

سون هارتمن*
برگردان: داریوش کارگر

تأثیر محتمل مفاهیم اهریمن و رستاخیز ایرانی بر مسیحیت و یهودیت**

تأثیر ایرانی بر یهودیت و مسیحیت از سوی بسیاری از پژوهشگران تبیین شده است.^۱ در بین نمایندگان سوئدی چنین دیدگاهی، بهتر آن است که، به ویژه، از گنو ویدن گرن نام برده شود. با این حال، بر سر این موضوع، جدال در گرفته است. نوشته حاضر بر آن است تا این مسأله را، با دلایل تازه پیرامون تاریخ گذاری احتمالی دو مفهوم مهم و پیچیده این رابطه، در یک سو رستاخیز، و در دیگر سو اهریمن - که به اولی وابسته است - مورد بررسی قرار دهد و بدان روشنی افکند. معنای واژه «رستاخیز» چیست؟ برداشت در این باره، در بیشتر مواقع اشتباه است؛ چرا که تنها بر فرا رسیدن نابودی جهان در آینده‌ای نزدیک تکیه دارد.

* سون س. هارتمن Sven S. Hartman، ۱۹۱۷ - ۱۹۸۸، تاریخ نگار دین و شرق شناس سوئدی، استاد تاریخ دین از ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۳، از پژوهشگران تاریخ دینهای ایرانی است. از میان کارهایش می توان به عنوان نمونه، پژوهش بزرگ وی: گیومرت *Gayômart* (۱۹۵۳) را نام برد - پژوهشی دقیق و گرانقدر، و هنوز هم معتبر، که امید روزی به فارسی برگردانده شود. در این اثر، هارتمن به بررسی نظریه های آفرینش نمونه نخستین انسان ایرانی می پردازد.

هارتمن نخستین کسی بود که به ثبت مستند آینه های پارسیان معاصر در بمبئی پرداخت و اجازه یافت که از این آینه ها فیلمبرداری کند.

** متن حاضر، برگردان پژوهشی به زبان سوئدی، با مشخصات زیر است:

Hartman, Sven S.: "Frågan om eventuellt iranskt inflytande på kristendomens och judedomens apokalyptik och djävulsföreställning", *Svensk teologisk kvartalskrift*. Lund 1976/1, s. 1-8.

نمونه‌هایی از این دست، هر چند می‌توانند دربردارنده معنای «رستاخیز» باشند، اما، در هر حال، تنها دربرگیرنده یک پاره از رستاخیزند. معنای درست «رستاخیز»، دانش پیرامون سن جهان است: دانشی در باره گذر زمان جهان به تمامی، از آغاز تا پایان.^۲

ما جدولی پیرامون نمونه‌هایی از دانش‌های سن‌شناسی جهان، و نمونه‌هایی از روش‌های رستاخیزی فراهم آورده‌ایم.

هند	ایران ۱	ایران ۲	ایران ۳	هسپود	دانپال
	(اوستا)	(بندیشن)	(بهمن یشت)	(قرن ۸ پ.م.)	باب ۲
کره-یوگه ۲۰۰ + ۲۰۰۰ + ۲۰۰	سفید	گبه	۳۰۰۰ (روان)	زر	زر
تره-یوگه ۳۰۰ + ۳۰۰۰ + ۳۰۰	سرخ		۳۰۰۰ (مادی)	سیم	سیم
دواپره-یوگه ۲۰۰ + ۲۰۰۰ + ۲۰۰	زرد	گبه مرتن	۳۰۰۰ (میرا)	مس	مس
		زردشت			
که‌لی-یوگه ۱۰۰ + ۱۰۰۰ + ۱۰۰	سیاه	استوت ارته	۳۰۰۰ (تبدیل شده آهن)	آهن	آهن
$۱۰۰۰ + ۱۰۰۰۰ + ۱۰۰۰ = ۱۲۰۰۰$ سال					

اجازه بدهید همین حالا به موضوعی اشاره بکنیم: همه این روشهای گوناگون، یک وجه مشترک دارند، که می‌توانیم آن را زوال تدریجی، یا اصل از دست دادگی تدریجی بنامیم. این تعبیر، روش هندی آمده در جدول را، به دو شیوه آشکار، در بر می‌گیرد: یکی، کاهش تدریجی طول سنهای چهارگانه زمین است: ۴۰۰۰ سال، ۳۰۰۰ سال، ۲۰۰۰ سال و ۱۰۰۰ سال؛ و دیگری، رنگهایی ست که ایزد ویشنو (Vishnu) در طی سنهای چهارگانه جهان: یوگه‌ها^۳ به خود می‌گیرد: رنگهای وابسته به چهار کاست، که بزرگی‌شان رو به نقصان می‌رود: نخست رنگ سفید دین‌مردی، سپس رنگ سرخ جنگاوری، پس از آن رنگ زرد کشاورزی، و سرانجام رنگ سیاه چودره (Çudra). در اشارات بسیار بیشتری، پرهیزگاری، همچنان که طول عمر انسانها و چیزهای دیگر، رو به کاهش می‌گذارد. در ستون ایران ۱ (اوستا)، زوال تدریجی یادشده، به آن شدت، دیده نمی‌شود، اما یک چیز را،

به هر رو، می توان شاهد بود: گَیَه (Gaya). که به معنای «زندگی» است، به تدریج به گَیَه مَرْتَن (Gaya maretan)، تبدیل می شود که «زندگی میرا» معنی می دهد. این اشاره به زوال تدریجی، با ستون ایران ۲ (متن پهلوی؛ بندهشن (Bundahišn)) به صورتی فوق العاده، کامل می شود. در آن جا گفته می شود که آفرینش، بدین گونه، زوالی تدریجی می یابد: در مدت ۳۰۰۰ سال، آفریده، به تمامی روان و نامیراست، و در حقیقت، تنها از گیومرت (Gayômart) (= گَیَه مَرْتَن) و گاو تک آفریده تشکیل شده است. طی ۳۰۰۰ سال بعدی، آفریده، به آفریده مادی بدل می شود، اما هنوز نامیراست. پس از ۶۰۰۰ سال، در آغاز سومین دوره، شرّ وارد جهان می شود، و گیومرت و گاو تک آفریده، هم میرا می گردند و هم کشته می شوند. پس از آن، دنباله آفرینش صورت می پذیرد. هنگامی که به پایان ۳۰۰۰ سال دوره چهارم می رسیم، جهان در شرف نابودی است و نجات دهنده فرجامین: سوشیانت، که به اوستایی استوت. اِرته. (Astvat. ereta) خوانده شده، می آید. در ستون ایران ۳، که بر پایه دستمایه ای از متن پهلوی بهمن یشت شکل گرفته، زمان باقی مانده جهان همچون درختی با چهار شاخه فلزی، که ارزشهایش رو به نقصان دارند، توصیف می شود: زر، سیم، مس و آهن. همین ارزشهای رو به نقصان را در نزد هسیود/هزیود (Hesiodos) نیز می یابیم - هرچند در آن جا، مسأله در باره تمامی سیر وقایع جهان است - و در دانیال (Daniel)، باب ۲، که همچون بهمن یشت، مسأله تنها پیرامون زمانی دور می زند که به پایان جهان مانده است. به دیگر سخن، گرایش به فساد تدریجی و زوال، در تمامی روشهای رستاخیز شناسانه نامبرده وجود دارد و همه آنها نیز، با زمانی چهاربخشی، مورد آزمایش قرار می گیرند. این همانندیاها را چگونه می توان تبیین کرد؟ آیا این مفهومی هندو ایرانی است، و پس، هند و ایران هر دو دارای چنین مفاهیمی هستند؟ یا که این، یک مفهوم هندو اروپایی ناب است، چراکه یونان نیز چنین اندیشه هایی دارد؟ یا که این، مفهومی همه گیر در نزد تمامی انسانهاست، چراکه سامیها نیز، از طریق کتاب دانیال، آن را نمایندگی می کنند؟ در چنین وضعیتی، معمولاً صحبت از تأثیر این دین بر آن دیگری و یا برعکس می شود. مثلاً تأثیر ایران بر دانیال، یا خلاف آن. یا تأثیر ایران بر یونان از طریق هسیود، یا برعکس. اما، به هنگام صحبت از تأثیر، در حقیقت هرگز تأثیر مستقیم مورد نظر نیست؛ یعنی این که، به طور نمونه، یکی نشسته باشد و کتابهایی از دینهای بیگانه خوانده باشد و تأثیر پذیرفته باشد، یا برای

یکی ادبیات مردمانی دیگر را خوانده باشند و او آنها را برای خود تفسیر کرده باشد. نه، منظور، اساساً تأثیر غیرمستقیم است: جریانهایی که همیشه وجود داشته است. رستاخیزشناسی در روزگار ما، تقریباً همچون جریانهای سیاسی، مُد شده است. بیشتر انسانهای همروزگار ما، به مطالعهٔ تئوریهای پایه‌ای جهان‌بینیهای سیاسی خود پرداخته‌اند، با این‌حال، یا غیرمستقیم و یا به صورتی دیگر، تحت تأثیر آنها قرار گرفته‌اند. بنابراین، تأثیر در این مورد مشخص، بیشتر به شکل جریانهای فکری خود را می‌نمایاند.

اگر تلاش شود که روشهای متفاوت رستاخیزشناسانه تاریخ‌گذاری شده و از این راه سرچشمه و ریشهٔ تمامی آنها به دست آید، در چنین صورتی شاید هسیود از قرن هشتم پیش از میلاد برنده شود و بعضی از پژوهشگران را نیز به این تردید دچار سازد که ریشهٔ رستاخیز در نزد هسیود یا یونان است. اما چنین چیزی هم، شاید در نهایت، کمی بیش از حد ساده‌پذیری باشد. چراکه در درجهٔ نخست می‌توان تاریخ ایران ۱، یعنی رستاخیز آمده در اوستا را، دیرترین، تا حدود قرن هفتم پیش از میلاد عقب برد. به علاوه، به آسانی می‌توان نشان داد که رستاخیز یهودی و پس از آن رستاخیز مسیحی، نه شبیه رستاخیز یونانی، که به نمونهٔ ایرانی آن شباهت دارد. این، معنایی ویژه و کاملاً تعیین‌کننده دارد: رستاخیز ایرانی، همچنان که رستاخیز یهودی و مسیحی، با تجسندی دایره‌ای از یک انسان ازلی، یک پیامبر و یک نجات‌دهندهٔ فرجامین، به یکدیگر وابسته‌اند. این مسأله، در کل موضوع، نقشی تعیین‌کننده دارد، و می‌توان بر اساس آن، رستاخیز ایرانی را، که وابسته به چهرهٔ یک انسان ازلی، چهرهٔ یک پیامبر و یک نجات‌دهندهٔ فرجامین است، دیرترین، در حدود قرن هفتم پیش از میلاد تاریخ‌گذاری کرد. (حتی در دانیال، باب ۷، کتاب آخنوخ (Henoksbooken)، و همچنین در مسیحیت، رستاخیزی وابسته به چهره‌های مشابه را سراغ داریم).

اینک نخست باید به تاریخ‌گذاری یادشده بپردازیم. شرط لازم برای این تاریخ‌گذاری، دلیلی مطمئن است که فضایی خالی را طلب می‌کند، اما من فکر می‌کنم که می‌توان گفت نتیجهٔ نهایی کاملاً آشکار است. بنابراین با ستون ایران ۱ (اوستا) آغاز می‌کنیم.

۲. چهره‌های نجات‌دهندگان در رستاخیز ایرانی

الف. در آنچه اوستای پسین‌تر خوانده می‌شود (یعنی تمامی اوستا، به جز

سروده‌های گاتاها، متعلق به زردشت، نام گیّه، که به معنای «زندگی» است، و نام گیّه مرتن، که به معنای «زندگی میرا» است، آمده است. نام گیّه و گیّه مرتن تنها در بخش غیرگاتایی اوستا آمده است. به همین سبب، این نامها احتمالاً ریشه در زردشت ندارند. اما خود واژه‌هایی که نام گیّه و گیّه مرتن از آنها تشکیل شده، ریشه در سروده‌های گاتاها، و دقیق‌تر، ریشه در بخش سی‌ام یسنه (که پاره‌ای از نخستین سرودگاتایی است) دارند. بنابراین توجه باید کرد که من‌تمایز عمیقی بین نامها و واژه‌هایی که نامها از آنها تشکیل شده، قائل می‌شوم. نامها، بدین صورت، در گاتاها وجود ندارند، اما واژه‌ها، که نامها از آنها ساخته شده، در آن‌جا حضور دارند.

اجازه بدهید از نزدیک نگاهی به گیّه و گیّه مرتن بیندازیم. بر پایه تفسیری از یک پاره گاتایی، که واژه گیّه در آن قرار دارد، می‌بایست موضوع گیومرت (شکل بعدی و پهلوی همین نام) در آن مطرح شده باشد (تفسیر یادشده در متن پهلوی دینکرد (Dēnkart) است). با وجود آن‌که این تفسیر می‌باید اشتباه باشد، با این وجود نام گیومرت، همچنان که «زنده و گویا»، به معنای «میرا» نیز برگردانده شده، و گفته می‌شود که گیومرت، به یاری خدای مهربان اورمزد «زنده و گویا»، اما به خاطر وجود اهریمن پلید «میرا» بوده است. از آن‌جا که اینک خود اوستا، در اوستای پسین‌تر، بین گیّه و گیّه مرتن، از طریق درخواست یاری کردن از فره‌وشیهای هر دو آنان، با آوردن نام آنها از پی‌نیکدیگر، تمایز قائل می‌شود، و از آن‌جا که متنهای پهلوی از آفرینشی سخن می‌گویند که از قرار، در طی شش‌هزار سال نخستین میرا نیست (نگاه شود به: ایران ۲، بندهشن)، پس روشن است که گیّه به تنهایی به معنای آن موجود آفریده‌ای است که هنوز میرا نبوده؛ حال آن‌که از دیگر سو، گیّه مرتن به معنای همان موجود آفریده، اما در زمانی است که وی میرا شده بوده است (معنای خود نام از همین قرار است). اینک، اگر کار را ادامه دهیم، درمی‌یابیم که گیّه مرتن در اوستا دو ویژگی مخصوص می‌یابد:

۱. وی نخستین انسان دادگر است.

۲. وی در ارتباطی بسیار تنگاتنگ با گاو تک‌آفریده قرار دارد.

حال، آنچه شگفت می‌نماید این است که هر دو این ویژگیها در سروده‌های گاتاها، از آن زردشت است. بنابراین، گیّه مرتن در اوستای پسین‌تر، همان

ویژگیهایی را می‌یابد که زردشت در سرودهای گاتاها آنها را داراست.

۱. نخستین ویژگی - این که گیهِ مرتن نخستین انسان دادگر بوده است - برخاسته از تعبیر «از گیهِ مرتن تا سوشیانت پیروز» است؛ تعبیری که، تمامی سیرِ وقایع جهان، با اشاره به آغاز و پایانش، در آن خلاصه می‌شود. اما این ویژگی، برخاسته از این تعبیر نیز هست: «آن کاو نخستین بار، به اندیشه‌ها و آموزشهای اهوره مزدا گوش فرا داد» *yō paoiryō ahurāi mazdāi manasča gūšta sāsnašča*؛ یشت ۱۳، بند ۸۷. تعبیری که به گونه‌ای آشکار، به پاره‌ای گاتایی در باره زردشت، یعنی یسنه ۲۹، بند ۸ وابسته است، آن‌جا که با اشاره به زردشت می‌گوید: «تنها او، که به آموزشهای ما گوش فراداد» *yō nō aēvō sāsna gūš atā*، که مقصود، آموزشهای اهوره مزداست.

۲. دومین ویژگی گیهِ مرتن: قراردادن در ارتباطی تنگاتنگ با گاوِ تک‌آفریده؛ از این ویژگی نیز زردشت، آن‌هم به گونه‌ای کاملاً ویژه، در همین قول پیش‌گفته، از یسنه معروف ۲۹، برخوردار است. چراکه در یسنه ۲۹، سخن بر سر شکوه و نیازِ گاوِ تک‌آفریده، روانِ این گاو، در داشتنِ یک حامی‌ست؛ و او، در آن‌جا، از زردشت به عنوان حامی برخوردار می‌شود. در اوستای نوتر، به همان سان که در ادبیات پهلوی، از روانِ گاو همراه با گیهِ مرتن نام برده می‌شود.

اگر از پس آنچه که آمد بگوییم که گیهِ مرتن در اوستای نوتر، در پاره‌ای موارد، برابر زردشت است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. همین‌جا، لحظه‌ای گیهِ مرتن را وامی‌گذاریم و نگاهی کوتاه به سوشیانت، نجات‌دهنده‌ی فرجامین در اوستای نوتر و ادبیات پهلوی می‌افکنیم.

ب. به همان شیوه که توانستیم به تبیین گیهِ مرتن (گیومرت)، به مثابه برابری برای زردشت در پاره‌ای موارد پردازیم، به همان گونه نیز می‌توانیم سوشیانت را به مثابه برابری برای همان زردشت، اما در مواردی دیگر، بنمایانیم. می‌کوشیم تا این موضوع را نشان دهیم.

۱. کار را با خودِ واژه سوشیانت (*saošyant*) آغاز می‌کنیم. این واژه از گاتاها می‌آید و در آن‌جا به عنوان اسم عام، (و نه اسمی خاص)، به کار رفته است، که از آن در پیوند با زردشت و نزدیکترین دستیار او استفاده می‌شود. در اوستای نوتر، این واژه (هنگامی که کارکرد مفرد دارد) یک اسم خاص است، و تنها برای نجات‌دهنده فرجامین، که استوت، اِرتِه. نیز خوانده می‌شود، مورد استفاده قرار

می‌گیرد. بنابراین در گاتاها، زردشت و سوشیانت، شخصی یگانه‌اند. در اوستای نوتر به نظر می‌آید که این دو از یکدیگر جدا هستند. اما رشته بین اینان همواره محکم بوده است و به همین خاطر نجات‌دهنده فرجامینی که خواهد آمد، به مثابه فرزند زردشت توصیف می‌شود، فرزندی که از مادری باکره زاده خواهد شد.

۲. نام سوشیانت، در اوستای نوتر، آستوت، اِرتَه. است. این نام از دو واژه گاتایی تشکیل شده: آستوت (Astvat) و اَشِم (ašəm)، که هر دو با هم در یسنه ۴۳، بند ۱۶ می‌آیند. نام واپسین انسان دادگر، سوشیانت، به همان شیوه‌ای شکل گرفته است که نام نخستین انسان دادگر، یعنی گیه‌مرتن؛ یک پاره گاتایی، ماده موردنظر و واژه‌ها را به دست داده، اما نامی از این دست را ارائه نکرده است.

اگر سپس پاره‌ای از یک یشت مشخص (یشت ۱۳، بند ۱۲۹) در باره سوشیانت خوانده شود، کاملاً روشن می‌شود که همانند نام آستوت، اِرتَه، آنچه هم که در پاره مورد بحث در باره وی گفته می‌شود، از پاره گاتایی یسنه ۴۳، بند ۱۶ می‌آید.

۳. سوشیانت، همچون دستیار وی: فرشو، چَرتر. (frašō. čaretar.) خوانده می‌شود (یشت ۱۳، بند ۱۷؛ یشت ۱۹، بند ۲۲؛ یسنه ۲۴، بند ۵) «آن‌ها که چیزی را فرشه (fraša-) می‌کنند.»

عمل «چیزی فرشه کردن» را، سوشیانت اوستای نوتر (آستوت، اِرتَه)، از نخستین سوشیانت گاتاها، یعنی از زردشت، به ارث برده است. موضوعی که می‌توان به آسانی، و با مقایسه یشت ۱۹، بند ۸۹، با پاره گاتایی یسنه ۳۰، بند ۹، بدان پی برد. چراکه پاره یشتی یادشده، قاعده‌سازی را از پاره گاتایی به ارث برده است. هر دو در باره «فرشه کردن هستی» سخن می‌گویند. پس، باری دیگر درمی‌یابیم که سوشیانت، در اوستای نوتر، میراث‌دار نقش گاتایی زردشت شده است. یک تجزیه تحلیل بیشتر، باز هم نشان خواهد داد که هنگامی که زردشت کسی را فرشه می‌کند، این بدین معنی است که زردشت روان او را از هر جهت تندرست می‌کند، آن‌چنان که وی خود را نه وقف آیینی نفرت‌انگیز با خشونت و بی‌رحمی علیه چهارپایان، که وقف یک آیین نیک خواهد نمود. هنگامی که سوشیانت در اوستای نوتر کسی را فرشه می‌کند، این نیز بدان معنی است که وی آن شخص را از پیری و مرگ و چیزهایی از این دست رهایی خواهد بخشید. تمامی هستی، به وسیله سوشیانت در راه، به هستی «پیرناشدنی، پژمرده‌ناشدنی، نپوسیدنی، اما

هماره زنده» بدل خواهد شد. پس قرشه واژه‌ای می‌شود که می‌توانیم آن را به «تبدیل شده» برگردانیم.

۴. به همان گونه که گیهرتن و زردشت به یک گاو وابسته‌اند، سوشیانت نیز همین وابستگی را دارد. این موضوع اما، نخست در ادبیات پهلوی نمایانده می‌شود. این گاو فرجامین، همچون نمونه‌ای دوباره‌زاد از گاو کیهانی پنداشته شده است؛ به سخنی دیگر، گاو سوشیانت تنها می‌تواند نمونه‌ای دوباره‌زاد از گاو گیهرتن باشد. احتمالاً هر دو این گاوها، تحول‌یافتگانی از همان گاو هستند که در گاتاها، همراه با زردشت، از آن نام برده شده است.

آنچه را ما در این‌جا از ارتباط بین سوشیانت و زردشت دریافته‌ایم، نویسنده آسوری تئودور بار کونای (Theodor bar Kōnai) گواهی می‌کند. بر پایه نظر او، زردشت می‌بایست آمدن نجات‌دهنده فرجامین را پیش‌بینی کرده و چنین گفته باشد: «من اویم، و او منم. من در اویم و او در من است».

پژوهشگران فراوانی هستند که پیشتر، و بر پایه‌ای دیگر، با تردید اظهار کرده‌اند که سوشیانت اوستای نوتر، چهره‌ای از زردشت را نمایندگی می‌کند. من در این‌جا به ویژه می‌خواهم از بین اینان بوسه (Bousset)، ریتزنشتاین (Reitzenstein)، نی‌بری (Nyberg) و ویدن‌گرن را نام ببرم.

پ. ۱. اگرما اینک به خود زردشت در اوستای نوتر بنگریم، گواهی به دست خواهیم آورد بر این که در آن‌جا از زردشت به مثابه انسانی همه‌جانبه، یا همچون انسانی تام و تمام یاد می‌شود؛ بر طبق نظر کای بار (Kaj Barr)، یک «انسان کامل»: $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ (teleios anthropos)؛ چیزی که به همین خاطر، نخستین انسان می‌توانست جنبه‌ای از آن و واپسین انسان جنبه دیگری از آن را دارا باشد. در متن پهلوی داتستان دینیک (۲:۹؛ ۴:۶ و ۲۸:۷) آمده است که گیومرت، زردشت و سوشیانت، نمایندگان آغاز، میانه و پایان تاریخ انسانها هستند. این مسأله، به صورتی تردیدآمیز، به مثابه یک اندیشه ایونی (Aion-spekulation) تفسیر شده است. به همین خاطر، ما برآنیم بدین موضوع اشاره کنیم که پاره‌ای منابع پسین‌تر، درحقیقت زردشت را «زروان بزرگ»، یعنی زمان بزرگ، ایون بزرگ نامیده‌اند.

۲. اینک، زردشت تنها نه تمامیت، که مطلقیت نیز هست. این مسأله از آن‌جا صورت می‌پذیرد که اجازه داده می‌شود او از تمامی صفت‌های عالی برخوردار شود:

قوی ترین، قهرمان ترین، سریع ترین، پیروزترین، نیک اندیش ترین، بهترین حکمفرما، ثروتمندترین، شایان ستایش ترین و صفت‌های عالی دیگری از این دست.

۳. زردشت، همچنین، در تمامی موارد ممکن، به مثابه «نخستین» طرح می‌شود: نخستین نیک اندیش، نخستین نیک گفتار و نخستین نیک کردار. او همچنین نخستین دین‌مرد، نخستین جنگاور، نخستین شبان و... است. به همین خاطر به نظر عده‌ای، زردشت به مثابه نمونه نخستین انسان مطرح می‌شود. ما اما می‌دانیم که زردشت، هم به مثابه نخستین و هم به عنوان واپسین انسان نشان داده شده است؛ و از این نیز آگاهیم که این نقطه نظرها نه تنها خود را از یکدیگر جدا نمی‌کنند، بلکه به یکدیگر تعلق دارند.

آنچه تا به این‌جا مورد پژوهش قرار داده‌ایم، در حقیقت ستون ایران ۱ در جدول است که به روش‌های رستاخیزشناسانه وابسته است. اینک می‌بایست به تاریخ‌گذاری روش ایران ۲ نیز پردازیم.

نخست باید بر این پای بفرسیم که نامهای فراوان دیگری هستند که به همان شیوه گیهمرتن و استوت، ارته، ساخته شده‌اند، بدین معنی که شکل‌گیری آنها نیز از طریق واژگان گاتایی است، اما خود نامها نه در گاتاها، که نخست در اوستای نوتر آمده‌اند. این مسأله شامل دست کم ۳۵-۴۰ نام می‌شود. مهمترین نام در میان همه این نامها اهوره‌مزداست. این نام ما را یاری خواهد نمود که جدا از رستاخیزشناسی ایرانی، به تاریخ‌گذاری دوئین‌گرایی (dualism) ایرانی و مفهوم شیطان در آن پردازیم. این تاریخ‌گذاری مربوط به تعیین آن زمانی است که رستاخیزشناسی ویژه دوئین‌گرایی می‌تواند، در نهایت، در ایران به وجود آمده باشد.

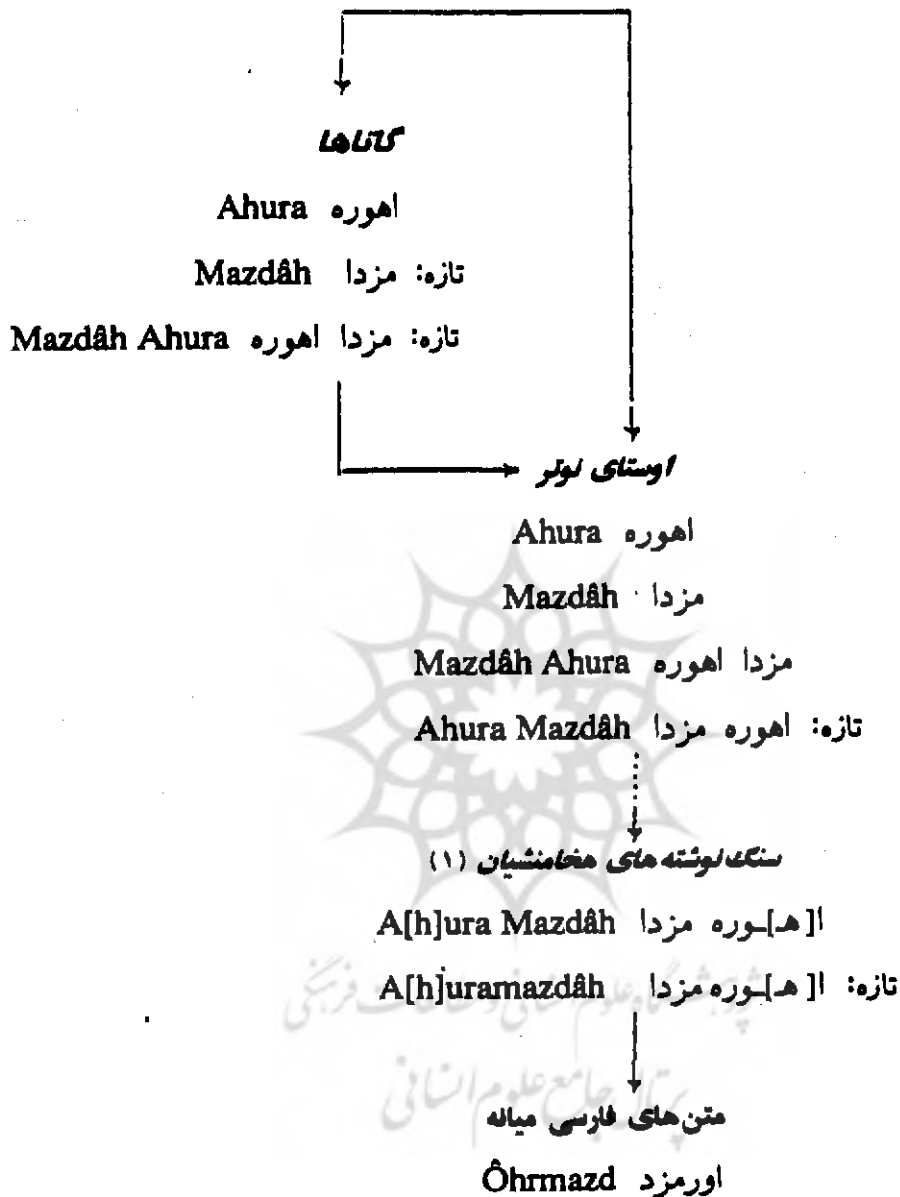
۳. تاریخ‌گذاری نام اهوره‌مزدا

این واقعیتی است که نام بزرگ‌ترین ایزد در سرودهای گاتاها اهوره‌مزدا نیست. ه نامی که برعکس، به صورتی معمول، در دیگر متنهای اوستایی، در همین مورد به کار می‌رود. برای من آشکار است که این رابطه، توجهی را که سزاوار آن است، جلب نمی‌کند. به همین خاطر، می‌خواهم که این کار را، تا حدودی، انجام دهم.

برای روشن ساختن تحول نام اهوره‌مزدا، من جدول زیر را تهیه کرده‌ام:

* دین پیش گاتایی ایرانی *

* اهوره Ahura *



۱. پیکان بین اوستای نوتر و هخامنشیان به صورت بریده بریده ترسیم شده تا نشان دهد که بین اینان می‌تواند واسطه (یا واسطه‌هایی) وجود داشته باشد.

اجازه می‌خواهم به اشاره بگویم که این جدول، تنها مربوط به خود نام است، و نه تمامی مفاهیمی که از این طریق به آنها وابسته شده‌اند. این توضیح در مورد جدول ضروری است.

پیش از عبارت «دین ایرانی پیش گاتایی» ستاره‌ای گذاشته‌ام تا نشان دهم که

ما منابع دست اولی در این باره نداریم، و به همین خاطر باید با آن‌ها ارتباط برقرار کنیم که بیرون از اوستا قرار دارند. این‌که واژه اهوره‌مزدا (با ستاره‌ای در پس) به راستی در دین پیش‌گاتایی ایرانی وجود داشته است، از بعضی پاره‌ها در اوستای نوتر، که در آنها این نام حضور دارد، روشن می‌شود، یعنی آن پاره‌هایی که با دین ودایی، و نه دین گاتایی، خوانایی دارد. چنین پاره‌هایی، سنتی از دین هندوایرانی، یا دین آریایی را نمایندگی می‌کنند. در چند جای اوستا از میتره (Mithra) و اهوره‌مزدا، همراه با هم، همچون یک جفت و از این رو، دوئنی (dualis) نام برده می‌شود. در یشت ۱۰، بند ۱۱۳ و ۱۴۵، ما با میتره اهوره روبرو می‌شویم؛ در یسنه ۱، بند ۱۱، و یسنه ۲، بند ۱۱، ترتیب توالی این جفت به صورت اهوره میتره است. پس، این قرار پذیرفته می‌شود که این جفت، با جفت ودایی میتره-ورونه (Mithra-Varuna) مطابقت دارند که آنها نیز دوئنی نوشته می‌شوند. واژه اهوره، می‌تواند در اوستا حتی به مثابه اسم عام به کار برده شود، همچون لقب میتره و اپم نپات (Apam Napât)، و در این مورد، واژه اهوره با واژه ودایی آسوره (asura) مطابقت دارد.

از پس آنچه گفتیم، برای ما روشن است که هم واژه اهوره (ahura) و هم نام اهوره (Ahura) در دین پیش‌گاتایی ایرانی وجود داشته است. پس چرا نمی‌توانیم این را نیز فرض کنیم که نام مزدا (Mazdâh)، مزدا اهوره (Mazdâh Ahura) و اهوره‌مزدا (Ahura Mazdâh)، یا دست‌کم گونه‌ای از این نامها، در دین پیش‌گاتایی ایرانی وجود داشته است؟ من دلایل شایسته‌ای که برای این امر وجود داشته باشد سراغ ندارم. به نظر من طبیعی می‌آید که این مرد (یعنی زردشت)، که دقیقاً برای هر خداگونگی و هر نامی، نامهای تازه‌ای یافته که در بیشتر موارد تبیین‌کننده پرهیزگاریهاست، دست‌کم، واژه مزدا «دانا» را برای نامیدن بزرگترین ایزد برگزیده باشد. جدا از این، اوستا مسأله را بدین صورت طرح می‌کند که اهوره‌مزدا، نخستین بار از طریق زردشت بود که به گونه‌ای از آیین دست یافت. دیگر ایزدان، در یشت‌ها، با آیین پیش‌زردشتی مطرح می‌شوند. اما اهوره‌مزدا از این طریق طرح نمی‌شود. و بر اساس ویدیوداد (Vîdêvdadât) (= وندیداد)، ۲:۳، نمونه نخستین شاه: یمه (Yima)، از پذیرش و تبلیغ دین اهوره‌مزدا سر باز زد. برای من روشن است که آنچه با تندی بیان کرده‌ام، در تقابل با این احتمال قرار دارد که مزدا، مزدا اهوره و اهوره‌مزدا یا گونه‌ای از آنها، در دین پیش‌گاتایی،

نامی ایزدی بوده است. و باورنکردنی‌تر از همه، فرض کردن این نکته است که نام اهوره مزدا پیش از گاتاها وجود داشته است. چرا که این نام، به مثابه نام، حتی در گاتاها هم نیامده است؛ چیزی که بدان اشاره کردیم و دوباره بدان باز خواهیم گشت.

اینک به سراغ گاتاها می‌رویم. در این جا، در بیشتر مواقع، بزرگترین ایزد تنها مزدا خوانده شده است (۱۱۶ بار). گاهی وقتها از او تنها با نام اهوره یاد می‌شود (۶۴ بار)، و گاه مزدا اهوره (۲۸ بار) صورتهای دیگر، از این قرار است که: مزدا + یک یا چند واژه + اهوره نوشته شود (۲۴ بار)، یا: اهوره + یک یا چند واژه + مزدا (۶ بار). در واقع نام اهوره و مزدا، با همین ترتیب، در شش جا همراه یکدیگر می‌آیند. اما در هر شش جا، بعد از اهوره، درنگ یا مکشی وجود دارد. (یسنه ۲۸، بند ۹ الف؛ یسنه ۲۹، بند ۶ الف؛ یسنه ۳۳، بند ۶ پ، بند ۱۱ الف؛ یسنه ۵۱، بند ۱۵ ب؛ یسنه ۵۳، بند ۱ پ).

حال اگر کسی بگوید که چنانچه اهوره مزدا به مثابه اسم خاص در گاتاها آمده باشد، دیگر درنگ / مکث نقشی در این میانه ندارد، پاسخ من در برابر وی از این دست خواهد بود: در این صورت ما دیگر بحثی در این زمینه نخواهیم داشت. چراکه ضرورتی ندارد این مسأله را به اهمیت درنگ / مکث ربط بدهیم. سپس، دلیل زیر را به جای آن ارائه خواهم کرد: بزرگترین ایزد در گاتاها، ۲۴۰ بار، به نامی غیر از اهوره مزدا خوانده شده است، و شش بار با نام اهوره + درنگ / مکث + مزدا خوانده شده است. اگر از پس این، کسی اهوره مزدا را (بدون درنگ / مکث بین واژه‌ها)، برای بزرگترین ایزد، به مثابه معمولی‌ترین نام به کار ببرد، چنین چیزی با زبان متداول گاتایی مطابقت ندارد، بلکه چیز تازه‌ای است که به وقوع می‌پیوندد. ما هرگز نمی‌توانیم بگوییم که بزرگترین ایزد در سرودهای گاتاها اهوره مزدا نام دارد، اما می‌توانیم بگوییم که بزرگترین ایزد در اوستای نوتر، از این نام برخوردار است. اهوره مزدا در سرودهای گاتاها اسم خاص نیست، اما در اوستای نوتر هست. در اوستای نوتر، نام اهوره مزدا غالباً به فراوانی آمده است، صدها بار؛ و البته همین نام هم هست، نه یکی از نامهای گاتایی، که تداوم یافته و در سنگنوشته‌های فارسی باستان به تک‌واژه‌ی [ah]uramazdâ (A[h]uramazdâ) و نام پهلوی اورمزد (Ōhrmazd) تبدیل شده است. تنها با یک ایزد است، نامور به اهوره مزدا، که در ویدیوداد و دیگر متنهای وابسته

به اوستای نوتر گفته شده که زردشت (نابه هنگام در این جا) با وی گفت وگو کرده است.

اما زردشت سرودهای گاتاها - و این همان زردشت معتبر است - از نام اهوره مزدا آگاه نیست. پس نام اهوره مزدا از کجا آمده است؟ من می خواهم بدین صورت پاسخ دهم: این نام، هم از گاتاها می آید و هم نمی آید؛ و مقصود من چنین است: هر دو پاره نام: اهوره و مزدا، از سرودهای گاتاها سرچشمه می گیرد، اما این دو پاره، به مثابه تمامت یک نام، پدیده نوساخته ای در اوستای غیرگاتایی، اوستای نوتر است. به نظر من، پذیرش این موضوع ضروری است. چرا که، طبعاً نمی توان پذیرفت که اگر نام اهوره مزدا پیش از زردشت وجود داشته، پس این او بوده که آن نام را به مزدا، مزدا اهوره، یا تنها به اهوره تغییر داده است. بر خلاف آن، به راحتی می توان پذیرفت که نام اهوره مزدا از سوی یک سردبیر تدوین اوستای پسین تر، که هر دو واژه را از سرودهای گاتاها برگرفته، ساخته شده باشد. ما می توانیم این مسأله را به سادگی بپذیریم، چرا که درست در پیرامون این فرایند، نمونه های فراوان دیگری نیز وجود دارند.

نزدیکترین نمونه در این رابطه، قطب مخالف اهوره مزدا، انگره مینو (Angra Mainyu) است. انگره مینو، به مثابه نامی بر یک روان شرّ، در سرودهای گاتاها نیامده است. اما هر دو واژه، که این نام از آن ها شکل گرفته، هرچند جدا از هم، در آن متن وجود دارد: یسنه ۴۵، بند ۲. اما خود نام، واژه نوساخته ای در اوستای غیرگاتایی، در اوستای نوتر است. و از آن پس، این هر دو واژه، در یک واژه، به صورت اهریمن، گرد آمده است، همان که پیش از هر چیز، چهره شیطان ایرانی است.

نخستین و واپسین انسانهای دادگر، یعنی گیه مرتن (پهلوی: گیومرت) و سوشیانت آستوت، اِرتّه، دو نمونه دیگر در همین زمینه اند. آن جا که به گیه مرتن مربوط می شود، نام او از دو واژه گاتایی، از یسنه ۳۰، بندهای ۴ و ۶، تشکیل شده است. این واژه ها، در پاره های گاتایی یادشده، از یکدیگر جدایند، اما به نظر نمی آید که این مسأله در این میان نقش مهمی بازی کرده باشد. با این دو واژه گاتایی، چهره ای خلق شده که از پاره ای ویژگیها برخوردار گشته که آن ویژگیها، در گاتاها، از آن زردشت است. نمونه ی آستوت، اِرتّه، نیز به همین صورت است. هر دو واژه نام وی در گاتاها آمده است: یسنه ۴۳، بند ۱۶؛ اما این ها در آن جا

به هیچ وجه اسم خاص نیست. حتی همین چهره فرجامین نیز پاره‌ای ویژگیها از زردشت گاتایی فراچنگ آورده است (که شرح آن پیشتر رفت).

اما هر دو نمونه یادشده، آغاز و فرجام رشته فره‌وشی انسانهای دادگر، طبیعتاً نمی‌توانند از این رشته، به مثابه یک کُل، جدا شوند. و در همان‌جا، ما نامهای فراوانی می‌یابیم که بیرون از حیطه نامها، واژه‌ها و مفاهیم گاتایی شکل گرفته‌اند. ما، در زمینه‌ای دیگر، مجموعه‌ای طولانی از این دست نامها را بررسی کردیم و نمی‌خواهیم دوباره به تکرار آنها پردازیم. تنها می‌خواهیم اشاره کنیم که گفته می‌شود بسیاری از آن افراد، که نامهایشان بدین صورت شکل گرفته است، زاده کسانی‌اند که با زردشت همزمان بوده‌اند. بنابراین، عادت نام‌سازی با واژه‌های گاتایی بایستی در همان زمانی آغاز شده باشد که پیامبری زردشت به رسمیت شناخته شد و پیروانش دور او گرد آمدند.

بر من روشن است که از پس آنچه گفته شد، پذیرش این نکته ضروری است که نام اهوره‌مزدا در فرایند پس گاتایی یادشده، و به هنگامی که بسیاری از نامهای دیگر، به گونه‌ای مشابه، و بر پایه واژه‌های گاتایی، که به تمام معنی اسم خاص نبودند، ساخته شدند. یک بار دیگر، مهمترین دلایل در این باره را، به طور خلاصه، باز می‌گویم: ۱. نام اهوره‌مزدا در سرودهای گاتاها یک اسم خاص نیست. ۲. به همین خاطر، پذیرش این نکته دشوار است که این نام، پیش گاتایی باشد. ۳. پس این نام می‌بایست نامی پس گاتایی باشد، هرچند از دو واژه گاتایی تشکیل شده است. ۴. بنابراین بیشترین احتمال این است که این نام در پیوند با دیگر نامهای شبه گاتایی، که دو نمونه از آنها را نام بردیم، ساخته شده باشد.

آنچه که بیان شد، پاره‌ای نتایج در تاریخ گذاری متنهای اوستا به دست می‌دهد. اگر نام اهوره‌مزدا، همچنان که ما تبیین کردیم، نامی نوساخته در اوستای نوتر باشد، پس تاریخ گذاری بخشهای بزرگی از اوستای نوتر، مربوط به دوران پیش از هخامنشیان خواهد بود. چرا که در سنگنوشته‌های هخامنشی، نام [ا]هوره‌مزدا به درستی آمده است؛ و توجه باید کرد: این نام فرصت دگرگونی و تحول را نیز یافته بوده است، زیرا هر دو پاره تشکیل دهنده در یکدیگر تداخل یافته و به یک واژه تبدیل شده‌اند. و چنین تحولی نیاز به زمان کافی دارد. اگر ما، به همین خاطر، تاریخ ساخته شدن نامهای شبه گاتایی را، دیرترین، قرن هفتم پیش از میلاد تعیین کنیم، کارمان به هیچ وجه غیرمنطقی نیست.

۴. تأثیر ایران بر رستاخیز و مفهوم شیطان یهودی و مسیحی

با تاریخ گذاری نام اهوره مزدا در دیرترین، قرن هفتم پیش از میلاد، تمامی نامهای اوستایی را، که به شیوه ای مشابه: ساخته شدن از واژه های گاتایی، بدون گاتایی بودن نامها، ساخته شده اند، تاریخ گذاری کرده ایم. این بدان معنی است، که دوئین گرایی در ایران، بین اهوره مزدا و انگره مینو در همان زمان وجود داشته است. این بدین معنی نیز هست، که رستاخیز ایرانی با گیه مرتن، زردشت و سوشیانت فرجامین آستوت. اِرتَه. در نهایت، در همان زمان وجود داشته اند. همین رستاخیز است که وابسته به پیامبری است که افزون بر پیامبری، نمونه نخستین انسان و نجات دهنده فرجامین نیز هست؛ درست به مانند مورد کتاب آخنوخ، و درست به مانند موردی که در مسیحیت هست. به سخن دیگر، در هر سه مورد، ما از اینان برخورداریم:

۱. یک موجود پیش-هستی (گیه - آخنوخ - مسیح).
۲. یک پیامبر، که به همان ترتیب، همان نمونه پیش-هستی است.
۳. یک نجات دهنده فرجامین، که با نمونه های دو مورد پیش گفته، یکسان است. (۶)

می باید که چند کلمه دیگر در باره دوئین گرایی، یا شاید به عبارت بهتر، در باره نیروی شرّ (djävulen)، در باره شیطان (Satan)، این پاره پلید دوئین گرایی، بگوئیم. این حقیقتی است که در «عهد قدیم»، اثری از یک شیطان واقعی وجود ندارد. اما در یهودیت پسین، و همچنین مسیحیت، شیطان هست. در کتاب ایوب (Jobs bok) از شیطان نام برده شده است، اما در آن جا وی یکی از پسران خداست، و این خدا و شیطان (در برگردان سوئدی، شیطان «مدعی» خوانده شده است) هستند که همراه با یکدیگر به آزمون دادگری ایوب می پردازند، کاری که به هنگام مواجه شدن وی با دشواری و رو به وخامت گذاشتن وضعش نیز انجام می دهند. در کتاب ایوب هم هنوز یک نیروی شرّ واقعی، یک شیطانی واقعی وجود ندارد. اما در متنها پسین یهودی و در «عهد جدید»، شیطان هست. بنابراین، چیزی اتفاق افتاده است، چیزی وارد جهان یهودیت و مسیحیت شده است، چیزی که بیشتر وجود نداشته است. این چیز، احتمالاً تأثیر اهریمن ایرانی (انگره مینو) است. و این تأثیر، چیز غیرمنتظره ای نیست. یهودیان بیش از دوست سال زیر حاکمیت دودمان ایرانی هخامنشی زندگی کرده اند، و پس از آن، به هنگامی که

در میان رودان می زیستند، زیر نفوذ پارتیان قرار داشته اند. به سخن دیگر، شیطان، یا دست کم مفهوم شیطان از ایران آمده است؛ همان جا که وی، دست کم از ۶۰۰ سال پیش از میلاد وجود داشته است.

ابسال، سوئد

توضیحات:

۱. در این باره، نگاه شود به مقاله من: «ایران»، در مجموعه: الهیات و علوم دینی. دارمشتات ۱۹۷۳، ص. ۱۰۶-۱۲۳.

Hartman, Sven S.: "Iran", *Theologie und Religionswissenschaft*. Darmstadt 1973, s. 106-123.

۲. ویدن گرن، گنو: جهان دین. به ویژه روایت آلمانی آن: پدیده شناسی دین. برلین ۱۹۶۹، بخش ۱۶.

Widengren, Geo: *Religionsphänomenologie*. Berlin 1969, kap. 16.

۳. yuga، در لغت به معنی دوران است. عمر جهان، در اساطیر هند، به چهار دوره تقسیم می شود: ۱. کرتیه-یوگه (krta-yuga) ۲. ترته-یوگه (treta-yuga) ۳. دواپره-یوگه (dvâpara-yuga) ۴. کالی-یوگه (kali-yuga). دوران ما، دوره کالی-یوگه است که به ایزدبانو کالی تعلق دارد. پس از این دوران، جهان رو به نابودی خواهد رفت و دهمین موعودی تن بخش ویشنو خواهد آمد. (م)

۳. هارتمن، در جاهایی از این پژوهش، اصطلاح «پهلوی» و در جاهایی دیگر، صورت علمی-زبان شناسانه آن: «فارسی میانه» را به کار برده است. هرچند از محتوای این پژوهش چنین استنباط نمی شود که وی نیت خاصی از به کارگیری متفاوت این دو اصطلاح داشته بوده باشد، با این حال، همان صورتهای متفاوت، در برگردان متن نیز رعایت شده است.

۴. به عنوان نمونه، ن. ش. به: بارتلمی: گاتهای اوستا. استراسبورگ ۱۹۰۵، ص. ۱۲۸.

Bartholomae: *Die Gathas Awesta*. Strassburg 1905, s. 128.

۵. ن. ش. به پژوهش من در: یزدان شناسی و آگاهی دینی. دارمشتات ۱۹۷۳، ص. ۱۱۷.

Hartman, Sven S.: *Theologie und Religionswissenschaft*. Darmstadt 1973, s.