

# خردنامه

جلد چهارم: نوشتارهایی درباره‌ی اسطوره‌شناسی

شروین وکیلی



## شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی 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 رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان

می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

[www.soshians.ir](http://www.soshians.ir)

([https://telegram.me/sherwin\\_vakili](https://telegram.me/sherwin_vakili))



# خردنامه

جلد چهارم: نوشتارهایی درباره‌ی اسطوره‌شناسی

شروین وکیلی

شماره ثبت کتابخانه‌ی ملی: ۱۱۰۵۷-و-۴۷۱۲/۸۷/۳۶

از مجموعه انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا، نوروز ۱۳۹۵

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

صفحه	فهرست	صفحه	فهرست
	مقاله‌ها	۵	دیباچه
			مقاله‌ها
۳۳۸	تبارشناسی وای		
۳۷۵	ستاره‌ی داود و صلیب شکسته	۶	هفت مقدس
۳۸۳	گفتار اندر زایش اهریمن	۲۲	از چشم مردوک
۳۸۹	ساختار امر قدسی در یسنه	۶۸	آیین سگ
۴۲۸	اسطوره‌ی شر به مثابه بیماری	۱۱۲	اسطوره‌ی مادر طبیعت
۴۴۴	درباره‌ی راز	۱۳۲	مانی، رستگاری و پرهیز نفس
	گفتگو	۱۸۱	مفهوم آفرینش و قربانی در یک متن جدلی ارمنی
		۲۱۴	نرگس و نرسه
		۲۵۰	مفهوم دروغ در ایران باستان
۴۵۱	گفتگو درباره‌ی اسطوره‌شناسی پهلوانان	۲۹۴	دو چهره‌ی مهر در شاهنامه
۴۵۶	گفتگو درباره‌ی اسطوره‌ی آسمان شبانه		
۴۶۲	گفتگو درباره‌ی تاریخ و اسطوره	۳۰۲	در سایه‌ی سیمرغ
۴۷۶	گفتگو درباره‌ی مهر و مهرگان		



## دسام

۰۰۰

در این کتاب پانزده مقاله در حوزه‌ی اسطوره‌شناسی گرد آمده که تقریباً همه‌شان پیشتر در مجله‌های دانشگاهی چاپ شده است. یک یادداشت که از گپ و گفتی دوستانه با یاران خورشید برآمد را نیز در این مجموعه گنجانده‌ام، و همچنین چهار مصاحبه که موضوعش به اسطوره‌شناسی مربوط می‌شد. نوشتارهای دیگری هم با مضمون اسطوره‌شناسانه وجود داشت که چون بیشتر با سبک و سیاقی ادبی نوشته شده بود و یا به متون منظوم مربوط می‌شد، آنها را در جلدی از خردنامه که به ادبیات مربوط می‌شد آورده‌ام.

نوشتارهای این مجموعه از دورانی به نسبت قدیمی آغاز می‌شوند و چون در این هنگام با رویکردی عصب‌شناسانه و زیست-جامعه‌شناسانه به اساطیر می‌نگریستم، در این چارچوب گنجانده شده‌اند. بسیاری از مقاله‌ها هم شکلِ تدوین شده‌ی سخنرانی‌هایی هستند که بیشترشان در دانشگاه تهران انجام پذیرفته‌اند. با توجه به این که یکی از شاخه‌های اصلی کتابهایی که نوشته‌ام به اسطوره‌شناسی مربوط می‌شود، مصاحبه‌ها اغلب بر محور یک کتاب خاص گردش می‌کنند و معمولاً بازتاب انتشار کتابی بوده‌اند.



## هفت مقدس

فراما (فصلنامه‌ی مرکز پژوهش‌های دانشگاه علوم پزشکی تهران)، شماره‌ی اول، بهار و تابستان ۱۳۷۷.

1. هفت آسمان، هفت اختر، هفت اقلیم، هفت دریا، هفت امشاسپند، هفت فرشته‌ی مقرب، هفت گناه کبیره، و عجایب هفتگانه برای همه‌ی ما آشنا هستند. همه‌ی ما به خوبی می‌دانیم که عدد هفت در اسطوره‌شناسی و تاریخ فرهنگ بشری، و به ویژه اقوام سپیدپوست نقشی کلیدی دارد. همه‌ی ما با معیارهای جهانی‌تری مانند هفت رنگِ رنگین کمان و هفت نت موسیقی آشنایی داریم. اما چرا همه‌اش هفت؟ چرا به جای هفت آسمان، هشت یا شش آسمان نداشته‌ایم؟ چرا گناه بزرگ دیگری - مثل دروغ - هفت گناه کبیره‌ی یهودیان را به هشت گناه تبدیل نکرده است؟

این نوشتار تلاش کوچکی است که امکانات جدیدی را برای پاسخگویی به این پرسش معرفی می‌کند. من به هیچ عنوان ادعای این را ندارم که دیدگاه باستان‌شناختی - که اتفاقاً بسیار مورد توجه من هم هست - نادرست است و آنچه که در اینجا ذکر می‌کنم لزوماً با حقیقت تطابق دارد. فقط فکر می‌کنم که در دانش عصب‌شناسی شواهدی در این رابطه وجود دارد که نادیده انگاشته شده است. این مقاله‌ی کوتاه تنها تلاشی است در جهت معرفی این شواهد، و اشاره به نتیجه‌گیری غیرارتودوکسی که می‌تواند با این شواهد

پشتیبانی شود. چنین می‌نماید که در این مورد دو نوع دیدگاه قابل تصور باشد که در این متن، آنها را به ترتیب خواهید دید.

دیدگاه نخست که تا مدتی به نظر من تازه و نبوغ‌آمیز می‌رسید، سال‌ها پیش از تولد من توسط دانشمندانی بزرگ به شکلی بسیار بهتر از آنچه در اینجا می‌بینید نتیجه‌گیری و صورت‌بندی شده است. من در اینجا با عنوان دیدگاه تاریخ‌مدار به آن اشاره می‌کنم و تنها به ذکر شواهد اندکی که در ذهن دارم استناد می‌کنم و از آن می‌گذرم. ناگفته پیداست که تعبیرات و شرحی که در این بخش داده‌ام نظراتی شخصی هستند و ممکن است نادرست باشند. با این وجود در این نظریات تنها نیستم. بخش دوم این رساله به شرح دیدگاه عصب‌شناختی کنونی‌ام می‌پردازد که به گمانم جنبه‌هایی از آن تازه است. تا چه مقبول افتد و چه در نظر آید.

#### بخش نخست: رویکرد کلاسیک

چرا در میان اقوام باستانی، و به ویژه وابستگان به تمدن‌های سامی و هند و اروپایی و سایر تمدن‌هایی که به نوعی از این آب‌شخور تاثیر گرفته‌اند، عدد هفت مقدس بوده است؟ چرا هفت، با بقیه‌ی اعداد تفاوت داشته است؟ یکی از راه‌های ساده‌ی پاسخ‌گویی به این پرسش، -که در ذات خود پرسشی باستان‌شناختی است،- این است که به شواهدی که در این زمینه وجود دارد، نگاه کنیم. شواهد زیادی در این زمینه وجود دارد. من در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنم و چون بحث اصلی‌ام در این زمینه نیست، اختصار را بر درازگویی ترجیح می‌دهم.

شاخص‌ترین تمدن باستانی که این تقدس ریاضی خاص را از خود نشان می‌دهد، تمدن باستانی میانرودان و به ویژه تمدن بابلی - کلدانی است که از قرن هفدهم تا ششم پیش از میلاد در عراق امروزی نقش فعالی

را ایفا می‌کرد. نمودهای آشنای این قضیه در فرهنگ‌های امروزی ایران، هند، و اروپا، رسوباتی از این حضور تاریخی هستند. ما عدد هفت را به همان شدتی که در اوستا و متون زرتشتی می‌بینیم، در ریگ ودا و متون بودایی هم باز می‌یابیم. با وجود حضور مشخص و برجسته‌ی این عدد در زمینه‌ی فرهنگ آریایی، شواهد فراوانی وجود دارد که وابستگی اصل و منشا این سنت را با تمدن‌های پیش آریایی نشان می‌دهد.

می‌دانیم که تمدن هند و ایرانی در برخورد با تمدن‌های سامی، سومری و دراویدی (هندی پیش آریایی) پیش از خود، به شدت از آنها وام‌گیری کرده است. این وام‌گیری، از لحاظ جغرافیایی در حوزه‌ای با وسعت زیاد - از دره‌ی رود سند تا میانرودان و حاشیه‌ی دریای مدیترانه - و از لحاظ زمانی در مدتی دراز - از ظهور کاسی‌ها تا امپراتوری کوروش - به طول انجامیده است. یکی از عناصر مهم وام گرفته شده از تمدن سامی حاضر در این محدوده، به گواهی تاریخ، عدد هفت بوده است. اقوام پیش آریایی ساکن خاور نزدیک و میانرودان هم عدد هفت را مقدس می‌دانسته‌اند. این امر، در نظر بسیاری از محققان، در زمینه‌ی علمی تمدن‌های این منطقه - و به ویژه تمدن بابلی - ریشه داشته است.

اخترشماری بابلی را در نظر بگیرید که سه هزاره قبل به آسمان خیره شده و تنها می‌تواند هفت نقطه‌ی نورانی دارای حرکات منظم را با چشمان نامسلحش رصد کند. انگیزه‌ی درونی او را برای عجیب و اهورایی پنداشتن این هفت خدای اساطیری، در زمینه‌ای فرهنگیش به یاد آورید، که زایچه و موقعیت اختران را در سرنوشت آدمیان موثر می‌دانست. آنگاه خواهید دید که این فرض تقدس هفت چندان هم عجیب به نظر نمی‌رسد. هفت اختر در آسمانند که با نور زیاد خویش، و چرخه‌های ساده‌ی قابل مشاهده‌شان اعجاب هر نگاه نظم جویی را بر می‌انگیزند. این هفت اختر، عبارت بودند از تیر، ناهید، ماه، بهرام، کیوان، برجیس و خورشید. در این میان، سین - خدای ماه - شمش - ایزد خورشید - و ایشتر - ایزدبانوی ناهید - در اسطوره - شناسی بابلی نقشی مرکزی را بازی می‌کنند. این اخترها در تمدن سومری هم شناخته شده بودند و به تدریج

با افزایش معنای نمادین و مرموز عدد هفت در تمدن‌های بعدی، جنبه‌های الاهی‌شان هم بیشتر شد. همین هفت اختر در ایران باستان با نام‌هایی که ذکر شد حضور داشتند و نام هرکدام‌شان یادآور یک خدای آریایی قدیم بود. این خدایان پس از ظهور نخستین پیامبر یکتاپرست تاریخ - زرتشت - به مرتبه‌ی فرشتگی نزول کردند، اما همچنان اختر خود را حفظ کردند. همین هفت اختر در تمدن‌های ژرمن و لاتینی در قالب نام‌های هفت روز هفته ظاهر شدند.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که عدد هفت و اهمیت اساطیری آن به تدریج به سایر تمدن‌های متأثر از خاور نزدیک نیز تعمیم یافته است. در فلسفه‌ی فیثاغورثی عدد هفت را در مقام راز کائنات و نماد خرد می‌بینیم. هفت نخستین عدد اولی است که ما به ازای خارجی (و در واقع آسمانی) دارد. به گفته‌ی بوفیر، این عدد به دلیل نداشتن مادر در نظام عددشناسی فیثاغورثی، به آتنا که بدون مادر زاده شد شباهت دارد. علاوه بر این، هفت، باکره و فاقد فرزند هم در نظر گرفته می‌شد و این هم دلیل دیگری برای شبیه پنداشتن آن با آتنا بوده است. آتنا، الاهی خرد و دانش بود و همچنان که هفت < همتای سر و عضو شریف کالبد اعداد محسوب می‌شد، او هم در اساطیر از سر زئوس - خدای خدایان - بیرون می‌آید.

با ورود عناصر ادیان سامی به پهنه‌ی فرهنگ آریایی، عدد هفت هم با ترکیبات و تعبیر جدیدی بار دیگر رستاخیزی را از سر گذراند. در قرن دوم و سوم میلادی موجی از مسیحیت امپراتوری روم را در خود گرفت و همزمان با رواج یافتنش عناصر فرهنگی میزبان را هم به وام گرفت. عناصری مشهور که نمونه‌هایش صلیب و کلیسا و سلسله مراتب روحانی میتراپرستان هستند. به این ترتیب عدد هفت نیز در میان سایر عناصر مقدس مذهبی از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل شد و رنگ و شکلی تازه به خود گرفت. هفت سیاره‌ی نماد خداوندان قدیم، به هفت آسمان تبدیل شد و هفت رب‌النوع برجسته‌ی رومی جای خود را به فرشتگان هفت‌گانه دادند.

هفت قرن پس از ظهور مسیح، موج فرهنگی مشابه دیگری نیمکره‌ی شرقی را در خود گرفت. همان نمایشی که در نیمکره‌ی غربی در برخورد بین میتراپرستی و چندخدایی رومی و مسیحیت بازی شده بود، این بار در مبارزه‌ی مانویت و زرتشتی‌گری با اسلام جلوه کرد. ایران باستان تمام گستره‌ی فرهنگی شرق قدیم جز حوزه‌های هند و چین را در بر می‌گرفت، و کشمکش بین عناصر فرهنگی متنوع سامی و آریایی، با وامگیری‌های خرد و کلان در تمام این گستره انجام گرفت. عدد هفت، یکی از بازماندگان متعدد این نبرد نرم‌افزاری بود. به این شکل بود که در ایران باستان هم تکرار هفت امشاسپند را در هفت امام اسماعیلیان و هفت ملک مقرب می‌بینیم، و جایگاه هفته را در آن دست نخورده می‌یابیم.

پیوند بین عناصر هفت‌زده‌ی دنیای قدیم -پیش از ظهور موج ادیان سامی - و جهان جدید - پس از فراگیر شدن این موج - آنقدر آشکارند که نیاز چندانی به بحث را بر نمی‌انگیزند. سبت یهودیان و یکشنبه‌ی مسیحیان و جمعه‌ی مسلمین، که همگی چرخه‌های هفت روزانه‌ی کار/استراحت را پشتیبانی می‌کنند، شمعدان هفت شاخه‌ی یهودی، هفت گناه کبیره‌ی انجیل و هفت گنبد فلک در جهان اسلامی نمودهایی برجسته از این حضور گسترده‌اند.

از مرور تاریخچه‌ی عدد هفت در جهان باستان، و ردگیری تغییراتی که در محدوده‌ی جغرافیایی آشنای ما به خود گرفته است <چنین بر می‌آید که این عدد در زمانی به درازای سه هزار سال به مثابه گرانیگاهی معنایی در فرهنگ‌هایی بسیار متنوع و متمایز عمل کرده است. در این میان حضور عدد هفت را با برجستگی کمتری در سایر تمدن‌ها هم می‌توان بازیافت. قبایل سرخپوست آمریکا و سیاهپوستان آفریقا نیز به این عدد توجهی مشخص و انکارناپذیر ابراز کرده‌اند، و بخش عمده‌ی این موارد را نمی‌توان به وام‌گیری‌هایشان از تمدن‌های دیگر نسبت داد.

با این تفصیل، آیا می‌توان به سادگی این تقدس عدد هفت را به توانایی علمی قومی باستانی مانند بابلی‌ها منسوب کرد؟ و تمام پیامدهای یاد شده را نتیجه‌ی وام‌گیری‌های فراوان اقوام بعدی دانست؟ آیا به راستی می‌توان پذیرفت که به دلیل رصد شدن هفت جرم آسمانی دارای گردش منظم در اوج شکوفایی این قوم کهنسال، این عدد در چنین وسعت زمانی / مکانی بزرگی به منزله‌ی پایه‌ی هستی فرض شده است؟ شاید چنین باشد، اما شواهد دیگری هم وجود دارند که توجه به گزینه‌ی دیگری را برای تحلیل این عدد مقدس بر می‌انگیزند.

### بخش دوم : رویکرد عصب شناختی

این بخش از دو نیمه تشکیل شده است. در نیمه‌ی نخست، شرح کوتاهی از مفهوم واحد اطلاعاتی را به همراه ذکر بسیار مختصر نتیجه‌ی هفده آزمون خواهید دید. و بعد در نیمه‌ی دوم این نتایج مورد بررسی دقیق‌تر و تحلیلی عمیق‌تر قرار خواهند گرفت. محور این تحلیل، ویژگیهای مغز آدمی از دید نظریه‌ی اطلاعات است. مغز هر یک از ما، با هر تعریفی که نگریسته شود، پیچیده‌ترین سیستم پردازنده‌ی اطلاعات است که تا به حال بر این سیاره تکامل یافته است. پیش از آن که شواهدی را در مورد کارکرد این سازمان شگفت‌انگیز ارائه کنم، لازم می‌بینم یک کلیدواژه‌ی مهم در این نوشتار (یعنی بیت) را روشن‌تر معنا کنم.

می‌دانیم که واحد اطلاعات، بیت (bit) است. یک بیت، عبارت است از مقدار اطلاعاتی که مورد نیاز است تا ما از میان دو گزینه‌ی هم‌ارز، یکی را انتخاب کنیم. یعنی اگر در سیستمی، یکی از دو گزینه‌ی هم‌ارز انتخاب شود، یک بیت بر اطلاعات درونی سیستم اضافه می‌شود. این انتخاب از میان شرایط اولیه‌ی همگن، همان است که در نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها با عنوان شکست تقارن هم مورد اشاره قرار می‌گیرد. به این ترتیب، یک بیت، عبارت است از اطلاعات تولید شده در اثر ساده‌ترین شکل شکست تقارن.

یک سیستم نرونی، سازمانی بیوشیمیایی است که برای شکستن تقارن و تولید اطلاعات تکامل یافته است. این سیستم در هر مقطع زمانی باید از بین دو حالت هم ارز (پتانسیل آرامش و پتانسیل فعالیت) یکی را انتخاب کند. این انتخاب، به کمک پویایی کلی حاکم بر سیستم غشا نرونی تعیین می‌شود. پویایی یاد شده، خود تابعی است از متغیرهای فیزیولوژیک، که نفوذپذیری غشا، نوع و تعداد گیرنده‌ها و حضور یا عدم حضور ناقل‌های عصبی ویژه نمونه‌هایی از آنها هستند. به این ترتیب، دینامیسم پیچیده‌ی یاد شده در نهایت با روندی قانونمند و قابل صورت‌بندی، اطلاعات تولید می‌کند.

سیستم عصبی، و کارکردهای ویژه‌ی آن، سطوح گوناگونی از سلسله مراتب را در بر می‌گیرند. هرچه در این سلسله مراتب ساختاری از سطح مولکولی به سوی سطح الگوریتمی و روانشناختی جلوتر رویم، پدیده‌هایی پیچیده‌تر و محتواهای اطلاعاتی بغرنج‌تری را مشاهده خواهیم کرد. من برای ساده‌تر شدن بحث، نگاهم را بر یک سطح ویژه - یعنی سطح حسی - متمرکز می‌کنم. هر حسی، از مجموعه‌ای از گیرنده‌های تخصص یافته تشکیل شده که با کمک اعصابی مشخص و سازمان یافته، اطلاعات را از محیط به مرکز پردازنده یعنی مغز منتقل می‌کند. اگر به کارکردهای ویژه‌ی این کانال‌های حسی دقت کنیم، عدد هفت را به سادگی در میان‌شان باز خواهیم یافت.

هر کانال حسی، با توجه به نیازمندی‌ها و محرک‌های خاص خود، دارای یک مقدار مشخصی از توانش انتقال<sup>۱</sup> است. این بدان معناست که بیش از حجم مشخصی از اطلاعات در واحد زمان را نمی‌توان از

---

<sup>۱</sup> channel capacity



راه یک کانال حسی خاص مخابره کرد. این محدودیت ذاتی سیستم‌های ناقل پیام عصبی، مبنای برخی از آزمون‌های عصب‌شناسی مشهور را هم تشکیل می‌شده. به عنوان مثال اغلب آزمایشات بحث‌برانگیز لیبه<sup>۲</sup> بر خودآگاهی بینایی از این چهارچوب استفاده می‌کنند. حالا، به شواهدی که وجود دارد توجه کنید:

### آزمون نخست

چندین صدا با بسامدهای گوناگون برای آزمودنی پخش می‌شود و بعد از او خواسته می‌شود تا آنها به ترتیب زیر و بم بودن مشخص کند. یعنی مثلاً در برابر پنج صدا، بگوید ترتیب زیاد شدن بسامد صداها عبارت بوده از ۳-۱-۴-۲-۵. اگر دو صدا برای این فرد پخش شود، محتوای اطلاعاتی منتقل شده برابر یک بیت خواهد بود، و به همین ترتیب با توجه به تنوع صداهای ارائه شده می‌توان به توانش اطلاعاتی دستگاه پردازنده‌ی شنوایی پی برد. نشان داده شده که آستانه‌ای برای دقت عمل مزبور وجود دارد. یعنی آزمودنی‌های عادی - غیرموسیقی‌دان - تا شش دسته از اصوات (یعنی ۵/۲ بیت) را به خوبی تشخیص می‌دهند، اما در برابر تنوع بیش از آن دچار اشتباهات متعدد و فراوان می‌شوند (Pollack et al-1952).

---

<sup>2</sup> Libet

## آزمون دوم

مشابه آزمایش بالا، ولی این بار بر روی شدت صوت‌های گوناگون انجام شد. یعنی این بار آزمودنی می‌بایست اصوات را بر اساس بلندی و شدت صوت مرتب کند. دامنه‌ی تغییرات صداها هم عبارت بود از ۱۵ تا ۱۱۰ دسی‌بل. نتیجه این شد که آزمودنی‌های عادی تا پنج محرک گوناگون (یعنی ۳/۲ بیت) را به خوبی - با دقتی کامل - پاسخ می‌دادند. اما در بیشتر از این مقدار خطاهایشان به طور نمایی افزایش می‌یافت و پاسخ‌هایشان را غیرقابل اعتماد می‌کرد (Garner et al-1953).

## آزمون سوم

آزمایش ساده‌ای شبیه به آنچه که ذکر شد، در مورد دستگاه چشایی انجام گرفت. به این معنا که غلظت‌هایی متفاوت از محلول نمک خوراکی را به آزمودنی می‌دادند و پس از مزه کردن تعدادی از آنها از او می‌خواستند شدت شوری‌شان را با هم مقایسه کند. غلظت‌های متفاوت محلول نمک در دامنه‌ی ۳/۰ تا ۷/۳۴ گرم در صد نمک تغییر می‌کردند. نتیجه این شد که بیشترین تعداد محلول‌های قابل مقایسه در یک دوره آزمایش برای آزمودنی، عبارت بود از چهار گزینه (یعنی ۹/۱ بیت). در بیشتر از این آستانه خطاها به شکل مخدوش کننده‌ای افزایش می‌یافت (Beeb-Center-1955).

## آزمون چهارم

مشابه تجربه‌ی بالا در مورد دستگاه بینایی انجام گرفت. یعنی چندین شکل مشابه (مثلا مربع) را با ترتیب‌هایی تصادفی به آزمودنی نشان می‌دادند و بعد از او می‌خواستند اندازه‌ی آنها را با هم مقایسه کند و بر این اساس مرتب‌شان کند. بر این مبنا نشان داده شد که بیشینه‌ی تعداد تصاویر قابل مقایسه در یک نوبت مشاهده، پنج‌تاست که تقریبا با  $2/2$  بیت برابر می‌شود (Hake et al-1955).

## آزمون پنجم

بر مبنای فوق، آزمونی در مورد سایر کیفیات بینایی اشکال ساده‌ی هندسی انجام گرفت. نتایج به دست آمده عبارت بود از: پنج و شش جایگشت مقایسه‌ای برای هر یک از عامل‌های مورد آزمایش. به بیان دقیق‌تر، توانش اطلاعاتی بینایی در مورد درخشش - شدت نور - عبارت بود از  $3/2$  بیت، برای اندازه (تکرار آزمایش بالا) برابر بود با  $8/2$  بیت، و برای رنگ عبارت بود از  $1/3$  بیت (riksenetal-1954).

## آزمون ششم

آزمونی با الگوی مشابه بر روی حس پساوایی انجام گرفت. به این معنا که بر پوست سینه‌ی آزمودنی محرک‌های لامسه‌ای با شدت، مکان، و مدت تحریک گوناگون ارائه می‌شد و بعد از او خواسته می‌شد تا این تحریکات پیاپی را با هم مقایسه کرده و ترتیب وقوع‌شان را تشخیص دهد. نتیجه این شد که تعداد محرک‌های قابل تشخیص در یک دوره تجربه برای مکان‌یابی برابر بود با هفت محرک، برای مدت تحریک برابر بود با پنج محرک، و برای شدت تحریک برابر بود با چهار محرک.

## آزمون هفتم

در جریان تجربیاتی که نیروی هوایی آمریکا برای تعیین قابلیت‌های حسی خلبانانش انجام داد، نتایج مشابهی به دست آمد. محرک‌های بینایی با دو زمان ارائه‌ی متفاوت (کوتاه  $1/4 =$  ثانیه و بلند  $5 =$  ثانیه) به آزمودنی‌ها نشان داده شد، بعد توانایی ایشان در تشخیص متغیرهای گوناگون با همان روش مقایسه کردن سنجیده شد. نتایج به دست آمده در مورد محتوای اطلاعاتی ادراکات مورد آزمایش به قرار زیر بود:

در مورد تشخیص سطح، محرک بلند  $2/7$  بیت و محرک کوتاه  $2/6$  بیت.

در مورد تشخیص طول یک خط راست، محرک بلند  $3$  بیت و محرک کوتاه  $2/6$  بیت.

در مورد تشخیص جهت (زاویه نسبت به چشم)، محرک بلند  $2/6$  بیت و محرک کوتاه  $2/3$  بیت.

نتیجه آنکه توانایی سیستم بینایی در مورد همه‌ی این محرک‌های گوناگون در واژه‌ی  $6/0 - 2/6 +$  بیت تغییر می‌کند که به طور متوسط برابر است با  $6/5$  گزینه‌ی متفاوت (Pollack et al-1955).

## آزمون هشتم

از آزمودنی خواسته شد تا محل یک نقطه‌ی رنگی بر یک خط راست را در چند شکل با هم مقایسه کند. این آزمون به دو شکل انجام گرفت. یک بار احتمال حضور نقطه در تمام طول خط یکسان بود، و یکبار دیگر نقطه را در واژه‌هایی مشخص (صد واژه‌ی مختلف بر خط) قرار می‌دادند. نتایج به دست آمده در هر دو مورد مشابه بود و نشان می‌داد که قابلیت اطلاعاتی این عمل حدود  $3/25$  بیت، یا به عبارت دیگر حدود  $10-15$  گزینه است (Hake et al-1951) این بیشینه‌ی تعداد گزارش شده در مورد توانش اطلاعاتی حواس ویژه است.

### آزمون نهم

مشابه آزمون بالا متتها در دو بعد انجام گرفت. یعنی از آزمودنی خواسته می‌شد تا مکان نقطه‌ای را در یک مربع تشخیص دهد و با اشکال مشابه مقایسه کند. نتیجه این که توانش اطلاعاتی در این حالت تا 46 بیت (24 گزینه) افزایش یافت (Klemmer et al-1963).

### آزمون دهم

آزمون چشایی یاد شده در دو بعد انجام گرفت. یعنی مخلوطی از محلول نمک و سوکروز به آزمودنی داده شد و مقایسه‌ی غلظت هریک از این مواد با محلولهای مشابه از او خواسته شد. توانش اطلاعاتی حاصل عبارت بود از  $3/2$  بیت (Beeb-Center-1955) که از دو برابر مقدار مشابه برای آزمون تک بعدی کمتر بود ( $3/2 > 9/1 * 2$ ). یعنی با افزوده شدن تعداد ابعاد حسی مورد آزمون، توانش اطلاعاتی به طور خطی نمو نمی‌کند.

### آزمون یازدهم

آزمون مربوط به صدا در دو بعد انجام گرفت. یعنی از آزمودنی خواسته شد تا بلندا و بسامد صداهای ارائه شده را با هم مقایسه کند. نتیجه این شد که توانش اطلاعاتی تا حدود  $1/3$  بیت زیاد شد که باز هم خطی‌ای را دو مقدار تک بعدی قبلی ( $3/2$  و  $5/2$  بیت) نشان نمی‌دهد (Pollack et al-1953).

### آزمون دوازدهم

آزمون بینایی در مورد دو محرک رنگ و درخشش همزمان انجام شد، نتیجه این که توانش اطلاعاتی تا 36 بیت بالا رفت که حدودا برابر است با 11-15 گزینه (Halsey et al-1954).

### آزمون سیزدهم

در مورد سه متغیر نورانی همزمان (رنگ، درخشش، و اندازه) آزمون تکرار شد و توانش اطلاعاتی ای برابر با  $1/4$  بیت به دست آمد (Eriksen et al-1954).

### آزمون چهاردهم

در مورد شش متغیر همزمان صوتی این آزمون انجام شد. متغیرها عبارت بودند از بسامد، شدت صوت، تناوب، مدت، مکان فضایی، و زمان آغاز (همزمان بودن با یک نشانه‌ی خارجی). هر یک از این متغیرها پنج درجه‌ی آزادی داشتند و بنابر این  $1062565$  گزینه برایشان ممکن بود. نتیجه این شد که در همسایگی این شش متغیر، توانش اطلاعاتی تا  $2/7$  بیت بالا رفت. یعنی شناسایی و مقایسه‌ی تا  $150$  محرک ممکن بود (Pollack et al-1954).

### آزمون پانزدهم

نشان داده شده که آواهای تولید شده در زبان طبیعی همه‌ی اقوام انسانی، اصواتی هستند که می‌توانند در  $8-10$  بعد تغییر کنند. هرکدام از این ابعاد هم دو یا سه درجه‌ی آزادی دارند. یعنی مثلا صوت می‌تواند صدادار/بی صدا باشد (بعد اول)، یا کامی/زبانی/حلقی باشد (بعد دوم). (Miller et al-1955).

### آزمون شانزدهم

تحلیل اطلاعاتی شواهد مورد قبل نشان داده که می‌توان با در نظر گرفتن هشت بعد تغییر صوتی، و دو درجه‌ی آزادی به ازای هریک، همه‌ی آواهای زبانی انسانی را تحلیل کرد. به این ترتیب توانش اطلاعاتی

سیستم زبانی ما (شنیداری) برابر با  $9/6$  بیت یا به عبارت دیگر  $120$  گزینه می شود (Pollack et al -.).  
(1954).

#### آزمون هفدهم

اگر تعداد مشخصی ( $N$ ) از نقاط روشن را در یک لحظه بر نقاطی تصادفی از یک نمایشگر نشان دهیم، آزمودنی خواهد توانست به ازای  $N > 7$  تعداد درست شان را بلافاصله تشخیص دهد. اما با بیشتر شدن تعداد نقاط از شش تا، خطا در تشخیص ایجاد می شود و به طور نمایی بیشتر می شود (Kaufman et a -.).  
(1949).

#### نتیجه

دستگاه عصبی انسان، و کانالهای ورودی اطلاعات به سیستم پردازندهی مرکزی ما (یعنی مغزمان)، پیکره ای است که در محدودهی مشخصی کار می کند. این سیستم توانش اطلاعاتی پایهی مشخصی را برای تمام حواس ویژهی ما به صورت پیش تنیده دارد. به عبارت دیگر، آستانهی مشخصی وجود دارد که تا قبل از آن سیستم حسی با دقت بسیار بالا - با خطایی در حد صفر - عمل می کند. اما با گذر کردن تنوع محرکها از این آستانه، قدرت تشخیص و دقت سیستم حسی هم به سرعت کاهش می یابد تا جایی که دیگر کاربرد خود را از دست بدهد.

شواهد هفده گانهی یاد شده در بالا، نشان می دهند که این آستانه، برای تمام حواس تک بعدی آزموده شده، مقداری در حدود هفت گزینه را در بر می گیرد. برخی از موارد یاد شده، به ظاهر تعدادی بیش از هفت گزینه را نشان می دهند، اما می توان با تحلیل شیوهی آزمایش انجام گرفته نشان داد که این تعداد به دست آمده تا

حد زیادی معلول روش‌شناسی و تعیین متغیرهای خاص پژوهندگان این آزمون‌ها بوده است. در این نوشتار مجال پرداختن به این روش‌شناسی‌ها نیست، همین قدر بسنده است که در نظر داشته باشید الگوهای طراحی آزمایش‌های یاد شده به هدفی جز سنجیدن توانش اطلاعاتی سیستم حسی انجام شده‌اند و به همین دلیل هم در بعضی موارد بیشتر از هفت گزینه به عنوان آستانه به دست آمده است. در واقع فقط آزمون‌های هشتم، پانزدهم و شانزدهم مقادیری متفاوت از میزان مورد ادعای ما را نشان می‌دهند که در آن میان نتایج آزمون هشتم معلول روش‌شناسی متفاوت آن هستند. در آزمون ۱۵ و ۱۶ هم یکی از خواص در نظر گرفته شده توسط پژوهشگران نامبرده جز خواص طبیعی اصوات نیست.

مغز انسان، سیستمی است که در هر یک از ابعاد حسی‌اش، می‌تواند تا کمتر از هفت گزینه را به سرعت و به طور خودکار شناسایی کند. اما عدد هفت به بالا برای این سیستم حسی چند جانبه نوعی "خیلی" محسوب می‌شود و از آن به بعد نیازمند توجه هوشیارانه و بازبینی فعال است تا خطاهای خود را جبران کند. در واقع عدد هفت، نشانگر یک مرز تکاملی برای دستگاه عصبی ماست. مرزی که تشخیص عناصر حسی محیطی در داخل آن برای موجود کافی بوده تا زنده بماند و ژنوم خود را به نسل بعد منتقل کند. با توجه به آزمون‌های چندبعدی یاد شده، صورتبندی‌های سیرنیتیک، و تجربیات رفتاری خودمان، می‌توانیم چهار راهکار را تشخیص دهیم که توسط مغز مورد استفاده قرار می‌گیرد تا محرکهای پیچیده‌تر از این آستانه را درک و تحلیل کند.

راه نخست این است که تعداد ابعاد مورد سنجش در هر موضوع حسی را بیشتر کند و به این ترتیب توانش اطلاعاتی در دسترس خود را نیز بیشتر کند. شواهد یاد شده نشان می‌دهند که این افزایش توانش اطلاعاتی وابستگی خطی با تعداد ابعاد مورد درک ندارد، و نمو آن کمتر از آن است که در ابتدا مورد انتظار است. اما به هر حال، این روشی موفق محسوب می‌شود و دلیل آن هم این است که ما همه‌ی پدیده‌های حسی



موجود در محیط اطراف خود را به صورت چند بعدی درک می‌کنیم. یعنی مثلاً محرک‌های بینایی را به کمک چند متغیر (رنگ، اندازه، عمق، بافت و...) می‌فهمیم و تنها به ردگیری یکی از آنها بسنده نمی‌کنیم.

راه دوم این است که سیستم پردازنده محرک‌ها را به دسته‌هایی از متغیرها تقسیم کند که هر دسته دارای کمتر از هفت متغیر باشد. چنین روشی در هوش مصنوعی برای بالا بردن توانش اطلاعاتی سیستم‌های موازی با دستگاه عصبی انسان - که آنها هم محدودیت‌های خود را دارند، - مورد استفاده قرار می‌گیرد. ظاهراً دست کم در مورد دستگاه بینایی انسان نیز این راهکار تا حدودی کاربرد دارد. اما به دلیل پیچیدگی زیاد شیوهی انجام این عمل، اطلاعات زیادی در موردش موجود نیست.

راه سوم این است که سیستم محرک‌های گوناگون را با هم مقایسه کند و متغیرهای مهم موجود در محیط را بر اساس چینش و پراکنش پدیده‌های حسی نسبی کند و در داخل حوزه‌ای با حدود هفت عنصر با هریک از آنها برخورد کند. این شیوه همان است که به هنگام توجه کردن به پدیده‌ها رخ می‌دهد. یعنی بخش مهمی از محرک‌های حسی از سطوح بالای پردازش حذف می‌شوند تا گزینه‌های مهم‌تر نسبت به هم بهتر پردازش شوند.

چهارمین راهی که به ظاهر در سیستم عصبی ما کاربرد دارد، عبارت است از آماری کردن تشخیص. این امر در آزمایشات کافمن (آزمون هفدهم) به چشم می‌خورد. به این معنا که آزمودنی‌های او وقتی در برابر بیش از هفت محرک قرار می‌گرفتند، تعداد آنها را بر اساس تجربیات قبلی‌شان تخمین می‌زدند. این ترفند البته نقاط ضعف فراوانی دارد، اما در نهایت از خلا اطلاعاتی موجود در پیش روی سیستم بهتر است.



## از چشم مردوک

۱۳۸۰/۳/۳

پیش درآمد

در محیط یک دایره آغاز و پایان یکی است. هراکلیتوس

و شاید چنین باشد. شاید جمله‌ی بسیار تکرار شده‌ی "تاریخ تکرار می‌شود"، گهگاه راست از آب در آید، و شاید بازگشت به مفاهیمی بسیار بنیادین و باز واریسی کردن آنچه که بسیار مورد بازبینی قرار گرفته، از نیازی چنین تکراری سرچشمه گرفته باشد.

بابلیان باستان مردوک را نظم دهنده‌ی گیتی می‌دانستند، و امروز ما می‌دانیم که این نیاز به نظم و ترتیب و قانون و حساب و کتاب، چنان بنیادین و محوری است که گویا تنها خداوندی و الامرتبه چون مردوک، برای بر عهده گرفتنش شایستگی دارد. بابلیان، غلبه‌ی مردوک بر تیامت را نقطه‌ی آغاز زمان زمینی می‌دانستند، و تاریخ انسانی خویش را از آن پس در شمار می‌آوردند، و این چنین بود که تاریخمندی تمدنهای انسانی، با مفهوم نظمی مصنوعی - که با نبرد و زور بر گیتی آشوبناک تحمیل شده بود، - گره خورد. بدینسان بود، که

آن خدایانی که همچون تیتان‌ها از برآوردن نظمی این چنین ناتوان ماندند، در حواشی زیرزمینهای اساطیر در بند ماندند و کامیاب گشتگان این راه، همچون مردوک شاه خدایان گشتند.

آنچه که در این نوشتار خواهد آمد، کنکاشی است در بازبینی مفهوم نظم، نمودهای نیازمندی بدان، و پیامدهای اجتماعی اختراع آن. مفهومی از این دست شاید پیش از این بارها مورد واری و بحث قرار گرفته باشد، اما چندان مهم می‌پندارم که خطر تکراری بودن گفتار خویش را می‌پذیرم و بدان امید که چیزی نو در این میان گفته آید، بار دیگر از همان قصه‌ی کهن مردوک می‌گویم و تیامت و هاویه‌ی نخستین.

چنان که از رساله‌ای در باب جامعه‌شناسی - یا شاید تاریخ دین - برمی‌آید، ارجاعاتی به نکات فنی در مورد ادیان باستانی خواهم داشت، اما خواهم کوشید بدون این که درگیر تاریخ اجتماعی ادیان باستانی شوم، از برخی از حقایق در این زمینه بهره‌گیرم. از آنجا که شاید این جست و خیز در دامنه‌ی شاخه‌های گوناگون دانایی امکان‌گسسته نمودن متن را زیاد می‌کند، لازم می‌بینم تا در ابتدای کار روشی را که در پیش خواهم گرفت، و پرسشی که در صدد پاسخگویی بدان خواهم بود را گوشزد کنم.

پرسش محوری این نوشتار، می‌تواند در سطوح گوناگونی صورتبندی شود و با درجات متنوعی از پیچیدگی پرسیده شود. ساده‌ترین بیان آن این است که: "سازماندهی جهان در قالب مجموعه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته و به ظاهر سازگار، چگونه بر پایداری جوامع اولیه تأثیر می‌گذاشته است؟"

چنان که می‌بینید، این پرسشی بزرگ است و پاسخهایی گوناگون را از زاویه‌ی دید شاخه‌های مختلف دانایی می‌طلبد. یک دیرین‌شناس تکاملی به این پرسش یک جور نگاه خواهد کرد و مورخ به شیوه‌ای دیگر آن را خواهد فهمید.

پس آن را کمی دقیقتر می‌پرسم : "چگونه نظام باورداشتهای و عقایدی که تضمین‌کننده‌ی نظم و معناداری جهان است، ساخت قدرت را در یک جامعه پایدار می‌سازند؟"

آشکار است که این پرسش بیشتر به ساختارشناسی نظامهای فکری و کارکرد اجتماعی آنها ارتباط دارد. از آنجا که پرسش مورد نظر تا حدودی خصلت تبارشناختی دارد، الگوهای باستانی صورتبندی مفهوم نظم را در مرکز توجه خود قرار خواهم داد. اما هنوز پرسش ما برای آن که در متنی با این ابعاد مورد بررسی قرار گیرد، زیاده بزرگ است. گمان می‌کنم برای رسیدگی پذیر شدن پرسشی بزرگ از این دست، باید محدودیتها و شروطی را بر آن اعمال کرد، تا شاید حصر حقایق و شواهد مربوط به سوال، امکان دستیابی به پاسخی در خور را افزایش دهد. پس این سه محدودیت را فرض خواهم کرد. نخست این که با توجه به تاریخی بودن پرسشی که از مفهوم نظم دارم، و تحویل پذیر بودن بخش مهمی از مفاهیم دنیای باستان به نظامهای دینی، پرسش خود را در قالب ادیان باستانی پی خواهم گرفت. دوم این که بر برش تاریخی خاصی (هزاره‌ی دوم و اول پیش از میلاد) تمرکز خواهم کرد و حوزه‌ی جغرافیایی ویژه‌ای (میانرودان، به ویژه تمدن بابل) را به عنوان آزمایشگاه خویش فرض خواهم کرد. بدیهی است که برای دستیابی به تحلیلی منسجم، پرداختن به پیشینه‌ی تاریخی مفاهیم در زمانهای دورتر (که گاه تا دو هزاره‌ی قبل را شامل می‌شود) لزوم پیدا خواهد کرد، و همچنین برای درک برخی از روابط و الگوها، از اشاره به حوزه های تمدنی دیگر (به ویژه تمدن مصری، عیلامی و کنعانی) نیز ناگزیر خواهیم بود.

به این ترتیب شاید بتوان پرسش مورد نظرم را با این شکل ریزینانه‌تر بیان کرد: "مفهوم نظم و انسجام معنایی جهان، در قالب ادیان بابل باستان چگونه صورتبندی می‌شد، چه نموده‌های اجتماعی‌ای داشت، و به چه شکلی پایداری نظام اجتماعی را تضمین می‌نمود؟"

و اما روش.

چارچوب معنایی کلانی که تحلیلهای این متن بر آن استوار است، مدلی از پویایی فرهنگ است که بدان نام نظریه‌ی منشها را داده ام و در کار تکمیل کردنش هستم. کوشیده‌ام تا بدون استفاده از کلیدواژگان خاص به کار گرفته شده در آن مدل، و به زبان کلاسیک جامعه‌شناسی ادیان، حرف خود را بزنم، اما گهگاه از اشاره به برخی از تحلیلهای آن مدل - که راهگشا می‌دانمشان، - ناگزیر خواهم بود.

برای سادگی بیشتر، بر اسطوره‌ی مردوک تمرکز خواهم کرد و عام بودن استخوان بندی مفهومی آن را در جهان باستان به کمک چند مقایسه‌ی کوچک نشان خواهم داد و با رجوع به چند شاهد تاریخی مشهور، نتیجه‌گیری خویش را بیان خواهم کرد. در نهایت برخی از نموده‌های این نتیجه‌ی تاریخی را تا روزگار کنونی پی خواهم گرفت و مروری شتابزده بر تغییرات مفهوم مورد نظرم - نظم - در طول زمان خواهم داشت.

## اسطوره‌ی مردوک

من یک لولو (موجود وحشی) خواهم آفرید  
یک انسان به راستی وحشی خواهم آفرید  
تا وظیفه اش خدمت به خدایان باشد  
تا خدایان در آسودگی زندگی کنند.

گفتار مردوک، انوماالیش

۱. یکی از نخستین چیزهایی که یک دانشجوی علاقمند به تاریخ ادیان خاورمیانه با آن برخورد می‌کند، تاثیر بارز تفاوت اقلیمی در نقش خدایان بومی است. چه بسا خدایانی که در سرزمینهای گوناگون با نیروهای طبیعی همانندی پیوند خورده اند و نمودهای آسمانی یکسانی را نمایندگی می‌کنند، اما بسته به اوضاع آب و هوایی و ساختار جغرافیایی محل، کارکردها و نقشهایی به کلی متفاوت را بر عهده می‌گیرند. تیامت، خدای بابل، آشوب، و هاپی، خدای مصری رحمت و نعمت، نمونه‌ی از این پدیده هستند. چرا که هر دوی این خدایان، مظهر آب بوده اند.

تیامت، که در میانرودان به عنوان خداوند آبهای آزاد و اقیانوس اولیه و رودهای سرچشمه گرفته از آن شناخته می‌شد، موجودی سالخورده، بدخواه و منفور بود که همواره نقشی منفی را در اساطیر بابل بر عهده می‌گرفت. در مقابل، هاپی که او نیز نمود پدیده‌هایی مشابه در مصر بود، خدایگانی نیکخواه و بخشنده دانسته می‌شد که هوادار آدمیان است و به بار نشستن زمینهای کشاورزی را ممکن می‌سازد.

تفاوت در میان این دو، آشکارا ریشه در تفاوت بوم‌شناختی بابل و مصر دارد. بابل سرزمینی گرمسیر، حاصلخیز و توفان خیز بود و طغیان آبها و رودها در آن همواره امری ناگهانی و پیش‌بینی‌ناپذیر و مخرب

پنداشته می‌شد. در مقابل، مصر نیل را داشت که طغیانهای فصلی و منظم را در هر سال از سر می‌گذراند و هنگامی که بعد از لبریز شدن از کرانه هایش پس می‌نشست، زمینی حاصلخیز و آماده‌ی کشت را با بر جای نهادن گل و لایش تحویل کشاورزان می‌داد.

شاید به دلیل همین آشنا بودن حرکات نیل، هاپی -نماینده‌ی طغیانهای آن - محبوب بود و ستایش می‌شد، و شاید به دلیلی معکوس، تیامت را خدای آشوب و بی‌نظمی و خرابی می‌دانستند.

۱. یکی از کاملترین و مفصل‌ترین نبشته‌هایی که از داستان تیامت باقی مانده است، هفت لوحه‌ای است که در نینوا کشف شد، و کار ترجمه‌ی آن در سال ۱۸۷۶م. خاتمه یافت. این متن کاملترین شرح از اسطوره‌ی آفرینش بابلی است، و از آنجا که با عبارت بابلی "انومالیش لانبو شمامو" (یعنی: زمانی که در آن بالا آسمان نامی نداشت...) آغاز می‌شده، با نام انومالیش مشهور گشته است.

در انومالیش چنین آمده که در آغاز، جهان از دو نیروی آپسو (یعنی آب شیرین) و تیامت (یعنی آب شور) پدید آمده بود. این دو خدا در یک زنجیره از آفرینشهای متوالی، گروهی بزرگ از خدایان دیگر را آفریدند، ولی از سر و صدای این نوادگان جوان خشمگین شدند و تصمیم گرفتند آنان را از بین ببرند.

تیامت که مادینه بود، چندان به کشتن فرزندانش تمایل نداشت، اما آپسوی نرینه و درنده خو با وزیرش مومو مشورت کرد و به تنهایی برای از بین بردن عامل به هم خوردن آسایشش به حرکت در آمد. در این میان، خردمندترین زاده‌ی این زوج باستانی، که خدای نیرومندی به نام ائا بود، از جریان باخبر شد و آپسو را با افسون به خواب عمیقی فرو برد و او را به قتل رساند. مومو هم که از حمایت سرورش محروم شده بود، اسیر شد و ائا با گذراندن طنابی از بینی اش، او را به بندگی خود در آورد. ائا پس از این پیروزی، قدرت آپسو

را از آن خود کرد و نماینده‌ی آبهای شیرین شد و در معبد مقدسی که برای خود ساخته بود، آرام گرفت. به این ترتیب مرحله‌ی نخست از نبرد خدایان به نتیجه رسید.

این پدرکشیِ نخستین، انگیزه‌ی خروج تیامت، و عاملی است که دگردیسی نقش این مادر-خدای کهنسال به نماد آشوب و تهدید را رقم می‌زند. تیامت که به تحریک سایر فرزندان از نابودی آپسو و غضب شدن قلمرواش به دست ائا خشمگین است، سپاهی از اهریمنان و عفریت‌ها آفرید و رهبری ایشان را به پسرش کینگو سپرد (لوح نخست). جالب اینجاست که آدم -کژدم و آدم -اسب هم در میان این آفریدگان پدید دیده می‌شوند. در کنار هم قرار گرفتن این دو موجود می‌تواند برای پژوهشگران دیوشناسی جالب باشد، چرا که آدم -کژدم را در اسطوره‌ی گیلگمش در مقام نگهبان دروازه‌های کوهستانی مقدس می‌بینیم، و آدم -اسب بعدها در اساطیر یونان اهمیت بسیار می‌یابد و با نام Centaurus شهرت می‌یابد.

کینگو که فرماندهی چنین ارتش مخوفی را بر عهده داشت، فرزند ارشد تیامت بود، و نیرومندترین اسلحه، یعنی لوحه‌های حاوی سرنوشت را -که به تیامت تعلق داشتند- در اختیار گرفته بود. عصیان او بر سایر خدایان آشفتگی و هراس فراوانی در مجمع خدایان ایجاد می‌کند و خدایی به نام آنشار در پی چاره‌جویی برمی‌آید. او نخست از ائا می‌خواهد که شورش را فرو نشاند، اما او یا در این کار ناکام ماند، و یا از دست یازی بدان سر باز زد. سپس آنو -خدای بزرگ آسمان و نوه‌ی تیامت- برای پیشنهاد صلح نزد تیامت رفت و جواب رد شنید. در این بحران و بن بست است که ناگهان پهلوانی نیرومند و ناشناخته در مجمع خدایان ظاهر می‌شود. او مردوک است، که گویا در معبد مقدس ائا، و از پشت او زاده شده. مردوک که جوانترین خدای مجمع است، نبرد با کینگو را بر عهده می‌گیرد، اما سروری بر همه‌ی خدایان را در ازای چنین کاری طلب می‌کند (لوح دوم). خدایان وحش‌زده می‌پذیرند، و مردوک در جشنی بزرگ، با در اختیار گرفتن نشانهای سلطنتی مجمع خدایان به طور رسمی شاه ایزدان می‌گردد (لوح سوم).



مردوک برای تحکیم مشروعیت سلطنتش، قدرت خود را به خدایان دیگر نمایش داد و ردای خود را غیب و دوباره ظاهر کرد. پس از رفع تمام تردیدها درباره‌ی حقانیت سلطنتش، لباس رزم پوشید و برای جنگ با تیامت از قصر خود خارج شد. او تیامت را به نبرد رویاروی خواند و در حالی که بر ارابه‌ای از توفان سوار بود، قلب تیامت را شکافت و او را نابود کرد. کینگو و سپاهیان‌ش در تور عظیمی که چهار باد چهار طرفش را گرفته اند، گرفتار شدند، و اسیر مردوک گشتند. مردوک پس از این پیروزی الواح سرنوشت را از تیامت ستاند و به تقلید از سنت پدرش ائا، خانه‌ی بزرگی به نام اِشارا را برای خدایان بنا کرد (لوح چهارم).

مردوک پس از پیروزی، سازماندهی و نظم بخشیدن به جهان را هدف خود قرار داد. سه راه در آسمان برای آمد و شد خدایان /ستارگان بر ساخت و سیاره‌ی برجیس را به نگهبانی این سه راه برگزید. او همچنین تقویمها را تدوین کرد و به گردش ماه ها و فصلها و سالها نظم بخشید (لوح پنجم). پس از فراغت از این کارهاست که مردوک به فکر عقوبت کردن اسیران جنگی اش می‌افتد. او به پیشنهاد ائا کینگو را به نمایندگی از همه‌ی عصیانگران قربانی می‌کند، و از خون او انسان آفریده می‌شود تا خدمتگذار خدایان باشد و آنان را از رنج کار کردن آزاد کند (لوح ششم). خدایان برای سپاسگذاری از مردوک معبد بزرگ اساگیل را در بابل برای او می‌سازند، و در نهایت متن با فهرستی از پنجاه نام بزرگ و لقب شکوهمند که به فرمان آنو به مردوک اعطا می‌شود، خاتمه می‌یابد (لوح هفتم).

## پیش از مردوک

۱. انومالیش را می‌توان با چند تفسیر گوناگون خواند. از یکسو می‌توان بخش عمده‌ی عناصر درونی آن را به عنوان وامگیری‌هایی از تمدن سومری در نظر گرفت، و از سوی دیگر می‌توان مثل تاریخ دانان آلمانی صد سال پیش، برداشتی بابل‌مدار ارائه کرد و این متن را نقطه‌ی شروع جهان بینی دینی دانست. گذشته از این افراط و تفریطها، تفسیری که در این نوشتار مورد نظر من است، همان است که امروزه در جامعه‌ی باستان‌شناسان از مقبولیت برخوردار است، و بر وامهای متعدد اجزا، و ترکیب اصیلشان در انومالیش تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، در سرود آفرینش بابلی ما مفاهیمی آشنا و کهنسال از اساطیر سومری را باز می‌یابیم، که به شکلی نو و بی سابقه به هم پیوند خورده اند و مفهومی تازه را پدید آورده اند. بحث اصلی من در این نوشتار بر سر آن مفهوم جدید، و دلیل پدید آمدن آن است. اما شاید پیش از پرداختن به آن، گوشزد کردن مهمترین عناصر وامگیری شده در انومالیش و تفاوت‌های آن با متون سومری پیشینی سودمند باشد.

۲. خدایان بابلی و سومری، از این جهات با هم شباهت داشتند:

الف) در رفتار و کردار و حتی تجسمی که از شکل ظاهری شان می‌شد، انسان مانند بودند. خدایان نرینه ریش داشتند و مادرخدایان فرزندانشان را شیر می‌دادند، و به خواب رفتن و گرسنه شدن و حتی مردن، چیزهایی است که در خدایان سومری /بابلی و آدمیان، به اشتراک دیده می‌شود.

ب) از نظر اخلاقی هم با آدمیان شباهت داشتند، یعنی هیچ کدامشان نماد نیکی یا بدی مطلق نیست. هر کدامشان رفتارهای بدخواهانه و نیکوکارانه‌ی خاص خود را داشتند و از این نظر نیز مانند آدمیان، آمیخته‌ای از خیر و شر محسوب می‌شدند.

پ) زمین، و جهان طبیعی عرصه‌ی فعالیتشان بود، و در محیطهایی آشنا مانند شهرها و کوه‌ها پرسه می‌زدند. خدایان بابلی، نسبت به همتهای سومری خود حالتی آسمانی‌تر دارند، اما با این وجود عرصه‌ی فعالیت ایشان نیز آسمانی است که بازسازی زیباتری از جهان کنونی ماست، و هیچ نشانی از مفاهیم مثلی و فراطبیعی در زمینه‌ی حضورشان یافت نمی‌شود.

ت) ازلی و ابدی نیستند. خدایان بنیانگذار، (مثل آپسو و تیامت) که ازلی فرض می‌شوند، خیلی زود به دست نوادگان خود کشته می‌شوند، و آنان که امروز بر مسند اقتدار نشسته‌اند و شاید بتوانند ابدی فرض شوند، پیشینه‌ی درازی ندارند و همگی "به تازگی" خلق شده‌اند.

ث) بنابراین در تفکر میانرودان باستان، خلق از عدم شناخته شده نیست و جهان توالی پیوسته و درازپایی از رویدادها پنداشته می‌شود که زایش و مرگ خدایان را هم مثل آدمیان شامل می‌شود. در این تمدنها آفرینش، خلقت نیست، و بیش از آنکه با هستی یافتن ارتباط داشته باشد، با منظم شدن مربوط است.

۳. و از این جهات با هم متفاوتند.

الف) خدایان سومری، دارای سلسله مراتبی بسیار سست‌تر و توزیع قدرتی بسیار همگن‌تر از خدایان بابلی هستند. مفهوم شاه خدایان - با تأکید و اهمیت نسخه‌های بابلی، در اساطیر سومری یافت نمی‌شود. البته خدایان سومری هم بسته به قدمت و نقشی که بر عهده دارند، اهمیتهای متفاوتی در میان مردمان پیدا می‌کنند،

اما این شکست تقارن تنها در زمین دیده می‌شود و در آسمان همگی عضو مجمعی از خدایان هستند که انگار سلسله مراتب قدرت خاصی را بر ایشان تحمیل نمی‌کند.

ب) چنان که گفته شد، خدایان بابلی تمایل به آسمانی شدن دارند و غیرملموس تر، دور از دسترس تر، و استعلایی تر از همتهای سومری خود هستند. خدایان با اهمیت سومری، با زندگی روزانه بیشتر در آمیخته اند و نمودهایی ملموس و در دسترس دارند. در حالی که بابلیان بیشتر خدایان ستاره‌ای را مورد توجه قرار می‌دادند. این ماجرا تا حدی چشمگیر است که کریمر ادعا کرده خدایان آسمانی سومری مثل اینانا (ناهید)، اوتو (خورشید)، و (آسمان) از تمدنهای سامی همسایه‌ی سومریان وامگیری شده اند.

چنان که یاکوبسن می‌گوید، خدایان سومری مشتقاتی از پدیده‌های طبیعی هستند و پیوستگی خود با نمودهای طبیعی شان را همچنان حفظ می‌کنند. یعنی آسمان برای آدم سومری، همان آنو، و اوتو همان خورشید است. اما در مورد خدایان بابلی، تفکیکی نسبی بین خدایان و نمودهای طبیعی شان دیده می‌شود.

۴. انومالی‌ش یکی از نخستین متونی است که مفهوم سلسله مراتبی بودن ذاتی قدرت در جهان آفرینش را بیان می‌کند. نتیجه‌ی یزدان شناسانه‌ی چنین مفهومی، چندخدایی سلسله مراتبی خاصی بود که پایگاه ناهمساز خدایانی ریز و درشت را در یک سیستم تنظیم قدرت فراگیر نشان می‌داد. دست کم از این نظر، اسطوره‌ی بابلی آفرینش گسست معنایی آشکاری را نسبت به اساطیر کهنتر سومری از خود نشان می‌دهد.

شکل ازلی جهان در اساطیر سومری، در تصویر الهه‌ای به نام نامو تبلور یافته است. نام این ایزدبانو با علایم تصویری هم ارز مفهوم دریا نوشته می‌شده، و به نظر می‌رسد که نماینده‌ی لجه‌ی بی شکل و آغازین بوده باشد.

کهنسال ترین خدایی که از خود جنبش و حرکتی هدفمند نشان می‌دهد، آن است نامش به سومری آسمان معنا می‌دهد. او از دل این آشوب اولیه زاده می‌شود و نظم را برای جهان به ارمغان می‌آورد. خصلت منظم کننده‌اش، با درگیری و جنگ و تنش همراه نیست، و اصولاً فعالیت و دگرگون‌طلبی زیادی در او دیده نمی‌شود.

آن با هستنده‌ی دیگری به نام کی (زمین) درمی‌آمیزد و از ازدواج آن دو نخستین خداوندِ فعال و مقتدر سومری زاده می‌شود که انلیل نام دارد. این خدا، به ویژه در نیپور پرستش می‌شده و ظاهراً در زمانی بسیار دور از خدایان محلی این شهر بوده است. انلیل همان کسی است که آسمان و زمین را از یکدیگر جدا کرد، و به این ترتیب برای موجودات دیگر فضایی را به ارمغان آورد که می‌توانستند در آن بگنجند. او مدنیت و نظم گیتی را پدید آورد و سازمان دهنده‌ی نظم عام حاکم بر کل گیتی بود. باین وجود این خصلت نظم دهنده اش مطلق نبود. او در مقام خدای هوا، نماینده‌ی دو نیروی آسمانیِ توفان و باد بود. از این دو، توفان فروکوبنده و آشوبگر و مخرب پنداشته می‌شد، و باد که گاه را از دانه جدا می‌کرد و یاریگر کشاورزان بود، نظم دهنده و سازنده. به این ترتیب بر خلاف مردوک و تیامت که نظم و آشوب مطلق را تجسم می‌کنند، انلیل آمیخته‌ای از هر دو این نیروها بود، و به دلیل همین اتحاد دو نیروی یاد شده در پیکر اوست که نبرد پردامنه‌ی خدایان در اساطیر سومری دیده نمی‌شود. نبرد خدایان، حاصل برخورد دو نیروی نظم دهنده و آشفته ساز است، و اگر مرکز ثقلی همچون انلیل این دو را به هم پیوند دهد، جدا شدن پر سر و صدایشان موضوعیت پیدا نمی‌کند.

موقعیت ممتاز انلیل، شهر نیپور را به مرکز مذهبیِ سومر باستان تبدیل کرد، و این موقعیت تا دو هزاره همچنان حفظ شد. انلیل به دنبال مجموعه‌ای از ازدواجهای فامیلی، گروهی بزرگ از خدایان را پدید آورد که به تدریج پانتئون سومری را پر کردند و نظامی پراکنده و شبکه‌ای از خدایان کمابیش برابر را به وجود

آوردند. یکی از خدایان شاخص این تمدن، انکی بود، که انا هم نامیده می‌شد، و در نسخه‌ی سومری، خدای آبهای شیرین شمرده می‌شد و خرد بیکران و دوراندیشی اش او را از خدایان دیگر متمایز می‌کرد.

او صاحب الواح سرنوشت دانسته می‌شد و می‌پنداشتند که زبان و هنر و صنعت را او به آدمیان آموخته است. در یکی از متون کهن، از او به عنوان آفریننده‌ی انسان نام برده شده و به طور مشخص طراحی دست انسان را به او منسوب کرده اند. انکی در زمانهای بسیار دور خدای محلی شهر اریدو بوده است و مردم آن به همین دلیل مدعی بودند که آنجا نخستین شهر بنا شده بر روی زمین است.

جالب است که انا را با نام سومری اش در انومالیش هم می‌بینیم و با وجود گویا بودن نامش (ا=خانه +ا=آب)، حکومتش بر آبهای شیرین به صورتی غاصبانه تصویر می‌شود. خاطره‌ی پیروزی نخستین او بر آپسو و بنا نهادن معبد انکی در اریدو، شاید نشانی از تصویر باستانی این خدای نظم و قانون باشد. تصویری که به تدریج در مقابل از راه رسیده‌ای مانند مردوک، رنگ می‌باخت و در سایه فرو می‌رفت.

پس آشکار است که انومالیش نیز بر مبنای اساطیر پیش از خود نوشته شده است. نقش برجسته‌ی انا، و اهمیتش در مقام پدر مردوک، نشان می‌دهد که مضامینی نزدیک به مفهوم نبرد خدایان پیش از نوشته شدن انومالیش هم در میانرودان وجود داشته، و در اطراف شخصیت انا متمرکز بوده است. در یک بند از انومالیش، مردوک با عنوان "انلیل خدایان" ستوده شده است، و این عبارت نشان می‌دهد که برخی از خواص انلیل هم بعدها به مردوک نسبت داده شده است. به این شکل معقول است تصور کنیم که مضمون نبرد دو خدای نماینده‌ی نظم و آشوب، -با وجود مهم نبودنش در سومر باستان - در روایت‌هایی فرعی و حاشیه‌ای و در ارتباط با انکی /انلیل به تدریج شکل گرفته بوده است. افسانه‌ی دزدیده شدن الواح سرنوشت به دست اینانا، شاید بتواند مقدمه‌ای بر این روایت تلقی شود. با این همه، در نظام چند خدایی سومری، دو عنصر مفهومی عمده که در انومالیش به شکلی برجسته دیده می‌شود، غایب است.

۵. این دو عنصر عبارتند از نبرد فراگیر و همه جانبه‌ی خدایان (با معنای نبرد آشوب و نظم)، و هرم سلسله مراتبی محکم و یکتایی از مقامهای ایزدانه که به رأسی به نام شاه خدایان (مردوک) منتهی شود. به این ترتیب، نظم جهانیِ برساخته‌ی مردوک، با آنچه که دو همکار باستانی اش انلیل (در آسمان) و انکی (در زمین) تعیین کرده بودند، تفاوت چشمگیری دارد. مردوک خدایی است که به دنبال نبردی همه جانبه و حماسی با نماینده‌ی آشوب و آشفتگی، تقریباً تمام جلوه‌های قانون و نظم را بر جهان تحمیل می‌کند، و این با چیزی که در اساطیر سومری وجود داشت تفاوت دارد.

چنان که کریمر گفته است، سومریان هرگز اسطوره‌ی آفرینش دقیق و منسجمی پدید نیاوردند. جهان و نظم حاکم بر آن در چشم ایشان بدیهی‌تر و طبیعی‌تر از آن بود که نیازمند داستانی پیچیده برای توجیه کردنش باشند. در مقابل، بابلیان مردمی بودند که از نظم گیتی و بازتاب آن قواعد اجتماعی، معمایی استخراج کردند، که می‌بایست در اسطوره‌ی آفرینش پاسخی در خور بیابد. به بیان دیگر، به دلایلی که به زودی از نظر تاریخی تحلیلشان خواهیم کرد، بابلیان با مفهوم نظم و قانون به عنوان یک معضل برخورد می‌کردند.

۶. مقایسه‌ی اسطوره‌ی سومری و بابلی در مورد پیدایش انسان می‌تواند این ادعا را بهتر توضیح دهد. در روایت بابلی، چنان که دیدیم، مردوک عامل آفرینش انسان دانسته می‌شود و دستمایه‌ی او برای این کار، خون کینگوست که به عنوان نماد عصیان و شورش آشفتگی اعدام می‌شود.

در روایت سومری، نیاز - و نه پیامد یک نبرد پیروزمندانه - است که خدایان را به خلق انسان وامی‌دارد. وقتی خدایان از کار کردن خسته شدند و نگرانی از گرسنه ماندن در دلشان راه یافت، آرزو کردند بندگانی خدمتگزار داشته باشند. پس مادر-خدای نامو را از خواب طولانی اش بیدار کردند، و با راهنمایی

انکی و نین ماه (ایزدبانوی ماه) از گلی که در مگا‌کهای او انباشته شده بود، آدمی را آفریدند. اسطوره‌ی سومری انسان، بر خلاف نسخه‌ی بابلی بسیار آشفته است و بیانگر نظم و توالی روشنی در کار ساخته شدن آدمی نیست. در یکی از روایتها چنین آمده که انکی به افتخار خلق انسان ضیافتی برای خدایان دیگر داد و در آن همه سیاه مست شدند و نین ماه در همان حال شش نوع انسان را آفرید که تنها در مورد دو تا از آنها اطلاعاتی در دست داریم: زن نازا، و خواجه.

روایتی دیگر، می‌گوید که انکی پس از خلق آدم، چون از کندذهنی و حماقت مخلوقش ناراضی بود، از نین ماه خواست تا دست ساخته اش را اصلاح کند، اما ایزدبانوی ماه چون از این کار عاجز ماند، انکی را به خاطر آفریدن موجودی چنین ناتوان و ناقص نفرین کرد.

این دیدگاه سومری، که آدمی را مخلوق نسنجیده‌ی نیروهای چندگانه، نامتحد، و نه چندان توانمند تصویر می‌کند، با برداشت سومریان از انسان هم همخوانی دارد. واژه‌ی سومری برای انسان، "اناش" است، که دو معنای دیگر هم دارد: ناتوان، و بیمار. چنین به نظر می‌رسد که عدم انسجام و خانخانی بودن نظام هستی شناختی سومری در خلق انسان تبلور یافته باشد، و این برترین آفریده‌ی خدایان، به صورت چکیده‌ای از تمام ناهماهنگی‌ها، و کاستی‌های ناشی از ساخت چندمرکزه‌ی تصمیم‌گیری در آسمانها در آمده باشد. کسانی که به تصویر انسان در تورات علاقه دارند، خواهند دید که این تصویر بیمارگون و ناتوان از انسان در آنجا هم وامگیری شده است و در یزدانشناسی یهودی بسیار تکرار شده است.

۷. عنصر مهم دیگری که در انومالیش وجود دارد و در اساطیر سومری هم می‌توان ردپایش را یافت، به مفهوم قوانین آسمانی یا الواح سرنوشت مربوط می‌شود. این مفهوم در متون سومری با واژه‌ی "می" یا "امه" نموده می‌شود و اگر تحلیلی فلسفی بر معنایش اعمال کنیم، شباهتی با عبارت مثل‌های افلاطونی پیدا



می‌کنند. می‌ها عامل قدرت خدایان هستند و انکی بدان دلیل خردمندترین خدایان است که می‌ها را در اختیار دارد. یک روایت سومری به ماجرای انکی و دخترش اینانا اشاره می‌کند. اینانا که ایزدبانوی شهر ارک بود، می‌خواست شهرش توانمندترین و پیشروترین شهرهای سومر باشد. پس حيله‌ای اندیشید و پس از مست کردن پدرش، می‌ها را به عنوان پیشکش از او خواست و گرفت. انکی و وزیرش ایسیمود هفت بار برای بازپس گیری آنها تلاش می‌کنند، اما اینانا موفق می‌شود آنها را برای خود نگه دارد و از آن پس شهر او (ارک) به مرکز تمدن میانرودان تبدیل می‌شود (هوک. ۱۳۶۷). مورخان میانرودان، این اسطوره را به تغییر معادلات قدرت در میان دو دولت‌شهر ارک و اریدو مربوط می‌دانند و این داستان را به زمانی منسوب می‌کنند که ارک از نظر سیاسی مرکزیت یافت و کوشید تا از زیر بار تقدس و مرجعیت اریدو شانه خالی کند. داستان دیگری در دست است که درباره‌ی دزدیده شدن این الواح سرنوشت به دست آنزو و زو (بادهای جنوب) است. بر اساس این حکایت، انکی به هنگام شستشو در رودخانه‌ای می‌ها را از خود دور کرد، و وقتی بازگشت دید بادهای جنوب آن را به تاراج برده اند و از ترس حمله‌ی کینگو به کوهستان‌ها گریخته اند. در متون سومری، افتخار بازپس گیری این الواح، به پادشاهی نیمه خدایی به نام لوگال باندا اعطا شده است. او بادهای جنوب را دنبال کرد و پس از کشتنشان الواح را برای انکی بازپس آورد. شاید ذکر این نکته خالی از لطف نباشد که این لوگال باندا بر مبنای فهرستهای سلطنتی یکی از اولین پادشاهان شهر ارک است و پسر بلند آوازه‌ای دارد که گیلگمش نامیده می‌شده است.

چنان که می‌بینیم در نسخه‌ی سومری، می‌ها چیزهایی ملموس، در دسترس، و اقتدارآمیز بوده اند که به راحتی دست به دست می‌گشته اند و صاحبشان همواره در خطر از دست دادنشان بوده است. این می‌ها در عصر سومری هنوز وابسته به دولت‌شهرها هستند و به خدایان یا شاهان محلی شهرهای سومر تعلق دارند. اما چنان که در انومالیش دیدیم، این الواح از دارایی‌های ثابت تیامت هستند و تنها در یک جا ذکر شده که

کینگو به می‌های مقدسِ مادرش پشتگرم بوده است. در اسطوره‌ی بابلی هم ماجرای غصب شدن می‌ها را می‌بینیم، اما در اینجا دیگر با دزدیده شدن ساده‌ی آنها روبرو نیستیم. بلکه جنگی تمام عیار را داریم که بنیان کل هستی را به مخاطره در می‌افکند و در نهایت به انتقال می‌ها از نماینده‌ی آشوب به نماینده‌ی نظم منتهی می‌شود. آنچه که در اینجا می‌بینیم، انتقال قدرتی در آسمان - و نه مانند سومر بر زمین - است که آینده‌ی کل هستی - و نه فقط معادله‌ی قدرت میان دو دولت‌شهر - را رقم می‌زند. در مورد می‌ها گفتنی بسیار است و به زودی بار دیگر به آنها بازخواهم گشت.

اگر بخواهم آنچه را که تا اینجا کار گفته شد دسته بندی کنم، باید به این نکات اشاره کنم :

نخست این که روایت بابلی از آفرینش بر مبنای داربستی از مفاهیم پیشینی و رایج در تمدن سومر پدید آمده است.

دوم این که ساخت مفاهیم در انومالیش با این نسخه‌های قدیمی‌تر در دو جنبه تفاوت آشکاری دارد. نخست تأکید متن بابلی بر سلسله مراتب قدرت در میان خدایان و پیدایش مرتبه‌ای به نام شاه خدایان. دوم، بسط یافتن و مرکزی شدن مفهوم انتقال جهان از مرحله‌ی آشوب به نظم، که در قالب نبرد خدایان و حادثه‌ای جهانی و فراگیر تصویر شده است.

آنچه که در ادامه‌ی این بحث جستجو خواهم کرد، دلیل جامعه شناختی پیدایش این دو مفهوم در انومالیش، و چگونگی بقای منشهای مشق شده از آنهاست.

پیش از این که به تحلیل دو مفهوم یاد شده بپردازم، نخست همانندی‌های موجود در بین اساطیر آفرینش تمدنهای همزمان با بابل را با انومالیش گوشزد خواهم کرد، و خواهم کوشید تا چارچوبی تاریخی برای درک زمان پیدایش انومالیش و شرایط حاکم بر آن به دست دهم. سپس با پشتوانه‌ی این شباهتهای مضمونی در

اساطیر ملل گوناگون و ربط دادنشان به ساخت اجتماعی تولید کننده شان، معمای دو مفهوم یاد شده را مورد  
موشکافی قرار خواهیم داد.

### پس از مردوک

۱. دو مضمون مورد نظر ما، یعنی روایتی از آفرینش که دو عامل نبرد خدایان و سلسله مراتب قدرت  
در میانشان را در برداشته باشد، پس از انومالیش به سرعت در جهان باستان رواج یافت. در این بخش تنها  
به ذکر برخی از مشهورترین شباهتها در میان اقوام باستانی میانرودان و همسایگانشان بسنده می‌کنم.  
مهمترین تمدن جهان باستان که به عنوان قطبی در برابر فرهنگهای میانرودان قد علم کرده است، مصر است،  
و در آنجا هم این مضمون تبدیل آشوب به کیهان را بازمی‌یابیم. در اسطوره‌ی آفرینش مصری، حالت ازلی  
جهان به صورت هاویه‌ای آبی تصویر شده است که احتمالاً از تجربه‌ی طغیانهای دوره‌ای نیل سرچشمه گرفته  
است. این هاویه‌ی نخستین در متون مصری نون نامیده می‌شود، و در بطن خود تخمی را می‌پرورد که روشنایی  
(رع) را در خود پنهان کرده است. پیدایش این تخم اولیه و زایش خدایان اولیه از دل آن، در چهار روایتی که  
از اساطیر آفرینش مصری در دست است به خوبی دیده می‌شود.

قدیمی‌ترین این روایتها، به شهر هرموپلیس مربوط است، و گویا به زمان خانخانی و پیش از اتحاد مصر  
مربوط شود. در این روایت ما با چهار جفت خدا روبرو هستیم که نون و جفتش نونت تنها یکی از آنها  
هستند. همه‌ی خدایان سری شبیه قورباغه دارند و ایزدبانوان سری افعی گونه دارند. نام هر چهار ایزدبانوی  
این مجموعه، از شکل مؤنث اسم چهار خدایی که انگار نقش اصلی را بر عهده داشته اند، مشتق شده است.  
این چهار خدا عبارتند از نان، هوح، کوک، و آمون که به ترتیب نماد آب، بیکرانگی، تاریکی و و باد هستند.

نام نون - که نماد بی‌نظمی و تاریکی است - و آمون - که حرکت و نظم را تداعی می‌کند - در متون دیگر هم زیاد تکرار شده است در متن منسوب به هلیوپولیس که به دودمان پنجم فراعنه مربوط می‌شود، اولین نشانه‌ی تمرکز مفهوم نظم را در یک خدا می‌بینیم. در این روایت نخستین تپه‌ای که از دل اقیانوس آشوبگونه‌ی اولیه (نون) بیرون زد، آتوم بود که نامش به مصری "آن کس که کامل است" معنا می‌دهد. آتوم پس از سر بر کشیدن از دل هاویه‌ی نخستین، تاریکی و آشفتگی را از پیرامون خود زدود و پا به پای این کار مجموعه‌ای از خدایان دیگر را پدید آورد که شالوده‌ی جهان را ساختند.

در کتیبه‌ی شاباکا که روایت ممفیزی از آفرینش را بیان می‌کند، مضمونی مشابه تکرار می‌شود، با این تفاوت که نون جفتی مادینه به نام نونت دارد و آتوم در آن جای خود را به پتاح سپرده است. پتاح معنایی فلسفی را در ذهن متبادر می‌کند و سایر خدایان اعضای بدن او پنداشته می‌شوند. در اینجا ما با یکی از نخستین تلاشها برای دستیابی به سلسله مراتب هستی‌شناختی خدایان در تمدن مصر روبرو می‌شویم.

اما موفقترین روایت از این دست، به شهر تب در مصر علیا مربوط می‌شود که در آغاز پادشاهی میانه به صورت پایتخت کشور در آمد و طبیعی بود که خدای محلی اش آمون هم به مرتبه‌ی سرور خدایان ارتقا داده شود. چنان که گفتیم، نام آمون پیش از این تاریخ در متون هرموپولیزی هم دیده می‌شود، و در دودمان یازدهم است که این خدا به صورت خدای اقامتگاه فرعون برکشیده می‌شود و مرکزیت می‌یابد.

آمون به زودی با رع که عنصری قدیمی و تکراری در اساطیر آفرینش بود گره خورد و تمام خدایان دیگر به صورت نمودهایی از آمون - رع تجلی یافتند. به این ترتیب، الگویی مشابه با روایات میانرودان را در مصر هم می‌بینیم. در اینجا هم در ابتدای کار مجموعه‌ای از خدایان در کار تبدیل آشوب اولیه به جهان منظم دست داشته‌اند، و به تدریج در مسیر تاریخ شاهد تحویل شدن همه‌ی این عناصر به یک خدای یکتا هستیم که شاه، سرور یا نمود غایی تمام نیروها و خدایان دیگر پنداشته می‌شود.

داوری کردن در مورد چگونگی تأثیرپذیری اساطیر مصری و میانرودانی از یکدیگر بسیار دشوار است. تردیدی در این نیست که نسخه‌ی اولیه‌ی افسانه‌ی آفرینش مصری، زیر تأثیر روایت سومری شکل گرفته بوده است، و این احتمالاً همان است که بقایای تکامل یافته‌اش را در متون هرموپولیزی می‌بینیم. از سوی دیگر، تحویل شدن قدرت همه‌ی خدایان به آمون -رع را -که شاید بتواند موازی با مفهوم مردوک پنداشته شود- در آغاز سلطنت میانه و به ویژه دودمان یازدهم (۲۲۱۲-۲۳۷۵ پ.م) می‌بینیم، که تقریباً همزمان است با عصر شکل‌گیری بابل. سومو-ابوم، نخستین رهبر اقوام سامی مهاجری که بابل را بنیان نهادند، در فاصله‌ی سالهای ۲۲۱۲-۲۲۲۵ پ.م بر قوم خود حکم می‌راند، و در همین مقطع زمانی بود که شهر سومری کادین گیر را تسخیر کرد و نام آن را به باب ایلانی (بابل) تغییر داد. احتمالاً انومالیش هم در این زمان تدوین شده، و در زمان حمورابی (۲۱۲۳ پ.م) است که تبدیل شدن آن را به متن مقدس رسمی می‌بینیم.

به این ترتیب، شکل‌گیری اسطوره‌ی آفرینش مصری و بابلی‌ای که عنصر سلسله مراتب قدرت آشکار در میان خدایان را در خود دارد، تقریباً همزمان انجام گرفته است. داوری در مورد اینکه کدام یک از این دو از دیگری وام‌گیری کرده اند، کاری دشوار است، و موضوع بحث من هم نیست. تنها چیزی که می‌خواهم بر آن تأکید کنم، وجود این شباهت، و همزمانی آن در دو تمدن بزرگ مصر و بابل است. ناگفته پیداست که در داستان مصری آفرینش، مضمون نبرد خدایان را نمی‌بینیم. در اینجا هم مثل دوره‌ی سومری، جدا شدن دو نیروی منظم -جوان و نامنظم -پیر با صلح و آشتی انجام گرفته است، و دومی از دل اولی زاییده شده است. البته آنچه که در مفهوم آمون -رع تجلی می‌یابد، نظمی است که از نظر سازمان دهندگی فروپایه‌تر از مردوک نیست، اما این توانایی سازماندهی بدون اختلال نیروهای آشوبگر پدید آمده است و جنگی فراگیر و آسمانی در ابتدای تاریخ جهان را ایجاد نکرده است.

۲. امپراتوری آشور وارث مستقیم تمدن اکدی / بابل‌ی است، و در قالب دین آشوری است که با شکلی نو ساخته از انومالیش روبرو می‌شویم. آشوریان ایزد جنگجوی خویش آشور را جایگزین مردوک کردند و بسیاری از ماجراهای انومالیش را به او نسبت دادند. نام بیشتر خدایان آشوری، ریشه‌ی سومری دارد ولی از نظر یزدانشناسی و انسجام دستگاه خدایی، باید به عنوان دنباله‌ی مستقیم بابل‌ی ها به رسمیت شناخته شوند. با این تفاوت که آشوریان که در شمال میانرودان می‌زیستند، بیشتر به اقتصاد چوپانی وابسته بودند و بنابراین ایزدان آسمانی و ستارگان برایشان بیشتر از خدایان حاصلخیزی و زمینی اهمیت داشتند. این گروه اخیر، در قلمرو جنوبی که ابتدا سومر و بعدها بابل کشاورز را در خود جای داد، بیشتر مورد احترام بودند.

تمدن آشوری، به فاصله‌ی چند قرن پس از تمدن بابل‌ی ظهور کرد و خیلی زود خود را از قید قدرتهای همسایه - میتانی ها و بابل‌ی ها - آزاد کرد و به صورت سرور کل قلمرو میانرودان در آمد. بنیانگذار افسانه‌ای معبد آشور، کاهنی است به نام اوشپیا که گویا در ۲۰۰۰ پ.م می‌زیست. او با بنا نهادن معبد آشور، به دین سامیان غربی‌ای که در قلمرو میتانی / سومری شمال میانرودان می‌زیستند مشروعیت داد. تقریباً در همین زمان بود که نخستین شاه آشور به نام پوزور آشور اول به سلطنت رسید و از سومر مستقل شد. در میان شاهان اولیه‌ی این تمدن، نام آشور زیاد به چشم می‌خورد. مثلاً شاه محلی‌ای که پیش از پوزور آشور سلطنت می‌کرد و دست‌نشانده‌ی سومری‌ها بود، آشور-ریم -نیشه -شو نام داشت و شاهی که پس از پوزور آشور به تخت نشست هم آشور-اوبالیت خوانده می‌شد.

مبنای اساطیر آشوری، همان است که در انومالیش دیدیم، با این تفاوت که آشور جانشین مردوک شده است و ارتباط شاه با او بسیار دگرگون شده است. در روایت آشوری، شاه صاحب نیروی آسمانی خاصی به نام مِلمو است که از سوی آشور به او اعطا شده و حق الهی سلطنت را به او می‌بخشد. این همان مفهومی است که بعدها در امپراتوری ایران به فر ایزدی تبدیل شد و مبنای "نظر کرده بودن" شاهان را تشکیل داد.

۳. تمدن دیگری که در تمام تاریخ میانرودان -از عصر سومر گرفته تا عهد آشور- مانند همسایه‌ای

قدرتمند و هراس انگیز بر کرانه‌ی شرقی این قلمرو ایستاده است، عیلام است.

در عیلام، روند تکامل مفاهیم دینی تا حدود زیادی مستقل از میانرودان طی شد. با توجه به دشمنی دیرپای

این دو قلمرو، وامگیری‌های مذهبی بیشتر با معکوس شدگی مفاهیم همراه بودند، و ایزدان بومی عیلام و

میانرودان در قلمرو حریف به صورت دیوهایی آسیب رسان و منفور در می‌آمدند.

با این وجود، الگوی کلی شکل‌گیری دینی متمرکز با یک خدای بزرگ را در عیلام هم می‌بینیم. در هزاره‌ی

سوم پیش از میلاد، جامعه‌ی عیلامی ویژگیهای مادرسالارانه‌ی برجسته‌ای از خود نشان می‌داده است، و به

همین دلیل هم بزرگترین قدرت در یزدانشناسی این دوره ایزدبانوی مادر است که پینیکی‌خوانده می‌شده

است. او معمولاً با ایشتارِ بابلی هم‌تا فرض می‌شود، اما در اینجا اثر مشخصی از وامگیری دیده نمی‌شود و

انگار که با مضمونی مشابه در دو تمدن جداگانه روبرو هستیم. در واقع در عیلام پینیکی‌اسم عامی بوده است

که حامیان آسمانیِ مادینه‌ی شهرهای گوناگون بر او منطبق می‌شده‌اند.

در آغاز هزاره‌ی دوم پ.م. یعنی تقریباً هم‌زمان با شکل‌گیری انومالیش، توجه به ایزدبانوان محلی

افول می‌کند و خدایی به نام هومبان اهمیت می‌یابد. او در نسخه‌ی تجدید نظر شده‌ی یزدانشناسی عیلامی به

صورت شوهر پینیکی‌شناسایی می‌شود و به زودی در مقام خدای آسمانها جایگاهی شبیه به مردوک را پیدا

می‌کند. از این پس هومبان تا دو هزاره اهمیت خود را حفظ می‌کند و نقشی موازی با همتای میانرودانی خود

را بازی می‌کند.

در اساطیر عیلامی -که هنوز به درستی شناخته نشده‌اند، تا به حال اثری از نبرد خدایان یافت نشده

است. به نظر می‌رسد در اینجا هم با انتقال صلح آمیز آشوب به نظم، مانند نسخه‌ی مصری روبرو باشیم.

هرچند تصمیم‌گیری روشنتر در این مورد وابسته به مفاهیمی است که هنوز در مورد دین عیلامی ناشناخته مانده است.

در کل، در عیلام هم با الگویی مشابه با انومالیش، اما به احتمال زیاد مستقل از آن، سلسله مراتبی شدن جایگاه خدایان را در هزاره‌ی دوم پ.م. می‌بینیم و خدای خدایانی به نام هومبان را بر صدر این هرم قدرت می‌بینیم.

۴. یکی از تمدنهای مهم دیگر همسایه‌ی بابل، فنیقیه و سوریه است که در واقع از مجموعه‌ای از امیرنشینهای کوچک و بزرگ تشکیل یافته بود که هیچگاه وحدت سیاسی نیافتند، اما در تاریخ جهان باستان بسیار اثرگذار بودند.

در متون اندکی که از شهرهای بزرگ فنیقی باقی مانده است، الگویی از رده بندی خدایان را می‌بینیم که با محتوای انومالیش شباهت زیادی دارد. بزرگترین خدای فنیقی، در شهر صور بعل نام داشت. این عبارت در زبانهای سامی "سرور" معنا می‌دهد و مترادف دیگر آن ایل است، که به ویژه در شهر بیلوس پرستش می‌شده است. هر دو این عبارات - یعنی بعل و ایل - به زودی به صورت اسم عام در آمدند و به عنوان لقبی برای نامیدن همه‌ی خدایان مورد استفاده قرار گرفتند. این اسم عام به قدری رواج یافت که حتی در میانرودان هم برای اشاره به مردوک مورد استفاده قرار گرفت.

الگوی کلی تثلیث خدایان در فنیقیه و سوریه، از یک خدای بزرگ (که حامی شهر بود)، یک ایزدبانوی جفت او (که نماد زاینده‌گی و حاصلخیزی بود) و فرزندانشان که خدایی شهید (مثل آدونیس) یا پهلوان (مثل ملکارت) بود تشکیل می‌شد. این خدای بزرگ، که همان بعل باشد، در متون یونانی با عنوان *Zeus kasius* (زنوس باشکوه) مورد اشاره قرار گرفته است و چنان که از توصیفش برمی‌آید، در هر شهر القاب و عناوین و ویژگیهای خاصی داشته است. بنابراین وحدت و انسجام یزدان شناسی بابلی در اساطیر فنیقی دیده نمی‌شود.



این امر می‌تواند تا حدودی بازتابنده‌ی وضعیت سیاسی این قلمرو باشد و از چند مرکز بودن آن ناشی شده باشد.

مدل پیدایش نظم از آشوب، در اساطیر فنیقی هم تکرار می‌شود، و ترکیبی از دو مدل میانرودان و مصر را در کنار هم می‌بینیم. یعنی هم جدایی آبهای اقیانوس اولیه از آسمان (مدل سومری) را به عنوان گام نهایی پیدایش نظم می‌بینیم، و هم فرضیه‌ی تخم کیهانی (مدل مصری) را می‌بینیم که کل جهان و نظم حاکم بر آن را در دل خود نهفته است و مقدمه‌ایست بر جدایی یاد شده. نام این تخم در زبان فنیقی، موت بوده است که اسم یک خدای باستانی اوگاریتی هم هست، اما ارتباط این خدا و آن مفهوم و هنوز مسلم نشده است.

۵. تمدن مشهور دیگری که در همین زمینه‌ی سوری و فنیقی رشد کرد، و وامگیری‌های مهمی از رسوم مصری کرده بود، تمدن یهود است که افراطی‌ترین شکل تمرکز قدرت را در بین خدایان از خود نشان می‌دهد. برخلاف متون پراکنده و گسسته‌ی سوری و فنیقی، در مورد آیین یهود متنی غنی مانند تورات را در اختیار داریم که مرجع قابل توجهی برای ردیابی تاریخ تمدنهای همسایه هم محسوب می‌شود. در اینجا مجال کافی برای پرداختن به ریزه کاریهای قدیمی‌ترین بخشهای تورات (اسفار پنجگانه) وجود ندارد. فقط همینقدر اشاره می‌کنم که عبریان در ابتدای کار، دو خدای بزرگ داشتند که یکی از آنها -یهوه - باقی ماند و دیگری -یهوات - که جفت مونث وی بود به تدریج در متون تورات حذف شد. تاریخ پیدایش تورات بسیار متاخرتر از زمانی است که مورد نظر ماست، چرا که خروج قوم موسی از مصر را به زمان رامسس دوم منسوب می‌دانند، که در ۱۲۹۰ پ.م به سلطنت رسید. به این ترتیب پختگی یگانه پرستانه‌ی آن می‌تواند حاصل تکاملی هزار ساله در سنت دینی خاورمیانه تلقی شود.

علاوه بر دین یهود، مجموعه‌ای به نسبت غنی از سنن چند خدایی یا یکتاپرستانه‌ی دیگر در همین واژه‌ی زمانی در همسایگی تمدنهای دیرپای بابل و مصری شکل گرفت، که زرتشتی‌گری نمونه‌ی برجسته‌ی یکتاپرستانه، و کیش یونانی مثال مشهور چند خدایی آن است. در هر دو سنت، بار دیگر مضمون غلبه‌ی نظم بر آشوب را می‌بینیم. در دین زرتشتی با داستان زروان و قربانی هزار ساله اش که در نهایت به زایش دو نیروی خیر و شر (سپنته مینو و انگره مینو) انجامید، و در دین یونانی با زنجیره‌ی خدایانِ تنوگونیای هزیود صورتی وام گرفته از حوزه‌ی فنیقی/هیتی را به نمایش گذاشت. همچنین وامگیری مو به مو و اسطوره‌ی مردوک توسط تمدنهای کوچکتر و قبیله‌ای را هم در این فاصله بسیار می‌بینیم. به عنوان یک مثال کافی است به خدای بزرگ لوویایی‌ها که سانتاس نامیده می‌شد اشاره کنم، که در اصل همان مردوک است و داستانش تا عصر هلنی باقی بوده و با ثبت ساندون در شهر طرسوس، به ادبیات یونانی راه یافته است. همچنین شیجوی کاسی هم، با مردوک یکسان انگاشته می‌شود و در اساطیر آفرینش کاسی نقشی مشابه را ایفا می‌کند.

در تمام این ادیان، مفهوم سلسله مراتب دستگاه آفرینش و خدای خدایان به خوبی دیده می‌شود و جنگ نخستین هم مضمونی است که به تمام روایتها راه یافته است. در نسخه‌ی زرتشتی، با مفهوم جنگ سه هزار ساله‌ی اهریمن و اهورامزدا که به پیدایش نظم کنونی کیهان انجامید، و در متون یونانی با نبرد زئوس و خدایان دیگر با تیتانها که با سپاه کینگوی بابل شباهت دارند.

۶. تا اینجا کار، تلاش من بر آن بود که این چند نکته را روشن کنم: نخست این که در حدود اوایل هزاره‌ی دوم پیش از میلاد، با تدوین انومالیش دگرگونی بارزی در اساطیر آفرینش میانرودان پدید آمد. به گمان من، دو نمود برجسته‌ی این دگرگونی، عبارت بودند از به هم خوردن روابط سنتی و برابر نمایانه‌ی خدایان با یکدیگر، و تأکید بر نبرد خدایان که در گذشته‌ای بسیار دور رخ داده و در آن هواداران نظم و آشوب

در مقابل یکدیگر صف آرایی کرده بودند. ظهور نابرابری در میان خدایان، به پیدایش یک سلسله مراتب شبه حکومتی و هرم قدرت در میان ایشان انجامید، و نبرد اولیه روندی بود که در جریان آن این رتبه بندی خدایان تثبیت شده بود.

دومین نکته‌ای که مورد اشاره ام بود، سرنوشت این منشِ خاص و شیوه‌ی ویژه از نگاه کردن به نظم آفرینش بود. چنان که گذشت، فکر می‌کنم این روش تدوین داستان آفرینش، بسیار موفق بوده است. چرا که کمابیش در همان زمانِ انوماالیش، در مصر هم به شکلی دیگر تدوین یافته، و از هردوی این مراکز در کل جهان باستان پراکنده شده است. چنان که ردپایش را در فنیقیه و سوریه، و بعدها در یهودیه و یونان و ایران می‌توان بازیافت. قصد من در اینجا این نبود که در مورد الگوی وامگیری این مفهوم در میان تمدنهای یاد شده پیشنهادی دقیق ارائه دهم، تنها می‌خواستم بر این پافشاری کنم که مضمون مورد بحث از سوی اقوام و تمدنهای گوناگون، در مدتی به درازای یک هزاره، - به صورت بومی یا وامگیری شده - پذیرفته شده و مورد توجه قرار گرفته است.

## نقش مردوک

کیست که اراده‌ی خدایان را در آسمانها دریابد؟

موجودات میرا کی از انگیزه‌های خدایان آگاه شده اند؟

آن که دیروز زنده بود، امروز مرده است

ناگهان در اندوه غرق می‌شود و در یک چشم به هم زدن نابود می‌گردد

یک لحظه آواز می‌خواند، و لحظه‌ای دیگر مانند سوگواران ناله سر می‌دهد

من از این چیزها هراسانم و معنی‌شان را نمی‌فهمم. لود بعل نمکی

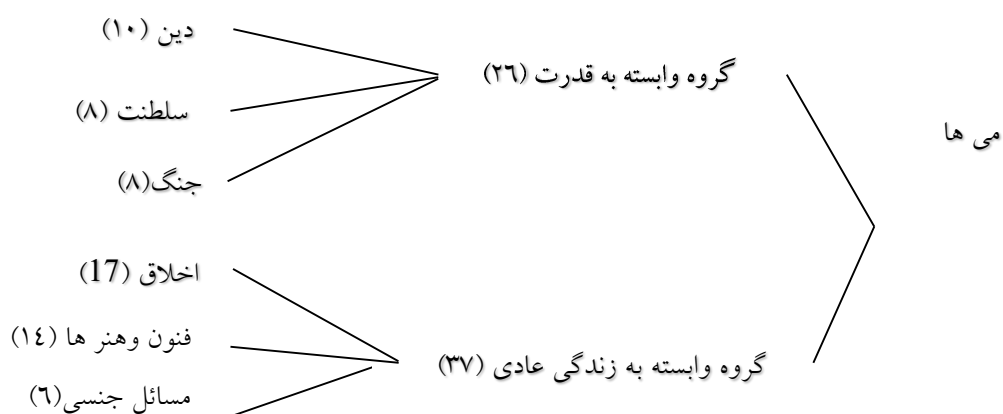
۱. آنچه که در این بخش مورد نظر است، تحلیلی جامعه‌شناختی / تاریخی است از مضمون انومالیش.

فکر می‌کنم اگر کمی دقیقتر به مفاهیم و عناصر این متن نگاه کنیم، و توجه تبارشناسانه مان در مورد آنها را هم از دست ندهیم، امکان دستیابی به تصویری دقیقتر از جامعه‌ی باستان و الگوهای توزیع قدرت در آن را به دست خواهیم آورد.

بد نیست برای آغاز کار، به یکی از عناصرِ به ظاهر حاشیه‌ای انومالیش برگردیم، و بار دیگر در مفهوم می‌ها دقیق شویم.

نخستین اشاره‌هایی که به مفهوم می‌شده است، به هزاره‌ی سوم پیش از میلاد و اسطوره‌ی اینانا و انکی باز می‌گردد که خلاصه‌ای از آن را در بخشهای گذشته دیدیم. در یک داستان، اشاره‌هایی به محل نگهداری می‌ها وجود دارد، که نشان می‌دهد آنها به شکل لوح بوده‌اند. کریمر در مجموعه‌ی ترجمه‌هایی که از الواح سومری به دست داده، متنی مربوط به می‌ها را هم کشف کرده که از نظر اطلاعات بسیار غنی است. در این متن به این نکته اشاره شده که تعداد می‌ها در حدود صدتا بوده است، و هر یک به مفهومی

اختصاص یافته بودند. کریمر از این میان توانسته ۶۸ مورد را ترجمه کند. اگر این می‌ها را بر اساس کارکرد اجتماعی و معنایشان دسته بندی کنیم، به الگویی بسیار جالب توجه می‌رسیم. تمام مفاهیم عنوان شده در مقام می‌ها، (به جز یک مورد که توفان معنا می‌دهد) یا به زندگی اجتماعی مردم مربوط می‌شود، و یا در روابط قدرت اجتماعی ریشه دارد. اگر این می‌ها را بر حسب مفهومشان دسته بندی کنیم، به چنین رده بندی‌ای می‌رسیم. یعنی می‌بینیم که می‌ها الگوی معنایی و شبکه‌ی مفاهیمی بسیار جالب توجه و معناداری را پدید می‌آورند:



گروه مفاهیم اجتماعی، سه دسته دارند، که به ترتیب بزرگی به مفاهیم اخلاقی، فنون و هنرها، و مفاهیم جنسی اختصاص یافته است. بزرگترین دسته، که به مفاهیم اخلاقی مربوط می‌شود، این هفده مورد را در بر می‌گیرد؛

نه مورد مفاهیم مثبت: راستگویی، راستی، دادگری، نیکی، توجه، مشورت، قهرمانی، شادمانی، تصمیم (اراده)، و هشت مورد مفاهیم منفی: افترا، تقلب، طرد، ترس، وحشت، پیری، پریشانی خاطر، خستگی. دسته‌ی

بزرگ بعدی، چهارده مورد را در بر می‌گیرد و به صنعت و هنر مربوط می‌شود که عبارتند از؛ هفت مفهوم مربوط به هنر: هنر، موسیقی، گوسیلیم، لیلیس، آلا، می، اب (همه اسامی سازها هستند).

و هفت مفهوم مربوط به صنعت: تخته سازی، فلزکاری، دبیری، آهنگری، بنایی، چرمسازی و شیشه‌گری. دسته‌ی بعدی، شش مورد را شامل می‌شود که همه به جنسیت ارتباط دارند و عبارتند از: مقام والای زن، آمیزش، روسپیگری، کرگارو، گیربادارا، و ساگرساگ (هر سه به معنای خواجه و اخته).

گروه مفاهیم وابسته به قدرت، هم سه دسته دارند:

دسته‌ی اول، مفاهیم مربوط به دین و خدایان که ده مورد را شامل می‌شود: مقام خدایی، کاهنه‌ی مقدس، رفتن به جهان زیرین (دنیای مردگان)، بازگشت از جهان زیرین، اتاق عبادت، برده‌ی معبد، پاکی مقدس، ایشب، لوماخ، گوتک (هر سه به معنای کاهن).

دسته‌ی دوم، مفاهیم مربوط به سلطنت است و هشت مورد را در بر می‌گیرد: پادشاهی، حاکمیت، سلطنت والا و جاویدان، تخت و تاج، رهبری، فرمان شاهانه، قانون، قدرت.

و دسته‌ی سوم مفاهیم مربوط به جنگ است و دارای هشت مفهوم است: پیروزی، پرچم نبرد، سلاح، دشمن، ستیز، صلح، سرزمین شورشی، ویرانی شهرها.

چنان که پیش از این گوشزد کردم، می‌در فرهنگ سومری نقش مهمی را ایفا می‌کند. تصاحب می‌ها، به معنای تصاحب قدرت است، و از آنجا که خود می‌ها به مفاهیم سازنده‌ی قدرت اشاره دارند، دور از منطبق نیست اگر ارتباط دوسویه‌ی می-قدرت را از نخستین اشکال تبلور نماد-معنا بدانیم. شاید اگر در اوایل قرن گذشته‌ی میلادی بودیم، این موضوع می‌ها را به عنوان نمودی آشکار از جادوی مبتنی بر شباهت تلقی می‌کردیم، اما امروز، به گمان من امکان تحلیلی دقیقتر را در دسترس داریم، و آن هم بررسی نقش قدرت در این مفهوم می‌ها است. چنان که گفته شد، می‌ها به خدایان تعلق داشتند، و هرکس که آنها را دارا بود، از

قدرتی شگرف برخوردار می‌شد. این شاید یکی از نخستین اشکال پشٹیانی معنا از قدرت باشد. شاه ارک بدان دلیل قدرتمند است که بر شهری فرمان می‌راند که ایزدبانوی نگهبانش می‌ها را در اختیار دارد. پس به این ترتیب قدرت نهفته در می‌ها، در سلسله مراتب قدرت سست عصر سومری، از لوحه‌هایی فرضی نشت می‌کرده و از مجرای ایزدبانو یا ایزدی که حامی دولت‌شهری محسوب می‌شده، به لوگال (شاه) یا انسی (فرماندار) شهر منتقل می‌شده است.

به این ترتیب، قدرت شاه به مفهومی استعلایی و آسمانی پیوند می‌خورد، و با اتصال به آن خصلتی خدشه‌ناپذیر و دور از دسترس پیدا می‌کند. با این همه، زرهی که از مفاهیم قدسی بر تن اقتدار شاهانه دوخته‌اند، همچنان نازک و پر شکاف است. نخست این که این مفاهیم قدسی، هنوز به صورتی منسجم و فراگیر در کل قلمرو میانرودان یکدست نشده‌اند و بنابراین اقتدار انسی‌های گوناگون حاکم بر دولت‌شهرهای سومری در ابتدای کار تنها به قلمرو کوچک خودشان محدود می‌شده است. بزرگترین دولت‌شهر سومری در این برش تاریخی - یعنی در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد، - لاگاش بوده است که تنها 2700 کیلومتر مربع مساحت داشته است. بنابراین سست بودن مفاهیم قدسی و نایکدست بودنشان، از غلبه‌ی مشروع یکی از این دولت‌شهرها بر بقیه جلوگیری می‌کرده است. ما در تاریخ این عصر، جنگ‌های فراوانی را در میان دولت‌شهرهای گوناگون می‌بینیم، و غلبه‌های موقت بسیاری را شاهدیم. اما همواره این پیروزیها و تسخیرها به سرعت با جنبش آزادیبخشی خاتمه می‌یافته و بار دیگر شاهزاده‌ای محلی که ادعای جلب حمایت خدای بومی شهرش را داشته، به پشٹیانی مردم بر اریکه‌ی قدرت برمی‌نشسته است. در واقع چنین به نظر می‌رسد که ساخت دین در سومر باستان، با تمام ویژگیهایی که بر شمردیم، محلی‌تر و متکثرتر از آن بوده که اقتداری مرکزی و آمرانه را بر کل قلمرو میانرودان تحمیل کند. می‌ها، هنوز لوح‌هایی ملموس و در دسترس بوده‌اند که به سادگی و با توالی زیاد، دزدیده می‌شده‌اند، به تاراج می‌رفته‌اند، و دست به دست می‌گشته‌اند. هنوز خدای واحدی

که برتر از همه باشد، و مورد پذیرش همه‌ی دولت‌شهرها قرار گیرد، پیدا نشده بوده که این آشفتگی را به نظم تبدیل کند.

۲. در سال ۲۷۰۰ پ.م نخستین شاه تاریخی سومر به نام مبارگسی بر تخت دولت‌شهر کیش نشست و توانست در مدت عمر خود همه‌ی دولت‌شهرهای سومر - که تعدادشان به ۱۴ می‌رسید - را فتح کند. این نخستین تلاش برای متحد کردن قلمرو سومر بود، اما به تعادل پایداری نینجامید. از این هنگام تا زمان سارگون اکدی (۲۳۱۶ پ.م)، شالوده‌ی امپراتوری سومر همچنان سست بود و برمبنای کشمکش دولت‌شهرهای مقتدر رقیب - که معمولاً در هر مقطع زمانی جفت بودند - شکل می‌گرفت. در ابتدای کار کیش و ارک با هم می‌جنگیدند، بعد نوبت به لاگاش و اومه رسید و در نهایت ایسین و لارسا جانشین آنها شدند.

با این وجود، اگر در مقاطع زمانی کوتاه‌تر و در حد عمر دو یا سه پادشاه به ماجرا نگاه کنیم، می‌توانیم تلاش‌های انجام شده در جهت شکل‌گیری امپراتوری سومری را موفق ارزیابی کنیم. شاید این نکته جالب باشد که نخستین تلاش‌ها برای بر هم زدن روابط برابانه‌ی خدایان و تشکیل نوعی سلسله مراتب دارای مرکز اقتدار را در همین دوره می‌بینیم. همزمان با ترقی مبارگسی و پیشرفت در کار اتحاد سومر، نخستین نشانه‌ها از یکتاپرستی و میل به برتری دادن به یک خدا در برابر بقیه، در سومر دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که در این تمایل، انلیل و انا بیشترین بخت را برای برنده شدن دارا بوده است، چنان که بخش مهمی از کارکردهای دارای اهمیت برای زندگی آدمیان به تدریج به او نسبت داده می‌شود. با این حال، چنان که گفتیم، تا زمان انومالیش جایگزینی قاطع و تثبیت شده‌ی سلسله مراتبی از خدایان را نمی‌بینیم و همچنان با گروهی از خدایان هم مرتبه روبرو هستیم که شاید محبوبیتشان بر زمین متفاوت باشد، اما در آسمان همگی قدرتمندند.



امپراتوری اکدی، که با ظهور سارگون (شروکین) آغاز شد، نخستین تلاش پردامنه و موفق در راستای تشکیل امپراتوری بود. امپراتوری سارگون پس از مرگش با مشکلات فراوانی روبرو شد، اما شالوده‌ی سلسله مراتبی قدرتی که توسط آن بنیان نهاده شده بود، همچنان تا قرن‌ها باقی ماند. همین شالوده، بعدها از سوی حمورابی و جانشینانش برای سازماندهی به امپراتوری بابل مورد استفاده قرار گرفت.

اگر به یاد داشته باشید، پرسش مرکزی این نوشتار به دلیل پدید آمدن اسطوره‌ی آفرینشی با دو عنصر تبدیل آشوب به نظم و نبرد خدایان مربوط می‌شد. دو چیز به خوبی مشخص است. نخست این که انومالیش قدیمی‌ترین سند قابل اتکا در مورد اسطوره‌ی یاد شده است، و دوم این که نوشته شدن این سند با تشکیل امپراتوری بابل همزمان بوده است. گمان می‌کنم اگر حوادث تاریخی منتهی به پیدایش امپراتوری بابل را به خوبی بشناسیم، خواهیم توانست برخی از علل صورتبندی دو عنصر یاد شده در انومالیش و دلیل فراگیر شدنش را نیز درک کنیم.

در دودمان نخست بابل، که از پادشاهان محلی تشکیل یافته و هنوز ادعای امپراتوری وجود ندارد، هیچ اثری از مردوک در نام پادشاهان نمی‌بینیم. تنها پس از عصر حمورابی است که بابل تا پایه‌ی یک امپراتوری ترقی می‌کند. در همین دوره هم مردوک که تا آن زمان خدایی درجه‌ی سوم بود، ناگهان تا سطح خدای خدایان ارتقا می‌یابد و از سوی معابد دولتی چنین ادعا می‌شود که این مقام والا از سوی خدایان جا افتاده‌تر و قدرتمندتر قدیمی - مثل آنو و انلیل - به او بخشیده شده است.

تدوین انومالیش، به همین مقطع زمانی باز می‌گردد و در واقع بیانی است از ایدئولوژی امپراتوری که به تازگی قلمرو وسیعی را فتح کرده و از مجرای معرفی خدایی جدید، خواستار مشروعیت بخشی به حاکمیت و قدرت خویش است.

دودمان دوم بابل از گروهی از شاهان همزمان و موازی با دودمان نخست پدید آمده است، و دودمان سوم، به عصر سلطه‌ی کاسی‌ها مربوط می‌شود. در اسامی این شاهان هم اثری از نام مردوک نمی‌بینیم و آشکار است که دین دولتی پس از دودمان نخست، به ویژه به دلیل تفاوت نژاد و دین کاسیهای هندوایرانی، به مردوک بی توجه بوده است.

اما همزمان با ظهور دودمان چهارم بابلی، و به سلطنت رسیدن مردوک -شاپیک -زریم (۱۱۶۸-۱۱۸۶ پ.م)، با زنجیره‌ای از نام شاهان روبرو می‌شویم که معمولاً نام شان را از مردوک مشتق کرده اند. از میان ده شاهی که نامشان در این دودمان ثبت شده، در اسم پنج نفر عبارت مردوک تکرار شده و در مورد دیگران که اسامی سایر خدایان به کار گرفته شده فقط دوبار نام نبو و یکبار به نام انلیل برمی‌خوریم. این روند تا هزاره‌ی بعد ادامه می‌یابد و حتی در دوره‌ی نوبابلی هم دوبار عبارت مردوک را در میان شش نام واپسین امپراتوران بابلی تا پیش از استیلای پارسها می‌بینیم. چنان که شاه پیش از نبونید (آخرین امپراتور بابل که از کوروش شکست خورد)، لابیاشی مردوک (۵۵۶ پ.م) نام داشته است.

به این ترتیب تدوین اسطوره‌ی آفرینش بابلی، و در واقع بازنویسی آن بر مبنای دو عنصر جنگ خدایان و سلسله مراتب، رخدادی بوده است که همزمان با خیز برداشتن تمدن بابل آغاز شده و باور بدان تا آخرین روزهای عظمت آن هم ادامه یافته است.

این حقیقت، به گمان من می‌تواند ما را تا حدودی به پاسخ آنچه که در مورد این دو عنصر دینی پرسیدیم نزدیک کند. اینکه چرا سلسله مراتب قدرت در میان خدایان ظهور کرد و مقام یکی از ایشان را به مرتبه‌ی خدای بزرگ و خدای خدایان ارتقا داد، می‌تواند به این شکل پاسخ داده شود که این وضعیت، بازتابی بود از آنچه که بر صحنه‌ی تاریخ، و در کشمکش بین دولت‌شهرهای میانرودان می‌گذشت. در دوران حمورابی، نظم سیاسی جدیدی در کار سر بر کشیدن بود. برای نخستین بار در میانرودان قدرتی سیاسی با دستگاه دیوانسالاری

متمرکز و سلسله مراتب قدرت محکم و تثبیت شده در حال پی ریزی بود، و چنین نظامی به باورداشتهایی دینی نیاز داشت تا تداوم خویش و بازتولید روابط قدرت مورد نیازش را مشروعیت ببخشد. امپراتور بابلی، با امپراتور اکدی که همچون سارگون بر کشورهای رنگارنگ و ناهمگن حکم می‌راند و به دلیل توانایی های خود نیمه خدا پنداشته می‌شد تفاوت داشت. این امپراتوری تجربه‌ی سرنوشت میراث سارگون را در پیش چشم داشت، و می‌دید که با مرگ سارگون، امپراتوری اکد هم داربست مفهومی و چسب نگهدارنده اش را از دست داد. بابلیان به نظامی دینی نیازمند بودند که به سلسله مراتب قدرت در جامعه شان حالتی استعلاایی ببخشد و هرم قدرتی را که از بطن جامعه بیرن جوشیده بود، تا آسمانها ادامه دهد. چنین نیازی، با تدوین انومالیش در عصر حمورابی پاسخ داده شد، و پادشاه بابل در مقام برگزیده‌ی مردوک، نماینده‌ی نظم آسمانی بر زمین پنداشته شد.

همچنان که مردوک بر سایر خدایان فرمان می‌راند، او نیز بر انسی ها و حکام محلی سروری می‌کرد، و حضورش همچون مردوک، به معنای پایداری نظام اجتماعی و غلبه‌ی نظم بر آشفتگی بود.

3. پیش از این که به نقش پادشاه بابل در مراسم مربوط به مردوک بیشتر بپردازم و حدسهای کنونی را با آنها تقویت نمایم، لازم می‌دانم اشاره‌ای هم به سایر تمدنهای منطقه در این زمان داشته باشم. چنان که گذشت، مصریان نیز در سپیده دم تاریخ خویش با مشکلی از همین دست روبرو شدند. پاسخی که ایشان به این مسئله دادند، هرچند رونوشتی از متن بابلی نبود، اما از راه حلی مشابه پیروی می‌کرد. نخستین گسست یزدانشناسانه را در تاریخ مصر، در آغاز تاسیس دودمان پنجم (۲۹۶۵ پ.م) می‌بینیم. در این زمان تلاشهایی برای اعلام رع به عنوان برترین خدایان انجام گرفت و جایگاه فرعون به عنوان زاده‌ی رع و نمود هوروس (خورشید) بر زمین تثبیت شد. بنیانگذار این دودمان، فرعونی بود که بنابر افسانه ها، از آمیزش خداوند رع با

کاهن اعظم معبد هلیوپولیس زاده شده بود، و یکی از نخستین کارهایش، تغییر دادن تقویم قمری به خورشیدی بود، که به خدای خورشید (رع) موقعیت مرکزی تری را اعطا می نمود. راه حل دودمان پنجم، هرچند موفق و کارساز بود، و برای مابقی تاریخ فراعنه برتری رع را بر سایر خدایان به یادگار گذاشت، اما دولت مستعجل بود و به زودی با فرو در غلتیدن مصر در دوپارگی سیاسی کاربرد خود را از دست داد.

پس از دودمان پنجم، دودمان ششم بر سر کار آمد و سنن دینی پیشینیان خود را همچنان حفظ کرد. آخرین فرعون این سلسله، در سال ۲۶۴۴ پ.م پس از نود و چهار سال سلطنت درگذشت و به دنبال مرگ او آشفتگی بر مصر حاکم شد. دودمانهای هفتم تا یازدهم که از شاهان محلی تشکیل یافته بودند در این فاصله در بخشهای مستقل شده‌ی مصر بالا و پایین به حکومت پرداختند، و درگیر کشمکشهایی بی پایان گشتند. این ماجرا در سال ۲۳۷۵ پ.م با تأسیس دودمان یازدهم سلطنت حالت یک بحران ملی را پیدا کرد و هنگامی که در ۲۲۱۲ پ.م آمون محت اول به سلطنت رسید و دودمان دوازدهم را تأسیس کرد، بار دیگر پاسخ خود را در اتحاد مجدد مصر یافت. در همین زمان است که شهر تب به صورت مرکز دینی مصر درآمد و متون بیانگر الهیات دولتی، آمون-رع را به عنوان خدای خدایان و حامی سلطنت تثبیت کردند. باز مشابه با الگویی که در میانرودان دیدیم، در مصر هم می توانیم روند اهمیت یافتن آمون را با بررسی اسامی فراعنه ردیابی کنیم. تا پیش از دودمان دوازدهم فرعون‌ی که نامش با آمون همراه باشد را در سیاهه های سلطنتی نمی بینیم، اما تنها در همین دودمان دوازدهم، سه تا آمون محت داریم.

چنان که آشکار است، مصریان نیز راه حلی مشابه را برای مشکل خود جسته بودند. در آشور هم چنان که دیدیم، اوضاع به همین شکل بود، پیدایش اسامی شاهانی که عنوان آشور را در نام خود یدک می کشیدند، و احداث معبد بزرگ آشور در همین شهر، به شکلی جالب توجه با قدرت گرفتن آشوریان و تشکیل امپراتوری همزمان است، و بار دیگر در اینجا با همان الگوی قدیمی پادشاه بزرگ و مقتدری که نیروی

خود را از خدایی یکه تاز و برتر می‌گیرد، روبرو هستیم. جالب این که این تقارن زمانی میان برتری یافتن یک خدا بر آسمانها و یک امپراتور بر زمین را در تمدن عیلام هم شاهد هستیم، و به این ترتیب گمان می‌کنم پاسخی برای نخستین پرسش خود یافته باشیم. عنصر سلسله مراتب در جهان خدایان، هنگامی به عنوان یکی از ارکان یزدانشناسی مردمان باستان مورد پذیرش قرار گرفت و تکثیر شد، که کارکردی جامعه شناختی / سیاسی خاصی را بر عهده گرفت.

احتمالاً پیش از این هم خدایانی بوده اند که از مجرای پرستندگانشان ادعای برتری بر دیگران رداشته اند، اما این شرایط خاص زمان شکل گیری امپراتوریهاست که به نیاز حضور نظامی موازی با زمین در آسمان دامن می‌زند، و وجود شاهی در میان خدایان را ضروری می‌سازد. تجربه‌ی تاریخ باستان به خوبی نشان می‌دهد که در شرایط دیگر، تلاش برای بر تخت نشاندن یک خدا با ناکامی روبرو می‌شود. یک نمونه‌ی مشهور آن، تلاش آمون حوتپ چهارم (۱۳۶۲-۱۳۸۰ پ.م) است که خدای خورشید(آتون) را به عنوان تنها خدای یگانه و سرور تمام خدایان و نیروهای دیگر پیشنهاد کرد و نام خود را به آخناتون تغییر داد و انقلابی دینی را در مصر ایجاد کرد، اما از آنجا که نیازی به جایگزینی یک خدای بزرگ به جای دیگری در جامعه‌ی مصری وجود نداشت، پس از مرگ او بار دیگر همه چیز به جای اول خود بازگشت و ولیعهدش توت انخ آتون، ناچار شد در حرکتی طنزآمیز، نام خود را به توت انخ آمون تغییر دهد و بار دیگر پرستش آمون -رع را در مصر به رسمیت بشناسد. تلاش دیگر به بابل و خدایی به نام نبو مربوط می‌شود که فرزند مردوک دانسته می‌شد و حامی کاتبان و نویسندگان بود. در معبد نبو عبارتی با این مضمون یافت شده است: "تنها نبو را پرستش کن، کسی را غیر از نبو نماز نبر." این عبارت یکتاپرستانه، هرچند بسیار مترقی جلوه می‌کند، اما در زمان اوج قدرت امپراتوری بابل و موفقیت مردوک به عنوان خدایی مشروعیت بخش عنوان شده است و طبیعی است که در تاریخ دنباله‌ی مهمی از آن را نمی‌بینیم.

تصویر خدایان در هر جامعه، آینه‌ای است که می‌توان الگوی سازمان یافتگی آن جامعه را در آن دید. اگر خدایان ناگهان به سروری نیازمند شده‌اند و چرخشی در برداشت آدمیان در مورد فرآیند آفرینش رخ داده است، باید ریشه‌ی آن را در روابط اجتماعی و آن الگوهایی از توزیع قدرت، که از این باورداشته‌ها به عنوان مبانی مشروعیت بخشی استفاده می‌کرده‌اند. شکست تقارن در میان خدایان، و زوال برابری پایگاه هایشان، نشانگر شکست تقارنی از همین دست بر زمین است. اگر خدایان ناگهان دچار رتبه بندی می‌شوند و با بحرانی رویاروی می‌گردند که برای گذر از آن دست از مجمع به ظاهر برابرگرایانه شان می‌شویند و بر سلطه‌ی شاهی جنگجو همچون مردوک گردن می‌نهند، بدان علت است که مردمی تازه در زیر تختگاهشان ظهور کرده‌اند که با مشکلاتی مشابه دست به گریبانند و راه حلی مشابه را در گزینش امپراتوری می‌جستهند. با این تفصیل، مفهوم نخست‌مورد پرسش ما، یعنی سلسله مراتب در آسمان، و وجود مقام پادشاهی در میان خدایان، تنها زمانی پاسخی در خور می‌یابد که در زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی اش تحلیل شود. در این حالت، اثری که این مفهوم در جوامع پرورنده اش داشته، به قدر کافی گویاست و می‌تواند به عنوان پاسخ ما پذیرفته شود. به طور خلاصه، سلسله مراتب در جهان خدایان، هنگامی پدید آمد که بنیانی تقدیس شده و استعلایی از چنین وضعیتی برای مشروعیت بخشی به جوامع تمرکز یافته‌ی باستانی ضرورت یافت.

۴. حالا می‌توانیم با دستمایه‌ای غنی‌تر پرسش دوم مان را تحلیل کنیم. این پرسش به عنصر دوم انومالیش، یعنی نبرد خدایان و غلبه‌ی نظم بر آشفتگی مربوط می‌شود. مردوک در انومالیش نماد قانون مداری، سازماندهی، نظم و قاعده است. در مقابل تیامت آن نیروی کهنسال، سرکش و رام نشدنی‌ای است که می‌تواند در هر لحظه سپاهی از دیوها را بسیج کند و بنیان گیتی را به خطر اندازد.

مردوک بیش از هر چیز، به عنوان نظم دهنده و فرونشاندن آشفته‌گی ستایش می‌شود، و این تا حدودی طبیعی است. اگر به پاسخی که در بخش گذشته در آستین داشتیم بنگرید، می‌بینید که مردوک را شکلی استعلایی شده از امپراتور، و کارکرد اصلی او را توجیه کردن قدرت متمرکز امپراتور دانستم. در این حالت، همان نقشی را که امپراتور بر زمین دارد، مردوک هم باید در آسمان داشته باشد.

امپراتوران بابل، مصر، و عیلام، مردانی سازمان دهنده بودند. ثبت نام همه‌ی آنها در تاریخ، مدیون دو توانایی مهمشان است. نخست جنگاوری و سازماندهی نیروها در میدان نبرد، و دوم دیوانسالارانه کردن ساخت حاکمیت و بنابراین سازماندهی توزیع قدرت در جامعه. حمورابی که مهمترین امپراتور در سیاهه‌ی مورد نظر ماست، در نیمه‌ی نخست سالهای سلطنتش از هر نوع نبردی پرهیز کرد و تنها به بازسازی نظم اجتماعی دولت‌شهر هنوز کوچک بابل پرداخت. سایر امپراتوران هم به این دلیل شهرت دارند و خود نفس فتح کشورهای دیگر و ضمیمه کردنشان در پیکره‌ی یک امپراتوری، اگر از دید سیستمی به قضیه نگاه شود، نوعی بازسازماندهی و نظم دهی دیده می‌شود.

مردوک نیز چنین وظیفه‌ای را بر عهده گرفت. او نیز در مراسمی رسمی - که احتمالاً شکلی آسمانی شده از مراسم تاجگذاری امپراتوران بابل بود- به طور رسمی بر تخت سلطنت آسمانها تکیه زد و پایگان قدرت خدایان را از نو تعیین کرد. اوست که اسیران نبرد حماسی اش را سیاست می‌کند و همه را به جزکینگو عفو می‌نماید. اوست که از خون کینگو آدمی را می‌آفریند و زندگی خدایان را به کمک ایجاد این خدمتگزاران، متحول می‌سازد. به این ترتیب مردوک نمایانگر مرز بین دو دوره‌ی تاریخی است. دوره‌ی که تیامت / بی‌نظمی / چندپارگی / برابری خدایان رقیب در آن حاکم هستند، با تلاشهای او پایان می‌یابد و عصر جدیدی آغاز می‌شود که مردوک به عنوان شاه برگزیده می‌شود و نظم / اتحاد / سلسله مراتب و انسجام را رواج می‌دهد. این گذار از آشفته‌گی به نظم به ویژه در سرزمینی مثل بابل که از سنن کهن و اقوام گوناگون و متعارض انباشته

شده بود، نمی‌توانست با آرامش و سادگی انجام شده باشد، به همین دلیل هم هست که ما نبردی عظیم و صف بندی‌ای فراگیر را به عنوان مقدمه‌ی این گذار در آسمانها شاهد هستیم.

و بر زمین هم اوضاع همچنین بود. در بابل، پیدایش امپراتوری جدید با نوآوری، گسستن از سنتها، و خونریزی همراه بود، و بنابراین اسطوره‌ای حماسی و جنگجویانه برای توجیه نظم جدید مورد نیاز بود. در این سنتها، به چنگ آوردن می‌ها، و دستیابی به معنا و نظم، با زور بازو و لشکرکشی ممکن می‌شد. در سرزمینهایی مانند مصر و عیلام که دودمانهایی کهن به دنبال یک دوره از آشوب و بی‌نظمی به حقوق قدیمی خود می‌رسیدند و نیرومند شدنشان با درگیری کمتری همراه بود، این جنگ خدایان را کمتر می‌بینیم و تأکید بیشتری را بر خصلت نظم دهندگی خدایان می‌بینیم.

امپراتوران زمینی، برای دستیابی به بخشی از مشروعیتی که از خدایان آسمانی تراوش می‌کرد، می‌بایست همانند ایشان عمل کنند. به همین دلیل هم هست که می‌بینیم قانونگذاری، یکی از مهمترین ویژگی شاهانی است که خود را به این نظم دهندگان آسمانی منسوب می‌کرده‌اند. نخستین قوانین حقوقی در مصر، همزمان با شکل‌گیری دودمان پنجم نوشته شد، و گفتیم که نخستین سلسله مراتب خدایان هم در همین زمان در مصر پدید آمد. در بابل نیز، قانون نامه‌ی حمورابی مشهور است. متنی که نخستین قانون جهان باستان نیست، اما به لحاظ محتوا و ساخت ایدئولوژیکش، با قوانین پیش از خود -مانند قانون نامه‌ی اورنمو (۲۱۰۰ پ.م) و اورکاگینه‌ی (۲۳۴۰ پ.م) سومری - تفاوت می‌کند.

در قانون نامه‌ی حمورابی، هنوز نام انلیل به عنوان عامل مشروعیت بخشی به مردوک اهمیت دارد و مردوک به عنوان فرزند ارشد انکی که قدرت را از انلیل به ارث برده معرفی می‌شود. با این وجود، حمورابی از ایدئولوژی جدید سلطنتی اش پیروی کرده و در بیشتر موارد خود را با مردوک مربوط می‌داند. او در لوح



دوم قانون نامه خود را این چنین معرفی می‌کند: "کسی که قلب مردوک، خدای خود را به شوق می‌آورد، آن کسی که قانون را حکمفرما می‌سازد."

همچنین در لوح چهارم حمورابی خود را به عنوان گماشته‌ی مردوک که مامور حفظ نظم است معرفی می‌کند. به این ترتیب، رابطه‌ی شاه مردم و شاه خدایان به صورت داد و ستدی دو سویه جلوه می‌کند. هریک از این دو در سلسله مراتب قدرت جهان جایگاهی ویژه را اشغال می‌کنند. شاه / امپراتور رأس هرم قدرت زمینی است، و این جایگاه خاص را مدیون خدای خدایان است که مکانی مشابه را در آسمانها به خود اختصاص داده است.

ولی امپراتور، تنها به طور صوری و ظاهری جانشین خدای خدایان بر زمین نیست. او در عمل هم کردار شاه خدایان را تقلید می‌کند. مشهور است که زوال سلسله‌ی ششم فراعنه در مصر، با زوال اعتقاد مردم به توانایی فرعون در فرمان دادن به آبهای نیل همراه بود، و می‌دانیم که فراعنه به هنگام تاجگذاری فرمانهایی شاهانه را که در آن زمانهای مطلوب برای برآمدن و پسروی نیل معین شده بود، بر پایروس می‌نوشتند و آنها را به رود نیل می‌انداختند. به این ترتیب نقش شاه، به عنوان تنظیم کننده‌ی قوانین جهان مادی، توازی چشمگیری با موقعیت شاه - خدای سازمان دهنده را از خود نشان می‌دهد.

۵. در مورد کیش مردوک، آشکارترین نمود این صفت شاهان را در مراسم جشن سال نو (آکیتو) می‌توان بازیافت. در این مراسم، که در نوروز (زاگ موک بابل) برگزار می‌شد، ماجرای غلبه‌ی مردوک بر تیامت دوباره سازی می‌شد و اعتقاد بر این بود که با برگزاری این جشن قانونمندی و نظم گیتی برای سال بعد تمدید می‌شود. برای مدتی در حدود دو هزار سال (از ۲۲۰۰ پ.م تا ۳۰۰ پ.م)، مراسم آکیتو هر ساله در بابل اجرا می‌شد و در هر بار اجرا کردن آن سرود انومالیش یکبار از اول تا آخر خوانده می‌شد.

نقش شاه در مراسم آکیتو کاملاً برجسته بوده است. شاه در روز پنجم جشن، در مراسمی شرکت می‌کرد که آشکارا برای شستن گناهان مردم طرحریزی شده بود. در این مراسم ابتدا مکانهای مقدس معبد اساگیل و سایر نقاط مقدس شهر را با بخور و ادویه تطهیر می‌کردند و بعد گوسفندی را قربانی می‌کردند و لاشه اش را در معابد و خیابانهای شهر می‌گرداندند تا گناهان مردم شهر در بدن او انباشته شود. در نهایت این لاشه را در رودخانه می‌انداختند و به این ترتیب شهر را از گناهانش پاک می‌نمودند. این مراسم همان است که با عنوان بز طلیقه بعدها در سنن یهودی و امگیری شد و هنوز هم در اسرائیل در روز کفاره (شانزدهم ماه لاویان) اجرا می‌شود.

پس از این مراسم، شاه در معبد مردوک حضور می‌یافت و نشانهای سلطنتی و تاج و مهر و عصای خود را به کاهن اعظم مردوک (ششگالو) تحویل می‌داد. کاهن که در این مراسم نقش واسطه‌ی مردوک را ایفا می‌کرد، این نمادهای قدرت را از شاه می‌گرفت و به او در انجام مراسم یاری می‌رساند. شاه در برابر بت مردوک زانو می‌زد و شعری را با صدای بلند می‌خواند که در آن ادعای بیگناهی و پاکیزگی اش از ظلم و ستم بارها تکرار می‌شد. بعد از پایان این سرود، ششگالو سیلی محکمی بر گوش شاه می‌نواخت و بار دیگر تمام لوازم سلطنت را به او برمی‌گرداند. پس از آن و در روز هشتم جشن بود که شاه در کنار مردوک می‌ایستاد و در مراسم راهپیمایی بزرگی که تا محل آکیتو-که در خارج شهر قرار داشت،- دست مردوک را در دست می‌گرفت.

معنای این مراسم به خوبی آشکار است. شاه به عنوان نماینده‌ی مردمی که حکومت بر ایشان را بر عهده داشت، ر برابر خدای بزرگی که قدرت حکمرانی را به او بخشیده بود، مسئول بود و این مسئولیت هر ساله بار دیگر یادآوری می‌شد. مردوک هر ساله بر زمین حضور می‌یافت و با ارزیابی کردن کردار شاه برگزیده اش، بار دیگر حمایت خود را از او تمدید می‌کرد. تنها در این روند بود که تداوم نظم هستی تأمین

می‌شد و شاه به عنوان نماینده‌ی مردوک مشروعیت می‌یافت. الیاده راهپیمایی بزرگ روز هشتم را بازسازی رژه‌ی جنگی خدایان در مصاف با تیامت می‌داند، و کل مراسم را به عنوان افسونی که تداوم نظم زندگی را حفظ می‌کرده، در نظر می‌گیرد. ناگفته پیداست که ما نیز در روند استنتاجمان در این نوشتار، با این برداشت موافقیم. در واقع، آکیتو را می‌توان نقطه‌ی پیوند مشروعیت قدرت شاه و تقدس خداوندی بزرگ دانست. پیوندی که هر ساله باید گوشزد می‌شد و در مراسمی بزرگ و همگانی، مورد تأکید قرار می‌گرفت.

اگر با دیدگاهی تاریخی به نقش کارکردیِ دو منش (عنصر) مورد نظرمان نگاه کنیم، متقاعد می‌شویم که مفهوم خدای خدایان و منظم شدن آشفستگی، از نظر جامعه شناختی بسیار موفق بوده اند و کارکرد خود را به خوبی ایفا کرده اند. وامگیری پر دامنه و وسیع این مفهوم در تمدنهای همسایه‌ی بابل، و تکامل الگوهای مشابه با انومالیش در تمدنهای مستقلِ دیگر، نشانگر این حقیقت است که دو منش یاد شده پس از گذار دولت‌شهرهای منتشر به امپراتوری متمرکز، برای تنظیم روابط اجتماعی جدید از توان بسیاری برخوردار بوده اند.

۶. با این همه نظم حاکم بر جامعه همواره در خطر بوده است و پشتیبانی مردوک می‌توانسته با هر گناهی از بندگان دریغ شود. به فاصله‌ی کمی پس از شکل‌گیری امپراتوری بابل و سروده شدن انومالیش، قبایل هندوایرانیِ کاسی از شرق و شمال به قلمرو بابل هجوم آوردند و میانرودان را تسخیر کردند. هجوم این قوم، یکی از قانع‌کننده‌ترین دلایل بر قطعی نبودن پیروزی مردوک بر تیامت بود. در جهانی که هر لحظه ممکن است گرد و خاک لشکری بیگانه بر آستانه‌ی دروازه‌های شهر بنشیند، باور داشتن به نظم فراگیری که تغییرناپذیر و تثبیت شده باشد، بسیار دشوار است، و این امر به خوبی در سایر اساطیر بابلی دیده می‌شود.

یکی از اساطیر مشهور بابل باستان، اسطوره‌ی توفان است که با الگوهای بسیار متنوع در سرزمینهای دیگر هم تکرار شده است. همراهی این دو اسطوره‌ی فراگیر، یعنی تبدیل (جنگاورانه یا صلحجویانه‌ی) آشوب به نظم، و توفانی که در روزگاران دور زمین و زمان را در هم کوبیده، نشانگر بین و یانگی هستند که نظم حاکم بر جهان را بازمی‌نمایانند.

در جریان تبدیل آغازین، جهان نظم کنونی خود را به دست آورده و لازم است که با مراسم و مناسک خاصی، این نظم و قانونمندی ارج نهاده شود و تداوم یابد. چنان که گفتیم، مراسم آکیتو یکی از مشهورترین این مناسک بود، اما رسومی مشابه با آن در سایر تمدن‌ها هم یافت می‌شود که گویا کارکردی مشابه را داشته است. و در این میان، اسطوره‌ی توفان هم وجود دارد، یعنی نظم حاکم بر جهان، همواره از سوی واقعه‌ای مانند توفان بزرگ تهدید می‌شده است. ممکن است این توفان -مانند روایت یهودی- به امر مستقیم خدای خدایان برانگیخته شده باشد، و این امکان هم وجود دارد که -مانند نسخه‌ی کهنتر سومری- برخی از خدایان بدخواه باعث و بانی آن بوده باشند. به هر صورت آنچه که رخ می‌دهد انحلال قانون حاکم بر گیتی، و بازگشت آشوب به جهان است. توفان بزرگ، در تمام فرهنگ‌ها با سیل همراه دانسته شده و شاید این بازنمودی از پدیده‌ی فراگیر دیگری باشد که آشوب آغازین را با اقیانوس و آبگیری بزرگ مربوط می‌داند. در این حالت، زیوسودرایبی سومری، اوتنایش تمی بابلی، یا نوحی عبری است که نجات بخش مردمان می‌شود و حفظ نطفه‌های بالنده از نظم پیشین را در دل سیل فراگیر بر عهده می‌گیرد.

#### نتیجه

تمام آنچه که در این نوشتار آمد، چیزی جز گمانه زنی نبود.

اما محصول این گمانه زنی ها، به گمانم راهگشاست.

در مورد هر کتیبه‌ی جهان باستان و هر اسطوره‌ی مشهور می‌توان پرسشهای بسیاری را طرح کرد و ارتباطات فراوانی را بازیافت. تمام تلاش من در این نوشتار، طرح پرسشی خوب در مورد متنی مهم، و گمانه زنی در مورد پاسخهای ممکن آن بوده است.

ناگفته پیداست که در زمینه‌ای به پیچیدگی تاریخ، هیچ ادعایی فراتر از حد معقولی از عدم قطعیت پذیرفتنی نیست، و نتیجه گیری های به دست آمده از این نوشتار را هم باید در همین قالب مورد توجه قرار داد. با این همه، گمان می‌کنم دو عنصری که بارها بدان اشاره کردم، به راستی در انومالی‌ش اصیل و نوظهور باشند. فکر می‌کنم این دو عنصر فرزند شرایط زمانه‌ی خود بودند، و منشهایی دینی بودند که کارکرد اجتماعی ویژه‌ای را بر عهده گرفتند و از پس انجام آن نیز بر آمدند. حدس می‌زنم الگوی تکامل منشهای یاد شده در سایر تمدنهای دارای شرایط مشابه هم تکرار شده باشد، و کارکردهایی همانند را در آنها به انجام رسانده باشد.

گمان می‌کنم که اسطوره‌ی مردوک، حتی امروز همچنان در برخی از نقاط جهان زنده و فعال باشد، و کارکردی را که چهار هزار سال است انجام داده، همچنان بر دوش داشته باشد.

گمان می‌کنم از چشم مردوک، دنیا چندان تغییر نکرده باشد.

## کتابنامه

اباذری، ی؛ بهجو، ز؛ فرهادپور، م و وهاب، و. - ادیان جهان باستان (ج. ۲). - (۱۳۷۲) - موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.

پیوتروفسکی، ب. ب. - اورارتو. (۱۳۴۸) - ترجمه‌ی عنایت الله رضا. بنیاد فرهنگ ایران.

الدرد، س. - اخناتون: فرعون مصر. - (۱۳۷۷) - ترجمه‌ی جمشید فخر. - انتشارات هرم.

دورانت، و. - تاریخ تمدن (جلد نخست). - (۱۳۶۷) - ترجمه‌ی احمد آرام، ع. پاشایی، آریانپور امیرحسین - سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

دیاکوف، و. - تاریخ جهان باستان (ج. ۱). - (۱۳۵۰) - ترجمه‌ی علی الله همدانی، صادق انصاری، باقر مومنی. - نشر اندیشه.

دیاکونوف، ا. م. - تاریخ ماد. - (۱۳۷۱) - کریم کشاورز. - انتشارات علمی و فرهنگی

رو، ژ. - بین النهرین باستان. (۱۳۶۹) - عبدالرضا هوشنگ مهدوی. - نشر آبی.

ژیان، ف، لاکوئه. گ، و دلاپورت. ل. - فرهنگ اساطیر بابل و آشور. - (۱۳۷۵) - ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور. فکر روز.

شی‌یرا، ا. - الواح بابل. (۱۳۷۵) - علی اصغر حکمت. انتشارات علمی و فرهنگی.

کریمر، س. - الواح سومری. (۱۳۴۰) - داوود رسائی. - فرانکلین.

کیتو، ه. د. ف. - یونانیان. - (۱۳۷۰) - سیامک عاقلی. - نشر گفتار.

کینگ، ل. و. - تاریخ بابل. (۱۳۷۸) - رقیه بهزادی. - انتشارات علمی و فرهنگی.

موسکاتی، س. - فنیقی ها. - (۱۳۷۸) - ترجمه‌ی رقیه بهزادی. - انتشارات پژوهنده.  
هوک، س.ه' - اساطیر خاورمیانه. - (۱۳۶۷) - ترجمه‌ی علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور. - انتشارات  
روشنگران.  
هیتس، و. - دنیای گم شده‌ی عیلام. - (۱۳۷۱) - ترجمه‌ی فیروز فیروزنیا. - انتشارات علمی و فرهنگی.

Alster, B. Dumuzi's dream, Akademisk Forlag. Copenhagen., 1972.

Falkenstein, A. & Von Soden, W. Sumerische und akkadische hymen und Gebete, Zurich und Stuttgart, op.cit, no.18, 1959: 97-98.

Hayes, J. L. A manual of Sumerian grammar and texts, UNDENA Publications, Malibu, 1990.

Kramer, S. N. The deluge, In :Prichard, J. B. The ancient near east, vol. I, Princeton paperback, 1973.

Wilson, J. A. Egyptian myth and tales, In: Prichard, J. B. The ancient near east, vol.I, Princeton paperback., 1973



## آین سگ

۱. نام علمی سگ، *Canis lupus familiaris* است. نامی که بخش نخست آن "تیزدندان" – و

دقیقتر بگوییم، "نیش دندان" – بخش دومش "گرگ" و بخش سومش "آشنا و خویشاوند" معنا می‌دهد. اگر

بخواهیم هوادار اختصار و گزیده‌گویی

باشیم، باید بگوییم که این نام به تنهایی بخش مهمی از آنچه را که در مورد ارتباط سگ با آدمی وجود دارد،

باز می‌نماید. سگ، نخستین جانوری است که اهلی شد، و پسوند آشنا و خویشاوند را به همین دلیل به آن

داده‌اند. در ضمن سگ تیزدندان و به همین دلیل گوشتخوار هم هست، و به همین دلیل، جز در شرایطی ویژه

– مثلاً در جوامع دچار فقر غذایی در آسیای جنوب شرقی – منبع غذایی محسوب نمی‌شود. چرا که گوشت

جانور گوشتخوار، به دلیل دارا بودن انگلهایی مشترک با بدن گوشتخوار دیگر، بیماری‌زا محسوب می‌شود و

این قاعده‌ایست که در مورد رابطه‌ی غذایی تمام گوشتخواران با هم مصداق دارد. این نکته که آدمیان

گوشتخوار، برای نخستین بار جانوری گوشتخوار – و نه علفخواری تنومند و شیرده – را اهلی کردند، به



خودی خود در تاریخ تحول جوامع انسانی جالب توجه است. در واقع، سگها هزاران سال پیش از گاو و گوسفند و بز و سایر جانوران و گیاهان خوراکی دیگر، اهلی شدند.

چنان که از نام **lupus** پیداست، سگ از نظر زیست‌شناختی همتای گرگ است و زیرگونه‌ای از گرگها محسوب می‌شود. یعنی گرگ، گذشته از وزن بیشتر و ویژگیهای رفتاری متفاوتش، تفاوت زیست‌شناختی مهمی با سگ ندارد و به همین دلیل هم سگ و گرگ می‌توانند با هم جفتگیری کنند و فرزندان بارور پدید آورند. به این معنا، سگ و گرگ به گونه‌ای یکتا تعلق دارند که به تازگی دچار شاخه‌زایی و واگرایی شده است. آن شاخه‌ای که ما سگ می‌نامیم، همان جمعیتی است که اهلی شدن و زیستن در کنار آدمیان را برگزیده، و در مقابلشان گرگها موجوداتی هستند که به شیوه‌ی زندگی آزاد و کهن سگ سانان پایبند مانده و همچنان در طبیعت وحشی زندگی می‌کنند.

در ابتدای کار بر اساس شواهد به دست آمده از **DNA** میتوکندریایی، چنین می‌نمود که این واگرایی میان سگها و گرگها در حدود صد هزار سال پیش رخ داده باشد، که از نظر تاریخی تقریباً همزمان است با پیدایش گونه‌ی انسان خردمند (**Homo sapiens**)، که همین آدم امروزین است. شواهد جدیدتر نشان می‌دهند که این واگرایی در زمانی بسیار نزدیکتر رخ داده، و حتی پس از آن هم سگهایی که به تدریج از خویشاوندان گرگ خود جدا می‌شدند، هنوز تا موجودات خانگی و اهلی امروزین فاصله‌ی زیادی داشتند. در آن دوران – و تا هزاران سال بعد – آدمیان موجوداتی گردآورنده و شکارچی باقی ماندند و بنابراین سگها رقیب غذایی‌شان محسوب می‌شدند. به این ترتیب، نخستین ارتباط سگ و انسان، از نوع زباله خواری بوده است. یعنی سگها در اطراف قبایل مهاجر و متحرک انسانی می‌پلکیدند و بقایای گوشتی غذایشان را می‌خوردند. این الگوی زیستن در نزدیکی قبایل انسانی، به این سگها و حتی گونه‌ی آدمیان امروزین منحصر نبوده است، چرا که بقایای استخوان گرگها، که در نزدیکی بقایای استخوان آدمیان نئاندرتال و گونه‌های کهنتر

آدمیان یافت شده، تا حدود چهار صد هزار سال قدمت دارند و این بسیار پیش از آن است که سگهای اهلی امروزین، یا آدمیان خردمند تکامل یابند.

روند اهلی شدن سگ، یعنی تبدیل شدنش به جانوری دوست و عضوی از جوامع انسانی، به احتمال زیاد بسیار دیرتر تحقق یافته است. یک پژوهش که بر اساس ردیابی تنوع ژنتیکی سگهای امروزین و ردگیری شاخه‌زایی‌شان استوار است، نشان داده که تمام سگهای امروزین نوادگان جمعیتی بسیار کوچک هستند. این بدان معناست که تمام سگهای امروزین نوادگان گله‌ی یگانه‌ای از سگها هستند که حدود پانزده هزار سال پیش در آسیای میانه و در نزدیکی مرز شمالی چین می‌زیستند. هرچند پژوهشی جدیدتر هم وجود دارد که تاریخ واگرایی قطعی سگ و گرگ را بر اساس شواهد ژنتیکی و ساعت مولکولی تا پانزده هزار سال پیش جلو می‌آورد، و در مقابل مدعی است که پیدایش جمعیت کنونی سگهای اهلی امری تک مرکز نبوده و در پهنه‌ی جغرافیایی وسیعی، و در جریان تبادل ژن حجیمی با گرگهای وحشی رخ داده است.<sup>۳</sup>

در اروپا، کهنترین مکانی که استخوان آدم و سگ در کنار هم یافت شده، منطقه‌ی بون-اوبرکاسل<sup>۴</sup> در آلمان است که بقایایی مربوط به چهارده هزار سال پیش را داراست. قدیمی‌ترین فسیل‌های سگ یافت شده، دو جمجمه از روسیه و یک آرواره از آلمان هستند که که هنوز خصلتهای گرگ‌واره‌ی خود را حفظ کرده‌اند و به هفده تا سیزده هزار سال پیش تعلق دارند. نخستین فسیل سگ امروزین که بدنی کوچکتر و سبکتر دارد، به نژاد تازی (*Canis lupus arabs*) تعلق دارد و با قدمت دوازده هزار سال در خاور میانه یافت شده است. در این تاریخ قاعدتاً جوامع انسانی سگ را در میان خود پذیرفته بودند، چون شواهد نشان می‌دهد که

---

<sup>3</sup> Verginelli et al., 2005

<sup>4</sup> Bonn-Oberkassel

سگ تنها گونه‌ای است که پیش از ورود آدمیان به قاره‌ی آمریکا اهلی شده و به همین دلیل هم در میان جهان نو و کهن مشترک است. قدیمی‌ترین آثار از سگ را در قاره‌ی آمریکا، در غار دنجر در ایالت یوتا یافته‌اند که به یازده هزار سال پیش، یعنی ابتدای مهاجرت آدمیان به این قاره، تعلق دارد. به این ترتیب، می‌توان دوران دیرینه سنگی زبرین، یعنی تاریخی در حدود هفده تا چهارده هزار سال پیش را به عنوان زمان اهلی شدن سگ پذیرفت.

کانون جغرافیایی اهلی شدن سگ، احتمالاً چین شمالی و آسیای مانه بوده است. نخستین نشانه‌های قطعی از سگ اهلی که در نیمه‌ی شرقی اوراسیا یافت شده، به منطقه‌ی جیاهو در استان هنان چین تعلق دارد که به فرهنگی نوسنگی در ۷۰۰۰-۵۸۰۰ پ.م تعلق دارد. شواهد ژنتیکی هم نشان می‌دهد که از میان حدود صد نژاد سگِ امروزی، قدیمی‌ترین‌هایشان نژادهایی چینی مانند چوچو، شار-پی، آکیتا- اینو، شیبا-اینو، و باسنجی هستند که بومی چین هستند. گذشته از این، این را هم می‌دانیم که سرخپوستان آمریکایی نوادگان مهاجرانی چینی بودند و این حقیقت که آنها سگ را به همراه خود به این قاره بردند، نشانگر قدمت زیاد همزیستی سگ و انسان در این منطقه است.

در مورد اهلی شدن سگ، یک نکته‌ی جالب توجه دیگر هم وجود دارد، و آن هم این که سگ نخستین، و شاید تنها جانور اهلی شناخته شده‌ای است که به جای برگزیده شدن منفعلانه توسط آدمیان، به طور فعال انسان را به عنوان شریک زیستی برگزیده است. چنان که گفتیم، زمان اهلی شدن سگ، پیش از آن بوده که جوامع کشاورز یکجانشین راستین تکامل یابند، از این رو نخستین اشکال ارتباط میان سگها و آدمیان در دوران پیشاتاریخی، و در هنگامی رخ نموده که جوامع انسانی هنوز در مرحله‌ی گردآوری و شکار به سر می‌برده‌اند. این بدان معناست که به احتمال زیاد در ابتدای سگها به صورت گله‌هایی از جانوران لاشه‌خوار به دنبال قبایل کوچک و متحرک انسانی حرکت می‌کردند. قبایلی که شکارچی نیز بودند و بنابراین بقایایی

خوردنی از شکارهای خود را پشت سر خود به جای می گذاشتند. به این ترتیب، در واقع این سگها بودند که آدمیان را برگزیدند، و تنها بعدها بود که کارآیی خود را برای دفاع از انسان در برابر سایر جانوران وحشی، یا یاری به انسان هنگام شکار، از خود نشان دادند، و به این شکل از نزدیک جوامع انسانی، به درونش راه یافتند. در مورد اهلی شدن سگ، گذشته از این سه ویژگی چشمگیر - قدمت اهلی بودن، گوشتخوار و نخوردنی بودن، و دوطرفه بودن الگوی گزینش همزیستی،- امر غریب دیگری وجود ندارد. سگها هم مانند سایر جانوران و گیاهان اهلی، وقتی به جوامع انسانی پیوستند و همچون عضوی در این شبکه‌ی انسانی پذیرفته شدند، دستخوش شکلی از گزینش جنسی مصنوعی قرار گرفتند، و به این ترتیب نژادهای گوناگونی از سگها به تدریج تکامل یافت که قدیمی‌ترین‌شان، سگهای شکاری چابک و لاغر و بلند بالا - یعنی تازی‌ها- بودند، و جدیدترین‌هایشان سگهایی کج و کوله و کژدیسه مانند بولداگ، سگ پاکوتاه و سگهای کوتوله‌ی تزیینی. در مورد تازی‌ها، این را می‌دانیم که در ابتدای هزاره‌ی چهارم پ.م تکامل یافته بودند، و این نشانگر نقشی است که این جانور از دیرباز در شکار آدمیان ایفا می‌کرده است. نقش دیگر آن، یعنی مقابله با خویشاوندان آدم‌گریز و مهاجمشان - که گرگها باشند،- به پیدایش سگ گله منتهی شد که تنومندتر و نیرومندتر و در برابر کندتر از تازی است. بر سفالهای به دست آمده از تل باکون در شیراز، یکی از کهنترین نقشهای تازی به دست آمده که قدمتش به ۳۸۰۰ تا ۴۲۰۰ پ.م باز می‌گردد.

۲. اهلی شدن سگ، بدان معنا بود که آدمیان یآوری برای حمایت و نگهبانی از گله‌های خویش یافتند، در برابر بزرگترین دشمن دامهای خویش - یعنی گرگ، متحدی از همان جنس به دست آوردند، و بسیاری از دشواریهای شکار کردن و پرهیز از شکار شدن را با یاری حس بویایی قوی سگها از میان برداشتند. اما سگ، گذشته از پیامدهای زیست‌شناختی‌ای که برای آدمیان به همراه داشت، در جوامع انسانی به عنوان

عضوی ارجمند پذیرفته شد و به این ترتیب در سطوح اجتماعی و فرهنگی نیز، ردپایی آشکار از خود بر جای نهاد.

اگر بخواهیم در حوزه‌ی معنایی بحث کنیم، به حدسهایی جالب توجه و مهم دست خواهیم یافت. سگ نخستین جانوری بود که اهلی شد، و بر این مبنا، جم مشهور و بسیار کهنِ سگ/ گرگ، با جم‌هایی مانند سودمند/ زیانمند، و اهلی/ وحشی پیوند خورد. یعنی گمان من بر آن است که نخستین جانوری که جم اهلی/ وحشی و سودمند/ زیانمند در موردش به کار گرفته شد، سگ بوده باشد. چرا که این موجود پیش از سایر جانوران و گیاهان اهلی شد، و این جاندار بود که دو شاخه‌زایی معناداری را تجربه کرد. یعنی در ابتدا تنها یک گونه‌ی دشت‌زی وحشی و درنده از آن وجود داشت، که پس از پیدا شدن امکان ارتباط با جوامع انسانی، به دو جمعیت متفاوت رام و ناآرام، و اهلی و وحشی - یعنی سگ و گرگ - تقسیم شد. سگها آن زیرجمعیتی از این گرگهای باستانی بودند که رمز بازی برنده/ برنده با آدمیان را یافتند، و گرگها همان‌هایی بودند که همچنان که بین دو گونه‌ی گوشتخوار رقیب مرسوم است، به بازی دیرینه‌ی برنده/ بازنده‌ی خود ادامه دادند. از این رو سگ و گرگ، این دو قطب معنایی متضاد، در جوامع انسانی به مرتبه‌ی سرمنونهایی برای نمایش دوستی و دشمنی، یا امنیت و خطر برکشیده شدند.

به همین خاطر، در بیشتر جوامع باستانی، سگها به عنوان جانورانی دوست و محبوب، و از این رو ارجمند و نیکو شناخته می‌شدند. این بدان معنا بود که سگها در استوارترین نظام جهان بینی رایج در جوامع کهن، یعنی در ساختارهای دینی، جایگاهی والا داشتند. مطلوب بودن این جایگاه را بر اساس برخی از شواهد جسته و گریخته‌ی تاریخی می‌توان حدس زد. این حقیقت که استخوان سگهای اهلی همواره در کنار استخوان آدمیان یافته شده است، نشان می‌دهد که در گذشته نیز مانند امروز، سگها و آدمیان هم‌خانه بوده‌اند و در کنار هم زندگی می‌کردند. همچنین شمار نقشهایی که بر سفالینه‌ها و دیوارنگاره‌های سومری، عیلامی، مصری،

کرتی، و چینی وجود دارد و سگها را در حال نگهبانی از گله‌ها یا مشارکت در شکار نشان می‌دهد، بیش از آن است که بخواهیم در اینجا به شرح دادن یکایکشان بپردازیم.

بقایای استخوانهای سگهایی که مانند آدمیان تدفین شده‌اند، نشان می‌دهد که از ابتدای عصر نوسنگی سگها در جوامع انسانی ارج و قربی داشته‌اند و برخی از مناسک دینی مربوط به آدمیان در مورد ایشان هم اجرا می‌شده است. به عنوان مثال در منطقه‌ی اسوایردبورگ<sup>۵</sup> در دانمارک نمونه‌ای از این تدفینها را می‌توان یافت. هزاران سال بعد، در مصر باستان، کار به جایی کشید که سگها را هم مانند فراعنه مومیایی می‌کردند و در مقبره‌هایی تزیین شده می‌نهادند و این بدان معناست که به وجود روانی جاویدان در وی باور داشتند. نکته‌ی طنزآمیز آن که در ۲۱۰۰ پ.م که مصریان با سگ چنین رفتاری را داشتند، هنوز بسیاری از آدمیان و کل بردگان از چنین امکانی محروم بودند و اصولاً چنین می‌نماید که مالک روحی جاودانه پنداشته نمی‌شدند. به این ترتیب، سگها پا به پای آدمیان در جوامع انسانی نقشهایی تخصصی را بر عهده گرفتند، و همچون آدمیان در نظام فرهنگی و ساختار نمادها و معناهای اجتماعی شده نقشی بر عهده گرفتند، و معنایی یافتند، که خود در آفرینش و درک آن مشارکتی نداشتند.

۳. بر اساس متون باقی مانده از جهان باستان، چنین می‌نماید که فرهنگ ایرانی به خاطر نوع نگاه خاصی که به سگ داشته است، در میان سایر تمدنها یگانه و ممتاز باشد. در واقع، مفهوم سگ در فرهنگ ایرانی موقعیتی چندان تناقض آمیز و ویژه دارد که انگیزه‌ی نگارش چنین نوشتاری را فراهم آورده است. در

---

<sup>5</sup> Svaerdborg

ایران زمین، از دیرباز سگ موقعیتی ارجمند و محبوب در ساختار دینی و حقوقی داشته است، و این وضعیتی است که از سپیده دم شکل گیری تمدن در این سرزمین، تا زمان ظهور اسلام تداوم داشته است. پس از ظهور اسلام، این جایگاه و این مفهوم دچار نوعی واژگون سازی شده است، و خود این مفهوم واژگونه نیز به نوبه ی خود با تفسیرها و برداشتهایی تاریخی بازبینی و بازخوانی شده است. در واقع، چنین می نماید که سگ بعد از انسان، مسئله برانگیزترین جانور در تاریخ فرهنگ ایران زمین بوده باشد. برای فهم این مسئله و پیامدهایی که به دنبال داشته است، باید برخی از شواهد و داده ها را به طور فشرده مرور کنیم.

اسناد و مدارکی که از ایران پیش از اسلام باقی مانده است، چندان جسته و گریخته و کم حجم است، که داوری در مورد بافتار کلی فرهنگ ایرانی بر اساس آنها کاری جسورانه و نادقیق می نماید. با این وجود، با تکیه بر همین داده های اندک نیز می توان با اطمینان فرض کرد که سگ در آیین ایرانیان باستان مقامی برجسته و محبوبیتی بسیار داشته است. در سایر تمدنهای کهن نیز چنان که گفتیم، مقام سگ در دین و تقدس سگ امری سابقه دار بوده است. چنان که آنوبیس مصری، خدایی با سر سگ وحشی بود و نقش سگ در نقش مایه های دینی و اشعار به جا مانده از تمدنهای میانرودان و چین نیز فراوان دیده می شود. اما ایران زمین تنها فرهنگی بود که سگ را به نظام حقوقی خویش نیز وارد کرد، و در کنار نخستین نمونه از قوانین حفظ محیط زیست، اولین قوانین حامی حقوق سگها را هم تدوین نمود. برای فهم این قوانین، باید نخست نگاهی به "مفهوم سگ" در فرهنگ ایران باستان بیندازیم.

ردپای سگ را در متون کهن بسیاری می توان یافت. هرودوت هنگامی که داستان زندگی کوروش را روایت می کرد، این قصه را عنوان کرد که بر مبنای یک افسانه ی مادی، وقتی پدربزرگ کوروش دستور داد تا او را در زمان نوزادی در جنگل رها کنند تا بمیرد، ماده سگی به نزدش رفت و به او شیر داد و به این ترتیب کوروش نوزاد را از نابودی نجات داد. هرودوت پس از نقل این قصه، اشاره می کند که این اسطوره از آنجا

شکل گرفته که پدرخوانده‌ی کوروش، که چوپانی به نان مهرداد بود، زنی به نام اسپاکو داشت که مادرخوانده‌ی این شخصیت اساطیری محسوب می‌شد و اسپاکو در زبان مادی مادینه سگ معنا می‌دهد. اگر چنین بوده باشد، می‌توان قبول کرد که نام اسپاک که در جاهای دیگری به عنوان نامی مادی مورد اشاره واقع شده، همین معنا را داشته باشد. بر این مبنا، دو چیز معلوم می‌شود، نخست آن که در زمان هرودوت سگ مانند اسب، می‌توانسته بخشی از نام شخصی افراد باشد، و دوم آن که اسطوره‌ای در مورد کوروش نوزاد وجود داشته که پرورده شدنش را در جنگل و به دست مادینه سگی تصویر می‌کرده است. این در واقع همان داستانی است که بعدها در یونان و روم محبوبیت بسیاری یافت، تا جایی که رومیان آن را به عنوان روایت رسمی خویش از تاسیس کشورشان و امگیری کردند. حدود سیصد سال پس از زمانی که هرودوت از افسانه‌ی پرورده شدن کوروش توسط مادینه سگی یاد می‌کرد، نقلان رومی داستان دو برادر به نامهای رموس و رمولوس را روایت می‌کردند که درست مانند کوروش توسط پدربزرگشان طرد شدند، و برای آن که بمیرند در جنگلی رها شدند، و توسط مادینه گرگی پرورده شدند. این جایگزینی گرگ به جای سگ، و همراه بودن رموس با رمولوس، یعنی دوقلویی که به دست برادرش کشته می‌شود، از همان ابتدای کار بر ماهیت تهاجمی و خشونت‌آمیز تمدن رومی تاکید می‌کرد، و همین بود که این آشوریان اعصار بعد را در تسخیر نیمی از جهان متمدن قلمرو میانی کامیاب کرد.

سگ، گذشته از اسطوره‌ی زندگی ابرقهرمانی مانند کوروش، در اساطیر مهری هم جایگاهی برجسته دارد. سگ به همراه مار و عقرب متحد مهر گاوکش است. مهر، چنان که می‌دانیم، نماد خورشید و عهد و پیمان بود و یکی از بزرگترین خدایان آریاییان کهن محسوب می‌شد. بر اساس اساطیر مهری، حیات با نخستین قربانی مهر آغاز شد، و آن زمانی بود که مهر گاو نخستین را کشت و خورش را برای بارور کردن بر زمین ریخت. این نکته که اسطوره‌ی مهر گاوکش از سوئی با مناسک قربانی و از سوی دیگر با اساطیر کشاورزی



ارتباط دارد، به قدر کافی روشن است. اما نکته‌ی جالب آن که هنگام اجرای این قربانی، سه جانور دیگر نیز به مهر یاری می‌رسانند. اینان عبارتند از عقرب، مار، و سگ. مهر خود در بسیاری از نگاره‌ها همچون شیر تصویر می‌شده است و تصویر مهری که بر پشت گاو جسته و کاردی را در گلوی او فرو کرده است، در دیوارنگاره‌هایی مانند تخت جمشید به صورت شیری که گاوی را شکار می‌کند، بازنموده شده است. در نمایشهای غربی‌تر و کمتر نمادین مهر در قلمرو روم، مهر را همچون پسر جوانی با لباس پارسی و کلاه فریگی می‌نمودند که به همراهی سه جانور یاد شده به گاو حمله می‌کرد. از میان این سه، مار و کژدم از پشت و زیر به گاو حمله می‌کردند، و این تنها سگ بود که از روبرو به گردن گاو - یعنی همان موضعی که آماج مهر هم بود - حمله می‌برد.



مهرِ گاوکش در دو دیوارنگاره‌ی رومی، در حالی که مار و کژدم و سگ به یاری‌اش می‌شتابند.

سگ از این نظر در میان این سه جانور متحد مهر ممتاز و یگانه است، که مار و کژدم در آیین زرتشتی به عنوان نمونه‌هایی آشکار مخلوقات اهریمنی و سرنمون خرفسترها نکوهیده شده و کشتنشان ثواب دانسته شده است. در حالی که سگ در این منظومه‌ی میترای استثنای دانسته شده و بسیار ستوده شده است. در واقع سگ تنها جانوری است که در آیین مهری و زرتشتی به یک اندازه مورد احترام است، چرا که حتی گاو هم که در هر دو آیین نقشی مهم را ایفا می‌کند، در نگاه میترایان یک قربانی مهم، و در نگرش زرتشتی آفریده‌ای

ارجمند است که اتفاقاً قربانی کردنش توصیه نمی‌شود. سگ اما، در بستر دین رسمی زرتشت جایگاهی بسیار نزدیک به موقعیتش نزد مهرپرستان را داشته است.

در دینکرد می‌خوانیم که: « سگی که همیشه پاسبان گله است خوب می‌داند که بره‌ای در میان گله از آن کدام مادر است! هرچند هوا ناسازگار باشد و باد و دمه رنج رساند، سگ از نگاهداری گله روی بر نگرداند و آسیب ناگهانی را دریافته گوسپندان را از گزند توفان برهاند. در هنگام روز گله را به چراگاه راهنمایی کند و پاس دارد که گوسپندی از چراگاه بیرون نشود و یا به چراگاه همسایه در نیاید. در شب هنگام کارش دشوارتر و سخت‌تر است شب را بیدار می‌گذراند، به جایگاه خود نمی‌رود و هیچگونه آسایش نمی‌پذیرد »

همچنین سگ به عنوان سرگروه رده‌ای از جانوران سودمندِ مزداآفریده - یعنی رده‌ی سگان- به رسمیت شناخته شده، و برای اشاره به او در متون پهلوی از صفت‌های خویش موزه و خویش پوستین استفاده شده که نشانگر آن است که ایرانیان سگ را جانوری می‌دانستند که مانند آدمیان کفش و پوستین بر تن کرده، اما این کفش و پوستین از بدنش روییده است. در وندیداد هم به عنوان نشانه‌ای از سرزمین‌های نیکو و خوب، به سگ اشاره شده است:

"ای آفریدگار مینوی جسمانی وای پاک بگو بدانم زمین نیک بخت در درجه دوم کیست؟"

اهورامزدا پاسخ داد و گفت؛ زمین خوشبخت در درجه دوم جایی است که مرد پارسا در آنجا خانه بسازد و دیندار و زن و فرزند و رمه در آن جای دهد. رمه و علف و سگ و زن و فرزند و آتش و هر آنچه برای 'زندگی' مفید است پرورش دهد.<sup>6</sup>

همچنین در اواخر بخش هفدهم از بندهشن هندی می‌خوانیم که سگ و خروس برای مبارزه با دیوان آفریده شده‌اند و با اهورامزدا همکار هستند. به همین شکل، در فرگرد سیزدهم و نندیداد چنین می‌خوانیم:

(۱) کدام است آن آفریده‌ی نیک در میان آفریدگان سپند مینو که از نیمه شب تا دمیدن خورشید هزاران آفریده‌ی اهریمن را می‌کشد؟

(۲) اهورامزدا پاسخ داد: سگ خارپشت بلند و باریک پوزه، سگ و نگاهپره (خارپشت) که مردم بدزبان دوژاک (بدنهاد) می‌نامندش. این است آن آفریده‌ی نیک در میان آفریدگان سپند مینو که از نیمه شب تا دمیدن خورشید هزاران آفریده‌ی اهریمن را می‌کشد.

در نخستین بند فرگرد هشتم همین کتاب، و بندهای متعدد دیگر، از اصطلاح "اگر سگی یا انسانی بمیرد" یا "اگر یا سگی یا آدمی..." استفاده شده و در بیشتر موارد آداب مربوط به تطهیر و تدفین مورد نظر بوده است. با مرور این بندها، این گمان که گویی ایرانیان قدیم سگ را نیز مانند آدمیان عضوی هوشمند و فعال از جامعه می‌دانسته‌اند، و حتی ایشان را در قواعد دینی خویش نیز سهمیم کرده بودند، بیش از پیش تقویت می‌شود.

---

<sup>6</sup> وندیداد، فرگرد سوم، پاره‌ی نخست.

دین زرتشتی، همچون تمام ادیان دیگری که در محیطی شهری و فضایی مدنی رشد می‌کنند، مناسکی را در خود پدید آورد که بر محور آداب تطهیر و تفکیک تمیز پلید از پاکیزه استوار بود. این آداب به ویژه برای پرهیز از آلوده شدن طبیعت طرحریزی شده بود، یعنی احکام و قوانین را در بر می‌گرفت که آلودن آب و خاک و آتش را منع می‌کرد و روشهای بازگشت پاکیزگی به بدن ایرانیان را پس از آن که با چیزهای آلوده برخورد کردند را آموزش می‌داد. مرور قواعد مربوط به این موضوع در وندیداد – که مهمترین متن در این زمینه است – نشان می‌دهد که در ایران نیز مانند بسیاری از تمدنهای دیگر، بدن مرده و جسد گرانگاه تعریف مفهوم آلودگی بوده است. با این وجود در اینجا هم می‌بینیم که مفهوم نسو – یعنی جسد – هم به آدمیان و هم به سگ‌ها منسوب شده و با بدن سگ مرده برخوردی شده که گویا چیزی همتای انسان مرده است. مثلاً در فرگرد هفتم وندیداد می‌بینیم که:

«ای دادار جهان استومند! ای آشون! آیا کسی که مردار سگ یا آدمی را خورده باشد، می‌تواند دیگر باره

پاک شود؟

اهوره مزدا پاسخ داد: ای زرتشت آشون! نه! نمی‌تواند! لانه‌ی او آلودگی می‌شود. زندگی او از هم دریده می‌شود. چشمان روشن او از چشمخانه بیرون می‌آید. دروج «نسو» بر او فرو می‌آفتد و پیکرش را تا بن ناخنها به سختی می‌گیرد و از آن پس تا ابد ناپاک می‌ماند.»

---

<sup>7</sup> وندیداد، فرگرد هفتم بند ۲۳-۲۴.

سگ، گذشته از نقشی که در تعریف آلودگی داشته، در مناسک تطهیر و پاکیزه ساختن هم نقشی به سزا را ایفا می‌نموده است. زرتشتیان رسمی داشته‌اند به نام "سگ دید"، که اجرای آن بخشی مهم از مناسک تطهیر ایشان محسوب می‌شده است. بر اساس این رسم، خنثا کردن ناپایکی جسد (نَسو) در شرایطی ممکن است که سگی چهارچشم به او بنگرد<sup>۸</sup>. یگی که باید در مراسم سگ دید در برابر مرده نگه داشته می‌شده تا نگاهش به جسد بیفتد و به این ترتیب آلودگی آن را از بین ببرد، می‌بایست زرد و چهار چشم باشد، یا سپید رنگ باشد و گوشهایی زرد داشته باشد<sup>۹</sup>. زرتشتیان به هنگام سگ دید دو چشم اضافی بر پیشانی سگ نقاشی می‌کردند تا به این شکل شرط چهار چشم بودن سگ را برآورده سازند. این بدان معناست که سگ، نماینده‌ی نیروهای طبیعی دانسته می‌شد که جسد را از جامعه‌ی انسانی تحویل می‌گیرند و آن را به چرخه‌ی عادی حیات باز می‌گردانند. این امر از اینجا معلوم می‌شود که در وندیداد می‌بینیم که اگر کسی جسدی آدم یا سگی را لمس کند، آلوده می‌شود. در صورتی که سگ یا پرنده‌ای پیش از این تماس جسد را دریده باشد، یک غسل عادی برای تطهیر فرد بسنده است، اما اگر جسد دست نخورده مانده و به این ترتیب آلودگی جسد برطرف نشده باشد، باید مراسم دشوار و پیچیده‌ی برش‌نوم را برای پاکیزگی به انجام رساند<sup>۱۰</sup>. در فصل دوم کتاب شایست ناشایست، انواع گوناگون سگ -مانند سگ گله، سگ خانگی، سگ شکاری، و توله سگ و سگ

---

<sup>۸</sup> وندیداد، فرگرد هفتم، بند ۳.

<sup>۹</sup> وندیداد، فرگرد هشتم، بند ۱۶ و ۱۷.

<sup>۱۰</sup> وندیداد، فرگرد هشتم، بند ۳۵.

روباہ گونه از ہم تفکیک شده‌اند و به تفصیل در مورد این که کدام یک از آنها باید در آیین سگ دید مورد استفاده قرار گیرند، سخن رفته است.<sup>۱۱</sup>

سگ چهار چشمی که نماینده‌ی نیروهای طبیعی پاکیزه کننده دانسته می‌شود، به خاطر توصیف غیرعادی خود و چهار چشم بودنش، به ظاهر بازمانده‌ایست از اساطیری کهنتر که تا دوران ما دوام نیافته است. استاد بهار نخستین کسی بود که به شباهت این موجود با پیک‌های یمه در ریگ ودا اشاره کرد. در ریگ ودا، موجودی به نام یمه وجود دارد که همان جم یا جمشید ایرانی است. یمه در سنت سانسکریتی، همچون شکل اولیه‌ی جمشید، نگهبان و فرمانروای جهان مردگان است و در ریگ ودا دو پیک تیزپا دارد که سگانی چهارچشم، پهن بینی، و قهوه‌ای هستند با نوارهایی راه راه بر بدنشان. این سگها در ضمن پاسداران بهشت هم محسوب می‌شوند و دروازه‌های جهان مردگان را حراست می‌کنند. در ضمن در سرود ستایش واستوش پتی<sup>۱۲</sup> در ریگ ودا به سگی به نام سَرَمَه اشاره شده که نگهبان ایندره است. در این سرود به ویژه به وظیفه‌ی سگ به عنوان نگهبان خانه و مزرعه در برابر دزد و گراز اشاره شده است. به این ترتیب چنین می‌نماید که وظیفه‌ی سگ به عنوان نگهبان، چیزی بوده که به جهان دیگر و حفاظت از دروازه‌های دنیا یمردگان نیز تعمیم یافته است. چنین چیزی در اساطیر ایرانی نیز دیده می‌شود. یعنی با وجود آن که در ایران پیوند میان سگ و جمشید، و رابطه‌ی جم یا جهان مردگان گسسته شده است، اما همچنان می‌بینیم که دو سگ نگهبانی پل

---

<sup>۱۱</sup> شایست ناشایست، فصل دوم.

<sup>۱۲</sup> ریگ ودا، سرود ۳۴.

چینوت را بر عهده دارند و این همان پلی است که مردگان برای رساندن خویش به دنیای زیرین باید از آن بگذرند.

با توجه به این نقش دینی مهم، قوانین حقوقی و نداد و دینکرد برای حمایت از سگ، در زمینه‌ی از قواعد حمایتگر محیط زیست که در دین زرتشتی رواج دارد، چندان غریب نمی‌نماید. در وندیداد، به دنبال بندهایی که به تعریف ستایشگرانه از سگ اختصاص یافته، چنین می‌خوانیم:

"ای زرتشت، هرکس سگ خارپشت بلند و باریک پوزه، سگ ونگه‌پره را که مردم مردم بدزبان دوژاک می‌نامند بکشد، روان خویش را تا نه پشت می‌کشد و اگر تاوان گناه خود را در زندگانی این جهانی با پیشکش بردن نیازی نزد سروش ندهد، راهی به چینود پل نیابد.

ای دادار جهان استومند، ای اشون، اگر کسی سگ خارپشت بلند و باریک پوزه، سگ ونگه‌پره را که مردم مردم بدزبان دوژاک می‌نامند بکشد، پادافره‌ی گناهش چیست؟ اهورامزدا پاسخ داد: هزار تازیانه با اسپهه اشتر، هزار تازیانه با سروشو - چرن<sup>۱۳</sup>"

این بدان معناست که کشتن سگ در آیین زرتشتی، گناهی بسیار بزرگ دانسته می‌شده است. بخش عمده‌ی مجازاتها و کفاره‌های وندیداد، در عمل قابل اجرا نیستند، و تنها مقیاس و بزرگی گناه را به دست می‌دهند. به همین ترتیب کیفر هزار تازیانه با اسپهه اشتر و هزار تازیانه با سروشو چرن که هر یک نامی نوعی از تازیانه هستند، نشانگر بزرگی جبران ناپذیر گناه کشتن سگ است. این را در کنار این حقیقت ببینید که در

---

<sup>13</sup> وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۳ و ۴.

همین کتاب، کسی که به سگ گله غذای نامناسب بدهد، همچون کسی دانسته شده که به بزرگترین و محترم‌ترین عضو خانواده غذای بد بدهد، و کیفر کسی که سگ را با غذایی نامطلوب تغذیه می‌کند، دوپست تازیانه مقرر شده است.<sup>۱۴</sup>

نکته‌ی دیگری که در وندیداد به روشنی می‌توان دید، آن است که سگها بر اساس کارکرد اجتماعی‌ای که بر عهده دارند، -مانند آدمیانی که بسته به خویشکاری‌شان جایگاه و مقامی متمایز می‌یابند، در طبقه‌ها و گروههایی متمایز جای گرفته‌اند و از حقوقی متفاوت. این ماجرا ریشه در متونی کهن‌تر دارد، چنان که در اوستا سگ گله (پسوش - هئوروه) از سگ خانگی (ویش - هئوروه)، و این دو از سگ شکاری و توله سگ و سگ ولگرد (وهورنگ) تفکیک شده‌اند. در فصل سیزدهم از وندیداد چنین آمده:

"۸) هرکس سگ گله، سگ خانگی، یا سگ ولگرد یا سگ پرورده‌ای را بزند و بکشد، روان او هنگام رفتن به جهان دیگر با شیونی بلندتر از شیون گوسفندی که گرگی در جنگلی بزرگ به او شبیخون زده باشد، پرواز کند.

۹) هیچ روانی در جهان دیگر با روان از تن جدا شدی او دیدار نکند و در برابر زوزه و شبیخون دیوان به وی یاری نرساند

سگ نگهبان چینود پل در برابر زوزه و شبیخون دیوان به وی یاری نرساند

۱۰) هرگاه کسی سگ گله‌ای را چنان بزند که از کار بیفتد تا یا گوش یا چنگالش را ببرد و گرگی به به گله دستبرد بزند و گوسفندی را بر باید و یگ نتواند هیچ گونه هشدار بدهد، او باید تاوان گوسفند ربوده شده را بدهد و برای زخمی که بر سشگ زده، پادافره‌ی گناه زخمی کردن آگاهانه بر او رواست.

---

<sup>14</sup> وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۲۴.



۱۱) هرگاه کسی سگ خانگی را چنان بزند که از کار بیفتد تا یا گوش یا چنگالش را ببرد و دزد یا گرگی به خانه دستبرد بزند و کالایی را برآید و سگ نتواند هیچ گونه هشدار می‌دهد، او باید تاوان کالای ربوده شده را بدهد و برای زخمی که بر سگ زده، پادافره‌ی گناه زخمی کردن آگاهانه بر او رواست.

۱۲) ای دادار جهان استومند، ای اشون

هرگاه کسی سگ گله‌ای را چنان بزند که از هوش برود و جان بدهد، پادافره‌ی گناهش چیست؟

اهورامزدا پاسخ داد: هشتصد تازیانه با اسپهه اشترا، هشتصد تازیانه با سروشو چرن

۱۳) ای دادار جهان استومند، ای اشون، هرگاه کسی سگ خانگی را...

۱۴) ای دادار جهان استومند، ای اشون، هرگاه کسی سگ ولگرد را...

۱۵) ای دادار جهان استومند، ای اشون، هرگاه کسی توله سگی را..."

این بدان معناست که نه تنها انواع سگها بسته به نقش اجتماعی‌شان از هم تفکیک شده‌اند، که مسئولیتها و پیامدهای رفتاری خاصی نیز به ایشان منسوب شده است. به طوری که اگر کسی به خاطر رفتار ناشایستش باعث اختلال در این کارکردها شود، یعنی مثلا سگی را به شکلی ناقص کند که نتواند خویشکاری خاص خود را به جای آورد، باید خسارت ناشی از ناتوانی او برای نگهداری از خانه یا گله را بر عهده بگیرد. و این با قوانین حمایتگر بردگان و انسانها در جهان باستان شباهت دارد و دلیلی دیگر است بر این ادعا که سگها در ایران باستان عضوی از جامعه محسوب می‌شده‌اند.

۴. تمام آنچه که گذشت، به تنهایی چندان غریب نمی‌نماید. چنان که گفتیم، سگ در تمام جوامع

باستانی ارجمند دانسته می‌شده است و این نکته که در ایران زمین - که حمایتگرانه‌ترین قوانین و نظام اخلاقی را در مورد جانوران و طبیعت داشته،- جایگاه سگ چنین به دقت تعریف شده باشد، چندان عجیب نیست.

اما نکته‌ی غریب آن است که پس از انقراض ساسانیان، قوانینی جایگزین این نظام اخلاقی می‌شوند، که کاملاً واژگونه‌ی اصول زرتشتی هستند و سگ را همچون موجودی نجس و شیطانی ارزیابی می‌کنند. نظام اخلاقی جدیدی که پس از انقراض ساسانیان در ایران حاکم شد، و نهادینه شدنش در جامعه‌ی ایرانی دست کم چهار قرن به طول انجامید، از دین اسلام بر می‌خاست، که عامل بسیج قوای نظامی تازیان و هجومشان به ایران زمین نیز بود.

در مورد برداشت اسلام از سگ، مستندات روشنی در دست است. جامعه‌ی بدوی عربستانِ عصر حضرت محمد، شکلی ابتدایی از یک جامعه‌ی بازرگان بوده که در پیوندی تنگاتنگ با قبایل کوچگرد قرار داشته است. توسعه نیافتن زندگی کشاورزان در این سرزمین، و بوم بیابانی و رواج دام بزرگ و نیرومندی مانند شتر، باعث شده بود که سگ بر خلاف شهرهای کشاورز ایران زمین و رمداران این سامان که با دامهایی کوچک مانند بز و گوسفند سر و کار داشتند، نقش نگهبانی چندانی را بر عهده نگیرد. شتر بر خلاف گوسفند و بز چندان درشت اندام و نیرومند است که می‌تواند به سادگی در برابر گرگ از خود دفاع کند، و در کل سگ و گرگ در بومهای کویری و بیابانی عربستان کمتر از دشتهای سرسبز و مناطق کوهستانی ایران زمین یافت می‌شوند. از این رو، در کل سگ جایگاهی نامهم و حاشیه‌ای در جوامع عرب کهن داشته است.

با این وجود، در زمان حضرت محمد دشمنی خاصی با سگ در میان اعراب وجود نداشته است. می‌دانیم که سگ تا حدودی مقدس دانسته می‌شده است، به شکلی که دو خوشه از ستارگان - که در جهان باستان همتای خدایان دانسته می‌شدند، کلب اکبر و کلب اصغر (یعنی سگ بزرگ و کوچک) نام داشته‌اند، و همچنین از قبیله‌ی بزرگ بنی کلب (یعنی فرزندان سگ) خبر داریم که توت‌شان سگ بوده است. به این ترتیب، این حقیقت که حضرت محمد در سال نهم و دهم هجری ناگهان سگ را موجودی نجس اعلام کرد و فراتر از آن، دستور داد تا تمام سگها را بکشند، رفتاری نامنتظره و غریب می‌نماید.

در ابتدای ظهور اسلام، دشمنی خاصی نسبت به سگ در این آیین وجود نداشت. در واقع کلمه‌ی سگ و مناسک مربوط به سگ به کل تا اواخر عمر حضرت محمد از گفتمان اسلامی غایب هستند. در حدی که میبیدی در شرح آیه‌های ۱۱۹ و ۱۲۰ سوره‌ی بقره، ماجرای را از معراج پیامبر نقل می‌کند که در جریان آن او با زنی زناکار و فاسد روبرو شده که در بهشت آرمیده و از نعمتهای بهشتی برخوردار است. محمد می‌پرسد که او چگونه با گناهانش به چنین جایگاهی دست یافته؟ و پاسخ می‌شود که زمانی این زن سگی تشنه را در نزدیکی چاهی دیده بود و چون دلوی در اختیار نداشت، کفش خود را در آب انداخت و با آن آب بیرون کشید و به سگ داد و به شکرانه‌ی این نیکوکاری است که بهشت نصیبش شده است.<sup>۱۵</sup> پس چنین می‌نماید که اسلام در ابتدای کار جایگاه سگ را به همان ترتیبی که در میان اعراب مرسوم بود، پذیرفت. تا آن که در اواخر سال نهم هجری، آیه‌ی چهارم سوره‌ی مائده نازل شد که نشانگر چرخشی در سیاست اسلام نسبت به سگها بود:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلُوبَ الْأَحْيَاءِ الْمَيِّتَاتِ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ يُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ

اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٤

یعنی: "از تو می‌پرسند چه چیز را بر شما حلال کردیم. آنچه را که پاکیزه بود بر شما حلال کردیم

و آنچه را که شما به سگهای شکاری تعلیم دادید، خداوند به شما آموخته بود. پس از آنچه برایتان

می‌گیرند و نگاه می‌دارند بخورید و نام خداوند را بر آنها یاد کنید و از خدا بپرهیزید که به راستی

خداوند حسابگری سریع (سریع الحساب) است."

<sup>15</sup> میبیدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱): ۳۳۸.

تاریخ نزول این آیه، در اواخر سال نهم یا اوایل سال دهم هجری قرار می‌گیرد، بدان دلیل که واحدی نیشابوری در شأن نزول این آیه به این نکته اشاره می‌کنند که حضرت محمد دستور داد تا تمام سگها را در مدینه و شهرهای اطراف از میان بردارند. به این ترتیب مسلمانان به جان سگها افتادند و آنها را کشتند. در این میان رئیس قبیله‌ی طی که تازه مسلمان شده بود و عدی بن حاتم طایی نام داشت، نزد حضرت محمد رفت و گفت که مردم عشیره‌اش به شکار و پرورش سگهای شکاری شهرت داشتند، از پیامبر خواست تا در این مورد انعطاف به خرج دهد و سگان شکاری و سگهای سودمند گله را از کشتار معاف دارد و پیامبر اسلام هم برای رعایت حال او چنین کرد. به این ترتیب این آیه نازل شد و سگهای شکاری را از نابودی رهاوند. با توجه به این که رئیس قبیله‌ی طی در سال نهم هجری اسلام آورد و تا سال دهم در مدینه به سر می‌برد، تاریخ نزول این آیه را باید همزمان با همین دوران دانست.

از حضرت محمد مجموعه‌ای از حدیثها نقل شده که به سگ مربوط می‌شود و آنها را هم می‌توان به همین سالها مربوط دانست. این موارد را می‌توان از صحیح بخاری که معتبرترین مرجع حدیث شیعه و سنی است نقل می‌کنیم:

"هرکس به جز سگ گله یا شکاری سگ دیگری را نگهداری کند روزانه دو قیراط از اعمال خیرش را هدر داده است."

"شیطان به شکل سگهای سیاه با دو خال در می‌آید. چنین سگهایی را باید کشت."

"فرشته‌ها وارد خانه‌ای که سگ و یا مجسمه سگ در آن باشد نمی‌شوند."<sup>۱۶</sup>

---

<sup>16</sup> حدیث ۵۳۹ از جلد چهارم.

همچنین سگ به قدری نجس دانسته شد که اگر به ظرفی دهان می‌زد می‌بایست هفت بار آن ظرف را شست تا پاک شود.<sup>۱۷</sup>

این احادیث آشکارا در برابر روایتهای دیگری قرار می‌گیرند که در آنها از سگ به نیکی یاد شده است. مثلاً حدیثی از پیامبر داستانی مشابه با ماجرای معراج را این بار درباره‌ی مردی را روایت می‌کند که به خاطر آب کشیدن از چاهی و سیراب کردن سگی تشنه، گناهانش آمرزیده شد.<sup>۱۸</sup> روایتهای دیگری در مورد مجاز بودن شکار با سگ وجود دارد<sup>۱۹</sup> که قاعدتا باید همگی به پیش از سال نهم هجری مربوط باشند.

این مخالفت دین اسلام با سگ، با توجه به سودمند بودن این جانور، قدمت همزیستی‌اش با انسان، و ضرورتی که استفاده از آن در زندگی رمه‌داری عادی دارد، بسیار غریب می‌نماید. محتوای چرخشی که در این تاریخ نسبت به سگ در اسلام رخ داده، بسیار روشن است:

الف) سگ نجس و ناپاک دانسته شده و لمس کردن آن فرد را در زمره‌ی کسانی قرار می‌داده که می‌بایست آداب تطهیر را به جا آورند.

ب) سگ موجودی شیطانی و پلید دانسته شده و نیکی کردن به آن کاری ناپسند تلقی شده است.

پ) سگ، مجسمه‌ی سگ، و به ویژه سگ سیاه با دو خال - که همان سگی است که در مراسم سگ دید زرتشتیان مورد استفاده قرار می‌گیرد، تجسم شیطان است.

---

<sup>17</sup> Bukhari, Volume 1, Book 4, Number 173.

<sup>18</sup> Bukhari, Volume 1, Book 4, Number 174.

<sup>19</sup> Bukhari, Volume 1, Book 4, Number 175.

با مرور این موارد به سادگی می‌توان دید که این احکام تنها به مبارزه با شکلی از پرستش توت‌م سگ یا بت سگ که شاید در آن زمان در عربستان رواج داشته باشد، مربوط نمی‌شوند. چرا که در این صورت می‌بایست در مورد سگ هم احکامی را می‌داشتیم که محورش توحید بود و مردم را از شرک نهی می‌کرد. اما در اینجا با قواعدی سر و کار داریم که به آداب تطهیر و تمایز پاک و ناپاک مربوط می‌شوند و اینها به سطحی دیگر از قوانین دینی ارتباط دارند که با بحث شرک متفاوت است.

حدس من آن است که موضعگیری خصمانه‌ی اسلام در برابر سگ، در واقع تلاشی بوده برای مرزبندی اسلام و آیین زرتشتی، و ضدیت با عناصری که در این دین وجود دارد. نجس بودن سگ و شیطانی پنداشتن سگ دارای دو خال، در واقع واژگونه‌ی برداشت زرتشتی در این مورد است که سگ را اهورایی می‌داند و آن را در مناسک تطهیر ارزشمند می‌داند. تمرکز نگاه اسلام بر نجس بودن سگ، تا جایی پیش رفته که به کشتار سگها و تلاش برای حذف کردنشان از زندگی روزانه‌ی مردم منتهی شده است. تلاشی که شاید در شهرهایی مانند مکه و مدینه و در میان قبایل شتردار و کوچگرد عربستان شمالی ممکن می‌بود، اما با ملزومات توسعه‌ی اسلام به عنوان دینی جهانی ناهمخوان بود.

سال نهم هجری، که احتمالاً دستور سگ‌کشی در اواخر آن نازل شده، با مجموعه‌ای از رخدادها همراه بود که در تاریخ اسلام اهمیتی بسیار دارند. این سالی بود که حضرت محمد دعوت خود را از قلمرو مکه و مدینه فراتر برد و در عمل کل شبه جزیره‌ی عربستان اسلام آوردند. این سال با هجوم قبایل بدوی برای پیمان بستن با حضرت محمد و مسلمان شدنشان آغاز شد، و با لشکرکشی بزرگ و موفق محمد به عربستان شمالی برای سرکوب قبایلی که از این کار سر باز زده بودند، ادامه یافت. این غزوه که به نام تبوک شهرت دارد، با حمله به قبیله‌ی طی هم همراه بود، که در پی آن رئیس آن قبیله که پسر حاتم طایی مشهور بود، تسلیم شد و اسلام آورد. در جریان این غزوه بود که حضرت محمد برای

نخستین بار به قلمرو نجران و مرزهای عربستان شمالی که حوزه‌ی نفوذ استان حیره از شاهنشاهی ساسانی محسوب می‌شد، نزدیک شد.

در ضمن، در همین سال بود که حضرت محمد مشرکان را از حج باز داشت، و منافقان مدینه را سرکوب کرد. به این ترتیب، سال نهم هجری که این آیه در آن نازل شده است، همان موقعی است که اسلام در تسخیر شبه جزیره‌ی عربستان کمابیش کامیاب شده بود و ادعای یکپارچه و متحد کردن اعراب را طرح کرده بود. در این حال و هوا بود که دستور کشتار سگها، به همراه مجموعه‌ای از دستورهای دینی دیگر - از جمله منع شرکت کفار در حج - صادر شد. نتیجه، روشن است. حضرت محمد در سال نهم و دهم هجری، که به اواخر عمر خودش هم مربوط می‌شد، در حال مرزبندی مجدد آیین اسلام با سایر ادیان بزرگ آن روزگار بود، که به تازگی در همسایگی مسلمانان قرار گرفته و رقیب ایمان ایشان محسوب می‌شدند. سال نهم و دهم زمانی بود که قدرت سیاسی مسلمانان برای نخستین بار با قبایل مسیحی نجران و زرتشتیان و مزدکیان بنی‌کنده و قبایل حیره در تماس قرار گرفت، و بدیهی بود که می‌بایست به شکلی مرزهای میان آیین خود و دین ایشان را ترسیم و ندقیق کند. این کار با تدوین مجموعه‌ای از قواعد و مناسک انجام پذیرفت، که دستور سگ‌کشی یکی از آنها بود.

۵. پس از آن که اسلام در ایران ریشه دواند و در قالب آیینی رسمی نهادینه شد، جنبشهای فرهنگی و دینی گوناگونی برای مقابله، واسازی، یا بازسازی آن در میان ایرانیان پدید آمد که دنباله‌اش تا امروز هم کشیده شده است. در میان این جنبشها، حرکتی که به نیرومندترین ترکیب در میان سنن ایرانی و چارچوب اسلام دست یافت، همان شاخه‌ایست که با نام تصوف شهرت یافته است. یکی از نگاههایی که در مورد جنبش تصوف وجود دارد، همان است که این حرکت را به واکنش فرهنگ ایرانی نسبت به چارچوب شرع

اسلام منسوب می‌کند. نگارنده این نگرش را درست می‌داند. یعنی بر این باور است که ساختار اولیه‌ی اسلام شریعتی استوار و قاعده‌مند بود، که با نظام سیاسی مسلمانان و نهادهای قضایی و نظامی پیوندی نزدیک داشت، و به همین دلیل هم با روح زهد و ترک دنیا و دوگانگی مانوی دین و دنیا بیگانه بود. به همین دلیل هم، از دید نگارنده این نکته که در متون اولیه‌ی اسلامی ردپاهایی از نگاه صوفیانه دیده می‌شود، بیشتر به تفسیر صوفیان بعدی و تلاش ایشان برای منسوب کردن گفتمان خویش به صدر اسلام مربوط می‌شود، تا بافت معنایی خودِ اسلام.

آنچه که بعدها در قالب تصوف در دل فرهنگ اسلامی زاییده شد، به خاطر قایل بودن به تمایز افراطی میان دین و دنیا، مرکز گرفتن مفهوم عشق به خداوند، شریعت‌گریزی و مخالفت با مناسک ظهری، و مهربانی و رواداری عمومی‌ای که نسبت به پیروان ادیان دیگر نشان می‌داد، با روح اسلام بیگانه بود. این در واقع هسته‌ی مفهومی آیین مانوی بود که با اخلاق بازرگانانه و روادارانه‌ی ایرانیان ترکیب شده بود و پس از اسلام برای باقی ماندن ناچار شد در زیر پوششی از روایت‌های اسلامی پنهان شود.

یکی از راههایی که برای نقد و ارزیابی این تصویر از تصوف وجود دارد، آن است که به تمایز امر مقدس و نامقدس در این چارچوب فکری بنگریم و آن را با آنچه که در ایران قدیم و اسلام اولیه وجود داشته مقایسه کنیم. در واقع برای داوری در مورد درجه‌ی خویشاوندی یا تعارض دو خوشه‌ی بزرگ از منشها - مانند توصف و اسلام - باید در سطوحی گوناگون به ساختارهای مفهومی و گرانیگاه‌های معنایی منشهای مورد نظر بنگریم، و به ویژه بر مفاهیم واگرا تمرکز کنیم. در نتیجه، اگر بخواهیم ببینیم تصوف و اسلام اولیه تا چه پایه با هم همخوانی دارند، نخست باید ساختار مفهومی، نظام جم‌ها (جفت‌های متضاد معنایی) آنها را با هم مقایسه کرد، و بعد به دنبال گرانیگاه‌هایی جزئی‌تر و ظریفتر گشت که مرزبندی میان آیین اسلام و آیینهای رقیب را



مشخص می‌کنند. بر این مبنا، این نکته که عنصری مفهومی مانند سگ در تصوف چه معنایی دارد، می‌توان همچون محکی برای واری شکل مفصل‌بندی تصوف با اسلام و با سایر ادیان رقیب مورد استفاده واقع شود. در آثار صوفیه، به روشنی بازگشتی به مفهوم "سگ نیکوکار" و "نیکوکاری به سگ" دیده می‌شود. صوفیان نامدار بارها قاعده‌ی نجس بودن سگ را به حکم فروتنی یا شریعت گریزی نقض می‌کردند و گویا این کار را به شکلی آشکار و نمایشی هم انجام می‌دادند. به عنوان مثال به این دو حکایت از تذکره‌الاولیای عطار توجه کنید:

معروف (کرخی) را خالی بود که والی آن شهر بود. روزی در جایی خراب می‌گذشت، معروف را دید که نشسته و نان می‌خورد و سگی با وی هم‌کاسه و (معروف) لقمه‌ای نام در دهان خود می‌گذارد و یکی در دهان سگ. خال گفت: "شرم نداری که با سگی نام می‌خوری؟" گفت: "از شرم نان بدو می‌دهم."

ابوعبدالله تروغبدی یک روز با اصحاب خویش بر سر سفره‌ای نشسته بود به نان خوردن. حسین بن منصور از کشمیر می‌آمد، قبایی سیاه پوشیده و دو سگ سیاه بر دست. شیخ اصحاب را گفت: "جوانی بدین صفت می‌آید، استقبال او کنید که کار او عظیم است." اصحاب برفتند و او را دیدند که می‌آمدت، دو سگ بر دست. هم چنان روی به شیخ نهاد. چون شیخ او را دید، جای خویش بدو داد تا در آمد و سگان را با خود بر سر سفره نشاند. و چون اصحاب دیدند که شیخ استقبال او فرمود و جای خویش بدو داد، هیچ نتوانستند گفت. شیخ نظاره‌ی او می‌کرد تا خود می‌خورد و به سگان می‌داد و اصحاب انکار می‌کردند. پس چون نان بخورد، برفت. شیخ به وداع او برخاست. چون بازگردید اصحاب گفتند: "شیخا، این چه حالت بود که سگ را بر جای خود نشاندی و ما را به استقبال چنین کس فرستادی که جمله‌ی سفره از نماز ببرد؟" شیخ گفت: "آری، سگ او بنده‌ی اوست و از پی او می‌دود از بیرون مانده و سگ ما در درون مانده است و ما از پی او می‌دویم. و بسی فرق بود میان کسی که متابع سگ بود تا کسی که سگ متابع او بود. سگ او ظاهر می‌توان

دید و آن شما بر شما پوشیده (است). این بتر از آن هزار بار. " پس گفت: " در آفرینش پادشاه او خواهد بود. اگر سگ دارد و اگر ندارد، کار روی بدو خواهد نهاد. "

این روایت را با این داستان مقایسه کنید که درباره‌ی حلاج گفته‌اند که نفسش همچون سگی در بیرون بدنش تجسم یافته بود و وقتی در بازارها می‌رفت، مطیعانه در کنارش می‌دوید. به همین ترتیب محمد بن علیان ادعا می‌کرد که نفسش همچون سگ یا روباهی از گلویش بیرون آمده و هرچه بیشتر به او لگد می‌زده بزرگتر و زورمندتر می‌شده است. به این ترتیب، این روایت برساخته شد که نفس به سگی درنده می‌ماند که در اندرون مردمان کمین کرده است و اگر به درستی تربیت شود، رام خواهد شد و از صوفی پیروی خواهد کرد.

به این ترتیب، سگ، و به خصوص سگ سیاه که در صدر اسلام تجسم شیطان پنداشته شده، در آیین تصوف دچار دگردیسی شده، و همچون موجودی شایسته‌ی مهربانی تصویر شده است. با مرور آثار صوفیه می‌توان دید که سگ، و به ویژه سگ سیاه، یکی از نمادهایی بوده که صوفیان نفس خود را بدان مانند می‌کردند و این احتمالاً بدان دلیل بوده که رفتار سگ برای گدایی غذا و خرسند شدنش به آن و جفتگیری‌اش در برابر چشم مردم برای آن که او را همچون تبلوری از ارضای نیازهای زیستی بنماید، کافی بوده است. به این ترتیب، صوفیه سگ سیاه را بازتعریف کردند و آن را از مرتبه‌ی تجسم شیطان به "شیطانی درونی" و از مقام موجودی پلید، به میلی افسارگسیخته تغییر موقعیت دادند. از آنجا که صوفیان نسبت به نفس سختگیری، و در عین حال انعطافی غریب از خود نشان می‌دادند، مفهوم سگ هم در این زمینه دچار دگردیسی شد، و به تدریج تا جایی تغییر کرد که همراه داشتن سگ یا همنشینی با سگ از سویی به معنای دست کشیدن از غرور و کشتن نفس تعبیر شد، و از سوی دیگر به مفهوم کنده شدنِ نفس از صوفی، و تبلور یافتنش در قالب سگی عینی و بیرونی

- به جای میلی درونی و پنهان- تفسیر شد، که هر دو به معنای ارجمندی مقام صوفی، و اهمیت حضور سگ بود.

به این شکل سگ در زمینه‌ی تصوف بار دیگر پذیرفتنی جلوه کرد، و حتی به شکلی بسیار پیچیده‌تر از گذشته، ارزش دینی خود را نیز به دست آورد. با این تفاوت که سگ زرتشتی - و سگ اسلامی به شکلی واژگونه- بر آیین تطهیر و تمایز پاکی از ناپاکی دلالت می‌کردند، در حالی که سگ صوفیانه امری روانشناختی بود که با پرهیزگاری یا شهوترانی مربوط می‌شد. سگ در آیین تصوف، همچون سگ در دین زرتشتی، موجودی شایسته‌ی مهربانی و همراهی تلقی می‌شد، با این تفاوت که این سگ از صافی اسلام گذشته و پاکی و سلامت قدیمی خود را از دست داده و با نیروهای تاریک سوژه - یعنی نفس- پیوند خورده است.

۶. گذشته از روایاتی که از زندگی بزرگان صوفیه در دست است، در اشعار و منظومه‌های عارفانه‌ی فارسی نیز می‌توان به موقعیت جدید سگ پی برد. از اشعار شاعرانی مانند انوری، خاقانی، محتشم کاشانی و سایر شاعران پارسی گو بر می‌آید، سگ در ادبیات فارسی پس از اسلام به عنوان نماد فرومایگی و گدامنشی تصویر شده است. در عین حال، صفاتی مانند وفاداری و خاکساری نیز به او نسبت داده شده است. مثلاً سعدی در باب چهارم بوستان وقتی سخن از تواضع می‌گوید، از سگ مثال می‌زند و او را نماد فروتنی می‌داند. در همین راستا برخی از کسانی که در ارادت خویش نسبت به بزرگان دینی اغراق می‌کردند، خود را با لقب سگ می‌شناختند، که لقب شاه عباس بزرگ - سگ آستان علی- نمونه‌ای از آن است. نمونه‌ای از تداعی تحقیرآمیز سگ را در شعری می‌توان یافت که خاقانی در هجو خواجه رشید الدین و طواط سروده است:

این گربه چشمک این سگک غوری غرک      سگسارک مخنثک و زشت کافرک

با من پلنگ سارک و روباه طبعک است	این خوک گردنک سگک دمنه گوهرک
بوده سگ رمنده و اکنون به بخت من	شیرک شده است و گرگک و از هر دو بدترک
خنبک زند چو بوزنه، جنبک زند چو خرس	این بوزینه ریشک پهنا منظرک
خرگوشک است خنثی زن و مرد در دو وقت	هم حیض و هم زناش، گهی ماده گه نرک
این پشم سگ که ... سگش خوانم از صفت	چو ... سگ برهنگک و سرخ پیکرک
چون یوزک قمی جهد از دم آهوان	با دوستان رود گفتار در برک
گرد غزالکان و گوزنان بزم شاه	فحلی کند چو گور خرک گرد مادرک
گر دست و پاش چون سگک کهف بشکنی	هم برنگردد از دمشان این سبک سرک
بی نام هم کنونش چو بید سترک خصی	این بد گهر شکالک و توسن رگ استرک
خاقانیا گله مکن او از سگان کیست	خود صیدکی کند سگک استخوان خورک
سگ عفیفک کند چو بدو نانکی دهی	دم لابگک کند بنشیند پس درک
میزان حکمتی و تو را بر دل است زخم	زین شوله فعل عقربک شوم نشترک
هم شوله بود کو پس شوال زخم زد	بر تارک مبارک پور طغان یزک

با این وجود خاقانی در همه جا سگ را به این معنای تحقیر آمیز به کار نبرده است، چنان که در

غزلی از او می شنویم که:

تا لوح جفا درست کردی	سر کیسه‌ی عهد سست کردی
ای من سگ تو، تو بر سگ خویش	بسیار جفای چست کردی
گفتی سگ من چه داغ دارد	آن داغ که از نخست کردی

کشتیم درست و بر لب خویش      خون دل من درست کردی  
گفتی ز جفا چه کردم آخر      چندان که مراد توست کردی  
خاقانی بس کز اهل جستن      سر در سر کار جست کردی

نظامی نیز از زبان لیلی مفهومی مشابه را بیان می‌کند:

احسان همه خلق را نوازد      آزادان را به بنده سازد  
با سگ چو سخا کند مجوسی      سگ گربه شود به چاپلوسی

۷. در میان شاعران عارف، به ویژه در اشعار مولانا و عطار، با تصویری از سگ روبرو می‌شویم که از این تجسم ساده‌ی پستی و خاکساری فراتر می‌رود. در آثار عطار شکل پخته‌ی تصویری از سگ را می‌بینیم که با آدمی اسیر هوا و هوس برابر نهاده شده است. از دید عطار، انسانی که دل به دنیا بسته و اسیر هواهای نفسانی شده، به سگی می‌ماند که وظیفه و نقش خویش را در جهان از یاد برده و دل‌باخته‌ی استخوانی شده است. در بندی از عذر مرغان، در منطق الطیر چنین می‌خوانیم:

خسروی می‌رفت در دشت شکار      گفت ای سگبان سگ تازی بیار  
بود خسرو را سگی آموخته      جلدش از اکسون و اطلس دوخته  
از گهر طوقی مرصع ساخته      فخر را در گردنش انداخته  
از زرش خلخال و دست ابرنجش      رشته ابریشمین در گردنش  
شاه آن سگ را سگ بخرد گرفت      رشته‌ی آن سگ به دست خود گرفت  
شاه می‌شد، در قفاش آن سگ دوان      در ره سگ بود لختی استخوان

سگ نمی شد کاستخوان افتاده بود	بنگرسد آن شاه سگ استاده بود
آتش غیرت چنان بر شاه زد	کاتش اندر آن سگ گمراه زد
گفت آخر پیش چون من پادشاه	سوی غیرتی چون توان کردن نگاه
رشته را بگسست و گفتش این زمان	سر دهید این بی ادب را در جهان
گر بخوردی سوزن آن سگ صد هزار	بهترش بودی که بی آن رشته کار
مرد سگبان گفت سگ آراستست	جمله‌ی اندام سگ پر خواستست
گرچه این سگ دشت و صحرا را سزاست	اطلس و زر و گهر ما را هواست
شاه گفتا هم چنان بگذار و رو	دل ز سیم و زر او بگذار و رو
تا اگر باخویش آید بعد ازین	خویش را آراسته بیند چنین
یادش آید کاشنایی یافتست	وز چو من شاهی جدایی یافتست
ای در اول آشنایی یافته	و آخر از غفلت جدایی یافته
پای در عشق حقیقی نه تمام	نوش کن با ازدها مردانه جام
زانکه اینجا پای داو ازدهاست	عاشقان را سربریدن خون بهاست
آنچ جان مرد را شوری دهد	ازدها را صورت موری دهد

در جای دیگری از همین کتاب، عطار به شکلی صریحتر نفس را به سگ مانند می‌کند:

هرچ فرماید ترا، ای هیچ کس	کام و ناکام آن توانی کرد و بس
لیک چون من سر دین بشناختم	نفس سگ را هم خر خود ساختم
چون خرم شد نفس، بنشستم برو	نفس سگ بر تست ، من هستم برو

چون خر من بر تو می‌گردد سوار  
 چون منی بهتر ز چون تو صد هزار  
 ای گرفته بر سگ نفست خوشی  
 در تو افکنده ز شهوت آتشی  
 آب تو آرایش شهوت ببرد  
 از دلت و ز تن ز جان قوت ببرد  
 تیرگی دیده و کری گوش  
 پیری و نقصان عقل و ضعف هوش  
 این و صد چندین سپاه و لشگرند  
 سر به سرمیر اجل را چاکرند  
 روز و شب پیوسته لشگر می‌رسد  
 یعنی از پس میر ما در می‌رسد  
 چون درآمد از همه سویی سپاه  
 هم تو بازافتی و هم نفست ز راه  
 خوش خوشی با نفس سگ در ساختی  
 عشرتی با او به هم برساختی  
 پای بست عشرت او آمدی  
 زیر دست قدرت او آمدی  
 چون درآید گرد تو شاه و حشم  
 تو جدا افتی ز سگ، سگ از تو هم

همچنین در منطق الطیر، وقتی عباسه درباره‌ی نفس سخن می‌گوید، آن را به سگی مانند می‌کند.

چون مدد می‌گیرد این نفس از دو راه  
 بس عجب باشد اگر گردد تباه  
 دل سوار مملکت آمد مقیم  
 روز و شب این نفس سگ او را ندیم  
 اسب چندانی که می‌تازد سوار  
 بر او می‌دود سگ در شکار  
 هرک دل از حضرت جانان گرفت  
 نفس از دل نیز هم چندان گرفت  
 هرک این سگ را به مردی کرد بند  
 در دو عالم شیرآرد در کمند  
 هرک این سگ را زبون خویش کرد  
 گرد کفشش را نیابد هیچ مرد  
 هرک این سگ را نهد بندی گران  
 خاک او بهتر ز خون دیگران

این عبارتِ نفسِ سگ در جاهای دیگری هم از این کتاب به کار رفته است. مثلاً وقتی عطار حکایت

مفلسی را روایت می‌کند که عاشق پادشاه مصر شده بود، چنین می‌گوید:

دیگری گفتش که نفسم دشمن است      چون روم ره زانک هم ره رهنست

نفس سگ هرگز نشد فرمان برم      من ندانم تا ز دستش جان برم

آشنا شد گرگ در صحرا مرا      و آشنا نیست این سگ رعنا مرا

در عجایب مانده‌ام زین بی‌وفا      تا چرا می‌اوفند در آشنا

و همچنین در شرح داستان همای:

نفس سگ را خوار دارم لاجرم      عزت از من یافت افریدون و جم

پادشاهان سایه پرورد من‌اند      بس گدای طبع نی‌مرد من‌اند

نفس سگ را استخوانی می‌دهم      روح را زین سگ امانی می‌دهم

نفس را چون استخوان دادم مدام      جان من زان یافت این عالی مقام

۸. مفهوم سگ به ویژه در آثار مولانا پختگی و کمالی تمام می‌یابد. چنان که از دیوان شمس بر می‌آید،

مولانا نیز برداشت استاد خویش عطار را در مورد سگ پذیرفته و آن را نمادی برای نفس دانسته است:

ای شب کفر از مه تو روز دین      گشته یزید از دم تو بایزید

گو سگ نفس این همه عالم بگیر      کی شود از سگ لب دریا پلید

قفل خدایش بسی خون که ریخت      خورش بریزیم چو آمد کلید

جان به سعادت بکشد نفس را      تا به هم افتند سعید و شهید



هیچ شکاری نرهد زان صیاد	کو ز سگی های سگ تن رهید
ای خرف پیر جوان شو ز سر	تازه شد از یار هزاران قدید
وی بدن مرده برون آ ز گور	صور دمیدند ز عرش مجید
خامش و بشنو دهل خامشان	ایدک الله به عیش جدید

در دفتر دوم مثنوی هم داستان سگی که به کوری حمله کرد آمده و در آنجا نیز سگ با صفت فرومایه برچسب خورده است:

یک سگی در کوی بر کور گدا	حمله می آورد چون شیر و غا
سگ کند آهنگ درویشان بخشم	در کشد مه خاک درویشان بچشم
کور عاجز شد ز بانگ و بیم سگ	اندر آمد کور در تعظیم سگ
کای امیر صید وای شیر شکار	دست دست تست دست از من بدار
کز ضرورت دم خر را آن حکیم	کرد تعظیم و لقب دادش کریم
گفت او هم از ضرورت کای اسد	از چو من لاغر شکارت چه رسد
گور می گیرند یارانت به دشت	کور می گیری تو در کوچه بگشت
گور می جویند یارانت بصید	کور می جویی تو در کوچه بکید
آن سگ عالم شکار گور کرد	وین سگ بی مایه قصد کور کرد
علم چون آموخت سگ رست از ضلال	می کند در بیشه ها صید حلال
سگ چو عالم گشت شد چالاک زحف	سگ چو عارف گشت شد اصحاب کهف
سگ شناسا شد که میر صید کیست	ای خدا آن نور شناسنده چیست

کور نشناسد نه از بی چشمی است	بلک این زانست کز جهلست مست
نیست خود بی چشم تر کور از زمین	این زمین از فضل حق شد خصم بین
نور موسی دید و موسی را نواخت	خسف قارون کرد و قارون را شناخت
رجف کرد اندر هلاک هر دعی	فهم کرد از حق که یارض ابلعی
خاک و آب و باد و نار با شرر	بی خبر با ما و با حق با خبر
ما بعکس آن ز غیر حق خبیر	بی خبر از حق و از چندین نذیر
لاجرم اشفقن منها جمله شان	کند شد ز آمیز حیوان جمله شان
گفت بیزاریم جمله زین حیات	کو بود با خلق حی با حق موات

در مثنوی داستانی وجود دارد که هدف از آن تاکید بر حجابهای پیشاروی سالک و نادانی وی در مورد ماهیت هستی است، و خوار شمردن لافهایی که درباره‌ی نیل به حقیقت وجود دارد. در آنجا هم لافزنانِ حقیقت به توله سگهایی مانند شده‌اند که در شکم مادرشان به پارس کردن مشغولند.

آن یکی می‌دید خواب اندر چله	در رهی ماده سگی بد حامله
ناگهان آواز سگ‌بچگان شنید	سگ‌بچه اندر شکم بد ناپدید
بس عجب آمد ورا آن بانگها	سگ‌بچه اندر شکم چون زد ندا
سگ‌بچه اندر شکم ناله کنان	هیچ کس دیدست این اندر جهان
چون بجست از واقعه آمد به خویش	حیرت او دم به دم می‌گشت بیش
در چله کس نی که گردد عقده حل	جز که درگاه خدا عز و جل
گفت یا رب زین شکال و گفت و گو	در چله وا مانده‌ام از ذکر تو

پر من بگشای تا پران شوم	در حدیقه‌ی ذکر و سیستان شوم
آمدش آواز هانتف در زمان	که آن مثالی دان ز لاف جاهلان
کز حجاب و پرده بیرون نامده	چشم بسته بیهده گویان شده
بانگ سگ اندر شکم باشد زیان	نه شکارانگیز و نه شب پاسبان
گرگ نادیده که منع او بود	دزد نادیده که دفع او شود
از حریمی وز هوای سروری	در نظر کند و بلافیدن جری
از هوای مشتری و گرم‌دار	بی بصیرت پا نهاده در فشار
ماه نادیده نشانها می‌دهد	روستایی را بدان کژ می‌نهد
از برای مشتری در وصف ماه	صد نشان نادیده گوید بهر جاه
مشتری کو سود دارد خود یکیست	لیک ایشان را درو ریب و شکیست
از هوای مشتری بی‌شکوه	مشتری را باد دادند این گروه
مشتری ماست الله اشتری	از غم هر مشتری هین برتر آ
مشتری جو که جویان توست	عالم آغاز و پایان توست

در دفتر ششم مثنوی هم در آنجا که دل‌باختگان دنیا و فریفتگان به جاه و جلال این جهانی به پیرزنانی

که خود را می‌آریند تشبیه شده‌اند، بار دیگر سگ همچون برچسبی برای غافلان پدیدار می‌شود:

حرص در پیری جهودان را مباد	ای شقیبی که خداهش این حرص داد
ریخت دندانهای سگ چون پیر شد	ترک مردم کرد و سرگین گیر شد
این سگان شصت ساله را نگر	هر دمی دندان سگشان تیزتر

این سگان پیر اطلس پوش بین	پیر سگ را ریخت پشم از پوستین
دم به دم چون نسل سگ بین بیشتر	عشقشان و حرصشان در فرج و زر
مر قصابان غضب را مسلخ است	این چنین عمری که مایه‌ی دوزخ است
می شود دلخوش دهانش از خنده باز	چون بگویندش که عمر تو دراز
چشم نگشاید سری بر نارد او	این چنین نفرین دعا پندارد او
اوش گفتی این چنین عمر تو باد	گر بدیدی یک سر موی از معاد

با همه‌ی این حرفها، در سایر جاهای مثنوی معنوی، برداشتی مهربانانه‌تر را از سگ می‌بینیم. مولانا در مثنوی در صحنه‌ای که تصویرگر خساست و طمع است، با مفهوم دوگانه‌ی تازی در فارسی بازی کرده و یک عرب را در برابر سگش قرار داده است.

اشک می‌بارید و می‌گفت‌ای کرب	آن سگی می‌مرد و گریان آن عرب
نوحه و زاری تو از بهر کیست	سایلی بگذشت و گفت این گریه چیست
نک همی‌میرد میان راه او	گفت در ملکم سگی بد نیک‌خو
تیزچشم و صیدگیر و دزدان	روز صیادم بد و شب پاسبان
گفت جوع الکل زارش کرده است	گفت رنجش چیست زخمی خورده است
صابران را فضل حق بخشد عوض	گفت صبری کن برین رنج و حرص
چیست اندر دستت این انبان پر	بعد از آن گفتش کای سالار حر
می‌کشانم بهر تقویت بدن	گفت نان و زاد و لوت دوش من
گفت تا این حد ندارم مهر و داد	گفت چون ندهی بدان سگ نان و زاد

دست ناید بی‌درم در راه نان	لیک هست آب دو دیده رایگان
گفت خاکت بر سرای پر باد مشک	که لب نان پیش تو بهتر ز اشک
اشک خونست و به غم آبی شده	می‌نیرزد خاک خون بی‌هده
کل خود را خوار کرد او چون بلیس	پاره‌ی این کل نباشد جز خسیس
من غلام آنک نفروشد وجود	جز بدان سلطان با افضال و جود
چون بگرید آسمان گریان شود	چون بنالد چرخ یا رب خوان شود
من غلام آن مس همت‌پرست	کو به غیر کیمیا نارد شکست
دست اشکسته برآور در دعا	سوی اشکسته پرد فضل خدا
گر رهایی بایدت زین چاه تنگ	ای برادر رو بر آذر بی‌درنگ
مکر حق را بین و مکر خود بهل	ای ز مکرش مکر مکاران خجل
چونک مکر شد فنای مکر رب	برگشایی یک کمینی بوالعجب

ستتی که مولوی در آن می‌نوشت، ادامه‌ی همان گفتمانی بود که بزرگانی مانند حلاج و عین‌القضات را در دل خود پرورده بود، از این روست که علاوه بر ارتباط سگ با نفس، و پذیرشی که در مورد این حیوان وجود دارد، مولانا در مثنوی حکایت صوفیانه‌ای را بازگو می‌کند که در واقع همان داستان حلاج و سگ‌هایش است.

در بر شیخی سگی می‌شد پلید	شیخ از آن سگ هیچ دامن در نچید
سایلی گفت‌ای بزرگ پاک باز	چون نکردی زین سگ آخر احتراز
گفت این سگ ظاهری دارد پلید	هست آن در باطن من ناپدید

آنچ او را هست بر ظاهر عیان      این دگر را هست در باطن نهان

چون درون من چو بیرون سگست      چون گریزم زو که با من هم تگ است

در کل، تصویر سگ در آثار مولوی بسیار مثبت تر از چیزی است که در آثار صوفیان پیش از وی دیده می‌شود. مولانا سگ اصحاب کهف را، که پیش از این توسط سعدی نیز به عنوان نماد "مردم شدن" مورد اشاره واقع شده بود، تا حد یک استعاره‌ی صوفیانه ارتقا داد و آن را نماد ترک هواهای نفسانی و ارتقا به عالم معنوی دانست چنان که در دیوان شمس می‌خوانیم:

سگ ار چه بی‌فغان و شر نباشد      سگ ما چون سگ دیگر نباشد

شنو از مصطفی کو گفت دیوم      مسلمان شد دگر کافر نباشد

سگ اصحاب کهف و نفس پاکان      اگر بر در بود بر در نباشد

سگ اصحاب را خوی سگی نیست      گر این سر سگ نمود آن سر نباشد

که موسی را درخت آن شب چو اختر      نمود آذر ولیک آذر نباشد

همچنین با در دفتر پنج مثنوی وجود مانند کردن سگ به شیطان، همزمان بر خصلت بندگی افراطی

ابلیس و عشقی که به خداوند داشته نیز تاکید می‌کند.

حاش لله ایش شاء الله کان      حاکم آمد در مکان و لامکان

هیچ کس در ملک او بی‌امر او      در نیفزاید سر یک تای مو

ملک ملک اوست فرمان آن او      کمترین سگ بر در آن شیطان او

ترکمان را گر سگی باشد به در      بر درش بنهاده باشد رو و سر

کودکان خانه دمش می‌کشند      باشد اندر دست طفلان خوارمند

باز اگر بیگانه‌ای معبر کند	حمله بر وی هم‌چو شیر نر کند
که اشداء علی الکفار شد	با ولی گل با عدو چون خار شد
ز آب تتماجی که دادش ترکمان	آنچنان وافی شدست و پاسبان
پس سگ شیطان که حق هستش کند	اندرو صد فکرت و حیلت تند
آب روها را غذای او کند	تا برد او آب روی نیک و بد
این تتماجست آب روی عام	که سگ شیطان از آن یابد طعام
بر در خرگاه قدرت جان او	چون نباشد حکم را قربان بگو
گله گله از مرید و از مرید	چون سگ باسط ذراعی بالوصید
بر در کهف الوهیت چو سگ	ذره ذره امرجو بر جسته رگ
ای سگ دیو امتحان می‌کن که تا	چون درین ره می‌نهند این خلق پا
حمله می‌کن منع می‌کن می‌نگر	تا که باشد ماده اندر صدق و نر
پس اعوذ از بهر چه باشد چو سگ	گشته باشد از ترفع تیزتگ
این اعوذ آنست کای ترک خطا	بانگ بر زن بر سگت ره بر گشا
تا بیایم بر در خرگاه تو	حاجتی خواهیم ز جود و جاه تو
چونک ترک از سطوت سگ عاجزست	این اعوذ و این فغان ناجایزست

مولانا گذشته از این توجهی که به سگ داشته، نام این جانور را در ارتباط با دو استعاره‌ی مشهور نیز

به کار گرفته است. نخست آن که مولانا از منظره‌ی آشنای پارس کردنِ سگ در شبی مهتابی، مفهوم سرشت

راه و تمایز میان استعدادهای موجودات را برداشت کرده است:

مه نور می فشاند و سگ بانگ می کند / مه را چه جرم خاصیت سگ چنین بدهست

و

هله‌ای دلی که خفته تو به زیر ظل مایی / شب و روز در نمازی به حقیقت و غزالی  
مه بدر نور بارد سگ کوی بانگ دارد / ز برای بانگ هر سگ مگذار روشنایی

همچنین در این ابیات مشهور:

شمع حق را پف کنی توای عجز / هم تو سوزی هم سرت‌ای گنده‌پوز  
کی شود دریا ز پوز سگ نجس / کی شود خورشید از پف منطمس  
حکم بر ظاهر اگر هم می‌کنی / چیست ظاهرتر بگو زین روشنی  
جمله ظاهرها به پیش این ظهور / باشد اندر غایت نقص و قصور  
هر که بر شمع خدا آرد پف او / شمع کی میرد بسوزد پوز او  
چون تو خفاشان بسی بینند خواب / کین جهان ماند یتیم از آفتاب  
موجهای تیز دریا‌های روح / هست صد چندان که بد طوفان نوح  
لیک اندر چشم کنعان موی رست / نوح و کشتی را بهشت و کوه جست  
کوه و کنعان را فرو برد آن زمان / نیم موجی تا به قعر امتهان  
مه فشاند نور و سگ وع وع کند / سگ ز نور ماه کی مرتع کند

به گمان من زیباترین این استعاره‌ها را در دفتر سوم مثنوی می‌توان یافت، در آنجا که مولانا خروس و سگ، این زوج کهن از جانوران اهورایی - را بار دیگر در کنار هم گذاشته، و در حکایت خواجه‌ای که با فروختن جانوران بیمارش حرص خود را ارضا می‌کرد، این دو را به مرتبه‌ی یک جفت متضاد معنایی برکشیده است. داستان چنین است که سگی از ارباب طمعکار خود غذایی دریافت نمی‌کرد و از این موضوع شکایت



داشت. ارباب، این موهبت را یافت که مانند سلیمان زبان جانوران را دریابد و به این ترتیب گفتگوی سگ و خروسش را شنید. سگ از کم بودن غذایش شکایت داشت و خروس به او خبر داد که به زودی خر ارباب خواهد مرد و او خواهد توانست از لاشه‌اش تغذیه کند. به این ترتیب ارباب به سرعت خر خود را فروخت. بعد شنید که خروس از جانوران دیگری سخن می‌گوید و او به همین ترتیب با فروختن آنها از سود خویش و سیر شدن سگی که مرتب نارخسندتر می‌شد، جلوگیری می‌کرد. تا آن که روزی خروس به سگ خبر داد که این جانورانی که قرار بوده بمیرند، قضا بالای ارباب بوده‌اند و با فروخته شدنشان بلا به خود ارباب برگشته. به این ترتیب به زودی ارباب می‌مرد و سگ از حلوا و خیراتی‌هایی که برایش می‌کردند بهره‌مند می‌شد.

در این داستان، خروس همان جایگاه زرتشتی خود را به عنوان پیام‌آور غیب حفظ کرده است و از موضع دانای کل با سگ وارد مکالمه می‌شود. سگ، اما، از موقعیت ممتاز خود در جهان زرتشتی خلع شده، و به موجودی که در بند شکم و تن است فرو کاسته شده. با این وجود از نجس بودن یا پلید و شیطانی بودنش سخنی در میان نیست. برعکس، به عنوان موجودی که طرف صحبتش خروس است و زندگی فروتنانه‌ای را می‌گذراند، نسبت به آدم طمعکاری که اربابش است، موقعیت بهتری دارد.

به این ترتیب برداشت تصوف از سگ، در آثار مولانا به کمال پختگی خود رسید و سگی که همچون نمودی عینی از نفس پنداشته می‌شد، تا مرتبه‌ی استعاره‌ای مشابه برکشیده شد. استعاره‌ای که از سوی پارس کردن تهدید کننده‌اش با نورافشانی آرامش بخش ماه مقابل نهاده می‌شد، و از سوی دیگر به خاطر مادی‌گرایی و در بند شکم بودنش، نقشی فرودستانه را در برابر خروس مقدس و همه چیز دان بر عهده می‌گرفت.

## کتابنامه

- ریگ ودا، ترجمه‌ی سید محمد رضا جلالی نائینی، نشر نقره، ۱۳۷۲.
- اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- شایست ناشایست، ترجمه‌ی کتایون مزداپور، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- مبیدی، رشیدالدین فضل الله، کشف الاسرار و عده الابرار، ویرایش علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۲.
- واحدی نیشابوری و جلال الدین سیوطی، شأن نزول آیات قرآن، ترجمه‌ی دکتر سید جعفر اسلامی، ناشر مترجم، ۱۳۷۱.

Bozell, John R. 1988 Changes in the role of the dog in Proto-historic Pawnee culture. *Plains Anthropologist* 33(119):95-111.

Bukhari, Sahih, *Translator: M. Muhsin Khan*, CMJE and the University of Southern California, 2009.

Haag, William G. 1948 Dog Remains in Archeological Sites. *Plains Anthropologist* 1(3):27-28.

Henderson, Norman 1994 Replicating dog travois travel on the northern plains. *Plains Anthropologist* 39(148):145-159.

Morey, Darcy F. 2006 Burying key evidence: the social bond between dogs and people. *Journal of Archaeological Science* 33 158-175.

Snyder, Lynn M. 1991 Barking mutton: Ethnohistoric, ethnographic, archaeological, and nutritional evidence pertaining to the dog as a native American food resource on the Plains. In *Beamers, Bobwhites, and Blue-Points: Tributes to the Career of Paul W. Parmalee*. James R.

Purdue, Walter E. Klippel, and Bonnie W. Styles, eds. Pp. 359-378. Springfield: Illinois State Museum Scientific Papers Vol. 23.

Wapnish, Paula and Brian Hesse. 1993. Pampered pooches or plain pariahs? The Ashkelon dog burials. *Biblical Archaeologist* 56(2):55-80.

White, Christine D., Mary E. D. Pohl, Henry P. Schwarcz, and Fred J. Longstaffe 2005 Isotopic Evidence for Maya Patterns of Deer and Dog Use at Preclassic Colha. *Journal of Archaeological Science* 28(1):89-107.

Verginelli, F. et al. (2005). Mitochondrial DNA from Prehistoric Canids Highlights Relationships Between Dogs and South-East European Wolves. *Mol. Biol. Evol.* 22: 2541–2551



## اخلاقی بودن جهان جاندار و اسطوره‌ی مادر طبیعت

متن سخنرانی ارائه شده در مرکز مشارکتهای زیست محیطی شهرداری تهران

سه شنبه ۱۳۸۶/۳/۷

نوشته شده در: دوشنبه ۱۳۸۶/۳/۶

مرگ چنان خواجه نه کاری است خرد

مرد مرادی نه همانا که مرد

کالبد تیره به مادر سپرد

جان گرامی به پدر باز داد

۱. زمانی که رودکی این شعر را می‌سرود، اندکی از مردمان در فهم استعاره‌ای که به کار می‌برد دچار اشکال بودند، و امروزه نیز، وقتی پس از هزار و صد سال این شعر زیبا را در سوگ ابوالحسن مرادی می‌خوانیم، به راحتی منظور پیر سمرقندی را درک می‌کنیم. فهم این ابیات آسان است: مرادی بمرد، و این امری مهم است نه خرد و بی‌مقدار. چون او مرد، روان و روح خویش را به آسمان (پدر) و بدن خود را به زمین (مادر) وا سپرد.

این ابیات، نخستین متن فارسی دری هستند، که در آن به اسطوره‌ی مادر زمین اشاره شده است. اسطوره‌ای که در این متن قصد صورتبندی، فهم، تبارشناسی، و نقد آن را دارم.

هرچند این ابیات را می‌توان نخستین ردپای این اسطوره در فارسی دری امروزیین ما دانست، اما نباید از یاد برد که فرهنگ ایرانی در زمان سروده شدن این ابیات هزار و چهارصد سال تاریخ را پشت سر خود داشته، و این تازه در شرایطی است که دو هزار و پانصد سالی را که پیش از آن در قلمرو ایران زمین تمدن وجود داشته است، نادیده بگیریم. شواهد روشنی در دست است که نشان می‌دهد استعاره‌ی مورد نظر رودکی، توسط او ابداع نشده و در تاریخ دیرپای پشت سر وی، سابقه‌هایی بسیار داشته است.

به عنوان مثال، در بند چهارم از سرود ۴۵ گاتها، که سروده‌ی خود زرتشت است، نخستین اشاره به مفهوم زمین را در ادبیات آریایی ایرانی، در قالب "آرمئیتی مقدس، دختر اهورامزدا" می‌بینیم. و آرمئیتی در اوستایی زمین معنا می‌داده است و همان است که همچنان امروزه در قالب نام دخترانه‌ی آرمیتا رواج دارد. زرتشتیان مانند سایر ادیان مستقر در ایران زمین، خاک و زمین را مقدس می‌دانستند و از این رو آن را با نام سپتته آرمئیتی (زمین مقدس) مورد اشاره قرار می‌دادند و دلالت تقدس در مورد زمین چندان مهم و برجسته بوده که این نام بعدها در پهلوی به اسپندازمذ، و در فارسی دری به اسفند تبدیل شد و اسم واپسین ماه سال شد، که در آن جوانه‌های گیاهان بر زمین پدید می‌آید و با فرا رسیدن بهار خاک زنده می‌شود. به این شکل، واژه‌ی اسفند که در اصل مقدس معنا می‌داده، در فارسی امروزیین دلالتی همتای زمین پیدا کرده و معمولاً موقعی که از اسفند سخن به میان آورده می‌شود، ماه اسفند - ماه زمین -، گیاه اسفند - گیاه مقدس اسپندازمذ، و گاه خود زمین مورد نظر است.

استعاره‌هایی که زمین را با جنسیتی مادینه مورد اشاره قرار می‌دادند، بسیار پرشمار هستند. حتی مانی که نسبت به ماده و زمین و امور دنیوی دیدی بدبینانه و انزواجویانه داشت، همچنان مادینه بودن ماده و زمین

را در نگرش پیچیده‌ی هستی‌شناختی‌اش حفظ کرد، و بعدها گنوسیانی که در قالب تصوف دنباله‌روی راه وی شدند، همین دلالت را حفظ کردند.

در ادبیات فارسی نیز، استعاره‌ی مادر زمین، یا خاکِ مادینه به دوران رودکی و نوشتارهای او نیز محدود نشدند، اشاره به مادر زمین، و پدر آسمان را در درازنای تاریخ فرهنگ ایران، می‌توان به روشنی در آثار نویسندگان و فرهیختگانی بسیار پرشمار که در زمانی بسیار طولانی می‌زیستند، پیگیری نمود. مثلاً فردوسی در شرح هفت خوان اسفندیار می‌گوید:

پدر آسمان باد و مادر زمین  
نخوانم بر این روزگار آفرین

و نمونه‌هایی از این دست در ادبیات ما بسیارند. اشاره به مادینه بودن طبیعت و به ویژه زمین در سفرنامه‌ی ناصرخسرو، در رساله‌های اخوان الصفا، در ماللهند بیرونی، و در الملل و النحل به روشنی دیده می‌شوند. اینها را باید در کنار این حقیقت دید که مانند کردن زمین به مادر، و مادیه فرض کردن طبیعت، خاک، و هرآنچه به آنها مربوط می‌شود، امری جهانی است و به فرهنگ ایرانی اختصاص ندارد.

۲. در واقع تبار مادینه پنداشتن زمین را می‌توان تا نخستین اساطیر زاده شده در نخستین جوامع کشاورز، و یا حتی تا پیش از آن نیز، ردیابی کرد. یک رده از کهنترین و در عین حال رایجترین تندیسهای ساخته شده در جوامع پارینه سنگی، مجسمه‌های کوچکی از زنان بارور بودند، که با سبک و سیاقی نزدیک به مجسمه‌های انتزاعی امروزمین، گاه تا حد شکمی فربه و ران و پستانی درشت و بارآور فرو کاسته شده بودند. این "ونوس"ها که مشهورترین شان در شهر دوسلدورف آلمان یافت شده، و در ایران هم از شوش و مارلیک نمونه‌هایی از آن یافته شده، نشانگر آن است که آدمیان از ابتدای دورانی که به آفرینش هنری دست

بردند، عنصر مادینه را با صفت زاینده می‌شناختند و به احتمال زیاد این تندیس‌ها را هم به عنوان نوعی جادوی باروری بر می‌ساخته‌اند.

جوامع گردآورنده و شکارچی باستانی به دلیل محروم بودن از خط و نوشتار، اسناد چندانی در مورد اساطیر خویش برای ما به جا نگذاشته‌اند، اما بی‌تردید اساطیری غنی در مورد زمین و مادینه بودن آن داشته‌اند. چرا که آدمیان به محض یکجانشین شدن به ثبت اساطیری در مورد زمین و باروری مادینه‌گونش دست زدند، که به شکلی غریب در سراسر جهان یکدست و همسان بود.

سومریان باستان، همچون ایلامیان، آبهای جاری را که خصلتی زاینده داشتند، با زمین و مادینگی مربوط می‌دانستند و معمولاً ایزدبانوانی را به عنوان نگهبانان و نمایندگان زمین و رودها می‌شناختند. ایزدبانوانی که انا، پینیکیر، و ارشکیگال تنها نمونه‌هایی از آن هستند. پیوند مفهوم زمین با آب جاری، و اتصال این دو با مفهوم باروری، آشکارا در سنت کشاورزی ریشه داشت که رویش زمین را با سیراب شدنش مربوط می‌دانست، و از این رو بعید نیست این دلالت جنسی در سبک زندگی کشاورزانه ریشه داشته باشد.

این در حالی است که برخی از کارکردهای ویژه‌ی زمین - مانند شهادت و کشته شدن فصلی، - که مثلاً در زمینِ سرمازده و خاکِ خفته در زیر برف زمستانی دیده می‌شود، به عنصری نرینه نسبت داده می‌شد. یعنی با وجود نمادینه بودن ایزدانِ نگهبان زمین و رویندگی و آبهای جاری بر آن، خدایانی که شهادتِ دوره‌ای زمین در زمستانها و رستاخیز مجدد نیروی گیاهی در آغاز بهار را نمایندگی می‌کردند، معمولاً خصلتی نرینه داشتند، چنان که اوزیریس مصری و دوموزیِ سومری - و بعدها آدونیسِ فنیقی و بسیار بعدتر، نسخه‌هایی پهلوانی مانند سیاوش - نمونه‌هایی از آن هستند.

با این وجود، خصلت زاینده‌ی و عینیت مادی زمین به شدت با مادینگی و به ویژه نقشِ مادرانه پیوند برقرار می‌کرد. گذشته از آرمیتیِ ایرانیان، که خود عنصری از عناصر قدسیِ مربوط به زمین مادینه است،

می‌دانیم که ایزدبانوی کشاورزی و باروری زمین در یونان نیز دمتر نام داشته است، که بخش دوم نامش بی‌تردید مادر، و بخش نخست آن به احتمال زیاد زمین معنا می‌دهد و روی هم رفته می‌شود مادر-زمین. دمتر در ضمن مادر پرسفونه - ملکه‌ی دوزخ - هم بود، که بر سویه‌ی منفی و تاریک زمین - به عنوان بلعنده‌ی مردگان - دلالت می‌کرد. دلالتی که در اساطیری بسیار کهنتر نیز سابقه داشت و مثلاً نمونه‌اش را در خود ارشکیگال می‌توان دید که ایزدبانوی سومری جهان زیرین و دنیای مردگان بود.

پیوند میان اساطیر زمین و مفهوم باروری و زاینده‌گی را با تحلیل نامهای یادبانوان نیز می‌توان نشان داد. چنان که مثلاً در اساطیر یونانی، گایا نیز که نماینده‌ی زمین بود و زاینده‌ی ژئوس، ایزدبانوی دانسته می‌شد که نامش در یونانی زمین معنا می‌داد و با ریشه‌ی آریایی گی - به معنای رویدن - در پیوند بود، و همین بنواژه بود که واژگانی مانند گیهان (کیهان) و گیاه را در فارسی نتیجه داد.

فراگیر بودن باور به مادینه بودن زمین، محوری است که پرسشهای بسیاری را می‌توان بر مبنای آن طرح کرد: چرا الگویی چنین یکدست بر اساطیر مربوط به طبیعت حاکم است؟ چرا در همه جا زمین مادینه - و نه نرینه - دانسته شده است؟ چطور و به دنبال چه فرآیندی جنسیت در ارتباط با زمین مهم شده، و نه عاملی دیگر، مثل جفت متضاد معنایی (جم) فقیر / غنی، یا توانا / ضعیف؟ و در نهایت این که پس از گذار از دوران اساطیری و فلسفی شدن اندیشه‌ی آدمیان، این دلالت‌های جنسی چه سرنوشتی پیدا کردند، و چه الگوهایی از فهم را دامن زدند، از ظهور چه خطراره‌هایی از معنا پیشگیری کردند؟

۳. برای به دست آوردن زمینه‌ای برای پاسخگویی به پرسشهای یاد شده، باید گریزی به خاستگاه‌های فلسفه‌ی معاصر غربی یعنی یونان باستان بزنیم. از آن هنگامی که نخستین فیلسوفان پیشاسقراطی مفهوم φύσις (طبیعت) را ابداع کردند، به ارتباط آن با نیروی زاینده و خصلت‌های منسوب به جنس مادینه آگاه



بودند. زمانی که افلاطون دوگانگی بنیادین گیتی / مینو را از فرهنگ ایرانی وام گرفت و نظریه‌ی مثل خویش را پرداخت، نرینه / مادینه بودن با تغییر / ثبات، و نیک / بد پیوند خورد. چندان که وقتی ارسطو به بازسازی دستگاه فلسفی افلاطونی در قالبی زیست‌شناسانه دست یازید، جهان ملموس را نیز به دو بخش زمینی (فوزیس) و آسمانی (متافوزیس) تقسیم کرد. با خواندن کتاب فیزیک ارسطو، که به امور دنیوی و خاکی و مربوط به فرش اختصاص یافته، به روشنی می‌توان دریافت که معلم اول زمین و خاک و قدرت رویندگی و زاینده‌گی آن را با جنس مادینه برابر گرفته است و (در اصل نسخه‌ی یونانی) هم از نظر جنسیت ضمائر و صفاتی که به زمین نسبت می‌دهد، و هم از نظر استعاره‌هایی که به کار می‌گیرد، زمین و دنیای فوزیس را با مادینگی و خصلتی مادرانه هم‌تا می‌پندارد.

این در حالی است که عرش و جهان آسمانی، یا دنیای متافیزیک (یعنی برتر یا فراتر از فوزیس) را — که در فلسفه‌ی اسلامی به افلاک فوق قمری شهرت دارد، — جایگاه اموری متعالی و فسادناپذیر می‌داند، که رگه‌هایی از دید افلاطون در مورد مثال‌های انتزاعی را در خود باز می‌تاباند. از دید ارسطو، اشیای مقیم طبقه‌هایی از جهان که بالاتر از ماه قرار دارند، بدان دلیل که وضعیتی فرارونده و قدسی دارند، به تغییر و دگردیسی آلوده نیستند، و به همین دلیل نیز اشکالی ریاضی گونه و "کامل" دارند. از آنجا که در دید پوتاگوراسیان (فیثاغورثیان) دایره کامل‌ترین شکل بود و افلاطون هم در اواخر عمر پوتاگوراسی شده بود، ارسطو نیز این نظر را پذیرفت که گرد بودن ماه و خورشید و ستارگان ریشه در این کامل بودن دارد. ارسطو به روشنی افلاک فوق قمری را جهانی نرینه می‌بیند و آن را با ضمائر و صفاتی نرینه مورد اشاره قرار می‌دهد. برداشت یونانی در مورد جنسیت زمین، برای وارثان معنوی ایشان، یعنی رومیان نقشی تعیین‌کننده ایفا کرد. رومیان هنگام ترجمه‌ی متون یونانی، در برابر واژه‌ی فوزیس، *Natura* را گذاشتند که در لاتین از فعل *natere* به معنای زادن مشتق می‌شد و "زایا" معنا می‌داد. این واژه، همان بود که پس از عصر نوزایی و

به ویژه زیر تاثیر آرای رمانتیست‌ها، به عنوان جایگزینی برای خداوندِ قهارِ آسمانی مسیحیان پیشنهاد شد، که به تدریج در زمینه‌ی فرهنگ عصر جدید پیر و فرتوت و ناتوان می‌شد.

این برداشت از طبیعت در آثار اندیشمندان عصر روشنگری باقی ماند و در حوزه‌های گوناگون تفکر مدرن ریشه دواند. چنان که لودوف نشان داده است، فرانسیس بیکن طبیعت را همچون موجودیتی زنانه تلقی می‌کرد که شناختِ درستش، هویتی پاکیزه و والا را برایش به ارمغان خواهد آورد. همانطور که اگر در شناخت او ناکام شویم، ارتباطی نادرست با وی برقرار خواهیم کرد. به تعبیری، بیکن دوگانه‌ی مشهورِ حوا/ مریم را که در فرهنگ مسیحی قدمتی بسیار دارد و به دو سویه‌ی روسپی شهوتران/ مادرِ مقدس دلالت می‌کند، را در عرصه‌ی شناخت شناسی احیا کرده بود و طبیعت را همچون زن ابژه‌ای می‌دانست که در مقابل نگاه خیره‌ی سوژه‌ای نرینه شکل می‌پذیرد و بسته به برداشت وی هویتی دیگرگون می‌یابد. و این را شاید بتوان رستاخیز مجدد همان دو سویه‌ی روشن و تاریکِ مادرِ زمین دانست، که از سوی بر پاکیزگی و لطف نیروی زاینده، و از سوی دیگر بر قدرت قهار و مرگبار نیروی مدفون کننده‌ی زمین دلالت می‌کرد.

همین دلالتِ شبه رمانتیک از طبیعت به عنوان موجودی مادینه، منفعل، و شکننده بود که پس از عصر ناصری به ایران نیز وارد شد و به واژه‌ی طبیعت - که تا پیش از آن به تعادل اخلاط اربعه در مزاج و شخصیت و سرشتِ عمدتاً انسانی منسوب می‌شد، - مفهومی انتزاعی و عام بخشید. مفهومی که امروزه نیز در گوشه و کنار با اشکالی بسیار متنوع جریان دارد. تنها به عنوان یک مثال، بد نیست به ترانه‌های گروه‌های متنوع راک و پاپ چند سال اخیر بنگریم که نام *Mother Earth* را بر خود دارند، یا فیلم پویانمایی شده‌ی "تخیل غایی" (*Final Fantasy*) که در آن سرنوشت مادرِ طبیعت محوریت دارد. یا شعارهای گروه‌های سبز برای مهار آلودگی صنعتی، در دفاع از مادر زمین.

۴. با مرور دلالت‌های مفهوم زمین، طبیعت، و خاک در ادبیات ایرانی، اساطیر جهان باستان، و فلسفه‌ی

غربی، به چند نکته در مورد پیوندهای معنایی حاکم بر این نشانه می‌توان پی برد.

نخست آن که زمین، همواره همچون جفتی متضاد معنایی (یعنی همچون جمی) در برابر آسمان به کار گرفته می‌شود. این شکست تقارن میان دو مفهوم زمین و آسمان، به سرعت با جم‌هایی دیگر پیوند می‌خورد. زمین استعلایی، فرارونده و تغییر ناپذیر دانسته می‌شود، و زمین بر عکس دستخوش دگردیسی، فسادپذیر، و پویا فرض می‌گردد. به همین ترتیب، زمین با آشوب و آشفتگی و آسمان با نظم و ترتیب هم‌تا دانسته شده است.

به همین دلیل، جفت زمین/ آسمان با مفاهیمی اخلاقی پیوند می‌خورند که آشنا‌ترین‌شان بالا/ پایین، زیر/ زبر، یا والا/ پست است. جفتهایی که درجات متفاوتی از داوری اخلاقی را در خود نهفته‌اند.

ماهیت ملموس و عینی زمین، و این حقیقت که بدنهای آدمیان و جانوران از جنس مواد روییده از زمین تشکیل یافته و بار دیگر پس از مرگ به آن باز می‌گردد، در کنار تجربه‌ی دوردست و فرارونده بودن پدیدارهای جوی و آسمانی، این تصور را ایجاد کرده که زمین با ماده، و آسمان با معنا پیوند دارد. به همین ترتیب، زمین فراهم آورنده‌ی ماده‌ی خام - هیولی ارسطویی - دانسته می‌شود، که با نیروی شکل دهنده‌ی آسمان ریخت و کارویژه‌ای خاص می‌یابد و به این ترتیب به آنچه که هست تبدیل می‌شود. این برداشت در حقیقت ادامه‌ی همان تمایز ارسطویی ماده و صورت است، که در آثار زیست‌شناسانه‌ی وی به روشنی به ترتیب با جنس ماده و نر منطبق دانسته شده است، و اصولاً به همین دلیل است که در زبان فارسی جنس ماده و امور مادی با یک واژه مورد اشاره قرار می‌گیرند. هرچند تبار جنس ماده به زبان فارسی، و ریشه‌ی امور مادی به زبان تازی بر می‌گردد. این مادی بودن زمین، و زمینی بودن جنس مادینه، همان است که در اساطیر

کهن در قالب اساطیر کشاورزی تبلور می‌یافت. این فرض جهانی که زمین مادینه با بارش باران - که همچون انزال آسمان نرینه است، - بار می‌گیرد، احتمالاً در همین منظومه از استعاره‌ها پرورده شده است.

به این ترتیب، آرایشی مستحکم از جم‌ها، با گسترشی جهانی زاییده می‌شود. آسمان/ زمین، با نر/ ماده، با نظم/ آشوب، با والا/ پست، با صورت/ ماده، با ثبات/ دگرگونی، و در نهایت با نیک/ بد همسان پنداشته می‌شود.

۵. در مورد آرایش جم‌ها به شکل یاد شده، چند حقیقت وجود دارد. نخست آن که این ترکیب خاص از جم‌ها، پدیده‌ای جهانی هستند و کمابیش در تمام دورانهای تاریخی و احتمالاً در تمام تمدنهای شناخته شده نمونه‌هایی دارند. از این رو، باید فرض کرد که این شیوه از صورتبندی جم‌های یاد شده از زیربناهایی ریشه‌دار و بنیادین مایه می‌گیرند که از سبک زندگی و شیوه‌ی سازماندهی اجتماعی عمومی آدمیان برخاسته‌اند. از دید من، این نظم زیربنایی به ویژه از زندگی کشاورزانه ناشی شده است و چنان که دیدیم بخش مهمی از اساطیر پشتیبان آن نیز اساطیر گیاهی و مناسک باوری هستند.

این ترکیب خاص از جم‌ها، که در اینجا اسطوره‌ی مادر-زمین خواهش نامید، با وجود شیوع بسیار و پایداری تاریخی چشمگیر، پیامدهایی شناختی و جهت‌گیری‌هایی اخلاقی به دنبال دارد، که گمان می‌کنم نادانسته پذیرفتن‌شان شایسته نباشد. در واقع این آرایش خاص از جم‌ها و این الگوی ویژه از جنسی فرض کردن پدیدارهای هستی‌شناختی و طبیعی، قالبی را آماده ساخته که شبکه‌ای از قضاوتها و برداشتها در دل آن پدیدار می‌گردد، و به شکلی نقد نشده کردار ما را تعیین می‌نماید.

بگذارید پیش از پرداختن به نقد این تصویر، بار دیگر اصول برخاسته از آن را در قالب نظریه‌ی منشها صورتبندی کنیم:

اسطوره‌ی مادر زمین، منشی است که از این عناصر مفهومی تشکیل یافته است:

الف) چارچوبی از جم‌های مرتبط با هم، که الگوی عمومی‌شان را ردیابی کردیم و مرور نمودیم. این چارچوب نشان می‌دهد که مثلاً جمِ نر/ ماده با زمین/ آسمان مربوط است و در این میان زمین مادینه و آسمان نرینه است.

ب) شبکه‌ای از باورها و اصول موضوعه، که ماهیت و جوهره‌ی هریک از مفاهیم مربوط به جم‌های یاد شده را تعیین می‌کند، و نوع مفصل‌بندی آن جم را با جم‌های دیگر تنظیم می‌نماید. این شبکه تعیین می‌کند که محتوای معنایی هریک از نشانگان یاد شده چگونه باشد. یعنی مثلاً نرینه/ مادینه بودن دقیقاً چه معنایی داشته باشد و به نوبه‌ی خود به چه خوشه‌هایی از منشاها و چه مناسک، باورها، و روایت‌هایی متصل گردد.

پ) منظومه‌ای از تصاویر و دلالت‌های استعاری، که فراروایتِ توصیف‌گر هستی را در چشم من به تصویری یکنواخت و یکدست از رخدادها، و زمینه‌ای شناخته شده، آشنا و روزمره از چیزها فرو کاهد.

ت) رده‌ای در هم پیوسته از مناسک، قواعد اجتماعی، و روابط حقوقی که در بازخوردی فشرده، از روایتها و محتوای معنایی یاد شده مشروعیت کسب کند، و خود با عینیت بخشیدن به این مفاهیم، دوام و قوام آن را تضمین نماید.

برای فهم دقیقتر چهار عنصرِ منشِ اساطیریِ مادر طبیعت، لازم است مثالی بزنیم.

روایتی کلان مانند ایدئولوژی سیاسی سبزه‌ها را در نظر بگیرد. این روایت، منشی است که همچون جوانه‌ای بر پیکر منش تنومند و ریشه‌دارِ اسطوره‌ی مادر طبیعت روییده است. این منش، به عنوان زیرسیستمی از اسطوره‌ی یاد شده، ساختارهایی عینی و آشنا دارد که با کمک‌شان می‌توان چهار عنصر مورد نظر را بهتر فهمید. این روایت، شبکه‌ای از جم‌ها را به هم متصل می‌کند. جمهایی که از هسته‌ی مرکزی زمین/ آسمان،

نرینه/ مادینه، پست/ والا، و پویا/ ایستا شروع می‌شوند، و تا مفاهیمی مدرن و به روز مانند طبیعت/ صنعت، و منبع/ مصرف تداوم می‌یابند.

این شبکه از جمها، در اتصال خویش با هم، زمینه‌ای معنایی را پدید می‌آورند که گزاره‌ای مانند "محیط زیست در خطر است"، یا "آلودگی محیط زیست همه‌ی ما را تهدید می‌کند." در دل آن معنادارتلقی می‌شوند. این شبکه‌ی باورهای مربوط به جم‌های یاد شده است و به طور مستقیم از دلالت‌های معنایی آن قطب‌های متضاد معنایی برمی‌خیزد.

این تصویر آشنا که خرابه‌ای زباله پوش در پیش زمینه‌ی آسمان‌خراشهایی سر به فلک کشیده بازنموده شود، یا این تصویر که کره‌ی سبز و زیبای زمین را دود و پساب کارخانه‌ها فرا گرفته است، هم از نظر استعاری و هم از نگاهی عینی و نمایشی، با باورها و جم‌های یاد شده پیوند می‌یابد.

در نهایت این مجموعه به رده‌ای از کردارها -مانند تحصن در برابر یک کارخانه‌ی آلوده کننده‌ی محیط‌زیست، یا صدور بیانیه در برابر تصمیمی دولتی که محیط زیست را ویران می‌کند، مشروعیت می‌یابد. به همین ترتیب، کرداری از این دست باورهای یاد شده را نیز تقویت می‌کند و شبکه‌ی جم‌های مربوط به هم را مستحکم‌تر می‌سازد.

۶. اسطوره‌ی مادر طبیعت، اسطوره‌ایست همچون سایر اساطیر. اسطوره بودن این منش بدان معناست که به رده‌ای از منشاها تعلق دارد که خاستگاه و دلیل نظم زیست جهان را بیان می‌کنند، خصلتی قدسی و فرارونده دارند، به کار مشروعیت بخشی به نهادهای اجتماعی و نظم‌های مستقر جوامع می‌آیند، و ارتباط من با خود من، با دیگری و با جهان را هنجارین می‌سازند.

پیش از آغاز به بحث انتقادی در این زمینه، نخست باید موضع‌گیری شخصی خود را در مورد اساطیر به طور کلی روشن کنم تا از بدفهمی آنچه خواهم نوشت پیشگیری کنم.

از دید من، اساطیر عرصه‌هایی گشوده و هموار برای نقد و واسازی معانی جا افتاده و عادی شده و هنجارین هستند. از این رو، هوادار واسازی اساطیر، زیر و رو کردن نظمهای معنایی نهفته در آنها، و آشنایی زدایی - و در نتیجه مشروعیت زدایی - از پیش‌فرضهایشان هستم.

با این وجود، این کار را به عنوان سرگرمی یا امری غایی تلقی نمی‌کنم. یعنی گمان ندارم که واشکنی اساطیر به هر قیمت و در هر شرایطی مطلوب، و حتی ممکن باشد. برعکس، فکر می‌کنم واسازی اساطیر تنها در شرایطی ممکن است و به درستی انجام می‌پذیرد، که با قصدی روشن و آرمانی مشخص انجام شود، و به بازتعریف انتخابهای شخصی، و بازسازی الگوی شکستهای تقارن رفتاری، یعنی به بازبینی و بازخوانی و بازسازی نظام داوری‌ها منتهی شود. این اصلاً به معنای تعلیق داوری‌ها نیست. گذشته از آن، از آنجا که داوری در اصل و به لحاظ فلسفی پدیداری برخاسته اساطیر است، فکر نمی‌کنم واسازی اساطیر به محو یا انحلال اساطیر منتهی شود. برعکس، گمان می‌کنم ما همواره در بستری از اساطیر حضور داریم، و به همین دلیل هم هست که امکان دست یازیدن به انتخاب، داوری کردن، شکستن تقارن، و برگزیدن خواستهایی بزرگ را داریم. وضعیت محرومیت از اساطیر، یا حالتی که گاه در بینش پسامدرن در قالب رهیدن از فراروایتها، و تعلیق کامل تمام اساطیر ستوده می‌شود، اگر به واقع انجام پذیرد - که به نظرم امری بعید است - به نوعی فلج در کردار و رخوت در خواست منتهی می‌شود، که خود نوعی بیماری است.

پس وقتی به نقد و واسازی اسطوره‌ی مادر زمین دست می‌برم، قصد ندارم آن را با تهیایی جایگزین کنم، و خروج از این اسطوره را با تبلیغ نشانی ناکجاآبادی فارغ از اساطیر همراه نمی‌کنم، که فکر می‌کنم وعده‌ای به ظاهر فریبنده، ولی در باطن خطرناک و در ضمن فریب‌آمیز است.

هدف من از واسازی این اسطوره، دستیابی به اسطوره‌ای استوارتر، عینی‌تر، و کارآمدتر است. دستگاهی که انتخاب شده‌تر، آگاهانه‌تر، از نظر فلسفی سازگارتر، از نظر اخلاقی راهگشاتر، و در نهایت کارآمدتر بنماید.

۷. اسطوره‌ی مادر زمین به چند دلیل قابل نقد است.

نخستین نقدی که بر آن وارد است، این حقیقت است که طبیعت، زمین، یا هرچیز دیگری از این جنس، پدیداری است که به رده‌ای از چیزها و پدیدارها مربوط می‌شود، که در جهان می‌گنجند. تمام اعضای این طبقه از هستنده‌ها، ماهیتی بیگانه با دیگری دارند، و بنابراین عناصر مفهومی منسوب به دیگری – مانند جنسیت یا رفتار مادرانه – را نمی‌توان به آنها منسوب کرد. بنابراین، نخستین نقد در مورد اسطوره‌ی مادر زمین آن است که به لحاظ علمی و عینی نادرست است. ترکیب مفهومی آن بر نوعی اشتباه رده‌بندی مبتنی است، و شواهدی در تایید ساختار تجربی‌اش وجود ندارد.

دوم آن که، اسطوره‌ی مادر زمین به اغتشاش در نظم زیست جهان سوژه می‌انجامد، و به این ترتیب سازمان یافتگی کردارهای من، و در نتیجه مرکزدار بودن من را دچار اختلال می‌سازد. کارکرد این اسطوره آن است که در عرصه‌ی زیست جهان، ارتباط من با جهان را بر اساس الگوی ارتباط من با دیگری بازتعریف می‌نماید. یعنی جنسی فرض شدن طبیعت یا زمین، بدان معناست که عرصه‌ی موسوم به جهان – که بخش غیرشخصی، غیرانسانی، و غیر "دیگری" از زیست جهان "من" است، – همچون موجودی جنسی تشخیص یابد. این تشخیص جهان، بدان معناست که ارتباط من با آن در قالبی نو بازتعریف می‌شود، و من ارتباطی با جهان برقرار می‌کند که تا پیش از آن با سایر چیزهای دارای جنسیت که همه "دیگری" هستند، برقرار می‌کرد. این به معنای مکیده شدن عرصه‌ی جهان به قلمرو دیگری است. به این ترتیب ارتباطی که من با عناصری از طبیعت – مانند یک صخره یا یک کشتزار – برقرار می‌کند، از جنس کنش متقابل خواهد بود، و بنابراین در



قلمرو رابطه با دیگری می‌گنجد. این پنداشت، گذشته از نادرست بودن که پیش از این بدان اشاره کردیم، من را از برقرار ساختن ارتباطی بهینه و واقع‌گرایانه با آن عنصر محروم کرده، و شیوه‌ی هستی‌داشتن من در زیست جهان را تحریف می‌کند.

سوم آن که اسطوره‌ی مادر زمین از نظامی از سازماندهی کردار و اخلاق که بر ارتباطی عینی‌تر و واقعی‌تر با طبیعت استوار شده باشد، پیشگیری می‌کند. یعنی با بازگرداندن رابطه‌ی من و جهان، به رابطه‌ی من و دیگری، محتوایی هیجانی و عاطفی در این میان می‌آفریند که از سوی دست‌یازیدن به رفتارهایی هنجارین را برای من آسان می‌سازد، و از سوی دیگر برگزیدن آگاهانه و دقیق گزینه‌های رفتاری توسط من را مهار می‌سازد.

چهارم آن که این اسطوره از سوی تصویری کژدیده از زمین و طبیعت را – همچون موجودیتی شکننده، بیمار، مظلوم، و مورد تجاوز قرار گرفته – ایجاد می‌کند. و از سوی دیگر دوگانه‌هایی جامعه‌شناختی را که به حذف و طرد جنس مادینه از کارکردهای اجتماعی منتهی می‌شود، تثبیت می‌کند.

به طور خلاصه، اسطوره‌ی مادر زمین را باید کنار گذاشت، چون نادرست است، چون شکل هستی من را تحریف می‌کند، چون از ارتباط درست من با هستی جلوگیری می‌کند و چون نابرابری جنسی را نهادینه می‌سازد.

۸. حمله‌ی من به اسطوره‌ی مادر زمین، بر اساس ملاحظه‌ی دو بند پیشین، تنها زمانی پذیرفتنی است که خود جایگزینی بهتر را در برابر آن پیشنهاد کنم. این کار را با طرح دیدگاهی در مورد طبیعت انجام خواهم داد.

چند چیز روشن است. طبیعت اسم عامی است برای رده‌ای ناهمگون و متکثر از چیزها و پدیده‌هایی که به عرصه‌ی جهان تعلق دارند. ماهیت عناصر طبیعی با آنچه که به قلمرو دیگری مربوط است، تفاوتی ماهوی

دارد. مهمترین تفاوت آن است که دیگری صاحب معیاری درونی برای برگزیدن رفتارهاست، که محور لذت/رنج خوانده می‌شود و از دید من نخستین جم تکامل یافته بر سطح زمین است. سیستمهای طبیعی و عناصر جهان آشکارا از این محور بی‌بهره‌اند.

به همین دلیل هم عناصر جهان، سوژه‌ی اخلاق محسوب نمی‌شوند. از دید من، اخلاق قلمروی از منشها را در بر می‌گیرد که محور اصلی‌شان جم نیک/ بد است. که این جم به نوبه‌ی خود تنها در ارجاع به محور لذت/رنج معنا می‌یابد و از این رو تمام عناصر عرصه‌ی دیگری را در بر می‌گیرد.

این حرف بدان معناست که جهان - و در نتیجه طبیعت - نه تنها نمی‌توانند مفاهیمی مانند مادرگونه، مادینه، یا پرورنده بودن را به خود بپذیرند، بلکه موضوع اخلاق هم محسوب نمی‌شوند. در واقع، فکر می‌کنم اصولاً اسطوره‌ی مادر طبیعت از آن رو پدید آمده است که آدمیان به دلایل تکاملی جانورانی ویرانگر و تخریب‌کننده‌ی محیط زیست خود هستند و برای بازدارای این الگوی رفتاری خویش، به اسطوره‌ای نیاز دارند که ارتباطشان با طبیعت را به قلمرو اخلاق وارد کند. آن مکیده شدن عرصه‌ی جهان به قلمرو دیگری، از نظر جامعه‌شناسی و بوم‌شناسی اجتماعی کاربرد دارد و کاربردش هم آن است که ارتباط من با عناصر جهان را اخلاقی می‌کند. این امر بدان معناست که قواعد بازدارنده‌ی اخلاقی‌ای که بر ارتباط من و دیگری حاکم است، را تا عناصر طبیعت نیز تعمیم می‌دهد.

با این وجود، تجربه نشان داده است که این اسطوره، با وجود تاثیر بازدارنده‌ی محدودی که به طور موضعی در برخی از جوامع اعمال کرده است، در کل کارآمد نبوده است. در نهایت، مردم جزیره‌ی ایستر آخرین نخل سرزمین خود را هم بریدند و سپیدپوستان جمعیت‌های مهره‌دار بزرگ بومی جزایر اقیانوس آرام را منقرض ساختند. مرور آماره‌هایی که در مورد تحول بوم‌شناختی زمین در چند هزار سال گذشته در دست است، نشان می‌دهد که اسطوره‌ی مادر زمین با وجود اثرات خرد و موضعی‌اش، که از نگاه درون-اجتماعی

ما برجسته و مهم می‌نماید، در کل گره‌ای از کار فروبسته‌ی ارتباط آدمیان با محیط زیست‌شان نگشوده است. هرچند شاید به این سودا ابداع شده باشد.

این گره تنها در شرایطی گشوده خواهد شد که دیدگاهی واقع بینانه جایگزین این دیگری‌گونگی طبیعت شود. چنین دیدگاهی، نخستی باید طبیعت و زمین را به عنوان عضوی تردیدناپذیر از جهان به رسمیت بشناسد، و بنابراین از آن جنسیت زدایی و تشخیص زدایی کند. آنگاه، باید معلوم شود که کدام بخشها از طبیعت، در عرصه‌ی دیگری می‌گنجند، و بر چه مبنایی چنین فرضی پذیرفتنی جلوه خواهد کرد. از آنجا که من هوادار نگرش اخلاق طبیعی شده هستم، و فکر می‌کنم مبنای پیش تنیده و سخت‌افزاری روشنی برای گزینشهای اخلاقی وجود دارد، درست‌ترین فرض را آن می‌دانم که تمام موجودات دارای تمایز لذت/رنج موضوع کردار اخلاقی تلقی شوند. این بدان معناست که تمام جانداران دارای شبکه‌ی عصبی —هرچند توسعه نیافته— سوژه‌ی اخلاق خواهند بود.

این بدان معناست که بخشی از آنچه که معمولاً طبیعت خوانده می‌شود، این شایستگی را دارد که عضو عرصه‌ی دیگری تلقی شود، و سایر عناصر چنین وضعیتی را ندارند. یعنی فکر می‌کنم یک درخت یا علف یا یک گل، به دلیل برخوردار نبودن از محور درونی تمیز لذت از رنج، سوژه‌ی اخلاقی محسوب نمی‌شوند. هرچند این با تصور مرسوم سبزه‌ها از اخلاق زیست محیطی متفاوت است، اما گمان می‌کنم راه دیگری برای پیوند دادن یک نظام اخلاقی سازگار و قابل دفاع، با معیارهای زیست‌شناختی وجود نداشته باشد.

با پذیرش این فرض، می‌توان بخش مهمی از روابط خوشایند و "خوب" —برخاسته از اسطوره‌ی مادر طبیعت را بازسازی کرد، بی آن که اختلالهای ناشی از آن باقی مانده باشد. در این شرایط بخش مهمی از عناصر طبیعی، به این دلیل شایسته‌ی نگهداری و مراقبت هستند، که منبع لذت موجودات زنده محسوب

می‌شوند، و به این دلیل ارتباطی غیرمستقیم با سوژه‌های اخلاقی پیدا می‌کنند. از سوی دیگر، عناصر جهان، به دلیل ارتباط هستی‌شناختی ویژه و نابی که در غیاب قواعد اخلاقی با من برقرار می‌کنند، این امکان را دارند که همچون سوژه‌هایی زیبایی‌شناختی عمل کنند. یعنی ارتباط من با عناصر جهان، گذشته از رابطه‌ی علمی و شناختی‌ای که ماهیتی عقلانی و مستدل دارد، بعدی هیجانی عاطفی هم دارد و آن هم به محتوای زیبایی‌شناختی عناصر جهان باز می‌گردد. برای فهم بهتر آنچه که با این خانه تکانی زیست جهان رخ می‌دهد، بهتر است برخورد عملی یک هوادار رویکرد خود را با یک پایبند به اسطوره‌ی مادر زمین در شرایطی مشابه مقایسه کنم.

فرض کنید دریاچه‌ای کوهستانی در نقطه‌ای وجود دارد و ما بر سر نوع ارتباط خویش با آن دچار چالش شده‌ایم. این باور که یک دریاچه‌ی زیبا، بخشی از مادر زمین است و آلودن آن باعث آزرده‌گی مادر زمین می‌شود، احتمالاً هوادار اسطوره‌ی مادر زمین را از ریختن زباله در این دریاچه باز خواهد داشت. این نه به خاطر خودِ دریاچه، یا به خاطر جانداران مقیم آن، که به خاطر مفهومی ذهنی و انتزاعی به نام طبیعت است، که موجودی مادینه، مظلوم، شکننده، و در عین حال پرورنده دانسته می‌شود و آلودنش با آزرده کردنش هم‌تا دانسته می‌شود.

یک هوادار نگرش مورد پیشنهاد من، به شکلی کاملاً متفاوت دریاچه را می‌بیند. برای او خودِ دریاچه بخشی از جهان است و بنابراین دلالتی اخلاقی ندارد. با این وجود، این دریاچه زمینه‌ایست که مجموعه‌ای از جانداران در آن زندگی می‌کنند که بخش عمده‌شان سوژه‌ی اخلاق محسوب می‌شوند. بنابراین آلودن دریاچه به معنای آسیب رساندن به جاندارانی است که آزاری به من نرسانده‌اند. از این رو آلودن دریاچه غیراخلاقی است و به از میان بردن بی دلیل منابع مورد نیاز دیگری شباهت دارد. یک هوادار دیدگاه من، به این ترتیب با

دلایلی کاملاً متفاوت از آلودن دریاچه خودداری می‌کند. اما به گمان من این بازدارندگی، به خاطر ماهیت اخلاقی صریح و روشنش، پایدارتر و کارسازتر از چیزی است که از اسطوره‌ی مادر زمین بر می‌آید.

من با چیزی فراگیر و کلان و عظیم مانند گیتی و گایا روبرو نیستم که در قالب دریاچه تجلی کرده باشد و ارتباطی عاطفی و هیجانی - از جنس رابطه‌ی مادر و فرزندی - را رقم بزند. ارتباط من با دریاچه، ارتباطی مشخص، صریح و جزئی است که با تاثیر کردار وی بر تک تک جانداران مقیم دریاچه پیوند می‌خورد. کسی که از این دیدگاه به موضوع بنگرد از نوسان‌های رایج در حس و حال برداشتهای عاطفی و هیجانی محافظت می‌شود و بر مبنای چارچوبی استوارتر و محکمتر به انتخاب دست می‌زند. در عین حال، ارتباط هستی‌شناختی من با این دریاچه در این چارچوب به ارتباطی از جنس کنش متقابل تحویل نمی‌شود. بلکه این امکان را می‌یابد تا خصلت زیبایی‌شناسانه و ناب خود را بروز دهد. من در یک غروب زیبای شامگاهی، ارتباطی با دریاچه برقرار می‌کند که از جنس برخورد با یک اثر هنری است. به همین ترتیب، آنچه که هوادار دیدگاه مرا از شکست نیک شاخه‌ی درخت یا کندن یک گل باز می‌دارد، ادراک موقعیت زیبایی‌شناختی این عناصر در زیست‌جهانش است. این کارها گذشته از بعد اخلاقی‌شان - آسیبی که غیر مستقیم به جاندار/دیگری وارد می‌کند - از نظر زیبایی‌شناختی هم نکوهیده هستند و به کار کسی که یک اثر هنری را ضایع می‌کند شباهت دارد.

به این ترتیب، مهمترین ویژگی جهان - به مثابه عرصه‌ای از زیست‌جهان - حفظ می‌شود، و آن هم "شگفتی" آن است. در واقع، یکی از دلایل تمایل آدمیان به تحویل کردن جهان به دیگری، و ابداع اساطیری از جنس مادر طبیعت در سطحی جهانی، آن است که جهان ماهیتی ذاتاً ادراک‌ناپذیر دارد. در واقع تنها چیزی که ما تا حدودی آن را درک می‌کنیم، "من" است، که تازه آن را هم از مجرای زیبایی‌شناختی، نزدیک، نقدناپذیر، و مبهم می‌فهمیم. دیگری، به این دلیل که به من شباهت دارد و به ویژه از آن رو که با ابزار زبانی

امکان ارتباط با آن وجود دارد، مفهوم می‌گردد، و این مفهوم شدنِ زبانی به قدری کارگشا و سودمند است که به عرصه‌ی من نیز نشت می‌کند. به این ترتیب، سوژه‌ی شناسنده دو بخش از زیست جهان خود را در پیوندی نزدیک با یکدیگر و در ترکیبی منسجم درک می‌کند. از یکسو من را - که بدان دسترسی مستقیم دارد- به کمک ابزار زبانی می‌فهمد، و از سوی دیگر دیگری را - که بدان دسترسی زبانی دارد- به کمک همذات‌پنداری و شبیه دانستنش به من می‌شناسد. در این میان جهان، خصلتی بیگانه و دوردست دارد. چرا که به دلیل سطح پیچیدگی و شیوه‌ی سازماندهی پیشازیستی‌اش ارتباط زبانی با آن ناممکن، و به خاطر گستردگی و عظمت و تنوع و تکثر حاکم بر آن، همذات‌پنداری با آن منتفی است. از این رو جهان خصلتی شگفت دارد. فرآیند تحویل کردن جهان به من یا دیگری، در واقع نوعی تلاش برای شگفتی زدایی از بخشی بیگانه از هستی - یعنی جهان- است. من با دیگری پنداشتن جهان، خود را از شر شگفتی نهفته در آن خلاص می‌کند، و با پویایی دایم و پیش‌بینی ناپذیری همیشگی آن کنار می‌آید. این امر البته به قیمت از دست رفتن جوهره‌ای بسیار ارزشمند - یعنی همان شگفتی - تمام می‌شود، که از سویی به قول کانت زیربنای مهیب بودن گیتی، و در نتیجه ارتباطش با "امر والا" است، و از سوی دیگر امکان برخورد زیبایی شناختی با آن را به دست می‌دهد.

پیشنهاد من برای جایگزین کردنِ اسطوره‌ی مادر طبیعت، به سادگی آن است که شگفتی را در زیست جهان خویش به رسمیت بشناسیم. پیشنهاد آن است که دیگری‌های پراکنده در آن را - که از ما آدمیان مغرور پرشمارتر، متنوع‌تر، و دیرینه‌تر هستند- همچون دیگری بپذیریم و همچون سوژه‌ی امر اخلاقی به ایشان ارجاع دهیم. و به همین ترتیب، جهان را در تمامیت فارغ از من و دیگری‌اش بنگریم، شگفتی‌اش را تاب بیاوریم، و پیوند تنگاتنگش با دیگری را و با من را دریابیم. پیوندی که از سویی دایره‌ی کردار اخلاقی ما را

در زمینه‌ی جهان قرار می‌دهد، و از سوی دیگر فهم زیبایی‌شناختی ما را در ظرفی بزرگتر - که جهان باشد - بازتعریف می‌کند.

ما آدمیان، جانورانی هستیم که برای مدتی بسیار بسیار طولانی‌تر از عصر محصور شدنمان در شهرها و خانه‌هایی یکجا نشسته، در پیوندی نزدیک و روزانه با طبیعت به سر می‌برده‌ایم. دستگاه شناختی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی ما در پیوند با همین طبیعت و عناصر جاری در آن تکامل یافته است، و به همین دلیل گمان می‌کنم اگر در این میان اهرمی برای تکیه کردن وجود داشته باشد (که در وجودش شک دارم)، این اهرم، همان رابطه‌ی دیرینه‌ی ما با طبیعت است. رابطه‌ای که برای تعادل نیازی به تحریف‌های رمانتیستی ندارد. ما زمانی جایگاه خویش را به درستی در دل طبیعت باز خواهیم یافت، که جایگاه طبیعت را در چشمان خویش به درستی برساخته باشیم.



# مانی، رسگاری و پرهیز نفس

سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی ایران، گروه جامعه‌شناسی تاریخ، بهار ۱۳۸۷

نوشته شده در: ۱۳۸۲/۱۰/۱۰

"این دانش و راه به کار بستن آن گاه و بیگاه توسط رسولانی به آدمیان عرضه شده. زمانی نام این پیامبر بودا بود و در هند درس می‌گفت، نام دیگری زرتشت بوده در ایران، و دیگری عیسا بوده در باختر زمین. اکنون پیام خدا توسط من که مانی هستم یعنی پیامبر خدا و رسول راستین و واپسین پیغمبر بر شما خوانده می‌شود."

مانی. - شاپورگان



## پیش در آمد

مانی، پیامبری ایرانی است که یکی از بزرگترین ادیان جهان باستان را پدید آورد. اگر بخواهیم معیارهایی مانند تداوم تاریخی، گسترش جغرافیایی، و اثرگذاری فرهنگی را مبنا بگیریم، دین مانی بی تردید در میان یکی از پنج دین بزرگ جهانی قرار می‌گیرد، و این امر با توجه به این که امروز هیچ پیروی برای این دین باقی نمانده، شخصیت مانی و ماهیت جنبش مانویان را به معمایی تاریخی تبدیل می‌کند.

در این نوشتار، قصد ندارم تاریخ مفصل جنبش مانوی را روایت کنم یا ریزه کاریهای جهان بینی ایشان را بازگو کنم، چرا که هردو کار را نویسندگانی مانند ویدن گرن، آلبری و زنده یاد استاد وامقی به شکلی رضایت بخش انجام داده‌اند. انگیزه‌ی اصلی پرداختن به این موضوع، محک زدن دیدگاهی بود که نگارنده در مورد تحولات فرهنگی دارد. این نگرش در قالب نظریه‌ی منشها تدوین شده است (وکیلی، ۱۳۸۱/ب) و هدف اصلی آن مدلسازی تحولات فرهنگی به کمک نظریه‌ی سیستمهای پیچیده است. بر مبنای نظریه‌ی منشها، فرهنگ یکی از سطوح توصیفی کلیدی برای درک پویایی جوامع انسانی است. عناصر تعیین کننده‌ی پویایی این سطح -مانند عناصر سایر سطوح (زیستی، روانی، و اجتماعی)- سیستمهایی تکاملی هستند که در این نظریه منش نامیده می‌شوند. منش در واقع عنصری فرهنگی است که به عنوان یک سیستم معنایی/نشانه‌گانی منسجم در جریان تبادلات اطلاعاتی جامعه خود را بازتولید کند و در رقابت با سایر منشها خود را بر دستگاه ادراکی اعضای جامعه تکثیر کند و الگوی رفتاری ایشان را دگرگون نماید.

بر مبنای نظریه‌ی منشها، معانی دینی خوشه‌ای به هم پیوسته از منشهای دارای قدرت تکثیر بالا را تشکیل می‌دهند که با طیف وسیعی از منشهای دیگر رقبت می‌کنند. چگونگی شکل گیری و تحول یک نظام

دینی، موضوعی جذاب است که می‌تواند به عنوان یک محک آزمایشگاهی نظریه‌ی منشها عمل کند. این متن به سودای به دست دادن چنین محکی نگاشته شده است.

### زمینه‌ی تاریخی

منطقه‌ی میانرودان در قرن دوم میلادی - به همراه اسکندریه - مهمترین مرکز همجوشی نظامهای سیاسی و معنایی رقیبِ زمان خود بود. این منطقه که قدیمی‌ترین امپراتوری آسیا را ایجاد کرده بود و سنن تاریخی اش مرکزیت بی‌چون و چرایی در زمینه‌ی آرای مذهبی داشت، از دو نظر اهمیت داشت.

نخست: از دید سیاسی، این منطقه یکی از مهمترین نقاط مورد چالش بین دو امپراتوری بزرگ ایران و روم بود. در عصر اشکانیان (۱۵۰ پ.م - ۲۱۳ م) این منطقه چندین بار بین حاکمان محلی به جا مانده از عصر سلوکی، امپراتوران روم و شاهان اشکانی دست به دست گشته بود. مردم این منطقه - به جز ساکنان یونانی دولتشهرهای مقدونی - خود را ایرانی می‌دانستند و همواره از تحرکات نظامی پارتها و دست‌نشانندگان در منطقه استقبال می‌کردند. با این وجود قدرت نظامی اشکانیان برای رویارویی مستقیم و درازمدت با رومیان کافی نبود. از زمانی که سولا در عصر گودرز به مرزهای غربی ایران چشم دوخت تا زمانی که اردوان پنجم به دست اردشیر بابکان نابود شد و دولت قدرتمند ساسانی جانشین امرای محلی اشکانی شدند، امپراتوران روم بارها به میانرودان تاختند و بابل را چندین بار فتح کردند مشهورترین امپراتورانی که در این مدت به میانرودان حمله کردند عبارت بودند از تراژان، نرون، و مارکوس اورلیوس (دیاکونوف، ۱۳۷۸). با این وجود، همواره مقاومت مردم محلی و عملیات چریکی پارتها عرصه را بر ایشان تنگ می‌کرد و ناچار به بازگشت می‌شدند.

پس از روی کار آمدن ساسانیان، سیاستی تمرکزگرا و ملی جایگزین نظم خانخانی عصر اشکانی شد. نتیجه‌ی این سیاست تقویت بنیه‌ی نظامی ارتش ایران در برابر روم بود، و پیوستگی‌ای که بین بخشهای مختلف امپراتوری ایران به وجود آمد. اردشیر پس از شکست دادن اردوان پنجم ایران شرقی و هند شمال غربی را فتح کرد و گستره‌ی ایران را تا مرزهای عصر هخامنشی بسط داد. آنگاه میانرودان را فتح کرد و پس از تاجگذاری در تیسفون، به سوی سوریه لشکر کشید و نصیبین و حران را با وجود کمکهای رومیان به امرای محلی فتح کرد. آنگاه ولیعهد و پسر خود شاپور را به حکومت حران گمارد. در زمان سلطنت همین شاه بود که مانی دعوت خود را آشکار کرد.

دومین جنبه‌ی مهم میانرودان، از دید معنایی است. میانرودان منطقه ایست که در میان فلات ایران (خاستگاه آیین زرتشتی)، سوریه و فلسطین (خاستگاه دین یهود و مسیح) قرار گرفته بود و خودش هم یکی از مهمترین مراکز تولید اندیشه و هنر در جهان باستان محسوبی می‌شد. در قرن سوم پ.م یونانیانی که به همراه اسکندر به این منطقه آمده بودند رگه‌هایی از رسوم هلنی را به منطقه وارد کردند و این شاخه در قرن دوم میلادی در اثر سلطه‌ی سیاسی رومیان تداوم یافت. به این ترتیب میانرودان -زادگاه مانی- مرکز ثقلی بود که نیروهای نظامی و جبهه‌های فرهنگی گوناگونی در آنجا به هم می‌پیوستند و درگیر رقابت می‌شدند. در زمان تولد مانی، دوبافت فرهنگی سریانی/آرامی و یونانی در این منطقه با هم رقابت می‌کردند. فرهنگ اول بیشتر به عوام و مهاجران سامی و فرهنگ دوم به اشراف و درباریان ایرانی و سلوکی اختصاص داشت. ادیان متفاوتی در این منطقه رواج داشتند. علاوه بر آیینهای کهن میانرودان -مثل مراسم پرستش دوموزی و انا- یهودیت و مسیحیت هم توسط مهاجران فلسطینی و یهودی به منطقه آورده شده بودند. مرکز فرهنگ سریانی شهر ادسا بود که ماریون گنوسی و ابن دیصان عارف در آن به ترویج مسیحیت مشغول بودند.

این درگیری فرهنگ هلنی و سریانی را باید در کنار چیرگی سیاسی و فرهنگی ایرانیان تحلیل کرد. زرتشتی‌گری در این دوره در منطقه رواج بسیار داشته و به ویژه در بخش‌های شمالی این منطقه آیین مهرپرستی نیز سخت محبوب بوده است. چنین می‌نماید که در ماد بزرگ و ماد آتورپاتن مهرپرستی بیشترین رواج را داشته و مراکز پرستش مهر در اوروک و دورا اوروپوس - در میانرودان - پررونق بوده باشد. این آیین به ویژه در میان خاندان اشراف اشکانی بسیار مورد توجه بوده است. با وجود حضور این عناصر ایرانی، نجبای اشکانی تعصب دینی خاصی از خود نشان نمی‌داده‌اند و گذشته از رفتار یکسانی که با پیروان ادیان گوناگون در قلمروشان داشته‌اند، شواهدی در دست است که برخی از آنها به آیین مسیحیت و حتی یهودیت هم گرویده باشند (دیاکونوف، ۱۳۷۸).

اگر بخواهیم به زبان نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده سخن بگوییم، باید میانرودان قرن دوم م. را به عنوان جذب کننده‌ای (attractor) در نظر گرفت که پویایی اصلی دو شکل اصلی نظام‌های انضباطی مبتنی بر قدرت (زور/معنا، ارتش/معبد، و سیاست/دین) در آن شکل می‌گرفت و تحولات اجتماعی را در گستره‌ی عظیم مجموعه‌ی ایران/روم (یعنی تمام جهان متمدن آن روزگار جز چین و آمریکا) را تعیین می‌کرد. چنین می‌نماید که تا قرن دوم میلادی پویایی این دو شیوه‌ی اصلی از تولید قدرت با هم تداخل زیادی نداشته باشند. اشکانیان نسبت به ادیان گوناگون تساهل و تسامح زیادی از خود نشان می‌دادند و امپراتوران رومی نیز تا قرن دوم م. تعصب خاصی نسبت به یک دین مشخص نداشتند. بنابراین تحولات فرهنگی و دینی تا حدودی مستقل از دربارهای منطقه پیش می‌رفت و سیری مستقل از درگیریهای سیاسی را طی می‌کرد.

ناگفته پیداست که این حرف تنها نسبت به عصر پس از آن معنا دارد. نظام‌های دینی و سیاسی به طور ذاتی با مفهومی یکتا - یعنی قدرت - پیوند دارند و بنابراین از ارتباط درونی گریزناپذیری برخوردارند. با این وجود، در جهان باستان به مدت چندین قرن - تا قبل از قرن دوم میلادی - این ارتباط به شکلی نبود

که به تداخل مستقیم و تعیین کنندگی صریح یکی از این ساختارها بینجامد. در قرن دوم میلادی تحولی در جوامع باستانی رخ داد که به رسمیت یافتن و "درباری شدن" زرتشتیگری در ایران و مسیحیت در روم منتهی شد و به شکلی از تعصب دینی دامن زد که توسط نظامهای حکومتی مدیریت و پشتیبانی می‌شد. از دید نگارنده دلیل این تحول، همان عاملی است که پیدایش آیین مانوی را نیز تبیین می‌کند.

### زندگی مانی

مانی از خاندانی اشکانی برخاست. پدرش پتک نام داشت و به خاندان شاهان اشکانی تعلق داشت. نام مادرش نوشیت یا مریم بود که خود از خاندان گم سرکان برخاسته بود و با خاندان اشراف اشکانی پیوند داشت. این خاندان بعدها در تاریخ ارمنستان نقش مهمی را ایفا کردند. پتک در اوایل قرن دوم میلادی در همدان با مریم ازدواج کرد و از آنجا که مردی روحانی و جویای حقیقت بود، به مرکزفرهنگی جهان باستان یعنی میانرودان مهاجرت کرد. گویند روزی در تیسفون در بتخانه‌ای آوایی را شنید که او را از خوردن گوشت و نوشیدن مشروب و نزدیکی با زنان منع می‌کرد، و این زمانی بود که همسرش نطفه‌ی مانی را در شکم داشت. در مورد ماهیت بتخانه‌ی یاد شده چیز زیادی نمی‌دانیم، جز این که واژه‌ی بت در فارسی در اصل برای نامیدن هواداران بودا به کار میرفته است. بعید نیست که پتک در تیسفون به معبدی بودایی رفته باشد، و زیر تاثیر آرای ایشان قرار گرفته باشد. چرا که از عصر آشوکا معبدی بودایی در بابل وجود داشته است. پتک پس از برخورد با این سروش، به فرقه‌ای می‌پیوندد که با صفت غسل کنندگان (المغتسله) مورد اشاره واقع شده اند و ویدن گرن به خوبی نشان داده که ایشان هواداران اولیه‌ی آیین ماندایی بوده اند.

مانی در 25 فروردین سال ۲۱۶ میلادی در دهکده‌ی گوخای در قلمرو مردینو در منطقه‌ی کوتا در نزدیکی بابل به دنیا آمد. به روایت بیرونی نامش را در متون مسیحی قوریقوس بن فتق ذکر کرده اند و به این ترتیب احتمال دارد نام گریگوری لقب یا اسم مستعارش بوده باشد. گویا خودِ واژه‌ی مانی به معنای "ماه" باشد.

مانی در زمان کودکی -به سال ۲۲۰م- به امر پدر به نزد او می‌رود و با فرقه‌ی ماندایی آشنا می‌شود. آنگاه نخستین وحی را به تاریخ هشتم نیشان (یازده فروردین) سال ۲۲۸م، در دوازده سالگی (همان سنی که مسیح برانگیخته شد)، از فرشته‌ای به نام "تاوما" دریافت می‌کند. این نام در متون عربی به صورت "التوم" ثبت شده و با "سائیش" قبطنی مترادف است. تاوما شکل سریانی واژه‌ی "نوام" است که امروز هم در فارسی رواج دارد و همراه معنا می‌دهد. فرشته به او می‌گوید که تعالیم مردم پیرامونش را رها کند و برای بر عهده گرفتن رسالتی بزرگ آماده شود. به این ترتیب مانی از آیین ماندایی پدرش روگردان می‌شود و راه مستقل خویش را برای دستیابی به حقیقت پی می‌گیرد (Decret, 1974).

در روز ۲۹ فروردین سال ۲۴۰ م. مانی به پیامبری برانگیخته می‌شود. این بار هم همان فرشته‌ای که در کودکی دیده بود بر وی ظاهر می‌شود. فرشته‌ای که در متون فارسی میانه‌ی مانوی نامش را نَرَجَمِیگ نوشته اند. این نام از ریشه‌ی اوستایی یمَه (جم) مشتق شده که همزاد و دوقلو معنا می‌دهد. می‌دانیم که بر مبنای اساطیر کهن ایرانی جم همراه با خواهر دوقلویش به دنیا آمد و به همین دلیل هم به این نام مشهور شد. گویا نام لاتینِ برج دویپکر (Gemini) هم از همین ریشه گرفته شده باشد (وامقی، ۱۳۷۸: ۵۳). پس از آشکار شدن دعوت مانی پیروانی بسیار گرد او را می‌گیرند که پدرش و برخی از مانداییان نوگرا در میانشان بوده اند. مانی در بیستم فروردین سال ۲۴۳ م. مسافرت تبلیغی مهمی را آغاز می‌نماید و به سوی مرزهای شرقی ایران حرکت می‌کند (Decret, 1974). او در بخشهای شمال غربی هند و استان گندهاره در پاکستان به ترویج آیین خویش می‌پردازد و گروهی بسیار را در حلقه‌ی مانویان وارد می‌کند. گویا در همین هنگام است که پیروز

حاکم کوشانی ها که برادر ولیعهد (شاپور) هم بوده، به مانی می‌گردد. او در بسیاری از متون مانوی با نام تورانشاه مورد اشاره واقع شده است و گویا اولین شاهی بوده که به این آیین پیوسته باشد. پیروز به مانی کمک می‌کند تا به دربار راه یابد و آیین خویش را بر شاپور عرضه کند.

مانی در راه برگشت به میانرودان، از سرزمین میشان گذر می‌کند و با برادر دیگر شاپور یعنی مهرشاه که حاکم آن خطه بوده برخورد می‌کند. بر مبنای متون مانوی، مهرشاه با مانویان دشمنی می‌ورزیده و زمانی مانی را ملاقات می‌کند که در باغی سرسبز به عیش و عشرت مشغول بوده. او به طعنه از مانی می‌پرسد که خدایانش قدرت دارند تا باغی چنین زیبا را برایش بیافرینند یا نه؟ و مانی دست به معجزه‌ای می‌زند و تصویری از بهشت را در پیش چشم وی آشکار می‌سازد. مهرشاه سه ساعت بیهوش می‌شود و چون به خود می‌آید از پیروان سرسخت آیین مانی می‌شود. مانی با این کارنامه‌ی درخشان تبلیغی و در حالی که توسط برادران شاه جوان پشتیبانی می‌شده به تیسفون می‌رسد و در تاریخ یکشنبه نخستین روز ماه نیشان، به همراه سه نفر از پیروانش (پدرش، دستیارش مار زکو و مردی به نام شمعون)، در مراسم تاجگذاری شاپور شرکت می‌کند. ابن ندیم ادعا می‌کند که تاج شاپور را مانی بر سرش گذاشته است. این نکته با توجه به سن و سال مانی، و دوره‌ی کوتاهی که تا آن هنگام برای تبلیغ دین خود سپری کرده بوده، بعید می‌نماید (وامقی، ۱۳۷۸: ۳۰). در همین مجلس کتاب شاپورگان را که به زبان فارسی میانه نوشته بوده به شاه پیشکش می‌کند و توجه او را برای تبلیغ آیین خویش در سرزمین ایران جلب می‌کند.

شاپور در این هنگام درگیر جنگ با رومیان بوده است. بی تردید چشم انداز دینی جهانی با خاستگاه ایرانی که ترکیبی موفق از ادیان مسیحی و زرتشتی باشد، برای او ارزش سیاسی فراوان داشته است. چنین می‌نماید که شاپور خود تعصب دینی چندانی نداشته و به دین همچون ابزاری سیاسی می‌نگریسته است. به همین دلیل هم به طور همزمان به مانی و کرتیر -مبلغ سرسخت زرتشتی گری- اجازه‌ی فعالیت می‌دهد و به

عبارتی هر دو را به رقابت با هم وادار می‌کند. ناگفته پیداست که برنده‌ی این میدان می‌توانسته سازمان دهنده‌ی دینی متمرکز در قلمرو تازه متحد شده‌ی امپراتوری ساسانی باشد و در رقابت با مسیحیت تازه رسمیت یافته کامیاب شود.

شاپور سرداری برجسته و توانا بود و نیاز داشت تا این برتری نظامی را با سلاح معنا و نبرد فرهنگی تکمیل کند. او پیش از تاجگذاری کفایت نظامی اش را با فتح هترا نشان داده بود و پس از بر تخت نشستن و در شهر انبار رومیان را که توسط فیلیپ عرب رهبری می‌شدند شکست داد. با این وجود رومیان همچنان بخشی از ارمنستان و میانرودان را در تصرف خود داشتند. شاپور در ۲۵۲ م. ارمنستان و در ۲۵۴ نصیبین را فتح کرد و در ۲۶۰ به دنبال محاصره‌ی ادسا با ارتش پرشمار روم روبرو شد و پس از پیروزی درخشانی والریانوس امپراتور روم را اسیر گرفت. در همین دوران به دنبال سیاست فرهنگی متمرکزی که در نظر داشت، دست موبدی هوشمند به نام کرتیر را برای تبلیغ دین زرتشتی در آسیای صغیر باز گذاشت. این منطقه که دولتهای کیلیکیه، کاپادوکیه، لیکیه و پونتوس را شامل می‌شد، از دیرباز در قلمرو امپراتوری ایران قرار داشتند، اما حاکمیت مقطعی رومیان و نفوذ اندک شاهان اشکانی امرای ایشان را به استقلال طلبی سوق داده بود. کرتیر به ساخت آتشکده و تاسیس مراکز آموزشی برای تبلیغ دین زرتشت پرداخت ولی با رقیبی نیرومند مواجه شد، که همان مانی بود.

مانی در جنگ مشهوری که میان ارتش ایران و رومیان در نزدیک شهر ادسا در می‌گیرد حضور داشته و چنانکه اسکندر لوکوپولسی در رساله‌ی ضدمانوی خود نقل کرده، از ملازمان خاصه‌ی (Komitaton) شاهنشاه محسوب می‌شده است (ویدن گرن، ۱۳۷۶). چنان که می‌دانیم در این نبرد فتح نمایانی نصیب ایرانیان می‌شود و والریانوس امپراتور روم اسیر می‌شود. مانی که پشتیبانی نظام اداری ساسانی را برای تبلیغ آیین خویش به دست آورده بود، شبکه‌ای از فعالیتهای پر دامنه و موفق را برای گستردن باورهایش پدید



می‌آورد. در سال ۲۶۱ م یکی از شاگردانش به نام آدا به مصر می‌رود و قلمرو آیین مانوی را تا آفریقای شمالی پیش می‌برد. شاگرد دیگرش ابزاحیا در منطقه‌ی کرخای در شرق دجله به تبلیغ می‌پردازد و پس از مدتی (۲۷۳ م) توما از راه سوریه به آسیای صغیر، یونان، ایتالیا، و فرانسه گسیل می‌شود و در پشت سر خود رشته‌ای ازمانستان‌ها (معابد مانوی) را به جای می‌گذارد. در همین زمان آکواس به اردن می‌رود و شهر الوتروپولیس را مرکز ترویج مانویت در فنیقیه می‌کند.

در همین دوران است که سکه‌ای در فاراسین ضرب می‌شود که بر آن این عبارت حک شده است: "مانی، برگزیده‌ی میترا" (ویدن گرن، ۱۳۷۶). این سکه علاوه بر آن که قدرت مانی را در این دوره نشان می‌دهد - چون فقط ساتراپها حق ضرب سکه را داشته‌اند، - ارتباط آیین مانوی و مهرپرستی را هم نشان می‌دهد. در این گیر و دار شاپور در می‌گذرد و هرمز اول جانشینش میشود. هرمز سیاست پدر را ادامه می‌دهد و حمایت‌های دربار از مانی را ادامه می‌دهد، اما پس از یکسال و اندی فوت می‌کند و جای خود را به بهرام اول می‌دهد که سخت پیرو آیین زرتشتی است و کرتیر از نزدیکانش محسوب می‌شود.

مانی که خطر را نزدیک می‌دیده به سوی شرق حرکت می‌کند و در ابرشهر (نیشابور) فرمان شاهانه‌ای را دریافت می‌کند که او را از ورود به قلمرو کوشان منع می‌کرده و به پایتخت فرایش می‌خوانده. این رخداد از سویی پیچیدگی و کارآیی سیستم خبررسانی و اطلاعاتی ساسانیان را نشان می‌دهد و از سوی دیگر نشانگر اهمیت مانی به عنوان شخصیتی سیاسی تحت نظر دربار است. مانی که می‌بیند عرصه را به کرتیر باخته با گروهی از پیروانش از جمله شاهزاده‌ای از قبیله ساهونی به نام بات، به سوی تیسفون پیش می‌رود و در راه برای هوادارانش موعظه می‌کند و ایشان را از شهادت خویش آگاه می‌سازد.

در تیسفون، مانی در اواخر تابستان سال ۲۷۷ م به همراه سه نفر از پیروانش نوح زادک مترجم، کوشتای کاتب و ابزاحیای ایرانی در دربار حاضر می‌شود. بهرام با خشونت با مانی برخورد می‌کند و او را و

پیروانش را گروهی بیکاره می‌نامد که توان سلاح بر گرفتن و جنگیدن ندارند. مانی نیکی های خویش در حق خاندان بهرام را یادآوری می‌کند ولی این امر نتیجه‌ای نمی‌بخشد و پس از یک نشست بحث و مناظره با موبدان زرتشتی، به امر شاه او را در غل و زنجیر به زندان می‌برند. مانی سالخورده طاقت سختی های زندان را نمی‌آورد و پس از بیست و شش روز به تاریخ دوشنبه، روز چهارم از ماه فامنوئ (شهریور)، در ساعت یازده در زندان میمیرد یا کشته می‌شود (Decret, 1974). متون مانوی روایت کرده اند که به امر کرتیر او را در این مدت شکنجه می‌کرده اند اما این امر دور از واقع به نظر می‌رسد چرا که باز بر مبنای همان روایات مانوی تا واپسین دقایق شاگردانش در کنارش بوده اند و آخرین موعظه ها و وصیت نامه اش را که در این مدت تهیه شده بوده به بیرون از زندان می‌برده اند. گویا به امر کرتیر جسدش را پاره پاره می‌کنند و آن را بر دروازه‌ی مانی جندی شاپور می‌آویزند.

## شخصیت مانی

در مورد مانی نکات بسیاری در تاریخهای گوناگون ذکر شده است. تا نیمه‌ی قرن بیستم تقریباً تمام آنچه را که از مانویان می‌دانستیم، به متونی که دشمنانش نوشته بودند محدود می‌شد. اما پس از کاوشهای منطقه‌ی تورفان و تخارستان اطلاعات ما درباره‌ی متون اصیل مانوی بسیار بیشتر شده است. امروز می‌توانیم تصویری دقیق از شخصیت مانی ترسیم کنیم.

مانی بی تردید مردی دانشمند بوده است. نوشته‌هایش نشان می‌دهند که به بی تردید به زبانهای فارسی میانه، سریانی و احتمالاً یونانی تسلط داشته است، و به برخی از این زبانها شعر می‌سروده است. روایتهای زیادی در مورد توانایی معجزه‌آمیز درمانگری اش وجود دارد و میتوان پذیرفت که به دانش پزشکی روزگار خود نیز مسلط بوده است. همچنین به بحثهای عقلی و استدلالهای فلسفی بسیار علاقمند بوده و بخش مهمی از رقیبان خویش را به این ترتیب به سلک پیروان خویش در می‌آورده است. سنت آگوستین – نظریه پرداز اصلی مسیحیت و پدر معنوی کاتولیسیسم، – برای مدت نه سال مانوی بوده و در رساله‌ای که بر رد مانویت نوشته بر این نکته پافشاری می‌کند که پیروان مانی بر استدلالهای عقلانی تاکید داشته اند و آن را با روش مسیحیان که تسلیم شدن در برابر ایمان و ناچیز شمردن عقل بوده مقایسه می‌کند. مشهور است که مانی شاگردانش را برای گرد آوردن کتاب به مناطق مختلف می‌فرستاده و سنت آگوستین روایت می‌کند که پیروانش در بیت المقدس مجموعه‌ای از نوشته‌های مسیحیان را گرد می‌آوردند و برای مطالعه‌اش به ایران فرستادند (Decret, 1974).

مانی بی تردید سازمان دهنده‌ی توانایی هم بوده، چرا که در زمان حیاتش سازمانی بسیار پیچیده و کارآمد را برای ترویج عقایدش سازمان داده است. موفقیت این الگو به قدری زیاد بوده که بعدها به طور

کامل توسط کلیسای کاتولیک وامگیری شده است. چنین می‌نماید که مانی تنها پیامبری بوده باشد که در زمان حیاتش دینش در گستره‌ی جغرافیایی چین و سیعی -از ترکستان و مصر تا ایتالیا - گسترده شده باشد. یکی از جنبه‌های مهم آیین مانوی محوریت نوشتار در آن است. مانی نویسنده‌ای پرکار و جدی بوده و از میان آثارش می‌توان به شاپورگان، انجیل جاویدان، گنجینه‌ی حیات، پراگماتیا، و کوان اشاره کرد. مانی ظاهراً مبتکر خوشنویسی هم بوده و از ترکیب خط سریانی با خط پهلوی شکلی ساده شده و زیبا از این خط را پدید آورده و از آن برای نوشتن کتابهایش استفاده می‌کرده است. شروع کردن سطرها با حروف بزرگ، تزیین حروف با خطوط گیاهی، نشان دادن نقطه به شکل گل یا نقطه‌های رنگین، و آوردن خطهایی به رنگ ارغوانی در میان خطهای سیاه عادی برای ساده تر شدن خواندن متن، از ابداعات مانی و مانویان بوده (ویدن‌گرن، ۱۳۷۶) و این امور را باید نقطه‌ی شروع خوشنویسی در شرق (خط کوفی) و غرب (خط لاتین کتابی و گوتیک) دانست.

مانی بی تردید هنرمند بزرگی هم بوده است. از اهمیتی که به شعر و شاعری و سرودهای همراه با موسیقی در مانویت وجود دارد (بهار، ۱۳۷۲)، می‌توان حدس زد که مانی -حتی اگر موسیقیدان بزرگی هم نبوده باشد- قدرت درک و شناخت زیادی در این زمینه داشته است. اما مشهورترین هنری که به وی منسوب است، نقاشی است. ابن ندیم نقاشیهای زیبای مانی را مهمترین معجزه اش می‌داند و می‌خواند روایت می‌کند که با دست خالی دایره‌ای در کمال استواری ترسیم می‌کرده و پس از یکسال گوشه‌گیری در غاری کتاب ارزشمند را مصور ساخته و آن را به عنوان معجزه‌ی خویش به مردم عرضه کرده است. در یک متن ترکی کهن مانی به عنوان نقاش دیوارنگاره‌های معبد سیجیل معرفی شده و تردیدی نیست که نگارگری (میناتور) ایرانی و چینی به ابداعات مانویان وامدار است.

## سازمان مانویت

مانی هنگامی که در شمال هند به تبلیغ آیین خویش مشغول بود، با سازماندهی دینی معابد بودایی آشنا شده بود. چنان که طلال اسد ادعا کرده است، دین را در یک نگاه جامعه شناختی می‌توان به عنوان به نظام انضباطی در نظر گرفت که در برابر تنظیم کردن رفتار گروندگان، مفاهیم تنش زای اصلی و مسئله زاهای بنیادین را به شکلی یکدست برایشان حل می‌کند (Asad, 1998).

در این چارچوب، بودا نخستین کسی بود که پیروان خویش را به دو گروه متفاوت عوام و خواص تقسیم کرد و دو نظام انضباطی سخت گیرانه و ملایم را برای ایشان در نظر گرفت. مانی باید با این شیوه از سازماندهی پیروان در مناطق فرهنگی زیر نفوذ هند آشنا شده باشد و به همان ترتیب دین خویش را سازماندهی کرده باشد.

جماعت مانوی به دو گروه اصلی ارداوان (برگزیدگان) و نیوشاکان (شنوندگان) تقسیم میشد. ارداوان روحانیون مانوی بودند و می‌بایست عمر خود را صرف سفر و ترویج آیین مانی نمایند. در راس هرم دیوانسالارانه‌ی مانویت شخص مانی یا جانشینش قرار داشت که از میان پنج نفر دینسالار برگزیده (هموزک‌ها) انتخاب می‌شدند. پس از این رده، اسپسگان قرار داشتند که ۷۲ نفر بودند و گویا اسقفهای نظام کاتولیک همتایی برایشان باشند. پایتترین رده‌ی ارداوان ۳۶۰ نفر مهستگان بودند که مان سالار هم خوانده می‌شدند. این گروه تعداد بیشماری از مبعغان دینی و روحانیون محلی مانوی را بر مبنای تقسیمات جغرافیایی سازماندهی می‌کردند (ویدن گرن، ۱۳۷۶).

تقسیم بندی نظام انضباطی حاکم بر گروندگان به دو بخش عوام و خواص، روشی بود که برای نخستین بار توسط مانی به شکلی سازمان یافته از آیین بودایی وامگیری شد و به زودی در سایر ادیان نیز

مورد استفاده قرار گرفت. عباراتی که این تقسیم بندی را نشان دهد در متون کهن بسیار دیده میشود. تمایز سربانی زدیقین (صدیقین) از شموئین (سامعین)، electi از auditores در مسیحیت اولیه و cathechumeni از fideles در کلیسای کاتولیک نمونه هایی از این وامگیریها هستند (ویدن گرن، ۱۳۷۶). رمز موفقیت آیین مانوی در پویایی و تحرک مکانی شگفت انگیز آن بود. ارداوان از زیستن در یک مکان و داشتن خانه و خانواده منع می شدند و گروهی چند نفره از ایشان می بایست همواره به همراه خدمتکاری از گروه نیوشاکان در سفر باشد و به تبلیغ آیین مانوی بکوشد. این امر تحرک زیادی به مبلغان آیین مانوی بخشیده بود و شاید بتوان کلید درک سرعت خیره کننده ی گسترش این دین را در این امر باز جست. مانوی خود بر نقاط مثبت دینش آگاه بوده است و در متنی خویش را ختم کننده ی نبوت می داند و در متنی دیگر دلایل برتری خود را بر پیامبران پیشین چنین برمی شمارد (وامقی، ۱۳۷۸: ۵۲):

"دینی که من گزیده ام از دیگر دینهای پیشین به ده چیز بیش و بهتر است. یک، که دین گذشتگان به یک شهر و یک زبان بود. اما دین من این چنین به همه ی شهرها و به همه ی زبانها آشکار شود و به شهرهای دور آموخته شود. دود دیگر که دین پیشینیان تا سالاران پاک اندر آن بودند... و چون سالاران پاک مردند آنگاه دینشان تباه شد. به اندرز و کرده ها سست شدند... اما دین من با نوشته های من زنده، با هموژکان، اسپسکان، گزیدگان و نیوشاکان و به خرد و کرده ها تا ابد بپاید."

## توسعه‌ی آیین مانوی

اگر معیار موفقیت یک دین را سرعت توسعه‌ی جغرافیایی و جمعیتی اش بگیریم، مانویت موفقترین دین تاریخ خواهد بود. چرا که تنها دینی که در زمان حیات پیامبرش قلمروی جهانی را در بر گرفته است، آیین مانوی است. زمانی که مانوی پس از سی و هفت سال تبلیغ درگذشت، مبلغان مانوی در گستره‌ای خیره کننده - از فرانسه تا شمال چین و از مصر تا دره‌ی سند - فعالیت می‌کردند. این موفقیت فراگیر و سرسختی مبلغان مانوی انگیزه‌ی اصلی واکنش خشونت آمیز بعدی ساکنان این سرزمینهای گوناگون به مانویت بود. چنان که گفتیم، مبلغان مانوی در زمان حیات او، در سال ۲۶۱ م. به مصر و شمال آفریقا سفر کردند. تبلیغ در ناحیه‌ی ایران شرقی و کوشان و هند را نیز خود مانوی آغاز کرده بود. سفیران مانوی به سوی غرب هم در ۲۷۳ م. به قلمرو آناتولی و ایتالیا وارد شدند. به این ترتیب آیین مانوی در سه جهت اصلی توسعه یافت.

توسعه‌ی جنوبی، که به ورود مانویت به مصر و آفریقا انجامید، پس از رسمیت یافتن دین مسیحی و مبارزات خشونت آمیز آبای روحانی ساکن اسکندریه به تدریج متوقف شد. این ستیز با مانویان بعدها توسط خلفای عباسی و فاطمی پی گرفته شد، اما با این وجود تا قرن یازدهم و دوازدهم نشانه‌هایی آشکار از حضور مانویت در آفریقای شمالی وجود داشته است. تقریباً مسلم است که تا حدود هزار سال بعد از ظهور مانوی، مانویت در آفریقای شمال صحرا و قلمرو خلافت اموی در جنوب اسپانیا به شکلی زیرزمینی ولی موثر حضور داشته است. سنت آگوستین، که مهمترین نظریه پرداز مسیحی و موسس کلیسای کاتولیک است، در شمال آفریقا به دین مانوی می‌گردد و تا مدت نه سال در سلسله مراتب ارداوان ترقی می‌کند. آنگاه در اروپا با سنت امبروز برخورد می‌کند و توسط او به مسیحیت می‌گراید و رساله‌هایی را در رد مانویان مشهور عصر خود - فرتوناتوس ایرانی، فلیکس و فائوستوس - می‌نویسد. آگوستین به روشنی عقل‌گرایی مانویان و چیره دستی

شان در نویسندگی و علوم تجربی را مورد اشاره قرار می‌دهد و این تواناییها را ناشی از وسوسه های شیطان می‌داند. بعید نیست شخصیت قرون وسطایی فائوستوس -که توسط گوته جاودانه شده است- نیز از همین مبلغ مانوی وامگیری شده باشد. چرا که تمام عناصر منسوب به مانویان -خردمندی، عشق به دانش تجربی و فریب خوردن توسط شیطان- را از خود نشان می‌دهد.

توسعه‌ی مانویت در مسیر غربی به شکلی دشوارتر انجام شد. در ۲۹۷ م. شورش در مصر بر ضد حاکمیت رومیان در گرفت که گویا مانویان در سازماندهی آن نقش داشته اند. پس از آن بود که امپراتور روم -دیوکلتیان- فرمانی مشهور صادر کرد و باور به مانی را در قلمرو روم ممنوع اعلام کرد. در این فرمان نکات جالب چندی به چشم می‌خورد. نخست آن که دیوکلتیان به طور مستقیم به خاستگاه مانویت اشاره کرده و آن را دین دشمنان روم -ایرانیان- می‌داند که همچون طاعونی در کل امپراتوری پراکنده شده است و رعایا را به نافرمانی وادار می‌کند. بر اساس این فرمان نویندگان مانوی باید به همراه کتابهایشان سوزانده شوند و نیوشاکان هم باید به عنوان برده در معدنها به کار گمارده شوند.

با وجود این سختگیری ها، مانویت در غرب به توسعه‌ی خود ادامه داد و به آبشخور اصلی مکاتب گنوسی تبدیل شد. پرسیلیان آویلابی که به مکتب مارسینون گنوسی تعلق خاطر داشت به جرم مانوی بودن به اسپانیا تبعید شد و در آنجا پیروانی را گرد خود جمع کرد. در ۷۵۰ م. پلیسین در ارمنستان اصول دو بن انگاری مانوی را رواج داد و از آنجا که همزمان با امپراتوران بت شکن (Iconoclast) می‌زیست مورد تعقیب قرار گرفت. با این وجود شاخه هایی از پیروانش تا سال ۱۸۳۷ م. در روستاهای منطقه‌ی آرهاداو ارمنستان زندگی می‌کردند (سولیانو، ۷۳۱۳). یکی از پیروانش در نهایت در مجارستان به تبلیغ پرداخت و با نام بوگومیل (به معنای خدا دوست) مشهور شد. بوگومیل مکتب گنوسی اسلاوها را بنیان نهاد و به پیروانش اصل مبارزه‌ی نور و تاریکی را تعلیم می‌داد و معتقد بود جهان مادی زیر سیطره‌ی خدا/اهریمنی به نام شیطانائیل



قرار دارد. این آیین پس از توسعه یافتن در جنوب فرانسه فرقه‌ی مانوی کاتار را پدید آورد که مردمانی صلح دوست و هنرپرور و بی آزار بودند. در ۱۰۲۸ م. پاپ اینوسان سوم که برخلاف نامش (که بیگناه معنا می‌دهد) مردی متعصب و خونخوار بود، برای ریشه کن کردن این دین به جنوب فرانسه لشکر کشید و مانویان را از دم تیغ گذراند. مانویان می‌بایست برای اثبات مسیحی بودنشان سر جوجه‌ای را از بدن جدا کنند یا به نمایندگان پاپ نشان دهند که از آمیزش جنسی هراسی ندارند. این شکل ابتدایی از تفتیش عقاید در نهایت به آنجا منتهی شد که کشیشان مسئول شناسایی کفر بر مبنای آمادگی بانوان کاتار برای همبستری با ایشان در مورد دینشان داوری می‌کردند. در نتیجه‌ی این تحرکات مانویان فرانسوی قلع و قمع شدند و بازماندگانشان که به ۲۱۰ نفر بالغ می‌شدند، در دژ مون سگور پناه گرفتند. پاپ ایشان را در همان دژ به آتش کشید و همه را از میان برد. در نتیجه‌ی این سختگیری‌ها مانویت غربی تا حدود سال ۱۲۴۵ م. ریشه کن شد (کیسپل، ۱۳۷۳).

مانویت در زادگاه اصلی خود ایران مدتی طولانی تر دوام یافت و به قلمروهای همسایه -به ویژه عربستان نیز بسط یافت. عمروبن عدی که در ۲۷۰-۳۰۰ م. حاکم حیره بود، با تمام توان از مانویان حمایت می‌کرد و سفیری که به دربار شاهنشاه ایران فرستاده بود، یکی از ارداوان مانوی به نام اینایوس بود. در سرزمین اصلی ایران نیز با وجود سختگیری‌های کرتیر و موبدان زرتشتی مانویت رواج فراوان یافت. در قرن پنجم میلادی رهبر مانویان ایران مارشاداورمزد نام داشت و اصلاحاتی در این دین انجام داد که در نهایت به پیدایش شاخه‌ی دین آوریه منتهی شد.

در صدر اسلام، گروهی از مبلغان مانوی در ایران و عربستان فعال بوده‌اند. سلمان فارسی یکی از این مبلغان بوده است که به دلیل محکوم شدن از ایران می‌گریزد و به عربستان می‌رود. حضور او در کنار حضرت محمد بسیاری از نویسندگان جهان باستان - همچون ضحاک ابن مزاحم (متوفی در ۱۰۵ هجری قمری) - را برانگیخته بود تا وی را سرچشمه‌ی اصلی بسیاری از آیینهای اسلامی بدانند. اسماعیلیان نیز معتقد

بودند که جبرئیل نام پنهانی سلمان فارسی بوده است (ماسینیون، ۱۳۴۳). از میان مانویان مهم دیگر در این دوران می‌توان به عبدالله بن سبأ اشاره کرد که از دانشمندان یهودی عصر خلافت حضرت علی بوده و به مانویت گرویده و بسیاری از مفاهیم مانوی مانند دوبن انگاری و باور به بازگشت ناجی را در آخر زمان رواج می‌داده است (کیسل، ۱۳۷۳).

مانویت در زمان خلیفه المهدی (۷۷۵-۷۸۵ م) غیرقانونی دانسته شد و مانویان تحت تعقیب قرار گرفتند. این سیاست توسط خلیفه‌های بعدی به ویژه المقتدر بالله (۹۰۸-۹۳۲ م) نیز تعقیب شد. او نوعی سازمان تفتیش عقاید را برای شناسایی و اعدام ملحدان تاسیس کرد که رئیسش با نام صاحب الزنادقه شناخته می‌شد و اختیار داشت تا فرمان مصادره‌ی امواص و اعدام مطنونین به کفر را صادر نماید. پس از این سختگیریها، مانویت در ایران زمین رو به زوال رفت.

مسیر شرقی گسترش مانویت به نسبت هموارتر از مواردی بود که شرحش گذشت. بر مبنای اسناد به دست آمده از تورفان، مانویت تا قرن هفتم و هشتم میلادی در منطقه‌ی ترکستان و آسیای میانه رواج فراوان یافته بود و در بسیاری از نقاط دین غالب مردم محسوب می‌شده است. در ۷۱۹ م یک مقام بلندپایه‌ی مانوی از تخارستان به چین رفت و با امپراتور چین ملاقات کرد و دین مانی را بر وی عرضه داشت. امپراتور به او اجازه داد تا در قلمرو چین معابدی بنا کند و به کار تبلیغ دینش بپردازد. حضور مبلغان مانوی که معمولاً ایرانی بودند، باعث شد تا به تدریج اساطیر ایرانی در چین رواج یابد. به ویژه نظام اخترشناسی ایرانی در چین جای زیادی باز کرد و حتی امروز هم اسم بسیاری از ستارگان در زبان چینی ریشه‌ی فارسی دارد (نمونه‌ی مشهور آن، اسم مائو به معنای ماه است، که شاید رواجش هم به آیین مانی در چین مربوط باشد).

در ۷۳۲ م امپراتور که از بسط سریع مانویت در چین اندیشناک شده بود دستوری صادر کرد و به موجب آن اعتقاد به مانویت را برای چینیان ممنوع کرد. اما پیروی از این آیین را برای بربرها آزاد دانست.

یعنی معابد مانوی را تعطیل نکرد اما مانع تبلیغ دینشان شد. با این وجود روند توسعه‌ی مانویت در چین ادامه یافت و در قرن هشتم و نهم به صورت یکی از ادیان مهم و رسمی چین در آمد. مرکز مانویان چینی استان فوکین بود. ادیان بومی چین به اشکال متفاوتی با مانویت برخورد کردند. بوداییان و پیروان کنفوسیوس مانویان را به دلیل گرویدن به دین بربرها نکوهش میکردند و نوعی مبارزه‌ی تبلیغاتی را بر علیه آن آغاز کردند. اما تائوگرایان مفاهیم آن را در دل خود جذب نمودند. این نبرد عقیدتی در قرون یازدهم تا چهاردهم میلادی شدت یافت و در نهایت به نابودی مانویت در چین منتهی شد.

مانویت در سرزمینهای حاشیه‌ی چین نیز به سرعت پیشرفت کرد. در ۷۶۲ م بولوگ خان که از ۷۶۰ تا ۷۸۰ م شاه اویغورها بود، پایتخت شرقی چین (لویانگ) را فتح کرد و پادشاهی بزرگ اویغوری را در این منطقه تشکیل داد. بولوگ خان خیلی زود به دین مانوی گرایید و آیین مانی به دین رسمی قلمرو حکومتش تبدیل شد. در ۸۴۰ م قرقیزها پادشاهی اویغوری را برانداختند و بر اثر این ماجرا مانویت در این منطقه آسیب بسیار دید و از رونق اولیه‌ی خود افتاد.

## مناسک مانوی

مانی نخستین پیامبری بود که ماده و انسان را موجوداتی پلید و آغشته به تاریکی دانست و نگرش بدبینانه‌ی بودا در مورد زندگی را با اسطوره شناسی پیچیده و عظیمی ترکیب کرد تا یکی از منفی ترین نگرشهای شناخته شده نسبت به زندگی مادی را پدید آورد. از این روست که ریاضت خواهی و ستیز با نفس در آیین مانوی جایگاه پرارجی داشت و پرهیزگاری معیار باورداشتن به مانویت محسوب می‌شد. در آیین مانوی، بدن آفریده‌ی شیطان دانسته می‌شد و پوسته‌ی مزاحمی بود که روح نورانی را در بر می‌گرفت. برای رام کردن این بدن و رهانیدن روح از قالب آن، می‌بایست سه مهر بر آن زده شود. در متون لاتینی نویسندگانی که بر مانویت ردیه نوشته اند این سه مهر را با نام مهر دست (*signa manum*)، مهر زبان (*signa culumos*)، و مهر باطن (*signa sinus*) مورد اشاره قرار داده اند (ویدن گرن، ۱۳۷۶).

مهر دست به مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی منتهی می‌شود که پرهیزگاری در زمینه‌ی رفتار را تضمین می‌کند. مهر دست مانویان را از کشتن گیاهان و جانوران و آزار رساندن به جانداران باز می‌دارد. مانی معتقد بود کسی که جانور یا انسانی را بیازارد در زندگی بعدی خود در قالب وی دچار تناسخ خواهد شد. به این ترتیب نوعی عدل و جزای این جهانی با تعیین نوع تناسخها ممکن جلوه می‌کند. مهر زبان، مانویان را از گناهانی که به دهان مربوط می‌شود باز می‌دارد. مهمترین این گناهان عبارتند از گوشتخواری، شرابخواری و بدگویی (کفر، ناسزا و دروغ). به دلیل همین قانون محکم بود که بعدها مانویان را به سادگی شناسایی می‌کردند. چرا که از خوردن گوشت و ناسزا گفتن به مانی یا انکار دینشان سر باز می‌زدند. ارداوان اصولاً از خوردن گوشت محروم بودند، اما نیوشاکان می‌توانستند در صورتی که خودشان جانور یا گیاهی را نکشته باشند، از آن تغذیه کنند. مهر باطن به نیروی جنسی مربوط می‌شد و ارداوان را از ازدواج و آمیزش جنسی بر حذر

می داشت. نیوشاکان از این قانون مستثنا بودند، اما می بایست پرهیز جنسی شان را در روزهای روزه گیری حفظ کنند.

هر سه ی این مهرها مجموعه ای پیچیده از پرهیزها و ریاضتها شامل می شده اند. از آن میان، اثرگذاری قواعد مربوط به مهر دهان قابل توجه بوده است. مانویت اولین دینی بود که خوردن مشروب را حرام اعلام کرد. مانی در متنی هفت دلیل برای این حرمت بر می شمرد: نخست از میان رفتن هوش، دوم دردمندی، سوم پشیمانی، چهارم بدگویی، پنجم ترس از افتادن (؟)، ششم بادافره داشتن این کار، و هفتم، بیشرمی که از خوردن شراب پدید می آید. مانی اصولا خوردن و نوشیدن را خوش نمی داشت و به پرهیز از لذتهای گوارشی متمایل بود. خوردن آب زیاد را ناشایست می شمرد و از میان خوراکی ها هندوانه را از همه بهتر و انباشته از نور می دانست.

چنان که از متون مانوی بر می آید، قواعد و رسوم حاکم بر ارداوان در مورد مهر دهان بسیار سختگیرانه بوده است. ابن ندیم می گوید ارداوان دو روز در هفته (یکشنبه و دوشنبه) و نیوشاکان تنها یکشنبه را روزه می گرفتند. این روزه بسیار شبیه به روزه در اسلام بوده. به این معنا که گروندگان از طلوع تا غروب خورشید لب به آب و غذا نمی زده اند و با غروب خورشید افطار می کرده اند. گویا مانویان رسم خوردن سحری را نداشته اند و در ایام روزه تنها به خوردن یک وعده غذا در روز بسنده می کرده اند. علاوه بر این روزه پیوسته و بدون افطاری در دو روز اول هر ماه هم واجب بوده است. به قول ابن ندیم افزودن هفت روز دیگر روزه داری در ماه یکی از واجبات دین مانی محسوب می شده. باید به این روزه های فراوان، یک ماه روزه سالانه را هم افزود که از هشتم برج دلو آغاز می شده و سی روز ادامه می یافته و همزمان با تحویل سال با مراسمی به نام بما پایان می یافته (وامقی، ۱۳۷۸).

بما مهمترین جشن مانویان بوده و در آن خوراک مقدسی تهیه می‌شده و خورده می‌شده. برخی از نویسندگان این خوراک مقدس را با مراسم عشای ربانی مسیحیان مقایسه کرده اند (ویدن گرن، ۱۳۷۶). مانویان در جشن روز بما در مانستان ها جمع می‌شده اند و بر منبری پنج پله‌ای نقشی از مانی را می‌نهادند و متن وصیت نامه اش را یکبار می‌خوانده اند. خواندن سرود و موعظه از دیگر مراسم این روز بوده است. شباهت منبر پنج پله‌ای با منبر خلفا در اسلام و غذای مقدس با آیین عشای ربانی در مسیحیت آشکار است. با این توضیح که منشا منبر احتمالاً شاه نشینی سی و سه پله‌ای بوده است که در آیین بودایی سابقه داشته و بوداییان هنگام مراسم آن را به نشانه‌ی حضور بودا در میان می‌گرفته اند. مانویان نیز معتقد بودند مانی در جشنهای بما به شکلی نادیدنی حاضر می‌شود و در خوردن خوراک با ایشان شریک می‌شود (وامقی، ۱۳۷۸).

با یک حساب سرانگشتی می‌توان دریافت که نیوشاکان ۸۲ روز و ارداوان ۱۳۰ روز از سال را روزه می‌گرفته اند و این در حالی است که فرض کنیم هفت روزه‌ی ماهانه‌ای که ابن ندیم حرفش را می‌زند هم در همین مجموعه محاسبه شده باشد. اگر چنین نباشد، این دو گروه به ترتیب ۱۶۶ روز و ۲۱۴ روز در سال روزه می‌گرفته اند!

مهر دست هم مجموعه‌ای دشوار از قواعد و پرهیزها ایجاد می‌کرد که مهمترین آن اصل آسیب نرساندن به زندگی است که توسط پیش فرض حضور نور در تمام جانداران توجیه می‌شد. این قانون در ارداوان به قدری سخت و پیچیده بوده که ایشان را از درست کردن آتش برای پختن بقایای جانداران (غذا) منع می‌کرده. به همین دلیل هم گروه‌های تبلیغی مانوی که از ارداوان تشکیل می‌شده، لزوماً یک یا دو نفر از نیوشاکان را هم در بر می‌گرفته که وظیفه‌ی تهیه‌ی غذا و روشن کردن آتش برای بیتوته کردن را بر عهده داشته اند و در عین حال خودشان مانند سایر مانویان از شکار کردن و کشتن جانوران منع شده بودند.

مهر باطن علاوه بر تابوهای جنسی، مجموعه‌ای از نمازها را هم در بر می‌گرفته است. نیوشاکان چهار بار و ارداوان هفت بار در روز نماز می‌خوانده‌اند. هر نماز دوازده سجده داشته و در فاصله‌ی هر دو سجده مجموعه‌ای از دعاها و نیایشها - که بعضی هایشان طولانی هم بوده‌اند - خوانده می‌شده‌اند. همه‌ی مانویان موقع نماز خواندن به خورشید رو می‌کرده‌اند و این می‌تواند نخستین شکل قبله در آیینهای باستانی باشد. مانویان پیش از وضو گرفتن وضو می‌گرفته‌اند و در صورتی که آب نمی‌یافتند تیمم می‌کردند.

مانویان آدابی برای غسل تعمید هم داشتند که ایشان را با مانداییان و مسیحیان نزدیک میکرد. مانویان تعمید را آیینی بسیار مهم می‌دانستند و آن را برای نیوشاکان روا نمی‌دانستند. در واقع این مراسم تنها برای کسانی که از مرتبه‌ی نیوشاکان به رتبه‌ی ارداوان ارتقا می‌یافتند برگزار می‌شد. مانویان از روغن برای تعمید استفاده می‌کردند و آب را در این مورد کافی نمی‌دانستند. سنت آگوستین در نوشته‌هایش تلاش می‌کند به مانویانی که غسل همگانی با آب را بی‌فایده میدانستند پاسخ دهد و آمیزش جنسی و بچه دار شدن مسیحیان پس از این مراسم را از خرده‌گیری‌های مانویان مصون دارد.

مانویان به دلیل پیچیدگی و دشواری ریاضتهایی که باید تحمل می‌کردند، خواه ناخواه همواره در معرض لغزش و گناه قرار داشتند. به همین دلیل هم نهاد توبه و اعتراف در دینشان به شکلی نهادینه شده بود که بتوانند از این مجرا آسودگی وجدان خویش را باز یابند. چنین به نظر می‌رسد که نهاد اعتراف در کلیسای کاتولیک با رونوشت برداری از نظام مانوی پدید آمده باشد. در میان متون مانوی مربوط به این موضوع، باید از کتاب خُستوان نام برد که متنی به زبان سغدی است و توسط روحانی عالیرتبه‌ای به نام رای مست فرزند نوشته شده است. این متن مخصوص ارداوانی نوشته شده بود که قرار بود دعاهایی از این دست را در میان نیوشاکان بخوانند. این متن فهرستی بلند بالا از گناهان را در بر می‌گیرد و در انتهای اعتراف به هریک از آنها

عبارت "مرا ببخش" (من آستار هیززا) تکرار شده است. ترجمه‌ای ترکی از این متن نیز در دست است (ویدن گرن، ۱۳۷۶).

### اساطیر مانوی

مانی، علاوه بر سایر هنرها و توانایی هایش، بی تردید داستان سرا و خیالپرداز قدر قدرتی هم بوده است. در میان اساطیر آفرینش سایر ادیان، هیچ جا به روایتی چنین منسجم، منطقی، پرمجرا، خوش ساخت، و برانگیزاننده برخورد نمی کنیم که توسط تنها یک نفر پرداخته شده باشد. مانی با تلفیق آنچه که در ادیان گوناگون زمان حیاتش وجود داشته، نسخه‌ای منحصر به فرد و اصیل از تفسیر هستی شناختی آفرینش را ارائه می کند که از سویی کل نظام اخلاقی اش را نتیجه می دهد، و از سوی دیگر غایت شناسی و معادشناسی جذابی را هم عرضه می نماید.

داستان آفرینش چنین آغاز می شود که جهان از دو عرصه‌ی متمایز نور و تاریکی تشکیل یافته است. در آغاز، تاریکی در جنوب قرار داشت و از سه جانب توسط نوری که فراگیر بود احاطه شده بود. شاه قلمرو نور زروان نام داشت. نام او را در متون گوناگون پدر بزرگی، پدر هسینک (ازلی) و سروشاویزد هم آورده اند. نخستین تلاطم در جهان هنگامی آغاز شد که پادشاه قلمرو ظلمت (اهریمن) بر قلمرو نور تاخت و بخشی از نورها را بلعید. زروان برای رهانندن نوری که در منطقه تاریک اسیر شده بود، گروهی از خدایان دیگر را به هستی فراخواند. مانی برخلاف سایر پیامبران از آفرینش خدایان و عناصر اساطیری سخن نمی گوید، بلکه همه جا این روند را به فراخواندن تعبیر می کند و با عبارت سریانی "قرا" مورد اشاره قرار می دهد. فعلی که در عربی واژه‌ی قرائت را تولید می کند و بعدها در اسلام اهمیت زیادی می یابد.



زروان نخست زنی را فرا می‌خواند که خوشیزگ، مادر زندگان یا واخش یوژدهر نام دارد. آنگاه آن دو پسری را به هستی فرا می‌خوانند که اورمزد بغ یا هرمزنام دارد و همتای اهورامزدا ی زرتشتی است. این نام در پهلوی اشکانی به صورت "نازوغ زادک"، "اسگندا" و "کومار" هم آمده است. واژه‌ی اخیر از ریشه‌ی سانسکریت کومارَه مشتق شده به معنای جوان است. تمام نامهای یاد شده به دو صفت جوانی و جنگجویی دلالت دارند. در متون سریانی نام این خدا را "نسا قدمايه" گفته اند که انسان قدیم معنا می‌دهد (وامقی، ۱۳۷۸).

هرمز محوراساطیر مانوی است. او همان منجی جوانی است که برای رهانیدن نور به جهان تاریکی حمله می‌کند و در راه رستگاری روان مردمان خود را فدا می‌کند. در واقع در اینجا با نسخه‌ی گیرایی از اسطوره‌ی خدای شهید روبرو هستیم. مضمونی که محور آیینهای ماندایی را نیز تشکیل می‌داد و ریشه در آیینهای کهن کشاورزی - به ویژه اسطوره‌ی دوموزی سومری - دارد. هرمز به همراه پنج فرزندش (باد، آب، هوا، آتش، روشنایی) به قلمرو تاریکی حمله می‌کند، اما توسط اهریمن زخمی شده و پنج فرزندش - که برخی جاها پنج سلاحش دانسته شده اند - به تاریخ دیوان ظلمت می‌روند. چنین می‌نماید که هرمز به عمد خود را در جهان تاریکی اسیر می‌کند و به این ترتیب شهادت خود را به هدف رهاندن نورهای اسیر شده برمی‌گزیند.

زروان که اسارت پسرش را می‌بیند، سه ایزد دیگر را برا می‌خواند که مهمترینشان مهریزد یا روح زنده است. مهر یزد برای رهاندن هرمز پنج فرزند خویش را به هستی فرا می‌خواند و به همراه ایشان به قلمرو ظلمت حمله می‌برد. او برای آگاه کردن هرمز از ورودش به قلمرو تاریکی فریادی بر می‌آورد که خود به ایزد جدیدی به نام خروشتک تبدیل می‌شود. خروشتک خبر رسیدن مهریزد را به هرمز می‌دهد و او نیز در پاسخ خروشی بر می‌کشد که به ایزد جدیدی - پدواختک - تبدیل می‌شود. به این ترتیب نظام هفت خدایی

امشاسپندان زرتشتی در قالب دو مجموعه‌ی هفت تایی از خدایان (هرمز و مهریزد به همراه پنج پسرشان و یک خروشِ هریک) در ادبیات مانوی هم بازتولید می‌شود. با تکمیل شدن عده‌ی خدایان، پیروزی بر جهان تاریکی نزدیک می‌نماید. مهریزد و پسرانش شماری بسیار از دیوان را نابود می‌کنند و نوری را در دلشان اسیر شده بود به قلمرو نوری باز می‌گرداند. آنگاه از بدن دیوان هشت زمین و از پوستشان ده آسمان و از استخوانهایشان کوهها را می‌سازد (اسماعیل پور، ۱۳۷۵).

ارتباط مهریزد با آفرینش جهان مادی این خدا را همتای دمیورژ یونانی می‌کند. به ویژه که پسرانش هم به پاسداری از این جهان گمارده می‌شوند. یکی از ایشان مانند نام دارد که در متون سریانی با نام اسکالا مورد اشاره واقع شده و به دلیل آن که هشت زمین را بر دوش خود نگهداشته با اطلس یونانی شباهت دارد. دیگری پهرگ بد است که در سریانی سافت زیوا و در لاتین Splenditenes خوانده می‌شود. او نگهبان ده آسمان است. فرزند دیگر مهریزد، زندبد یا وهرام ایزد نام دارد که سه چرخ باد و آب و آتش را در جهان پدید می‌آورد تا نور نهفته در قالب ماده به تدریج تصفیه شده و به قلمرو روشنایی بازگردد. این نورها در نیمه‌ی نخست هر ماه قمری در ماه انباشته می‌شوند و در نیمه‌ی دوم به خورشید منتقل می‌شوند. از نگاه مانوی، خورشید و ماه از نورهای خالص و پاک رها شده از پیکر دیوان تشکیل شده اند و ستارگان نورهایی ناخالص تر و ناپاک هستند. این برداشت منفی در مورد ستارگان از خاستگاهی ماندایی سرچشمه می‌گیرد. چرا که مانداییان نیز ستارگان و صورتهای فلکی را نحس می‌دانستند.

زروان برای تسریع کردن روند بازیابی نور از جهان ظلمت، پنج فرزند دیگر را فرا میخواند. این پنج ایزد به ترتیب عبارتند از (وامقی، ۱۳۷۸):

نخست؛ خردی شهریزد که با نام یشوع زیوا (عیسای زنده) هم شهرت دارد.

دوم؛ وهمن یا منوهمید یا نریمان که سه پیامبر رسمی پیش از مانی، زرتشت و بودا و عیسا را به سه قلمرو خاور، میانه و باختر زمین فرو می‌فرستد.

سوم؛ کیشوروایزد که بامستون (یعنی ستون نورانی) هم خوانده می‌شود و کهکشان تجلی آن است.

چهارم؛ کنیک روشن که دوشیزه‌ی نور هم نامیده می‌شود، و

پنجم؛ نریسه یزد یا روشن شهر یزد که همتای نریوسنگ اوستایی است. این خدا به نام پیک سوم،

ایزگاداً (سریانی) و *teritus legatus* (لاتین) هم شهرت دارد. او پدر دوازده‌ی باکره‌ی نور است که برجهای دوازده گانه و فصول را نگهداری می‌کنند.

نریسه یزد به همراه کنیک روشن خود را برهنه به دیوان نشان می‌دهند و دیوان نر و ماده از دیدن بدنهای زیبای ایشان دچار هیجان شده و جنینها و منی خویش را دفع می‌کنند. دیوان نر که دچار انزال می‌شوند، منی انباشته از نور خود را بر زمین می‌ریزند و از اینها گیاهان پدید می‌آیند. ماده دیوان نیز به همین ترتیب جنینهایشان را بر زمین می‌افکنند و از این جنینها جانوران پدید می‌آیند که از گیاهان و یکدیگر تغذیه می‌کنند و نور نهفته در درون خود را همچنان بازتولید میکنند. این داستان در ادبیات مانوی با نام *فریب دیوان* شهرت دارد و به دلیل سیاق هرزه نگارانه اش بسیار مورد نقد متکلمان مسیحی واقع شده است. ریشه‌ی این داستان را می‌توان در باورهای باستانی آریاییان به اهمیت و تقدس عنصر آتش و تراکم بودنش در منی و جنین بازجست.

اهریمن که به دنبال رهایی نور از دیوان و منتقل شدنش به بدن جانوران و گیاهان درگیر تناسخ به تدریج نور غصب شده را از مجرای سه چرخ یاد شده از دست می‌داده، دست به حيله‌ای می‌زند و زن و مردی را به نامهای اشقلون و نمرائیل فرا می‌خواند که همه‌ی دیوان باقی مانده را می‌بلعند و به این ترتیب روشنایی به جای مانده در بدنشان را در خود جذب می‌کنند. آنگاه با هم در می‌آمیزند و نخستین زن و مرد را پدید

می آورند. نخستین مرد گهمرد نام دارد که شکلی دیگر از واژه‌ی کیومرث است، و زن مردیانگ خوانده می‌شود که یادآور اسطوره‌ی کهن مشی و مشیانه است. خواست اهریمن آن است که این نخستین زوج در هم بیامیزند و در روند تناسلشان نور برای همیشه در قالب مادی زندانی شود.

خردی شهریزد و وهمن که این ترفند را می‌بینند، نزد گهمرد می‌روند و او را بر حقیقت وجود خویش آگاه می‌کنند و از او می‌خواهند تا با مردیانگ هم بستر نشود. گهمرد می‌پذیرد، اما نمرائیل که اوضاع را چنین می‌بیند خود با مردیانگ در می‌آمیزد و از این جفتگیری قابیل زاده می‌شود که به نوبه‌ی خود با مردیانگ هم بستر می‌شود هابیل از این ارتباط پدید می‌آید. به این ترتیب چرخه‌ی توالد و تناسل بشر آغاز می‌شود و روند رهایی نور تا رستاخیز به تعویق می‌افتد.

مانی خود را آخرین پیامبر بزرگ می‌دانست و باور داشت که مانویان با پرهیز از می و زن و گوشت روند رهایی نور را در جهان تسریع خواهند کرد. او به دلیل اعتقاد به حضورنوری اهورایی در تمام جانداران آزاد ایشان و کشتنشان را روا نمی‌دانست و آمیزش جنسی را دلیل اصلی تداوم اسارت نوردر جهان ظلمت می‌دانست. مانی نخستین پیامبری است که صریحا انسان را محصول نیروهای اهریمنی می‌داند و ماهیت آن را به تاریکی منسوب می‌کند. نقش منفی زنان در آیین او به خوبی پیداست، چرا که ایشان به نوعی با اهریمن در به دام انداختن نور همدست هستند. با این وجود بر خلاف برخی اساطیر سامی که زن را مخلوق اهریمن و مرد را زاده‌ی خدایان می‌داند، خاستگاه اهریمنی یکسانی را برای هر دو در نظر گرفته است.

مانی می‌گفت در آخر زمان مدعی فریبکاری که مهر دروغین خوانده می‌شود سوار بر گاوی بزرگ ظهور می‌کند و آتش جنگی بزرگ را در میان آدمیان شعله ور می‌کند.

این نبرد در نهایت به رویارویی نیروهای نورو تاریکی و پیروزی نور منتهی می‌شود و به این ترتیب کل نور در قالب ستون نور (andrias) به آسمان و قلمرو نور باز می‌گردد و کل تاریکی در قالب کلوخی (bolos) به چاهی فرو می‌گلتد و دهانه‌ی آن با سنگی گران بسته می‌شود.

#### اندرکنش مانویت و سایر ادیان

دین مانی، آشکارا به ادیان پیش از خود وامدار بوده است. مانی معتقد بود که نیروهای نور پیش از او سه پیامبر بزرگ را برای هدایت سه قلمرو اصلی زندگان (خاور و باختر و میانه‌ی زمین) فرو فرستاده‌اند. وهمن یا منوهمید، پسر زروان، خدایی است که بودا، عیسا و زرتشت را به این سه سرزمین می‌فرستد تا زندگان را از حقیقت حضور نوری اسیر در وجودشان آگاه نماید. به این ترتیب مانی این سه دین را به رسمیت می‌شناخت و چنان که از ساختار پیام خودش برمی‌آید، از عناصر معنایی ایشان به فراوانی استفاده کرده است. در این میان، غیاب دین موسی جالب می‌نماید. چنان که گفتیم، در آن دوره‌ی تاریخی قبایل یهودی چندی در میانرودان می‌زیسته‌اند و دینشان در میان مردم منطقه نفوذ فراوانی هم داشته است. با این وجود هیچ اشاره‌ای به این دین در میان متون مانوی دیده نمی‌شود و چنین می‌نماید که مانی در نادیده گرفتن ایشان تا حدودی زیر تاثیر مسیحیانی مانند ابن دیصان بوده باشد که آیین موسوی را شکل مقدماتی عیسویت می‌دانسته‌اند و پس از ظهور عیسا محتوایش را بی اعتبار تلقی می‌کرده‌اند.

وامی که مانی به دین مسیح داشته است، بیشتر از آن که به ساختار و محتوا مربوط شود، به شکل بیان ارتباط می‌یابد. زبانی که مانی برای تبلیغ مرامش برگزیده، همان زبانی است که در میانرودان آن روز در

میان مسیحیان رواج داشته و خط ابداعی وی نیز از سریانی رایج در همین منطقه مشتق شده است. نام عیسا و برخی از کلیدواژگان مسیحی -مانند عبارت سریانی "زیوا" (نور)- زیاد در متون مانوی تکرار می‌شود.

شبهات دیگر آیین مانی با عیسویت، به مرکزیت اسطوره‌ی خدای شهید در آن مربوط می‌شود (اسماعیل پور، ۱۳۷۵). مانی مانند مسیحیان به خدایی جوان و برومند - همان مسیح یا اورزدیخ/هرمز- باور داشته که زاده‌ی خدای بزرگ است و برای رها کردن روح زندگان به میان نیروهای تاریکی نفوذ می‌کند و برای رستگار نمودن ایشان، شهادت خویش را بر می‌گزیند (تقی زاده، ۱۳۷۹). این اسطوره چنان که می‌دانیم، پیش از ظهور مسیح وجود داشته و در منطقه‌ی میانرودان و لوانت رواج فراوان داشته است. شکل آغازین این اسطوره در آیین دوموزی سومری در هزاره‌ی سوم پ.م دیده می‌شود و در مناسک کشاورزی و باور به رستاخیز طبیعت ریشه دارد. این اسطوره در قرن اول میلادی به شکل یهودی/سریانی اش در قالب آیین مسیح احیا می‌شود و ظاهراً از مجرای وامگیری آیینهای ماندایی به مانویت راه می‌یابد. حضور ایزدبانویی نیرومند - خوشبازگ- نیز با مادر خدای مسیحیان -مریم- شبهات دارد و گویا این دو نیز از آیینهای بابلی تکریم ایشتر برخاسته باشند. حضور مناسکی مانند غسل تعمید هم می‌توانند به همین شکل تعبیر شوند. این مناسک هم در دین سومری پرستش خدای آب -ئا- ریشه دارند و پس از گذشتن از صافی مسیحیت و دین ماندایی به مانویت وارد شده اند.

یکی از کسانی که در آشفته بازار ادیان میانرودان قرن دوم، تاثیر زیادی بر نسخه های غیرارتدکس مسیحیت داشت، عارفی یهودی/مسیحی به نام الخسا بود. او در ابتدای قرن دوم میلادی دعوت خود را آشکار کرد و شکلی خاص از باور به مسیح را رواج می‌داد که با عقیده به تناسخ و باززایی مدام مسیح در میان مردمان فانی همراه بود. چنین می‌نماید که آیین الخسای بر پتک و مانداییان تاثیر زیادی گذاشته باشد (Decret, 1974).

وام مانی به بوداییان از جنبه هایی بیشتر از مسیحیت است. او چند مفهوم محوری را از بوداییان برگرفته است و به شکلی نو و تا حدودی افراطی با هم در آمیخته است. نخست، بدبینی نسبت به زندگی و تاریخ پنداشتن ماده است، که در آرای بودا به شکل رنجبار دانستن زندگی و چرخه‌ی سامسارا تجلی می‌یابد. مانی این مفهوم را برگرفته و بدبینانه‌ترین دین بزرگ شناخته شده را بر مبنای آن بر ساخته است. مربوط دانستن ماده به ظلمت و اهریمنی پنداشتن خلقت انسان محصول این نگرش جهان‌گریزانه هستند.

دومین مفهوم مهمی که مانی از بوداییان آموخته، تناسخ و عدل الهی ناشی از تنظیم چرخه‌های زایش و باززایش است. متنی مانوی ادعا می‌کند که آزارگران حیات در زندگی بعدی خود به شکل جاندارانی که آزارش کرده‌اند به جهان باز می‌گردند و به دلیل برخورداری آگاهی کمتری از آنچه که در زندگی کنونی شان دارند، احتمال دارد گناهمانی مرتکب شوند که عمیقتر در منجلا ب باززایشهای مادی فرو روند. به این ترتیب مفهوم آهیمسای بودایی که توسط پادشاهی آشوکا به مرتبه یک قانون مدنی برکشیده شده بود، در دین مانوی به ضرورتی خطیر تبدیل می‌شود. برخی از مراسم و تابوهای ناشی از این باور به آهیمسا نیز به روشنی در آیین مانی دیده می‌شود. ممنوع شدن کشتن و آزار دادن جانداران به معنای تحریم شکار و قصابی است و به منع گوشتخواری منتهی می‌شود. مانی در اساطیر آفرینش خود، در آنجاکه از بلعیده شدن دیوان توسط نمرائیل و اشقلون و زاده شدن آدمیان از ایشان سخن می‌گوید، عملاً گوشتخواری را به عنوان نوعی گناه نخستین معرفی می‌کند. به این ترتیب در این اسطوره دو عنصر گناه نخستین - با ریشه‌ی سومری/مسیحی - با محرّمات بودایی مربوط به گوشتخواری گره می‌خورد.

سومین عنصر اساسی برگرفته شده از بوداییان، به امری زمینی تر، یعنی شیوه‌ی سازماندهی مومنان مربوط می‌شود. چنان که در بندهای پیشین دیدیم، مانی تقسیم پیروانش به دو گروه روحانی و عامی را از

بوداییان برگرفت و با دو پاره کردن نظام انضباطی/اعتباری حاکم بر ایشان، پویایی کلی و دامنه‌ی مخاطبان دینش را افزایش داد و امکانات درخشانی برای تبلیغ و گسترش آن پدید آورد.

از میان سه دینی که مانی به عنوان منابع کار خویش معرفی کرده، بی تردید زرتشتی‌گری از همه مهمتر بوده است. مانی بخش عمده‌ی اسطوره‌ی شناسی خویش، و تقریباً تمام شخصیت‌های آسمانی خود را از این دین وامگیری کرده است. اسم تمام این خدایان در متون اصلی مانوی فارسی هستند و ریشه‌ی زرتشتی یا پیشا زرتشتی ایرانی دارند. اندیشه‌ی محوری تقسیم جهان به دو بخش خیر و شر، و حاکمیت دو خدای هم قدر و قدرت بر این دو قلمرو و زیاده خواهی نیروهای ظلمت و دوره بندی تاریخ جنگ میان این دو نیرو، عیناً از زرتشتیان وامگیری شده است. تلقی انسان به عنوان موجودی با جوهر اهورایی و همدست نیروهای روشنایی نیز از همین خاستگاه گرفته شده است. مقدس پنداشتن برخی از مظاهر طبیعت -مانند آتش و باد و سایر فرزندان هرمز- نیز به طبیعت گرایی زرتشت شباهت دارد. همچنین معاد شناسی مانوی نیز تحت تاثیر این دین است. در متون مانوی روح کسی در می‌گذرد توسط سه فرشته مورد استقبال واقع می‌شود. این سه فرشته روح را به آسمان می‌برند و وی را در برابر دادگاه قاضی حقیقت حاضر می‌کنند. قاضی حقیقت درباره‌ی کردار متوفی داوری می‌کند و در صورتی که نیکی‌هایش از بدی‌هایش بیشتر باشد، به او یک خلعت (جامک)، نیمتاج (ددم)، دسته گل (پوسای)، و جایزه‌ی پیروزی می‌دهند و روح او را به قلمرو روشنایی راهنمایی می‌کنند. همچنین تصویری که از بهشت در دین مانوی وجود دارد یک منظره‌ی زرتشتی است چرا که در آن به نشستن روح بر تخت (گاه) و حضور در تالار اشاره شده و چنین آمده که هشتاد فرشه از جنس مخالف به خدمت روح خواهند پرداخت. ناگفته نماند که اصولاً مفهوم بهشت و دوزخ -یعنی مکان‌هایی با رنج یا لذت مطلق که پاداش یا جزای کردارهای روح را تجسم کنند، برای نخستین بار در آیین زرتشتی معرفی شده است.



علاوه بر ادیانی که مانی خود به پیش کسوتی شان اشاره کرده، ادیان دیگری را نیز می‌توان برشمرد که به این روشنی معرفی نشده‌اند اما در پیکربندی مفهومی مانویت نقش داشته‌اند. احتمالاً مهمترین این ادیان، ماندایی است که بخش عمده‌ی آیینهای مسیحی و سریانی از مجرای آن به مانویت راه یافته‌اند. مانداییان از حدود 200م در منطقه‌ی میانرودان حضور داشته‌اند و گروههایی از مردمان معتقد به پرهیزگاری و غسل تعمید - به عنوان روشی برای باززایی - را شامل می‌شده‌اند. ایشان خود را "ناصورایه" می‌نامیدند که گویا با فرقه‌ی عرفانی یهودی "ناصورایوی" مرتبط بوده باشد. ناصری‌ها یا مسیحیان گهگاه با ایشان اشتباه گرفته می‌شدند اما خودشان مسیحیان را دشمنانی قسم خورده می‌دانستند و با ایشان وجه اشتراکی احساس نمی‌کردند. کرتیر هم در کتیبه مشهور خود به سرکوب این دو گروه به عنوان پیروان دو دین متمایز اشاره می‌کند. اساطیر و مناسک این دین با رسوم خانخانی ایرانی - که در زمان اشکانیان رواج داشته - درآمیخته و واژگان دینی اش نیز بیشتر از پهلوی اشکانی وامگیری شده است. چنان که از اساطیر ماندایی بر می‌آید، اردوان شاه اشکانی (م. ۲۲۶) در شکل‌گیری این دین نقش مهمی ایفا کرده است (ویدن گرن، ۱۳۷۶).

وضوی مانوی که از نظر شکل و قواعد تقریباً وضو در اسلام یکسان است، ریشه‌ی ماندایی دارد. مانداییان - مانند مانویان - یکشنبه را روزی مقدس می‌پنداشتند و در این روز به نوعی آیین تعمید و شست و سوی گروهی می‌پرداختند که بسته به موقعیت می‌توانسته به دو شکل ریشامه و تماشه اجرا شود (باکلی، ۱۳۷۳). همین رسم در مانویت به صورت وضویی در آمده که می‌بایست پیش از هر نماز روزانه توسط مومنان انجام شد. از آنجا که به تدریج مانویت در نقاط خشک هم بسط می‌یافت و تحرک مبلغان مانوی هم مانع دستیابی نمازگزاران به آب می‌شد، آیین تیمم - که در واقع نوعی تعمید با خاک است - هم به عنوان جایگزینی برای وضو به آن افزوده شد.

دین دیگری که به شکلی ضعیف در مانویت بازتاب دارد، یهودیت است. مانی برخی از اساطیر یهودیان از جمله گناه نخستین و نامهای قابیل و هابیل را از ایشان وامگیری کرده است. توصیفی که از قابیل سرخ مو وجود دارد و شجره نامه‌ای که برای نخستین زادگان گهمرد و مردیانگ ارائه می‌شود (اسماعیل پور، ۱۳۷۵)، شباهت زیادی به الگوی توراتی دارد و احتمالاً از آن تاثیر پذیرفته است.

از میان آیینهایی که بر مانویت تاثیر گذاشته اند باید به مهرپرستی نیز اشاره کرد که ساختارش بسیار بر مانی تاثیر گذاشته است. شیوه‌ی سازماندهی ارتاوان در مانویت به ظاهر شکل ساده شده‌ای از سلسله مراتب هفت مرحله‌ای مهرپرستان باشد. همچنین بسیاری از آیینهای عبادی -مانند قبله گرفتن خورشید و مقدس پنداشتن روز منسوب به خورشید، یعنی یکشنبه، که هنوز این ارتباط را در واژه‌ی Sunday و تعطیل بودنش در غرب نشان می‌دهد.

مانی از نظر بسیاری از نویسندگان جهان باستان یک میتراپی پنداشته می‌شده است. کتاب *اکتا آرخلای* که متنی مسیحی در رد مانویت است، به تصویری از مانی مزین است که او را در لباس روحانیون مهرپرست نشان می‌دهد. در این تصویر مانی شلوار گشاد سبزر در بر دارد و شنل بلندی به رنگ آبی آسمانی بر دوش انداخته و عصایی آبنوسی و کتابی بابلی را در دست گرفته است. در فصل چهارم، بند هفتم این کتاب صریحاً به مانی به عنوان کاهنی میتراپی اشاره شده است (ویدن گرن، ۱۳۷۶). گذشته از اهمیتی که مهریزد -همتای میترا- در اسطوره‌ی آفرینش مانوی دارد، ردپای این خدا را در اساطیر قیامت مانوی نیز می‌توان بازیافت. چنان که گفتیم در این اساطیر چنین آمده که در آخر زمان میترای دروغین ظهور خواهد کرد و واپسین نبرد میان نور و تاریکی را آغاز خواهد کرد. چنان که می‌دانیم، اسطوره‌ی هزاره گرایانه‌ی بازگشت ناجی در باور زرتشتی ظهور سوشیانس ریشه دارد. این مفهوم ناجی در زمان تبعید یهودیان در بابل وارد ادبیات یهودی شده و از آن راه در آیین مسیحی هم ریشه دوانده است.

با این وجود، چنین می‌نماید که تا زمان مانی کسی به ظهور ضد مسیح در کنار این ناجی توجه نکرده باشد. در متون ایرانی کهن، به ظهور ضدقهرمانی که پیش از سوشیانس خواهد آمد و زمینه را برای حضور وی فراهم خواهد کرد، اشاره‌هایی شده است. در متون جدیدتری مانند بندهشن این ضدقهرمان را همان آژیدهاک دانسته‌اند که در آخر زمان توسط اهریمن از بند خواهد رست و بار دیگر بر جهان حاکم خواهد شد. چنین می‌نماید که مهرپرستان نسخه‌ای از این اعتقاد به ظهور منجی و ضدقهرمان واپسین را در میان خود پرورده باشند. به هر صورت باور به ظهور میترا دروغین در اسطوره‌شناسی مانوی مقدمه ایست که به تدوین مفهوم ضد مسیح در مسیحیت و دجال در اسلام شیعی منتهی می‌شود.

مانی با توجه به صلحدوستی و تلاشی که برای وحدت همه‌ی ادیان می‌کرده، از اشاره‌های دشمنانه به پیروان سایر ادیان پرهیز می‌کرده است. تنها در دو جاست واکنش منفی نسبت به سایر ادیان دیده می‌شود. اولی در مورد یهودیت است که با نادیده‌انگاری برگزار شده است، و شاید اصولاً نتوان این را نوعی واکنش منفی دانست. واکنش صریحتر در مورد آیین زروانی دیده می‌شود که در عصر ساسانی محبوبیت زیادی پیدا کرده بود و گویا در میان طبقه‌ی اشراف هم رواج یافته بود. مانی در چند جا به نادرستی نظر زروانیان که هرمز و اهریمن را برادر دوقلو می‌دانند اشاره می‌کند و هرگاه سخن از این دو پیش می‌آید، بر برادر نبودن و بیگانه‌بودنشان نسبت به هم تأکید می‌کند.

## منش مانوی

دین مانی از نگاه نظریه‌ی منشا چند ویژگی برجسته دارد:

نخست آن که با وجود پیچیدگی محتوا و غنای معنایی اساطیرش، نگرشی منسجم و سازمان یافته در مورد جهان و آغاز و پایان آن را ارائه می‌کند و به این ترتیب ابرمنشی خودسازگار و خوش ساخت محسوب می‌شود. این بدان معناست که مانی مجموعه‌ای از ابزارهای معنایی را در اختیار پیروانش می‌گذاشت که امکان درک معنای جهان، شناسایی موقعیت خویش در آن، و رفتار کردن بر مبنای نظامی روشن و صریح از محاسبات سود و زیان را به ایشان می‌داد.

دومین ویژگی مانویت، همخوانی آن با ادیان بزرگ روزگار خود بود. مانی به شیوه‌ی کهن ایرانیان، از ادغام عناصر ارزشمند موجود در سایر ادیان در آرای خویش ابایی نداشت و معمولاً آشکارا به سرچشمه‌ی این اندیشه‌ها هم اشاره می‌کرد. به این ترتیب مانی با به رسمیت پذیرفتن بودایی گری، مسیحیت و زرتشتی گری در عمل مجرای گشوده بود تا پیروان این سه دین بدون نقض مبانی عقیدتی خویش به دین وی بگروند. از دید نظریه‌ی منشاها، مانویت ابرمنشی روادار و آشتی جو و محسوب می‌شود که تمایل به سازگار شدن با محیطهای فکری گوناگون را دارد و از انعطاف زیادی برخوردار است.

سومین ویژگی دین مانی، تاکید زیاد و افراطی اش بر پرهیزگاری و خودداری از خشونت بود. مانویت نظامی اخلاقی بود که پرداختن به حوزه‌ای از فعالیت‌های مادی -مانند هنر و اندیشه - را مجاز می‌دانست و پیشروی در حوزه‌هایی دیگر -خشونت، شکار، و جنگ- را به شدت منع می‌کرد. به این ترتیب، دین مانی یک نقطه‌ی آسیب پذیر عمده داشت، و آن ناتوانی اش در رویارویی با ادیانی بود که خشونت و ریاکاری را مجاز می‌دانستند. در واقع دین مانی برای جامعه‌ای صلحجو و روادار طراحی شده بود که در آن نیازی به دفاع

از خود در برابر دشمنان و انکار کردن عقاید خود از ترس تکفیر وجود نداشت. هنگامی که جهان باستان دگرگون شد و این شروطاز میان رفت، آسیب پذیری مانویت از این جنبه نیز آشکار شد. دلیل ناتوانی مانویان در برخورد با مسیحیت و زرتشتی گری متعصبانه و ادیان تمامیت خواه پس از آن، از همینجا سرچشمه می گرفت. مانویت، منشی بود که حوزه‌ی خاصی از رفتارهای حیاتی -کنشهای مربوط به جنگ- را مهار می کرد و به همین دلیل هم در جهان آشفته و خونینی که آدیان برای خود ساخته اند، در نهایت محکوم به نابودی بود. در واقع آنچه که در روند تکامل مانویت شگفت می نماید، نابود شدنش در برابر نظامهای عقیدتی ساده تر و بدوی تر (مانند ایمان گرایی کورکورانه‌ی مسیحی) نیست، که پایداری عجیبش در طول قرنهای متمادی است. تصور این که چگونه مانویان در جهان پرکشاکش کهن چگونه بیش از هزاره‌ای دوام آوردند، دشوار می نماید.

چهارمین ویژگی مانویت، به ساختارش به عنوان نظامی برای تنظیم لذت و رنج مربوط می شود. چنان که در متون دیگری نشان داده ام (وکیلی، ۱۳۸۱/الف)، سه رده‌ی اصلی برای لذتها می توان در نظر گرفت: لذات زیستی مانند خوردن و نوشیدن، لذات راستین مانند درک هنری یا ارضای شناختی، و لذات دروغین مانند اعتیادهای شیمیایی و مستی.

مانی به شکلی روشن در زمینه‌ی این سه نوع لذت دآوری کرده است. علاقه اش به خواندن و مباحثه‌ی عقلی و پرداختن به انواع هنرها نشان می دهد که لذات راستین را برای پیروانش شایسته می دانسته و توصیفی که مورخان از مانویان به عنوان مردمی ظریف و فرهیخته داشته اند، نشان می دهد که پرداختن به این نوع لذتها در میان ایشان رواج بسیار داشته است. اما دو نوع لذت دیگر از سوی مانی به شدت نفی شده است. لذتهای دروغین -که رایجترین شکل آن در زمان مانی نوشیدن مشروب بوده- اصولاً مجاز دانسته نشده و پرداختن به لذتهای زیستی تنها به حداقلی ممکن کاهش یافته است. دین مانی از نظر نگرش نسبت به

ساخت لذت و رنج بسیار ویژه است. این نخستین آیینی است که بین لذات دروغین و زیستی تمایز قایل می‌شود و لذات دروغین را نفی، و لذات زیستی را تعدیل می‌کند. این تمایز را می‌توان ناشی از تیزبینی مانی در تحلیل الگوهای پاداش پیروانش دانست. دین مانی از نظر ارتباطش با رنج هم جالب است. او هم مانند بودا نگرشی بدبینانه نسبت به جهان داشت، اما جهان مادی را با وجود ناپاک بودنش رنجبار نمی‌دانست و به حضور لذت در این جهان اهریمنی نیز باور داشت. چنان که آدمخواری و آمیزش دیوان را ناشی از میلشان به لذت می‌دانست و آدمیان را نیز در شرایطی مشابه تصویر می‌کرد. به این ترتیب مانی با وجود نکوهش ماده به عنوان مخلوق اهریمن، رنج را با آن ملازم نمی‌دانست.

پنجمین ویژگی مانویت، به شیوه‌ی تبلیغش مربوط می‌شود. چند زبانه بودن متون و مواعظ این دین و تأکیدی که بر استدلال عقلانی و مباحثه وجود داشته است، نشان می‌دهد که مانی دین خویش را برای انتشار افقی - در یک نسل - طراحی کرده بود. با وجود آن که این خصلت مانویت تا آخر با این دین همراه می‌ماند، اما همانطور که انتظار می‌رود، شاهد عمودی شدن انتقال این دین - از نسلی به نسل بعد - نیز هستیم. بنابراین دین مانی توانسته تلفیق موفق از انتشار عمودی و افقی را به دست آورد و این موفقیت به خوبی در مقایسه با ادیانی که بیشتر برای توسعه‌ی افقی (در فرقه‌های جنگاوری مانند خرمدینان) یا عمودی (در ادیان خانواده محوری مثل مسیحیت کاتولیک) تخصص یافته اند می‌توان دید.

ششمین ویژگی مانویت، ارتباط نزدیک آن با نوشتار و متون کتبی است. این ارتباط بدان معناست که مانویت از ابتدا به شکلی نوشته شده و مدون ثبت شد و در میان پیروانش رواج یافت. با سواد بودن تمام ارداوان و اهمیتی که کتاب و کتاب آرایبی در میان مانویان یافته، به خوبی این خصلت را نشان می‌دهد. نوشته شدن متون مانوی، چنان که خود مانی اشاره کرده، به مقاومت این دین در برابر تحریف و فرقه زایی منتهی شده است. با وجود آن که مانویت از مجرای زبانهای مختلف به حوزه‌ی فرهنگهای گوناگون وارد شده،

اختلاف چندانی در محتوای آن در این قلمروهای متفاوت نمی بینیم. مانویت چینی - گذشته از دگرگونی واجی چند اسم - تقریباً همان محتوایی را داراست که در میان کاتارهای فرانسوی و دیناوریه می بینیم. دشمنان مانویت هیچ اشاره‌ای به اختلاف و دودستگی در میان مانویان نکرده اند و این امری بسیار غریب است. چرا که ادیان بزرگ همواره پس از درگذشت بنیانگذارشان دچار فرقه زایی و انشعاب می شوند. چنین می نماید که پیشگویی مانی درباره‌ی این که "دین من با نوشته های من زنده، با هموژاکان، اسپسکان، گزیدگان و نیوشاکان و به خرد و کرده ها تا ابد بپاید"، تا حدود زیادی درست از آب در آمده باشد. چرا که هزار سال عمر بی وقفه و بی انشعاب برای بسیاری از ادیان مترادف "ابد" محسوب می شود.

از دید نظریه‌ی منشها، نقاط قوت مانویت - یعنی عناصری که باعث تکثیر موفقیت آمیز و بقای این منش می شد، عبارتند از: تاکید بر نوشته شدن و بیان پذیری به زبانهای گوناگون، رواداری و انعطاف در برابر سایر ادیان بزرگ و به رسمیت پذیرفتن جوهره‌ی اصلی شان، تاکید بر لذات راستین، و خودسازگاری و انسجام درونی.

ویژگیهایی در مانویت که قدرت تکثیر آن را کاهش می کرد و موفقیت تکاملی اش را کاهش می داد عبارتند از: تاکید افراطی بر پرهیز از خشونت و بنابراین بی دفاع شدن نظامی مانویان، تاکید بر پرهیز از لذات زیستی، و پیچیدگی و غنای معنایی اساطیر مانوی که درک و فهم آن را برای همه دشوار می کرد.

تاریخ رشد، توسعه، و در نهایت مرگ مانویت، در واقع به دیالکتیک بین این نقاط مثبت و منفی مربوط می شود. تا زمانی که جوامع میزبان به خشونت علنی و تفتیش عقاید در برابر مانویان روی نیاورده بودند، عناصر رده‌ی نخست بسط سریع مانویت را رقم زد، اما در آن هنگام که ادیان رقیب به مهمترین برتری خویش بر مانویت - یعنی مجاز دانستن خشونت و حذف فیزیکی مانویان - روی آوردند، این دین نیز از جهان رخت بر بست. نتیجه‌ای که از این بحثها می توان گرفت، آن است که دین مانی، منشی منحصر به فرد و ویژه

است. توانایی اش برای سازگاری با قلمروهای فرهنگی گوناگون و پیشروی صلحجویانه اش در شرایط جغرافیایی و جامعه شناختی متنوع، و انعطافش برای جذب و درونی سازی عناصر معنایی ادیان رقیب، آنگاه که با راهبردهای فنی کارآمدی مانند تاکید بر نوشتار و مستند شدن دین ترکیب شد، جریانی چنان نیرومند را پدید آورد که قواعد سخت گیرانه‌ی حاکم نیوشاکان و پرهیز کشنده‌ی ارداوان را در قلمروی جهانی گسترده و آن را برای دورانی بیش از یک هزاره به همان شکل نخستین حفظ کرد.

### جامعه شناسی جنبش مانی

عصر مانی، دورانی آشفته و پرکشاکش در تاریخ محسوب می‌شود. دورانی که شیوه‌ی سازماندهی اجتماعی و شیوه‌ی مفصل بندی نظامهای سیاسی و دینی گذاری کلان و اساسی را تجربه می‌کرد. گذاری که به شکلی پایدار در قرون وسطا منتهی شد. چنان که می‌دانیم، نخستین شکل پایدار از امپراتوری چند قومی در عصر هخامنشیان پدیدار شد. پیش از هخامنشیان، اقوام گوناگونی کوشیده بودند تا امپراتوریهایی از این دست را پدید آورند، اما تنها کشورگشایانی که قلمرو توسعه طلبی شان را به جغرافیای خاصی محدود می‌کردند در این زمینه کامیاب بودند. شروکین اکدی، نخستین امپراتور میانرودان و منس، نخستین فرعون مصر از آن جمله بودند. تنها تلاش چشمگیری که پیش از هخامنشیان برای دستیابی به قلمروی چندقومی انجام شده بود بر نظامگیری آشوری تکیه داشت که به دلیل محوریت خشونت در آن و برنده/بازنده بودن آشکار بازی‌ای که جریان دشت، از آغاز محکوم به شکست بود.

هخامنشیان بر محور توسعه‌ی کشاورزی (توسعه‌ی قناتها)، ایجاد شبکه‌ای از راه های بازرگانی، و سازماندهی ارتش چند قومی عظیمی برای حراست از راه ها و مرزها، نخستین امپراتوری موفق جهان باستا



ن را پدید آوردند. امپراتوری‌ای که طغیانهای قومی و حرکت‌های استقلال طلبی در چند قرنِ عمرش انگشت شمار بود، و در نهایت به دست بیگانگانی مقدونی از میان رفت که می‌کوشیدند خود را وارث و دنباله روی شاهان هخامنشی معرفی کنند.

آنچه که بخش‌های گوناگون امپراتوری هخامنشی را به یکدیگر پیوند می‌داد، بیش از اقتدار نظامی، ابداع شبکه‌ای پیچیده از راه‌های تجاری بود که تنها با پشتیبانی قدرت سیاسی متمرکز و فراگیری مانند امپراتوری پارسی دوام می‌یافت و بنابراین منافع اقوام تابع را با شاهنشاهان هخامنشی همسو می‌ساخت. دین در این دوران امری متکثر بود که بسته به سلیقه‌ی قومی و جغرافیایی دینداران تعریف می‌شد. در هم جوشیدن آرای گوناگون و تدوین شکل اولیه‌ی بسیاری از ادیان مطرح در روزگاران کهن -مانند یهودیت و زرتشتی‌گری- نشانگر آزادی عمل مبلغان دینی در این دوران بود.

با وجود تلاش داریوش بزرگ برای پدید آوردن شکلی از ایدئولوژی سیاسی شاه پرستانه بر مبنای آیین زرتشت، و با وجود رواج اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر محوریت شاه/پهلوانی که همان شاهنشاه باشد، تعصب دینی در این دوران وجود نداشت. تا حدی که بسیاری از شاهان هخامنشی به خدایان پیشازرتشتی ارادت می‌ورزیدند و پرستشگاه‌هایی را وقف ایشان می‌کردند، که مشهورترین نمونه اش اردشیر و احیای آیین آناهیتا در زمان وی است.

این سیاست تساهل دینی در زمان اشکانیان با همان سبک و سیاق ادامه یافت و چنان که گفتیم بسیاری از اشراف اشکانی به ادیانی بیگانه مانند یهودیت علاقه نشان می‌دادند و یا از آیین‌هایی مثل ماندایی هواداری می‌کردند. دوران اقتدار اشکانیان همزمان بود با شکل‌گیری و قدرت‌گیری امپراتور روم، که آن نیز به نوبه‌ی خود از این آزاداندیشی و رواداری مذهبی بهره‌ی بسیار داشت.

در قرن دوم میلادی، پس از به قدرت رسیدن اردشیر بابکان و پس از مدتی کوتاه با پذیرش آیین مسیحیت توسط کنستانتین امپراتور روم، این سیاست تساهل مذهبی دچار دگرگونی های عمیقی شد. به شکلی که کمتر از یک قرن پس از عصر رواداری اشکانیان، کرتیر کتیبه‌ی مشهور خود را حک کرد و بر تعقیب و آزار غیر زرتشتیان فخر فروخت و رومیان نیز غیرمسیحیان را به همین شکل مورد حمله قرار دادند. پرسشی که می‌تواند در اینجا طرح شود، آن است که چه عاملی در مدت کمتر از یک قرن، چنین چرخشی را در سیاست رواداری‌ای که چنان فراگیر، پردوام و موفق بود، پدید آورده است؟

فکر می‌کنم عواملی که پیدایش دین مانی را ممکن ساخت، کلید پاسخگویی به این پرسش هم باشد. این کلید، شاید به توسعه‌ی ادیان سامی در سرزمینهای متمدن آن روز مربوط باشد. اگر بخواهیم نظامهای فرهنگی را بر مبنای قومیت سازندگانشان بررسی کنیم، به الگوی جالب توجهی برخورد می‌کنیم که به طور متسقیم از تحرک جمعیت‌های باستانی مشتق شده است.

گذشته از فرهنگ‌های میرایی مانند هاراپا و موهنجودارو، هسته‌ی اصلی زایش فرهنگ دینی در جهان باستان، جفت به هم پیوسته‌ی سومر-عیلام بوده است که در تبادل اندیشه با تمدن مصری حوزه‌هایی حاشیه‌ای و فرعی مانند تمدن‌های سریانی و مدیترانه‌ای را پدید می‌آورد.

این هسته‌ی مرکزی سومری علامی، که از نظر قومیت به نژاد قفقازی وابسته بود، در قرون بیستم، شانزدهم و دوازدهم پ.م با مهاجرت اکدی‌ها، عموری‌ها و آرامیها که از شاخه‌های اقوام سامی بودند، دگردیسی یافت و به فرهنگی سامی/سومری تبدیل شد که از بازبینی و بازسازی تفکرات بدبینانه‌ی سومری با دستمایه‌های چوپانی نوریسیدگان سامی همراه بود. پدید آمدن نظام‌های دینی‌ای که مبتنی بر خدای خدایان یا شاه خدایان باشد هم بر همین مبنا و در عصر پیدایش امپراتوری بابلی حمورابی ممکن شد.

از قرن سیزدهم تا هفتم پ.م، مهاجرت اقوام آریایی چهره‌ی منطقه را دگرگون کرد و به پیدایش زنجیره‌ای از پادشاهیهای آریایی منتهی شد که از نخستین شان هیتی و میتانی بودند. این زنجیره در نهایت به شکل گیری امپراتوری هخامنشی و اشکانی/رومی منتهی شد و عناصر فرهنگی آریایی را در منطقه نهادینه کرد. این زمینه‌ی ایرانی (که بعدها با نسخه‌ی رومی رقیبی روبرو شد)، مجموعه‌ای متنوع از هسته‌های فرهنگی محلی را به هم می‌پیوست که یهودیان، مانداییان، مصریان، سریانیان، بوداییان و هندوها را به هم می‌پیوست. در همین دوران بود که مسیحیت در قلمروی که مرتب میان دو امپراتوری ایران و روم دست به دست می‌شد، ظهور کرد. مسیحیت، در واقع شکلی بازبینی شده از یهودیت بود و با وجود از میان رفتن قوم گرایی اش، تعصب و پایبندی به خدایی غیرتمند و حسود را حفظ کرده بود. توسعه‌ی مسیحیت ابتدا در قلمرو فرهنگ ایرانی آغاز شد. عناصر ایرانی موجود در مسیحیت، -که اعتقاد به منجی/سوشیانس بودن مسیح نخستین نشانه اش است، در پیوند با نمادهای ایرانی اعتباریابی -مانند به رسمیت شناخته شدن مسیح کودک توسط سه مغ ایرانی، بدانجا منتهی شد که در ابتدای قرن سوم میلادی شاهان ایرانی ارمنستان و گرجستان مسیحی شوند و به این ترتیب به رسمیت یافتن این دین کمک کنند. در قرن دوم میلادی بود که همزمان با رواج مسیحیت، ایران بار دیگر در قالب امپراتوری ساسانی به شکلی متمرکز سازماندهی شد و به صورت رقیبی خطرناک برای روم درآمد. ایرانیان و رومیان که در حریفان خویش هم‌اوردان نیرومند و همزور می‌یافتند، ناچار بودند برای دستیابی به ابزارهای تولید قدرت اجتماعی به حوزه‌هایی توجه کنند که تا آن هنگام نادیده انگاشته شده بود.

تا پیش از قرن دوم م، تنها دو سیاستمدار مهم بودند که به دین به عنوان ابزاری سیاسی نگریسته بودند. نخستین شان حمورابی بود که تدوین مجدد اساطیر آفرینش بابلی و بر تخت نشاندن مردوک به عنوان خدای خدایان را دستمایه‌ی مشروعیت خویش به عنوان شاه شاهان می‌دانست، و دیگری داریوش بزرگ که

دشمنان خویش را هواداران دروغ و فریب می‌دانست و شکلی از دین زرتشتی درباری را برای مشروعیت یافتن امپراتوری اش به خدمت گرفت. تا قرن دوم میلادی، امپراتوری های اصلی حاکم بر آسیای بزرگ - که مصر را هم شامل می‌شود، - از نظر نظامی رقیبی در خور نداشتند. هخامنشیان - با وجود افسانه های هرودوت درباره‌ی اهمیت مقاومت یونانیان - رقیب نظامی قابل توجهی نداشتند و رومیان نیز با وجود آن که به دلیل مقاومت‌های محلی نمی‌توانستند در قلمرو شرق ساکن شوند، اما به لحاظ نظامی بر پابکسواران پارتی برتری داشتند.

تنها با شکل‌گیری امپراتوری ساسانی بود که این تک قطبی بودن نظام جنگ در جهان باستان شکسته شد. ساسانیان در پی احیای امپراتوری هخامنشی بودند، و این در شرایطی بود که رومیان چند قرن پیش از ایشان الگوی دیوانسالاری و سازماندهی نظامی ایشان را برگرفته بودند و نسخه‌ی بومی و کارآمد خویش را ایجاد کرده بودند. به این ترتیب در ابتدای قرن دوم میلادی دو سرزمین ایران و روم با دیوانسالاری‌هایی کمابیش مشابه، با پیاده‌نظام‌هایی منظم و سواره‌نظام‌هایی زرهپوش، در میدان جنگ با حریفانی همزور خویش روبرو شدند. با وجود کامیابی‌های درخشان ایرانیان در عصر اردشیر و شاپور، آشکار بود که روم همچنان دشمنی خطرناک باقی مانده است. در این هنگام بود که امکان نوینی برای دستیابی به قدرت سیاسی طرح شد.

این امکان، از دیرباز در دسترس شاهان و موبدان بزرگ قرار داشت، اما در شرایطی که قدرت نظامی هم‌اوردی نداشته باشد، کارآمدترین شیوه‌ی برقراری سلطه‌ی سیاسی در کوتاه مدت است و این راهبردی بود که شاهان باستانی همواره برمی‌گزیدند. بهره‌گیری از ابزار فرهنگی برای بسط و تثبیت سلطه، راهی است پیچیده و دشوار، که در چشم بی‌شکیبای جنگ سالاران به زحمت آزمودنش نمی‌ارزد. این امکان تنها هنگامی جلوه می‌کند که حریفی همزور نوعی تبادل در قدرت نظامی را پدید آورده باشد.

چنین تعادلی در قرن دوم میلادی برای نخستین بار برقرار شد. به این ترتیب راهبردهای جایگزین استیلا اهمیت یافت و در همین زمان بود که مسیحیت و آیین زرتشت، که تا آن هنگام اندیشه‌های صلحجویانه و نیکخواهانه را در بر می‌گرفتند، به ادیانی جنگجو و سیاسی تبدیل شدند. از میان این دو، مسیحیت برای تبدیل شدن به نظامی متعصبانه و طردکننده از اندیشه‌ها آمادگی بیشتری داشت. نخست از آن رو که تعصب یهودی کهن خود را همچنان همراه داشت، و دوم آن که به دلیل فقدان نظامی تعریف شده از مناسک و آیینهای عبادی، تلاش موفقی را برای وامگیری این عناصر از ادیان رقیب خویش آغاز کرد. این ادیان رقیب، عبارت بودند از مهرپرستی - که دین رسمی امپراتوران روم قبل از عصر مسیحیت بود، - و مانویت که به زودی در این قلمرو فراگیر شد.

مسیحیان نخستین، نظام سلسله مراتبی روحانیت میتراپی و مناسک پرستش و نمادهای تقدس مهرپرستی - مانند صلیب و محراب - را وامگیری کردند و برای سازماندهی انضباط درون سازمانی دین خویش از مانویت بهره گرفتند. همزمان با این روند، شاهان ایرانی نیز امکانات فرهنگی ایران را برای رویارویی با این حربه‌ی سیاسی می‌سنجیدند. در واقع سیاسی شدن و تعصب آمیز گشتن دین زرتشت و مسیح فرآیندی بود که در جریان بازخوردهای مثبت پیاپی و همگرایی ساخت دینی در دو قلمرو ایران و روم، تقریباً همزمان رخ داد. یکدست سازی فرهنگی، به عنوان سلاحی که به طور همزمان انسجام درونی جامعه را افزایش می‌داد و مشروعیت حکومت را تضمین می‌کرد، زیر فشار ضرورت همزوری ارتشها، ناگهان در هر دو سرزمین مورد توجه واقع شد.

معمار اصلی زرتشتیگری متعصبانه و سیاسی، کرتیر بود. حضور مانی در دربار شاپور - که پشتیبان اصلی کرتیر محسوب می‌شد، - نشانگر این امر است که شاه ایران به آیین مانی هم به عنوان امکانی برای چیرگی فرهنگی می‌نگریسته است.

در واقع مانویت برای توسعه در قلمرو روم ارزش بیشتری داشت و به دلیل به رسمیت شناختن مسیح این بخت را داشت تا با سرعت بیشتری در قلمرو غربی پراکنده شود. با این وجود، دین مانی مشکلی عمده داشت که از سیاسی شدنش جلوگیری می‌کرد. آن هم تاکید افراطی مانی بر منع خشونت و آزار زندگان بود. دینی که نتوان به دستاویزی برای تعقیب و شکنجه و آزار مخالفان سیاسی تبدیل شود، از نظر سیاستمداران ارزشی ندارد. از این روست که زوال ارزش مانویت در چشم شاهنشاهان ساسانی طبیعی می‌نماید. هنگامی که بهرام با مانی ملاقات کرد، خشمگینانه به او گفت که دینی که پیروانش شکار نکنند و سلاح برنگیرند به چه درد می‌خورد؟ فکر می‌کنم بهرام در همین جمله اصل نیت خود را بیان کرده باشد و در مورد بی ارزش بودن مانویت در مقام دینی سیاسی داوری کرده باشد. اما غیرسیاسی بودن مانویت به تنهایی گناه بزرگی محسوب نمی‌شد. مشکل در آنجا بود که دین مانی رقیب اصلی زرتشتی‌گری متعصبانه‌ی کرتیری محسوب می‌شد و بنابراین در کار یکدست سازی فرهنگی امپراتوری ساسانی اختلال ایجاد می‌کرد. این مشکلی بود که مانویت در روم هم با آن روبرو بود و به همین دلیل هم در این دو کشور پیش از سایر جاها مورد پیگرد و تعقیب قرار گرفت. جالب آن است که صدور فرامین ضدمانوی در ایران عصر عباسی و چین قرن دوازدهم هم با سیاستهای دینی مشابهی برای یکدست سازی فرهنگی و مشروعیت بخشی دینی به سیاست همزمان بوده است.

به این ترتیب، دین مانی، با تمام نقاط قوت و ضعفش، با وجود درخششی که برای بیش از هزار سال از خود نشان داد، در غوغای دین سالاران از میان رفت، و برای چندمین بار، ضرورت تاریخی پیوند هماهنگ نظامهای تولید معنا با ساختهای قدرت را به ما گوشزد کرد.

## کتابنامه

- اسماعیل پور، ابوالقاسم، اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانوی، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- آلبری، سی.آر.سی. زبور مانوی، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- باکلی، رون یا کوبسون، آیین ماندایی، آیین گنوسی و مانوی، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی بریان، پیر، تاریخ امپراتوری هخامنشی، جلد نخست، ترجمه‌ی مهدی سمسار، انتشارات زریاب، ۱۳۷۷.
- ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳.
- بهار، مهرداد، اشعار مانوی، کلک، شماره ۴۱، مرداد ۱۳۷۲.
- تقی زاده، سید حسن، مانوی و دین او، انتشارات فردوس، ۱۳۷۹.
- دیاکونوف، دیمتری، اشکانیان، ترجمه‌ی کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۷۸.
- سولیانو، یوهان پترو، آیین گنوسی از سده‌های میانه تا کنون، آیین گنوسی و مانوی، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳.
- کیسپیل، گیلز، آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانی، آیین گنوسی و مانوی، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳.
- ماسینیون، لویی، سلمان پاک، ترجمه‌ی دکتر علی شریعتی، ۱۳۴۳.

- وامقی، ایرج، نوشته های مانی و مانویان، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۸.
- وکیلی، شروین، پاداش، تقارن و انتخاب آزاد، انتشارات داخلی کانون خورشید، ۱۳۸۱/الف.
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی منشها، بخش نخست پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی جامعه شناسی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱/ب.
- ویدن گرن، گنو، مانی و تعلیمات او، ترجمه‌ی نزهت صفایی فراهانی، نشر مرکز، ۱۳۷۶.

Asad, Talal, Geneologies of religion, Cambridge University  
Press, 1998.

Francois, Mani et la tradition Manicheenne, Maitres Spirituels,  
1974.





## مفهوم آفرینش و قربانی در یک متن جدلی ارمنی

بر اساس محتوای کلاس اسطوره‌شناسی ایرانی، زمستان ۱۳۸۷

پیاده‌سازی فایل صوتی: لیلا کیشمشکی؛

ویرایش: بهنوش عافیت طلب و مهشید ابوالحسنی

### پیش‌درآمد

از نیک کوقباتسی یکی از مهم‌ترین نویسندگان صدر مسیحیت و مؤلفان دوران ساسانی است که در کشور ارمنستان امروزی می‌زیست. از نیک یکی از بنیان‌گذاران کلیسای متمرکز ارامنه به شمار می‌آید. او همان کسی است که برای نخستین بار انجیل‌ها را به زبان ارمنی ترجمه کرد و با توجه به دانش عمیقی که در زبان‌های متفاوت و آرا و عقاید دینی ملل گوناگون داشت، کوششی جدلی را برای به کرسی نشاندن مسیحیت در میان مردم ارمنستان آغاز کرد و به سرانجام رساند.

به احتمال زیاد از نیک در اواخر قرن پنجم میلادی در گذشته است، بنابراین دوران فعالیت او را باید با کشمکش میان زرتشتیان و مسیحیان در ارمنستان هم‌زمان دانست. از از نیک رساله جدلی مشهوری به یادگار مانده به نام «ابطال فرقه‌ها» (اگ هتس اَعَنَدوتس<sup>۲۰</sup>) که به نام «درباره‌ی خداوند» هم مشهور است و هدف از نگارش آن ابطال باورهای ایرانی و به ویژه کیش زروانی بوده است.<sup>۲۱</sup> تاریخ نگارش آن را می‌توان به میانه قرن پنجم میلادی منسوب دانست. این رساله در کل چهار بخش دارد که در بخش دوم آن و طی بیست و هشت بند به نقد آرای ایرانیان در مورد زروان و اهورامزدا و اهریمن مربوط می‌شود.<sup>۲۲</sup> به ویژه بخشی که ویژه‌ی اسطوره‌ی زروان است بسیار اهمیت دارد. رساله از نیک در حال حاضر، مفصل‌ترین و کامل‌ترین گزارش از آیین زروانی در دوران ساسانی به حساب می‌آید. این رساله در اوایل قرن بیستم مورد توجه پژوهشگران قرار گرفت و این نظر ابراز شد که گفتمانی که رساله بدان تاخته است، باید روایتی متفاوت با زرتشتی‌گری راست کیش قلمداد شود.<sup>۲۳</sup> زنر گزارش از نیک را یکی از چهار روایت موجود از اسطوره‌ی زروان می‌داند.<sup>۲۴</sup> اسطوره‌ی زروان مفصل‌ترین و پیچیده‌ترین روایت اساطیری است که درباره‌ی زمان برای ما از جهان باستان باقی مانده است و می‌توان با تحلیل آن نشان داد که مفاهیمی پیچیده و فلسفی در بافت اساطیری آن رمزگذاری شده‌اند.<sup>۲۵</sup>

---

<sup>20</sup> Eg hts aghandots

<sup>21</sup> Eznik, 1998: 145-202.

<sup>22</sup> Eznik, 1986: 35-49.

<sup>23</sup> Carriere, 1900.

<sup>24</sup> Zaehner, 1955: 419.

<sup>25</sup> وکیلی، ۱۳۹۱: ۳۳-۵۴.

متن «ابطال فرقه‌ها» را برای نخستین بار در ارمنستان و شهر ایروان به زبان فارسی برگرداندند. شکلی ویرایش شده از این ترجمه را دکتر پرویز رجبی در فصل نخست کتاب «هزاره‌های گمشده» نقل کرده است.<sup>۲۶</sup> این رساله نه تنها به دلایل اطلاعات دست اولی که در مورد آیین پرستش زروان و اساطیر مربوط به این ایزد کهن ایرانی به دست می‌دهد، بلکه به خاطر لحن جدلی‌اش و به دلیل شیوه برخورد آرا و عقاید در این دوران ابتدایی شکل‌گیری مسیحیت قابل بررسی و شایسته توجه است.

در نوشتار کنونی، من به رویکرد از نیک به مسیحیت چندان توجهی ندارم بلکه بیشتر این متن را به عنوان گفتمانی جدلی تحلیل می‌کنم. گفتمانی که به تعارضی در بین پیش فرض‌های میان مسیحیان، زرتشتیان و پیروان آیین زروان تأکید دارد. متن از نیک مانند تمام نوشتارهای جدلی دینی دیگر، به نقاط تعارض، شکاف‌های معنایی و باطل‌نماهایی که در درون گفتمان‌های رقیب وجود دارد، تأکید می‌کند و به شکلی جدلی می‌کوشد تا ناسازه‌های منطقی و امور غیر عقلانی پیش فرض گرفته شده در گفتمان مخالف را نشان دهد. آنچه که از این شیوه از جدل‌نویسی می‌توان آموخت آن است که معمولاً آن کسی که خود به نوشتن جدل‌نامه اشتغال دارد، پیش فرض‌هایی دیگر و چارچوب ذهنی متفاوتی را معمولاً با همان درجه از عدم عقلانیت و ناسازگاری منطقی در ذهن دارد.

اگر بخواهیم با نگاهی شالوده‌شکنانه به موضوع بنگریم، چنین خواهیم یافت که هر متن جدلی نقطه تلاقی دو گفتمان متعارض است. گفتمان‌هایی که هر یک پیش فرض‌ها، مفاهیم پایه، جفت‌های متضاد منطقی و جفت‌های متضاد معنایی پایه و روندهای استدلالی و چارچوب‌های اعتقادی ویژه خود را حمل می‌کنند.

---

<sup>26</sup> رجبی، ۱۳۸۲.

متون جدلی<sup>۲۷</sup> از این نظر اهمیت دارند که کشمکش میان این پیش فرض‌ها و نقاط برهم‌افتادگی و افتراق این عناصر استدلالی و منطقی را نمایش می‌دهند. آنچه که در این پژوهش آماج کرده‌ام، نشان دادن آن است که مفاهیم پایه‌ای مانند آفرینش، قربانی، خداوند، امر مقدس و انسان در دوران ساسانی چگونه در چارچوب‌های مسیحی رایج در ارمنستان و روم و در نگرش زرتشتی-زروانی رایج در میان پارسیان ایران، صورت‌بندی می‌شده است. از نیک با نگارش متنی به نسبت دانشورانه و بسیار جدلی و توفنده بر ضد زروانیان، این لطف را به ما کرده که چارچوب‌های منطقی حاکم بر نگرش زروانی و نگرش خویشتن را به شکلی آشکار و عریان در برابر چشمان ما به نمایش بگذارد و این چیزی است که برای بازشناسی مفاهیم پایه جاری در ادیان باستانی ایرانی از جمله مسیحیت، بدان نیاز داریم.

#### مروری بر داستان زروان

از نیک نخستین بند از رساله جدلی خود را، با بازگو کردن فشرده و سریع داستان زروان آغاز می‌کند. او چنین می‌گوید که از دید زروانیان، پیش از آفرینش آسمان و زمین تنها حقیقتی که وجود داشت زروان بود. زروان زبان پهلوی به شکل زَروان نیز ثبت شده و زمان معنا می‌دهد. از نیک اسطوره‌ی زروان را چنین بازگو می‌کند:<sup>۲۸</sup>

---

<sup>27</sup> Polemic

<sup>28</sup> Eznik, 1986: 36-37.

پیش از پیدایش آسمان‌ها و زمین، زروان برای مدت هزار سال نیایش کرد و ریاضت به خود هموار کرد تا صاحب فرزندی شود. آنگاه پس از هزار سال ریاضت و نیایش، در مورد این که به راستی صاحب فرزند خواهد شد یا نه، دچار شک و تردید شد. از ریاضت و نیایش او، اهورامزدا زاده شد و از شکی که گریبان‌گیرش شده بود، اهریمن به دنیا آمد. به این ترتیب زروان که اهریمن و هورمزد را در شکم خود داشت، وجود هر دو را حس کرد و با خویش گفت که هرکس زودتر از بدنش خارج شود و متولد گردد، پادشاهی جهان را به وی خواهد داد. اهورامزدا این موضوع را دریافت و موضوع خود را با اهریمن در میان نهاد. آنگاه اهریمن شکم زروان را درید و از آن خارج شد. زروان به اهریمن گفت کیستی؟ تو را نمی‌شناسم و اهریمن گفت که منم فرزند تو. زروان گفت من برای زادن فرزندی روشن و نورانی و خوش‌بو قربانی می‌کردم؛ اما تو موجودی بدبو و تیره هستی، از این رو فرزند من نیستی. آنگاه اهورامزدا به دنیا آمد و از آنجا که نورانی و خوش‌بو بود، به عنوان فرزند خلف زروان پذیرفته شد. زروان برسَم یعنی شاخه‌ای را که برای مراسم قربانی به کار می‌رود، به اهورامزدا داد و به او گفت تا به حال من برای زاده شدن تو قربانی می‌کردم و حالا تو باید برای من قربانی کنی. در این میان اهریمن نزد زروان گله‌گذار که بنا بر تصمیمی که داشته و قولی که داده باید آن کس که نخست زاده می‌شود را به پادشاهی برگزیند و این نخست‌زاده کسی جز اهریمن نیست. زروان در نهایت برای نشکستن عهد خود، تاج سلطنت جهان را به مدت نه هزار سال به اهریمن بخشید؛ اما همان زمان گوشزد کرد که در نهایت، پادشاهی گیتی و پادشاهی مینو بر عهده هرمزد خواهد بود و اهریمن تنها برای مدتی متناهی و کوتاه یعنی نه هزار سال بر این قلمرو فرمان خواهد راند.

به این ترتیب از نیک در بند نخست رساله خود، به عناصر اصلی اسطوره‌ی زروان اشاره کرده است. این عناصر عبارتند از: خود زروان که پیش از هر چیز موجود بود؛ اهورامزدا که موجودی نیکو و خالق نیکی‌ها

بود و اهریمن که موجودی بدکردار بود و شکل ظاهری این دو که بسته به نورانی و تیره بودن و خوش بو یا بدبو بودنشان تعریف می‌شد؛ کنش زروان که ریاضت کشیدن، نیایش کردن و قربانی گزاردن بود؛ و در نهایت عهد و پیمان زروان با دو فرزندش که منتهی به نه هزار سال پادشاهی اهریمن و دادن برسم به هرمزد شد. از نیک در همین متن روایت می‌کند که پس از بخشیده شدن تاج پادشاهی زمین به اهریمن، اهورامزدا و اهریمن هر یک به آفرینش موجوداتی دست بردند. هر آنچه که اهریمن آفریده بود، ناقص و کژ و پلید بود و هر آنچه که هرمزد آفریده بود، نیکو و راست و هموار؛ و به این ترتیب آفرینش گیتی آغاز شد.

از نیک در ده بندی که پس از این بند آغازین می‌آید، عناصر گوناگون نام‌برده را یک به یک مورد حمله قرار داده و نامعقول و نادرست بودن آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. در دومین بند از رساله، از نیک به شباهت میان آرای مانویان و مغان پارسی تأکید می‌کند. از دید او آرا و باورهای مغان پارسی - که زروانیان نیز در میانشان هستند - با مانویان یکسان است و هر دو به چارچوب نظری و آیین و دینی مشابه باور دارند؛ با این تفاوت که مانی برای پرهیز از اتهام و برجسب شهوت‌پرستی‌ای که به پارسیان منسوب می‌شد، اخلاقی پرهیزگرانه و مخالف با لذت‌گرایی را تبلیغ می‌کرده است. با این وجود از نیک از شباهت آرای میان این دو آیین، فهرستی به دست می‌دهد. پیش از هر چیز آن که هر دو این ادیان به آفتاب‌پرستی، به دو بن‌گرایی و ثنویت و به این نکته که ماده دارای روح است، باور دارند. تفاوتی که از نیک در میان مانویان و مغان تشخیص می‌دهد، آن است که مانی معتقد بود که زایش هستی به شکل خود به خود و پیشینی رخ داده است. چنان که دکتر ادکایی در کتاب زیبای خود نشان داده، این دیدگاه تا دوران ذکرپای رازی به قوت تمام باقی بود و او

نیز به پیروی از مانی ماده‌ی برساننده‌ی هستی (هیولی) را امری قدیم می‌دانست و نه حادث.<sup>۲۹</sup> در حالی که از اسطوره زروان چنین بر می‌آید که آفرینش آسمان‌ها و زمین و حتا آفرینش خدایان بعد از قربانی‌های زروان همچون امری حادث تحقق یافته‌اند.

فهرست شباهت‌هایی که از نیک از این دو آیین به دست می‌دهد، قابل تأمل است. به احتمال زیاد، آفتاب‌پرستی به اهمیت مهر یا خورشید و هم‌چنین آتش در آیین مانی و آیین زروانی و زرتشتی دلالت می‌کند. در همه‌ی این آیین‌ها، یعنی هم در چارچوب پارسیان که زرتشتی‌گری و زروانی‌گری را در بر می‌گیرد و هم در آیین مانی، خورشید و نور علامت اهورامزدا و علامت امر مقدس تلقی می‌شود. آتش که نماد زمینی خورشید آسمانی است نیز، شکلی گیتیانه از این امر مینویی تلقی می‌گردد. به این ترتیب آفتاب‌پرستی از سویی با بزرگ داشتن ایزد مهر همراه است و از سوی دیگر به اهمیت و نقش مفهوم روشنایی در این دو آیین دلالت دارد. دو بُن‌گرایی که مورد نظر از نیک است، چنان که گفتیم در نگرش زروانی و زرتشتی به شکلی خفیف‌تر از نگرش مانوی دیده می‌شود. در کتابی دیگر که در مورد زند گاهان و تفسیر سرودهای خود زرتشت پرداخته‌ام، نشان دادم که این دو بُن‌گرایی در ابتدای کار در واقع به دو امر مستقل دلالت نمی‌کرده بلکه بر هستی و نیستی امر مقدس یعنی به شکلی از یکتاپرستی افراطی مربوط می‌شده است. با این وجود ضدیتی که مورد نظر از نیک است، دست کم در آیین زروانی به روشنی دیده می‌شود. هر مزد و اهریمن نه هم‌چون امری که نشانگر هستی و نیستی باشند، بلکه هم‌چون دو برادر همزاد از دل زروان زاییده می‌شوند. از این رو شکلی از دو بُن‌گرایی دست کم در نگرش زروانی منسوب به زرتشتیان، در دوران از نیک وجود داشته است.

---

<sup>29</sup> اذکائی، ۱۳۸۲.

اشاره‌ی ازنیک به این باور که ماده دارای روح است، بسیار جای تامل دارد. صاحب روح پنداشتن ماده یکی از دو معنای زیر را می‌تواند به خود بگیرد. این بند یا بدان معنا است که مانویان و زروانیان به ادغام روح در ماده باور داشتند؛ یعنی فکر می‌کردند که امور روحانی به امور مادی قابل تحویل هستند که در این حالت با شکلی از ماده‌گرایی افراطی روبرو هستیم؛ شکلی که شاید در آیین مزدکی تجلی یافته باشد. سویی‌ی دیگر این باور، می‌تواند این باشد که ماده امری روحانی است؛ یعنی ماده امری است که بُن و ریشه‌اش به امور مینویی باز می‌گردد. این شکل از هم‌سان‌پنداری ماده و روح، در متون زرتشتی اولیه مانند گاهان دیده نمی‌شود؛ برعکس اگر بتوان دو بُن‌گرایی‌ای در گاهان سراغ کرد، به تمایز افراطی و نوبنیاد میان گیتی و مینو یعنی امر آسمانی و امر زمینی مربوط می‌شود.

با این وجود می‌دانیم که در نگرش مانویان تمایزی جدی میان ماده که امری کثیف و پلید و آفریده اهریمن پنداشته می‌شد و روح که امری روشن و سبک و اهورایی فرض می‌شد، وجود داشته است. این تمایز میان ماده و روح اتفاقاً شکل اولیه نگرش گنوستیکی و نگاه صوفیان نیز محسوب می‌شود. بنابراین چنین می‌نماید که ازنیک در اشاره به این که مانویان نیز ماده و روح را یکسان می‌پنداشتند، به خطا رفته باشد. ادغام ماده و روح در آیین زرتشتی متأخر به شکلی دیده می‌شود که در نهایت در قالب دین مزدکی به حالتی مادی‌گرایانه و افراطی منتهی می‌گردد. شواهدی وجود دارد که آیین زروانی نیز به شکلی از این ادغام ماده و روح باور داشته است، چنان که موبدان زروانی و مغان هوادار آیین زروان را تا حدودی ملحد و ماده‌گرا



می‌پنداشته‌اند، و داده‌های فراوانی هست که نشان می‌دهد ایشان به شکلی از جبرانگاری مکانیستی و ماده‌گرا باور داشته‌اند و آرای حکیمانی مانند زکریای رازی از ایشان متأثر بوده است.<sup>۳۰</sup>

نکته‌ای که از سخن از نیک در بند دوم رساله‌اش بر می‌آید آن است که به سبک تمام کسانی که جدل‌نامه می‌نویسند، کوشیده است تا تمام مخالفان خود را در قالب یک چارچوب و سرمشق بنیادین بگنجانند و با رد کردن این چارچوب عمومی، تمام مخالفان را با یک تیر از پای درآورد. واقعیت امر آن است که نگرش مانوی نسبت به آن چه که از نیک از زروانیان می‌گوید بسیار به مسیحیت نزدیک‌تر است. به عبارت دیگر اگر قرار شود آیین زروانی، آیین زرتشتی اولیه، آیین مانوی و آیین مسیحی را در کنار یکدیگر بنشانیم و به رده‌بندی و مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان دست یازیم، به این نتیجه خواهیم رسید که آیین مانوی بیشترین شباهت را به آیین مسیحی دارد. هر دو این نگرش‌ها به دو بُن‌گرایی، به وجود فرزند خداوند که اتفاقاً عیسی هم نامیده می‌شود و به پرهیز شدید از لذت باور دارند. در مقابل، نگرش زروانی بیشتر به آیین زرتشتی شباهت دارد و حتا به نگرش زرتشتی اولیه نیز نزدیک است، هرچند چند چندخداگرایی موجود در آن با یکتاپرستی افراطی گاهانی همخوانی ندارد.

---

<sup>30</sup> اذکائی، ۱۳۸۲.

## صفات خداوند

ازنیک در بند سوم رساله‌اش به بحثی کلامی و فلسفی در مورد مفهوم زروان می‌پردازد. او نخست می‌پرسد که آیا زروان کامل است یا ناقص؟ آشکار است که او مفهوم زروان را همچون علت‌العلل در فلسفه اسلامی بعدی در نظر می‌گیرد. کامل بودن زروان بدان معنا است که ازنیک مفهومی بسط یافته و انتزاعی از خداوند را در نظر دارد و آن را همچون علت‌العلل و علتی کامل برای همه چیز در نظر می‌گیرد. ازنیک می‌پرسد که اگر زروان کامل است، پس چرا آفرینش آسمان‌ها و زمین را خود به انجام نرساند و خواستار فرزندی بود که او آفرینش‌گر هستی باشد؟ اگر این کامل بودن به راستی وجود داشت، چرا قربانی می‌کرد و چرا بالندگی را از دیگری طلب می‌کرد؛ مگر نه آن که زروان می‌توانست خود بالنده باشد و در مقام ایزد خود همه چیز را بیافریند؟ سایر ایرادهایی که ازنیک در این بند می‌گیرد چندان اهمیتی ندارند. مثلاً می‌پرسد که چطور زروان پیش از زاییده شدن اهورامزدا به او نام داد و چرا نفهمید که یکی از فرزندان او که در شکم دارد شر است و دیگری نیک؟ چرا آن فرزند شر را نابود نکرد و چرا اهریمن پس از زاده شدن توسط پدرش زروان، شناخته نشد؟ چرا تاج پادشاهی گیتی را به اهریمن داد در حالی که می‌توانست چنین نکند و چرا اهورامزدا به این حکم پدرش گردن نهاد، در حالی که می‌دانست اهریمن در نهایت بندگان و مخلوقاتش را آزار خواهد کرد و به بدی و پلیدی در جهان دست خواهد یازید؟

بحثی که ازنیک در این بند پیش می‌کشد، دو سویه متفاوت دارد. به ویژه سویه نخست برای ما بسیار اهمیت دارد چرا که به تصویر متفاوت خداوند در آیین مسیحیت آغازین و آیین‌های ایرانی همان دوران پای می‌فشارد. هم‌چنین ایرادهای دیگری نیز در این بند مطرح می‌شود. مثلاً این که چطور پیش از آفرینش ماه و خورشید، هزار سال سنجیده می‌شده است؟ یا چگونه پیش از آن که آسمان‌ها و زمین به وجود بیایند، عمل

قربانی انجام می‌گرفت؟ پرسش از نیک این است که زروان در کجا عمل قربانی را انجام می‌داد در حالی که هنوز مکان زاییده نشده بود؟ هم‌چنین در شرایطی که گیاه و جانوران هنوز زاییده نشده بودند و خلق طبیعت به دست اهورامزدا هنوز تحقق نیافته بود، چگونه دسته برسم و مراسم قربانی وجود داشته است؟

این موارد که مورد انتقاد و بحث از نیک هستند، در نهایت به آنجا می‌رسند که در این بند، از نیک نتیجه می‌گیرد که زروان در واقع پهلوانی بوده که در دوران زرتشت محبوب مردمان و زبانزد و نام‌آور شده؛ و پیروان زرتشت او را همچون خدایی برکشیده‌اند و در این کار انگیزه‌ای جز ترویج فسق و فجور نداشته‌اند. در واقع تفسیری که از نیک از آیین زروانی ارائه می‌دهد، تفسیری تاریخی (اوه‌م‌ریستی) و در عین حال دشمن‌خویانه است. از نیک از سویی مفهوم زروان را به مفهومی تاریخی و اساطیری مانند پهلوانی باستانی فرو می‌کاهد و از سوی دیگر نیت مُبدع این آیین را، به امری منفی و پلید مانند ترویج فسق و فجور منسوب می‌کند. ناگفته نماند که از نیک خطاهای تاریخی فراوانی نیز مرتکب شده است. به عنوان مثال زرتشت را نخستین موبد و مغ مروج زروان می‌داند، در حالی که می‌دانیم این چنین نیست و آیین زروانی به احتمال زیاد پیشازرتشتی است و در نیمه غربی ایران زمین ریشه داشته است و در تماس با کیش فلسفی زرتشت که از ایران شرقی برخاسته بود، چارچوب فلسفی و به ویژه دستاوردهای اخترشناسانه‌ی مغان را وام‌گیری کرد و به فرقه‌ای در درون دین زرتشتی تبدیل شد. به احتمال زیاد مفهوم زروان و آیین‌های زروانی بعدها با بسط یافتن دین زرتشتی به نیمه غربی ایران زمین، در درون این دین ادغام گشته و با آیین‌های آن آمیخته‌اند.

اگر از این ایرادهای جزئی بگذریم، به هسته مرکزی بحث از نیک در این بند از رساله‌اش می‌رسیم. این هسته مرکزی اهمیت دارد چرا که برداشت متفاوت مسیحیان و زرتشتیان و زروانیان را از مفهوم خداوند به دست می‌دهد. آشکار است که از نیک می‌پندارد خداوند باید امری ایستا، ثابت و تغییر ناپذیر باشد. کمال

را او در علت‌العلل بودن می‌جوید؛ یعنی اعتقاد دارد خداوند باید امری ثابت، ایستا، فراگیر، تمام و حائز تمام نیکی‌ها و سجایای اخلاقی باشد. البته این تصویر از خداوند، تصویری زرتشتی است؛ یعنی برای نخستین بار در گاهان که سروده‌های خود زرتشت است، به این تصویر فراگیر، عمومی و اخلاقی از خداوند بر می‌خوریم. اما آشکار است که چنین تصویری یکتاپرستانه و اخلاقی از خداوند در آیین زروانی دیده نمی‌شود. اتفاقاً جدلی که از نیک بر اسطوره زروان وارد می‌کند، نشانگر آن است که خداوند در مفهوم مسیحی و زرتشتی کلمه، امری انتزاعی، فرارونده، یگانه و تام و تمام است. در حالی که گویا زروانیان به چنین تصویری از خداوند باور نداشته‌اند. با مرور اسطوره زروان آشکار می‌شود که نگاه زروانی، به روند تکاملی در آفرینش هستی باور داشته است. چنین می‌نماید که زروان بذری آغازین در پیدایش هستی بوده است؛ اما این بذری آغازین همچون بین و یانگی بوده که هر دو سویه نیک و بد و هر دو جنبه حضور و غیاب، هستی و نیستی و سایر جفت‌های متضاد معنایی را در درون خود می‌پرورده است. به عبارت دیگر در مقابل نگرش از نیک که با توجه به پیوندهایش با مسیحیت به خلقت از عدم باور داشت و شکلی دفعی و ناگهانی از آفرینش را توسط ایزدی همه‌توان و همه‌دان در نظر می‌گرفت، در اینجا ما با آفرینشی گام به گام، پیوسته و تکاملی روبرو هستیم که به زروان منسوب می‌شود و از بُن و ریشه با آن مفهومی که در مسیحیت و خدای مورد نظر از نیک وجود دارد، متفاوت است.

آنچه که در برداشت از نیک از مفهوم خداوند به روشنی دیده می‌شود، ترکیبی از دو اسطوره‌ی مهم و تعیین‌کننده در پیکربندی مفهوم خداوند در ادیان باستانی است. ترجیح می‌دهم این دو را به ترتیب، اسطوره‌ی اصالت و اسطوره‌ی خلوص بنامم. اسطوره‌ی اصالت بدان معنا است که بپنداریم یک نیروی مقدس یگانه، به طور کامل و فراگیر، تمام رخدادهای نیک و تمام رخدادهای هستی‌بخش به جهان ملموس را پشتیبانی کرده است.

از سوی دیگر اسطوره‌ی خلوص به وجه اخلاقی نیروی قدسی اشاره می‌کند. با تحلیل گاهان می‌توان نشان داد که اسطوره خلوص برای نخستین بار در متون گاهانی مطرح شد؛ یعنی برای اولین بار زرتشت بود که خداوندی کاملاً اخلاقی را که تنها و تنها امر خیر از او سر می‌زند، در نظر گرفت و تبلیغ کرد. پرسش از ماهیت اخلاقی خداوند پرسشی فلسفی و برون‌دینی است. یعنی از درون یک دین نمی‌توان اعتبار اخلاقی مرکز تقدس آن دین را به پرسش کشید و در این مورد شک کرد. زرتشت نیز از منظری فلسفی به خدایان جهان باستان نگریده و ایشان را از زاویه‌ای اخلاقی نقد کرده و به این ترتیب حکم به دروغین بودن و زیانکاری‌شان داده و به جای ایشان خدایی یگانه و انتزاعی و خالص مانند اهورامزدا را پیشنهاد کرده است.<sup>31</sup> تمام نحله‌های دینی و آیین‌های جهان باستان که به خدایی خالص از نظر اخلاقی باور دارند یا در این مورد بحثی را طرح کرده‌اند، به طور مستقیم زیر تاثیر اندیشه‌ی زرتشتی قرار داشته‌اند.

در مقابل اسطوره اصالت به احتمال زیاد خاستگاهی چند مرکزی و منتشر داشته است. در اساطیر ملل و اقوام گوناگون می‌توان به ارتقای گام به گام خدایان به مرتبه شاه خدایان و خدای خدایان برخورد. یک نمونه از این ارتقای یک خدای محلی به موقعیت خدای خدایان، موقعیتی است که مردوک در بابل تجربه کرد. از سوی دیگر در مصر، آتون خدای خورشید را داریم که برای مدتی در قرن چهاردهم پیش از میلاد، همچون خدای یگانه پرستیده می‌شد. یهوه مثال دیگری است و نسخه جدیدتر و مترقی‌تر آن که همان مسیح باشد، نیز به قدر کافی آشنا هست. بنابراین چنین می‌نماید که اسطوره خلوص که اخلاقی بودن کامل و تام و تمام خداوند را در نظر می‌گیرد، نوعی ابداع ناگهانی و زرتشتی بوده باشد که به تدریج در جهان باستانی

---

<sup>31</sup> وکیلی، زند گاهان، ۱۳۹۳.

پخش شده؛ اما اسطوره اصالت که به وجود یک خدای برتر و فراگیر و علت‌العللی عام و تام و تمام برای تمام رخدادهای هستی بخش دلالت می‌کند، امری منتشر بوده باشد که در اثر تکامل گام به گام ادیان در جوامع باستانی حاصل آمده است.

در رساله ازنیک نشانه‌های فراوانی که پشتیبان هر دو اسطوره یاد شده باشند، دیده می‌شوند. ازنیک در بند سوم رساله‌اش می‌گوید که زاده شدن اهورامزدا و اهریمن که دو ماهیت اخلاقی متضاد دارند، از دل یک خدای اولیه یعنی زروان ناممکن است. آشکار است که در این جا او به اسطوره خلوص اشاره می‌کند. از دید او، یک خدای ابتدایی مانند زروان که موجودی ازلی و خالق بوده است، نمی‌تواند دو نیروی متضاد را در درون خود بپرورد. از دید ازنیک و از دید بسیاری از متألهین آینده، مفهوم خداوند و مفهوم امر قدسی تنها یکی از سویه‌های جفت‌های متضاد معنایی را در بر می‌گیرد. خداوند تنها می‌تواند نیکو، پاک، روشن، اخلاقی، آفریننده و راست‌گو باشد و کاملاً از قطب مقابل معنایی این عناصر یعنی از دروغ، تاریکی، بدی، زیان‌کاری، نابود کردن و نیستی آفریدن، مبرا است. ازنیک در بند سوم رساله‌اش می‌گوید که چگونه ممکن است که یک چشمه، دو آب شیرین و تلخ از درون خود بیرون بدهد و چگونه ممکن است که یک درخت، دو میوه تلخ و شیرین به بار بیاورد. هم‌چنین به طور مشخص به این اشاره می‌کند که یک رحم، هرگز قادر به زادن یک فرزند نیک و یک فرزند بد نیست. این در واقع بیان روشن و خالصی از این اسطوره است که مفهوم امر قدسی به لحاظ اخلاقی پاک و منسجم و یکپارچه است. البته اشاره‌های دیگری در همین مورد را در متون مسیحی اولیه نیز می‌توان باز یافت. خود ازنیک به انجیل متی اشاره می‌کند که در باب دوازدهم، بند سی و دوم و در باب هفتم، بند هفدهم تا نوزدهم دقیقاً به همین مثال‌ها و به همین موارد اشاره شده است.

در بند سوم همچنین به اشاره‌هایی جانورشناسانه نیز بر می‌خوریم. ازنیک می‌گوید که هرگز ناممکن است که گاو، الاغ بزاید یا برعکس، فرزند الاغ، گاو از آب دربیاید. گرگ، هرگز میش و روباه نخواهد زاید (یا با روایتی دیگر، مار از اسب زاده نمی‌شود<sup>۳۲</sup>) و به همین ترتیب، هر عنصر طبیعی و آفریده شده توسط خداوند، خلوصی را در خود دارد که آن را به نسل‌های بعدی خود نیز منتقل می‌کند. ازنیک در واقع با این تدبیر می‌خواهد نشان دهد که چنین تعمیمی به گذشته نیز ممکن است؛ یعنی خدایان نیز به طور هم‌زمان، قادر به آفریدن و زادن دو امر نیک و بد نبوده‌اند.

اسطوره‌ی خلوص و اسطوره‌ی اصالت را در سراسر رساله ازنیک در جاهای دیگر نیز می‌توان بازیافت. به عنوان مثال ازنیک در بند ششم رساله‌اش بار دیگر به این امر که دو امر ضد نمی‌توانند در یک خاستگاه و در یک رحم پدید آیند و رشد کنند، اشاره می‌کند. استدلالی که او در بند ششم رساله‌اش می‌آورد، کاملاً گویا است. او می‌پرسد که چگونه است که دو امر متضاد در آن هنگام که در رحم زروان می‌بالیدند و رشد می‌کردند، با یکدیگر وارد نبرد نشدند و یکدیگر را نابود نکردند؟ به عبارت دیگر، تلقی اسطوره خلوص گویا به اینجا بر می‌گردد که فرض کنیم دو امر ضد نمی‌توانند هم‌نشین یکدیگر باشند و لزوماً در مجاورت یکدیگر، به فساد و نابودی امر مقابل خود منتهی خواهند شد.

این در شرایطی است که گویی در آیین زروان به چنین فساد تدریجی و تعارض دایمی میان دو امر مقابل و دو مفهوم متضاد، باوری وجود نداشته است. آشکار است که نگاه زروانی نسبتاً به نگاه بین و یانگ در چین شباهت دارد؛ یعنی به این امر که دو امر متضاد و دو جفت متضاد معنایی می‌توانند در کنار یکدیگر

---

<sup>32</sup> Eznik, 1986: 38.

وجود داشته باشند و حتا شاید زایش اهریمن و اهورامزدا از دل زروان را، بتوان چنین تعبیر کرد که نیک و بد همواره همراه یکدیگر حضور دارند و در کنار یکدیگر است که معنا می‌یابند. چنین امری در چارچوب مدرن ساختارگرا و در نگرش‌های فلسفی زبان‌شناسانه‌ی مدرن امری پذیرفته شده محسوب می‌شود. امروز ما می‌دانیم که هیچ یک از مفاهیمی که برای ذهن چنین آشنا و بدیهی می‌نمایند، بدون حضور ضد خود معنایی ندارند و در واقع هر آنچه دلالت معنایی می‌شناسیم، در مجاورت میان ضدهایی مقابل هم تفسیر و تعبیر می‌گردند. برای مسیحیان آغازین اما، چنین تصویری ناشناخته بوده است. از دید ایشان دو امر متضاد لزوماً با یکدیگر در کشمکش هستند و حضور یکی، لزوماً به غیاب دیگری منتهی می‌شود.

ازنیک در بند نهم رساله‌اش به داستان دیگری اشاره می‌کند که صورت دیگری از همین اسطوره‌ی خلوص را نشان می‌دهد. داستان ازنیک به ماجرای به نسبت ناشناخته مربوط می‌شود که تنها رد پای آن را در همین رساله ارمنی می‌توانیم بیابیم. داستان چنین است که اهریمن روزی هرمزد را برای خوردن نهار به نزد خود فرا می‌خواند و اهورامزدا به همراه فرزندان‌ش به دعوت اهریمن پاسخ می‌دهد و به این ترتیب دو برادر برای خوردن نهار گرد یکدیگر جمع می‌شوند. در این هنگام، اهورامزدا دست به نهار نمی‌برد و صبر می‌کند تا فرزندان‌ش با فرزندان اهریمن کشتی بگیرند. در این هنگام، پسر اهریمن بر پسر اهورامزدا غالب می‌شود اما از آنجایی که داوری نبود و کسی در میان این دو کشتی‌گیر قضاوت نمی‌کرد، قرار بر آن می‌شود که خورشید نقش داور را در این میان بر عهده بگیرد.<sup>33</sup> این اسطوره که ازنیک به شکلی دست و پا شکسته و نامنسجم روایت می‌کند، آشکارا به اسطوره جا افتاده و کهنی مربوط می‌شود که مهر، ایزد خورشید را، به

---

<sup>33</sup> زهر، ۱۳۸۴: ۱۰۱.



عنوان داور غایی کشمکش‌ها و حتا داور نهایی نبرد اهورامزدا و اهریمن فرا می‌کشد. چنان که زَنر در کتاب «زروان: معمای زرتشتی‌گری» به روشنی نشان داده است، زروانیان به وجود مربعی در میان خدایان قائل بوده‌اند و این باور تا فرقه‌های فرعی میان‌رودانی در زمانهای متاخر نیز تداوم یافته است.<sup>34</sup> زروان که آفریننده اولیه و زاینده‌ی اهورامزدا و اهریمن تلقی می‌شد، فرزندانش اهورامزدا و اهریمن که نماینده دو قطب نیک و بد در جهان آفرینش بودند و نیروی چهارمی که همان مهر باشد و کشمکش میان این دو برادر همزاد را در روز پایان داوری می‌کند.

در متون زرتشتی نیز ردپاهای روشنی از این نقش مهر به چشم می‌خورد، یعنی مهر همچون موجودی شناخته می‌شود که در روز واپسین، زمان نُه هزار ساله یا دوازده هزار ساله نبرد اهریمن و اهورامزدا را ننگه می‌دارد و به این ترتیب به پیروزی اهورامزدا بر حریف قائل می‌شود و در واقع با داوری اوست که نیروهای نیک به پیروزی نهایی دست می‌یابند. با این وجود از نیک در همین بند پس از روایت کردن این داستان، می‌پرسد که چگونه ممکن است که اهریمن و اهورامزدا که با یکدیگر دشمن هستند، در کنار یکدیگر برای صرف نهار بنشینند و بنابراین گرد هم آمدن این دو را دلیلی برای این که این دو دشمن یکدیگر نبوده‌اند، در نظر می‌گیرد. بار دیگر در این جا می‌بینیم که حضور دو قطب متضاد معنایی مانند اهورامزدا و اهریمن، از دید از نیک دلیل کافی تلقی می‌شود برای آن که این دو هرگز یکدیگر را نبینند و جز نبرد و کشمکش، رابطه‌ای در میانشان برقرار نباشد. از سوی دیگر، گویا نگرش زروانیان به نوعی ارتباط پیچیده و عمیق‌تر میان این دو دلالت داشته باشد.

---

<sup>34</sup> Zaehner, 1955: 219.

چنین می‌نماید که اهریمن و اهورامزدا رابطه‌ای جز نبرد دائمی با یکدیگر برقرار می‌کنند؛ به شکلی که پسر اهریمن و اهورامزدا با یکدیگر گشتی می‌گیرند و گشتی گرفتن شکلی از نبرد قاعده‌مند و چارچوب-مدار بوده است. حضور داور و برگزیده شدن مهر به عنوان داور این کشمکش، خود نماینده آن است که رابطه اهورامزدا و اهریمن تنها رابطه دو نیروی متخاصم ابدی و ناسازگار نیست، بلکه به کشمکش میان دو پهلوان و جنگاور شباهت دارد که کسی را به عنوان داور غایی خود و با توافق میان خود، بر می‌گزینند.

الگویی مشابه را در متون زرتشتی نیز می‌بینیم چرا که در آن جا نیز اهریمن فریب اهورامزدا را می‌خورد که از آینده آگاه است و با قرار دادن زمانی مشخص و آفریدن زمان کرانمند، پیروزی خود را در آخر زمان تضمین می‌کند. وجود زمانی مشخص، در واقع نشانه آن است که اهریمن و اهورامزدا هم‌چون دو پهلوان در یک چارچوب مشخص و یک مجموعه از قواعد حقوقی و اخلاقی با یکدیگر رویارو شده‌اند و حضور مهر، خود نشانگر آن است که یک داور بر این کشمکش نظارت می‌کند. به این ترتیب می‌بینیم آن چه که به مفهوم امر قدسی در میان زروانیان و زرتشتیان وجود داشته است و صفاتی که برای خداوند در این چارچوب قائل بوده‌اند با آنچه که در مسیحیت نخستین می‌بینیم، کاملاً متفاوت است. در مسیحیت نخستین، به ظاهر با شکلی ساده شده از مفهوم خداوند سر و کار داریم؛ شکلی که هم‌چون مفهومی انتزاعی، حضور ضد خود را بر نمی‌تابد و جز کشمکشی سطحی و یک طرفه رابطه‌ای با آن برقرار نمی‌کند. از سوی دیگر در نگرش ایرانی، اهریمن و اهورامزدا دو قطب مقابل یکدیگر تلقی می‌شوند. دو نیروی متضاد که در درون چارچوبی مفهومی و تحت قواعدی اخلاقی و جنگاورانه با یکدیگر گلاویز شده‌اند. حضور مهر و زروان نشانگر آن است که نیروهایی خارج از این دو نیز در صحنه حضور دارند که هم نیروهای آن دو را محدود می‌کنند و هم چارچوب و قواعدی به کشمکش میان ایشان تحمیل می‌نمایند.

رابطه ساده شده یاد شده در بند یازدهم نوشتارِ از نیک نیز دیده می‌شود. در این واپسین بند رساله از نیک که به نقد نگرش پارسیان اختصاص یافته است، می‌خوانیم که از نیک به نوع رابطه آفریده‌های اهریمن و اهورامزدا با یکدیگر، نقد وارد می‌کند. از دید از نیک پلیدی و پلشتی برخی از موجودات امری ثانویه و اکتسابی است و ماهیتی ذاتی و جوهری ندارد. از نیک می‌پرسد که چگونه است که حشرات همسایه‌ی پروانه و لاشخور در کنار پرندگان سودمند و زیبا حضور می‌یابند؟ چگونه ممکن است آن چه که اهریمن آفریده و آن چه که اهورامزدا آفریده است، با یکدیگر وارد ارتباط شوند؟ و منظورش آن است که اگر شیطان قادر به خلق چیزی بود و مخلوقات اهریمن موجوداتی یکسره پلید و ناپاک می‌بودند، امکان نداشت که بتوانند با آن ذات متمایزشان در زمینه‌ی آفریده‌های اهورامزدا یعنی در جهان طبیعی حضوری موثر داشته باشند.

این باز نشانگر آن است که از دید از نیک، آن چه که به آفرینش گر نیکی تعلق دارد، سراسر و یکسره نیک است و هیچ نوع ارتباطی را جز ارتباط نفی‌کننده و طردکننده، با آفریده‌های خداوند پلید و نیروهای تاریکی برقرار نمی‌کند. برعکس در نگرش ایرانیان گویا ارتباط میان عناصر پلید و عناصر نیک، ارتباطی پیچیده بوده باشد. هر چند در نگرش زرتشتی، گاه به مفهومی عدمی از بدی و آفریده‌های اهریمن بر می‌خوریم، اما به نظر می‌رسد که ارتباط پیچیده و بر هم گنُشِ دراز مدت و پیوسته میان نیروهای نیک و بد، حتا در زمینه طبیعی و گستره مخلوقات اهریمن و اهورامزدا نیز تداوم می‌یابد. چنان که رابطه میان گیاهان و جانوران نیک و بد در نگرش زرتشتی کلاسیک به روشنی صورت‌بندی شده است و می‌بینیم که در آن جا به عنوان مثال مگس که خرفستری پلید تلقی می‌شود، در همان زمینه‌ای حضور دارد که زنبور یعنی جانوری نیک در آن زندگی می‌کند.

جالب آن است که به این ترتیب از دید ازنیک تمام موجودات باید آفریده خداوند نیک باشند و ازنیک در همین بند یازدهم خود را به دام مسئله شر در ادیان یکتاپرست می‌اندازد؛ یعنی تفسیرش آن است که قاعدتاً یک خدای یکتا، کلیت موجودات نیک و بد را آفریده است. به عبارت دیگر او با یکتاپرستی به نسبت سطحی خود، می‌کوشد تا اهریمن را از دایره امور قدسی اخراج کند و کل سیطره کاینات را برای یک امر قدسی منفرد یعنی خداوند ذخیره نماید. به این ترتیب خداوند آفریننده موجودات پلید نیز تلقی می‌شود و مسأله‌ی او آن است که توضیح دهد چگونه امر شر توسط خداوند نیک زاییده می‌شود. پاسخ زرتشتیان به این پرسش آن بود که امر شر توسط نیرویی منفی به نام اهریمن زاده می‌شود و اهریمن با تراشیدن نیستی و با زادن عدم است که شر را پدید می‌آورد. اما اگر به دو اسطوره خلوص و اصالت قائل باشیم، با خدایی یکتا و فراگیر و عمومی سر و کار خواهیم داشت که همه چیز، از جمله امور منفی و شر را، آفریده است. تفسیر ازنیک آن است که خداوند خرفسترها و موجودات پلید را برای آن آفریده که آدمیان احساس زبونی و رنج و ناراحتی کنند و بنابراین فروتنی و اطاعت و تبعیت از خداوند را پیشه خود سازند که آشکارا تفسیری هم انسان‌مدارانه و هم غیر اخلاقی از کنش خداوندی را به دست می‌دهد.

### قربانی

تعارض دیگری که در درون متن ازنیک به روشنی دیده می‌شود، به مفهوم قربانی در آیین زروانی ارتباط دارد. ازنیک بخش مهمی از انتقادهای خود در مورد آیین زروان را، به مفهوم قربانی کردن زروان اختصاص داده است. چنان که دیدیم زروان برای مدت هزار سال برای بارور شدن خویشتن قربانی کرد. ازنیک می‌پرسد که چگونه مدت هزار سال سنجیده شده است؟ چگونه در غیاب گیاهان، دسته برسَم و وسایل

مربوط به قربانی فراهم آمده‌اند؟ چگونه در شرایطی که زمین و آسمان آفریده نشده بود، مکانی برای قربانی کردن وجود داشته است؟ چگونه است که آفرینش اهورامزدا به هزار سال قربانی کردن نیاز دارد، اما اهریمن با یک لحظه شک زاییده می‌شود؟ چرا زروان پس از زاییده شدن اهورامزدا، برسم را به او داد و قربانی کردن را به او محول کرد و چرا پس از انجام این انتقال، هر مزد به عمل قربانی کردن ادامه داد؟ یعنی چگونه است که اهورامزدا قربانی می‌کند و در عین حال خود بزرگترین خداست؟ آیا اهورامزدا برای کسی قربانی می‌کند؟ آیا او برای زروان یعنی برای پدرش، قربانی می‌کند یا برای موجودی برتر از خویشتن؟ تمام این پرسش‌ها نشانگر آن است که در متن اساطیر زروانی، مفهومی از قربانی کردن وجود داشته است که در زمینه نظری و دایره فهم از نیک جایگاهی درخور نیافته است. از نیک آشکارا از افقی مفهومی به کلمه قربانی کردن می‌نگرد که آن را عاری از مفهوم و دچار تعارضات منطقی می‌سازد. تفسیری که امروز می‌توان از مفهوم قربانی کردن زروانی به دست داد، همان مفهوم باستانی هندوایرانی از قربانی کردن است که قربانی کردن را همچون کنشی آفرینش‌گرانه تفسیر می‌کند.

چنین می‌نماید که دو تفسیر کاملاً متفاوت از مفهوم قربانی در جهان باستان رواج داشته باشد. یکی از این دو مفهوم، همان مفهوم مرسوم و رایجی است که تا به امروز دوام آورده و آن مفهومی سامی است که به ویژه در میان اقوام فینیقی، یهودی و تمدن‌های میان‌رودان رواج داشته است. بر مبنای این تفسیر، قربانی کردن عبارت است از تغذیه کردن خدایان. کسی که قربانی می‌کند، موادی معمولاً غذایی را برای تغذیه خدایان آماده می‌کند. عمل قربانی کردن در واقع غذا دادن به خدایان و بنابراین، نوعی خدمت کردن و ابراز اطاعت کردن از نیروهای قدسی است. در جهان باستان قربانی کردن با کشتن جانوران و حتا گاه انسان و سوزاندن گوشت و چربی ایشان همراه بود، به شکلی که بو و دود ناشی از این مواد غذایی به آسمان‌ها برود و خدایان

از این بو و از این دود بود که تغذیه می‌کردند. بنابراین در یک چارچوب که دیدگاه سامی مفهوم قربانی کردن باشد، گرفتن جان جانوران و سوزاندن مواد غذایی گیاهی و جانوری، به عنوان کنشی خدمت‌گزارانه و چاکرمانانه برای تغذیه کردن خدایان قلمداد می‌شده است. از سوی دیگر، در چارچوب هندواروپایی با شکلی دیگر از مفهوم قربانی کردن روبرو هستیم. در اوپانیشادها و در ریگ ودا به روشنی با مفهومی از قربانی کردن روبرو می‌شویم که هم‌چون عملی آفرینش‌گرانه و نه خدمت‌گزارانه نمود می‌یابد. در حدی که گاه برهمنان ادعا می‌کنند که خدایان را با عمل قربانی کردن خود آفریده‌اند و نه برعکس! و این اشاره بسیار مهمی است که نشان می‌دهد خدایان توسط انجام مراسمی پا به صحنه وجود می‌گذارند؛ نه آن که توسط این مراسم تغذیه شوند و خدماتی به ایشان ارائه گردد.

به عبارت دیگر چنین می‌نماید که مفهوم قربانی کردن در چارچوب ادیان کهن سامی، مفهومی فرعی و حاشیه‌ای در آیین‌های دینی بوده باشد که به خدمت کردن خداوند دلالت می‌کرده، اما امر قدسی را نمی‌زاییده است. بنابراین قربانی کردن امری انسانی و چاکرمانانه بوده که در مجاورت عظمت امر قدسی و امر آسمانی رنگ می‌باخته است.<sup>۳۵</sup> اما گویا در میان قبایل آریایی قربانی کردن مفهومی دیگر داشته است. گویی قربانی کردن، خود نوعی عمل ورجاوند و الاهی تلقی می‌شده است. آدمیان با عمل قربانی کردن در کنش خدایان سهیم شده و به رفتاری مقدس دست می‌زده‌اند. یک برهمن با قربانی کردن، خدایان را می‌آفریند نه آن که ایشان را تغذیه کند؛ و مشابه این را در ادیان ایرانی نیز می‌بینیم. فرایند قربانی کردن در یشتها آشکارا به

---

<sup>35</sup> Nardo, 2006: 32.

جلب رضایت، جلب نظر، جلب توجه<sup>۳۶</sup> و حتا گاه آفریدن نیروهای مقدس<sup>۳۷</sup> دلالت دارد. چنین می‌نماید که قربانی کردن اسب و گاو و گوسفند برای آناهیتا به شکلی که به پیروزی جنگاوران منتهی شود، نوعی مبادله پایاپای بوده است. جنگاوران برای آناهیتا قربانی می‌کردند و در مقابل نظر او را جلب می‌کردند. این کار وظیفه ایشان نبوده است، بلکه همچون نوعی تبادل پایاپای و کنش سازنده و تغییردهنده جهت گیتی، تلقی می‌شده است. در ضمن ارتباط پهلوانان با ایزدان از مجرای قربانی از نوع جادوی فن‌آورانه نبوده و ساز و کاری مکانیکی نداشته است. چون مثلاً می‌بینیم که نیت قربانی کننده در روا شدن یا نشدن خواسته‌اش تاثیر دارد. طوری که مثلاً آژیدهاک بعد از قربانی گذاشتن برای آناهیتا ناکام می‌ماند، اما فریدون در همین عرصه کامیاب می‌گردد.

کلمه‌ی یشت که برچسب نام یک رده از متون اوستایی است، همان است که از ریشه‌ی «یز» به معنای ستودن و پرستیدن برخاسته و در پارسی دری کلماتی مانند جشن و یزد و یزدان و ایزد را پدید آورده است. این کلمه در اوستا به معنای قربانی به کار گرفته شده است. یعنی مثلاً مهریشت یعنی «سرود قربانی برای مهر» و «بهرام یشت» و سایر یشت‌ها نیز به همین ترتیب برای خوانده شدن در مراسم قربانی به افتخار نیروهای مقدس زرتشتی یا پیشازرتشتی تدوین شده‌اند. با مرور گاهان و اوستای متاخر می‌توان دریافت که این مفهوم زاینده و یاری‌گرانه‌ی قربانی، در منابع زرتشتی با نام یشت و واژگان دیگر هم‌ریشه‌ی آن نمایش داده می‌شده است. از نیک نیز در همین چارچوب بحث کرده و برای ارجاع به قربانی هزار ساله‌ی زروان از کلمه‌ی

---

<sup>36</sup> نمونه‌اش را در مراسم قربانی پهلوانان برای آناهیتا در آبان یشت می‌بینیم.

<sup>37</sup> بنگرید به کارکرد مانتره و قربانی‌های زبان‌مدار صورتبندی شده در یسنه‌ها.

«یشت(س) ارنل» استفاده کرده، که یعنی «قربانی گزارده». به همین ترتیب اهورامزدا را که در اثر این قربانی زاده شده بود، «یشتَه‌چین» خوانده است، یعنی «زاده شده به واسطه‌ی قربانی».<sup>۳۸</sup> بنابراین از نیک در بافتی از واژگان اوستایی و سنت هند و ایرانیِ قربانی داستان زروان را روایت می‌کرده، اما آن را در چارچوبی سامی می‌فهمیده و تفسیر می‌کرده است.

اگر این چنین به مفهوم قربانی کردن زروان بنگریم، کل مسائلی که از نیک مطرح می‌کند، حل می‌شود. از نیک می‌پرسد که زروان چگونه قربانی می‌کرده است؟ در بند پنجم رساله‌اش اشاره می‌کند به این مفهوم که مغان معتقدند که زروان برای «هیچ کس» قربانی می‌کرده و او اولین کسی بوده که عمل قربانی را انجام داده است. این به روشنی به آفرینش‌گرایانه بودن مفهوم قربانی دلالت می‌کند؛ یعنی آشکار است که قربانی کردن زروان در واقع شکلی از آفریدن محسوب می‌شده است. زروان برای خدمت کردن به کسی قربانی نمی‌کرده، بلکه فعل قربانی کردن نوعی آفریدن چیزهای جدید بوده است؛ چنان که قربانی کردن زروان به آفریدن اهورامزدا نیز منتهی شد.

به همین ترتیب می‌توان به ایراد دیگر از نیک نیز پاسخ داد. چگونه است که اهورامزدا با هزار سال قربانی کردن زاده می‌شود، اما اهریمن تنها به یک لحظه شک برای زاده شدن نیاز دارد؟ آشکار است که از دید ایرانیان باستان، قربانی کردن فرایند دشوار و طولانی آفریدن و ساختن چیزی نو و نیک محسوب می‌شده است؛ در حالی که زاده شدن چیزهای پلید و مفاهیم عدمی نیازی به این فرایند طولانی نداشته است. به روشنی آشکار است که فرایند قربانی کردن با آن زمان طولانی و با آن کنش دشوار و تردید برانگیزی که در

---

<sup>38</sup> Panaino, 2004: 239



زروان از آن سراغ داریم، رفتاری مرتبط با انضباط درونی بوده است. زروان با قربانی کردن، شکلی از منضبط بودن درونیِ نفس خویش را به نمایش می‌گذاشته است. از این رو است که شکلی پالایش یافته و استعلایی از وجود خود را در قالب اهورامزدا باز می‌زاید. از سوی دیگر ممکن است این انضباط در فرد وجود نداشته باشد. بنابراین زروان به عنوان نمادی از سوژه آغازین و نمادی از آن منِ اولیه آفریننده، سوبه‌ای تاریک و منفی نیز در خود دارد که اتفاقاً ربطی به عمل قربانی ندارد و به سادگی بدون عمل قربانی با یک شک ساده، یعنی با رفتاری کاملاً نامنضبط و غیر آفرینش‌گرایانه، پا به عرصه وجود می‌گذارد.

این تفسیر را می‌توان با شرح کارل گوستاو یونگ بر داستان ایوب<sup>۳۹</sup> مقایسه کرد. در آنجا هم یونگ بردباری ایوب و روند مقاومت وی در برابر بیدادِ سرنوشت را راهی برای خودآگاه شدنِ یهوه قلمداد می‌کند. اما کاملاً روشن است که ماجرای ایوب به شکلی که در عهد عتیق آمده و محورش شرط‌بندی یهوه و شیطان است، امری یکسره غیراخلاقی است. به عبارت دیگر، در اینجا ما با انسانی سر و کار داریم که قربانی رنج و عذابی می‌شود و خویش‌تنداری‌اش به خودآگاه شدن و هویت یافتنِ موجودی دیگر، یعنی آفریننده‌اش منتهی می‌شود. در مورد زروان ماجرا چنین نیست. یعنی کنشگری که فعلِ بردباری و انضباط را صادر می‌کند، با موجودی که در این روند خودآگاه می‌شود و به تمایز نیک از بد دست می‌یابد، یکی است. در سفر پیدایش مار به آدم و حوا می‌گوید: «اگر به تمایز نیک از بد دست یابید، همچون خدایان خواهید شد»<sup>۴۰</sup> و زروان همان خدایی است که با تمایز ساختن نیک و بد در اندرون خویش، به این موقعیت والا دست یافته است.

---

<sup>39</sup> یونگ، ۱۳۵۰.

<sup>40</sup> سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۵.

این کاری است که تنها از مجرای قربانی کردنِ خویشتن برای خویشتن ممکن می‌شود، و این دفاعی است که می‌توان در مقابل ازنیک، از نگرش زروانیان به دست داد.

به این ترتیب، تمایز میان زاده شدن اهورامزدا و اهریمن به سادگی چارچوبی مفهومی پیدا می‌کند؛ چارچوبی که در آن مفهوم قربانی کردن در معنای سامی خود به کار نمی‌رود و به همین ترتیب در چارچوب یهودی-مسیحی مورد نظر ازنیک اصولاً فاقد معنا و مترادف است. ازنیک مترادفی برای مفهوم قربانی کردن مغانه در نظر نداشته است. از این رو است که قربانی کردن زروان برای هیچ کس را هم‌چون امری مضحک و نامفهوم در نظر می‌گیرد؛ در حالی که در یشتها قربانی کردن راهی برای خلق فرهمندی و اقتدار دنیوی است که پهلوانان و ایزدان (و حتا خود اهورامزدا) بدان دست می‌یازند و در آیین هندو نیز قربانی کردن خدایان را به عنوان ساز و کاری برای آفرینش باز می‌یابیم.

مفهوم قربانی مورد نظر ازنیک، یعنی مفهومی که در ادیان سامی کهن وجود داشته است، از همان اسطوره‌ی اصالت و خلوص بر می‌آید؛ یعنی در صورتی که یک نیروی مقدس فراگیر عمومی وجود داشته باشد، نیروهای دیگری در جهان قابل تصور نیستند و بنابراین تمام آن چه که به عنوان آیین‌های دینی انجام می‌شود، باید مستقل از آفرینش و هم‌چون امری فرعی در نظر گرفته شود. در مقابل در نگرش زروانی، با شکلی از مفهوم آفرینش و شکلی از مناسک و آیین‌های دینی روبرو هستیم که به آفرینشی گام به گام، منتشر و چند لایه‌ای در جهان باور دارد. حتا در گاهان، که افراطی‌ترین متن یکتا پرستانه‌ی جهان باستان است، به وجود نیروهایی واسط مانند وهومنه و آشه قائل هستیم که نقشی واسط را در میان اهورامزدا و سایر آفریده‌های اهورایی ایفا می‌کنند.

## داوری فرجامین

واپسین بخش از انتقادهای از نیک بر زروانیان، به مفهوم قربانی و پیامدهای آن در رابطه میان اهورامزدا و اهریمن مربوط می‌شود. آشکار است که از نیک از چگونگی اندر کنش خدا و شیطان در نگرش زروانیان به دردسر افتاده است. از دید او، این که چگونه ممکن است زروان قول اولیه خود به فرزندش اهریمن را نگه دارد و تاج و تخت گیتی را به او بسپارد، غیر قابل توجیه می‌نماید. از نیک می‌پرسد چگونه است که زروان با وجود این که دریافت اهریمن فرزند مورد نظر و مطلوب وی نیست، پادشاهی جهان را به او بخشید؟ هم‌چنین چرا اهورامزدا ارتباط میان پدر و برادرش را به رسمیت شمرد و قول و قرار میان زروان و اهریمن را با وجود این که می‌دانست به آزدن آفریده‌هایش منتهی خواهد شد، تاب آورد و قبول کرد؟

آشکار است که در این جا نیز از نیک و مغان زروانی در دو چارچوب متفاوت به مفهوم قول و قرار و پیمان می‌اندیشند. چنین می‌نماید که مفهوم عهد و پیمانی که زروانیان بدان اعتقاد داشته‌اند، مشتقی از مفهوم پیمان مهرپرستانه بوده باشد، چرا که ارتباط میان اهریمن و اهورامزدا و هم‌چنین ارتباط این دو با پدرشان زروان، در چارچوب عمومی پیمان مهری معنی می‌شود. قربانی‌ای که زروان برای فرزندش اهورامزدا گزارده است در واقع شکلی از پیمان منتهی به زایش ایزدی جدید را باز می‌نماید. هم‌چنین پس از آن که اهورامزدا زاده می‌شود، نقش میان این دو معکوس می‌گردد و زروان از او می‌خواهد که از این پس، او برای پدرش زروان قربانی کند. این نیز به نوعی عهد و پیمان متقابل میان پدر و فرزند شباهت دارد. اوج این ارتباط مبتنی بر پیمان در این اسطوره را هنگامی می‌بینیم که زروان پیمان می‌بندد تا نخست‌زاده‌اش را به پادشاهی گیتی منسوب کند و پس از دریده شدن شکمش و بیرون آمدن اهریمن، این عهد را برآورده می‌کند و اهریمن را به

پادشاهی بر می‌گزیند. آشکار است که در این جا نوعی از ارتباط پایاپای میان موجودات قدسی و مفهومی غایی و استعلایی از پیمان وجود داشته که در چارچوب نگرش مسیحی از نیک مجالی برای طرح شدن پیدا نمی‌کرده است.

اگر بخواهیم متن نقادانه از نیک بر نگرش زروانیان را مورد تحلیل قرار دهیم، می‌بینیم که در واقع با گفتمانی بسیار پیچیده و لایه لایه روبرو هستیم. در این جا از نیک به عنوان یک مسیحی معتقد، نقدی را بر زروانیان وارد می‌آورد که خود به ظاهر فرقه‌ای از زرتشتیان هستند، اما از یکتاپرستی افراطی و اراده‌مداری تندروانه‌ی ایشان فاصله گرفته‌اند. دو بُن‌گرایی زرتشتی به هیچ عنوان به قدر آنچه که در میان زروانیان می‌بینیم، رنگین و افراطی نیست. در واقع از نیک در مقام یک مسیحی منتقد، شاخه‌ای از زرتشتی‌گری را مورد نقد قرار داده است که خود هم‌چون نقدی بر زرتشتی‌گری کلاسیک می‌نماید. به عبارت دیگر، متن از نیک متنی است که از دیدی مسیحی به دیدی زروانی می‌تازد که خود همچون اصلاحیه‌ای نظری در دید زرتشتی جلوه می‌کند و همه این‌ها در نهایت عناصری از فلسفه‌ی خلوص برخاسته از گاهان را در خود حمل می‌کنند.

متن از نیک از این روی اهمیت دارد که به عناصر مشترک میان زروانی‌گری، زرتشتی‌گری و مسیحی - گری می‌تازد و چنین می‌نماید که می‌کوشد تا با مردود دانستن نسخه‌های کهن‌تر این عناصر اساطیری، بقای همین عناصر در نگرش مسیحی اولیه را تضمین کند. به عنوان مثال، از نیک در بند دهم رساله‌اش به ماجرای زایش سوشیانس می‌پردازد. چنین می‌نماید که نسخه‌ای از این نگره در برداشت زروانیان به فرزند اهورامزدا مربوط شده باشد. چرا که از نیک می‌گوید فرزند هورمزد است که قرار است در چشمه‌ای باز زاده شود و از دل باکره‌ای، پس از هزار سال به دنیا بیاید. آشکارا این افسانه به اسطوره‌ی سه سوشیانس که از پشت زرتشت هستند، باز می‌گردد. از نیک به سه رستاخیز، به فانی بودن موجود برانگیخته شده که همان خدا باشد، و به

امانت گذاشته شدن نطفه در آب‌های شیرین که همگی عناصری از آیین ترکیبی زرتشتی و آناهیتا هستند، اشاره می‌کند. جالب آن است که خود مسیح در واقع یکی از مدعیان نقش سوشیانس به شمار می‌رود. به این ترتیب، آنچه که از نیک به عنوان امری نامعقول و نادرست بدان می‌تازد، همان است که در هسته مرکزی آیین مورد پذیرش وی همچنان باقی است.

مسیح دقیقاً بر طبق الگویی که زرتشتیان اعلام کرده بودند، مدعی بود که از مادری باکره زاده شده است؛ نطفه ایزدی نیرومند که از مجرای وهومنه یا روح القدس به زمین آمده، در بدن مادرش رسوخ کرده است؛ و کسی است که پس از هزار سال از نسل پادشاهان آمده و این بار از نسل داوود یهودی است و آمده تا آدمیان را آزاد کند. آشکارا، داستان زایش و مأموریت مسیح همان است که در نگرش زرتشتی به سوشیانس اطلاق می‌شود؛ اما جالب است که حمله‌ی از نیک به برداشت زرتشتیان از همین اسطوره بر عناصری مانند چگونگی فانی بودن خدا، چرایی سه گانه بودن این رستاخیز و چگونگی مرگ اهریمن در این هنگام، اشاره نمی‌کند. عناصری که همگی در برداشت مسیحی از این ماجرا نیز به قوت خود باقی هستند.

سایر مواردی که مورد حمله‌ی از نیک قرار می‌گیرد، آشکارا به مفاهیم متضادی باز می‌گردد که در سنت مسیحی و زرتشتی تعبیری یک‌سره متفاوت داشته‌اند. چنان که گفتیم این عناصر به طور عمده عبارتند از: مفهوم زایش خداوند و زادآور بودن و بارور بودن خداوند که اتفاقاً این نیز در نگرش مسیحی همچنان باقی است؛ نگرش مربوط به قربانی؛ و نگرش مربوط به عهد و پیمان. در مورد زادآور بودن خداوند، از نیک در مورد این که چگونه زروان دارای فرزند شد و چگونه فرزندان از طریق زاد و ولد جهان را آفریدند، اشاره‌های فراوانی کرده است. آشکار است که از نیک به رابطه زادآورانه میان زروان و اهورامزدا و اهریمن نقد دارد و معترض ناممکن بودن این شکل از آفرینش است. چنان که در نوشتارهای دیگری نشان داده‌ام، مفهوم

آفرینش در جهان باستان به دو شکل عمومی معمارانه و یا زادآورانه تعبیر می‌شده است؛<sup>41</sup> یعنی خداوند یا موجوداتی بودند که همچون کوزه‌گر یا معمار، چیزی را بر می‌ساختند و مواد خامی را به شکلی جدید تبدیل می‌کردند، یا همچون موجوداتی زادآور و جانورگونه انگاشته می‌شدند که موجودات تازه را از دل خود می‌زاییدند و به این ترتیب به زاد و ولدی شبیه به جانداران مشغول می‌شدند. چنین می‌نماید که الگوی زادآورانه که به ویژه در آیین متأخر مانوی بسیار مورد توجه است، شکلی کهن‌تر و ابتدایی‌تر از این دو بوده باشد. حمله‌ای که از نیک به نگرش زادآورانه می‌کند، غریب به نظر می‌رسد چرا که در خود نگرش مسیحی نیز، مسیح فرزند خداوند پنداشته می‌شود و فرض بر آن است که از مجرای لقاح مطهر، به شکلی نطفه خداوند با مریم باکره درآمیخته است و این دقیقاً همان است که در اساطیر کهن نیز در چارچوب زادآورانه شاهد تکرار آن هستیم.

در مورد امر قربانی و مرکزی بودن مفهوم پیمان، آشکار است که در این جا با برداشتی بسیار کهن و آریایی روبرو هستیم؛ برداشتی که آدمیان و خدایان را هم‌پایه، هم‌پیمان و هم سطح می‌داند. به این ترتیب خدایان نیز هم‌چون آدمیان به عهد و پیمان با یکدیگر پایبند هستند و چنین نگرشی به شکلی از تکثر در آسمان قائل است که امر قدسی را به اموری چند مرکزی، چندگانه و بنابراین غیر متمرکز تبدیل می‌کند. آن چنان که از نیک به خوبی در ماجرای دعوت ناهار اهریمن و اهورامزدا نشان داده است، وجود خدایانی که با یکدیگر عهد و پیمان می‌بندند و ناگزیرند این عهد و پیمان را رعایت کنند، نشانگر آن است که مفهوم تقدس و اقتدار امر قدسی در آیین‌های آریایی کهن، حتا تا دوران از نیک نیز امری منتشر و پراکنده و چندمرکزه

---

<sup>41</sup> وکیلی، ۱۳۹۱: کتاب دوم، گفتار دوم.

پنداشته می‌شده است. از این رو است که مفهوم پیمان، مرکزیت خود را همچنان حفظ کرده است، چرا که تنها در میان موجوداتی هم‌پایه و هم‌سطح است که پیمان بستن معنا می‌یابد و داوری کردن در میان کسی که پیمان را نگه می‌دارد و پیمان‌شکنی می‌کند، در این جا یعنی اهورامزدا و اهریمن، معنا می‌یابد.

در یک نگاه کل‌گرا، رساله ازنیک نشان‌دهنده یکی از چرخش‌گاه‌های عمده در متون دینی باستانی است. ازنیک از زاویه کسی سخن می‌گوید که به یک خدای مقتدر و جبار سامی معتقد است. خدایی که هیچ نیروی دیگری را بر نمی‌تابد و از این رو به ارتباط با هیچ موجود قدسی دیگری قائل نیست. خدایی که نیازی به قربانی کردن و قربانی گرفتن ندارد، بلکه ارتباطش با امر قربانی تنها به خدمت و بندگی چاپلوسانه آفریده-هایش محدود می‌شود. خدمت کردن آدمیان و سایر خدایان در مقابل یهوه یا مسیح، خدمتی چاکرانه است، یعنی نوعی ارتباط یک‌سویه در میان این دو برقرار است که به قول هگل رابطه خدایگان و بنده را در ذهن متبادر می‌کند. ارتباطی که می‌تواند به قربانی کردن فرزند (ابراهیم) یا خویشتن (ایوب) منتهی شود. در مقابل، آشکارا در چارچوب زروانیان و زرتشتیان این رابطه، رابطه‌ای دو طرفه است؛ چنان که پیمان حتا در میان آدمیان و اهورامزدا نیز به قوت خود باقی است. این پیمان در نگرش زروانی به پیمان میان اهورا و اهریمن، ارتباط میان اهریمن و زروان و ارتباط میان اهورامزدا و زروان تکثیر شده است.

## کتابنامه

اذکائی، پرویز، حکیم رازی، طرح نو و مرکز گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۲.

رجبی، پرویز، هزاره‌های گمشده، جلد اول؛ انتشارات توس، چاپ دوم ۱۳۸۲.

زهر، آرسی، زروان یا معمای زرتشتی‌گری، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۴.

وکیلی، شروین، درباره‌ی زمان: زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱.

وکیلی، شروین، اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۱.

وکیلی، شروین، زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۲.

یونگ، کارل گوستاو، پاسخ به ایوب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.



Carriere, A. La naissance d'Ormizd et Ahreman d'apre Theodore Bar Khuni, Eznik et Elisee, Paris, 1900.

Eznik of Kolb, On God, Blanchard, M. J and Young, R. D. (trans.), Uitgeverij Peeters, 1998.

Eznik Koghbats'I, Refutation of the sects; A retelling of Yeznik Koghbatsi's apology, Samuelian, T. J. (trans.), St. Vartan Press, 1986.

Nardo, Don, Ancient Mesopotamia, Greenhaven Press, 2006.

Panaino, Antonio, Aspects of the Interiorization of the sacrifice, In: Zoroastrian Rituals in Context, Stausberg, Michael (ed.), : Brill Academic Publishign, 2004.

Zaehner, Robert Charles, Zurvan: A Zoroastrian Dilemma, Oxford University Press, 1955.



## نرکس و نرسه

پژوهشنامه‌ی فرهنگ و ادب، دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۸، پاییز ۱۳۸۸.

نوشته شده در: ۱۳۸۷/۶/۱۵

۱. در میان ایزدان کهن ایرانی، برخی کمتر از بقیه شهرت دارند. این که ایزدانی مانند پارتندی و درواسپ و رام شهرتی فروپایه‌تر از مهر و بهرام و هورمزد دارند، برای همگان امری بدیهی و طبیعی می‌نماید. چرا که اینان نیروهای طبیعی فرعی و جزئی‌تری را نمایندگی می‌کنند، و معمولاً همچون همراهان و ملازمان و ندیمان ایزدانی نیرومندتر تصویر می‌شده‌اند. با این وجود، فراز و فرود شهرت ایزدان و جزر و مد اهمیتی که نقش‌هایشان در ذهن مردمان داشته است، همواره با این تفسیر ساده قابل توجیه نیست. چه بسا که ایزدی در دورانی تاریخی اهمیتی بیشتر داشته باشد، و به مرور زمان کارکرد خویش را از دست داده باشد، یا ایزدی

فرعی و فروپایه که در مقطع تاریخی خاصی خویشکاری مهمی را بر عهده گرفته باشد و به کانون مرکزی ایزدکده‌ی ایرانی برکشیده شده باشد.

بررسی ساختار عمومی توزیع تقدس در میان ایزدان کهن ایرانی، البته کاری شایسته و جذاب و آموزنده است. اما آنچه که در کنار این کار ضرورت دارد، واریسی مواردی است که دگردیسی‌هایی از این دست رخ داده است. زوال شهرت و اهمیت یک ایزد، یا درخشیدن و اهمیت یافتنش معمولاً با دگردیسی‌هایی در نظام فرهنگی همراه هستند، و به تحولی در ساختار و روابط جمعی (جفت‌های متضاد معنایی) مرکزی تعیین کننده‌ی آن نظام فرهنگی باز می‌گردند.

محور مرکزی این نوشتار، تحلیلی از این دست است. نریوسنگ یکی از ایزدان به نسبت حاشیه‌ای و فرعی کهن ایرانی است که در جهان زرتشتی به عنوان فرشته‌ای نیرومند جایی برای خود باز کرد و در اساطیر رنگارنگ و تخیل‌آمیز مانوی نیز موقعیت مرکزی خویش را حفظ کرد. نریوسنگ از معدود ایزدان درجه دومی است که نامش همچون مهر و بهرام و تیر و هرمز بر افراد نهاد می‌شد و از این نظر با چیستا و رشن شباهتی دارد. دست کم در دوران ساسانی، مقاطعی تاریخی وجود داشت که شاه ایران نرسه نام داشت، و این را بعدها در قرن یازدهم م. نیز می‌بینیم که یکی از دانشمندترین موبدان ایرانی کوچیده به هند، نریوسنگ نام داشته است.

نریوسنگ را در این نوشتار بیشتر از آن رو برگزیده‌ام که فرهنگ‌های همسایه‌ی ایران زمین - مانند یونانیان و رومیان - یا زیرسیستم‌های شاخه‌زایی کرده‌ی تمدن ایرانی - مانند اعراب و یهودیان - آن را به شکلی موثر و تعیین کننده و امگیری کرده‌اند و تعبیرهای خاص خود را از آن به دست داده‌اند. از این رو، نریوسنگ گرانیگاهی است معمولاً نادیده انگاشته شده، که چیزهای زیادی در مورد ساختار معنا در ایران

باستان می‌توان درباره‌اش آموخت، و سرنخی است که الگوهای تکامل عناصر اساطیری را در حواشی تمدن ایرانی باز می‌نمایاند.

۲. کهنترین روایتها در مورد نریوسنگ، به اوستا باز می‌گردد. در اوستا او را نئیریوسنگه نامیده‌اند، و این کهنترین ثبت از نامش است. این عبارت از دو بخش تشکیل شده: "نئیریو" همان است که در فارسی امروزی به شکل "نر" باقی مانده است و در اصل "مرد و مردانه" معنا می‌دهد، اما دلالتش قابل تعمیم به "انسان" هم هست. چرا که در فارسی نیز مانند بسیاری از زبانهای دیگر، مرد/نر را با انسان برابر می‌گرفته‌اند. چنان که مثلا واژه‌ی مردم را از ریشه‌ی مرد ساخته‌اند و در کتیبه‌ی بیستون و کتیبه‌های هخامنشیان نوشته‌اند که "این سرزمین (ایران) اسبان و مردان (مردمان) خوب دارد". در زبانهای آریایی دیگر نیز مشابه این را در واژه‌های *homme* و *mankind* می‌بینیم. دومین بخش این نام از "سنگه" تشکیل شده که "تجلی، ظهور، و گفتار" معنا می‌دهد. بنابراین نام نریوسنگ، را می‌توان در دو تعبیر محدود یا بسط یافته، به "تجلی مردانه، سخن مردانه" یا "جلوه‌ی انسانی، گفتارهای انسانی" ترجمه کرد.

تقریبا قطعی است که نئیریوسنگه‌ی اوستایی، همان نراشنسای ودایی است که از دو بخش مشابه تشکیل یافته و به همین ترتیب معنا می‌شود. در سرود برای ستایش بریهسپتی این نام همچون لقبی برای آگنی - خدای آتش - به کار گرفته شده است و "شیرمرد، مردانه" معنا می‌دهد<sup>۴۲</sup>. با این وجود، آشکار است که از همان زمان دور معنای عمومی‌تر انسان را هم حمل می‌کرده است، چرا که در سرود برای ستایش سویتری با

---

<sup>42</sup> ریگ ودا، ۶۰، ۲ (ص ۱۴۷).

پسوندی مادینه به کار گرفته شده است و تقریباً "ایزدبانوی نراشنسا" معنا می‌دهد.<sup>۴۳</sup> پیوند این واژه با آتش در همین بند نیز از آنجا مربوط می‌شود که به او همچون یکی از کارگزاران اجرای درست مراسم قربانی اشاره شده، و این نقشی است که به طور سنتی آگنی بر عهده دارد و با سوزاندن گوشت قربانی و بخور، بخار و دودی را به آسمان می‌فرستد که خدایان از آن تغذیه می‌کنند.

در اوستا، نریوسنگ ایزدی مهم و محبوب است. او در اینجا نیز با آتش و مراسم قربانی کردن پیوند دارد. در یسنا، نام او در میان پنج آتش اصلی مقدس آمده است<sup>۴۴</sup>، که به خانمانهای ایرانی تعلق دارند. ایزد نریوسنگ در اینجا با لقب خَشْتَرَوَنِپْتَر نامیده شده که "نافه‌ی پادشاهی" معنا می‌دهد. ایرانیان قدیم گرما و جنبش جانداران را به ایزد آذر منسوب می‌کردند و آن را اشکالی گوناگون از آتش مقدسی می‌دانستند که در کالبد زندگان زبانه می‌کشد و زندگی را ممکن می‌سازد. یکی از این آتشفها، به پشتاب مردان مربوط می‌شود که جان نطفه را حمل می‌کند. چنین می‌نماید که نریوسنگ را با آتشی که در پشتاب شاه وجود دارد و فره ایزدی را به شاه بعدی منتقل می‌کند یکی می‌دانسته‌اند<sup>۴۵</sup>. چون گذشته از لقب خَشْتَرَوَنِپْتَر، پیوندی نیز میان او و فره شاهنشاهی و پیامبری قایل بوده‌اند. چنان که او را ناقل نطفه‌ی زرتشت به ایزدبانو آناهیتا و در نهایت دریاچه‌ی کیسانیه دانسته‌اند<sup>۴۶</sup>. همچنین او همان ایزدی است که پس از مرگ کیومرث دو سوم فره او را دریافت می‌کند<sup>۴۷</sup>. رابطه‌ی نریوسنگ و فره ایزدی همیشه چنین مهربانانه نیست و گاه به مرتبه‌ی نگهبانی

---

43 ریگ ودا، ۷۶، ۱۰ (ص ۱۷۹).

44 یسنا، هات ۱۷، بند ۱۱.

45 خرده اوستا، آتش بهرام نیایش، بند ۶.

46 بندهش هندی، بخش ۲۹.

47 بندهش هندی، بخش ۱۴.

سختگیر و خشن دگردیسی می‌یابد. مثلاً وقتی کیکاووس سرکشانه با گردونه‌ی عقاب‌هایش به آسمان تاخت و سرنگون شد، نریوسنگ که بی‌خردی او را دیده بود، کیکاووس در حال فرو افتادن را دنبال کرد تا نابودش کند و فره‌شاهی را از او بازستاند. اما روان کیخسرو که هنوز زاده نشده بود، بر او بانگ زد و خواست که از تعقیب نیایش دست بردارد.<sup>۴۸</sup> چرا که اگر کیکاووس فره را از دست می‌داد و می‌مرد، کیخسروی فرهمند از پشت او زاده نمی‌شد و ایرانیان بخت پیروزی بر تورانیان را از دست می‌دادند.

داستانی مشابه در مهابهاراتا هم وجود دارد، با این تفاوت که در این مورد نامی از نریوسنگ/نراشنسا در میان نیست. کاووس (کی + اوسن) در آنجا با نام کهنترش اوشن نامیده شده و توسط ایزد مرگ (مهادیو) تعقیب می‌شود و با شفاعت همسرش (پارواتی) از چنگال او رهایی می‌یابد. از این مقدمه بر می‌آید که کارویژه‌ی نخستین نریوسنگ/نراشنسا در دین آریاییان کهن با قربانی کردن و کردار آتش‌قربانی (آگنی) پیوند داشته، و بعدها در زمینه‌ای ایرانی بوده که به آتشیهای مقدس دیگر زرتشتی نیز تعمیم یافته است و با آتش‌مردانه، یعنی نیروی نهفته در نطفه‌ی مرد برابر دانسته شده و به عنوان عالیترین نمود این نیرو، به آتش‌نطفه‌ی شاهی، یعنی ایزد نگهبان فره ایزدی یکسان انگاشته شده است.

پس سیر تحول نریوسنگ نخستین در هنگام گذار از ادیان کهن هند و ایرانی به نظام جهان بینی

زرتشتی چنین بوده است:

---

<sup>48</sup> دینکرد، کتاب نهم، فرگرد ۲۱، بند ۵-۱۲.

نراشنسا/ نریوسنگِ یاور آگنی / آذر، برنده‌ی قربانی برای خدایان ----تبدیل شده به--- نریوسنگ، یکی از آتشیهای پنجگانه، همتای نیروی نطفه‌ی مردانه ----تبدیل شده به--- نریوسنگ، ایزد نگهبان فره در نطفه‌ی شاهنشاه

با این وجود، دگردیسی یاد شده بدان معنا نیست که نریوسنگ از خویشکاری نخستین خویش به مثابه واسطه‌ای میان آدمیان و ایزدان دست شسته باشد. کافی است به اوستا بنگریم تا دریابیم که نریوسنگ در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی همچنان نقش میانجیگری میان انسان و خدا را بر عهده دارد، اما این کار را به شکلی نو و در پیوند با مفاهیمی تازه انجام می‌دهد.

در اوستا نریوسنگ معمولاً همراه با سروش ستوده شده است. در سه جا نام این دو با ایزد فراوانی و نعمت -اشی - آمده است<sup>۴۹</sup>. در هردوی این بندها بر این نکته تأکید شده که این سه فر و فروغی دارند که از نمازهایشان با بانگ بلند بر می‌خیزد، و گفته شده از اوستا، لقب اشّی نیک بزرگوار است، و سروش پارسا دانسته شده است. اما صفت نریوسنگ برزمنند (نیرومند و تناور) است. در کل، هردوی این بخشها به ستایش سروش اختصاص یافته‌اند، که ایزد حامل سخن خدایان است. در حدی که یکی را سروش یشتِ سر شب و دیگری را سروش هادخت نسک می‌نامند. هردو متن که به ستایش از نماز خواندن و سرودهای دینی و تأکید بر اهمیت و تاثیر جادویی آنها می‌پردازد. به عبارت دیگر، نریوسنگ در اینجا به همراه سروشی ستوده شده که با کلام قدسی پیوند دارد، و در بخشی از اوستا نامش آمده که به توصیف سخن ورجاوند اختصاص یافته است<sup>۵۰</sup>.

---

<sup>49</sup> یسنا، هات ۵۷، کرده‌ی نخست، بند ۳، و سروش یشت هادخت، کرده‌ی نخست، بند ۸، و ویسپرد، کرده‌ی ۷، بند ۱.

<sup>50</sup> یسنا، هات ۵۷، به ویژه کرده‌ی اول تا هفتم.

به این ترتیب، نمایان‌ترین حضور نریوسنگ در اوستا، به جایی مربوط می‌شود که همان خویشکاری نخستین خود را به عنوان واسطه‌ی میان آدمیان و خدایان، به نمایش می‌گذارد. با این تفاوت که در متون ودایی، نریوسنگ پیکی است که به دستیاری آگنی قربانی مادی و ملموس بر آتش نهاده شده را برای خدایان به آسمان می‌برد، اما در اوستا این کار را در بستری زبانی و معنایی انجام می‌دهد. در اینجا مجال و فضایی کافی نیست تا در آن به ماهیت انقلابی که اندیشه‌ی زرتشتی در جهان‌بینی آریایی‌های کهن ایجاد کرد، پردازیم. پس در این حد بگویم و بگذرم که تفکر زرتشتی گذشته از معانی نوظهور و ساختارهای تقدس‌نویسی که معرفی کرد، از این نظر هم ویژه بود که پیوندی خاص و نوظهور با زبان برقرار می‌کرد. در نگرش زرتشتی، زبان و دعا و منتره، عناصری قدسی بودند که با مینو پیوند داشتند و به عرصه‌ای می‌ماندند که نبرد نهایی نیروهای نیک و بد در آن به سرانجام می‌رسید.

یکی از نمودهای این انقلاب زرتشتی، بنابراین، آن بود که نمادهای تقدس از قلمروی مادی و طبیعی به عرصه‌ی زبان و نشانگان انتزاعی هجرت کنند، و گیتی ملموس و مادی، از پیرایه‌ی بدی و نیروهای اهریمنی پاک شود و همچون خلقتِ اهورایی‌ای بازنموده شود، که نیروهایی اهریمنی در آن حضوری مینویی و فرعی دارند. این زبان‌مداری نرگش زرتشتی، بدانجا انجامید که بسیاری از ایزدان کهن تغییر ماهیت یابند و نقشهای مادی و زمینی خود را ترک کنند تا خویشکاری‌ای انتزاعی در حوزه‌ی مینو/ زبان به دست آورند.

نریوسنگ یکی از بهترین نمونه‌های این دگردیسی است. در نگرش زرتشتی او کارِ نخستین خود، یعنی انتقال "نیکی‌های دین‌دارانه‌ی" پرستندگان به پیشگاه خدایان را حفظ کرده است، اما این کار را با بردن دود قربانی و بخور انجام نمی‌دهد. نریوسنگ ایزدی است که بانگ بلند نمازگزاران را به آسمان می‌برد و عنصری زبانی - و نه مادی - را به اهورامزدا می‌رساند. با مرور همکاران و همراهان نریوسنگ به روشنی می‌توان به پیوندش با زبان پی برد. چرا که سروش نیز با کنش سخن گفتن و بانگ برداشتن پیوند دارد و



همچون نریوسنگ برید و پیک خدایان و دارنده‌ی لقب تَنومَثَرَه (تندیسِ سخن مقدس) است<sup>۵۱</sup>. حتی اشی نیز که ایزد فراوانی و نعمت است، با راستگویی و سخن درست گفتن ارتباط دارد و از همراهان مهر است که ایزد متولی پیمان و عهد است

حدس من آن است که این سه، صورتهای گوناگونِ گفتار مقدس و سخن ورجاوند را نمایندگی می‌کنند. احتمالاً از این میان، سروش که پیوندی نزدیکتر با خدایان دارد، آن ایزدی است که سخن مقدس را از خدایان دریافت می‌کند و به آدمیان می‌رساند.

نریوسنگ، برعکس، "گفتار انسانی" و شیوه‌ایست که مردان/ مردمان از راه سخن خویش جلوه می‌کنند. به عبارت دیگر، نریوسنگ تجلی فعلِ نماز خواندن با بانگ بلند است که با آدمیان مربوط می‌شود. نریوسنگ احتمالاً ایزدی بوده که سخن ایشان را دریافت می‌کرده و آن را به خدایان می‌رسانده است. شکل اولیه‌ی این ایزد، آتشی بوده که قربانی را به خدایان می‌رسانده، و از این رو با آگنی و آذر همسان پنداشته می‌شده است. اما بعدها در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی که زبان را همچون امری مسئله‌زا دریافتی و کنش سرود خواندن و دعا کردن و نماز "خواندن" را راهی برای تولید اقتدار معنوی فرض کرده، کارکردش دگرگون شده و به انتقال پیامی نرم‌افزاری‌تر و زبان‌مدارانه‌تر اختصاص یافته است. از این روست که در مهریشت، نام او را همراه با سروش می‌بینیم که این بار هر دو همراه با مهر ستوده شده‌اند<sup>۵۲</sup>. در اینجا سروش همچنان پارسا نامیده می‌شود، اما نریوسنگ با لقب چالاک<sup>۵۳</sup> توانا مشخص شده است. از این صفتها هم می‌توان به نقش دوگانه‌ی سروش و نریوسنگ در رابطه با سخن مقدس پی برد. چون امانتداری برای سروش که سخن ایزدان را به

---

<sup>۵۱</sup> فروردین یشت، کرده‌ی ۲۴، بند ۸۶.

<sup>۵۲</sup> مهریشت، کرده‌ی دوازدهم، بند ۵۲.

پیامبران و مغان می‌رساند، اهمیت دارد، و چالاک‌ی و نیرومندی برای نریوسنگ که باید بارِ گرانِ سخن آدمیان را با سرعت به آسمانها برساند. ناگفته نماند که در وندیداد، نریوسنگ صریحا با لقب "آشته (پیک) اهورامزدا مشخص شده است<sup>۵۳</sup>.

نتیجه آن که سیر تحول نریوسنگ را در زمینه‌ی ادیان اوستایی می‌توان به این ترتیب دنبال کرد:  
نریوسنگِ نگهبانِ نطفه‌ی شاهی و ناقلِ قربانی برای خدایان ----تبدیل شده به---- نریوسنگِ ناقلِ بانگِ نمازگزاران به آسمان + نریوسنگِ ناقلِ پیامهای اهورامزدا برای سایر خدایان + نریوسنگِ راهنمای روانِ مردگانِ نیکوکار

این تحول، بخشی از بازآرایی معناهای کلیدی در جهان‌بینی ایرانیان کهن را باز می‌نمایاند، که به دست زرتشت انجام پذیرفت. این بازآرایی، با قایل شدن به ایزدی یگانه و سراسر نیک، که با هم‌وردی یکپارچه پلیدی می‌ستیزد، صحنه‌ی جهان را به هنگامه‌ای بزرگ تبدیل کرد که آدمیان همچون جنگاورانی در آن حضور موثر داشتند. "من" بازتعریف شده به دست زرتشت، موجودی بود خودمختار و کنشگر و فعال که می‌توانست همدست و هم پیمان اهورامزدا باشد و در نبرد با سپاه تاریکی نقشی کلیدی ایفا کند. به همین دلیل هم می‌بینیم که ترکیب عمومی ایزدان کهن آریایی زیر نفوذ آیین زرتشتی دچار دگرذیسی مهمی می‌شود، و همه‌ی ایزدان از مرتبه‌ی مستقل و طبیعت‌محورانه‌ی قدیمی خود کنده شده و به موقعیتی انسان‌محورانه و فرودستانه‌تر منتقل می‌شوند. در حدی که به تدریج همه‌شان به حالات روانی یا نیروهای نهفته در انسان قابل تاویل می‌گردند.

---

<sup>53</sup> وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۴.

نریوسنگ یکی از ایزدانی است که این دگردیسی را به روشنی نشان می‌دهد. در ابتدای کار، او ایزدی بود همپای آتش، که وظیفه‌ی رساندن قربانی بندگان به تختگاه خدایان را بر عهده داشت. پس از ظهور زرتشت و در زمان تدوین اوستای نو، این ایزد به نیرویی انسانی تبدیل شده بود که در قالب سخنان پرنفوذ و جادویی دینی، و بانگ نماز تبلور می‌یافت، و به "جلوه‌ی مردانه"، "سخن مردمان" و "فر پادشاه" بیشتر نزدیک بود تا ماهیتی مستقل مانند آتش مقدس.

۳. نریوسنگ در اساطیر جدیدتری که به ویژه در عصر اشکانی و ساسانی پرداخته شدند، نقشهایی تازه را بر عهده گرفت و به ویژه در روایت‌های مربوط به رخداد‌های آخر زمان جایگاهی ارجمند یافت. نریوسنگ در این داستانها نقشهایی را بر عهده دارد که به طور عمده از شاخه‌زایی همان تصویر اوستایی کهن برآمده است. ارتباط او با راستی و سخن نیرومند مردم اشون، به آنجا کشیده که او را همراه و نگهبان روان مردم پرهیزگار بدانند. چنان که در وندیداد او را همچون هم‌آورد و مخالفی برای دیو ویزرشه می‌بینیم، در آنجا که گفته شده روان مردم بدکار با راهنمایی ویزرشه به دوزخ فرو می‌شوند<sup>۵۴</sup>، در حالی که روان نیکوکاران در بهشت با نریوسنگ هم‌نشین می‌گردد<sup>۵۵</sup>.

نقش پیام‌رسانی او نیز الگوهایی متنوع را پدید آورده است. هنگام مرور رخداد‌های مربوط به نبرد جهانی نیروهای نیک و بد در وندیداد، می‌خوانیم که اهریمن ۹۹۹۹۹ بیماری با پدید آورد. بیماریهایی که با نیایش و پیشکش کردن قربانی برای خدایان، درمان‌شان می‌تواند شد. شیوه‌ی این درمان آن است که اهورامزدا ایزد

---

54 وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۲۹.

55 وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۴.

نریوسنگ را فرا می‌خواند و او را به نزد ایزدِ درمانگرِ نامدار، آریامن گسیل می‌کند، و نریوسنگ چالاک پیام را به او می‌رساند و به این ترتیب همه‌ی این مرضها درمان می‌شوند.<sup>۵۶</sup>

نریوسنگ همین دو نقش، یعنی نگهبانی از روان پرهیزگاران و خبررسانی از سوی خداوند را در داستانهای مربوط به آخر زمان نیز حفظ کرده است. پیوند او با نخستین انسان گذشته از نقشی که در حفظ فره تخمهی کیومرث بر عهده داشت، به ارتباطش با جمشید هم مربوط می‌شود. چرا که یکی از برادران جمشید نیز نرسه نام داشته است و کریستنسن او را تناسخی از ایزد نریوسنگ می‌داند.<sup>۵۷</sup> همچنین به ظاهر شخصیت قهرمانی سریانی به نام نرسای که اساطیر دوران ساسانی برجستگی یافت و در افسانه‌های مربوط به قیامت نقشی به سزا را بر عهده گرفت نیز از همین ایزد وامگیری شده باشد.

در اساطیر آخر زمانی زرتشتی نیز نریوسنگ نقشی مشابه را حفظ کرد. او همان پیکی است که با فرا رسیدن عصر پایان هزاره، از سوی اهورامزدا به شهرهای آسمانی و مرموز ایرانیان خواهد رفت و پهلوانان مقیم آن را برای نبرد بر خواهد انگیخت. او به گنگ دژ به نزد پشوتن بامی و چهرومیان پسر گشتاسپ رفته و او را به نبرد با دیوپرستان فرا می‌خواند. و پشوتن با صد و پنجاه شاگرد برگزیده‌اش از شهر پنهانی خویش به سوی دشمنان ایران زمین فراز می‌رود.<sup>۵۸</sup> همچنین وقتی آژیدهاک از بند رها شود و از دماوند برای بلعیدن جانداران به جنبش آید، این نریوسنگ است که از سوی هورمزد گسیل می‌شود تا پهلوان خفته، گرشاسپ پسر سام را بیدار کند و او را به نبرد با اژدها برانگیزد. در روایت زند بهمن یسن، نریوسنگ هنگام انجام این

---

<sup>56</sup> وندیداد، فرگرد ۲۲.

<sup>57</sup> کریستنسن، ۱۳۳۶: ۸۸.

<sup>58</sup> زند بهمن یسن، بخش ۶، بند ۱۹-۲۲.

ماموریت با سروش همراه است و این دو سه بار بانگ بر می‌آورند و در چهارمین مرتبه گرشاسپ بیدار می‌شود و گرز خود را بر می‌گیرد و آژیدهاک را فرو می‌کوبد.<sup>۵۹</sup>

هرچند این روایتها در مورد نقش آخر زمانی نریوسنگ شهرت بیشتری دارد، اما این ایزد خلاقانه‌ترین و پیچیده‌ترین روایت خویش را در آیینی کمتر شناخته شده به دست آورد، و آن هم دین مانی بود. با مرور متون مانوی می‌توان به نوعی شاخه‌زایی در روایتها و جلوه‌های نریوسنگ در دوران گذار اشکانی-ساسانی پی برد. یکی از این نشانه‌ها، آن است که نامهایی متنوع برای او در میان اقوام گوناگون ایرانی رواج یافت. پارتها که دیرزمانی طبقه‌ی حاکم ایران زمین بودند، او را نریسَف یزد می‌نامیدند که شکلی تغییر یافته از همان نریوسنگ بود. همین نام در فارسی میانه به نریسه یزد تبدیل شد و این همان است که به صورت نرسی و نرسه کوتاه شد و هنوز نیز در فارسی باقی مانده است.

در اساطیر مانوی، نریسه یزد پیوندی استوار با رخدادهای عصر قیامت برقرار ساخت. مانی، با همان شیوه‌ی خلاقانه و تصویرپردازی رنگارنگش، خاستگاهی پذیرفتنی را نیز برای این ایزد به دست داد. بر اساس روایتهای مانوی، در آغاز جهان زروان یا پدر بزرگی وجود داشت که در جریان زنجیره‌ای از آفرینشها، که از قضا با زبان و سخن نیز در ارتباط بود، ایزدان دیگر را آفرید. زروان، در واقع با فراخواندن (به سریانی: قَرَاء) ایزدبانویی بزرگ به نام مادر زندگی را آفرید و او نیز هرمزد بغ را آفرید که نخستین جنگاور سپاه نور در برابر هجوم لشکر تاریکی بود. هرمزد بغ اما، شکست خورد و اسیر شد و به دست ایزد نامدار دیگری به نام مهرایزد نجات یافت. هرمزدبغ پس از این خلاصی جهان را با لاشه‌ی دیوهای شکست خورده آفرید، و بعد از پدر

---

<sup>59</sup> زند بهمن یسن، بخش ۹، بند ۲۰-۲۳.

بزرگی یا زروا خواست تا ایزدی را بیافریند تا به چرخهای رهایی نور، یعنی خورشید و ماه حرکت ببخشد. زروان نیز نریسه ایزد را آفرید، که در قالب مردی بسیار زیبا ظاهر شد و به جوانی پانزده ساله شبیه بود. نریسه ایزد به عنوان یار و همکار ایزدبانویی بسیار زیبارو را فراخواند و نتیجه‌ی این آفرینش دوشیزه‌ی روشنی یا دوازده دوشیزه بود.

نریسه ایزد و دوشیزه‌ی روشنی که نماد زیبایی مردانه و زنانه بودند، در برابر دیوان برهنه شدند و ایشان را به شهوانی دچار کردند. دیوان کوشیدند تا با این دو درآمیزند و آنان را به چنگ آورند. اما پدر بزرگی به یاری‌شان آمد و دوشیزه‌ی روشنی را مانند دریایی بر سر دیوان فراز کشید و اجازه داد تا نریسه ایزد مانند باران در اندامهایشان نفوذ کند. در نتیجه دیوان نر که از آمیزش باز مانده بودند، دچار انزال شدند و از ریختن منی‌شان بر زمین گیاهان پدید آمدند. دیوان مادینه نیز در هیجان ناشی از ناکامی همبستری با نریسه ایزد، جنینهایی را که در شکم داشتند سقط کردند و از افتادن این دیوبچه‌ها بر زمین، جانوران پدیدار شدند.<sup>60</sup> به این ترتیب نرسه در اسطوره‌ی آفرینش مانوی نقشی محوری و مهم بر عهده داشت و پیش برنده‌ی روندی بود که پیدایش جانداران بر جهانِ برساخته‌ی هرمزد بغ را رقم می‌زد. او در واقع همان ایزدی است که آغاز آفرینش سوم به دستش ممکن می‌شود. چرخش ماه و خورشید با ظهور او آغاز می‌شود و این خود محوری است که گذر فصلها و کشاورزی را برای مردم ممکن می‌سازد.

نقش اغواگرانه‌ی نرسه ایزد در اساطیر مانوی، البته پیش‌تازهایی در روایتهای زرتشتی داشت. در بندهش به داستان مشهوری اشاره شده است که در آن اهریمن پس از نخستین سه هزار سال نبرد با اهورمزدا با شنیدن

---

<sup>60</sup> اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۱۶-۲۰.

دعایی جادویی شکست می‌خورد و بیهوش بر زمین می‌افتد و سه هزار سال در همان حال باقی می‌ماند. آنگاه دخترش جَهِی که مادینه دیوِ شهوت است، با برشمردن تباہکاری‌هایش به او آرامش داد و به این ترتیب از خواب بیدارش کرد. اهریمن وقتی از حالت رخوت برخاست، پیشانی جَهِی را بوسید و به این شکل عادت ماهانه (دشتان) در زنان پدیدار شد. آنگاه از جَهِی خواست تا هر آنچه را که آرزو می‌کند از او بخواهد. جَهِی از او پسر جوان و زیبارویی را خواست تا شهوتش را فرو نشاند. در این هنگام اهورامزدا که نگران بود اهریمن آدمیان را به دام جَهِی اندازد، پیکر تیره و زشت و وزغ‌گون گنمینو را در قالب مرد جوان پانزده ساله‌ای را با رخسار زیبا آفرید و او را در اختیار جَهِی گذاشت<sup>61</sup>. در ادبیات زرتشتی این تدبیر اهورامزدا برای دفاع از مردان در برابر میلِ جَهِی، به همین اندازه خلاصه بازگو شده است. با این وجود آشکار است که داستانی مفصل‌تر در این مورد وجود داشته که بعدها به دست مانی پرورده شده و به اغوای دیوان به دست ایزدان دگردیسی یافته است. در داستان بندهش اشاره‌ای به نریوسنگ و نقش اغواگرانه‌ی او وجود ندارد، و پسر زیباروی آفریده شده تنها سپری است در برابر مادینه دیوی که پیشاپیش اسیر شهوت هست. احتمالاً همین داستان در زمان مانی به آنچه که در مورد نریسه یزد و دوشیزه‌ی روشنی گفتیم، تبدیل شده است.

نریسه یزد گذشته از نقش مرکزی و مهمی که در فرآیند آفرینش و پیدایش زمان ایفا می‌کند، به همراه مخلوق خودش دوشیزه‌ی روشنی، نماد و الگوی نخستین خلقت انسان نیز هست. یعنی این دو به عنوان سرمشقی مورد استفاده قرار می‌گیرند تا پیکر نخستین مرد (گهمرد) و زن (مردیانه) بر اساس آن ساخته شوند<sup>62</sup>. جالب آن که کارکرد نریوسنگ زرتشتی در همان دوره، یعنی بانگ برآوردن و بیدار کردن پهلوانان

---

<sup>61</sup> بندهش هندی، فصل سوم، بند ۹.

<sup>62</sup> اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۹۹.

ورجاوند، در اساطیر مانوی بر عهده‌ی نریسه یزد نیست و به دو موجود نورانی فرعی واگذار شده است که به ترتیب خروش و پاسخ خوانده می‌شوند. این دو به ترتیب ششمین فرزند مهر ایزد و هرمزدبغ هستند. نخست مهرایزد به هنگام حمله به قلمرو تاریکی، هرمزدبغ اسیر را صدا می‌زند، و به این ترتیب خروش زاده می‌گردد. آنگاه هرمزدبغ که دریافته ایزدی برای رهایی‌اش آمده، به او پاسخ می‌دهد و به این ترتیب ایزد پاسخ پدید می‌آید. این دو واپسین آفریده‌های آسمانی در آفرینش دوم هستند و بلافاصله پیش از زایش نریسه یزد قرار می‌گیرند. با این وجود، در اساطیر مانوی نرسه یزد همچنان پیوند خویش را با سخن و دعا حفظ کرده است. چنان که در گزارش فارسی میانه‌ی مانی درباره‌ی آفرینش جهان مادی، می‌خوانیم که "شهریار بهشت، به ورج (معجزه و جادو) و دعای خیر (کلام مقدس) سه ایزد را آفرید" که اولین‌شان نریسه یزد بود<sup>63</sup>.

از مرور اساطیر مانوی درباره‌ی نریسه یزد آشکار می‌شود که نریوسنگ در عصر مانی، یعنی در آغاز قرن سوم میلادی دستخوش دگردیسی و شاخه‌زایی شد و خویشکاری‌هایی دقیقتر و ملموس‌تر را به دست آورد. این خویشکاری در آیین زرتشت به برانگیزاندن پهلوانان خفته و آشکار کردن جنگاوران پنهان از چشم دیگران مربوط می‌شد. به این شکل، نریوسنگ که در ابتدای کار تبلور بانگ آدمیان هنگام خواندن نماز بود و کنشی جادویی سرودن منتره و جمله‌های دینی را بازنمایی می‌کرد، چندان تشخیص یافت که خود موجودیتی مستقل شد و بانگ برداشتن و بیدار کردن آدمیان را خویش بر عهده گرفت. در اساطیر مانوی، نرسه مسیری واژگونه را طی کرد و در حالی که پیوندی سست‌تر با مفهوم خروش و بانگ برداشتن را حفظ کرده بود، به ابتدای تاریخ هستی منتقل شد و در داستان خلقت جهان نقشی مرکزی را بر عهده گرفت.

---

<sup>63</sup> اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۹۲ و ۹۳.



مقایسه‌ی تصویر نریوسنگ در دو روایت مانوی و زرتشتی ساسانی تضاد آشکار این دو برداشت از ایزد کهن آریایی را نشان می‌دهد. روایت زرتشتی متاخر او را به پایان زمان، در هنگامه‌ی واپسین نبرد نیکی و بدی منتقل کرد، و وظیفه‌ی بیدار کردن پهلوانان را بر عهده‌اش نهاد. روایت مانوی، برعکس، او را به آغاز زمان و معرکه‌ای مشابه فرستاد، که در آنجا وظیفه‌ی به خواب بردن دیوها و فریفتنشان را بر عهده داشت. در برداشت زرتشتی نریوسنگ همچنان ایزدی نیرومند و توانا بود که بر بخش دوم نامش، یعنی سنگه (بانگ و جلوه) تاکید شده بود. در روایت مانوی، نیمه‌ی اول نام او بود که مورد توجه بود. از این رو مرد بودنش و زیبایی‌اش به عنوان پیکری مردانه اهمیت داشت.

دگردیسی نریوسنگ از ایزدی وابسته به زبان و گفتار انسانی، به پیک اهورامزدا یا اغواگر همدست زروان، نشانگر دوره‌ای دیگر از تکامل ادیان ایرانی است. نریوسنگ در این مرحله از موقعیت انسان‌مدارانه‌ی سابق خود عزل شد و به فرشته‌ای مستقل و تشخص یافته تبدیل شد که به شخصیتی در نمایشی آسمانی شبیه بود. اگر در گام نخست تحول این ایزد، ماهیتی طبیعی و جلوه‌ای از تقدس آتش بود که به جلوه‌ای انسانی و زبانی دست می‌یافت، در این گام دوم همین تصویر انسان‌واره و متصل به "من دیندار" بود که از زمینه‌اش استقلال می‌یافت و به شخصیتی داستانی با ویژگیها و صفات و کردارهای خاص تبدیل می‌شد. تحول نریوسنگ در دوران پارتی - ساسانی، روندی پیوسته و تدریجی بود که او را از موقعیت روانشناختی سابقش، و جلوه‌ای که همچون یکی از نیروهای روان انسان داشت، تهی ساخت و به او کالبدی مشخص و آشکار با زندگی‌نامه‌ای مشخص بخشید.

نریوسنگ در این جلوه‌ی نو، با عناصر مفهومی تازه‌ای پیوند برقرار می‌کرد. او در کارنامه‌ی خود شبکه‌ی معنایی کهن "آتش - قربانی - پیک" را داشت، که با تاثیر زرتشت به "بانگ - انسان - پیک" تبدیل شده بود. حالا این نسخه‌ی قدیمی به دو شاخه تقسیم می‌شد. در نسخه‌ی مانوی، "مرد - اغوا - انسان" بود

که اهمیت داشت، و در روایت زرتشتی متاخر "بانگ- بیدار کننده- پیک" مرکزیت داشت. این دوپاره شدن معانی متصل به نریوسنگ و پرتاب شدنش به آغاز یا پایان تاریخ، همان است که می‌تواند همچون نمودی از "پرتاب شدگی تاریخ به گذشته" فهمیده شود. این نمودی است از دگردیسی پیکربندی معنا در جامعه‌ی ایرانی، در قرن نخست ظهور ساسانیان، و پیدایش تاریخ گذشته‌مداری که از آن هنگام تا به امروز بر هویت همگان سایه افکنده است.<sup>64</sup>

۴. نریوسنگ گذشته از اساطیر ایرانی در روایتهای تمدنهای همسایه‌ی ایران نیز دیده می‌شود و در این بافت معنایی بی‌هیچ تردیدی از تمدن ایرانی وامگیری شده است. چرا که غنا و پیچیدگی نخستین خود در روایات ایرانی را ندارد و در زمانهایی دیرتر در تمدنهای یاد شده پدیدار شده است. آشناترین نمود این وامگیری برای ایرانیان، فرشته‌ای سامی است که در متون کهنتر عبری گبراییل یا گابریل (גַּבְרִיֶּל) نامیده می‌شود، اما در متون عربی/فارسی به اسم جبرائیل یا جبرئیل مشهور است. جبرئیل وامگیری دقیقی از نریوسنگ است، چنان که حتی نام او نیز ترجمه‌ی عبری این ایزد ایرانی است. به احتمال زیاد این عنصر دینی از مجرای آیینهای فنیقیه‌ی باستان و زبان آرامی به دین یهود وارد شده است. چون در زبان آرامی گابر/ گبر دقیقاً به معنای مرد/ نرینه است و ترجمه‌ی "نیریو"ی اوستایی محسوب می‌شود. در عبری، همین واژه سرور/ آقا/ مرد معنا می‌دهد که شکلی محترمانه‌تر از همان نیمه‌ی نخست نام نرسه است. بخش دوم (ایل) در عبری "خدا" معنا می‌دهد و شکل دیگری از همان واژه‌ایست که در عربی به شکل اله وجود دارد.

---

<sup>64</sup> برای دقیقتر دانستن محتوای این بند، بنگرید به: وکیلی، ۱۳۷۸.

تمام فرشتگان مقرب عبری/عربی (جبرئیل، میکائیل، عزرائیل، و اسرافیل) با پسوندی این چنین مشخص می‌شوند. بنابراین می‌توان دریافت که سنگهه‌ی اوستایی که خروش مقدس و خواندن قدسی معنا می‌دهد، اینجا به شکل "ایل" ساده و تصریح شده است.

جبرئیل در متون توراتی و عبری اولیه ساختاری شبیه به نریوسنگ اوستایی دارد. کهنترین متن یهودی که در آن به این فرشته اشاره شده، کتاب دانیال است. این متن بخشی از عهد قدیم (تاناخ) و انجیل رسمی مسیحیان را تشکیل می‌دهد و از زبان پیامبری یهودی به نام دانیال روایت شده که در زمان حکومت نبوکدنصر و تبعید یهودیان در بابل می‌زیسته است. نگرش سنتی مسیحیان و یهودیان آن است که به راستی مردی به این نام در دوران یاد شده وجود داشته و این کتاب را نوشته است. اگر چنین باشد، کتاب یاد شده را می‌توان به نخستین دوران تأثیرپذیری و بازسازی دین یهود زیر تأثیر آیین زرتشت مربوط دانست که در همان زمان یاد شده و در هنگام تبعید یهودیان به بابل آغاز شد.

با این وجود، تحلیل زبانشناختی و تاریخی کتاب دانیال نشان می‌دهد که این متن به احتمال زیاد در قرن دوم پ.م در میانرودان یا خوزستان نوشته شده است و بنابراین به دورانی متاخرتر از این اندرکنش مربوط است. این حدس بیشتر از این رو تقویت می‌شود که مقبره‌ی دانیال نیز در شهر شوش قرار دارد که پایتخت باستانی ایلام در خوزستان بوده است. در دوران یاد شده، آیینهای ایرانی تأثیری همه جانبه و استوار بر ادیان سوریه و میانرودان گذاشتند. چندان که دین مهمی مانند ماندایی که بعدها مسیحیت و مانویت از دل آن زاده شدند، پیامبر بزرگ و بنیانگذار خود را یک شاهزاده‌ی اشکانی می‌داند.

کتاب دانیال از شش فصل تشکیل شده که عناصر ایرانی به ویژه آیینهای مربوط به داوری الاهی (وَر) در آن برجستگی دارند. این کتاب با چهار پی‌نوشت ادامه می‌یابد که کاملاً متأثر از اساطیر آخر زمانی ایرانی است و به شرح رخدادهای دوران قیامت اختصاص یافته است. تأثیر نمایان اساطیر و عناصر فرهنگی ایرانی

در ارجاعهای فراوان به شاهانی مانند داریوش مادی و کوروش بزرگ دیده می‌شود، و هم چنین است ساختار مکاشفات آخرالزمانی دانیال.

در کتاب دانیال جبرئیل نقشی مهم اما یک بعدی دارد. او همان پیکی است که از سوی یهوه به سوی دانیال گسیل می‌شود تا معنای مکاشفات آخر زمانی‌اش را شرح دهد و او را به فرا رسیدن قیامت آگاه سازد.<sup>65</sup> به این شکل، جبرئیل شکلی ساده شده از نریوسنگ اوستایی متاخر است که در قالب فرشته‌ای مستقل و تشخیص یافته و شبیه به انسان ظاهر می‌شود، و نماینده‌ی یکی از نیروهای روانی آدمیان نیست. کتاب دانیال کهنترین متنی است که به این تصویر از نریوسنگ اشاره می‌کند، و بر اساس ساختار آن می‌توان دریافت که خروج او از چارچوب انسان‌مدارانه‌ی زرتشتی و تبدیل شدنش به یکی از خدا-فرشته‌های آشنا تر در آیینهای میانرودان و سوریه، در حدود آغاز دوران پارتها در همین ناحیه آغاز شده بود. جبرئیل البته، از غنای تصویری و نمادپردازی پیچیده‌ی نریوسنگ بی‌بهره بود. او تنها از سوی یهوه پیام می‌برد، و کارکرد قدیمی خود به عنوان نماینده‌ی سخن جادویی و به ویژه بانگ مقدس آدمیان را کاملاً از دست داده بود. در ضمن، در رخدادهای آخر زمانی نقشی فعال بر عهده نداشت و به خویشکاری‌اش در مقام حافظ روان پرهیزگاران یا فره شاهان نیز اشاره‌ای نشده است.

دومین متن سامی که به جبرئیل اشاره کرده است، تلمود است و به حدود سال ۷۰ م. مربوط می‌شود. در تلمود جبرئیل نقشی برجسته‌تر بر عهده دارد. او فرشته‌ایست که با داسی بلند که از آغاز خلقت برای این کار آماده شده بود، با سناخریب - شاه خونخوار آشور - رویارو می‌شود و او را می‌زند.<sup>66</sup> او همان کسی است

---

<sup>65</sup> کتاب دانیال، بخش ۸، بندهای ۱۵-۱۷.

<sup>66</sup> سناخریب، ۹۵-ب.

که نمی‌گذارد ملکه و شتی در برابر شاه ماد و مهمانانش برهنه ظاهر شود. جبرئیل در تلمود هدایت یوسف و تدفین موسی را نیز بر عهده دارد. او همان صدایی است که از درون درخت آتشین با موسی سخن می‌گوید. نوح از زبان او می‌شنود که باید جانوران را در کشتی‌اش گرد آورد، و ابراهیم را او امر به قربانی اسحاق می‌کند.

این نقش‌های اخیر همه در همان چارچوب پیک می‌گنجند و به شخصیت پردازی کتاب دانیال شباهت دارند. با این وجود، شکل‌گیری شخصیت جنگاور جبرئیل که با نریوسنگ چالاک و برزومند شباهت دارد، برای نخستین بار با این کتاب به متون سامی راه می‌یابد.

در بندی جالب توجه از تلمود<sup>67</sup>، می‌بینیم که از سقوط جبرئیل سخن گفته می‌شود. بر اساس این بندها، معلوم می‌شود که جبرئیل به دلیل درست انجام ندادن ماموریتی که بر عهده داشته، از بارگاه خداوند طرد می‌شود و به مدت بیست و یک روز همچون فرشته‌ای نفرین شده و سقوط کرده روزگار می‌گذراند. چنین داستانی را در اساطیر ایرانی نداریم و تنها عنصر مشابه با این را می‌توان در قالب شاه-پهلوانان گناهکاری مانند جمشید و کیکاووس یافت که فره خود را به خاطر سرکشی در برابر خدا از دست می‌دهند. به احتمال زیاد این تصویر از اساطیر فنیقی و بابلی در مورد ایزد گناهکار و سقوط ستاره‌ی صبحگاهی برآمده است. داستانی که نسخه‌ی دیگرش را در ماجرای سقوط شیطان و دگردیسی‌اش از یک فرشته‌ی برگزیده به موجودی اهریمنی می‌توان باز یافت. به هر صورت چنین می‌نماید که داستان سقوط جبرئیل ارتباطی با روایتهای ایرانی

---

<sup>67</sup> تلمود، یوما، ۷۷-آ.

هم داشته باشد. چون در زمان شرح این داستان اشاره‌ها به ایران زیاد است و در زمان غیبت جبرئیل هم فرشته‌ی نگهبان پارس - دوییل - است که وظایف او را بر عهده می‌گیرد.

جبرئیل تلمودی، نسخه‌ای تشخیص یافته و فرشته‌آسا از نریوسنگ است که آشکارا با روایتها و عناصر گوناگون ایرانی و سوری درآمیخته است. چنین می‌نماید که برخی از این عناصر به واسطه‌ی زمینه‌ای آرامی - کلدانی به دین یهود منتقل شده باشند. گذشته از اسم جبرئیل که ترجمه‌ی آرامی نریوسنگ است، این نکته از آنجا معلوم می‌شود که مثلاً در تلمود جبرئیل تنها فرشته‌ای دانسته شده که می‌تواند به زبان کلدانی و سریانی حرف بزند.

متن عبری دیگری که انباشته از اشاره‌های فراوان به جبرئیل است، کتاب انوخ است. در این کتاب، جبرئیل بر خلاف میکائیل یکی از فرشتگان مقرب دانسته نشده، اما در میان فرشتگانی است که یهوه را در تمام سفرهایش همراهی می‌کنند<sup>68</sup> و به همین دلیل هم نقشهایی بسیار گوناگون را بر عهده دارد. او یکی از فرشتگانی است که فریادزاری مردم را در نفیتم می‌شنود و این خبر را برای یهوه می‌برد و به این ترتیب انوخ برای هدایت مردم برگزیده می‌شود<sup>69</sup>. او همچنین کسی است که از سوی خداوند فرستاده می‌شود تا گروهی از ناظران را بر ضد یکدیگر برانگیزد و ایشان را به کشتار یکدیگر وا دارد<sup>70</sup>، به این شکل، او یکی از نقشهای ویژه‌ی خود در آیین یهود را به دست می‌آورد. این کارکرد فتنه‌افکنی در روایت ایرانی وجود ندارد و همان است که بعدها در مسیحیت او را به فرشته‌ی مرگ تبدیل می‌کند.

---

<sup>68</sup> کتاب انوخ، ۷۱، ۱۳.

<sup>69</sup> کتاب انوخ، بخش ۹، بندهای ۱ و ۲.

<sup>70</sup> کتاب انوخ، بخش ۱۰، بند ۱۳.

در متون مسیحی، کمابیش همین تصویر از جبرئیل حفظ شده است. مسیحیان اولیه او را یکی از چهار فرشته‌ی مقرب خداوند می‌دانستند، و او این نقش را در میان سه فرشته‌ی بزرگ کاتولیک‌ها و هفت ملائکه‌ی مقرب ارتدوکس‌ها حفظ کرده است. کهنترین متن مسیحی که به او اشاره کرده، انجیل لوقاست، که در آن جبرئیل همان فرشته‌ایست که مژده‌ی زاده شدن یحیای تعمید دهنده را به فریسیان و زاخاریا و ایصابات می‌دهد<sup>۷۱</sup>، و بعد دختر عمویش مریم بشارت می‌دهد که عیسی مسیح را خواهد زاد<sup>۷۲</sup>. صحنه‌ی رویارویی جبرئیل و مریم صحنه‌ای مهم در اساطیر مسیحی است و همان است که با نام مراسم بشارت در روز بیست و پنجم ماه مارس جشن گرفته می‌شود. در کتاب مکاشفات یوحنا به فرشته‌ای اشاره شده که در روز قیامت شیپوری را به صدا در می‌آورد و به این ترتیب رستاخیز مردگان را آغاز می‌کند<sup>۷۳</sup>. در تفاسیر متأخرتر مسیحی این فرشته جبرئیل دانسته شده است و به این ترتیب می‌بینیم که خویشکاری کهن نریوسنگ که برانگیختن خفتگان در روز قیامت بود، به شکلی تعمیم یافته در اساطیر مسیحی احیا می‌شود.

نقش ناخوشایند جبرئیل در زدن و کشتن دشمنان خداوند، باعث شد که در مسیحیت او را همچون فرشته‌ی مرگ در نظر بگیرند و موقعیتی هراس‌انگیز را به او نسبت دهند. این تصویر منفی از جبرئیل در روایت‌های جدیدی هم که از او ساخته شده، به روشنی دیده می‌شود. در فرهنگ عامیانه و نقاشی‌های عادی، جبرئیل را به صورت مرد بلندقامت و لاغری با اندام استخوانی و چهره‌ی اسکلت گونه نشان می‌دهند که ردای سیاه پاره پاره‌ای در بر دارد و داس بلندی را برای درو کردن زندگی آدمیان در دست می‌فشارد. در

---

<sup>71</sup> لوقا، ۱، ۵-۲۰.

<sup>72</sup> لوقا، ۱، ۲۶-۳۸.

<sup>73</sup> مکاشفات یوحنا، ۱۱، ۱۵.

فیلمهای هالیوودی، جبرئیل آشکارا چهره‌ای منفی است. چنان که در فیلم مشهور "کنستانتین" (Constantine) به نیروهای شیطانی می‌پیوندد، و در سه‌گانه‌ی کمتر مشهور "پیشگویی" (Prophecy) فرشته‌ای یاغی است که به دلیل حسد به آدمیان، سایر فرشتگان را برمی‌انگیزد تا آدمیان را از بین ببرند.

در اسلام جبرئیل چنین تصویر ترسناکی ندارد. خویشکاری او در اسلام به رساندن پیام خداوند به بندگان برگزیده‌اش محدود می‌شود. او همان فرشته‌ایست که بشارت زاده شدن مسیح را به مریم داد.<sup>۷۴</sup> چنان که در روایتها و احادیث آمده، شکل ظاهری او با آنچه که در ایران کهن تصویر می‌شده همخوانی دارد و همواره همچون مردی جوان و بسیار زیبا نموده می‌شده است. در اسلام جبرئیل ارتباطی با مرگ ندارد و فرشته‌ی مرگ عزرائیل است. از این رو چنین می‌نماید که پیوند یافتن این فرشته با مرگ ابداعی باشد که در زمینه‌ای یهودی- مسیحی انجام پذیرفته و شاید از تشدید و اغراق در نقش آخر زمانی او ناشی شده باشد.

چنان که از مرور تمام این سخنان بر می‌آید، نریوسنگ در استانهای غربی ایران زمین توسط اقوام سامی وامگیری شد و تصویری خاص و ویژه را به دست آورد. نخستین اقوامی که او را همچون فرشته- ایزدی پذیرفتند، به گمان من آرامیان و کلدانیان بابل بودند که رد پای خود را در واژه‌بندی و شخصیت‌پردازی او به جا گذاشتند. این وامگیری احتمالاً در قرون پنجم و چهارم پ.م و در زمان حاکمیت استوار هخامنشیان انجام پذیرفته است. آنگاه در آشوبی که به دنبال هجوم مقدونیان برخاست، زمینه برای واگرا شدن روایتهای مربوط به این ایزد در اقوام تجزیه شده‌ی منطقه فراهم آمد. روایت کتاب دانیال را می‌توان نخستین بقایای باز مانده از نسخه‌ی عبرانی نریوسنگ دانست که به اصل ایرانی‌اش بسیار نزدیک است. این روایت، قطعاً در داد

---

<sup>74</sup> قرآن مجید، ۱۹، ۱۷.



و سند با ادیان کلدانی و فنیقی تاثیرگذاری که امروز به دلیل منقرض شدن شهرت کمتری دارند، داستانهای پرداخته‌تر تلمود و کتاب انوخ را پدید آورد و جبرئیل را به صورت یکی از فرشتگان بزرگ دین یهود تثبیت کرد. این تثبیت و شاخه‌زایی مجدد آن باید در دورانی نزدیک به عصر مسیح تکمیل شده باشد و راه را برای وامگیری این شخصیت در اساطیر مسیحی گشوده باشد.

به عنوان یک جمع‌بندی می‌توان گفت که جبرئیل، انعکاسی بود از نریوسنگ در میان اقوام سامی ساکن جنوب غربی ایران زمین، یعنی عبریان، فنیقیان، سوریان، کلدانیان، و در نهایت مسیحیان. جبرئیل عناصر اصلی نریوسنگ را در خود حفظ کرد. او فرشته‌ای تشخص یافته و مستقل از آدمیان بود، که وظیفه‌ی خبررسانی برای خدای بزرگ را بر عهده داشت، در وقایع آخر زمان نقش ایفا می‌کرد، و با بانگش مردگان بر می‌خاستند. عناصری جنگاورانه و مرتبط با مرگ که پیش از این در بندهایی کهن از یشتها سابقه داشت، در این زمینه به تصویری خونین از فرشته‌ای انتقامجو و مرگبار تبدیل شد و تصویری به نسبت هراسناک از جبرئیل را در برخی از روایتهای مسیحی پدید آورد.

۵. هرچند آشناترین و مشهورترین نسخه از نریوسنگ را در اساطیر سامی می‌توان بازیافت، اما دامنه‌ی دگردیسی این شخصیت به این زمینه‌ی فرهنگی محدود نمی‌شود. در تقابل با مسیری که در ایران جنوب غربی پیموده شد، راه دیگری برای وامگیری از نرسه در ایران شمال غربی گشوده شد که در نهایت او را به شخصیتی در سرزمینهای همسایه تبدیل کرد. این مسیر، نریوسنگ را در میان اقوام ساکن آناتولی و بالکان محبوب ساخت و داستانهایی را درباره‌اش پدید آورد که از بیخ و بن با آنچه در متون عبری می‌بینیم، تفاوت داشت.

در اساطیر یونانی و رومی شخصیتی وجود دارد که به دلیل نام عجیبش شایسته‌ی توجه است. او را در یونانی نارکیسوس (Νάρκισσος) و در متون رومی نارکیس یا نارکیسوس (Narcis و Narcissus) می‌نامند. نامش در زبانهای یونانی و لاتین ریشه‌ی مشخصی ندارد و به نظر روشن است که این اسم از نریوسنگ ایرانی وامگیری شده و به شکلی موازی با نرسه‌ی ایرانی، خلاصه شده است. این نام همان است که در جریان وامگیری معکوسی به زبان فارسی بازگشته و امروز در زبان ما نرگس نامیده می‌شود.

از این شخصیت اساطیری دو روایت نزدیک به هم یونانی و رومی در دست. کهنترین نسخه، که مربوط به فرهنگ رومی است را در آثار لاتینی اووید (درگذشته‌ی ۸ م) می‌توان دید. او در کتاب مشهورش "دگردیسی‌ها" (متامورفوسیس) داستان مرد جوان و زیبایی به نام نرگس را روایت کرده<sup>۷۵</sup> که فرزند پری آبی‌ای به نام لیروپه<sup>۷۶</sup> بود و در منطقه‌ی تسپیا<sup>۷۷</sup> زندگی می‌کرد. این لیروپه یک بار توسط ایزد شهوت‌زده‌ی رودی به نام کسیفوس<sup>۷۸</sup> به دام افتاده و مورد تجاوز قرار گرفته بود. نرگس فرزندی بود که از این آمیزش پدید آمد. لیروپه با زاده شدن فرزندش با پیشگویی به نام تیرسیاس<sup>۷۹</sup> رایزنی کرد و از او خواست تا سرنوشت پسرش را بگوید. تیرسیاس هم گفت که او تا سنی بسیار بالا خواهد زیست، چندان زیاد که حتی خودش هم از آن خبردار نخواهد شد!

<sup>75</sup> Ovide, III.340 - 350, 415 – 510.

<sup>76</sup> Leirope

<sup>77</sup> Thespia

<sup>78</sup> Cephisus

<sup>79</sup> Teiresias

در هر حال، نرگس بالید و بزرگ شد و به مرد جوان زیبارویی تبدیل شد. تا این که پری دیگری به نام اکو<sup>۸۰</sup> دلباخته‌ی او شد و چون دید نمی‌تواند مهر او را به خود جلب کند، از همگان برید و به انزوا و اندوهی دائمی روی آورد و چندان در این حالت باقی ماند که تنها پژواکی از گریه‌هایش به خاطر این ناکامی باقی ماند، و نامش هم از همین جا آمده که در یونانی "پژواک" معنا می‌دهد.

سرنوشت غم‌انگیز این پری به قدری خدایان را خشمگین کرد که نرگس را نفرین کردند. به این ترتیب روزی که مرد جوان می‌خواست از آبیگری آب بنوشد، تصویر خود را در آب دید و دلباخته‌ی آن شد. اما نفهمید که این بازتابی از چهره‌ی خودش است. هر بار که نرگس برای بوسیدن تصویرش در آب پیش می‌رفت و لب خود را بر آب می‌نهاد، این تصویر می‌گریخت. از این رو نرگس که نگران بود مبادا بخت دیدن این عکس را از دست دهد، از نوشیدن آب خودداری کرد و آنقدر به این کار ادامه داد تا از تشنگی در کنار آبیگر مرد. در محلی که او مرده بود، گلی روید که آن را نرگس نامیدند.

روایت یونانی از این داستان، به زمانی متاخرتر باز می‌گردد. کهنترین نسخه از آن را به تازگی در سال ۲۰۰۴م در پایپروس اوکسورونخوس<sup>۸۱</sup> یافتند، که به دهه‌ی شصت میلادی مربوط می‌شود. آنگاه حدود یک قرن بعد، نویسنده‌ای به نام پائوسانیاس (۱۴۳-۱۷۶ م) در کتاب "توصیف یونان" روایتی مشابه را ذکر کرد<sup>۸۲</sup>. امروز این دو منبع را برای بازسازی روایت یونانی نرگس به کار گرفته‌اند. روایت یونانی، چنان که دور از انتظار هم نیست، مضمونی همجنس‌بازانه دارد. نرگس مردی زیبا و جوان بوده، که دلباخته‌ای به نام آمیناس<sup>۸۳</sup>

---

<sup>80</sup> Echo

<sup>81</sup> Oxyrhynchus

<sup>82</sup> Pausanias, 9.31.7

<sup>83</sup> Ameinias

داشته. این آمینیاس خود مردی جوان بود که اصرار را از حد گذراند. تا جایی که نرگس او را از خود راند و شمشیری را به او داد و به تمسخر گفت اگر راهی برای فراموش کردن او نیافت، خود را بکشد. آمینیاس هم جلوی در خانه‌ی دلدارش خودکشی کرد. آنگاه در واپسین دقایق زندگی نرگس را نفرین کرد و از خدایان خواست تا او نیز مزه‌ی ناکامی در عشق را بچشد. نرگس به این ترتیب تصویر خود را در آب برکه دید و عاشق خود شد و چون نمی‌توانست به آن تصویر دست یابد، با شمشیر خودکشی کرد و به این ترتیب به سرنوشت آمینیاس دچار آمد. ناگفته نماند که پائوسانیاس به نسخه‌ای فرعی و ناشناخته از این داستان اشاره کرده و می‌گوید که نامعقول است کسی نتواند تصویرش را در آب از انسانی واقعی تمیز دهد. پس آورده که نرگس در ابتدای کار خواهر دوقلو داشته که مانند خودش بسیار زیبا بوده و هردو لباسی شبیه به هم می‌پوشیده‌اند. گویا کشتی از نوع زنای با محارم میان این دو برقرار بوده است، تا این که نرگس پس از درگذشت او دیوانه شد و فکر کرد تصویرش در آب همان خواهر مرده‌اش است.

چنان که از دو روایت یونانی و رومی نرگس بر می‌آید، افسانه‌ی این ایزد کهنسال در سرزمینهای باختری دستخوش دگردیسی عمیقی شده است. چنان که از قدمت کهنترین روایتها برمی‌آید، داستان نریوسنگ در حدود قرن نخست پ.م در قلمرو باختری وامگیری شده و تا دو قرن بعد به شکلی پرداخته و جا افتاده در آمده است. این تقریباً همان زمانی است که در مرزهای شرقی یونان و روم، وامگیری مشابهی در ادیان یهودی انجام می‌گرفت و تلمودی که جبرئیل در آن موقعیتی مرکزی داشت، نگاشته می‌شد. حدس من آن است که این داستان نخست در استانهایی مانند یهودیه و سوریه که تازه در همان عصر به دست رومیان فتح شده بودند، شکل گرفته و بعد به دست توانای اووید به ادبیات رسمی لاتینی راه یافته است. نسخه‌ی یونانی از این داستان، احتمالاً دیرتر و از مجرای وامگیری از متون رومی پدید آمده است و از معدود مواردی است که مسیر انتقال منشها میان دو تمدن رومی و یونانی واژگونه است و رومیان در آن مرجع واقع شده‌اند.

داستان غربی نریوسنگ تقریباً تمام عناصر معنایی اصلی خود را از دست داده است. با این وجود پوسته‌ای از آن باقی است که می‌توان خدای خبررسان ایرانی را از ورای آن تشخیص داد. در اینجا با موجودی روبرو هستیم که همان اسم کهن خود را حفظ کرده است، و چنان که در روایت ساسانی - مانوی دیدیم، شکل ظاهری خویش به مثابه مرد جوان زیبارو را نیز داراست. او همچنین خصلت اغواگرانه‌ای را که در ادبیات زرتشتی وجود داشت و در عصر مانی به نرسه نسبت داده شد، داراست. از آنجا که روایت اووید پیش از زایش مانی نوشته شده، می‌توان فرض کرد که دو سه نسل پیش از ظهور مانی داستانی درباره‌ی نرسه‌ی زیبارو و خصلت اغواگرانه‌اش در آناتولی و استانهای غربی ایران زمین بر سر زبانها بوده است که توسط رومیان وامگیری شده است. این داستان احتمالاً از ترکیب داستان زرتشتی جهی و پسر زیباروی اغواگر با نریوسنگی که نامش "جلوه‌ی مردانه" معنا می‌دهد ساخته شده است. به عبارت دیگر، به گمانم آشکار است که این ترکیب در ایران و در زمینه‌ای رخ داده که اسم نریوسنگ معنای "جلوه‌ی مردانه" را حمل می‌کرده است.

به هر حال، نسخه‌ی اولیه‌ی ایرانی این داستان به قدری فرعی و حاشیه‌ای بود که امروز نشانی از آن در دست نیست. تنها روایت محکم و پیچیده‌ی مانی را داریم که نرسه‌ی اغواگر را به عنوان تجلی زیبایی و نیروی مردانه در برابر دیوان قرار می‌دهد تا مقطعی از رخدادهای عصر آفرینش را در ارتباط با آن تفسیر کند. شباهتهای این داستان مانوی و نسخه‌ی عامیانه‌تر اووید نشانگر آن است که سرمشقی کهنتر و ساده‌تر از این هردو وجود داشته که هم اووید و هم مانی داستان خود را از آن برگرفته‌اند.

به هر حال، بر خلاف روایت مانوی که اغواگری و زیبایی نرسه یزد را به اهری هدفمند و جهانی تبدیل می‌کند و آن را به مثابه گامی مهم در آفرینش هستی مورد استفاده قرار می‌دهد، در داستان اووید با جریانی به نسبت عامیانه روبرو هستیم. نرگس با وجود نام و چهره و کارویژه‌ی مشابهش با داستان ایرانی،

پیوند خویش را با آسمان و روندهای حاکم بر کلیت هستی بریده است. او انسانی است با تبار افسانه‌ای، که از تجاوز ایزد نگهبان یک رود به یک پری دریایی زاده شده است و این تنها نشانه‌ایست که خاستگاه آسمانی او را در تمدنهای شرقی نشان می‌دهد. او در سراسر داستانش همچون انسانی عادی تصویر می‌شود، که به گناه خودبینی و غرور دچار می‌گردد و به همین دلیل هم جان خود را از دست می‌دهد.

۶. داستان رومی نرگس، هرچند از نظر زمانی بر روایت یونانی تقدم دارد، اما بر محور مفهومی اخلاقی شکل گرفته است که برای نخستین بار در یونان ابداع شد و در زمینه‌ی لاتینی اووید منشی وام گرفته از این تمدن بود. مفهوم مورد نظر، در یونانی  $\upsilon\beta\rho\iota\sigma$  (هوبریس) نامیده می‌شد که می‌توان آن را غرور یا خودبینی ترجمه کرد. با این وجود هوبریس با غرور و خودستایی عادی تفاوت دارد، و به گستاخی بندگان و زیاده‌طلبی‌شان اشاره می‌کند. هوبریس صفت برده‌ایست که جایگاه خودش را شناسد و در برابر اربابش گستاخی نماید، یا کودکی که سلسله مراتب اجتماعی را رعایت نکند و به بزرگترها بی‌توجهی نماید. در این تعبیر، هوبریس عبارت است از این که فرد پا را از گلیم خود درازتر کند و حقوق اربابان و سروران خود را خدشه‌دار نماید.

مفهوم هوبریس در اصل یونانی است و مشابهش در تمدن ایرانی دیده نمی‌شود. از برخی جهات، آن را می‌توان با گناه نافرمانی در فرهنگ یهود شبیه دانست. این گناه در متون کهن تورات به ویژه درباره‌ی کسانی به کار می‌رود که خدایانی بیگانه و ایزدانی فنیقی را می‌پرستند. گناه قوم یهود که پس از خروج از مصر نسبت به یهوه ناسپاسی کرد و به بادافره تا چهل سال در صحرای سینا سرگردان شد نیز تا حدودی به هوبریس شباهت دارد. با این وجود، این مفهوم در ادبیات اسلامی است که روشن‌ترین بیان خود را پیدا می‌کند. چون سجده نکردن شیطان در برابر آدم و رانده شدنش از درگاه خداوند نمونه‌ای دقیق از هوبریس یونانی است.

مفهوم هوبریس سراپا با تصویر ایرانی از انسان در تعارض است. در ادبیات زرتشتی و در تمام نسخه‌های پدید آمده در دل آن - از جمله مانویت - انسان موجودی والا و نیرومند است که همدست خداوند و تعیین کننده‌ی سرنوشت هستی است. نبرد میان نیروهای نیک و شر با دستیاری او به سرانجام می‌رسد و بنابراین رابطه‌اش با خداوند "پرستاری" است. در اوستا و تمام متون کهن ایرانی، انسان پرستار و پرستنده‌ی خداوند دانسته شده، و این واژه که priest انگلیسی هم از آن مشتق شده، به معنای "پرستاری کردن، مراقبت کردن، رسیدگی کردن" است، نه بندگی و عبودیت. در واقع مفهوم عبودیت، از مجرای ادیان سامی و به ویژه یهودیت به سایر ادیان راه یافته است، و به گمان من خاستگاهی مصری دارد. چرا که در متون و دیوارنگاره‌های شهر متروکِ العمرنه، پایتخت نخستین شاه یکتاپرست تاریخ، فرعون آخناتون، برای نخستین بار رعیتی را می‌بینیم که در برابر فرعون و خدایان همچون بردگان تصویر شده‌اند. و می‌دانیم که دین یهود در ابتدا سخت زیرتاثیر آیین یکتاپرستانه‌ی آتون و نوآوری‌های دینی این فرعون بوده است، اگر اصولاً شاخه‌ای یاغیگرانه از آن دین نبوده باشد.

چنین می‌نماید که دو نوع از رابطه‌ی انسان و خداوند در ادیان کهن وجود داشته باشد. در یکی، که با انقلاب زرتشتی برای نخستین بار پدیدار شد، همان برداشت کهن و طبیعت‌گرایانه‌ای که انسان را نیرویی در میان نیروهای متکثر و مقدس طبیعی می‌دید، پیرایش شد و صیقل خورد و به بینشی در مورد جهان منتهی شد که در آن یک مرکز مقدس و نیک با یک مرکز پلید و بدکار در نبرد بود و بنابراین انسان نه تنها دوست، تحت حمایت، پیرو و دوستدار، یا متحدِ مقطعی یک ایزد، که یاور و متحد همیشگی او محسوب می‌شد و در تاریخ هستی نقشی برجسته را ایفا می‌کرد. این همان روندی بود که به مفهوم پرستاری انجامید و انسان را پرستنده، نگهدارنده، و نگهدارنده‌ی ایزدان دانست.

رویکرد دیگر، احتمالاً یکی دو قرن زودتر از زرتشت در مصر باستان پدیدار شد، و از مجرای قوم یهود به سوریه راه یافت و از آنجا در کل جهان کهن پراکنده شد. این برداشت انسان را بنده و خدمتگزار خدایان می‌دانست. این برداشت نیز در رویکرد تمدنهای کهنسال کشاورزی ریشه داشت که انسان را پیکری گلی می‌دانستند که خدایان آن را برای خدمت کردن و همچون برده آفریده‌اند. این برداشت نیز در زمینه‌ی مصری با تلقی یکتاپرستانه‌ی آخناتون پرداخته شد و به تصویری از انسان انجامید که در جهانی به همان اندازه قطبی شده و مرکزدار می‌زیست. اما این بار در نبرد نیروهای غول‌آسای اهریمنی و اهورایی نقش زیادی بر عهده نداشت و بیشتر بنده‌ای ناچیز و خرد بود تا متحدی نیرومند و دلاور. این دو روایت متفاوت از انسان، به گمان من در دو پیکربندی متمایز تمدنهای کوچگرد در ایران شرقی، و کشاورز برده‌دار در مصر ریشه داشته است. به این شکل بود که دو انقلاب دینی بزرگ در مرزهای شرقی و غربی ایران زمین، دو تصویر واژگونه از انسان را به دست داد. دو انقلاب یاد شده از بسیاری جهات شبیه به هم بودند. هر دو توسط یک شخصیت تاریخی تاثیرگذار (زرتشت و آخناتون/موسی) تاسیس شدند، هر دو یکتاپرستی افراطی را تبلیغ می‌کردند، هر دو در دوران خودشان انقلابی اجتماعی را پدید آوردند، و هر دو نظامی فراگیر از اخلاق فردی را پی ریختند که در نهایت بر محور مناسک تطهیر سازماندهی شد.

با این وجود، این دو جنبش دینی از برخی سویه‌ها با هم متفاوت بودند. یکی زاده‌ی تمدنی کوچگرد و نو پا بود و پیامبری یکه و تنها بی پشتوانه‌ی سیاسی بنایش نهاد. زرتشت تازه سالها پس از آغاز تبلیغش بود که توانست پشتیبانی شاهی کوچک از دولت‌شهرهای ایران شرقی را به خود جلب کند. این دین خصلتی جهانی داشت، در غیاب قوای فعال سیاسی توسعه یافت، و برای مدتی بسیار طولانی -از قرن دوازدهم پ.م تا قرن ده میلادی به شکل دینی جهانی دوام آورد. پس از آن نیز تا به امروز ادامه یافته است و به تعبیری کهنترین دین زنده‌ی جهان است.



دیگری، در جامعه‌ای کهنسال و پیچیده با تمدن کشاورزی جا افتاده پدیدار شده بود، پشتیبان و پیامبرش فرعون بود با قدرت خداگونه، و از همان ابتدا همچون جریانی سیاسی جلوه کرد. این دین تنها به قدر عمر فرعون مبلغش دوام آورد و پس از مرگ او با انقلابی اجتماعی منقرض شد. با این وجود شاخه‌ای از آن قبایل یهودی شورش را به خود جالب کرد و یکی و دو قرن بعد از مرگ فرعون یکتاپرست، در قالب پیامبری تازه به نام موسی رستاخیزی را تجربه کرد و دینی را بر ساخت که تا امروز دوام آورده است.

دین یهود، از هنگامی که به بابل تبعید شد تا دوران معاصر همواره در همزیستی و آمیختگی و حتی یگانگی با فرهنگ و تمدن ایرانی به بقای خود ادامه داده است. عناصر و منشهای مهم و بنیادینی مانند بقای روح، شیطان، رستاخیز، سنجش کردارها پس از مرگ، دوزخ و بهشت، ناجی آخر زمان، محوریت آیینهای تطهیر و قیامت در دین یهود از زرتشتی‌گری وامیگیری شده‌اند. با این وجود، هسته‌ی مرکزی دین یهود و موقعیت انسان در آن همچنان دست نخورده باقی ماند و حالت کهنسال‌تر مصری‌اش را حفظ کرد. به این ترتیب، دو مسیر متمایز از پیکربندی مفهوم انسان در برابر خدایی یگانه پیموده شد. در یکی رابطه‌ی سرباز-فرمانده، و یآوری و دوستی و اتحاد محوریت داشت، و در دیگری رابطه‌ی برده-ارباب، عبودیت، و بندگی. ستون فقرات تفسیر زرتشتی از این ارتباط را می‌توان در مفهوم پیمان دید که در اصل از آیین جنگاورانه‌ی مهر وامیگیری شده است، اما در دین زرتشت جایگاهی درخور و مرکزی یافته است. بر مبنای این تفسیر، انسان را با اهورامزدا پیمانی است، تا هر دو در برابر نیروهای اهریمنی با هم متحد شوند و همچون دو جنگاور هم‌سنگر با دشمن بجنگند. پیمان در دین زرتشت تا جایی به انسان اصالت می‌دهد که با خواندن برخی از بندهای گاتها و اوستا درمی‌یابیم که روان آدمیان (فروشی‌ها) از ازل وجود داشته‌اند و ورودشان به عرصه‌ی گیتی و پیوند خوردشان با ماده‌ی استومند نه ناشی از جبر و تقدیری الهی، که برآمده از انتخابی شخصی است. چرا که اهورامزدا صحنه‌ی نبرد میان دو نیرو را به روان آدمیان نمود و آدمیان پیوستن به نیروهای نیک

را برگزیدند و به این ترتیب در جهان زاده شدند. پیمان در واقع همین قبول ورود به عرصه‌ی هستی و ایفای نقش در میدانی چنین گسترده است.

هرچند در دین یهود نیز مفهوم پیمان وامگیری شد، اما هرگز کاربرد انسان‌گرایانه‌ی زرتشتی‌اش را نیافت و همچنان به صورت هبه کردن چیزی (مثلا گوشت ناشی از ختنه) برای خدایی قدرقدرت و جبار باقی ماند. در این زمینه از تفسیرهای واژگونه درباره‌ی انسان، می‌توان درکی دقیقتر از مفهوم هوبریس یونانی به دست آورد. یونانیان در واقع تا زمان رخنه‌ی مسیحیت در این قلمرو به یکتاپرستی روی نیاوردند و بنابراین مفهوم هوبریس رادر زمینه‌ای چندخدایی می‌فهمیدند. برای ایشان، جهان انباشته از خدایانی بود که پیکر و ظاهری همچون انسان داشتند، و هیجانها و خواص روانی‌شان هم به انسان شبیه بود. دین ایشان در واقع بازمانده‌ای از ادیان باستانی تمدنهای کشاورز اولیه بود که نموده‌های طبیعی را در قالبی انسانی می‌پرستیدند.<sup>۸۴</sup> با این وجود جامعه‌ی یونانی نظامی برده‌دار با سلسله مراتب سست و ناپایدار بود که با خشونت (مثلا در آتن) و جنگهای دایمی (مثلا در اسپارت) تثبیت می‌شد. در این زمینه، مفهوم گناه به شکل یهودی یا زرتشتی نمی‌توانست پیکربندی شود. پس تنها به صورت تخطی از حد و مرز مجاز فرد تبلور یافت و به هوبریس تبدیل شد.

مفهوم هوبریس در ادبیات عصر زرین تمدن یونانی گرانگاهی است که تقریبا تمام آثار ادبی و فلسفی مهم را در مدار خود نگه می‌دارد. محور معنایی تمام تراژدیهای یونانی هوبریس است، و چنین است بخش مهمی از بحثها و جدلهای علمای اخلاق و فیلسوفان یونانی در مورد کردار درست و فضیلت. ناگفته پیداست

---

<sup>84</sup> Gantz, 1993.

که مفهوم هوبریس به دلیل استوار شدن بر نظامی برده‌دار، با دستگاه نظری یهودی-مصری همخوانی بیشتری دارد تا چارچوب زرتشتی. به همین دلیل هم وامگیری این مفهوم در دین زرتشت جای بحث و تردید زیاد دارد. اما ردپای آن را به روشنی در ادبیات یهودی، مسیحی و اسلامی می‌توان باز یافت.

در این چارچوب از مفاهیم و جبهه‌بندی سنتهای دینی است که پویایی ایزدی مانند نریوسنگ اهمیت می‌یابد. نریوسنگ از آن رو ایزدی جالب توجه است که می‌توان با توجه به خوانشهای متفاوتش در این فرهنگها، به ماهیت "من" در آنها پی برد. در ایران زمین، نریوسنگ راه دراز و پر پیچ و خمی را طی کرد تا از ایزدِ آتشین برنده‌ی قربانی به برنده‌ی بانگ نمازگزاران و بعدها ایزدی بیدار کننده و زیبارو تبدیل شود. شاخه‌زایی در دو قرن پیش و پس از ظهور مسیحیت، خوشه‌هایی از اساطیر و افسانه‌ها را در سنتهای دینی باختری پدید آورد که هریک بر گوشه‌ای از ویژگی‌های وی تاکید می‌کردند. در بستر یهودی-مسیحی، نریوسنگ به فرشته‌ای تبدیل شد که بسیاری از خواص قدیمی خود را همچنان حفظ کرده بود، اما پیوندش با انسان کاملاً گسست. در دین مانوی اما، این ایزد پیوند خود را با بدن مرد و اغواگری دیرینه‌ای که در اصل به دیگران مربوط می‌شد، حفظ کرد.

در رومی که هنوز در زمان این وامگیری مشرک و چندخدا‌باور بود، این وامگیری شکلی غیرعادی به خود گرفت. در اینجا نریوسنگ پیوند خود را با آسمان گسست و به انسانی عادی تبدیل شد که به گناه خودپرستی و هوبریس دچار آمده و به همین دلیل عقوبت می‌شود. جالب آن که همین بار اخلاقی اندکی هم که در دگردیسی‌های اووید وجود داشت نیز در برداشت یونانی از بین رفت. در آنجا، هوبریس همچنان باقی ماند، اما نرگس به مردی زیبا تبدیل شد که چون عشق مردی دیگر را رد کرده بود، عقوبت می‌شد. چنان که نویسندگان بسیاری گوشزد کرده‌اند، داستان نرگس در ادبیات یونانی در واقع برای گوشزد کردن خطرهای

غرور زیبارویان رواج یافته بود<sup>۸۵</sup>، و اندرز اخلاقی اش به این معنا فروکاسته شده بود که مردان زیبارو نباید عشق مردان دیگر را خودستایانه رد کنند!

داستان نرسه کمی دیرتر، در دوران اسلامی در ادبیات فارسی نیز وامگیری شد و نام نرگس به قلمرو شعر و ادب پارسی راه یافت. جالب آن که در این وامگیری، بخشهای مربوط به همجنس‌گرایی یونانی حذف شده بود، و به ویژه رابطه‌ی نرگس خودبین و گل نرگس بود که مورد تاکید بود. این رابطه به احتمال زیاد از دیرباز در ادبیات ایرانی وجود داشته است. چرا که تشبیه مفاهیم و شخصیت‌های اساطیری به گیاهان و گلها و پرندگان در ادبیات فارسی پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و به پشته‌های این تاریخ دراز است که شاهکارهایی مانند منطق الطیر را پدید آورده است.

---

<sup>85</sup> Vinge, 1967.

## کتابنامه

- اسماعیل پور، ابوالقاسم، اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانی، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- اوستا، ترجمه و تدوین جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ریگ ودا، ترجمه‌ی دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، ۱۳۷۲.
- زند بهمن یسن، ترجمه و تصحیح محمد تقی راشد محصل، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- کریستنسن، آرتور امانوئل، کیانیان، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، ۱۳۳۶.
- وکیلی، شروین، نوشتن تاریخ اکنون، (مقاله‌ی مربوط به سخنرانی "پرتاب شدگی تاریخ به گذشته" در انجمن جامعه‌شناسی ایران، تیرماه ۱۳۷۸)، [www.soshians.net](http://www.soshians.net).
- Briggs, C. V., *The Encyclopedia of Angels: An A-to-Z Guide with Nearly 4,000 Entries*, Plume Press, 1997.
- Gantz, T. *Early Greek Myth*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Pausanias, *Guide to Greece (2 vols.)*, Tr. by Peter Levi, Penguin, 1984.
- Simpson, M. *The Metamorphoses of Ovid*, Amherst: University of Massachusetts Press, 2001.
- Tarrant, R. J. *Ovidi Nasonis Metamorphoses (Oxford Classical Texts)*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Vinge, L., *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Nineteenth Century*, 1967.



## دباره‌ی مفهوم دروغ در ایران باستان

فصلنامه‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره‌ی بیستم، پاییز ۱۳۸۹، ص: ۱۷۳-۱۹۸.

نوشته شده در: دی ۱۳۸۷

کلیدواژگان: دروغ، اشته، اقتدار سیاسی، کتیبه‌ی بیستون، اوستا، زرتشت، منتره، داریوش بزرگ، پارسی

باستان.

### چکیده

در این نوشتار سیر تحول مفهوم دروغ در ایران عصر هخامنشی و چگونگی چفت و بست شدن آن با ساختارهای سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. تمدن ایرانی نخستین و تنها تمدن عصر پیشامسیحی است که مفهوم دروغ در آن هم‌طیننی سیاسی دارد و هم به مثابه کلیدواژه‌ای مرکزی در دستگاهی اخلاقی کاربرد یافته است. چرایی این اهمیت یافتن دروغ در دستگاه نظری ایرانیان باستان پرسش مرکزی این نوشتار است. بحث با واریسی مفهوم دروغ در گاهان و اوستا آغاز می‌شود و سیر تکامل مفهوم دروغ در متون اوستایی کهن

و متاخر واری می‌شود. آنگاه این مفهوم به طور مقایسه‌ای با متون پارسی باستان به جا مانده از شاهنشاهان هخامنشی مقایسه می‌شود و به ویژه کاربرد مفهوم دروغ در کتیبه‌ی بیستون مورد تحلیل قرار می‌گیرد. چگونگی اتصال این مفهوم به مشروعیت سیاسی و پاسخ به برخی از پرسشهای کلیدی در مورد روند به قدرت رسیدن داریوش بزرگ، به این ترتیب با فهم دقیقتر واژه‌ی دروغ ابعادی تازه به خود می‌گیرند. به طور خلاصه، در این نوشتار سیر تحول مفهوم دروغ در شاخه‌های موازی دینی و سیاسی‌اش از آغاز عصر اوستایی تا دوران هخامنشی نخستین تحلیل می‌شود و نوسان این کلیدواژه در دو سپهر مرتبط با قدرت و تقدس بررسی می‌گردد.

#### پیش در آمد

۱. فرهنگ ایرانی در بسیاری از زمینه‌ها ویژه و منحصر به فرد است و در بسیاری از موارد بنیان‌گذار و آغازگاه. در میان این زمینه‌ها و آن موارد، اندیشه‌ی دروغ بی‌تردید یکی از بحث‌برانگیزترین موارد است. از سویی، بحثهای شالوده‌شکنان امروزی درباره‌ی جفت متقابل معنایی راست و دروغ را می‌توان تا دل این فرهنگ و متون گاهانی دنبال کرد، و از سوی دیگر ردپای مفهوم "ارادت به حقیقت" فوکویی را هزاره‌ها پیش از دورانی که مورد توجه و تاکید اوست<sup>۸۶</sup>، می‌توان در متونی باستانی ردیابی نمود. از سوی دیگر، با قطعیتی بالا می‌توان مفهوم عام و فراگیر دروغ و ارتباط آن با گناه و لغزش و شیطان را زاده شده در این

---

<sup>86</sup> فوکو، ۱۳۷۸.

حوزه‌ی فرهنگی دانست. از این رو، چه درباره‌ی خاستگاه‌های مفاهیم بنیادینِ برساننده‌ی امر قدسی کنجکاو باشیم و چه در موردِ تبارشناسی مفاهیم آغشته به قدرت مشتاق، بدان نیازمندیم که مفهوم دروغ را در ایران باستان به درستی بشناسیم.

ایران زمین، نخستین فرهنگی است که مفهوم دروغ را همچون تهدیدی فراگیر و جهانشمول مورد توجه قرار داد. کهنترین متنهایی که کلمه‌ی دروغ را همچون کلیدواژه‌ای عام و اخلاقی در زمینه‌ای دینی به کار می‌گیرند، در اوایل هزاره‌ی دوم و اواخر هزاره‌ی سوم پ.م در ایران شرقی پدید آمدند و نخستین متونی که این کلیدواژه را به جایگاهی سیاسی و قدرت‌مدار برکشیدند، در ایران غربی و عصر زمامداری هخامنشیان نبشته شدند. مفهوم دروغی که در فاصله‌ی ۱۲۰۰-۱۰۰۰ پ.م به دست زرتشت تدوین شد، و کاربردی سیاسی که در ۵۲۰-۵۰۰ پ.م با نبوغ داریوش پیدا کرد، دو گامی بودند که این کلیدواژه را از زمینه‌ی عامیانه و مرسومش برکنند و به آن موقعیتی مرکزی بخشیدند، و ارج و اهمیت گرانیگاهی معنایی را بدان اهدا کردند. این که چرا زرتشت دشمنان خود را دروغزن نامیده، و نه به تنهایی دیوپرست یا بدکار و شیطانی، و این که چرا داریوش نیز دروغ را به همراه خشکسالی و دشمن یکی از سه تهدید بزرگ ایران زمین دانسته، تنها زمانی فهمیده می‌شود که مفهوم دروغ را در بافت تاریخی کهنش دریابیم و سیر دگردیسی و تکامل آن را در زمینه‌ی ایرانی‌اش واریسی کنیم. تنها آنگاه به بستری استوار مسلح خواهیم شد، که امکان فهم مفاهیم نوساخته‌تر و تازه‌ترِ دروغ را در چارچوب امروزش برایمان فراهم خواهد کرد.



## نخست: دروغ در گاهان و اوستای کهن

۱. کهنترین متنی که امروزه در دست داریم و از کلمه‌ی دروغ به عنوان مفهومی عام و فلسفی-اخلاقی بهره می‌برد، گاهان زرتشت است. سرودهایی که احتمالاً توسط خود پیامبر ایرانی سروده شده و قدمتش به ۱۲۰۰-۱۰۰۰ پ.م باز می‌گردد<sup>۸۷</sup>. باید به متون گاهانی چند بخش دیگر اوستای کهن (هفت هات و چند دعای کهن) را نیز افزود که آنان نیز با فاصله‌ای کم نسبت به زرتشت و توسط شاگردان نزدیکش تدوین شده‌اند<sup>۸۸</sup>.

اوستای کهن، از نظمی دقیق و پیکربندی مفهومی روشن و استواری برخوردار است که در متنی با این قدمت شگفت می‌نماید. در گاهان و هفت هات، چندین جم (جفت متضاد معنایی)<sup>۸۹</sup> تازه به پیروان زرتشت معرفی شده‌اند. شکل تاکید کردن بر این کلیدواژگان و الگوی قرار گرفتنشان در متن نشان می‌دهد که این جم‌ها آشکارا از همان ابتدا به صورت دوتایی‌هایی منطقی اندیشیده و تدوین شده بودند. شرح و بسطی که در موردشان وجود دارد و شیوه‌ی چفت و بست شدن دقیق و وسواس‌آمیز آنها با هم نشان می‌دهد که مفاهیمی نوآورانه و بی‌سابقه هم بوده‌اند و زرتشت و مغان نخستین ناگزیر بوده‌اند در تعریف کردن و روشن ساختن حد و مرز معانی منسوب به آنها دقت نمایند و احتیاط به خرج دهند تا این کلیدواژگان را از مفاهیمی که قاعدتاً در همان زمان در میان مردم و زبان روزمره‌شان رایج بوده، متمایز سازند.

---

<sup>87</sup> Shahbazi, 1977.

<sup>88</sup> Stausberg, 2002, Vol.I, Preface.

<sup>89</sup> وکیلی، ۱۳۸۱.

جم‌های مشهوری که در اوستای کهن وجود دارند، منظومه‌ای خوش ترکیب و یکپارچه را بر می‌سازند که در اینجا مجال پرداختن به آن وجود ندارد. تنها به عنوان مرور، می‌توان اشاره کرد که زرتشت دست کم ده جم تازه و تعیین کننده در تاریخ جهانی ادیان را در این متون معرفی کرده است.<sup>90</sup> این جم‌ها عبارتند از: مینو و گیتی، که نسخه‌ی یونانی شده‌ی آن ( $\delta\sigma\zeta\alpha / \iota\delta\epsilon\sigma\sigma$  = جهان مثل و جهان مادی) شهرت بیشتری دارد و محور تمایز کلیدی آسمان/ زمین، معقول/ محسوس، و دنیوی/ اخروی در ادیان و نگرشهای فلسفی متاخرتر است. دیگری انگره مینو در برابر سپند مینو است، که بعدها به اهریمن و اهورامزدا و از آنجا به خدا و شیطان دگردیسی یافته است. سومی، سرای روشنایی (گرودمان) در برابر سرای رنج است که مبنای جفت بهشت/دوزخ در ادیان سامی است. چهارمی، دیو/ فرشته است، که کمی دیرتر به تمایز امشاسپندان از کماله دیوان منتهی شد و فرشتگان مقرب و دیوشناسی پیچیده‌ی ادیان بعدی را نتیجه داد. پنجمی اشون/ دروند؛ یعنی همان مبنای مومن/ کافر و دیندار/بیدین بعدی است، و مفهوم داوری واپسین و پذیرفته شده یا مردود در آزمون اعمال اخروی است که بر مبنای مفهوم گاهانی داته (داد، قانون) تعریف می‌شده است. هفتمی تمایز گفتار عادی در برابر گفتار آسمانی (منتره) است که بعدها به چارچوب مفهوم وحی در ادیان یکتاپرست تبدیل شد. بعد، سه مفهوم کلیدی مربوط به هم است: شادمانی/ برخورداری/ لذت/ سود در برابر غم/ رنج/ فقر/ زیان، که در قالب جم لذت/ رنج در بینش زروانی ساده شده است. دیگری توانایی/ ناتوانی است، و سدیگر زندگی/ پایداری/ نامیرایی در برابر مرگ/ بی‌دوامی/ موقتی بودن و این همان بقا/ مرگ در نگرش زروانی ماست. در نهایت، جم بسیار مهم اشه/ دروج است که مبنای بحث ماست.

---

<sup>90</sup> وکیلی، ۱۳۸۷.

ده جم یاد شده، در شبکه‌ای پیچیده به هم مفصل‌بندی شده‌اند، و در این زمینه، اشه/ دروج بی‌تردید اهمیتی بنیادین دارد. این جم، نیازمند آن است که کمی بیشتر در موردش بنویسیم.

۲. دروج در اوستا، همان است که در فارسی امروزی به دروغ تبدیل شده است و مانند کلیدواژگان بنیادین دیگر دوران مهم میان زرتشت تا داریوش، از دیرپاترین واژگان باقی مانده در زبان فارسی نیز هست. این واژه به همراه کلماتی مانند بوم، شادی، مردم، و مینو، از کهنترین واژگانی هستند که با دلالتی کمابیش پایدار در طول سه هزاره به بقای خود ادامه داده‌اند و بنابراین در کل زبانهای انسانی استثنایی محسوب می‌شوند.

دروج، واژه‌ایست اوستایی که به همین شکل در سایر زبانهای ایرانی شرقی نیز رواج داشته است. ریشه‌ی اصلی آن در زبان پیش هند و اروپایی، *dhrougho* بوده است که از آن اسم *dhruh* به معنای آسیب، زیان، و "پیامد زیانبار رفتاری ارادی" ساخته شده است<sup>۹۱</sup>. این بن اولیه در زبانهای آریایی به اشکالی کمابیش یکسان دگردیسی یافته است. در اوستایی، اسم دروج و درگوئه (*draoga*) *agOard* را داشته‌ایم که در متون گاهانی به خوبی حفظ شده است. همین واژه در پارسی باستان که به اوستایی بسیار نزدیک است، دوروج/ دوروج (*duruj*) و درنوگه (*drauga*) تبدیل شده و اسم "دروخش" از آن ساخته می‌شده است. در هردوی این زبانها، دروغ به معنایی شبیه به امروز، با سخن و کلام پیوند داشته و حرف نادرست و گمراه کننده را نشان می‌دهد. همین واژه در سانسکریت به صورت دروه (*druh*) وجود داشته و آسیب/ زیان

---

<sup>91</sup> کنت، ۱۳۸۴: ۶۲۲ و ۶۲۳.

معنا می‌داده است. دو واژه‌ی سانسکریت دیگر *droha* و *drogha* به معنای آسیب‌ناشی از بدخواهی و نیتِ بد نیز وجود داشته است.<sup>۹۲</sup> در زبانهای اروپایی شمالی نیز بقایای این واژه با دلالتی ایرانی باقی مانده است. چنان که حتی امروز نیز در آلمانی فعل *trugen* به معنای فریب دادن را داریم.

در گاهان، دروغ کلیدواژه‌ایست که با دقت زیاد و در موقعیتی حساب شده و سنجیده به کار گرفته شده است. دروغ همواره در برابر واژه‌ی اشه آمده است، و جم اشون/ دروغزن محور مرزبندی مردمان در ادبیات گاهانی است. فعل مشابهی برای دروغزن در پارسی باستان نیز وجود داشته است. یعنی در برابر درگونت اوستایی، دروغنه در پارسی باستان کاربرد داشته که به همین ترتیب دروغزن معنا می‌دهد.

دروغ در گاهان، دلالتی پیچیده‌تر از دروغ امروزین دارد. تقابل آن با مفهوم اشه بدان معناست که عناصر مفهومی نوآورانه و مهم منسوب به اشه به آن نیز نشت کرده و همچون نوعی پادمفهوم برای نظم حاکم بر گیتی عمل می‌کرده است. اشنه، که هنوز در زبان فارسی در قالب اسمهایی مانند ارشیا باقی مانده است، در گویش اوستایی به حالت اسمی آشا خوانده می‌شده و برابرنهادش در سانسکریت رته (*rita*) و در پارسی باستان آرته (*arta*) است<sup>۹۳</sup> که در نامهایی مانند اردشیر و اردوان و اردستان و اردبیل به یادگار مانده است. مفهوم دقیق این واژه جای بحث بسیار دارد. در اینجا تنها به طور خلاصه اشاره کنم که می‌توان آن را با "نظم حاکم بر جهان، به ویژه جهان مادی" مترادف دانست. از این رو دروج، عبارت است از کزرفتاری و انحراف از نظم عادی و طبیعی حاکم بر هستی. چنان می‌نماید که دروج در ابتدای کار ارتباطی چنین پیوسته و درونی با زبان نداشته باشد، و تنها همچون ضد "نظم طبیعی و خوب" عمل می‌کرده است، چنان که از طنین

---

<sup>۹۲</sup> کنت، ۱۳۸۴: ۶۲۰.

<sup>۹۳</sup> کنت، ۱۳۸۴: ۵۴۸ و ۵۴۹.

سانسکریت آن چنین معنایی فهمیده می‌شود، و به عنوان یک قاعده باید پذیرفت که معانی باقی مانده در سانسکریت به شکل اولیه و ابتدایی محتوای واژگان در سپهر هند و ایرانی نزدیکتر هستند و معمولاً شکل قدیمی‌تر و پیشازرتشتی فرهنگ آریایی‌های اولیه را منعکس می‌کنند.

چنین می‌نماید که پیوند ناگسستنی میان دروج و زبان، و یکی گرفتن آن با "سخن ناراست و ناسازگار با نظم طبیعت" برداشتی زرتشتی باشد که پس از انقلاب دینی زرتشتی رواج یافته باشد. باز در اینجا مجال آن نیست که به شرحی گسترده بپردازم، پس تنها اشاره می‌کنم که یکی از دستاوردهای بسیار مهم انقلاب فکری زرتشت، زبان‌مدارانه کردن نظام هستی‌شناسی / اخلاق بود. به همین دلیل هم کلماتی مانند ورد/ دعا (منشوره) دلالتی بنیادین و هستی‌شناسانه یافتند و کل مفاهیم در زنجیره‌ای متراکم از ارتباطها با زبان پیوند خورد<sup>۹۴</sup>.

۳. در گاهان، دروج پادنهادهای روشن و صریح در برابر اشته است. این تمایز ابداعی زرتشتی است و در سایر شاخه‌های فرهنگ هند و اروپایی وجود ندارد، مگر آن که از زرتشت وامگیری شده باشد. بارزترین کاربرد دروج در فرهنگهای یاد شده‌ی همدوران زرتشت، در متون ودایی دیده می‌شود که در آن دروج وجود دارد، اما مفهومی انتزاعی و حتی اخلاقی نیست و در برابر قانون طبیعی (رتّه) قرار ندارد.

---

<sup>94</sup> وکیلی، ۱۳۸۹: گفتار دوم.

در نگرش زرتشتی اما، این دو یک جفت متضاد معنایی کامل را می‌سازند که به جهان مینویی تعلق دارند<sup>۹۵</sup> و بنابراین حضورشان در جهان مادی تنها نمودی غیرمستقیم دارد و در قالب نوعی قانون و نظم یا بی‌نظمی است که پدیدار می‌شوند.

تفاوت اشته و دروج آن است که اشته به سود/ لذت، و دروج به رنج/ زبان می‌انجامد<sup>۹۶</sup>. چنان که گفتیم، اشته قانون طبیعی حاکم بر هستی است که اگر رعایت شود و کردارها بر مبنایش تنظیم شود، مسیرِ رستگاری و شادمانی و پیروزی را نشان خواهد داد. دروج، برعکس، انحراف از این راهِ راستین است. زرتشت، کسی است که ادعای باز نمودن اشته را به مردمان دارد. برخلاف سنتِ مرسوم در ادیان، زرتشت ادعا می‌کند که سخن‌آوری نوآور است و در یسنه‌ی ۲۸ که سرآغاز گاهان است، می‌گوید که اهورامزدا را چنان می‌ستاید که تا پیش از او کسی نستوده و پیامی را برای مردمان آورده که تا پیش از او سابقه نداشته است. این پیام، آن است که مردم باید از اشته پیروی کنند و از دروج بپرهیزند. در این معنا، اشته تقریباً مترادف است با دین، راه راست، شریعت، و قانون الاهی در ادیان دیگر<sup>۹۷</sup>.

با این تعبیر، جم‌اشه/ دروج در واقع نشانگر دوپارگی بنیادینی در جهان اخلاقی است. اشته به زرتشت و دروج به دشمنانش مانند بندوه وابسته است. پیام زرتشت، به گوش هواداران اشته نیک و خوشایند است، در حالی که پیروان دروج آن را خوش نمی‌دارند<sup>۹۸</sup>. چرا که ایشان تباه‌گران جهان طبیعی و در نتیجه مخالفِ سرزندگی و بالندگی آن در پرتو اشته هستند. جالب آن که در گاهان، خودِ اهورامزدا و اهریمن هم در جبهه‌ی

---

<sup>۹۵</sup> یسنا، هات ۱۰، بند ۱۶.

<sup>۹۶</sup> گاهان، هات ۴۹، بند ۳.

<sup>۹۷</sup> Insler, 1975.

<sup>۹۸</sup> گاهان، هات ۳۱، بند ۱.

هواداران اشه و دروغ جا می‌گیرند، یعنی بندهایی هست که در آنها گویی این خدایان فرازین ماهیتی مستقل و وضع کننده ندارند و خودشان نیز تابع قانون عام حاکم بر هستی هستند. همانگونه که اهریمن در دین زرتشتی موجودی نادان و نابخرد دانسته می‌شود، و به دلیل نادانی‌اش از اشه، پیرو دروغ شده است، آدمیانِ هوادار دروغ نیز به همین ترتیب درگیر خطا و گرفتار اشتباه هستند. آنان که زاده‌ی سپهر دروغ هستند، "دژآگاه" هستند، یعنی از دانش راستین برخوردار نیستند و از این رو به تباهی جهان یاری می‌رسانند. آنان در آزمون روز واپسین که شکلی از ور است و عبور از آهن گداخته است، ناکام خواهند ماند<sup>۹۹</sup> و گمراهی‌شان آشکار خواهد شد. در عین حال این وضعیتی است خطیر و نزدیک که هرکس ممکن است بدان آلوده شود. از این روست که زرتشت به مردان و زنان و پیروانش هشدار می‌دهد که نگران فریبندگی جهانِ دروغ باشند، و از ایشان می‌خواهد تا پیوند خویش را با آن بگسلند، و آن را از پیشرفت و توسعه باز دارند<sup>۱۰۰</sup>. گویی دروغ از همان ابتدا در دل همگان رخنه کرده است و بختکی است که همه با آن دست به گریبان هستند.

لحن کلام زرتشت در اوستای کهن به شکلی است که گویی هنگام سخن گفتن از دروغ‌زنان از گروهی خاص از مردمان یاد می‌کرده است. یعنی این کلمه را به عنوان صفت برای افرادی خاص و طبقه‌های اجتماعی خاصی به کار گرفته است. به طوری که آن را مفهومی انتزاعی و عمومی نمی‌توان دانست. دروغ‌زنان در گاهان به شکلی سازمان یافته و منسجم بازنموده می‌شوند. کاهنان دین کهن ایرانیان که کرپن‌ها نامیده

---

<sup>۹۹</sup> گاهان، هات ۵۱، بند ۱۰.

<sup>۱۰۰</sup> گاهان، هات ۵۳، بند ۶.

می‌شوند، و امیران محلی که کوان خوانده می‌شوند پشتیبانان اصلی دروج هستند. اینان خواستار آن هستند که دروج بر اشته چیره شود، و از این رو مردمان را می‌فریبند و از کار نیک باز می‌دارند.<sup>۱۰۱</sup>

خطر آلودگی به دروغ از این رو تهدید کننده است که در نهایت به واژگون بختی و رنج و ناراحتی منتهی خواهد شد. تمایز اصلی در میان مردمان آن است که هواداران اشته، یعنی اشون‌ها، از بهترین زندگی برخوردار خواهند بود، در حالی که دروغ‌زنان زندگی بدی را از سر خواهند گذراند. دروج برای ایشان بدترین رفتار را به ارمغان می‌آورد که با کردار آمیخته با پارسایی اهورامزدا و سپندترین مینو در تضاد است.<sup>۱۰۲</sup> بندهای زیادی از اوستای کهن وجود دارد که در آن به آخرت‌شناسی پیروان دروج اشاره شده است. زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد که پیروان اشته و دروج در پایان زمان چه بادافره و پاداشی را دریافت خواهند کرد.<sup>۱۰۳</sup> پس اشونان با گسستن از دروغ به سرای منش نیک و جایگاه مزدا و اشته دست می‌یابند و رستگار می‌شوند، در حالی که دروغ‌زنان دستخوش رنجی بزرگ خواهند شد.<sup>۱۰۴</sup>

در گاهان، گذشته از این موارد، بذر دیوشناسی و فرشته‌شناسی غنی و خلاقانه‌ی بعدی زرتشتی را هم می‌توان یافت. نام دروج معمولاً در کنار دیو بزرگ دیگر زرتشتی، یعنی خشم آمده است.<sup>۱۰۵</sup> و این هر دو در پیوند با انگره مینو قرار دارند. دروج هم‌اوردان روشنی در میان فرشتگان زرتشتی دارد. از همه آشکارتر، اشته است که در قالب ارته (ارته‌وهیشته، اردیبهشت) تبلور یافته است. در آخر زمان و هنگامه‌ی واپسین،

---

101 گاهان، هات ۳۲، بند ۱۲.

102 گاهان، هات ۳۰، بندهای ۴ و ۵.

103 گاهان، هات ۳۱، بند ۱۴.

104 گاهان، هات ۳۰، بندهای ۱۰ و ۱۱.

105 مثلاً در گاهان، هات ۲۹، بند ۲.



مهمترین رخداد آن است که فریب دیوان آشکار می‌شود و اشته بر دروغ پیروز می‌شود<sup>۱۰۶</sup>. همچنین وقتی وهومنه شهریار می‌نویسی اهورامزدا را آشکار می‌کند و اهریمن را در هم می‌شکند، دروغ را به دست اشته می‌سپارد<sup>۱۰۷</sup>. در جایی دیگر آمده که اشته با یآوری آرمیتی و وهومن به شهریار می‌نویسی دست می‌یابد و بر دروغ چیره می‌شود<sup>۱۰۸</sup>. این چیرگی اشته و سپرده شدن دروغ به دست وی تنها با یآوری فرشتگان بلند مرتبه‌ای مانند بهمن انجام نمی‌پذیرد که هر فرد زرتشتی می‌تواند در این نبرد سهمی داشته باشد. از این روست که در گاهان بارها این پرسش تکرار شده که "چطور باید دروغ را به دست اشته سپرد؟"<sup>۱۰۹</sup>

از جمع بندی آنچه که گذشت به این نتیجه می‌رسیم که در گاهان، مفهوم دروغ برای نخستین بار به عنوان کلیدواژه‌ای دینی و مستقل به این شکل صورتبندی شده است:

نخست، با قانون حاکم بر گیتی پیوند دارد و دقیقاً واژگونه‌ی اشته محسوب می‌شود.

دوم، در قالب کردار آدمیان تبلور می‌یابد، یعنی کسانی که قانون اشته را نمی‌دانند، کارهایی در تعارض با آن انجام می‌دهند و در نتیجه برای خودشان رنج و برای گیتی تباهی به بار می‌آورند.

سوم، کسانی که کردارشان به دروغ آغشته است، خطاکارانی هستند که به شکلی سازمان یافته و بر مبنای باورهای دینی (و پیشا/غیر/ضد زرتشتی) چنین می‌کنند. پیروان دروغ همانند پیروان اشته (زرتشتیان) گروهی اجتماعی با هویت مشخص و مستقل هستند. به بیان دیگر، کنش ناشی از دروغ امری تصادفی و ناشی از خطاهای موضعی نیست، که امری انداموار و یکپارچه و متمرکز است.

---

<sup>106</sup> گاهان، هات ۴۸، بند ۱.

<sup>107</sup> گاهان، هات ۳۰، بند ۸.

<sup>108</sup> گاهان، هات ۳۱، بند ۴.

<sup>109</sup> مثلاً در گاهان، هات ۴۴، بند ۱۴.

چهارم، آزمونی الاهی (ور آهن گذاخته) وجود دارد که در آخر زمان حقیقتِ اِشه و دروغ را در چشم همگان آشکار می‌کند. از این رو پیروان دروغ در آخرت تباہ می‌شوند، در حالی که پیروان اِشه رستگار می‌گردند.

پنجم، دروغ همکارانی از جنس دیوها (مانند خشم) و رهبر/ سروری (به نام انگره مینو) دارد. یعنی در شکلی تشخص یافته و همچون شیطانی با هویت مستقل در برابر ایزدان نیک (به ویژه هماوردش اردیبهشت که همان اِشه‌ی تشخص یافته است) ظاهر می‌شود.

#### دوم: سیر تحول دروغ در اوستای نو

۱. در اوستای نو، مفهوم دروغ دستخوش چند دگرذیسی عمده می‌شود. روند شخصیت یافتن دروغ بر خلاف سایر ماهیتهای مینویی (مثل اهورامزدا و اهریمن) مسیری یکنواخت را طی نکرده است. در اوستای نو، دروغ به دو شکل متفاوت بازنمایی شده است. از طرفی همچون سایر دیوهای زرتشتی، به تدریج توصیفی دقیقتر یافته و شخصیتی ملموس و داستانی پیدا کرده، و از سوی دیگر مسیری واژگونه را پیموده و به مفهومی انتزاعی تبدیل شده است. مسیر نخست به ویژه در یشتها برجسته است، و مسیر دوم را در سایر دعاها و یسناها می‌توان باز یافت. بنابراین می‌توان از مسیر اساطیری و فلسفی تحول مفهوم دروغ سخن گفت.

مسیر نخست تکامل دروغ، که اساطیری باشد، آن است که دیو دروغ نیز مانند اهریمن و خشم و پیری و سرما در قالب موجودی انسان‌گونه، اما دیوآسا شخصیت‌پردازی شود. چنین تصویری از این موجود به ویژه در یشتها به چشم می‌خورد. در اینجا خویشکاری مبارزه با دروغ به گروهی از ایزدان سپرده شده و از انحصار اردیبهشت بیرون رفته است. در این میان سروش موقعیتی ممتاز دارد. در چند جا ذکر شده که او

شکست دهنده‌ی مردی به نام کیدَه و زنش کبیزی است، و همچنین بر دیو زورمند دروغ نیز چیره می‌شود که تباه کننده‌ی زندگی و جهان است.<sup>۱۱۰</sup> دروج در سروش یشت هادخت همچون دیو جنگاوری بازنموده شده است که نیایش ایزدی همچون زرهی در برابر گزندش محسوب می‌شود.<sup>۱۱۱</sup> هم‌آورد دیگر او، هوم است که در جایی لقبش به صورت "درهم شکننده‌ی دروغ" ذکر شده است.<sup>۱۱۲</sup>

دروج دیوی است که از لانه‌اش در سرزمین ظلمت به گیتی هجوم برده است، و به هنگام فرسگرد بار دیگر با اقتدار اشونان به همانجا رانده خواهد شد.<sup>۱۱۳</sup> او همواره در کمین است که بر مردمان و پارسایان بتازد. سروش درویشان (پارسایان) را از گزند هجوم او پناه می‌دهد، و منتره یا کلام قدسی دروجهای پنهان شده در گوشه و کنار را می‌راند.<sup>۱۱۴</sup> پشتیبانی فروشی‌های نیکان (ارواح نیاکان) و همدستی‌شان با اهورامزداست که او را از نیرومند شدن و فرمانروای گیتی شدن باز می‌دارد.<sup>۱۱۵</sup> او همچون ایزدان کهن هند و ایرانی، در میان دو مینوی مقدس و نامقدس جای گرفته است و اگر چیره شود، انگره مینو با وجود شکست یافتنش از سپند مینو از میدان نبرد نخواهد گریخت.<sup>۱۱۶</sup> او آفریننده‌ی دیوان تباهاکار است.<sup>۱۱۷</sup> و تشخیص وی در آنجا به اوج

---

110 یسنا، هات ۵۷، کرده ۷، بند ۱۵، و سروش یشت هادخت، کرده‌ی ۲، بند ۱۰.

111 سروش یشت هادخت، کرده‌ی ۱، بند ۲.

112 یسنا، هات ۹، بند ۱۷ و ۲۰.

113 زمیاد یشت، کرده‌ی ۱، بند ۱۲.

114 سروش یشت هادخت، کرده‌ی ۱، بند ۳.

115 فروردین یشت، بند ۱۲.

116 فروردین یشت، بند ۱۳.

117 یسنا، هات ۱۲، بند ۴.

خود می‌رسد که می‌بینیم در آخر زمان سوشیانس با گرژی هراس‌آور که آژیدهاک و افراسیاب و زین‌گاو پیش از آن بدان کوبیده شده بودند، فراز می‌آید و بر دیو دروج غلبه می‌کند<sup>۱۱۸</sup>.

دومین مسیر تحول دروج، که شاید بتوان با قدری استعاره آن را فلسفی خواند، آن است که به ویژه در یسناها روند تشخیص او با عدم تداوم و حتی پسرفت روبرو شده است. دروغ در اینجا بیشتر برچسبی است که رده‌ای از هستنده‌ها و روندها را متمایز می‌سازد. آن را می‌توان با مفهوم اهریمنی یا شیطانی مترادف دانست، و این متفاوت است با تصویر جنگاورانه و رنگینی که شرحش گذشت و به کنش متقابل دروغ با ایزدان دیگر دلالت می‌کرد.

یکی از بندهایی که در آن نام دروج زیاد تکرار شده و اتفاقاً در یشتها هم وجود دارد، آنجایی است که دلاوریهای فریدون فرخ شرح داده می‌شود، و به هم‌آوردش آژیدهاک اشاره می‌شود. در اینجا با این عبارت اندیشه‌برانگیز روبرو می‌شویم که "آژیدهاک نیرومندترین دروغی بود که اهریمن در جهان استومند (مادی) آفریده بود"<sup>۱۱۹</sup>. در نیرنگ کشتی بستن، به همین ترتیب و با بیانی صریحتر، نام دروج در میان فهرستی آمده که هریک از آنها رده‌ای از آفریده‌های اهریمنی را نمایندگی می‌کنند. این سیاهه چنین است: اهریمن، دیو، جادو، دُرُوند (بدکار)، گوی (شهریارِ بد)، گَرپ (روحانی بد)، ستمگر، گناهکار، اشموغ (شکننده‌ی اشه)، دشمن، پری، و دروغ. چنان که می‌بینیم، در اینجا سخن از یک شخص خاص در میان نیست و ادبیات اوستایی به جای آن به نوعی رده‌بندی موجودات اهریمنی دست یافته‌اند.

---

<sup>118</sup> زمیاد یشت، فرگرد ۱۵، بند ۹۳.

<sup>119</sup> بهرام یشت، کرده‌ی ۱۴، بند ۴۰، رام یشت، کرده‌ی ۶، بند ۲۴، گوش یشت، کرده‌ی ۳، بند ۱۴، آبان یشت، کرده‌ی ۹، بند

۳۴، و یسنا، هات ۹، بند ۸.

در زمیاد یشت هم دروغ را در مفهومی انتزاعی داریم. در اینجا نیروهای نیک و بد در برابر یکدیگر بازنموده شده‌اند: منش بد در برابر منش نیک (بهمن در برابر اکومن)، خرداد و امرداد در برابر گرسنگی و تشنگی، و سخن راست در برابر سخن دروغ<sup>۱۲۰</sup>. در اینجا می‌بینیم که رابطه‌ی دروغ و سخن که در اثر دور کننده‌ی دعا و نیایش و متره نیز هویدا بود، مورد تاکید واقع شده است.

به این شکل، در متونی که بین اوستای کهن و ونیدداد قرار دارند، دو مسیر تکاملی برای دروغ داریم، در یکی دروغ خصلتی عینی و ملموس و اساطیری و داستانی پیدا کرده است، و در دیگری ماهیتی انتزاعی و مفهوم‌مدار و تا حدودی فلسفی به خود گرفته است. با وجود این دوشاخه‌زایی همچنان در اوستای نو نیز دروغ محوری مهم و کلیدی است و این را می‌توان نمایان‌تر از هرجا در دعاهای مربوط به دروغ دریافت. رنگین‌ترین دعاهای یسنا را در حق دروج می‌بینیم. بارها از اهورامزدا خواسته شده تا اشه را نیرومند و دروغ را ناتوان سازد<sup>۱۲۱</sup>. همچنین دعای "کامروا باد اشه و ناکام باد دروج" بارها ذکر شده است<sup>۱۲۲</sup>. در جایی دیگر آمده که "فراخی و آسایش بر آفرینش اشه باد و تنگی و دشواری باد دروج را"<sup>۱۲۳</sup>. همچنین دعایی هست که در آن جلوه‌ی مادی دروغ بیشتر مورد نظر است، اردیبهشت یشت است که در آن آمده "ای دروغزن وای دروغگو بگریزید."<sup>۱۲۴</sup> مفصل‌ترین دعا آن است که "دروغ سپری شده، برانداخته، زدوده و شکست خورده و

---

120 زمیاد یشت، کرده‌ی ۱۵، بند ۹۶.

121 یسنا، هات ۸، بند ۵ و هات ۱۱، بند ۱۲.

122 یسنا، هات ۸، بند ۶، و هات ۱۱، بند ۱۳.

123 یسنا، هات ۱۱، بند ۱۵ و هات ۶۸، بند ۱۹.

124 اردیبهشت یشت، بند ۸ و ۹.

ناکام باد! ۱۲۵" مشابه آن را چنین می‌بینیم: "دروج باید بکاهد، باید نابود و سپری گردد، باید یکسره از میان برود، و باید در اپاختر ناپدید شود" ۱۲۶.

۲. در وندیداد، که متون شریعت‌مدارانه و موبدانه‌ی زرتشتی است و به ویژه بر آیین تطهیر تمرکز یافته، بار دیگر دروغ را در مقام مفهومی مرکزی مشاهده می‌کنیم. با این تفاوت که دروغ در وندیداد دنباله‌ی مسیر عینی و تشخیص یافته‌ی تحول این مفهوم است، و نه مسیر انتزاعی و ذهنی‌تر. وندیداد، مجموعه‌ای از احکام دینی را در بر می‌گیرد که در زمانهایی متاخرتر و در اثر آمیختگی دین زرتشتی با ادیان دیگر - به ویژه آیینهای مغانه‌ی رایج در ماد- پدید آمده‌اند. محور این آیینها، پاکیزگی و تطهیر و دور راندن بیماری و آلودگی است. این همان است که در آیینهای متأثر از فرهنگ ایرانی مانند دین ماندایی و یهود نیز برجستگی دارد و دور نیست که ساختار و محور مفهومی آن را بتوان وام گرفته از آیین زرتشت دانست. در وندیداد، تجسم امر پلید، دیوی است به نام نسو. این دیوی است که مرگ و تباهی و کثیفی ناشی از آن را نمایندگی می‌کند. نسو دیوی است که به محض مرگ انسان یا جانور در لاشه‌اش مقیم می‌شود و کمین می‌کشد تا در موجودات پاک پیرامون جسد رخنه کند و ایشان را نیز تباه کند. شگفت‌انگیز آن که در وندیداد، دروغ به معنایی کمابیش مترادف با نسو به کار گرفته شده است. برای روشنتر شدن این همخوانی، به تمام مواردی که این واژه در وندیداد به کار رفته اشاره خواهم کرد:

---

125 یسنا، هات ۸، بند ۶.

126 اردیبهشت یشت، بند ۱۷.

دروج، دیوی است که اگر نیرومند شود بیماری و مرگ و تباهی می‌زاید و این به ویژه در شرایطی رخ می‌دهد که کسی مراسم برش‌نوم (تطهیر) را درست انجام ندهد<sup>۱۲۷</sup>. دروج همان دیوی است که به جسد مرده هجوم می‌برد و آن را می‌آلاید، اگر کسی مرده را برای به دخمه نهادن به تنهایی از خانه خارج کند<sup>۱۲۸</sup>. وقتی کسی در میان گروهی که کنار هم خفته‌اند بمیرد، دیو دروج از شمال (که از دید زرتشتیان جهت نحسی است)، به بدن همسایگانش می‌تازد<sup>۱۲۹</sup>. این دیو همان است که وقتی مردار جانور یا انسانی با آب تماس یابد، حوض و چاه و استخر و برف و جویبار را می‌آلاید<sup>۱۳۰</sup>. همچنین اگر کسی گوشت مردار بخورد و آب یا آتش را با مردار بیالاید، بدنش توسط دیو نسو تسخیر خواهد شد<sup>۱۳۱</sup>. در بندی دیگر پرسیده شده که چگونه می‌توان از دروج در امان ماند، که از بدن مردگان برمی‌خیزد و تن زندگان را آلوده می‌کند<sup>۱۳۲</sup>."

تا اینجای کار روشن است که در وندیداد دروغ در پیوندی نزدیک با جسد و لاشه‌ی مرده قرار دارد و در واقع آلودگی ناشی از مردار با باز می‌نمایاند. دروج/ نسو در اینجا مفهومی انتزاعی نیست و شکلی کاملاً مشخص یافته و عینی دارد و به همین دلیل هم آن را باید دنباله‌ای از سیر تحول اساطیری دروغ دانست. این عینی و ملموس شدنِ دیو دروغ به قدری است که در دو بخشِ جالب از وندیداد، او را در قالب مگسی نمایش داده‌اند. در یکی از این موارد، سخن از آن است که اگر مرده‌ای را از راهی عبور داده باشند، سایر

---

127 وندیداد، فرگرد ۱۰، کرده‌ی ۳، بند ۴۸.

128 وندیداد، فرگرد ۳، کرده‌ی ۳، بند ۱۴.

129 وندیداد، فرگرد ۵، کرده‌ی ۶، بندهای ۲۷-۳۲.

130 وندیداد، فرگرد ۶، کرده‌ی ۳، بندهای ۳۱-۴۱.

131 وندیداد، فرگرد ۷، کرده‌ی ۱، بندهای ۵-۲۶.

132 وندیداد، فرگرد ۱۰، بندهای ۱ و ۱۷.

کسانی که از آن راه گذر می‌کنند، آلوده خواهند شد یا نه؟ پاسخ آن است که به خاطر عبور مردار از آن مکان، آلوده خواهند شد مگر آن که سگ زردگوش سپید یا سگ زرد چهار چشمی (یعنی بالای چشمانش لکه‌ی تیره داشته باشد) را از آن راه عبور دهند. در این شرایط، مکان بار دیگر پاک خواهد شد و دیو دروج نسو همچون مگس سیاه پلیدی از آنجا به سوی شمال خواهد گریخت<sup>۱۳۳</sup>. در بند دیگری، مراسم پاکیزه ساختن تن کسی که با مردار تماس یافته آمده است، و در آنجا دیو دروج نسو را همچون بختکی می‌بینیم که به بدن چسبیده و به هر قیمتی می‌خواهد جایگاه خود را حفظ کند. به این ترتیب با مراسم غسل، این دیو از سر به تنه و از تنه به دستها و از دستها به پاها می‌گریزد تا آن که در نهایت در بدن پاک شده جایی برای خود نیابد. آنگاه در قالب مگس سیاه پلشتی از نوک انگشت کوچک پای چپ خارج خواهد شد و به سوی شمال خواهد گریخت<sup>۱۳۴</sup>.

وندیداد، هرچند آشکارا دروج و نسو را یکی می‌گیرد، اما شخصیتی رنگین‌تر را برای دروج در نظر دارد که به مردار و آلودگی ناشی از آن محدود نمی‌ماند. دروج گویا به تمام آلودگی‌ها و بیماریها تعمیم یافته باشد. چرا که در بندی پرسیده شده که چطور باید از اهریمن و دروج رها شد؟ و پاسخ داده شده که با پاک شدن از آلودگی‌ها<sup>۱۳۵</sup>. همچنین گیاهان دارویی همچون سلاحهایی معرفی شده‌اند که به کار کوبیدن درج

---

<sup>133</sup> وندیداد، فرگرد ۸، کرده‌ی ۳، بندهای ۱۶ و ۲۱.

<sup>134</sup> وندیداد، فرگرد ۸، کرده‌ی ۷، بندهای ۴۱-۷۲.

<sup>135</sup> وندیداد، فرگرد ۱۹، کرده‌ی ۲، بند ۱۲.



می آیند<sup>۱۳۶</sup>. در بندی که آشکارا ابداع کاهنانِ پول دوست است، آورده شده که اگر برگزار کننده‌ی مراسم تطهیر راضی از درِ خانه‌ی کارفرمایش نرود، دیو دروج آن خانه را می‌آلاید<sup>۱۳۷</sup>.

دیو دروج در ضمن به نوعی انگل یا موجودی که بدن گناهکاران را تسخیر می‌کند نیز شبیه است. دیو کونده که "بی می‌مست" است، مانند بختکی بر مردان گناهکاری و دیوپرست و دروغ‌کردار فرو می‌افتد<sup>۱۳۸</sup>، و اهریمن وقتی می‌خواهد زرتشتِ کودک را از پا درآورد، سپهد بزرگش دروغ را به همراه مرشون و بوندی به سرای او گسیل می‌کند. اما زرتشت با خواندن متره آنان را می‌راند<sup>۱۳۹</sup>. در اینجا نیز بار دیگر پیوند سخن را با دروغ داریم، هرچند در زمینه‌ای به کلی متفاوت.

در مورد گناهکارانی که آماج دروغ می‌شوند نیز سنخ‌شناسی جالبی در دست است. در بندی از وندیداد، سروش با دروج گفتگو می‌کند و از او می‌پرسد که چطور بارور می‌شود، در حالی که دیوی که جفت او باشد در کار نیست؟ دروج پاسخ می‌دهد که چهار مرد هستند که همبستر او محسوب می‌شوند، خسیس، کسی که استمنا کند یا بعد از احتلام شبانه مراسم درست را به جا نیاورد، کسی که پس از پانزده سالگی سدره نپوشد و کشتی نبندد، و کسی که سر پا بشاشد<sup>۱۴۰</sup>!

از تمام این موارد چنین بر می‌آید که دروج در وندیداد به تبلوری از مفهوم آلودگی تبدیل شده بوده، و این آلودگی اتفاقاً ماهیتی عینی و زیستی و مادی داشته است. گرانگاه این تعبیر، لاشه و مردار بوده، اما

---

136 وندیداد، فرگرد ۲۰، بند ۸.

137 وندیداد، فرگرد ۹، کرده‌ی ۲، بندهای ۴۰ و ۴۱.

138 وندیداد، فرگرد ۱۹، کرده‌ی ۲، بند ۴۱.

139 وندیداد، فرگرد ۱۹، کرده‌ی ۱، بندهای ۱-۳.

140 وندیداد، فرگرد ۱۸، کرده‌ی ۳، بندهای ۳۰-۵۹.

مشتقات آن\_ ادرار یا نطفه‌ی نابجا دفع شده، یا بدن بی‌پناه (کشتی و سدره) در برابر نیروهای پلید- را نیز در بر می‌گرفته است.

به نظر می‌رسد ردپای معنای نخستینِ دروج که انحراف از قانون اشته بوده، در اینجا نیز همچنان تا حدودی باقی مانده است. با این تفاوت که شکستنِ قانون، بیشتر ماهیتی مهری دارد و به شکستن عهد و پیمان ارجاع می‌دهد. این همان شکل کهنی از فهمِ دروج به معنای "شکستنِ پیمان (مهر)" است، که در آیین مهر رواج داشته و در مهریشت نیز به جا مانده است، و گویا توسط زرتشت به مفهوم عامتر "شکستن قانون طبیعت (اشه)" دگردیسی یافته باشد.

در وندیداد این تعبیر مهری از شکستن قانون، و "مهردروج" شدن را چند جا می‌بینیم. نخست در فرگرد چهارم که در آن مهر دروج به صراحت تعریف شده است، به مثابه کسی که با نیتِ دروغ گفتن در آیین ور شرکت کند، یعنی "رشن (دستیار مهر) را گواه گیرد و آگاهانه در برابر گوگرد زرین و آبی که اشته را از دروغ تمیر می‌دهد (آیین ور) بایستد و دروغ بگوید.<sup>۱۴۱</sup>" در جای دیگری آمده که هرکس تاوان گناهِش را نپذیرد و به کیفرِ دینی تن در ندهد، مرتکب گناهِ دروج خواهد شد و به دوزخ خواهد رفت<sup>۱۴۲</sup>. در بند معماآمیزی می‌بینیم که ممکن است این ماجرا به طور ناخودآگاه هم رخ دهد، چون پرسیده شده که "آن کیست که در اندیشه‌ی اشونی (رعایت اشته) است اما به راه دروغ گام می‌نهد؟"<sup>۱۴۳</sup>

---

<sup>141</sup> وندیداد، فرگرد ۴، کرده‌ی ۳، بندهای ۵۴ و ۵۵.

<sup>142</sup> وندیداد، فرگرد ۸، کرده‌ی ۹، بند ۱۰۷.

<sup>143</sup> وندیداد، فرگرد ۷، کرده‌ی ۱۲، بند ۷۸.

به این ترتیب روشن می‌شود که در اوستای نو، تحولی بزرگ در مفهوم دروغ رخ داده است. این تحول را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

نخست آن که دو مسیر متفاوت اساطیری و فلسفی برای دروغ طی شده است که در یکی از آنها به صورت دیوی با شکل و شمایل و داستانهای مشخص درآمده، و در دیگری ماهیتی انتزاعی و مفهوم‌مدارانه یافته است و به مبنایی برای سنخ‌بندی تبدیل شده است.

در مسیر اساطیری، دروغ بیش از آن که با اشته در پیوند باشد، هم‌آورد سروش محسوب می‌شده است.

در وندیداد این مسیر اساطیری به اوج خود می‌رسد و در آنجا دروغ با دیو نسو و آلودگی ناشی از مردار و سایر امور بیماری‌زا مترادف گرفته می‌شود.

در مسیر فلسفی، دروغ با گفتار و سخن ناراست و به ویژه ادعای رسمی و حقوقی نادرست پیوند خورده است و به صورت سنخی از پدیدارهای اهریمنی درآمده است.

### سوم: دروغ در چشم هخامنشیان

۱. وقتی سخن از دروغ به میان می‌آید، ذهن‌های تربیت شده در حال و هوای یونان‌زده‌ی مدرنیته‌ی معاصر، نخست نقل قول‌هایی از هرودوت و کسنوفانس را به یاد می‌آورد، که درباره‌ی راست‌گویی پارسیان داد سخن می‌دهند. همه به یاد دارند که هرودوت گفته بود مغان به کودکان پارسی سواری و کمانگیری و

راستگویی را آموزش می‌دهند<sup>۱۴۴</sup>، و در جایی دیگر تاکید کرده بود که ناشایست‌ترین کار در چشم پارسیها ابتدا دروغگویی است، و پس از آن وامدار بودن، و این دومی را از آن رو بد می‌دارند که فرد مقروض ممکن است ناگزیر شود دروغ بگوید<sup>۱۴۵</sup>. تاکیده‌های مشابهی را در متن مورخان یونانی دیگری که درباره‌ی اخلاق ایرانیان می‌نوشتند، و به ویژه در آثار کسنوفانس می‌توان باز یافت.

با این وجود، این که تصویر ایشان از دروغگویی و راستگویی پارسیها در زمانه‌ی حاکم بر دوران هخامنشی به راستی چه بوده است، جای تامل دارد. متون یونانی، در واقع، روایتی بیرونی و معمولاً اساطیری از ظهور و سیطره‌ی من پارسی را به دست می‌دهند، که توسط حاشیه‌نشینانی که در کناره و نه در مرکز این نظم نوین می‌زیستند تدوین شده است<sup>۱۴۶</sup>. بر مبنای این متون، پارسیان مردمی هستند نیرومند، زیبارو، نژاده، جنگاور، و "راستگو" که به خاطر همین ویژگیهای برجسته نقش رهبری مردمان جهان را بر عهده گرفته‌اند. هرچند متون یونانی در روزگار ما شهرت بیشتری دارد، اما حقیقت آن است که محتوای آن از دایره‌ی اطلاعاتی اندک و معمولاً آمیخته به افسانه‌سرایی و دروغگویی و اغراق ویژه‌ی یونانیان فراتر نمی‌رود. در این میان، متونی کم حجم اما بسیار مهم را هم داریم که در همان زمان هخامنشیان و زودتر از منابع یونانی نوشته شده‌اند، و شالوده‌ی نظم نوین و ارتباط آن با دروغ و راستی را به شکلی سنجیده‌تر و قابل اعتمادتر به دست می‌دهند.

---

144 هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۶.

145 هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۸.

146 برای شرح بیشتر در این مورد بنگرید به: بریان، ۱۳۸۶.

مهمترین منبع از این دست، نبشته‌های شاهان هخامنشی و به ویژه سخنان داریوش است که از نظر تاریخی کهنترین منبع مستند و مستقیم ما از مفهوم دروغ در ایران باستان محسوب می‌شود. چرا که تمام متون اوستای کهن که به قرن‌ها پیش از این دوران تعلق دارند، و اوستای نو و ونیداد که بیشترشان در دوران هخامنشیان تدوین شدند<sup>۱۴۷</sup>، و متون مورخان یونانی، به شکلی که در اختیار ما قرار دارند، قرن‌ها بعد نگاشته شدند و نسخه‌های اولیه‌شان را برخلاف دیوارنگاره‌های هخامنشی امروزه در دست نداریم.

در میان متون یاد شده، بی‌تردید مهم‌ترین متن نبشته‌ی بیستون است. این در ضمن کهنترین نبشته‌ای هم هست که در آن به دروغ پرداخته شده و اولین متن سیاسی جهان است که مفهوم دروغ را در مقام کلیدواژه‌ای تعریف شده و روشن به کار گرفته است. با یک نگاه به بیستون، می‌توان دریافت که داریوش هنگام آماده‌سازی متن یاد شده، به روشنی چارچوبی زرتشتی را در ذهن داشته است، هرچند گویا با توجه به رواداری دینی چشمگیرش، خود زرتشتی متعصبی نبوده است.

نخستین اشاره به دروغ در بیستون به زمانی مربوط می‌شود که از کردارهای کمبوجیه سخن در میان است<sup>۱۴۸</sup>. در آنجاست که داریوش می‌گوید کمبوجیه برادرش بردیا را پنهانی کشت، و خود به مصر لشکر کشید، و در این هنگام "دروغ در پارس و ماد و بقیه‌ی سرزمین‌ها زیاد شد."<sup>۱۴۹</sup> آنگاه در بند بعد، داریوش از فراز آمدن گئوماتای مغ سخن می‌گوید و این که او می‌گفت بردیاست، و دروغ می‌گفت. آنگاه شرح دلاوریهای پارسها و مادهای هوادار داریوش و شش پهلوان همراهش می‌رود و شورشهای استانهای گوناگون در سال

---

<sup>147</sup> Kellens, 1983:35–44.

<sup>148</sup> کنت، ۱۳۸۴: ۴۰۳.

<sup>149</sup> DB 10.

۵۲۲ پ.م شرح داده می‌شود. جالب آن است که در حین بحث در مورد این شورشها، داریوش با متانت و خویشتن‌داری قابل تحسینی از هر نوع ارجاع منفی نسبت به ایشان خودداری می‌کند. یعنی نه بر اساس سنت آشوری دشمنانش را بیمار و فلج و دیوانه و نمک‌شناس می‌نامد، و نه طبق سنت سومری-بابلی ایشان را دشمن خدایان و نقض‌کننده‌ی قانون الاهی قلمداد می‌کند. لقب دروغگو در مورد هیچ یک از آنها به کار نمی‌رود، حتی در مواردی که شخصی ادعای دروغ آشکاری مانند بردیا یا نبوکدنصر بودن را داشته است. تنها جایی که این کلمه در مورد کسی به کار گرفته می‌شود، در مورد ارخه پسر هلدیتاست که در بابل درفش شورش برافراشت و درباره‌اش گفته شده که دروغگو بود<sup>۱۵۰</sup>. در مقابل، وقتی شرح نبردها به پایان می‌رسد و نوبت به ارائه‌ی فهرست شورشیان می‌رسد، داریوش تاکید می‌کند که دشمنانش دروغگو بوده‌اند<sup>۱۵۱</sup>.

داریوش در بیستون، کلیدواژه‌ی دروغ را نه برای شماتت دشمنانش، که بیشتر به عنوان کلیدواژه‌ی مرکزی برای توصیف شرایطی سیاسی به کار گرفته است. سند این ادعا آن که این عبارت بیشتر در ربع پایانی کتیبه تکرار شده است، یعنی همان جایی که داریوش مشغول صورتبندی ایدئولوژی سیاسی خویش است. در این بخش می‌بینیم<sup>۱۵۲</sup> که دروغ علتِ نافرمانی در سرزمینهای ایرانی (دهیوم‌ها) دانسته شده است<sup>۱۵۳</sup>:

"... مردی آرَخ نام، ارمنی، پسر هلدیت، او در بابل برخاست، سرزمینی به نام دوبال. از آنجا به مردم این گونه دروغ گفت: من نبوکدرچر پسر نبونید هستم..."

<sup>150</sup> DB 49.

<sup>151</sup> DB 52.

<sup>152</sup> کنت، ۱۳۸۴: ۴۰۲-۴۴۰.

<sup>153</sup> DB 49.

داریوش در مقام پادشاهی نامدار که در زمان نگارش این کتیبه نیرومندترین انسان کره‌ی زمین است، جانشینان خود را برای سلطنت نیک و درست اندرز می‌دهد، و مبنای اصلی اندرزنامه‌ی او، مبارزه با دروغ و رعایت راستی است. او می‌گوید که "خود را از دروغ بی‌پای و مراقبت کن"، و دروغزن را مجازات کن تا کشور ایران در امان بماند<sup>۱۵۴</sup>. بنابراین دروغ هم خصلتی اخلاقی و فردی دارد و هم به پیامدهایی سیاسی و اجتماعی منتهی می‌شود.

کلمه‌ی دروغ به شکلی معنادار در پایان نبشته‌ی بیستون نیز بارها تکرار می‌شود<sup>۱۵۵</sup>، در جایی که داریوش از کسی که نبشته را می‌خواند، خواسته تا آن را خراب نکند و محتوایش را به اطلاع دیگران برساند، و تاکید کرده که سخنانش را دروغ ندانند. داریوش در چند جا بر این نکته که سخنانش راست بوده و نه دروغ تاکید کرده است. این تاکید بیشتر در جاهایی است که به کارهای بزرگ و بی‌نظیرش اشاره می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوید در یک سال همه‌ی شورشیان را شکست داده، تاکید دارد که دروغ نمی‌گوید، و در جای دیگر اشاره می‌کند که کردارهای بزرگ دیگری هم از او سر زده که از بیم دروغگو پنداشته شدنش، آنها را نقل نکرده است<sup>۱۵۶</sup>.

از کتیبه‌ی بیستون، چند نکته به روشنی آشکار است. نخست آن که داریوش دروغ را با گفتار و ادعا و به ویژه گفتار مربوط به قدرت و سخن بافته با گفتمان سیاسی مربوط می‌دانسته است. دیگر آن که دروغ آن عاملی بوده که باعث نابسامانی سیاسی و شورش و انقلاب و کشمکش می‌شده است، و سوم آن که دروغ

---

<sup>154</sup> DB 55.

<sup>155</sup> کنت، ۱۳۸۴: ۴۳۴ و ۴۳۵.

<sup>156</sup> DB 56-58.

امری روشن و سنجیدنی است که می‌توان بر مبنایش دروغ‌گویان را شناخت و مجازات کرد و خود را از آن حفظ کرد.

مفهوم دروغ وقتی روشتر می‌شود که به نبشته‌ی نقش رستم بنگریم<sup>۱۵۷</sup>، و به متن بسیار مهمی بپردازیم که داریوش در آن خودانگاره‌ی خویش را به عنوان شاه آرمانی برای آیندگان ثبت کرده است. در این متن که ارزش فراوان دارد و جای بحث بسیار، داریوش می‌گوید که دوست راستی است، و با دروغگو دوست نیست. عبارتی که در اینجا به کار گرفته است، دقیقاً ترجمه‌ی همان بند اوستاست که به دوستی با راستی (اشه = ارته) و دشمنی با دروغزن (پیروان دروج) سفارش می‌کند. در این کتیبه، داریوش تاحدودی منظور خویش از دشمنی با دروغ را نیز روشن کرده است، مثلاً گفته که از خشم و تندخویی پرهیز می‌کند و سخن مردمان را زود باور نمی‌کند و کسی را بی‌دلیل مجازات نمی‌کند و مانع ستم توانا بر ناتوان و ناتوان بر توانا می‌شود، که توجه به این دومی و قایل شدن این تمایز در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و سیر تحول مفهوم عدالت بسیار اهمیت دارد و نیازمند به بحثی بیشتر است.

مضمون مخالفت با دروغ در کتیبه‌ی جانشینان داریوش با این برجستگی دیده نمی‌شود، هرچند همه‌ی ایشان در چارچوب وضع شده توسط داریوش سخن می‌گویند و معمولاً عین گفتارهای او را نقل می‌کنند و اصولاً به خاطر محدود بودن منابع باز مانده از آن دوران، می‌توان فرض کرد که مفهوم دروغ را هم به همان شکل به کار می‌گرفته‌اند، و اثری از آن در بیست و پنج قرنی که بر آنها گذشته باقی نمانده است. تنها نکته‌ی قابل اشاره آن که در کتیبه‌ی دیوان خشایارشا، که کاملاً در امتداد متن بیستون و نقش رستم قرار

---

<sup>157</sup> کنت، ۱۳۸۴: ۴۴۹-۴۵۷.



دارد، خشایارشا به اهورمزدا و ارته (اشه) به صراحت ارجاع می‌دهد<sup>۱۵۸</sup>، اما به شکلی غافلگیر کننده هیچ ارجاعی به دروغ نمی‌دهد<sup>۱۵۹</sup>. یعنی نمی‌گوید که دیوپرستان، که توسط او سرکوب شدند، دروغزن و هوادار دروغ هم بودند.

حال و هوای حاکم بر کاربرد دروغ در کتیبه‌های هخامنشی، در کل توسط متون یونانی نیز تایید می‌شود. هرودوت، کسنوفانس، و نمایشنامه نویسانی مانند آیسخولوس آشکارا پارسیان را راستگو می‌دانند معمولاً و کلمه‌ی دروغ را یا برای توصیف گفتارهای یونانیان مورد استفاده قرار می‌دهند، و یا موضوع شماتت پارسیان. به عنوان چند نمونه، می‌توان به گفتار گوبریاسِ پارسی اشاره کرد، وقتی در نکوهش حکومت گئوماتای مغ سخن می‌گوید<sup>۱۶۰</sup>. همچنین آریاندس وقتی مورد مشورت خشایارشا قرار می‌گیرد، می‌گوید که راستگویی پیش فرض سخن گفتن یک پارسی نجیبزاده است<sup>۱۶۱</sup>.

#### چهارم: چرا دروغ؟

۱. پرسشی که خواه ناخواه در اینجا مطرح می‌شود آن است که چرا دروغ تا این حد در ایران باستان اهمیت داشته است؟ متونی که تا اینجا کار مرورشان کردیم، در دامنه‌ی بسیار گسترده‌ی ۱۱۰۰-۳۳۰ پ.م (یعنی حدود هفتصد و هفتاد سال) تداوم داشته‌اند و این به تنهایی از تاریخ مدون بخش عمده‌ی تمدنهای

---

158 XPa

159 کنت، ۱۳۸۴: ۴۷۹.

160 هرودوت، کتاب ۳، بند ۷۲.

161 هرودوت، کتاب ۸، بند ۲۰۹.

امروزین حاضر بر صحنه‌ی زمین طولانی تر است. اگر به ادامه‌ی تاریخ دیرپای ایران زمین نیز بنگریم، همچنان مفهوم دروغ را در جایگاهی مرکزی باز خواهیم یافت. در دوران اشکانی و ساسانی ارزشهای اخلاقی زرتشتی و تاکید شدید وی بر پرهیز از دروغ کمابیش با همان پافشاری سیاسی هخامنشیان احیا شد، و حتی پس از هجوم اعراب نیز بحث درباره‌ی دروغ همچنان اهمیت و مرکزیت داشت و در نهایت به تفکیک مفاهیم دینی مهمی مانند اخلاص در برابر ریا، و نیت در برابر کردار ظاهری منتهی شد. پیگیری سیر تحول این مفهوم در دورانهای بعدی پژوهشی شیرین و جذاب است که از دایره‌ی بحث این نوشتار خارج است و از این رو آن را به جا و زمانی دیگر واگذار می‌کنم تا از بحث اصلی خویش، یعنی تحلیل شرایط ظهور مفهوم دروغ باز نمانم.

به راستی چه عوامل جامعه شناسانه، چه متغیرهای سیاسی، و کدام ساز و کارهای تعریف هویت جمعی در کار بوده‌اند که مفهوم دروغ را به این شکل غیرعادی و ویژه تا مرتبه‌ی کلیدواژه‌ای سیاسی برکشیده‌اند؟ چه فرآیندهایی برای تعریف "من"، و چه راهبردهایی برای منضبط کردن سوژه تکامل یافته‌اند که پرداختن به دروغ را در مقام محوری اخلاقی و متصل به کردار چنین برجسته ساختند؟ و چه ارتباطی میان زبان و خویشتن پیش فرض گرفته می‌شد، و چه مسائلی از آن بر می‌آمد، که دروغ پاسخی عملیاتی به آن محسوب می‌شد؟

برای پاسخگویی به این پرسشها، نخست از دیدی درونی و آنگاه از نگاهی بیرونی به مفهوم دروغ خواهیم نگریم.

۲. می‌توان از شرایط اجتماعی خاصی پرسید که مجال تفکیک قایل شدن سیاسی و اجتماعی میان

سخن راست و دروغ را فراهم می‌آورد. در این حالت، ما از زاویه‌ای بیرونی به دروغ می‌نگریم و کنش دروغ

گفتن در فضای عمومی را می‌سنجیم، با پیامدهایی که در حوزه‌ی قدرت دارد، و بازتابهایی که در تعادل قدرتهای مشروع و غیرمشروع به جا می‌گذارد.

با مرور منابعی که ارائه شدند، دو نکته را در مورد مفهوم اجتماعی دروغ از دیدی "بیرونی" می‌توان تشخیص داد.

نخست آن که دروغ از همان دوران زرتشت با سیاست پیوند داشته است. این که شخصیت‌های خاصی دروغزن و گروه‌هایی خاص از مردم به عنوان هواداران دروغ متمایز شده‌اند، نشان می‌دهد که دروغ با ساختارهای اجتماعی و نهادهای مستقر قدرت پیوندی داشته است. به عبارت دیگر، زرتشت که پیامی نو و آیینی تازه پیش آورده بود، محتوای دین خویش را منطبق با قانون طبیعی و سیر کیهانی رخدادها (اشه) می‌دانست، و مخالفانش را به نادیده گرفتن این نظم، و مختل ساختن آن متهم می‌کرد. نکته‌ی مهم در این میان آن است که دروغ گاهانی که خصلتی هستی‌شناسانه دارد، به سرعت به زبان پیوند خورد و گفتار اوستایی همچون بازنمایندگی راستین‌اشه، و بنابراین گفتارهای متعارض با آن به عنوان نقاط تجلی دروغ بازشناخته شدند.

به این شکل، زبان خصلتی مقدس یافت، و به شکل خاصی از این زبان مقدس سازگار با اشه، نیروهای جادویی منسوب شد. این کلام راستین‌نیرومند را مَنتَرَه می‌نامیدند، که با دعا یا وردِ امروزی هم‌معناست. تاکید زرتشت بر منتره و بر نیرومند بودن برخی از منتره‌ها، همان است که بعدها در چشم ساکنان تمدنهای همسایه همچون استفاده‌ی جادویی و افسانه‌آمیز از زبان جلوه کرد، و به آنجا کشید که یونانیان و رومیان باور کردند که مغان به خاطر تسلطشان بر زبان می‌توانند بر نیروهای طبیعی نیز فرمان رانند. این البته در متون اولیه‌ی زرتشتی نیز وجود داشت، چرا که در آنجا هم سخن راست سپری در برابر گزند نیروهای

زیانکار دانسته شده بود، و حتی خود اهورامزدا نیز هنگام رویارویی با اهریمن از سلاح منتره برای غلبه بر او بهره می‌جست.

به این ترتیب، زبان مقدس دینی (منتره/ اشه) از زبان نامقدس روزمره جدا شد، و پاد نهاد خود را در هم در قالب زبان ضد مقدس (دروغ) پدید آورد. این زبانهای مقدس و ضد مقدس به دلیل پیوندشان با نیروهای جادویی و تاثیر نافذشان بر نظم حاکم بر گیتی، از زبان روزانه‌ی مردم جدا بودند. این دو شکل خاص از زبان بودند که توسط نیروهای اهورایی یا اهریمنی مورد استفاده قرار می‌گرفتند، و به پیشرفت و آبادانی یا تباهی و زیان منتهی می‌شدند. بدیهی بود که این دوگانه‌ی زبان‌شناسانه بتواند از همان ابتدای کار دلالتی سیاسی پیدا کند. طبقه‌ای از مردمان که به زیور سخن راست آراسته بودند، راستگویان (آشونان) بودند. کسانی که با پیروی از راه اشه، همزمان راستگو و پارسا دانسته می‌شدند. اینان همان انجمن مغانی بودند که شاگردان زرتشت بودند، و درویشان پیرو ایشان، و شاهان و پهلوانان پرهیزگاری که به او گرویده بودند. قدرت زبان آمیخته به اشه مثلا از آنجا روشن می‌شود که در اساطیر ایرانی چهار پیرو آغازین راستی (گشتاسپ، پشوتن، اسفندیار و جاماسپ) دارای چهار قدرت برتر (بینش مینویی، عمر جاویدان، رویین تنی و دانش فراگیر) دانسته می‌شوند. آشکارا، اینان شخصیت‌هایی سیاسی هستند با موقعیتی والا و تاثیرگذار در نظام اجتماعی، که مشروعیت خود را در جامعه‌ای زرتشتی به دلیل "راست" بودنشان پایدار می‌دارند. در مقابل ایشان نیز سیاستمداران و وزیران و سرداران قرار می‌گیرند. اوستای کهن به روشنی در این مورد به دو طبقه‌ی اجتماعی کرپن‌ها و کوی‌ها ارجاع می‌دهد، که احتمالا همتای طبقه‌ی موبدان و اشراف در جامعه‌ی زرتشتی بوده‌اند. اینان همان هواداران دروغ هستند که در برابر پیروان راستی صف آراسته‌اند. به این ترتیب، از همان ابتدای کار، ادعای آیین زرتشتی در مورد همخوانی با اشه، و تاکید زرتشتی در خصلت زبان‌مدارانه‌ی امر قدسی، سازگاری با نظم حاکم بر هستی را با نیکی اخلاقی و این دو را با گفتار راست یکی گرفت و به این

ترتیب دشمنان خود را نه تنها مخالف با نظم طبیعی، که محروم از سخن راست دانست. دروغ در این تعبیر، گذشته از معنای مرسوم و هنجارینش به عنوان "سخن فریب‌آمیز و ناراست"، دلالتی اخلاقی و هستی‌شناسی نیز یافت، و از این نقطه تا سیاسی شدن این مفهوم بیش از گامی فاصله نبود. این گام چنان که دیدیم، در دوران خود زرتشت برداشته شده بود.

با این وجود در زمان هخامنشیان بود که دروغ گفتن به صورت جرمی سیاسی اهمیتی جهانشمول یافت. این تاحدودی بدان دلیل بود که دولت هخامنشی دولتی جهان‌گستر بود. مفاهیمی را که هخامنشیان برای دو و نیم قرن برای سازماندهی جمعیت‌های انسانی وضع کرده و به کار بستند، همچون آغازگاهی استوار و تثبیت شده در نطفه‌ی هویت اقوامی بسیار باقی ماند، هرچند معنا و دلالت آن به تدریج به شکلی واگرا تکامل یافت و گاه به چیزی یکسره متفاوت تبدیل شد.

داریوش بزرگ بی‌تردید رهبری خردمند، سیاستمداری نیکوکار، مدیری بسیار لایق، و نظریه‌پردازی نابغه در حوزه‌ی علوم سیاسی بوده است. با این وجود از ماهیت نیمه خدایی کوروش که گویی تمام اینها را به همراه فرهنگ‌های عجیبی داشته، محروم بود. از این رو بود که نبردهایش برای تصاحب تاج و تخت به تلفات انسانی چشمگیری منتهی شد، و چه بسا که همین تلفات و هزینه‌ی سنگین محرکی برای صورتبندی نظم اجتماعی هخامنشی به شکلی چنین منظم و دقیق، و بیان شدنش در قالب کتیبه‌ها بوده باشد. کوروش نیاز چندانی به صورتبندی نظمی که به طور طبیعی در اطرافش می‌رویید احساس نمی‌کرد، و کمبوجیه که نیز که بر خلاف تحریف‌های یونانی فرزندِ خَلَفِ همان پدر بود، از مشروعیت و قدرتی معارضه‌ناپذیر برخوردار بود. داریوش اما، تاج و تخت را با جنگیدن به دست آورد و در این میان حدود صد هزار تن کشته شدند که بیشترشان هم اعضای قبایل ایرانی بودند. شاید به این دلیل بود که داریوش، و طبقه‌ی حاکم و نظریه‌پرداز آن روز ایران زمین، توانستند به شکلی ریشه‌ای در مورد ماهیت قدرت سیاسی و خطرهای تهدیدگر آن بازان‌دیشی

کنند. کتیبه‌های هخامنشی از داریوش به بعد سندهایی انکارناپذیر و بسیار مهم را در اختیار ما می‌گذارند، که صورتبندی دقیق و روشن دستاوردهای این بازان‌دیشی را در بر می‌گیرد. ساختار این کتیبه‌ها، چنان که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام، بر محور سه جفت متضاد معنایی استوار است: مردمان/ مردان/ جنگاوران در برابر دشمنان، کشاورزی/ آباد کردن زمین در برابر خشکسالی، و شادی در برابر دروغ. داریوش به روشنی می‌گوید که اهورامزدا بوم، مردم و شادی را آفرید، و چنین باد که ایران زمین را از خشکسالی، دشمن و دروغ بپاید. آشکارا دروغ در اینجا به عنوان یکی از ارکان نظم هخامنشی رسمیت یافته است. چنان که بررسی متون نشان داد، مفهوم دروغ هخامنشی دنباله‌ی مستقیم یکی از تعبیرهایی است که از دروغ زرتشتی بر می‌آید. این در واقع همان شاخه‌ی فلسفی مفهوم دروغ است که از تجلیات دروغ در قالب‌های دیوآسا و داستان‌گونه فاصله می‌گیرد و آن را به منشی اخلاقی و کرداری اجتماعی مبدل می‌سازد که صلح و نظم عمومی را تهدید می‌کند.

دروغ در این تعبیر، تولید سخنی است که با نظم طبیعی حاکم بر جهان، که تا سطح نهادهای اجتماعی تعمیم یافته، در تضاد باشد. بنابراین دروغ نوعی جرم سیاسی و کرداری بر ضد نظم اجتماعی مستقر است. در اینجا به طور خاص دروغ همان ادعای اقتدار است که از سوی کسی فاقد حق مطرح می‌شود. ارتباط جم حق/ ناحق با دروغ، البته دیرینه و بنیادین است، اما در اینجا چون حق در سپهر سیاسی تفسیر می‌شود، دروغ نیز به کرداری برای غصب اقتدار سیاسی دگردیسی می‌یابد.

چنان که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام<sup>۱۶۲</sup>، گوتامایی که در بیستون از او نام برده شده، به احتمال زیاد خود بردیا پسر کوروش است. در اینجا این ناسازه سر بر می‌آورد که چگونه داریوش در کتیبه‌ای به شماتت دروغگویان می‌پردازد و خویشتن در همان متن دروغی به این بزرگی را می‌نگارد؟

یک تفسیر سطحی از این ماجرا، آن است که فرض کنیم داریوش مخاطبانش را ساده‌لوح فرض کرده، و در کل صورتبندی کتیبه‌ای مانند بیستون را برای مخاطب عامی تنظیم کرده که قرار نبوده هیچگاه حقیقت را دریابد. به این ترتیب، داریوش یک سیاستمدار دغلكار عادی خواهد بود که برای دستیابی به قدرت دروغ گفته و پسر کوروش را از میان برداشته و بعد هم با خیال راحت به بافتن داستانهایی در مورد او پرداخته و در عین حال فراموش نکرده که دروغگویان را هم سرزنش کند!

این تفسیر به گمانم با بافت متن کتیبه‌ی بیستون ناسازگار است. این نکته که گوماتا برای شش ماه بدون شورش و معارض سلطنت کرده، نشانگر آن است که وارث قانونی و بی‌رقیب تاج و تخت بوده است، و در آن شرایط چنین کسی جز بردیا نمی‌توانست باشد. در ضمن این را هم داشته باشیم که در مورد قتل بردیا روایتی ضد و نقیض وجود دارد که با شرایط آن روزگار همخوانی ندارد. کمبوجیه در زمانی که در مصر مشغول جنگ با دشمن و تکمیل طرح جهانگیر پدرش بوده، نه توانایی و موقعیت آن را داشته که برادرش را - که خود حاکم ماد و ارمنستان و پهلوانی بزرگ بوده - از میان بردارد، و اگر هم می‌داشت، نه چندان نابخرد بوده که چنین کند و کشور را با جنگ داخلی روبرو سازد. در دوران حکومت کمبوجیه هیچ ردپایی از ناآرامی در درون ایران زمین وجود ندارد که بتوان آن را به کشته شدن بردیا نسبت داد، که در آن

---

<sup>162</sup> وکیلی، ۱۳۹۰: بخش سوم.

هنگام هم دومین مرد قدرتمند کشور بوده، و هم جانشین برادرش کمبوجیه، که پسری از خود نداشته. بنابراین کشته شدن بردیا در شرایط جنگی آن روزگار، به دست کمبوجیه‌ای که در زمان فتح سوریه و مصر و جزایر اژه نبوغ و خردی بسیار از خود نشان داد، نامحتمل، نامعقول، و فاقد سند تاریخی است.

در مقابل، شواهد چندی برای تایید این که گوماتا همان بردیا بوده وجود دارد. گوماتا نامی پارسی است به معنای "دانده‌ی صفت گاو" که احتمالاً لقبی مهرپرستانه است. این اسم می‌تواند نام دیگر بردیا باشد، که این نام دوم در واقع لقبی است به معنای "بزرگ". گوماتا کسی بوده که با مغان ارتباطی نزدیک داشته، و خودش هم یک مغ دانسته شده، و این با خوی و خصلت پدرش کوروش هم می‌خواند که استادانش مغان بودند. در ضمن، بعید نیست آن مغانی که گوماتا به حلقه‌شان تعلق داشته، غیرزرتشتی - و بنابراین احتمالاً مهرپرست - بوده باشند. چون بر تخت نشستن بی‌معارض و آرام او با دوره‌ای انقلابی از بازسازی ساخت سیاسی شاهنشاهی دنبال شد که آرمانگرایانه و ناسنجیده بود و احتمالاً از خاستگاهی دینی سرچشمه می‌گرفت و نه سیاسی. از این رو بود که داریوش هنگام کودتای خود از پشتیبانی طبقه‌ی اشراف پارسی بهره‌مند بود و وقتی پیروز شد اموال مصادره شده را به صاحبانشان بازگرداند و معابد را بازگشایی کرد، و اینها همه به معنای رخدادهای انقلابی دینی و اقتصادی‌ای بوده که در همان شش ماه رخ نموده است<sup>۱۶۳</sup>.

داریوش در کتیبه‌ی بیستون بر خلاف سایر شورشیان تبار و دودمان گوماتا را ذکر نمی‌کند و جملاتش در مورد او حتی ابهامی دارد که می‌توان آن را به خود بردیا نسبت داد. گوماتا نیز پاسارگاد برخاسته بود و می‌گفت "من پسر کوروش هستم."

---

<sup>163</sup> بریان، ۱۳۷۷، ج. ۱.



به گمان من، بردیا با توجه به این دلایل، به دست برادرش کشته نشده و پس از او بر تخت تکیه زده است. شاید خود بردیا به یاری مغان همراهش به نوعی کودتا دست زده باشد. چون ترتیب رخدادها در بیستون چنین است که ابتدا او شاه می‌شود و بعد کمبوجیه "به مرگ خود" می‌میرد. بعید است در شرایط آن روزگار که همه در جریان توالی مرگ دو شاه بوده‌اند، داریوش در این مورد دروغ گفته باشد. چه بسا کمبوجیه در مصر بیمار شده و به بستر افتاده باشد، و برادرش در غیاب او در پاسارگاد تاجگذاری کرده باشد. به هر صورت روشن است که این گذار قدرت بدون خونریزی و به شکلی قانونی انجام پذیرفته است، چون اشاره‌ای به مخالفتها و شورشها در برابر شاه شدن گوماتا وجود ندارد، و اگر به راستی چنین چیزی رخ داده بود، داریوش از اشاره به آن فروگذار نمی‌کرد.

داریوش سردار برجسته و بزرگی بوده که دست راست شاهنشاه پیشین محسوب می‌شده و با دیدن سیاست بردیا که به فروپاشی شاهنشاهی منتهی می‌شد، رهبری اشراف پارسی را بر عهده گرفت و سرورش را از سر راه برداشت. دلیل شورشهای مداوم بر ضدش و ادعای رهبران شورشیان ماد که خود را بردیا می‌نامیدند، به این ترتیب روشن می‌شود.

در این زمینه، باز معمای کتیبه‌ی بیستون در برابرمان قرار دارد. داریوش در این کتیبه، گوماتا را مغی دانسته که حقی بر تاج و تخت نداشته، و به دست او کشته شده است. این نکته که او حقی بر تاج و تخت نداشته، دروغ است، یعنی گزاره‌ایست که حقیقت بیرونی ندارد. در عین حال، داریوش کسی نبوده که چارچوب نظری چنان استواری در باب اقتدار سیاسی نوظهورش را تدوین و ثبت کند، و آنگاه این قدر نسنجیده چنین خطایی را در آن مرتکب شود. من تردیدی ندارم که روایت مرسوم در مورد کشته شدن بردیا به دست برادرش، که هرودوت و سایر نویسندگان یونانی نیز نسخه‌هایی گوناگون از آن را وام گرفته‌اند، محصول دستگاه تبلیغاتی داریوش بوده است. و این دستگاه در این مورد خاص دروغ می‌گفته است. با این

وجود، این که داریوش خود در کتیبه‌ی مشهورش در سرزنش دروغ، چنین بیشرمانه همان را بگوید، جای بحث دارد.

در فهم کتیبه‌ی بیستون، من به پیش فرضی منطقی قایل هستم، و آن هم این که متن بیستون مانند سایر متون نوشته شده توسط دربار هخامنشیان، وحدتی درونی و انسجامی معنایی دارد. داریوش در زمان نوشتن بیستون بزرگترین پادشاه کره‌ی زمین بود که با چشم‌پوشی از سرخپوستان نرسیده و چین نوپا، بر تمام شهرها و سرزمینهای نویسای زمین فرمان می‌راند. متون دربارش را برجسته‌ترین دانشمندان آن روزگار آماده کرده، و بزرگترین صنعتگران و هنرمندان آن را می‌نگاشتند و ثبت می‌کردند. به عبارت دیگر، در زمان خواندن کتیبه‌ای مانند بیستون باید به یاد داشته باشیم که با متنی سر و کار داریم که توسط "بهترین"ها در سطحی جهانی آماده شده است. پس از دوران هخامنشیان، در واقع این تمرکز بهترین‌ها در یک نظام سیاسی و ساختار اجتماعی دیگر ممکن نشد. در شرایطی که در آشفتگی پیش و پس از هخامنشیان نظمی درونی و منطقی سازگار را در متون رسمی و بیانیه‌های سیاسی می‌بینیم، و رویارو با شواهدی که صورتبندی دقیق و روشن مفاهیم در عصر هخامنشی را نیز نشان می‌دهد، به گمانم باید این پیش فرض سازگاری درونی را پذیرفت.

اگر چنین کنیم، ناگزیر خواهیم شد مفهوم دروغ را به شکلی خاص تعبیر کنیم. به طوری که به نظم درونی بیستون خدش‌های وارد نکند. کتیبه‌ی بیستون (در کنار ایلامی و اکدی) به خطی چندان نوظهور و در جایگاهی چندان بلند نگاشته شده، که خواندندش برای مردم عادی و رهگذران ممکن نبوده است. مقصود داریوش از نوشتن این کتیبه، آشکارا ثبت کردن رخدادهای هویت‌بخش و سرنوشت‌سازی در ایران زمین بوده، به طوری که آیندگان بتوانند آن را بخوانند. معاصران او، تا دو سه قرن بعد، تنها با دیدن تندیس داریوش بر فراز گذرگاه کوهستانی بغستان روایت‌های پهلوانی پارسیان کشته‌ی گوماتا را به یاد می‌آوردند. اما خط و

نوشتار این کتیبه، آشکارا مخاطبانی دوردست‌تر و خاص‌تر را هدف گرفته است<sup>۱۶۴</sup>. بنابراین کتیبه‌ی بیستون در زمان خودش کاربرد تبلیغاتی نداشته و با مخاطب عمومی هم ارتباطی برقرار نمی‌کرده. روایت رسمی دربار داریوش در مورد کودتا را روایتهای شفاهی منتقل می‌کردند، و اینها چندان موفق بودند که در گوشه‌ی دور افتاده‌ای مانند یونان نیز نویسندگانی دروغزنی مانند هرودوت را شیفته‌ی خود کردند.

در بیستون، گویا دروغ در معنای سیاسی صرفش به کار گرفته شده باشد. داریوش به دروغگو بودن مدعیان سلطنت، پس از شکست خوردنشان اشاره می‌کند. در مورد بردیا نیز چنین است. تاکید بر دروغگو بودن او به جز یک استثنا، در انتهای متن و بخشی که فرجام نبردهایش را شرح می‌دهد، اختصاص یافته است. این بدان معناست که گویی دروغ در آن دوران، بسته به حقی بازتعریف شده بود که تا حدودی خصالتی پسینی داشته است. یعنی کسی دارای حق سلطنت است، که بر تخت آرام گرفته باشد، و جز او بقیه‌ی مدعیان چنین حقی ندارند. کسی که در نبردها پیروز شده باشد، با پشتیبانی قانون طبیعت (اشه) بر رقیبانش چیره شده، نه لزوماً از آن رو که تباری نژاده دارد، بلکه بدان دلیل که راست می‌گوید، و "ارته/ راستی را دوست، و دروغ را دشمن می‌دارد."

به این ترتیب، چیرگی در نبردها، نه تنها دستاورد نبوغ و تدبیر شاه، که نشانه‌ی همخوانی کردار او با قوانین حاکم بر گیتی دانسته می‌شده است. در ایران باستان، وقتی دو تن بر سر موضوعی اختلاف پیدا می‌کردند، یکی از این دو راه را برای داوری بر می‌گزیدند: یا در حضور شاهدانی به نبرد تن به تن با یکدیگر می‌پرداختند، و این را "مرد و مرد" می‌گفتند. یا آن که اگر یکی از دیگری ضعیفتر و کهنسالتر بود و به هر

---

<sup>164</sup> برای بحثی مفصل در این مورد بنگرید به: هیتس، ۱۳۸۷.

دلیلی "مرد و مرد" را نمی‌پذیرفت، به "ور" تن در می‌داد، یعنی آزمونی دردناک یا خطرناک (مانند گذر سیاوش از آتش) را انجام می‌داد. در این شرایط نیز انجمنی از داوران بر اجرای مراسم و نظارت می‌کردند، اما داور راستین، نه زورِ دو طرف، که نیروهای طبیعی بودند.

جنگ، اگر در زمینه‌ی دینی جهان باستان نگریسته شود، نوعی داوری "مرد و مرد" بزرگ بوده است. دو تنی که مدعی قدرت و دستیابی به سلطنت هستند، با یارانشان به نبرد با هم بر می‌خیزند. در اینجا، مردم جامعه همان کسانی هستند که نقش شاهدان را در داوری مرد و مرد بازی می‌کنند. پیروزمند، نه تنها رقیب را از سر راه خود بر می‌دارد، که مشروعیتی را نیز در چشم این شاهدان به دست می‌آورد، چرا که باور عمومی بر این بوده که "حق به حقدار می‌رسد". نیروهای طبیعی در آزمون ور، و رخدادهای جنگ‌مدارانه در میدان رزم فرد سازگار با اشته را از پیرو دروغ جدا می‌کند، و اولی را بر دومی چیره می‌سازد. این برداشت، در واقع همان مفهوم فره ایزدی را نشان می‌دهد، و توجیه می‌کند که چرا بعدها پادشاهان جنگاوری مانند خسرو پرویز وقتی بر رقیبانی نیرومند غلبه می‌کنند، بر سکه‌هایشان به خود لقب "فره افزون" را می‌دهند.

در مورد داریوش و بردیا نیز چنین اتفاقی رخ داده است. داریوش در نبردی تن به تن بردیا را از پای در آورد. در نتیجه نوعی آزمون مرد و مرد انجام پذیرفته است. شش پارسی نژاده نه تنها همدستانش در کودتا، که شاهدان این مراسم خونین بوده‌اند. داریوش در بندهای ۱۳ و ۱۶ کتیبه‌ی بیستون به صراحت می‌نویسد که به یاری اهورامزدا و به دست خود بردیا را کشته است. این دقیقاً همان ترتیبی است که کشمکش‌های مرد و مرد بر اساس آن فرجام می‌یافته است.

گذشته از همان یک مورد استثنایی که گفتیم، داریوش در بدنه‌ی اصلی نبشته‌اش مدعیان سلطنت را دروغزن نمی‌نامد. در مقابل، وقتی نوبت به نتیجه‌گیری می‌رسد، بعد از نام بردن از هریک، این جمله را می‌آورد که "او دروغزن بود". و بعد گزاره اصلی مورد ادعای ایشان را که دروغ بوده را آورده است. برخی از این

گزاره‌ها، اتفاقاً در زمان طرح شدن دروغ نبوده‌اند. یعنی مثلاً آثرین ایلامی که به دروغ گفت "من شاه ایلام هستم"، به راستی در زمان بیان این حرف شاه ایلام شده بود. همچنین است وضعیتِ فرادَه‌ی مروی "که می‌گفت من در مرو شاه هستم". اینان بدان دلیل دروغ می‌گفتند که حاکمیت خود بر سرزمین مورد ادعایشان را در نهایت از دست دادند. به عبارت دقیقتر، برخوردار نبودنشان از حقی که به دروغ مدعی‌اش بودند، پس از شکست خوردنشان آشکار شد.

از این رو، گمان می‌کنم مفهوم دروغ گفتن در بیستون، بیش از آن که به ادعای برخورداری از تباری شاهانه یا "فرزندِ فلان و بهمان کس بودن" مربوط باشد، به طلبِ اقتدار سیاسی کردن در شرایطِ غیابِ حق مربوط باشد. گوماتا هم به این ترتیب دروغگو بوده است، چون از فرِ لازم برای نگهداری آن قدرت، و پیروزی ضروری برای اثبات آن حق بی‌بهره از آب درآمد.

دروغ، به این ترتیب، گذشته از بیان روابط میان سخنِ مشروعیت بخش / ادعای سیاسی و حق، با فره ایزدی و پشتیبانی شدن یا نشدن توسط نیروهای طبیعی / آسمانی نیز چفت و بست می‌شود. در این معناست که مفهوم دروغ در عصر هخامنشی بالغ شد، و پس از آن نیز با دلالتی کمابیش مشابه در آیین شهریاری ایرانیان باقی ماند.

۳. دومین رویکرد به دروغ اما، از نگاهی درونی بر می‌خیزد. گذشته از کاربست اجتماعی و سیاسی دروغ، آیا می‌توان برای آن مفهومی عامتر و فردی‌تر نیز در نظر گرفت؟ آیا گذشته از سپهر عمومی و زمینه‌ی سیاسی، که در آن هواداران اشته و دروغ به صف‌آرایی در برابر یکدیگر می‌پرداختند، عرصه‌ای خصوصی، فردی، و بنابراین عمومی و فراگیر وجود داشته که دروغ در آن با اخلاق هر انسان مربوط شود؟

شواهد نشان می‌دهند که در آغاز چنین بوده است، و دست کم در متون گاهانی، این مفهوم انسانی و فردگرایانه از دروغ است که پررنگ‌تر است و همچون مقدمه و زمینه‌ای برای مفهوم سیاسی و اجتماعی دروغ کاربرد دارد.

زرتشت در گاهان، دروغ را به عنوان مفهومی اخلاقی و هستی‌شناسانه به کار می‌گیرد، و چنان که دیدیم، این کلیدواژه به زودی به عنصری مرکزی در تعریف ارتباط فردِ اشون با زبان تبدیل شد. راستی، که بزرگترین فضیلت اخلاقی زرتشتی است، هم در زبان انعکاس می‌یافت، و هم توسط زبان پشتیبانی می‌شد. به این ترتیب ضد آن نیز می‌بایست حضوری نیرومند در زبان داشته باشد، و آن دروغ بود.

دروغ در این معنا، شکلی از ارتباط "من" با زبان است. شکلی از ارتباط که بسیار پیش از هایدگر، ارتباط من با هستی را نیز تعیین می‌کند. به این خاطر است که دروغ در نهایت به صورت بیماری و دیوی که در تن رنجور و لاشه لانه می‌گزیند، تبلور می‌یابد. دروغ هرچند از جنس زبان و از رده‌ی نشانگان اخلاقی است، اما در هستی انسان، و در بدن او رخنه می‌کند. در حدی که مرگ، و گندیدنِ جسد، خود نوعی دروغ است. در اینجا بدنِ خالی از زندگی است که لانه‌ی دروغ می‌شود. این تا حدودی بیان تلویحی این نکته است که بنابراین بدنِ سرزنده و سالم و هشیار، با راستی آمیخته است. این همان مفهوم اِشه است. طبیعت، که زندگی در آن موج می‌زند، زیر فرمان قانون اِشه قرار دارد. از این رو هرآنچه در آن رخ دهد، راست است. دروغ انحرافی از این راستی است، و شکستی است که در اِشه رخنه می‌کند، و نتیجه‌ی آن، مرگ و نیستی و غیابِ زندگی است، که در جسد و لاشه تبلور می‌یابد.

این تفسیر نشانگر درونی شدنِ افراطی جمِ راست/دروغ در سطح فردی است. "من" به این شکل در اتصال با زبان به ساختار خودمدار و انتخابگر تبدیل می‌شود، که می‌تواند اِشه را رعایت کند، یا با آن مخالفت ورزد. حاصل این دو، لذت یا رنج، زندگی یا مرگ، و قدرت یا ناتوانی است.

## نتیجه‌گیری

به پشتوانه‌ی آنچه که گذشت، می‌توان از تحولی ژرف در پیکربندی مفهوم من در دو مرحله‌ی متوالی عصر زرتشتی و عصر هخامنشی سخن گفت. من زرتشتی و من پارسی که شکل تکامل یافته‌اش بود، سرشتی متمایز با "من"های کهنتر داشت. این سوژه به نظامی انضباطی مسلح بود، که از ساز و کاری زبانی برای ارجاع به خود و تنظیم خود استفاده می‌کرد، و قوانین راستی را به شکلی زبانمدارانه و بنابراین خودآگاهانه بازنمایی می‌کرد.

ظهور جم راست در برابر دروغ، از این رو، یکی از نشانه‌های ظهور نخستین اشکال از "من پارسی" است. شکلی نوظهور از سوژه در جهان باستان، که شخصیت‌های تاثیرگذاری مانند زرتشتی، داریوش، و بسا کسان دیگر، نمونه‌هایی از آن بودند.

## کتابنامه

- بریان، پیر، تاریخ امپراتوری هخامنشی، ترجمه‌ی مهدی سمسار، انتشارات زریاب، ۱۳۷۷.
- بریان، پیر، وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه‌ی ناهید فروغان، نشر اختران، ۱۳۸۶.
- بنگستون، هرمان، یونانیان و پارسیان، ترجمه‌ی دکتر تیمور قادری، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.
- بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، نشر توس، ۱۳۷۵.
- دوستخواه، جلیل، گزارش و تحقیق اوستا؛ جلد دوم، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۰.
- فوکو، میشل، نظم گفتار، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر آگه، ۱۳۷۸.
- کنت، رولاند، گ. فارسی باستان، ترجمه‌ی سعید عریان، انتشارات سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، ۱۳۸۴.
- نیولی، گرادو، زمان و زادگاه زرتشت، ترجمه‌ی سید منصور سید سجادی، نشر آگه، ۱۳۸۱.
- وکیلی، شروین، درباره‌ی جم، [www.soshians.net](http://www.soshians.net)، ۱۳۸۱.
- وکیلی، شروین، گاهان و زند گاهان، انتشارات پازینه، ۱۳۸۹.
- وکیلی، شروین، تاریخ کوروش هخامنشی، انتشارات شوراآفرین، ۱۳۹۰.
- هینتس، والتر، داریوش و ایرانیان، ترجمه‌ی دکتر پرویز رجبی، نشر ماهی، ۱۳۸۷.



Herodoti, *Historiae*, (ed. C. Hude) Oxford Classical Texts, 1988.

Insler, S. *The Gathas of Zarathustra*. Leiden: E.J. Brill, 1975.

Kellens, J. "Avesta". Encyclopædia Iranica. 3. New York: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Shahbazi, A. S. "The 'Traditional Date of Zoroaster' Explained", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1977, 40 (1): 25–35.

Stausberg, M. *Die Religion Zarathushtras*, Vol. I & II, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.



## دو تهره‌ی مهر در شاهنامه

شهریور ۱۳۹۲

تمام کسانی که مهریشت را به دقت خوانده‌اند با این پرسش روبرو می‌شوند که چگونه است ایزدی یگانه مانند مهر هم نماینده نیروهای خشن و جنگاورِ خونریز محسوب می‌شود و هم به عنوان نماد و نشانه پیمان، مهر و محبت اعتبار می‌یابد. برای درک موقعیت مهر در زمینه اساطیر ایرانی به این نیاز داریم که چارچوب کارکردی ایزدان کهن ایرانی را دقیق‌تر بشناسیم.

مهر یکی از ایزدانی است که در جریان آفرینش، نقشی بر عهده می‌گیرد و نمود گذار جهان از وضعیت آشوب‌ناک به موقعیت منظم و سامان‌یافته قلمداد می‌شود. مهر در واقع آن نیروی آغازینی است که جهان آشوب‌زده بی‌شکل را با عمل قربانی به گیتی سازمان‌یافته و قانون‌مند بدل می‌سازد. کنش آفرینش‌گری مهر در قربانی کردن و بنابراین نابود کردن موجودی جاندار ریشه دارد. به عبارت دیگر مهر نماینده ایزدان کهن ایرانی است که با نابود کردن قربانی و نثار کردن خون یا بخشی از بدن او، نظم و قاعده را در جهان استوار می‌ساختند؛ اما نکته جالب آن است که مهر در جریان تحول دیرپای تاریخی‌اش به موجودی متفاوت و نرم‌خوتر بدل شده است. این که همین مهر جنگاور که نماد پیمان میان جنگاوران نیز قلمداد می‌شد در نهایت

به نماینده عشق و دوستی دگردیسی یافت، نشان‌دهنده آن است که ایرانیان از دیرباز به ارتباط میان کنش متقابل برنده-برنده و ارتباط صمیمانه و دوستانه میان نگه‌دارندگان پیمان واقف بوده‌اند. در واقع این نکته که پیمان و مهر و محبت هر دو یک ایزد دارند و هر دو با یک کلمه در زبان فارسی شناخته می‌شده‌اند، نشان‌دهنده پیوند عمیق این دو مفهوم در بافت تاریخ ایران زمین است.

در ایران زمین، عمل جنگاورانه و خشن قربانی کردن گاو که نزد مهر آغازین دیده می‌شد، در نهایت به کنش اخلاقی و پرهیزگاران جوان‌مردان، قتیان، و عیاران بدل شد که هم‌چنان سویه جنگاورانه و سلحشورانه مهر را حفظ کرده بودند، اما آن را در قید و بندی اخلاقی می‌گنجانده‌اند و چیرگی بر خشم و زایش انضباط درونی از راه غلبه بر خویشتن، هسته مرکزی پیکربندی صفاتشان بود.

یکی از متونی که اشکال متفاوت مهر را به خوبی صورت‌بندی می‌کند، شاهنامه‌ی فردوسی است. سیمای مهر انتزاعی شاهنامه که به خصلتی اخلاقی می‌ماند را در منابع اوستایی متاخر نیز می‌توان بازجست. مهر جنگاورِ قربانی‌کننده‌ی خشن و خون‌ریزی که در مهریشت رد پاهایی از او را می‌بینیم با آن مهر نرم‌خو، قانون‌مند و خردمندی که گفتارش با ماتره یکی است و در متون جدیدتر اوستایی، به ویژه یسنه، با چهره‌اش برخورد می‌کنیم، تفاوتی جدی دارد.

می‌توان در زمینه‌ای جامعه‌شناختی حدس زد که مهر، دو سویه جنگاورانه و بنابراین کوچ‌گرد، یا قانون‌مدار و شهرنشینانه داشته است. به عبارت دیگر چنین می‌نماید که مردم کوچ‌گردی مانند سکاها که مهر را می‌ستودند جنبه سلحشورانه و خون‌ریز او را بیشتر بزرگ می‌کردند و در مقابل مردم شهرنشینی که بیشتر زرتشتی بودند، هنگام وام ستاندن مهر و آداب و آیین‌های مربوط به او بیشتر بر سویه نرم‌خویانه، قانون‌مدار، زبانی و مبتنی بر پیمان این ایزد تاکید می‌کردند.

این دو سویه مهر را در اسطوره رستم در شاهنامه به خوبی می‌توان دید. در شاهنامه نزدیک‌ترین پهلوانی که با مهر هم‌خوانی دارد، رستم است. او از طرفی نماینده پهلوانان سیستانی است و این را می‌دانیم سیستانیان که نوادگان سکاها می‌باشند به ایران زمین در ابتدای دوره اشکانی بودند، خود یکی از بنیان‌گذاران آیین‌های جدید مهری و پراکنده‌کنندگان این باورها در ایران زمین محسوب می‌شدند. در داستان رستم، یکی از عناصر تکرار شونده ارتباط مهرآمیز او با شخصیت‌های دیگر است. رستم یکی از معدود پهلوانان شاهنامه است که درباره مهر و عشق و عاشقی‌اش با دیگران بارها و بارها، داستان پرورده شده است. رستم از سوی پدرش زال و مادرش رودابه رابطه‌ای بسیار نزدیک و صمیمانه دارد و از سوی دیگر رابطه‌ای چالش‌برانگیز و مشابه را با پسرش سهراب از سر می‌گذراند. از طرف دیگر رابطه رستم با فرزندان دیگرش و حتی با کسانی که هم‌چون فرزندخوانده‌ای نزد او پرورانده می‌شوند و نمونه آن بهمن و سیاوش است، مهر فراوانی را ابراز می‌کند.

به گمان من بهترین نقطه برای تشخیص تمایز میان مهر کوچ‌گرد و مهر شهرنشین به روند زایش رستم و ساخت خانوادگی او بازمی‌گردد. می‌توان رابطه عاشقانه زال و رودابه را با رابطه رستم و تهمینه مقایسه کرد. زال از برخی جنبه‌ها پهلوانی است که دقیقاً در نقطه مقابل رستم قرار می‌گیرد. زال در دل طبیعت پرورده شده و سپس به شهر منتقل می‌شود. از همان ابتدای تولد، ظاهری پیر و سالخورده دارد و هیچ اشاره‌ای به مرگ او در شاهنامه نمی‌شود. در سراسر شاهنامه زال هم‌چون پیرمردی سالخورده اما زورمند و تناور و زیبارو نمایش داده شده است. او نزد سیمرغ و در دل طبیعت پرورده می‌شود و بنابراین نماینده قوای طبیعی و سرکشی است که به شکلی غیرمتمدن و دور از مردم حضور دارند و در قالب سیمرغ، هم‌چون نیرویی مقدس، تجلی می‌یابد. زال در دوران نوجوانی و بلوغ است که به شهر منتقل می‌شود. از همان ابتدا، ارتباطش با شهر ارتباطی چالش‌برانگیز است اما جالب آن است که به سرعت به شخصیتی یکجانشین بدل می‌شود اما این

یکجانشینی نشانه واژگونه شدن همان روابطی است که در دل طبیعت تجربه می‌کرد. زال معمولاً در زابلستان مستقر است و به ندرت سفر می‌کند. همیشه هم‌چون پیرمردی یکجانشین تصویر شده است. بسیار خردمند است و چنین می‌نماید که بر دانش‌های روزگار به ویژه خط و زبان‌های گوناگون استیلا و احاطه دارد و این‌ها همه نشانه کسانی است که شهرنشین و یکجانشین هستند.

از سوی دیگر ارتباطش با رودابه ارتباطی پیچیده و به تعبیری شهرنشینانه است. نخستین ارتباط میان زال و رودابه نه از مجرای نگاه و دیدار رویاروی بلکه از مجرای زبان تحقق می‌پذیرد. هم زال و هم رودابه ابتدا وصف دیگری را از زبان این و آن می‌شنوند و تنها پس از آن است که تصویری از یکدیگر را می‌بینند. به عبارت دیگر عشق میان زال و رودابه عشقی اجتماعی است که از مجرای رسانه‌ها زبانی و نمادهای اجتماعی منتقل می‌شود. عشق‌ورزی این دو و ارتباطشان با هم امری تدریجی، برنامه‌مند و پرمساله است که گام به گام با غلبه بر فشارهای اجتماعی و مقاومت نیروهای سیاسی اطرافشان به تحقق نزدیک می‌شود.

این دو با تمام ساختارهای اجتماعی پیرامونشان درگیر هستند. از سویی زال نماینده نیروهای ملی‌گرای ایرانی است که رهبر و فرمانده ایشان سپه‌سالار ایران سام نریمان است. از سوی دیگر به این دلیل که او ظاهری غیرعادی دارد و هنگام زاده شدن هم‌چون پیرمردان مویی سپید داشته، دیوزاد یا پیرزاد نیز نامیده شده است و موقعیتی حاشیه‌ای را در جامعه اشغال می‌کند و پرورده شدن او در طبیعت نیز نشانه همین موقعیت اجتماعی است. به عبارت دیگر، زال شخصیتی یکجانشین و شهری است که در حاشیه شهر قرار دارد و هم‌چنان پیوندهایش را با نیروهای وحشی طبیعی - مانند سیمرغ - حفظ کرده است. از طرف دیگر، رودابه نیز چنین است. او فرزند مهرباب کابلی است که از نوادگان ضحاک است و از این رو با نام دیوزاد شناخته می‌شود. شاه ایران به خاطر ازدواج این دو ناخرسند است چرا که نگران است فرزند سپه‌سالارش هنگام درآمیختن با خاندان ضحاک، بار دیگر خطری را متوجه ایران زمین سازد.

بسیاری از پژوهشگران به این نکته اشاره کرده‌اند که زال هم‌چون زروان نمادی از یکی از نیروهای کهن اساطیری ایران است که به ویژه با زمان و گذر زمان پیوند خورده است. چنین می‌نماید که نظم شهرنشینه نیز همین ویژگی را داشته باشد یعنی با انباشت تدریجی اطلاعات، دانش‌ها و حکمت‌ها در بافتی یکجانشینه تحقق پذیرد. زال نیز چنین است. یعنی در مکان حرکت کمی دارد و در یک شهر مشخص - قلمرو زابلستان - محدود است اما دانشی بسیار و خردی فراوان دارد و برای بخش عمده‌ای از رخدادهای شاهنامه هم‌چون ناظری دوردست به امور می‌نگرد و گاه در حوادثی مانند رزم رستم و اسفندیار مداخله می‌کند. ارتباط او و رودابه ارتباطی زبانی، اجتماعی و تعریف شده در بافت سیاست و نهادهای مستقر شهری است.

در آمیختن این دو به زایش ابرپهلوانی به نام رستم منتهی می‌شود بنابراین رستم زاده‌ی ارتباط میان زال و رودابه است که یکجانشین شدن و نهادینه شدن نظم شهری در دل نیروهای سرکش طبیعی را نشان می‌دهد. این دو ارتباطی وصفی با یکدیگر برقرار می‌کنند. بارها و بارها در داستان زیبای زال و رودابه به توصیف بدن آن‌ها اشاره شده است.

در مقابل، رابطه رستم و ته‌مینه چنین نیست. رستم خود هم‌چون نیرویی طبیعی جلوه‌گر می‌شود و بخش عمده زندگی خود را در چراگاه‌ها و جنگل‌ها و محیط‌های غیرشهری می‌گذراند اما زادگاه او شهر است. یعنی برخلاف پدرش که از دامن طبیعت به شهر مهاجرت کرد، رستم شهرنشینی است که وارد اقلیم طبیعت و طبیعت وحشی غیرتمدن می‌شود. برخلاف زال که از همان ابتدای تولد سنی بالا و موی سپید داشت، رستم کودک‌واره می‌نماید و تا انتهای عمر طولانی خویش هم‌چنان شخصیتی نیرومند، چابک و جنگاور محسوب می‌شود. او هم‌چون کودکی غول‌آسا زاده می‌شود. سرعت رشدش بسیار زیاد است ولی دوران جوانی طولانی‌ای را طی می‌کند. مرگش یکی از زیباترین صحنه‌های سوگ پهلوانان را در شاهنامه در

پی دارد، و برخلاف زال که می‌تواند نماینده زروان قلمداد شود، به ایزد باد می‌ماند و مرتباً در مکان جابجا می‌شود. اگر زال را با زروان برابر بگیریم، رستم را باید معادل وای یا ایزد باد در ایران باستان دانست.

از این رو رستم شخصیتی کوچ‌گرد است. معمولاً تک و تنها سفر می‌کند. جنگاور است و خوی دلاوری‌اش با نهادهای دینی مستقر در جوامع شهرنشین هم‌خوانی ندارد چنان‌که اسفندیار زرتشتی با او بر سر دین دچار اختلاف می‌شود و روایتی هست که جنگ رستم و اسفندیار نیز در واقع نبرد میان مهرپرستان و زرتشتیان بوده است. برخلاف زال که در ابتدای تولد به خاطر شکل غیرعادی خود دست‌خوش تهدید می‌شود و خطر مرگ را به جان می‌خورد، رستم چنین خطری را به دیگران تحمیل می‌کند. زال در هنگام زاده شدن مویی سپید و ظاهری پیر داشت و به همین دلیل او را از مادرش دور کردند و به طبیعت منتقل نمودند. به این ترتیب زال از همان ابتدا تنش مرگ را در طبیعت تجربه کرد. در مقابل رستم که مانند پدرش شکلی غیرعادی داشت و هنگام زاده شدن بسیار تنومند و سنگین‌وزن بود، خطری تجربه نکرد اما خطر مرگ را برای مادرش به ارمغان آورد و چه بسا که اگر موبدان نبودند و عمل رستم‌زایی را در مورد مادر وی انجام نمی‌دادند، زایمان او به آسیب رساندن به مادرش منتهی می‌شد.

رستم از پشتیبانی نهادهای شهری برخوردار بود و از همان ابتدا به فرمان پدر و در شبکه‌ای از روابط سیاسی عمل می‌کرد اما به سرعت از این شبکه فاصله گرفت و به درون زمینه‌ای از ماجراجویی‌هایی کوچ‌گردانه مهاجرت کرد. رابطه او با تهمینه نیز نقطه مقابل رابطه صمیمانه‌ای است که میان پدر و مادرش جریان یافت. رستم و تهمینه در قواعدی کوچ‌گردانه با یکدیگر وصلت کردند. آنها بدون اینکه با یکدیگر سخن بگویند ابتدا هم‌دیگر را دیدند و به این ترتیب به هم دل باختند. در آن هنگام که به یکدیگر می‌نگرند و با هم نرد عشق می‌بازند، چندان توصیفی از شکل ظاهریشان وجود ندارد. ارتباطشان تصادفی و ناگهانی است. برخلاف آنچه که میان زال و رودابه می‌بینیم، برنامه‌ای اجتماعی، مقاومتی سیاسی یا رایزنی‌های پشت

پرده درباره رابطه‌شان دیده وجود ندارد. ارتباط آنها فراسوی نهادهای اجتماعی قرار می‌گیرد. تهمینه به سادگی شبی به خواب‌گاه رستم می‌رود و تمام آنچه که میان این دو رخ می‌دهد، انتخاب‌های شخصی یک زن و یک مرد است که کاملاً با بافت ازدواج زال و رودابه در زمینه‌ای از پیوند خاندان‌های سیستانی و کابلی تفاوت دارد. در عین حال، ارتباط رستم و تهمینه ضدهنجار است. چند بیت - احتمالاً افزوده - در زمان شرح هم‌بستری این دو در شاهنامه خوانده می‌شود که طی آن گویی موبدی سر می‌رسد و این دو را به طور شرعی به عقد یکدیگر درمی‌آورد. ولی چنین می‌نماید که رابطه رستم و تهمینه در اصل و در نسخه واقعی که فردوسی سروده چنین ماهیتی نداشته باشد و این دو صرفاً بر مبنای میل شخصی و انتخاب فردی خویش به کام یکدیگر رسیده باشند. در ارتباط میان رستم و تهمینه قدرت و باروری دو طرف است که اهمیت دارد. تهمینه به صراحت از رستم می‌خواهد که فرزندی را هم‌چون خویش به دامن او بنشانند و رستم نیز هم از باروری تهمینه سخن می‌گوید و هم با اطمینان از این که فرزندی از این وصال زاده خواهد شد، نشانه‌ای را به او اهدا می‌کند. در رابطه میان رستم و تهمینه واژگونه روابط میان زال و رودابه را می‌بینیم.

شاید به این دلیل است که برخلاف آنچه که در وصال زال و رودابه رخ داد و ابرپهلوانی نیرومند و دیرپا به جهان چشم گشود، در مورد رابطه رستم و تهمینه با مرگ یک پهلوان شهید مانند سهراب روبرو هستیم. چنین می‌نماید که رابطه میان پهلوانان یا شاه‌پهلوانان و زنان در صورتی که بافتی کوچ‌گردانه داشته باشند، به زایش پهلوان شهید منتهی می‌شود. مشابه همین ماجرا را در ارتباط میان گشتاسب و کتایون می‌بینیم. گشتاسب در زمانی که با کتایون روبرو می‌شود، رابطه‌ای با او برقرار می‌کند که شباهتی به ارتباط رستم و تهمینه دارد. در این زمان گشتاسب پادشاهی مستقر بر شهری معلوم نیست بلکه پهلوانی است سرگردان و ماجراجو که به رستم پرسه‌زنان در طبیعت شباهتی دارد. گشتاسب در این ولگردی‌هایش، ازدهایی را نیز می‌کشد و از این نظر به رستم شباهتی نمایان پیدا می‌کند. مهم‌ترین فرزند این دو اسفندیار است که او نیز



پهلوانی شهید محسوب می‌شود. به همین ترتیب در مورد سیاوش نیز می‌توان چنین گفت. چنان که ارتباط میان مادر سیاوش که گویی یک پری جنگلی است و از درون طبیعت به دربار کیکاوس راه می‌یابد، با کیکاوس از هنجارهای اجتماعی شهرنشیانه خارج است و فرزند ایشان یا سیاوش همان کسی است که به عنوان سرنمون و نماینده پهلوانان شهید در ادبیات فارسی شهرت دارد.

دو الگوی مهرورزی پهلوانانی مانند زال و رستم در شاهنامه، اگر در چارچوب دوقطبی شهرنشین/ کوچگرد نگریسته شود، دو بافت متمایز از صورتبندی معنی مهر را به دست می‌دهد. بافتهای واگرایی که در سبک زندگی ایرانیان یکجانشین یا کوچگرد ریشه داشته، و به دو سرمشق ناهمخوان از مهر ورزیدن منتهی می‌شود. سیمای دوپهلوی و گاه متناقض مهر در اوستا نیز به نظرم انعکاسی باستانی از همین دو سرمشق رقیب است، که در سپیده‌دم گذار جوامع ایرانی از کوچگردی به شهرنشینی، همچون تصویری آمیخته از هردو، به متنها راه یافته و در اوستا تدوین شده است.



## در سایه‌ی سیمرغ

امرداد ۱۳۹۳

پیش‌درآمد

سیمرغ یکی از کهنترین و غنی‌ترین نمادها در اساطیر ایرانی است. این پرنده‌ی افسانه‌ای در مجموعه‌ای بسیار متنوع از متون که به زبانهای اوستایی، پهلوی، پارسی و عربی نوشته شده، حضور دارد و در گستره‌ی زمانی سه هزار سال برای شاعران، هنرمندان، عارفان و دین‌مردان سرچشمه‌ی الهام بوده است. این نماد جانوری در این تاریخِ درازِ حضورش بر دفتر فرهنگ ایران، به اشکال و صورتهای گوناگونی در آمده و در چارچوبهای نظری متفاوت و بافتهای فرهنگی گوناگون معانی متفاوتی را حمل کرده است. با این وجود، چنین می‌نماید که هسته‌ی مرکزی معنایی که با نماد سیمرغ نموده می‌شده، و بن‌مایه‌ی اصلی آن به شکلی شگفت در این دوران سی‌قرنه ثابت باقی مانده باشد. برای واری معنی سیمرغ و ارزیابی دعوی تداوم



زرتشتی و سیمِرخ (symrϣ) در خوارزمی و فارسی دری مشتق شده است.<sup>۱۶۵</sup> ریشه‌ی این کلمه از ترکیب دو جزء مرغ و سَنَه (anEas / Saēna) پدید آمده است.

خود کلمه‌ی سَنَه در زبان اوستایی به پرنده‌ی شکاری بزرگی اشاره می‌کرده است. این نام تباری هند و ایرانی دارد، چون در زبان ودایی هم سینا (Syena-) به معنی عقاب و شاهین وجود داشته است. این نام بعد از ورود آریایی‌ها به فلات ایران در زبانهای ایرانی به فراوانی تکرار می‌شود. در پارسی باستان شیانه (Šiyāna\*) و در پارسی سیناک (syn-k) را داریم که از اولی شیانه (ši-ya-a-na) در ایلامی و از دومی شَهَن (šahēn) در ارمنی وامگیری شده است.<sup>۱۶۶</sup> نام امروزین شاهین در پارسی دری شکل امروزین آن است و تمام این واژگان به پرنده‌ی شکاری بزرگی همچون عقاب اشاره می‌کنند. از همان ابتدا در اوستایی هم این دلالت وجود داشته است. چون این سَنَه در اوستا دو بار به عنوان جزئی از نام کوهی (اوپری سَنَه/upāiri.saēna) آمده است و این یکی از کوههایی است که گیاه مقدس هوم بر فراز آن می‌روید.<sup>۱۶۷</sup> اوپری سَنَه به معنای «بالتر از پریدن سیمِرخ» است و معلوم است که به بلندای کوهی اشاره می‌کند که از دایره‌ی پرواز تیرپروازترین مرغان نیز فرازتر بوده است. این کوه با توجه به سایر قله‌هایی که در همسایگی‌اش مورد اشاره قرار گرفته، قاعدتا باید در هندوکش قرار گرفته باشد، و برخی از پژوهشگران آن را همان کوه بابای امروزین دانسته‌اند. در گزیده‌های زادسپرم این کوه با نام ابرسین مورد اشاره قرار گرفته و جایگاهش در

---

<sup>165</sup> مکنزی، ۱۳۷۹: ۱۳۵؛ بهار، ۱۳۴۵: ۲۱۴؛ پورداد، ۲۰۰۸: ۲۵۳۵.

.DeBlois, 1997: 614; BenZing, 1983: 587.

<sup>166</sup> مولایی، ۱۳۸۲: ۲۳۷.

<sup>167</sup> یسنه، هات ۱۰، بند ۱۱ و زمیاد یشت، بند ۳.





از اقمار مهریشت محسوب می‌شوند.<sup>۱۷۱</sup> به ویژه بهرام از ایزدان کهنی است که معمولاً همراه با نمادهای پرنده‌ای دیده می‌شود. این ایزد با مرغ ارغن همسان انگاشته می‌شده و در شبکه‌ای دیرپا از روایتها (که از کوروپدیا تا نقش تاج شاهنشاهان ساسانی ادامه دارد) می‌بینیم که عقاب یا شاهین با جنگاوری و پیروزی در میدان نبرد همسان انگاشته می‌شود و این خویشکاری خاص بهرام است.

بنابراین سیمرغ در ابتدای کار همان شاهین یا عقاب بوده که به خاطر بلندپروازی و سرعت و شکارگری‌اش صفات جنگاوران را به یاد می‌آورد. این پرنده در دوران پیشازرتشتی با ایزد بهرام همسان انگاشته می‌شده و به تدریج در شبکه‌ی روایتهای مربوط به یاوران مهر جذب شده و با رشن نیز مربوط دانسته شده است.

در این میان اشاره به درخت ویسپوبیش اهمیت دارد. در اساطیر ملل گوناگون (نمونه‌اش درخت ایگدرازیل در روایتهای تُردیک) اشاره‌هایی به درختِ روئیده در میانه‌ی گیتی وجود دارد که گاه جانشین کوه میانه‌ی گیتی (مثل مروی ودایی یا دائیتی اوستایی) می‌شده است. این درخت معمولاً در میانه‌ی خشکی‌ها قرار دارد، شاخ و برگی بسیار گسترده دارد که تا بام آسمان ادامه می‌یابد، و همچون ستونی برای نگه داشتن گنبد گردون و جدا کردن زمین و آسمان عمل می‌کند. اما ویسپوبیش از این نظر که در کناره‌ی گیتی، در دریای فراخکرت قرار گرفته با این روایتها تفاوت دارد. پیوند میان درخت ویسپوبیش و پزشکی نیز منحصر به فرد است. یعنی چنین کارکرد درمانگرانه‌ای درباره‌ی سایر درختان مرکزی گیتی معمول نیست. از این رو چنین می‌نماید که داستان درخت ویسپوبیش روایتی مستقل و احتمالاً متاخرتر بوده باشد که به خصوص با

---

<sup>171</sup> برای شرحی دقیق درباره‌ی پیوند میان مهر و ایزد-فرشته‌های فروپایه‌تری مثل بهرام و رشن و چیستا بنگرید به: وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵.







## گفتار دوم: سیمرغ در متون پهلوی

در منابع پهلوی که بیشترشان در عصر ساسانی و دو قرن پس از آن نوشته یا تدوین شده‌اند، با وجود فاصله‌ی بیش از هزار ساله‌شان با ادبیات اوستایی، تصویری از سیمرغ منعکس شده که دقیقاً با آنچه مرور کردیم سازگاری دارد. در این منابع توصیفی دقیقتر درباره‌ی سیمرغ در دست است. زادسپرم او را در میان سایر جانوران به این شکل رده‌بندی کرده:<sup>۱۷۲</sup>

dudīgar wahmanīg būdan rāy abāg zarduxšt az panj ēwēnag gōspand kē  
gētīg daxšag hēnd ī wahman panj ō hampursagīh mad hēnd pad ō gar<ī>  
usind pad ān rōz pēš-iz az madan ī-šān be ō hampursagīh uzwān bē  
wišayīhist mardōm saxwanīhā guft.

Az āb[ān] īgān mähīg-ē sardag[ē] arazwāynām az unīgān kākomag ī spēd  
samōr ī spēd wāyendagān karšift murw-iz sēn-murw abārīg sardag[ē] az  
frāx-raf tārān xargōš kē dadān rāh-nimūdār ō āb ud az čarag-arzānīgān.

«دوم به سبب بهمنی بودن از پنج گونه گوسپند که نماد بهمن‌اند، پنج <تا> در گوهره اوسند به

دیدار زردشت آمدند، در آن روز پیش از آمدنشان به دیدار، زبان ایشان گشوده شد <و> به زبان مردم

<سخن> گفتند؛ از آبزیان، نوعی ماهی «ارزوای» نام؛ از سوراخ زیان، قاقم سپید <و> سمور سپید، <از>

پرنندگان که شفت مرغ و سیمرغ؛ از انواع دیگر، از «فراخ رفتاران» خرگوش، که راهنما ردان به سوی آب

---

<sup>172</sup> گزیده‌های زاد سپرم، فصل ۲۳، بند ۲.

است و از «چرا ارزانیان»...<sup>۱۷۳</sup>

در همین متن اشاره‌ی جالبی می‌خوانیم<sup>۱۷۴</sup> که زمینه‌ساز داستان زال و سیمرغ است، و آن هم این که سیمرغ مثل خفاش از رده‌ی پستانداران پرنده است و پستان دارد و فرزندانش را شیر می‌دهد، و از اینجا تا این افسانه که انسانی را به فرزندى قبول کند تنها یک قدم راه است:

andar murwān dō jud-cihrag be dād az abārīgān ī ast sēn-murw ud šawāg kē  
dahān ud dandān dārēnd pad šīr az pestān parwarēnēnd waccagān

«در» گونه مرغان دو <گونه> مغایر دیگران آفرید که سیمرغ و خفاش است که دهان و دندان

دارند و بچگان را با شیر پستان می‌پرورند.<sup>۱۷۵</sup>

همین مضمون را در رده‌بندی دقیقتر بندهش نیز می‌بینیم و معلوم است که پستاندار و شیرده بودن

سیمرغ در این دوران امری جا افتاده و پذیرفته شده بوده است:<sup>۱۷۶</sup>

«چهارم آینه پرنده است، که از ایشان سیمرغ سه انگشت بزرگترین و چابکترین است. ... دهم، مرغان

یکصد و ده سرده: سیزده سرده ایشان چون سیمرغ، کرشفت، آلوه، کرکس که دالمن خوانند، کلاغ، پش،

خروس (که) پرودرش خوانند، و کلنگ است. یازدهم، شبکور، از ایشان دوتایند (که) شیر دارند، به پستان

بچه را غذا دهند: سیمرغ و شبکور. ... چنین گوید که نخست کرماهی و ارز، به آب اروند، فرود به سوه شدند

و گوسفندان برفتند به وروبرشن و وروجرشن، سیمرغ به دریای (فراخکرد)، اسب نیرومند به فرددفش و

---

<sup>173</sup> راشد محصل، ۱۳۸۵: ۷۰.

<sup>174</sup> گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۶۵.

<sup>175</sup> راشد محصل، ۱۳۸۵: ۴۹.

<sup>176</sup> بهار، ۱۳۸۰: ۷۸-۸۰.

ویددفش. ایشان شش ماه پیش از پرندگان بدانجا شدند، و در درازای سالی آن (جانوران) کوه زی بیامدند،  
بجز سیمرغ»

کمی پیشتر دوره‌های زمانی مربوط به زندگی مرغان شرح داده شده و در میان مرغانی شکاری مثل  
آلوه و دالمن، نام سیمرغ را هم می‌بینیم و بنابراین چنین می‌نماید که با وجود بزرگی، اندازه‌ی آن یا نوع  
زندگی‌اش با سایر پرندگان غیراساطیری و واقعی تفاوتی نداشته باشد:

«درباره مرغان گوید که آلوه، دالمن، و سیمرغ و دیگر مرغهای بزرگتر، چهل روز به شوسری، سی  
روز به آمیزگی، پانزده روز به خایه، ده روز به پربرویدن‌اند.»<sup>۱۷۷</sup>

به این شکل می‌بینیم که تصویر سیمرغ در مقام یک پرنده‌ی شکاری بزرگ و باشکوه با توانایی‌های غیرعادی  
در دوران کلاسیک تاریخ پیش از اسلام نیز ادامه می‌یابد و این پرنده در دل دانش جانورشناسی آن دوران  
جذب و بازتعریف می‌شود.

با وجود این همچنان ارتباط میان سیمرغ و درخت اساطیری ویسپوبیش و درمانگری برقرار است.  
در گزیده‌های زادسپرم چنین می‌خوانیم:<sup>۱۷۸</sup>

38. pas az wārān hamāg zamīg waxšīšnēn paydāgīhist. ē hazār sardag ī  
mādag war ud ē-sad-hazār sardag abāg sardag andar sardag ōwōn waxšīd  
hēnd čiyōn az har gōnag ēwēnag u-š ān [da] ē hazār sardag bē ō  
hazārdārišnīh ī ē hazār wēmārīh pāyrāst.

39. Pas az ān ē-sad-hazār sardag urwar tōhm abar grift az hamī h ī tōhm wan

---

<sup>177</sup> بهار، ۸۵:۱۳۸۰

<sup>178</sup> گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۸-۳۹.

ī harwisp tōhmag mayān ī zrēh ī frāxkard be dād kē-š hamāg sardag urwarān  
az-iš hamē waxšēnd a-š sēn-murw āšyān padiš dārēd -ka-š andar frāz  
parwāzēd ēg-iš tōhm ī hušk ō āb ō sānēd pad wārān abāz ō zamīg wārīhēd.

«پس از باران، رویدنی بر همه زمین پیدا شد یک هزار سرده (= نوع) اصلی و یکصد هزار «سرده با

سرده اندر سرده» چنان رویدند که از هر نوع و آیین <در آن> بود و آن یک هزار نوع را برای بازداشتن

یک هزار بیماری آماده کرد. پس از آن یکصد هزار نوع گیاه تخم بر گرفت. از اتحاد تخم‌ها درخت هم‌تخم را

در میدان دریای فراخکرت بیافرید که همه نوع گیاهان را از آن همی‌رویند و سیمرخ بر آن آشیان دارد، هنگامی

که در بالا پرواز کند. آنگاه تخم خشک <آن درخت> را به آب فرو اندازد و به وسیله باران دوباره به زمین

باریده شود.»<sup>۱۷۹</sup>

در بندهش هم همین مضمون را باز می‌یابیم:

«از این همه تخم، درخت بس تخمه در دریای فراخکرد رسته است که این همه گیاهان را تخم بدو

است، با آن (تخمها که از) گاو یکتا آفریده پدید آمد. هر سال سیمرخ آن درخت را بیفشاند، تخمهای

(فروریخته) در آب آمیزد، تیشتر (آنها را) با آب بارانی ستاند، به کشورها باراند...»<sup>۱۸۰</sup>

و در مینوی خرد هم تکرار همین مطلب را می‌بینیم:<sup>۱۸۱</sup>

sēn -murw āšyān pad wan ī jud-bēš was-tōhmag ud hamēw ka abar āxēzēd  
hazār tāg az ān draxt be rust ud ka nišīnēd hazār tāg be škannēd u-š tōm  
azišōsānēd

---

<sup>179</sup> راشد محصل، ۱۳۸۵: ۴۶.

<sup>180</sup> بهار، ۱۳۸۰: ۸۷.

<sup>181</sup> مینوی خرد، بندهای ۳۷-۳۹.

«آشیان سیمرغ در درخت دور کننده غم بسیار تخمه است. و هر گاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن

درخت برآید. و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود».<sup>۱۸۲</sup>

بنابراین علاوه بر جای گرفتن سیمرغ در زمینه‌ای جانورشناسانه، جایگاه اساطیری او همچنان دست

نخورده باقی مانده است. سیمرغ در منابع پهلوی عاملی زاینده و بارآور است که بر درخت همه تخم

(هرویسپ توهمگ) یا بس تخم (وس توهم) لانه می‌سازد و هر بار با نشستن و برخاستن بر آشیانه‌اش تخمهای

شفابخش و سودمند این درخت را در گیتی می‌پراکند و این تخمها هستند که خاستگاه گیاهان دارویی محسوب

می‌شوند. پس می‌بینیم که درخت همه پزشک (ویسپویش) اوستایی تغییر نام داده و بدون تغییر چندانی

همچنان با همان کارکرد پیشین در اینجا هم با روایت سیمرغ پیوند خورده است.

آشیانه ساختن سیمرغ بر درخت هرویسپ توهمگ به قدری در روایتهای پهلوی مهم بوده که خروج

سیمرغ از آنجا و لانه ساختن‌اش بر بیشه‌های دیگر را یکی از نشانه‌های آخرالزمان دانسته‌اند:<sup>۱۸۳</sup>

tō kē zarduxšt hē ka-t tangīh bawād ka frāxīh az dēn guftan abāz ma est cēn  
zamīg ka hāmōn be bawēd āb ka andar zrēh be estēd ud sēn-murw ka andar  
wēšag āšyān kunēd ud harw kē pad gēhān ka a-wināh be bawēd ahreman ud  
dēwān ka abesīhēd hamāg yazišn ud niyāyišn ī ohrmazd ud amahraspandān  
pad dēn bawēd

«تو که زردشت هستی، اگر تو را تنگی <یا> اگر فراخی باشد، از گفتن (=تبلیغ) دین باز مایست؛

چه زمانی که این زمین هامون (=هموار) شود، زمانی که آب در دریا بایستد و سیمرغ در بیشه (=درخت)

---

<sup>182</sup> تفضلی، ۱۳۷۹: ۷۰.

<sup>183</sup> روایت پهلوی، فصل ۳۱، بند پ-۷.

آشیانه کند و زمانی که هرکسی که در جهان بود باز برخیزد، زمانی که خورشید به آن راه رود، زمانی که هرکس در جهان بی‌گناه باشد، زمانی که اهریمن و دیوان نابود شود، <آنگاه> همه ستایشها و نیایشهای اورمزد و امشاسپندان از راه دین باشد.<sup>۱۸۴</sup>

در منابع پهلوی نام سئنه/سینا همچنان با نام شخص هم در ارتباط است. یعنی آن شاگرد زرتشت که صد سال پس از او ظهور می‌کند و رهبری تبلیغ دین مزدیسنی را به دست می‌گیرد، همچنان با نام سینا شناخته می‌شود. در دینکرد در این زمینه چنین نوشته شده است:<sup>۱۸۵</sup>

ud az dastwarān sēn čiyōn-iš ēn-iz abar gōwēd ku ē-sad sālag bawēd dēn ka sēn zāyēd ud dō-sad sālag ka bē widārēd ān-iz fradom māzdēsñ ē-sad sālag ā-šbawēd kē pad ē-sad hāwištīh frāz rawēd abarēn zamīg.

«و از دستوران، سین که درباره او این را نیز گویند که دین یکصد ساله باشد که سین بزاید و دویت

ساله که بگذرد و نیز او نخستین مزدیسن یکصد ساله باشد که با یکصد شاگرد بر این زمین فراز رود».<sup>۱۸۶</sup>

در گزیده‌های زادسپرم نیز همین مطلب را باز می‌یابیم:<sup>۱۸۷</sup>

pad ē-sad sālag az wohunēm kē pad cehel sālag ī dēn zād sēn zāyēd ud pad dō sad sālag be widerēd pad sad hāwištīh

«در یکصد سالگی از «وهونیم» که در چهل سالگی دین زاده شد. «سین» زاید و در دویت سالگی

---

<sup>184</sup> میرفخرایی، ۱۳۸۹: ۲۸۵.

<sup>185</sup> دینکرد هفتم، فصل ۷، بند ۵.

<sup>186</sup> راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۵۶.

<sup>187</sup> گزیده‌های زادسپرم، فصل ۲۵، بند ۱۱.

<دین> درگذرد با <داشتن> یکصد شاگرد».<sup>۱۸۸</sup>

تا اینجای کار آشکار است که سیمرخ نمادی مشهور و پرتطرفدار بوده که تقریباً تمام منابع مهم اوستایی و پهلوی که درباره‌ی پرندگان مطلبی دارند، به نامش اشاره‌ی کرده‌اند. توصیف سیمرخ و پیوندش با شاگرد برجسته‌ی زرتشت و درخت افسانه‌ای در مانگر همگان همچنان باقی است و با این وجود در گذر زمان وصف آن دقیقتر و روشتر ذکر شده، یا دست کم منابعی که تا روزگار ما باقی مانده‌اند وصفی دقیقتر از آن را در خود گنجانده‌اند.

#### گفتار سوم: سیمرخ در متون حماسی

در ادبیات حماسی پارسی دری، نام سیمرخ بسیار تکرار شده و مفصل‌ترین روایت درباره‌اش را شاهنامه‌ی فردوسی توسی به دست داده است. در شاهنامه سیمرخ پرنده‌ای غول‌آسا و شگفت‌انگیز است که بر کوهی بلند آشیان دارد و وقتی سالم فرزندش زال را در دل طبیعت رها می‌کند، پروردن وی را بر عهده می‌گیرد. زال نه تنها به دست سیمرخ ماده پرورده می‌شود، که ارتباط خویش را تا پایان با او حفظ می‌کند و هر از چندی به یاری او و فرزندش رستم می‌شتابد. جالب آن که زال پس از بالیدن با رودابه دختر مهرباب کابلی ازدواج می‌کند که نام مادرش سیندخت است. این نام احتمالاً شکل ساده شده‌ی سنهدخت / سینادخت است و معنی دختر سیمرخ را می‌رساند.

---

<sup>۱۸۸</sup> راشد محصل، ۱۳۸۵: ۷۲.



در شاهنامه ارتباط میان سیمرغ و پزشکی کاملاً برقرار است. زال با آتش زدن بال سیمرغ می‌تواند او را احضار کند، و زمانی که همسرش می‌خواهد رستم پیلتن را بزاید، از او برای رفع دشواری‌های زایمان یاری می‌خواهد. داستان با رازگویی رودابه و مادرش سیندخت آغاز می‌شود و دختر به مادرش که جویای حال اوست می‌گوید:

چنین داد پاسخ که من روز و شب	همی برگشایم به فریاد لب
همانا زمان آمدستم فراز	وزین بار بردن نیابم جواز
تو گویی به سنگستم آگنده پوست	و گر آهنست آنکه نیز اندروست
چنین تا گه زادن آمد فراز	به خواب و به آرام بودش نیاز
چنان بد که یک روز ازو رفت هوش	از ایوان دستان برآمد خروش
خروشید سیندخت و بشخود روی	بکند آن سیه گیسوی مشک بوی
یکایک بدستان رسید آگهی	که پژمرده شد برگ سرو سهی
به بالین رودابه شد زال زر	پر از آب رخسار و خسته جگر
همان پر سیمرغش آمد به یاد	بخندید و سیندخت را مژده داد
یکی مجمر آورد و آتش فروخت	وز آن پر سیمرغ لختی بسوخت
هم اندر زمان تیره گون شد هوا	پدید آمد آن مرغ فرمان روا
چو ابری که بارانش مرجان بود	چه مرجان که آرایش جان بود
برو کرد زال آفرین دراز	ستودش فراوان و بردش نماز
چنین گفت با زال کین غم چراست	به چشم هژبر اندرون نم چراست
کزین سرو سیمین بر ماه‌روی	یکی نره شیر آید و نامجوی

نیارد گذشتن به سر برش ابر	که خاک پی او ببوسد هژبر
شود چاک چاک و بخاید دو چنگ	از آواز او چرم جنگی پلنگ
بیند بر و بازوی و یال اوی	هران گرد کاواز کوپال اوی
دل مرد جنگی برآید ز جای	ز آواز او اندر آید ز پای
به خشم اندرون شیر جنگی بود	به جای خرد سام سنگی بود
به آورد خشت افگند بر دو میل	به بالای سرو و به نیروی پیل
به فرمان دادار نیکی دهش	نیاید به گیتی ز راه زهش
یکی مرد بینادل پرفسون	بیاور یکی خنجر آبگون
ز دل بیم و اندیشه را پست کن	نخستین به می ماه را مست کن
نباشد مر او را ز درد آگهی	بکافد تهیگاه سرو سهی
همه پهلوی ماه در خون کشد	وزو بچه‌ی شیر بیرون کشد
ز دل دور کن ترس و تیمار و باک	وز آن پس بدوز آن کجا کرد چاک
بکوب و بکن هر سه در سایه خشک	گیاهی که گویمت با شیر و مشک
بینی همان روز پیوستگیش	بساو و برآلای بر خستگیش
خجسته بود سایه‌ی فر من	بدو مال ازان پس یکی پر من
به پیش جهاندار باید شدن	ترا زین سخن شاد باید بدن
که هر روز نو بشکفاندش بخت	که او دادت این خسروانی درخت
که شاخ برومندت آمد به بار	بدین کار دل هیچ غمگین مدار
فگند و به پرواز بر شد بلند	بگفت و یکی پر ز بازو بکند

بشد زال و آن پر او برگرفت

برفت و بکرد آنچه گفت ای شگفت

بدان کار نظاره شد یک جهان

همه دیده پر خون و خسته روان

فرو ریخت از مژه سیندخت خون

که کودک ز پهلو کی آید برون

با این وجود روش سیمرغ کارآمد است و رستم با شکافته شدن پهلوی رودابه به شکلی زاده می‌شود

که امروز سزارین نامیده می‌شود. ناگفته نماند که نام رستمینه برای این شیوه از زایمان سزاوارتر است، چون

نام سزارین به یولیوس سزار امپراتور روم اشاره می‌کند که به همین شیوه زاده شد، اما مادرش در جریان

زایمانش درگذشت!

در شاهنامه سیمرغ که زایمان رستم را ممکن می‌سازد، از نیرویی ایزدی و مقدس برخوردار دانسته

شده است.

به زال آنگهی گفت تا صد نژاد

بپرسی کس این ندارد به یاد

که کودک ز پهلو برون آورند

بدین نیکویی چاره چون آورند

به سیمرغ بادا هزار آفرین

که ایزد و را ره نمود اندرین<sup>۱۸۹</sup>

اما در جریان هفت خوان اسفندیار می‌بینیم که این پهلوان مقدس زرتشتی که به خاطر پیروی از

فرمان زرتشت و گستراندن دین او به خود می‌بالد، در یکی از خوان‌ها با سیمرغ روبرو می‌شود و جفت مرغ

پرورنده‌ی زال را می‌کشد. باز در اینجا سیمرغ بر فراز کوهی (و نه درختی اساطیری) لانه دارد:

یکی کوه بینی سر اندر هوا

برو بر یکی مرغ فرمانروا

---

<sup>189</sup> شاهنامه، داستان منوچهر، ۱۵۸۷-۱۵۹۴.

که سیمرغ گوید ورا کارجوی      چو پرنده کوهی ست پیکارجوی

بنابراین چنین می‌نماید که سیمرغ نماد شکلی کهنتر و طبیعت‌گراتر از تقدس باشد که در تقابل با مفهوم انتزاعی و فلسفی خداوند در آیین زرتشتی قرار می‌گیرد، و از این رو به دست قهرمان این دین نابود می‌گردد. این تقابل میان تقدس سیمرغ در برابر دیانت یکتاپرستانه‌ی خاندان گشتاسپ کمی صریحتر در جریان جنگهای رستم و اسفندیار مورد اشاره واقع شده است و حدس ما را تایید می‌کند که این پرنده نماینده‌ی امر قدسی در کیش مهر بوده و شکلی از رمزپردازی دینی پیشازرتشتی را نمایندگی می‌کرده است. در اینجا می‌بینیم که اسفندیار به صراحت کشمکش خودش و رستم را نوعی جنگ دینی می‌داند و هنگام تفاخر به نژاد و گوهر خویش نیز زال را به خاطر پیوند با سیمرغ نکوهش می‌کند و او را دیوزاد و اهریمنی می‌داند. جالب آن که در هنگامه‌ی این واپسین نبرد بزرگ رستم است که سیمرغ انتقام جفت خویش را می‌گیرد و با افشای نقطه ضعف اسفندیار رویین‌تن، امکان نابود کردن‌اش را برای رستم فراهم می‌آورد. اما پیش از آن، رستم که از حریف قوی‌پنجه‌اش زخم برداشته و رو به مرگ دارد بار دیگر با مهارتهای پزشکی سیمرغ از مرگ رهایی می‌یابد. واسطه‌ی این کار هم باز زال است که وقتی پسرش را زخمی و خونین می‌بیند، با او درباره‌ی سیمرغ سخن می‌گوید:

بدو گفت زال‌ای پسر گوش دار	سخن چون به یاد آوری هوش دار
همه کارهای جهان را در است	مگر مرگ کآن را دری دیگر است
یکی چاره دانم من این را گزین	که سیمرغ را یار خوانم برین

گر او باشدم زین سخن رهنمای

بماند به ما کشور و بوم و جای<sup>۱۹۰</sup>

بعد از آن زال، سیمرغ را فراخواند و از او خواست تا پسرش را شفا دهد. مراسمی که زال برای فرا خواندن سیمرغ اجرا می‌کند این حدس را تایید می‌کند که در اینجا با امری آیینی سر و کار داریم و سیمرغ نیرویی مقدس و طبیعی است که زال همچون شمنی کارکشته او را فرا می‌خواند و از نیروی شفابخش او بهره می‌جوید:

از ایوان سه مجمر پر آتش ببرد      برفتند با او سه هشیار و گرد

فسونگر چو بر تیغ بالا رسید      ز دیبا یکی پر بیرون کشید

ز مجمر یکی آتشی بر فروخت      به بالای آن پر لختی بسوخت<sup>۱۹۱</sup>

رستم در نهایت با راهنمایی سیمرغ است که بر اسفندیار غلبه می‌کند، و این در حالی است که اسفندیار پهلوان بزرگ دین مزدیسنی و شاگرد مستقیم زرتشت دانسته شده است. حتا در این هنگام هم دانش سیمرغ درباره‌ی گیاهان و درختان است که به کار می‌آید و چنین می‌نماید که فردوسی داستان مشهور ارتباط سیمرغ با گیاهان شفابخش را واژگونه ساخته و اقتداری مرگ‌آفرین را از همان نیرو مشتق دانسته است:

تهمتن گز اندر کمان راند زود      بران سان که سیمرغ فرموده بود

بزد تیر بر چشم اسفندیار      سیه شد جهان پیش آن نامدار

بعد از مرگ رستم دیگر در شاهنامه نشانی از سیمرغ نمی‌بینیم و روشن است که این مرغ اساطیری تنها با خاندان پهلوانان سیستانی پیوند دارد و بعد از خروج ایشان از صحنه دیگر در رخدادها نقشی ایفا نمی‌کند.

---

<sup>190</sup> شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: ۱۲۲۳-۱۲۲۶.

<sup>191</sup> شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: ۱۲۲۸-۱۲۳۰.

پس از فردوسی شاعران فراوانی که بیشترشان به قلمرو خراسان تعلق داشتند، در روایتهای حماسی خویش نام سیمرغ را آوردند و از داستانهای او یاد کردند. کمی پیش از فردوسی، رودکی سمرقندی در تکبیتهای بازمانده از مثنوی کليلة و دمنه و سندبادنامه‌ی خود به سیمرغ اشاره‌ای داشته که تنها یک بیت از آن باقی مانده است:

پادشا سیمرغ دریا را ببرد      خانه و بچه بدان تیتو سپرد

اما بعد از رودکی اشاره‌ها به سیمرغ افزون‌تر شد. اسدی توسی با وجود آن که در گرشاسپ‌نامه درباره‌ی زندگی سیمرغ و ارتباطش با پهلوانان داستان با تفصیل شاهنامه سخن نگفته و تنها پنج بار این کلمه را در مثنوی‌اش به کار برده، اما در فصلی که ماجراهایش در سرزمین افسانه‌ای رامنی می‌گذرد، سیمرغ را به زیبایی وصف کرده است:

همان جای دیدند کوهی سیاه      گرفته سرش راه بر چرخ ماه

درختی گشن شاخ بر شخ کوه      از انبوه شاخش ستاره ستوه

بلندیش با چرخ همباز بود      ستبریش بیش از چهل باز بود

زعود و ز صندل به هم ساخته      به سر برش ایوانی افراخته

دگر ره سپهدار پیروزبخت      ز ملاح پرسید کار درخت

که بر شاخش آن کاخ بر پای چیست      چنین از بر آسمان جای کیست

چنین گفت کآن جای سیمرغ راست      که بر خیل مرغان همه پادشاست

هر آن مرغ کاینجاست از بیم اوی      نیارد بُد این ز آن دگر کینه جوی

به کوه ازدها و به دریا نهنگ      هر آنجا که یابد بدرَد به چنگ

چو گمراه بیند کسی روز و شب      ز بی توشگی جان رسیده به لب

از ایدر برد نزدش اندر شتاب	به چنگال میوه به منقار آب
به سوی ره راست باز آردش	ز مردم کرا دید ناز آردش
پدید آمد آن مرغ هم در زمان	ازو شد چو صد رنگ فرش آسمان
چو باغی روان در هوا سر نگون	شکفته درختان درو گونه گون
چو تازان گهی پر گل و لاله زار	زبالاش قوس قزح صد هزار
ز باد پرش موج دریا ستوه	ز بانگش گریزان دد از دشت و کوه
به منقار بگرفته یکی نهنگ	چهل رش فزون ازدهایی به چنگ
بر آن آشیان رفت و سر بر فراخت	تو گفتی ز دیبا یکی کله ساخت

در اینجا می‌بینیم که اسدی تصویر شاهنامه‌ای آشیان سیمرغ بر کوه را با تصویر درخت ویسپوبیش ترکیب کرده و به چشم‌اندازی دلکش و بدیع دست یافته است. تصویر او از سیمرغ هم به همین ترتیب دورگه است. از سویی آن را به صورت نیرویی وحشی و سرکش و درنده و خطرناک وصف کرده، و از سوی دیگر اشاره کرده که گمراهان را می‌رهاند و سرگشتگان را پناه می‌دهد و از این رو نیرویی نیکوکار و حمایتگر محسوب می‌شود.

بعد از فردوسی سیمرغ همچون نمادی از فر و شکوه و بلندپروازی در اشعار بسیاری از سخن‌سرایان بارها و بارها تکرار شد، بی آن که دلالت معنایی تازه‌ای بدان افزوده شود یا داستانی تازه به روایت‌های پیشین افزوده شود. هرچند زنجیره‌ای از تداعی معانی میان سیمرغ و خورشید و بامدادان برقرار شد. چنان که مثلاً انوری سپیده‌دم را چنین زیبا وصف می‌کند:

من در این دمدمه‌ی کار که سیمرغ سحر  
بر یکی جوی پر از شیر فرو زد منقار

## گفتار چهارم: سیمرغ در متون عرفانی

چنین می‌نماید که سیمرغ از همان ابتدای کار پیوندی با مضمونهای عرفانی برقرار می‌کرده است. یعنی گویا در زمانهای دور که در قالب آیینهای مربوط به بهرام در دل کیش مهرپرستی جایگاهی داشته، همچون نمادی برای عروج عرفانی انسان نیز محسوب می‌شده است. درباره‌ی الگوی صورتبندی مضمونهای عرفانی به کمک نماد سیمرغ برگه‌ی مستندی در ادبیات پهلوی و اوستایی در دست نداریم. اما این نکته با توجه به رازورزانه بودن مضمونهای عرفانی و اندک بودن متون بازمانده به این زبانها چندان غریب نمی‌نماید. گواه غیرمستقیمی که در این زمینه در دست داریم، ورود مضمون سیمرغ به ادبیات پارسی دری است که به سرعت و در زمان کوتاه یک قرن به شکل‌گیری منظومه‌ای پیچیده و منظم از نمادها و مفاهیم و چارچوبها می‌انجامد. تبار بخش مهمی از این مضمونها - به خصوص خود مفهوم مهر و تشبیه شدن‌اش به شیر گاوکش - را می‌توان در منابع پیش از اسلام ردیابی کرد، و بر این مبنا می‌توان حدس زد که شبکه‌ی رمزگان متصل به سیمرغ هم به همین شکل پیشینه‌ای بیشتر از ادبیات دری داشته و به همین دلیل از همان ابتدای کار چنین پیچیده و پخته و تکامل یافته می‌نماید.

شاهد دیگری که داریم، متون عربی‌ایست که در قرون دوم و سوم هجری به دست ایرانیان تولید شده و مضمونهایی عرفانی دارد. در میان این کتابها، به خصوص کتاب الطواسین اثر حلاج جایگاهی یگانه دارد، چون از سویی متن بنیانگذار عرفان انسان - خدامدارانه در جهان اسلام محسوب می‌شود و از سوی دیگر رمزپردازی‌اش بر پرندگان مبتنی است. چنین می‌نماید که در اواخر عهد ساسانی و قرون اولیه‌ی اسلامی در ایران غربی نماد طاووس به عنوان همتایی برای سیمرغ محسوب می‌شده است. این را دیدیم که روایت‌های مربوط به سیمرغ در اصل در ایران شرقی و منطقه‌ی سیستان ریشه داشته است. طاووس هم در ایران غربی



جانوری بومی نیست و در دوران هخامنشی از هند به این منطقه وارد شده است. با این وجود چنین می‌نماید که از همان ابتدای کار طاووس به خاطر بال و پر رنگین‌اش در میان ایرانیان اهمیتی نمادین یافته باشد. بعدتر هم می‌بینیم که در آیینهای کهن باقی مانده در منطقه از جمله کیش یارسان نماد طاووس جایگاه فرازینی پیدا می‌کند و به خصوص در میان ایزدی‌ها با تعبیر ملک طاووس موقعیتی قدسی به دست می‌آورد.

حلاج در کتاب الطواسین (دفتر طاووس‌ها) که بخشهایی از آن باقی مانده، رمزگانی عرفانی را در قالب زبان عربی معرفی می‌کند که پیشاهنگ اشعار عارفانه‌ی پارسی دری در ایران شرقی محسوب می‌شود. در همین متون به پیوند میان پرنده‌ی مقدس و کوه قاف اشاره شده و بازی‌هایی کلامی با کلمه‌ی قاف انجام گرفته که از سویی یادآور تعبیرهای خلاقانه‌ی ابن عربی فصوص‌الحکم است و از سوی دیگر تفسیر افراطی (زندیک) منسوب به مزدک را فرا یاد می‌آورد.

با این همه ورود رسمی نماد سیمرغ به ادبیات عرفانی باز در ایران شرقی رخ داد. یکی از نخستین کسانی که از سیمرغ به عنوان نمادی عرفانی بهره جست، سنایی غزنوی بود که در ضمن بنیانگذار شبکه‌ای از نشانه‌های دیگر در زبان شاعرانه‌ی پارسی دری هم هست. سنایی در اشعارش چند بار نام سیمرغ را در کنار کیمیا به کار گرفت و این دو را به عنوان استعاره‌هایی برای امرِ مطلوبِ غایب و غایت و آرمانِ گم شده در زمانه‌ی انحطاط معرفی کرد:

معدلت در این زمانه‌ی شوم                      شد چو سیمرغ و کیمیا معدوم

و

منسوخ شد مروت معدوم و معدوم شد وفا                      زین هردو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا

و این تعبیری است که حافظ نیز با طیننی منفی تکرارش کرده است:

وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی                      به هرزه طالب سیمرغ و کیمیا می‌باش

این تعبیر از سیمرغ احتمالا از آنجا برخاسته که سیمرغ را نوعی «حضور غایب» می‌دانسته‌اند که نامش و حضور مینوی‌اش هست، اما کالبدش و عینیت گیتیانه‌اش از چشمها پنهان است. چنان که ناصر خسرو می‌گوید:

ای پسر خسرو حکمت بگوی      تات بود طاقت و توش و توان

ای به خراسان در، سیمرغ‌وار      نام تو پیدا و تن تو نپنهان

سنایی هم در همین راستا می‌گوید:

سیمرغ نه‌ای که بی‌تو نام تو برند      طاووس نه‌ای که با تو در تو نگرند

و همچنین عطار می‌گوید:<sup>۱۹۲</sup>

در کوی قلندری چو سیمرغ      می‌باش به نام و بی‌نشان باش

بگذر تو ازین جهان فانی      زنده به حیات جاودان باش

و از اینجا بر می‌آید که انگار طاووس و سیمرغ دست کم در ایران شرقی همچون دو روی یک سکه نمایان می‌شده‌اند. طاووس جلوه‌ی حاضر و ملموس امر قدسی را نشان می‌داده و سیمرغ به سویه‌ی رمزآلود و پنهان و رازورزانه‌اش دلالت می‌کرده است. شاید به همین دلیل است که در کردستان برای ستودن جنبه‌ی گیتیانه و عیان امر قدسی نمادی مثل ملک طاووس اعتبار یافته است.

در عین حال، سنایی عشق را و فنای برخاسته از عشق را به سیمرغ تشبیه کرد و غیاب سیمرغ و در عین حال نفوذ پایدار او را در این چارچوب بازتعریف کرد.

---

<sup>192</sup> عطار، غزل ۴۲۰.

ماه شب گم‌رهان عارض زیبای توست      سرو دل عاشقان قامت رعناى توست  
...وصل تو سیم‌رغ گشت بر سر کوی عدم      جان همه عاشقان سغبه‌ی سودای توست  
و

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود      سیم‌رغ عشق را دل من آشیانه بود  
و این اشاره به عشق در ضمن با بلندپروازی سیم‌رغ و استغناى عاشق از بهشت و دوزخ نیز گره خورده است:  
مردن آن باشد که متواری شود سیم‌رغ‌وار      هشت جنت زیر پر و هفت دوزخ زیر بال  
بعد از آن سیم‌رغ مثل شیر در مقام رمزی برای عشق به کار گرفته می‌شود. فخرالدین عراقی در این  
بافت می‌گوید:

عشق سیم‌رغ است کاو را دام نیست      در دو عالم زو نشان و نام نیست  
پی به کوی او همانا کس نبرد      کاندر آن صحرا نشان گام نیست  
از قرن پنجم هجری به بعد نماد سیم‌رغ در مجموعه‌ای از استعاره‌ها و تشبیه‌ها به کار گرفته می‌شود  
که وجه مشترک‌شان تاکید بر صفت‌های اخلاقی ستوده شده توسط عارفان است. در این میان به خصوص همت  
و قناعت جایگاهی ویژه دارند. چنان که مثلاً سعدی با مقابل هم نهادن کرکس و سیم‌رغ یک جفت متضاد  
معنایی پدید آورده و این دو را نماینده‌ی عشق به دنیای گذرا یا توجه به عالم باقی دانسته است:  
کرکسان‌اند از پی مردار دنیا جنگ‌جوی      ای برادر گر خردمندی چو سیم‌رغان نشین  
و

آری مثل به کرکس مردارخور زدند      سیم‌رغ را که قاف قناعت نشیمن است  
تقابل دیگری میان سیم‌رغ و مگس (یا پشه) برقرار است و این بار همت والا و فرومایگی است که  
مورد نظر است. چنان که حافظ می‌گوید:

ای مگس عرصه‌ی سیمرغ نه جولانگه توست      عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری  
یا خواجوی کرمانی می‌گوید:

هرکسی را نرسد از تو تمنای وصال      آشیان بر ره سیمرغ چه سازد مگسی

سعدی و بسیاری از شاعران دیگر که گرایشی متشرعانه یا درباری دارند، زیاد از نماد سیمرغ بهره نگرفته‌اند و اشاره‌هایشان هم بدان جسته و گریخته و بلاغی است. در مقابل صوفیان و عارفان نماد سیمرغ را در مرکز توجه خود قرار داده‌اند و اشاره‌هایشان به آن دقیقاً در امتداد رمزگانی قرار می‌گیرد که در متون اوستایی و پهلوی دیدیم و در شاهنامه در بافتی متفاوت بازشان یافتیم. چنان که مثلاً اوحدی مراغه‌ای در مثنوی جام جم از این رمز با گشاده‌دستی بهره برده است:

هر که دل دارد این دلیلش بس      خود رسول است و این رسیلش بس  
دل که سیمرغ را شکار کند      چرخ زالش چگونه خوار کند؟

و

به بدن درج اسم ذات شدی      به قوی مظهر صفات شدی  
همچو سیمرغ رازهای جهان      در پس قاف قالبت پنهان

و

سخن صدق سر به لاف آورد      دین چو سیمرغ رو به قاف آورد  
طالبی، چشم و گوش باش، ای دل      با چنین‌ها به هوش باش، ای دل

با توجه به این شبکه‌ی غنی و پیچیده از دلالتها و رمزها، می‌توان به مهمترین متنی پرداخت که درباره‌ی سیمرغ به زبان پارسی نوشته شده است. این متن منطق‌الطیر عطار است که سرآغاز مجموعه‌ای پرشمار از کتابهای مشابه درباره‌ی سفر عرفانی پرندگان در جستجوی سیمرغ است. عطار در این منظومه‌ی

زیبا و خواندنی سیمرغ را به صورت نمادی برای خداوند به کار گرفته، که در ضمن تجلی عشق هم هست، و در پایان کار معلوم می‌شود که چیزی جز ترکیب هم‌افزای دلدادگان و عاشقان نیز نبوده است.

داستان منطق‌الطیر، داستان سلوک جستجوگرانه‌ی مرغان برای یافتن شاهشان سیمرغ است. کسی که ایشان را به این کار بر می‌انگیزد، هدهد است که به خاطر همنشینی با سلیمان به اسرار آگاه است و مرغان را وادار می‌دارد تا زندگی عادی خود را رها کنند و گام در راه طلب بنهند.

با سلیمان در سفرها بوده‌ام

عرصه‌ی عالم بسی پیموده‌ام

پادشاه خویش را دانسته‌ام

چون روم تنها چو نتوانسته‌ام

لیک با من گر شما هم ره شوید

محرم آن شاه و آن درگه شوید

وارهید از ننگ خودبینی خویش

تا کی از تشویر بی‌دینی خویش

هرک در وی باخت جان از خود برست

در ره جانان ز نیک و بد برست

جان فشانید و قدم در ره نهید

پای کوبان سر بدان درگه نهید

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف

در پس کوهی که هست آن کوه قاف

نام او سیمرغ سلطان طیور

او به ما نزدیک و ما زو دور دور

در حریم عزتست آرام او

نیست حد هر زفانی نام او

صد هزاران پرده دارد بیشتر

هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در

مرغان راهی دشوار را با راهنمایی پیرِ طریقت (هدهد) آغاز می‌کنند و در هر مرتبه از سلوک بخشی از ایشان از رفتن باز می‌مانند. تا آن که در نهایت سی مرغ از میانشان با کوشش بسیار به سراپرده‌ی سیمرغ بر کوه قاف دست می‌یابند و در آنجا بر اورنگ سیمرغ آینه‌ای می‌بینند و در می‌یابند که سیمرغ کسی جز خودشان نبوده است:

آشکارا کرد رخ چون آفتاب	تو بدان کانگه که سیمرغ از نقاب
پس نظر بر سایه‌ی پاک او فکند	صد هزاران سایه بر خاک او فکند
گشت چندین مرغ هر دم آشکار	سایه‌ی خود کرد بر عالم نثار
سایه‌ی اوست این بدان‌ای بی هنر	صورت مرغان عالم سر به سر
حاش لله گر تو گویی حق بود	...هرک او از کسب مستغرق بود
لیک در حق دایما مستغرقی	گر تو گشتی آنچ گفتم نه حقی
این سخن کار فضولی کی بود	مرد مستغرق حلولی کی بود
فارغی گر مردی و گر زیستی	چون بدانستی که ظل کیستی
نیستی سیمرغ هرگز سایه‌دار	گر نگشتی هیچ سیمرغ آشکار
سایه‌ای هرگز نماندی در جهان	باز اگر سیمرغ می‌گشتی نهان
اول آن چیز آشکار آنجا شود	هرچ اینجا سایه‌ای پیدا شود
دل چو آینه منور نیست	دیده‌ی سیمرغ بین گر نیست
وز جمالش هست صبر لامحال	چون کسی را نیست چشم آن جمال
از کمال لطف خود آینه ساخت	با جمالش عشق نتوانست باخت
تا ببینی روی او در دل نگر	هست از آینه دل در دل نگر
در جهان حسن بی مثل و مثال	پادشاهی بود بس صاحب جمال
در نکویی آیتی دیدار او	ملک عالم مصحف اسرار او
کو تواند از جمالش بهره یافت	می‌ندانم هیچ کس آن زهره یافت
خلق را از حد بشد سودای او	روی عالم پر شد از غوغای او

...گر کسی را تاب بودی یک زمان	شاه روی خویش بنمودی عیان
لیک چون کس تاب دید او نداشت	لذتی جز در شنید او نداشت
چون نیامد هیچ خلقی مرد او	جمله می‌مردند و دل پر درد او
آینه فرمود حالی پادشاه	کاندر آینه توان کردن نگاه
روی را از آینه می‌تافتی	هرکس از رویش نشانی یافتی
گر تو می‌داری جمال یار دوست	دل بدان کابینه‌ی دیدار اوست
دل بدست آر و جمال او ببین	آینه کن جان جلال او ببین
پادشاه تست بر قصر جلال	قصر روشن ز آفتاب آن جمال
پادشاه خویش را در دل ببین	هوش را در ذره‌ی حاصل ببین
هر لباسی کان به صحرا آمدست	سایه‌ی سیمرغ زیبا آمدست
گر ترا سیمرغ بنماید جمال	سایه را سیمرغ بینی بی خیال
گر همه چل مرغ و گر سی‌مرغ بود	هرچ دیدی سایه‌ی سیمرغ بود
سایه را سیمرغ چون نبود جدا	گر جدایی گویی آن نبود روا
هر دو چون هستند با هم بازجوی	در گذر از سایه وانگه رازجوی
چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای	کی ز سیمرغ رسد سرمایه‌ای
گر ترا پیدا شود یک فتح باب	تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام	خود همه خورشید بینی والسلام

این منظومه اوجی معنایی است که قله‌ی تکامل مفهوم یک رمز بسیار کهن را نشان می‌دهد. عطار با

برگرفتن رمزی که در زمان زندگی‌اش دو و نیم هزاره سن داشته، در امتداد معانی‌ای که در این زمان دراز

تحول یافته، داستانی خلق کرده و با زبانی شیوا این‌همانی حق و خلق، وحدت خالق و مخلوق و شکلی رمزآمیز از وحدت وجود را با زیبایی شرح داده است.

چون شدند از کل پاک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بنده‌ی نو جان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده‌ی دیرینه شان	پاک گشت و محو گشت از سینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره‌ی سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور بسوی خویش کردند نظر	بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردند بهم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشنود این
... ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم	زانک سیمرغ حقیقی گوهریم
محو ما گردید در صد عز و ناز	تا به ما در خویش را یابید باز
محو او گشتند آخر بر دوام	سایه در خورشید گم شد والسلام

پس از عطار، مضمونها و دلالت‌هایی که او پرورده بود ابتدا توسط وارث معنوی‌اش مولانا و بعد توسط

دیگران به کار گرفته شد، به طوری که تا دوران صفوی رمزگان او به بخشی هنجارین و استانده از



تصویرپردازی‌های شاعرانه بدل شده بود. مولانا به پیچیدگی‌های این تصویر یک لایه‌ی شورآمیز افزوده است،  
در آنجا که می‌گوید:

قاف تویی مسکن سیمرخ را      شمع تویی جان چو پروانه را<sup>۱۹۳</sup>

و

سیمرخ دل عاشق در دام کجا گنجد      پرواز چنین مرغی از کون برون باشد<sup>۱۹۴</sup>

و

به جز به عشق تو به جایی دگر نمی‌گنجم      که نیست موضع سیمرخ جز گه قاف<sup>۱۹۵</sup>

و

سیمرخ و کیمیا و مقام قلندری      وصف قلندر است و قلندر از او بری<sup>۱۹۶</sup>

بعد از مولانا، در عمل آنچه که در ادبیات عارفانه‌ی پارسی می‌بینیم تکرار همین مضمون‌هاست. شاعران  
سبک هندی مانند صائب تبریزی و کلیم کاشانی بارها و بارها در شعرهایشان به سیمرخ ارجاع داده‌اند، اما از  
دایره‌ی معانی مرسوم و هنجارین قدمی بیرون نهاده‌اند و در میانشان شاعرانی مثل بیدل هم یافت می‌شوند که  
شعرهای پرمعنا و پیچیده‌اش به شکلی شگفت‌انگیز از تعبیر سیمرخ خالی است.

---

<sup>193</sup> مولانا، دیوان شمس، غزل ۲۵۶.

<sup>194</sup> مولانا، دیوان شمس، غزل ۶۰۹.

<sup>195</sup> مولانا، دیوان شمس، غزل ۱۳۰۶.

<sup>196</sup> مولانا، دیوان شمس، غزل ۳۰۰۶.



که پرنده‌ای شکاری را به عنوان نماد بهرام بر می‌کشیده و پیروزمندی او را می‌ستوده است. بهرام خود از ایزدانِ نزدیک به مهر بوده و مهرپرستان بهرام و نمادهای مربوط به وی را در میان خویش گرامی می‌داشته‌اند. از این رو خاستگاه سیمرغ کیش مهر است و تباری پیشازرتشتی دارد و تمایز آن با مسیر یکتاپرستانه دین زرتشتی چندان چشمگیر بوده که بعد از قرن‌ها در رزم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار نمود یافته است.

با این وجود احتمالاً پیوند خوردن سیمرغ با مضمونهای پزشکانه به کیش زرتشتی مربوط می‌شود. روند وامگیری و ادغام عناصر و نمادهای کیش‌های ایزدان پیشازرتشتی در دل نظام فلسفی یکتاپرستانه‌ی زرتشتی، از همان ابتدای کار و دوران زندگی زرتشت آغاز شد و به خصوص در دوران هخامنشی شدت گرفت. در این فاصله بوده که سیمرغ (که تا پیش از این نمادی جنگاورانه بود و فره پیروزمندان را نمایش می‌داد) دگردیسی یافت و آشیانش را بر فراز درخت ویسپوبیش نهاد و در کنش درمانگرانه‌ای که به زرتشت و اهورامزدا منسوب بود، جذب شد. این روند همگرایی و جذب چندان کهن بوده که صد سال پس از دوران زرتشت، مهمترین شاگرد و جانشین او که قاعدتاً خویشکاری‌اش همان درمان‌کردن هستی بوده، به یاد این پرنده سیمرغ خوانده می‌شده است.

دلالت‌های معنایی برخاسته از سیمرغ به تدریج در دوران اشکانی و ساسانی بسط یافت، اما به شکلی اعجاب‌انگیز هسته‌ی مرکزی مضمونهای اوستایی‌اش را حفظ کرد و آن را از مجرای ادبیات پارتی و پهلوی به دوران اسلامی منتقل ساخت. در دوران اسلامی از همان ابتدای صورتبندی دیدگاه عرفانی در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی، رمزنگاری پرنده‌ای را با قوت تمام حاضر می‌بینیم. مضمون سیمرغ در این مدت بیشتر با تعبیرهای مهرپرستانه گره خورده و با عشق و فنا و وحدت خالق و مخلوق ارتباط می‌یابد. رشد و توسعه‌ی داستانهای منسوب به سیمرغ در دوران اسلامی دو اوج نمایان دارد که به ترتیب با فردوسی و عطار در منظومه‌های حماسی و عرفانی تجلی می‌یابد.

## کتابنامه

- بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- بهار، مهرداد، *از اسطوره تا تاریخ*. تهران. نشر چشمه، ۱۳۷۶.
- بهار، مهرداد، بندهش. چاپ دوم. تهران. انتشارات توس، ۱۳۸۰.
- بهار، مهرداد، *واژه‌نامه بندهش*. تهران، ۱۳۴۵.
- تفضلی، احمد، مینوی خرد. تهران. انتشارات توس، ۱۳۷۹.
- دوستخواه، جلیل، اوستا؛ انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- راشد محصل، محمد تقی، *گزیده‌ی زاد سپرم*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- رضی، هاشم، *دانشنامه ایران باستان*. تهران. انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
- رودکی، جعفر ابن محمد، دیوان رودکی، موسسه مطالعات فرهنگ و تمدن ایران زمین، ۱۳۸۷.
- سنائی غزنوی، مجدود ابن آدم، دیوان سنائی، انتشارات سخن، ۱۳۸۵.
- عراقی، فخرالدین، دیوان عراقی، انتشارات سنایی، ۱۳۶۳.
- عطار نیشابوری، محمد ابن ابراهیم، دیوان عطار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- عطار نیشابوری، محمد ابن ابراهیم، *منطق الطیر*، انتشارات الهام، ۱۳۷۳.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه (بر اساس نسخه‌ی مسکو)، انتشارات پیمان، تهران، ۱۳۷۹.
- مستوفی، حمدالله، *نزه القلوب*. به کوشش سید محمد دبیر سیاقی. تهران. انتشارات طهوری، ۱۳۳۶.

مکنزی، دیوید نیل، فرهنگ کوچک زبان پهلوی. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، دیوان شمس، امیر کبیر، ۱۳۴۱.

مولایی، چنگیز، فروردین یشت. تبریز. انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲.

میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.

ناصر ابن خسرو قبادیانی، دیوان ناصر خسرو، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۳.

نیبرگ، ه. س. دین‌های ایران باستان؛ ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی؛ تهران: مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.

وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۵.

وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی؛ انتشارات پازینه، ۱۳۸۹.

Deblois, F.C. (1997). "Simurgh". *The Encyclopedia of Isla.*, Vol. IX, Leiden, Brill



## تبارشناسی وای

پژوهشنامه‌ی ادب حماسی، شماره‌ی چهاردهم، سال هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص: ۶۵-۸۸.

### چکیده

در این نوشتار تحول سیمای ایزد وای و تکامل دلالت‌های مفهومی منسوب به وی مورد بررسی واقع شده است. ابتدا سیمای وای در اساطیر هند و ایرانی واری شده، و بعد چگونگی اخلاقی شدن این ایزد و دگردیسی‌اش در منابع اوستایی مورد تحلیل قرار گرفته است. بعد از آن شرحی درباره‌ی ایزدان همسان با وای به دست داده می‌شود. یعنی از همسانی‌ها و تفاوت‌های وای با ثواشه، رام و دیوهایی مانند استویدات سخن به میان می‌آید. شواهدی برای مربوط دانستن اصطلاح عامیانه‌ی «وای بر تو/ای وای» با این ایزد ارائه می‌شود. آنگاه درباره‌ی نقش میانجی‌گرانه‌ی ایزد باد و خویشکاری او به عنوان نیرویی که میان آسمان و زمین حایل است، شرحی به میان می‌آید. در نهایت دلالت‌های افسانه‌آمیز وابسته به مفهوم باد که در عصر اسلامی وجود داشته و در تفسیرهای قرآن راه یافته است، تحلیل می‌شود.

کلیدواژگان: وای، ایزد باد، اساطیر هند و ایرانی، ثواشه، وای به و وای بد، گاهان، اوستا، رام، یشتها،

آسمان/ زمین، میانجی، تفسیر، بادهای چهارگانه.

وای یا وایو یکی از کهنترین خدایان دوران هند و ایرانی است. نامش به همین شکل هم در اوستا و هم در وداها وجود دارد و در دوران یگانگی این دو قوم ایزدی بوده که بر فضای میان گنبد آسمان و سطح زمین فرمان می‌رانده است. در اینجا برای این که بحث کمی دقیقتر شود، از نام وای برای اشاره به این خدا در اساطیر ایرانی استفاده خواهم کرد و نام وایو را برای ارجاع به متون هندی نگاه خواهم داشت. هرچند در متون ایرانی و هندی هر دو نام وای و وایو برای نامیدن این ایزد به کار گرفته شده‌اند. ناگفته نماند که در متون کهن ایرانی معمولاً عنوان "اندروا" (تهیا، فضای خالی) به جای وای استفاده می‌شود. در ویسپرد او به همراه عناصر دیگری مانند آسمان و دریای فراخکرت که نماد فضای خالی و پهناور هستند، ستوده شده است.<sup>۱۹۹</sup>

ایزد وای با وجود حضور ماندگار و گسترده‌اش در زبان‌های ایرانی، موجودی معمایی و پرسش برانگیز است. با این فرض که اساطیر ودایی شکلی کهن‌تر و قدیمی‌تر از روایت‌های هند و ایرانی را حفظ کرده‌اند، می‌توان به وداها نگریت و سیمای وای را در دوران چندخدایی کهن آریایی و پیش از انقلاب زرتشتی بازسازی کرد.

در وداها، وایو ایزدی مقتدر و مهم است که به همراه برادرش ایندره بر هوا، یعنی قلمرو میان آسمان و زمین حاکم است. نام مرسوم او در متون ودایی وایو (वायु) است اما او را با اسامی دیگری نیز می‌شناسند: پرانا

---

<sup>۱۹۹</sup> ویسپرد، ۷، ۴.

(प्राण) یعنی تنفس، پاوانا (पवन) به معنی پاک کننده، گنده‌دهه (رایحه‌آور)، ساتاگه (همواره در حرکت) و

واتا (वात) که شکل دیگری از کلمه‌ی باد در فارسی است.<sup>۲۰۰</sup>

وایو در ادبیات هندی ایزدی مقتدر است که بر گردونه‌ای سوار است که توسط چهل و نه یا هزار اسب سپید و ارغوانی کشیده می‌شود و درفشی سپید بر آن افراشته شده است. او در ضمن موجودی خطرناک و خونریز است و در رده‌بندی ایزدان هند و ایرانی به طبقه‌ی دیوها (دوه) تعلق دارد.<sup>۲۰۱</sup>

وای در متون هند و ایرانی به نسبت دقیق توصیف شده است. اوست که سوار بر ارابه‌ای تندرو به آسمان می‌تازد و رعد و برق پدید می‌آورد یا به سوی زمین تاخت می‌کند و گرد و غبار بر می‌انگیزد.<sup>۲۰۲</sup> در منابع هندی متاخرتر وایو مستقیماً از دم هستی بخش پوروشا زاده شده و با این وجود خاستگاهش در ریگ ودا همچون معمایی جلوه‌گر می‌شود. چنان که در سرودی برای ستایش وایو می‌خوانیم: " او در کجا تولد یافته است ؟ و از کجا برخاسته است ؟ او به اراده خویش روان است."<sup>۲۰۳</sup>

وایو ایزدی توفنده و نیرومند است که مانند ایندره به طایفه‌ی دیوها تعلق دارد. پدری نامدار است که از میان فرزندانش می‌توان به خدای میمون -هانومان- اشاره کرد. او با دختر نجار آسمانی -توشتری- هم ازدواج کرد و ماروت‌ها که خدایان توفان باشند از این آمیزش پدید آمدند. وای در اساطیر هندی خالق جزیره‌ی سریلانکا نیز دانسته می‌شود. او کسی است که به درخواست خردمندی به نام ناراد به کوه مرو -محور اتصال

---

<sup>200</sup> Jansen and Langham, 1993.

<sup>201</sup> Bhattacharji, 1984.

<sup>۲۰۲</sup> ریگ ودا، سرود ۵۳.

<sup>۲۰۳</sup> ریگ ودا، سرود ۵۳.



زمین و آسمان - تاخت و قلعه‌ی آن را ویران کرد و با وجود آن که گارودا بال‌هایش را برای حفاظت از این کوه بر فرازش گسترده بود، توانست بخشی از آن را بکند و به میان دریا پرتاب کند، و این همان سریلانکاست.



سمت راست: نگهبانان مکان قدسی (دیک‌پالاس) در معبد جاینی پارشواناتا در کُهاجوراهو: ارونا در طرف راست به رنگ تیره از جهت غرب و وایو در طرف چپ از شمال غربی حراست می‌کند. سمت چپ: تصویری از وایو در نقش‌های دینی امروز هند.

## سیمای وای در اوستا و بازمانده‌ی آن در زبانزدهای پارسی دری

در اوستا نام وای در چندین جا به چشم می‌خورد. نکته‌ی چشمگیر آن که این نام در گاهان وجود ندارد و از این رو برخورد زرتشت با آن به رفتارش با مهر شبیه بوده است. ولی در اوستای نو وای را هم در کنار سایر ایزدان کهن ایرانی می‌بینیم. یکی از یشت‌ها که رام یشت خوانده می‌شود، سراسر به ستایش او اختصاص یافته است. القاب وای در اوستا آمیخته‌ای از عناصر مثبت و منفی را در بر می‌گیرد. در رام یشت فهرستی بلند از ویژگی‌های او را می‌خوانیم، وای تنومند و نیرومند (تخموم)، قوی (آنوچه)، تندرو (آتوروه)، بر همگان چیره شونده، پیش رونده، پس رونده، دلیرترین، سخت، دیوستیز، خیزاب‌آور، زبانه‌کشنده، بسیار فرهمند، یابنده‌ی فره<sup>۲۰۴</sup>، استوار، زبردست، دیده‌بان آفریدگان<sup>۲۰۵</sup> و چابک‌دست است. با این وجود او را به چنگ آورنده‌ی آفریدگان، زیان‌رسان، بی‌رحم، آزمند، شکارچی و مرگبار هم خوانده‌اند. و چنین آمده که می‌توان از اژدها و راهزن و سپاهی زیناوند گریخت، اما فرار کردن از وای ناممکن است.

گریزناپذیر بودن وای و چیره‌گری وی احتمالاً دستمایه‌ای بوده که او را به نمادی از بلاهای طبیعی تبدیل کرده است. به همین دلیل وای یکی از دیرپاترین واژه‌های زبان فارسی هم هست. چون بازمانده‌اش در فارسی میانه (وات/ واد) همچنان در زبان امروزی ما کاربرد دارد، و همان واژه‌ی "باد" است. همچنین خود عبارت وای احتمالاً همان است که در شبه جمله‌هایی مانند "ای وای"، و "وای بر تو" همچنان باقی مانده

---

<sup>۲۰۴</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بندهای ۴۳-۴۷.

<sup>۲۰۵</sup> پیش درآمد یسنه، بند ۹.



این سخن اهریمن را باید در کنار این اشاره‌ی رام یشت دید که نام وای را باید به هنگام رویارویی با دشمنی تشنه به خون، و زمانی که فرد اسیر حریف شده است، برخواند<sup>۲۰۷</sup>. و به نظرم اصطلاح "وای بر من" نیز احتمالاً از همین موقعیت برخاسته است.

بنابراین شاید اصطلاح "وای بر من"، "وای بر تو"، یا "ای وای" که امروز در فارسی رواجی چنین چشمگیر دارد، در ابتدای کار تکیه کلامی بوده که در میان محفل پرستندگان وای رواج داشته است. به همین دلیل هم کهنترین منابع زرتشتی آن را به کسانی که بیرون از حلقه‌ی مغان قرار دارند، و یا خود اهریمن نسبت داده‌اند. تعبیر یاد شده حتی به قرآن هم راه یافته است. مثلاً در آیه‌ی دوم از سوره‌ی ابراهیم می‌خوانیم که:

"...وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ"، یعنی "...وای بر کافران از شکنجه‌ی سخت". عبارت "ویل" که همچون تدبیری بلاغی بارها در قرآن به کار رفته، در عربی ریشه‌ای ندارد و شکل به کار بردن آن نشانگر آن است که منظور زنهار دادن و هشدار دادن همراه با افسوس بوده است. این شبه جمله بیشتر در آیات مکی دیده می‌شود و در ابتدای کار بیشتر به شکل خالص و تنها آمده است و نام بعد از خود را مخاطب قرار می‌دهد. مثلاً ویل لکل همزه لمزه (وای بر اشاره کنندگان با چشم و ابرو)، ویل للمصلین (وای بر نمازگزاران)

محمد بن حسان که فرزند حسان بن ثابت، شاعر مداح پیامبر اسلام است، این عبارت را با وای فارسی برابر می‌داند و تمام مفسران و مترجمان قرون نخست اسلامی نیز این عبارت را در فارسی به "وای بر..." برگردانده‌اند. این به احتمال زیاد وامگیری‌ای از عبارت وای فارسی است که در گویش عربی دگرگون شده و به ویل تغییر شکل یافته است. جالب آن است که در آیات قدیمی‌تر مکی این عبارت همواره به تنهایی و

---

<sup>۲۰۷</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بندهای ۴۹-۵۱.

نزدیک به وضعیت فارسی‌اش به کار گرفته می‌شود، اما به تدریج صرف شده و همچون واژه‌ای مرکب با ضمائر متصل چفت و بست می‌شود (مثل ویلکم، ویلنا،...).

این عبارت در فارسی احتمالاً فراخوانی از ایزد باد (وای) بوده که متولی بخت و رخداد‌های تصادفی نیز دانسته می‌شده و هنگامی که مردمان با رخدادی ناخوشایند روبرو می‌شدند آن را برای بیان ناخشنودی و حسرت‌شان به کار می‌گرفتند. میبیدی بدون این که خاستگاه آریایی کهن این عبارت را بشناسد، توضیحی در مورد کاربردهای آن به دست داده است که بازگو کردنش سودمند است. او نیز ویل را با وای یکی گرفته و گفته که در فارسی وای را در چهار مورد به کار می‌برند. وای یا از سرِ آست، یا نیاز، و یا نام و یا ننگ<sup>۲۰۸</sup>. یعنی بابت از دست رفتن نام و ننگ یا غلبه‌ی آز و نیاز است که پارسیان وای را فرا می‌خوانند.

چنین می‌نماید که در زمان نگاشته شدن تفسیرهای اولیه‌ی قرآن ارتباط وای و ایزد باد فراموش شده یا به هر دلیلی پوشیده مانده باشد. از این روست که برخی از مفسران سختگیرتر کوشیده‌اند به ترتیبی این عبارت ناآشنا را بفهمند و تعبیرهای متاخرتر به رویکردهایی خلاقانه گرایش یافته‌اند. مثلاً مجمع البیان حدیثی را از پیامبر نقل می‌کند که بر مبنای آن ویل نام چاهی است در انتهای جهنم، که اگر کسی به درونش بیفتد، چهل سال طول می‌کشد تا به انتهایش برسد<sup>۲۰۹</sup>!

سورآبادی ویل در آیه‌ی ۶۰ از سوره‌ی طه را "واویلی" ترجمه کرده که همان "واویلا" است که امروز هم در فارسی کاربرد دارد. به نظر او ویل جایی است که در دوزخ که ماران و کژدمان خطرناکی دارد و هر روز

---

<sup>۲۰۸</sup> میبیدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱): ۲۴۵.

<sup>۲۰۹</sup> طبرسی، ۱۳۸۰ (ج. ۱): ۳۲۱.

از خداوند به زاری درخواست می‌کند که از گناهکاران انباشته شود<sup>۲۱۰</sup>. اسفراینی از ابن عباس نقل کرده که یعنی "سختی گرما" و از سعید بن مسیب نقل شده که وادی‌ای در دوزخ است که اگر تمام کوههای جهان را در آن بگذارند، بگدازدشان<sup>۲۱۱</sup>.

از این بحث‌ها روشن است که دست کم در میان مترجمان و مفسران ایرانی قرآن، پیوند میان وای و ویل در عربی، و همچنین دلالت منفی و اهریمنی وای همچنان معلوم بوده و از این رو آنچه که به ویل یا وای مربوط می‌شده را به گناهایمانند آرز و نیاز یا مکانهایی مثل دوزخ مربوط می‌دانسته‌اند. چنین می‌نماید که این تصویر منفی از وای به دیو بودنش در اساطیر کهن ایرانی مربوط باشد. شاید زرتشت به همین دلیل او را نادیده گرفته، و از ایزدکده‌ی خود رانده باشد. با این وجود مغان بعدی، او را نیز مانند مهر و بهرام به زمین‌های زرتشتی راه دادند و برای آن که میان سویی‌های تاریک و نیک‌وی تمایز قایل شوند، به دو نوع باد اشاره کردند: وای به، و وای بد.

وای به، که با صفتِ جالب توجه "زروان داد"، یعنی "زاده‌ی زمان" یا "آفریده‌ی زمان" مشخص شده، سویی‌ی نیکوکار باد است. این شخصیت احتمالاً از در آمیختن دو رده از ویژگی‌ها پدید آمده است. یک رده صفاتی را در بر می‌گیرد که با زروان در ارتباط بوده و به ایران شرقی مربوط می‌شده، و دیگری ویژگی‌هایی را شامل می‌شود که از ایران غربی برخاسته است. در ایران شرقی، لقب زروان داد برای این ایزد رواج داشته و او را آفریننده و نگهبان پل چینوت می‌دانستند. این نقش احتمالاً از خویشکاری کهنتر وای ناشی شده باشد، که حامی و تسکین‌گر ارواح بوده و ایشان را در سفرشان به آسمان همراهی می‌کرده است. ناگفته نماند که

---

<sup>۲۱۰</sup> سوراآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۲۴۳۵ و ۲۴۳۶.

<sup>۲۱۱</sup> اسفراینی، ۱۳۷۵ (ج. ۱): ۱۲۱.

موقعیت میانی وای در میان زمین و آسمان چنین نقشی را ایجاب می‌کرده، چنان که او نه تنها ارواح، که پیشکش‌های نمازگزاران و دعا‌های ایشان را نیز به ایزدان دیگر می‌رسانده است و همچون دروازه‌بان آسمان عمل می‌کرده است. این را می‌توان از آنجا دریافت که بارها به همراه دامویش‌اوپمن، ایزدِ حاملِ پیام‌ها و نمازها ستوده شده است<sup>۲۱۲</sup>. ویژگی دیگر وای به که گویا از ایران غربی برخاسته باشد، آن است که نماینده‌ی فضا و مکان است. او در اینجا با درنگ‌خدای یعنی فاصله‌ی زمانی دوازده هزار ساله‌ی تاریخی مربوط می‌شود، و به خصوص با ثواشه پیوند می‌خورد.

### ثواشه و مکان‌مندی امر قدسی

ثواشه نامی است که در اوستا کمتر از ده بار به کار رفته است. ثواشه همواره با زروان و زمان همراه است<sup>۲۱۳</sup> و معنای آن "مکان" است. از شکل قرار گرفتن آن با وای در جملاتی که نام هر دو را در بر می‌گیرد، آشکار است که این واژه مترادفی برای وای دانسته می‌شده است. روز بیست و یکم هر ماه نیز به ثواشه/ وای اختصاص یافته بود و باز از اینجا یکسانی این دو بر می‌آید<sup>۲۱۴</sup>. اگر به منابع ودایی بنگریم، می‌بینیم که از روزگارانی بسیار دور پیوندی میان این دو مفهوم برقرار بوده است.

---

<sup>۲۱۲</sup> مثلاً در مهریشت، کرده ۲، بند ۹ و خورشید نیایش، ۸.

<sup>۲۱۳</sup> مثلاً در یسنه، هات ۷۲، بند ۱۰.

<sup>۲۱۴</sup> سی روزه‌ی بزرگ و کوچک، ۲۱.

ثواشه (وَلَّحَ) در اوستا، همان است که در زبان سانسکریت و متون ودایی به صورت توآشتری وجود دارد که در ریگ ودا شصت و پنج بار به نامش اشاره شده است. هردوی این واژگان از ثوارته‌ی هند و ایرانی مشتق شده‌اند که جا و فضا معنا می‌دهد. این واژه از ریشه‌ی هند و اروپایی "تور/تور" به معنای شتافتن و حرکت کردن مشتق شده است. از ردگیری بقایای این واژه در زبانهای اروپایی می‌توان به دامنه‌ی معنایی آن پی برد. این واژه همان است که به سپش (spash) در آنگلساکسون کهن، و space در زبان انگلیسی امروزی منتهی شده است.<sup>۲۱۵</sup> در زبان فارسی امروزی از همین ریشه سپهر را داریم که همان معنای کهنش به معنای آسمان و "فضای آسمانی" را حفظ کرده است.

تواشتری در وداها ایزدی آسمانی است که حامی هنرمندان و به ویژه نجاران دانسته می‌شود. نامش در سانسکریت به معنای نجار و گردونه‌ساز است و تراشیدن چیزها و شکل دادن به اشیا بر عهده‌ی اوست. اوست که پیکر انسان را شکل داده است و از این روست که او را نخست‌زاده می‌نامند، چون پیش از آدمیان وجود داشته است. او حامی هنرمندان و مجسمه‌سازان هم هست و نمادی است که آفرینش گیتی در فضا را نشان می‌دهد. این موجود از کهنترین خدایان هند و ایرانی است که در قرن هفدهم پ.م نامش در عهدنامه‌ی میتانی و هیتی نیز آمده است.

تواشتری در اساطیر هندی نقشی مرکزی بر عهده دارد. برخی او را با پرجاپتی آفریننده یکی می‌گیرند. او به خصوص به خاطر روابط خویشاوندی مهمش با سایر موجودات آسمانی اهمیت دارد. دختر او، سارانپو، همسر وایو است و همان کسی است که در دو مرتبه، دو جفت دوقلوی نامدار را می‌زاید.<sup>۲۱۶</sup> یکی یمه و یکی

---

<sup>215</sup> Macdonell, 1995: 116-118.

<sup>۲۱۶</sup> ریگ ودا، ۸، ۲۶.



که همان جم (جمشید) و جمیگ ایرانی هستند و نخستین انسان‌ها دانسته می‌شوند، و دیگری اشوین‌ها که ایزدان دوقلوی خورشیدی هستند و با کاستور و پولوکس یونانی و مهر ایرانی ارتباط دارند. تواشتری همچنین پدر تریسیراس هم هست که ایزدی جنگاور بود و در نبرد با ایندره کشته شد. تواشتری در مقام انتقام، ازدهای هولناکی به نام ورتره (वृत्र) را آفرید که او نیز به دست ایندره کشته شد. بعد از آن بود که ایندره با لقب ورتره-هنه (یعنی کشنده‌ی ورتره) شناخته شد.<sup>217</sup> این لقب همان است که در اوستایی به ورثرغنه و در نهایت به وره‌رام و بهرام تبدیل شده است.

به این ترتیب تواشتری در اساطیر هندویی که شکلی دست نخورده‌تر از روایت‌های هند و ایرانی کهن را نشان می‌دهد، پیوندی دوگانه با ایزدان مقیم اقلیم هوا برقرار می‌کرده است. از سویی دخترش با وایو که سویی خوب و سودمند هوا را نشان می‌داده، وصلت می‌کند، و نخستین آدمیان و عناصری خورشیدی را ایجاد می‌کند. از سوی دیگر پسرش به دست ایندره به قتل می‌رسد.

از این داستانها بر می‌آید که تمایز میان وای بد و وای به در اساطیر ایرانی، شکل کهنی در دوران هند و ایرانی‌ها داشته است و تواشتری عنصری بوده که این تمایز را نمایان می‌کرده است. در آن روزگار انگار هوا دو نماینده‌ی مقتدر داشته است. یکی وایو بوده که به رویه‌ی نیکوکار و سودآور و ملایم باد و هوا اشاره می‌کرده، و دیگری ایندره‌ی خشمگین و جنگاور که نماد توفان ویرانگر و تباہکار بوده است. تواشتری از راه دو فرزند نرینه و مادینه‌اش با این دو ارتباط برقرار می‌کند. در نتیجه دخترش مادر تمام آدمیان و ایزدان

---

<sup>217</sup> Mac Donell, 1995: 116-118.

خورشیدی می‌شود، و با زاینده‌گی و باروری پیوند می‌خورد، و در مقابل پسرش همچون ازدهایی زیانکار است که به دست ایندیره کشته می‌شود.

به این شکل ایزدی که نماینده‌ی قدرت خلاقه و صنعتگر خدا بوده است، در برخورد با هوا زاینده‌گی و مرگ پدید می‌آورد. دوسویه بودن رخسار این ایزد در دوقلو بودن نوادگانش (جم/ جمیگ و اشوین‌ها) به خوبی تبلور یافته است. این جم<sup>۲۱۸</sup> زندگی/ مرگ، و تولید کردن/ ویران کردن که به دو سویه‌ی متضاد از هوا نسبت داده شده، از تجربه‌ی مردمان آن روزگار بر می‌آمده است. چرا که باد می‌توانسته هم آورنده‌ی ابر و باران و سرزندگی برای زمین باشد، و هم سیلاب و آذرخش و سیل ایجاد کند و کشتزارها و خانه‌ها را ویران نماید. این دو در قالب دو ایزد متفاوت، اما گاه مترادف تبلور می‌یافته‌اند و این نیروی خلاقه‌ی فضا بوده که هویت هر یک را تعیین می‌کرده است.

نکته‌ای که در اینجا سزاوار یادآوری است، آن که تواشتری در وداها با سومه (هوم) نیز ارتباط دارد، و این ارتباط از نوعی است که بعدها در اساطیر مربوط به مهر و جمشید اهمیت می‌یابد. تواشتری هندی ایزدی است که آفریننده‌ی گاو نخستین دانسته می‌شود و از این رو شباهتی به اهورامزدا در آیین زرتشتی دارد. در ضمن او کسی است که جام مقدس مخصوص گردآوری و اهدای سومه (هوم) را می‌سازد. بنابراین با آیین اهدای اکسیر نامیرایی به خدایان ارتباط دارد<sup>۲۱۹</sup>، و این همان است که بعدها به جام جم تبدیل می‌شود.

---

<sup>۲۱۸</sup> در متن کنونی اگر مانند اینجا، منظور از جم اشاره به جمشید یا شخصیت اساطیری همتای وی نباشد، سرواژه و کوتاه‌ی شده‌ی "جفت متضاد معنایی" را می‌رساند. برای بیشتر دانستن در مورد این مفهوم بنگرید به مقاله‌ی "درباره‌ی جم" از نگارنده.

<sup>۲۱۹</sup> Mac Donell, 1995: 116-118.

ثواشه در اوستا، بی‌تردید بازمانده‌ای از همین تواشتری است. با این تفاوت که خصلت مستقل خود را از دست داده و کاملاً در وای جذب شده است. او معمولاً با لقب "جاویدان" و "همیشگی" ستوده می‌شود و نامش همواره با زروان و وای همراه است. ارتباط وای/ثواشه با میترا در اوستا نیز باقی مانده است. چنان که بارها همراه با مهر و همراهان وی ستوده می‌شود.<sup>۲۲۰</sup> این نقش در وداها هم وجود دارد. چون تواشتری هم گذشته از ارتباط خویشاوندی با ایزدان هوا، خودش نیز با آسمان و ایزدان آن مربوط است. او آفریننده‌ی آذرخش دانسته می‌شود و همان کسی است که سلاح مهم میترا یعنی وجره را بر می‌سازد، و این وجره همان تندر است.

۳. کارکرد دیگر وای در یشتها که او را به مهر نزدیک می‌کند، ارتباطش با جنگ است. چون اوست که بوی جنگاوران را به روان نیکوکاران (فروشی‌ها) می‌رساند و ایشان را به همراه مهر و رشن و سروش به شتافتن به میدان نبرد وای می‌دارد و به این ترتیب برنده‌ی جنگ را تعیین می‌کند.<sup>۲۲۱</sup> وای همچنین با رخساری همچون جنگاوران بازنموده شده است. در رام یشت او دلیر، زرین خود، زرین تاج، زرین طوق، زرین گردونه، زرین چرخ، زرین سلاح، زرین کفش، و زرین کمر دانسته شده است.<sup>۲۲۲</sup> در سکه‌های کوشانی، نقش او را به صورت مردی ریشو و احتمالاً سالمند که مو و ریش بلندش در باد آشفته شده است نمایش می‌دادند، و نام سغدی‌اش "واد" را در زیر آن می‌نوشتند. در یشتها، هنگامی که به محل برگزاری نیایش‌هایش گام می‌گذارد تا خواسته‌ی

---

<sup>۲۲۰</sup> مهر یشت، کرده ۴، بند ۱۶ و کرده ۵، بند ۲۱.

<sup>۲۲۱</sup> فروردین یشت، کرده ۱۲، بندهای ۴۶-۴۸.

<sup>۲۲۲</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بند ۵۶.

نمازگزاران را روا دارد، در قالب مردی است کمر بند بر میان بسته، با کمری استوار، گامهایی بلند، سینه‌ای گشاده، تهیگاهی نیرومند، چشمانی بی‌آلایش، که همچون شهرباری یگانه فرود می‌آید<sup>۲۲۳</sup>. و جالب آن که در همین متن، او خود را نیزه‌ی سرتیز، نیزه‌ی پهن، و نیزه‌ی آخته می‌نامند. یعنی گویی نیزه در ابتدا نماد این ایزد دانسته می‌شده است<sup>۲۲۴</sup>.

به این ترتیب وای به، یا سویه‌ی نیک باد در اوستا موجودیتی مستقل پیدا کرده و با تواشتری باستانی ترکیب شده است. در اوستا اشاره‌ای به این که وای پدر جمشید است دیده نمی‌شود، ولی نقش آفریننده و زاینده‌ی تواشتری در بعضی جاها به او نسبت داده می‌شود.

## وای و ایزدان همانندش

وای، گذشته از پیوند و ترکیب شدنش با ثواشه، با ایزدی دیگر نیز همسان پنداشته می‌شود، و او رام است. رام ایزدی است که در اوستا چندین بار نامش ذکر شده است، اما توصیفی بسیار ناقص و اندک از او در دست است. در ادبیات اوستایی، نام او به صورت موجودی مستقل از وای، و همواره در کنار مهر آورده شده است. لقبش در اوستا بخشنده‌ی چراگاه فراخ است، که از سوی دیگر لقب مهر هم هست، و در تمام مواردی که از او یاد شده، نخست نام مهر آمده و این هر دو با لقب‌های مشابه‌شان ستوده شده‌اند. در بعضی از جاها نامش

---

<sup>۲۲۳</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بند ۵۳.

<sup>۲۲۴</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بند ۴۸.

به صورت خواستَر آمده که هوا-باد معنا می‌دهد و دستیار مهر بوده است. با وجود پیوند آشکار او با مهر، معلوم است که از همان دوران باستانی رام و وای را یکی می‌دانستند، چنان که یشتِ ویژه‌ی وای، به نام رام نامیده شده است.<sup>۲۲۵</sup> این یکتایی از آنجا معلوم می‌شود که در ادبیات پهلوی رام (یا گاهی رامَن) به صراحت همان وای دانسته شده است. بنابراین سه ایزدان باد هند و ایرانی باستان (وایو و تواشتری و ایندره)، در قالب یک ایزد ایرانی با سه نام (وای- ثواشه-رام) که در برابر نسخه‌ای اهریمنی (وای بد) قرار می‌گیرد، تبلور یافته و پیوند باستانی خود را با مهر و جمشید حفظ کرده است.

در مقابل این ایزد مرموز و نیک، وای بد قرار می‌گیرد که معمولاً در اوستا با لقب استوویذتو (ستومذتو) مورد اشاره قرار گرفته است. این واژه در متون جدیدتر به صورت استویهاد در آمده و نامی برای دیو مرگ است.<sup>۲۲۶</sup> اما در اصل لقبی برای وای بد بوده و "استخوان شکن" معنا می‌دهد. نام استویهاد در متون کهنتر اوستا مانند یشتها و گاهان و یسنه‌ها وجود ندارد، و تنها در وندیداد دیده می‌شود. در بند جالبی از وندیداد که در نکوهش روزه گرفتن آمده، انسان سیر بدان دلیل ستوده شده است که می‌تواند در برابر دیو استویهاد پایداری کند.<sup>۲۲۷</sup> استوویهاد ایزدی چندان سهمگین است که اگر کسی را لمس کند، او را به خواب می‌برد، و اگر سایه‌اش بر کسی بیفتد او را به تب دچار خواهد کرد. چشمان او مرگبار هستند و نگرستن‌اش به مردمان ایشان را از پای در می‌آورد.

<sup>225</sup> Darmesteter, 1892.

<sup>۲۲۶</sup> وندیداد، فرگرد ۵، ۲، ۸ و ۹.

<sup>۲۲۷</sup> وندیداد، فرگرد ۴، ۳ (الف)، ۴۹.

در بندهش او نقشی هم در روایت‌های عصر قیامت بر عهده دارد. چون کیخسرو در پایان زمان او را به خاطر تباہکاری‌اش سرزنش می‌کند و بعد او را به شکل شتری زرد در آورده و سوار بر او به دور جهان می‌تازد و در نهایت او را به قتل می‌رساند. شاید گوشزد کردن این نکته در اینجا سودمند باشد که مفهوم استخوان در هستی‌شناسی زرتشتی استعاره‌ای مهم است و به سختی و استحکام جهان مادی اشاره دارد. چنان که صفت مرسوم برای گیتی (در برابر مینو) استومند یعنی استخواندار است. از این رو وای بد که استوویدتو است، با نبود کردن ماده و در هم شکستن استخوان قالب‌های گیتیانه است که مرگ را پدید می‌آورد، و این دقیقاً همان کاری است که توفان و تندباد انجام می‌دهد، آنگاه که تیرک و شالوده‌ی ساختمانها و بناها یا تنه‌ی درختان را از جا می‌کند. وای از سوی دیگر با تیشتر نیز پیوندی دارد که در متون هندی همانندی ندارد. اوست که باعث جنبش ستاره‌ی تیشتر و فر ایرانی می‌شود<sup>۲۲۸</sup>، و تیشتر در سپیده دم در راهی دور از باد به سوی آبها می‌شتابد<sup>۲۲۹</sup>. در رام یشت، در صحنه‌ای که یادآور آبان یشت است، اهورامزدا در قالب موبدی ظاهر می‌شود که برای وای نماز می‌گذارد و از او می‌خواهد تا اهریمن را درهم بشکند. در اینجا وایو ایزدی بزرگ است که درخواست اهورامزدا را می‌پذیرد و او را بر دشمنش برتر می‌دارد<sup>۲۳۰</sup>. ایزد هوا آشکارا در اینجا از اهورامزدا برتر است و عجیب نیست که در بسیاری از جاها با لقب خودآته (یعنی خودآفریده) ستوده شده است و این عنوانی است برازنده‌ی اهورامزدا که به زعم زرتشت نخستین و تنها ایزد خالق بوده است. این محکمترین سندی است که

---

<sup>۲۲۸</sup> اشتاد یشت، ۵.

<sup>۲۲۹</sup> تیریش، کرده ۷، بند ۳۵.

<sup>۲۳۰</sup> رام یشت، کرده ۱، بندهای ۲-۵.

پرستش وای در ایران پیشازرتشتی را نشان می‌دهد و ورود عناصری از آیین وی به منابع زرتشتی را اثبات می‌کند.

در رام یشت پس از اهورامزدا، فهرستی بلند از پهلوانان می‌آید که مانند هرمز از وای یاری می‌طلبند. هوشنگ، تهمورث، جمشید، فریدون، گرشاسپ، هوتوسا (آتوسا) از خاندان نوذر، همه از او درخواست کردند و برایش نیایش نمودند و کامشان روا شد<sup>۳۳۱</sup>. آژیدهاک سه کله‌ی سه پوز اما، به همراه اوروسار از نماز خویش سودی نبرد و وای درخواست ایشان را اجابت نکرد. درخواست آژیدهاک طبق معمول تهی کردن هفت کشور از مردمان و کشتن همگان بود. اما اوروسار، می‌خواست تا بر کیخسرو چیره شود و از چنگ او برهد. اوروسار که در اوستا نامش آمده، به گمان برخی پهلوانی از یاد رفته با روایتی ناشناخته است. در مقابل این نظر محتاطانه، نظر کریستن سن قرار دارد که این واژه را لقبی برای افراسیاب می‌داند و داستان را همان کشمکش مشهور کیخسرو و افراسیاب می‌داند. از آنجا که اوروسار به اوستایی به معنای نیرومند است، حدس او درست می‌نماید.

در مورد آیین نماز گزاردن برای وای، چند نکته جالب است. نخست آن که گویی این مراسم به شکلی متفاوت از سایر خدایان انجام می‌شده است. تمام پهلوانان و ضدپهلوانان و حتی اهورامزدا، هنگام نیایش وای بر تخت زرین، بر بالش زرین، و بر فرش زرین نشستند و ایزد باد را با دستانی سرشار ستودند. مراسم ستودنش با آنچه که در مورد سایر ایزدان دیده می‌شود و ماهیتی زرتشتی دارد، یکسان است. یعنی از هوم آمیخته به شیر و برسم گسترده و مشره و نماز با بانگ بلند سخن در میان است.

---

<sup>۳۳۱</sup> رام یشت، کرده‌های ۲-۹.

درخواست‌های پرستندگان وای بیشتر ماهیتی جنگی دارد. با این وجود، این حقیقت که یکی از نمازگزاران (هوتوسا یا همان آتوسا) زن است و ازدواج با گشتاسپ را طلب می‌کند، باید مورد توجه قرار گیرد. به خصوص که درست در بند بعدی گفته شده که دوشیزگان شوی ناگزیده، با همان فرش و تخت و بالش زرین وای را می‌ستایند تا شوهرانی ارجمند و برومند نصیبشان شود<sup>۲۳۲</sup>. از اینجا معلوم می‌شود که یکی از قدرت‌های وای، رساندن زن و مرد به هم بوده است، و این از ارتباطش با آناهیتا و هوم نیز معلوم می‌شود. در آبان یشت آناهیتا از وای نیرومندتر دانسته شده. چون انگار وای است که ارابه‌ی آناهیتا را به اطراف می‌برد. گردونه‌ی آناهیتا به چهار اسب بسته شده که باران و ابر و تگرگ و باد هستند.

جالب آن که در تیر یشت این خوارشماری باد و این تصور که باد به گردونه‌ی آناهیتا بسته شده، بدون اشاره به نام ایزدبانو واژگونه شده است. در اینجا می‌خوانیم که باد است که ابر و تگرگ و باران را به هفت کشور می‌راند<sup>۲۳۳</sup>. در رام یشت هم آمده که وای خیزاب‌آور، خیزاب فرو ریز، و خیزاب برانگیز است<sup>۲۳۴</sup>. یعنی موجودی است که آب به فرمانش حرکت می‌کند. این شاید نشانگر وجود نوعی تنش در میان پیروان ایزدبانوی باستانی آب و خدای باد بوده باشد. تنشی که به ویژه در مناطق ساحلی با تجربه‌ی مردمان از توفان و درهم تاختن آب و باد سازگاری داشته است.

---

<sup>۲۳۲</sup> رام یشت، کرده ۱۰ و ۱۱.

<sup>۲۳۳</sup> تیر یشت، کرده ۶، بند ۳۳.

<sup>۲۳۴</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بند ۴۷.



فهم ماهیت وای بدون اشاره به ایزدان وابسته به باد در قلمرو میانرودان و ورارود (سوریه و فلسطین) ناممکن خواهد ماند. آریایی‌هایی که پرستندگان ایزد وای بودند و پس از ورود به مرزهای ایران زمین به دو شاخه‌ی هندی و ایرانی تقسیم شدند، در غرب ایران زمین با تمدن‌هایی مستقر و کهنسال روبرو شدند که ساختار ویژه و باورهای دیرپای خویش را داشتند و تصویر خاصی را از ایزد باد پدید آورده بودند. وای نیز مانند سایر ایزدان آریایی، در جریان درآمیختگی اقوام گوناگون در ایران زمین با خدایان همتای خویش در تمدنهای ایلامی و سومری و آشوری و کلدانی و آرامی در آمیخت، و در نهایت به تصویری چند رگه و لایه لایه دست یافت که در اوستا نشانش را می‌بینیم.

وای، بی‌تردید ایزدی هند و ایرانی و بومی قبایل آریایی نو آمده بوده است. با این وجود این بدان معنا نیست که پیش از ورود پرستندگان وای به فلات ایران، سابقه‌ای از تکریم ایزد هوا در این مرز و بوم وجود نداشته است. دست کم از قلمرو جنوب غربی ایران زمین، شواهدی بسیار در دست داریم که به بزرگداشت ایزد هوا دلالت می‌کنند. در اساطیر سومری و اکدی، ایزدی وجود داشته به نام ایشکور، که می‌توان او را با وای هم‌تا دانست. ایشکور در ایزدکده‌ی سومریان خدایی درجه دوم بوده است، اما با ورود قبایل سامی از جنوب و غرب، به تدریج بر ارج و اهمیت وی افزوده شد.

ایشکور ایزدی نرینه است که در سومر فرزند نانا (خدای ماه) و نین گال (ایزدبانوی گاوچرانان) دانسته می‌شد. در برخی روایت‌ها، او را فرزند مستقیم "کی" و "آن" - یعنی ایزد آسمان و ایزدبانوی زمین - دانسته‌اند. در

این روایت او در سلسله مراتب زایش خدایان یک نسل مسن‌تر نموده می‌شود و به ایزدان کهنسال اولیه نزدیکتر است.

وقتی مهاجران اکدی در میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م به سومر وارد شدند، نام ایزد باد را در زبان خویش به صورت عَداد ثبت کردند. ایشکور یا عداد خدایی است که توفان و پدیده‌های جوی را زیر فرمان دارد. به صورت گاوی آسمانی تجسمش می‌کرده‌اند که نعره زدنش به صورت تندر نمایان می‌شود. مرکز پرستش اصلی او شهر کرکره در مرز عراق و سوریه بوده است، اما بعدتر در بسیاری از شهرها برایش معابدی ساختند. چنان که در حدود سال ۱۱۰۰ پ.م تیگلت پیلسر اول، شاه آشور برای او و آنو (خدای آسمان)، در شهر آشور معبدی بنا کرد، و او را با "آننو"، خدای آسمان، در این پرستشگاه سهیم کرد. چنین می‌نماید که این حرکتِ او به سنتی مربوط باشد که ایشکور را فرزند مستقیم "آنو" در نظر می‌گرفت.

طبق اساطیر سومری، ایشکور با ایزد بانویی به نام "شالا" ازدواج کرد که همان "ناگان" و "گوبارا" در سنن محلی دیگر میانرودان است. شالا مربوط به غله، جنگ و باروری زمین‌هاست. او همواره با گریزی نمایش داده می‌شود که سری شبیه به شیر دارد. حاصل ازدواج ایشکور و گالا ایزدی به نام "گیبیل" بود که سازنده و نگهبان سلاح‌های جنگی پنداشته می‌شد. گیبیل به آتش مربوط بود و در زبان اکدی او را "گِرا" می‌نامیدند. او همان کسی است که راز ذوب آهن را به مردمان آموخت و خدای آهنگران و فلزکاران پنداشته می‌شد.

ایزد هوا به ویژه در میان اقوام کلدانی و آرامی که در قرن دوازدهم و یازدهم پ.م به میانرودان و سوریه وارد شدند، بسیار مورد احترام بود. آموری‌ها او را با خوانشی نزدیک به اکدیان، هَداد می‌نامیدند، و احتمالاً خدای بزرگشان آمورو که قبایلشان نیز بدان شناخته می‌شد، هم او بوده باشد. لقبش در زبان آرامی ریمون بوده است که از "ریمون" گرفته شده و تندر ساز معنا می‌دهد. این لقب را در اکدی به صورت رامن و در آرامی به

شکل ریمون ثبت کرده‌اند<sup>۲۳۵</sup>. شباهت این کلمه با رام و رامن اوستایی و پهلوی تامل‌برانگیز است و بعید نیست که در میان فرهنگ اکدی و اوستایی وامگیری‌ای در مورد نام این ایزد رخ نموده باشد.

ساکنان ورارود، یعنی سوریه و فنیقیه و فلسطین او را با نام هوری‌اش -تَشوب- می‌شناختند و هیتی‌ها او را با عنوان تسحوب می‌پرستیدند. نام این ایزد در زبان هیتی از ریشه‌ی لوویایی تارو گرفته شده و نام دیگر این موجود در تمدن هیتی تارهون بوده است. این خدای اخیر، که توسط نخستین موج از مهاجران آریایی در آناتولی پرستیده می‌شد، احتمالاً شکلی ابتدایی و کهنسال از وایو بوده که در ترکیب با ایزد هوای اقوام سامی و هوری خصلتی دو رگه و چندچهره یافته است. ناگفته نماند که هیتی‌ها و میتانی‌ها، یعنی بر سازندگان نخستین دولتهای آریایی در قلمرو شمال غربی ایران زمین، ایزد هوای بومی خویش را داشتند. چنان که در کتیبه‌ی نوزی از ایندیره نام برده شده است و چه بسا که تسحوب نماینده‌ی برادر وی، یا همان وای باشد.

در مورد ایشکور یا عداد، یک نکته‌ی جالب وجود دارد و آن هم این که او نیز مانند وای ایزدی دو چهره دانسته می‌شد. ایشکور از سویی ویرانگر و از سوی دیگر بارورکننده‌اش بوده است. به همین دلیل هم در همان شکل باستانی و کهنش، به وای بد و وای به شباهتی دارد. تمایز میان این دو نوع باد، که معمولاً در جهت‌هایی متضاد نیز می‌وزیده‌اند، در سومر و اکد باستان نیز سابقه داشته است. این باور به دو شکل متضاد باد، حتی در دوران جدیدتر تمدن ایرانی نیز ادامه پیدا کرده است، چنان که مثلاً از حضرت محمد حدیثی

---

<sup>235</sup> Hadad and Mja'is, 1993.

روایت شده که بر مبنای آن پیروزی‌های سپاه اسلام به همراهی بادِ سبا (که از خاور می‌وزد) و نابودی قوم عاد به وزش بادِ دَبور (برآمده از باختر) مربوط شده است.<sup>۲۳۶</sup>

در واقع چنین می‌نماید که تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان جهان باستان و ارتباطی که با عنصر باد پیدا می‌کردند، در قلمروهای فرهنگی گوناگون به نتایجی مشابه منتهی شده باشد. یعنی در سرزمین‌های گوناگون و میان اقوام قفقازی و سامی و آریایی، باد در نهایت همچون ایزدی سیال و بزرگ و مقتدر بازنمایی شد که دو سویه‌ی متضاد و دو نوع رفتار زیان‌بار یا سودرسان را از خود نشان می‌داد. قدمت ایشکور و عداد از یک سو، و وای و ایندره به قدری زیاد است که نمی‌توان یکی از آن دو را وام گرفته از دیگری دانست. با این وجود، آشکار است که قبایل آریایی پس از ورود به ایران زمین در میان ساکنان پیشین این قلمرو با ایزد هوایی روبرو شدند که ساختار کلی‌اش با وای همسان بود.

## وای در مقام ایزدی میانجی

چنان که دیدیم، در چشم‌انداز کهن هند و ایرانی، جهان سه طبقه داشت که عبارت بودند از زمین، هوا و آسمان. همین سه طبقه شالوده‌ای بوده که هستی‌شناسی آسمان چهار طبقه‌ای زرتشتی بر مبنای آن تاسیس شده است. طبقات آسمان در نگرش ایرانیان کهن سپهرهای مربوط به خورشید، ماه، اختران و گرودمان (بهشت) را شامل می‌شوند. وایو موجودی بوده که بر قلمرو میانی یعنی فاصله‌ی میان زمین و آسمان حاکم

---

<sup>236</sup> Bukhari, Volume 5, Book 59, Number 430.



43. vayush bâ nâma ahmi ashâum zarathushtra, avat vayush bâ nâma ahmi ýat va dâma vayemi ýasca dathat speñtô mainyush ýasca dathat angrô mainyush, apayate nâma ahmi ashâum zarathushtra avat apayate nâma ahmi ýat va dâma apayemi ýasca dathat speñtô mainyush ýasca dathat angrô mainyush.

44. vanô-vîspâ nâma ahmi ashâum zarathushtra, avat vanô-vîspâ nâma ahmi ýat va dâma vanâmi ýasca dathat speñtô mainyush ýasca dathat angrô mainyush, vohvarshte nâma ahmi ashâum zarathushtra avat vohvarshte nâma ahmi ýat vohû verezyâmi dathushô ahurâi mazdâi ameshanãm speñtanãm.

"ای زرتشت اشون، به راستی اندروای نام من است. از آن روی به راستی اندروای نام من است که من هر دو آفرینش، هم مخلوق سپندمینو و هم مخلوق انگره مینو را می‌رانم.

ای زرتشت اشون، جوینده نام من است. از آن رو جوینده نام من است که من به هر دو آفرینش سپندمینو و انگره مینو می‌رسم.

ای زرتشت اشون، بر همگان چیره شونده نام من است. از آن روی بر همه چیره شونده نام من است که من بر هر دو آفرینش سپندمینو و انگره مینو چیرگی می‌یابم<sup>۳۳۷</sup>."

به این ترتیب، وای ایزدی است که هر دو عنصر نیک و بد و آفریدگان سپندمینو و انگره مینو را در خود می‌گنجاند و بر هر دو مسلط است. از این رو اندروای و سپهرآسا و فراگیر است، و چنان که در سی روزه‌ها ستوده شده است، باید همچون "بادی که در پیش است، بادی که در پس است، بادی که در بالاست و بادی که در پایین است" بزرگ داشته شود. پیش رونده و پس رونده نام اوست<sup>۳۳۸</sup>، پس او نماد تقارنی است که بر

---

<sup>۳۳۷</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بندهای ۴۳ و ۴۴.

<sup>۳۳۸</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بند ۴۵.

جم‌هایی مانند پیش و پس و زیر و زیر حاکم است. از این روست که خصلت آمیخته‌اش در آیین زرتشت همواره خاستگاه ابهام و تنش بوده است. در حدی که در رام یشت، در دو بند پیاپی می‌خوانیم که "آن بخشی از تو را که از آن سپند مینوست، می‌ستاییم!"<sup>۲۳۹</sup>

## سیمای باد در عصر اسلامی

وای در دوران اسلامی نیز همچنان به عنوان نیرویی مهم و تعیین کننده در ادبیات دینی ایرانی باقی ماند. در دوران اسلامی روان انسانی را با نام نفس یا روح مورد اشاره قرار می‌دادند که در هر دو حال به پیوند این نیرو با باد تاکید داشت. بدنه‌ی تصویر باد در دوران اسلامی بر مبنای تفسیرهایی استوار شده که نویسندگان قرون میانه بر مبنای متن قرآن پدید می‌آوردند. در قرآن بارها به باد در مقام یکی از دستیاران و نیروهای گوش به فرمان الله اشاره شده است. مثلاً در آیه‌ی نهم از سوره‌ی فاطر می‌خوانیم:

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأُحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ

یعنی: "و الله کسی است که بادها را روانه می‌کند پس ابری را برمی‌انگیزند و آن را به سوی سرزمینی مرده رانندیم و آن زمین را بدان پس از مرگش زندگی بخشیدیم همچنان است آفرینش مجدد."

همچنین است در سوره‌ی اعراف:

---

<sup>۲۳۹</sup> رام یشت، کرده ۱۱، بند ۵۶.

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٥٧ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا كَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَّاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ٥٨

یعنی: "و او کسی است که بادهای برانگیزنده را از پیش بخشایش خویش گسیل می‌دارد، تا ابرهای گران را بدان جا به جا کند، که بدان شهری مرده را آب دهیم. پس به آن آبی فرو فرستیم که بدان همه‌ی میوه‌ها را بیرون آوریم. همچنان مردگان را بیرون می‌آوریم، شاید که پند گیرید (٥٧) و شهر پاکیزه گیاهانش را به فرمان پروردگارش بیرون می‌آورد، و آن که پلید است جز خاری بیرون نمی‌آورد، همچنان نشانه‌هایمان را برای گروهی که سپاس می‌گزارند، می‌گردانیم (٥٨)"

در آیه‌ی ٥٧، معمولاً عبارت "وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا" دیده می‌شود، که باید آن را چنین ترجمه کرد: "او کسی است که بادهای را مژده‌رسان گسیل می‌کند." اما این عبارت نه با محتوای آیه همخوانی دارد و نه مژده‌رسانی باد به کارکرد بعدی آن که بارش باران و بارور کردن ابرهاست ارتباطی می‌یابد. به احتمال زیاد در اینجا با خوانش نادرست کلمه‌ی نشرأ روبرو هستیم که به نادرست بشرأ خوانده شده. سورآبادی می‌گوید در کل روشهای گوناگون برای خواندن این کلمه رواج دارد. برخی آن را بُشْرَى می‌خوانند که یعنی مژدگانی، برخی دیگر می‌گویند بشرأ است، که اسم جمع است برای بشیر، و یعنی مژده‌رسانان، گروهی دیگر آن را نَشْرَأ می‌خوانند که یعنی پراکنده، و آن به چهار باد گوناگون اشاره دارد. خود سورآبادی این تعبیر را بیشتر پسندیده<sup>٢٤٠</sup> و در این مورد پیرو طبری است که این کلمه را "پراکنده" ترجمه کرده است<sup>٢٤١</sup>. از سوی دیگر

<sup>٢٤٠</sup> طبری، ١٣٥٤ (ج.٢): ٧٥٧.

<sup>٢٤١</sup> طبری ١٣٥٤ (ج.٢): ٥٠٦.



ابن کثیر این کلمه را نُشراً خوانده است که شکل جمع از نُشْر است و انگیزنده معنا می‌دهد و به بادهایی اطلاق می‌شود که ابرها را بارور و پرباران می‌سازند. مجمع البیان نیز همین شکل را درست دانسته و گفته که اهل مدینه این آیه را به این شکل می‌خوانند<sup>۲۴۲</sup>.

در سوره‌ی جاثیه می‌خوانیم:

حم ۱ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۲ إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۳ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّهِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۴ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۵ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبَأَىٰ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ۶

یعنی: حم (۱) فرو فرستادن شدن کتاب از الله چیره‌گر حکیم است (۲) به راستی در آسمانها و زمین برای گرویدگان نشانه‌هایی است (۳) و در آفرینش خودتان و آنچه از جنبنده پراکنده می‌گرداند نشانه‌هایی است برای مردمی که یقین دارند (۴) و پیاپی آمدن شب و روز و آنچه الله از روزی از آسمان فرود آورده و به آن زمین را پس از مرگش زنده کرده و گردش بادها برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است (۵) آنک نشانه‌های الله که به راستی آن را بر تو می‌خوانیم پس بعد از الله و نشانه‌هایش به کدام سخن خواهند گروید؟ (۶)

و در سوره‌ی الذاریات:

---

<sup>۲۴۲</sup> طبرسی، ۱۳۵۲ (ج.۹): ۱۳۶.

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۚ ۲۰ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۚ ۲۱ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ۚ ۲۲ فَوَرَبُّ  
السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ ۚ ۲۳

یعنی: و روی زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی است (۲۰) و در خود شما پس مگر نمی‌بینید (۲۱) و روزی  
شما و آنچه وعده داده شده‌اید در آسمان است (۲۲) پس سوگند به پروردگار آسمان و زمین که واقعا او حق  
است همان گونه که خود شما سخن می‌گویید (۲۳)

در سوره‌ی مرسلات با نوعی رده‌بندی انواع بادها روبرو می‌شویم:

وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ۱ فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا ۲ وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا ۳ فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا ۴ فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا ۵ عُذْرًا أَوْ نُذْرًا ۶  
إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٍ ۷ فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ ۸ وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ ۹ وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ ۱۰ وَإِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتِ ۱۱  
لَأَيُّ يَوْمٍ أَجَلَتْ ۱۲ لِيَوْمِ الْفَصْلِ ۱۳ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفَصْلِ ۱۴ وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۱۵

یعنی: سوگند به فرستادگان پی‌درپی ۱ که سخت توفنده‌اند ۲ و سوگند به افشانندگان افشانگر ۳ که جداگرند  
۴ و القاکننده‌ی وحی‌اند ۵ پوزشی باشد یا هشدار ۶ به راستی که آنچه وعده یافته‌اید رخ خواهد داد ۷ پس  
وقتی که ستارگان محو شوند ۸ و آنگاه که آسمان بشکافد ۹ و آنگاه که کوه‌ها از جا کنده شوند ۱۰ و آنگاه  
که بریدان گرد آیند ۱۱ به کدام روز تعیین شده؟ ۱۲ برای روز جدایی ۱۳ و تو چه دانی که روز جدایی  
چیست ۱۴ آن روز وای بر دروغ‌دارندگان ۱۵

پنج آیه‌ی نخست به پنج نوع باد گوناگون اشاره می‌کنند و هریک را متولی انجام کاری می‌دانند. مفسران  
مسلمان آنان را با فرشتگان یکسان گرفته‌اند: مرسلات را طبری و سورآبادی به "فریشتگان" ترجمه کرده‌اند<sup>۲۴۳</sup>

---

<sup>۲۴۳</sup> طبری، ۱۳۵۴ (ج.۷): ۱۹۷۱؛ سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۴): ۲۷۴۸.

و آن را از ریشه‌ی رسل به معنای فرستادن گرفته‌اند و با ریشه‌ی فرشته (به معنای فرستاده) یکی دانسته‌اند. با این وجود در مورد بقیه‌ی واژگان تردیدی وجود ندارد. عاصفات یعنی بادهای تند، ناشرات یعنی بادهایی که ابرها را بارور می‌کنند و باران‌زا هستند<sup>۲۴۴</sup>. فارقات یعنی بادی جدا سازنده و بیشتر برای جدا شدن کاه از خرمن به کار می‌رفته، هرچند سورآبادی گفته منظور بادی است که تنها را از زمین جدا می‌کند و مانع گندیدگی زمین می‌شود، و بعد معنای آن را به جدا شدن حلال از حرام تعمیم داده است<sup>۲۴۵</sup>. ملقیات هم در لغت یعنی درافکنندگان، اما در اینجا به معنای کسی که وحی را فرود می‌آورند به کار رفته است، چنان که طبری آن را "وحی اوکنان" ترجمه کرده است<sup>۲۴۶</sup>.

بنابراین در اینجا با پنج نوع باد سر و کار داریم: مرسلات، عاصفات، ناشرات، فارقات، و ملقیات. از دیرباز معنای این پنج کلمه برای مفسران دردسرافزین و برای منتقدان خطرساز بوده است. می‌گویند مردی به نام صبیغ در عراق زندگی می‌کرد که در زمان عمر نزد او رفت و از معنای ذاریات و مرسلات پرسید. عمر هم دستور داد تا او را تازیانه بزنند و از آن به بعد "ذاریت مرسلات پرسیدن" به صورت زبازدی درآمد برای اشاره به مشکلات و ابهامهای دینی. ناگفته نماند که این صبیغ که قاعدتا با توجه به برخاستنش از عراق ایرانی بوده، چندان هم بی‌غرض و مرض نبود و میدی درباره‌اش گفته که "پیوسته از معضلات آیات پرسیدی." عمر به شلاق زدنش بسنده نکرد و نامه‌ای به ابوموسی اشعری نوشت تا او را زندانی کنند و او آنقدر در زندان

---

<sup>۲۴۴</sup> طبری، ۱۳۵۴ (ج.۷): ۱۹۷۱.

<sup>۲۴۵</sup> سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۴): ۲۷۴۸.

<sup>۲۴۶</sup> طبری، ۱۳۵۴ (ج.۷): ۱۹۷۱.

ماند که توبه کرد. شافعی با اشاره به اوست که می‌گوید: "حکمی فی اهل الکلام کحکم عمر فی صبیغ."<sup>۲۴۷</sup>

یعنی داوری‌ام در مورد متکلمان مثل داوری عمر درباره‌ی صبیغ است، یعنی آنان را کژدین می‌دانم.

میبدی با وجود نقل این داستان، خطر کرده و خود این کلمات را شرح کرده است. از دید او اینها چهار باد

هستند که به چهار فصل و چهار عنصر مربوط می‌شوند. مرسلات باد بهاری است که نرم و گرم است.

عاصفات باد تابستانه است که خشک و گرم است. ناشرات باد پاییزی است که سرد و نرم است و فارقات باد

زمستانی است که خشک و سرد است. بحثی هم کرده در این مورد که چرا بادی که از لب خارج می‌شود

سرد، و آن که از بینی خارج می‌شود گرم است، که در جای خود جالب است<sup>۲۴۸</sup>. از دید میبدی این چهار باد

با چهار رود اصلی زمین مربوط هستند که عبارتند از سیحان (سیردریا)، نیل، فرات، و جیحان (آمودریا) که

همگی از منبعی در زیر صخره‌ی بیت المقدس سرچشمه می‌گیرند<sup>۲۴۹</sup>. این همان تصویر ایرانیان باستان در

مورد رودهای زمین است که همه‌شان از خاستگاهی مشترک در پای کوه دائیتی بیرون می‌جوشد.

تصویر مشابهی در ابتدای سوره‌ی الذاریات نیز دیده می‌شود:

وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا ۱ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا ۲ فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا ۳ فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا ۴ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ ۵ وَإِنَّ الدِّينَ

لَوَاقِعٌ ۶ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوبِ ۷

---

<sup>۲۴۷</sup> میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱۰): ۳۳۵.

<sup>۲۴۸</sup> میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱۰): ۳۴۴.

<sup>۲۴۹</sup> میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱۰): ۳۴۰.

یعنی: سوگند به بادهای پراکننده که می‌پراکنند (۱) و بردارندگانِ بار گران (۲) و روان شدگان به آسانی (۳) و پخش کنندگان فرمان (۴) که آنچه وعده داده شده‌اید راست است (۵) و دین هست (۶) سوگند به آسمان موج‌دار (۷)

الذاریات از ریشه‌ی "ذری" به معنای پراکنده کردن و پاشیدن گرفته شده است. ذاریات به طور خاص به معنای بادی است که گرد و غبار و کاه و خس و خاشاک را با خود می‌برد<sup>۲۵۰</sup> و بنابراین هنگام خرم کردن محصول کشتزارها اهمیت دارد. طبری<sup>۲۵۱</sup> آن را "بادهای سخت" و میبیدی<sup>۲۵۲</sup> "بادهای که خرم می‌پراکنند" و سورآبادی<sup>۲۵۳</sup> "بادهای پاشنده" ترجمه کرده‌اند.

"حاملات و قر" که در لغت به معنای "بردارندگان چیزهای سنگین" است، به ابرهائی اشاره می‌کند که باران را بر می‌دارند<sup>۲۵۴</sup>.

جاریات یعنی آنچه که روان می‌شود و جاری می‌کند. طبری آن را "رانندگان" ترجمه کرده و گفته که منظور از آن کشتیها هستند<sup>۲۵۵</sup>.

"مقسمات امر" یعنی کسانی که فرمان یا کار را توزیع و تقسیم می‌کنند. سورآبادی می‌گوید منظور از آن فرشتگان هستند<sup>۲۵۶</sup>.

---

<sup>۲۵۰</sup> طبرسی، ۱۳۸۰ (ج.۲۳): ۹۹۱.

<sup>۲۵۱</sup> طبری، ۱۳۵۴ (ج.۷): ۱۷۵۱.

<sup>۲۵۲</sup> میبیدی، ۱۳۸۲ (ج.۹): ۳۰۲.

<sup>۲۵۳</sup> سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۴): ۲۴۲۲.

<sup>۲۵۴</sup> سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۴): ۲۴۲۲.

<sup>۲۵۵</sup> طبری، ۱۳۵۶.

<sup>۲۵۶</sup> سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۴): ۱۷۵۶.

کشف الاسرار معتقد است این چهار عامل یاد شده در ابتدای سوره‌ی ذاریات، به چهار فرشته‌ی مقرب اشاره دارند: اسرافیل که به نفخ صور می‌پردازد، عزرائیل که متولی مرگ است، میکائیل که رحمت و ارزاق را توزیع می‌کند، و جبرئیل که غلظت و شدت دارد. بنابراین او به طور تلویحی این چهار فرشته را به ترتیب با ذاریات، حاملات، جاریات و مقسمات برابر دانسته است.

برای فهم این چهار عبارت، باید به آیه‌ی ۷ نگریم. در آنجا بعد از دو آیه که در آنها بر راست بودن دین تاکید شده، بار دیگر به آسمان اشاره شده و خدا به آن با صفت "ذات الحبک" سوگند خورده است. ذات یعنی دارنده‌ی و حبک یعنی موج، راه، موی فروری، و به طور خاص رد باد که به شکل موجهایی بر آب یا ماسه باقی بماند<sup>۲۵۷</sup>. بنابراین ذات الحبک یعنی موج‌دار، و احتمالاً محمد هنگام اشاره به این ویژگی آسمان، باقی ماندن رد باد بر ابرها را در نظر داشته است که شکلهایی موج مانند پدید می‌آورند. اگر این آیه‌ی پایانی را به عنوان جمع و چکیده‌ی از بخشهای پیشین بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که کل این خوشه از آیات به امری آسمانی اشاره می‌کنند و کاملاً روشن است که منظور بادهای هستند. اما گویی چهار نوع باد گوناگون از هم تفکیک شده‌اند. بادی که کاه را از خرمن جدا می‌کند (ذاریات)، بادی که به شکل ابر بارانرا حمل می‌کند (حاملات)، بادی که کشتی‌ها را در دریا جا به جا می‌کند (جاریات)، و بادی که نعمتها را میان بندگان خدا توزیع می‌کند (مقسمات). این چهار کارکرد نیک خدا، تقریباً برابر هستند با صفتهایی که در رام یشث برای وارد -خدای باد- برشمرده شده است.

---

<sup>۲۵۷</sup> طبرسی، ۱۳۸۰ (ج. ۲۳): ۹۹۱.

## نتیجه

وای یکی از کهنترین و دیرپاترین نیروهای مینویی اساطیر ایرانی است، که از دورانهای دوردست یگانگی هند و ایرانیان در بافت باورها و آیینها حضور داشته و با وجود فراز و نشیبهای گوناگون در تمدن ایرانی، همچنان هسته‌ی معنایی مرکزی‌اش را حفظ کرده است. بحث درباره‌ی ارتباط میان ایزدان باد و هوا با مقتدرترین خدای ایزدکده‌ی مردم میانرودان و ایلام و آسورستان، سخنی است که در این تنگنا مجال پرداختن به آن وجود ندارد. اما نگارنده در نوشتارهایی دیگر بدان پرداخته است.<sup>۲۵۸</sup> اما این نکته از شواهد و اسناد بر می‌آید که روایت‌های مربوط به وای از سویی با ایزدان باستانی باد در اقوام دیگر بده بستان و آمیختگی داشته، و از سوی دیگر در اتحاد با آنها راه را برای تصویرسازی ایزد یکتای قدرقدرتی مانند مردوک یا اهورامزدا هموار ساخته است.

چنان که از مرور شواهد ذکر شده بر می‌آید، برای وای می‌توان قایل به سه دوره‌ی متمایز تاریخی شد. نخست، دوران پیشازرتشتی که در آن وای یکی از ایزدان بلندمرتبه‌ی ایزدکده‌ی هندو ایرانیان بوده است. بعد، دوران یکتاپرستی زرتشتی فرا می‌رسد که طی آن برخی از صفات وای (به ویژه مفهوم مهم اسماء الاهی چنان که در رام‌پشت می‌بینیم) با اهورامزدا ادغام می‌شود و در متونی مانند هرمزدیشت انعکاس می‌یابد. در همین دوران، همزمان با فرو کاسته شدن از پایگاه وای و گنجیدن‌اش در ذیل سلسله مراتب مینویی زرتشتی، شکافته شدن او در قالب دو ایزد نیک و بد را نیز می‌بینیم. همین روند در دوران پس از اسلام تداوم یافته و

---

<sup>۲۵۸</sup> درباره‌ی چگونگی ادغام شدن صفات و نمادهای منسوب به ایزد باد با اهورامزدا و همچنین همگرایی او و مردوک بابل‌ی بنگرید به «اسطوره‌ی آفرینش بابل» به قلم نگارنده.

این سومین دوران تکامل این چهره‌ی اساطیری است. در دوران اسلامی وای از موقعیت خداوندی‌اش عزل شده و به مرتبه‌ی مفهومی انتزاعی یا یک ماهیت مبهم مینویی فرو کاسته شده است. اما همچنان پیوند خود را با مفهوم روح حفظ کرده و ردپایش را در نامهای مقدسی مانند روح‌القدس همچنان باز می‌بینیم.

این سیر تحول دیرپا و طولانی، پرسشهای تازه‌ای را به ذهن متبادر می‌کند که باید در پژوهشهایی دیگر بدان پرداخت. این که وای در عصر هخامنشی چگونه از ایزدانِ بادِ اقوام دیگر شاهنشاهی تاثیر پذیرفته و چگونه بر آنها تاثیر نهاده، و به خصوص ارتباط مفهوم باد (روخا) در تورات با وای، مسائلی است که تحقیقی گسترده و مستقل را می‌طلبد. به همین ترتیب، ارتباط وای با مفهوم روح و بادگونه نمودن روان انسانی پژوهشی مستقل را می‌طلبد، به خصوص که این رگه از ارتباط میان وای/ باد با نفس و روح انسانی به پیامدهای چشمگیری در کیمیاگری و باورهای حروفی انجامیده است که باز باید به جای خود مورد کنکاش واقع گردد.



## کتابنامه

- اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، مروارید، ۱۳۷۴.
- بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ریگ ودا، ترجمه‌ی دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، ۱۳۷۲.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری، تفسیر سورآبادی، ترجمه‌ی سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱.
- سیوطی، الاتقان، قاهره، مکتبه‌ المشهد الحسینی؛ همو، الدر المنثور، بیروت، ۱۹۹۳م.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن کمال، الدار المنثور فی التفسیر المأثور، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ هـ ق / ۱۹۹۳ م.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (ج. ۱)، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۶۲.
- طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل ابن حسن، ترجمه‌ی تفسیر جوامع الجامع، ترجمه‌ی احمد امیری شادمهری، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۶.
- طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل ابن حسن، تفسیر مجمع البیان، دکتر محمد مفتاح، موسسه انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰.
- میبیدی، رشیدالدین فضل الله، کشف الاسرار و عده الابرار، ویرایش علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۲.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌ی آفرینش بابلی، به همراه ترجمه‌ی متن انوما الیش (به قلم آزاده دهقانی)، انتشارات علم، ۱۳۹۳.
- یشتها، ابراهیم پورداوود، جلد نخست، برگ ۴۷۳.

Bhattacharji, S. *Literature in the Vedic age*, K.P. Bagchi, 1984.

Bukhari, Sahih, *Translator: M. Muhsin Khan*, CMJE and the University of Southern California, 2009.

Darmesteter, J. "Le Zend-Avesta, I", *Annales du Musée Guimet* (Paris: Musée Guimet), 21, 1892.

Hadad, H. and Mja'is, S. *Ba'al Haddad, A Study of Ancient Religious History of Syria*, 1993.

Hegemonius, *Acta Archelai: The acts of Archelaus*, trans. by Mark Vermes, Brepols, Turnhout, 2001.

Jansen, E. R and Langham, T. *The book of Hindu imagery: The Gods and their Symbols*, Binkey Kok Publications, 1993.

Macdonell, A. A. "Abstract Gods". *Vedic mythology*, Vedas, Motilal Banarsidass Publication, 1995.



## ستاره‌ی داوود و صلیب شکسته

### شروین وکیلی

دیروز خبری شگفت به دستم رسید که از سویی نادانی گروهی از مردم و از سوی دیگر خوار شدن مکانها و نمادهای دینی در ایران را نشان می‌دهد. خبر آن بود که گروهی از کسان که احتمالاً خود را مذهبی هم می‌دانسته‌اند، به مسجدها حمله‌ور شده و به بهانه‌ی این که نقش ستاره‌ی شش پر علامت کشور اسرائیل است، و گویا با این شعار که این نماد به شیطان‌پرستی مربوط می‌شود، کاشی‌کاری‌ها و آرایه‌های قدیمی مسجدها را تخریب کرده‌اند. دریافت این خبر گوشزد کردن نکته‌ای پندآموز در تاریخ تحول نمادهای دینی را ضروری ساخت. نکته‌ای که برای هر دانشجوی تاریخ ادیان و اسطوره‌شناسی آشکار و روشن است، اما شاید یادآوری‌اش به طیفی بزرگتر از مخاطبان در این حال و هوای سیطره‌ی نادانی و خشونت سودمند باشد. امروز مردمان وقتی به تاریخ قرن بیستم می‌نگرند، با دو جریان سیاسی پر سر و صدا و پر تلفات روبرو می‌شوند که یکی‌اش با نماد ستاره‌ی شش‌پر شناخته می‌شود و دیگری با صلیب شکسته. عوام این دو نماد را «ستاره‌ی یهود» و «صلیب هیتلری» می‌نامند و همین به قدر کافی تاریخ آشفته‌ی معاصر این دو نماد را نشان می‌دهد. چرا که در قرن بیستم با توسعه و رفتار جنگ‌افروزانه‌ی دو دولت نژادمدار روبرو هستیم که

عبارتند از آلمان نازی و دولت اسرائیل، که نماد رسمی اولی صلیب شکسته و علامت دومی ستاره‌ی شش پر است. جالب آن است که این دو ایدئولوژی سیاسی ضمن تاکید بر پاکی و نژادگی و برتری قومی خویش، دیگری را پست و فروپایه می‌دانند و هریک نسبت به قوم همسایه‌شان که ربطی به این نمادها ندارد (اسلاوها و اعراب) بزرگترین خشونت را اعمال کرده‌اند.

همین پیشینه‌ی سیاسی که به چند دهه‌ی اخیر باز می‌گردد باعث شده گروهی (اغلب با ذهنیت سیاسی چپ) صلیب شکسته را با نازیسم و نژادپرستی یکی قلمداد کنند و گروهی دیگر (معمولاً با زمینه‌ی مذهبی) ستاره‌ی شش پر را نماد صهیونیسم بدانند. تصویری به کلی نادرست که از فرصت‌طلبی مبلغان ایدئولوژی‌های مدرن برخاسته و به خاطر نادانی و ناآگاهی عوام بازتولید شده است.

آنچه که امروز ستاره‌ی داوود خوانده می‌شود و بر پرچم کشور اسرائیل جای گرفته، برای نخستین بار در قرن نوزدهم میلادی، یعنی نزدیک به صد و پنجاه سال پیش با قوم یهود مربوط شد و پیش از آن هیچ ارتباطی میان این دو مفهوم وجود نداشت. ماجرای این ارتباط هم به منطقه‌ای در غرب امپراتوری روسیه‌ی تزاری مربوط می‌شود که (چرتا اوسدُلُستا: Черта оседлости) خوانده می‌شده و کمابیش در قلمرو لهستان امروز قرار می‌گیرد. دولت روسیه که گرایشهای یهودستیزانه داشت، تنها در این منطقه به یهودیان اجازه‌ی استقرار داده بود و به همین خاطر بدنه‌ی جمعیت قوم یهود ساکن روسیه در این بخش تمرکز یافته بودند. روسها که اغلب مسیحی ارتدوکس بودند، بیشتر جمعیت کاتولیک قلمرو خود را هم به همین منطقه کوچانده بودند و این بدان خاطر بود که لهستانی‌های این ناحیه هم جمعیت کاتولیک بزرگی داشتند.

در این قلمرو بود که ستاره‌ی شش پر همچون نمادی دینی برای دین یهود به کار گرفته شد و چنین می‌نماید که رواجش ناشی از تاثیرپذیری و رقابت از کاتولیک‌هایی بوده باشد که در بزرگداشت و ارجاع به

نماد صلیب اشتیاقی افراطی دارند. نخستین اشاره‌ی زودگذر به چنین پیوندی را هم کمی پیشتر در قرن نوزدهم در جوامع یهودی مقیم چک و حوالی شهر پراگ می‌بینیم که امری محلی و زودگذر بوده است.

این نماد تازه در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم رواجی در میان کنیسه‌های یهودی این منطقه یافت و ستاره‌ی داوود یا سپر داوود خوانده شد. کارکرد اصلی‌اش هم آن بود که یهودیان این نماد را بر سنگ گورهای خود نقش می‌کردند تا از گورهای مسیحیان که با صلیب مشخص می‌شد، متمایز باشد. تازه در سال ۱۸۹۷ م. وقتی نخستین کنگره‌ی صهیونیست‌ها برگزار شد، این نشانه به عنوان علامت رسمی یهودیان پیشنهاد شد. فراگیر شدن این نماد و گره خوردن‌اش با قومیت و دین یهود در واقع به شصت هفتاد سال گذشته و بعد از جنگ جهانی دوم باز می‌گردد و صنعت سینما و تاسیس کشور اسرائیل عوامل اصلی تثبیت‌اش بوده است.

چنان که می‌دانیم در دولت آلمان نازی یهودیان ناگزیر بودند این ستاره‌ی شش پر را بر جامه‌ی خود بدوزند تا از شهروندان ژرمن تبار متمایز باشند. جالب است که خود آلمانی‌هایی که خود را آریایی می‌دانستند نیز کمابیش همزمان با یهودیان برای خود نمادی مشابه برگزیدند و آن هم صلیب شکسته بود. در اواخر قرن نوزدهم وقتی هاینریش شلیمان بقایای شهر تروای باستانی را در آناتولی کشف کرد و این نماد را در آثار هنری آن قلمرو بازیافت، آن مردم را پیشا هند و ژرمنی دانست و آنها را پیشگامان مهاجرت هند و اروپاییان به غرب قلمداد کرد. دلیلش هم آن بود که اهالی تروا در برابر یونانیان «شرقی» قلمداد می‌شدند و هرودوت در کتاب اول تواریخ‌اش با ایرانیان همتایشان گرفته بود. در این دوران به تدریج خویشاوندی زبانهای هند و ایرانی و اروپایی نمایان می‌شد، در برابر انگلیسی‌ها که به جذب هندیان در نظام سیاسی خود مشتاق بودند، آلمانی‌ها خود را با ایرانی‌ها مربوط دانستند و خویشان را آریایی نامیدند، که نامی نادرست بود، چون این کلمه تنها در بستر تاریخ برای ایرانیان و مردم حاشیه‌ی شمالی هند که به ایرانیان نزدیک هستند کاربرد داشته است و به جمعیت ژرمن تعمیم‌پذیر نیست.

کمابیش همزمان با شلیمان، یک عارف مرموز به نام مادام بلاواتسکی مذهبی نو به نام تئوسوفیسم را تاسیس کرد که هم هیتلر و هم گاندی پیروان آن محسوب می شدند. این زن ماجراجو و جهانگرد به ایران و هند و افغانستان و تبت سفر کرد و در کتابهایش ادعا کرد که بازمانده‌ی آریایی‌های اصیل و نژاده را در تبت یافته است و نماد صلیب شکسته را علامت مقدس ایشان دانست. جالب آن که بلاواتسکی هنگام طراحی نماد فرقه‌ی خود این حد از دانایی را نمایش داد که نماد صلیب شکسته و ستاره‌ی شش‌پر را کنار هم بنشانند و معلوم است در ایران زمین و هند گذرش به مسجدها و محراب‌هایی افتاده و همنشینی این دو علامت را نزد ایرانیان دریافته است. به هر روی حزب نازی همچون بسیاری از گروه‌های ناسیونالیست دیگر آلمانی پس از جنگ جهانی اول این علامت را از این زمینه وامگیری کردند و از آن همچون سلاحی تبلیغاتی بهره جستند. آنان در این زمینه به قدری موفق عمل کردند که شهرت این نماد امروز بیشتر با جنبش سیاسی آلمانیها در جنگ جهانی دوم گره خورده است.

تا اینجای کار روشن است که هم ستاره‌ی شش‌پر و هم صلیب شکسته به تازگی با قوم یهود و نژادپرستی ژرمنی پیوند خورده‌اند و پیشینه‌ی این دلالت‌شان در اروپا تنها به صد و پنجاه سال بالغ می‌شود. اما این پرسش مطرح است که خاستگاه این دو نماد چه بوده است؟ یعنی یهودیان استانهای غربی روسیه‌ی تزاری و آلمانی‌های ناسیونالیست این علائم را از کجا وام گرفته‌اند و این نمادها در اصل چه معنایی داشته است؟

نماد ستاره‌ی شش‌پر یک نشانه‌ی بسیار کهن هند و ایرانی است که گذشته از جنبه‌ی تزئینی‌اش، به احتمال زیاد در نمادپردازی‌های زرتشتی قدیمی نقش ایفا می‌کرده و پیوند میان گیتی (مثلث سیاه زیرین) و مینو (مثلث سپید بالایی) را نشان می‌داده است. این نماد در نقش‌های ایرانی و هندی قدیم فراوان تکرار می‌شود و در هند کارکرد دینی خود را میان بودایی‌ها، هندوها و پیروان آیین جین حفظ کرده است. در دوران اسلامی

ستاره‌ی شش پر در کانون معماری مسجدها قرار گرفت و به همراه ستاره‌ی هشت پر، ده پر و دوازده پر در تزئینات هندسی معماری ایرانی بارها تکرار شد. به همین خاطر تقریباً در هر مسجد قدیمی‌ای که کاشیکاری یا تزئینات هندسی داشته باشد، این نقش را می‌توانیم باز ببینیم.

این نقش در شکل اولیه‌اش به اتحاد جان و تن و پیوند جهان فرازین و فرودین و همتایی عالم اکبر و اصغر دلالت می‌کرده است. این نماد در قرون میانه در اندیشه‌هایی مانند زندیکان (زنادقه)، حروفیه و نقطویه اهمیت یافت و از راه متون رازورزانه‌ی این مکتبها به آیین قبلائی یهودی راه یافت. بعدتر در این بستر آن را ستاره‌ی سلیمان نامیدند و این تفسیر شکل گرفت که نقش انگشتر سلیمان ستاره‌ی شش پر بوده است و آن هم بدین خاطر بود که او قدرت الاهی و دنیوی یعنی گیتی و مینو را با هم جمع کرده بود.

از سوی دیگر صلیب شکسته هم خاستگاهی ایرانی و همسان دارد. این نماد به احتمال زیاد برای نخستین بار در میان قبایل آریایی باستانی اعتبار و اهمیت یافته است و نمونه‌هایی از آن را در هنر نوسنگی مردم پیش هندواروپایی در اوکراین امروزین یافته‌اند. کهنترین رواج نمونه‌های تزئینی‌اش به پنج هزار سال پیش و شهرهای باستانی ایران مرکزی مربوط می‌شود و نقش صلیب شکسته‌های روی کوزه‌های سیلک یا گردنبند زرین مارلیک و نقش مهرهای دره‌ی سند شهرت کافی دارند. به احتمال زیاد این نماد از همان ابتدای کار تقدس نور و خدای خورشید را نمایندگی می‌کرده است.

دست کم این را می‌دانیم که از ابتدای دوران هخامنشی این علامت در ایران زمین اعتبار و اهمیتی چشمگیر داشته است و این همان است که به سانسکریت سواستیکا (هو=نیک+ است=هست) نامیده می‌شده است، به معنای آنچه که نماد نیکی است. من در کتاب «داریوش دادگر» با شواهد بسیار نشان داده‌ام که در این دوران صلیب شکسته و مشتق ساده‌تر آن که همان علامت علاوه‌ی امروز در حساب باشد، ایزد مهر را

نشان می‌داده و نقش روی سکه‌ها و ترکیب‌بندی آرامگاه‌های هخامنشیان در نقش رستم از همین جا ناشی شده است.

علامت صلیب شکسته نیز مانند ستاره‌ی شش پر در ایران زمین به بقای خود ادامه داد و دلالت‌هایی تازه به خود پذیرفت. این نشانه در چند قرن پیش از میلاد به خصوص در دین بودایی (که در ایران شرقی تکامل یافته) اهمیت پیدا کرد و در کیش جین و هندو نیز مهم قلمداد شد. این نماد در همان دورانهای باستانی (حدود دو هزار سال پس از رواجش در ایران) به یونان و روم و اروپای غربی هم راه یافته و هزار سال دیرتر از راه دین بودایی و راه ابریشم به چین و خاور دور هم منتقل شده است.

نماد صلیب شکسته در ایران دوران اسلامی هم اهمیتی کلیدی داشته و به ویژه نزد شیعیان با افزودن برجستگی‌ای بر بالهای چهارگانه‌اش، به چهار نام «علی» متصل به هم تبدیل شده و در معماری مذهبی مان فراوان تکرار شده است. باز به دشواری می‌توان مسجدی یا مدرسه‌ای را در ایران زمین یافت که تزئینات هندسی داشته باشد و نقش صلیب شکسته در مرکز آرایه‌هایش جای نگرفته باشد.

این مرور کوتاه تاریخچه‌ی دو نماد از آنجا لازم افتاد که دیرینگی و غنا و خاستگاه ایرانی‌شان نمایان شود. هردوی این نمادها بی‌شک در ایران زمین پدیدار شده‌اند و بدنه‌ی سیر تحول خود را در همین قلمرو سپری کرده‌اند. در هر مسجد بزرگ و زیبایی که پا بگذاریم، هردوی این نمادهای باستانی را در ترکیب با هم و در هم‌نشینی دلپذیری بازخواهیم جست. ترکیبی که در هم جوشیدن و با هم پیوند خوردن و هم‌افزایی باورها و نمادها را در تاریخ دیرپای ایران زمین نشان می‌دهد.

این که طی یکی دو قرن گذشته یهودیان اروپایی و سپیدپوستان اروپایی از این نمادها برای تعریف هویت خویش بهره جسته‌اند، هیچ ایرادی ندارد و قدرت و نفوذ نشانه‌های تاریخی تکامل یافته در ایران زمین را نشان می‌دهد. کارکرد ستاره‌ی شش پر نزد یهودیان امروزی و استفاده از صلیب شکسته نزد ناسیونالیستهای

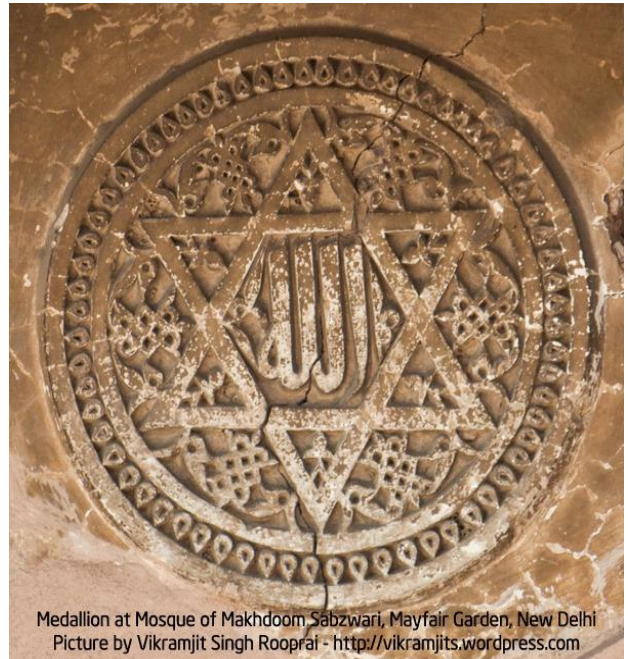


دست راستی کشورهای اروپای شمالی به خودیِ خود بار اخلاقی خاصی ندارد. چنان که پیشتر هم بوداییان چینی و جینی‌ها و هندوها هردو را وام گرفته بوده‌اند.

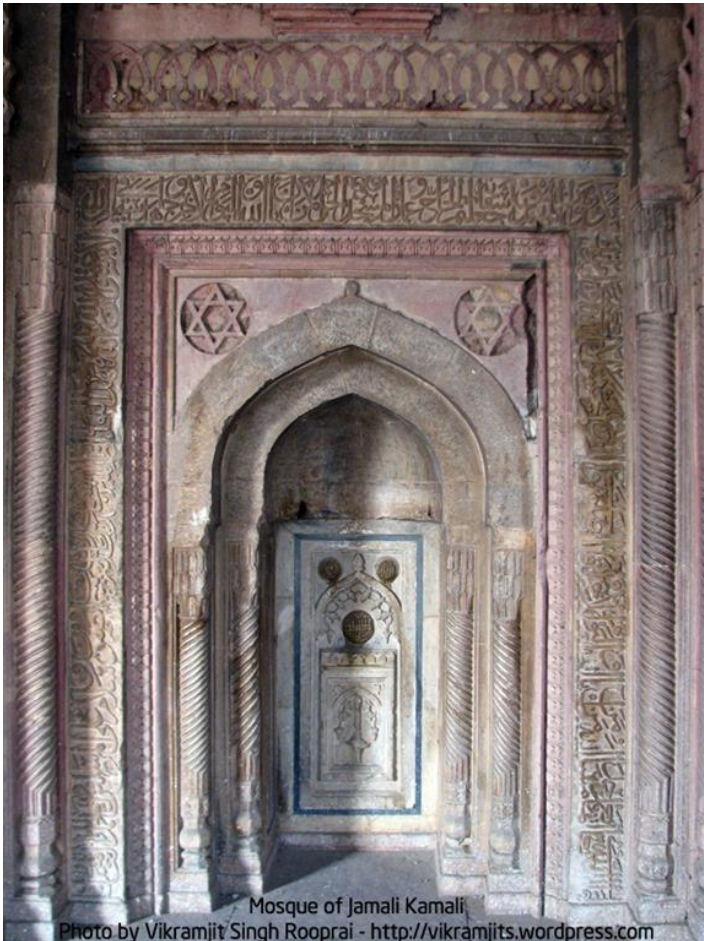
بی‌شک این که در میانه‌ی قرن بیستم گروهی از آلمانها زیر پرچم صلیب شکسته اسلاوها را کشتار کردند و ستاره‌ی شش پر را دستمایه‌ی توهین و لطمه به یهودیان قرار دادند، بسیار جای نقد و داوری دارد. به همین ترتیب تعرض یهودیان مهاجر اروپایی به فلسطینی‌ها که زیر درفش ستاره‌ی شش پر انجام پذیرفته را می‌بایست نقد کرد. اما اینها هیچ ارتباطی با محتوای معنایی یا بار تاریخی این دو نماد ندارد. یعنی این که گروهی از مردم اروپا نمادهای باستانی ما را گرفته‌اند و ضمن بزرگداشت آن جنایتها کرده‌اند، قاعدتا ربطی به ما و نمادهای باستانی‌مان پیدا نمی‌کند. هیچ آدم عاقلی به خاطر این که کسی با اسمی مشابه با بچه‌اش (یا در این مورد، پدرش!) جایی دزدی کرده، جگرپاره‌اش را از خانه بیرون نمی‌کند.

قبول همان تفسیر ایدئولوژیک مدرن به ویژه در ایران زمین که خاستگاه این دو علامت است، کمابیش مضحک می‌نماید. جای ریشخند دارد اگر کسی معناهای غنی خودی و بومی‌اش را وا نهد و در بافت ایدئولوژی‌های سیاسی بدنام معاصر به این نمادها بنگرد. مضحک‌تر، و در واقع دردناک است اگر کسی با این توهم‌ها به شاهکارهای معماری کشور خویش حمله کند و دستاورد هنری پدرانش را خراب کند، با این توهم که مشغول ستیز با شیطان است.

اندیشه‌ی ایرانی که در معماری شکوهمند دینی این قلمرو نمود یافته و در همان بستر ستاره‌ی شش پر و صلیب شکسته را هم‌نشین ساخته، این را به ما می‌آموزاند که شیطان در آنجاست که ویرانگری و نادانی و خشم و خشونت سیطره داشته باشد، و برای همه‌ی ما بهتر است که کار ستیز با شیطان را از درون خویش و از همین نمودها آغاز کنیم.



Medallion at Mosque of Makhdoom Sabzwari, Mayfair Garden, New Delhi  
 Picture by Vikramjit Singh Roprai - <http://vikramjits.wordpress.com>



Mosque of Jamali Kamali  
 Photo by Vikramjit Singh Roprai - <http://vikramjits.wordpress.com>





## کفتار اندرزایش اهریمن

### شروین و کیلی

هفته‌نامه‌ی کرگدن، شماره‌ی ۱۱، سه‌شنبه ۱۳۹۵/۴/۱۵

حضور دو نیروی مقدس و نامقدس، و سیطره‌ی دو گرانیگاه متافیزیکی خیر و شر در هستی چندان برای ما آشنا و بدیهی می‌نماید که چه بسا اندیشیدن به شرایط پیش از ظهور این مفاهیم دور از ذهن و باور نکردنی بنماید. با این همه واقعیت آن است که اگر از زاویه‌ای اسطوره‌شناسانه به روایتها و باورهای تمدنهای باستانی بنگریم، در می‌یابیم که مفهوم خداوند و شیطان برای دیرزمانی در میان مردمان وجود نداشته است. در جهان باستان بافتی کمابیش همسان و یکدست بر همه‌ی نظامهای دینی و عقیدتی حاکم بوده است. در همه جا با مجموعه‌ای پرشمار از ایزدان انسان‌ریخت روبرو هستیم که نماینده و نگهبان یا راه برنده‌ی نیروهای طبیعی محسوب می‌شوند. روابط این خدایان با یکدیگر انعکاسی از روابط اجتماعی زمینی است، یعنی در میان خود با ساختهای خانوادگی و گاه سلسله‌مراتبی سیاسی را بازتولید می‌کنند. این خدایان باستانی

از نظر اخلاقی هم موجوداتی آمیخته بوده‌اند و به آدمیان شباهت داشته‌اند. یعنی برخی از رفتارهایشان معقول و درست، و برخی دیگر نامعقول و دیوانه‌وار می‌نموده است. گاه کارهایی خوشایند و سودمند انجام می‌داده‌اند و گاه به رفتارهایی زیانبار و نادلخواه دست می‌یازیده‌اند. زئوس که خدای بزرگ یونانیان بود، در جنگها به نفع یکی از طرفها وارد درگیری می‌شد و هرچند در آفرینش انسان و تاسیس شهرهای بزرگ نقشی مهم و دلخواه ایفا می‌کرد، ممکن بود به سادگی به دروغگویی و خیانت و کینه‌توزی و حتا دزدیدن زنان و تجاوز به ایشان دست بگشاید. ایندره که ایزد مهم و بزرگ و داهاست نیز مانند زئوس نماینده‌ی باد و توفان بود و در این نقش هم می‌توانست ابرهای باران‌آور و سودمند برای کشتزارها را همراه بیاورد و هم توفانهای ویرانگر به بار آورد و خانه‌های مردم را خراب کند.

بافتی که حرفش در میان است، از ابتدای شکل‌گیری تمدنهای انسانی (در ابتدای هزاره‌ی سوم پیش از میلاد) در اسناد نوشتاری نمایان می‌شود و تا نزدیک به دو هزار سال شکل غالب و بی‌استثنای فهم امر قدسی در میان آدمیان محسوب می‌شده است. در واقع تا قرون میانه که ادیان ابراهیمی در باختر و دین بودایی در خاورزمین به تدریج فراگیر شدند، سرمشق غالب دین مردمان همین بود و کسی به این امکان که خداوند امری یکسره مقدس و از نظر اخلاقی پاک و همواره نیکوکار است، نمی‌اندیشید. به همین ترتیب گرانیگاهی برای شر نیز در کار نبود و شیطانی نداشتیم که بار همه‌ی فریبها و آسیبها را بر دوش بکشد.

نخستین سند تاریخی‌ای که به خداوند یگانه اشاره می‌کند، به مصر زمان آخن‌آتون مربوط می‌شود و به انقلاب دینی این فرعون غیرعادی مربوط می‌شود. آخن‌آتون که اسم اصلی‌اش آمن‌حتپ چهارم بود، در میانه‌ی قرن چهاردهم پیش از میلاد پرستش ایزد خورشید یعنی آتون را باب کرد، و او را خدای یکتا نامید. با این همه او هم درباره‌ی این که آتون خاستگاه تمام خیرهای عالم است و از هر شری مبراست، هیچ نگفت.



به همین ترتیب در دین مصریان مفهومی شبیه به شیطان نداشتیم. هرچند برخی از خدایان مثل ست که اعتبار و محبوبیتی هم داشتند، ممکن بود ویرانگر و ناخوشایند و کشنده ایزدان نیکوکار قلمداد شوند.

نخستین سندی که در آن به اخلاقی بودن سرشت خداوند اشاره رفته، و یکتاپرستی را در کنار تصویری پاکیزه و یکسره نیک از خداوند می‌بینیم، سروده‌های زرتشت یعنی گاهان است که از نظر تاریخی دو قرن پس از انقلاب دینی فرعون آتون‌پرست قرار می‌گیرد. زرتشت به احتمال زیاد در قرن دوازدهم پ.م در ایران شرقی می‌زیسته است و تقریباً قطعی است که ارتباطی با سپهر فرهنگی مصر نداشته است. یعنی زایش مفهوم خداوند یکتا در ایران شرقی را باید امری بومی و درونزاد دانست. به خصوص که پیکربندی مفهوم خداوند در اینجا یکسره متفاوت است و اهورامزدا همچون خداوندی یگانه و در عین حال یکسره نیک تصویر می‌شود که در ضمن سازنده و نگهبان قانون حاکم بر آبادانی طبیعت هم هست و از این رو گوهره‌اش با عقل و خرد همتاست.

در گاهان برای نخستین بار در کنار خدای یکتای اخلاقی از موجودی به نام انگره‌مینو (مینوی آسیب‌رسان) اسمی می‌شنویم و این همان نامی است که بعدتر به اهریمن تبدیل می‌شود. در گاهان بندی هست که سپند‌مینو (مینوی مقدس) و انگره‌مینو همچون دو جفتِ دوقلوی ضد هم بازنموده شده‌اند و تاکید شده که این دو در هشت زمینه ضد هم هستند. در کتابی که در این زمینه نوشته‌ام (زندِ گاهان) نشان داده‌ام که این تصویر از دستگامی فلسفی برخاسته است و این هشت زمینه دقیقاً همان نیروهایی را نشان می‌دهد که هویت انسانی را نیز بر می‌سازد. یعنی به بیان دیگر در گاهان در کنار معرفی خدای یکتای یکسره نیک، با تصویر یک شیطان یکسره شرّ هم روبرو می‌شویم که در همه‌ی زمینه‌های قابل تصور واژگونه و ضد خداوند است.

حدود دو قرن پس از زرتشت تدوین سومین سنت بزرگ یکتاپرستانه آغاز شد و آن همان است که در قالب عهد عتیق و تورات به دست ما رسیده است. احتمالاً در حدود سالهای ۱۰۰۰-۹۰۰ پ.م بود که نخستین دولت یهودی در آسورستان پدید آمد و قدیمی‌ترین بخشهای تورات در آنجا تدوین شد. کار تدوین عهد عتیق تا پایان دوران هخامنشی به درازا کشید و بخش عمده‌ی آن در دوران کوروش بزرگ تا اردشیر دوم تدوین و نگاشته شد. پیوند میان متن تورات و سنت ایرانی و شخصیت‌های درباری هخامنشی امری مستند و نمایان است که در خودِ متن کتاب مقدس انبوهی از ارجاع‌ها درباره‌اش وجود دارد. در واقع این ارجاع‌ها به قدری دقیق است که نام و نشان شمار زیادی از رهبران دینی قوم یهود که در ضمن در دیوانسالاری هخامنشیان نیز عضویت داشته‌اند را می‌دانیم و کتابهایی مانند کتاب عزرا و نهمیا و دانیال در این بافت نوشته شده‌اند.

در قدیمی‌ترین بخشهای تورات تأکیدی بر یکتایی خداوند دیده می‌شود. اما این خدای یگانه بیشتر به آتونِ مصریان شبیه است تا اهورامزدا ی ایرانی. در سفر پیدایش نشانی از شیطان نمی‌بینیم و خدای یکتای قوم یهود رفتاری دارد که با آنچه نزد خدایان باستانی می‌دیدیم شبیه است. این نکته معنادار است که عامل فریبکاری که حوا را به خوردن از میوه‌ی ممنوعه و سوسه می‌کند و باعث رانده شدن آدم از باغ عدن می‌شود، شیطان نیست، بلکه «مار» است. با این همه در متون دیرآیندتر کتاب مقدس شیطان را در کنار تصویری اخلاقی از خداوند می‌بینیم و این را می‌توان تأثیر ادغام سنت یهودی در بافت ایرانی دانست.

زرتشت نخستین کسی بود که نظریه‌ای درباره‌ی بافت اخلاقی کل هستی پیشنهاد کرد و جریانهای حاکم بر گیتی را به دو رده‌ی اهورایی و اهریمنی تقسیم کرد. این دیدگاه که مرز میان نیک و بد اخلاقی را با دقت ترسیم می‌کرد و هریک را به قطبی مینویی منسوب می‌ساخت، بسیار نیرومند بود. یعنی هم ظهور پدیدارهای شرّ در گیتی را توضیح می‌داد و هم وظیفه‌ی اخلاقی «من»ها را در قالب یاری‌رسانی به نیروی

خیر و مبارزه با اهریمن تصویر می‌کرد و از این رو سخت برانگیزاننده بود. مفهوم شیطان در مقام نقطه‌ی مهبی که قرار است مرجع و بازگشت‌گاه همه‌ی چیزهای ناخوشایند و زیانکار باشد، از این بذر آغازین برخاسته است.

در گاهان و منابع زرتشتی گیتی که جهان مادی و لذتهای نهفته در آن را نمایندگی می‌کند، آفریده‌ی خداوند بود و از این رو امری نیک و مقدس محسوب می‌شد. در مقابل شیطان امری مینویی بود و به بیماری‌ای شبیه بود که در گیتی رخنه می‌کرد. اما این تصویر در سرزمینهای فقیرتر گرداگرد ایران زمین که با نوعی «نشانگان حاشیه‌نشینی» دست به گریبان بودند، واژگونه شد. در میانه‌ی عصر هخامنشی همزمان با تثبیت مفهوم شیطان در منابع عبرانی، دین بودایی در حاشیه‌ی جنوب غربی و آیین افلاطونی در گوشه‌ی شمال غربی قلمرو ایران پدیدار شد و دستگاهی نظری را پدید آورد که همچون نقدی و پاتکی بر دیدگاه زرتشتی می‌نماید. هم در متون افلاطونی و هم در منابع بودایی اشاره‌هایی را می‌بینیم که شیطان و امر شرّ ماهیتی گیتیانه پیدا می‌کند. این به خوارداشت گیتی و پلید شمردن ماده و لذتهای زیستی انجامید و همان بود که در نهایت تا میانه‌ی عصر اشکانی زهد مسیحی در آسورستان و ریاضت‌طلبی بودایی را در بلخ و هرات پدید آورد.

این نکته جای توجه فراوان دارد که مفهوم شیطان در زمینه‌ی مسیحی اروپایی‌اش و در قالب بودایی‌اش چندان شاخه شاخه نشده و مورد بازاندیشی قرار نگرفته است. اما در ایران زمین که خاستگاه این مفهوم به شمار می‌آید، مدام با بازاندیشی و گاه بازتعریف‌های بنیادین و ریشه‌ای در مورد این مفهوم روبرو بوده‌ایم. طی بیست قرن گذشته دینمردانی مانند مزدک یا امام حسن دوم اسماعیلی را داشته‌ایم که مرگ شیطان و تحقق غلبه‌ی خداوند بر وی را تبلیغ می‌کرده‌اند، و در کنارشان پیروان آیین زروان قدیم و صوفیان مسلمان را می‌بینیم که شیطان را همچون سوبه‌ای از هستی به رسمیت می‌شناسند و حتا وی را به خاطر این که در

برابر انسان سجده نکرد و یکتاپرستی افراطی‌اش را از دست فرو نهاد، نماینده‌ی عشق خالص به خداوند قلمداد کرده‌اند.

تاریخ شیطان ادامه‌ایست و حاشیه‌ایست بر تاریخ خداوند. دگردیسی مفهوم امر قدسی است که گرانیگاه نامقدس و پلیدِ ضد آن را جا به جا می‌کند. هر تحولی در فهم معنای خداوند به دگردیسی‌ای در تفسیر شیطان منتهی می‌شود و تاریخ دیرپای ایران زمین و سنتهای دینی گوناگونی که در این قلمرو تکامل یافته‌اند، به آزمایشگاهی و هزارتویی می‌مانند که نسخه‌هایی گوناگون و رنگارنگ از این دو قطبی‌های ورجاوند را در زمینه‌اش می‌توان بازیافت.





## ساختار امر قدسی در سینه

پژوهشنامه‌ی ادب حماسی، شماره‌ی پانزدهم، سال هشتم، بهار ۱۳۹۲.

### چکیده

در این نوشتار ساختار رمزگذاری امر مقدس در یسنه‌ها مورد بررسی قرار گرفته و مفاهیم هم‌ریشه‌ی آن در منابع ودایی بررسی شده است. آنگاه به چگونگی آرایش و سازماندهی گرانگاه‌های معنایی نشانگر امر قدسی اشاره شده و نظامی پنج‌گانی پیشنهاد شده که از سویی با نیروهای تشکیل دهنده‌ی روان و روح انسان و از سوی دیگر با عناصر گیتیانه‌ی تشکیل دهنده‌ی گیتی پیوند برقرار می‌کنند و به این ترتیب گیتی و مینو و عالم اکبر و عالم اصغر را به هم متصل می‌سازند.

بر مبنای این پژوهش، دو لایه‌ی متفاوت از صورتبندی امر قدسی در یسنه قابل تشخیص است. در یک لایه، پنج نیروی گیتیانه و پنج عامل مینویی مشخص شده‌اند که با پنج گاه شبانروز و پنج نیروی روانی انسان تناظر دارند. در لایه‌ی دیگر، این پیکربندی بر مبنای رمزگان نجومی و مفهوم هفت اختر و هفت فلک به هفت نیرو دگردیسی یافته و به این ترتیب کل نظام نشانه‌های منسوب به ایزدان را پیچیده ساخته است. این دستگاه دو لایه‌ای، مفهومی نو از انسان را تعیین می‌کنند و سوژه «من» را بر جایگاهی نو در کائنات





ابداع مفهوم خدای یکتا خواه ناخواه به عزل سایر ایزدان و نیروهای قدسی منتهی می‌شود و ایشان به جای آن که مانند نظامهای دینی باستانی به خدایانی فروپایه تبدیل شوند، در کل از قلمرو آفرینندگی بیرون رانده شده و تنها همچون دستیاران و کارگزاران آن ایزد یکتای قدرقدرت اعتباری اندک می‌یابند.

این همان شرایطی است که به ظهور مفهوم فرشته منتهی می‌شود. از این روست که متن گاهان را با کمی بحث و جدل، و متن هفت هات را بی‌تردید می‌توان نخستین متنی دانست که در آن به فرشتگان اشاره شده و مدلی از فرشته‌شناسی در آن پیشنهاد شده است. پیش از زرتشت اصولاً مفهوم فرشته معنا نداشت، چون یکتاپرستی افراطی زرتشت هنوز پدیدار نشده بود و بنابراین سایر موجودات مقدس برای خود اعتبار و هویتی مستقل داشتند، و فرستاده‌ی (فرشته‌ی) یک مرجع غایی هستی‌شناختی نبودند.

برای نخستین بار در هفت هات است که به نام امشاسپندان بر می‌خوریم، و این ترکیب خاص از شش فرشته‌ی مقرب برای اولین بار در این متن نامی مستقل برای خود پیدا می‌کنند. به زودی در این مورد بحث خواهیم کرد که این شش فرشته در واقع اشکالی بازسازی شده و زرتشتی شده از ایزدان باستانی آریایی هستند که برای گنجانده شدن در زمینه‌ای یکتاپرستانه دستخوش بازتعریفی ژرف گشته‌اند. این بازتعریف، ابتدا توسط خود زرتشت آغاز شد و قاعدتاً توسط شاگردانش به صورتی درآمد که در هفت هات دیده می‌شود. از نظر تاریخی هم یسنه‌ی هفت هات در زمانی نزدیک به گاهان سروده شده است. هرچند گویش و ریزه‌کاری‌های زبانی‌اش تفاوت‌هایی دارد و گویی در حلقه‌ای متفاوت از سخنگویان به زبان اوستایی تدوین شده باشد.

سه موجود مقدس دیگری که در ادامه‌ی این فهرست آمده‌اند، مثلث مهمی را بر می‌سازند. گوشورون (یعنی روان گاو یا روان گیتی) در گاهان نامی نوساخته برای اشاره به قلمرو مینویی است، و گوش تَشَن (یعنی آفریدگار گاو یا گیتی) در ابتدای کار لقبی برای اهورامزدا بوده است. آذر هم نماد اهورامزدا در گیتی و شکل

زمینی و ملموس وی است. پس این سه نام به خدای یکتا و دو تجلیِ زمینی و گیتیانه (آذر) یا آسمانی و مینویی (گوشورون) دلالت می‌کنند که از او صادر شده‌اند.

هرچند در نهایت اهورامزدا و شش امشاسپند در هسته‌ی مرکزی تعریف تقدس در دین زرتشتی باقی ماندند، اما در دوران هخامنشی که آرا و عقاید گوناگون با هم در آمیخت، ایزدان کهن آریایی بار دیگر به قلمروی این دین بازگشتند. احتمالاً در ابتدای این دوران بوده که دومین بخش از یسنه‌ی نخست تدوین شده و ایزدانی تازه وارد در آن با چارچوب زرتشتی ترکیب شدند.

### پیوند امر قدسی با زمان

در بندهای سوم تا دهم یسنه‌ی نخست، نام نیروهای مقدس مربوط به اوقات روز، در ترکیب با نام ایزدان مربوط به کشت و کار و نگهداران سطوح گوناگون نظم اجتماعی نقل شده است. بیشتر این موجودات با لقب **دین دین** (دولکوش) (ashahe rathwe) نواخته شده‌اند که یعنی رهبر و مرشد راستی و اشه.

ترتیب قرار گرفتن نیروهای مقدس در این بخش<sup>۲۶۰</sup> را می‌توان به این ترتیب در جدولی منظم کرد:

---

<sup>۲۶۰</sup> یسنه، هات ۱، بندهای ۳-۱۰.

زمان	ایزد اجتماعی	سطح اجتماعی	ایزد طبیعی	پدیدار طبیعی
هاونگاه: بامداد	ساونگهی	ویس: روستا	مهر و رام	پیمان - چراگاه
رپیئوین: صبح	فُرادت فشو	زنتوم: قبیله	اردیهشت و آذر	اشه / نظم - آتش
أزیرین: ظهر	فُرادت ویر	دخیوم: کشور	اپام‌نپات و آبان (آناهیتا)	باران - آب جاری
اویسروثُریم: عصر	فُرادت ویسپم هوگیاتی	زرتوشتوم: رهبران مغان	فروشی‌ها، بایریه‌هوشیتی، امه، بهرام، اوپرتات	روان نیاکان - زورمندی و چیرگی جنگی
أشَهین: شب	برجیه	نمانیه: خانمان	سروش، رشن، ارشتاد	هوشیاری، راستی و خرد
ماه	اندرماه: روز ۱-۵	پُرمه: روز ۱۰-۱۵	ویسپتته: روز ۲۱-۲۷	روزهای ماه
گاهنباران	میدوزرم و میدیوشم	پتیشهم و آیاسریم	میدیاریم و همسپتمدم	اوقات سال

فهرست نیروهای مقدسی که در این بخش از یسنه آمده از چند نظر مهم و ارزشمند است. نخست از آن رو که نشانه‌ی وجود نوعی نظام فکری و چارچوب منظم و منطقی برای سازماندهی امور قدسی است. در این فهرست بر خلاف آنچه که در وداها می‌بینیم، موجودات مقدس بر اساس روابط خویشاوندی‌شان یا به شکلی تصادفی پشت سر هم ردیف نشده‌اند. بعد از پیش در آمدی که به ستایش اهورامزدا و شش امشاسپند، یعنی هفت نیروی مقدس برتر اختصاص یافته، فهرستی از موجودات مقدس آورده شده که نظمی خاص را رعایت می‌کند.

آنها به طور خاص با زمان و تقسیم‌بندی روز، ماه و سال پیوند خورده‌اند. در کل هفت طبقه از مقیاسهای زمانی دیده می‌شود. در میان این هفت پله نیز نظمی دیده می‌شود و پنج‌تای اول که به روز مربوط هستند، ساختاری مشابه و متمایز با دوتای بعدی دارند. در ایران زمین از دیرباز روز به پنج بخش اصلی تقسیم می‌شده



سپندمینو و وهومنه و انگره‌مینو و...) نوآوری زبانی‌ایست که خود زرتشت برای نخستین بار در گاهان به آن دست یازیده است.

پس ما در اینجا با پنج گاه روز، پنج سطح سلسله مراتب اجتماعی، و پنج ایزد نگهبان آن روبرو هستیم که دست کم این آخری آفریده‌ی زرتشتیان است. حدس من آن است که این تقسیم‌بندی منظم زمانهای روزانه و سطوح اجتماعی به پنج بخش کارِ مغانی باشد که در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م می‌زیستند. چون در گاهان زرتشت اشاره‌ی صریحی به این اهمیت عدد پنج دیده نمی‌شود. در متون ودایی که به دوران پیشازرتشتی یا سنت غیرزرتشتی همزمان با وی تعلق دارند هم چنین توجهی به عدد پنج وجود ندارد. با این وجود از همان ابتدا در متون زرتشتی پسا گاهانی به تقدس عدد پنج بر می‌خوریم، که یسنه‌ی نخست نمونه‌ای از آن است.

عدد پنج در اساطیر ایرانی به چند دلیل اهمیت دارد. نخست آن که کاربرد آن به طور خاص به نوعی علم طبیعی اولیه محدود بوده است و به ویژه در دانش زیست‌شناسی و پزشکی کهن ریشه داشته است. در برابر نجوم تکامل یافته در ایران غربی که مبنای خود را بر محاسبه‌ی حرکت هفت جرم آسمانی استوار کرده بود و از این رو هفت را عدد مقدس می‌شمرد، جهان‌بینی مغانه‌ی ایران شرقی با محتوای پزشکانه‌اش پنج عنصر مادی (آب، خاک، باد، آتش و ائیر یا آتش آسمانی) را مهم می‌دانست و بر این مبنا هستی را پیکربندی می‌کرد. عدد پنج به همین دلیل معمولاً برای تحلیل نیروهای روانی حاضر در انسان و قوای نفسانی و ارکان برساننده‌ی وجود آدمی به کار گرفته می‌شد.

در منابع ایرانی تا دورانهایی بسیار جدید بارها و بارها به تقدس عدد پنج بر می‌خوریم که خلاقانه‌ترین نمونه‌اش به دیوشناسی و فرشته‌شناسی مانوی تعلق دارد. کهنترین سند قطعی و رسمی در این مورد همین متن یسنه‌ست که موضوع بررسی ماست. با این وجود ردپاهایی از اهمیت این عدد در منابع کهنتر هم دیده



می‌شود. بنابراین این حدس معقول می‌نماید که در ابتدای کار، رده‌بندی پنج‌گانه‌ای از نیروهای قدسی وجود داشته که با نظم اجتماعی کشاورزانه و تقسیم‌بندی‌های زمانی پیوند داشته است و این دو عنصر بخش مهمی از ارکان جهان‌بینی زرتشتی را تشکیل می‌دهند.

در بخش دیگری از یسنه، بار دیگر با عدد پنج برخورد می‌کنیم و این جایی است که در آن به طور منظم به اهمیت اعداد سه، چهار و پنج اشاره شده است. نخست گفته شده که سخن اهورامزدا سه بخش دارد که عبارتند از گفتار و کردار و اندیشه‌ی نیک. آنگاه به چهار پیشه‌ی مردمان اشاره شده که آذربانی و ارتشتاری و برزیگری و صنعتگری باشد. سپس به پنج پیشوای معنوی اشاره شد که گویا به پنج سطح متفاوت از نظم اجتماعی اشاره کند، و آن عبارت است از خانه‌خدای، کدخدای، شهربان، شهریار، و رهبر مغان (زرتشت)<sup>۲۶۳</sup>. جالب است که در هر دو جا سلسله مراتب چهارتایی مرسوم در جامعه‌ی ایران باستان – که در متون هخامنشی نیز مورد اشاره واقع شده – با یک سطح جدید تکمیل شده که گویا تاثیری فراملی و جهانی داشته و به شبکه‌ی تبلیغی مغان مربوط می‌شده است. در تاریخ دین قلمرو میانی نیز به روشنی می‌بینیم که مغان به راستی در سطحی جهانی فعالیت می‌کرده‌اند و ردپای سازماندهی و فعالیت‌شان را از جاده‌ی ابریشم و مرزهای چین تا بندرگاه‌های لاتینی و قلمرو مصر می‌توان دنبال کرد. از این روست که فکر می‌کنم نظم پنج طبقه‌ای جامعه، در برابر نظم چهار لایه‌ای دولتی و سیاسی هخامنشیان، امری دینی و مغانه بوده و به همین دلیل هم تنها در متون زرتشتی باقی مانده است.

---

<sup>۲۶۳</sup> یسنه، هات ۱۹، بندهای ۱۶ تا ۱۸.

در این پنج لایه، گذشته از نیروهای مقدسِ نوساخته‌ی نگهبان، از ایزدانی هم نام برده شده که تبار و دودمانی والاتر و سابقه‌ای بیشتر از دین زرتشتی دارند. مهر، رشن، آبان و اپام‌نپات همگی موجوداتی هستند که در منابع هندی هم ردپایشان را می‌توان دید و می‌دانیم که نزد آریایی‌های کهن ارجمند دانسته می‌شده‌اند. بنابراین در بخش ابتداییِ یسنه‌ی نخست، می‌بینیم که بخش‌بندی پنج‌تاییِ زمان و جامعه و نیروهای پشتیبان آن، که بافتشان به طور خالص زرتشتی است، در کنار سیاهه‌ای از ایزدانِ کهنسالتر نشانده شده‌اند. ایزدانی که احتمالاً حتی در زمان تدوین یسنه (احتمالاً قرن ششم و هفتم پ.م) همچنان زنده و نیرومند بودند و شاید در بخشهایی از ایران زمین رقیب اهورامزدا تلقی می‌شدند. این نخستین بار است که از این ایزدان در ایزدکده‌ی زرتشتی نشانی می‌بینیم. چون در گاهان هیچ اشاره‌ای به نام این ایزدان وجود ندارد و زرتشت به روشنی کوشیده تا نامهای نوساخته‌ی پیشنهادی خود را جایگزین ایشان کرده و از اشاره به آنها و به رسمیت شناختن‌شان پرهیز کند.

دو بخشِ دیگری که به پنج پله‌ی یاد شده افزوده شده‌اند، ساختاری متفاوت دارند. یکی از آنها بخش‌های گوناگون ماه و دیگری بخشهای گوناگون سال را نمایندگی می‌کند که کاملاً از نظم پنج‌گانه‌ی پیشین خارج هستند. شمار گاهنباران شش‌تاست که با نوروز می‌توان هفت‌تایشان دانست، و ماه نیز گویا به شش بخش پنج‌روزه تقسیم می‌شده است. بنابراین در اینجا با تقدس عدد شش و گراییدن آن به سوی هفت روبرو هستیم که در مورد شش امشاسپند و تکمیل شدن‌شان با هفتمی که هورمزد باشد هم دیده می‌شود. به احتمال زیاد این دو بخش<sup>۲۶۴</sup> دیرتر از پنج بندِ پیشین و همزمان با تدوین مفهوم امشاسپندان به این منظومه افزوده شده‌اند.

---

<sup>۲۶۴</sup> یعنی بندهای ۸ و ۹.

با اضافه شدن این دو بند، نظم پنج‌پایگانی قدیمی که هسته‌ی تعریف امور قدسی را تشکیل می‌دهد، با دو لایه‌ی جدید از تقسیم‌بندی زمانی ماهانه و سالانه ترکیب شده و با نظمی به مراتب ناهمگون‌تر و شلخته‌تر از پنج بخش نخستین، سلسله مراتب کلی امور قدسی را به هفت تا رسانده است. در بندهای ۲۰-۲۳ که شاید بازمانده‌ای از بخشهای قدیمی‌تر یسنه‌ی نخست باشد، گفتار با یاد کردن از ایزدان و نمادهای مربوط به روز پایان یافته است. چنین می‌نماید که به راستی بندهای مربوط به ماه و سال دیرتر به متن افزوده شده باشند. یعنی هنگامی که این یسنه دارای پایانی مشخص بوده و در آن بخش پایانی که تا به امروز باقی مانده، تنها به پنج گاه روزانه و ایزدان نگهبان آن اشاره شده است.

تقدس عدد هفت در دستگاه فکری ایرانیان تا حدود زیادی به تاثیر فرهنگ مهرپرستان مربوط می‌شود. من در نوشتار دیگری نشان داده‌ام که خاستگاه تقدس هفت دین مهری بوده و بر خلاف تصور مرسوم، از میانرودان برخاسته است. در واقع ردپای این عدد را در منابع زرتشتی ابتدای هزاره‌ی اول پ.م می‌توان سراغ کرد، در حالی که اشاره‌ی صریح بدان تازه در میانه‌ی این هزاره و بعد از تسلط پارسیان بر بابل در میانرودان رواج می‌یابد.

زمان تدوین گاهان - که خالی از اشاره به عدد هفت یا پنج است - به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م مربوط می‌شود. در این متن اعداد زیادی - از جمله پنج - مورد تاکید هستند، اما شاید بتوان برجسته‌ترین عدد را هشت دانست که شمار نیروهای روانی آدمی و فروزه‌های اهورامزداست. دو عدد پنج و هفت همزمان در قرون هشتم و نهم پ.م در منابع اوستایی پدیدار شدند، با این تفاوت که برخی از آنها - یسنه‌ها و متونی مانند هرمزد یشت و به ویژه فروردین یشت - بر پنج تاکید می‌کردند و ماهیتی زرتشتی داشتند، در حالی که بخشی دیگر - به ویژه یشت‌های بزرگ - بر اهمیت هفت پافشاری می‌کردند و احتمالاً قدمتی بیش از یسنه‌ها داشتند.

یشت‌ها و یسنه‌ها دو رده از متون اوستایی هستند که بدنه‌شان توسط دو گروه متفاوت از پرستاران و مغان تدوین شده است. یسنه‌ها را شاگردان مستقیم زرتشت تدوین کردند، در حالی که یشت‌ها شکلی بازبینی شده از سرودهای بسیار کهنسالی بود که برای ستایش ایزدان باستانی پیشازرتشتی پدید آمده بود. این را به سادگی با شمارش ارجاع‌هایی که به نیروهای قدسی وجود دارد، می‌توان نشان داد. در یسنه‌ها نامهای زرتشتی خالص بیشترین بسامد و اهمیت را دارند. در یسنه‌ها از اهورا ۱۰۲ بار، از مزدا ۲۱۱ بار، و از اهورامزدا ۲۵۱ بار یاد شده، در حالی که نام مهر ۶۷ بار، رام (لقب وای) ۲۲ بار، اندروای ۷ بار، و زروان تنها یک بار مورد اشاره واقع شده است. به همین ترتیب در یسنه‌ها اشاره به امشاسپندان (۸۱ بار)، زرتشت (۸۱ بار)، و فروشی (۱۶۱ بار) بسیار بیشتر از کلیدواژه‌های مقدس باستانی مانند هوم (۵ بار)، رشن (۱۳ بار)، بهرام (۱۳ بار) به چشم می‌خورد. در یشت‌ها الگویی واژگونه را می‌بینیم، یعنی نام مهر (۳۷۰ بار)، آناهیتا (۱۸۰ بار)، رشن (۱۳۵ بار) و فره (۳۹۳ بار) بسیار بیشتر از اهورامزدا (۱۲۸ بار)، اهورا (۷۰ بار) و زرتشت (۱۴۴ بار) به کار گرفته شده‌اند. کشمکش میان این دو رده از متون و این دو عدد مقدس تا قرن ششم پ.م که هخامنشیان کل ایران زمین را به لحاظ سیاسی یکپارچه کردند، به اوج خود رسید و پس از آن در عصر اردشیر دوم به ترکیب شدن هر دو در یک بدنه‌ی یکپارچه شد که بخشی از آن اوستای امروزمین را بر می‌سازد.

بنابراین زمان تدوین یسنه و ورود تقدس هفت به متون زرتشتی را باید به فاصله‌ی قرن هشتم تا ششم پ.م مربوط دانست. این مفهوم جدید بر استخوان‌بندی استوار و قدیمی‌تری سوار شد که تقدس پنج را در کانون خود داشت و آن را همچنان تا دیرزمانی به موازات آرای جدید حفظ کرد. آنگاه همزمان با پذیرش ایزدان باستانی در دایره‌ی دین زرتشتی، لایه‌ای که بر تقدس عدد هفت مبتنی است، بر آن ترشح شد و دو لایه‌ی مربوط به ماه و سال به پنج لایه‌ی پیشین افزوده شدند تا شمارشان را به هفت تا برسانند. مضمون اصلی (زمان) و منطوق درونی متن (همگونی واحدهای زمانی با ایزدان و نیروهای مقدس) همچنان دست نخورده

باقی ماندند، اما از آنجا که بخشهای ماه و گاهنباران از نظمی متفاوت با عناصر روزانه پیروی می‌کردند، نوعی آشفستگی در دو لایه‌ی آخری دیده می‌شود. این هم نکته‌ایست که حتی در تقسیم‌بندی ماه نیز به واحدهایی پنج روزه اشاره شده و هریک از نامهای به کار گرفته شده برای ماه، به پنج روز اشاره می‌کنند.

## پایداری‌های سی و سه ایزد هند و ایرانی

در بندِ دهم یسنه‌ی نخست، آنگاه که دومین موج از صورتبندی امور قدسی پایان یافته و جمع‌بندی‌ای لزوم یافته است، این عبارت را می‌بینیم که: "ستایش به جا می‌آورم همه‌ی این رَدان (پیشوایان) را که سی و سه رَدان اشونی‌اند".

این اشاره از آن رو اهمیت دارد که خودآگاهی و سنجیده بودن صورتبندی ایزدان در هفت پله‌ی یاد شده را نشان می‌دهد. عدد سی و سه، در دینِ کهن هند و ایرانی اهمیت زیادی داشته است. چون هند و ایرانیان باستان به جهانی سه لایه‌ای باور داشتند که از زمین، هوا و آسمان تشکیل یافته بود و در هریک از آنها یازده ایزدِ مهم سکونت داشتند<sup>۲۶۵</sup>. به همین دلیل هم در متون ودایی از سی و سه ایزد مهم نام برده شده است. در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م (احتمالاً در قرون یازدهم و دوازدهم پ.م) نوآوری‌های دینی زرتشت به نوسازی کل نظام اساطیری ایرانیان منتهی شد و برای نخستین بار دستگاه فلسفی- عرفانی انسان‌مداری در کنار یکتاپرستی افراطی قرار گرفت و کل نظام چندخدایی کهن آریایی را طرد کرد.

---

<sup>۲۶۵</sup> یاجورودا، ۷، ۱۹.

کامیابی، پیچیدگی، و ناگهانی بودنِ ظهور این دستگاه نظری شگفت‌انگیز است. نگرش زرتشتی به ویژه از این رو قابل توجه است که در مدت چند قرن توانست بار دیگر نمادهای قدسی و عناصر کهن آریایی را در دل خود جذب کند، بی آن که از رویکرد اراده‌گرایانه و انسان‌محورانه‌اش دست بردارد یا از اصول یکتاپرستانه‌اش عقب‌نشینی کند. با وجود آن که بخش مهمی از ایزدان و نمادهای مقدس باستانی در دوران هخامنشی بار دیگر در زمینه‌ای زرتشتی بازتعریف شدند و به حیات خود ادامه دادند، اما بافت و معنایشان سخت دگرگون شد و به این ترتیب بود که سپهر تمدنی هندی و ایرانی برای همیشه از هم جدا گشت و این دو شاخه از آریایی‌ها به دو تمدن متمایز دست یافتند. برای آن که واگرایی‌ها و نقاط تمایز میان جهان‌بینی هندی و ایرانی را دریابیم، لازم است نگاه سریعی به ایزدکده‌ی هندیان بیندازیم. چون بعد از این نیز بارها به مقایسه‌ی ایزدان هندی و ایرانی دست خواهیم گشود و بنابراین وجود زمینه‌ای عام در این مورد ضروری است. بهترین آغازگاه، همین اشاره‌ی یسنه به سی و سه موجود مقدس است.

در منابع هندی، جهان ایزدان با نام "ثرایاس‌ثریم‌ساس" (یعنی سی و سه تایی) مورد اشاره واقع شده و بعدتر به متون بودایی نیز راه یافته و در آنجا به صورت نامی برای کاخ آسمانی ایزدان به کار گرفته شده است. این سی و سه ایزد هندی عبارتند از:

ایندره (इन्द्र) شاه دوه‌ها، که معمولاً با لقب ساکرا دواندره (یعنی ایزد ایندره‌ی مقدس) خوانده می‌شود. او دارنده‌ی گرز آذرخش (وَجْرَه) است و رهبری نیروهای الهی را بر عهده دارد. هسته‌ی مرکزی اساطیر هندی شرح چیرگی او بر هیولای حبس‌کننده‌ی آبها (وَرْتَرَه) است. صورت دیگری از همین داستان در روایتی دیده می‌شود که طبق آن ایندره سنگی به نام والا را در هم می‌شکند و گاوهایی را که توسط پانیس دزدیده و در غاری زندانی شده‌اند را رها می‌سازد.

بعد از او پرَجَاطِی (प्रजापति) قرار می‌گیرد که آفریننده‌ی بزرگ است و همه‌ی چیزها را پدید می‌آورد. نامش به معنای پدرِ آفریده‌هاست و در متون مختلف هندی با زمان، خورشید و مکان یکی دانسته شده است. بعدها اقتدارش زیر سایه‌ی ایزدان نیرومندتری مانند ویشنو و شیوا رنگ باخت. او صاحب چهار سر بود و به همین دلیل با یکی از ایزدان کهن یونانی به نام پروتوگونوس که او هم چهار سر (به شکل انسان، ایزد، اژدها و گاو) داشته، همتا دانسته شده است. این شباهت بیشتر از آن رو درست می‌نماید که نام این دو ایزد هم از نظر ریشه‌شناسی یکی هستند. یعنی Πρωτο-Γονος در یونانی شکل دیگری از PRA-JĀ[N]-pati هندی قلمداد شده است.<sup>۲۶۶</sup>

بعد از این دو، دوازده آدیتیا (आदित्य) قرار می‌گیرند که فرزندان ایزدبانوی بی‌کرانگی یعنی آدیتی (अदिति) هستند و نماینده‌ی حالات گوناگون خورشید می‌باشند. شمارشان در ابتدای کار هفت تا بوده و در ریگ‌ودا به هشت تا افزایش یافته است.<sup>۲۶۷</sup> این ایزدان پاک و بی‌نقص و روشن دانسته می‌شوند و با مفهوم حق و عدالت ارتباط می‌یابند و بادافره‌ی کردار مردمان را محاسبه می‌کنند.<sup>۲۶۸</sup> خودشان به دو رده‌ی والامرتبه و فروپایه و هریک از ایشان به دو رده‌ی سه‌تایی زمینی یا آسمانی تقسیم می‌شوند. اگر این ایزدان را از والامرتبه به فروپایه مرتب کنیم به این فهرست از آدیتی‌ها می‌رسیم:

وارونا (वरुण): ایزد گنبد آسمان، آب و اقیانوس سپهر، که سرورِ تقدیر و سرنوشت، و حامی نظم و قانون آسمانی است.

---

<sup>266</sup> Lipner, 1994: 45.

<sup>۲۶۷</sup> ریگ‌ودا، ۱۰، ۷۲.

<sup>۲۶۸</sup> ریگ‌ودا، ۲، ۲۷.

میترا: نماینده‌ی دوستی و محبت و نگهبان نظم کیهانی<sup>۲۶۹</sup>.

آریامن (अर्यमन्): همتای خورشید است و به گردش در آورنده‌ی درّمه‌ی زمان دانسته می‌شود. راه شیری مسیر حرکت اوست و از راه دو عاملِ آهه (واحد زمان) و یمه (کنترل زمان) خویشکاری خود را به انجام می‌رساند. او همتای ایزد همنام خود در اوستاست که مهمان‌نوازی و دوستی با بیگانگان را نمایندگی می‌کند. بهگه: همان بغ ایرانی است و در سانسکریت نامش به معنای ثروت و بخت است، اما نامش همچون لقبی به معنای سرور و خداوندگار به کار گرفته می‌شود.

آمسا: ایزدی که سهم خدایان از قربانی را نمایندگی می‌کند.

داکشا (दक्ष): ایزدِ مناسک و مراسم دینی، حامی اجرای درست آیین‌ها و نگهبان مراسم قربانی کردن.

سوریه (सूर्य): خدای خورشید که در ضمن نماد اراده، روح و شجاعت هم هست.

دَهاترا: نامش به معنای زمین است و ایزدِ سلامت و آرامش است.

ساوِتر: که نامش به معنای زندگی‌بخش است و خورشید هنگام طلوع و غروب است.

تَوَشتری (त्वष्ट्र): ایزدِ فضا و مکان و نجار آسمانی است.

یمه (यम): خدای مرگ و عدالت است و همان کسی است که تعیین می‌کند هرکس بعد از مرگ بسته به

کردارهایش در قالب چه کسی تناسخ یابد. هم او و هم شیوا در بندهایی از ریگ ودا با نام کالا (زمان) خوانده

شده‌اند<sup>۲۷۰</sup>. یمه دوست نزدیک آگنی هم هست، که یکی از جلوه‌هایش آتش مرده‌سوزی است<sup>۲۷۱</sup>.

---

<sup>۲۶۹</sup> ریگ ودا، ۳، ۵۹.

<sup>۲۷۰</sup> Chidbhavananda, 1997: 77.

<sup>۲۷۱</sup> ریگ ودا، ۱۰، ۵۲.



پوشان: در هشت سرود ریگ ودا ستوده شده و ایزد حامی ازدواج و آشنایی و آشتی است. گردونه‌اش را بزها می‌کشند<sup>272</sup> و در متون پورانای یکی از آدیتی‌ها فرض شده است.

بعد از آدیتیا، ایزدانی به نام رودراس قرار می‌گیرند که فرزندان خدایی به نام رودرا هستند. پنج تا از ایشان که مفاهیم انتزاعی را رمزگذاری می‌کنند، عبارتند از:

آناندا: شکست دهنده‌ی مرگ است و نماینده‌ی آرامش و سکون ذهن محسوب می‌شود.

ویجنانا: نماینده‌ی جهت جنوب است و دانش و نوآوری و خلاقیت را در ذهن نمایندگی می‌کند.

ماناس: نامش به معنای اندیشه است و با شهوت و میل ارتباط دارد و تجلی تفکر در قالب زبان محسوب می‌شود.

پرانا: یعنی تنفس، عبارت است از نیروی حیات بخش هوا و دم زدن که در قالب چوپانی که راهبر پنج حس است نموده می‌شود.

واک: همان کلمه‌ی واک و واژه‌ی فارسی است، ایزد سخن و زبان است و گفتار را به مثابه خوراک روح نمایش می‌دهد.

پنج رودرای دیگر که نشانگر فضا و تقدیر هستند به این ترتیب قرار می‌گیرند:

ایسانا: یعنی حاکم، همتای پساوایی است و در دست تجلی می‌یابد، با خوشی‌های طبیعی و یادگیری مربوط است و پاکیزگی، باد و جهت بالا به آن مربوط است.

---

<sup>272</sup> O'Flaherty, 2000: 195.

تات پوروسا: نماینده‌ی طبیعت و امرِ آموخته شده است. در بویایی تمرکز یافته و با لوله‌ی گوارش، جهت خاور، و رنگ زرد در ارتباط است. عنصر آن خاک است.

آگهارا: یعنی بی‌باک، نشانه‌ی شجاعت و خرد است و با شنوایی، زبان و گوش، رنگ آبی و جهت جنوب پیوند خورده است. عنصر مربوط به آن اثیر است.

وامادوه: یعنی خدای چپ دست، نشانگر خودآگاهی است و با بینایی و چشم و پا مربوط است. آتش، رنگ سرخ و جهت باختر به آن ارتباط دارد.

ساتیوجاتا: یعنی "ناگهان زاده شده"، در سومه یا مایعهای پیشکش شده برای قربانی نمود می‌یابد و با چشایی، اندامهای تناسلی و جهت شمال و رنگ سپید پیوند خورده است. عنصر مربوط به آن آب است.

آتمان: که نشانگر خویشتن و هویت شخصی است و تقریباً با روح در فرهنگهای دیگر مترادف است. بعد از این یازده رودراس، هشت ایزد طبیعی قرار می‌گیرند که واسوس نام دارند و نمادهای عناصر اصلی هستند:

پریتیوی (पृथ्वी): ایزدبانوی زمین است. در ریگ ودا بارها به شکل پریتیوا ماتا (مادر زمین) در کنار دیائوس پیتا (پدر آسمان) قرار گرفته و به نوعی خدای جفت تبدیل شده است<sup>۲۳۳</sup>. در ادبیات متاخرتر یکی از دو زنِ ویشنو است. تجلی مادی آن گاو است.

آگنی (अग्नि): خدای آتش است و در ریگ ودا به عنوان حامی برگزار کنندگان مراسم دینی و خدای دریافت کننده‌ی قربانی ستوده شده است. از رده‌ی دوهاست.

---

<sup>۲۳۳</sup> ریگ ودا، ۱، ۸۹، ۴.

آنتاریکسا: عنصر آب است و در اقیانوسها و جو نمود می‌یابد.

وایو: باد است.

دیائوس یا دیوس (द्यौष्पितृ): آسمان است و به همراه سه ایزد بعدی، عنصر اَثیر را بر می‌سازد. او پدر ایندیره و آگنی است و با زئوس یونانی همسان، و احتمالا نامش با وی هم‌ریشه است. در ایران که ایزدان باستانی هندی طرد شده‌اند، نامش در گفتار عامیانه به صورت دشنام در آمده است. با این وجود دی ماه نام خود را از این ایزد گرفته است.

سوریه: خورشید است و با دیائوس آسمان روزانه را پدید می‌آورد.

ناکساترا: اختران و اباختران است.

سومه: ماه را نمایندگی می‌کند. به همراه ایزد پیشین نشانگر آسمان شبانه است.

این مجموعه‌ی سی و سه‌تایی از ایزدان در کهنترین منابع ودایی ستوده شده‌اند و می‌توان پذیرفت که در دین کهن هند و ایرانی نیز ایزدانی با همین مشخصات بزرگ داشته می‌شده‌اند. نکات زیادی در مورد چینش خاص خدایان در این مجموعه می‌توان طرح کرد. مثلا این که آدیتی‌ها، یعنی ایزدان خورشیدی، همگی آسوره هستند و به همین دلیل هم نسبت به دوه‌ها موقعیتی فرودست و حاشیه‌ای دارند و به ویژه در ادبیات متاخرتر هندی کاملا به رده‌ای از دیوها فروکاسته شده‌اند. در میان تمام این نکات قابل طرح، آنچه بیش از همه در این سیاهه جلب نظر می‌کند، وضعیت رودراهاست که به توصیف انسان اختصاص یافته‌اند و دو خوشه‌ی پنج‌تایی را در بر می‌گیرند. در اینجا هم باز می‌بینیم که در آن نقطه‌ای که بحث از مدل‌سازی انسان و خلق و خوی روانی او پیش می‌آید، با اهمیت عدد پنج سر و کار پیدا می‌کنیم.

باید بر این نکته پای فشرده که دستیابی به قالبی منظم و سازمان یافته برای این سیاهه از خدایان و قلمروهای تحت فرمانشان تا قرن‌ها بعد از جدایی هندیان و ایرانیان به تعویق افتاد. در واقع حتی امروز هم توافق دقیقی

بر سر خدایانی که باید در این فهرست گنجانده شوند، وجود ندارد. توافق اصلی که از قدیمی‌ترین زمانها دیده می‌شود، همانا عدد سی و سه است. برخی از فهرست‌ها به جای ایندوره و پرجاپتی دو اشوین را در این فهرست می‌گنجانند و چنان که دیدیم در بیشتر فهرستها نام سوریه (خورشید) دو بار در دو جای مختلف قید شده است. فهرست ارائه شده در اینجا که طبقاتی منظم و مفاهیمی انتزاعی را در بر می‌گیرد، بسیار متاخرتر از دوران مورد بررسی در این کتاب است و به قرون میانه باز می‌گردد.

اما در مورد یسنه با قالبی تکرار شونده و منظم روبرو هستیم که از این بی‌نظمی بر کنار است. آنچه که در هات نخست یسنه دیدیم، در سراسر یسنه با همین الگو و قاعده بارها و بارها تکرار می‌شود. اشاره به نظمی که شرحش گذشت، در برخی جاها (مانند هات ششم) دقیقا همانند سیاهه‌ایست که نظمش گذشت. اما در بیشتر موارد با شکلی نامنظم‌تر و در هم ریخته از این نظم سر و کار داریم که انگار برای یادآوری عناصر نیک و مقدس در مراسمی متفاوت کنار هم چیده شده‌اند. اما حتی در آشفته‌ترین سیاهه‌های ارائه شده در یسنه، همچنان هسته‌ی مرکزی تقسیم‌بندی هفت‌گانه‌ی اهورامزدا، امشاسپندان و قالب پنج‌گانه‌ی روز-جامعه دیده می‌شود، و الگوهای فرعی دیگری که شرحش گذشت هم کمابیش حضور دارند و قابل تشخیص هستند.

البته در مورد این فهرستِ امور قدسی برداشتهای دیگری هم وجود دارند. مثلا کلنز معتقد است که در هات ۳۷ که از قدیمی‌ترین بخشهای اوستای نو است، همان سه طبقه‌ی کهن هند و ایرانی باقی مانده است. یعنی اشه، بهمن، شهریور، دثنا، و خرد به آسمان مربوط می‌شوند. زمیاد، ایژا، یوشتی، فرشتی، اشی، ایش، آرمئیتی،

آزوتی، فرستی، پرندی، و آب به زمین تعلق دارند و بین این دو عناصر مقدس دیگری مانند روان گاو، مردم مزداپرست و جانوران اهلی و بی‌آزار قرار گرفته‌اند.<sup>۲۷۴</sup>

در هر حال، اشاره‌ی یسنه به عدد سی و سه، در ادبیات دینی پسازرتشتی بی‌نظیر است و نشانگر آن است که تا دیرزمانی پس از رواج دین زرتشت، همچنان بقایای آیین هند و ایرانی کهن در ایران زمین رواج داشته است. چنان که تا اینجای کار مرور کردیم، بخش نخست از سیاهه‌ی امور قدسی در یسنه اهورامزدا و شش امشاسپند و سه نمود هستی‌شناختی خداوند را در بر می‌گرفت، که روی هم رفته ده عنصر مقدس را بر می‌ساخت.

دومین بخش سی و سه موجود را در قالبی هفت پله‌ای نمایش می‌داد. در این بخش دوم، آمیختگی سه سنت دینی متفاوت دیده می‌شود. نخست، سنت کهن هند و ایرانی که در عدد سی و سه و نامهای ایزدانی باستانی (مهر، آبان، اپام نیات و ....) نمود یافته است. دیگری سنت زرتشتی که به اهمیت عدد پنج و جایگاه مرکزی آن باور داشت و به تقسیم‌بندی روز و جامعه و ایزدانِ نگهبانش به پنج بخش انجامید. به گمان من این همان مرجعی بوده که پس از چند قرن در سپهر هندی نیز وامگیری شده و دو خوشه‌ی پنج‌تایی از ایزدانی را بر ساخته که نیروهای انتزاعی نفس انسانی را بازنمایی می‌کنند. اینها چنان که دیدیم امروز در میان سی و سه ایزد مهم هندو گنجانده می‌شوند، اما در منابع کهنتر پیش از دوران هخامنشی – و حتی به روایتی تا پیش از عصر مسیحی – ردپایشان را نمی‌توان یافت.

---

<sup>۲۷۴</sup> کلنز، ۱۳۸۶.

سوم، سنت مهرپرستانه که عدد هفت را مهم می‌دانست و بنابراین دو بخش مربوط به ماه و سال را به فهرست یاد شده افزود. بی‌اغراق می‌توان گفت که بندهای سوم تا دهم از یسنه‌ی نخست، گرانیگاهی است که سه سنت متفاوت از پیکر بندی امور قدسی در آن با هم در می‌آمیزند و به شکل چارچوبی منظم و سازمان یافته دگردیسی می‌یابند و این همان چارچوبی است که در نهایت بافت دین ایرانی را از سایر تمدنهای همسایه‌اش جدا می‌کند. ویژگی‌های اصلی این بافت را به لحاظ روش‌شناختی می‌توان چنین برشمرد: اهمیت مرکزی مفهوم زمان، تمایل به درآمیختن سنن و رتبه‌بندی‌های عددی متفاوت در قالب یک مجموعه‌ی منسجم و بزرگتر که همه‌چیز را شامل شود، و میل به انتزاعی ساختن ایزدان باستانی که نمودهایی ملموس و طبیعی داشتند.

### هم‌تباری صورتبندی امر قدسی در منابع هندی و ایرانی

سومین بخش از یسنه‌ی نخست، شمار زیادی از موجودات مقدس را ستوده است. سیاهه‌ی ایزدان و نیروهای ستوده شده در بندهای ۱۱ تا ۲۰ چنین است: اهوره، مهر، ستارگان، تیشتر، ماه، خورشید، روزِ هورمزد از ماهِ فروشی‌ها (یعنی اول فروردین یا همان نوروز)، آذر، آبها، مثره، قانون (داد) دیو ستیز، دینِ نیک مزدپرستی، کوه اوشیدرن، آشی، چیستا، ارث، رَسَسَتات، فرّ، دامویش اوپَمَن، ردانِ روزها و ماه و گاهنبار و سال. چنان که گفتیم در بندهای ۲۰-۲۳ هم ستایش موجودات نیک همچنان ادامه دارد، اما به پنج طبقه‌ی نخستینِ جدولی که ارائه کردیم محدود است و تنها این موارد را در بر می‌گیرد: هاونی، ساونگهی، آزیرین، آویسریم، و اُشهین.



و همه‌ی کوهها (پرتیوی) ستوده شده‌اند که هم‌تاهایی روشن در میان خدایان هندی دارند. در بند چهاردهم پنج نیروی منسوب به انسان ستوده شده است که با رودراس هندی شباهتی بسیار دارند. اینها قوای نفسانی بشر را نمایندگی می‌کنند و عبارتند از اشی (توانگری و ثروت و برخورداری)<sup>۲۷۵</sup>، چیستا (دانش و فهم و اندیشه)، ارث (معنایش روشن نیست، اما باید به اندیشیدن مربوط باشد)، رسستات (دادگری و جوانمردی)، و پاداشِ مزدا آفریده (بادافره‌ی نیکِ کردارها)<sup>۲۷۶</sup>. شباهتهای میان این پنج نیرو با نسخه‌ی هندی آشکار است. همه‌شان مادینه هستند و توسط ایزدبانوانی نمایندگی می‌شوند و به نیروهایی در انسان مربوط می‌شوند. آنها را می‌توان با هریک از دو رده‌ی پنج‌تایی از رودراس‌ها هم‌تا دانست. رودراهای انتزاعی نماد آرامش، دانش، اندیشه، حیات و گفتار هستند، و پنج رودرای مربوط به تقدیر به یادگیری، حافظه، شجاعت، خودآگاهی، و قربانی کردن مربوط می‌شوند.

شاید در میان این رده‌های پنج‌تایی برابری دقیقی برقرار نباشد. اما روشن است که در دوران یکی بودن دین هند و ایرانی‌ها سنتهای محلی‌ای وجود داشته که هریک می‌کوشیده‌اند روان انسان و هویت فردی را بر اساس خوشه‌هایی پنج‌تایی از مفاهیم صورتبندی کنند و هر کدام از ایشان اساطیر خود را پدید آورده و گروه‌هایی مستقل از ایزدان مربوط به آن را پدید آورده است. در دین هندو، اطلاعاتی که در مورد رودراها در دست داریم بسیار اندک است و در منابع اوستایی نیز با ابهام و نادانی مشابهی در مورد این پنج ایزدبانو سر و کار داریم. این فقر منابع را می‌توان به دیرینه بودن این ایزدان و کهن بودن سنتهایشان دانست. به هر صورت، از این مقایسه دو نتیجه بر می‌آید. نخست آن که اهمیت عدد پنج در تفسیر روان انسان که در سنت

---

<sup>۲۷۵</sup> یسنه، هات ۵۲، بند ۱ و ۲.

<sup>۲۷۶</sup> یسنه، هات ۵۲، بند ۳.



زرتشتی برجسته است، در دین هند و ایرانی کهن ریشه داشته، هرچند در آیینهای هندی چندان جدی گرفته نشده است. احیای اهمیت این عدد در منابع جدیدتر آشکارا رنگ و بویی زرتشتی دارد و بنابراین باید از تاثیر فرهنگ ایرانی در سپهر هندی ناشی شده باشد.

دوم آن که در متن یسنه شکلی از این صورتبندی پنج تایی دیده می شود که با خوشه های رودراس در هند مشابه است، و مانند آن مورد بی توجهی قرار گرفته و به تدریج فراموش شده است. با این وجود، در منابع زرتشتی بعدی به پنج نیروی بازسازی شده ی نفس بر می خوریم که عبارتند از فروهر، روان، بوی، دئنا، و جان<sup>۳۷</sup>. ترکیب درست و آمیخته با اشیای همه ی این عناصر، نیرویی را در انسان پدید می آورد که فره ایزدی خوانده می شود و در بند چهاردهم یسنه ی نخست هم پیش از ذکر فهرست پنج تایی ایزدبانوان، به طور مستقل دو بار ستوده شده است. گویی که در اینجا فره همچون حاصل و نتیجه ی حضور هر پنج ایزدبانوی دیگر در نظر گرفته شده باشد.

## عناصر پنج گانه و قوای نفسانی

تا اینجا کار دیدیم که هات نخست یسنه در زمینه ای از اندیشه های هند و ایرانی تدوین شده که هنوز کاملاً از هم جدا نشده اند. بقایای نظام های فکری کهن پیشازرتشتی عریان تر از همه در اشاره ی صریح به سی و سه

---

<sup>۳۷</sup> یسنه ۲۶، بند ۴ و ۶.

خدا و این‌همانی برخی از ایزدان نام برده شده با فهرست هندی دیده می‌شوند. با این وجود، این تنها نقطه‌ای نیست که ظهور این متن بر محل التقای چند سنت کهن را نشان می‌دهد.

شاهد دیگری که در دست داریم، به سنت به نسبت ناشناخته‌ی پرستش خدای باد یا وای مربوط می‌شود. هند و ایرانیان باستان به چهار عنصر اصلی قایل بودند که در نسخه‌ی هندی با آب (آب)، آگنی (آتش)، بھوما (بوم، خاک)، و واتا (باد) مشخص می‌شود. هریک از این عناصر ارتباطی ویژه با جان و روان برقرار می‌کنند. اما از این میان، باد به خاطر جنبانیدن چیزها و ارتباطی که با تنفس دارد همچون جوهره‌ی زندگی تقدیس می‌شود.<sup>278</sup> سنت زرتشتی با توجه به افزودن مفهوم مینو به منظومه‌ی فکری مرسوم، و فرضِ تقابل میان گیتی و مینو، ناگزیر شد تا عنصر پنجمی را به این مجموعه بیفزاید و آن را بر سازنده‌ی پدیدارهای مینویی در نظر بگیرد. این عنصر پنجم اثر بود که به سرعت در هند نیز وامگیری شد و جالب آن که در غیاب دستگاه نظری زرتشتی، به آکاشا (تهیا، فضای خالی) ترجمه شد. فرض اثر در دستگاه زرتشتی بدان معنا بود که باد از موقعیت مرکزی و مهمش در ارتباط با نفس و روح انسانی عزل شود. در سپهر هندی اما چنین اتفاقی رخ نداد و چون سپهر مینو همچنان غایب بود، این باد بود که مفهوم نفس انسانی را – این بار در زیر سایه‌ی تقدس عدد پنج – صورتبندی کرد. پس خود باد در ارتباط با پنج عنصر به پنج شکل تجلی می‌یابد و کارکردهای اصلی زیستی را نمایندگی می‌کند. باد در مقام نیروی پشتیبان حیات پنج جلوه‌ی گوناگون دارد که عبارتند از پرائه، آپانه، ویانه، اودانه و سمانه، که تنفس، حرکت، حس، گوارش، و دفع را کنترل می‌کنند.

---

<sup>278</sup> Raju, 1954: 197-213.



برده‌اند. در این بخش، همه‌ی نیکوکاران زنده و درگذشته و هنوز زاده نشده، چه زن و چه مرد، چه آموزگار و چه آموزنده ستوده شده‌اند، چه در کشور زندگی کنند و چه در خارج از کشور باشند<sup>۲۸۰</sup>. به عبارت دیگر، این هات، سرودی در ستایش انسان است. در چند جای دیگر اوستا نیز عبارتها و بندهایی مشابه با آن دیده می‌شود که این متن را به کهنترین و صریح‌ترین بیانی‌های دینی درباره‌ی تقدس انسان تبدیل می‌کند. گذشته از پافشاری روشن بر اعتقاد زرتشتی انسان-خداگونگی، آنچه که در این هات اهمیت دارد، پنج بخش روان است که عبارتند از:

جان (𐬀𐬎𐬎𐬎: Ahûm) که نیروی حیاتی مشترک در بدن آدمیان و جانوران است و گرمای تن و جنبشهای زیستی و حرکت عضلانی را پدید می‌آورد. این کلمه از ریشه‌ی 𐬎𐬎 (آه) به معنای هستی داشتن و وجود داشتن گرفته شده و می‌توان آن را تن نیز ترجمه کرد.

دین یا دئنا (𐬎𐬎𐬎𐬎: daênām) که مترادف است با وجدان و نیرویی درونی است که اشته را تشخیص می‌دهد.

بوی (𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎: baodhas) که هوشیاری و ادراک و حس است و بقایای آن در عبارت فارسی "بو بردن" به معنی درک کردن و فهمیدن باقی مانده است.

---

<sup>۲۸۰</sup> یسنه، هات ۲۶، بندهای ۶-۱۱.

روان (𐬰𐬀𐬎𐬎𐬀: urvānem) که عبارت است از بخش خودآگاه و خودمختار هستی فرد. این همان بخشی است که صاحب اراده و اختیار است و کردارهای خود را با نادیده انگاشتن یا رعایت اِشه انتخاب می‌کند. این همان بخشی است که پس از مرگ از بدن جدا می‌شود و به آسمان می‌رود.

فروهر یا فروشی (𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬀: fravashîm) که گویا تنها در نیکوکاران و کسانی که اشون هستند وجود دارد و آن سوبه‌ای از روح انسان است که وی را با اهورامزدا و سایر موجودات مقدس همسان می‌سازد. فروهر گویا آن وجه الاهی‌ایست که از رعایت اِشه بر می‌خیزد و در آدمیان نیز همچون ایزدان وجود دارد. تفاوت در آن است که گویا ایزدان تنها فروهر دارند و فاقد روان و بوی و جان و دئنا هستند. یعنی گویا در سطحی مینویی، تنها سازگاری یا نقض قانون طبیعت (اشه) است که اهمیت دارد و آن هم به صورت فروهر تجلی می‌یابد.

این پنج بخش تشکیل دهنده‌ی انسان، تا دیر زمانی در فرهنگ ایرانی اعتبار خود را حفظ می‌کنند و حتی برخی از متون دوران اسلامی نیز در این چارچوب نوشته شده‌اند. مشهورتر از همه آثار پزشکی زکریای رازی است که اصولاً بر مبنای بخش‌بندی پیکر و روان انسان به خوشه‌هایی پنج‌تایی استوار شده است.

به احتمال زیاد آن سنتی که مغان اولیه نظریه‌ی پنج عنصری بودن هستی و پنج بخشی بودن زمان و جامعه را تدوین کردند، زیر تاثیر سنتی دینی بودند که در آیین پرستش وای ریشه داشته است. این را با توجه به قدمت زیاد سنت منسوب به وای و مشترک بودنش در میان هندیان و ایرانیان می‌گوییم. ناگفته نماند که در گاهان، به جای این مدل پنج بخشی، چارچوب نظری دیگری داریم که در آن هستی آدمی از هشت بخش متمایز تشکیل یافته است. بنابراین دیدگاه خود زرتشت در این مورد متفاوت بوده است.

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<sup>۲۸۱</sup>. 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 / مَنائو) است و به همراه کردار (شئوتنا / سپوددنی و لئو) و گفتار (اوخذا / لئو) سه عنصر اصلی رفتار را بر می‌سازد که موضوع علم اخلاق زرتشتی است. آموزش (سانگها / سئو سئو)، 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 (خرتوو / لئو) 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 (ورنا / وائو) عنصری بسیار مهم در دیدگاه زرتشتی است، چرا که به اختیار آزاد و امکان برگزیدن خودمختارانه اشاره می‌کند. آن را می‌توان باور یا خواست آزادانه ترجمه کرد. وجدان (دئنا / وئو) در آیین زرتشتی نیرویی روانی است که درک اِشه را ممکن می‌سازد و در واقع همان حس اخلاقی است که سازگار بودن یا نبودن کردارها در ارتباط با اِشه را ادراک می‌کند. خود این نکته که این واژه بعدتر در شریعت زرتشتی معنای "دین" به معنای عام را پیدا کرده خود شایان توجه است و مرکزی بودن

---

281 گاهان، ۴۵، ۲.

مفهوم اشه و اخلاقی بودن این نظام دینی را نشان می‌دهد. آخرین عنصر این فهرست هشت‌گانه، روان

(اوروانو/ On&wru) است که شاید بتوان آن را به روح ترجمه کرد.<sup>۲۸۲</sup>

با توجه به تمرکز یسنه بر پنج بخشی بودن تقسیم‌بندی‌های مربوط به امور قدسی، چنین می‌نماید که تا دوران هخامنشی که دیرترین زمان برای تدوین یسنه‌ست، نظریه‌ی پنج‌گانه‌ی آیین وای به تدریج بر دیدگاه فلسفی‌تر و دقیق‌تر زرتشتی چیره شده بود. با این وجود در یسنه هم یک اشاره وجود دارد که نشان می‌دهد هنوز در این دوران دیدگاه هشت بخشی دانستن هستی انسانی هوادارانی داشته است. هات ۵۵ چنین آغاز می‌شود:

WpsI, l, qEag, acsl, acsawnat, acSI, bvdza, ac&nAt, Su, acsapr, hvk,

م (پیشوایان) شهریار اشون می‌دانیم.»  
د (سراسر هستی) (خویش) - تن و استخوان و جان و پیکر و توش و بوی و روان و فروشی - را فراز آوریم  
و در خور پیشگاه (قربانگاه) دانیم. این چنین، این همه را سزاوار پیشگاه گاهان (زمان) ورجاوند، ردان  
(پیشوایان) شهریار اشون می‌دانیم.»

vîspâ gaêthâsca tanvasca azdebîshca ushtânâsca kehrrasca tevîshîshca baodhasca  
urvânemca fravashîmca pairica dademahî âca vaêdhayamahî âat dîsh  
âvaêdhayamahî gâthâbyô speñtâbyô ratuxshathrâbyô ashaonibyô.

«سراسر هستی (خویش) - تن و استخوان و جان و پیکر و توش و بوی و روان و فروشی - را فراز آوریم

و در خور پیشگاه (قربانگاه) دانیم. این چنین، این همه را سزاوار پیشگاه گاهان (زمان) ورجاوند، ردان

(پیشوایان) شهریار اشون می‌دانیم.»

---

<sup>۲۸۲</sup> ماهیت این هشت بخش و چگونگی تکامل این مفاهیم را در شرح و تفسیری که بر متن گاهان نوشته، نشان داده‌ام. از این رو بدون بحث بیشتر این دو بند را از آن کتاب - زند گاهان، گفتار ۵، بند ۲- نقل می‌کنم و علاقه‌مندان را برای بیشتر دانستن در مورد نگرش خود زرتشت در این باره به آن نوشتار ارجاع می‌دهم.

این بند از چند نظر اهمیت دارد. نخست آن که هشت عنصر روانی گاهانی را بر پنج رکن متاخرتر یسنه‌یی ترجیح داده است. با مقایسه‌ی این هشت عنصر و متن گاهان در می‌یابیم که این برابری‌ها برقرار است:

تن (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: tanvas): بر جنبه‌ی مادی و فیزیکی بدن تاکید می‌کند و باید با جان یا جسم (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: Ahûm) در یسنه برابر باشد. قاعدتا در ترتیب گاهانی با کردار همسان است.

استخوان (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: azdebîsh): در اصل به معنای هسته و مغز و استخوان است و چه بسا که به عنوان استعاره‌ای برای باور و اراده‌ی آزاد به کار گرفته شده باشد. هرچند معنای دقیق آن مبهم است. جان (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: ushtânās): به احتمال زیاد با اندیشه یکسان است چون معنای اصلی آن نیز به نور حیات و روشنایی ادراک نزدیک است.

پیکر (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: kehrpas): در بافت کنونی معنایی مبهم دارد. اما می‌تواند استعاره‌ای برای زبان و گفتار دانسته شود.

توش (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: tevîshîsh) در رده‌بندی یسنه‌یی به این شکل وجود ندارد و معنای آن توان و استقامت یا خواربار و ذخیره‌ایست که برای سفر بر می‌دارند. احتمالا با دثنا یا دین از پنج عنصر یسنه‌یی یکی باشد که به همین ترتیب در گاهان هم دیده می‌شود.

بوی (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: baodhas)، در مدل پنج‌تایی یسنه به همین شکل وجود دارد و احتمالا همتای خرد در گاهان است.

روان (𐬢𐬀𐬎𐬎𐬀: urvânem) که در گاهان و الگوی پنج‌تایی یسنه به یک شکل دیده می‌شود.





تقدس زمان در یسنه چیزی نیست که بتوان انکارش کرد. با این وجود، در بیشتر موارد بخشهای پنج‌گانه‌ی روز و ماه و سال هستند که ستوده می‌شوند و مقدس دانسته می‌شوند. تنها در این هات است که زمان به شکلی مستقل و همچون نیرویی خودمختار و کنشگر ستوده می‌شود، و تنها در همین بخش هم به هشت نیروی روانی سروده‌های زرتشت اشاره شده است. ارتباط صوری میان گاهان (در معنای خدای زمان) و گاهان (سروده‌های زرتشت) را هم نمی‌توان نادیده گرفت. بندهایی از یسنه نشان می‌دهند که نویسندگان این متن پنج بخش گاهان زرتشت را با پنج گاه روز هم‌تا فرض می‌کرده‌اند و با تاکید بر این عدد<sup>۲۸۴</sup> هر دو را می‌ستوده‌اند. حدس من آن است که در اینجا بخشی از یک متن کهنترِ زروانی را پیش رو داریم که در آن نخستین نشانه‌های گذار از دستگاه گاهانی به نگرش یسنه‌یی دیده می‌شود. چنان که گفتم، به احتمال زیاد دستگاه پنج بخشی یسنه‌یی از آیین وای و امگیری شده است، و می‌دانیم که این ایزد با زمان (زروان) پیوندی نزدیک داشته و حتی در قالب درنگ خدای با آن یکی پنداشته می‌شده است.

بنابراین هات ۵۵ متنی است که برای رها کردنِ محترمانه‌ی هشت عنصرِ پیشنهادی زرتشت، و نگه داشتن پنج عنصرِ برآمده از آیین وای-زروان تدوین شده است. نویسندگان این متن، به جای کلمه‌ی زروان یا زمان از گاهان سود جسته‌اند تا همخوانی برداشت خویش با سروده‌های زرتشت یعنی گاهان را نشان دهند. این هم جالب توجه است که در این هات چندین بار با تاکید سَتوتِ یسنه مهم دانسته شده و ستوده شده است. این عبارت به بخشهایی مهم و تعیین کننده از اوستا اطلاق می‌شود، که در مورد ماهیتش توافق چندانی وجود ندارد. این کلمه تنها در هات ۵۴ و ۵۵ دیده می‌شود، یعنی همان جایی که آشتی نگاه گاهانی و آیین وای-

---

<sup>۲۸۴</sup> یسنه، هات ۷۱، بند ۶.

زروان را آماج کرده‌اند. دینکرت آن را بیست و یکمین نسک اوستا می‌داند که واپسین بخش آن است. وست و دارمستتر ترکیبی از هات‌های یسنه و گاهان را با آن برابر دانسته‌اند و فرهنگ پهلوی آن را مشتمل بر گاهان و یسنه و هفت هات دانسته است<sup>۲۸۵</sup>. از دید من ستوت‌یسن با این تعریف اخیر همخوانی بیشتری دارد و تعبیری است که توسط مغان گزارشگر یسنه به کار گرفته شده تا یسنه‌ی متاخرتر را با گاهان و هفت هات کهنسالتر در یک رده بگنجانند و متون نوپای یسنه‌یی را نیز در اعتبار منابع باستانی‌تر سهم سازند. احتمالاً با این انگیزه و در این تعبیر، مغان عصر هخامنشی چنین نوشته‌اند: "ستوت یسنه را می‌ستاییم که نخستین داد (قانون) جهان است. آن که برشمرده شده، دو چندان گفته شده، آموخته شده، آموزش داده شده، استوار داشته شده، ورزیده شده، به یاد سپرده شده، از بر خوانده شده، ستوده شده و جهان هستی را به خواست خویش نو می‌کند"<sup>۲۸۶</sup>.

### امشاسپندان و بازسازی فروزه‌های امر قدسی

اگر گاهان که سروده‌های خود زرتشت است را با یسنه مقایسه کنیم، به سرعت به گسستی معنایی در میانشان پی خواهیم برد. در گاهان چنین می‌نماید که با مدلی منظم و دقیق از ساز و کارهای ذهن و قوای بر سازنده‌ی وجود انسان روبرو باشیم. مدلی نظری که در چارچوبی فلسفی تدوین شده و با کلیدواژگانی دقیق، در غیاب

---

<sup>۲۸۵</sup> دوستخواه، ۱۳۷۴، ج. ۲: ۱۰۰۵.

<sup>۲۸۶</sup> یسنه، هات ۵۵، بند ۶.

کامل اشاره به تمام ایزد سستی، پرداخته شده است. برخی از واژگان و معانی موجود در گاهان به قدری در دورانهای بعدی شهرت یافته‌اند که ممکن است پژوهشگر با پیش فرض گرفتن معنا یا دلالت قدسی‌شان دچار خطا گردد.

به عنوان مثال ممکن است عبارت سپندمینو که بعدتر در تمام تمدنها و فرهنگهای قلمرو میانی (مثلا به شکل روح القدس یا spiritus sanctus) بارها و بارها به کار گرفته شده، به سادگی حامل معناهای آشناتر و متاخر خود دانسته شود. در حالی که زرتشت زمانی که در گاهان برای نخستین بار این کلمه را به کار می‌گرفت، به این خزانه‌ی دیرپا و انباشت معانی تاریخی دسترسی نداشته است.

سپندمینو، بهمن، سپندارمذ، و بسیاری از واژگان دیگر گاهانی آفریده‌های زرتشت شاعر هستند که با این شکل جسورانه تجربه‌ی دینی خویش و برداشت فلسفی‌اش از ماهیت انسانی و خواص ایزدی را با زبانی نو و واژگانی نوظهور بیان می‌کرد. گاهان انباشته از این عبارتهای دو بخشی‌نوساخته است، و با این وجود هیچ اشاره‌ای به نام ایزدان نامداری مانند وای و مهر و آناهیتا و تیشتر و بهرام در آن دیده نمی‌شود. در مقابل در یسنه کاربرد این عبارتهای نوساخته کاهش یافته و استانده گشته و در کنارش با ارجاع به انبوهی از ایزدان کهنسال آریایی بر می‌خوریم.

متن گاهان و یسنه، به روشنی به دو دوران متمایز و دو مرحله‌ی مستقل از تکامل دین زرتشتی مربوط هستند. با این وجود آنچه که در هر دویشان اشتراک دارد، پرسشهای کلیدی و پاسخهای کلیدی است. ماهیت امر قدسی و ماهیت انسان پرسشی است که به صراحت در گاهان مطرح شده، و بازگشت چندباره به آن در یسنه آشکار است. مهمترین دلیل نفوذ نگرش زرتشتی آن است که در گاهان به مدلی پیچیده و عقلانی بر می‌خوریم که با تعریف جفتهای متضادی مانند مینوگیتی، اهریمن/اهورامزدا، و اشون/اشموغ، مسئله‌ی ماهیت انسان و خدا را پاسخ می‌گوید. در یسنه نیز به همین پاسخ بر می‌خوریم. اما این بار پاسخ با واژگانی نو، و با گنجاندن

سیاهه‌ای از امور قدسی باستانی در دایره‌ی نگرش زرتشتی پیشنهاد شده است. وا نهادن مدل هست بخشی زرتشت از روان انسان و اختیار کردنِ مدل پنج بخشی که احتمالاً از آیین وای وامگیری شده، نمونه‌ای از پویایی این دین است، و الگویی را نشان می‌دهد که مغان برگزیده بودند تا به قیمت ورود عناصر دینی بیگانه و کهنسال، هسته‌ی مفهومی نگرش زرتشتی را حفظ کنند.

یسنه‌ها در کل سروده‌هایی هستند که برای ستایش سه چیز اختصاص یافته‌اند: نمادهای امر قدسی، که در قالب ایزدان و امشاسپندان و خدای یکتا نمودار می‌شوند، انسان و عناصر برسازنده‌اش، و زمان. هر سه عنصر یاد شده از همان ابتدای کار در گاهان مورد توجه و کنکاش بوده‌اند. زرتشت نیز با روشی متفاوت انسان را در مرکز روایت خویش قرار داد. اما وقتی که به نمادهای امر قدسی رسید، ستودن تنها یک خدای نوظهور را برگزید و تمام علایم مقدس وابسته به وی را از نو آفرید. زمان نیز با همان قوت و قدرت در گاهان مورد توجه بود، هرچند به شیوه‌ی یسنه‌یی به پنج بخش تقسیم نشده بود و بیشتر دلالتی کیهانی و هستی‌شناسانه داشت تا کاربردی و نجومی. در واقع چارچوب گاهانی خود نیز در اندرکنش مستقیم و با وامگیری فراوان از مفاهیم مربوط به زمان و مکان پدید آمده است. بنابراین چه بسا که سنت آشتی دادن دیدگاه انقلابی زرتشت و برداشتهای کهنتر مغانِ پیرو وای-زروان، از همان دوران جانشینان و شاگردان زرتشت آغاز شده باشد.

کهنتر بودن تاریخ آمیختگی سنت زرتشتی و آیین وای-زروان را از اینجا می‌توان دریافت که در دوران هخامنشی، وقتی زمان پیوند خوردن این مجموعه با آیین نیرومند مهر و ناهید فرا رسید، دیدگاه زرتشتی با تقسیم‌بندی‌های پنج‌گانه‌اش و تأکیدش بر زمان و مکانی انتزاعی شناخته می‌شد. در حالی که سنت مهرپرستانه که بخش عمده‌ی یشت‌ها را در بر می‌گیرد، پایگانی هفت‌تایی داشت و در مقابل زمان و مکان مقدس و انتزاعی زرتشتی، بر اهمیت گاهشماری نجومی و دانش فنی اخترشناسانه تأکید می‌کرد. به همین ترتیب، در سنت میترایی هفت اختر مهم و مقدس پنداشته می‌شدند، و شاید تا حدودی در واکنش به اراده‌گرایی زرتشتی،

حاکمان بخت و تقدیر تلقی می‌شدند. در حالی که سنت زرتشتی همچنان پنج نیروی برساننده‌ی نفس انسان را مهم می‌دانست و برای حفظ هسته‌ی اراده‌گرایانه‌ی دین زرتشتی و باور به آزادی خواست انسانی، اختران را خوار می‌شمرد و حتی سیاره‌ها را پلید و اهریمنی قلمداد می‌کرد.

احتمالاً سنت هم‌تا دانستنِ عدد پنج با انسان در این هنگام تثبیت شده و به صورت نمادی برای دین زرتشتی در آمده است. بعدها نویسندگان پوتاگوراسی که احتمالاً سنتی مشابه را نقل می‌کردند، دلیل این همسانی را آن دانستند که پنج حاصل جمع نخستین عدد زوج یا نرینه (۲) و اولین عدد فرد یا مادینه (۳) است، و یک هم به دلیل همخوان بودنش با خداوند یکتا عددی زوج یا فرد محسوب نمی‌شود. خاستگاه زرتشتی این دیدگاه را به سادگی در کنار گذاشتن عدد یک از دایره‌ی اعداد و همسان‌گرفتنش با خداوند می‌توان دریافت. چرا که در دوران مورد نظرمان تنها دین زرتشتی – و البته آیین یهود – بوده که با این تعبیر سختگیرانه یکتاپرست بوده است. برداشت دیگر آن است که عدد پنج و شکل هندسی پنج گوشه بدن انسان را با چهار اندام حرکتی و سرش بازنمایی می‌کنند.

## کتابنامه

اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، مروارید، ۱۳۷۴.

ریگ ودا، ترجمه‌ی دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، ۱۳۷۲.

کلنس، ژان، خصوصیات متفاوت مهریشت، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)،

ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

Chidbhananda, S. *Siva Sahasranama Stotram* (Third ed.). Sri Ramakrishna Tapovanam, 1997.

O'Flaherty, W. *The Rig Veda: An Anthology*. New Delhi: Penguin Books, 2000.

Lipner, J. *The Hindus*, Routledge, 1994.

Raju, P. T. "The concept of the spiritual in Indian thought", *Philosophy East and West*, 4 (3), 1954.



## اسطوره‌ی شربه مثابه بیماری

امرداد ۱۳۹۲

طرح پرسش

شهرستانی در کتاب ملل و نحل شرحی دارد درباره‌ی اسطوره‌ی زروانی آفرینش و آنجا می‌گوید:

«برخی از زروانیان پنداشته اند که پیوسته با خدا چیزی بد بوده است، یا فکری بد، یا عفونتی بد، و آن مصدر شیطان است، و پنداشته اند که دنیا از شرور و آفات و فتن و محن، بری بود و اهل دنیا در خیر محض و نعیم خالص بودند، پس هنگامی که اهریمن حادث شد، شرور و آفات و فتن و محن به وجود آمدند، و اهریمن از آسمان دور بود، پس حيله‌ای کرد و آسمان را شکافت و به بالا رفت.»

در این روایت، مضمون زرتشتی کهن پیوند اهریمن با شر اخلاقی تکرار شده، با این تفاوت که خاستگاه اهریمن، «چیزی یا فکری بد» یا «عفونتی بد» در ذات زروان بوده است. در اینجا ظهور شر اخلاقی با دلیلی پزشکیانه توضیح داده شده است. به عبارت دیگر، شهرستانی میان دو مفهوم بیماری و عفونت، با فکری بد و شکی که به دل زروان راه یافت ارتباط برقرار کرده، و این فکر بد و عفونت بد را سرچشمه‌ی



زایش اهریمن دانسته است. این ارتباط علی میان اهریمن و بیماری، در بندهش به شکلی واژگونه دیده می‌شود. در آنجا با اهریمنی روبرو هستیم که زاینده‌ی بیماری است. در این متن پهلوی می‌خوانیم که اهورامزدا جهان را به نیکی و زیبایی آفرید، اما اهریمن بر آن هجوم برد و بیماری، تاریکی، ریمنی (چرک)، ویرانی، عیب، نقص و مرگ را در آن خلق کرد.<sup>۲۸۷</sup> این پیوند میان اهریمن و بیماری در منابع دیگر نیز بارها و بارها تکرار شده است. چنان که مثلا در مینوی خرد می‌خوانیم که جمشید دست در تهیگاه اهریمن کرد تا آسن خرد را که توسط وی بلعیده شده بود را بیرون بکشد، و چنین نیز کرد، اما دستش در تماس با تن اهریمن دچار بیماری شد و پوسیده و گندیده گشت.<sup>۲۸۸</sup>

پیوند میان اهریمن که نماینده‌ی شر اخلاقی است، با بیماری و مرض که امری زیست‌شناختی و پزشکی است، برای ما ایرانیان بدیهی و طبیعی می‌نماید. چرا که مضمون‌هایی از این دست در سراسر بافت ادبیات و فرهنگ‌مان تکرار شده است. با این وجود، می‌توان این پرسش را طرح کرد که به راستی پیوند میان این دو موضوع متمایز و ناهمگرا برای نخستین بار کی و کجا برقرار شده است؟

افلاطون در رساله‌ی جمهور، در مقام استدلال در تایید جاودانگی روح، می‌گوید که ستم و بدی همچون بیماری‌ای برای روح است، اما با این وجود آن را رنجور و نابود نمی‌کند و چنین نیست که ستمگران عمری کوتاه‌تر از مردمان عادی داشته باشند.<sup>۲۸۹</sup> در اینجا هم افلاطون بدی اخلاقی را با بیماری مربوط ساخته، اما با توجه به این نکته که در واقع ارتباطی فیزیکی میان این دو برقرار نیست، بقای روح را نتیجه گرفته است. چرا

---

<sup>287</sup> بندهش، ۵، بندهای ۴۲-۴۷.

<sup>288</sup> مینوی خرد، ۲۶، ۳۲.

<sup>289</sup> Plato, Republic, 10.610-611.

که دار واقع، بدکاران و ستمگران لزوماً بیماری خاص عضوی ای ندارند. به بیان دیگر، ارتباط میان اهریمن و پلیدی اخلاقی، با بیماری و عفونت مادی و کالبدی به آن شکلی که برای زرتشتیان بدیهی و طبیعی بوده است، برای افلاطون سراسر است و مستدل نمی‌نموده است، و به واقع هم چنین نیست و در سایر تمدن‌ها هم چنین پیوند استواری را همچون پیش‌فرضی رایج نمی‌توان یافت.

نخستین پرسشی که در اینجا باید بدان پردازیم، آن است که شر اخلاقی کی و کجا با بیماری پیوند خورده است؟ بعد از آن باید ببینیم که آیا می‌توان زمینه و بافت معنایی ظهور این ارتباط را مشخص کرد یا نه؟

### مفهوم بیماری در اساطیر جهان باستان

در اساطیر تمدن‌های باستانی تا پیش از هزاره‌ی نخست پ.م مفهوم بیماری و مرض به شکلی کمابیش همسان و ساده مورد اشاره واقع شده است. در اساطیر هندی کهن، کارکرد درمانگری ارتباطی با اخلاق و بد و نیک ندارد و تنها کنشی است که با جفت متضاد سود و زیان مربوط می‌شود. بیماری‌ها در منابع ودایی و پوراناها همواره به صورت حاصل کردارهای ایزدان تصویر شده‌اند و حتا برخی از آنها ایزدبانویی مستقل برای خود داشته‌اند. چنان که مثلاً در بنگال ایزدبانویی به نام شیتالا را علت آبله مرغان می‌دانستند و می‌کوشیدند با جلب نظر او این بیماری را دفع کنند.<sup>۲۹۰</sup> به همین ترتیب، سومه که دور دارنده‌ی مرگ و درمان

---

<sup>290</sup> Wilkins, 2004: 394.

کننده‌ی بیماری‌هاست، خصلتی اخلاقی ندارد و به سادگی موجودی نیکوکار و سودمند دانسته می‌شود و احتمالاً این قاعده درباره‌ی هوم ایرانی پیشازرتشتی نیز مصداق داشته است.

در اساطیر میانرودانی، بیماری امری است که بیشتر با خدایان مربوط است تا نیروهای طبیعی و گیتیانه، و همچون تدبیری جلوه می‌کند، و نه انحرافی از قانون طبیعت. به عبارت دیگر، بیماری نیز مانند سایر مظاهر طبیعت ماهیتی ایزدی دارد و به عرصه‌ای متمایز و پلید از هستی تعلق ندارد. یکی از کهنترین تجلیات بیماری در قالب موجودی آسمانی، در کتیبه‌ی لاگاش یافت می‌شود که در آن از ایزدی به نام آزاگ (آساگو) نام برده شده که نماد بیماری است، و در ضمن یکی از ایزدان حامی لوگال (شاه لاگاش) هم هست.

آزاگ به همراه معمولاً جفتش در میان خدایان مورد اشاره قرار می‌گیرد و او موجودی است به نام نامتارو که باز بر شکلی از بیماری دلالت می‌کند. با این تفاوت که آزاگ بیماری‌های تصادفی و عمومی را نشان می‌دهد، اما نامتارو ایزد بیماری‌های تعیین شده از سوی خدایان است که همچون کیفر یا تدبیر، به دنبال «تصمیمی» آسمانی بر زمین نازل می‌شود. یعنی آزاگ نوعی آشفتگی و تباهی در نظم طبیعی کیهان را نشان می‌دهد، و نامتارو در مقابل قانونمندی آن را به رخ می‌کشد.<sup>291</sup> با این وجود این دو ایزد موجوداتی هم‌پایه و هم‌سان هستند و چنین نیست که یکی شان با نیکی و دیگری با شر اخلاقی پیوند خورده باشد. ایزدی به نام بائو که حامی پزشکان است، به یک شکل با هر دوی ایشان ستیزه دارد و می‌کوشد تا بیماران را از چنگال شان نجات بخشد. جالب آن که در میان این دو، آزاگ است که برتر پنداشته شده و همسر نینورتا (ایزد بزرگ شهر لاگاش) محسوب می‌شود.

---

<sup>291</sup> Wiggermann, 1992: 162.

در بقیه‌ی اسطوره‌های میان‌رودانی هم چنین الگویی دیده می‌شود. یعنی بیماری مانند سایر عناصر طبیعی با ایزدان پیوند خورده و توسط ایشان آفریده می‌شود و بخشی پذیرفته شده از نظم کیهان قلمداد می‌شود. در داستان آتراهاسیس می‌خوانیم که بعد از توفان بزرگ، ایزدان برای دومین بار به آفرینش موجودات دست گشودند و در جریان این موج دوم بود که زنان نابارور و بیماری‌ها زاییده شدند. این اشاره به بندی از اسطوره‌ی انکی و نین‌ماخ شباهت دارد که در آن زنان نازا در فهرستی از حالتهای منحرف و کژدیسه‌ی انسانی گنجانده شده که بخش عمده‌ی بیماری‌ها را نیز در بر می‌گیرد.

در داستان گیلگمش، وقتی به داستان نوح سومری (زیوسودرا) می‌رسیم، در می‌یابیم که رخداد‌های طبیعی مرگباری مانند سیل و توفان و بیماری تدبیر خدایان برای جمعیت انسان هستند و مثلاً در جایی انکی که ایزدی هوادار آدمیان است، برای آن که خشم و کینه‌ی ایزدی خشمگین و خشن به نام انلیل را فرو نشاند، بیماری را به سراغ مردمان می‌فرستد تا از شمارشان کاسته شود و خطر دشمنی انلیل با مردمان و ریشه‌کن شدنشان منتفی گردد. در روایت انکی و نین‌هورساگ می‌بینیم که انکی هشت گیاه زاده‌ی نین‌هورساگ را فرو می‌بلعد و به خاطر نفرین وی، هشت اندام او به خاطر نفرین نین‌هورساگ، دستخوش بیماری می‌شوند و از کار می‌افتند. اما بعد ایزدبانو از کرده‌اش پشیمان شد و موجوداتی را برای درمان کردن انکی خلق کرد و به کمک ایشان وی را شفا داد. یکی از اندامهای بیمار انکی، دنده‌اش بود، و موجودی که آن را درمان کرد، نین‌تی نام داشت، که یعنی «بانوی دنده». با توجه به این که «تی» در سومری هم معنای دنده و هم حیات را می‌رساند، می‌توان نام او را بانوی زندگی نیز ترجمه کرد. این پیوند میان حیات و دنده و زن همان است که بعدتر در

تورات نیز تکرار شده و اسطوره‌ی خلق حوا (که نامش به معنی حیات است) از دنده‌ی آدم را نتیجه داده است.<sup>۲۹۲</sup>

بازنمایی بیماری در اساطیر کهن مصری نیز به همین شکل است و شفابخشی وظیفه‌ایست که برخی از ایزدان آن را بر عهده می‌گیرند، اما اجرای آن کنشی اخلاقی قلمداد نمی‌شود و تنها با جفت متضاد معنایی نظم/ آشوب پیوند می‌خورد. چنان که مثلاً ست با خشکسالی و بیماری مربوط شده و در مقابلش هوروس و به خصوص مادرش ایزیس خصلتی درمانگرانه دارد. به همان شکلی که کشمکش میان هوروس و ست تضادی سیاسی را میان شمال و جنوب مصر منعکس می‌کرده، در تاریخ متأخرتر مصر نیز می‌بینیم که بیماری به همین شکل با مفاهیم سیاسی پیوند خورده است. چنان که روایت مصریان از خروج بنی اسرائیل آن بوده که این قوم به بیماری‌ای (برص یا جذام) مبتلا بوده‌اند و به این خاطر از سرزمین مصر رانده شده‌اند.<sup>۲۹۳</sup> باز این هم مضمونی است که در همان بافت مصری به کتاب مقدس راه یافته و در همان بافت واژگونه شده است. به این معنی که این بار بیماری و مرگ در قالب هفت عذاب الاهی به مصریان منسوب شده است، ولی همچنان خاستگاهی الاهی دارد<sup>۲۹۴</sup> و با شر اخلاقی مربوط نیست.

بنابراین در اساطیر جهان باستان، حتا در متون مهمی مانند تورات که نوشته شدن و تدوین نهایی‌شان در دوران هخامنشی انجام پذیرفته، ردپایی از پیوند شر اخلاقی و بیماری نمی‌بینیم، و امراض به ایزدان منسوب می‌شوند، و نه به اهریمن.

---

<sup>292</sup> Hooke, 2004: 115.

<sup>293</sup> Assmann, 2009: 36.

<sup>294</sup> سفر خروج، باب ۱۵، آیه ۲۶.



هستان را پناه دهد؟ ای دانای بزرگ! آشکارا جایگاه راهبر - آن پزشک هستی - را بنمای تا شنوایی و منش نیک به او روی کند. به آن کس (روی کند) که تو او را خواستاری، هر کس که باشد.»<sup>296</sup>

این کلمه بار دیگر در هات ۳۱ به کار گرفته شده است:

و ای سرور! به کسی گوش دهید که به راستی می‌اندیشد، به آن دانایی که پزشک هستی است، (به آن کس که) راستی آموز است و در گفتار تواناست و بیانی روان دارد. ای دانای بزرگ (مزدا)! تو با آتش سرخ، سرنوشت هر دو گروه را مقدر ساز.»<sup>297</sup>

«ای سرور! به کسی گوش دهید که به راستی می‌اندیشد، به آن دانایی که پزشک هستی است، (به آن کس که) راستی آموز است و در گفتار تواناست و بیانی روان دارد. ای دانای بزرگ (مزدا)! تو با آتش سرخ، سرنوشت هر دو گروه را مقدر ساز.»<sup>297</sup>

به جز این موارد، این کلمه در متون اوستایی کاربردی ندارد و در اوستای متأخر نیز نشانی از آن یافت نمی‌شود. یعنی به احتمال زیاد اهومبیش کلمه‌ایست که زرتشت خود ابداع کرده، در اشعارش آن را به کار گرفته، و بعد از او چندان رواجی نیافته است. ساختار آن به اسمهای دوبخشی‌ای مانند اهورامزدا، سپندمینو، وهومن و شهریور شباهت دارد که همگی کلیدواژه‌های مقدس خاص دین زرتشتی هستن و همگی همچون شبکه‌ای منسجم در گاهان پدیدار می‌شوند. مری بویس بر این عقیده است که اسمهای دوبخشی افرادی مانند کیومرث یا اهورامزدا، آفریده‌ی خود زرتشت بوده و او آن را برای رمزگذاری دین خویش و فاصله گرفتن از

---

<sup>296</sup> هات ۴۴، بند ۱۶.

<sup>297</sup> هات ۳۱، بند ۱۹.

کلیدواژه‌های مرسوم در سنت هند و ایرانی مورد استفاده قرار داده است. چنان که مثلاً کیومرث را به عنوان اولین انسان جایگزین جمشید کرده و اهورامزدا را به جای ایزدان مهمی مانند مهر و ناهید نشانده است.

به نظرم برداشت مری بویس درست است و قابلیت تعمیم هم دارد. یعنی یکی از الگوهای زبانی‌ای که در گاهان زیاد تکرار می‌شود و در متون بعدی اوستایی با این شدت نظیر ندارد، نامگذاری مفاهیم نو به کمک کلیدواژه‌های دوبخشی است. ونگهوش منگهو (وهومنه/ بهمن) از دو بخش تشکیل شده که اندیشه‌ی نیک معنی می‌دهد، و نماینده‌ی فرشته‌ی آورنده‌ی وحی برای زرتشت است، یعنی مفهومی که با این صورتبندی در ادیان پیشازرتشتی سابقه نداشته است. به همین ترتیب سپنته‌مئنیو (سپندمینو/ اسفند) یعنی مینوی مقدس، و خشتره‌وئیریّه (شهریور) یعنی بهترین پادشاهی. نامهایی مانند اهورامزدا (سرور دانا)، سپندمینو و انگره‌مینو/ اهریمن (مینوی مقدس و پلید) و کیومرث (زنده‌ی میرنده) از این رده هستند. در تمام این موارد، در گاهان که متنی شاعرانه است، مفاهیمی به کلی نو و بی‌سابقه را در رمزبندی دین داریم که با کلماتی با این ترکیب شناسایی شده و خصلتی انسان‌ریخت هم به خود گرفته و در قالب دیو، فرشته، ایزد، و یا انسانی تشخیص یافته است.

با این مقدمه، می‌توان اهومبیش را نیز یکی از این کلمه‌ها دانست. واژه‌ای دوبخشی که درمان کردن هستی را می‌رساند و همچون لقبی برای زرتشت مورد استفاده قرار گرفته است. از مرور سه بند نقل شده از گاهان بر می‌آید که اهومبیش لقب موجودی مقدس است که رسالتی جهانی برای از میان بردن دروغ و به کرسی نشاندن راستی دارد، و در عین حال، برخی از صفت‌هایش (مقدس، نگهبان مینویی، راهبر، راستی‌آموز) دقیقاً همان کلماتی هستند که برای توصیف اهورامزدا مورد استفاده قرار گرفته‌اند. یعنی در اینجا الگویی از همذات‌پنداری انسان و خداوند را داریم، که در نقطه‌ای با مفهوم شفا دادن جهان و درمان کردن هستی به هم می‌پیوندد و تصویری انسان-خداوند را به دست می‌دهد، که در عین حال پزشکانه هم هست.



درباره‌ی کلمه‌ی اهومیش چند پرسش می‌توان طرح کرد. نخست آن که چرا زرتشت از میان موقعیتها و پیشه‌های گوناگون، پزشکی را برگزیده و از این استعاره برای توصیف خویشکاری‌اش بهره جسته است؟ دیگر آن که این مضمون در ادیان پیشازرتشتی چه دلالتی داشته و آیا پیشینه‌ای داشته است، یا نه؟

در جواب به پرسش نخست می‌توان یک پاسخ دقیق و چند حدس را طرح کرد. در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام که زرتشت در اشعارش دو چارچوب کلی را برای توصیف ماموریت جهانی خویش به کار می‌گیرد، یکی از آنها جنگاورانه است و دیگری پزشکیانه. یعنی خودش را، و اهورامزدا را، و پیروان خویش را از یکسو به جنگاورانی تشبیه می‌کند که در ستیزه‌ای کیهانی با دروغ و پلیدی درگیرند، و از سوی دیگر این جبهه را به نیروهای شفابخش و درمانگر تشبیه می‌کند که وظیفه‌ی درمان کردن هستی بیمار را بر عهده دارند. این که چرا زرتشت از این استعاره بهره برده و از پیشه‌هایی دیگر -مثلاً کوزه‌گری، نجاری و بنایی- استفاده نکرده، تا حدودی به بافت اجتماعی قبیله‌ای عشیره‌ای او و مستقر نبودن جامعه‌اش باز می‌گردد، و تا حدودی هم این حدس را پدید می‌آورد که چه بسا خود زرتشت پیش از آغاز به دعوت دین تازه‌اش، کاهن یکی از خدایان باستانی ایرانی بوده و در همین مقام نقش پزشک و (به قول نیبرگ:) جادوگر قبیله را هم ایفا می‌کرده است. به هر صورت استعاره‌های کشاورزی بر زمین و نگهبانی از رمه هم در خزانه‌ی تشبیهات گاهانی برای زرتشتیان به کار گرفته شده است، و تشبیه‌هایی مانند نجاری و بنایی که در وداها سابقه دارد، در آن به کلی نادیده انگاشته شده است.

درباره‌ی پرسش دوم، با توجه مروری که گذشت، یک چیز را می‌توان به طور قاطع پذیرفت و آن هم این که استعاره‌ای چنین کلان برای درمان کردن کلیت هستی، پیش از زرتشت سابقه نداشته و بعد از او فراگیر شده است. محور اصلی بحث در این نوشتار هم زمینه‌ی مفهومی و زیربنای فلسفی‌ایست که ظهور این مضمون را ممکن ساخته، و به انتشار و فراگیر شدنش دامن زده است.

## بافت معنایی درمان هستی

نوآوری مهم زرتشت، آن بود که عرصه‌ای به نام مینو را تعریف کرد و اجزای آن را بر خلاف گیتی به لحاظ اخلاقی آمیخته، به شکلی خالص بد یا نیک دانست. به این ترتیب، راه بر نوآوری‌های بعدی گشوده شد. زرتشت مینوی نیک و بد را در برابر هم قرار داد و به این ترتیب مفهوم سپندمینو و انگره‌مینو زاده شد. مینوی پلید یا اهریمن، مانند مینوی مقدس یا سپندمینو، آفریدگار و فعال بود و زندگی مردمان و هستی‌هستندگان را تعیین می‌کرد. اما بنا به خالص بودن کردارش به لحاظ اخلاقی، تنها قادر بود به واژگونه‌ی کنش خلاق سپندمینو دست یازد. به این ترتیب، به همان شکلی که خداوند نیک گیتی و هستندگان را می‌آفرید، اهریمن نیز چیزهایی خلق می‌کرد، که از جنس عدم بودند و همچون تباهی و آفتی در دل هستی‌هورایی جلوه می‌کردند.

زرتشت از این آغازگاه اخلاقی پیش رفته و با استدلالی منطقی، به این نتیجه رسیده که آفریدگان اهریمن نمی‌تواند چیزی مثبت و خودایستا باشد. بلکه باید آن را انحرافی و تباهی‌ای در آفریدگان نیکو در نظر گرفت. به این ترتیب اهریمن و هر آنچه که آفریده است، به بیماری‌ای شبیه می‌شود که در کالبد هستندگان لانه کرده است. بیماری‌ای که باید درمان شود و شگفت این که زرتشت، یعنی یک انسان قرار است چنین کاری را به انجام برساند.

با مرور دقیق گاهان روشن می‌شود که زرتشت صفت پزشک هستی را در انحصار خود ندانسته و آن را به خداوند نیز منسوب کرده است. زرتشت می‌گوید که در پرتو اشه و در پی کوشش برای بهترین زندگی،

«مقدس» (سپنتو: *speñtô*) شوند. اگر این عبارت را با «نگهبان مینوی» (هارو مینویو: *hârô mainyû*) جمع ببندیم، می‌بینیم 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 خودگاهان برای اشاره به خداوندی هم‌اورد اهریمن کاربرد دارد.

نکته‌ی مهم آن که خود کنش درمان کردنِ هستندگان نیز خویشکاری‌ایست که اهورامزدا به انجامش می‌رساند. در هر مزد یشت، سیاهه‌ای از صفت‌های اهورامزدا ذکر شده، که در میانش به این موارد بر می‌خوریم: نشان همه‌ی دَهِش‌های نیکِ آشه‌نژادِ مزداآفریده، همه را نگهبان، همه را پزشک، چاره‌بخش، چاره‌بخش‌ترین، نگاهدارنده، پرورنده.<sup>298</sup>

پس زرتشت در انجام وظیفه‌ی درمانگری هستی، به خودِ اهورامزدا مانند است و کرداری را به انجام می‌رساند که جزئی از خویشکاری‌های خدای یکتاست. اما جالب آن که ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود و درمانگری هستی از خدای یکتا به زرتشت و از او به سایر مردمانِ نیکوکار و اشون تعمیم می‌یابد.

در آغاز هات 44 که لقبِ اهوم‌بیش را در آن می‌بینیم، زرتشت از اهورا می‌پرسد که پاداش کسی که در جست‌وجوی بهترین زندگی است، کدام است؟ و بعد از زبان مزدا پاسخ می‌دهد که دارا شدنِ صفت‌های یادشده، سودی است که از کوشش در این راه بر می‌خیزد. بنابراین ضمیر او (*hvô*) که در ابتدای این جمله آمده است، علاوه بر اشاره کردن به زرتشت (که از صفت پزشک هستی بر می‌آید) امکان دستیابی به چنین موقعیتی را برای سایر پیروان و کوشندگان نیز بیان می‌دارد.

---

<sup>298</sup>. هورمزدیشت، بندهای ۱۲-۱۶.

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:

atcâ tõi vaêm h'yâmâ yôî îm ferashêm kerenâun ahûm, mazdâscâ  
ahurânghô â-môyastrâ baranâ ashâcâ hyat ha□râ manâ bavat ýa□râ  
cistish anghat maêthâ.

«ای خردمند (مزدائو)! ای هستی‌بخش (اهورائو)! ما، کسانی که هستی را نو می‌سازند، (میخواهیم)

از آن تو باشیم. (تو) نیز ما را به دستیاری اشته یاری کن تا زمانی که عقلمان دستخوش شک و

تردید است، اندیشه‌مان به هم نزدیک باشد.»<sup>۲۹۹</sup>

نو ساختن هستی که در این بند مورد اشاره واقع شده، همان فرشگرد است که معنای نوساختن جهان را

می‌رساند. هومباخ بر مبنای ریشه‌ی مشترک هند و ایرانی این واژه می‌گوید که این کلمه مترادفی است برای

«درمان کردن هستی». این درمان کردن هستی در گاهان کنشی است که تمام اشونان و الامقام از جمله خود

زرتشت بدان اشتغال دارند و بدان دلیل هم رهاننده (سوشیانس یا سوشیانت) خوانده می‌شوند.

با این زمینه است که زرتشت از طرفی مراسم قربانی را به خاطر آسیبی که به رمه می‌رساند، اهریمنی

اعلام کرده، و از سوی دیگر همزمان با کلامی کردن قربانی و پیوند زدنش به زبان، عمل تطهیر را نیز به همین

ترتیب از مناسک خونین قربانی جدا ساخته و آن را نیز در دایره‌ی کلام مقدس و خواندن دعا محصور ساخته

است. به این ترتیب بندهایی از گاهان معنادار می‌شوند که در آنها مانتره همچون دارویی برای درمان بیماری

هستی و نیرویی برای پاک کردن گیتی و مینو از آلودگی‌ها مورد اشاره قرار گرفته است:

---

۲۹۹- گاهان، هات ۳۰، بند ۹.

«ای اهورامزدا! این را از تو می‌پرسم، مرا به درستی پاسخ بگوی، چگونه دروغ را به دست راستی  
(اشه) بسپارم تا با کلام قدسی (مانترایش) و تعالیم (سانگه‌هیا) تو پاک شود تا دروندان شکستی  
بزرگ بخورند و فریب و ستیزه‌شان از میان برود؟»<sup>300</sup>

### نتیجه

تمام استعاره‌های پزشکانه‌ی دگری که درباره‌ی اهریمن و شرّ اخلاقی داریم، هم متاخرتر از گاهان  
زرتشت هستند و هم از سرمشق و قالب نظری آن پیروی می‌کنند. زرتشت به همان ترتیبی که مفهوم بد و  
نیک اخلاقی خالص را برای نخستین بار تعریف کرد و فلسفه‌ای برای اخلاق بنیاد نهاد، خداوند نیکوکار و  
اهریمن بد نهاد را نیز بر این مبنا معرفی کرد و در همین بستر آن دو را با سلامت و مرض هم‌تا فرض کرد.  
تمام ادیان بعدی کلیت این قالب را وامگیری کردند و به این شکل تصویری که درباره‌ی پیوند شرّ اخلاقی و  
بیماری داشتند نیز دگرگون شد.

باور به خلوص اخلاقی دو نیروی مینویی، یعنی دو قطبی کردنِ گرانیگاه‌های اخلاقی هستی در قالب  
اهورامزدا و اهریمن، بستری مفهومی بود که منسوب شدنِ بیماری به بدی و درمان به نیکی را ممکن  
می‌ساخت. به این ترتیب جفت متضاد معنایی بیماری/درمان با جفتهای متضاد انتزاعی و فلسفی‌ای مانند نیک/

---

<sup>300</sup> هات ۴۴، بند ۱۴.

بد و اهورایی / اهریمنی گره می‌خورد که از سویی دلالت هستی‌شناسانه و فراگیر داشتند و از سوی دیگر امکان‌های دادن این جفت را در نظامی انتزاعی و فلسفی از مفاهیم فراهم می‌آورد.

مهمتر از همه این که در گاهان زرتشت خود را سوشیانت‌ها را به عنوان پزشک هستی معرفی کرده، و این بدان معناست که همزمان با برکشیده شدن مفهوم بیماری تا مرتبه‌ی امری هستی‌شناسانه، انسان نیز در مقام درمانگر آن موقعیتی فرازین و جایگاهی ویژه در نظام هستی پیدا کرده است. این از سویی به استقلال درد/ درمان از خدایان رنگارنگ و اراده‌های مستقل از اخلاق ایشان منتهی شد، و از سوی دیگر درمان کردن بیماری را به امری اخلاقی بدل ساخت که نه تنها خدای یکتا، که گاه با تأکیدی بیشتر، انسان فاعل آن است.

این روند انسانی شدن فلسفه‌ی حاکم بر پزشکی، و انتزاعی و عام شدن همزمان‌اش، عاملی بود که بیماری را از حالت امری جادویی و مبهم و موضعی بیرون آورد، و در قالبی اندیشیدنی و منطقی از طبقه‌بندی‌های هستی‌شناسانه جایش داد. شاید به این دلیل است که نام و نشان بیماری‌ها در متنی مانند وندیداد شمار و دقت چشمگیری دارد که مشابهش در متون مقدس همزمان آن دیده نمی‌شود، و شاید به این دلیل است که فنون انضباطی مربوط به بهداشت عمومی در ایران زمین از دیرباز رشد و توسعه‌ی چشمگیری داشته که ساختار و پیچیدگی‌اش در میان تمدنهای همسایه نظیر ندارد. آداب تطهیر، باور به واگیردار بودن بیماری‌ها، مربوط دانستن جسد با بیماری (دیو نسو) و تدابیر بهداشتی برای دور کردن آن از محیط زندگی مردمان (دخمه یا استودان)، و تخصصی شدن پزشکی (با دارو/ داروسازی، با کارد/ جراحی، و با مانتره/ روانپزشکی) که در متن وندیداد هم دیده می‌شود، باید پیامد این ماجرا بوده باشد. به همین ترتیب، چه بسا ترمیم سریع جمعیت مردم ایران باستان در برابر هجوم بیماری‌های واگیردار (مثلاً در طاعون بزرگ سالهای ۲۱۰-۲۲۰ م. که در ایران زمین تلفات کمی داد، اما در اروپا یک چهارم جمعیت را از بین برد) ناشی از رعایت برخی از اصول

بهداشتی بوده باشد که از این نظام انتزاعی و عقلانی اندیشیدن به بیماری، و گره خوردن اش با اخلاق ناشی شده باشد.

### کتابنامه

اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، مروارید، ۱۳۷۴.

بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.

سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری، تفسیر سورآبادی، ترجمه‌ی سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو،

۱۳۸۱.

مبیدی، رشیدالدین فضل الله، کشف الاسرار و عده الابرار، ویرایش علی اصغر حکمت، انتشارات

امیر کبیر، ۱۳۸۲.

مینوی خرد، به کوشش احمد تفضلی و ژاله آموزگار، توس، تهران، ۱۳۸۰.

Assmann, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 2009.

Hooke, S. H. *Middle Eastern Mythology*, 2004.

Wiggermann, F. A. M. *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*; Cuneiform Monographs, 1. Groningen: STYX PUBLICATIONS, 1992.

Wilkins, W. J. *Hindu Mythology, Vedic And Puranic*, Kessinger Publishing, 2004.





## دباره‌ی راز

برای سینا که پرسید و برای پیمان که پاسخ داد.

۱. راز چیست و دلیل ماندگاری و پایداری‌اش چیست؟ چرا برخی از فرهنگها، برخی از محفلها، و برخی از دورانهای تاریخی چنین به راز آغشته‌اند و دیگران از این موهبت یا نفرین بی‌بهره‌اند؟ تفاوتِ شهبسواران معبد با سایر شاخه‌های صلیبیون و تمایز باطنیان با سایر فرقه‌های اسلامی در چیست، که یکی رازآلود و دلکش و جذاب و مسئله برانگیز می‌نماید، و باقی نه؟ چه عنصری در ذات نازیها نهفته بود که اسطوره‌های خیال‌انگیزشان هنوز ادامه دارد، و چرا این عنصر در رقیبان انگلیسی و فرانسوی‌شان غایب بود؟ چرا جام جم، و نسخه‌ی مسیحی شده و سردرگمش **grail**، چنین الهام‌بخش هستند که از اوستا تا هالیوود راز زیر سیطره‌ی خود دارند؟ و آن چیست که یک ویرانه‌ی تاریخی را چنین مرموز جلوه می‌دهد؟ و در نهایت، مغان، این نخستین گروهِ سری نامدار در تاریخِ امروزین ما، به راستی چه هنری و چه صنعتی را در آفرینش راز به کار گرفتند، که هنوز پس از گذر هزاران سال همچنان به قدرت و قوت خود باقی است؟

اینها، و بسیاری دیگر هم، از رازهای راز هستند.

۲. گویی دو شیوه برای شناخت هستی وجود داشته باشد و دو راهبرد برای فهمیدن چیزها و دو الگو برای شکستن پدیدارها و تصاحب کردنشان. انگار دوقطبی مشهورِ شهود در برابر عقل، و الهام و دریافت

مکاشفه‌آمیز در مقابل استدلال و استنتاج منطقی جفت متضادی بنیادین و جهانی باشد. گویی به راستی از دیرباز دو راه متمایز برای فهمیدن چیزها و سهیم شدن در ذات هستی وجود داشته باشد. این دو راه در دوره‌های تاریخی مختلف، به اشکال گوناگون نامیده و با برجسبهای متفاوت متمایز کرده‌اند: راه دل در برابر راه سر صوفیان، طریقت در برابر تحقیق، علم لدنی در برابر علم اکتسابی، نیمکره‌ی راست و نیمکره‌ی چپ مغز، عنوانهایی هستند که برای تفکیک کردن این دو جفت متضاد به کار گرفته شده‌اند. یک راه، فهمی کل‌گرا، مبهم، واگرا، فراگیر، خلاقانه، ناگهانی، برق‌آسا، و شورانگیز را پدید می‌آورد، و دیگری به شناختی متین، گام به گام، روشن، شفاف، خطی، همگرا، بیان‌پذیر و زبان‌مدار منتهی می‌شود. اصولاً استعاره‌ی زبان در برابر چشم را می‌توان به خوبی برای تمیز دادن این دو به کار گرفت، چرا که یکی به دیدن و نشان دادن مربوط می‌شود و دیگری به صورتبندی کردن در زبان و بازگو کردنش در قالب متن مربوط می‌شود. از این روست که یکی را بیشتر خودآگاهانه و هشیارانه و اجتماعی دانسته‌اند، و دیگری را شخصی و درونی و ناخودآگاه و تلویحی فرض کرده‌اند.

ما به ازای این دو شیوه‌ی باستانی از شناختن و فهمیدن و داوری کردن، دو الگوی گوناگون از حقیقتها هم از دیرباز به رقابت با یکدیگر سرگرم بوده‌اند. یکی حقیقتی عریان و آشکار و شفاف و "علمی" و بیان‌پذیر در زبان، با تمام ویژگیهای عقلانی و توافق‌پذیرش، و دیگری حقیقتی مبهم و استعاره‌گون و پوشیده در لفاف صنایع ادبی و صور خیال، با نازک‌کاریهای زیبایی‌شناسانه‌اش. یکی را حقیقتی از جنس زیبایی و مربوط به عرصه‌ی هنر دانسته‌اند، و دیگری را حقیقتی از زمره‌ی راستی و وابسته به قلمرو دانایی.

کشمکش میان استدلالیان و اشراقیون در تاریخ اندیشه همواره وجود داشته است. هواداران هر یک از دو جبهه دیگری را به ناراستی و فریب و ساده‌لوحی و دور افتادگی از حقیقتی مقدس محکوم کرده‌اند، و در این میان پرسشهای بسیاری همچنان باقی است. آیا به راستی این دو عرصه به دو جنس و ماهیت گوناگون و

جمع ناپذیر از گزاره‌ها و حقایق اشاره می‌کنند؟ آیا راههای دل و سر جمع‌پذیر نیستند؟ آیا نمی‌توان حقیقتی را با دل دریافت و با سر صیقل زد، یا برعکس با عقل دریافت و بعد با شهود درونی کرد؟ آیا به راستی این دو شیوه و این دو راهبرد از شناسایی هستی دو تا هستند؟ و نه یکی؟ و نه سه تا یا بیشتر؟

۳. گویی هر حقیقتی را به دو شکل بتوان فهمید و به دو شیوه بتوان بیان کرد. حقیقت البته، امری وابسته به زمینه است و از این رو هرگاه مفهومی مشترک در دو زبان و دو دستگاه رمزگان متمایز بیان گردند، در قالب دو گزاره و دو صورتبندی و معمولاً دو حقیقت متفاوت جلوه‌گر می‌شوند. از این رو می‌توان فرض کرد که پدیدارها و عناصر هستی شناختی آنگاه که در معرض دستگاههای شناختی و ابزارهای فهم انسانی قرار می‌گیرند، دو رده‌ی متفاوت از شناسایی‌ها را ممکن می‌کنند. حقیقتهایی که از پردازش خطی و پیاپی و روشن و شفاف و زبانی شده و چندین بار بازنمایی شده و هوشیارانه و خودآگاهانه‌ی هستی پدید می‌آیند، و به دلیل امکان تبادل نظر و صورتبندی در زبان و توافق بر آمده از آن، عقلانی پنداشته می‌شوند، در برابر حقایقی دیگر که با زیرسیستم کهنتر عاطفی-هیجانی در مغز دریافت می‌شوند و معمولاً به صورت درکی بیان ناپذیر باقی می‌مانند، مگر آن که مجراهای بازنمایی خاص خود را در رمزگانی معمولاً چشم‌مدار بیابند، که در آن حالت هنر را بر می‌سازند.

از این روست که افراط و تفریطی در شیوه‌ی بیان حقیقت وجود دارد. گویی مفاهیم، با پیشروی در افقهای عقلانیت و شهود، و درآمیختگی بیشتر و بیشتر با شور و هیجان و ابهام شهودی، یا دقت و شفافیت و استدلال عقلانی، مسابقه‌ای واگرا از مشروعیت‌یابی را آغاز کرده باشند.

از این روست که حقیقتهای شهودی و عقلانی با هم متعارض دانسته می‌شوند. بدین دلیل است که این دو رده از حقایق را ناهمخوان، متضاد، جمع ناپذیر، و حتی ترجمه‌ناپذیر به هم می‌دانیم. از این روست که سپهر

عقلانیت و کرانه‌های شهود، گویی به دو سیاره‌ی دور از هم و دو دنیای موازی با هم تعلق داشته باشند، ذهنهایی کنجکاو و تشنه‌ی متفاوتی را، با سلیقه‌هایی گوناگون به خود فرا می‌خوانند، و به دریافتهایی ناهمخوان و واژگونه و نفی‌کننده‌ی یکدیگر مبدل می‌شوند.

این در حالی است که کسی در وجود نطفه‌ی هریک از این دو در دیگری تردید ندارد. عقلانیت و شهود به بین و یانگی شناخت شناسانه می‌مانند که هریک بذری از قلمرو مقابل را در خود پنهان کرده باشد. همگان می‌دانند که عقلانی‌ترین کشفهای علمی و مستدل‌ترین اثباتهای ریاضی در شهودی ناگهانی ریشه دارند، و برای همه چون روز روشن است که شهود، در آن هنگام که جامه‌ی شاهکارهای شورانگیز شهودمدارانه را بر تن می‌کند و به شعر و موسیقی و داستان و نقاشی و مجسمه تبدیل می‌شود، لعابی از مهارت عقلانی و کارکشتگی سنجیده و خردمندانه را بر خود می‌پذیرد.

از این رو در شگفتم که چرا ضرورت مدیریت کردن شهود با عقل، و مدیریت کردن عقل با شهود چنین اندک مورد توجه قرار گرفته است، و تعادل شکننده‌ی میان این دو، با میوه‌های برومند و نیروزایش، چرا این گونه در تندباد افراط و تفریط درهم شکسته است؟

۴. حقیقتی که شفاف و دقیق و روشن بیان شود، عقلانی و مستدل است، اما شورانگیز نیست. برای چندتن از ما  $E=MC^2$  به قدر اشعار حافظ شورانگیز و هیجان آور است؟ و چند تن از ما با شنیدن سخنرانی هایدگر در مورد هستی به شوق می‌آییم؟ چنان که هنگام گوش دادن به سنفونی نهم بتهوون؟

حقیقت، انگار وقتی از حدی دقیقتر و عقلانی‌تر بیان شود، به امری پیش پا افتاده، روزمره، لوس، و به شکلی ناسازگون پیچیده و نامفهوم تبدیل شود. انگار حقیقتهای علمی با وجود اتصال استوارشان با جهان بیرون، آنگاه که یکایک و مجزا و مستقل از هم ظاهر شوند، ابتر و دوردست و بی‌فایده بنمایند. این در حالی است

که حقایق شهودی، آنگاه که درست و هنرمندانه ابراز گردند، خاستگاه شور و شوق و هیجان و حرکتی درونی  
توانند بود، بی آن که اتصالی سراسر است و روشن با جهان خارج برقرار کنند.

با این همه، شاهکارهای هردو عرصه، گویی به جایی تعلق دارند که این پیوند با درون و بیرون به  
تعادل می‌رسد، و سرشاری ناشی از شور شهودی، با روشنایی عقلانی جمع می‌شود. نمونه‌های این تعادل را  
در تمام آثار ماندگار هر دو عرصه می‌توان بازیافت. اشعار حافظ هم به دلیل صور خیال پرابهام و پرابهام و  
شورانگیزش نامدار شده است، و هم به خاطر افکار بلندی که عرصه می‌کند و نقدی که از ریا و حماقت دارد  
و نگرشی که نسبت به هستی اختیار می‌کند. دستگاه نظری غول‌آسای مولانا را از آن رو هنوز پس از هشت  
قرن می‌خوانند و منبع الهام می‌دانند، که در تار و پود گوشتی گوارای داستانی‌اش، استخوانی استوار و محکم  
از عقلانیت و مفهوم پردازی انتزاعی و دقیق را پنهان کرده است. به همین ترتیب، شکوه‌مندترین آثار معماری  
تاریخ، آنهایی هستند که محتوای شورانگیز و الهام‌آسای دل را با محاسبه و فنون مهندسی عقلانی به درستی  
ترکیب کرده‌اند. این که تخت جمشید برای بیست و پنج قرن منبع الهام نسلهای متمادی از ایرانیان بوده است،  
هم مدیون شهود هنرمندانه‌ایست که عظمتی فروتنانه را چنین زیبا بر سنگ نقش زده، و هم وامدار عقلانیت  
خیره‌کننده‌ایست که قرن‌ها پیش شکوه‌مندترین بنای جهان باستان را بر کف‌های مصنوعی و بر ستونهایی بیست  
متری برافراشت.

بتهوون در آن هنگام که سنفونی نهم خود را می‌ساخت، چندان به اندیشه‌ی خویش و زبان دقیق  
شاعرانه‌ی شیلر بها داد که واژه‌ی شادکامی را در سرود خویش به آزادی تبدیل کند، و زمانی که از هیلبرت  
دلیل ترجیح یک روش حل مسئله‌ای را پرسیدند، او روشی طولانی‌تر را پیشنهاد کرد و اندرزشان داد که: این  
راه حل، زیباتر است. و به راستی مگر در هنر به کار گرفته شده در صورتبندی‌های کوانتوم مکانیک شکی

هست؟ یا حتی در صورتبندی‌های ساده‌ی مکانیک کلاسیک، با آن ادعای سترگ فراگیرش؟ و این را در مورد هر اثر هنری یا علمی بزرگی که دیرزمانی ماندگار بوده باشد، می‌توان بازگفت.

۵. حقیقتی که از پیوند شهود و عقلانیت پدید آمده باشد، دو شکل می‌تواند پیدا کند. این حقیقت، که پدر و مادری راستین دارد و برخلاف سایر جنینهای سقط شده‌ی محدود به دو حریم، از اصل و نسبی درست و بدنی برومند و تندرست برخوردار است، یا عقلانیتی پوشیده در جامه‌ی شهود است، و یا شهودی پنهان در بیانی عقلانی. به این ترتیب، ما یا با آثار علمی و دستگاه‌های دانایی سترگ سر و کار داریم، و یا با آفریده‌های هنری اثرگذار. تفاوت در اینجاست که در علم، هسته‌ای شهودی با پوسته‌ای از بیانه‌ها و تعبیرهای دقیق پوشیده می‌شود و مستدل می‌گردد. در حالی که در هنر، آن هسته‌ی عقلانیت است که با گوشته‌ای بزرگ و آراسته از شهود تزیین می‌گردد.

در این میان، ممکن است ابهام پوسته به قدری زیاد و وزن زیورهای استعاری آویخته به حقیقت چندان سنگین باشد، که آن حقیقتِ نهفته را به امری دوردست و افقی لمس ناپذیر بدل کند. اگر حقیقتی عادی و کوچک در میانه‌ی این دریای استعاره‌ها قرار گیرد، تاب کشیدن وزنِ گرانِ آن زیورها را نخواهد داشت و دیر یا زود از یادها خواهد رفت. اما حقایقی هستند چندان مهم و چندان سهمگین، که شتاب و پوششِ کافی برای حمل این پوسته را دارند. به این ترتیب راز زاده می‌شود.

۶. راز با علم تفاوت دارد، چون کارش بیشتر پنهان کردن است تا باز نمودن. راز با اشاره کردن به حقیقتی مهم، و با ناگفته گذاشتنش است که شکل می‌گیرد. راز آن چیزی است که به خاطر پایبندی و اتصال

محکمش با حقیقتِ سهمگینِ یاد شده، با هنر نیز تفاوت دارد، که معمولا از حقیقتی چنین تکان دهنده در مغزهی خویش برخوردار نیست.

راز اشاره‌ای است به امری غایی و مهم، که عمدا نارسا و ناقص مانده باشد. تلویحی است و اشارتی است و کنایه‌ای، برای آنان که اهل باشند و یار، تا دریابند. از این روست که راز را معمولا در نمی‌یابند، و از این روست که راز در چشم همگان با معمایی ناگشودنی و آنچه نادانسته است پیوند خورده است، و نه امر معلوم و دانسته و حقیقتی معلوم.

راز شیوه‌ای از پوشاندن حقیقتی خطرناک در لفافی از معناهای جذاب و گیرنده، اما گمراه‌کننده است. روشی است برای برقرار کردن انتخابی طبیعی بر دامنه‌ی ستیغی از حقیقت، تا تنها نیرومندترها و چابکترها به اوج فراز روند.



## گفت‌و‌دباره‌ی کتاب «اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی»

مصاحبه با روزنامه‌ی آسیا، پنج‌شنبه ۱۳۸۹/۲/۹ (پرسشگر: فرین روحانی)

س: بیاید بحث را از عنوان کتاب آغاز کنیم. اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی ارتباطی با دوره‌ی

آموزشی‌ای که در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی برگزار کردید و از قضا من هم در آن حضور داشتم، دارد؟

ج: بله، در واقع این کتاب چکیده‌ای از برخی مباحث همان کلاس است. من در سال ۱۳۸۷-۱۳۸۸

در موسسه‌ی فرهنگی خورشید یک دوره‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی را تدریس کردم که خوشبختانه با استقبال

چشمگیری روبرو شد و شمار زیادی از اهل فن را به خود جلب کرد. نتایج نظری این دوره در قالب یک

سه‌گانه تدوین شد که کتاب مورد نظر ما اولین جلد از آن است.

س: پس باید منتظر دو جلد دیگر هم باشیم؟ در مورد موضوع این سه‌گانه توضیح بدهید.

ج: جلد اول که در نمایشگاه کتاب امسال به بازار کتاب عرضه شده، همین اسطوره‌شناسی پهلوانان

ایرانی است. جلد دوم که دو سومش نوشته شده، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی نام دارد و جلد سوم که تکمیل

شده و در حال ویرایش توسط دوستان است، زندگهان نام دارد و در مورد عناصر فلسفی جهان‌بینی ایرانیان

باستان است.



س: در مورد همین کتابی که منتشر شده بیشتر بگویید، با توجه به این که در سالهای اخیر عناوین زیادی در مورد اساطیر ایرانی منتشر شده، فکر می‌کنید کتابتان چه ویژگی‌هایی داشته که انتشارش را ایجاب می‌کرده؟

ج: بله، همان طور که گفتید در سالهای اخیر اقبالی نمایان در جامعه‌ی کتابخوان ایرانی نسبت به اسطوره‌شناسی دیده می‌شود. کتابهای ارزشمند زیادی هم در این زمینه تالیف و ترجمه شده که در بازار کتاب موجود است. به گمانم چیزی که جایش در سپهر اسطوره‌شناسی ایرانی خالی است، وجود سرمشقی نظری و پارادایمی است که ساختار و پیکربندی عناصر گوناگون اساطیری را در فرهنگ ما تحلیل کند و معنای هر یک را در ارتباط با شبکه‌ی نمادهای پیرامونش به دست دهد. به عبارت دیگر، هرچند ما آثار شاخص و بسیار ارزشمندی در شرح و توصیف اساطیر ایرانی در دست داریم، در زمینه‌ی پژوهشهای تحلیلی و ساختارشناسانه به نسبت عقب هستیم. تلاشهای تحلیلی و سیستمی برای فهم شبکه‌ی دال و مدلولهای اساطیر ایرانی هنوز در آغاز راه خود قرار دارد و بخش عمده‌ی آن توسط ادیبان و در دایره‌ی ادبیات انجام پذیرفته است. تلاش من در این کتابها آن است که سیستمی مفهومی را برای تحلیل معنای عناصر اساطیری به دست دهم.

س: آیا آثاری مثل پژوهش مهرداد بهار این کار را نکرده‌اند؟

ج: نویسندگان و پژوهشگران زیادی به این کار روی آورده و دستاوردهای درخشانی هم داشته‌اند. در میان پیش‌کشوتان بی‌تردید باید از استاد بهار یاد کرد. در میان معاصران هم از فرهیختگان نسل پیش‌دکتر سرکاراتی و دکتر اسماعیل‌پور و از پژوهشگران جوانتر از دکتر آیدنلو و دکتر سودآور باید نام برد. متأسفانه اینجا حضور ذهن ندارم که بخواهم نام تمام کسانی که در این زمینه کوشیده و آثاری تاثیرگذار به جا گذاشته‌اند را نقل کنم. در همین حد بگویم که جاده‌ای که من در آن حرکت کرده‌ام، در سرزمینی قرار دارد که پیشتر کسانی به خوبی در گوشه و کنارش کاوش کرده و کشفهای ارزشمندی هم داشته‌اند. در عین حال، بر این

گمانم که در میان تمام این آثار، جای یک سرمشق نظری فراگیر و چارچوبی کلان که کلیت یک شاخه از اساطیر - مثل اساطیر پهلوانی - را بتوان در قالبش فهم کرد، خالی بوده است.

س: دقیقتر بگویید، چه چیزی در کتاب شما هست که جایش در کتابهای دیگر خالی بوده است؟

ج: اگر بخواهیم به این دقت صحبت کنیم، به نظرم سه مضمون در اسطوره شناسی پهلوانان ایرانی آورده شده که پیش از آن در زمینه‌ی اساطیر ایرانی وجود نداشته است. نخست، یک رده‌بندی فراگیر و عمومی که تمام پهلوانان ایرانی را در بر بگیرد. منظورم از پهلوان در اینجا تمام شخصیت‌های انسانی‌ایست که با مفهوم جنگ پیوند خورده‌اند. این رده‌بندی ساختارهای بنیادین انواع گوناگون انسان جنگاور را در اساطیر ایرانی به دست می‌دهد، که عبارتند از شاه-پهلوان، پهلوان مسافر، پهلوان شهید، ضدپهلوان، و پهلوان جنگاور. دومین کاری که در این کتاب انجام شده و پیش از این هم سابقه داشته اما به نظرم با این دامنه و عمق انجام نشده بود، نمایش همسانی‌های شخصیت‌هایی است که در یک رده می‌گنجد. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که الگوهای شخصیت پهلوان در تمام روایت‌های یک رده، مشتق‌ها و رونوشت‌هایی از یک نسخه‌ی کهن و سرمشقی غایی هستند. سومین ویژگی کتاب که به گمانم نه تنها در زمینه‌ی اساطیر ایرانی، بلکه در کل قلمروی اسطوره‌شناسی بی‌سابقه است، معرفی مفهوم ابرپهلوان است که شکلی از انسان کامل و ابرانسان آرمانی است. در این رده تنها رستم و اسفندیار می‌گنجد و این دو را به صورت دو الگوی غایی از انسان آرمانی در تمدن ایرانی مورد تحلیل قرار داده‌ام. مقایسه‌ی پیکربندی این دو شخصیت که اوج کتاب محسوب می‌شود، به نظرم دستاورد اصلی کتاب است.

س: منظور از ابرپهلوان چیست؟ این هم یکی از آن رده‌های پهلوانان است؟

ج: نه، ابرپهلوانان شخصیت‌هایی هستند که تمام عناصر و مضمون‌های موجود در سایر رده‌ها را در خود می‌گنجانند. به همین دلیل هم به عصاره و چکیده‌ای از منش پهلوانی شباهت دارند.

س: چرا رستم و اسفندیار، شخصیت‌های دیگری با این ویژگی را نداریم؟

ج: تا جایی که من دیده‌ام، تنها این دو شخصیت این ویژگی را دارند، و به طور مشخص در شاهنامه

است که پرداخت شخصیت‌شان ویژگی‌های کامل ابرپهلوانان را از خود نشان می‌دهد.

س: چرا این دو را نماینده‌ی دو نوع از انسان آرمانی می‌دانید؟ مگر نه این که هر دو شخصیت‌هایی

نیکومنش و ایرانی و اخلاقی هستند؟

ج: درست است، اما می‌توان نشان داد که الگوی ترکیب شدن ویژگی‌های سایر انواع پهلوانان به دو

شکل کلی می‌تواند انجام شود. من با الهام از یکی از کتابهای دلوز و گتاری، یکی را کوچگرد و دیگری را

شهرنشین نامیده‌ام. رستم نماد پهلوان کوچگرد و اسفندیار نماینده‌ی پهلوان شهرنشین است. در کتاب با تحلیل

هفت خوان‌های این دو نشان داده‌ام که به راستی این دو در مقابل هم فرض شده‌اند و دست کم فردوسی

گویی به شکلی آگاهانه این دو قالب را در برابر یکدیگر رمزگذاری کرده است.

س: پیش از این از شما کتابی به نام سوشیانس را هم در بازار کتاب دیده‌ایم. آیا این کتاب ارتباطی

با سوشیانس دارد؟

ج: سوشیانس یک رمان اساطیری است که با هدف بازسازی اساطیر ایرانی در قالبی داستانی نوشته

شده. کتاب اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی بیشتر تلاشی آکادمیک است برای تدوین پشتوانه‌ی نظری ایده‌هایی

که در سوشیانس و نوشتارهای دیگر من آمده‌اند.

س: اسم اولین داستانی که چاپ کرده‌اید هم جنگجو بود. انگار شما با مضمون جنگ درگیری دارید؟

ج: واقعیت امر این است که چنین درگیری‌ای وجود دارد. زمانی هراکلیتوس گفته بود که جنگ پدر

همه چیز و مادر همه چیز است. به نظرم اگر مفهوم جنگ را به سطحی فلسفی ارتقا دهیم، سخنش درست

است.

س: پرسش آخر به تصویر روی جلد کتاب مربوط می‌شود. به گمانم محتوای کتاب با جلد نازیبایش همخوانی نداشته باشد و شک دارم این جلدی که انتخاب کرده‌اید نماینده‌ی خوبی برای نشان دادن ارزش کتابتان باشد.

ج: راستش من در انتخاب جلد کتاب هیچ دخالتی نداشته‌ام. جلد کتاب متاسفانه با شتابزدگی و در تنگنای زمانی برای این که کتاب به نمایشگاه کتاب برسد انتخاب شده است. نظر من هم مانند شماست. یعنی فکر می‌کنم جلد مناسبی نیست و امیدوارم مخاطبان با دیدن جلد در مورد محتوای کتاب داوری نکنند.



## درباره‌ی اسطوره‌ی آسمان شبانه

مصاحبه با انجمن پژوهشی ایرانشهر درباره‌ی کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه»، زمستان ۱۳۹۱

س: نام کتاب اسطوره‌شناسی آسمان شبانه کمی غریب و ناآشنا می‌نماید، در این مورد توضیحی

دارید؟

ج: بله، در حقیقت تحلیل داده‌های موجود درباره‌ی اخترشناسی و گاهشماری جهان باستان از دیدی

اسطوره‌شناسانه اصولاً جریانی تازه و نوپاست و شمار کتابهای جدی‌ای که در این زمینه نوشته شده‌اند

انگشت‌شمار هستند. درباره‌ی اساطیر ایرانی و خاستگاه ایرانی رمزگان نجومی و معنای آنها هم اصولاً در

سطح جهانی کتاب مهمی وجود ندارد. از این رو عنوان کتاب ممکن است غیرعادی بنماید.

س: شما در این کتاب به پژوهشهای غربی در این زمینه نیز استناد کرده‌اید یا تنها به مرور اسناد

باستانی پرداخته‌اید؟

ج: طبیعتا در هر پژوهش جدی باید حتما نظر صاحب نظران دیگر درباره‌ی اسناد باستانی را دانست. من مقاله‌ها و کتابهای مهمی که طی سی سال گذشته در این مورد منتشر شده - و خوشبختانه یکی دو تایش هم به فارسی ترجمه شده- را خوانده‌ام و در کتاب هم نقل و هم نقدشان کرده‌ام.

س: پیشتر از این کتاب اسطوره‌شناسی آسمان شبانه از شما منتشر شده و خبر داریم که تا یک ماه بعد کتاب اسطوره‌ی آفرینش بابلی هم به دست مخاطبان خواهد رسید. این کتاب با کتابهای پیشین شما که در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی منتشر شده نسبتی دارد؟

ج: بله، همان طور که فرمودید با حساب کردن اسطوره‌ی آفرینش بابلی که شرحی بر انوماالیش و تطبیق آن با تورات و اوستاست، دو کتاب در این زمینه منتشر کرده‌ام. البته باید به این مجموعه اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی را هم افزود که کتابی بزرگ است و متاسفانه جلوی انتشارش را گرفته‌اند. کتاب دیگری هم هست که به تحلیل اسطوره‌شناختی داستان یوسف و زلیخا می‌پردازد و امیدوارم به زودی منتشر شود. اینها نوشتارهایی هستند که با هدف بازبینی و بازشناسی اساطیر ایرانی در چارچوب نظریه‌ی زروان تولید شده‌اند. کتاب اسطوره‌شناسی آسمان شبانه یکی از کتابهای این سری است و برنامه‌ام آن است که حوزه‌ها و مضمونهای دیگر اساطیر ایرانی هم به همین ترتیب پژوهیده شوند.

س: کتاب اسطوره‌شناسی آسمان شبانه تا جایی که من دیدم متنی پیچیده و فشرده دارد. در ابتدای کار شما پنج پرسش بنیادی را درباره‌ی گاهشماری و نجوم باستانی مطرح کرده‌اید و گفته‌اید که قصد پاسخگویی به آنها را دارید. بهتر نبود تنها یکی از آنها را بر می‌گزیدید و کتابی درباره‌ی همان یک موضوع می‌نوشتید؟

ج: حقیقت آن است که در جهان باستان اساطیر مربوط به آسمان با دانش نجوم و خرافه‌های مربوط به طالع‌بینی و فنون مربوط به گاهشماری یک سیستم به هم پیوسته و یکپارچه را تشکیل می‌داده‌اند و بنابراین

برای رمزگشایی از معنای نمادهای اخترى نمی‌توان یکی از این حوزه‌ها را نادیده انگاشت. به همین دلیل من ناگزیر شدم به همه‌ی این موضوع‌ها بپردازم. بر این مبنا در کتاب هم تاریخی فشرده از تحول دانش اخترشناسی و رصد وجود دارد، و هم تبارشناسی‌ای درباره‌ی گاهشماری و چگونگی استانده شدن چرخه‌های زمانی شمسی و قمری، و همچنین تحلیلی از چگونگی نام‌گذاری ستارگان و دسته‌بندی خوشه‌هایی که بعدتر در قالب صورتهای فلکی نامهای مستقلی پیدا کردند.

س: در کتابتان آورده‌اید که همه‌ی این دانشها در ایران زمین ریشه داشته‌اند. فکر نمی‌کنید این ادعا ممکن است متعصبانه و برخاسته از گرایش ملی‌تان قلمداد شود؟

ج: بله، در کتاب چنین بحثی مطرح شده است. احتمالاً خبر دارید که گرایش ملی دارم و بدان هم می‌بالم، اما هنگام کار پژوهشی این گرایشها دست بالا به صورت نوعی راهنما برای طرح پرسش عمل می‌کند و نه بیشتر. بحثی که درباره‌ی خاستگاه دانش نجوم و گاهشماری دارم، به سادگی بر مبنای مرور مدارک باستانی و بازخوانی اوستا و منابع یونانی و کتیبه‌های نجومی اکدی حاصل آمده است. بر این مبنا با دقت خوبی می‌توان تشخیص داد که بدنه‌ی نجوم و گاهشماری امروزمین ما در قرنهای میانه‌ی هزاره‌ی اول پیش از میلاد در ایران زمین تدوین شده است و این به روشنی از مدارک تاریخی بر می‌آید. در این کتاب من گامهای پیاپی صورتهای این مفهوم‌ها و سرمشق‌های نظری‌ای که برای تعریف سال خورشیدی و دسته‌بندی ستارگان با هم رقابت می‌کرده‌اند را نیز نشان داده‌ام. همچنین سیر و امگیری این دانشها از ایران زمین به هند و یونان و مصر را نیز ردیابی کرده‌ام. گمان می‌کنم اگر کسی کتاب را بخواند، جز بحثی عینی و بی‌طرفانه نیابد و دعوی من خود به خود از دل مستندات ظاهر شود. البته اگر کسی بدون خواندن کتاب درباره‌اش قضاوت خاصی داشته باشد، خوب، این شاید جلوه‌ای عیان‌تر از بیماری تعصب باشد!

س: عنوان فرعی کتاب رمزگشایی صورتهای فلکی است و شما در فصل آخر کتاب که به نظرم جسورانه‌ترین و پیچیده‌ترین بخش است، به این مهم پرداخته‌اید. به طور خلاصه می‌توانید بگویید کلید این رمزگشایی را کجا یافته‌اید؟

ج: خلاصه‌ی کلام آن که پرسش اصلی من چرایی نظم حاکم بر نظامهای نجومی و دستگاه‌های گاهشماری است، و دلیل نمادپردازی خاصی که بر آن حاکم است. یعنی پرسش اولیه‌ام از اینجا آغاز شد که چرا فلان خوشه از ستارگان را به گاو و نه جانور دیگر مربوط دانسته‌اند و چرا ماه اردیبهشت و نه ماهی دیگر را به گاو وصل کرده‌اند. بعدتر پرسشها پیچیده‌تر شد. مثلاً این که چرا فلان سیاره را کیوان و دیگری را بهرام نامیده‌اند. یا این که چرا طالع‌بینان این دو سیاره را نحس و ناهید و برجیس را سعد می‌دانسته‌اند. ردگیری این پرسشها به اینجا انجامید که در میان ادیان و جهان‌بینی‌های باستانی، تنها یک سرمشق نظری است که همزمان تمام این نمادها را در خود دارد، و آن هم گرایش مهرآیینی در دل دین زرتشتی است. در ضمن ردگیری اسناد نشان داد که کهنترین اشاره‌ها به این نمادها و قدیمی‌ترین صورتهای پیکربندی دانش نجوم مبتنی بر صورتهای فلکی دوازده‌گانه و گاهشماری خورشیدی مبتنی بر آن نیز در همین سنت تدوین شده است. بعد از آن بازمانده‌ی اسطوره‌ها و روایت‌های مربوط به این نمادها را در سنت‌های اساطیری و قالب‌های دینی گوناگون واریسی کردم و به الگویی روشن از وامگیری‌ها و تفسیرها دست یافتم. بر مبنای آن در نهایت تفسیری را از معنای رمزگان حاکم بر زمان و آسمان پیشنهاد کرده‌ام.

س: و این رمزگان را مهری می‌دانید؟

ج: به تعبیری بله، می‌دانید که آیین مهر در ایران زمین بعد از دوران زرتشت بر خلاف قلمرو روم دینی مستقل نبوده است و گرایشی عرفانی در درون دین زرتشتی محسوب می‌شده است. با این وجود به کمک مهرپرستی رومی و نشانه‌های بازمانده از منابع هندی می‌توان صورت نخستین آن را بازسازی کرد و



سیر تحول رمزگان آن را نشان داد. من این کار را در کتاب اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی انجام داده‌ام که امیدوارم زودتر رفع توقیف شود و منتشر گردد. به طور خلاصه می‌توانم بگویم که نماد دوازده برج، به همراه نام و نشان و معنای هفت اختر، در پیوند با هفت اقلیم زمین و هفت طبقه‌ی آسمان و هفت اندام بدن انسان یک منظومه‌ی معنایی منسجم و یکپارچه را ایجاد می‌کرده که با دوره‌های زمانی مربوط به جشنهای ایرانی و نام ماهها و نمادهای روزهای هفته نیز در هم پیوسته است. به این ترتیب یک مدل عمومی از زمان-مکان یعنی گاهشماری و کیهان‌شناسی در ایران باستان وجود داشته که بازسازی‌اش به روشنی با خواندن دقیق منابع باستانی ممکن است.

س: همزمان با انتشار این کتاب، دو کتاب دیگر از شما چاپ شده که به زمان مربوط می‌شود. این

دو جلد با اسطوره‌ی آسمان شبانه ارتباطی دارند؟

ج: بله، دو کتاب مورد نظر «درباره‌ی زمان: زروان کرانمند» و «زبان، زمان، زنان» هستند. این دو جلد به پیکربندی مدرن مفهوم زمان در علوم تجربی و انسانی می‌پردازد و بازتعریف انتقادی من از مفهوم زمان بی‌کرانه را به دست می‌دهد. می‌توان آن را از نظر ارتباطش با پیکربندی زمان و گاهشماری با «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» مربوط دانست. هرچند سرمشقهای بررسی شده در این دو اثر متفاوت هستند و پرسشهای واگرایی را نیز دنبال می‌کنند.

س: این طور مشهور شده که در این کتاب به طالع‌بینی تاخته‌اید. آیا درباره‌ی طالع‌بینی هم مطالبی در

این کتاب هست؟

ج: در ابتدای کتاب درباره‌ی اختربینی و اعتقاد به طالع اعلام موضع کرده‌ام و صریح بگویم که کلیت آن را خرافه‌ای قدیمی می‌دانم. البته در کتاب برای شفاف کردن روایتها و داستانهای مربوط به اختران و صور فلکی و چرخه‌های نجومی، ناگزیر شده‌ام منابع باستانی درباره‌ی طالع‌بینی را هم مرور کنم. به همین دلیل

کتاب تبارشناسی طالع‌بینی را هم به دست می‌دهد و باورهای پایه‌ی آن درباره‌ی سعد و نحس اختران و برجها و ارتباطشان با عناصر و جهت‌ها و اندامها را تبارشناسی می‌کند. گمان می‌کنم هرکس کتاب را بخواند در می‌یابد که مثلا خصوصیات منسوب به زاده شدگان در ماه مهر به صفت‌های منسوب به ایزدان باستانی و اعتقاد به هم‌تا بودن‌شان با ستاره‌ها ریشه دارد، و داستان‌هایی که با چرخه‌های سالیانه‌ی صور فلکی مربوط بوده‌اند. طالع‌بینی تنها در شرایطی تداوم می‌یابد که ریشه‌ها و خاستگاه‌هایش روشن نباشد، و این کتاب مبنای باورهای جاری در نظام‌های طالع‌بینانه را افشا می‌کند. از این نظر ممکن است معتقدان به این داستانها با خواندن‌اش بنیادهای عقایدشان را سست ببینند. جالب آن که شنیده‌ام این کتاب در میان حلقه‌هایی از ایمان آورندگان به طالع‌بینی شهرتی هم یافته و انگار بخشی از مخاطبانش چنین کسانی هستند. همین جا لازم است به کسانی که پایبندی به خرافه‌ها برایشان جذابیت دارد هشدار بدهم که احتمالا با خواندن دقیق کتاب در برخی از باورهایشان تجدید نظر خواهند کرد!



## گفتگو درباره‌ی تاریخ و اسطوره

مصاحبه با انجمن پژوهشی ایرانشهر، تابستان ۱۳۹۲

س: ممنون که قبول کردید این مصاحبه را برگزار کنیم. به خصوص سپاسگزارم که شرط رک و راست بودن را پذیرفتید و اجازه دادید هرچه که خواستم پرسیم. حتا اگر ظاهری برخوردارنده داشته باشد و بی ادبانه به نظر برسد.

ج: خواهش می‌کنم. من هم سپاسگزارم که قصد دارید صریح و راحت پرسشهایتان را طرح کنید. شک دارم بتوانید چیزی پرسید که برایم ناراحت کننده باشد!

س: خوب، ابتدا بیایید با پرسشی درباره‌ی کتاب اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی آغاز کنیم. چرا این کتاب این قدر بی‌ریخت چاپ شده؟

ج: اگر انصاف بدهید، می‌بینید که خیلی هم از سایر کتابهایی که در بازار کتاب عرضه می‌شود بی‌ریخت‌تر نیست، ولی خوب، بله، به نوبه‌ی خودش به خصوص در زمینه‌ی طرح جلد تا حدودی بی‌ریخت است! دلیلش این بود که ناشر من در فشار کارهای مربوط به نمایشگاه بود و بر سر این دوراهی قرار داشت

که بیشتر روی کتاب کار کند یا آن را با همین کیفیتی که می‌بینید برای نمایشگاه کتاب منتشر کند. گزینه‌ی دوم را انتخاب کرد و به این شکل کتاب با این طرح جلد و صفحه‌بندی چاپ شد.

س: و شما از حاصل کار راضی نیستید؟

ج: اگر راستش را بخواهید، نه. راضی نیستم. صفحه‌بندی و طراحی جلد به نظرم ایراد دارد و متن کتاب ویرایش نشده است. اما با این وجود به نظرم قابل استفاده و سودمند است. در این کشور به قدری کم و به سختی کتاب چاپ می‌شود که وقتی ناشری این قدر بی‌دردسر و همدلانه کتابی تخصصی را چاپ می‌کند، باید سپاسگزارش بود، نه این که بر نقطه‌های ضعف تاکید کرد. من اطمینان دارم در چاپ بعدی این نقصها برطرف می‌شود.

س: حالا که از چاپهای بعدی حرف زدید، من شنیده‌ام چاپ اول کتاب اسطوره‌شناسان پهلوانان

ایرانی بعد از هشت نه ماه تمام شده، این خبر درست است؟

ج: به، تا جایی که می‌دانم چنین است، یعنی شمار کتابهای باقی مانده بسیار اندک است و به همین

دلیل هم در فکر تجدید چاپ کتاب هستیم.

س: مگر شما چه نوشته بودید که با کتابی با این شکل و کیفیت و با مضمون تخصصی و حجم زیاد،

هشت ماهه فروش رفته؟

ج: راستش استقبال از کتاب برای خودم هم عجیب بود. برای کتاب تبلیغ خاصی نکردیم و تنها چند

نشست نقد و بررسی به همت دوستان برگزار شد. همان طور که فرمودید کتاب کاملاً تخصصی است و

موضوعی هم که بدان پرداخته - یعنی اساطیر ایرانی - نه رشته‌ای دانشگاهی است و نه سابقه‌ی طولانی و

پیشینه‌ای جا افتاده دارد. در بازار کتاب امروز ایران فروش کتابی به این سرعت نوعی رکورد محسوب می‌شود.

س: شنیده‌ام که شما چندین کتاب دیگر هم در مورد اسطوره‌شناسی دارید. می‌توانید درباره‌اش توضیح

دهید؟

ج: بله، این کتاب در واقع نخستین جلد از یک مجموعه‌ی پنج جلدی است. کتاب اول - یعنی پهلوانان - را انتشارات پازینه منتشر کرد. کتابهای دیگر را نشر شورآفرین بیرون می‌آورد. این کتابها عبارتند از اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شرحی بر انوما الیش و شرحی بر داستان یوسف و زلیخا. به جز دو تای آخری، همه نوشته شده و حالا در وزارت ارشاد در انتظار دریافت مجوز است.

س: زند گاهان چطور؟ شنیده‌ام کتابی هم به این نام دارید؟

ج: بله، زند گاهان شرحی است بر گاهان که سروده‌های زرتشت است. من ابتدا این کتاب را در مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی گنجانده بودم، ولی در همان مدتی که به وزارت ارشاد رفت و اعلام کردند انتشارش غیرمجاز است، متوجه شدم که به تاریخ اندیشه مربوط بوده است! بنابراین آن را از این مجموعه بیرون آوردم و نخستین جلد از مجموعه‌ی جدیدی قرار دادم که تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در قلمرو میانی را شرح خواهد داد. این روزها دارم جلد دوم این مجموعه را می‌نویسم که مربوط به اندیشه‌ی فلسفی ایران و یونان در عصر هخامنشی است.

س: مگر در زند گاهان چه نوشته بودید که مجوز ندادند؟

ج: آنچه که من نوشته بودم، شرحی فلسفی بر گاهان زرتشت بود. یعنی در آن کتاب نشان داده بودم که زرتشت یک دستگاه فلسفی روشن و صریح داشته و آن را در اشعارش با دقت با کلیدواژه‌هایی مشخص صورتبندی کرده است. ماموران وزارت ارشاد احتمالاً کتاب را نخوانده‌اند و صرفاً با تورق آن، به بخشهایی از متن که به زبان اوستایی بوده برخورد کرده‌اند و گمان کرده‌اند با یک متن دینی سر و کار دارند. به هر صورت یا با فلسفه مشکل داشته‌اند و یا با زرتشت، یا با هر دوی اینها!

س: از بقیه‌ی کتابها بگویید. اگر مجوز آنها را هم ندهند، از مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی بیرون‌شان

می‌آورید؟

ج: نه، جای آنها بی‌تردید در مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی است. اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی شبیه به کتاب پهلوانان است. ابتدا شرحی از ایزدان مهم پیشازرتشتی داده شده، بعد داده‌های موجود در مورد برخی از آنها - به ویژه مهر، ناهید، زروان، وای و هوم - شرح داده شده و در نهایت بخش تحلیلی‌ای آمده که در آن نشان داده‌ام این منظومه‌ی چند خدایی باستانی سیستمی منسجم از باورها را در بر می‌گرفته و زیربنای بسیاری از باورهای بعدی یکتاپرستانه - به ویژه در دین زرتشتی - را می‌توان در آن یافت. کتاب از نظر منابع پژوهشی به نسبت کامل است. یعنی مثلاً در فصل مربوط به مهر و ناهید تقریباً تمام کتابها و مقاله‌های مهمی که به خصوص در بیست سال گذشته منتشر شده و به پارسی منتقل نشده، بازبینی و نقل شده است.

س: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه چگونه است؟ اصلاً این عبارت یعنی چه؟

ج: این کتاب داستانی دارد که بد نیست برایتان تعریفش کنم. ماجرا از اینجا شروع شد که دوست عزیزم دکتر پژمان نوروزی دو سال پیش دعوت کرد تا در انجمن‌شان (فکر کنم اسمش انجمن نجوم آماتوری بود) سخنرانی‌ای بکنم. من شرحی بر معنای اساطیری صورتهای فلکی را انتخاب کردم و در این مورد سخن گفتم. محتوای سخنم این بود که صورتهای فلکی دوازده‌گانه که به دوازده ماه منسوب شده‌اند، خاستگاهی ایرانی دارند و در بابل صورتبندی شده‌اند و بعدتر به یونان و مصر منتقل شده‌اند. همچنین تفسیری در مورد برخی از این نمادها به دست دادم. سخنرانی با بازتاب و انعکاس چشمگیری روبرو شد و هنوز که هنوز است کسانی برایم نامه می‌نویسند و در مورد آن پرسش می‌کنند. این گفتگو باعث شد پرسشهایی که در مورد صورتبندی علم اخترشناسی جهان باستان داشتم را جدی‌تر بگیرم. در نتیجه کتابی فراهم آمد که هم تاریخ نجوم و چگونگی تکوین و تکاملش در زمینه‌ی ایرانی را به دقت شرح می‌داد، و هم خاستگاه‌های اساطیری

و دینی نجوم جهان باستان را روشن می‌کرد و به خصوص مبانی اعتقادی و رمزپردازی مهرپرستانه‌ی صورتهای فلکی را روشن می‌ساخت. کتاب در واقع یک تاریخ تحلیلی ظهور و تکامل علم نجوم در جهان باستان هم هست، اما اسمش را اسطوره‌شناسی گذاشتم، چون وزنه‌ی دستاوردهای من در این زمینه در کتاب سنگین‌تر بود. نتایج مربوط به تاریخ نجوم را پیش از این کتاب دیگران هم گفته بودند و من جز چند نکته چیزی به آن نیفزوده‌ام.

س: سومین کتابی که گفتید چه بود؟ انوماالیش؟ فکر نمی‌کنید چنین اسمی برای کتابتان مخاطبانش را فراری دهد؟

ج: راستش را بخواهید هنوز نامش را درست انتخاب نکرده‌ام. این کتاب شرحی است بر منظومه‌ی انوماالیش که کهنترین اسطوره‌ی آفرینش یافت شده در ایران زمین است و اصل آن به تمدن سومری تعلق دارد. نسخه‌ی کاملی که ما در دست داریم از زبان اکدی روایت شده و همکار عزیزم خانم آزاده دهقان آن را به فارسی روانی برگردانده است. من یکی دو متن کنعانی و آرامی مربوط به اساطیر آفرینش جهان باستان را ترجمه کردم و بدان افزودم و با تحلیلی مقایسه‌ای میان آنها و سفر پیدایش در عهد عتیق و بندهش و اوستا، نشان دادم که سیر تحول مفهوم خلقت جهان و مسیر تکامل هستی در چشم مردم باستانی چگونه بوده و چه الگوهایی را برای آفرینش و تحول گیتی در نظر داشته‌اند. این کتاب هنوز تکمیل نشده و گمان کنم تا نوروز سال ۱۳۹۱ کار ببرد.

س: و آن کتابتان در مورد یوسف و زلیخا؟

ج: آن متنی است که به طور خاص به ارتباط میان زن و مرد در اساطیر ایرانی تمرکز کرده است. یعنی دیدگاه متون باستانی را در مورد اندرکنس نیروهای نرینه و مادینه شرح می‌دهد و واسطه‌های اندرکنش این دو مانند زبان و نیروهای مینویی را واری می‌کند.

س: این مجموعه که از آن حرف می‌زنید باید بسیار حجیم باشد. اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی

نزدیک به پانصد صفحه داشت. حجم کلی اینها روی هم رفته چقدر می‌شود؟

ج: راستش دقیق نمی‌دانم در قطع وزیری چند صفحه بشود. گمان کنم حدود دو هزار صفحه بشود،

اگر پهلوانان را هم حساب کنید، دو هزار و پانصد صفحه.

س: فکر نمی‌کنید بیش از اندازه ورق سیاه کرده‌اید؟ یعنی اساطیر ایرانی این قدر گستردگی دارند که

دو هزار و پانصد صفحه کتاب در موردشان نوشته شود؟

ج: دوست من، برداشت نادرستی که در مورد اساطیر ایرانی وجود دارد، آن است که خبری نیست و

این فرهنگ روایتهای اساطیری چندانی در مقایسه با یونان و روم تولید نکرده است. به نظرم این برداشت

کسانی است که نه اساطیر یونانی-لاتینی را درست خوانده‌اند و نه با متون اصلی فرهنگ ایرانی آشنایی دارند.

بی‌اغراق بگویم، اساطیر تمدن ایرانی تنها دو رقیب در سطح جهان دارد و آن هم به تمدن چینی و هندی

مربوط می‌شود، که هر دویشان از تمدن ایران زمین بسیار جوانتر هستند. حجم، پیشینه، تنوع، پیچیدگی و تداوم

مضمونهای اساطیری در ایران زمین به هیچ عنوان با آنچه در تمدن یونانی-رومی وجود دارد قابل مقایسه

نیست. اتفاقاً من در تمام کتابهایم به اساطیر این تمدن گریزی زده‌اند و مقایسه‌هایی را به دست داده‌ام تا

تفاوت روشن شود. پنج جلد کتابی که حرفش را می‌زنید، متونی کوچک هستند که تنها یک نفر آن را نوشته

است. گذشته از کتابهای من دهها کتاب دیگر به فارسی در این زمینه وجود دارد و شایسته است که هزاران

کتاب دیگر نیز به رشته‌ی تحریر در آید. چون اساطیر ایرانی بسیار ناشناخته و دست نخورده باقی مانده‌اند و

انبوهی از پرسشهای ریز و درشت در میان است که برای هریک می‌توان مقاله یا کتابی نوشت.

س: اشاره کردید که دهها کتاب به فارسی در مورد اساطیر ایرانی وجود دارد. مگر این کتابها چه

ایرادی داشتند که شما خودتان را به زحمت انداختید و دو هزار و پانصد صفحه در این مورد نوشتید؟



ج: ایرادی ندارند. برعکس، بخش عمده‌ی کتابهایی که به فارسی در این زمینه منتشر شده‌اند نویسندگانی بسیار فرهیخته و اندیشمند دارند، که چه ایرانی باشند و چه غیرایرانی، نسبت به تمدن ایرانی و پیچیدگی روایتها در این تمدن حساس بوده‌اند و صورت مسئله را به خوبی درک کرده‌اند. تنها به عنوان چند نام که الان در ذهن دارم، می‌توانم از مهرداد بهار، ابوالقاسم اسماعیل‌پور، جلال ستاری، نیرگ، و هنینگ نام ببرم و اینها فقط بخشی از کسانی هستند که در این مورد قلم زده‌اند. کار همه هم ارزشمند و خواندنی است. س: به طور مشخص شما چه کاستی‌ای در مراجع این زمینه دیدید که دست به کار نوشتن در این مورد شدید؟

ج: اگر بخواهیم با همین صراحت پاسخ بدهم، به نظرم دو مشکل عمومی در منابع موجود در مورد اساطیر ایرانی وجود دارد. نخست آن که بیشتر پژوهشهای موجود در این زمینه متون و منابع پایه را جدا از روندهای تاریخی و شرایط جامعه‌شناختی واری و تفسیر می‌کنند و بنابراین خود را از طرح پرسشهایی کلیدی محروم می‌سازند. واقعا چه اتفاقی افتاده که نقش فروهر بالدار در دوران داریوش بزرگ در کتیبه‌های سلطنتی پدیدار شده؟ نقش صلیب از کجا به منابع دینی راه یافته و دلالت اساطیری‌اش چه بوده؟ چرا در زبان پارسی وقتی خبری ناخوشایند می‌شنویم می‌گوییم "ای وای"؟ اینها همه پرسشهایی خرد هستند که وقتی معنادار می‌شوند که ما به جریان یافتن اساطیر در زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی‌شان نگاه کنیم، و معمولا چنین نگاهی وجود ندارد. ایراد دوم آن که معمولا روش‌شناسی روشن و دقیق و صورت‌بندی شده‌ای در زمینه‌ی اسطوره‌پژوهی وجود ندارد و بنابراین هدف از خوانش اساطیر دستیابی به یک قالب نظری منسجم نیست. به همین دلیل هم ما امروز نظریه‌ای درباره‌ی اسطوره‌های ایرانی نداریم. چند نظریه‌های خرد و موضعی فراوانی درباره‌ی متون خاص و باورهای ویژه و مضمونهای یکتا بسیار داریم. این غیاب نظریه‌ای درباره‌ی اساطیر ایرانی ناشی از دو ایرادی است که گفتم.

س: و شما ادعا می‌کنید این دو ایراد را ندارید؟ یعنی می‌گویید نظریه‌ای درباره‌ی اساطیر ایرانی

تاسیس کرده‌اید؟

ج: دو پاسخ می‌توان به دو پرسش شما بدهم. یکی فروتنانه و یکی غیرفروتنانه. نخست آن که من

گمان می‌کنم این دو ایراد را کمتر از دیگران دارم، و می‌کوشم بر آنها غلبه کنم. دوم آن که بله، در کتابهایم

نظریه‌ای فراگیر و عمومی در مورد اساطیر ایرانی وجود دارد. به شکلی که با این نظم و قاعده‌مندی تا به حال

وجود نداشته است. تردیدی نیست که باید این نظریه به محک نقد آشنا شود و عناصر نادرست و اشتباه‌آمیزی

که بی‌شک در هر نظریه‌ای هست، در آن نمایان و اصلاح شود. اما به هر صورت، بله، نظریه‌ای در اینجا

پیشنهاد شده است.

س: فکر نمی‌کنید این ادعایی بزرگ باشد؟

ج: چرا، فکر می‌کنم ادعای بسیار بزرگی باشد!

س: چه شاهی دارید که این نظریه را به واقع پدید آورده‌اید؟

ج: شاهد در مورد وجود نظریه، خودِ نظریه است. باید کتابها را خواند و بعد داوری کرد که چارچوبی

منسجم و هم‌سازگار از آرا و اندیشه‌ها در آن وجود دارد یا نه، و این که پرسشهایی اصیل در اینجا طرح شده

و به پاسخ رسیده است یا نه. هیچ راه دیگری وجود ندارد. یعنی بدون خواندن دقیق کتابها نمی‌شود درباره‌ی

محتوایشان داوری کرد. ناگفته نماند که کتابهای من تنها یکی از نظریه‌های ممکن در مورد اساطیر ایرانی

است، و امیدوارم به زودی نظریه‌های رقیبی برای آن پدید آید.

س: و از کجا معلوم که آن دو ایراد را نداشته باشید؟

ج: در واقع اطمینان قطعی‌ای نمی‌شود داشت! فقط شواهدی تایید کننده وجود دارد که برای من قانع

کننده است. شما هم باید به آنها بنگرید و خودتان داوری کنید. درباره‌ی وجود یک رویکرد نظری مشخص

و روش‌شناسی تمیز و صورتبندی شده، خوب است کتابهای مجموعه‌ی زروان را بخوانید. در آنجا من چارچوب نظری عمومی‌ای در مورد انسان و چگونگی چفت و بست شدنش با نهادهای اجتماعی و لایه‌های گوناگون پیچیدگی پیشنهاد کرده‌ام. روش‌شناسی‌ام را هم در جلد اول آن مجموعه (نظریه‌ی سیستمهای پیچیده) آورده‌ام. برای این که چگونگی ارتباطم با تاریخ را دریابید، باید به کتابهای مجموعه‌ی تاریخ ایران زمین بنگرید.

س: راستی می‌خواستم در مورد این مجموعه‌ها هم بپرسم. کتابهای زروان چه محتوایی دارند؟

ج: اینها پنج جلد کتاب هستند که چارچوب نظری عمومی من درباره‌ی سوژه و من خودمختارِ کنشگر را صورتبندی می‌کنند. چهار جلدشان (نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، نظریه‌ی قدرت، روانشناسی خودانگاره و نظریه‌ی منشها) چاپ شده و یکی‌شان (جام جم زروان) باز از طرف ارشاد برای چاپ غیرمجاز اعلام شده است.

س: چرا؟ این یکی درباره‌ی فلسفه بوده یا زرتشت؟

ج: هیچ کدام. به تعبیری درباره‌ی کاربست‌های چارچوب نظری زروان در حوزه‌ی مدیریت شخصی و جمعی است. اما ظاهراً مسئولان امر کتاب را درست نخوانده‌اند، چون می‌گفتند در آن تبلیغ باورهای ایران باستان دیده می‌شود! شاید به این دلیل که من اسم تله‌ها و راهبردهای کتاب را از اساطیر ایرانی برگزیده بودم، و نه از اسامی لاتینی و سرخپوستی و عربی!

س: خواندن این کتابها به فهم سایر کتابهایتان هم کمک می‌کند؟

ج: کاملاً. در واقع کتابهای زروان چارچوب نظری عمومی‌ایست که بر مبنای دیدگاه سیستمهای پیچیده تدوین شده و تمام سخنان دیگر مرا در قالبی منطقی جای می‌دهد. احتمالاً مهمترین دستاورد علمی

من همین کتابهای زروان است. مجموعه‌های دیگر کاربست این ایده در شاخه‌های متفاوت دانش محسوب می‌شوند. یعنی کل مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی، کاربست این نظریه در حوزه‌ی اساطیر است.

س: انگار کتابهایی هم در مورد تاریخ ایران نوشته‌اید؟

ج: بله، مجموعه‌ی تاریخ ایران زمین که دو جلدش (تاریخ کوروش هخامنشی و اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی) منتشر شده و یک جلد دیگرش زیر چاپ است. این سه جلد بخش مربوط به عصر هخامنشی را بر می‌سازند. و به ترتیب برای دورانهای دیگر هم کتابهای دیگری نوشته خواهد شد. جلد آخری که هنوز چاپ نشده داریوش دادگر نام دارد و کتاب به نسبت مفصلی است در بیش از هزار صفحه که اتفاقاً چگونگی تحول آرا و عقاید دینی و رمزگان اساطیری را در دوران هخامنشی در پیوند با رویدادهای سیاسی و اجتماعی آن دوران تحلیل می‌کند. به این ترتیب شما با خواندن مجموعه‌ی زروان و مجموعه‌ی تاریخ می‌توانید ببینید توانسته‌ام بر آن مشکلِ روش‌شناسانه غلبه کنم یا نه.

س: از این کتابها، اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی توجه مرا جلب کرد. کتاب حجیمی است و انگار بیشتر

تاریخ یونان باشد تا ایران؟

ج: در واقع کتاب پیش‌داشته‌ها و باورهای نادرست در مورد تاریخ یونان باستان را نقد و واری می‌کند، و به طور همزمان تاریخ این سرزمین را به عنوان یکی از زیرواحدهای سیاسی و اجتماعی دولت هخامنشی بازسازی می‌کند. از این رو به نظرم باید آن را در مجموعه‌ی تاریخ ایران زمین جای داد. در این متن من اسطوره‌ی جداسری و استقلال سیاسی یا فرهنگی یونان در عصر هخامنشی را رد کرده‌ام، و به جایش تاریخ روابط مردم یونانی زبان با سایر اقوام تابع هخامنشیان را کاملاً بر مبنای متون یونانی همان دوره، نوشته‌ام. تصویری که به دست می‌آید یونان را استانی از دولت هخامنشی می‌نمایاند، نه یک سرزمین دشمن، و بی‌تردید نه یک امپراتوری رقیب، چنان که در کتابهای عامیانه می‌خوانید.

س: استقبال از کتاب چطور بوده است؟ کتاب خیلی تخصصی در مورد منابع یونانی بحث کرده و در هر صفحه از آن چند کلمه‌ی یونانی دیده می‌شود. فکر می‌کنید قشر کتابخوان ایرانی این کتاب را بخوانند؟

ج: از شگفتی‌ها این که کتاب اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی و نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده نیز تقریباً تمام شده و به زودی به چاپ دوم خواهد رسید. استقبال از بقیه‌ی کتابها نیز چشمگیر بوده است. مثلاً کتاب کوروش در پنج ماه نامناسب برای کتابفروشان، بیش از هزار جلد فروش کرده است. اما تمام شدن کتابهای یونان و سیستمهای پیچیده بعد از پنج شش ماه برای همه‌ی ما غافلگیر کننده بود. به نظرم در حال و هوای امروز ایران و در میان کتابهای تخصصی علوم انسانی رکورددار استقبال مخاطبان باشیم.

س: ظاهراً شما در مجموعه نویسی دستی دارید، و خوب اگر کتابهای من هم به این سرعت فروش می‌کرد به جای یک کتاب چند تا می‌نوشتیم!

ج: هدف من از نوشتن کتابها فروختنشان نبوده است. دوستان و اطرافیان خبر دارند که من تمام کتابهایی که نوشته بودم را سه سال پیش به صورت کتاب الکترونیکی در آوردم و در قالب سی‌دی به دوستان و آشنایان و اطرافیانم هدیه دادم و بخش عمده‌ی این کتابهای چاپ شده هم در میانش بودند. همچنین بخشهایی از تمام این کتابها و کتاب کوروش را بیشتر به طور رایگان روی تارنمایم قرار داده بودم. دلیل این که من کتابی را می‌نویسم، آن است که حرفی برای گفتن دارم و گمان می‌کنم شنیدنش برای دیگران سودمند است. معمولاً آن را نخست هدیه می‌کنم و بعدتر می‌فروشم، و این که هدیه گیرندگان و خریداران از آن استقبال می‌کنند، مایه‌ی سربلندی‌ام است.

س: در کل تا به حال چند کتاب نوشته‌اید؟ چند تایشان در آن مجموعه‌ی اهدایی قرار داشت؟

ج: زمانی که آن مجموعه را فراهم می‌آوردیم، من پنجاه و سه جلد کتاب داشتم، که چهل و پنج تایش را در آن سی‌دی گنجاندم. امروز شمار کتابهایم به شصت و سه جلد رسیده است.

س: پس به جز این مجموعه‌ها که برشمردید مجموعه‌های دیگری هم دارید؟

ج: بله، از کتابهای چاپ شده یک مجموعه‌ی داستان هم دارم. جنگجو و سوشیانس پیش از این چاپ شده بود و تا پایان شهریور ماه چاپ دومش به دستداران این داستانها عرضه می‌شود، و کتابی کوچک به نام راه جنگجو هم در این مجموعه منتشر شده است. در حال حاضر دو رمان دیگر هم در وزارت ارشاد منتظر مجوز است. یک رمان نمادین و تخیلی به نام نفرین صندلی (انتشارات گوینده) و یک رمان علمی تخیلی به نام نوسان.

س: یک پرسشِ آخری باقی مانده است. در جهانی که همه به تخصصی شدن و محدود ماندن به یک حوزه‌ی خاص گرایش یافته‌اند، فکر نمی‌کنید ممکن است ورود شما به حوزه‌های متنوعی مانند رمان، تاریخ، اسطوره‌شناسی و جامعه‌شناسی حمل بر سطحی بودن‌تان در همه‌ی این شاخه‌ها شود؟

ج: ممکن است چنین برداشتی پیش بیاید. اما بالاخره شما وقتی وارد عرصه‌ی عمومی می‌شوید و اندیشه‌هایتان را در معرض نگاه نقادان قرار می‌دهید، این را هم می‌پذیرید که مردم هر نوع برداشتی می‌توانند داشته باشند. این حرف در مورد موضع عمومی خوانندگان من صدق می‌کند. یعنی در کل هیچ انتظار ندارم هرکس کتابی از من را خواند، آن را بپذیرد و بستاید، یا هرکس که خبری درباره‌ی کتابهایم شنید، با معیارهایی عقلانی و اخلاقی در موردش داوری کند. اما این که جهان به سمت تخصصی شدن پیش رفته، سخت‌ان کاملاً درست است. امروز یا باید در مرز یک علم بود و چیز نوشت، یا باید در کل از نوشتن صرف‌نظر کرد. نوشتن در یک زمینه هم ممکن است با قصدِ ترویج و جمع‌بندی و ساده‌سازی برداشتهای موجود باشد، یا طرح نظری نو و پیشنهاد برداشتی نو را آماج کند و به این ترتیب بر خزانه‌ی کلی آن دانش چیزی اضافه کند. من تمام این قواعد را می‌شناسم و می‌پذیرم. یعنی وقتی در زمینه‌ای می‌نویسم، ادعا می‌کنم در لبه‌ی آن دانش قرار دارم،

و به قصد ترویج چیزی یا جمع‌بندی آرای نظریه‌پردازان نیز دست به قلم نمی‌برم. به عبارت دیگر، مضمون و آماج کتاب‌هایم افزودن بر خزانه‌ی دانش تخصصی مورد نظر است.

س: اما شما در چندین زمینه کتاب می‌نویسید. آیا در همه‌شان متخصص هستید؟

س: به تعبیری بله! این که در چندین زمینه کار می‌کنم، از سویی به نظرم غریب نیست، و از سوی دیگر توجیه دارد. غریب نیست چون در دوران میان‌رشته‌ای شدن دانشها و رواج نگرش سیستمی زندگی می‌کنیم و آن دیدگاهی که در مورد محدود ماندن نویسنده به حوزه‌ای تخصصی گفتید، در زمانه‌ی امروز جهان چندان مقبول و مرسوم نیست. چنان که پنجاه سال است بزرگترین زیست‌شناسان درباره‌ی فلسفه و جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسان درباره‌ی تاریخ و ادیان، و فیزیک‌دانان در مورد شناخت شناسی و تاریخ علم کتاب نوشته‌اند. بنابراین آن دیدگاهی که فرمودید مگر در زمینه‌های فنی و خاص رواج و دوام چندانی ندارد. این البته به معنای این نیست که کسی با تخصصی خاص هنگام مداخله در زمینه‌ای دیگر در آن مورد دانش کافی نداشته باشد و به اصطلاح در لبه‌ی علم قرار نداشته باشد. ماجرا آن است که امروز به خاطر رشد فن‌آوری ارتباطات و سامانه‌های دانش، دستیابی به این دانش و ورود به حوزه‌های تخصصی و تسلط بر آن راحت‌تر از سابق شده است.

اما این موضوع توجیه هم دارد. چون من اتفاقاً در زمینه‌های مربوط به هم چیز می‌نویسم. مسئله‌ی مرکزی من ماهیت سوژه/من، و چگونگی بازسازی من ایرانی در زمانه‌ی امروز است. با این مسئله‌ی مرکزی است که می‌نویسم. اگر کتاب‌هایم را بخوانید می‌بینید که همه‌شان به هم مربوط هستند و روی هم رفته یک سیستم نظری منسجم را بر می‌سازند. بنابراین اتفاقاً از ورود به زمینه‌هایی جذاب ولی واگرا و بی‌ربط - که اتفاقاً برخی از آنها مثل حشره‌شناسی زمینه‌ی تخصصی‌ام هستند - پرهیز کرده‌ام. و پرهیز خواهم کرد، مگر آن که پرسشی آن زمینه را به سایر ایده‌هایم پیوند دهد. این که سطح دانش یک نویسنده چقدر است، و در

زمینه‌های متنوعی که قلم می‌زند صاحب تخصص هست یا نه، و این که در کل سخنش پذیرفتنی است یا نه را تنها با خواندن متون وی و مراجعه به آرای او می‌توان دریافت. نه با مرور عنوان کتابهایش.

س: و شما نگران نیستید که برخی از مردم با مرور عنوان کتابهایتان فکر کنند در همه‌ی این زمینه‌ها ورودی سطحی داشته‌اید؟ فکر نمی‌کنید که ممکن است همه کتابهای حجیم شما را نخوانند و بسیاری از ایشان چنین برداشتی پیدا کنند؟

ج: بی‌تردید ممکن است چنین اتفاقی بیفتد. این که برای اظهار نظر در مورد یک نویسنده به خواندن عنوان کتابهایش بسنده کنیم، متأسفانه بیماری فراگیر و رایجی است. اما راستش را بخواهید من نگران این موضوع نیستم. چون کسانی که چنین می‌کنند، مخاطب من نیستند. مخاطب من کسی است که به گشودن کتابها، به خواندن، و به اندیشیدن نقادانه در مورد خواننده‌هایش خو گرفته است. راستش را بخواهید، وقتی در سال گذشته ناگهان برای انتشار ده کتاب خیز برداشتیم، گمان می‌کردم بازخوردی که از اکثریت مردم می‌گیرم، از نوع همان برخورد سطحی با عنوان کتابها باشد. اما شادمانم به اطلاعاتن برسانم که این گمان یکسره نادرست بود. چنین برداشتی را بسیار انگشت شمار دیده‌ام و در مقابل شمار بسیار بسیار زیادی از بازخوردها نشان می‌داد که مخاطبان کتابها را خوانده‌اند و نقادانه در موردشان اندیشیده‌اند. استقبالی که از کتابها شده و انعکاسهایی که پدید آورده نیز به نظرم بدان معناست که حساب ما درست بوده و به راستی یک طبقه‌ی کتابخوان جدی و پیگیر با چند ده هزار نفر جمعیت در تهران وجود دارند، که به خواندن عنوان کتابها بسنده نمی‌کنند، بلکه گشودن و خواندنش را نیز در برنامه‌ی کار خود دارد.





## مهر و مهرگان

مصاحبه با هفته‌نامه مستقل، شماره‌ی ۲۵، دوشنبه ۱۳۹۴/۸/۱۱

س: مفهوم مهر و عشق در فرهنگ ایرانی چه جایگاهی دارد؟ چرا این مفهوم شالوده‌ی عرفان ایرانی و ادب پارسی را بر ساخته است؟

ج: ایران دیرینه‌ترین سرزمینی است که در آن مفهوم عشق و مهر تقدیس شده و همچون نمادی دینی برکشیده شده است. در کنار این نکته باید به این هم توجه داشت که تمدن ایران از این نظر که مفهوم عشق و مهر در سراسر تاریخ دیرپای آن همواره در ادبیات و هنر و دین و سیاست جایگاهی مرکزی داشته، یگانه و منحصر به فرد می‌نماید. حدس من آن است که شکل‌گیری هویت ایرانی در آغازگاه‌های خود، با تدوین شکلی از اندرکنش انسانی برنده-برنده همراه بوده که در قالب مهر متبلور شده است. ایران زمین سرزمینی بسیار پهناور است که از اقلیمها و نژادها و اقوام و زبانهای گوناگونی تشکیل شده است. این که همه‌ی این تنوع موفق شده بیست و پنج قرن پیش به هویتی یگانه دست یابد و آن را طی دو و نیم هزاره از دست نهد، به معجزه‌ای شبیه است. کافی است به منابع گوناگون سیاسی، دینی، ادبی و علمی که در ایران زمین نوشته

شده بنگریم تا دریابیم که از ابتدای دوران هخامنشی تا به امروز همواره مفهوم ایران و سرشت ایرانی بودن همواره وجود داشته و به شکلی پیوسته با تغذیه از آنچه که پیشتر تجربه شده تکامل می‌یافته است. حتا در دورانهایی مثل دو قرن اخیر که این قلمرو دچار پراکندگی و تجزیه‌ی سیاسی شده هم مفهوم یاد شده به جای خود باقی است و همواره این مفهوم در پیوند با مفهوم مهر و عشق رمزگذاری و صورتبندی می‌شده است.

س: جایگاه جشن مهرگان در گاهنگاری ایرانی چیست؟ چرا یکی از دو جشن ملی بزرگ ایرانیان به

مفهوم مهر و عشق پیوند خورده است؟

ج: واژه‌ی جشن در اصل یعنی ستودن و پرستاری خدایان و از این رو کلیدواژه‌ای دینی است. چون در ادیان باستانی ایران مراسم دینی با شادخواری و مراسم جمعی شادمانه همراه بوده، این کلیدواژه چنین بارمعنایی‌ای به خود گرفته است. جالب آن است که در میان این جشنها مهرگان موقعیتی مرکزی و مهم داشته است. در حدی که در زبان عربی عید بار معنایی جشن را نمی‌رساند و سویه‌های شادخوارانه و شادمانه‌اش را منتقل نمی‌کند. به همین خاطر برابر نهاد دقیق جشن در زبان پارسی، کلمه‌ی عربی مهرجان است که از پارسی وامگیری شده و همان مهرگان است. یعنی مهرگان چندان مهم بوده که به عنوان نمادی از جشنهای ایرانی کهن در زبان اقوام ایرانی از جمله اعراب بازتاب یافته است. دو جشن بزرگ ایرانی یکی نوروز است و دیگری مهرگان، که هر دو ماهیتی گاهشمارانه و اخترشناسانه دارند و اعتدال بهاری و پاییزی را رمزگذاری می‌کنند. در میان این دو چنین می‌نماید که نوروز بیشتر با انسان و مفهوم روان انسانی در ارتباط باشد و به همین خاطر نامش را فروردین (برگرفته از روشی/ فروهر: روان ورجاوند انسانی) گذاشته‌اند. مهرگان انگار دلالت دینی و مینویی بیشتری داشته و بیشتر به اساطیر خدایان باستانی ارجاع می‌داده است.

س: آیا می‌توان از مفهوم ایرانی مهر و عشق نظامی اخلاقی استخراج کرد؟ مفهوم مهر در معنای پیمان و عهد چطور با اخلاق ارتباط برقرار می‌کند؟ آیا می‌توان بر این مبنا به نوعی بازسازی اخلاق امروزی در ایران دست یافت؟

ج: گمان من آن است که برجسته شدن مهر از همان ابتدای کار در ضرورتی جامعه‌شناختی ریشه داشته باشد. یعنی مهر شکلی پیشامدرن و ابتدایی از قرارداد اجتماعی را صورتبندی می‌کرده است و در این زمینه مفصل در کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی» که طی پاییز امسال چاپ می‌شود، توضیح داده‌ام. مهر هم ایزد مهر و محبت است و هم اسمش به معنای پیمان و عهدشناسی است. چنین می‌نماید که اصولاً مهر و محبت در ایران با پیمان‌داری و عهدشناسی مترادف دانسته می‌شده است و از این روست که در ادبیات غنایی پارسی، دل‌داری که عهد دل‌باخته را بشکند چنین سخت سرزنش می‌شود. با این زیربنا و مسیر پیچیده و غنی‌ای که از تکامل مفهوم مهر در دو و نیم هزاره‌ی پیش بر می‌خیزد، حدس من آن است که با تکیه به آن امکان بازسازی اخلاق جمعی در روزگار ما وجود دارد، و این چیزی است که ضرورتش روز به روز بیشتر احساس می‌شود.

س: مفهوم مهر و عشق در دیدگاه سیستمی شما (نظریه‌ی زروان) چه جایگاهی دارد؟ کارکرد این مفهوم برای بازتعریف سوژه‌ی ایرانی که مورد نظرتان است، چیست؟

ج: در مدلی که نظریه‌ی زروان نامیده می‌شود، سیر تحول من ایرانی را به کمک چارچوب نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده تحلیل کرده‌ام. یکی از نتایجی که از این پژوهش برآمده آن است که مفهوم انسان کامل در حوزه‌ی تمدن ایرانی یکسره با مفهوم مهر پیوند خورده است. انسان کامل قالبی نظری است که سرمشق عمومی و وضعیت مطلوب را برای سوژه‌ی اجتماعی نشان می‌دهد و ممکن است در متون اخلاقی یا فلسفی با صراحت صورتبندی شود، یا به شکل ضمنی در اساطیر و روایت‌های داستانی بازتاب یابد. جامعه‌ی امروز

ایران زمین که چندین و چند کشور علاوه بر کشور ایران را در بر می‌گیرد، با فروپاشی عمیق معنا، بحرانهای زیست‌محیطی و هرج و مرج نهادی و سیاسی روبروست که راه برون‌رفت از آن همانا بازتعریف مفهوم من‌ایرانی است. این کار بدون مسلح بودن به یک روش‌شناسی علمی روشن و شفاف و دست یازیدن به پژوهشی با دستاوردهای ملموس و عینی و رسیدگی‌پذیر ممکن نیست. چنین پژوهشی بی‌تردید ناگزیر خواهد بود به سیر تحول مفهوم مهر نیز توجه کند، چون گویا این شالوده‌ی بازسازی قرارداد اجتماعی در شرایط بحرانی تاریخ ایران زمین بوده، و چه بسا که امروز نیز همچنان چنین باشد.



# کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

## مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

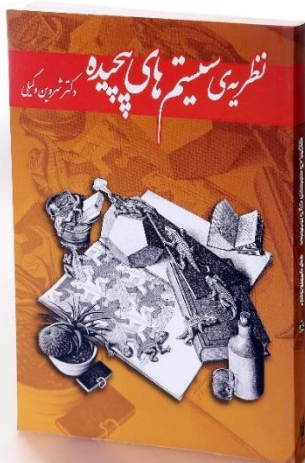
کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

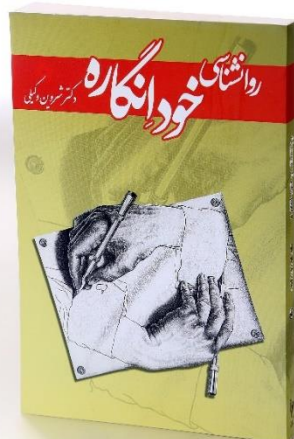




## مجموعه دیدگاه زروان

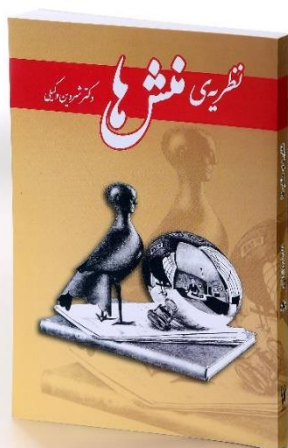
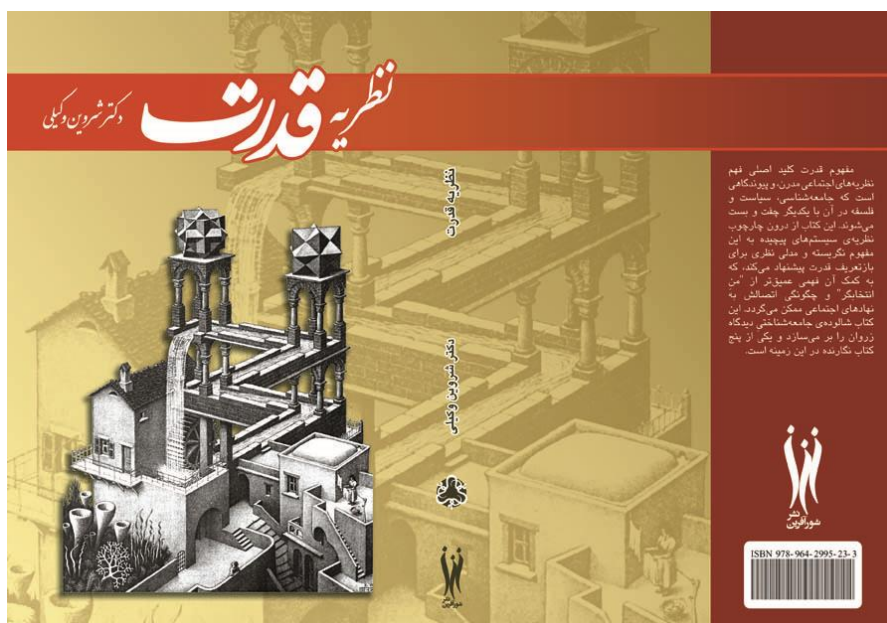
کتاب نخست: نظریه سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



مفهوم قدرت کتبی اصلی فهم نظریه‌های اجتماعی مدرن و پیشگامی است که جامعه‌شناسی سیستم و فلسفه در آن با یکدیگر هفت و بیست می‌شوند این کتاب از درون چارچوب نظریه سیستم‌های پیچیده به این مفهوم نگریسته و مدلی نظری برای بازتعریف قدرت پیشنهاد می‌کند که به کمک آن فهم عمیق‌تر از من اجتماعی و چگونگی ارتباط به نیازهای اجتماعی ممکن می‌گردد این کتاب شالوده‌های جامعه‌شناختی و دیدگاه زروان را بر می‌سازد و یکی از پنج کتاب نگارنده در این زمینه است





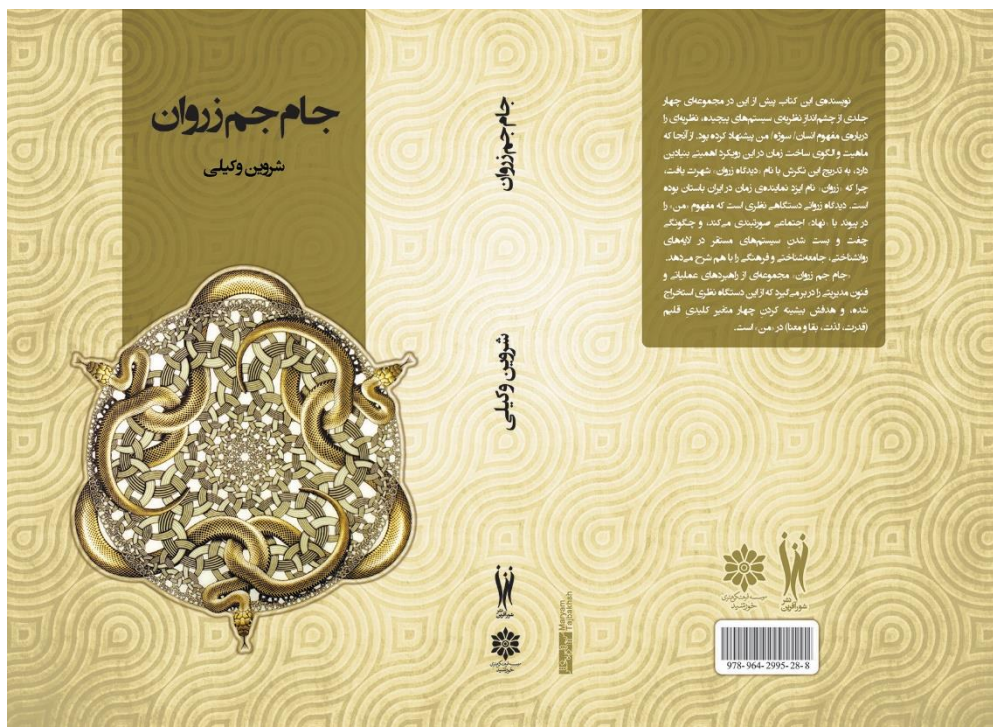


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



نویسنده این کتاب پیش از این در مجموعه‌ای چهار جلدی و چشم‌انداز نظریه‌ی سبب‌های پیچیده، نظریه‌ی را درایه‌ی مفهوم انسان، سوزان من پیشنهاد کرده بود. از آنجا که ماهیت واقعی ساخت زمان در این رویکرد اهمیت بنیادین دارد، به تدریج این نگارش با نام جدید زمان، شهرت یافت. چرا که زمان، نام کبک تعیین‌دهی زمان در گون پلنگ بوده است. دیدگاه زورون دست‌نخورده نظری است که مفهوم من را در پیوند با نهاد اجتماعی صورت‌دهی مرکب، و چگونگی چفت و بست شدن سیستم‌های مستقر در آگاهی روشن‌ساختن، جامعه‌شناختی و فرهنگ را با هم شرح می‌دهد. جام جم زوان، مجموعه‌ای از زهره‌های عملیاتی و فوس مدیریت را در بر می‌گیرد که ترکیب دستگاه نظری استخراج شده، و هدفش پیشینه کردن چهار منظر کلیدی قسم (قدرت، لذت، تفاوت‌ها) در من، است.

جام جم زوان

شولین وکیلی



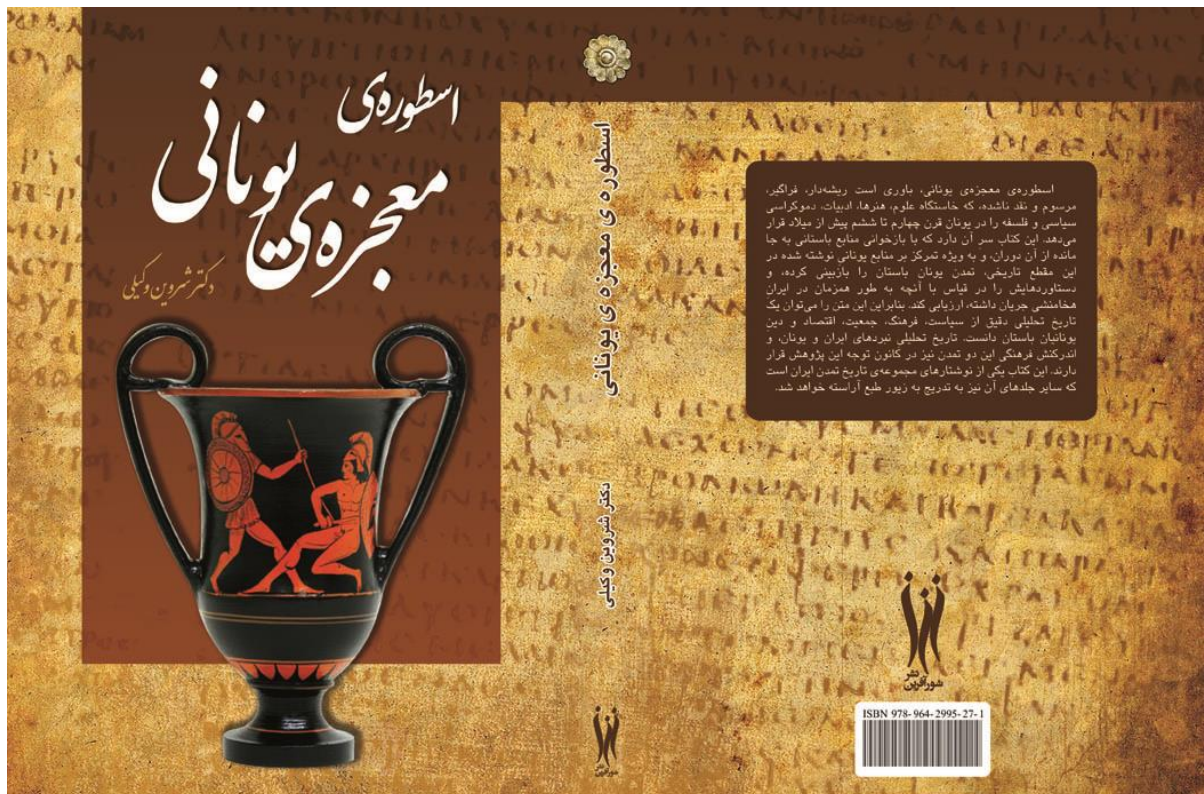
## مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

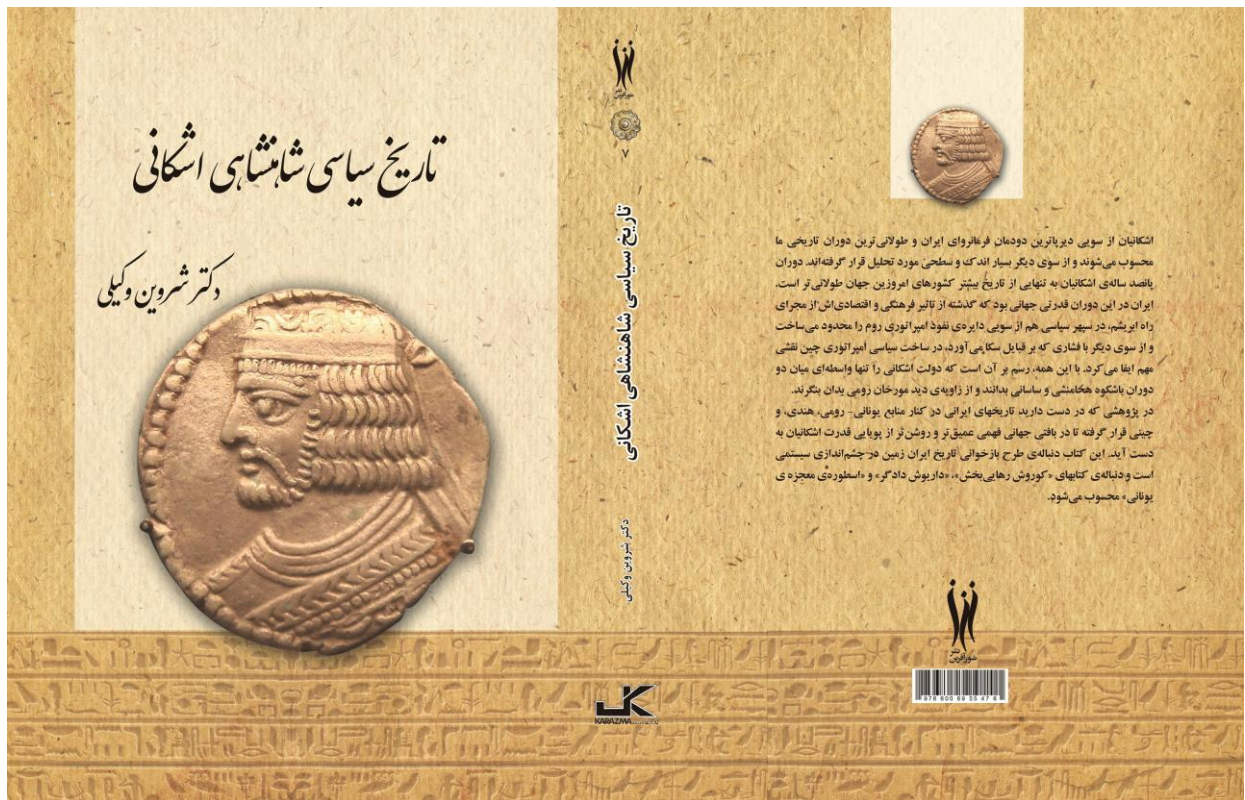
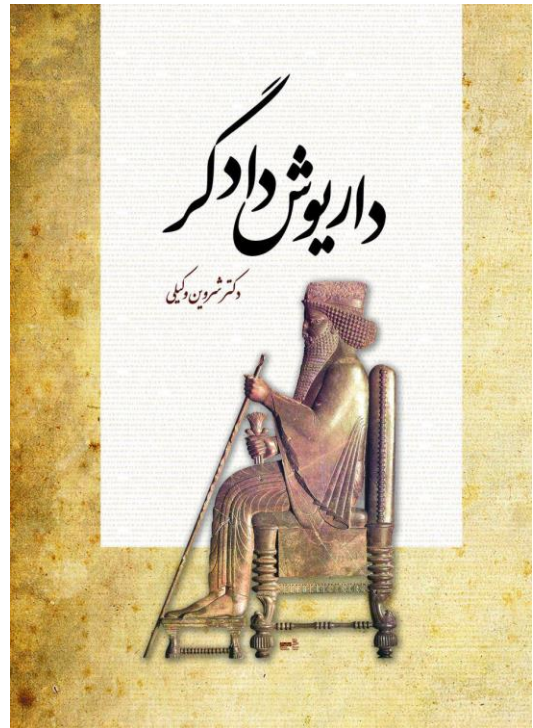
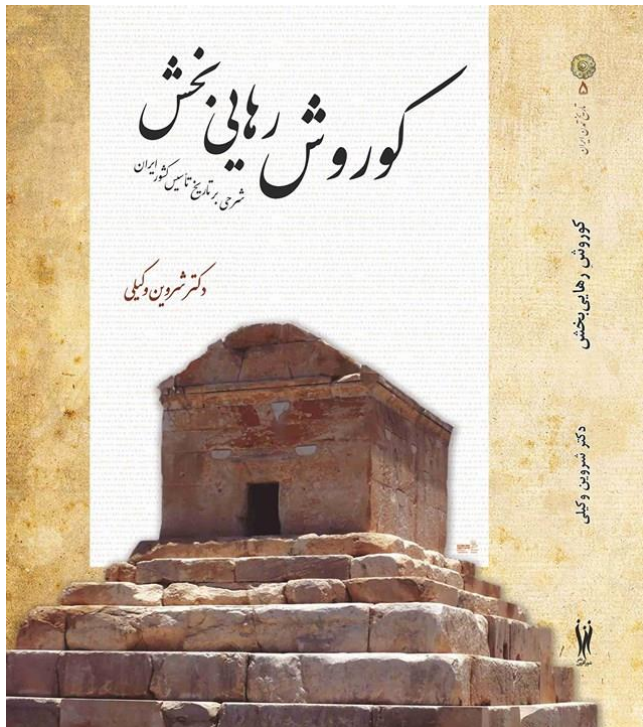
کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳







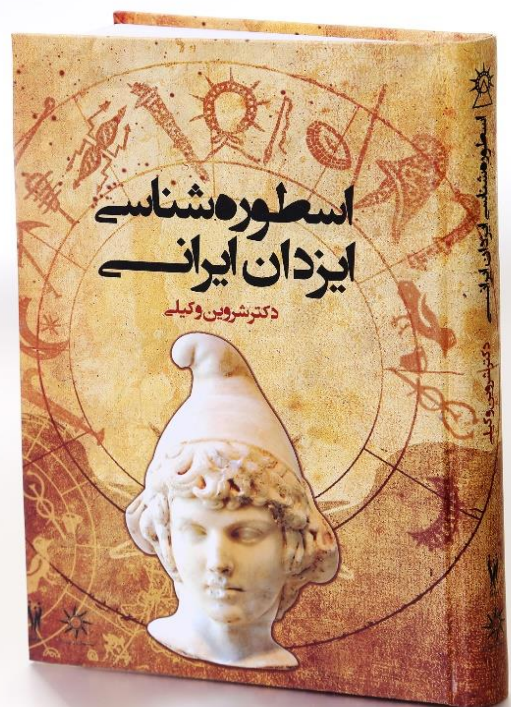
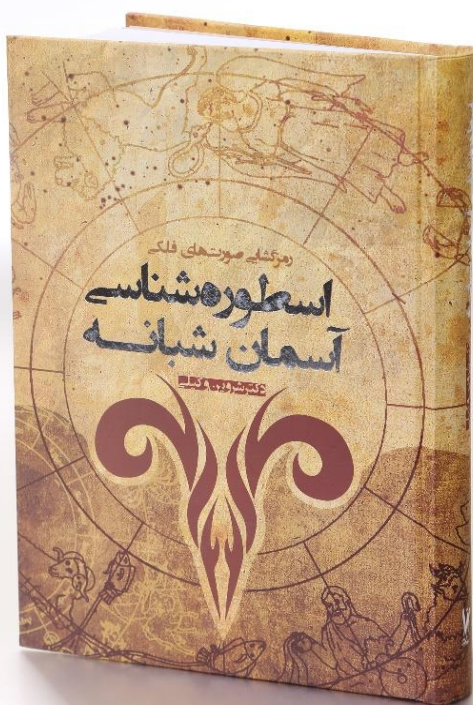


## مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

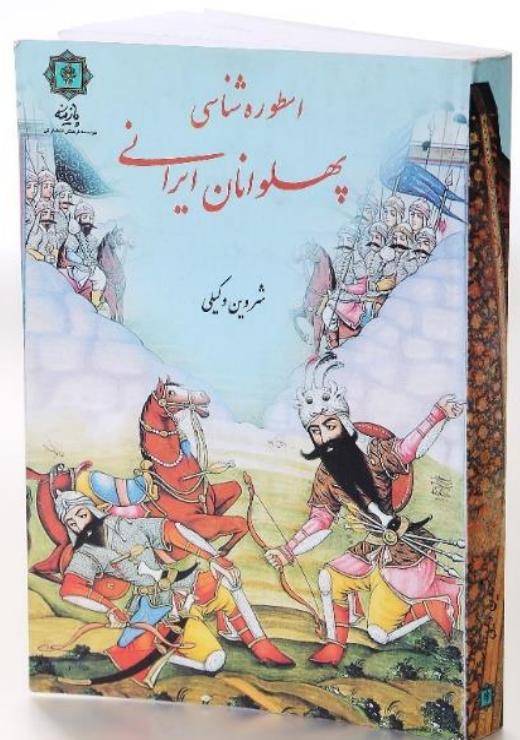
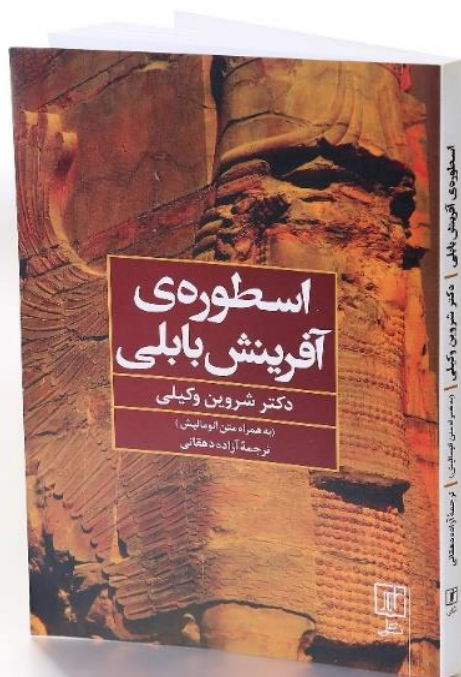


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

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: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

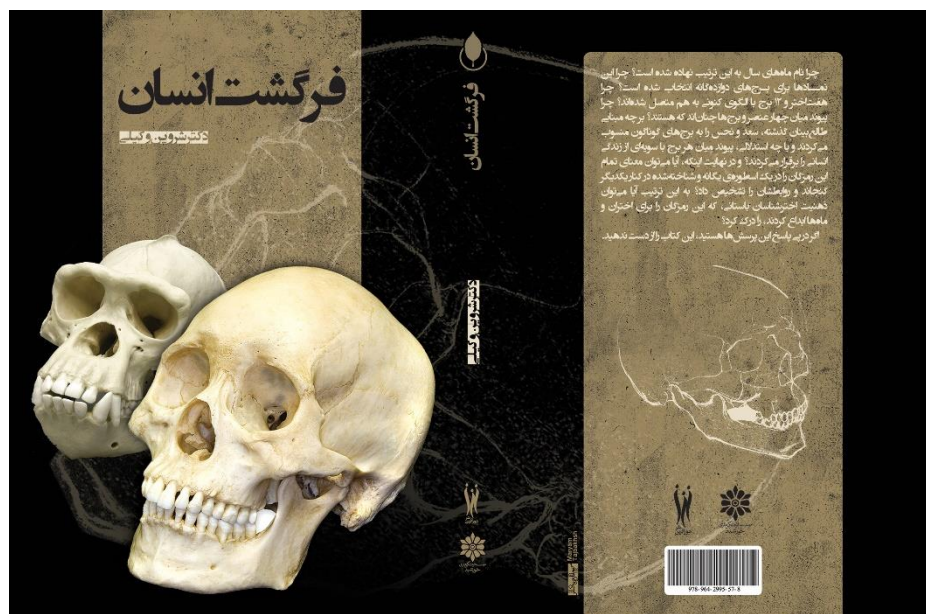
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

## مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی



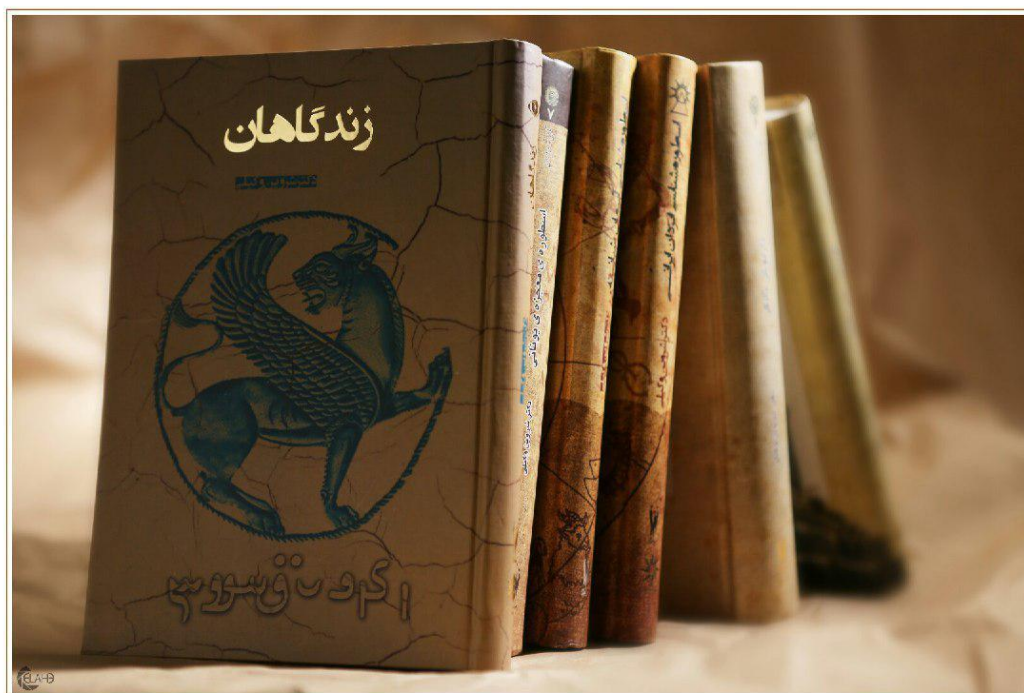


## مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

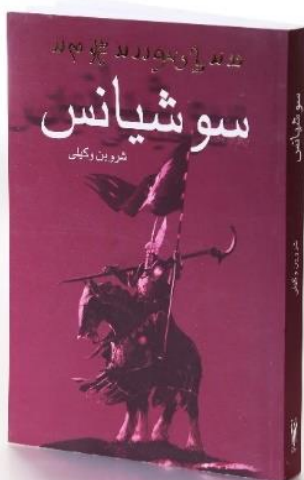
کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



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

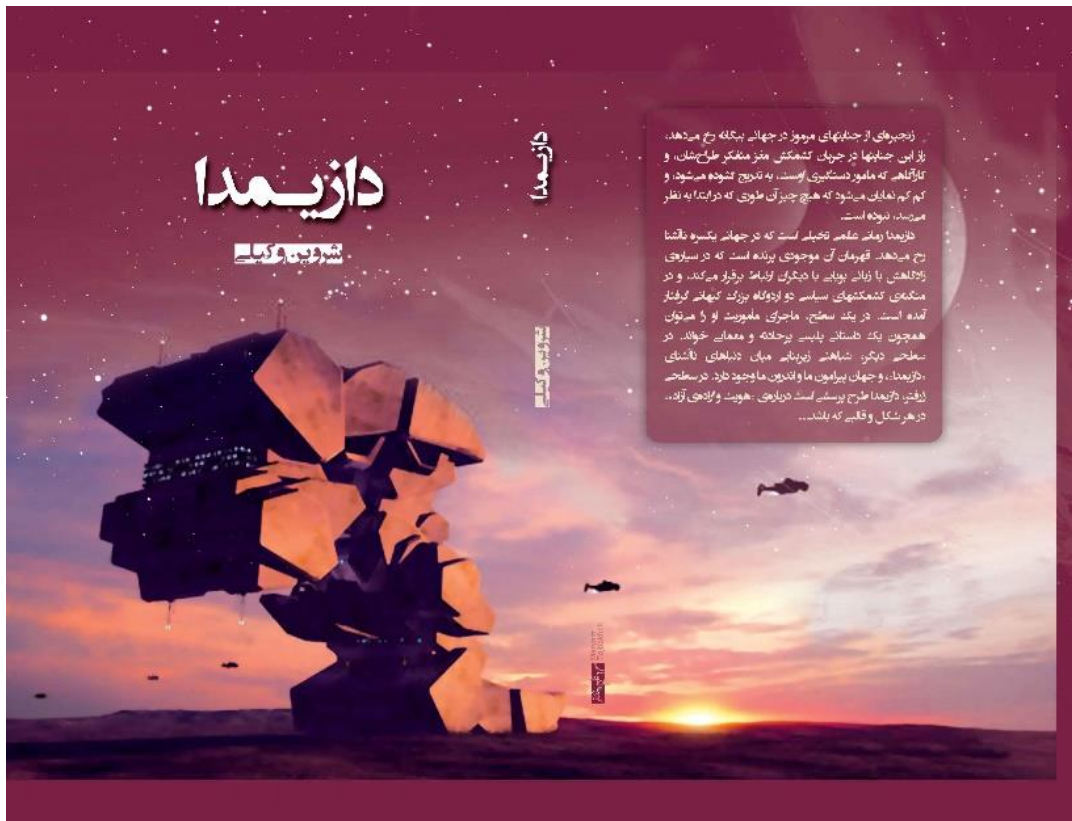
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

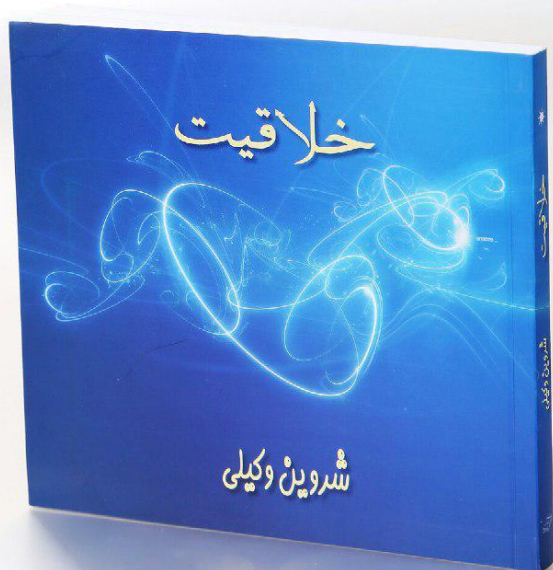


## مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵





## مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعراى 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

