خواهد بود». نذرکننده، با سرکشیدن هوم به آیین مذهبی، از شرایط انسانی خود فراتر می‌رود و به اهورامزدا نزدیک می‌شود و از پیش در نوآیینی جهان شرکت می‌جوید.

در آیین مزدایی، قربانی جایگاهی بلندتر پیدا می‌کند و با اشراق جفت می‌شود و رنگی عرفانی به خود می‌گیرد. در بنیاد آیین مزدایی، ظاهراً اولویت «فرزانی و خرد» و «اشراق» درونی در جوار آتش مقدس احراز شده است.

بنا بر روایات، زردشت در ۷۷ سالگی به قتل رسید (در آتشکده، به دست *Brātvaxš*). بازتاب زیباترین افسانه درباره زردشت را در فاوست گونه می‌توان یافت.

دین هخامنشیان

ترفیع مقام اهورامزدا دستاورد زردشت نیست. در سرزمین‌های ایرانی، پیش از زردشت، اهورامزدا خداوند برین یا خدایی بزرگ از جمله خدایان بزرگ دیگر شمرده می‌شد. در کتیبه‌های هخامنشی، آن را با همین نام باز می‌یابیم.

نام زردشت در هیچ‌یک از کتیبه‌های هخامنشی برده نشده است. الفاظ و نام‌های بسیار مهمی

چون *Spanta*، انگره مینیو و *Amāša-Spanta* (به استثنای *Arta*) در این کتیبه‌ها دیده نمی‌شوند. در دین ایرانیان در روزگار هخامنشیان، آن‌چنان که هرودوت توصیف کرده، عناصر زردشتی نمی‌توان یافت. فقط نام اهورامزداست که به سود زردشتی بودن هخامنشیان شاهد آورده می‌شود و همچنین این معنی که در زمان اردشیر اول (۴۶۵-۴۲۵ ق م)، گاه‌شماره نو را با نامهای امشا سپندان برقرار کردند و این تجدّد هیچ هیاهویی برنینگیخت.

به هر حال، یزدان‌شناسی هخامنشیان، اگر هم زردشتی نبوده باشند، در همان سطح یزدان‌شناسی گاهانی بود. زان سو، از شاهان نباید توقع داشت که همان کلیات و جملات موبدان را در کتیبه‌های خود به کار برند. در کتیبه داریوش، در نقش رستم نزدیک تخت جمشید، اهورامزدا به عنوان «خدای بزرگی که این زمین را آفرید، آن آسمان را آفرید، انسان را آفرید، شادی انسان را آفرید، داریوش را شاه ساخت، این یگانه مرد، شاه بسیاری، این یگانه مرد، مهتر بسیاری» خوانده شده است. کتیبه بر نیروی آفرینش اهورامزدا تأکید دارد. داریوش، برای حفظ آفرینش اهورامزدا و تأمین «سعادت انسان» است که شاه شده است.

شاه ایرانی و عید سال نو (نوروز)

داریوش پرسپولیس را همچون پایتخت مقدّسی در نظر گرفت و بنا کرد و آن به برگزاری عید سال نو، نوروز، اختصاص یافت. در واقع، پرسپولیس پایتخت سیاسی بود و از نظر سوق الجیشی اهمیت نداشت و، به خلاف پاسارگاد و هگمتانه و شوش و بابل، نام آن را در هیچ یک از منابع غربی یا شرقی نمی‌توان یافت. جهان غرب تنها وقتی از وجود پرسپولیس آگاهی یافت که این شهر به دست اسکندر ویران شد. عید نوروز، در پناه اهورامزدا، که صورت او بر کتیبه چند دروازه پرسپولیس نقش بود، برگزار می‌شد. این عید مظهر تجدید حیات جهان و پیروزی نیروهای زندگی بر نیروهای مرگ بود که شاه مسئولیت آن را بر عهده داشت و این، در داستان پیروزی فریدون *Frētōn* → *Thraētōna* بر ضحاک *Azi Dahāka* (یشت ۹: ۱۴۵؛ ۵: ۳۴؛ ۱۹: ۹۲ و بعد)، به بهترین وجهی منعکس است.

مسئله مغان. سکاها

دین زردشتی، چون به جانب مغرب نشر یافت، با ادیانی دیگر برخورد پیدا کرد و تحت تأثیر آنها واقع شد. مزدپرستی هخامنشی نیز بی‌تغییر نماند. خشایارشا، پسر داریوش، در سراسر قلمرو خود،

پرستش دیوان (*daēva*) را منع کرد. لیکن سپس، دقیقاً از تاریخ نگارش کتیبه‌های اردشیر دوم (۴۰۵-۳۵۹ ق م) به بعد، مهر (*Mithra*) و ناهید (*Anāhitā*)، در کنار اهورامزدا، عرض وجود می‌کنند. در بخش‌های جدیدتر اوستا نیز همین نامها، در جنب اهورامزدا و امشا سپندان، دیده می‌شوند. مسئله مغان و مناسبات آنها با آیین زردشتی محل اختلاف است. برخی آنان را قبیله‌ای بومی از ساحران و احضارکنندگان مردگان می‌شمارند که موجب انحطاط آیین زردشتی شدند. برخی نیز آنان را مریدان راستین زردشت و مبلغان او در ایران غربی دانسته‌اند. ظاهراً، در عصر امپراتوری مادها (قرن هفتم پیش از میلاد)، یک طبقه بسته موروئی کاهنان مادی وجود داشته است. در عصر هخامنشی، اینان طبقه کاهنان را تشکیل می‌دهند. هرودوت روایت می‌کند که اینان خوابگزار بودند و، با قربانی اسبان سفید، پیشگویی‌هایی می‌کردند و، در مراسم قربانی، «تبارنامه خدایان» را زمزمه می‌کردند و این می‌رساند که پاسدار سنت سرود مذهبی بودند. به هر حال، مغان برخی از مناسک و آداب و رسوم زردشتی را باز گرفتند و، سرانجام، مریدان زردشت شمرده شدند. خود زردشت را برخی از نویسندگان یونانی موع دانسته‌اند.

در مورد ایرانیان شمالی و در درجه اول سکاها نیز، هرودوت است که دقیقترین اطلاعات را به دست می‌دهد. در اینجا، خدای آسمان (مهر)، خدای جنگ (آرس *Arēs*)، الهه زمین و آفرودیت اورانیا را باز می‌یابیم. هرودوت، درباره خاستگاه قبایل سکایی و قدرت پادشاهی، افسانه‌ای ملی نقل می‌کند. این مورخ یونانی می‌نویسد که سکاها نه پرستشگاه داشتند نه مذبح نه تندیس. مع الوصف، هر ساله در *Arēs* اسبان و گوسفندانی قربانی می‌کردند (برای هر صد اسب جنگی یک اسب یا گوسفند). مظهر خداوند شمیری آخته بر تپه‌ای مصنوعی بود. به هنگام به خاک سپردن شاهان، یکی از زنان صیغه و عده‌ای از خدمتکاران او و شماری اسب را قربانی می‌کردند. دانه‌های بنگ را روی سنگهای گذاخته می‌پاشیدند و دود آن چنان دلشادشان می‌ساخت که از خوشی می‌خروشیدند. به احتمال بسیار، حال خلسه و وجد به آنان دست می‌داد و نظیر این را در سنت زردشتی نیز می‌توان سراغ گرفت.

جنبه‌های تازه مزدپرستی: آداب هوم

در یسنا، که گاهان جزو آن است، آغاز فرایند نسبتاً پیچیده تطبیق آیین زردشت با آداب کهن بازتاب یافته است. از امشا سپندان نخست بار به صورت گروهی یاد شده است. در آن، به لفظ *yazata*

(ایزدان)، که در مزداپرستی دوره‌های بعد اهمیت می‌یابد، بر می‌خوریم. آتش با سپند مینو اینیهائی پیدا می‌کند (یسنا ۳: ۳۶)؛ آتش با آفتاب جفت اهورامزدا می‌شود. آفتاب چشم اهورامزدا نامیده می‌شود، همچنان‌که، در ریگ‌وِدا، آفتاب چشم Varuna است. خورشید صورتِ مرئیِ خداوند و «والا ترین والاها» ست (یسنا ۳: ۳۶). اِشه نیز با روشنائی جفت می‌شود و خداوند با اِشه «تا ابد» متحد است (یسنا ۲: ۴۰؛ ۶: ۴۱). اِشه دیگر هم به ساخت کیهانی تشخص می‌بخشد و هم به ساخت مینوی. و هو منِه (همن)، که در گاهان الهام‌بخش زردشت است، به جایگاه پایین‌تری رانده می‌شود.

از «همسران مهربان و نیک» اهورا (اهورانی Ahurāni ها)، که همان آنها باشند، یاد می‌شود (یسنا، ۳: ۳۸) (در متون بعدی به جای آنها، ارِمثیق، که با زمین یکی می‌شود، می‌نشیند).

هوم جایگاه مهمی در آیین نیایش پیدا می‌کند و پرستش و نیایش می‌شود. هوم زندگی‌بخش است و مرگ از آن می‌گریزد. عده‌ای از نویسندگان این پرستش هوم را نشانهٔ تلفیق آیین زردشت با دین دیرینهٔ ایرانیان پس از مرگ زردشت می‌دانند. ولی، چنان‌که اشاره شد، زردشت پرستش هوم را می‌پذیرفت و افراط در آن را می‌نکوهید. لذا، آنچه در میان است افزایش ارزش و اعتبار «دین کیهانی» هند و ایرانی است نه تلفیق آیین زردشت با این دین.

یشت‌ها سرودهایی است برای خدایان (ایزدان) متعدّد. زردشت از برخی از این خدایان، مثلاً مهر، بی‌خبر است. در یشت‌ها، برخی از شخصیت‌های ایزدی یا تشخّص و تجسّمِ واقعیات دینی نیز نیایش می‌شوند (مثلاً در هوم یشت، یشت بیستم). دربارهٔ هوم افسانه‌ای پرداخته می‌شود: به هنگامی که زردشت آتش را تقدیس می‌کرد و گاهان را می‌خواند، هوم به او نزدیک شد و از او خواستار گشت که او را بچیند و بفشرد. زردشت، در پرسشهایی که از هوم می‌کند، در می‌یابد که ویونگهان نخستین کسی بود که هوم را فشرد و به پاداش این کار فرزندی یافت (جم) «که دیندارترین کسان است» (یشت ۲۰: ۴۵). قربانی‌های خونین (یشت ۱۱: ۴-۷) همراه جم و مناسک هوم ستایش می‌شود و این به معنای ترفیع مقام میراث‌هند و ایرانی است که مخالفت‌های شدیدی برانگیخته است. در حقیقت، قربانی‌های خونین بعداً به کلی از میان رفت و هوم، به عنوان نوشابهٔ مُسکِر، جای خود را به آمیزه‌ای از شیرۀ گیاهان و آب و شیر داد.

ستایش ایزد مهر

اهورامزدا، پس از آفریدن مهر، وی را به اندازهٔ خود سزاوار ستایش خواند. همهٔ عظمت، قدرت و

نیروی آفرینندگی مهر دستاورد اهورامزداست. به هنگامی که، در پایان سرود، اهورامزدا و مهر متحد می‌شوند، تعبیر مهر - اهورا به کار می‌رود که معادل مهر - وارونای ودایی است. مهر خدای پیمان است و مؤمنان و مزدپرستان، با نیایش او، متعهد می‌شوند که پیمان نشکنند. وی، در عین حال، ایزد جنگ است و قَهَّار (با گرز *vazra* خود، دیوان را قتل عام می‌کند) و از این جهت به *Indra* نزدیک می‌شود. همچنین خدای آفتاب است که با نور یکی می‌شود. هزار گوش و ده هزار چشم دارد؛ یعنی، مانند هر خدای برین، بینی بیچون و دانای بیچون است؛ ولی، در عین حال، روزی رسان است و کشتزارها و گله‌ها را بارور می‌سازد. بدین سان، آن «قابلیت» را کسب می‌کند که لازمه ترفیع و والایی و درآمدن به جرگه خدایان بزرگ است.

اهورامزدا و امشا سپندان، بر فراز کوه *Hara*، یعنی در جهان مینوی که فراتر از گنبد افلاک است، خانه‌ای بنا می‌کنند. مهر می‌نالد که چرا مانند دیگر خدایان با نیایش‌ها او را نمی‌ستایند، در حالی که حامی همه آفریدگان است. دنباله سرود مهر را بر روی اریه‌ای نشان می‌دهد که اسبانی سفید به آن بسته شده‌اند یا سروش و رشن همراه اویند که شب هنگام زمین را درمی‌نوردد و دیوان را نابود می‌سازد یا پیمان‌شکنان را دنبال می‌کند. اهورامزدا، به عنوان کاهن مهر، هوم را تقدیس می‌کند و هوم مهر را می‌ستاید و قربانی‌هایی به او هدیه می‌کند. سپس، اهورامزدا، برای پرستش مهر، آداب خاص مقرر می‌دارد و خود در فردوس، در خانه سرود، آن را اجرا می‌کند. مهر، پس از این تقدیس، از نو به زمین باز می‌گردد تا با دیوان بیکار کند، در حالی که اهورامزدا در خانه سرود می‌ماند. اتحاد اهورامزدا و مهر بر سر نوشت دیوان مهر می‌نهد. مهر، همچون نوری که همه جهان را روشن می‌سازد، پرستش و ستایش می‌شود و سرود با این واژه‌ها به پایان می‌رسد: «با گیاه بر سُم، مهر و اهورا را می‌ستایم - خدایان پرافتخار راستی را که تا ابد از تباهی آزادند. ستارگان، ماه و خورشید را می‌ستایم. مهر، مهتر همه سرزمین‌ها، را می‌ستایم». (۱۴۵)

می‌توان چنین تلقی کرد که مهر به آیین مزدایی زردشت درآمده و لذا پیروزی با اهورامزداست.

اهورامزدا و قربانی آن جهانی

اهورامزدا زیردستان خود را نه تنها می‌ستاید بلکه از آنها کمک می‌خواهد. وی بی کمک فره‌وشی‌ها - روان‌های پیش از آفرینش آدمیان - نمی‌تواند بر دیوان پیروز گردد و، اگر یاری آنها نباشد، جهان به زیر فرمان دروغ درخواهد آمد. اما، در حقیقت، نیایش خود دارای تأثیر و قدرت خلاق است و

اهورامزدا، با ستایش فره‌وشی‌ها، در حقیقت، نقش مجری نیایش خلاق را ایفا می‌کند. یسنا «اساساً تقدیس هوم است که در برابر آتش اجرا می‌شود». حفظ، پاک‌داری، و بنیان‌گذاری آتشهای مقدس مقیاسهایی در مزدپرستی به خودگرفته که در جاهای دیگر دیده نمی‌شود. مهمترین عمل دینی شاه‌مزدپرست تأسیس آتشکده است که همان بنای پرستشگاه، تعیین موقوفات برای آن، و برگارای موبدان آن است. قربانی جانوران به کلی از بین نرفته است و در اوستا نیز می‌توان آن را سراغ گرفت (یسنا ۲:۴؛ یشت ۸:۵۸). در زمان هخامنشیان و اشکانیان و ساسانیان نیز، مواردی از آن روایت شده است.

نیت آخرت شناختی قربانی و تقدیس و، در عین حال، رابطه آن با تجدید حیات جهان مدام تقویت می‌شود بی آن که ارزش این جهانی آن از میان برود.

مراسم نیایش و قربانی برای تجدید حیات و رستاخیز جهان، که به دست سوشیانت اجرا می‌شود، در پی مراسم قربانی و نیایشی است که موبد زردشتی در عید نوروز برگزار می‌کند. رستاخیز جهان در نوروز رخ خواهد داد. آنگاه مردگان زنده می‌شوند، داوری می‌شوند و جاودانی می‌گردند. رستاخیز جهان، مانند آفرینش آغازین، نتیجه قربانی است. قربانی‌هایی به دست سوشیانت و یارانش و با حضور اهورامزدا و امشاسپندان انجام خواهد گرفت و، به دنبال آن، آدمیان زنده خواهند شد و جاودانی خواهند شد و سراسر عالم از بیخ و بن از نو زاده خواهد شد. نوآفرینی آن جهانی نه تنها جهان انسانی را نجات می‌بخشد بلکه آن را از نو می‌سازد و متضمن آفرینشی نو است که ویرانی‌ناپذیر و تباهی‌ناپذیر است. «جهان مادی دیگر خاموش نخواهد شد [...] دروغ خواهد مرد». (یشت ۱۹:۹۰)

سفر روح پس از مرگ

مناسک و آداب به مناسبت مرگ، افسانه‌ها و اسطوره‌های مربوط به مرگ، مفاهیم مناسبات با بقای روح پس از مرگ، به رغم تجددها و تبدیله‌ها، به کندی تغییر می‌کند. از این رو، پاره‌ای اطلاعات که از متون اوستایی و پهلوی در این باره به دست آمده برای عصر پیش از زردشت نیز معتبر است. آداب و مناسکی که در ایران غربی رایج بوده، به ویژه سوزاندن اجساد و سپردن و نگه‌داشتن خاکستر در ظرف مخصوص، با آیین زردشتی، در دیگر مناطق نشر یافته است. در صحراهای آسیای مرکزی، رسم دیگری وجود داشته و آن این که اجساد را، در جای معینی، در معرض لاشخوران و

سگان می نهاده‌اند.

ایرانیان مشرق ایران مراسم عزاداری و نوحه برگزار می کردند. خود را می زدند و حتی خودکشی می کردند. آیین زردشتی «گریه و نوحه» را آفریده اهریمن می داند و منع می کند.

درباره تجربیات و سرگذشت روح پس از مرگ، برخی مایه‌های مألوف را می توان یافت: گذار از پل، عروج به آسمان، داوری و همچنین دیدار خود. روان (urvan) مرد نیکوکار سه روز کنار جسد خود می ماند. در اواخر شب سوم، نسیمی معطر از جنوب می وزد و *dâenâ*ی شخص درگذشته (به شکل دختر زیبایی، تابان، با بازوان سیمین، نیرومند، خوش اندام، رعنا و راست قامت، درشت، با پستانهای برآمده... پانزده ساله) بر او ظاهر می شود و خود را معرفی می کند و می گوید: «دوست داشتنی و مهربان بودم، با اندیشه‌های نیکت، با گفتار نیکت، با کردار نیکت، با دین نیکت، دوست داشتنی ترم کردی. زیبا بودم، زیبا ترم کردی؛ خواستنی بودم، خواستنی ترم کردی» (هادخت نسک، ۹).

سپس روان، با چهار گام، سه کرة (فلک) آسمانی (فلک‌های ستارگان، ماه و خورشید) را درمی نوردد و به «فروغ بی کران» یعنی به بهشت می رسد. مرده‌ای از او می پرسد چگونه «از زندگی جسمانی به زندگی روحانی، از زندگی پر از خطر به زندگی بی خطر» رسیده است. اما، اهورامزدا پا در میان می نهد و می گوید: «مپرس، چون راه مهیب و خطرناک، راه جدایی را به یادش می آوری، راهی را که همان جدایی تن از روان است» (هادخت نسک، ۱۷). اهورامزدا فرمان می دهد که به وی «گره بهاری»، که برای نیکوکاران «غذای پس از مرگ» است، بدهند. به خلاف، روان بدکار، در باد شمال، به عجز کویه و وحشت آوری برمی خورد و به ظلمات بی آغاز می رسد که در آن اهریمن خواستار می شود تا به وی شرنگ بنوشانند.

- *dâenâ* در حقیقت، «خود» متوفی است که پیش از او وجود داشته است (دوست داشتنی بودم...) و، در عین حال، نتیجه و ثمره فعالیت دینی او بر روی خاک است.

- *dâenâ* به شکل زنی معرفی می شود که به صورت سنخ اعلی و آرماتی درآمده با ظاهر ملموس.

- *dâenâ* مفهومی هند و ایرانی دارد.

در هادخت نسک، هیچ اشاره‌ای به پل چنود نشده است و حال آن که زردشت از آن بسیار سخن می گوید. این مفهومی است هند و ایرانی که دیگر اقوام هند و اروپایی نیز با آن آشنایند و در تاریخ ادیان مصادیق دارد. در توصیف کلاسیک، چنین گزارش شده است که *dâenâ* چگونه با سگهای

خود فرامی‌رسد و روانِ مرد نیکوکار را بر روی پل چینود، بر فراز هَرایِ بلند (*Hara Barəzaiti*)، کوه کیهانی (در واقع، پُلّی که در «مرکز جهان» واقع است و زمین را به آسمان پیوند می‌دهد) هدایت می‌کند. این ارواح را وهو منه پذیرا می‌شود و به نزد اهورامزدا و امشا سپندان می‌برد. جداسازی نیکان از بدان پیش از رسیدن به پل یا در مدخل آن صورت می‌گیرد.

مسئلهٔ داوری روان، که در متون پهلوی از آن یاد شده، و داوران آن مهر همراه سروش و رشن (مجهز به ترازو) هستند، در گاهان نیامده است. اصولاً گذار از پل خودِ داوری است؛ زیرا پل زیر پای نیکوکاران عریض و به مجرد نزدیک شدن بدکار، چون لبهٔ تیغ، تیز و باریک می‌شود.

زنده شدن و رستاخیز ابدان

افسانه‌ها و معتقدات آخرت‌شناختی به طور سطحی در حول *Yima* (جم) متبلور شده‌اند. در هند، *Yama* الهام‌بخش اسطورهٔ نخستین مرد است؛ ولی، در ایران، *Yima* نخستین شاه و نمونهٔ شاه کامل می‌گردد. در سنت ایرانی، هشت آغازین با سلطنت *Yima* جفت می‌شود: هزار سال بود که مرگ و رنج وجود نداشت و آدمیان همواره جوان می‌ماندند. ولی، چون *Yima* آغاز دروغ کرد، فرّه او را ترک گفت و او نیز جاودانگی را از دست داد.

یزدان‌شناسی زردشتی اسطورهٔ مستقل دیگری را وارد اسطورهٔ *Yima* کرد: اهورامزدا به جم خبر می‌دهد که زمستانی سه ساله هرگونه حیاتی را بر روی خاک محو خواهد کرد و از او می‌خواهد حصار *(vara)* بسازد و بهترین کسان و تخمهٔ همهٔ نوع جانوران را در آن گرد آورد و نجات دهد. *vara* آشیانی زیرزمینی تصور شده است؛ زیرا، در آن، نه آفتاب می‌تابد و نه ماه و نه ستارگان. سخن بر سر آخرت‌شناسی باستانی و چه بسا هند و اروپایی است و باینش زردشتی به هیچ‌روی مطابقت ندارد. با این همه، می‌توان پی برد که چرا *Yima* را در این اسطورهٔ پایان جهان وارد کرده‌اند: وی شاه افسانه‌ای عصر طلایی بود و در *vara* تخمه‌های جهان انسانی آینده‌ای حفظ یا دقیقتر بگوییم بقا یافته بود که، پس از واقعهٔ هولناک پایان جهان، زندگی بهشتی «روزگاران آغازین» را نوید می‌داد.

یک معنای آخرت‌شناختی دیگر افزوده می‌شود و آن رستاخیز ابدان است. اعتقاد به این رستاخیز ظاهراً کهن است؛ لیکن، در یشت ۱۹، به صراحت از آن یاد شده و آمده است که با فرا رسیدن زنده (سوشیانت) مردگان زنده می‌شوند. لذا، رستاخیز، در چارچوب تجدید حیات نهایی، که مستلزم و متضمن داوری جهانی است، روی می‌دهد. جهان، که از بیخ و بن و کاملاً نو می‌شود، در واقع،

آفرینشی نو است که از هجوم دیوان مصون است؛ رستاخیز مردگان، که عملاً همان بازآفرینی ابدان است، معادل است با کیهان‌شناسی منطبق بر توازی جهان صغیر-جهان کبیر، مفهومی باستانی مشترک میان اقوام هند و اروپایی که در هند و ایران پرورش نظرگیری یافته است.

آفرینش، وحی دین و تجدید حیاتِ پایان جهان در نوروز رخ می‌دهد.

تناظر میان نوروز و رستاخیز در متون متأخر پرورش بیشتری می‌یابد. در نوروز، لباس نو به تن می‌کنند؛ در پایان جهان نیز، اهورامزدا به زنده‌شدگان لباسهای فاخر ارزانی می‌دارد (صد در بُدھشن). به دنبال مراسم قربانی، که سوشیانت به تنهایی یا با اهورامزدا آن را برگزار می‌کند، رستاخیز ابدان صورت می‌گیرد. این قربانیِ پایان جهان به نوعی تکرار همان قربانی کیهانی و مانند آن «خَلّاقی» است. رستاخیز و ذیل و نتیجه آن، که همان تباهی‌ناپذیری ابدان باشد، بسط و تکامل جسورانه اندیشه زردشت دربارهٔ پایان جهان است. در اینجا، روی هم رفته با مفهومی نواز جاودانگی سروکار داریم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی