

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

### تشبیه و تنزیه در اوستا<sup>(۱)</sup>\*

دکتر مریم حیدری

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

#### چکیده

تنزیه، عبارت است از دور داشتن خدا از صفات بشری و تشبیه، نسبت دادن صفات مخلوق به خالق است. هریک از ادیان، دیدگاه خاصی نسبت به این دو اصطلاح دارند و هریک خدا را به گونه‌ای که با فرهنگ و اندیشه‌هایشان مطابق باشد، به تصویر می‌کشند. در این مقاله، تشبیه و تنزیه را در دین زردشتی و کتاب مقدس آن، اوستا، بررسی می‌کنیم. محور بحث، میزان کاربرد تصویر انسانی برای اهورامزدا و سایر ایزدان است. مشاهدات هرودوت از دین ایرانیان دوره هخامنشی، از دیدگاه تنزیهی ایرانیان حکایت می‌کند؛ حال آنکه در دوره‌های بعد، با نگاره‌های خدایان مواجه می‌شویم. با این حال، تعدد نگاره‌ها و تندیس‌ها در ایران، از جوامع هندی یا غربی کمتر است. در نتیجه افسانه‌های مربوط به ایشان نیز، کم‌شمارند. مطالبی که در اوستا درباره اهورامزدا و ایزدان آمده است، بیشتر جنبه توصیفی دارد تا روایی و وجه تنزیهی آن از وجه تشبیهی بیشتر است؛ به همین علت، بر خلاف اساطیر هندی یا غربی، راه برای تأویل و تفسیر، باز می‌ماند.

واژه‌های کلیدی: تشبیه، تنزیه، دین زردشتی، اوستا.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۳/۱۱/۱۲

karvan@ymail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۷/۱۲

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

## ۱- مقدمه

نحوه نگرش صاحبان ادیان، نسبت به نوع تجلی خداوند، موجب می شود ایشان خالق خود را به اشکال و گونه های مختلف ادبی، به تصویر بکشند. این خالق، گاه ایزدی است، سوار بر گردونه یا تکیه زده بر سریر قدرت و گاه، گیاه یا جاننداری است. گاهی نیز موجودی نادیدنی و دور از دسترس است که در هاله ای از ابهام قرار دارد. اساس و خاستگاه این نوع توصیفات، دیدگاه انسان به دو مقوله تنزیه و تشبیه است.

تنزیه در اصطلاح عرفا و مُتکلمین، عبارت است از تسبیح خداوند و تقدیس ذات از آن داد (مانندها) و اَضداد و دور داشتن او از صفات نقص و اوصاف بشری و تشبیه به معنای مانند کردن خالق به مخلوق و یا مانند کردن مخلوق به خالق است، که به گفته برخی از محققان چون در اینجا منظور از مخلوق، انسان است، تشبیه را می توان آدمی انگاشتن خدا<sup>(۲)</sup> یا خداسان انگاشتن آدمی، تعبیر کرد. تنزیه، به مرتبه ذات مطلق و بدون تعین می پردازد و تشبیه، از اسماء و صفات و ظهورات و تجلیات ذات، سخن می گوید (شمس، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۸).

در اسلام، یکی از درگیری های اساسی میان اشاعره و معتزله، بر سر مسئله تشبیه و تنزیه بوده و بحث های فراوانی در مورد امکان رؤیت خداوند، میان این دو گروه صورت گرفته است. هنگامی که حکمای اسلامی، به اندیشه در ذات خداوند پرداختند، با دو قسم آیات قرآنی رو به رو شدند: نخست آیاتی که حاکی از تشبیه بین ذات و صفات خدا و مخلوقات است؛ دوم آیاتی که خدا را به طور تنزیه مطلق وصف می کند. به موجب آیات نخستین، خدا می بیند، می شنود، سخن می گوید، با دست خویش می آفریند و بر عرش جلال خود قرار می گیرد. در خلال این آیات، به رمز و اشاره، صفات انسانی مانند خشنودی و ناخشنودی، محبت و نفرت و امثال آن، به خدا نسبت داده می شود. گروه دوم، آیاتی هستند که ذات خدا را مُنزه از این صفات معرفی می کنند و او را با صفات مطلق و مُنزه اش، از بندگان و آفریدگان متمایز می سازند (عفیفی، ۱۳۶۲: ۱۷۶). از آیات مشابه می توان به این موارد اشاره کرد:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. خداى رحمان که بر عرش (تخت) استیلا یافته است (طه، آیه ۵).

وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ. وَفَضْلٌ فِي دَرَسَاتِ خَدَاسْتِ؛ بَه هِرَكَسِ  
بِخَوَاهِدِ آن رَا عَطَا مِي كَنْد (حدید، آیه ۲۹).

اختلاف در همین مسئله موجب انشقاق میان مسیحیان نیز، شده است. نسطوریان معتقد بودند که مسیح دو طبیعت مجزاً از یکدیگر داشته، یکی انسانی و دیگر ربّانی، و حال آنکه یعقوبیان قائل بودند که این دو طبیعت در ذات مسیح وحدت یافته است (کریستنسن، ۱۳۸۵: ۲۱۰).

### ۱-۱- بیان مسئله

مشاهدات هرودوت از دین ایرانیان دوره هخامنشی، که در سه فصل از کتاب او بازگو شده است، از دیدگاه تنزیهی ایرانیان حکایت می‌کند.<sup>(۳)</sup> او در کتاب اول، بند یک، چنین می‌گوید:

«ایرانیان، چنانکه من می‌دانم، این رسم‌ها را دارند: آنان برافراشتن پرستشگاه و نگاره‌ها و محراب و آذریان (پرستشگاه) را ناروا می‌دانند و کسانی را که چنین می‌کنند، ابله می‌شمارند؛ زیرا به گمان من، ایرانی‌ها مانند یونانیان، خدایان را به گونه و سرشت انسان نمی‌نگارند. رسم آنها چنان است که بر فراز بلندترین قلّه کوه‌ها بالا روند و برای زئوس<sup>(۴)</sup> یزشن کنند. همه گنبد آسمان را ایرانیان، زئوس نامند» (بنونیست، ۱۳۸۶: ۱۲).

از سوی دیگر، تصاویر و نقوشی از اهورامزدا، خدای بزرگ ایرانیان و سایر ایزدان زردشتی می‌یابیم. رومن گیرشمن (۱۸۹۵-۱۹۷۹ م.)، نگارنده کتاب ایران از آغاز تا اسلام، در کتاب خود، تصویری از موجودی بالدار می‌آورد و آن را تصویر اهورا مزدا می‌خواند.



شکل ۱- تصویر اهورامزدا (برگرفته از گیرشمن، ۱۳۸۶: ۱۷۸)

اما برخی از محققان معتقدند که به احتمال فراوان، این تصویر متعلق به دیمون (فروشی) یا روح نیاکان است که در سنگ نگاره‌ها، بر فراز سر شاه شناور است (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۳۴).



شکل ۲- کتیبه داریوش در بیستون (قرص بالدار بر فراز سر شاه)

در نقش رستم و نقش رجب نیز، تصاویری از اهورا مزدا مشاهده می‌شود. در تصویر اعطای مقام شاهی به اردشیر، اهورامزدا پیرمردی است سوار بر اسب که تاجی کنگره‌دار بر سر دارد. چهره و لباس وی، هیئت بسیار عتیق دارد و گلی که بر روی زین اسبش نقش شده، او را از شاه که بر زینش نقش شیر دارد، متمایز می‌کند (کریستنسن، ۱۳۸۵: ۶۳).



شکل ۳- نقش رستم: اعطای حلقه سلطنت از جانب اهورا مزدا به اردشیر (سمت راست اهورا مزدا) کتیبه‌هایی که در ذیل این سنگ نگاره‌ها آمده‌اند، تردیدی برای اینکه این تصاویر متعلق به اهورامزدا هستند، باقی نمی‌گذارد. متن کتیبه نقش رستم چنین است:

بخش a:

این پیکربغ مزدیسن، اردشیر، شاهان شاه ایران است که چهر از ایزدان دارد، پسر بغ، بابک شاه.

بخش b:

این پیکر هر مزد بغ است.<sup>(۵)</sup> (برای متن پهلوی کتیبه نک. هر تسفلد، ۱۹۲۴: ۸۵). مقایسه مشاهدات هرودوت در دوره هخامنشی، با این نقوش که غالباً در عصر ساسانی پدید آمده‌اند، تغییر دیدگاه‌های صاحبان این دین را نشان می‌دهد که طی چندین قرن، از تنزیه به تشبیه گراییده‌اند؛ حتی بنا به گفته گیرشمن، از زمان اردشیر دوم هخامنشی، آیین رسمی، با وجود خدایانی که در ردیف اهورامزدا در کتیبه‌ها یاد شده‌اند، توسعه یافته است (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۱۷۲). اردشیر، مجسمه ناهید را در شوش، همدان، بابل و دیگر مراکز بزرگ شاهنشاهی خود نصب کرد (همان: ۱۷۵-۱۷۷).

حجاری‌های دوره هخامنشی و نقوشی که در دوره ساسانیان از اهورامزدا به جا مانده، الهام گرفته از بین‌النهرین است و اصالت آریایی ندارد. این تصاویر، بیننده را به یاد تصاویر بابلی و آشوری می‌اندازد. در کتیبه داریوش در نقش رستم، نمادی از ماه نقش شده است که قرص گرد کامل را با یک هلال ماه در درون و در امتداد لبه پایینی آن نشان می‌دهد. این نماد، در اصل مصری است و پیش‌تر، آشوریان آن را برای ماه، ایزد خود، اقتباس کرده بودند. تصویر قرص بالدار نیز، خاستگاه مصری دارد که آشوریان به آن، بالاتنه یک مرد را افزودند. این نماد نزد ایرانیان، مفهوم قره؛ یعنی همان آتش آسمانی یا خورشید را یافت که هنگام روز در برابرش نماز می‌گزاردند (بویس، ۱۳۸۶: ۸۵-۸۶). برخی پژوهشگران نیز معتقدند انسان گونه تصور شدن خدایان، از باورهای هند و اروپاییان بوده؛ ولی در فرهنگ مدیترانه‌ای قدیم، از اصول مسلم محسوب می‌شده و از این طریق حتی به شبه قاره نیز رسوخ پیدا کرده است (قرشی، ۱۳۸۹: ۵۲).

هدف از نگارش این مقاله، بررسی دیدگاه‌های دینی ایرانیان نسبت به بزرگترین خدا و سایر ایزدان است. نگاهی به سیر تکوین این دیدگاه‌ها، نسبت باورهای خرافی و افسانه‌پردازی‌ها را به باورهای ژرف دینی نشان می‌دهد. روش پژوهش، تحلیلی و توصیفی است. داده‌ها در وهله اول، از اوستا و سپس از سایر منابع تاریخی و دینی مرتبط، گرد آمده‌اند.

#### ۲-۱ - پیشینه تحقیق

پیشینه بحث این مقاله را می‌توان به طور پراکنده، در آثاری که درباره اوستا و دین زردشتی به نگارش در آمده‌اند، یافت؛ از جمله سائلو شاکد در تحول ثنویت به

نبود یا کمبود داستان‌های شگفت خدایان، چنانچه در وداها و اساطیر یونانی وجود دارد، توجه کرده است (شاکد، ۱۳۸۶: ۲۲). مری بویس نیز، به ویژگی‌های انتزاعی خدایان در کتاب زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها پرداخته است (بویس، ۱۳۸۶: ۳۳).

### ۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

آنچه ضرورت انجام این تحقیق را موجب می‌شود، دیدگاه‌های متناقضی است که در دین زردشتی، نسبت به مسئله تشبیه و تنزیه وجود دارد. این عقاید موجب می‌شوند این اندیشه در ذهن پدید آید که در این دین، نگاه به خداوند یا دیگر ایزدان، مسیری از تنزیه به سوی تشبیه را طی کرده است.

## ۲- بحث

### ۲-۱- تصویر ایزدان در اوستا

#### ۲-۱-۱- تصویر اهورامزدا

صفات جلالی و جمالی تبلور یافته در ایزدان، بیش از هر جا، در یشت‌ها خودنمایی می‌کند؛ زیرا در این بخش از اوستا، به طور خاص، به ویژگی ایزدان، اشاره شده است. یشت نخستین، هرمزد یشت، در توصیف و ستایش خدای اعظم زردشتیان (اهورامزدا) است. بخش عمده صفاتی که در این بخش می‌بینیم، انتزاعی هستند.

#### ۲-۱-۱-۲- صفات تنزیهی

بندهای هفتم و هشتم از هرمزد یشت که در ادامه می‌آید، اغلب به صفات

تنزیهی اشاره دارند:

آنگاه گفت: «ای زردشت پاک، کسی که از او سؤال کنند [اسم من چیست، بگو]، اهورامزدا نام من است، دوم گله و رمه بخشنده؛ سوم توانا؛ چهارم بهترین راستی؛ پنجم کلیه نعمت‌های پاک آفریده‌ی مزدا؛ ششم منم خرد؛ هفتم منم خردمند؛ هشتم منم دانایی؛ نهم منم دانا. دهم تقدس؛ یازدهم مقدس؛ دوازدهم آهورا، سیزدهم زورمندترین؛ چهاردهم کسی که دست خصومت به او نرسد؛ پانزدهم مغلوب نشدنی؛ شانزدهم کسی که پاداش [هر کس را] در خاطر نگه

دارد؛ هفدهم همه را نگهبان؛ هجدهم پزشک؛ نوزدهم منم آفریدگار؛ بیستم منم آنکه موسوم است به مزدا (خردمند)» (پور داود، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۱).<sup>(۶)</sup>

این صفات از بند دوازدهم مجدداً آغاز می شوند. در این بندها نیز صفات، حول محور پشتیبانی، پاسداری و در نهایت سلطنت، در گردش اند.

لقب اهورا مزدا برای توصیف جلال و عظمت آن خدا به کار رفته است و «اهورا» درست همان کلمه‌ای است که به زبان ودایی «أسورا» تلفظ می شود که به معنی صاحب یا خداوند است و این عنوان در نزد تمام قبایل قدیم هند و اروپایی برای خدایان علوی، یعنی «دئوه»ها به کار می رفته است (ناس، ۱۳۸۸: ۴۵۷). این عقیده تقریباً نزدیک به عقیده اعراب دوره جاهلی به «الله» است. آنان اصنام سه گانه (لات و منات و عزی) را دختران الله، که خدای بزرگ و خالق کُل بود، می دانستند. قبیله قُریش، نسبت به این خدای اعظم، ایمان خاصی داشتند (همان: ۷۱۰).

اندیشه انتزاعی بودن اهورامزدا با نگاه به سایر متون نیز، قوت می گیرد؛ مثلاً در کتیبه داریوش در بیستون، نام یکی از ماه‌های سال (دی ماه که تعلق به اهورامزدا دارد) به صورت ماه «انامک»<sup>(۷)</sup> (بی نام) آمده است. (برای کتیبه بیستون نک. کنت، ۱۹۵۰: ۱۱۷-۱۳۴).

#### ۲-۱-۱-۲- صفات تشبیهی

در اوستا اهورامزدا یک خدا-شاه-پدر است که ملکه یا همسری ندارد و قدرت مطلق محسوب می شود. هر چند دختر (اسپندارمَد)<sup>(۸)</sup> و پسرانی (آذر و هوم) دارد (در این باره نک. آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۷ و ۳۴). گات ها، یسن ۴۵، بند ۴:

من می خواهم سخن بدارم از چیزی که برای این جهان، بهترین چیزهاست. به توسط اشا (راستی) تعلیم یافتم که مزدا آن (جهان) را بیافرید. کسی که پدر بزرگران نیک نهاد است و ارمنیتی، دختر نیک کنش اوست. اهورای از همه چیز آگاه را نتوان فریفتن (پور داود، ۱۳۸۴: ۸۱).

یسن، سر آغاز، بند ۲:

آذر! پسر اهورا مزدا! به خشنودی توای آذر، پسر اهورا مزدا، ستاییدن و نیایش کردن و خشنود ساختن و آفرین خواندن (پور داود، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

فرزندان اهورامزدا در واقع جلوه‌ها و مراتبی از خود وی محسوب می‌شوند. بعدها در آیین مانویّت که بخش‌هایی از آن برگرفته از آرای زرتشتیان است، پدر اعظم به یاری و واسطه روح‌القدس (همسر مینوی) و مادر زندگی (مادر هستی) به آفرینش جهان می‌پردازد. (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۹۹).

صفات و اعمال انسانی که به اهورامزدا نسبت داده می‌شوند، صفاتی کاملاً متعارف هستند که در کتب مقدّس سایر ادیان نیز، ملاحظه می‌شوند. صفاتی انتزاعی نظیر: «بینا»، «شنوا»، «دانا»، «پیروز»، و صفاتی جسمانی چون: «سخنگو»، «پزشک»، و «شهریار نشسته بر تخت»؛ اما اهورامزدا مانند خدا در برخی ادیان، خود را در حد گشتی گرفتن با بنده و ستیزه‌جویی با او تنزل نمی‌دهد. (۱۰)

#### ۲-۱-۱-۳ - طبقه بندی صفات اهورامزدا و کارکرد آنها

در مجموع، صفات اهورا مزدا در اوستا را می‌توان از دو دیدگاه طبقه بندی کرد:

الف. ذاتی یا عارضی

صفاتی چون بینایی، شنوایی، رایومندی (دارای فروغ و شکوه بودن)، آگاهی و پیشوایی، دلالت بر ثبات دارند؛ در عوض صفاتی چون سخن گفتن، آزرده شدن و رنجور شدن، ویژگی‌های عارضی را نمایان می‌سازند. صفات گروه اول، شمار بیشتری را به خود اختصاص می‌دهند.

ب. کارکرد

از این نظر صفات اهورامزدا، جمع کل طبقات اجتماعی ایران باستان است:

۱. ریاست کشور (شهریار)

۲. ریاست مذهب (پیشوا)

۳. ریاست سپاه (شکست‌ناپذیر)

۴. ریاست خانواده (پدر)

از این میان، چهره شاه-پدر، اهورامزدا را ملموس‌تر و مجسم‌تر می‌سازد و

اهمیت این دو رکن اساسی را در جامعه آن روز نمایان‌تر می‌کند.



لازم به ذکر است که سابقه پرستش مادر- خدا بسیار بیشتر از پدر- خدا بوده است و به زمانی پیش از مهاجرت آریاییان به ایران باز می‌گردد. پرستش مادر- خدایان از آسیای غربی، دشت‌های روسیه جنوبی و دره رود «دُن» آغاز شده است و سپس با مهاجرت اقوام آسیایی به اروپای مرکزی و شرقی، به آنجا نفوذ کرده است. شواهد گوناگون و تندیس‌های فراوانی که از سراسر اروپا و پاره‌ای از نقاط آفریقا به دست آمده، حاکی از آن است که سنت پرستش مادر-خدایان، کهن‌ترین سنت مذهبی بین اقوام گوناگون در جهان بوده است. این تندیس‌ها معمولاً مادر- خدایان را عریان، با سینه و شکم بزرگ نشان می‌دهند که اشاره‌ای به مهم‌ترین وظیفه آنها یعنی باروری دارد. این ایزد بانوان، غالباً سینه‌های خود را به نشانه ایشار مائده آسمانی، در دست دارند (گویری، ۱۳۸۵: ۱۷). در غرب نیز، همین ویژگی به چشم می‌خورد. «شاید بارزترین مثال در این مورد یونان باشد که در آنجا مادر- خدا در تمام دوران نوین سنگی به عنوان قادر مطلق پرستش می‌شد و تصور پدر- خدایی هنوز در اندیشه مذهبی ساکنان آن رسوخ نکرده بود» (همان: ۱۸).

در دوره ساسانیان، مجدداً مادر- خدا، بر پدر- خدا پیشی می‌گیرد و به نظر می‌رسد مقامی ارجمندتر می‌یابد. به طوری که نرسی و خسرو دوم، حلقه سلطنت را به جای اینکه از اهورامزدا دریافت کنند، از ناهید می‌گیرند.



شکل ۴- کتیبه نقش رستم. نرسی حلقه سلطنت را از ناهید دریافت می‌کند. (برگرفته از گویری،

۱۳۸۵: ۹۰)

بدین ترتیب، سیر تکوین خدایان را از نظر جنسیت، بدین ترتیب می‌توان خلاصه کرد:

۱. دوره‌های پیش از تاریخ و در میان جوامع بدوی: مادر- خدا.
۲. بعد از حضور ایرانیان و ظهور زرتشت: پدر- خدا.

۳. از اواسط دوره ساسانی: مادر- خدا همدوش و در ردیف پدر- خدا یا گاهی بالاتر از آن.

تغییرات سیاسی و اجتماعی که منجر به تغییر وظایف افراد جامعه شد، بر جایگاه خدایان نیز مؤثر افتاد. این نکته بیانگر آن است که به قول رابرتسن/اسمیث (۱۸۴۶-۱۸۹۴ م.)، دین ابتدایی «عمدتاً امری مربوط به جامعه بود تا امری مربوط به افراد» (بهار، ۱۳۸۷: ۳۴۹).

#### ۲-۱-۲- تصویر سایر ایزدان

برخلاف تصویر اهورامزدا، سایر ایزدان، از صفات جسمانی فراوانی برخوردارند، مانند بندهای یازدهم و شصت و چهارم از آبان یشت در وصف آناهیتا ایزد بانوی آبها:

کسی که در گردونه نشسته، لگام گردونه گرفته [می راند] در گردونه روان در طلب ناموری؛ این چنین در ضمیر خویش اندیشه کنان: «که مرا نیایش خواهد نمود؟» (پور داود، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

آنگاه آردوی سورا آناهید، روان شد به صورت دختر زیبایی بسیار برومند، خوش اندام، کمر بند بر میان بسته، راست بالا، آزاده نژاد، از قوزک پا به پایین کفش های درخشان پوشیده با بندهای زرین محکم بسته شده (همان: ۲۵۹).

#### ۲-۱-۲- نحوه چهره پذیری ایزدان

این ایزدان، از نظر چهره پذیری، رابطه ای دو سویه دارند:

۱. پدیده های انتزاعی هستند که صورت ملموس یافته اند؛ مانند شجاعت و جنگاوری (بهرام)، پاکی (آناهیتا)، حکمت (چیستا)، وجدان (دئنا)، عدالت (آشتاد)، بخشش (آشی)، راستی (رشن)، اطاعت (سروش).

۲. پدیده های ملموس هستند که صورت انتزاعی یافته اند؛ مانند باد (دم زندگی / مرگ آفرینی)، آتش (حضور مرئی خدا)، رپیتون یا نیمروز (لحظه آفرینش)، گیاه هوم (درمان بخشی).

#### ۲-۱-۲- تعدد و خویشکاری چهره ها

از نظر تعدد چهره هایی که ایزدان می پذیرند، می توان آنها را در دو گروه

جای داد:

۱. ایزدانی که دارای چهره‌ای ثابت هستند و همواره با همان هیئت ظاهر می‌شوند؛ مانند آناهیتا یا سروش.

۲. ایزدانی که در هیئت‌های مختلف ظاهر می‌شوند؛ مانند بهرام یا تیشتر.

در هر دو گروه، خویشکاری ایزدان، با شمایی که پذیرفته‌اند، مطابقت دارد. آناهیتا که ایزد پاکی و آبهاست، به مانند رود، روان می‌شود و صفات رود که پاک‌کنندگی و جریان داشتن است، در چهره این ایزد بانو، تبلور می‌یابد. در عوض، بهرام که ایزد جنگاوری و شجاعت است در اشکال ۱. باد ۲. گاو نر ۳. اسب سفید با ساز و برگ زرین ۴. شتر تیز دندان ۵. گراز تیز دندان ۶. جوان پانزده ساله ۷. پرنده تیز پرواز ۸. قوچ دشتی ۹. بز نر ۱۰. مرد دلیر، ظاهر می‌شود که همگی نمادهایی از صفات نرینگی و جنگاوری هستند.

پیکر گردانی ایزدان دسته‌آخر، گاه به دلایلی است که طی یک اسطوره بیان می‌شود؛ مثلاً تیشتر برای مبارزه با آپوش، دیو خشکسالی، به چهره‌های گوناگون در می‌آید تا قدرت افزون‌تری بیابد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۵)؛ اما در موارد دیگر، اسطوره یا روایتی برای این تغییر شکل، وجود ندارد؛ چنانچه در مورد بهرام چنین است. پیکرهای مختلف وی تنها جلوه‌های گوناگونی از یک مفهوم هستند.<sup>(۱۱)</sup>

ایزدان گروه دوم، در پذیرفتن چهره‌های متعدد، هیچ محدودیتی ندارند؛ انسان، حیوان، گیاه و طبیعت بی‌جان، همگی می‌توانند بیانگر مفهوم انتزاعی مورد نظر باشند و به تجسم آن یاری برسانند.

نکته دیگر در مورد تجسم ایزدان، خلق تصاویر تخیلی است؛ به عبارت دیگر، آفریدن جسم‌هایی که نمونه‌ای در عالم واقع ندارند؛ مثلاً مهر، دارای هزار گوش و ده‌هزار چشم است و بازوانی بلند و توانا دارد که می‌توانند به همه جهات دراز شوند. این ایزدان، نسبت به سایرین، کم شمارند.

## ۲-۲- مقایسه ایزدان ایرانی و هندی از نظر تشبیه و تنزیه

به دلیل فرهنگ مشترکی که از دوران مهاجرت آریاییان به بعد، میان هند و ایران وجود داشته است، آثار هندی باستان، در بسیاری موارد، منبع مناسبی برای اساطیر ایران به شمار می‌آیند. این منابع عبارتند از: ۱. وداها ۲. اوپانیشادها ۳. مهابهاراتا ۴. پورانا (همان: ۶-۷).

خدای فرمانروا در اساطیر هندی «ورونه» نام دارد. قدرت او در هند، همسان با قدرت اهورامزدا در ایران است (آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۱؛ ناس، ۱۳۸۸: ۴۵۷). با این حال، احاطه‌ای که اهورامزدا بر جامعه تحت فرمان خود دارد، در ورونه دیده نمی‌شود و بر خلاف اهورامزدا که قدرتش را با کسی شریک نمی‌شود، نام او همواره با «مهر» (ایزد دوستی و پیمان) همراه است و به صورت ترکیب «میتره-ورونه» به یاری خوانده می‌شود. این دو غالباً با عباراتی خاص انسان توصیف می‌گردند. هر دو سوار بر گردونه درخشان خود که ساز و برگش همچون گردونه‌های زمینی است، سوار هستند و در اقامتگاهی زرین که هزار ستون و هزار در دارد، ساکن‌اند (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

از خدایان دیگر که در ریگ ودا نام برده می‌شود، ایندرا «رَبّ طوفان» است. وی همچنین خدای جنگ نیز، شمرده می‌شده که در نظر پرستندگان، به هیکلی بس عظیم، نمودار می‌گردد و موهای سر و ریشش از هر طرف پریشان است و فریادهای بلند بر می‌آورد. آواز او رعد است و صاعقه‌ای نابود کننده، مانند تازیانه، در دست دارد. ایندرا اژدهای خشکسالی، موسوم به وریترا را می‌کشد و آبها را به طرف دریای محیط، روان می‌گرداند (ناس، ۱۳۸۸: ۱۳۵-۱۳۶)؛ امانه ورونه، نه ایندرا خدای اعظم به شمار نمی‌آیند. آریایی‌های هند، هیچ وقت یک خدا را مافوق دیگر خدایان قرار ندادند. آنان نه به سوی «رَبّ الارباب پرستی» (Henotheism) (عبادت بزرگترین خدا) گام برداشتند، نه یگانه پرستی؛ بلکه هر خدا را به نوبت و در نمازهای جداگانه عبادت می‌کردند (همان: ۱۳۶).

از جمله صفات بشری که در خدایان ودایی به وفور به چشم می‌خورد، خوردن و نوشیدن آنهاست. غذای مطلوبشان شیر، کره، جویبات و گوشت است که در مراسم قربانی به ایشان تقدیم می‌گردد و آشامیدنی دلخواهشان، عصاره نشاط آور «سومه» است. آنها گاه همچون آدمیان، زن و فرزند و خدمتکار دارند<sup>(۱۲)</sup> (شمس، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

به گفته جواهر لعل نهرو در کتاب کشف هند، در قدیم، آسمان و زمین به یکدیگر نزدیک‌تر از امروز تصور می‌شدند. خدایان مرد و زن که ساکن کوه کی لاسا یا سایر پناه‌گاه‌های هیمالیایی خودشان بودند؛ مانند خدایان کوه آلپ، به

طور عادی به زمین می‌آمده‌اند تا با آدمی زادگان بازی کنند و بیامیزند و یا ایشان را عقوبت دهند (نهر، ۱۳۵۰: ۱۷۴).

«گریش به استفاده از مفاهیم انتزاعی و نشان دادن آنها بر جایگاه خدایی، اگرچه از زمان‌های دور در فرهنگ هند و ایرانی وجود داشته؛ اما ظاهراً در ایران، هم معمول‌تر بوده و هم در تحول دینی شاخه ایرانی آن فرهنگ، زیاتر و بارورتر بوده؛ به طوری که می‌توان آن را محکمی دانست برای تشخیص خصوصیات ایرانی که آن را از گذشته هندو ایرانی‌اش جدا می‌سازند. این امر به نوعی فقر در اساطیر ایرانی منجر می‌شود و آن، کمبود داستان‌های اساطیری دراماتیک و تراژیک و عاشقانه است» (شاکد، ۱۳۸۶: ۲۲).

### ۳- نتیجه‌گیری

بر اساس شواهد موجود در اوستا، اهورامزدا خدایی است انتزاعی که از صفات بشری خالی است. او نور مطلق است و در روشنی‌های بی پایان (آنگران روشن) جای دارد؛ ولی برای آنکه پیروان دین، با توجه قلمرو محدود دانش انسانی، درک بهتری از وی بیابند، صفات جسمانی چندی به او نسبت داده شده است: او پدر و پادشاه ایرانیان است که بر تمامی امور نظارت دارد و نگهبان و پشتیبان فرزندان یا رعایای خود است. او موجودی بی‌همال است و مقامش برتر از آن است که تنیدیسی از چوب یا فلز برایش ساخته شود. خورشید چشم اوست و آسمان جامه‌اش.

این تصویر در تمام متون اوستایی و همچنین پهلوی ثابت است؛ آنچه در طول تاریخ تغییر کرده، دایره عظمت اهورامزداست. در دوره پیش از زرتشت، وی خدایی در ردیف دیگر خدایان بود و حتی جایگاهی فروتر از مادر-خدایان داشت. پس از ظهور زرتشت، سلطنت وحدانی اهورامزدا آغاز شد؛ اما در اواخر دوره ساسانی دایره عظمت وی چنان تنگ شد که مادر-خدا اهمیتی فزون‌تر یافت. این دوره هر چند از نظر ادبی، به دلیل وجود افسانه‌ها و روایات، دوره‌ای غنی است؛ اما به لحاظ دینی، آثار انحراف از مبادی عالی مؤسس دین، در آن مشاهده می‌شود.

با این حال، تعدّد نگاره‌ها و تندیس‌ها در ایران، از جوامع هندی یا غربی کمتر است و به همین ترتیب، افسانه‌های مربوط به ایشان نیز کم‌شمارند. آنچه در اوستا درباره‌ی اهورامزدا و ایزدان آمده‌است، بیشتر جنبه‌ی توصیفی دارد تا روایی و وجه تنزیهی آن از وجه تشبیهی بیشتر است. به همین علت، بر خلاف اساطیر هندی یا غربی، راه برای تأویل و تفسیر، باز می‌ماند. به گفته‌ی جان هینلز «وقتی زرتشت از «بی‌مرگان نیکوکار» (۱۳) که همان فرشتگان بزرگ در دین زرتشتی متأخرند، سخن می‌گوید، عنصر اساطیری در آن کم‌اهمیت است؛ برای مثال، او می‌گوید که هر کس از اهورامزدا اطاعت کند، از طریق کارهای «اندیشه‌نیک» (وهُومَنَه) به «کمال» (هُوروتات) و «بی‌مرگی» (آمرتات) می‌رسد... زرتشت از منجیان نیز، به شیوه‌ای غیر اساطیری؛ سخن می‌گوید. وی از آنان به عنوان «سود بخشندگان» (ترجمه تحت‌اللفظی سوشینت) نام می‌برد... به سخنی دیگر، زرتشت منجی را نه به عنوان شخصیتی اساطیری، بلکه به عنوان کسی تعبیر می‌کند که برای خرد، داد و دین بهی در جهان فعالیت می‌کند و از این راه مانع فعالیت نیروهای مخربی می‌شود که در انسان به فعالیت می‌پردازند» (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۹۷).

### یادداشت‌ها

۱. برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «تصاویر شاعرانه در کتاب مقدس پارسیان».
۲. محور بحث این مقاله، مورد اخیر است.
۳. درباره‌ی زردشتی بودن هخامنشیان، اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. دوشن گیمین عقیده دارد، دین آنان، گونه‌ای خاص از دین زردشتی است و ژان کلنزر، پس از طرح سؤالات مختلف که به پاسخ‌های قطعی منجر نشده، دین ایشان را غیر از مزدیسنا ندانسته است (در این باره نک. کلنزر، ۱۳۸۵: ۳۸-۴۳). آنچه مسلم است و از منابع موجود بر می‌آید، این است که اهورامزدا ی هخامنشیان، سرور همه‌ی بغان شمرده می‌شده و با اهورامزدا ی توصیف شده در اوستا، تفاوتی از نظر اوصاف ظاهری و باطنی ندارد.
۴. مقصود هرودوت از زئوس، همان خدای اکبر، اهورامزدا است. زیرا نزد یونانیان، زئوس در میان خدایان، چنین مقامی دارد.
۵. ترجمه‌ی کتیبه با استفاده از واژه‌نامه‌ی کتیبه‌های پهلوی و پارتی Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes (نوشته‌ی فیلیپ ژینیو صورت گرفته است).

۶. برای مشاهده همه مواضعی که نام اهورامزدا در اوستا آمده است نک. بارتولومه، ۱۹۶۱: ۲۹۴-۲۹۵.
۷. در ستون اول، بند ۹۶؛ ستون دوم، بندهای ۲۶ و ۵۶؛ ستون سوم، بند ۶۳.
۸. به معنی اخلاص و بردباری مقدس، ایزد بانوی زمین (مظهر بردباری و حاصلخیزی) (آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۷).
۹. از آنجا که محور بحث این مقاله، تصویر اهورامزدا و ایزدان در اوستا است، به نمونه‌های مربوط به متون دوره میانه اشاراتی اجمالی شده است.
۱۰. و یعقوب تنها ماند و مردی با وی تا طلوع فجر کشتی می‌گرفت. و چون او دید که بر وی غلبه نمی‌یابد، کف ران یعقوب را لمس کرد، و کف ران یعقوب در کشتی گرفتن با او فشرده شد. پس گفت: «مرا رها کن زیرا که فجر می‌شکافد.» گفت: «تا مرا برکت ندهی، تو را رها نکنم.» به وی گفت: «نام تو چیست؟» گفت: «یعقوب.» گفت: «از این پس نام تو یعقوب خوانده نشود بلکه اسرائیل، زیرا که با خدا و با انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی.» و یعقوب از او سؤال کرده، گفت: «مرا از نام خود آگاه ساز.» گفت: «چرا اسم مرا می‌پرسی؟» و او را در آنجا برکت داد (کتاب مقدس، پیدایش، باب ۳۲، آیات ۲۴ تا ۲۹).
۱۱. برای اطلاعات مبسوط درباره پیکرگردانی در اساطیر نک. رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۷۶.
۱۲. از همتای یونانی اهورامزدا، زئوس، نیز اعمال شگفتی سر می‌زند که جایگاه او را از مرتبه الوهیت خدایی، به نازل‌ترین حد بشری تنزل می‌دهد. تا جایی که فریبکاری و خیانت نیز پیشه می‌کند. مثلاً خود را به شکل شوهر المکنا در می‌آورد و او را می‌فریبد (در این باره نک. برن، ۱۳۸۶: ۲۱).
۱۳. مقصود امشاسپندان است. ایشان شش ایزد بزرگ هستند که در مرتبه‌ای فراتر از سایر ایزدان جای دارند و در واقع مظهر صفات خود اهورامزدا محسوب می‌شوند. نام‌های آنها به این ترتیب است: وُهومَنَه (اندیشه نیک)، اَشَه وَهیشته (بهترین راستی)، سِپینتا آرمئیتی (اخلاص فزونی بخش)، خَشَثروئیریه (شهریاری آرمانی)، هتوروات (کمال)، و اَمَرتات (بی مرگی) (بویس، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۷).

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. عهد عتیق و عهد جدید.
۳. آموزگار، زاله، (۱۳۸۶)، تاریخ اساطیری ایران، چاپ نهم، تهران: سمت.

۴. اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، **اسطوره آفرینش در آیین مانی**، چاپ چهارم، تهران: کاروان.
۵. برن، لوسیا، (۱۳۸۶)، **اسطوره‌های یونانی**، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران: کاروان.
۶. بنونیست، امیل، (۱۳۷۷)، **دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی**، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
۷. بویس، مری، (۱۳۸۶)، **زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها**، ترجمه عسکر بهرامی، چاپ نهم، تهران: ققنوس.
۸. بهار، مهرداد، (۱۳۸۷)، **پژوهشی در اساطیر ایران**، چاپ هفتم، تهران: آگاه.
۹. پور داود، ابراهیم، (۱۳۸۴)، **گات‌ها**، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، **یشت‌ها**، تهران: اساطیر.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، **یسنا**، تهران: اساطیر.
۱۲. رستگار فسایی، منصور، (۱۳۸۰)، «**اسطوره‌های پیکرگردانی**»، مجله مطالعات ایرانی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۹-۱۷۶.
۱۳. شاکد، شائول، (۱۳۸۶)، **تحول تنویت (تحول آرای دینی در عصر ساسانی)**، ترجمه سید احمدرضا قائم مقامی، تهران: نشر ماهی.
۱۴. شمس، محمد جواد، (۱۳۹۸)، **تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی (به همراه پیشینه بحث در اسلام و دین و دای)**، قم: ادیان.
۱۵. عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۲)، «**ابن عربی**»، ترجمه غلامرضا اعوانی، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، زیر نظر نصرالله پور جوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. قرشی، امان‌الله، (۱۳۸۹)، **آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی**، چاپ دوم، تهران: هرمس.
۱۷. کریستینسن، آرتور، (۱۳۸۵)، **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه رشید یاسمی، چاپ پنجم، تهران: صدای معاصر.
۱۸. کلنز، ژان، (۱۳۸۵)، **مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی**، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.
۱۹. گویری، سوزان، (۱۳۸۵)، **آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی**، تهران: ققنوس.
۲۰. گیرشمن، رومن، (۱۳۸۶)، **ایران از آغاز تا اسلام**، ترجمه محمد معین، چاپ هجدهم، تهران: علمی و فرهنگی.



۲۱. ناس، جان بایر، (۱۳۸۸)، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ نوزدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. نهرو، جواهر لعل، (۱۳۵۰)، **کشف هند**، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیر کبیر.
۲۳. ویسهوفر، یوزف، (۱۳۷۸)، **ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)**، ترجمه مرتضی ثاقب فر. چاپ سوم. تهران: ققنوس.
۲۴. هینلز، جان راسل، (۱۳۸۶)، **شناخت اساطیر ایران**، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه. چاپ دوازدهم.

- 25- Bartholomea, Christian (1961). *Altiranisches Worterbuch*, Berlin: W. de Gruyter & co.
- 26- Gignux, Philippe (1972). *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*, London: corpus inscriptionum iranicaum.
- 27- Herzfeld, Ernest (1924). *Paikuli, monument and inscription of the early history of the Sasanian Empire*. 2 Vols, Berlin: Reimer.
- 28- Kent, G. Roland (1950). *Old Persian Grammar*, New Haven: Connecticut American Oriental Society.