

فصل‌نامه پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و دوم، دوره جدید، سال هشتم
شماره چهارم (پیاپی ۳۲)، زمستان ۱۳۹۵، صص ۷۵-۹۸
تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲

حدود مفاهیم «جبر» و «اختیار» در متون پهلوی و رابطه آنها با نقش انسان در تاریخ در اندیشه مزدیسنا

اسماعیل سنگاری* - علیرضا کرباسی** - عرفانه خسروی***

چکیده

اندیشه مزدیسنا بسان دیگر مکاتب دینی و فلسفی، جایگاه بسیار ویژه‌ای برای موضوع «جبر» و «اختیار» در نظر داشته است. با بررسی متون کهن برای شناخت این آیین که شامل ریگ ودا و اوستا و متون پهلوی است، می‌توان ردپای سه‌گونه تفکر را در پدیدآمدن دیدگاه مزدیسنا، درباره نقش اراده انسان در تاریخ و حدود آن تشخیص داد. نخست نقش بغ دختان و ایزدان در رفتار و کردار انسان که بی‌شک تأثیرپذیرفته از اندیشه‌های پیش از زردشت بوده و حضور همه‌جانبه آنها در زندگی انسان، محدودکننده اختیار انسانی است؛ دوم دیدگاه خود زردشت و به‌رسمیت‌شناختن و برجسته‌کردن اراده انسانی از دیدگاه اوستا؛ سوم نقش اندیشه‌های سایر ملل که از مهم‌ترین آنها دیدگاه‌های نجومی و ستاره‌شناسی بابلی و همچنین آموزه‌های گنوسی است که تأثیر آنها را در متون ایرانی‌کهن می‌توان دید. اندیشه مزدیسنا متأثر از مجموعه‌ای از این عوامل بازتاب‌دهنده، روایتی بوده که در آن نه جبر همه‌جانبه‌ای بر رفتار انسانی حاکم بوده و نه انسان دارای اختیار مطلق در ساخت سرنوشت خویش است. در متون پهلوی، کوشش می‌شود تا این دو گرایش فکری متضاد با یکدیگر آشتی داده شود: راه‌حل این مشکل در تقسیم‌بندی بخت آدمی به امور دنیوی و مینوی جستجو شده است؛ امور دنیوی را به جبر و تقدیر و امور مینوی را به اختیار و کردارهای آدمی منتسب کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: تاریخ، آیین زردشتی، اندیشه مزدیسنا، جبر و اختیار، انسان، تقدیر.

*دکترای زبان‌ها و تاریخ و تمدن‌های دنیای باستان از دانشگاه لیون و استادیار دانشگاه اصفهان e.sangari@ltr.ui.ac.ir

**کارشناسی‌ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه تهران alireza.karbasi63@gmail.com

***کارشناسی‌ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی از دانشگاه تهران erfanehkhosravi@gmail.com

مقدمه

و به تبیین جنبه‌های مختلف آن پردازد؟ آیا این جنبه‌های مختلف، آثار و نتایجی برون‌ی و مدنیت‌زا در خود داشته یا فقط در قالب برخی مباحث فلسفی و فکری باقی مانده‌است؟ آیا می‌توان میان نقش ایرانیان باستان در صحنه تحولات جهانی و تمدنی در جهان باستان و چگونگی برخورد اندیشه مزدیسنا با این مفاهیم ارتباطی پیدا کرد؟

پیشینه پژوهش

از سده گذشته، در حوزه مطالعات ایران‌شناسی و به‌ویژه دیانت زردشتی، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته که بیشتر آن‌ها در آثار زردشت‌شناسان بزرگ انعکاس یافته‌است. به‌طور کلی، در بیشتر این آثار، به مفاهیم جبر و اختیار در اندیشه مزدیسنا نیز پرداخته شده و به‌عنوان بخشی از جهان‌بینی زردشتی، به آن توجه ویژه‌ای شده‌است؛ به‌خصوص که می‌دانیم دیانت زردشتی در این زمینه تأکید بسیاری دارد، تأکیدی که سایر ادیان کمتر با این قاطعیت به آن پرداخته‌اند. از این رو، برای زردشت‌شناسان این وجه از اندیشه و کلام زردشتی از اهمیت بسیاری برخوردار بود و کم و بیش در آثارشان به آن پرداخته‌اند. نیبرگ در کتاب خود، دین‌های ایران باستان، به موضوع زروان می‌پردازد و بر این باور است که آیین زروانی صورت ویژه‌ای از دین مادی مغان، پیش از فرارسیدن دین زردشتی است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۴۱۱).

در کتاب طلوع و غروب زردشتی‌گری، نویسنده بخشی را به موضوع اختیار انسانی از نگاه زردشت اختصاص داده و در بخشی دیگر نیز به موضوع رویارویی آذربادمهرسپندان، روحانی بزرگ عصر ساسانی، با فرقه جبریون اشاره کرده‌است. همچنین وی در این کتاب و اثر معروف دیگرش، زروان یا معمای زردشتی‌گری، به موضوع زروان‌گراها و تأثیر آن‌ها بر

برخی مفاهیم کلامی در حوزه اندیشه دینی، اصل اساسی در شکل‌دهی به رفتار و کردار انسانی در جهان پیرامون خود هستند. از مهم‌ترین این مباحث، بحث «جبر» و «اختیار» در رفتار انسانی است و ادیان و مکاتب مختلف فلسفی به تناسب موقعیت زمانی و مکانی که در آن رشد و بالندگی یافته، تعبیری ویژه از این مفاهیم و حدود و ثغور آن‌ها ارائه کرده‌اند. برخی به برجسته نشان دادن اختیار انسانی در رویدادآفرینی، به‌عنوان تنها عامل در تحولات تاریخی، پرداخته و فردیت آن را وسعت بخشیده‌اند؛ برخی دیگر نیز این اختیار را محدود و رفتار انسانی را حاصل جبر محیطی و ماوراءالطبیعی قلمداد کرده‌اند. بدین معنا که عامل انسانی را تنها بخشی از عوامل شکل‌دهنده به یک رفتار و رویداد دانسته‌اند. براساس آنچه از روایت‌ها و متون کهن ایرانی برمی‌آید، ایرانیان باستان نیز به مانند سایر اقوام و ملل، با این موضوع و جنبه‌های مختلف آن درگیر بوده‌اند و بخش عظیمی از اندیشه‌های کلامی آن‌ها در این ارتباط است؛ زیرا تعبیر روشن از این مفاهیم بستری برای قضاوت در سایر زمینه‌ها را موجب می‌شود، به‌ویژه در باب مضامین حقوقی که بی‌شک وابسته به چگونگی تعبیر از این مفاهیم است. از این رو، می‌توان زمینه‌های شکل‌گیری این طرز تلقی را در روایت‌ها و متون کهن مذهبی ایران باستان ردیابی کرده و آثار و نشانه‌های آن را در حوزه‌ای کلی‌تر به اندازه تاریخ و تمدن و نقش انسان در ساخت و جهت‌دهی به آن شناسایی کرد.

بیان مسئله

در این پژوهش، پرسش‌های اساسی این است که اندیشه مزدیسنا چگونه توانست با موضوع فلسفی بسیار مهم و پیچیده‌ای مانند جبر و اختیار روبه‌رو شود

اصلی اشاره رفته است. مقاله کاویانی پویا به نوع ترکیب این دو مفهوم در اندیشه مزدیسنا اشاره‌های مختصری کرده و به روایت‌های پیشازدشتی اشاره‌ای نکرده است (کاویانی پویا، ۱۳۸۹: ۱۱۶ تا ۱۳۳). مقاله پیش رو، سیر تفکرات ایرانی را از ابتدا تا انتها به صورت روندی تکاملی بررسی کرده و آن را با نوع نگاه به نقش انسان در تاریخ، براساس تاریخ‌نگری ایرانیان باستان و از منظر اندیشه مزدیسنا مطابقت داده است. به طور مسلم، انسان ایرانی عهد هخامنشی با انسان ایرانی عهد ساسانی، در رویکرد به وظایف و تلقی از جایگاه و خویشکاری‌اش در دنیا، متفاوت عمل می‌کرده است؛ همان‌گونه که اندیشه مزدیسنا در این دو دوره متفاوت بوده است (ن.ک به: Herrenschmidt, 2012: 25-29).

اهمیت و ضرورت پژوهش

ایران باستان مهد تمدن‌های بزرگی بود که هر یک در دوره‌ای، به‌عنوان بزرگ‌ترین دولت‌های شناخته‌شده تا زمان خویش به شمار می‌آمدند. آنچه از اسباب و علل بزرگی دولت‌های ایران باستان در متون تاریخی آمده، بیشتر روایت‌هایی دربردارنده رویدادهای سیاسی بوده و کمتر به مبانی دینی و فکری و فلسفی آن پرداخته شده است. درحالی‌که تحولات اجتماعی و سیاسی را می‌بایست از دریچه افکار و اندیشه‌های صاحبان آن بازشناسی کرده و تحولات سیاسی را برگرفته از آن تلقی کرد. ایرانیان باستان نیز صاحب فکر و آگاهی‌هایی بودند که ظهور عملی و برونداد آن، خود را در صحنه سیاسی نشان می‌داد. می‌بایست به این نکته توجه کرد که چه ویژگی‌هایی در آموزه‌های مذهبی و فکری ایرانیان باستان وجود داشتند که این‌گونه در صحنه تحولات جهان باستان اثرگذار ظاهر می‌شدند و جایگاهی ویژه می‌یافتند. هر عمل سیاسی و حرکت اجتماعی در واقع رویه و پوسته بسیاری از باورهایی است که در عمق افکار و اندیشه

دیانت زردشتی پرداخته است و در پایان کتاب اخیرش نیز، برای آنکه نظر خود را مستدل کند، متن‌های زروانی را آورده است (زهر، ۱۳۸۷: ۴۹، ۳۱۸، ۳۴۶). مکتبی که به باور بسیاری، گرایش‌های جبری در مزدیسنا تحت تأثیر آن‌ها بوده است. دوشن گیمن نیز بحثی را در ارتباط با زروان، در کتاب دین ایران باستان آورده است (دوشن گیمن، ۱۳۸۵: ۲۴۰). بویس در جلد دوم از تاریخ کیش زرتشت، درباره آیین جبری‌گری زروانی و انگاره سال‌های کبیر و همچنین درباره زروان در متن‌های اوستایی توضیحاتی آورده است (بویس، ۱۳۷۵: ۳۳۹).

شاکد در مقاله خود با عنوان «The Myth of Zurvan» به کیهان‌شناسی و آخرت‌شناسی از نظرگاه این مذهب پرداخته است (Shaked, 1992). وی در کتاب تحول ثنویت نیز، مفصل به این موضوع پرداخته و معتقد است نباید تصور کتاب‌های پهلوی را از انسان به‌طور کلی زروانی فهم کرد؛ زیرا دلیلی نیست که بپنداریم زروانیه دینی سازمان یافته و علاوه بر اسطوره، شامل الهیات و مناسک و سازمان و امت هم بوده است (شاکد، ۱۳۸۷: ۷۴). در مجموع همه پژوهشگران این حوزه، زمانی که درباره زروان به بحث می‌پردازند، به موضوع جبر و اختیار انسانی از منظر این دین نیز توجه می‌کنند؛ زیرا چنان‌که گفته شد، مباحث مربوط به نگرش‌های جبری بیشتر از طریق این مکتب وارد اندیشه مزدیسنا شده بود. در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه ایرانیان باستان به مسئله جبر و اختیار» به قلم شریفی، نویسنده به چهار صورت جبر در متون کهن ایرانی پرداخته است که اعتقاد به اراده برتر اهوره مزدا، اعتقاد به سرنوشت و تقدیر، اعتقاد به زروان و اعتقاد به جبر علی و معلولی را شامل می‌شود (شریفی، ۱۳۸۴: ۱۵۱). با وجود این، مؤلف به اندیشه‌های پیشازدشتی و آثار آیین‌ها و مناسک بر تلقی انسان از جایگاه خود نپرداخته و همچنین، در باب حدود و ثغور مفاهیم جبر و اختیار بسیار خلاصه و بدون توضیح متن

هندوایرانی آن توجه کرد؛ زیرا زردشت در این بستر بود که اندیشه‌های نوین خود را در نقد باورهای پیشین عرضه کرد و بنیاد دستگاه فکری فلسفی مزدیسنا، براساس باورهای زردشت پایه‌گذاری شد.

از نگاه انسان هندوایرانی، دنیا آکنده از نیروهایی بوده که بر عمل انسانی و سرنوشت او تأثیرگذار بود. آن‌ها به شماری از ایزدان باور داشتند که بیشتر آن‌ها نماد نیروها یا جنبه‌های طبیعت بودند و بر رویدادهایی که بر طبیعت می‌گذشت و نیز بر سرنوشت انسان تأثیر فراوانی داشتند (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۴۵۳). این خدایان صورت تشخیص‌یافته‌ای از مظاهر طبیعت بودند و نفوذشان در سراسر گیتی، حدود مرز نداشت و تنها خصوصیت کاربردی آنان که از طبیعت و ماهیت و وظیفه این ایزدان ناشی می‌شد، آن‌ها را محدود و مقید می‌کرد (بویس، ۱۳۷۴: ۴۴). هرچه ذهن ایشان را به شگفتی وا می‌داشت یا تصور می‌شد که بتواند اثر نیک یا بد بر کسی بنهد، در عصر ودا می‌توانست ستایش و بلکه پرستش شود. خدایان آن‌ها به سه گروه خدایان فرمانروا و روحانی یا اسوره‌ها، خدایان ارتشتار یا دئو‌ها و خدایان مظاهر طبیعت تقسیم می‌شد (آموزگار، ۱۳۸۷: ۱۱).

آنان قائل به جانداربودن همه چیز بودند و اعتقاد داشتند همه اشیا، محسوس یا نامحسوس و نیز زنده یا غیره زنده، دارای نیرویی درونی یا نامرئی هستند که از آن به روح ذی‌شعور یا مئینیو (mainyu) تعبیر می‌کردند. شاید تصور می‌کردند که اکثر مئینیوها، سپنته (مقدس) هستند. واژه‌ای که از اصل به معنای صاحب قدرت است و استفاده از آن، درباره خدایان دلالت می‌کند براین باور که آنان دارنده قدرت یاری و افزایش و حمایت و سودرساندن هستند (بویس، ۱۳۸۸: ۱۵).

هندوایرانیان همچنین به قانونی طبیعی اعتقاد داشتند که نظارت می‌کرد تا حرکت منظم خورشید و گردش

عاملان آن رخ می‌دهد. اندیشه‌های زردشت و دیانت مزدیسنا مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری باورهای ایرانیان باستان بوده‌است؛ ازاین‌رو، برای شناخت هرچه بیشتر انسان ایرانی عهد باستان می‌بایست ریشه‌های فکری و فلسفی این دیانت را درباره انسان شناخته و جایگاه آن را در صحنه‌های رویدادآفرین تحولات تاریخی بشناسیم. برای این دریافت، ناگزیریم به برخی مباحث کلامی و فلسفی این دیانت عمیق‌تر توجه کنیم که تأثیری بلافصل بر عمل انسانی در تاریخ داشته‌است.

از مهم‌ترین بنیادهای شناخت عمل انسانی در تاریخ، توجه به مبحث دامنه‌دار جبر و اختیار و تأثیر عوامل مختلف طبیعی یا ماوراءالطبیعی در نحوه عملکرد انسانی است. این موضوع در سایر ادیان نیز، در کانون بحث و گفتگوهای فراوانی قرار گرفته‌است؛ ازاین‌رو با مطالعه و واکاوی در این زمینه، می‌توان رابطه و پیوندی میان این مقوله فلسفی با نتایج سیاسی و برون‌دادهای اجتماعی آن در ایران باستان پیدا کرد و به این نکته پرداخت که آیا می‌توان ریشه‌های آفرینش مدنیت و گسترش نظام‌های سیاسی در حد جهان بشری را توسط ایرانیان باستان در پیوند با این مباحث فلسفی شناخت. به باور نگارندگان، شناخت تحولات اجتماعی و سیاسی بدون شناخت دقیق ریشه‌های فکری و فلسفی آن کاری چندان عمیق نیست؛ بنابراین، مورخ ناگزیر است برای درک بهتر این‌گونه پدیده‌ها، به مباحث اعتقادی آن عنایت بیشتری داشته باشد.

ایزدان و انسان در تاریخ و در اندیشه‌های پیشازردشتی

آنچه در اوستای متأخر و متون پهلوی آمده‌است، هم ریشه‌های هندوایرانی دارد و هم از تأثیر سایر ملل و ادیان بی‌نصیب نبوده‌است. اگر بتوان نخستین زمینه این افکار را بازشناسی کرد، باید به ریشه‌های باورهای

طبیعت‌گرایی و حرکت دَوْرانی تاریخ

با توجه به وجود دو مفهوم «رته، اشه» و ضدآن «دروه، دروگ» در هند و ایران باستان، می‌توان گفت از دیدگاه هندیان و ایرانیان، طبیعت و تاریخ از قوانین خاصی تبعیت می‌کردند و برای هماهنگی و پیوند با طبیعت، هر کس می‌بایست بتواند در برابر رویدادهای تاریخی از هستی خویش دفاع کرده و با ابدیت ارتباط برقرار کند و متعهد به اجرای این قوانین باشد. تجلی اخلاقی این قانون در آموزه‌های دینی ایشان که برگرفته از زندگی اجتماعی ایشان بود، روی می‌داد و بازتاب اجتماعی آن در ساختار طبقاتی ایشان که جلوه‌ای از ساختار خدایان آن‌ها بود، منعکس می‌شد. چنان‌که ملاحظه شد، خدایان ایشان نیز به‌طرزی بسیار برجسته، با مظاهر طبیعی هماهنگ بودند. تا زمانی که آدمی خود را غرق در طبیعت می‌پنداشت، هرگز نمی‌توانست هستی بشری خویش را در همه و جوه متمایز آن به منزله تاریخ تجربه کند. او فاقد گشودگی به ماورای جهان و قطب مخالف آن، تمرکز فشرده نفس، بود. حال آنکه این دو قطب به واقع، تاروپود تاریخ‌اند. تا زمانی که خدایان او غرق در طبیعت بودند، آدمی نمی‌توانست این گشودگی را به چنگ آورد. زمان هنوز هم چرخه‌ای بسته و تکراری تلقی می‌شد که در چارچوب فرایندهای طبیعی و به تبع آن تحقق می‌پذیرفت. الگوی اصلی فهم بشری از رخداد وقایع در زمان و چرخش ستارگان و گردش فصول بود (گالووی، ۱۳۸۹: ۳۵).

در نزد هند و ایرانیان، تاریخ جنبه‌ای اساطیری داشت. انسان دوران ودایی بین این عالم و عالم بالا، نه شکاف مطلق می‌بیند و نه بین آن دو، حد فاصل قاطعی قائل می‌شود. این جهان آیینۀ جهان بالاست و آنچه در عالم بالا به وقوع می‌پیوندد، همانند حماسۀ خدایان و قهرمانان و کشمکش موجودات اساطیری، حوادثی نیست که در گذشته تاریخی به حصول پیوسته

فصل‌ها و دوام هستی را بر قاعده‌ای به سامان تضمین کند. این قانون در هند به نام رته (Dharm) و در ایران به نام اشه (asha) شناخته می‌شد. رته (Dharm) یا اشه (asha) قانون یا نظم جهان که معنی واژه‌به‌واژه آن «خط‌مشی اشیاء» است، اصول اخلاقیات را معین می‌کند و نظم و ترتیب ناموس جاودانی جهان است؛ پس برای اصول رفتار بشر نیز همان مقام و اعتبار را دارد. رفتار منظم و متجانس از مشخصات اساسی زندگانی خوب است و فقدان نظم و ترتیب که اغلب به‌صورت دروغ نشان داده می‌شود، بزرگ‌ترین بدی‌هاست. آنچه از مواهب طبیعت به آنان می‌رسید، حاصل این قانون جاودانی قلمداد می‌کردند (Leclant, 2005: 248؛ جلالی نایینی، ۱۳۸۵: ۷۷) و آنچه از بدی به ایشان می‌رسید، نتیجه دروغ (اوستایی: drug سنسکریت: druh) می‌دانستند؛ یعنی عمل نکردن و تخطی کردن از قانون اشه (رته). این مفهوم در تفکر ودایی، در حد آموزه‌های اوستایی، برجسته نیست؛ ولی وجود درخور این قانون نشان از دوگانگی کیهانی بود که فرد می‌بایست با پیروی از اصول اخلاقی اشه یا راستی، خود را با طبیعت و خدایان و مردم هماهنگ کند و از این راه، زندگی نیکویی داشته باشد. آنان به انبوهی از دیوان و ارواح باور داشتند که در زندگی و رفتار انسانی تاثیر می‌گذاشتند. اگر کسی مرتکب شقاوت و شرارتی می‌شد، دیوی مخصوص او را به آن کار گرفتار کرده بود و انتظار می‌رفت دیر یا زود ایزدان دخالت کرده و دیو مسبب کژروی و گناهکار را کیفر کنند (بویس، ۱۳۷۴: ۱۲۶ تا ۱۲۹). انسان موظف بود که از طریق پرستش، ایزدان را تقویت کند و به آن‌ها یاری رساند تا جهان را نگه دارند. مادامی که او مشغول انجام این وظیفه بود و خود نیز مطابق با اشه زندگی می‌کرد، می‌توانست به ادامه حیات جهان و نسل‌های انسان امیدوار باشد.

شش‌گانه انجام می‌شد، همه نشان‌دهندهٔ علاقه و اشتیاق مردمان پیش از زردشت به آغاز همه چیز است؛ از این‌رو، آن‌ها هستی خود را به زمان تاریخی پیوند نمی‌دهند. آن‌ها با این کار، در برابر زمان تاریخی می‌ایستند و با برگزاری جشن‌ها و آیین‌های مختلف، نیروی حیات‌بخش نخستین را احیا می‌کنند و دوباره، به زمان حال و اکنون فرا می‌کشند. این‌چنین با بازآفرینی و هستی‌بخشی دوباره زمان، زندگی خود و گیتی را نیز نوآیین می‌کنند. در واقع، انسان در ساخت جهانی نوین که ارزش‌های کهن را زیر سؤال می‌برد، اختیاری ندارد و رفتار انسانی به مشابه نظام تکراری طبیعت تنها به تکرار برخی رفتارهای خاص بسنده می‌کند. بدین‌سان، در تلقی هندیان و ایرانیان، انسان برای ساخت سرنوشت خویش اختیاری کامل ندارد و به جبر حاکم بر قواعد نظام طبیعت و خدایان خویش تن می‌دهد.

زردشت و جبر و اختیار انسان در تاریخ

مهم‌ترین شاخصهٔ آیین زردشت که در گاهان می‌توان مشاهده کرد، وجود تنها یک خدای بزرگ و آفریننده است که زردشت بسیاری از سروده‌های خود را خطاب به ویسروده است. زردشت در سروده‌ای «اهوره‌مزدا» را تنها کسی دانسته است که خواست او در جهان عملی می‌شود (یسنا، هات ۲۹: بند ۴). آنچه انسان انجام می‌دهد به گونه‌ای با خواست اهوره‌مزدا هماهنگی دارد. عمل انسانی، غیرمستقیم به خواست او مربوط می‌شود. اوست که این‌گونه می‌خواهد بشود؛ یعنی در حقیقت، تاریخ تجلی خواست و ارادهٔ اهوره‌مزداست. در کل، هر آنچه مردمان انجام می‌دهند، با آنچه خواست اوست، یکسان است. این بدین معناست که کردار مردمان از جهتی با ارادهٔ اهوره‌مزدا هماهنگی داشته و در یک جهت قرار دارد. اگر این‌گونه تصور کنیم، این سؤال

و در تذکره‌های عصر منعکس شده باشد؛ بلکه حوادثی است به غایت واقعی که خط‌مشی آدمیان را تعیین می‌کند و در تهذیب اخلاقی و پیشرفت معنوی آن‌ها نقش بسزایی دارد. وقوع حوادث در فلان تاریخ و فلان محل کوچک‌ترین اهمیتی ندارد؛ آنچه درخور اعتناست، بعد و رای تاریخی وقایع مقدسی است که در ازل، یعنی هنگام وقوع حوادث اساسی جهان‌شناسی که مبنای این عالم هستی است، یکبار برای همیشه به وقوع پیوست و از آن پس، به صورت رب‌النوع و نمونهٔ عالی و اصلی ظاهر شده و منشأ الهام آدمی شد (الیاده، ۱۳۸۴: ۵۹).

سنت بسیار مهم قربانی که ویژگی آیین‌های هندوایرانی است و در اوستا نیز بازتابی گسترده دارد، تقلیدی بود از قربانی نخستین که خدایان انجام داده بودند و نوعی فراتر رفتن از زمان سپنجی بود. او رنج‌ها و دردهای تاریخ را از آن‌رو تحمل می‌کرد که انتهای تمام این‌ها، آرامش و آسودگی همیشگی را برای وی به ارمغان خواهد آورد. در عمل خویش و زندگی‌اش، هر لحظه حضور خدایان را حس کرده و با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کرد. رویدادها و اعمال افراد از آن نظر ارزش و اعتبار دارند که یا تقلیدی از آن الگوهای ازلی باشند یا در پیوند با ارزش‌ها و اعتقادهای قومی آن‌ها و از این‌رو، به حیات آن‌ها هستی دوباره بخشند. به‌طور مسلم مسئولیت، همان مسئولیت پذیرفتن سختی‌ها و دردهای زندگی در تاریخ است. تاریخ به این معنا یعنی سرگذشت اعمال مقدس یا کارهایی که پیوندی درونی با اساطیر دارند و گرنه کارهای عادی هیچ‌گاه شایستگی به یادسپاری نداشته و از اصل، با ارزش‌های زندگی اجتماعی این مردمان پیوندی برقرار نمی‌کرده‌اند (الیاده، ۱۳۸۴: ۵۰).

مراسم قربانی و ارتباط آن با قربانی نخستین، همچنین آیین‌ها و مراسمی که به یاد آفرینش‌های

در نتیجه، آفریده او به حساب می‌آمده و به معنای ذات خود «اهوره مزدا» نبوده است. بعدها در متون پهلوی، با یکسان‌نگاشتن «سپنته مینو» با ذات پروردگار، مینوی مخالف او را نیز در مقابل اهوره مزدا قرار دادند. اینکه چرا «اهوره مزدا» خود آفریننده «بدی» تلقی شده است، جای بحث دارد. محتمل است از دیدگاه زردشت، انسان در این دنیا در آزمونی الهی قرار گرفته است که می‌بایست با عقل و خرد خویش، از نشانه‌های اهوره مزدا راه او را انتخاب کند. چیزی که باورهای وی را با آموزه‌های ادیان ابراهیمی نزدیک می‌سازد. در صورتی که تاریخ‌نگری زردشت را با این تعبیر بررسی کنیم، نتیجه کار به مراتب با آن نوع تاریخ‌نگری که از متون پهلوی می‌توان استنباط کرد، متفاوت می‌شود؛ زیرا اسطوره آفرینش از دیدگاه متون پهلوی ارزش خود را از دست می‌دهد (ن.ک. به: Duchesne-Guillemin, 1975:127-130).

زردشت از انسان می‌خواهد با توجه به عقل و خردی که دارد و اختیاری که اهوره مزدا به او داده است، راه نیکی و سعادت‌مندی را که در آموزه‌های اهوره مزداست، بیابد. هدف زردشت از زندگی انسان و آرزوی نهایی او، رسیدن به جایگاه اهوره مزداست. از دیدگاه او، انسان می‌بایست با انجام کارهای نیک در راه اشته، به هدف نهایی هم‌پسگی با اهوره مزدا نائل شود. این هدف زندگانی نیک یک انسان آشون است که باید به آن دست یابد و او می‌کوشد تا انسان را به آن جایگاه رفیع برساند. او به دنبال گریز از تاریخ نیست، بلکه صحنه تاریخ را صحنه اجرای زنده عمل به آموزه‌ها و پیروی از نیکی می‌داند. راه رسیدن به قرب الهی برای وی، گذر از معركة تاریخ و غلبه بر دشواری‌های تاریخی است. این نکته را در یسنا، هات ۳۳ بند ۵ بیان می‌کند. او در بند شش همین هات، آرزوی خود را دیدار و هم‌پسگی با اهوره مزدا می‌داند. هدف غایی

پیش می‌آید که پس منشأ کارهای مردمان دروندچه چیزی می‌تواند باشد؟ آیا آنچه آنها نیز انجام می‌دهند در این راستا باید فهم کرد؟ و اصولاً این سؤال اساسی پیش می‌آید که منشأ نیکی و بدی چیست؟ با توجه به برخی سروده‌های زردشت، می‌توان دریافت که از دیدگاه زردشت، «اهوره مزدا» خدای یگانه‌ای است و آفریننده «نیکی» و «بدی» نیز، خود اوست. آنچه از نوع نگاه به تاریخ در آموزه‌های زردشت بیان می‌شود، در قالب این فهم از آفرینش قرار دارد. بدین معنا که در صورتی خداوند را آفریننده نیکی و بدی بدانیم، رویکرد به تاریخ با زمانی که خداوند را تنها آفریننده نیکی بدانیم، متفاوت خواهد بود. درباره اینکه منشأ بدی و نیکی در سروده‌های گاهانی چیست، سخنان بسیاری گفته و نوشته شده است. محتمل است صفت «همزادبودن» دو مینوی نخستین، به یک منشأ راستین آنها اشاره داشته است (یسنا، هات ۳۰: بند ۳).

با در نظر گرفتن این مطلب و باتوجه به اینکه در یسنا (هات ۴۷، بند ۳) آمده است که ای مزدا! تویی پدر «سپنته مینو»، می‌توان دریافت که از دیدگاه زردشت نیکی و بدی آفریده اهوره مزدا بوده است؛ همچنین باید یادآور شد که در گاهان، روشنایی و تاریکی هر دو آفریده اهوره مزدا دانسته شده است، در صورتی که در متون پهلوی چنین نیست (یسنا، هات ۴۴: بند ۷) و این نکته به درستی دیدگاه بالا اهمیتی بیشتر می‌دهد. در بندی دیگر نیز آمده است:

«از آن دو «مینو» هواخواه «دروج» به بدترین رفتار گروید و «سپندترین مینو» - که آسمان جاودانه را پوشانده است - و آنان که به آزادکامی و درستکاری «مزداهوره» را خشنود می‌کنند، «اشه» را برگزیدند».

این‌ها به همراه بندهای دیگر (یسنا، هات ۴۴: بند ۷؛ هات ۴۵: بند ۶)، بازگوکننده این نکته می‌تواند باشد که «سپنته مینو» نیز تنها جلوه‌ای از ذات پروردگار بوده و

زندگانی یک انسان در این جهان که آثار مترتب بر آن را به این گونه خواهد دید، هدفی به غایت مینوی است که او با گزینش در این دنیا، به دنبال آن خواهد بود. قبل از ورود زردشت به صحنه تاریخ، باورها و تمایل‌های یکتاپرستانه تاحدودی شکل گرفته بودند؛ ولی این باورها وجوه اشتراک اندکی با یکتاپرستی زردشت داشتند. برخلاف خدایان و الهگان هند و ایرانی، خدای زردشت خدای طبیعت نبود، مانند خدای آسمان یا خدای خورشید یا...؛ همچنین، خدای منطقه‌ای محدود به یک محل یا سرزمین خاص نبود. خدای زردشت به عنوان آفریننده آسمان و زمین و هر آنچه در آن است، مستقل از طبیعت و فارغ از هر نوع محدودیت جغرافیایی بود. به علاوه خدای وی، خدایی اخلاقی بود که نزد او عمل به «اشه» یا راستی و عدالت مهم‌ترین فریضه به شمار می‌رفت (یسنا: هات ۴۴).

از نگاه او این تنها اراده الهی است که در تاریخ متجلی می‌شود و تاریخ را به پیش می‌برد. رابطه مستقیمی بین اراده الهی و رویدادهای تاریخی وجود داشت؛ رویدادها ظهور این اراده فراتاریخی را عیان می‌سازند و تاریخ صرف توالی رویدادها بدون غایت و مقصود نبود. زردشت با تأکید بر وجود حاکمی الهی در آن سوی طرح و ترتیب اشیا، در رویدادها و اتفاق‌های روزمره نوعی فرایند الهی تشخیص می‌داد که به سوی آینده ای آرمانی در جریان است. او با خداوند در تاریخ ارتباط برقرار می‌کرد و اراده او را در همه نیک‌اقبالی‌ها و بداقبالی‌های حیات افراد تشخیص می‌داد. آن چه در تاریخ روی می‌دهد، اهمیتی بنیادین دارد؛ همه چیز صحنه نمایش زنده و ملموسی است که خود را منکشف می‌سازد و در میان تجلی داوری خیر و لطف الهی، به سوی تحقق هدفی ازلی در حرکت است؛ از این رو، آزادی اراده و اختیار انسان در انتخاب نیکی و بدی از برجسته‌ترین آموزه‌های زردشت است (یسنا،

هات ۳۰: بند ۲). انسان با این اختیار و اراده، می‌بایست در تمام طول زندگی پاسدار راه راستی و اشه در مقابل دروغ و بدی باشد. زنر معتقد است از دیدگاه زردشت، این اختیار شامل خود اهوره‌مزدا نیز می‌شد و او ناچار از گزینش و انتخاب بود (زنر، ۱۳۷۵: ۴۹).

اختیار، موهبتی است الهی که از همان آغاز هستی به رایگان در اختیار مخلوقات قرار گرفته است. اساس و مبنای این دیدگاه در هات ۳۱، این است که خرد انسانی بسان خرد پروردگار است و خداوند این موهبت را از خرد خود به انسان بخشیده است تا الگویی از خداوند در هستی باشد؛ زیرا آن چیزی که آفریده شده بود می‌بایست تکامل می‌یافت و مراقبت می‌شد. این وظیفه را خداوند برعهده انسان گذاشت. انسان که به صورت خداوند آفریده شده است، باید با این صفت خداوند هماهنگی نشان دهد و چون خداوند آفریننده است، انسان نیز باید آفریننده باشد. این همکاری خلاقانه اطاعت از آفریدگار است که باید خود را در پیروی از قانون اخلاقی «اشه» به نمایش گذارد:

«ای مزدا! آنگاه که تو در آغاز، تن و «دین» مرا بیافریدی و از منش خویش [مارا] خرد بخشیدی، آنگاه که جان ما را تن پدید آوردی آنگاه که ما را نیروی کارورزی و گفتار راهنما ارزانی داشتی [از ما خواستی که] هر کس باور خویش را به آزادکامی بپذیرد» (یسنا، هات ۳۱: بند ۱۱).

در این دیدگاه، انسان مالک سرنوشت خویش است و اوست که با خرد و دستان خویش زندگی خویش را به راه اشه یا دروغ می‌برد و موجب بهروزی یا ناکامی خود می‌شود. سرنوشت آن نیست که از پیش برای مردمان تصور شده باشد و آن‌ها نتوانند آن را تغییر دهند (یسنا، هات ۵۰: بند ۹). به‌طور کلی در نگاه زردشت، هیچ جایی برای اندیشه‌های قضا و قدری و جبری وجود ندارد. انسان مختار است که با خرد خویش راه سعادت را بشناسد و از میان نیکی و بدی

یکی را برگزیند (Pirart, 2010: 331-332).

از نظرگاه وی، نه تنها انسان با اراده خویش می‌تواند راه سعادت خویش را انتخاب کند، بلکه باید در مقابل دروندان و کسانی که باعث آزار و اذیت و نابودی آشوتان، یا پیروان راه اشه، می‌شوند بایستد. با درک خدا به‌عنوان مفهومی جدایی‌ناپذیر از نظام اخلاقی اشه، وی خود را به تحقق حاکمیت خدا و عدالت او در میان فرزندان انسان موظف می‌داند. بدین‌سان، سرزنش‌ها و انتقادهای او تنها متوجه دیوپرستی صرف نبود، بلکه متوجه تمامی آن شرارت‌های اخلاقی و اجتماعی بود که از دیوپرستی ناشی می‌شد. ازاین‌رو، زردشت به مانند معلمان اخلاق و سیاستمداران و فقیهان درمی‌آمد که مصمم بود با تمام نیرو، شر و فساد اخلاقی را ریشه‌کن کند و قدرت ویرانگر آن را از میان ببرد. ستیز با ناراستی و ویرانگری که در زندگانی کشاورزان پیرو اشه جریان دارد، نه تنها رواست، بلکه هر فرد زردشتی موظف است در برابر مظاهر آن ایستادگی کند. وی تنها به محکوم شمردن بی‌عدالتی ستم قانع نبود. او وظیفه خود را برانگیختن احساسات مردم علیه رنج و بی‌عدالتی اجتماعی می‌دانست. احساسی که به شناخت اکتفا نمی‌کرد، بلکه می‌بایست به عمل واقعی استحاله یابد. وی پیروانش را اندرز می‌داد که:

«پس هیچ یک از شما به گفتار و آموزش دروند که خانمان و روستا و سرزمین را به ویرانی و تباهی می‌کشاند، گوش فرا مدهید و با رزم‌افزار در برابر آن بایستید» (یسنا، هات ۳۱: بند ۱۸).

در مقابل هر آنچه باعث نابودی دنیای مادی می‌شود، می‌بایست ایستاد و آن را از میان برد. این آموزه عملی‌ترین جنبه آموزه‌های زردشت بود که در مقابل آنچه باعث از میان رفتن آرامش و آسایش مردمان اشون می‌شد، مبارزه و تلاشی دائمی را می‌آموخت. آموزه‌ای که روح زندگانی و حیات مادی مردمان در ایران باستان

وامدار این نوع تلقی بود. زردشت در جامعه‌ای شبانی می‌زیست که هر لحظه ممکن بود بیابانگردان به آن هجوم آورند؛ ازاین‌رو، آموزه‌های ذهنی‌اش صورتی عملی نیز یافته بود. او نمونه عمل افراد را با توجه به نتیجه و آثار ملموسی که برای دیگران داشت، قضاوت می‌کرد. آنچه جامعه‌ای شبانی به آن نیاز داشت، بی‌شک آرامش و احساس امنیت بود تا بتواند به کارهای روزمره خویش بپردازد. آنچه این نیازها را برآورده می‌کرد، جلوه‌ای اهورایی می‌یافت (یسنا، هات ۳۱: بند ۹). در یسنا هات ۳۱، خطاب به اهوره‌مزدا می‌گوید: «از آن تو بود «آرمیتی»؛ نیز از آن تو بود «خرد مینوی» جهان‌ساز؛ آنگاه که تو او را آزادی گزینش راه دادی تا به رهبر راستین بگردد و یا به رهبر دروغین»^۱.

«خرد مینوی جهان‌ساز» مفهومی عمیق در ذهن زردشت بوده که در پیوستگی کامل با مظاهر مدنی زندگی انسان بود؛ بدین معنا که انسان می‌بایست تجلی صفات آفرینشگر اهوره‌مزدا در زمین باشد. از دیدگاه زردشت، آنچه باعث رونق و شکوفایی مادی زندگی این جهان می‌شود و رفاه و آسایش انسان‌ها را به همراه می‌آورد، پسندیده و مقدس است و آنچه ضد آن است، یعنی باعث تباهی زندگی مادی می‌شود، ناپسند و نکوهیده و ضد آیین است؛ ازاین‌رو، او ستایشگر زندگی کشاورزان قانونمند است که با آبادکردن سرزمین‌ها آرامش و رفاه را برای مردمان به ارمغان می‌آورند (یسنا، هات ۴۸: بند ۱).

از این منظر، وظیفه اساسی انسان مبارزه‌ای دائم و پیگیر در مقابل کسانی است که زندگی و آرامش آن‌ها را برهم می‌زنند و آن را تباه می‌سازند؛ زیرا از دید وی، این دنیا از ارزش و اهمیت خاصی برخوردار بوده و شایسته است تا به بهترین نحو پاسداری شود. باید گفت که این نگرش مثبت به زندگی و حیات مادی، چقدر می‌توانست در پیشرفت تمدن و زندگی این

نقش پررنگ ایزدان کهن در زندگی انسانی برمی‌خوریم و این مسئله تأثیر فرّوشی‌های مردمان را نیز در برمی‌گیرد (فروردین یشت، کرده: ۱: بند ۱۷).

در مجموع، همه موجودات طبیعی و ماوراءالطبیعی در شکل‌دادن به این تحولات کیهانی نقش دارند؛ حتی می‌توان به نقش عناصر طبیعی همچون آب و باد و آتش و خاک و هوا نیز اشاره کرد. از این روست که تمام عناصر هستی در دین مزدیسنا (زردشتی متأخر) درخور ستایش هستند. این‌ها به مجموعه پیوسته‌ای تعلق دارند که جلوه‌های آن آفریننده بزرگ است؛ از این رو، در تمام آنچه از تحولات مینوی و تحولات مادی رخ می‌دهد دخالت دارند و کل جهان مادی را بسان جلوه‌ای از جهان مینوی نمودار می‌کنند. در واقع، در اندیشه مزدیسنا جهان مادی اثر و معلول جهان مینوی است و جهان مینوی علت آن است (Zaehner, 1956: 43)؛ بنابراین اجزای این جهان، پیوسته تأثیر و تاثرات متقابلی بر یکدیگر دارند و همدیگر را در توانمندتر کردن و کارآتر کردن آفرینش اورمزدی یاری می‌رسانند. برای نمونه، براساس اسطوره نبرد تیشتر که نمونه‌ای از آن است، نتیجه نبرد کیهانی میان نیروهای زندگی و مرگ بستگی به این دارد که آدمی معتقدانه وظایف خود را در اجرای مناسک به جای آورد (هینلز، ۱۳۸۶: ۳۸).

از نگاه ایرانیان مزدیسن، قانون الهی «اشه» که صورت اوستایی همان قانون هندوایرانی «رته» بود، پیوستگی تمام مظاهر خلقت را نشان می‌داد و همه اجزا خلقت می‌بایست براساس آن عمل می‌کردند و خویشکاری خود را داشتند. در دینکرد می‌گوید که هر موجودی در دستگاه آفرینش برای انجام کاری تخصیص یافته است. این تخصیص و آن نیروی انجام خویشکاری خود نهاده، همان فرّۀ یزدانی است. ایزدان همیار خداوند در کار آفرینش و در زمینه انجام خویشکاری‌های

جهانی و مدنی ایرانیان نقش داشته باشد. همان چیزی که نیچه، فیلسوف آلمانی، به‌طور عمیق دلبسته آن بود (Ashouri 2003: EnIr, Nietzsche and Persia).

برخی این مشخصه پیکارجویی با ظالمان را در دین زردشتی با اسلام مقایسه کرده‌اند (زهر، ۱۳۷۵: ۴۰). دنیاگرایی و بی تفاوتی به محیط و جامعه پیرامونی، هیچ جایگاهی در آموزه‌های زردشت نداشت. وی کار و کوشش در دنیا را به غایت تأیید می‌کرد و کامیابی انسان را نتیجه کار و تلاش او می‌دانست (یسنا، هات ۳۲: بند ۷). براساس گفته زهر، مشخصه اصلی آموزه‌های گاهانی واژه savah، سود یا برکت (افزونی) است. این واژه هم برای سعادت این جهانی و هم برای لذات بهشتی به کار می‌رود. از این رو، زردشت پیامبری برای زندگی این جهان است؛ یعنی زندگی با فراوانی و برکت روزافزون (زهر، ۱۳۷۵: ۸۰). زردشت با عینی کردن خواست اهوره‌مزدا در پیشرفت و آبادانی جهان توسط خرد مینوی جهان‌ساز که هر انسان می‌بایست نمونه آن باشد، در حقیقت مردمان را به آبادانی و رونق هرچه بیشتر زندگی مادی در پناه آسایش و آرامش و قانون تشویق می‌کرد. از آن روست که مبانی فلسفی این آموزه‌ها را بسیاری از پژوهشگران ستایش کرده‌اند و این مبانی تأثیری بسزا در خلق مدنیت در سرزمین ایران داشته است (دومزیل، ۱۳۳۵: ۸۱ تا ۸۴). در واقع، می‌توان گفت زردشت با اهمیت‌دادن و برجسته کردن اراده و اختیار انسانی، بر مقوله عمل تکرار نمونه‌های ازلی فائق آمد و انسان را در انتخاب سرنوشت خویش مختار قرار داد و این گونه، به تاریخ و عمل انسان در تاریخ ارزش نهاد.

جبر و اختیار در اوستای متأخر و متون پهلوی

پس از زردشت، با احیای خدایان پیشین و نقش آن‌ها در سرنوشت انسان عوامل اثرگذار بر رفتار و کردار آدمی نیز دچار تغییراتی شد. در جای‌جای یشت‌ها، به

اهورایی بر آفرینش اهریمنی جلوه‌گر می‌شود. هرچه عمل فرد در خویشکاری خود بهتر و شایسته‌تر باشد، آن روح بزرگ را نیرومندتر کرده‌است. از این‌روست که در ایران باستان، هر کسی در هر کاری که می‌بود، می‌بایست آن کار را به بهترین نحو ممکن انجام می‌داد. در دینکرد آمده‌است:

«رسیدن مردم به چکاد فرهیختگی و کار در هر پیشه‌ای، به‌گونه نهادین، بیش از هر چیز استوار بر آن است که «آدمی» می‌بایست منش و اندیشه‌اش را پای‌ریز (وقف) فرهیختگی در آن پیشه کند و فراتر از هر کاری اندیشه‌اش شتابان (آرزومندانه) آهنگ «فرهیختگی» در آن «کار» کند» (دینکرد سوم، کرده‌۱۵۳).

پس هرکس عمل خویش را بهتر انجام دهد، از فرۀ ایزدی بهره بیشتری به دست خواهد آورد. عکس این نیز صادق است؛ اگر فردی در کاری چیره‌دستی نداشت، نباید آن کار را انجام می‌داد (مینوی خرد، پرسش ۳۱: ۴۹). زمانی هم که فردی از فرۀ ایزدی برخوردار شود، همه عناصر دست‌به‌دست هم می‌دهند تا او کامیاب شود، ولو اینکه دیگران نخواهند او به پیروزی دست یابد؛ به عنوان نمونه، در یکی از متون پهلوی، این را دربارهٔ اردشیر بابکان می‌توان دید؛ زمانی که همه عناصر دست‌به‌دست هم می‌دهند تا وی را از مرگ در اثر خوردن زهری که دشمنانش برای وی فراهم کرده‌اند، برهانند (کارنامهٔ اردشیر بابکان، بخش ۹).

عمل هر فردی معیار سنجش میزان اثربخشی او محسوب می‌شده است و میزان فره‌مندی از نور ایزدی را براساس عمل هر کسی سنجش می‌کردند. متن کوچک پهلوی اندرز پوریوتکیشان به ارزش عمل انسانی اشاره می‌کند (متون پهلوی، چیده‌اندرز پوریوتکیشان، بندهای ۲۴ تا ۲۶: ۸۹). این رابطهٔ متقابل ایزدان و انسان بود که در قالب همان قانون کیهانی یا «اشه» معنا پیدا می‌کرد. روحانیان زردشتی با تبیین این

اهوراپسند، از همهٔ دیگر هستی‌داران کوشاترند؛ از این‌رو، اگر مردم در انجام خویشکاری‌های آفرینشی خود بکوشند، از نظر همسانی با ستودگان پاک مینوی برابر نهاده می‌شوند و دوری کاهلانه از خویشکاری، انسان را هرچه بیشتر به دیوان مانندتر و نزدیک‌تر می‌کند (دینکرد سوم، کردهٔ ۲۳۲).

این خویشکاری، تجلی همان قانون یا دادالهی است. در این آیین، فره‌مندی نتیجه عمل به خویشکاری است و هر کس این خویشکاری خود را به‌خوبی انجام دهد، با قانون هستی پیوند برقرار کرده و آفرینش نیک را نیرومندتر ساخته‌است. فره‌مندی نیز همان لطف یزدانی است که افراد را شامل شده و تأثیر آن بر روح انسانی به‌صورت نیروی پیروزمندانه (قوه قهریه) احساس می‌شود؛ از این‌رو، دارندهٔ این قوه به‌صورت یک قهرمان و یک مقتدر و یک پیروز درمی‌آید (کربن، ۱۳۸۴: ۲۱).

نزد روحانیان ایران باستان، هر فردی که در خویشکاری‌های خداپسند خود بکوشد و هر اندازه آن کوشش باورمندانه‌تر و ژرف‌تر باشد، به همان اندازه از عنایت فره یزدانی بهره می‌برد؛ برعکس این نیز عملی است. هر آفریده، از آدم تا خاتم و از ملائکه تا جانور، برای انجام خویشکاری آفرینشی‌اش، هم از ابزارهای بایسته بدنی و جانی بهره‌مند بوده و هم از انرژی حرکتی برخوردار که همان فرۀ ایزدی است (دینکرد سوم، کردهٔ ۳۰۹).

این خویشکاری فردی که بازتاب قانون عالم‌گیر «اشه» است، جزئی از آن به شمار می‌آید. این قانون هم جلوه‌ای اخلاقی و هم جلوه‌ای اجتماعی دارد. جلوهٔ اخلاقی آن در مفهوم «راستی» و جلوهٔ اجتماعی آن در مفهوم «جامعهٔ طبقاتی با خویشکاری مخصوص هر فرد» خود را نشان می‌دهد. هر فرد در انجام خویشکاری خود، در حقیقت با عمل ایزدان همکاری می‌کند و نتیجهٔ نیک این همبستگی در پیروزی آفرینش

قانون به عنوان عامل پیوستگی انسان با جهان مینوی و ایزدان، خواستار وحدت بخشیدن به همه موجودات الهی بودند؛ از دیگر سوی نیز، با مفهوم فرۀ ایزدی و خویشکاری فردی، جایگاه انسان و عمل و اختیار او را در این نبرد کیهانی اعتلا می‌بخشیدند، تا راه را برای اعتقادات تقدیری و جبری سد کنند. زیرا باور به نقش ایزدان در زندگی انسان، ممکن بود این تصور را پیش آورد که حدود مرز این اراده‌های متقابل در تاریخ و ظهور یک رویداد نامفهوم است و در نتیجه، ممکن بود امید به حرکت و پویایی را از بین ببرد. باور نخستین دین زردشتی که درگاهان متجلی است، ایمان راسخ پیامبر به آزادی اراده انسان در گزینش نیک و بد و در نتیجه، آفریدن سرنوشت هر کس به دست خود است. این باور دستخوش تغییر قرار گرفت؛ اما جوهره آیین زردشتی باقی ماند و جلوه‌های عینی‌تری به خود گرفت. این یکی از اصلی‌ترین دستاوردهای ادیان یکتاپرست بوده که انسان در فردیت خویش دارای اهمیت بود؛ بدین معنا که اعمال انسان او را ملزم به پذیرش مسئولیت می‌کرد و او در برابر کار نیک، پاداش و در برابر اعمال ناصواب، عقاب می‌دید (رضایی‌راد، ۱۳۸۴: ۸۰).

با جدایی گوهر خیر و گوهر بد در آیین زردشتی متأخر، این باور به مراتب از آیین‌های سامی نیرومندتر شد و نگرش دنیاگرایانه دین زردشتی و تقدیس عناصر حیات و زندگی و آفرینندگی، روح تمدن‌آفرینی و جهان‌گرایی را در فرهنگ ایران باستان برجسته کرد. هر فردی در برابر اعمال خود مسئول است و آنچه بر سر انسان می‌آید، نتیجه کردار اوست. از این رو بود که آگاهی بخشی و تعلیم و تربیت هر فرد زردشتی از همان آغاز صورت می‌گرفت تا بتواند راه را از چاه باز شناسد و گرفتار دشواری‌های زندگی نشود (متون پهلوی، چیده‌اندرز پوریو تکیشان، بند ۱: ۸۶).

دینکرد نیز به تفصیل در باب اراده و اختیار آدمی با عنوان «آزاد کامی» بحث کرده‌است و آن را ویژگی انسان‌ها و عنایتی از سوی پروردگار دانسته‌است. خصوصیتی که هم جان‌خدایی (آخو) و هم پیوسته خرد گزینشگر است (دینکرد سوم، دفتر دوم، کرده ۱۷۴). انسان در واقع، «پرتوی از جان اهورایی» است که سزاوار پیکری مادی شده‌است. از این رو، می‌باید کار اهورایی کند. در بندهش آمده‌است که اهوره‌مزدا پیش از آفرینش، خدای نبود پس از آفرینش، خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان‌بخش همه و افزونگر و نگران همه شد (بندهش، بخش ۱: ۳۵). پس انسان که هستی او را اهوره‌مزدا پاسداری می‌کند (بندهش، بخش ۴: ۴)، می‌بایست الگوی او بر روی زمین و در میان استومندان مادی باشد. به این علت، برای تحقق این جایگاه، باید به مانند خداوند روح آفرینشگر و تمدن‌ساز داشته باشد و برای تحقق زندگی بهتر و جهانی آبادتر، به نبرد کیهانی روی گیتی‌پردازد. این روح آفرینشگری، مبارزه‌جویی، فرهنگ‌پروری، تمدن‌گرایی و هر آنچه باعث رونق و آبادانی و آسایش دنیوی انسان‌ها شود، عصاره تعلیمات دین متأخر زردشتی بوده‌است، چنان‌که به واقع نیز، ایرانیان باستان روح حماسه و سلحشوری را هر لحظه در زندگی خویش حس می‌کردند و در تمام عناصر خلقت، آن نگرش مبارزه‌جویانه را می‌دیدند. هرودوت در کتاب خود در این باره می‌گوید:

«آنان (پارسیان) بر این باورند که فضیلت یک مرد، نخست در قابلیت جنگاوری‌اش و آنگاه در عده پسرانش است... فرزندان‌شان از سن پنج تا بیست سالگی تنها سه چیز را می‌آموزند: اسب‌سواری، تیراندازی و راست‌گویی» (هرودوت، ۱۰۰: ۱۳۹۳؛ همچنین ن. ک. به: Harrison, 2002: 554-556; Flower, 2006: 278-279; Rood, 2006: 290-305).

و فرزند و همه دیگر خواهش‌های اهوراپسند است (دینکرد سوم، کرده ۳۵۰). در واقع تحقق اراده الهی، خود را در گسترش سودرسانی در جهان مادی نیز نشان می‌دهد؛ یعنی آنچه از نگاه انسانی سودرسان بوده، همان نیز از نگاه اهوره‌مزدا سودرسان است؛ زیرا خرد وی از جنس خرد الهی است و گزینش خوب و بد از طرف او، با اراده الهی همسان است. یعنی هر آنچه باعث بالندگی فرهنگ و تمدن و عناصر حیات و زندگی این جهانی شود، ستایش شده است. عکس آن نیز صادق است؛ یعنی در مقابل، آنچه باعث بدبختی و دردمندی و اندوه است، نکوهش شده است. می‌توان چنین تلقی را در کتاب ارداویراف‌نامه دید، زمانی که ارداویراف در سفر معنوی خود به جهان دیگر، در گذشتگانی را مشاهده می‌کند که گرفتار عواقب معنوی گریه و شیون، خلاف قانون خویشان و نزدیکان خود شده‌اند (ارداویراف‌نامه، فصل ۱۶)؛ زیرا در دین زردشتی، شیون و مویه بیش از حد گناه است و این کار کمکی به روان نمی‌کند و بدن زنده را می‌آزارد و از نظر اعتقاد به زندگی پس از مرگ و اطمینان به رستاخیز، بی‌نتیجه است و کمکی به سعادت کسی نمی‌کند (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۷۶).

با توجه به اینکه گیتی آفریده اهوره‌مزداست، استفاده از آن کاری پسندیده و نیکو است؛ ولی این گیتی را اهریمن آلوده کرده است و هر کسی می‌باید این آلودگی‌ها را از گیتی دور سازد و آنچه را باعث رنج و سختی انسان می‌شود و رنگ و بویی اهریمنی دارد، نابود سازد. پس دنیاگرایی و آبادان کردن این دنیا، عین آخرت‌گرایی است. ثروت و دارایی و مال و فرزندان از جمله سرمایه‌هایی است که هر کس باید در رسیدن به آنان کوشش کند. ثروت فی‌نفسه بد نیست؛ زیرا رفاه و زندگی را به همراه می‌آورد و انسان را از غم نان دور می‌سازد. در رساله پهلوی «ماتیگان یوشت فریان»

به‌طور کلی در این مکتب، کار و تلاش و حرکت و کوشش ستایش می‌شد و ارزش انسان به عمل و کردار او بستگی داشت. در زبان پهلوی، تنبلی از گهانیه (ajgah n h) و فرد تنبل (jgah n) نامیده می‌شد (MacKenzie, 1953: p.7). این فرد نزد ایرانیان بسیار منفور بوده است؛ به‌عنوان مثال، در نامه پهلوی «اندرز دستوران به بهدینان» آمده است که:

«مرگ ارزان مردم را در زندگانی، باید به آیین خورش دادن و اشگهان را نه به آیین دادن» (متون پهلوی، اندرز دستوران به بهدینان: ۱۰۹).

یعنی قاتلان و کسانی را که به علت ارتکاب جرم مستحق مرگ هستند، از غذا محروم نباید کرد؛ اما تنبل‌ها را باید محروم کرد. می‌توان «خویشکاری فردی» را گونه‌ای تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری نامید؛ به این معنی که هرکسی باید کار خویش را به بهترین شکل و با چیره‌دستی انجام دهد تا آثار برآمده از این کار، سودرسان برای همگان باشد و هر کسی در هر وظیفه‌ای، باید به رشد تمدن و آبادانی یاری رساند. در مینوی خرد اشاره می‌کند که آن زمینی که در آن کشت شود و آبادتر باشد، شادتر است (مینوی خرد: ۲۹). از این منظر، شادی به‌عنوان نیرویی حرکت‌دهنده به انسان برای جنبش و پویایی به کرات تقدیس شده است. شادی راه گریز از دردمندی و عزلت‌نشینی و راه مبارزه با غم و اندوه است، اندوهی که تمام عناصر حیات و سرزندگی را از انسان می‌گیرد. در بندهش اشاره می‌کند که خداوند از آن روی شادی را آفرید که اکنون که دوران آمیختگی نیک و بد است، آفریدگان به شادی پردازند (بندهش، بخش ۱۲، بند ۱۹). چنین مفهومی از متن برخی کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی نیز برداشت می‌شود (کتیبه داریوش در شوش DSF، بند ۱).

دینکرد نیز اشاره می‌کند که دیانت مزدیسنا خواهان خنیاگری، سرزندگی، رامش، خواسته، افزایش در زن

نخستین کسانی بودند که با تاکید بر زندگانی این جهانی، در واقع به انسان و تاریخ ارزش گذاشتند (Ashouri 2003: EnIr, Nietzsche and Persia).

مزدیسنا و اندیشه‌های سایر ملل در باب مفاهیم جبر و اختیار

با وجود تأکید بی‌چون و چرای زردشت بر اراده و اختیار انسان در شکل‌دهی به سرنوشت خود، نگرش تقدیری در قالب ادیان تازه و اندیشه‌های شکل‌گرفته در آن زمان، خود را وارد تفکر زردشتی کرد. یکی از آن‌ها اندیشه هزاره‌گرایی بود که از آموزه‌های بابلی وارد این دین شد و آثار نامطلوبی در تاریخ‌نگری ایرانیان داشت (بویس، ۱۳۷۵: ۳۳۹). دیگری تأثیراتی بود که از اعتقاد به نقش ستارگان و کواکب و اجرام فلکی بر زندگانی انسان و سرنوشت او حاصل می‌شد؛ این آموزه را نیز بابلی‌ها و بیشتر از طریق اندیشه‌های زروانی وارد تفکر زردشتی کردند. خصوصیت سرزمین ایران و موقعیت گذرگاهی‌اش، محل تلاقی اندیشه‌های گوناگونی بود که آثار و نتایج آن پس از هزاره‌ها، در آثار یافت‌شده وجود دارد (Grenet, 2012: 47).

به قول زنر، ایران به دقیق‌ترین معنی، خاورمیانه است. پلی است که دو فرهنگ عظیم جهان باستان را به هم مرتبط می‌سازد، یا شکافی که جدا می‌کند. از یک سو در برابر فرهنگ مدیترانه‌ای، یعنی یونان و اسرائیل و از دیگر سوی در برابر آسیای دور، یعنی هند و چین بنیان گرفته‌است. اینجاست که باید در آن، انتظار یافتن آمیزه‌ای پر بار از نظام‌های فکری و عرفانی هند و یکتاپرستی سامی داشته باشیم (زنر، ۱۳۸۷: ۲۳). این موضوع به‌طور مسلم بر جهان‌بینی و در نتیجه، بر تاریخ‌نگری ایرانیان نیز مؤثر بوده‌است. به قول الیاده، اندیشه منزه و مینوی هند، همواره نهادی آن جهانی و تاریخ‌ستیزانه داشته‌است. برعکس رومیان که مردمی

می‌توان اهمیت ثروت را در سعادت فردی، براساس این دیدگاه مشاهده کرد (ماتیکان یوشت فریان، کرده دوم، بندهای ۳۲ تا ۳۵). برخی مواقع، درباره جایگاه و مقام دنیوی فرد و آثار آخرتی آن در رساله‌ها و کتاب‌های پهلوی نکاتی آمده‌است که جای شگفتی دارد. چنان‌که زادسپرم در کتاب «وزیدگی‌های زادسپرم» می‌گوید:

«چنان‌که از روی قیاس در کتاب‌های مخالفان نشان داده شده است که آنکه او را در گیتی کرداری یا توان نیرویی یا بزرگی یا خویش کاری که بدان سزوار است که، <باشد و> آن را با راستی که دارد، پیوند دهد و سزاوار سود گرداند، آن‌گونه کردار، توان نیرو و بزرگی <وخویشکاری به روان او پیوندد و او در مینو نیز به همان سان باشد> (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۱، بند ۱).

این آموزه به‌طور دقیق، در مقابل آموزه‌هایی بود که ادیان مختلف در آن زمان، یعنی زمان اشکانیان و ساسانیان، آن را تبلیغ می‌کردند؛ زیرا بیشتر آن‌ها سعادت اخروی را در دنیاگریزی و چشم‌پوشی از مظاهر دنیا می‌دانستند که آشکارترین آن‌ها آموزه‌های گنوسیستی بود که گستردگی فراوانی داشت (دوشن گیمین ۱۳۸۵: ۱۲۱). اما ایرانیان باستان کوشایی و علاقه‌مندی به برخورداری از نعمت‌های دنیوی را در همان قالب دوگانه‌ای که از نظام هستی داشتند، درک می‌کردند و پیوسته در پی آن بودند که عناصر حیات و زندگی و کوشندگی را تقویت کنند و آیین اهورایی را گسترش دهند. چیزی که هگل نیز به آن اشاره می‌کند (هگل، ۱۳۸۱: ۳۰۵ تا ۳۱۱). این جوهر آیین زردشتی که در متون پس از گاهانی جلوه‌گر شده بود، با تأثیرات مخربی که این آیین از اندیشه‌های همسایگان خود گرفت، همچنان این اندیشه کلی را از دست نداد و روح آن تغییر نکرد و به‌عنوان اصل پنهان در اندیشه‌های زردشتی متأخر باقی ماند. بیهوده نبود که نیچه، فیلسوف آلمانی، بر این باور بود که ایرانیان

نجومی از سرنوشت انسان کم‌کم وارد تفکرات ایشان شد و اخترشناسی و اختربینی ایرانی سرشتی کم و بیش ترکیبی یافت و باورهای کهن را با عناصر بابلی و هلنی بعدی تلفیق کرد (رینگرن، ۱۳۸۸: ۱۱۰). این اعتقاد را که بابلی‌ها در نزد سایر اقوام قدیم شرق انتشار دادند، مبتنی بر این اصل بود که هرچه در این جهان روی می‌دهد، جز تصویری از آنچه در آسمان‌هاست، نیست؛ بدین‌گونه، اعتقاد به بخت و طالع و جبر و قضا در شرق نزدیک پدید آمد (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۵۵) و بعدها در قالب اندیشه زروانی، وارد مباحث کلامی دیانت مزدیسنا شد. بندهش به‌عنوان کتاب مهم زردشتی که بسیار متأثر از آرای زروانی و تقدیری است، می‌گوید:

«چنین گوید در دین که زمان نیرومندتر از هر دو آفرینش است: آفرینش هرمزد و نیز آن اهریمن. زمان یابنده جریان کارهاست. زمان از نیک یابندگان یابنده‌تر است، زمان از آگاهان آگاه‌تر است، چنان‌که داوری به زمان توان کرد. به زمان است که خانمان برافکنده شود. اگر تقدیر باشد، در زمان، آراسته فراز شکسته شود. کس از مردمان میرنده از اورهایی نباید، نه اگر به بالا پرواز کند، نه اگر به نگرانی چاهی کند و درنشیند و نه اگر زیر چشمه آب‌های سرد فرو گردد» (بندهش، بخش ۱: بند ۱۱).

این در حالی است که در اوستا، مهم‌ترین متن زردشتی، زمان یا زروان تنها یکی از ایزدان است که چندان در کانون توجه نیست (یسنا، هات ۷۲: بند ۱۰). در اینجا قصد نداریم درباره آرا و اندیشه‌های زروانی بحث کنیم. بنابر اسطوره زروانی، اهریمن حاصل شک زروان بوده و فرمانروایی نه هزار ساله اول آفرینش به عهده او خواهد بود (زهر، ۱۳۸۷: ۱۵۷). این اسطوره‌ها شامل اندیشه‌های تقدیری بود که بنابر گفته زهر، در دوران ساسانی همراه با زردشتی متأخر، به

سخت تاریخ‌گرا بودند و همواره از احتمال سقوط و پایان کار روم بیم داشتند و در جستجوی راه‌ها و چاره‌های بی‌شمار برای «نوآیین‌کردن» بودند (الیاده، ۱۳۸۴: ۸۷).

با این وصف، می‌توان دریافت که ایران در محیطی میانه اندیشه‌های تاریخ‌گرایانه و تاریخ‌گریزانه قرار دارد؛ هر چند که اندیشه‌های تاریخ‌گریزانه بیشتر از غرب ایران وارد شده باشند.

همین موقعیت جغرافیایی باعث شد حمله مکرر بیگانگان و شکست و نابودی شاهنشاهی‌های بزرگ و تحمل قرن‌ها رنج و بدبختی، برخی از مردم را به عقیده‌مند شدن به بخت و اقبال و سرنوشت و قضا و قدر وادار کند. سرنوشتی که باید در برابر آن تسلیم شد و تن به ستاره بخت و گردش روزگار داد. باوری که بیشتر در اواخر دوران ساسانی و در دوران اسلامی شاهد آن هستیم (دهالا، ۱۳۷۷: ۲۲۷). این تصورات تقدیری را مردمان میان‌رودان و به‌خصوص ستاره‌شناسی کلدانی، بیشتر وارد آموزه‌های زردشتی کردند. این تصور که اختران نوشتار سماوی هستند، در اسناد سومری و اکدی به‌خوبی نمایان است (شریفی، ۱۳۸۴: ۱۵۴ تا ۱۵۷). در سالنامه سناخریب آمده است:

«زیرزمین ماندگار، شالوده ابدی که طرحش از دیرباز در انداخته شده است، از همان زمان نوشتن گنبد آسمان».

یا در جایی دیگر، آشوربانی‌پال اعلام می‌کند که محراب‌هایی که ساخته است:

«مانند نوشتار گنبد آسمان یا نوشتار افلاک می‌درخشد».

در کتیبه نبوکد نصر این عبارت به صورت قالبی تکرار شده است:

«(محراب) ساخته‌ام درخشان چون نوشتار افلاک» (رینگرن، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

در اثر مجاورت ایرانیان با این مردمان، این تلقی‌های

تناوب جانشین یکدیگر می‌شدند. دورانکرتیر، روحانی قدرتمند دوران سلطنت بهرامان (بهرام اول تا سوم) و همچنین دوران شاپور دوم و خسرو اول، ادوار پیروزی نگرش سنتی «مزدیسنا» بر نگرش زروانی بود (زهر، ۱۳۸۷: ۷۵).

این نبرد اندیشه‌ها و مکتب‌ها را در دوره ساسانی، در متون پهلوی می‌توان دید. متونی که هم در بردارنده اندیشه‌های زروانی است و همحاوی آموزه‌های زردشتی. نویسنده بندهش همثوی‌گرا و هم سنت‌گرا بود. به‌عنوان سنت‌گرا، آموزه‌هایی را به ارث برده بود که با هم ناسازگار بودند. از یک سو او آموخته بود جهان، آنچنان که ما آن را می‌شناسیم از اختلاط دو اصل از ازل متخاصم، پدید آمده‌است که این دو اصل از جوهرهای متفاوت و در آغاز به‌طور کامل، از هم متمایز بوده‌اند؛ از سوی دیگر، فرا گرفته بود که زروان (زمان) بر بالای این دو اصل قرار دارد و خود را به‌عنوان بخت متجلی کرده‌است و سرنوشت آدمیان را در قبضه قدرت خود دارد (زهر، ۱۳۸۷: ۱۵۲).

تکامل تدریجی جهان از «زمان»، این مفهوم را در برداشت که سپهر، جهان را محدود کرده و بر آن نظارت می‌کند. به زبان اسطوره نجومی، این سخن به این معنی است که در ازل، تقدیر هر یک از افراد را جدال کیهانی میان بروج دوازده‌گانه که نماینده نیروهای خیر هستند و سیارات هفتگانه که اختیار مقدرات آفریدگان را در دست دارند، مقدر کرده‌است.

براساس عقیده زروانی‌ها، عالم مادی نه از روشنی بی‌پایان، بلکه از خود زروان پدید آمد و از آنجاکه زروان بی‌هیچ مفهومی خدای روشنائی نیست، پس روشنی‌بخشیدن به این عالم ضروری می‌نماید. از دیدگاه آن‌ها، اهوره‌مزدا خالق زمین و آسمان بود؛ اما برای آفرینش آفریده‌های خویش، باید از تاریکی یا عنصری خنثی به‌عنوان یک ماده استفاده کرده باشد.

جهان به‌واسطه ایزد یا ایزدان روشنائی، از جوهره تاریکی پدید آمده و شکل گرفته‌است. زمان کرانمند نیز از زمان بی‌کران (زروان آکرانه) به وجود آمده‌است و پس از طی دوازده هزار سال، باز به بی‌کرانگی خواهد پیوست. ولی در مزدیسنا، «زمان کرانمند» به‌طور بسیار ساده آفرینش اورمزد و از ابدیت خود اوست؛ بنابراین، در پیوستگی نزدیک با او قرار دارد (زهر، ۱۳۸۷: ۱۸۱ و ۱۸۲ و ۲۴۴). در واقع، زروان از طریق دوازده بروج و هفت سیاره، خود را به‌عنوان سرنوشت متجلی می‌سازد؛ او تقدیرکننده بخت، چه خوب و چه بد است و ستارگان عوامل او هستند (زهر، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

این مفهوم از زروان‌گرایی بود که به درون اندیشه زردشتی راه یافت و زمینه را برای تقدیرگرایی در میان پیروان این دین فراهم کرد. سرنوشت انسان‌ها به دست ستارگان و آسمان افتاد و آنچه آن‌ها بر او مقدر می‌کردند، همان می‌شد. کتاب «مینوی خرد» هر نیکی و بدی را که به مردمان و آفریدگان می‌رسد، حاصل هفت سیاره و دوازده برج می‌داند و آن‌ها را تعیین‌کننده سرنوشت و مدبر جهان عنوان می‌کند (مینوی‌خرد، پرسش ۷: ۳۲).

در اخترشناسی مزدیسنا، سیارات (اباختران) که گردان بوده، پلید و ستاره‌ها (اختران) که ثابت و بی‌حرکت هستند، اهورایی محسوب می‌شوند و این از آنجاست که در اندیشه مزدیسنا، هر عنصر ثابتی نیک به شمار می‌رفت. هفت سیاره (اباختران) که هفت سپاهبد اهریمن خوانده شده‌اند، به نبرد با اختران می‌پردازند و سرچشمه سود و زیان و شادی و درد از نبرد این دو گروه حاصل می‌شود (رضایی‌راد، ۱۳۸۴: ۱۰۰ و ۱۰۱). این نقش‌ستارگان و اجرام فلکی را در تاریخ‌نگری مردمان ایران باستان می‌توان دید. در «کارنامه اردشیر بابکان»، زمانی که اردوان از فرار اردشیر از بارگاهش باخبر می‌شود، از اخترشماران می‌خواهد که سمت و

به ویژه کر تیر، با این تفکرات به مبارزه برخاسته بودند؛ زیرا به خوبی می دانستند که این آموزه ها روح حقیقی آیین زردشتی را که مبتنی بر اراده و اختیار آزاد در ساختن سرنوشت خویش بود، از میان می برد. در این زندگی، انسان باید به سهم خود راضی و خشنود می بود، احساسات خود را فرو می نشاند و خود را به تقدیر می سپرد؛ زیرا او از پایان کار خود فقط این را می دانست که به سرای جاودان خواهد شتافت. عمل انسانی دیگر کارگشا و تغییردهنده نبود و یأس و ناامیدی را بر انسان حاکم می کرد. در «مینوی خرد» آمده است که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم، نمی توان با تقدیر ستیزه کرد؛ زیرا هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرا رسد دانا در کار گمراه و نادان کاردان و بددل دلیرتر و دلیرتر بددل و کوشا کاهل و کاهل کوشا و چنان است که با آن چیزی که مقدر شده است، سببی نیز همراه می آید و هر چیز دیگر را می راند (مینوی خرد، پرسش ۲۲).

این آموزه ها روح سازندگی و کوشایی و جهان گیری را از مردمان می گرفت و بینشی سرشار از رخوت و سستی را باعث می شد. برخی از این باورها را در قالب توصیه ها و اندرزنامه ها در باب ناپایداری بودن گیتی می توان دید (متون پهلوی، چیده اندرز پوریتکیشان، بند ۵: ۹۲). از دیدگاه تفضلی، مطالبی از قبیل تأکید بر کم توجهی به امور دنیایی و پرداختن به امور روحانی و نیز راضی شدن به قسمت را باید از مشخصات نوع ادبی اندرزها به شمار آورد (تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

ولی با توجه به این متون، می توان فهمید اندرزنامه ها که فضای فکری روحانیان و صاحبان فکر دوره ساسانی را گرفته بود، نشان از تأثیر این طبقه از آموزه ها داشت که آرام آرام فرهنگ جامعه را تسخیر کرده، بر ذهن توده مردم اثر نهاده بود. زروانیسم دینی بوده که گوشه گیری را همچون نوشدارویی توصیه

سوی حرکت اردشیر را به وی بگویند. اخترشمار می گوید:

«میش از کیوان و بهرام ریزیده و به هرمزد و تیر پیوست و خدای میان آسمان زیر درخشندگی مهر است و ایدون پیدا است که اردشیر گریخته رفت. از روی به کسته پارس است و اگر تا سه روز گرفتن نشاید، پس از آن گرفتن نتوان» (کارنامه اردشیر بابکان، بخش ۳).

این طرز تلقی بدین معنا بود که رویدادهای آینده را می توان از روی ستارگان پیشگویی کرد و در نتیجه، نقش اراده انسانی را در تغییر و دگرگونی کاهش داد. دغدغه کیش زروانی درباره مسئله تقدیر و نیز احکام سخت زمان، آموزه اصلی زردشت را یعنی وجود اختیار و توان در هر فرد برای شکل دادن به سرنوشت خویش از رهگذر عمل گزینش، تیره و تار کرد (بویس، ۱۳۸۶: ۹۵ تا ۹۸). در متونی که در آن، زروان را به عنوان نیروی قدرتمند بر روی زمین شاهد هستیم، تقدیرگرایی و جبرگرایی را می یابیم که دیگر هیچ جایی برای آزادی و انتخاب باقی نمی گذارد؛ زیرا او به اراده خود (همه چیز را) تغییر می دهد و دگرگون می سازد. گوهر (شخصیت) آدمی را متغیر می سازد، او را از ابتکار عمل باز می دارد و این تنها خود اوست که انتخاب می کند (زهر، ۱۳۸۷: ۳۹۶).

این نگرش بدبینانه به زندگی، حاصل آن تفکر برگرفته از اسطوره زروانی بود که می گفت اهریمن، شهریار جهان مادی است و اورمزد، تنها بر عالم علوی و مینویی سروری می کند. زروانی ها یا تقدیرگرایان با این جنبه، با فرق بدبینانه تر گنوسی که «روح پلید» را حاکم بر زمین می دانند، همراه و قرین اند. مندائیسیم و فرق گنوسی در زروانیسم و مانویت، قائل شده اند به اینکه قبل از هستی عالم، جهان مادی از عنصر تاریکی یا از ماده ای خستی آفریده شده است (زهر، ۱۳۸۷: ۱۱۷). بی دلیل نبود که روحانیان زردشتی در دوران ساسانی و

کرده‌است. ادبیات اندرزی پهلوی که مصرانه مردم را به اعراض از دنیای مادی و توجه به عالم مینوی فرا می‌خواند، نظری که مکرر در نوشته‌های فارسی دوران اولیه اسلامی ابراز می‌شود، به احتمال متعلق به زروانیسم است. این لحن، تسلیم فلسفی در مینوی خرد که به داشتن گرایش نیمه زروانی مشهور است، بیش از همه آشکار است (زهر، ۱۳۸۷: ۲۸۴).

هیچ‌گاه تفکر زردشتی متأخر با اندیشه‌های دنیاگریز و عزلت‌گرایانه هم‌خوانی نداشته و با آن سر سازگاری پیدا نکرده‌است. به‌طور کلی تعالیم و آموزه‌های مسیحیت، زروانیسم (که پیوستگی‌های عمیقی با مکاتب گنوسی داشت)، گنوسی، مانویت و جنبش مزدکی هیچ‌یک با روح آموزه‌های زردشتی پیوندی نداشت و دشمنی روحانیان زردشتی را با این مکاتب، می‌بایست در این نکته جستجو کرد. کتیبه کر تیردر کعبه زردشت، گویای این تفکر است (ن.ک به: kzk، بند ۹). آنچه بعدها وارد اندیشه اصیل زردشتی شد، از اقوام و ملل دیگر بود و آثار تخریبی و ویرانگر خود را در اندیشه تقدیری و هزاره‌ای برجای گذاشت (شاکد، ۱۳۸۷: ۲۴). به قول ایران‌شناسان، آیین اشراق و ریاضت‌پیشگی را به‌طور کامل، مربوط به بیرون از ایران باید دانست. این راه و روشی بود که با مانی و سپس با صوفی‌گری از یونان، از سرزمین یهود و شاید اندکی هم از هند به ایران آمد (دوشن گیمن، ۱۳۸۵: ۷).

این اندیشه‌های بیگانه تحت تأثیر تحولات گوناگون و اوضاع زمانی و مکانی و به هر طریق ممکن، وارد تفکر مزدیسنا شده بود. حال این سوال اساسی پیش می‌آید که تفکر مزدیایی چگونه توانسته بود این آموزه‌های گوناگون و تا حد چشمگیری متناقض را در درون خود جای دهد و از ترکیب آن‌ها مکتب فکری کلامی را ایجاد کند که بتواند از آن دفاع کند. متکلمان این آیین

در طول تاریخ، به نحوی خواسته‌اند از باورهای خود دفاع کنند؛ ولی متون بازمانده از آن‌ها، در این باره شفافیت ندارد. شاید از آخرین تلاش‌های آن‌ها که در زمان گذشته انجام داده‌اند، این بوده باشد که حوزه امور معنوی و حوزه امور مادی را از هم جدا بدانند و جایگاه هر یک را جداگانه بررسی کنند. براساس دیدگاه مزدیسنا، در انسان جبر و اختیار هر یک نقش خاص خود را ایفا می‌کند، آن‌ها باید با هم در هماهنگی، به‌عنوان روح و جسم، عمل کنند. جبر و تقدیر به‌عنوان سبب انگاشته می‌شود و اختیار انسان چون علت نزدیک آنچه برای وی رخ می‌دهد، تلقی می‌شود. هر کدام حوزه مقرر خود را داشته و این حوزه‌ها با هم تداخل ندارند. تقدیر (بخت) تنها بر هستی مادی نظارت دارد و سرنوشت مینوی انسان در دستان خود اوست. حتی در جنبه مادی، آدمی می‌تواند آنچه بخت برای او مقدر و مقرر کرده‌است، زودتر از زمان مقرر شده، به دست آورد؛ به شرط آنکه تا به آخر جهد و تلاش کند و آنچه برای آدمی مقدر شده می‌تواند به علت گناهان وی، از او سلب شود. با انجام عمل درست، انسان می‌تواند از استیلا بر بدی (اهریمن) جلوگیری کند. هرچند آدمی قادر نیست آنچه برای او مقدر نشده‌است به کف آورد (زهر، ۱۳۸۷: ۳۸۸ و ۳۸۹). در متنی پهلوی آمده‌است که:

«این را نیز گویند که چیز گیتی بر بیست و پنج بهر نهاده شده‌است، پنج (بهر) بر بخت، پنج (بهر) بر کنش، پنج (بهر) بر خوی و پنج (بهر) بر گوهر و پنج (بهر) بر وراثت. زندگی، زن و فرزند و خدایی و خواسته بر بخت، آسرونی و ارتشتاری و واستریوشی و کرفه و بزه بر کنش، به زنان شدن و کارگزاردن، خوردن، رفتن، خفتن، برخوی؛ مهر و آرم و رادی و راستی و فروتنی بر گوهر؛ تن بهر و هوش و بیر و نیرو بر وراثت» (متون پهلوی، نهش چیزگیتی: ۱۲۰).

مینوی خرد از دو گونه بخت سخن گفته شده است: اول «بخت» و دیگری «بغو بخت»؛ بخت آنکه از آغاز مقدر شده است و بغو بخت آنکه پس از آن بخشند (مینوی خرد، پرسش ۲۳: ۴۳؛ دینکرد سوم، کرده ۲۰۹).

در رساله پهلوی «یادگار بزرگمهر» نسبت و رابطه بخت و کنش انسانی را این گونه بازگو می‌کند:

«بخت و کنش هر دو (نسبت به هم) همانند تن و جان هستند؛ زیرا تن جدا از جان کالبدی است ناتوان و جان جدا از تن، روحی است ناگرفتنی (مجرد و انتزاعی) و زمانی که با یکدیگر آمیخته شدند قوی و بزرگ و سودمند (می‌شوند). بخت چه و کنش چیست؟ بخت علت و کنش بهانه چیزی است که به مردمان رسد» (متون پهلوی، یادگار بزرگمهر، بندهای ۱۰۶ تا ۱۰۹: ۱۳۲). با تمام این احوال، روحانیان زردشتی تلاش می‌کردند تا آن روح حقیقی دین زردشتی را با تمام این ویژگی‌ها حفظ کنند و اراده انسانی را در تحولات تاریخی بارزو اثربخش نشان دهند؛ به‌عنوان مثال در رساله اندرز فرخ پیروز آمده است:

«(ازروی) سستی (و کاهلی) نه بخت را بلکه کنش را به حساب آوریم. (او که) در سود کوشا و گزیدار و به بخت مطمئن است، کامکار است» (متون پهلوی، اندرز فرخ پیروز، بندهای ۴ و ۵: ۱۱۲).

در دینکرد نیز نویسنده دسته‌ای از کیشداران را به نقد کشده است که چرا مدعی شده‌اند غارتگری و چپاول و فرجام تباه برخی ستمکامگان در جهان نیز، بخشی از طرح آفرینشی و تقدیری خداوند است (دینکرد سوم، کرده‌های ۴۱ و ۲۳۹). در نامه تنسر آمده است:

«با اطمینان خاطر بدان هر کسی دست از کار و کوشش بردارد و به بخت و سرنوشت معتقد باشد، از ارزش خود کاسته است و هر کسی به سعی و تلاش متکی باشد و نقش بخت و سرنوشت را انکار کند، ابله‌ی بیش نیست که بار خودپسندی در سرش

این ترکیب ناهمگونی است که اهمیت یافتن بخش‌هایی از آن در هر دوره، به وضع طبیعی و روحیات و فضای ذهنی جامعه بستگی دارد. از این روست که همه آن‌ها را به نوعی، داخل در ساختار فکری خود می‌دانسته‌اند؛ ولی از توجیه نسبت عقلایی آن در می‌ماندند. در همین متن، باز بر جدایی کنش انسان در اثر دنیوی و اثر اخروی تأکید شده است. نقش تقدیر به‌طوری به زندگی و زن و فرزند و خدای خواسته (ثروت) محدود می‌شود. رستگاری و عذاب ابدی به‌طور کامل خارج از حیطه قدرت آن است؛ این‌ها قلمرو اراده انسان آزاد است و تنها خود او مسئول آن است. در همان حال، پذیرفته می‌شود که تمام آدمیان همانند زاده نمی‌شوند؛ زیرا فضایل مادرزاد هستند، آن‌ها جزئی از جوهره (گوهر) و شخصیت آدمی است. افزون بر این، کیفیات موروثی نیز وجود دارد که بر این نابرابری نخستین اولیه میان آدمیان می‌افزاید. با این همه، اشتباه خواهد بود اگر تصور شود که این نابرابری اولیه در الهیات مزدیسنا پذیرفته شده نبودند؛ زیرا سرنوشت انسان به‌طور مستقیم، در دست خود او قرار دارد. او و تنها او می‌تواند به‌واسطه اعمال خود به رستگاری دست یابد یا اینکه در میانه راه سقوط کند (زهر، ۱۳۸۷: ۳۹۰).

نکته جالبی که در اینجا نهفته است اینکه هر کسی بر اساس کنش خود، در یکی از طبقات اجتماعی قرار می‌گیرد. در این متن‌ها، کوشش می‌شود تا دو گرایش فکری متضاد با یکدیگر آشتی داده شوند: گرایشی که مدعی است کل تقدیر آدمی را نیرویی فوق‌طبیعی از پیش رقم زده است و گرایشی مبتنی بر اینکه سرنوشت آدمی به کردارهای نیک یا بد او وابسته است. راه‌حل این مشکل در تقسیم‌بندی بخت آدمی به امور دنیوی و مینوی جستجو شده است؛ امور دنیوی را به تقدیر منتسب کرده‌اند و امور مینوی را به کردارهای آدمی. در

افتاده است. انسان عاقل باید حد اعتدال بین تلاش و بخت را پیدا کند و فقط به یکی از آن‌ها اکتفا ننماید» (نامهٔ تنسر: ۹۴).

به‌طور مسلم، این ایمان و باور بوده که هر کسی که نتیجهٔ اعمال خویش را در این دنیا به معنای واقعی دریافت نمی‌کرده است، با نگرشی معادشناسانه پاسخ می‌داده‌اند که روزی خواهد رسید که جهان مادی باز ساخته شود و میان نیکان و بدان داوری پایانی به انجام رسد و در آن داوری همگانی و فرجامین است که پادشاه هر کس به راستی داده می‌شود و نیکان به رستگاری می‌رسند و بدان سرافکننده خواهند شد (دینکرد سوم، کردهٔ ۳۲).

این آموزه‌های تقدیری در تفکر زردشتی، زمانی که با شکست‌های سیاسی و نظامی و اقتصادی اواخر عمر دولت ساسانی همراه شد، پیوندی عمیق با اندیشهٔ هزاره‌گرایی برقرار کرد و باعث سقوط این دولت شد. این باورهای جبری در پی توجیه جریان حوادث تاریخی بودند تا از این رهگذر، به مردمان زمانه کمک کرده تا حوادث را درک و تحمل کنند (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۳۹). این برداشت را در بخشی از کتاب «زند بهمن یسن» آشکارا می‌توان دید:

«ایدون نیک گفت اورمزد به زردتشت سپیتمان که: بخوان و از برکن و از طریق زند، پازند و گزارش بیاموز، به هیربدان و هاوشتان بگوی تا در جهان بگویند، پس ایشان به آن‌هایی که از سده آگاه نیستند بگویند، به امید تن پسین و برای نجات روان خویش هر فرد و زشتی و پتیاره جدادینان و دیوپرستان را برگیرند و ببرند (تحمل کنند)» (زند بهمن یسن، فصل ۴، بند ۶۷).

متون پیشگویانهٔ زردشتی تأثیر عمیقی در ایجاد اندیشه‌های تقدیری بر جای گذاشت؛ زیرا این متون براساس قالب هزاره‌ای، قادر به پیشگویی‌هایی می‌شدند که خواه‌ناخواه می‌بایست اتفاق می‌افتادند. از این‌رو، بر

ذهن مردمان تأثیر فراوانی داشتند. ایرانیان به همان اندازه که از تاریخ گذشته اطلاع داشتند، از طریق متون پیشگویانه، از رویدادهای آینده نیز خبر یافته بودند. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر تاریخ معلوم و مشخص باشد، چه فرقی می‌کند که بجنگیم یا سر تسلیم فرود آوریم؟ چرا باید تلاش و کوشش کنیم زمانی که می‌دانیم شکست خواهیم خورد؟ اگر اعمال و افعال ما هیچ تأثیری بر جریان تاریخ نداشته باشد، همهٔ قدر و اعتبار خود را از دست می‌دهیم، پس چه باید کرد؟ آیا خود را به دست تقدیر بسپاریم؟ این‌ها پرسش‌هایی بود که در ذهن ایرانیان جایگیر شده بود. شاهد این نیز گفته‌های رستم فرخزاد، فرمانده سپاه ایران در جنگ قادسیه، در نامه‌ای به برادرش است که در شاهنامه آمده است (فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۱۹۶).

هرچند آن را حاصل اندیشه‌های فردوسی بدانیم، باز این قطعه به روشنی فضای فکری ایرانیان اواخر عصر ساسانی را نشان می‌دهد. بندهند این جملات تشابه آن را با متن پیشگویانه پهلوی «زند بهمن یسن» نشان می‌دهد. متنی که با پیشگویی‌های خود، جبرانگاری و تقدیرگرایی را نیز باورپذیر ساخته بود. از مطلبی در این کتاب برمی‌آید که تحولات و رویدادهای جهان از پیش مشخص شده و هر کس در آن قالبی که برای او طراحی شده است، قرار می‌گیرد و نقش خود را انجام می‌دهد. به‌طور کلی، در اواخر دورهٔ ساسانی فرهنگ ایرانی از آن روح آفرینشگری که در دوران هخامنشی داشت، بسیار فاصله گرفت. اعتقاد به قضا و قدر از این فضای ایجادشده نشان دارد. تقدیرگرایی و اعتقاد به سحر و جادو، هر دو در گُندشدن آهنگ پیشرفت‌های فنی در جوامع کشاورزی سهم بزرگی داشته‌اند؛ یکی مردم را تشویق می‌کرد که برای یافتن راه‌حل مسائل خود، به نیروهای فوق‌طبیعی روی بیاورند و دیگری، معتقدشان می‌کرد که اختیار هر چیز به دست آن‌ها

نیست^۲ (لنسکی، ۱۳۷۴: ۲۸۳).

تاریخ‌باورانه دنیای جدید که انسان را به مثابه موجودی مطلقاً تاریخی و آزاد و تنها در کنش‌های تاریخی خویش می‌داند، جایی در تاریخ‌نگری ایرانیان باستان ندارد. براساس اندیشه مزدیسنا، انسان آفریده بی‌یاوری در رویدادهای تاریخی نیست، بلکه او در این میدان بزرگ یاورانی دارد که به وی در رویدادآفرینی و تاریخ‌سازی یاری می‌رسانند.

نتیجه

اندیشه مزدیسنا در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود، محصولی از روایت‌ها و گفتمان‌هایی بود که هر یک در دورانی، از جذابیت و عمومیت چشمگیری برخوردار بودند و این دیانت نیز بی‌تأثیر از آن‌ها نبود؛ اما با وجود این، توانسته بود روح آموزه‌های زردشت را در درون خود حفظ کند و هریک از این باورها و اندیشه‌ها را در قالب و ساختی زردشتی پیروراند. دینی که بنیان‌گذار آن با تأکید بر نقش انسان در شکل‌دادن به سرنوشت خویش پا به عرصه حیات نهاده بود، کم‌کم متأثر از باورهای جبری و تقدیری که از غرب و شرق بر آن وارد می‌شد، آن یگانگی و خلوص اولیه خود را از دست می‌داد؛ به‌صورتی که در اواخر دوران ساسانی، نگرش‌های تقدیری و جبری چنان با دستگاه کلامی و فلسفی آن آمیخته بود که رویدادهای ناگوار بعدی را نوعی تقدیر از پیش معین، قلمداد می‌کردند.

در این دوران، روحانیان زردشتی با همگون‌کردن روایت‌های زردشت و باورهای سایر ملل، در واقع به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی بودند که محصول جهان آن موقع و فضای فکری حاکم بر آن دوران بود. این موضوع تا جایی پیش رفت که آموزه‌هایی تا حدودی متضاد با یکدیگر را در درون دستگاه کلامی خود قرار می‌دادند و خواستار ترکیب معنابخش و توجیه‌پذیر آن‌ها بودند. با وجود این، آنچه آموزه‌های زردشت را

هیچ‌یک از این دو طرز تفکر، مردم را برآن نمی‌داشت که برای رفع نیازمندی‌های خود، به ابداع فنون و روش‌های بهتر بپردازند تا آنان در راه ساختن افزارهایی کارآمدتر بکوشند. این باورها بیشتر پاسخی بود به سختی‌ها و بیدادگری زمانه و تلاش می‌کنند با این استدلال که در ازل حاکمیت اهریمن بر جهان مادی رقم خورده‌است، انسان‌ها را به کنارآمدن با آن‌ها قادر سازند و باور وجود قیامت و عذاب وجدانی را از میان بردارند. از این رو، به انسان‌ها توصیه می‌کند به آنچه به شمامی‌رسد راضی باشید؛ زیرا این همان است که برای شما رقم خورده‌است. در این تفکر، انسان، مهره‌ای است به دست عوامل مابعدالطبیعی و خالی از اراده انسانی. این تفکر به ترقی و پیشرفت باور ندارد و تغییر و دگرگونی را توصیه نمی‌کند؛ از این رو، باورمندان به آن بینشی محافظه‌کارانه می‌گیرند و به توجیه رفتارها و کردارهای پادشاهان و فرمانروایان می‌پردازند. از چنین دیدگاهی، رویدادهای تاریخی نه ناشی از روابط علت و معلولی، بلکه تحت‌تأثیر «نیروهای شگرف نامرئی و اثرگذار» یا منبع لایزال بوده و با خواست و اراده آن منبع در حرکت هستند و به وقوع می‌پیوندند و سرنوشت آدمی را رقم می‌زنند. چنین نگرش معرفت‌شناسانه به جهان و انسان، میدان عمل و گزینش را از بشر می‌گیرد و دایره فعالیت او را محدود می‌کند. آموزه‌های زردشت جایگاه ویژه‌ای برای انسان و اراده و اختیار آزاد او قائل می‌شد؛ ولی ناآگاهانه با پروبال پیدا کردن این نظریه‌ها و اندیشه‌ها، دیدگاه مردم را به نگرش‌های تقدیری و جهان‌گریز سوق می‌داد. این دو گونه نگرش را در تعالیم اخلاقی تاریخ ملی نیز می‌توان دید (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۵۱۰).

خردگرایی نیز که در متون پهلوی بر آن تأکید بسیاری می‌شود، تحت‌تأثیر آن قرار می‌گیرد. تفکر

. بویس، مری، (۱۳۷۴)، تاریخ کیش زرتشت، اوائل کار، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.

. _____، (۱۳۸۶)، زردشتیان، ترجمه عسگر بهرامی، چ ۹، تهران: ققنوس.

. _____، (۱۳۸۸)، «ریشه‌های فلسفه زردشتی»، در: جستاری در فلسفه زردشتی، ترجمه سعید زارع، سیدسعیدرضا منتظری و نیلوفرالسادات نواب، تهران: دانشگاه‌هایانومذاهب.

. پوردوود، ابراهیم، (۱۳۵۳)، اوستا، نامه مینوی آیین زردشت، تهران: فروهر.

. تفضلی، احمد، (۱۳۸۵)، مینوی خرد، به کوشش ژاله آموزگار، چ ۴، تهران: توس.

. _____، (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران: سخن.

. جلالی نائینی، سیدمحمدرضا، (۱۳۸۵)، گزیده سرودهای ریگ ودا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

. جاماسپ آسانا، جاماسپ جی دستور منوچهر جی، (۱۳۷۱)، متون پهلوی، گزارش سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

. جعفری دهقی، محمود، (۱۳۶۸)، ماتیکان یوشت فریان، تهران: فروهر.

. چند تن از خاورشناسان فرانسوی، (۱۳۳۷)، تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

. دادگی، فرنبرغ، (۱۳۸۵)، بندهش، گزارنده: مهردادبهار، چ ۳، تهران: توس.

. دوستخواه، جلیل، (۱۳۸۷)، اوستا، چ ۱۳، تهران: مروارید.

. دوشن گیمن، ژاک، (۱۳۷۵)، دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.

در این زمینه بی‌بدیل و یکتا می‌کرد، تأکیدی بود که او بر پیوند خرد انسانی و خرد الهی داشت و از این رهگذر، اختیار و اراده انسانی را در مقابله با هر آنچه روح پلیدی و اهریمنی داشت، صاحب ارزش می‌کرد.

پی‌نوشت

۱. پوردوود در ترجمه خویش از این بند، به جای اصطلاح «خرد مینوی چهارپایان» استفاده کرده‌است. ما مینوی پدیدآورنده چهارپایان» استفاده کرده‌است. ما بنابر ماهیت فلسفی کلامی این مقاله، ترجمه دوستخواه را برگزیدیم که به تعبیر ما نزدیک‌تر است.

۲. جادوگری در دین زردشتی نکوهش شده و از اعمال اهریمن و دیوان شمرده شده‌است؛ با این حال، این قسم اعمال از بابل و یهودیت وارد ایران شده بود. برای اطلاعات بیشتر (ن. کبه:شاکد، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

کتابنامه

الف. کتاب‌های فارسی

. آذرفرینغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، (۱۳۸۱)، کتاب سوم دینکرد (دفتریکم)، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.

. _____، (۱۳۸۴)، کتاب سوم دینکرد (دفتر دوم)، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: مهرآئین.

. آموزگار، ژاله، (۱۳۸۷)، تاریخ اساطیری ایران، چ ۱۰، تهران: سمت.

. الیاده، میرچا، (۱۳۸۴)، اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، چ ۲، تهران: طهوری.

. گروهی از دانشوران غربی، (۱۳۳۵)، ایران از نظر خاورشناسان، ترجمه دکتر رضا زاده شفق، تهران: اقبال

- . دومزیل، ژرژ، (۱۳۴۶)، اصول ثابت تاریخ ایران، مندرج در کتاب تمدن ایرانی (مجموعه مقالات)، ترجمه عیسی بهنام، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- . راشد محصل، محمدتقی، (۱۳۸۵)، زند بهمن یسن، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- . رضایی‌راد، محمد، (۱۳۸۴)، مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران: طرح نو.
- . رینگرن، هلمر، (۱۳۸۸)، تقدیر باروری در منظومه‌های حماسی فارسی، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس.
- . زادسپرم پسر جوان جم، (۱۳۸۵)، وزیدگیهای زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، چ ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- . زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، تاریخ در ترازو، چ ۷، تهران: امیرکبیر.
- . زرن، آرسی، (۱۳۷۵)، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- . _____، (۱۳۸۷)، زروان یا معمای زردشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- . ژینیو، فیلیپ، (۱۳۸۶)، ارداویراف‌نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چ ۳، تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- . _____ و ندرمان، ورنر، (۱۳۸۵)، «نکاتی پیش‌تر در باره میترا در ایزدکده‌مانوی»، در: دینمهر در جهان باستان، ترجمه مرتضی‌ثاق‌فر، تهران: توس.
- . شاکد، شائول، (۱۳۸۷)، تحول ثنویت، ترجمه سیداحمد رضا قائم‌مقامی، تهران: ماهی.
- . شریفی، گلغام، (بهار ۱۳۸۴)، دیدگاه ایرانیان باستان به مسئله جبر و اختیار، مجله مطالعات ایرانی، مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان‌های ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان، س ۴، ش ۷، ص ۱۴۹-۱۷۲.
- . عریان، سعید، (۱۳۸۲)، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی-پارتی)، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- . فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، شاهنامه فردوسی، چ ۸، تهران: امیرکبیر.
- . فره‌وشی، بهرام، (۱۳۸۶)، کارنامه اردشیر بابکان، چ ۴، تهران: دانشگاه تهران.
- . کاویانی پویا، حمید، (بهار ۱۳۸۹)، جبر و اختیار در ایران باستان، نامه تاریخ پژوهان، س ۶، ش ۲۱، ص ۱۱۶-۱۳۳.
- . کرین، هانری، (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: توس.
- . _____، (۱۳۸۴)، بن‌مایه‌های آیین زردشت در اندیشه سه‌روردی، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- . گالووی، آلن، (بی‌تا)، الهیات تاریخی پانن برگ، ترجمه مرادفرهادپور، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- . لانسکی، گرهارد و جین لانسکی، (۱۳۷۴)، سیر جوامع بشری، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- . دهالا، مانک جی نوشیروان جی، (۱۳۷۷)، خداشناسی زردشتی، ترجمه دستور رستم شهزادی، تهران: زودهر.
- . شارپ، نارمن ولف، (۱۳۴۶)، فرمانهای شاهنشاهی هخامنشی، تهران: شورای مرکزی جشن شاهنشاهی.
- . مینوی، مجتبی و اسماعیل رضوانی، (بی‌تا)، نامه تنسر به گشسب، بی‌جا: خوارزمی.

- . Leclant, J., (2005), (sous la direction), Dictionnaire de l'Antiquité, ۳^e édition Quadrige et Presses Universitaires de France.
- . MacKenzie, D.N., (1971), A Concise Pahlavi Dictionary, Oxford.
- . Pirart, E., (2010), Les Adorables de Zoroastre, Max Milo Éditions.
- . Reichelt, H., (1911), Avesta Reader, Strausburg.
- . Rood, T., (2006), Herodots and Foreign Lands , in The Cambridge Companion to Herodotus, edited by C. Dewald & J. Marincola, Cambridge University Press, Cambridge.
- . Shaked, Sh., (1992), The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology , Messiah and Christos, Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, ed. I. Gruenwald, et. Al., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, p. 229-240.
- . Zaehner, R.C., (1956), The Teaching of the Magi (A Compendium of Zoroastrian Beliefs), London.
- . هرودوت، (۱۳۷۸)، تواریخ، ترجمه وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: افراسیاب.
- . ——— (۱۳۹۳)، تاریخهرودوت (ماده‌ها و هخامنشیان تا فرجام کوروش کبیر)، ترجمه اسماعیل سنگاری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- . هگل، گ.و، (۱۳۸۱)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، ج ۲، تهران: شفیعی.
- . هینلز، جانراسل، (۱۳۸۶)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، ج ۱۲، تهران: چشمه.
- . یارشاطر، احسان، (۱۳۸۳)، تاریخ ایران کمبریج، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان (جلد ۳، قسمت ۱)، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: امیرکبیر.

ب. کتاب‌های لاتین

- . Ashouri, D., (2003), Nietzsche and Persia , in Encyclopaedia Iranica, edited by E. Yarshater.
- . Harrison, Th., (2006), The Persian Invasions , in Brill's Companion to Herodotus, edited by E.J. Bakker, I.J.F De Jong & H. Van Wees, Leiden.
- . Herrenschmidt, Cl., (Mai/Juin 2012), Les études Zoroastriennes , Dans Religions & Histoire, No.44: Zoroastrisme le Rite pour l'Érmit,
- . Duchesne-Guillmin, J., (1975), Zoroastre, Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ, Édition de Robert Laffont.
- . Flower, M.A., (2006), Herodotus and Persia , in The Cambridge Companion to Herodotus, edited by C. Dewald & J. Marincola, Cambridge University Press, Cambridge.
- . Grenet, F., (Mai/Juin 2012), Le Zoroastrisme a-t-il été l'une des Religions de l'Asie Centrale , Dans Religions & Histoire, No.44: Zoroastrisme le Rite pour l'Érmit, .
- . Kent, R.G., (1953), Old Persian, grammar, texts, lexicon, New Haven, 1953.