

اسطوره شناسی ایزدان ایران

دکتر شروین وکیلی





مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی - ۲

اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی

دکتر شروین وکیلی

پیشش به مادرم آذودخت

و به ماد پدرم انوشیروان

شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: 49 4603 4027 0000 0100 0120 IR30

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر دکتر شروین وکیلی و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان

می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی

ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)



اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی

(مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی-۳)

نویسنده: دکتر شروین وکیلی

ww.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

طراح جلد: مریم تاجبخش

(شماره صفحه‌ها در چاپ کاغذی با نسخه الکترونیکی متفاوت است)

چاپ نخست: ۱۳۹۵

نشر شورآفرین

سپاسگزاری

این کتاب به این شکل نوشته نمی‌شد و با این ترتیب به دست مخاطب نمی‌رسید؛ اگر که نویسنده از مهر دوستان و یاری یاران برخوردار نمی‌شد. این کتاب نخست دستاورد تدریس چند دوره اسطوره‌شناسی در مؤسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا است. برگزاری این دوره‌ها با همت و یاری دوستان و برادرانم مهندس پیمان اعتماد (مدیر عامل خورشید) و آقای فرشید ابراهیمی (مدیر آموزش خورشید) ممکن شد و پس از آن یاران و دوستان بودند که این کتاب را با کوشش خویش به سامان رساندند. دوستان گرامی‌ام خانم بهنوش عافیت‌طلب نمایه‌سازی و ویراستن کتاب را به انجام رساند و بانوی گرامی مریم تاج‌بخش طراحی جلد آن را بر عهده گرفت. در پایان یار گرامی‌ام «حسین کاظمیان» که مدیر انتشارات شورآفرین است، بر چاپ آن همت گماشت و پس از حدود پنج سال قید و بند، چاپ این نوشتار را ممکن ساخت. بسیار سپاسگزار همه‌شان هستم؛ چراکه اگر لذتی و قدرتی و معنایی از خواندن این متن برخیزد بی‌شک سهمی از آن مدیون ایشان است.

فهرست مطالب

۹	دیباچه
۱۶	پیش درآمد
۲۴	بخش اول: ایزدان کهن آریایی
۲۵	گفتار نخست: چارچوب تاریخی
۳۱	گفتار دوم: ساختار امر قدسی در یسنه
۶۶	بخش دوم: ایزدان زمان و مکان
۶۷	گفتار نخست: وای
۹۷	گفتار دوم: زروان
۱۱۸	بخش سوم: ایزدان طبیعت گرا
۱۱۹	گفتار نخست: بهرام
۱۳۴	گفتار دوم: هوم
۱۶۲	گفتار سوم: آناهیتا
۲۰۳	بخش چهارم: نرسه و نرگس
۲۰۴	گفتار نخست: روایت های آریایی
۲۲۰	گفتار دوم: روایت های سامی

فهرست مطالب

۲۲۸	گفتار سوم: روایت‌های یونانی
۲۴۰	بخش پنجم: مهر و میترا
۲۴۲	گفتار نخست: مهر خاوری
۲۵۷	گفتار دوم: مهر باختری
۳۰۶	گفتار سوم: ایزدان همسان مهر
۳۲۲	گفتار چهارم: رازهای میتراپی
۳۴۸	گفتار پنجم: مهر ایرانی
۵۱۹	بخش ششم: کاوشی در تکامل اساطیر ایرانی
۵۲۰	گفتار نخست: کوچگردان در برابر کشاورزان
۵۳۱	گفتار دوم: درباره‌ی سه، چهار، پنج، شش و هفت!
۵۴۸	کتابنامه

دیباچه

۱. اسطوره، نامی پرسش برانگیز است. در عرف دانشگاهی، هر نظامی از عقاید و باورها را که دیگر پیرو و معتقدی نداشته باشد، نظامی اساطیری می‌دانند. از این روست که از اساطیر مصری، اساطیر آزتک‌ها، و اسطوره های سلتی سخن می‌گویند. بیشتر بدان دلیل که امروز کسی برای دفاع از آیین قربانی برای اودین یا کوئتزال کوآتل گامی پیش نمی‌نهد و تحلیل و تشریح و جراحی نمادهای قدسی و باورهای بنیادین این اقوام دیگر حساسیت و آزرده‌گی‌ای را بر نمی‌انگیزد. به این شکل متخصصان می‌کوشند تا از دانش اسطوره‌شناسی حساسیت‌زدایی کنند. این شاخه از دانش را معمولاً برای شناسایی و تحلیل عقاید و باورهایی مرده به کار می‌گیرند، تا تابو بودن ذاتی آن و تلاشش برای تصرف و رمزگشایی نمادهای مقدس را پنهان کنند.

با این وجود، این حقیقت بر سر جای خود باقی است که کنش یک اسطوره‌شناس، اگر به راستی به کار خود آشنا و مسلط باشد، به کاهنان جهان باستان شباهتی دارد. چرا که اسطوره‌شناسان همان کسانی هستند که در مورد نظام باورها و دستگاه‌های تقدس فراموش شده یا حاشیه‌ای بیشترین اطلاعات را دارند، و معمولاً سخنگویان معتبر آن نظام‌ها تلقی می‌شوند. به راستی امروزه چند تن از ما سخنان جادوگر فلان قبیله‌ی اسکیمو را در مورد باورهایش، از مقاله‌ی مردم‌شناس و اسطوره‌شناسی که در همان مورد پژوهش کرده، جدی‌تر می‌گیریم؟ و هنگام تفسیر اوستا به موبدان قدیمی مانند نریوسنگ ارجاع می‌دهیم، و نه به نیبرگ و دارمستتر و بویس؟

نوشتن درباره‌ی تاریخ باورهای اساطیری، از آن رو تنش‌آمیز و دغدغه‌برانگیز است که هر نظامی از باورها و عقاید جا افتاده، منظومه‌ای از نشانگان معنادارِ غایی و نمادهای امر قدسی است که می‌تواند همچون اسطوره‌ای نگریسته شود. فرقی نمی‌کند که آن نظام عقاید، باورهای منقرض شده و از یاد رفته‌ی قبایل ماساگت باستانی باشد، یا باورهای دینی مسیحیان کاتولیک امروزی. از هر دستگاهی از باورها می‌توان فاصله گرفت و شالوده‌ی پیش‌داشت‌های داستان‌وارِ هر جهان‌بینی‌ای را می‌توان «از بیرون» نگریست، و به این ترتیب به زمینه‌ای اساطیری دست یافت. نکته‌ی تکان دهنده در مورد اساطیر، آن است که به راستی همچون هاله‌ای تمام نظام‌های معنایی موجود را فرو پوشانده‌اند. چارچوبی نظری نمی‌توان سراغ کرد که تلنباری از روایت‌ها و نمادها و پیش‌فرض‌ها، و به ندرت گزاره‌ها و اصولی یکه و مستقل، از ریشه‌ی اساطیری آن برنخاسته باشد. بنابراین اسطوره‌شناس، بیش از آن که متخصصِ شاخه‌ای خاص از دانایی باشد، مسلح به چشمی ویژه است که از بیرون نگریستن و حلّاجی کردنِ نشانه‌ها و نمادها را آموخته است. این نگاه، می‌تواند به هر زمینه‌ای خیره و هر موضوعی متوجه شود و اسطوره‌شناسی‌هایی گوناگون را به دست دهد. از این روست که در زمانه‌ی ما بسیاری از اندیشمندان عبارت اسطوره را برای اشاره به طیفی وسیع از باورها و برداشت‌ها مورد اشاره قرار می‌دهند. سخن از اسطوره‌ی پیشرفت در آثار پسامدرن‌ها، باور فوکو به اسطوره‌ای بودنِ اعتقاد به گرانیگاهی انسانی در سیاست، و کتاب کاسیرر درباره‌ی اسطوره‌ی دولت نمونه‌هایی از این متون هستند.

۲. در این زمینه‌ی رنگارنگ و در این خوان گسترده از موضوع‌هایی که می‌توانند آماج اسطوره‌شناسی قرار گیرند، عناصر فرهنگ ایرانی و باورهای دینی ایرانیان باستان همواره موضوعی دردسرساز بوده و هنوز نیز هستند. اسطوره‌شناسی ایرانی، از نظر تاریخی نقطه‌ی شروع آن چیزی بود که ادوارد سعید شرق‌شناسی خوانده است. در واقع با ترجمه‌ی آنکتیل دو پرون از اوستا به زبان‌های اروپایی بود که موج علاقه به باورهای شرقی

در اروپا آغاز شد، و از آن هنگام تا به امروز برداشت‌های دانشوران اروپایی در مورد آیین‌ها و عقاید ایرانیان باستان در دو جبهه‌ی کاملاً متمایز گسترش یافته است.

در درون زمینه‌ی اروپایی برداشت‌ها و روایت‌هایی که از این اساطیر به دست داده‌اند، داربستی بوده که اروپاییان نسخه‌هایی نوتر و تخیلی‌تر را برای بازسازی هویت خویش بر آن بنا کرده‌اند. به‌ویژه در زمینه‌ی فرهنگ ژرمنی که پایبندی‌اش به میراث کلیسایی کمتر، پویایی و سیالیت هویتش بیشتر، و اشتیاقش برای دستیابی به هویتی وحدت‌بخش افزون‌تر بود، اساطیر ایرانی همچون نیروی محرکی عمل کرده که نسخه‌هایی بسیار گوناگون از هویت‌های اروپایی - از نازیسم آلمانی گرفته تا سارماتیسیم لهستانی - را در خود پرورده است.

در زمینه‌ی ایرانی اما، اسطوره‌شناسی ایرانی علمی ناسازگون بوده است. از سویی ترجمه‌ی دانشوران اروپایی و ارتباط نزدیکشان با دانشوران ایرانی آموزه‌های ایشان را به سرعت در جامعه‌ی ما ترویج کرده، و از سوی دیگر این حقیقت که بخش مهمی از برداشت‌های ایشان گذشته‌ای پرافتخار را برای ایرانیان در نظر می‌گیرند، ایشان را به چهره‌هایی محبوب تبدیل کرده است. نیبرگ در مقدمه‌ی کتاب مهمش «دین‌های باستانی ایران»، می‌نویسد که مخالفت دانشمندانی مانند هنینگ و هرتسفلد با او به خاطر تعصب دینی ایشان در مورد زرتشت و ایران باستان است، و این حرفی درست است. ایران‌شناسان اروپایی در واقع دانشمندانی برخاسته از تمدن اروپایی بودند که در برخورد با تمدن ایرانی تا حدود زیادی ایرانی شدند. آنان زبان فارسی را آموختند، معمولاً برای سال‌هایی طولانی در ایران زیستند، و گاه حتا خانواده‌شان را در پیوند با ایرانیان تشکیل دادند، و با عناصر نمادین هویت ایرانی همچون نشانگانی «خودی» و درونی شده برخورد کردند. آن نقطه‌ی قوتی که در مقایسه با همتایان ایرانی خویش داشتند، آموزش دقیق و بستر نظری محکم‌شان در قلمروی دانش جدید بود که از تربیت دانشگاهی اروپایی‌شان بر می‌خاست و ذهنیتی منظم و دقیق را به همراه انضباطی سزاوار تحسین در

زمینه‌ی خواندن و آموختن برایشان به ارمغان می‌آورد، و این بخت که با وجود دل‌باختگی‌شان به ایران، می‌توانستند از بیرون به موضوع پژوهش خویش بنگرند. از این رو، آثار ایران‌شناسان اروپایی در حدود دویست سالی که از عمر ابن دانش می‌گذرد، همچنان در درون ایران بی‌رقیب مانده، و همچون داربستی برای برساختن هویتی مدرن و باستان‌گرا - که برای حدود نیم قرن از نظر سیاسی نیز مسلط بود، - مورد استفاده واقع شده است.

۳. اسطوره‌شناسی ایرانی عرصه‌ای دشوار و دردسرساز از چالش‌های نظری را پیش‌روی اندیشمندان فرا می‌گشاید. این زمینه به چند دلیل دانشی پیچیده و پر فراز و نشیب است. نخست، بدان دلیل که اساطیر ایرانی، مجموعه‌ای از باورها را در بر می‌گیرد که در جامعه‌ای متکثر و چند قومی، برای مدتی بسیار دراز وجود داشته است. دست کم پنج هزار سال تاریخ مدون و نوشته شده از باورهای اقوام ایرانی در دست است، و حوزه‌ی جغرافیایی این آرا از قلمرو ایران زمین خارج شده و تا شمال هند و مرزهای چین و اروپای غربی گسترش یافته است. چندان که امروز بیشترین دانسته‌ها در مورد ایزد ایرانی مهر را از اروپای غربی داریم و برای فهم تصوف ایرانی باید حتماً با ابن عربی اندلسی و شاگردانش در مصر آشنا باشیم. بنابراین دشواری اسطوره‌شناسی ایرانی، تنوع باورنکردنی باورها، شاخه‌زایی چشمگیر و شگفت‌انگیز نمادها و نظام‌های نظری، و تداوم دیرپای تاریخی و پهنای گنج‌کننده‌ی جغرافیایی است.

دومین دلیل، آن است که باورهای اساطیری ایرانی به شکلی تکان دهنده در طول این مدت دراز باقی مانده اند و بخش مهمی از آن‌ها تا امروز نیز به بقای خود ادامه داده‌اند. این بدان معناست که وارد شدن به بسیاری از قلمروهای معنایی، تابو محسوب می‌شود، و خطوط قرمز بسیاری دست و پاگیر پژوهشگران است. پژوهشگران اروپایی از این نظر در این قلمرو برنده هستند که این خطوط قرمز را در نمی‌یابند، و بنابراین با

نگاهی شفاف و متقارن به موضوع خود می‌نگرند، اما معمولاً به خاطر همین بیرونی بودن نگاهشان، پیچیدگی یاد شده را در نمی‌یابند و به یکی از رایج‌ترین - یا گاه دم‌دست‌ترین - روایت از منشی چندسویه و لایه لایه بسنده می‌کنند.

بنابراین دانش اسطوره‌شناسی ایرانی با وجود دارا بودن دانشمندان نامدار بسیار و افسون کردن ذهن‌های بسیار ژرف‌نگر، همچنان با آشفتگی و سردرگمی روبروست. از سویی بدان دلیل که نگاه بومی از درون به اساطیر ایرانی محدود به خطوط قرمز عقیدتی و تابوهایی نظری است، و از سوی دیگر از آن روی که نگاه اروپایی از بیرون به بخش مهمی از داده‌ها و محتواهای این چارچوب معنایی دسترسی ندارد. از این روست که بهترین متون اسطوره‌شناسانه در زمینه‌ی باورهای ایرانی، دست بالا چارچوبی نظری در مورد یک پیامبر یا یک دوره‌ی تاریخی به دست می‌دهد، و هنوز به مرتبه‌ی دستگاہی فراگیر و نظری برکشیده نشده است، که بتواند کلیت تاریخ تحول امر قدسی در ایران زمین را دنبال کند، و آن را در بستری یکپارچه از قواعد عقلانی بفهمد و صورتبندی کند.

۴. امروز باید اسطوره‌شناسی ایرانی را از نو نوشت. بدان دلیل که شاید برای نخستین بار، بخت درآمیختن دو نگاه از بیرون و از درون فراهم آمده است. برای نخستین بار، آشوب اجتماعی و هرج و مرج فرهنگی بدانجا رسیده که بخش مهمی از ایرانیان - این ملت کهنسال همواره دین‌دار - دیگر به شکلی سنتی به نمادهای قدسی خویش پایبند نیستند. در عین حال، به لطف ابزارهای مدرن تولید و انتشار منش‌ها، دسترسی همگان به برداشت‌ها و نوشتارها و متون علمی امکان‌پذیر است. برای آن گروهی از اندیشمندان ایرانی که علاقه و نیازی برای دستیابی به منظری عقلانی و منظم احساس می‌کنند، امکان جذب استخوان‌بندی دانش اروپایی فراهم

آمده، و آشوب مشابهی که در نظام ارزشی غربِ مدرن و در لایه‌ی نخبگان وجود دارد، نقد کردن و بازسازی کردن این چارچوب مدرن را هنگام وام گرفتنش ممکن ساخته است.

برای نخستین بار، می‌توان اندیشه‌ی نظام‌ساز، بی‌طرف، بیرونی، دقیق، متکی به داده‌های مستند، و دانشورانه‌ی غربی را وام گرفت، بی‌آن که در آن حل شد، و بی‌آن که از نقدهای خویش در موردِ مبانی آن چشم‌پوشی کرد. اکنون این امکان وجود دارد که دلبستگی ایرانی خویش به نمادهای خویش را همچون اشتیاقی و محرکی به کار بگیریم و شورِ هویت‌یابی و هویت‌جویی را تصاحب کرده و مدیریتش کنیم، بی‌آن که به اصلی بچسبیم و درباره‌ی نمادی تعصب داشته باشیم. برای نخستین بار، در زمینه‌ی آشوبی که هزینه‌هایی چنین سنگین و لطمه‌هایی چنین جبران‌ناشدنی را برای جامعه‌ی ما به همراه داشته است، می‌توان درباره‌ی خود و اساطیر خویش اندیشید، بی‌آن که در بندِ حرمت‌های بومی و ارزیابی‌های غرب‌مدارانه گرفتار ماند.

امروز باید اسطوره‌شناسی ایرانی را از نو نوشت. چون در این آشوب برخاسته در هنگامه‌ی خطا و ریا، هر باوری و هر چشم‌اندازی به اسطوره تبدیل شده است. هر نماد قدسی‌ای به موضوع دانش اسطوره‌شناسی تبدیل شده، و هر باور و اصلی تردیدپذیر و شک‌کردنی می‌نماید. در این سردرگمی معمولاً تحمل‌ناپذیر، اندیشمندان می‌توانند بنشینند و بیندیشند و دژی از معنا را پی‌ریزی کنند که همگان دیر یا زود باید بدان پناه برند. در این شرایط است که می‌توان باورهای بومی را تراشید و اصلاح کرد و بازساخت، و چارچوب‌های مدرن وام‌گیری شده را نقد کرد و بازخواند و نسخه‌هایی خودساخته از آن را جایگزینش کرد. اکنون، زمانی است که ارتقای هماهنگِ آن نگاه مدرن و این برداشت ایرانی، همزمان و پا به پای هم، ممکن شده است.

امروز باید اسطوره‌شناسی ایران را از نو نوشت، چون ما وارثان هویتی رو به تباهی و نظامی از معناهای رنگارنگ و غنی و پیچیده هستیم که به سرعت ناخوانده و نامفهوم می‌شود. ما برای بازسازی هویت خویش، و برای بازتعریف آنچه که هستیم، به فهمیدن گذشته‌ی خویش نیاز داریم. تبارشناسی آن معانی‌ای که در

اختیار داریم، ضرورتی است برای معناهایی که قرار است باقی بمانند. واریسی پیامدها و شاخه‌زایی‌هایی منقرض شده‌ی نمادها و معناهایی که از یاد رفته‌اند، ادای دینی است به منش‌هایی که قرار است به دخمه‌ی گنجینه‌ها و کتابخانه‌ی دانشگاه‌ها سپرده شوند. ایرانیان بارها در آشوب‌هایی از این دست هویت خویش را باز ساخته‌اند، و این بار نیز چنین خواهند کرد. باز شناختن سیر دگردیسی باورهایی که به نوعی با امر قدسی پیوند دارند، ضرورتی است برای آن که این بازسازی تازه، عقلانی و سنجیده و کارآمد و دیرپا از آب درآید. از این روست که باید ادبیات‌مان، نسخه‌های خطی‌مان، اشعارمان، مناسک و آداب‌مان، و باورهایمان را از دورترین روزگار تا به امروز باز خواند و باز فهمید و از میانش دست به گزینش زد. از این روست که باید شیوه‌های گوناگون ظهور تقدس در این نظام اجتماعی دیرپا و دوربرد را همدلانه فهمید و پژوهشگرانه تحلیل کرد. این «باید» هم به ضرورتی فنی و عملیاتی و اجرایی اشاره دارد، هم به اجباری نظری و دانشگاهی و تا حدودی اخلاقی، برای آن که هویت نوین ایرانیان، تا حد امکان نیرومند و منسجم و چندسویه و فراگیر و چالاک باشد.

پیش درآمد

۱. در بسیاری از شاخه‌های دانایی، مهم‌ترین چالش رویاروی پژوهشگران آن است که از پیش‌داشته‌ها و پیش‌فرض‌های ناسنجیده‌ی گذشتگان خود رهایی یابند و با دیدی خلاقانه و نوآورانه به موضوع بنگرند. معمولاً در تمام شاخه‌های دانایی نظام‌هایی فراگیر و گسترش‌یابنده از آرا و عقاید وجود دارد که داده‌ها و شواهد مربوط به موضوعی خاص را رده‌بندی و منظم کرده و برداشتی منسجم و یکپارچه از آن را فراهم می‌آورد. معمولاً در هر قلمروی علمی چند نظریه‌ی رقیب از این دست وجود دارند که بر سر به دست دادن بهترین توجیه و کامل‌ترین تفسیر با هم کشمکش می‌کنند.

در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی، وضع چنین نیست. مشکلی که در اینجا وجود دارد، آن است که هنوز سرمشقی نظری و چارچوبی منسجم در دست نیست که بتوان سراسر عناصر اساطیری ایرانی را به کمکش فهم کرد. البته نظریه‌ها و چارچوب‌هایی وجود دارند و از قرن هجدهم به بعد در اروپا دانش استخوان‌دار و معتبری زاده شده به نام ایران‌شناسی که در دو قرن گذشته برخی از درخشان‌ترین استعدادها در تمدن غربی را به خود جلب کرده است. با این وجود، آنچه که در این زمینه‌ی نظری در دست داریم، بیشتر نظریه‌ها و برداشتهایی موضعی و تفسیرها یا چارچوب‌هایی محدود و بسته و گریخته است که هریک بر زمان و مکانی خاص و بر مضمونی ویژه تمرکز کرده‌اند. نوشتارهای بسیار ارزشمند دارمستتر و پیروانش در مورد

دستور زبان اوستایی یا کتاب‌های دقیق و معتبر مری بویس در مورد تاریخ کیش زرتشتی،^۱ نمونه‌ای از پیرامنه‌ترین این نوشتارها هستند. این کتاب‌ها که همواره با پشتوانه‌ای عظیم و در خور تحسین از دانش نگاشته می‌شوند، معمولاً برای غیرمتخصصان جالب یا قابل استفاده نیستند، و همواره به موضوعی خاص در چارچوبی ویژه می‌پردازند.

این گرایش به سمت ویژه‌تر نگریستن و در دایره‌ای محدود و محدودتر سخن گفتن، در سال‌های اخیر شدت بیشتری یافته است. چنان که مثلاً رودی ماته در کتاب بسیار خواندنی‌اش «در تعقیب لذت»^۲ - تنها بر مصرف مواد روانگردان در ایران عصر قاجار تمرکز کرده و پروانه‌ی پورشریعتی در کتاب تفکربرانگیز و بسیار دانشورانه‌اش «انحطاط و سقوط امپراتوری ساسانی»^۳ - تنها به چند دهه از تاریخ ایران در گذار ساسانی به اموی نگریسته است. این تلاش‌های دانشمندانه البته سزاوار ستایش و شایسته‌ی بهره‌جویی و قدردانی هستند. اما در این میان گویی چیزی غایب است و آن هم سرمشقی نظری و چارچوبی کلان است که این نظریه‌های کوتاه بُرد و جزئی‌نگر در زمینه‌اش با هم پیوند یابند و تصویری کلی و منسجم از کلیت تمدن ایرانی را به دست دهند. به بیان دیگر، سرمشق نظری و دستگاه کلان اندیشیدن است که در این میان از میانه غایب است. چنین می‌انگارم که پرداختن به پرسش خُردِ چگونگی اجرای آیین فلان ایزد یا معنای بزرگداشت فلان نیروی طبیعی در سنن فلان تمدن همسایه، باید خواه ناخواه به پرسش‌هایی بزرگ‌تر و جامع‌تر درباره‌ی ماهیت تمدن ایرانی ارتقاء یابند. پرسش‌های خرد و دقیقی که دیرزمانی است درباره‌ی گوشه و کنار تمدن ایرانی مطرح شده، برای هر ذهن کنجکاو و هر هوشمندِ جویای دانشی جذاب و آموزنده است. اما در این کاخ باستانی و

^۱ بویس، ۱۳۷۵.

^۲ Mathee, 2005.

^۳ Pourshariati, 2009.

بزرگ، گذشته از گوهرهای گزیده‌ی پنهان در صندوقچه‌ها، گنجینه‌ی بسیار ارزشمندتری نهفته است که باید با نقشه‌برداری از این ساختمان و شناسایی معماری‌اش برملا گردد.

۲. کتابی که در دست دارید، دفتر سوم از مجموعه‌ای دنباله‌دار^۱ است که پرسش از اساطیر ایرانی را آماج کرده است. هر متنی در این زمینه باید دست‌کم استانده‌ی وضع شده توسط دانشوران ایران‌شناس و سنت علمی غرب را برآورده سازد، و امیدوارم که این نوشتارها هم چنین باشند. اما در شرایطی که بحران‌های تاریخی و اجتماعی، پرسش از هویت ایرانی و ضرورت بازتعریف تمدن ایرانی را به امری عملیاتی، با پیامدهای عینی تبدیل ساخته، شاید وا نهادن پرسش‌های بزرگ‌تر و بسنده کردن به مسائل خاص، نوعی «پرت بودن از مرحله» باشد. منظور آن است که در زمانه‌ی ما و برش کنونی از تاریخ ایران زمین، که پرسش از هویت ایرانی و تلاش برای بازسازی آن مورد توجه بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته، تمرکز بر پرسش‌های خرد و جزئی بسنده نمی‌نماید. این زمانه پژوهشی را می‌طلبد که معیارهای سختگیرانه و روش‌شناسی دقیق و روشن و دستاوردهای نقدپذیر رایج در دانش ایران‌شناسی را برآورده سازد، و در عین حال به مرزبندی‌های درونی آن محدود نماند و پرسشی کلان‌تر از معناهای نهفته در تمدن ایرانی را آماج قرار دهد. یعنی به دستگاهی نظری و چارچوبی معنایی نیاز داریم که سراسر اساطیر ایرانی، و تمامی عقاید و آرا و فلسفه‌های متکثر بالیده در این سرزمین، و کلیت تاریخ دیرپا و پرتکاپویش را با هم جمع کند و به تصویری جامع و منسجم درباره‌ی کیستی ایرانی و چیستی ایران دست یازد.^۲

^۱. تاکنون این کتاب‌ها از این قلم در این مجموعه منتشر شده‌اند: /سپوره‌شناسی پهلوانان ایرانی/ پازینه / ۱۳۸۹؛ /سپوره‌شناسی آسمان شبانه/ شورآفرین / ۱۳۹۱.

^۲ وکیلی، ۱۳۹۰ (ب).

در این کتاب کوشیده‌ام تا با حفظ آن استانداردها، در راستای گشودن راهی برای دستیابی به این دستگاه کلان نظری حرکت کنم. پرسش‌هایی که این کتاب را با آن آغاز خواهم کرد، همان مسائل دقیق و ریزبینانه‌ای هستند که موضوع روز ایران‌شناسی و پژوهش‌های اسطوره‌شناختی ایرانی هستند. این که رابطه‌ی ایزدان هندی و ایرانی چیست؟ آیا می‌توان وارونا را همان اهورامزدا دانست؟ سنت زرتشتی در عصر هخامنشی با چرخش و گسستی در راستای وام‌گیری مجدد ایزدان باستانی روبرو بوده، یا همچنان نسبت به یکتاپرستی سرسختانه‌ی زرتشت وفادار مانده است؟ میترای رومی چه ارتباطی با مهر ایرانی دارد؟ و گیاه هوم به راستی به کدام راسته و خانواده‌ی گیاهان تعلق داشته است؟

اینها و صدها پرسش ریزبینانه‌ی دیگر، شالوده‌ی مفهومی این کتاب را بر می‌سازند. اما هدف اصلی این متن، گرد آوردن داده‌های موجود در مورد این پرسش‌های خاص و دست بالا پیشنهاد چند پاسخ تازه و شاید پذیرفتنی در این امتداد نبوده است. در این متن کوشیده‌ام پرسش‌های یاد شده و پیش کشیدن مسائل خاص و دقیق را به عنوان گام‌هایی برای طرح پرسش‌های کلان‌تر و دستیابی به پاسخی قانع کننده قرار دهم. پرسش‌هایی که گاه نادیده انگاشته شدنشان غافلگیرانه و غریب می‌نماید.

پرسش‌هایی از این دست که به راستی تصویر ذهنی پرستندگان ایزدان کهن ایرانی در مورد جهان اطرافشان چگونه بوده است؟ آیا پرستندگان ایزدانی مثل وای و زروان و مهر دستگاه‌های جهان‌بینی متمایزی را اختیار می‌کرده‌اند؟ آیا طبقه‌ی مرموز مغان، گذشته از آراستن ظاهر ادیان کهن با داستان‌ها و روایت‌های دلکش و دلپذیر، زیربنایی فلسفی و چارچوبی عقلانی و حتا فنی —مثلاً اخترشناسانه یا پزشکیانه— را برای عقاید و آرای خود در اختیار داشته‌اند؟ تاریخ تحول باورهای دینی در ایران زمین را باید مسیری واگرا و تمایز یابنده دانست، یا همگرا و متمرکز؟ آیا در ایران زمین با خدایانی ناهمگون و برخاسته از سنن محلی متفاوت سر و کار داریم، یا ایزدانی متفاوت که به تدریج در یک ایزدکده‌ی منسجم و منظم در کنار هم می‌نشینند و منظومه‌ای همگرا

و عقلانی از رمزگذاری امر قدسی را ممکن می‌سازند؟ آیا می‌توان از یک جهان بینی یگانه و منسجم، و از یک پروژه و طرح بزرگ مغانه سخن گفت که به شکلی خودآگاه یا ناخودآگاه در هزاره‌های پیاپی توسط خردمندان ایران زمین دنبال می‌شده، و دستیابی به تصویری منسجم و یکپارچه، و در عین حال فراگیر و شامل را هدف می‌گرفته است؟ آیا می‌توان ردپای کامیابی یا شکست در این طرح بزرگ را در دستاوردهای تمدنی ایرانیان بازجست؟ آیا ما با یک سرمشق نظری عام و فراگیر روبرو هستیم که دامنه‌ای بزرگ از تکثر و تنوع را در درون خود مجاز می‌دارد، یا با سنی پراکنده و بی‌ربط دست و پنجه نرم می‌کنیم که در قلمروهایی گسسته از هم می‌روییده و می‌پژمرده‌اند؟

۳. باور من آن است که ایران زمین یک حوزه‌ی تمدنی یکپارچه و منسجم، و در عین حال بزرگ و گسترده و دارای زیرسیستم‌های بسیار است. چنین می‌انگارم که بسیار پیش از آن که نخستین دولت متمرکز در قالب دودمان هخامنشی ظهور کند، شبکه‌ای از مردمان در پیوند با یکدیگر در این سرزمین زندگی می‌کرده‌اند، که هویتی کمابیش مشترک را – با وجود تمایزهای محلی – پدید آورده بودند. ظهور دولت هخامنشی و تداوم نظم سیاسی متمرکز در این منطقه، هرچند رخدادی تاریخ‌ساز در سطح جهانی بود، اما در میانه‌ی تاریخ این تمدن بروز کرد و این نشانه‌ی عظمت و پیچیدگی این تمدن، و بایستوانه نمودن و بارور بودن آن نظم سیاسی است. فکر می‌کنم اساطیر و باورهای این مردمان، رنگی و بویی و ساختاری و چارچوبی یگانه و منحصر به فرد دارد، و این گرایش نهادینه شده به سوی وحدت و یگانگی را، در هسته‌ی مرکزی خویش حفظ کرده است.

به عبارت دیگر، وقتی به تاریخ و فرهنگ ایران زمین می‌نگرم، یک تمدن ایرانی بسیار دیرپا با بافت معنایی و ساختار هویتی منسجم و مستقل را پیشاروی خویش می‌بینم که دامنه‌ای شگفت‌انگیز از باورها و عقاید و

رمزگان و صورتبندی‌های اساطیری و فلسفی را در پیوند با هم پدید آورده است. پرسش از این میراث مشترک و کوشش برای بازسازی محتوای معنایی آن، هدف اصلی برنامه‌ای پژوهشی است، که این نوشتار دفتری از آن به شمار می‌آید.

همین جا این نکته را گوشزد کنم که باورِ یاد شده و علاقه‌ی شخصی من به ایران زمین و هویت ایرانی، نه از پیش‌داشت‌های متعصبانه یا وفاداری‌های غیورانه به سرزمین و وطن، که از شواهدی تجربی و مقایسه‌ی دستاوردهای این تمدن و سایر تمدن‌ها ناشی شده است. پیش‌نهاده‌ی اصلی این نوشتارها آن است که شواهد تجربی و داده‌های باستان‌شناختی و متون و منابع تاریخی و اساطیری، تنها اگر خوانده شوند و مورد توجه قرار گیرند، خزانه‌ای از معانی و رمزگان غنی و منحصر به فرد را در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی پدیدار می‌سازند. این شواهد اگر بی‌طرفانه و عقلانی برسنجیده شوند، پرسش از هویت ایرانی را ضروری ساخته، باور به پیوستگی و تأثیرگذاری این تمدن را تأیید کرده، و بازسازی و بازخوانی نقادانه و در عین حال هوادارانه از آن را ضروری می‌سازند. این نکته برایم بسیار جالب و تأمل برانگیز است که تقریباً «هرکس» -ایرانی یا اروپایی و مورخ و جغرافی‌دان یا زبان‌شناس و دین‌پژوه- که به خواندن و بررسی این شواهد و آن اسناد همت گماشته، کمابیش به همین نتیجه رسیده است. بنابراین برداشت یاد شده نقدپذیر، رسیدگی‌پذیر، و به همین منوال عقلانی و عملیاتی است، نه هیجانی و متعصبانه و تندروانه. یعنی کسی را سراغ ندارم که در منابع فرهنگی ایران زمین غور کرده باشد و بعد منکر پیچیدگی و عمق و غنای معناهای نهفته در آن باشد.

با توجه به این موضع‌گیری و آن پرسشها، در این کتاب باید به دنبال راهی برای چفت و بست کردن مسائل خرد و کلان، باشیم. آشکار شدنِ نظم‌های کلان و روشن شدنِ پیوندهای میان تمدن ایرانی و تمدن‌های همسایه تنها زمانی ممکن می‌شود که پرسش‌های خرد به اندازه‌ی کافی پی‌گیری شوند و مسائل دقیق و ریزبینانه به قدری دنبال شوند که به هم متصل گردند و تصویری کلان و منسجم را برسازند.

برای کوشیدن در این مسیر، این کتاب را چنین سازماندهی کرده‌ام: نخست، به عنوان یک پیش درآمد، به یسنه‌ی اوستا خواهم نگریم و نشان خواهم داد که ایرانیان باستان از همان ابتدای کار، چارچوبی منسجم و دستگاه نظری روشن و جهان‌بینی خودسازگار و عقلانی را در اختیار داشته‌اند و اساطیر دینی خویش را همچون گوشته‌ای بر این استخوان تجربی-فلسفی می‌پوشانده‌اند. در این گفتار ناگزیر خواهم بود به چندین سنت فرهنگی متفاوت گریز بزنم، اما این کار برای به دست دادن تصویری از جهان‌بینی مغانه‌ی ایرانی در عصر چیرگی نگرش زرتشتی ضرورت دارد.

آنگاه به ایزدان اصلی پیشازرتشتی خواهم پرداخت و به کمک داده‌های باز مانده از سایر تمدنها، سیما و سیر تکاملی‌شان را نشان خواهم داد. این روند به بازسازی نسخه‌ای از دین آریایی‌های باستانی می‌انجامد که احتمالاً روزگاری پرستش‌شان در میان قبایل ایرانی و سکا رواج داشته است. از آنجا که شمار و پیچیدگی دستگاه یزدان‌شناسی ایرانی بسیار است، پرداختن به تمامی آنها ممکن نیست. پس ناگزیر ابتدا بر ایزدانی مرموز مانند وای و زروان تمرکز می‌کنم و بعد به مجموعه‌ی بهرام و آناهیتا و هوم می‌پردازم. در نهایت بخش مفصلی را به مهر اختصاص خواهم داد. چون در این نقطه است که بسیاری از آیین‌ها با هم گره می‌خورند. مهر در ضمن از این اهمیت دارد که پیوندگاه دین کهن ایرانی و عرفان ایرانی هم هست.

درباره‌ی مهم‌ترین رخدادی که در تاریخ ادیان ایرانی رخ داده -یعنی انقلاب زرتشتی- کتابی دیگری پرداخته‌ام که در آن به طور خاص به شرح و تفسیر گاهان زرتشت پرداخته‌ام.^۱ از این رو بحث درباره‌ی جهان‌بینی زرتشتی و نوآوری‌های وی در این زمینه را به آنجا وا می‌گذارم و در این کتاب تنها به فراخور شرایط و با ضرورت سخن اشاره‌هایی به این موضوع خواهم کرد. پیوند میان مفهوم انسان و خدایان را نیز تنها در حدی

^۱ بنگرید به «زند گاهان / شورآفرین/ ۱۳۹۴»، که نخستین جلد از مجموعه‌ی «تاریخ خرد» است.

که عرصه‌ی ایزدان مربوط می‌شود خواهم آورد. چون در نوشتاری مستقل سخن خویش را درباره‌ی پهلوانان و ضدپهلوانان ایرانی صورتبندی کرده‌ام.^۱ به همین ترتیب مبحث دلکش و شگفت پیوند اساطیر ایرانی و تکامل دانش اخترشناسی و باورهای مرتبط با آن را در کتابی دیگر،^۲ و سیمای انسان کامل در اساطیر ایرانی را در کتابی مستقل از این مجموعه خواهم گنجانند و در این نوشتار تنها به اشاره‌ای کوتاه در موردشان بسنده خواهم کرد.

^۱. وکیلی، ۱۳۸۹ (الف).

^۲. وکیلی، ۱۳۹۱.

بخش اول:

ایزدان کهن آریایی

گفتار نخست: چارچوب تاریخی

۱. ایران زمین پهنه‌ای گسترده و بزرگ است که از دیرباز اقوامی بسیار در آن زیسته‌اند. قلمروی گسترده که از کوه‌های هندوکوش در شرق تا دشت‌های ورارود در کرانه‌ی مدیترانه در غرب، و از دریای خوارزم و مازندران در شمال تا خلیج فارس در جنوب ادامه دارد. پهنه‌ی جغرافیایی آن امروز بخش عمده یا تمامی قلمرو کشورهای زیادی را در بر می‌گیرد، و گستردگی تمدن آن تا آغازگاه ظهور نخستین شهرها و مراکز نویسایی تا ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م امتداد می‌یابد.

تا صد و پنجاه سال پیش، تمام اقوام ساکن در این قلمرو ایرانی خوانده می‌شدند، و این سنت دست کم در جریان بیست و پنج قرن گذشته که مفهومی یگانه به اسم دولت ایران و کشور ایران به لحاظ سیاسی وجود داشت، پا برجا بود. خواه در زمانی که این ماهیت سیاسی حضوری راستین و عینی داشت، و چه در دوران‌هایی که این یکپارچگی اجتماعی و سیاسی به دلیل حمله‌های بیرونی دچار فروپاشی می‌شد و دوره‌هایی از تجزیه پدید می‌آمد که نیروهای رقیب، همگی برای بازسازی همان ماهیت یکتای «ایران» به کشمکش با هم می‌پرداختند.

با این وجود، تاریخ ایران زمین به بیست و پنج قرن یاد شده محدود نمی‌شود. پیشینه‌ی تمدن نویسا و شهرهای چند هزار نفره و مردمان یکجانشین کشاورز در این قلمرو به بیست و پنج قرن پیش از ظهور کشور یگانه‌ی ایران می‌رسد. به این ترتیب دولت متمرکز ایرانی در میانه‌ی تاریخ ایران زمین پدیدار شد، و نه در سرآغاز آن.

پیش از دوران یاد شده، اقوامی قفقازی، دراویدی، سامی، و آریایی در گوشه و کنار ایران زمین می‌زیستند و هر یک نظام‌های خاصی از عقاید و باورها و اساطیر را برای خود پدید آورده بودند.

این مجموعه‌ی رنگارنگ البته چندان هم با مفهوم امروزی ایران بیگانه نبود. چرا که این جوامع از راه روابط متراکم بازرگانی، مهاجرت‌های همیشگی اقوام کوچگرد، و جنگ‌هایی پیاپی مدام با هم تماس داشتند و چیزی شبیه به جامعه‌ی یگانه‌ی ایرانی را در شکلی جنینی، پیشاپیش پدید آورده بودند. هرچند هنوز به مرتبه‌ی تأسیس دولتی یکپارچه بر کشیده نشده بود، و این همان گام مهمی بود که برای نخستین بار هخامنشیان در پیمودنش کامیاب شدند.

روند اتحاد سیاسی این اقوام همسایه در قرن هفتم و ششم پ.م با نقش‌آفرینی مردمانی آریایی آغاز شد که نیاکانشان در قرون دوازدهم پ.م طی دومین موج کوچ هند و ایرانیان در جنوب و غرب ایران زمین جایگیر شده بودند. در میانشان مادها و پارس‌ها از باقی نامدارتر بودند و همان‌ها کار یکپارچگی سیاسی ایران زمین را با تکیه بر دولت‌های باختری این قلمرو ممکن ساختند. همزمان جوامع دیگری نیز در ایران شرقی وجود داشتند که از نام و نشان‌شان کمتر خبر داریم. اما اقتدار دولت‌شهرهای بزرگی مانند بلخ نشان می‌دهد که پیش از انقلاب هخامنشیان هم بر پای بوده‌اند.

شایسته‌تر آن است که تمدن بالیده در این سرزمین را به نامی که برای دو هزار سال داشته، ایرانی، و اقوام نو آمده را همچنان که داریوش بزرگ در کتیبه‌هایش نام نهاده است، آریایی بخوانیم. چرا که برخی از این قبایل مانند سکاها تا دیرزمانی در پیرامون مرزهای ایران زمین زیستند و برخی دیگر مانند سارمات‌ها هرگز به این قلمرو وارد نشدند و در نهایت راه خود را به سوی اروپا یا مرزهای چین گشودند. به بیان دیگر، تمدن ایرانی و کشور ایران دولتی بسیار بزرگ و پهناور بود که با راهبری قبایل آریایی نو آمده در زمینه‌ای چند قومی و

کهنسال مستقر شد، بی آن که کلیت آن قبایل آریایی را در بر بگیرد و در خود جذب کند، و بی آن که یکپارچگی و همزمان چندگانگی این اقوام را خدشه‌دار نماید.

نخستین نشانه‌های تاریخی از قبایل آریایی به قرن هفدهم و هجدهم پ.م باز می‌گردد. یعنی زمانی که نخستین موج مهاجران آریایی از دو سوی شمال دریای خزر به سمت جنوب حرکت کردند و از سویی قلمرو خوارزم و بلخ را تسخیر کردند و از سوی دیگر آناتولی را گرفتند و تا شمال میانرودان پیش آمدند. این قبایل آریایی به سلاحی خطرناک -گردونه‌ی جنگی اسب‌دار- مسلح بودند. به کمک این جنگ افزار نوظهور و انضباط نظامی ناشی از زندگی کوچگردانه، این مردم زنجیره‌ای از دولت‌ها را در دوردور هسته‌ی مرکزی ایران زمین پدید آوردند. در ایران شرقی دولت‌شهرهایی که بعدها به استان‌های هخامنشی مرو و بلخ و خوارزم و سغد تبدیل شدند پایه‌ریزی شدند. در غرب، دولت هیتی در آناتولی و دولت میتانی در شمال میانرودان ظاهر شدند و قبایلی کاسی که از کوه‌های زاگرس می‌آمدند، جنوب میانرودان را گرفتند و دولت کاسی را بنا نهادند که پانصد سال دوام آورد. تمام این دولت‌های غرب ایران زمین از لایه‌ای از جنگاوران آریایی تشکیل می‌یافت، که با زمینه‌ای از اقوام هوری و کلدانی و آرامی در آمیخته بودند.

بقایای به جا مانده از این اقوام، نخستین شواهد مدون در مورد دین ایرانیان باستانی را به دست می‌دهد. نام ایزدانی مانند مهر و زروان و اهورا برای نخستین بار در متون و کتیبه‌های این مردمان ثبت شد، و خدای بزرگ میتانی که اسوره (شکل کهن‌تر همان اهورا) خوانده می‌شد، بعدها به خدای بزرگ دولت آشور تبدیل شد و نام این کشور توسعه طلب را تعیین کرد.

حدود پانصد سال بعد از این موج، دومین جریان از قبایل آریایی به ایران زمین وارد شدند و اینها همان مردمی بودند که در نهایت اتحاد این قلمرو جغرافیایی را ممکن ساختند. آنچه ما در مورد دین این قبایل می‌دانیم، از آن رو اهمیت دارد که عناصر معنایی آن در نهایت شالوده‌ی دین زرتشتی و سایر ادیان رایج در

پهنه‌ی ایران را بر ساخت. این موج، از خاستگاهی برمی‌خاست که در روایت‌های اساطیری ایرانویج نامیده می‌شد. از آنجا که تا پیش از این تاریخ نشانی نوشته شده از این مردمان در دست نداریم، نمی‌دانیم ایرانویج واقعی کجا بوده است. شواهد باستان‌شناسانه به مرکز جمعیتی مهمی در شمال دریای سیاه و فاصله‌ی دریای سیاه و دریای مازندران اشاره می‌کنند، و شواهد بازمانده از متون باستانی به مرکز دیگری در خوارزم و آسیای میانه ارجاع می‌دهند.

شواهد باستان‌شناسانه نشان می‌دهد که در واقع کمربندی از جمعیت‌های پراکنده‌ی آریایی در کل بخش‌های شمالی اوراسیا از مغولستان خارجی تا کرانه‌های رود دانوب وجود داشته‌اند و امواج مهاجرت‌های یاد شده از مراکزی متنوع و متفاوت سرچشمه می‌گرفته است. یعنی ما نه یک خاستگاه، که چند سرزمین زادگاه جمعیت‌های آریایی را داشته‌ایم که در کمربندی پهن در شمال ایران زمین و فراسوی شرقی و غربی آن ادامه داشته است.^۱ یکی از آنها ایرانویج در ترکستان و آسیای میانه‌ی امروزمین بوده که قبایل ماد و پارس و خوارزمیان و بلخیان و سغدیان حرکت خود را از آنجا آغاز کردند و بنابراین در اساطیر ایرانی نامش به یادگار مانده است. احتمالاً فن‌آوری آهن و تمدن سفال خاکستری و همچنین در زمانی کهن‌تر فن‌آوری گردونه‌ی جنگی با چرخ پره‌دار در همین جا آغاز شده و از شرق به سایر نقاط منتقل شده است. مرکز دیگری که کهن‌تر و از نظر تمدنی ابتدایی‌تر هم هست، در اوکراین امروزمین قرار داشته و احتمالاً مرکزی بوده که اسب برای نخستین بار در آنجا اهلی شده است.

۲. در میانه‌ی قرن هفتم پ.م، یعنی همان هنگامی که مادها پادشاهی خود را تأسیس کردند و شکلی ابتدایی از وحدت ایران زمین را ممکن ساختند، لایه‌ای از باورهای آریایی در ایران زمین غلبه یافت که در همان زمان

^۱. برای بیشتر دانستن در این زمینه بنگرید به نوشتار «آریایی‌ها...» در کتاب *داریوش دادر (وکیل)*، ۱۳۹۰ [الف]: ۳۷۷-۳۴۳.

در این منطقه پیشینه‌ای هزار ساله داشت. پیش از ورود آریایی‌ها، دینی چندخدایی، طبیعت‌گرا، روادار، مناسک‌آمیز، غیرفلسفی و غیرانتزاعی در زمینه‌ای از دولت‌های باستانی مستقر در ایران زمین رواج داشت. تقدس در این ادیان در قالب خدایانی انسان ریخت تبلور می‌یافت که هریک از دولت‌شهری کهن برخاسته بودند و معبد مهم و جایگاه مقدسی (مانند رود و کوه و درخت) داشتند. مناسک پرستش و قربانی کردن، ستون فقرات آیین‌هایشان را تشکیل می‌داد، و گروهی از کاهنان معمولاً بومی و پایبند به شهر و جایی خاص، اجرا کردنش را بر عهده داشتند. این ادیان طبیعت‌گرا بودند، به سادگی خدایان و نمادها را از همسایگان خویش وام می‌گرفتند، و فاقد هرگونه پیکربندی معنایی انتزاعی و پیچیده بودند. این ادیان به شکلی که امروز شاید برای ما بیگانه بنماید، اما کاملاً بدیهی و طبیعی است، دستگاهی اخلاقی تولید نمی‌کردند و اصولاً کارشان مدیریت ارتباط پرستندگان با نیروهای طبیعی و فرانسائی بود، نه برساختن دستگاهی منسجم و یکپارچه برای فهم هستی و تنظیم کردار اخلاقی در آن.

ادیان آریایی اولیه نیز از چارچوبی مشابه پیروی می‌کردند. قبایل آریایی نیز مانند پیشینیان خویش، به نظامی از خدایان طبیعت‌گرا و انسان‌ریخت باور داشتند که ارتباط اندام‌واری با دستگاهی اخلاقی برقرار نمی‌کردند. پیروان این ادیان با میانجی‌گری کاهنانی با خدایان ارتباط برقرار می‌کردند که بقایایشان هنوز در شمن‌های آسیایی میانه دیده می‌شود. دین کهن آریایی‌ها در چند زمینه‌ی تاریخی قابل ردیابی است. کهن‌ترین تدوین از این دین، به ریگ ودا مربوط می‌شود که همین چارچوب باستانی را بدون دخل و تصرف خاصی صورتبندی می‌کند.

گاهان و متون اوستایی اولیه دومین رده‌ی باستانی از ثبت این اساطیر را به دست می‌دهند و بدنه‌شان از متون ودایی جدیدتر هستند، هرچند در میانشان متون بسیار کهن هم می‌توان یافت. این متون برای بازشناسی دین آریایی‌های شاخه‌ی ایرانی اهمیت زیادی دارند، اما چون توسط شاگردان پیامبری انقلابی و تندرو یعنی

زرتشت نگاشته شده‌اند، بسیاری از ویژگی‌های دین کهن آریاییان را ندارند و فراوان جاهایی هم که بدان اشاره می‌کنند قصد نقد و انکار دارند و نه تایید و تبلیغ. سنن دیگری که بسیار دیرتر (حدود هفت قرن بعد) شکل گرفتند، در یونان و روم باستان، و باز کمی دیرتر (حدود هزار سال بعد!) در اروپای غربی و در میان اقوام گل و سلت تدوین شدند. این سنن به چارچوب ودایی شباهت دارند، و به خوبی اهمیت آنچه را که انقلاب زرتشتی نامیده‌ام، آشکار می‌سازند.

این همان شرایطی است که به ظهور مفهوم فرشته منتهی می‌شود. از این روست که متن گاهان را با کمی بحث و جدل، و متن هفت هات را بی‌تردید می‌توان نخستین متنی دانست که در آن به فرشتگان اشاره شده و مدلی از فرشته‌شناسی در آن پیشنهاد شده است. پیش از زرتشت اصولاً مفهوم فرشته معنا نداشت، چون یکتاپرستی افراطی زرتشت هنوز پدیدار نشده بود و بنابراین سایر موجودات مقدس برای خود اعتبار و هویتی مستقل داشتند، و صرف از نظر از فروپایه یا بالا مرتبه بودنشان، وابسته و فرستاده‌ی (فرشته‌ی) یک مرجع غایی هستی‌شناختی نبودند. مفهوم فرشته در بنیاد نتیجه‌ی منطقی یکتاپرستی است. فرشتگان در مقام واسطه‌هایی میان ایزد یکتای دوردست و آدمیان، تنها در این بستر معنایی مجال حضور می‌یابند. در ادیان

1. بسنه، هات ۱، بند ۱-۲.

باستانی چندخدایی انواع ایزدان ریز و درشت داریم، اما فرشته‌ای (یعنی آفریده‌ای با سرشت میانه‌ای ایزدان و آدمیان) در کار نیست.

برای نخستین بار در هفت هات است که به نام امشاسپندان بر می‌خوریم، و در این متن است که این ترکیب خاص از شش فرشته‌ی بلندمرتبه برای بار نخست نامی و لقبی برای خود پیدا می‌کنند. به زودی در این مورد بحث خواهیم کرد که این شش فرشته در واقع اشکالی بازسازی شده و زرتشتی شده از ایزدان باستانی آریایی هستند که برای گنجانده شدن در زمینه‌ای یکتاپرستانه دستخوش بازتعریفی ژرف گشته‌اند. این بازتعریف، ابتدا توسط خود زرتشت آغاز شد و قاعدتا توسط شاگردانش به صورتی درآمد که در هفت هات دیده می‌شود. از نظر تاریخی هم یسنه‌ی هفت هات در زمانی نزدیک به گاهان سروده شده است. هرچند ریزه‌کاری‌های زبانی‌اش تفاوت‌هایی دارد و گویی در میان سخنگویانی از زبان اوستایی تدوین شده باشد که گویشی و لهجه‌ای متفاوت با زرتشت داشته‌اند.

سه موجود مقدس دیگری که در ادامه‌ی این فهرست آمده‌اند، مثلث مهمی را بر می‌سازند. گوشورون (یعنی روان گاو یا روان گیتی) در گاهان نامی نوساخته برای اشاره به قلمرو مینویی است، و گوش تَشَن (یعنی آفریدگار گاو یا گیتی) در ابتدای کار لقبی برای اهورامزدا بوده است. آذر هم نماد اهورامزدا در گیتی و شکل زمینی و ملموس وی است. پس این سه نام به خدای یکتا و دو تجلی زمینی و گیتیانه (آذر) یا آسمانی و مینویی (گوشورون) دلالت می‌کنند که از او صادر شده‌اند.

هرچند در نهایت اهورامزدا و شش امشاسپند در هسته‌ی مرکزی تعریف تقدس در دین زرتشتی باقی ماندند، اما در دوران هخامنشی که آرا و عقاید گوناگون با هم در آمیخت، ایزدان کهن آریایی بار دیگر به قلمروی این دین بازگشتند. احتمالاً در ابتدای این دوران بوده که دومین بخش از یسنه‌ی نخست تدوین شده و ایزدانی تازه وارد در آن با چارچوب زرتشتی ترکیب شدند.

۲. در بندهای سوم تا دهم یسنه‌ی نخست، نام نیروهای مقدس مربوط به اوقات روز، در ترکیب با نام ایزدان مربوط به کشت و کار و نگهبانان سطوح گوناگون نظم اجتماعی نقل شده است. بیشتر این موجودات با لقب **دسپتسوس** (ashahe rathwe) نواخته شده‌اند که یعنی رهبر و مرشد راستی و اشه. فهرست نیروهای مقدسی که در این بخش از یسنه آمده از چند نظر مهم و ارزشمند است. نخست از آن رو که نشانه‌ی وجود نوعی نظام فکری و چارچوب منظم و منطقی برای سازماندهی امور قدسی است. در این فهرست بر خلاف آنچه که در وداها می‌بینیم، موجودات مقدس بر اساس روابط خویشاوندی‌شان یا به شکلی تصادفی پشت سر هم ردیف نشده‌اند. بعد از پیش‌درآمدی که به ستایش اهورامزدا و شش امشاسپند، یعنی هفت نیروی مقدس برتر اختصاص یافته، فهرستی از موجودات مقدس آورده شده که نظم خاصی را رعایت می‌کند.

ترتیب قرار گرفتن نیروهای مقدس در این بخش^۱ را می‌توان به این ترتیب در جدولی منظم کرد:

زمان	ایزد اجتماعی	سطح اجتماعی	ایزد طبیعی	پدیدار طبیعی
هاونگاه: سپیده‌دم	ساوَنگهی	ویس: روستا	مهر و رام	پیمان – چراگاه
ریشوین: بامداد	فُرادَت فشو	زَنَتوم: قبیله	اردیبهشت و آذر	اشه / نظم – آتش
آزیرین: ظهرگاه	فُرادَت ویر	دَخیوم: کشور	اپام‌نپات و آبان (آناهیتا)	باران – آب جاری
اویسروئَریم: عصرگاه	فُرادَت ویسپَم هوجیائی	زَرَتوشَتوم: رهبران مغان	فروشی‌ها، بایرِه‌هوشیتی، آمَه، بهرام، اوپَرَتات	روان نیاکان – زورمندی و چیرگی جنگی
اَشَهین: شبانگاه	برجیه	نُمانیه: خانمان	سروش، رشن، ارشتاد	هوشیاری، راستی و خرد
ماه	اندرماه: روز ۵-۱	پُرماء: روز ۱۰- ۱۵	ویشپَنتَه: روز ۲۱-۲۷	روزهای ماه

^۱. یسنه، هات ۱، بندهای ۳-۱۰.

گاه‌نباران	میدوزرم و میدوشتم	و پتیشهم آیاسریم	میدیاریم و همسپتمدم	اوقات سال

آن‌ها به طور خاص با زمان و تقسیم‌بندی روز، ماه و سال پیوند خورده‌اند. در کل هفت طبقه از مقیاس‌های زمانی دیده می‌شود. در میان این هفت پله نیز نظمی دیده می‌شود و پنج‌تای اول که به روز مربوط هستند، ساختاری مشابه و متمایز با دوتای بعدی دارند. در ایران زمین از دیرباز روز به پنج بخش اصلی تقسیم می‌شده که هنوز هم در زبان فارسی با نامی خاص (سپیده‌دم/ سحرگاه، صبح/ بامداد، ظهر/ نیمروز، عصر/ پسین، شب) شناخته می‌شوند و در دوران زرتشتی و اسلامی زیربنای تنظیم کارکردهای روزانه و نمازهای واجب بوده‌اند. هریک از این پنج گاه روز، به یکی از سطوح نظم اجتماعی پیوند خورده‌اند، که از خرد به کلان عبارتند از: خانمان، روستا، قبیله (شهر)، کشور و ریاست دینی مغان که گویی سطحی از سازماندهی فراتر از کشور را بازنمایی می‌کرده است.

هریک از این پنج سطح از سلسله مراتب اجتماعی، ایزد نگهبان خود را دارد که آشکارا در آیین زرتشتی ابداع شده و در ایزدکده‌ی کهن ایرانیان ردپایی از ایشان وجود ندارد. در میان ایشان، ساونگهی (𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀) نام خود را از ریشه‌ی «سَوَنگَه» به معنای سود و بهره گرفته است و نگهبان چهارپایان بزرگ است.^۱ «برجیه» (𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀) هم نگهبان دانه‌های خوراکی و بنشن‌هاست.^۲ سه ایزد دیگر که نامشان با «فَرادَت» (𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀) (یعنی پرورنده) آغاز شده، به سه عنصر اصلی زندگی اجتماعی مربوط می‌شوند. «فشو» در اوستایی به معنای چهارپایان کوچک است، که بقایای آن در آغاز کلمه‌ی چوپان و شبان باقی مانده است. «ویر» (𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀) در تمام زبان‌های آریایی کهن به معنای مرد و انسان است، و «ویسپم

^۱. دوستخواه، ۱۳۷۴، ج. ۲: ۱۰۰۱.

^۲. دوستخواه، ۱۳۷۴، ج. ۲: ۹۴۴.

هوجیاییتی» و «پنج روز و پنج شب» یعنی «همه‌ی چیزهای خوبِ زندگی». بنابراین سه ایزدِ فرادت فشو، فرادت ویر و فرادت‌ویسپم هوجیاییتی به ترتیب عبارتند از پرورنده‌ی چهارپایان کوچک، پرورنده‌ی مردمان، و پرورنده‌ی خوشی‌های زندگی. این ایزدان نگهبان با این نام‌های دو بخشی در ادبیات پیشازرتشتی سابقه ندارند و در کل نامگذاری موجودات مقدس با بهره‌گیری از دو کلمه‌ی ترکیب شده با هم (مانند اهورامزدا و سپندمینو و وهومنه و انگره‌مینو و...) نوآوری زبانی‌ایست که خودِ زرتشت برای نخستین بار در گاهان به آن دست یازیده است.

پس ما در اینجا با پنج گاهِ روز، پنج سطح سلسله مراتب اجتماعی، و پنج ایزد نگهبان آن روبرو هستیم که دست‌کم این آخری آفریده‌ی زرتشتیان است. حدس من آن است که این تقسیم‌بندی منظم زمان‌های روزانه و سطوح اجتماعی به پنج بخش کارِ مغانی باشد که در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م می‌زیستند. چون در گاهانِ زرتشت اشاره‌ی صریحی به این اهمیت عدد پنج دیده نمی‌شود. در متون ودایی که به دوران پیشازرتشتی یا سنت غیرزرتشتی همزمان با وی تعلق دارند هم چنین توجهی به عدد پنج وجود ندارد. با این وجود از همان ابتدا در متون زرتشتیِ پسا گاهانی به تقدس عدد پنج بر می‌خوریم، که یسنه‌ی نخست نمونه‌ای از آن است.

عدد پنج در اساطیر ایرانی به چند دلیل اهمیت دارد. نخست آن که کاربرد آن به طور خاص به نوعی علم طبیعی اولیه محدود بوده است و به‌ویژه در دانش زیست‌شناسی و پزشکی کهن ریشه داشته است. خاستگاه کالبدشناختی آن هم احتمالاً این نکته بوده که بر هر دست و هر پا پنج انگشت روییده است. در برابر اخترشناسی تکامل یافته در ایران غربی که مبنای خود را بر محاسبه‌ی حرکت هفت جرم آسمانی استوار کرده بود و از این رو هفت را عدد مقدس می‌شمرد، جهان‌بینی مغانه‌ی ایران شرقی با محتوای پزشکانه‌اش پنج عنصر مادی (آب، خاک، باد، آتش و اَیثر یا آتش آسمانی) را مهم می‌دانست و بر این مبنا هستی را پیکربندی

می‌کرد. عدد پنج به همین دلیل معمولاً برای تحلیل نیروهای روانی حاضر در انسان و قوای نفسانی و ارکان برساننده‌ی وجود آدمی به کار گرفته می‌شد.

در منابع ایرانی تا دوران‌هایی بسیار جدید بارها و بارها به تقدس عدد پنج بر می‌خوریم که خلاقانه‌ترین نمونه‌اش به دیوشناسی و فرشته‌شناسی مانوی تعلق دارد. کهن‌ترین سند قطعی و رسمی در این مورد همین متن یسنه‌ست که موضوع بررسی ماست. با این وجود ردپاهایی از اهمیت این عدد در منابع کهن‌تر هم دیده می‌شود. بنابراین این حدس معقول می‌نماید که در ابتدای کار، رده‌بندی پنج‌گانی‌ای از نیروهای قدسی وجود داشته که با نظم اجتماعی کشاورزانه و تقسیم‌بندی‌های زمانی پیوند داشته است و این دو عنصر بخش مهمی از ارکان جهان‌بینی زرتشتی را تشکیل می‌دهند.

در بخش دیگری از یسنه، بار دیگر با عدد پنج برخورد می‌کنیم و این جایی است که در آن به طور منظم به اهمیت اعداد سه، چهار و پنج اشاره شده است. نخست گفته شده که سخن اهورامزدا سه بخش دارد که عبارتند از گفتار و کردار و اندیشه‌ی نیک. آنگاه به چهار پیشه‌ی مردمان اشاره شده که موبدی و ارتشتاری و برزیگری و صنعتگری باشد. سپس به پنج پیشوای معنوی اشاره شد که گویا به پنج سطح متفاوت از نظم اجتماعی اشاره کند، و آن عبارت است از خانه‌خدای، کدخدای، شهربان، شهریار، و رهبر مغان (زرتشت).^۱ جالب است که در هر دو جا سلسله مراتب چهارتایی مرسوم در جامعه‌ی ایران باستان - که در متون هخامنشی نیز مورد اشاره واقع شده - با یک سطح جدید تکمیل شده که گویا تأثیری فراملی و جهانی داشته و به شبکه‌ی تبلیغی مغان مربوط می‌شده است. در تاریخ دین قلمرو میانی نیز به روشنی می‌بینیم که مغان به راستی در سطحی جهانی فعالیت می‌کرده‌اند و ردپای سازماندهی و فعالیت‌شان را از جاده‌ی ابریشم و مرزهای چین

^۱. یسنه، هات ۱۹، بندهای ۱۶ تا ۱۸.

تا بندرگاه‌های رومی و قلمرو مصر می‌توان دنبال کرد.^۱ از این روست که فکر می‌کنم نظم پنج طبقه‌ای جامعه، در برابر نظم چهار لایه‌ای دولتی و سیاسیِ هخامنشیان، امری دینی و مغانه بوده و به همین دلیل هم تنها در متون زرتشتی باقی مانده است.

در این پنج لایه، گذشته از نیروهای مقدسِ نوساخته‌ی نگهبان، از ایزدانی هم نام برده شده که تبار و دودمانی والاتر و سابقه‌ای بیشتر از دین زرتشتی دارند. مهر، رشن، آبان و اپام‌نپات همگی موجوداتی هستند که در منابع هندی هم ردپایشان را می‌توان دید و می‌دانیم که نزد آریایی‌های کهن ارجمند دانسته می‌شده‌اند. بنابراین در بخش ابتداییِ یسنه‌ی نخست، می‌بینیم که بخش‌بندی پنج‌تایی زمان و جامعه و نیروهای پشتیبان آن، که بافت‌شان به طور خالص زرتشتی است، در کنار سیاهه‌ای از ایزدانِ کهنسال‌تر نشانده شده‌اند. ایزدانی که احتمالاً حتا در زمان تدوین یسنه (احتمالاً قرن ششم و هفتم پ.م) همچنان زنده و نیرومند بوده و شاید در بخش‌هایی از ایران زمین رقیبِ اهورامزدا تلقی می‌شده‌اند. این نخستین بار است که از این ایزدان در ایزدکده‌ی زرتشتی نشانی می‌بینیم. چون در گاهان هیچ اشاره‌ای به نام این ایزدان وجود ندارد و زرتشت به روشنی کوشیده تا نام‌های نوساخته‌ی پیشنهادی خود را جایگزین ایشان کرده و از اشاره به آن‌ها و به رسمیت شناختن‌شان پرهیز کند.

دو بخشِ دیگری که به پنج پله‌ی یاد شده افزوده شده‌اند، ساختاری متفاوت دارند. یکی از آن‌ها بخش‌های گوناگون ماه و دیگری بخش‌های گوناگون سال را نمایندگی می‌کند که کاملاً از نظم پنج‌گانه‌ی پیشین خارج هستند. شمار گاهنباران شش‌تاست که با نوروز می‌توان هفت‌تایشان دانست، و ماه نیز گویا به شش بخش پنج روزه تقسیم می‌شده است. بنابراین در اینجا با تقدس عدد شش و گراییدن آن به سوی هفت روبرو هستیم

¹. de Jong, 1997.

که در مورد شش امشاسپند و تکمیل شدنشان با هفتمی که هورمزد باشد هم دیده می‌شود. به احتمال زیاد این دو بخش^۱ دیرتر از پنج بند پیشین و همزمان با تدوین مفهوم امشاسپندان به این منظومه افزوده شده‌اند. با اضافه شدن این دو بند، نظم پنج‌پایگانی قدیمی که هسته‌ی تعریف امور قدسی را تشکیل می‌دهد، با دو لایه‌ی جدید از تقسیم‌بندی زمانی ماهانه و سالانه ترکیب شده و با نظمی به مراتب ناهمگون‌تر و شلخته‌تر از پنج بخش نخستین، سلسله مراتب کلی امور قدسی را به هفت تا رسانده است. در بندهای ۲۰-۲۳ که شاید بازمانده‌ای از بخش‌های قدیمی‌تر یسنه‌ی نخست باشد، گفتار با یاد کردن از ایزدان و نمادهای مربوط به روز پایان یافته است. چنین می‌نماید که به راستی بندهای مربوط به ماه و سال دیرتر به متن افزوده شده باشند. یعنی هنگامی که این یسنه دارای پایانی مشخص بوده و در آن بخش پایانی که تا به امروز باقی مانده، تنها به پنج گاه روزانه و ایزدان نگهبان آن اشاره شده است.

تقدس عدد هفت در دستگاه فکری ایرانیان تا حدود زیادی به تأثیر فرهنگ مهرپرستان مربوط می‌شود. در نوشتار دیگری^۲ نشان داده‌ام که خاستگاه تقدس هفت دین مهری بوده و بر خلاف تصور مرسوم، از میانرودان بر نخاسته است. در واقع ردپای این عدد را در منابع زرتشتی ابتدای هزاره‌ی اول پ.م می‌توان سراغ کرد، در حالی که اشاره‌ی صریح بدان تازه در میانه‌ی این هزاره و بعد از تسلط پارسیان بر بابل در میانرودان رواج می‌یابد.

زمان تدوین گاهان - که خالی از اشاره به عدد هفت یا پنج است - به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م مربوط می‌شود. در این متن اعداد زیادی - از جمله پنج - مورد تأکید هستند، اما شاید بتوان برجسته‌ترین عدد را هشت دانست که شمار نیروهای روانی آدمی و فروزه‌های اهورامزداست. دو عدد پنج و هفت همزمان در آغاز قرن هشتم و

^۱. یعنی بندهای ۸ و ۹.

^۲. وکیلی، ۱۳۹۱.

اواخر قرن نهم پ.م در منابع اوستایی پدیدار شدند، با این تفاوت که برخی از آن‌ها -یسنه‌ها و متونی مانند هرمزد یشت و به‌ویژه فروردین یشت- بر پنج تأکید می‌کردند و ماهیتی زرتشتی داشتند، در حالی که بخشی دیگر -به‌ویژه یشت‌های بزرگ- بر اهمیت هفت پافشاری می‌کردند و احتمالاً قدمتی بیش از یسنه‌ها داشته‌اند. یشت‌ها و یسنه‌ها دو رده از متون اوستایی هستند که بدنه‌شان توسط دو گروه متفاوت از پرستاران و مغان تدوین شده است. یسنه‌ها را شاگردان مستقیم زرتشت تدوین کردند، در حالی که یشت‌ها شکلی بازبینی شده از سرودهای بسیار کهنسالی بود که برای ستایش ایزدان باستانی پیشازرتشتی پدید آمده بود. این را به سادگی با شمارش ارجاع‌هایی که به نیروهای قدسی وجود دارد، می‌توان نشان داد. در یسنه‌ها نام‌های زرتشتی خالص بیشترین بسامد و اهمیت را دارند. در یسنه‌ها از اهورا ۱۰۲ بار، از مزدا ۲۱۱ بار، و از اهورامزدا ۲۵۱ بار یاد شده، در حالی که نام مهر ۶۷ بار، رام (لقب وای) ۲۲ بار، اندروای ۷ بار، و زروان تنها یک بار مورد اشاره واقع شده است. به همین ترتیب در یسنه‌ها اشاره به امشاسپندان (۸۱ بار)، زرتشت (۸۱ بار)، و فروشی (۱۶۱ بار) بسیار بیشتر از کلیدواژه‌های مقدس باستانی مانند هوم (۵ بار)، رشن (۱۳ بار)، بهرام (۱۳ بار) به چشم می‌خورد. در یشت‌ها الگویی واژگونه را می‌بینیم، یعنی نام مهر (۳۷۰ بار)، آناهیتا (۱۸۰ بار)، رشن (۱۳۵ بار) و فره (۳۹۳ بار) بیشتر از اهورامزدا (۱۲۸ بار)، اهورا (۷۰ بار) و زرتشت (۱۴۴ بار) به کار گرفته شده‌اند. کشمکش میان این دو رده از متون و این دو عدد مقدس تا قرن ششم پ.م که هخامنشیان کل ایران زمین را به لحاظ سیاسی یکپارچه کردند، به اوج خود رسید و پس از آن در عصر اردشیر دوم به ترکیب شدن هردو در یک بدنه‌ی یکپارچه شد که بخشی از آن اوستای امروزی را بر می‌سازد.

بنابراین زمان تدوین یسنه و ورود تقدس هفت به متون زرتشتی را باید به فاصله‌ی قرن هشتم تا ششم پ.م مربوط دانست. این مفهوم جدید بر استخوان‌بندی استوار و قدیمی‌تری سوار شد که تقدس پنج را در کانون خود داشت و آن را همچنان تا دیرزمانی به موازات آرای جدید حفظ کرد. آنگاه همزمان با پذیرش ایزدان

باستانی در دایره‌ی دین زرتشتی، لایه‌ای که بر تقدس عدد هفت مبتنی است، بر آن ترشح شد و دو لایه‌ی مربوط به ماه و سال به پنج لایه‌ی پیشین افزوده شدند تا شمارشان را به هفت تا برسانند. مضمون اصلی (زمان) و منطق درونی متن (همگونی واحدهای زمانی با ایزدان و نیروهای مقدس) همچنان دست نخورده باقی ماندند، اما از آنجا که بخش‌های ماه و گاهنباران از نظم متفاوت با عناصر روزانه پیروی می‌کردند، نوعی آشفتگی در دو لایه‌ی آخری دیده می‌شود. این هم نکته‌ایست که حتا در تقسیم‌بندی ماه نیز به واحدهایی پنج روزه اشاره شده و هریک از نام‌های به کار گرفته شده برای ماه، به پنج روز اشاره می‌کنند.

۳. در بند دهم یسنه‌ی نخست، آنگاه که دومین موج از صورتبندی امور قدسی پایان یافته و ضرورت جمع‌بندی‌ای احساس شده، این عبارت را می‌بینیم که: «ستایش به جا می‌آورم همه‌ی این رَدان (پیشوایان) را که سی و سه رَدان اشونی‌اند».

این اشاره از آن رو اهمیت دارد که خودآگاهی و سنجیده بودن صورتبندی ایزدان در هفت پله‌ی یاد شده را نشان می‌دهد. عدد سی و سه، در دین کهن هند و ایرانی اهمیت زیادی داشته است. چون هند و ایرانیان باستان به جهانی سه لایه‌ای باور داشتند که از زمین، هوا و آسمان تشکیل یافته و در هریک از آن‌ها منزلگاه یازده ایزد مهم بود.^۱ به همین دلیل هم در متون ودایی از سی و سه ایزد مهم نام برده شده است. در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م (احتمالاً در قرون یازدهم و دوازدهم پ.م) نوآوری‌های دینی زرتشت به نوسازی کل نظام اساطیری ایرانیان منتهی شد و برای نخستین بار دستگاه فلسفی-عرفانی انسان‌مداری در کنار یکتاپرستی افراطی قرار گرفت و کل نظام چندخدایی کهن آریایی را طرد کرد.

^۱. یاجورودا، ۷، ۱۹.

کامیابی، پیچیدگی، و ناگهانی بودن ظهور این دستگاه نظری شگفت‌انگیز است. نگرش زرتشتی به‌ویژه از این رو قابل توجه است که در مدت چند قرن توانست بار دیگر نمادهای قدسی و عناصر کهن آریایی را در دل خود جذب کند، بی آن که از رویکرد اراده‌گرایانه و انسان‌محورانه‌اش دست بردارد یا از اصول یکتاپرستانه‌اش عقب‌نشینی کند. با وجود آن که بخش مهمی از ایزدان و نمادهای مقدس باستانی در دوران هخامنشی بار دیگر در زمینه‌ای زرتشتی بازتعریف شدند و به حیات خود ادامه دادند، اما بافت و معنایشان سخت دگرگون شد و به این ترتیب بود که سپهر تمدنی هندی و ایرانی برای همیشه از هم جدا گشت و این دو شاخه از آریایی‌ها در قالب دو تمدن متمایز تکامل یافتند. برای آن که واگرایی‌ها و نقاط تمایز میان جهان‌بینی هندی و ایرانی را دریابیم، لازم است نگاه سریعی به ایزدکده‌ی هندیان بیندازیم. چون بعد از این نیز بارها به مقایسه‌ی ایزدان هندی و ایرانی دست خواهیم گشود و بنابراین وجود زمینه‌ای عام در این مورد ضروری است. بهترین آغازگاه، همین اشاره‌ی یسنه به سی و سه موجود مقدس است.

در منابع هندی، جهان ایزدان با نام «ثرایاس‌ثری‌م‌س‌اس» (یعنی سی و سه تایی) مورد اشاره واقع شده و بعدتر به متون بودایی نیز راه یافته و در آنجا به صورت نامی برای کاخ آسمانی ایزدان به کار گرفته شده است. این سی و سه ایزد هندی عبارتند از:

«ایندره» (इन्द्र) شاه دوه‌ها، که معمولاً با لقب «ساکرا دواندره» (یعنی ایزد ایندره‌ی مقدس) خوانده می‌شود. او دارنده‌ی گرز آذرخش (وَجَرَه) است و رهبری نیروهای الهی را بر عهده دارد. هسته‌ی مرکزی اساطیر هندی شرح چیرگی او بر هیولای حبس‌کننده‌ی آب‌ها (وَرُتْرَه) است. صورت دیگری از همین داستان در روایتی دیده می‌شود که طبق آن ایندره سنگی به نام والا را در هم می‌شکند و گاوهایی که توسط پانیس دزدیده و در غاری زندانی شده‌اند را رها می‌سازد.

بعد از او «پُرَجَپَتی» (प्रजापति) قرار می‌گیرد که آفریننده‌ی بزرگ است و همه‌ی چیزها را پدید می‌آورد. نامش به معنای «پدرِ آفریده‌ها» است و در متون مختلف هندی با زمان، خورشید و مکان یکی دانسته شده است. بعدها اقتدارش زیر سایه‌ی ایزدان نیرومندتری مانند ویشنو و شیوا رنگ باخت. او صاحب چهار سر بود و به همین دلیل با یکی از ایزدان کهن یونانی به نام «پروتوگونوس» که او هم چهار سر (به شکل انسان، ایزد، اردها و گاو) داشته، هم‌تا دانسته شده است. این شباهت بیشتر از آن رو درست می‌نماید که نام این دو ایزد هم از نظر ریشه‌شناسی یکی هستند. یعنی PRŌto-GONos در یونانی شکل دیگری از PRA-JĀ[N]-pati هندی قلمداد شده است.^۱

بعد از این دو، دوازده «آدیتیا» (आदित्य) قرار می‌گیرند که فرزندان ایزدبانوی بی‌کرانگی یعنی آدیتی (अदिति) هستند و نماینده‌ی حالات گوناگون خورشید می‌باشند. شمارشان در ابتدای کار هفت‌تا بوده و در ریگ‌ودا به هشت تا افزایش یافته است.^۲ این ایزدان پاک و بی‌نقص و روشن دانسته می‌شوند و با مفهوم حق و عدالت ارتباط می‌یابند و بادافره‌ی کردار مردمان را محاسبه می‌کنند.^۳ خودشان به دو رده‌ی والامرته و فروپایه و هریک از ایشان به دو رده‌ی سه‌تایی زمینی یا آسمانی تقسیم می‌شوند. اگر این ایزدان را از والامرته به فروپایه مرتب کنیم به این فهرست از آدیتی‌ها می‌رسیم:

وارونا (वरुण): ایزدِ گنبد آسمان، آب و اقیانوس سپهر، که سرورِ تقدیر و سرنوشت، و حامی نظم و قانون آسمانی است.

میتَرَه (मित्र): نماینده‌ی دوستی و محبت و نگهبان نظم کیهانی.^۴

^۱. Lipner, 1994: 45.

^۲. ریگ ودا، ۱۰، ۷۲.

^۳. ریگ ودا، ۲، ۲۷.

^۴. ریگ ودا، ۳، ۵۹.

آریامن (अर्यमन्): همتای خورشید است و به گردش در آورنده‌ی درمّهی زمان دانسته می‌شود. راه شیری مسیر حرکت اوست و از راه دو عاملِ آهه (واحد زمان) و یمه (کنترل زمان) خویشکاری خود را به انجام می‌رساند. او همتای ایزد همانم خود در اوستاست که مهمان‌نوازی و دوستی با بیگانگان را نمایندگی می‌کند. بهگه (भाग): همان بغ ایرانی است و در سانسکریت نامش به معنای ثروت و بخت است، اما نامش همچون لقبی به معنای سرور و خداوندگار به کار گرفته می‌شود.

آمسا (अंश): ایزدی که سهم خدایان از قربانی را نمایندگی می‌کند. داکشا (दक्ष): ایزد مناسک و مراسم دینی، حامی اجرای درست آیین‌ها و نگهبان مراسم قربانی کردن. سوریه (सूर्य): خدای خورشید که در ضمن نماد اراده، روح و شجاعت هم هست. دهاترا (धात्र): نامش به معنای زمین است و ایزد سلامت و آرامش است. ساوِتر (सवितृ): که نامش به معنای «زندگی‌بخش» است و خورشید هنگام طلوع و غروب است.

نوشتری (त्वष्ट्र): ایزد فضا و مکان و نجار آسمانی است. یمه (यम): خدای مرگ و عدالت است و همان کسی است که تعیین می‌کند هرکس بعد از مرگ بسته به کردارهایش در قالب چه کسی تناسخ یابد. هم او و هم شیوا در بندهایی از ریگ ودا با نام کالا (زمان) خوانده شده‌اند.^۱ یمه دوست نزدیک آگنی هم هست، که یکی از جلوه‌هایش آتش مرده‌سوزی است.^۲ پوشان (पूषन्): در هشت سرود ریگ ودا ستوده شده و ایزد حامی ازدواج و آشنایی و آشتی است. گردونه‌اش را بزها می‌کشند^۳ و در متون پورانا یکی از آدیتی‌ها فرض شده است.

^۱. Chidbhavananda, 1997: 77.

^۲. ریگ ودا، ۱۰، ۵۲.

^۳. O'Flaherty, 2000: 195.

بعد از آدیتیا، ایزدانی به نام رودراس قرار می‌گیرند که فرزندان خدایی به نام رودرا هستند. پنج تا از ایشان که مفاهیم انتزاعی را رمزگذاری می‌کنند، عبارتند از:

آناندا (आनन्द): شکست دهنده‌ی مرگ است و نماینده‌ی آرامش و سکون ذهن محسوب می‌شود.

ویجنانا (विज्ञान): نماینده‌ی جهت جنوب است و دانش و نوآوری و خلاقیت را در ذهن نمایندگی می‌کند.

ماناس (मनस्): همان منش پارسی است در معنای اندیشه، و با شهوت و میل ارتباط دارد و تجلی تفکر در قالب زبان محسوب می‌شود.

پرانا (प्राण): یعنی تنفس، عبارت است از نیروی حیات بخش هوا و دم زدن که در قالب چوپانی که راهبر پنج حس است نموده می‌شود.

واک (वाक्): همان کلمه‌ی واک و واژه‌ی فارسی است، ایزد سخن و زبان است و گفتار را به مثابه خوراک روح نمایش می‌دهد.

پنج رودرای دیگر که نشانگر فضا و تقدیر هستند، چنین‌اند:

ایسانا (ईशान): یعنی حاکم، همتای حس پساوایی است و در دست تجلی می‌یابد، با خوشی‌های طبیعی و یادگیری مربوط است و پاکیزگی، باد و جهت بالا به آن مربوط است.

تات‌پوروسا (तत्पुरुष): نماینده‌ی طبیعت و امر آموخته شده است. در بویایی تمرکز یافته و با لوله‌ی گوارش، جهت خاور، و رنگ زرد در ارتباط است. عنصر آن خاک است.

آگهارا (अगार): یعنی بی‌باک، نشانه‌ی شجاعت و خرد است و با شنوایی، زبان و گوش، رنگ آبی و جهت جنوب پیوند خورده است. عنصر مربوط به آن اثر است.

وامادوه (वामदेव): یعنی خدای چپ دست، نشانگر خودآگاهی است و با بینایی و چشم و پا مربوط است. آتش، رنگ سرخ و جهت باختر به آن ارتباط دارد.

ساتیوجاتا: یعنی «ناگهان زاده شده» در سومه یا مایع‌های پیشکش شده برای قربانی نمود می‌یابد و با چشایی، اندام‌های تناسلی و جهت شمال و رنگ سپید پیوند خورده است. عنصر مربوط به آن آب است.

آتمان (आत्मन्): که نشانگر خویشتن و هویت شخصی است و تقریباً با روح در فرهنگ‌های دیگر مترادف است.

بعد از این یازده رودراس، هشت ایزد طبیعی قرار می‌گیرند که واسوس نام دارند و نمادهای عناصر اصلی هستند:

پرتیوی (पृथ्वी): ایزدبانوی زمین است. در ریگ ودا بارها به شکل «پرتیوا ماتا» (مادر زمین) در کنار «دیائوس پیتا» (پدر آسمان) قرار گرفته و به نوعی خدای جفت تبدیل شده است.^۱ در ادبیات متأخرتر یکی از دو زن ویشنو است. تجلی مادی آن گاو است.

آگنی (अग्नि): خدای آتش است و در ریگ ودا به عنوان حامی برگزار کنندگان مراسم دینی و خدای دریافت کننده‌ی قربانی ستوده شده است. از رده‌ی دوه‌هاست.

آنتاریکشا (अन्तरिक्ष): عنصر آب است و در اقیانوس‌ها و جو نمود می‌یابد.

وایو (वायु): باد است.

دیائوس یا دایوس (द्यौष्पितृ): آسمان است و به همراه سه ایزد بعدی، عنصر اثر را بر می‌سازد. او پدر ایندره و آگنی است و با زئوس یونانی همسان، و احتمالاً نامش با وی هم‌ریشه است. در ایران که ایزدان باستانی هندی طرد شده‌اند، نامش در گفتار عامیانه به صورت دشنام در آمده است. با این وجود دی ماه نام خود را از این ایزد گرفته است.

^۱. ریگ ودا، ۱، ۸۹، ۴.

سوریه (सूर्य): خورشید است و با دیائوس آسمان روزانه را پدید می‌آورد.

ناکساترا (नक्षत्र): اختران و اباختران است.

سومه (सुमा): ماه را نمایندگی می‌کند. به همراه ایزد پیشین نشانگر آسمان شبانه است.

این مجموعه‌ی سی و سه‌تایی از ایزدان در کهن‌ترین منابع ودایی ستوده شده‌اند و می‌توان پذیرفت که در دین کهن هند و ایرانی نیز ایزدانی با همین مشخصات بزرگ داشته می‌شده‌اند. نکات زیادی در مورد چینش خاص خدایان در این مجموعه می‌توان طرح کرد. مثلاً این که آدیتی‌ها، یعنی ایزدان خورشیدی، همگی آسوره هستند و به همین دلیل هم نسبت به دوه‌ها موقعیتی فرودست و حاشیه‌ای دارند و به‌ویژه در ادبیات متأخرتر هندی کاملاً به رده‌ای از موجودات منفی و ناتوان فروکاسته شده‌اند. در این میان آنچه بیش از همه در این سیاهه جلب نظر می‌کند، وضعیت رودراهاست که به توصیف انسان اختصاص یافته‌اند و دو خوشه‌ی پنج‌تایی را در بر می‌گیرند. در اینجا هم باز می‌بینیم که در آن نقطه‌ای که بحث از مدل‌سازی انسان و خلق و خوی روانی او پیش می‌آید، با اهمیت عدد پنج سر و کار پیدا می‌کنیم.

باید بر این نکته پای فشرده که دستیابی به قالبی منظم و سازمان یافته برای این سیاهه از خدایان و قلمروهای تحت فرمانشان تا قرن‌ها بعد از جدایی هندیان و ایرانیان به تعویق افتاد. در واقع حتا امروز هم توافق دقیقی بر سر خدایانی که باید در این فهرست گنجانده شوند، وجود ندارد. توافق اصلی که از قدیمی‌ترین زمان‌ها دیده می‌شود، همانا عدد سی و سه است. برخی از فهرست‌ها به جای ایندرو و پرجاپتی دو اشوین را در این فهرست می‌گنجانند. چنان که دیدیم در بیشتر فهرست‌ها نام سوریه (خورشید) دو بار در دو جای مختلف قید شده است. فهرست ارائه شده در اینجا که طبقاتی منظم و مفاهیمی انتزاعی را در بر می‌گیرد، بسیار متأخرتر از دوران مورد بررسی در این کتاب است و به قرون میانه باز می‌گردد.

اما در مورد یسنه با قالبی تکرار شونده و منظم روبرو هستیم که از این بی‌نظمی بر کنار است. آنچه که در هات نخست یسنه دیدیم، در سراسر یسنه با همین الگو و قاعده بارها و بارها تکرار می‌شود. اشاره به نظمی که شرحش گذشت، در برخی جاها (مانند هات ششم) دقیقاً همانند سیاهه‌ایست که شرحش گذشت. اما در بیشتر موارد با شکلی نامنظم‌تر و در هم ریخته از این فهرست سر و کار داریم که انگار برای یادآوری عناصر نیک و مقدس در مراسمی متفاوت کنار هم چیده شده‌اند. اما حتا در آشفته‌ترین سیاهه‌های ارائه شده در یسنه، همچنان هسته‌ی مرکزی تقسیم‌بندی هفت‌گانه‌ی اهورامزدا، امشاسپندان و قالب پنج‌گانه‌ی روز-جامعه دیده می‌شود، و الگوهای فرعی دیگری که شرحش گذشت هم کمابیش حضور دارند و قابل تشخیص هستند.

البته در مورد این فهرستِ امور قدسی برداشت‌های دیگری هم وجود دارند. مثلاً کلنز معتقد است که در هات ۳۷ که از قدیمی‌ترین بخش‌های اوستای نو است، همان سه طبقه‌ی کهن هند و ایرانی باقی مانده است. یعنی اشه، بهمن، شهریور، دثنا، و خرد به آسمان مربوط می‌شوند. زمیاد، ایژا، یوشتی، فرشتی، اشی، ایش، آرمیتی، آزوتی، فرستی، پرنندی، و آب به زمین تعلق دارند و بین این دو عناصر مقدس دیگری مانند روان گاو، مردم مزداپرست و جانوران اهلی و بی‌آزار قرار گرفته‌اند.^۱

در هر حال، اشاره‌ی یسنه به عدد سی و سه، در ادبیات دینی پسازرتشتی بی‌نظیر است و نشانگر آن است که تا دیرزمانی پس از رواج دین زرتشت، همچنان بقایای آیین هند و ایرانی کهن در ایران زمین رواج داشته است. چنان که تا اینجای کار مرور کردیم، بخش نخست از سیاهه‌ی امور قدسی در یسنه اهورامزدا و شش امشاسپند و سه نمود هستی‌شناختی خداوند را در بر می‌گرفت، که روی هم رفته ده عنصر مقدس را بر می‌ساخت.

^۱. کلنز، ۱۳۸۶.

دومین بخش سی و سه موجود را در قالبی هفت پله‌ای نمایش می‌داد. در این بخش دوم، آمیختگی سه سنت دینی متفاوت دیده می‌شود. نخست، سنت کهن هند و ایرانی که در عدد سی و سه و نام‌های ایزدانی باستانی (مهر، آبان، اپام نپات و ...) نمود یافته است. دیگری سنت زرتشتی که به اهمیت عدد پنج و جایگاه مرکزی آن باور داشت و به تقسیم‌بندی روز و جامعه و ایزدانِ نگهبانش به پنج بخش انجامید و مبنایش بیشتر کالبدشناسانه و پزشکیانه بود و عدد پنج را بر اساس ریخت‌شناسی تن انسان تقدیس می‌کرد. به گمان من همین دستگاه نظری پس از چند قرن در سپهر هندی نیز وام‌گیری شده و دو خوشه‌ی پنج‌تایی از ایزدانی را بر ساخته که نیروهای انتزاعی نفس انسانی را بازنمایی می‌کنند. اینها چنان که دیدیم امروز در میان سی و سه ایزد مهم هندو گنجانده می‌شوند، اما در منابع کهن‌تر پیش از دوران هخامنشی – و حتا به روایتی تا پیش از عصر مسیحی – ردپایشان را نمی‌توان یافت. یعنی فهرست منظم رودراها با دو پنج‌گان که سرشت انتزاعی انسان را صورتبندی می‌کند، به نظرم دیرآیندتر از بقیه است و زیر تأثیر کیش زرتشت در بافت سی و سه خدای قدیمی گنجانده شده است.

سوم، سنت مهرپرستانه که عدد هفت را در بستری اخترشناسانه مهم می‌دانست و بنابراین دو بخش مربوط به ماه و سال را به فهرست یاد شده افزود. بی‌اغراق می‌توان گفت که بندهای سوم تا دهم از یسنه‌ی نخست، گرانیگاهی است که سه سنت متفاوت از پیکر بندی امور قدسی در آن با هم در می‌آمیزند و به شکل چارچوبی منظم و سازمان یافته دگردیسی می‌یابند و این همان چارچوبی است که در نهایت بافت دین ایرانی را از سایر تمدن‌های همسایه‌اش جدا می‌کند. ویژگی‌های اصلی این بافت را به لحاظ روش‌شناختی می‌توان چنین برشمرد: اهمیت مرکزی مفهوم زمان، تمایل به درآمیختن سنن و رتبه‌بندی‌های عددی متفاوت در قالب یک مجموعه‌ی منسجم و بزرگ‌تر که همه‌چیز را شامل شود، و میل به انتزاعی ساختن ایزدان باستانی که در ایزدکده‌ی کهن هند و ایرانی نمودهایی ملموس و طبیعی داشتند.

۴. سومین بخش از یسنه‌ی نخست، شمار زیادی از موجودات مقدس را ستوده است. سیاهه‌ی ایزدان و نیروهای ستوده شده در بندهای ۱۱ تا ۲۰ چنین است: اهوره، مهر، ستارگان، تیشتر، ماه، خورشید، روزِ هورمزد از ماهِ فروشی‌ها (یعنی اول فروردین یا همان نوروز)، آذر، آب‌ها، مثره، قانون (داد) دیو ستیز، دینِ نیک مزداپرستی، کوه اوشیدرن، آشی، چیستا، ارث، رَسَسَتات، فرّ، دامویش‌اوپَمَن، ردانِ روزها و ماه و گاهنبار و سال. چنان که گفتیم در بندهای ۲۰-۲۳ هم ستایش موجودات نیک همچنان ادامه دارد، اما به پنج طبقه‌ی نخستینِ جدولی که ارائه کردیم محدود است و تنها این موارد را در بر می‌گیرد: هاونی، ساونگهی، اُزیرین، آویسریم، و اُشهین.

فهرست موجودات مقدسی که در سومین بخش ارائه شده، بیشتر بر ایزدان ایرانی پیشازرتشتی استوار شده است. در نخستین بند از این پسنه عبارتی وجود دارد که این حدس را تایید می‌کند:

[illegible]

nivaêdhayemi hañkârayemi ahuraêibya mithraêibya berezañbya
aithyajanghaêibya ashavanaêibya

نوید (آفرین) می دهم. ستایش می کنم اهورا و مهر، آن دو بزرگوار گزندناپذیر اشون را.

این که در اینجا اهورا و مهر به صورت جفت و در حالتی مثنی کنار هم آمده‌اند و با القابی مشابه ستوده شده‌اند، نشانه‌ی آشتی با آیین چندخدایی کهن ایرانی است که مهر در آن نقشی عمده بر عهده داشته است. جفتِ مهر- اهورا، شباهت غریبی با جفتِ میترا-وارونا دارد، که در ادبیات ودایی بارها تکرار شده است. از این رو برخی از پژوهشگران این بند از یسنه را بازمانده‌ای از آیینِ هند و ایرانی قدیم دانسته‌اند و از آن برابری وارونا و اهورامزدا را نتیجه گرفته‌اند. این برداشت، که پذیرفتنی هم هست، وقتی در کنار بقیه‌ی موجودات

ستوده شده در این بند مقایسه شود، معنادارتر می‌شود. چون در اینجا فهرستی از موجودات مقدس ذکر شده که با سی و سه ایزد هندی شباهت آشکاری دارند:

ستارگان که آفریده‌ی سپندمینو دانسته شده‌اند، همان ناکساترا هستند. ستاره‌ی تیشتر که از میان اختران جدا شده و به طور مستقل به فرهنگ‌ی ستوده شده، هرچند از نظر آوایی شباهتی به توشتری دارد، اما برابری‌اش با این ایزد مشکوک است. اما ماه با سومه یکسان است، و خورشید با سوریه. به این ترتیب از میان شش موجود ستوده شده در بند یازدهم یسنه، چهارتا از آن‌ها به صراحت و دو تای دیگر به احتمال زیاد در سی و سه ایزد هندی هم‌تا دارند. در بندهای بعدی آذر (آگنی)، آب‌های نیک (آنتاریکسا)، مثره (واک)، کوه اوشیدرن و همه‌ی کوه‌ها (پریتیوی) ستوده شده‌اند که هم‌تاهایی روشن در میان خدایان هندی دارند. در بند چهاردهم پنج نیروی منسوب به انسان ستوده شده است که با رودراس هندی شباهتی بسیار دارند. این‌ها قوای نفسانی بشر را نمایندگی می‌کنند و عبارتند از اشی (توانگری و ثروت و برخورداری)^۱، چیستا (دانش و فهم و اندیشه)، ارث (معنایش روشن نیست، اما باید به اندیشیدن مربوط باشد)، رسستات (دادگری و جوانمردی)، و پاداشِ مزدا آفریده (بادافره‌ی نیکِ کردارها).^۲ شباهت‌های میان این پنج نیرو با نسخه‌ی هندی آشکار است. همه‌شان مادینه هستند و توسط ایزدبانوانی نمایندگی می‌شوند و به نیروهایی در انسان مربوط می‌شوند. آن‌ها را می‌توان با هریک از دو رده‌ی پنج‌تایی از رودراس‌ها هم‌تا دانست. رودراهای انتزاعی نماد آرامش، دانش، اندیشه، حیات و گفتار هستند، و پنج رودرای مربوط به تقدیر به یادگیری، حافظه، شجاعت، خودآگاهی، و قربانی کردن مربوط می‌شوند.

^۱ یسنه، هات ۵۲، بند ۱ و ۲.

^۲ یسنه، هات ۵۲، بند ۳.

شاید در میان این رده‌های پنج‌تایی برابری دقیقی برقرار نباشد. اما روشن است که در دوران یکی بودن دین هند و ایرانی‌ها سنت‌های محلی‌ای وجود داشته که هریک می‌کوشیده‌اند روان انسان و هویت فردی را بر اساس خوشه‌هایی پنج‌تایی از مفاهیم صورتبندی کنند و هر کدام از ایشان اساطیر خود را پدید آورده و گروه‌هایی مستقل از ایزدان مربوط به آن را پدید آورده است. در دین هندو، اطلاعاتی که در مورد رودراها در دست داریم بسیار اندک است و در منابع اوستایی نیز با ابهام و نادانی مشابهی در مورد این پنج ایزدان سر و کار داریم. این فقر منابع را می‌توان به دیرینه بودن این ایزدان و کهن بودن سنت‌هایشان مربوط دانست. به هر صورت، از این مقایسه دو نتیجه بر می‌آید. نخست آن که اهمیت عدد پنج در تفسیر روان انسان که در سنت زرتشتی برجسته است، در دین هند و ایرانی کهن ریشه داشته، هرچند در آیین‌های هندی چندان جدی گرفته نشده و به یک نظام سامان یافته‌ی نظری منتهی نشده است. احیای اهمیت این عدد در منابع جدیدتر آشکارا رنگ و بویی زرتشتی دارد و بنابراین باید از تأثیر فرهنگ ایرانی در سپهر هندی ناشی شده باشد.

دوم آن که در متن یسنه شکلی از این صورتبندی پنج‌تایی دیده می‌شود که با خوشه‌های رودراس در هند مشابه است، و مانند آن مورد بی‌توجهی قرار گرفته و به تدریج فراموش شده است. با این وجود، در منابع زرتشتی بعدی به پنج نیروی بازسازی شده‌ی نفس بر می‌خوریم که عبارتند از فروهر، روان، بوی، دثنا، و جان.^۱ ترکیب درست و آمیخته با اشی‌های همه‌ی این عناصر، نیرویی را در انسان پدید می‌آورد که فره ایزدی خوانده می‌شود و در بند چهاردهم یسنه‌ی نخست هم پیش از ذکر فهرست پنج‌تایی ایزدانوان، به طور مستقل دو بار ستوده شده است. گویی که در اینجا فره همچون حاصل و نتیجه‌ی حضور هر پنج ایزدانوی دیگر در نظر گرفته شده باشد.

^۱. یسنه ۲۶، بند ۴ و ۶.

۵. تا اینجای کار دیدیم که هات نخست یسنه در زمینه‌ای از اندیشه‌های هند و ایرانی تدوین شده که هنوز کاملاً از هم جدا نشده‌اند. بقایای نظام‌های فکری کهن پیشازرتشتی عریان‌تر از همه در اشاره‌ی صریح به سی و سه خدا و این‌همانی برخی از ایزدان نام برده شده با فهرست هندی دیده می‌شوند. با این وجود، این تنها نقطه‌ای نیست که ظهور این متن بر محل التقای چند سنت کهن را نشان می‌دهد.

شاهد دیگری که در دست داریم، به سنت به نسبت ناشناخته‌ی پرستش خدای باد یا وای مربوط می‌شود. هند و ایرانیان باستان به چهار عنصر اصلی قایل بودند که در نسخه‌ی هندی با آب (آب)، آگنی (آتش)، بھوما (بوم، خاک)، و واتا (باد) مشخص می‌شود. هریک از این عناصر ارتباطی ویژه با جان و روان برقرار می‌کنند. اما از این میان، باد به خاطر جنبانیدن چیزها و ارتباطی که با تنفس دارد همچون جوهره‌ی زندگی تقدیس می‌شود.^۱ سنت زرتشتی با توجه به افزودن مفهوم مینو به منظومه‌ی فکری مرسوم، و فرض تقابل میان گیتی و مینو، ناگزیر شد تا عنصر پنجمی را به این مجموعه بیفزاید و آن را بر سازنده‌ی پدیدارهای مینویی در نظر بگیرد. این عنصر پنجم اثر بود که به سرعت در هند نیز وام‌گیری شد و جالب آن که در غیاب دستگاه نظری زرتشتی، به آکاشا (تهیا، فضای خالی) ترجمه شد. فرض اثر در دستگاه زرتشتی بدان معنا بود که باد از موقعیت مرکزی و مهمش در ارتباط با نفس و روح انسانی عزل شود. در سپهر هندی اما چنین اتفاقی رخ نداد و چون سپهر مینو همچنان غایب بود، این باد بود که مفهوم نفس انسانی را – این بار در زیر سایه‌ی تقدس عدد پنج – صورتبندی کرد. پس خود باد در ارتباط با پنج عنصر به پنج شکل تجلی می‌یابد و کارکردهای اصلی زیستی را نمایندگی می‌کند. در هند باد در مقام نیروی پشتیبان حیات پنج جلوه‌ی گوناگون دارد که

¹. Raju, 1954: 197-213.

یا بودیساتوا تبدیل شده باشند، ستوده نشده، بلکه بر خود روح انسانی با بخش‌های پنج‌گانه‌ی مشهورش نماز برده‌اند. در این بخش، همه‌ی نیکوکاران زنده و درگذشته و هنوز زاده نشده، چه زن و چه مرد، چه آموزگار و چه آموزنده ستوده شده‌اند، چه در کشور زندگی کنند و چه در خارج از کشور باشند.^۱ به عبارت دیگر، این هات، سرودی در ستایش انسان است و نه متنی در نیایش نیاکان و قدیسان. در چند جای دیگر اوستا نیز عبارت‌ها و بندهایی مشابه با آن دیده می‌شود که این متن را به کهن‌ترین و صریح‌ترین بیانیه‌ی دینی درباره‌ی تقدس انسان تبدیل می‌کند.

گذشته از پافشاری روشن بر اعتقاد زرتشتی انسان-خداگونگی، آنچه که در این هات اهمیت دارد، پنج بخش روان است که عبارتند از:

جان (Ahûm: 𐬀𐬵𐬰𐬀) که نیروی حیاتی مشترک در بدن آدمیان و جانوران است و گرمای تن و جنبش‌های زیستی و حرکت عضلانی را پدید می‌آورد. این کلمه از ریشه‌ی 𐬀𐬵 (آه) به معنای هستی داشتن و وجود داشتن گرفته شده و می‌توان آن را تن نیز ترجمه کرد.

دین یا دئنا (daênām: 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀) که مترادف است با وجدان و نیرویی درونی است که اشته را تشخیص می‌دهد.

بوی (baodhas: 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀) که هوشیاری و ادراک و حس است و بقایای آن در عبارت فارسی «بو بردن» به معنی درک کردن و فهمیدن باقی مانده است.

^۱. یسنه، هات ۲۶، بندهای ۶-۱۱.

روان (𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌: urvânem) که عبارت است از بخش خودآگاه و خودمختار هستی فرد. این همان بخشی است که صاحب اراده و اختیار است و کردارهای خود را با نادیده انگاشتن یا رعایت اِشه انتخاب می‌کند. این همان بخشی است که پس از مرگ از بدن جدا می‌شود و به آسمان می‌رود.

فروهر یا فروشی (𐬱𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬌𐬀: fravashîm) که گویا تنها در نیکوکاران و کسانی که اشون هستند وجود دارد و آن سویه‌ای از روح انسان است که وی را با اهورامزدا و سایر موجودات مقدس همسان می‌سازد. فروهر گویا آن وجه الاهی‌ایست که از رعایت اِشه بر می‌خیزد و در آدمیان نیز همچون ایزدان وجود دارد. تفاوت در آن است که گویا ایزدان تنها فروهر دارند و فاقد روان و بوی و جان و دثنا هستند. یعنی گویا در سطحی مینویی، تنها سازگاری یا نقض قانون طبیعت (اشه) است که اهمیت دارد و آن هم به صورت فروهر تجلی می‌یابد.

این پنج بخش تشکیل دهنده‌ی انسان، تا دیر زمانی در فرهنگ ایرانی اعتبار خود را حفظ می‌کنند و حتا برخی از متون دوران اسلامی نیز در این چارچوب نوشته شده‌اند. مشهورتر از همه آثار پزشکی زکریای رازی است که اصولاً بر مبنای بخش‌بندی پیکر و روان انسان به خوشه‌هایی پنج‌تایی استوار شده است.

به احتمال زیاد آن سنتی که مغان اولیه نظریه‌ی پنج عنصری بودن هستی و پنج بخشی بودن زمان و جامعه را تدوین کردند، زیر تأثیر سنتی دینی بودند که در آیین پرستش وای ریشه داشته است. این این حدس از قدمت زیاد سنت منسوب به وای و مشترک بودنش در میان هندیان و ایرانیان بر می‌خیزد. ناگفته نماند که در گاهان، به جای این مدل پنج بخشی، چارچوب نظری دیگری داریم که در آن هستی آدمی از هشت بخش متمایز تشکیل یافته است. بنابراین دیدگاه خود زرتشت در این مورد متفاوت بوده است. یعنی گویا زرتشت در سنتی پنج‌گانه‌گرا تجدید نظر کرده و آن را با برداشتی هشت‌گانه جایگزین کرده، اما آن سنت کهن بار دیگر بازگشته

و برای دیرزمانی در کنار دستگاه نجومی هفت‌گانه‌انگار یکی از مکتب‌های اصلی نظری در متون اوستایی بوده است.

دقیق‌ترین فهرست از این عناصر هشت‌گانه‌ای که زرتشت در نقد و طرد سنت وای پیشنهاد کرد را در هات ۴۵ می‌بینیم. در آنجا که سپندمینو به انگره مینو می‌گوید: نه اندیشه، نه آموزش، نه خرد، نه باور (اراده‌ی آزاد)، نه گفتار، نه کردار، نه وجدان، و نه روان ما دو با هم سازگار نیست.^۱ این فهرست به کمک سایر بخش‌های گاهان نیز تایید می‌شود و به کمک متون اوستای پسین تثبیت می‌گردد. هشت نیروی اندیشه، آموزش، خرد، باور (اراده‌ی آزاد)، گفتار، کردار، وجدان و روان، زیرواحدهایی هستند که هستی مینویی یا همان روح را در نگاه زرتشت بر می‌سازند.

اندیشه همان منش (مَنائو / 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀) است و به همراه کردار (شَیئوتَنّا / 𐬱𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀) و گفتار (اوخدا / 𐬀𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀) سه عنصر اصلی رفتار را بر می‌سازد که موضوع علم اخلاق زرتشتی است. آموزش (سانگها / 𐬱𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀)، مجموعه‌ی اطلاعات و برداشت‌های منتقل شده از فرد به دیگران است. این واژه را بیشتر مترجمان به کلیدواژه‌ی آموزه و احکام و تعالیم برگردانده‌اند و برخورداری از آن ویژگی جرگه‌ی پیروان «سانگه» است. خرد (خرتَوو / 𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀) در این میان نیروی بسیار مهم است که گفتاری مستقل را بدان اختصاص خواهیم داد، اما فعلاً می‌توان آن را مترادف با توانایی طرح پرسش یا توانایی فلسفیدن در نظر گرفت. باور (وَرَنّا / 𐬱𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀) عنصری بسیار مهم در دیدگاه زرتشتی است، چرا که به اختیار آزاد و امکان برگزیدن خودمختارانه اشاره می‌کند. آن را می‌توان باور یا خواستِ آزادانه ترجمه کرد. وجدان (دَنّا / 𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀) در آیین زرتشتی نیروی روانی است که درک اشیاء را ممکن می‌سازد و در واقع همان حس

^۱. هات ۴۵، بند ۲.

اخلاقی است که سازگار بودن یا نبودن کردارها در ارتباط با اِشه (قانون طبیعت) را ادراک می‌کند. خودِ این نکته که این واژه بعدتر در شریعت زرتشتی معنای «دین» به معنای عام را پیدا کرده، شایان توجه است و مرکزی بودن مفهوم اِشه و اخلاقی بودن این نظام دینی را نشان می‌دهد. آخرین عنصر این فهرست هشت‌گانه، روان (اوروانو/ «𐬰𐬀𐬭𐬀») است که شاید بتوان آن را به روح ترجمه کرد.^۱

با توجه به تمرکز یسئه بر پنج بخشی بودنِ تقسیم‌بندی‌های مربوط به امور قدسی، چنین می‌نماید که تا دوران هخامنشی که دیرترین زمان برای تدوین یسئه‌ست، نظریه‌ی پنج‌گانه‌ی آیین وای به تدریج بر دیدگاه فلسفی‌تر و دقیق‌تر زرتشتی چیره شده بود. با این همه در یسئه هم یک اشاره وجود دارد که نشان می‌دهد هنوز در این دوران دیدگاه هشت بخشی دانستن هستی انسانی هوادارانی داشته است. هات ۵۵ چنین آغاز می‌شود:

[illegible]

vîspâ gaêthâsca tanvasca azdebîshca ushtânâsca kehrrasca tevîshîshca baodhasca
urvânemca fravashîmca pairica dademahî âca vaêdhayamahî âat dîsh
âvaêdhayamahî gâthâbyô speñtâbyô ratuxshathrâbyô ashaonibyô.

¹. ماهیت این هشت بخش و چگونگی تکامل این مفاهیم را در شرح و تفسیری که بر متن گاهان نوشته‌ام، نشان داده‌ام. از این رو بدون بحث بیشتر این دو بند را از آن (کتاب *زندگاهان*، گفتار ۵، بند ۲) نقل می‌کنم و علاقه‌مندان را برای بیشتر دانستن در مورد نگرش خود زرتشت در این باره به آن نوشتار ارجاع می‌دهم (وکیلی، ۱۳۹۴).

«سراسر هستی (خویش) - تن و استخوان و جان و پیکر و توش و بوی و روان و فروشی - را فراز آوریم و در خور پیشگاه (قربانگاه) دانیم. این چنین، این همه را سزاوار پیشگاه گاهان (زمان) ورجاوند، ردان (پیشوایان) شهریار/شون می‌دانیم.»

این بند از چند نظر اهمیت دارد. نخست آن که هشت عنصر روانی گاهانی را بر پنج رکن متأخرتر یسنه‌یی ترجیح داده است. با مقایسه‌ی این هشت عنصر و متن گاهان در می‌یابیم که این برابری‌ها برقرار است: تن (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: tanvas): بر جنبه‌ی مادی و استومند بدن تأکید می‌کند و باید با جان یا جسم (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: Ahûm) در یسنه برابر باشد. قاعدتا در ترتیب گاهانی با کردار همسان است.

استخوان (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: azdebîsh): در اصل به معنای هسته و مغز و استخوان است و چه بسا که به عنوان استعاره‌ای برای باور و اراده‌ی آزاد به کار گرفته شده باشد. هرچند معنای دقیق آن مبهم است. جان (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: ushtânās): به احتمال زیاد با اندیشه یکسان است چون معنای اصلی آن نیز به نور حیات و روشنائی ادراک نزدیک است.

پیکر (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: kehrpas): در بافت کنونی معنایی مبهم دارد. اما می‌تواند استعاره‌ای برای زبان و گفتار دانسته شود.

توش (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: tevîshîsh) در رده‌بندی یسنه‌یی به این شکل وجود ندارد و معنای آن توان و استقامت یا خواربار و ذخیره‌ایست که برای سفر بر می‌دارند. احتمالاً با دثنا یا دین از پنج عنصر یسنه‌یی یکی باشد که به همین ترتیب در گاهان هم دیده می‌شود.

بوی (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: baodhas)، در مدل پنج‌تایی یسنه به همین شکل وجود دارد و احتمالاً همتای خرد در گاهان است.

روان (𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀: urvânem) که در گاهان و الگوی پنج‌تایی یسنه به یک شکل دیده می‌شود.

فروشی (𐬥𐬁𐬀𐬌𐬎𐬭𐬀𐬵𐬰𐬚𐬭𐬀𐬵𐬙 : fravashîm) به همین شکل در یسنه هست، اما در گاهان همچون یکی از هشت نیروی روان مورد تأکید نیست. باید با آموزش راه در رده‌بندی گاهانی همتا باشد. چون در همگان مشترک نیست و گویا تنها به نیکوکاران و راست‌روان منحصر باشد.

چنان که در پایان بند چهارم از هات ۲۶ دیدیم، پس از یاد کردن از پنج نیروی بر سازنده‌ی هستی، به گوشورون اشاره شده و او نیز ستوده شده است. در هات ۳۹ بار دیگر می‌بینیم که روان نیکوکاران ستوده شده، و در اینجا دایره‌ی شمول امر مقدس چندان گسترش یافته که روان جانوران سودمند نیز به همراه مردان و زنان اشون نیایش شده است. در اینجا نیز می‌بینیم که ابتدای سخن با ستودن گوشورون و گوش‌تشن آغاز شده، و نمازگزار به شکلی که در سایر متون دینی نظیر ندارد، روان خود و روان‌های چهارپایان را می‌ستاید، و با گفتنِ این که ما برای آنهایم و آنها برای ما هستند، جوهره‌ی روان نیک در همه‌ی جانداران را یکسان می‌انگارد.^۱

اما مهم‌ترین نکته در مورد این بند آن است که گذاری را از سیستم هشت بخشی گاهانی به دستگاه پنج بخشی یسنه‌یی را نشان می‌دهد. دومین ویژگی مهم آن، این است که در آن به قربانی کردن خویشتن در پیشگاه ایزدی اشاره شده و از این نظر با آیین خدای شهید که در آن قربانی با قربان گر یکی است، شباهتی می‌بینیم. از همه مهم‌تر آن که ایزد دریافت کنندهی قربانی، «گائَه‌بیوسپنتَهبِو»: 𐬔𐬁𐬀𐬎𐬌𐬰𐬭𐬀𐬢𐬵𐬀𐬯𐬭𐬀𐬨𐬀𐬪𐬀𐬠𐬀

(gâthâyô speñtâbyô) است، یعنی گاهان سپتته، یا زمان مقدس. در سراسر این هات نیز اشاره‌ای به اهورامزدا وجود ندارد و همواره به همین ایزد مرموز یعنی گاهان اشاره شده است.

1. بسنه، هات ۳۹، بند ۱.

تقدس زمان در یسنه چیزی نیست که بتوان انکارش کرد. با این وجود، در بیشتر موارد بخش‌های پنج‌گانه‌ی روز و ماه و سال هستند که ستوده می‌شوند و مقدس دانسته می‌شوند. تنها در این هات است که زمان به شکلی مستقل و همچون نیرویی خودمختار و کنشگر ستوده می‌شود، و تنها در همین بخش هم به هشت نیروی روانی سروده‌های زرتشت اشاره شده است. ارتباط صوری میان گاهان (در معنای خدای زمان) و گاهان (سروده‌های زرتشت) را هم نمی‌توان نادیده گرفت. بندهایی از یسنه نشان می‌دهند که نویسندگان این متن پنج بخش گاهان زرتشت را با پنج گاه روز هم‌تا فرض می‌کرده‌اند و با تأکید بر این عدد^۱ هردو را می‌ستوده‌اند. حدس من آن است که در اینجا بخشی از یک متن کهن‌تر زروانی را پیش رو داریم که در آن نخستین نشانه‌های گذار از دستگاه گاهانی به نگرش یسنه‌یی دیده می‌شود. چنان که گفتم، به احتمال زیاد دستگاه پنج بخشی یسنه‌یی از آیین وای وام‌گیری شده است، و می‌دانیم که این ایزد با زمان (زروان) پیوندی نزدیک داشته و حتا در قالب درنگ خدای با آن یکی پنداشته می‌شده است.

بنابراین هات ۵۵ متنی است که برای رها کردن محترمانه‌ی هشت عنصر پیشنهادی زرتشت، و نگه داشتن پنج عنصر برآمده از آیین وای-زروان تدوین شده است. نویسندگان این متن، به جای کلمه‌ی زروان یا زمان از گاهان سود جسته‌اند تا همخوانی برداشت خویش با سروده‌های زرتشت یعنی گاهان را نشان دهند. این هم جالب توجه است که در این هات چندین بار با تأکید ستوت یسنه مهم دانسته شده و ستوده شده است. این عبارت به بخش‌هایی مهم و تعیین کننده از اوستا اطلاق می‌شود، که در مورد ماهیتش توافق چندانی وجود ندارد. این کلمه تنها در هات ۵۴ و ۵۵ دیده می‌شود، یعنی همان جایی که آشتی نگاه گاهانی و آیین وای-زروان را آماج کرده‌اند. دینکرت آن را بیست و یکمین نسک اوستا می‌داند که واپسین بخش آن است. وست

^۱. یسنه، هات ۷۱، بند ۶.

و دارمستتر ترکیبی از هات‌های یسنه و گاهان را با آن برابر دانسته‌اند و فرهنگ پهلوی آن را مشتمل بر گاهان و یسنه و هفت هات دانسته است.^۱ از دید من ستوت یسن با این تعریف اخیر همخوانی بیشتری دارد و تعبیری است که توسط مغان گزارشگر یسنه به کار گرفته شده تا یسنه‌ی متأخرتر را با گاهان و هفت هات کهنسال‌تر در یک رده بگنجانند و متون نوپای یسنه‌یی را نیز در اعتبار منابع باستانی‌تر سهیم سازند. احتمالاً با این انگیزه و در این تعبیر، مغان عصر هخامنشی چنین نوشته‌اند: «ستوت یسنه را می‌ستاییم که نخستین داد (قانون) جهان است. آن که برشمرده شده، دو چندان گفته شده، آموخته شده، آموزش داده شده، استوار داشته شده، ورزیده شده، به یاد سپرده شده، از بر خوانده شده، ستوده شده و جهان هستی را به خواست خویش نو می‌کند.»^۲

۶. اگر گاهان که سروده‌های خود زرتشت است را با یسنه مقایسه کنیم، به سرعت به گسستی معنایی در میان‌شان پی خواهیم برد. در گاهان چنین می‌نماید که با مدلی منظم و دقیق از ساز و کارهای ذهن و قوای بر سازنده‌ی وجود انسان روبرو باشیم. مدلی نظری که در چارچوبی فلسفی تدوین شده و با کلیدواژگانی دقیق، در غیاب کامل اشاره به تمام ایزد سنتی، پرداخته شده است. برخی از واژگان و معانی موجود در گاهان به قدری در دوران‌های بعدی شهرت یافته‌اند که ممکن است پژوهشگر با پیش‌فرض گرفتن معنا یا دلالت قدسی‌شان دچار خطا گردد.

به عنوان مثال ممکن است عبارت سپندمینو که بعدتر در تمام تمدن‌ها و فرهنگ‌های قلمرو میانی (مثلاً به شکل روح القدس یا spiritus sanctus) بارها و بارها به کار گرفته شده، به سادگی حامل معناهای آشناتر و متأخر خود دانسته شود. در حالی که زرتشت زمانی که در گاهان برای نخستین بار این کلمه را به کار

^۱ دوستخواه، ۱۳۷۴، ج. ۲: ۱۰۰۵.

^۲ یسنه، هات ۵۵، بند ۶.

می‌گرفت، به این خزانه‌ی دیرپا و انباشتِ معانیِ تاریخی دسترسی نداشته و این معانی هنوز شکل نگرفته بودند.

سپندمینو، بهمن، سپندارمذ، و بسیاری از واژگان دیگرِ گاهانی آفریده‌های زرتشتِ شاعر هستند که با این شکلِ جسورانه تجربه‌ی دینی خویش و برداشت فلسفی‌اش از ماهیت انسانی و خواص ایزدی را با زبانی نو و واژگانی نوظهور بیان می‌کرد. گاهان انباشته از این عبارت‌های دو بخشیِ نوساخته است، و با این وجود هیچ اشاره‌ای به نام ایزدان نامداری مانند وای و مهر و آناهیتا و تیشتر و بهرام در آن دیده نمی‌شود. در مقابل در یسنه کاربرد این عبارت‌های نوساخته کاهش یافته و استانده گشته و در کنارش اشاره‌هایی فراوان به ایزدان کهنسال آریایی را می‌بینیم.

متن گاهان و یسنه، به روشنی به دو دوران متمایز و دو مرحله‌ی مستقل از تکامل دین زرتشتی مربوط هستند. با این وجود آنچه که در هردو مشترک است، پرسش‌های کلیدی و پاسخ‌های کلیدی است. ماهیت امر قدسی و ماهیت انسان پرسشی است که به صراحت در گاهان مطرح شده، و بازگشتِ چندباره به آن در یسنه آشکار است. مهم‌ترین دلیل نفوذ نگرش زرتشتی آن است که در گاهان به مدلی پیچیده و عقلانی بر می‌خوریم که با تعریف جفت‌های متضادی مانند مینو/ گیتی، اهریمن/ اهورامزدا، و اشون/ اشموغ، مسئله‌ی ماهیت انسان و خدا را پاسخ می‌گوید. در یسنه نیز به همین پاسخ بر می‌خوریم. اما این بار پاسخ با واژگانی نو، و با گنجاندن سیاهه‌ای از امور قدسی باستانی در دایره‌ی نگرش زرتشتی بازنویسی شده است. و نهادن مدل هشت بخشی زرتشت از روان انسان و اختیار کردنِ مدل پنج بخشی که احتمالاً از آیین وای وام‌گیری شده، نمونه‌ای از پویایی این دین است، و الگویی را نشان می‌دهد که مغان برگزیده بودند تا به قیمتِ ورودِ عناصر دینی بیگانه و کهنسال، هسته‌ی مفهومی نگرش زرتشتی را حفظ کنند.

یسنه‌ها در کل سرودهایی هستند که برای ستایش سه چیز اختصاص یافته‌اند: نمادهای امر قدسی، که در قالب ایزدان و امشاسپندان و خدای یکتا نمودار می‌شوند، انسان و عناصر برساننده‌اش،^۱ و زمان. هر سه عنصر یاد شده از همان ابتدای کار در گاهان مورد توجه و کنکاش بوده‌اند. زرتشت نیز با روشی متفاوت انسان را در مرکز روایت خویش قرار داد. اما وقتی که به نمادهای امر قدسی رسید، ستودن تنها یک خدای نوظهور را برگزید و تمام علایم مقدس وابسته به وی را از نو آفرید. زمان نیز با همان قوت و قدرت در گاهان مورد توجه بود، هرچند به شیوه‌ی یسنه‌یی به پنج بخش تقسیم نشده بود و بیشتر دلالتی کیهانی و هستی‌شناسانه داشت تا کاربردی و نجومی. در واقع چارچوب گاهانی خود نیز در اندرکنش مستقیم و با وام‌گیری فراوان از مفاهیم مربوط به زمان و مکان پدید آمده است. بنابراین چه بسا که سنت آشتی دادن دیدگاه انقلابی زرتشت و برداشت‌های کهن‌تر مغان پیرو وای-زروان، از همان دوران جانشینان و شاگردان زرتشت آغاز شده باشد.

احتمالاً سنت هم‌تا دانستن عدد پنج با انسان در این هنگام تثبیت شده و به صورت نمادی برای دین زرتشتی در آمده است. بعدها نویسندگان پوتاگوراسی که احتمالاً سنتی مشابه را نقل می‌کردند، دلیل این همسانی را آن دانستند که پنج حاصل جمع نخستین عدد زوج یا نرینه (۲) و اولین عدد فرد یا مادینه (۳) است، و یک هم به دلیل همخوان بودنش با خداوند یکتا عددی زوج یا فرد محسوب نمی‌شود. خاستگاه زرتشتی این دیدگاه را به سادگی در کنار گذاشتن عدد یک از دایره‌ی اعداد و همسان گرفتنش با خداوند می‌توان دریافت.

چرا که در دوران مورد نظرمان تنها دین زرتشتی – و تا حدودی آیین یهود – بوده که با این تعبیر سختگیرانه یکتاپرست بوده است. برداشت دیگر آن است که عدد پنج و شکل هندسی پنج گوشه بدن انسان را با چهار اندام حرکتی و سرش بازنمایی می‌کنند، و البته در این میان پنج انگشت دست و پا را نیز نباید از یاد برد.

¹. Darrow, 1988: 417-442.

کهن‌تر بودن تاریخ آمیختگی سنت زرتشتی و آیین وای-زروان را از اینجا می‌توان دریافت که در دوران هخامنشی، وقتی زمان پیوند خوردن این مجموعه با آیین نیرومند مهر و ناهید فرا رسید، دیدگاه زرتشتی با تقسیم‌بندی‌های پنج‌گانه‌اش و تأکیدش بر زمان و مکانی انتزاعی شناخته می‌شد. در حالی که سنت مهرپرستانه که بخش عمده‌ی یشت‌ها را در بر می‌گیرد، پایگانی هفت‌تایی داشت و در مقابل زمان و مکان مقدس و انتزاعی زرتشتی، بر اهمیت گاهشماری نجومی و دانش فنی اخترشناسانه تأکید می‌کرد. به همین ترتیب، در سنت میترایی هفت اختر مهم و مقدس پنداشته می‌شدند، و شاید تا حدودی در واکنش به اراده‌گرایی زرتشتی، حاکمان بخت و تقدیر تلقی می‌شدند. در حالی که سنت زرتشتی همچنان پنج نیروی برساننده‌ی نفس انسان را مهم می‌دانست و برای حفظ هسته‌ی اراده‌گرایانه‌ی دین زرتشتی و باور به آزادی خواست انسانی، اختران را خوار می‌شمرد و حتا سیاره‌ها را پلید و اهریمنی قلمداد می‌کرد. به این ترتیب در اوایل دوران هخامنشی که همزمان با مرگ تدریجی زبان اوستایی، متون مقدس زرتشتی شکلی نهایی به خود می‌گرفتند، دو سنت متفاوت فکری در میان زرتشتیان وجود داشته است: دبستان کهن‌تری که قرن‌ها پیش هشت‌گان گاهانی را زیر تأثیر کیش وای-زروان به پنج‌گان تبدیل کرده بود، اراده‌مدار، انسان‌گرا و ستاینده‌ی بخش‌های پنجگانه‌ی زمان گیتیانه و روزمره بود. در مقابل دبستان نوظهوری قرار داشت که از درآمیختن آیین مهر-ناهید با دین زرتشتی برآمده بود. این دبستان دوم ماهیتی اخترشناسانه داشت، به هفت‌گانی برآمده از هفت اختر باور داشت، کم و بیش جبرگرا و طبیعت‌مدار بود و زمان مینویی را مهم‌تر می‌دانست. گرایش نخست در این هنگام یکسره یکتاپرست بود، اما دبستان دوم همچنان چندخدایی قدیم ایرانیان و هم‌تا انگاشتن‌شان با اختران را در خود حفظ کرده بود.

بخش دوم:

ایزدان زمان و مکان

گفتار نخست: وای

۱. وای یا وایو یکی از کهن‌ترین خدایان دوران هند و ایرانی است. نامش به همین شکل هم در اوستا و هم در وداها وجود دارد و در دوران یگانگی این دو، ایزدی بوده که بر فضای میان گنبد آسمان و سطح زمین فرمان می‌رانده است. در اینجا برای این که بحث کمی دقیق‌تر شود، از نام وای برای اشاره به این خدا در اساطیر ایرانی استفاده خواهیم کرد و نام وایو را برای ارجاع به متون هندی نگاه خواهیم داشت. هرچند در متون ایرانی و هندی هر دو نام وای و وایو برای نامیدن این ایزد به کار گرفته شده‌اند. ناگفته نماند که در متون کهن ایرانی معمولاً عنوان «اندروا» (تهیا، فضای خالی) به جای وای استفاده می‌شود. در ویسپرد او به همراه عناصر دیگری مانند آسمان و دریای فراخکرت که نماد فضای خالی و پهناور هستند، ستوده شده است.^۱

ایزد وای با وجود حضور ماندگار و گسترده‌اش در زبان‌های ایرانی، موجودی معمایی و پرسش برانگیز است. با این فرض که اساطیر ودایی شکلی کهن‌تر و قدیمی‌تر از روایت‌های هند و ایرانی را حفظ کرده‌اند، می‌توان به وداها نگرست و سیمای وای را در دوران چندخدایی کهن آریایی و پیش از انقلاب زرتشتی بازسازی کرد.

در وداها، وایو ایزدی مقتدر و مهم است که به همراه برادرش ایندره بر هوا، یعنی قلمرو میان آسمان و زمین حاکم است. نام مرسوم او در متون ودایی وایو (वायु) است اما او را با اسامی دیگری نیز می‌شناسند: پرانا

^۱. ویسپرد، ۷، ۴.

(प्राण) یعنی تنفس، پاوانا (पवन) به معنی پاک کننده، گنده‌دهه (رایحه‌آور)، ساتاگه (همواره در حرکت) و واتا (वात) که شکل دیگری از کلمه‌ی باد در فارسی است.^۱

وایو در ادبیات هندی ایزدی مقتدر است که بر گردونه‌ای سوار است که توسط چهل و نه یا هزار اسب سپید و ارغوانی کشیده می‌شود و درفشی سپید بر آن افراشته شده است. او در ضمن موجودی خطرناک و خونریز است و در رده‌بندی ایزدان هند و ایرانی به طبقه‌ی دیوها (دوه) تعلق دارد.^۲

وای در متون هند و ایرانی به نسبت دقیق توصیف شده است. اوست که سوار بر ارابه‌ای تندرو به آسمان می‌تازد و رعد و برق پدید می‌آورد یا به سوی زمین تاخت می‌کند و گرد و غبار بر می‌انگیزد.^۳ در منابع هندی متأخرتر وایو مستقیماً از دم هستی بخش پورو‌شا زاده شده و با این وجود خاستگاهش در ریگ ودا همچون معمایی جلوه‌گر می‌شود. چنان که در سرودی برای ستایش وایو می‌خوانیم: «او در کجا تولد یافته است؟ و از کجا برخاسته است؟ او به اراده خویش روان است.»^۴

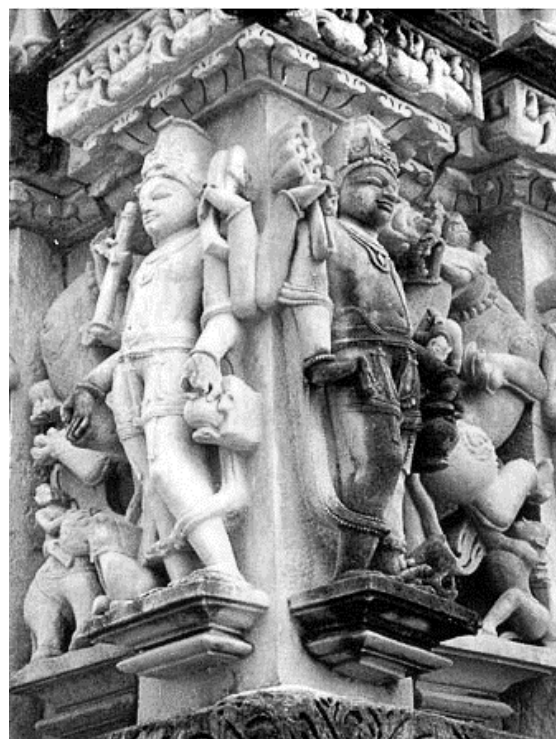
وایو ایزدی توفنده و نیرومند است که مانند ایندیره به طایفه‌ی دیوها تعلق دارد. پدری نامدار است که از میان فرزندان‌ش می‌توان به خدای میمون (هانومان) اشاره کرد. او با دخترِ نجار آسمانی (توشتری) ازدواج کرد و ماروت‌ها که خدایان توفان باشند از این آمیزش پدید آمدند. وای در اساطیر هندی خالق جزیره‌ی سریلانکا نیز دانسته می‌شود. او کسی است که به درخواست خردمندی به نام ناراد به کوه مرو —محور اتصال زمین و آسمان— تاخت و قلای آن را ویران کرد و با وجود آن که گارودا بال‌هایش را برای حفاظت از این کوه بر فرازش گسترده بود، توانست بخشی از آن را بکند و به میان دریا پرتاب کند، و این همان سریلانکا است.

^۱. Jansen and Langham, 1993.

^۲. Bhattacharji, 1984.

^۳. ریگ ودا، سرود ۵۳.

^۴. ریگ ودا، سرود ۵۳.



سمت راست: نگهبانان مکان قدسی (دیک پالاس) در معبد جاینی پارشواناتا در کُهاجوراهو: وارونا در طرف راست به رنگ تیره از جهت غرب و وایو در طرف چپ از شمال غربی حراست می‌کند. سمت چپ: تصویری از وایو در نقش‌های دینی امروز هند.

در اوستا نام وای در چندین جا به چشم می‌خورد. نکته‌ی چشمگیر آن که این نام در گاهان وجود ندارد و از این رو برخورد زرتشت با آن به رفتارش با مهر شبیه بوده است. ولی در اوستای نو وای را هم در کنار سایر ایزدان کهن ایرانی می‌بینیم. یکی از یشت‌ها که رام یشت خوانده می‌شود، سراسر به ستایش او اختصاص یافته است. القاب وای در اوستا آمیخته‌ای از عناصر مثبت و منفی را در بر می‌گیرد. در رام یشت فهرستی بلند از ویژگی‌های او را می‌خوانیم، وای تنومند و نیرومند (تخموم)، قوی (اَنوچَه)، تندرو (اَنورَوَه)، بر همگان چیره شونده، پیش رونده، پس رونده، دلیرترین، سخت، دیوستیز، خیزاب‌آور، زبانه کشنده، بسیار فرهمند، یابنده‌ی

فره^۱، استوار، زبردست، دیده‌بان آفریدگان^۲ و چابک‌دست است. با این وجود او را زیان‌رسان، بی‌رحم، آزمند، شکارچی، به چنگ آورنده‌ی آفریدگان و مرگبار هم خوانده‌اند؛ و چنین آمده که می‌توان از اژدها و راهزن و سیاهی‌زیناوند گریخت، اما فرار کردن از وای ناممکن است.

گریزناپذیر بودنِ وای و چیره‌گری وی احتمالاً دستمایه‌ای بوده که او را به نمادی از بلاهای طبیعی تبدیل کرده است. به همین دلیل وای یکی از دیرپاترین واژه‌های زبان فارسی هم هست. چون بازمانده‌اش در فارسی میانه (وات / واد) همچنان در زبان امروزی ما کاربرد دارد، و همان واژه‌ی «باد» است. همچنین خود عبارت وای احتمالاً همان است که در شبه جمله‌هایی مانند «ای وای»، و «وای بر تو» همچنان باقی مانده است. برای آن که قدمت این اصطلاح را بنماییم و ریشه‌گرفتنش از آیین وای را تایید کنیم، کافی است به کهن‌ترین بخش از اوستا، یعنی گاهان بنگریم:

[illegible]

atcâ vê mîzhdem anghat ahyâ magahyâ ýavat âzhush zarazdishtô bûnôi haxtayâ
paracâ mraocâs aoracâ ýa□râ mainyush dregvatô anâsat parâ ivîzaya□â magêm
têm at vê vayôi anghaitî apêmem vacô.

¹. رام یشت، کرده ۱۱، بندهای ۴۳-۴۷.

2. بیش درآمد یسینه، بند ۹.

«تا بدان هنگام که دل و جان شما سرشار از شور و مهر است و خواه در فراخی و خواه در تنگنا با یکدیگر می‌جوشید، از پاداش مغان برخوردار خواهید شد. اما اگر مینوی دروغزن بر شما دست یابد و از مغان روی برتابید، سرانجام بانگ وای و دریغ بر خواهید آورد.»^۱

همچنین در اردیبهشت یشت، در آنجا که اهریمن از هموارد خویش به تنگ می‌آید، می‌گوید:

[illegible]

«اھریمن تباھکار گفت: وای بر من از (دست) اردیبهشت.»

این سخن اهریمن را باید در کنار این اشاره‌ی رام یشت دید که نام وای را باید به هنگام رویارویی با دشمنی تشنه به خون، و زمانی که فرد اسیر حریف شده است، بخواند.^۲ و به نظرم اصطلاح «وای بر من» نیز احتمالاً از همین موقعیت برخاسته است.

بنابراین شاید اصطلاح «وای بر من»، «وای بر تو»، یا «ای وای» که امروز در فارسی رواجی چنین چشمگیر دارد، در ابتدای کار تکیه کلامی بوده که در میان محفل پرستندگان وای رواج داشته است. به همین دلیل هم کهن‌ترین منابع زرتشتی آن را به کسانی که بیرون از حلقه‌ی مغان قرار دارند، و یا خود اهریمن نسبت داده‌اند.

تعبیر یاد شده حتا به قرآن هم راه یافته است. مثلاً در آیه‌ی دوم از سوره‌ی ابراهیم می‌خوانیم که:

«... وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ»، یعنی «... وای بر کافران از شکنجه‌ی سخت.» عبارت «وَيْلٌ» که همچون تدبیری بلاغی بارها در قرآن به کار رفته، در عربی ریشه‌ای ندارد و شکل به کار بردن آن نشانگر آن است که منظور زنهار دادن و هشدار دادن همراه با افسوس بوده است. این شبه جمله بیشتر در آیات مکی دیده می‌شود

1. سنه ۵۳، بند ۷.

². رام یشت، کرده ۱۱، بندهای ۴۹-۵۱.

و در ابتدای کار بیشتر به شکل خالص و تنها آمده است و نام بعد از خود را مخاطب قرار می‌دهد. مثلاً «ویل لکل همزه لمزه» (وای بر اشاره کنندگان با چشم و ابرو)، «ویل للمصلین» (وای بر نمازگزاران).

محمد بن حسان که فرزند حسان بن ثابت، شاعر مداح پیامبر اسلام است، این عبارت را با وای فارسی برابر می‌داند و تمام مفسران و مترجمان قرون نخست اسلامی نیز این عبارت را در فارسی به «وای بر...» برگردانده‌اند. این به احتمال زیاد وام‌گیری‌ای از عبارت وای فارسی است که در گویش عربی دگرگون شده و به ویل تغییر شکل یافته است. جالب آن است که در آیات قدیمی‌تر مکی این عبارت همواره به تنهایی و نزدیک به وضعیت فارسی‌اش به کار گرفته می‌شود، اما به تدریج صرف شده و همچون واژه‌ای مرکب با ضمائر متصل چفت و بست می‌شود (مثل ویلکم، ویلنا...).

این عبارت در فارسی احتمالاً فراخوانی از ایزد باد (وای) بوده که متولی بخت و رخدادهای تصادفی نیز دانسته می‌شده و هنگامی که مردمان با رخدادی ناخوشایند روبرو می‌شدند آن را برای بیان ناخشنودی و حسرت‌شان به کار می‌گرفتند. میبیدی بدون این که خاستگاه آریایی کهن این عبارت را بشناسد، توضیحی در مورد کاربردهای آن به دست داده است که بازگو کردنش سودمند است. او نیز ویل را با وای یکی گرفته و گفته که در فارسی وای را در چهار مورد به کار می‌برند. وای یا از سرِ آ است، یا نیاز، و یا نام و یا ننگ.^۱ یعنی بابت از دست رفتن نام و ننگ یا غلبه‌ی آ و نیاز است که پارسیان وای را فرا می‌خوانند.

چنین می‌نماید که در زمان نگاشته شدنِ تفسیرهای اولیه‌ی قرآن ارتباط وای و ایزد باد فراموش شده یا به هر دلیلی پوشیده مانده باشد. از این روست که برخی از مفسران سختگیرتر کوشیده‌اند به ترتیبی این عبارت ناآشنا را بفهمند و تعبیرهای متأخرتر به رویکردهایی خلاقانه گرایش یافته‌اند. مثلاً مجمع البیان حدیثی را از

^۱. میبیدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱): ۲۴۵.

پیامبر نقل می‌کند که بر مبنای آن ویل نام چاهی است در انتهای جهنم، که اگر کسی به درونش بیفتد، چهل سال طول می‌کشد تا به انتهایش برسد!^۱

سورآبادی «ویل» در آیه‌ی ۶۰ از سوره‌ی طه را «واویلی» ترجمه کرده که همان «واویلا» است که امروز هم در فارسی کاربرد دارد. به نظر او ویل جایی است که در دوزخ که ماران و کژدمان خطرناکی دارد و هر روز از خداوند به زاری درخواست می‌کند که از گناهکاران انباشته شود.^۲ اسفراینی از ابن عباس نقل کرده که یعنی «سختی گرما» و از سعید بن مسیب نقل شده که وادی‌ای در دوزخ است که اگر تمام کوه‌های جهان را در آن بگذارند، بگدازدشان.^۳

از این بحث‌ها روشن است که دست‌کم در میان مترجمان و مفسران ایرانی قرآن، پیوند میان وای و ویل در عربی، و همچنین دلالت منفی و اهریمنی وای همچنان معلوم بوده و از این رو آنچه که به ویل یا وای مربوط می‌شده را به گناهانی مانند آز و نیاز یا مکان‌هایی مثل دوزخ مربوط می‌دانسته‌اند. چنین می‌نماید که این تصویر منفی از وای به دیو بودنش در اساطیر کهن ایرانی مربوط باشد. شاید زرتشت به همین دلیل او را نادیده گرفته، و از ایزدکده‌ی خود رانده باشد. با این وجود مغان بعدی، او را نیز مانند مهر و بهرام به زمینه‌ی زرتشتی راه دادند و برای آن که میان سویه‌ی تاریک و نیک وی تمایز قایل شوند، به دو نوع باد اشاره کردند: وای به، و وای بد.

وای به، که با صفتِ جالب توجه «زروان داد»، یعنی «زاده‌ی زمان» یا «آفریده‌ی زمان» مشخص شده، سویه‌ی نیکوکار باد است. این شخصیت احتمالاً از در آمیختن دو رده از ویژگی‌ها پدید آمده است. یک رده صفاتی

^۱. طبرسی، ۱۳۸۰ (ج. ۱): ۳۲۱.

^۲. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۲۴۳۵ و ۲۴۳۶.

^۳. اسفراینی، ۱۳۷۵ (ج. ۱): ۱۲۱.

را در بر می‌گیرد که با زروان در ارتباط بوده و به ایران شرقی مربوط می‌شده، و دیگری ویژگی‌هایی را شامل می‌شود که از ایران غربی برخاسته است. در ایران شرقی، لقب «زروان داد» برای این ایزد رواج داشته و او را آفریننده و نگهبان پل چینوت می‌دانستند. این نقش احتمالاً از خویشکاری کهن‌تر وای ناشی شده باشد، که حامی و تسکین‌گر ارواح بوده و ایشان را در سفرشان به آسمان همراهی می‌کرده است. ناگفته نماند که موقعیت میانی وای در میان زمین و آسمان چنین نقشی را ایجاب می‌کرده، چنان که او نه تنها ارواح، که پیشکش‌های نمازگزاران و دعا‌های ایشان را نیز به ایزدان دیگر می‌رسانده است و همچون دروازه‌بان آسمان عمل می‌کرده است. این را می‌توان از آنجا دریافت که بارها به همراه دامویش‌اویمَن، ایزدِ حاملِ پیام‌ها و نمازها ستوده شده است.^۱ ویژگی دیگر وای به که گویا از ایران باختری برخاسته باشد، آن است که نماینده‌ی فضا و مکان است. او در اینجا با درنگ‌خدای یعنی فاصله‌ی زمانی دوازده هزار ساله‌ی تاریخ گیتی مربوط می‌شود، و به خصوص با ثواشه پیوند می‌خورد.

۲. ثواشه نامی است که در اوستا کمتر از ده بار به کار رفته است. ثواشه همواره با زروان و زمان همراه است^۲ و معنای آن «مکان» است. از شکل قرار گرفتن آن با وای در جملاتی که نام هر دو را در بر می‌گیرد، آشکار است که این واژه مترادفی برای وای دانسته می‌شده است. روز بیست و یکم هر ماه نیز به ثواشه / وای اختصاص یافته بود و باز از اینجا یکسانی این دو بر می‌آید.^۳ اگر به منابع ودایی بنگریم، می‌بینیم که از روزگاران بسیار دور پیوندی میان این دو مفهوم برقرار بوده است.

^۱. مثلاً در مهریشت، کرده ۲، بند ۹ و خورشید نیایش، ۸.

^۲. مثلاً در یسنه، هات ۷۲، بند ۱۰.

^۳. سی روزه‌ی بزرگ و کوچک، ۲۱.

ثواشه (𐬰𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎) در اوستا، همان است که در زبان سانسکریت و متون ودایی به صورت تَوَشتَری وجود دارد که در ریگ ودا شصت و پنج بار به نامش اشاره شده است. هردوی این واژگان از «ثَوَرَتَه» ی هند و ایرانی مشتق شده‌اند که جا و فضا معنا می‌دهد. این واژه از ریشه‌ی هند و اروپایی «ثَوَر/ ثَوَر» به معنای شتافتن و حرکت کردن مشتق شده است. از ردگیری بقایای این واژه در زبان‌های اروپایی می‌توان به دامنهی معنایی آن پی برد. این واژه همان است که به سَپَش (spash) در آنگلوساکسون کهن، و space در زبان انگلیسی امروزی منتهی شده است.^۱ در زبان فارسی امروزی از همین ریشه «سپهر» را داریم که همان معنای کهنش به معنای آسمان و «فضای آسمانی» را حفظ کرده است.

تواشتَری در وداها ایزدی آسمانی است که حامی هنرمندان و به‌ویژه نجاران دانسته می‌شود. نامش در سانسکریت به معنای نجار و گردونه‌ساز است و تراشیدن چیزها و شکل دادن به اشیا بر عهده‌ی اوست. اوست که پیکر انسان را شکل داده است و از این روست که او را نخست‌زاده می‌نامند، چون پیش از آدمیان وجود داشته است. او حامی هنرمندان و مجسمه‌سازان هم هست و نمادی است که آفرینش گیتی در فضا را نشان می‌دهد. این موجود از کهن‌ترین خدایان هند و ایرانی است که در قرن پانزدهم پ.م نامش در عهدنامه‌ی میتانی و هیتی نیز آمده است.

تواشتَری در اساطیر هندی نقشی مرکزی بر عهده دارد. برخی او را با پرَجَپَتی آفریننده یکی می‌گیرند. او به خصوص به خاطر روابط خویشاوندی مهمش با سایر موجودات آسمانی اهمیت دارد. دختر او، سارانپو، همسر وایو است و همان کسی است که در دو مرتبه، دو جفت دوقلو ی نامدار را می‌زاید.^۲ یکی یمه و یمی که همان جم (جمشید) و جمیگ ایرانی هستند و نخستین انسان‌ها دانسته می‌شوند، و دیگری اشوین‌ها که

^۱. Macdonell, 1995: 116-118.

^۲. ریگ ودا، ۸، ۲۶.

ایزدان دوقلوی خورشیدی هستند و با کاستور و پولوکس یونانی و مهر ایرانی ارتباط دارند. تواشتری همچنین پدرِ تریسیراس هم هست که ایزدی جنگاور بود و در نبرد با ایندره کشته شد. تواشتری در مقام انتقام، ازدهای هولناکی به نام وُرترَه (वृत्र) را آفرید که او نیز به دست ایندره کشته شد. بعد از آن بود که ایندره با لقبِ وُرترَه-هَنَه (یعنی کشنده‌ی ورتره) شناخته شد.^۱ این لقب همان است که در اوستایی به ورثرغنه و در نهایت به ورهرام و بهرام تبدیل شده است.

به این ترتیب تواشتری در اساطیر هندویی که شکلی دست نخورده‌تر از روایت‌های هند و ایرانی کهن را نشان می‌دهد، پیوندی دوگانه با ایزدان مقیم اقلیم هوا برقرار می‌کرده است. از سویی دخترش با وایو که سویی خوب و سودمند هوا را نشان می‌داده، وصلت می‌کند، و نخستین آدمیان و عناصری خورشیدی را ایجاد می‌کند. از سوی دیگر پسرش به دست ایندره به قتل می‌رسد.

از این داستان‌ها بر می‌آید که تمایز میان وای بد و وای به در اساطیر ایرانی، شکل کهنی در دوران هند و ایرانی‌ها داشته است و تواشتری عنصری بوده که این تمایز را نمایان می‌کرده است. در آن روزگار انگار هوا دو نماینده‌ی مقتدر داشته است که تفاوت خلق و خویشان نمایان بوده، هرچند هنوز در چارچوب سنجه‌های اخلاقی ارزیابی نمی‌شده‌اند. یکی وایو که به رویه‌ی نیکوکار و سودآور و ملایم باد و هوا اشاره می‌کرده، و دیگری ایندره‌ی خشمگین و جنگاور که نماد توفان ویرانگر و تهاکار بوده است. تواشتری از راه دو فرزند نرینه و مادینه‌اش با این دو ارتباط برقرار می‌کند. در نتیجه دخترش مادر تمام آدمیان و ایزدان خورشیدی می‌شود، و با زاینده‌ی و باروری پیوند می‌خورد، و در مقابل پسرش همچون ازدهایی زیانکار است که به دست ایندره کشته می‌شود.

^۱.Macdonell, 1995: 116-118.

به این شکل ایزدی که نماینده‌ی قدرت خلاقه و صنعتگر خدا بوده است، در برخورد با هوا زاینده‌ی و مرگ پدید می‌آورد. دوسویه بودن رخسار این ایزد در دوقلو بودن نوادگانش (جم-جمیگ و اشوین‌ها) به خوبی تبلور یافته است. این جم^۱ زندگی / مرگ، و تولید کردن / ویران کردن که به دو سویه‌ی متضاد از هوا نسبت داده شده، از تجربه‌ی مردمان آن روزگار بر می‌آمده است. چرا که باد می‌توانسته هم آورنده‌ی ابر و باران و سرزندگی برای زمین باشد، و هم سیلاب و آذرخش و سیل ایجاد کند و کشتزارها و خانه‌ها را ویران نماید. این دو در قالب دو ایزد متفاوت، اما گاه مترادف تبلور می‌یافته‌اند و این نیروی خلاقه‌ی فضا بوده که هویت هریک را تعیین می‌کرده است.

نکته‌ای که در اینجا سزاوار یادآوری است، آن که تواشتری در وداها با سومه (هوم) نیز ارتباط دارد، و این ارتباط از نوعی است که بعدها در اساطیر مربوط به مهر و جمشید اهمیت می‌یابد. تواشتری هندی ایزدی است که آفریننده‌ی گاو نخستین دانسته می‌شود و از این رو شباهتی به اهورامزدا در آیین زرتشتی دارد. در ضمن او کسی است که جام مقدس مخصوص گردآوری و اهدای سومه (هوم) را می‌سازد. بنابراین با آیین اهدای اکسیر نامیرایی به خدایان ارتباط دارد،^۲ و این همان است که بعدها به جام جم تبدیل می‌شود.

ثواشه در اوستا، بی‌تردید بازمانده‌ای از همین تواشتری است. با این تفاوت که خصلت مستقل خود را از دست داده و کاملاً در وای جذب شده است. او معمولاً با لقب «جاویدان» و «همیشگی» ستوده می‌شود و نامش همواره با زروان و وای همراه است. ارتباط وای / ثواشه با میترا در اوستا نیز باقی مانده است. چنان که

^۱. در متن کنونی اگر مانند اینجا، منظور از جم اشاره به جمشید یا شخصیت اساطیری همتای وی نباشد، سرواژه و کوتاه‌ی شده‌ی «جفت متضاد معنایی» را می‌رساند. برای بیشتر دانستن در مورد این مفهوم بنگرید به مقاله‌ی «درباره‌ی جم» در تارنمای نگارنده (www.soshians.ir).

^۲. Mac Donell, 1995: 116-118.

بارها همراه با مهر و همراهان وی ستوده می‌شود.^۱ این نقش در وداها هم وجود دارد. چون تواشتری هم گذشته از ارتباط خویشاوندی با ایزدان هوا، خودش نیز با آسمان و ایزدان آن مربوط است. او آفریننده‌ی آذرخش دانسته می‌شود و همان کسی است که سلاح مهم میترا یعنی وجره را بر می‌سازد، و این وجره همان تندر است.

۳. کارکرد دیگرِ وای در یشت‌ها که او را به مهر نزدیک می‌کند، ارتباطش با جنگ است. چون اوست که بوی جنگاوران را به روان نیکوکاران (فروشی‌ها) می‌رساند و ایشان را به همراه مهر و رشن و سروش به شتافتن به میدان نبرد وای می‌دارد و به این ترتیب برنده‌ی جنگ را تعیین می‌کند.^۲ وای همچنین با رخساری همچون جنگاوران بازنموده شده است. در رام یشت او دلیر، زرین خود، زرین تاج، زرین طوق، زرین گردونه، زرین چرخ، زرین سلاح، زرین کفش، و زرین کمر دانسته شده است.^۳ در سکه‌های کوشانی، نقش او را به صورت مردی ریشو و احتمالاً سالمند که مو و ریش بلندش در باد آشفته شده است نمایش می‌دادند، و نام سغدی‌اش «واد» را در زیر آن می‌نوشتند. در یشت‌ها، هنگامی که به محل برگزاری نیایش‌هایش گام می‌گذارد تا خواسته‌ی نمازگزاران را روا دارد، در قالب مردی است کمر بند بر میان بسته، با کمری استوار، گام‌هایی بلند، سینه‌ای گشاده، تهیگاهی نیرومند، چشمانی بی‌آلایش، که همچون شهریاری یگانه فرود می‌آید.^۴ و جالب آن که در همین متن، او خود را نیزه‌ی سرتیز، نیزه‌ی پهن، و نیزه‌ی آخته می‌نامند. یعنی گویی نیزه در ابتدا نماد این ایزد

۱. مهر یشت، کرده ۴، بند ۱۶ و کرده ۵، بند ۲۱.

۲. فروردین یشت، کرده ۱۲، بندهای ۴۶-۴۸.

۳. رام یشت، کرده ۱۱، بند ۵۶.

۴. رام یشت، کرده ۱۱، بند ۵۳.

دانسته می‌شده است.^۱ به این ترتیب وای به، یا سویه‌ی نیک باد در اوستا موجودیتی مستقل پیدا کرده و با تواشتری باستانی ترکیب شده است. در اوستا اشاره‌ای به این که وای پدر جمشید است دیده نمی‌شود، ولی نقش آفریننده و زاینده‌ی تواشتری در بعضی جاها به او نسبت داده می‌شود.

وای، گذشته از پیوند و ترکیب شدنش با ثواشه، با ایزدی دیگر نیز همسان پنداشته می‌شود، و او رام است. رام ایزدی است که در اوستا چندین بار نامش ذکر شده است، اما توصیفی بسیار ناقص و اندک از او در دست است. در ادبیات اوستایی، نام او به صورت موجودی مستقل از وای، و همواره در کنار مهر آورده شده است. لقبش در اوستا بخشنده‌ی چراگاه فراخ است، که از سوی دیگر لقب مهر هم هست، و در تمام مواردی که از او یاد شده، نخست نام مهر آمده و این هر دو با لقب‌های مشابه‌شان ستوده شده‌اند. در بعضی از جاها نامش به صورت خواستَر آمده که هوا-باد معنا می‌دهد و دستیار مهر بوده است. با وجود پیوند آشکار او با مهر، معلوم است که از همان دوران باستانی رام و وای را یکی می‌دانستند، چنان که یشتِ ویژه‌ی وای، به نام رام نامیده شده است.^۲ این یکتایی از آنجا معلوم می‌شود که در ادبیات پهلوی رام (یا گاهی رامَن) به صراحت همان وای دانسته شده است. بنابراین سه ایزد باد هند و ایرانی باستان (وایو و تواشتی و ایندره)، در قالب یک ایزد ایرانی با سه نام (وای- ثواشه-رام) تبلور یافته که در برابر نسخه‌ای اهریمنی (وای بد) قرار می‌گیرد، و پیوند باستانی خود را با مهر و جمشید حفظ کرده است.

در مقابل این ایزد مرموز و نیک، وای بد قرار می‌گیرد که معمولاً در اوستا با لقب اُسْتَویدَنَو (سنددم.ن.ن.ا.پ.د.م) مورد اشاره قرار گرفته است. این واژه در متون جدیدتر به صورت استوبهَد

¹. رام یشت، کرده ۱۱، بند ۴۸.

². Darmesteter, 1892.

در آمده و نامی برای دیوِ مرگ است.^۱ اما در اصل لقبی برای وای بد بوده و «استخوان شکن» معنا می‌دهد. نام استوبهاد در متون کهن‌تر اوستا مانند یشت‌ها و گاهان و یسنه‌ها وجود ندارد، و تنها در وندیداد دیده می‌شود. در بند جالبی از وندیداد که در نکوهش روزه گرفتن آمده، انسان سیر بدان دلیل ستوده شده است که می‌تواند در برابر دیو استوبهاد پایداری کند.^۲ استوبیهاد ایزدی چندان سهمگین است که اگر کسی را لمس کند، او را به خواب می‌برد، و اگر سایه‌اش بر کسی بیفتد او را به تب دچار خواهد کرد. چشمان او مرگبار هستند و نگرستنش به مردمان ایشان را از پای در می‌آورد.

در بندهش او نقشی هم در روایت‌های عصر قیامت بر عهده دارد. چون کیخسرو در پایان زمان او را به خاطر تباہکاری‌اش سرزنش می‌کند و بعد او را به شکل شتری زرد در آورده و سوار بر او به دور جهان می‌تازد و در نهایت او را به قتل می‌رساند. شاید گوشزد کردن این نکته در اینجا سودمند باشد که مفهوم استخوان در هستی‌شناسی زرتشتی استعاره‌ای مهم است و به سختی و استحکام جهان مادی اشاره دارد. چنان که صفتِ مرسوم برای گیتی (در برابر مینو) استومند یعنی استخواندار است. از این رو وای بد که استویدتو است، با نابود کردن ماده و در هم شکستن استخوانِ قالب‌های گیتیانه است که مرگ را پدید می‌آورد، و این دقیقاً همان کاری است که توفان و تندباد انجام می‌دهد، آنگاه که تیرک و شالوده‌ی ساختمان‌ها و بناها یا تنه‌ی درختان را از جا می‌کند. وای از سوی دیگر با تیشتر نیز پیوندی دارد که در متون هندی همانندی ندارد. اوست که

^۱. وندیداد، فرگرد ۵، ۲، ۸ و ۹.

^۲. وندیداد، فرگرد ۴، ۳ (الف)، ۴۹.

باعث جنبش ستاره‌ی تیشتر و فر ایرانی می‌شود،^۱ و تیشتر در سپیده دم در راهی دور از باد به سوی آب‌ها می‌شتابد.^۲

در رام یشت، در صحنه‌ای که یادآورِ آبان یشت است، اهورامزدا در قالب موبدی ظاهر می‌شود که برای وای نماز می‌گذارد و از او می‌خواهد تا اهریمن را درهم بشکند. در اینجا وایو ایزدی بزرگ است که درخواست اهورامزدا را می‌پذیرد و او را بر دشمنش برتر می‌دارد.^۳ ایزد هوا آشکارا در اینجا از اهورامزدا برتر است و عجیب نیست که در بسیاری از جاها با لقبِ خودآته (یعنی خودآفریده) ستوده شده است و این عنوانی است برازنده‌ی اهورامزدا که به زعم زرتشت نخستین و تنها ایزدِ خالق بوده است. این محکم‌ترین سندی است که پرستش وای در ایرانِ پیشازرتشتی را نشان می‌دهد و ورود عناصری از آیین وی به منابع زرتشتی را اثبات می‌کند.

در رام یشت پس از اهورامزدا، فهرستی بلند از پهلوانان می‌آید که مانند هرمز از وای یاری می‌طلبند. هوشنگ، تهمورث، جمشید، فریدون، گرشاسپ، هوتوسا (آتوسا) از خاندان نوذر، همه از او درخواست کردند و برایش نیایش نمودند و کامشان روا شد.^۴ آژیده‌هاک سه کله‌ی سه پوز اما، به همراه اوروسار از نماز خویش سودی نبرد و وای درخواست ایشان را اجابت نکرد. درخواست آژیده‌هاک طبق معمول تهی کردن هفت کشور از مردمان و کشتن همگان بود. اما اوروسار، می‌خواست تا بر کیخسرو چیره شود و از چنگ او برهد. اوروسار که در اوستا نامش آمده، به گمان برخی پهلوانی از یاد رفته با روایتی ناشناخته است. در مقابل این نظر

^۱. اشتاد یشت، ۵.

^۲. تیریشت، کرده ۷، بند ۳۵.

^۳. رام یشت، کرده ۱، بندهای ۲-۵.

^۴. رام یشت، کرده‌های ۲-۹.

محتاطانه، نظر کریستن سن قرار دارد که این واژه را لقبی برای افراسیاب می‌داند و داستان را همان کشمکش مشهور کیخسرو و افراسیاب می‌داند. از آنجا که اوروسار به اوستایی به معنای نیرومند است، حدس او پذیرفتنی می‌نماید.

در مورد آیین نماز گزاردن برای وای، چند نکته جالب است. نخست آن که گویی این مراسم به شکلی متفاوت از سایر خدایان انجام می‌شده است. تمام پهلوانان و ضدپهلوانان و حتا اهورامزدا، هنگام نیایش وای بر تخت زرین، بر بالش زرین، و بر فرش زرین نشستند و ایزد باد را با دستانی سرشار ستودند. مراسم ستودنش با آنچه که در مورد سایر ایزدان دیده می‌شود و ماهیتی زرتشتی دارد، یکسان است. یعنی از هوم آمیخته به شیر و برسم گسترده و منثره و نماز با بانگ بلند سخن در میان است.

درخواست‌های پرستندگان وای بیشتر ماهیتی جنگی دارد. اما این حقیقت که یکی از نمازگزاران (هوتوسا یا همان آتوسا) زن است و ازدواج با گشتاسپ را طلب می‌کند، باید مورد توجه قرار گیرد. به خصوص که درست در بند بعدی گفته شده که دوشیزگان شوی ناگزیده، با همان فرش و تخت و بالش زرین وای را می‌ستایند تا شوهرانی ارجمند و برومند نصیبشان شود.^۱ از اینجا معلوم می‌شود که یکی از قدرت‌های وای، رساندن زن و مرد به هم بوده است، و این از ارتباطش با آناهیتا و هوم نیز معلوم می‌شود. در آبان یشت آناهیتا از وای نیرومندتر دانسته شده. چون انگار وای است که ارابه‌ی آناهیتا را به اطراف می‌برد. گردونه‌ی آناهیتا به چهار اسب بسته شده که باران و ابر و تگرگ و باد هستند.

جالب آن که در تیر یشت این خوارشماری باد و این تصور که باد به گردونه‌ی آناهیتا بسته شده، بدون اشاره به نام ایزدبانو واژگونه شده است. در اینجا می‌خوانیم که باد است که ابر و تگرگ و باران را به هفت کشور

^۱. رام یشت، کرده ۱۰ و ۱۱.

می‌راند.^۱ در رام یشت هم آمده که وای خیزاب‌آور، خیزاب فرو ریز، و خیزاب برانگیز است.^۲ یعنی موجودی است که آب به فرمائش حرکت می‌کند. این شاید نشانگر وجود نوعی تنش در میان پیروان ایزدبانوی باستانی آب و خدای باد بوده باشد. تنشی که به‌ویژه در مناطق ساحلی با تجربه‌ی مردمان از توفان و درهم تاختن آب و باد سازگاری داشته است.

۴. فهم ماهیت وای بدون اشاره به ایزدان وابسته به باد در قلمرو میانرودان و ورارود (سوریه و فلسطین) ناممکن خواهد ماند. آریایی‌هایی که پرستندگان ایزد وای بودند و پس از ورود به مرزهای ایران زمین به دو شاخه‌ی هندی و ایرانی تقسیم شدند، در غرب ایران زمین با تمدن‌هایی مستقر و کهنسال روبرو شدند که ساختار ویژه و باورهای دیرپای خویش را داشتند و تصویر خاصی را از ایزد باد پدید آورده بودند. وای نیز مانند سایر ایزدان آریایی، در جریان درآمیختگی اقوام گوناگون در ایران زمین با خدایان همتای خویش در تمدن‌های ایلامی و سومری و آشوری و کلدانی و آرامی در آمیخت، و در نهایت به تصویری چند رگه و لایه لایه دست یافت که در اوستا نشانش را می‌بینیم.

وای، بی‌تردید ایزدی هند و ایرانی و بومی قبایل آریایی نو آمده بوده است. با این وجود این بدان معنا نیست که پیش از ورود پرستندگان وای به فلات ایران، سابقه‌ای از تکریم ایزد هوا در این مرز و بوم وجود نداشته است. دست‌کم از قلمرو جنوب غربی ایران زمین، شواهدی بسیار در دست داریم که به بزرگداشت ایزد هوا دلالت می‌کنند. در اساطیر سومری و اکدی، ایزدی وجود داشته به نام ایشکور، که می‌توان او را با وای همتا دانست. ایشکور در ایزدکده‌ی سومریان خدایی درجه دوم بوده است، اما با ورود قبایل سامی از جنوب و

^۱. تیریش، کرده ۶، بند ۳۳.

^۲. رام یشت، کرده ۱۱، بند ۴۷.

غرب، به تدریج بر ارج و اهمیت وی افزوده شد. ایشکور ایزدی نرینه است که در سومر فرزند نانا (خدای ماه) و نین گال (ایزدبانوی گاوچرانان) دانسته می‌شد. در برخی روایت‌ها، او را فرزند مستقیم «کی» و «آن» – یعنی ایزد آسمان و ایزدبانوی زمین – دانسته‌اند. در این روایت او در سلسله مراتب زایش خدایان یک نسل مسن‌تر نموده می‌شود و به ایزدان کهنسال اولیه نزدیک‌تر است.

وقتی مهاجران اکدی در میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م به سومر وارد شدند، نام ایزد باد را در زبان خویش به صورت عَداد ثبت کردند. ایشکور یا عداد خدایی است که توفان و پدیده‌های جوی را زیر فرمان دارد. به صورت گاوی آسمانی تجسمش می‌کرده‌اند که نعره زدنش به صورت تندر نمایان می‌شود. مرکز پرستش اصلی او شهر کرکره در مرز عراق و سوریه بوده است، اما بعدتر در بسیاری از شهرها برایش معابدی ساختند. چنان که در حدود سال ۱۱۰۰ پ.م تیگلت پیلسر اول، شاه آشور برای او و آنو (خدای آسمان)، در شهر آشور معبدی بنا کرد، و او را با «آنو»، خدای آسمان، در این پرستشگاه سهیم کرد. چنین می‌نماید که این حرکت او به سنتی مربوط باشد که ایشکور را فرزند مستقیم «آنو» در نظر می‌گرفت.

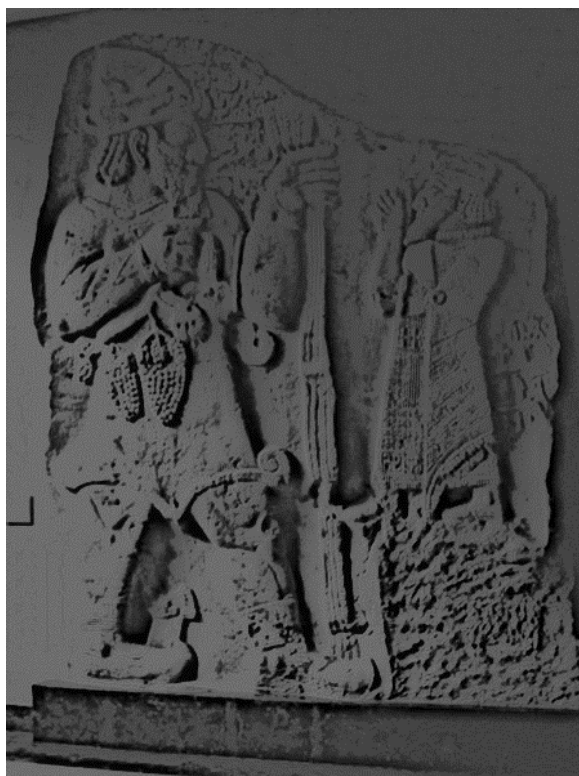
در اساطیر سومری ایشکور با ایزد بانویی به نام «شالا» ازدواج کرد که همان «ناگان» و «گوبارا» در سنن محلی دیگر میانرودان است. شالا مربوط به غله، جنگ و باروری زمین‌هاست. او همواره با گریزی نمایش داده می‌شود که سری شبیه به شیر دارد. حاصل ازدواج ایشکور و گالا ایزدی به نام «گیبیل» بود که سازنده و نگهبان سلاح‌های جنگی پنداشته می‌شد. گیبیل به آتش مربوط بود و در زبان اکدی او را «گِرا» می‌نامیدند. او همان کسی است که راز ذوب آهن را به مردمان آموخت و خدای آهنگران و فلزکاران پنداشته می‌شد.

ایزد هوا به‌ویژه در میان اقوام کلدانی و آرامی که در قرن دوازدهم و یازدهم پ.م به میانرودان و سوریه وارد شدند، بسیار مورد احترام بود. آموزی‌ها او را با خوانشی نزدیک به اکدیان، هَداد می‌نامیدند، و احتمالاً خدای بزرگشان آموز که قبایلشان نیز بدان شناخته می‌شد، هم او بوده باشد. لقبش در زبان آرامی ریمون بوده است

که از «ریم‌مون» گرفته شده و تندر ساز معنا می‌دهد. این لقب را در اکدی به صورت رامن و در آرامی به شکل ریمون ثبت کرده‌اند.^۱ شباهت این کلمه با رام و رامن اوستایی و پهلوی تامل‌برانگیز است و بعید نیست که در میان فرهنگ اکدی و اوستایی وام‌گیری‌ای در مورد نام این ایزد رخ نموده باشد.

ساکنان ورارود، یعنی سوریه و فنیقیه و فلسطین او را با نام هوری‌اش - تشوب - می‌شناختند و هیتی‌ها او را با عنوان تارحونت می‌پرستیدند. نام این ایزد در زبان هیتی از ریشه‌ی لوویایی «تارح» به معنای «پیروز شدن، غلبه کردن» گرفته شده است. این خدای اخیر، که توسط نخستین موج از مهاجران آریایی در آناتولی پرستیده می‌شد، احتمالاً شکلی ابتدایی و کهنسال از وایو بوده که در ترکیب با ایزدِ هوای اقوام سامی و هوری خصلتی دو رگه و چندچهره یافته است. ناگفته نماند که هیتی‌ها و میتانی‌ها، یعنی برسانندگان نخستین دولت‌های آریایی در قلمرو شمال غربی ایران زمین، ایزد هوای بومی خویش را داشتند. چنان که در کتیبه‌ی نوزی از ایندره نام برده شده است و چه بسا که تسحوب نماینده‌ی برادر وی، یا همان وای باشد.

^۱. Hadad and Mja'is, 1993.



دیوارنگاره‌ی ایزد باد هیتی
(تسحوب یا تارحونت) در
حالی که شاه وارپالاواس بر او
نماز می‌برد.

در مورد ایشکور یا عداد، یک نکته‌ی جالب وجود دارد و آن هم این که او نیز مانند وای ایزدی دو چهره بوده است. ایشکور را از سویی ویرانگر و از سوی دیگر بارورکننده تصویر می‌کرده‌اند. به همین دلیل هم در همان شکل باستانی و کهنش، به وای بد و وای به شباهتی دارد. پیشینه‌ی تمایز میان این دو نوع باد - که معمولاً در جهت‌هایی متضاد نیز می‌وزیده‌اند - به سومر و اکد باستان می‌رسد. این باور به دو شکل متضاد باد، حتا در دوران جدیدتر تمدن ایرانی نیز ادامه پیدا کرده است، چنان که مثلاً از حضرت محمد حدیثی روایت شده که بر مبنای آن پیروزی‌های سپاه اسلام به همراهی باد سبا (که از خاور می‌وزد) و نابودی قوم عاد به وزش باد دَبُور (برآمده از باختر) مربوط شده است.^۱

^۱. Bukhari, Volume 5, Book 59, Number 430.

در واقع چنین می‌نماید که تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان جهان باستان و ارتباطی که با عنصر باد پیدا می‌کردند، در قلمروهای فرهنگی گوناگون به نتایجی مشابه منتهی شده باشد. یعنی در سرزمین‌های گوناگون و میان اقوام قفقازی و سامی و آریایی، باد در نهایت همچون ایزدی سیال و بزرگ و مقتدر بازنمایی شد که دو سویه‌ی متضاد و دو نوع رفتار زیان‌بار یا سودرسان را از خود نشان می‌داد. قدمت ایشکور و عداد از یک سو، و وای و ایندره از سوی دیگر به قدری زیاد است که نمی‌توان یکی از آن دو را وام گرفته از دیگری دانست. با این وجود، آشکار است که قبایل آریایی پس از ورود به ایران زمین در میان ساکنان پیشین این قلمرو با ایزد هوایی روبرو شدند که ساختار کلی‌اش با وای همسان بود.

۵. چنان که دیدیم در چشم‌انداز کهن هند و ایرانی جهان سه طبقه داشت که عبارت بودند از زمین، هوا و آسمان. همین سه طبقه شالوده‌ای بوده که هستی‌شناسی آسمان چهار طبقه‌ای زرتشتی بر مبنای آن تأسیس شده است. طبقات آسمان در نگرش ایرانیان کهن سپهرهای مربوط به خورشید، ماه، اختران و گرودمان (بهشت) را شامل می‌شوند. وایو موجودی بوده که بر قلمرو میانی یعنی فاصله‌ی میان زمین و آسمان حاکم بوده و به همین دلیل هم وضعیتی واسطه‌گونه و میانجی‌گرانه داشته است. قلمرو نفوذ و قدرت او از سطح زمین آغاز می‌شده و تا پایین‌ترین طبقه‌ی سپهر ادامه می‌یافته است.

وای به خاطر موقعیت مکانی‌اش در میان آسمان و زمین، و به دلیل ماهیت دوسویه‌اش که هم ویرانگر است و هم سازنده، به عنصری ابهام‌آمیز در میانه‌ی جفت‌های متضاد معنایی می‌ماند. او بر خلاف سایر ایزدان جایگاهی شفاف و صفاتی روشن و دقیق ندارد که بتوان در جبهه‌ی اهورامزدا یا اهریمن جایش داد. شاید به همین دلیل هندیان باستان ناچار شده بودند این دو سویه را به دو موجود متمایز مانند وای و ایندره نسبت

دهند. با این وجود، در ایران زمین دوچهره بودن وای پذیرفته شد و همچون پرسشی دغدغه برانگیز در قلب

اساطیر ایرانی باقی ماند. کرده‌ی یازدهم رام یشت به خوبی این خصلت دوپهلوی وای را نشان می‌دهد:

[illegible][illegible][illegible]

• ၂၀၁၄ ခုနှစ်တွင် နယ်လုံးဆိုင်ရာ အသံထွက်မှုများကို စိစစ်ရန်
• ၂၀၁၄ ခုနှစ်တွင် နယ်လုံးဆိုင်ရာ အသံထွက်မှုများကို စိစစ်ရန်
• ၂၀၁၄ ခုနှစ်တွင် နယ်လုံးဆိုင်ရာ အသံထွက်မှုများကို စိစစ်ရန်

43. vayush bâ nâma ahmi ashâum zarathushtra, avat vayush bâ nâma ahmi ýat va
dâma vayemi ýasca dathat speñtô mainyush ýasca dathat angrô mainyush,
apayate nâma ahmi ashâum zarathushtra avat apayate nâma ahmi ýat va dâma
apayemi ýasca dathat speñtô mainyush ýasca dathat angrô mainyush.

44. vanô-vîspâ nâma ahmi ashâum zarathushtra, avat vanô-vîspâ nâma ahmi ýat
va dâma vanâmi ýasca dathat speñtô mainyush ýasca dathat angrô mainyush,
vohvarshte nâma ahmi ashâum zarathushtra avat vohvarshte nâma ahmi ýat vohû
verezyâmi dathushô ahurâi mazdâi ameshanâm speñtanâm.

«ای زرتشت اشون، به راستی اندروای نام من است. از آن روی به راستی اندروای نام من است که من هر دو

آفرینش، هم مخلوق سپند مینو و هم مخلوق انگره مینو را می رانم.

ای زرتشت اشون، جوینده نام من است. از آن رو جوینده نام من است که من به هر دو آفرینش سپندمینو و انگره مینو می‌رسم.

ای زرتشت اشون، بر همگان چیره شونده نام من است. از آن روی بر همه چیره شونده نام من است که من بر هر دو آفرینش سپندمینو و انگره مینو چیرگی می‌یابم.^۱

به این ترتیب، وای ایزدی است که هر دو عنصر نیک و بد و آفریدگان سپندمینو و انگره مینو را در خود می‌گنجانند و بر هر دو مسلط است. از این رو اندروای و سپهرآسا و فراگیر است، و چنان که در سی روزه‌ها ستوده شده است، باید همچون «بادی که در پیش است، بادی که در پس است، بادی که در بالاست و بادی که در پایین است» بزرگ داشته شود. پیش رونده و پس رونده نام اوست^۲، پس او نماد تقارنی است که بر جم‌هایی مانند پیش و پس و زیر و زبر حاکم است. از این روست که خصلت آمیخته‌اش در آیین زرتشت همواره خاستگاه ابهام و تنش بوده است. در حدی که در رام یشت، در دو بند پیاپی می‌خوانیم که «آن بخشی از تو را که از آن سپند مینوست، می‌ستایم!»^۳

۶. وای در دوران اسلامی نیز همچنان به عنوان نیرویی مهم و تعیین کننده در ادبیات دینی ایرانی باقی ماند. در دوران اسلامی روان انسانی را با نام نفس یا روح مورد اشاره قرار می‌دادند که در هر دو حال به پیوند این نیرو با باد تأکید داشت. بدنه‌ی تصویر باد در دوران اسلامی بر مبنای تفسیرهایی استوار شده که نویسندگان

^۱. رام یشت، کرده ۱۱، بندهای ۴۳ و ۴۴.

^۲. رام یشت، کرده ۱۱، بند ۴۵.

^۳. رام یشت، کرده ۱۱، بند ۵۶.

قرون میانه بر مبنای متن قرآن پدید می‌آوردند. در قرآن بارها به باد در مقام یکی از دستیاران و نیروهای گوش به فرمانِ الله اشاره شده است. مثلاً در آیه‌ی نهم از سوره‌ی فاطر می‌خوانیم:

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأُحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ

یعنی: «و الله کسی است که بادهای را روانه می‌کند پس ابری را برمی‌انگیزند و آن را به سوی سرزمینی مرده رانندیم و آن زمین را بدان پس از مرگش زندگی بخشیدیم همچنان است آفرینش مجدد.»

همچنین است در سوره‌ی اعراف:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَتِ سَحَابًا تَقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٥٧ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ٥٨

یعنی: «و او کسی است که بادهای برانگیزنده را از پیش بخشایش خویش گسیل می‌دارد، تا ابرهای گران را بدان جا به جا کند، که بدان شهری مرده را آب دهیم. پس به آن آبی فرو فرستیم که بدان همه‌ی میوه‌ها را بیرون آوریم. همچنان مردگان را بیرون می‌آوریم، شاید که پند گیرید (۵۷) و شهر پاکیزه گیاهانش را به فرمان پروردگارش بیرون می‌آورد، و آن که پلید است جز خاری بیرون نمی‌آورد، همچنان نشانه‌هایمان را برای گروهی که سپاس می‌گزارند، می‌گردانیم (۵۸)»

در آیه‌ی ۵۷، معمولاً عبارت «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا» دیده می‌شود، که باید آن را چنین ترجمه کرد: «او کسی است که بادهای را مژده‌رسان گسیل می‌کند.» اما این عبارت نه با محتوای آیه همخوانی دارد و نه مژده‌رسانی باد به کارکرد بعدی آن که بارش باران و بارور کردن ابرهاست ارتباطی می‌یابد. به احتمال زیاد در اینجا با خوانش نادرست کلمه‌ی «نشرًا» روبرو هستیم که به نادرست «بشرًا» خوانده شده است. سورآبادی می‌گوید در کل روش‌های گوناگون برای خواندن این کلمه رواج دارد. برخی آن را «بُشْرَى» می‌خوانند که

یعنی مژدگانی، برخی دیگر می‌گویند «بشراً» است، که اسم جمعی است برای بشیر، و یعنی مژده‌رسانان. گروهی دیگر آن را «نُشراً» می‌خوانند که یعنی پراکنده، و آن به چهار باد گوناگون اشاره دارد. خود سوراآبادی این تعبیر را بیشتر پسندیده^۱ و در این مورد پیرو طبری است که این کلمه را «پراکنده» ترجمه کرده است.^۲ از سوی دیگر ابن کثیر این کلمه را «نُشراً» خوانده است که شکل جمع از نُشَر است و انگیزنده معنا می‌دهد و به بادهایی اطلاق می‌شود که ابرها را بارور و پرباران می‌سازند. مجمع البیان نیز همین شکل را درست دانسته و گفته که اهل مدینه این آیه را به این شکل می‌خوانند.^۳ چنین می‌نماید که همین خوانش درست‌تر باشد و در این عبارت به توانایی باد برای پراکندن باران و برانگیختن زندگی و رویش اشاره رفته است.

به همین ترتیب در سوره‌ی جاثیه می‌خوانیم:

حم (۱) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (۲) إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (۳) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (۴) وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۵) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ (۶)

یعنی: «حم (۱) فرو فرستادن شدن کتاب از الله چیره‌گر حکیم است (۲) به راستی در آسمان‌ها و زمین برای گرویدگان نشانه‌هایی است (۳) و در آفرینش خودتان و آنچه از جنبه پراکنده می‌گرداند نشانه‌هایی است برای مردمی که یقین دارند (۴) و پیاپی آمدن شب و روز و آنچه الله از روزی از آسمان فرود آورده و به آن زمین را پس از مرگش زنده کرده و گردش بادهای برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است (۵) آنک

^۱. طبری، ۱۳۵۶ (ج. ۲): ۷۵۷.

^۲. طبری ۱۳۵۶ (ج. ۲): ۵۰۶.

^۳. طبرسی، ۱۳۵۲ (ج. ۹): ۱۳۶.

نشانه‌های الله که به راستی آن را بر تو می‌خوانیم پس بعد از الله و نشانه‌هایش به کدام سخن خواهند گروید؟
(۶)»

و در سوره‌ی الذاریات:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (۲۰) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۲۱) وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ (۲۲) فَوَرَبُّ
السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ (۲۳)

یعنی: «و روی زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی است (۲۰) و در خود شما پس مگر نمی‌بینید (۲۱) و روزی شما و آنچه وعده داده شده‌اید در آسمان است (۲۲) پس سوگند به پروردگار آسمان و زمین که واقعاً او حق است همان گونه که خود شما سخن می‌گویید (۲۳)»

در سوره‌ی مرسلات با نوعی رده‌بندی انواع بادها روبرو می‌شویم:

وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا (۱) فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا (۲) وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا (۳) فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا (۴) فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا (۵) عُذْرًا
أَوْ نَذْرًا (۶) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٍ (۷) فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ (۸) وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ (۹) وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ (۱۰)
وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتْ (۱۱) لَآئِي يَوْمٍ أُجِّلَتْ (۱۲) لِيَوْمِ الْفَصْلِ ۱۳ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ (۱۴) وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ
(۱۵)

یعنی: «سوگند به فرستادگان پی‌درپی (۱) که سخت توفنده‌اند (۲) و سوگند به افشانندگان افشانگر (۳) که جداگرند (۴) و التاکننده‌ی وحی‌اند (۵) پوزشی باشد یا هشدار (۶) به راستی که آنچه وعده یافته‌اید رخ خواهد داد (۷) پس وقتی که ستارگان محو شوند (۸) و آنگاه که آسمان بشکافد (۹) و آنگاه که کوه‌ها از جا کنده شوند (۱۰) و آنگاه که بریدان گرد آیند (۱۱) به کدام روز تعیین شده؟ (۱۲) برای روز جدایی (۱۳) و تو چه دانی که روز جدایی چیست (۱۴) آن روز وای بر دروغ دارندگان (۱۵)»

پنج آیه‌ی نخست به پنج نوع باد گوناگون اشاره می‌کند و هریک را متولی انجام کاری می‌دانند. مفسران مسلمان آنان را با فرشتگان یکسان گرفته‌اند: مرسلات را طبری و سورآبادی به «فرشتگان» ترجمه کرده‌اند^۱ و آن را از ریشه‌ی رسل به معنای فرستادن گرفته‌اند و با ریشه‌ی فرشته (به معنای فرستاده) یکی دانسته‌اند. با این وجود در مورد بقیه‌ی واژگان تردیدی وجود ندارد. عاصفات یعنی بادهای تند، ناشرات یعنی بادهایی که ابرها را بارور می‌کنند و باران‌زا هستند.^۲ فارقات یعنی بادی جدا سازنده و بیشتر برای جدا شدن کاه از خرمن به کار می‌رفته، هرچند سورآبادی گفته منظور بادی است که فساد را از خاک جدا می‌کند و مانع گندیدگی زمین می‌شود، و بعد معنای آن را به جدا شدن حلال از حرام تعمیم داده است.^۳ ملقیات هم در لغت یعنی درافکنندگان، اما در اینجا به معنای کسی که وحی را فرود می‌آورند به کار رفته است، چنان که طبری آن را «وحی اوکنان» ترجمه کرده است.^۴

بنابراین در اینجا با پنج نوع باد سر و کار داریم: مرسلات، عاصفات، ناشرات، فارقات، و ملقیات. از دیرباز معنای این پنج کلمه برای مفسران دردسرافرین و برای منتقدان خطرساز بوده است. می‌گویند مردی به نام صبیغ در عراق زندگی می‌کرد که در زمان عمر نزد او رفت و از معنای ذاریات و مرسلات پرسید. عمر هم دستور داد تا او را تازیانه بزنند و از آن به بعد «ذاریات مرسلات پرسیدن» به صورت زبانزدی درآمد برای اشاره به مشکلات و ابهام‌های دینی. ناگفته نماند که این صبیغ که قاعدتا با توجه به برخاستنش از عراق ایرانی بوده، چندان هم بی غرض و مرض نبود و میبیدی درباره‌اش گفته که «پیوسته از معضلات آیات پرسیدی».

^۱. طبری، ۱۳۵۶ (ج. ۷): ۱۹۷۱؛ سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۲۷۴۸.

^۲. طبری، ۱۳۵۶ (ج. ۷): ۱۹۷۱.

^۳. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۲۷۴۸.

^۴. طبری، ۱۳۵۶ (ج. ۷): ۱۹۷۱.

عمر به شلاق زدنش بسنده نکرد و نامه‌ای به ابوموسی اشعری نوشت تا او را زندانی کنند و او آنقدر در زندان ماند که توبه کرد. شافعی با اشاره به اوست که می‌گوید: «حکمی فی اهل الکلام کحکم عمر فی صبیغ».^۱ یعنی

داوری‌ام در مورد متکلمان مثل داوری عمر درباره‌ی صبیغ است، یعنی آنان را کزدین می‌دانم.

میبدی با وجود نقل این داستان، خطر کرده و خود این کلمات را شرح کرده است. از دید او این‌ها چهار باد هستند که به چهار فصل و چهار عنصر مربوط می‌شوند. مرسلات باد بهاری است که نرم و گرم است.

عاصفات باد تابستانه است که خشک و گرم است. ناشرات باد پاییزی است که سرد و نرم است و فارقات باد زمستانی است که خشک و سرد است. بحثی هم کرده در این مورد که چرا بادی که از لب خارج می‌شود

سرد، و آن که از بینی خارج می‌شود گرم است، که در جای خود جالب است.^۲ از دید میبدی این چهار باد با

چهار رود اصلی زمین مربوط هستند که عبارتند از سیحان (سیردریا)، نیل، فرات، و جیحان (آمودریا) که از

دید او همگی‌شان از منبعی در زیر صخره‌ی بیت المقدس سرچشمه می‌گیرند.^۳ این همان تصویر ایرانیان

باستان در مورد رودهای زمین است که همه‌شان از خاستگاهی مشترک در پای کوه دائیتی بیرون می‌جوشند.

تصویر مشابهی در ابتدای سوره‌ی الذاریات نیز دیده می‌شود:

وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا (۱) فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا (۲) فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (۳) فَالْمُقَسَّمَاتِ أُمْرًا (۴) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ (۵)
وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ (۶) وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الْحُبُكِ (۷)

^۱. میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱۰): ۳۳۵.

^۲. میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱۰): ۳۴۴.

^۳. میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱۰): ۳۴۰.

یعنی: «سوگند به بادهای پراکنده که می‌پراکنند (۱) و بردارندگان بارگران (۲) و روان شدگان به آسانی (۳) و پخش کنندگان فرمان (۴) که آنچه وعده داده شده‌اید راست است (۵) و دین هست (۶) سوگند به آسمان موج‌دار (۷)»

الذاریات از ریشه‌ی «ذری» به معنای پراکنده کردن و پاشیدن گرفته شده است. ذاریات به طور خاص به معنای بادی است که گرد و غبار و کاه و خس و خاشاک را با خود می‌برد^۱ و بنابراین هنگام خرمن کردن محصول کشتزارها اهمیت دارد. طبری^۲ آن را «بادهای سخت» و میبدی^۳ «بادها که خرمن می‌پراکنند» و سورآبادی^۴ «بادهای پاشنده» ترجمه کرده‌اند.

«حاملات وقر» که در لغت به معنای «بردارندگان چیزهای سنگین» است، به ابرهایی اشاره می‌کند که باران را بر می‌دارند.^۵

جاریات یعنی آنچه که روان می‌شود و جاری می‌کند. طبری آن را «رانندگان» ترجمه کرده و گفته که منظور از آن کشتی‌ها هستند.^۶

«مقسمات امر» یعنی کسانی که فرمان یا کار را توزیع و تقسیم می‌کنند. سورآبادی می‌گوید منظور از آن فرشتگان هستند.^۷

^۱. طبرسی، ۱۳۸۰ (ج. ۲۳): ۹۹۱.

^۲. طبری، ۱۳۵۶ (ج. ۷): ۱۷۵۱.

^۳. میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۹): ۳۰۲.

^۴. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۲۴۲۲.

^۵. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۲۴۲۲.

^۶. طبری، ۱۳۵۶ (ج. ۷): ۱۷۵۱.

^۷. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۱۷۵۶.

کشف الاسرار معتقد است این چهار عامل یاد شده در ابتدای سوره‌ی ذاریات، به چهار فرشته‌ی مقرب اشاره دارند: اسرافیل که به نفخ صور می‌پردازد، عزرائیل که متولی مرگ است، میکائیل که رحمت و ارزاق را توزیع می‌کند، و جبرئیل که غلظت و شدت دارد. بنابراین او به طور تلویحی این چهار فرشته را به ترتیب با ذاریات، حاملات، جاریات و مقسمات برابر دانسته است.

برای فهم این چهار عبارت، باید به آیه‌ی ۷ نگریست. در آنجا بعد از دو آیه که در آن‌ها بر راست بودن دین تأکید شده، بار دیگر به آسمان اشاره شده و خدا به آن با صفتِ «ذات الحَبک» سوگند خورده است. ذات یعنی «دارنده‌ی» و حَبک یعنی «موج، راه، موی فرفری» و به طور خاص رد باد که به شکل موج‌هایی بر آب یا ماسه باقی بماند.^۱ بنابراین ذات الحَبک یعنی موج‌دار، و احتمالاً حضرت محمد هنگام اشاره به این ویژگی آسمان، باقی ماندن رد باد بر ابرها را در نظر داشته است که شکل‌هایی موج مانند پدید می‌آورند. اگر این آیه‌ی پایانی را به عنوان جمع و چکیده‌ای از بخش‌های پیشین بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که کل این خوشه از آیات به امری آسمانی اشاره می‌کنند و کاملاً روشن است که منظور بادهای هستند. اما گویی چهار نوع باد گوناگون از هم تفکیک شده‌اند. بادی که کاه را از خرمن جدا می‌کند (ذاریات)، بادی که به شکل ابر باران را حمل می‌کند (حاملات)، بادی که کشتی‌ها را در دریا جا به جا می‌کند (جاریات)، و بادی که نعمت‌ها را میان بندگان خدا توزیع می‌کند (مقسمات). این چهار کارکردِ نیکِ خداوند، تقریباً برابر هستند با صفت‌هایی که در رام یشت برای وارد -خدای باد- برشمرده شده است و این پیوستگی تصویر ذهنی مردمان از باد را پیش و پس از عصر اسلامی نشان می‌دهد.

^۱. طبرسی، ۱۳۸۰ (ج. ۲۳): ۹۹۱.

گفتار دوم: زروان

۱. در میان خدایانی که در کتیبه‌ی عهدنامه‌ی میان ماتیوازه و سویلولیوماس نامشان آمده، یکی از همه مرموزتر و هیجان‌انگیزتر است. این که خدایان مهمی مانند ایندره و وارونا در این پیمان گواه گرفته شده باشند، چندان عجیب نیست. اما وقتی نام ایزدی به نام «زا-را-وا-نا» را نیز در آن میان می‌بینیم، به شاهی بر می‌خوریم که می‌تواند کهن‌ترین ردپا از پرستش ایزدی بحث‌برانگیز به نام زروان باشد.

در کتیبه‌ی نوزی، چند واژه به چشم می‌خورد که گویی مشتقی از نام زروان باشند: «زا-آر-وا-آن»، «ایت-هی-زا-آر-وا»، و «دو-اوک-کی-زا-آر-وا». این واژگان را متخصصانی مانند ویدن‌گرن و گیرشمن به صورت مشتق‌هایی از زروان خوانده‌اند و آن را همان ایزد باستانی زمان دانسته‌اند. در مقابل، نظر بیلی هم وجود دارد که زاروا در این کتیبه را به معنای «شکارچی و ارابه‌ران» ترجمه کرده است. اما از آنجا که واژه‌ی زروان در کهن‌ترین متون اوستایی به معنایی زمان حضور دارد و خویشاوندانش را در سایر زبان‌های هند و ایرانی نیز می‌توان یافت، دلیلی ندارد که در حضور این واژه در زبان‌های آریایی کهن‌تری مانند هیتی و میتانی شک کنیم. از این رو به نظرم این نکته که زاروا در متون هیتی-میتانی همان زروان ایرانی است، پذیرفتنی می‌نماید.

هرچند با پذیرش شواهد برخاسته از نبشته‌های آناتولی و میانرودان، قدمت زروان به سه و نیم هزاره پیش می‌رسد، اما دانسته‌های ما در مورد این ایزد بسیار محدود است.^۱ نام او به عنوان خدایی مستقل در گاهان نیامده و در اوستای کهن نیز به عنوان خدا مورد اشاره واقع نشده است. با وجود این، مفهوم زمان کرانمند و

^۱. Frye, 1959: 63–73.

بیکرانه در قلب یزدان‌شناسی زرتشتی جای دارد و فلسفه‌ی تاریخی که زرتشت در گاهان ارائه می‌کند، در ژرفنا با مفهوم زمان و بزرگداشت آن در هم تنیده است. از این رو غیاب زروان از متون پیش از عصر ساسانی و اشاره‌های جسته و گریخته و اندکی که به او وجود دارد، چشمگیر و معماآمیز می‌نماید.

کهن‌ترین اشاره به زروان به عنوان ایزدی با دین مجزا، به اودموس رودسی (۳۷۰-۳۰۰ پ.م) مربوط می‌شود که در دوران انقراض هخامنشیان می‌زیست. اودموس با واسطه‌ی دمشق که در عصر ساسانیان بخشی از نوشتارهای او را در «مسائل و راه‌حل‌های اصل نخست» نقل کرده، گفته که پارسیان فرقه‌ای در میان خود دارند که زمان و مکان را می‌پرستند و این دو را زاینده‌ی تمام خدایان می‌دانند. به‌ویژه این نکته تصریح شده که پارس‌ها اعتقاد دارند زمان پدرِ دو نیروی روشنائی و تاریکی، یعنی اهورامزدا و اهریمن است.^۱ چند قرن بعد از عصر اودموس، ردپایی از خدایی بزرگ با این نام را در ایران شرقی می‌بینیم. چنان که سغدیانی بودایی برهما، خدای بزرگ هندوان را در فرهنگ خود با نام «زروا» می‌شناختند و هنگام ترجمه‌ی متونی که نام برهما در آن به کار رفته بود، با این اسم او را می‌نامیدند.

گفتار اودموس، شاهی بر این دعوی است که زروان با نقشِ ویژه‌ی خویش در مقام پدر اهورامزدا و اهریمن، از زمانی بسیار دور در میان ایرانیان پرستیده می‌شده است. با توجه به موقعیت جغرافیایی پراکندگی این آیین در عصر ساسانی، و این حقیقت که اودموس راوی فرهنگ استان‌های باختر شاهنشاهی هخامنشی بوده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که زروان در آغاز ایزدی بوده که به‌ویژه در ماد و ایران غربی نفوذ داشته است. بر مبنای همین شاهد، هنینگ حدس زده که تبدیل شدن آیین زروان به یک کیش دارای مناسک مستقل در نیمه‌ی دوم حکومت هخامنشیان تحقق یافته باشد.^۲

^۱. Dhalla, 1938: 331-332.

^۲. Boyce, 1957:157-304.

گذشته از این شواهد جسته و گریخته، و بندهایی از اوستا که به آن اشاره خواهم کرد، در متون کهن‌تر از عصر ساسانی ردپایی از این ایزد مرموز نمی‌بینیم. با این وجود در دوران ساسانی نفوذ این ایزد چندان گسترده، و ارجاع‌ها به قدمت زیاد وی در آن دوران به قدری پرشمار است که تردیدی در کهن بودنش باقی نمی‌گذارد. مانی که درست در پایان عصر اشکانی و ابتدای ظهور ساسانیان دین خود را تدوین می‌کرد، نخستین نیروی آفریننده و خدای بزرگش را زروان نامید، و موبدان مهمی مانند کرتیر و مهرنرسه در نوشتارهایشان اشاره‌هایی به زروان کرده‌اند. از اشاره‌های متون رومی و یونانی و سریانی نیز بر می‌آید که دین زروانی در دوران ساسانی نفوذی بسیار داشته و حتا گاه به عنوان روایتی نیرومند از زرتشتی‌گری راست‌دینانه اعتبار می‌یافته است.

۲. کهن‌ترین متون مفصلی که درباره‌ی زروان داریم، پاره‌هایی از اوستاست که بخشی از آن‌ها در دوران‌هایی دیرتر از بقیه تدوین شده‌اند. اما نظر به مقدس شمرده شدنشان احتمالاً نام ایزدی بیگانه را یکباره به متن نمی‌افزودند و بنابراین می‌توانیم فرض کنیم که اشاره‌هایشان به زروان، قدمتی بیش از زمان تدوینشان دارد و به روایت‌های شفاهی دیرپایی باز می‌گردد که مرجع اصلی این متون بوده است.

احتمالاً کهن‌ترین ارجاع اوستایی به زروان، به مهریشت مربوط می‌شود که بخش عمده‌ی آن به سنتی پیشازرتشتی تعلق دارد. در این متن می‌بینیم که مهر از یاری سه ایزدِ قدرتمند برخوردار است. او دارنده‌ی نیروی زمان (زروان)، فرِ مزدآفریده، و پیروزی اهوراداده است.^۱ همین تقسیم‌بندی دهش‌های سه خدا نشان می‌دهد که متن در ابتدای تحول دین زرتشتی تدوین شده است، چرا که مزدا و اهورا در آن به شکلی جداگانه آمده‌اند و هریک بخشنده‌ی چیزی مجزا فرض شده‌اند. تا اینجای کار معلوم است که در عصر زرتشت و کمی

^۱. مهریشت، کرده ۱۷، بند ۶۷.

پس از آن که مهریشت به شکل کنونی تدوین شده، زروان موجودی نیرومند و قدرتمند بوده است و با ایزد بزرگی مانند اهورامزدا مربوط و همتا فرض می‌شده است.

در بقیه‌ی بخش‌های اوستا، همواره نام زروان را در کنار نام وایو می‌بینیم. جالب آن که وایو در این متون با القابی گوناگون مانند ثواشه و اندروای و باد نامیده شده، اما نام زروان همواره ثابت است و همیشه هم با دو لقبِ جاودانه و بیکرانه مورد اشاره قرار گرفته است. در یک جا تیشتر هم به همراه وایو و زروان ستوده شده است. در اینجا وایو با دو عبارت «باد نیک اشون» و «ثواشه‌ی جاویدان» خوانده شده، و نام زروان نیز دو بار پیاپی ذکر شده، یکبار به صورت زروان بیکرانه و دیگر در قالب زمان جاودانه.^۱

بنابراین گویی به همان ترتیبی که باد از ترکیب دو نیروی متفاوت و ایزدانی گوناگون بر ساخته شده، زروان نیز از همان آغاز سویه‌هایی متفاوت داشته است. سویه‌هایی که بعدها در قالب زروان کرانمند و بیکرانه از هم تفکیک شده‌اند. الگویی مشابه را در سی روزه‌های بزرگ و کوچک هم می‌بینیم. در اینجا نیز روز بیست و یکم که به وای اختصاص دارد، جایی است که زروان بیکرانه نیز در آن ستوده می‌شود.^۲ زروان در دو مورد هم به همراه ایزدانی جنگجو مانند بهرام و رام ستوده شده است، و البته در این موارد نیز همچنان وای حضور دارد.^۳

در وندیداد که متنی متأخرتر است، اشاره‌هایی صریح‌تر به زروان را می‌بینیم. در اینجا بندی وجود دارد که در آن اهورامزدا به زرتشت می‌گوید تا زمان بیکرانه و وایو، آن دو ایزد زبردست را بستاید. در جایی دیگر

^۱. خرده اوستا، خورشید نیایش، ۸.

^۲. سی روزه‌ی بزرگ و کوچک، ۲۱.

^۳. سروش باز، ۵، و یسنه، هات ۷۲، بندهای ۹ و ۱۰.

زرتشت منتره را سلاحی نیرومند می‌داند که اهورامزدا آن را در زمان بیکرانه به او بخشیده است.^۱ همچنین از مرور این متن معلوم می‌شود که راه آسمانی‌ای که به پل چینوت منتهی می‌شود و روان‌های مردگان برای رسیدن به اقلیم آسمان از آن می‌گذرند، توسط زروان ساخته شده است و راه «زروان‌ساخته» خوانده می‌شود. این راه اختصاص به نیکوکاران ندارد و روان‌های همه‌ی مردگان چه بدکار باشند و چه اشون، از آن در می‌گذرند.^۲

۳. در متون پسا اوستایی، دو نوشتار مهم وجود دارد که پرتوی جدید بر آیین کهن زروان می‌تاباند. یکی از آن‌ها متن جدلی راهبی مسیحی به نام یزینیک کوقباتسی (از بنیانگذاران کلیسای ارتدوکس ارمنستان) است. او در قرن پنجم میلادی رساله‌ای در نقد و رد آیین مغان نوشته که کتاب دوم آن به رد آیین زروانی اختصاص یافته است.^۳ رساله‌ی یزینیک روایتی از آفرینش را به دست می‌دهد که آشکارا با نسخه‌ی زرتشتی راست‌کیش تفاوت دارد و زروان در آن نقشی مرکزی بر عهده دارد.

بر مبنای رساله‌ی یزینیک، مغان به ایزدی دیرینه و آغازین به نام زروان باور داشته‌اند که نخستین هستنده‌ی جهان بوده و پیش از او هیچ چیز وجود نداشته است. تاریخ هستی از زمانی شروع می‌شود که زروان قصد می‌کند تا زاینده شود و چیزی را بیافریند. با این سودا زروان هزار سال برای داشتن فرزند قربانی کرد. پس از طی شدن این دوره، در مورد این که زایا هست یا نه دچار شک و تردید شد. از قصد آغازین او و هزار سال قربانی‌اش، اهورامزدا و از این شک و تردیدش اهریمن زاده شدند و این هردو در بطن او پنهان بودند. تا آن

^۱. وندیداد، فرگرد ۱۹، ۱، ۹.

^۲. وندیداد، فرگرد ۱۹، ۲۰، ۲۹.

^۳. Yeznik, 1986, II.

که زروان اراده کرد تا هریک از فرزندانش که نخست زاده شود، پادشاهی گیتی را دریافت کند. اهورامزدا که خردمند بود، در رحمِ زمان از این نکته آگاه شد و موضوع را به برادرش اهریمن نیز گفت. اهریمن قرار نبود نخست‌زاد باشد، چون اهورامزدا به دهانه‌ی رحمِ زمان نزدیک‌تر بود و قرار بود زودتر به دنیا بیاید. با این وجود اهریمن شکم زروان را درید و زودتر زاده شد و در برابر او ایستاد و سلطنت گیتی را از وی طلب کرد. زروان با دیدن او دریافت که موجودی تیره و زشت و بدبوست و انکار کرد که فرزندی مانند او را طلب کرده باشد. اما بعد اهورامزدا زاییده شد و معلوم شد که فرزندِ موعود او بوده است. زروان برای حفظ پیمانی که بسته بود، پادشاهی گیتی را به اهریمن بخشید، اما زمانی محدود را برای وی قرار داد. در مقابل، اهورامزدا را به جانشینی خود برگزید و برسم و اشیای آیینی را به وی بخشید و از او خواست تا زروان را پرستش کند، چنان که تا پیش از آن زروان او را خواستار بود. به این ترتیب آفرینش هستی آغاز شد. اهریمن موجودات پلید و تیرگی‌ها را آفرید و اهورامزدا جانداران سودمند و نیکو را، و از کشمکش میان این دو جهان به شکلی که می‌شناسیم پدید آمد.

در روایتی که یزینک نقل کرده، ردپای یک اسطوره‌ی آفرینش کاملاً ناشناخته و بسیار بسیار کهنسال آشکار است. از روی نقدهایی که یزینک بر مغان زروانی وارد می‌آورد می‌توان به خوبی دریافت که در زمان او و در دیدگاه مسیحیان آن عصر این روایت زروانی امری غریب و نامفهوم جلوه می‌کرده است. به عبارت دیگر، روایت زروانی آفرینش در میانه‌ی عصر ساسانی به اسطوره‌ای تبدیل شده بود که معماگونه و نامعقول می‌نمود و تنها مغان از تعبیرهای استعاره‌ای آن و رازهایش آگاهی داشتند.

عناصر اصلی در اسطوره‌ی یاد شده را می‌توان به این ترتیب بازسازی کرد. نخست، به امری دیرینه و قدیم مانند زمان اشاره شده است، که با این شکل و ترتیب در اساطیر دیگر آریایی نیز نمونه‌هایی دارد. مثلاً در

اساطیر یونانی خرونوس یکی از موجودات قدیمی است که زایش سایر خدایان را آغاز می‌کند. بنابراین گویی در میان آریایی‌های باستان، تمایلی برای پرستش زمان به عنوان ایزدِ آغازین وجود داشته باشد.

عنصر دیگر، مفهوم قربانی کردن است. در اینجا قربانی برای ایزدی برتر انجام نمی‌پذیرد، و اصولاً هنوز چیزی برای قربانی کردن به وجود نیامده است. یزئیک نیز به همین دلیل این روایت را نقد کرده و پرسیده در شرایطی که هنوز هیچ چیزی آفریده نشده، چطور در غیابِ مذبح و آتش و جانورِ قربانی این مراسم انجام پذیرفته است؟ و تازه چه کسی برای چه کسی قربانی می‌کرده است؟ مگر نه آن که زروان خود بزرگ‌ترین ایزد و تنها موجودِ صاحبِ وجودِ قلمداد می‌شده است؟

از این ایراد آشکار است که یزئیک مفهومی متأخر و سامی از قربانی کردن را در ذهن دارد. این مفهوم قربانی را همچون آیینی صوری برای جلب نظر خدایان و درخواست چیزی از ایشان تعبیر می‌کند و دنباله‌ی مناسکی کهن است که به تغذیه و پرستاری از خدایان اختصاص داشته‌اند. در حالی که در سنت آریایی شکلی کاملاً متمایز از مفهوم قربانی را داریم که اتفاقاً داستان زروان نیز کاملاً با آن سازگار است. آن هم این که قربانی مجموعه‌ای از رفتارهای قاعده‌مند برای ایجاد تأثیری هستی‌شناختی بر جهان خارج است. در وداها بارها به این شکل از مفهوم قربانی کردن بر می‌خوریم و در گاهان و بخش عمده‌ی اوستا نیز قربانی کردن به همین معنا به کار گرفته شده است. در وداها، برهمنان که کارگزارانِ عملِ قربانی هستند به روشنی با گفتنِ این که «با عملِ قربانی خدایان را در آسمان‌ها می‌آفرینند!» خودستایی می‌کنند.

در یشت‌ها هم قربانی‌هایی که برای ایزدان و ایزدبانوان گزارده می‌شوند بیشتر نوعی عمل جادویی هستند که دستیابی به چیزی خاص یا پدید آوردن تأثیری مشخص (معمولاً در قلمرو جنگ) را آماج می‌کند. ایزدان و ایزدبانوان بر خلاف سنن اقوام سامی نه از قربانی تغذیه می‌کنند و نه از آن شادمان می‌شوند، بلکه تنها با رد و قبول آن تحقق آن قصد را روا یا ناروا می‌شمارند. جالب آن است که متغیرهایی روانشناختی مانند نیت

قربانی‌گزار در تعیین نتیجه‌ی نهایی مؤثر است. مثلاً نیت ویرانگر و بد آژیدهاک هنگام قربانی کردن برای آناهیتا، باعث رد شدن درخواست او می‌شود. این در حالی است که در ادیان کلاسیک چندخدایی، عمل قربانی نوعی تغذیه‌ی خدایان است که توسط خدمتگزاران انسانی‌اش انجام می‌شود، و اگر زنجیره‌ی رفتارهای صورتی به درستی انجام شود، خدایان را سیر و راضی می‌کند، بی آن که ارتباطی به انگیزه و حالت ذهنی ایشان هنگام انجام این کار داشته باشد.

به این ترتیب، قربانی کردن زروان بر خلاف تصویری که یزنیک در چارچوب ذهنی مسیحی‌اش دارد- از جنس جلب رضایت یا شادمانی موجودی برتر نیست، که رفتاری فن‌آورانه است که به آفرینش چیزی منتهی می‌شود. حضور چنین تعبیری از مفهوم قربانی در روایت یاد شده نشانگر آن است که بر خلاف نظر برخی از پژوهشگران، زروان ایزدی بسیار کهنسال است و در در سنن آریایی باستان ریشه دارد. چون این مفهوم از قربانی به مثابه آفرینش در متون چندخدایاندار سنت کهن آریایی مانند وداها هم دیده می‌شود، اما در متون جدیدتر عصر یکتاپرستی غایب است و جای خود را به مفهوم بابلی خدمت کردن و جلب رضایت ایزدان می‌دهد.

سومین عنصر در روایت یزنیک، همزاد بودن دو نیروی خیر و شر و زاده شدن‌شان از دل زمان است. این را در نوشتارهای دیگر زرتشتی نیز می‌بینیم.^۱ حتا در گاهان هم زرتشت به همزاد بودن سپندمینو و انگره مینو اشاره می‌کند. در دینکرد هم می‌خوانیم که دو مینوی نیک و بد برادران همزاد یکدیگر هستند.^۲ این نگرش تمایز میان دیدگاه ایرانی و سامی در مورد مفهوم خدای یکتا را نشان می‌دهد. در نگرش سامی (ادیان یهودی و مسیحی و اسلامی) بدی و شر مفهومی تجسد یافته و وجودی است. همچنین خدای یکتا موجودی تقریباً

۱. یسنه، ۳۰، ۳.

۲. دینکرد، ۹.

انسان ریخت است که مرجع تمام اشکال وجود دانسته می‌شود و از این رو به ناچار وجود شر نیز در نهایت به او مربوط می‌شود. در حالی که در نگرش زرتشتی اولیه شر مفهومی عدمی است و خداوند بدون ارتباط با آن تنها مرجع امر خیر پنداشته می‌شود. به همین دلیل هم نگرش زرتشتی از دید ادیان یکتاپرست سامی دوگانه‌پرست پنداشته می‌شود. چون در اینجا چیزهایی – به زعم نگرش سامی «وجود دارند» – که از خداوند یگانه برنخاسته‌اند. پس لابد آفرینشگری دیگر دارند که همانا اهریمن است. این دیدگاه که شر را نیز امری وجودی محسوب می‌کند، در نگرش مانوی صریح‌تر از همه بیان شده و مورد پذیرش قرار گرفته است.

از این رو شکلی از دو بن‌گرایی انتزاعی و مفهومی در ساختار اخلاقی هستی پیش‌فرض گرفته شده که بعدتر در دین زرتشتی کلاسیک به شکلی از تجسد امر شر در قالب اهریمن ختم می‌شود که کمابیش با دیدگاه ادیان سامی یکی است. این در حالی است که در گاهان اولیه – و به گمانم در آیین‌های ایرانی باستانی مانند مهرپرستی – شر مفهومی عدمی داشته و اهریمن به سادگی همچون خاستگاه نیستی و غیاب تعریف می‌شود. رمز داستان زروان نیز در همین چارچوب کهن گشوده می‌شود. چون در شرایطی که خیر و شر همچون دو مفهوم ضد تلقی شوند، همزاد بودنشان توجیه‌پذیر می‌گردد.

ایرادهای یزنیک بر این داستان که به ناممکن بودن زاده شدن دو موجود خوشبو و بدبو یا نیک و بد از یک بطن تأکید دارد، در واقع ناشی از بدفهمی چارچوب اسطوره است. در اینجا ما با زاده شدن به معنای زیست‌شناختی کلمه – که در مورد خدایان تجسد یافته‌ای مانند مسیح رواست – سر و کار نداریم. بلکه به تفکیک دو مفهوم و دو عنصر مینویی – یعنی مثالی و انتزاعی – از هم اشاره می‌کنیم. زروان که زاینده‌ی این تفکیک است، خود از این تمایزها خارج است و از این رو می‌توان او را جامع دو قطب متضاد هرچیز دانست. از این روست که پرسش یزنیک از نیک یا بد بودن زروان – که پرورنده‌ی این هردو است – چندان معنا ندارد.

نقد او در مورد این که چگونه زروان بدون جفت بارور شده و چگونه موجودی نرینه مانند زنان زایمان کرده، به پیش فرض حضور جم‌ها پیش از زایش اهریمن و اهورامزدا باز می‌گردد. در حالی که داستان آفرینش یاد شده چنین نمی‌گوید. زروان آشکارا موجودی پیشینی و ترکیب کننده‌ی جفت‌های متضاد معنایی است. تفکیک قطب‌های متضاد با زایش فرزندان همزاد او آغاز می‌شود. پیش از آن، تنها زروانی هست که هم نیک و هم بد است، و هم نرینه و هم مادینه. شاید بدین دلیل است که در روایت مانوی از آفرینش، به همین ترتیب، زروان آغازگر آفرینش تلقی می‌شود، اما نخستین مخلوقش همتای مادینه‌ی خودش است، که مادر زندگان یا خوشیزگ نامیده می‌شود. زهر به این نکته توجه کرده است که خوشیزگ و زروان مانوی دو چهره‌ی یک ایزد نمراده را نمایش می‌دهند. با توجه به این که روایت یزینیک از آفرینش در دید مغان زروانی با ساختار آفرینش در آیین مانوی یکسان است، این تعبیر درست می‌نماید.

به این ترتیب در روایت یزینیک از آفرینش زروانی، با ساختاری بسیار کهن روبرو هستیم که ظاهراً در ایران غربی باقی مانده و حتا در چشم راهبی دانشور مانند وی، با برداشت سستی مغان زرتشتی در مورد آفرینش اشتباه گرفته شده است. این خطا البته قابل درک است. چون در زمانی که یزینیک آثار خود را می‌نوشت، نگرش زروانی در ایران ساسانی رواجی بسیار داشت و احتمالاً راهبی در ارمنستان بیشتر با مغان هوادار زروان‌گرایی روبرو می‌شده تا پیروان فرقه‌های دیگر زرتشتی. این سخن دوشن گیمن هم باید در اینجا گوشزد شود که یک نشانه‌ی مهم بر رواج آیین زروانی در اواخر دوران ساسانی آن است که بعدتر در دوران اسلامی و در جریان صورتبندی عقاید شیعه در این سرزمین، آرا و عقاید زروانی است که بیشتر نمایان است، تا

رویکرد زرتشتی کلاسیک. بحث‌های کلامی قرون اول تا چهارم هجری و تثبیت مفاهیمی مانند قضا و قدر و توکل و به‌ویژه جبرگرایی اشعری را می‌توان دنباله‌ی مستقیم باورهای زروانی دانست.^۱

زهر در این مورد حتا گامی پیشتر گذاشته و گفته که فردوسی نیز در شاهنامه از همین جبرگرایی و دوبن‌گرایی زروانی پیروی کرده است.^۲ برداشتی که به نظرم آشکارا نادرست است. تأکید زهر در این مورد بر نقش برجسته‌ی تقدیر در سرنوشت تراژیک پهلوانانی مانند سیاوش است. در حالی که اتفاقاً در همان داستان‌ها به صراحت و به تکرار نقش خواست و اراده و انتخاب کنشگران مورد تأکید قرار گرفته و فردوسی حتا بر خلاف سایر نویسندگان حماسی، سیر استدلال و شیوه‌ی تصمیم‌گیری درونی پهلوانانش را نیز برای مخاطبان‌ش شرح داده است. اشاره به بخت و سرنوشت در شاهنامه بیشتر میراثی ادبی و مرده‌ریگِ بافت معنایی پیرامون فردوسی است، تا نیرویی فعال و تعیین‌کننده در سیر حوادث. این نکته را از غیاب کامل نیروهای متافیزیکی در سیر حوادث شاهنامه می‌توان دریافت، و تأکیدی که فردوسی بر کردار خود شخصیت‌ها و انتخاب‌هایشان دارد. بنابراین چنین می‌نماید که در دوران اسلامی دو برداشت زروانی و زرتشتی عصر ساسانی به دو شاخه از ادبیات پارسی دری دامن زده باشد. در یک سو متون کلامی و صوفیانه را داریم که بر جبرگرایی و گاه هم‌جوهریِ نهایی شیطان و فرشتگان تأکید می‌کنند، و در سوی دیگر ادبیات حماسی و سنن فتوت و جوانمردی را داریم که بر اراده‌ی آزاد و ناسازگاری ذاتی نیکی و بدی انگشت می‌نهند.

این نکته که نگرش زروانی با حکمت مغانه و تأکید بر علوم تجربی و طرد متافیزیک‌های پیچیده‌ی میانرواندانی مربوط بوده، از این جا بر می‌آید که در دوران اسلامی فرقه‌ای به نام دهریه وجود داشته که آنان را می‌توان ادامه‌ی مستقیم زروانی‌ها دانست. این را می‌دانیم که در پایان دوران ساسانی و در ادبیات دوران جاهلی و آغاز

^۱. Duchesne-Guillemin, 1956: 109.

^۲. Zaehner, 1955:241.

اسلام، کلمه‌ی عربی «دَهر» برای نامیدن زمان به کار گرفته می‌شده و از آنجا که همچون ایزدی نیز پرستیده می‌شده، دقیقاً با زروان مترادف بوده است. از این رو برداشت منصور شکی که ده‌ریان قرون سوم و چهارم هجری را همان زروانی‌های باستانی می‌داند، درست می‌نماید.^۱

داده‌هایی که از ده‌ریون در دست داریم تا حدودی ماهیت باورهای زروانی را روشن می‌سازد. ده‌ریون جبرگرا بودند، به چیرگی نیروی طبیعت و زمانه بر سرنوشت باور داشتند، و برداشتی ملحدانه و دین‌ستیزانه را تبلیغ می‌کردند. شرح باورهای ایشان به نوشتاری مستقل نیاز دارد. تنها در این حد اشاره کنیم که آثار به جا مانده از ایشان نشان می‌دهد که به نوعی ماده‌گرایی تندروانه باور داشته‌اند و بخت و تقدیر، و همچنین نیکی و بدی نهفته در آن را محکوم روندهای جاری بر عناصر چهارگانه می‌دانسته‌اند. اگر این موارد را در کنار تأکید زروانی‌های عصر ساسانی بر ترکیب عناصر و روندهای مادی بگذاریم، به تصویری روشن‌تر در مورد آرا و عقاید زروانی‌ها دست می‌یابیم.

۴. از رساله‌ی یزیدیک بر می‌آید که مهم‌ترین عناصر تشکیل دهنده‌ی آیین زروانی عبارت بودند از: هم‌جوهری نیروهای متضاد و جمع شدن‌شان در ایزدِ آغازین زمان، مفهوم عمل قربانی همچون فنی برای حفظ و توسعه‌ی هستی (و نه عبادت)، و هم‌زاد بودن دو نیروی خیر و شر، و دو بن‌گرایی افراطی‌ای که بر وجود و حضور دو نیروی هم‌آوردِ خیر و شر مبتنی است.

رساله‌ی یزیدیک به شرح و نقد روایتی از آیین زروانی اختصاص یافته که در قرون پنجم و ششم میلادی در قفقاز و ارمنستان رواج داشته است. با این وجود قالب و چارچوب کلی این باورها را می‌توان در مدارک

^۱. Shaki, 2002: 35-44.

دیرینه‌تر نیز ردیابی کرد. مهم‌ترین مدرک باستانی در این مورد، پلاکی مفرغی است که در لرستان کشف شده و به قرن هشتم یا هفتم پ.م تعلق دارد. گیرشمن نخستین کسی بود که توجه دانشمندان را به این لوح جلب کرد و آن را نقشی از زروان دانست. در این پلاک تصویر ایزدی بالدار دیده می‌شود که از دوش راست و چپش دو ایزد دیگر خارج شده‌اند. این ایزدان شاخه‌هایی در دست دارند که به برسم شباهت دارد. ناگفته نماند که در روایت یزنیک از دین زروانی نیز برسم اهمیت زیادی دارد و زروان پس از زاده شدن دو فرزندش وقتی گیتی را به اهریمن می‌سپارد، اهورامزدا را به عنوان جانشین خود تعیین می‌کند و برای نمایش سیطره‌ی او بر سپهر مینویی برسم و شاخه‌های آیینی را به دست او می‌دهد. بنابراین دو موجودی که از دوش ایزد پلاک لرستان خارج شده‌اند، به احتمال زیاد اهریمن و اهورامزدا هستند که از دل زروان زاده می‌شوند و به نشانه‌ی چیرگی بر گیتی و مینو برسم در دست دارند.

نشانه‌ی اصلی که نشان می‌دهد ایزد بالدار میانه‌ی لوح لرستان زروان است، به نقش سه گروه سه نفره از مردان مربوط می‌شود که در اطراف وی دیده می‌شوند. یک دسته سه کودک یا نوجوان، دیگری سه مرد کامل و سومی سه پیرمرد را نمایش می‌دهد. بنابراین معلوم است که آن ایزد به گذر زمان مربوط می‌شود. این یکی از نمونه‌های برجسته‌ایست که ردپای آیین زروانی را در دورانی بسیار کهن و در ابتدای ورود قبایل پارسی و مادی به منطقه می‌بینیم. بر این مبنا وندرواردن حدس زده که دین زروانی در اصل از لرستان و ماد برخاسته باشد^۱ و در این صورت باید آن را آمیزه‌ای از ادیان قدیم ایلامی و آرای تازه‌ی آریایی‌های نوآمده دانست.

^۱. وندرواردن، ۱۳۸۶: ۲۲۳.



گذشته از این سند روشن ایرانی، نوشتارهایی از تمدن‌های همسایه‌ی ایران نیز در دست است که رواج باورهای زروانی را در دوران هخامنشی نشان می‌دهد. دمشق‌ی از قول دو نویسنده‌ی یونانی متقدم به نام‌های هیرونیмос و هلانیکوس تبارنامه‌ی خدایان را چنین روایت کرده که در آغاز آب و خاک وجود داشت که با هم ترکیب شدند و ماری را پدید آوردند که دو سر به شکل گاو و شیر داشت و در میان این دو چهره‌ی ایزدی نقش بسته بود. این مار نخستین را زمان پیرنشدنی (خرونوس آگرائوس / $\chi\epsilon\rho\omicron\nu\sigma\ \alpha\gamma\epsilon\rho\alpha\upsilon\sigma$) می‌نامیدند که باید همان زمان بیکرانه باشد.

این زمان پیرنشدنی با دستیاری نیروی سیال و غیرمادی به نام ضرورت یا جبر (آنانکه / $\alpha\nu\alpha\nu\kappa\eta$) بر کل هستی فرمان می‌راند و طبع (آدراستی / $\alpha\sigma\rho\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$) مردمان را تعیین می‌کند. اشاره به این که زروان بیکرانه همچون ماری نموده می‌شده و دو سر به شکل گاو و شیر داشته ذهن را متوجه نقش میتراپی مشهوری می‌کند که در آن شیر یا مهر بر گاو یا ماه حمله برده و آن را قربانی می‌کند.

این دیدگاه تا حدودی به سخن فرکودس اهل سوروس^۱ (Φερεκύδης) (میانه‌ی قرن ششم پ.م) شباهت دارد که آن را نیز دمشقی نقل کرده است.^۲ فرکودس یکی از نخستین کسانی بود که در زبان یونانی متنی در زمینه‌ی فلسفی پدید آورد و از نظر زمانی یکی از کهن‌ترین اندیشمندان پیشاسقراطی محسوب می‌شود. هرچند دیدگاه‌هایش بیشتر به دین و اسطوره مربوط می‌شود تا فلسفه. او شعری به نام هفت (یا پنج) وقفه (هپتاموخوس / ἑπταμυχος) دارد که در آن زایش خدایان را شرح داده است.

فرکودس می‌گفت که در ابتدای کار تنها زمان (خرونوس / زروان) و زاس (ژئوس / هورمزد) و خاک (ختون / اهریمن؟) وجود داشتند. آفریننده‌ی نخستین زمان بود که آتش، باد و هوا را پدید آورد و به این ترتیب کل هستی پدیدار گشت.^۳ در میان سه موجود نخستین، خاک مادینه و زاس نرینه است و زمان دوجنسی می‌نماید. زمان نسبت به بقیه تقدم زمانی و فاعلی دارد و اوست که با نطفه‌ی خود پنج عنصر دیگر را پدید می‌آورد. شیلیبی که دقیق‌ترین پژوهش را بر این متن انجام داده، معتقد است که عنصر زمین یا خاک پذیرنده‌ی نخستینی است که این بذر را دریافت می‌کند و زایش سایر عنصرها را ممکن می‌سازد.^۴ در این دیدگاه زمان نیروی آفریننده است، خاک یا زمین نیرویی است که این قدرت خلاق را می‌پذیرد و همچون ماده‌ی خامی برای ساخت جهان عمل می‌کند، و زاس نیرویی سازمان‌دهنده و منظم کننده است.

با این وجود فرکودس بر این باور بود که خود زمان نیز نیرویی هوادار نظم و تعادل است. چون به نبردی ازلی در ابتدای آفرینش اشاره کرده است که در آن خرونوس (زمان) رهبری یک ارتش را بر عهده دارد و بر ضد فرمانروای آشوب (اوفیونئوس / Οφίωνευς) می‌جنگد و بر او غلبه می‌کند. این داستان در واقع همان

^۱. pherecydes of syros

^۲. Damascius, De Principis.

^۳. Kirk, Raven and Schofield, 2003: 56-60.

^۴. Schibli, 2001: 22.

روایت چیرگی نظم بر آشوب است که در اسطوره‌ی غلبه‌ی مردوک بر تیامت و جنگ زئوس و توفون نیز نمونه‌اش را می‌بینیم.^۱ این نیروی آشوب در نهایت با زمین و خاک نسبتی دارد، چون بعد از شکست خوردن توسط زاس به بند کشیده می‌شود و در زیر زمین (تارتاروس) زندانی می‌شود.^۲

در اینجا چنین می‌نماید که با نوعی نظریه‌ی پنج عنصری روبرو باشیم که در اندیشه‌ی زرتشتی ریشه دارد. بر مبنای این دیدگاه، چهار عنصر گیتیانه (آب، باد، خاک و آتش) چون آفریده‌ی خداوند هستند، سرشتی مقدس دارند. اما تنها زمانی کمال می‌یابند که با یک عنصر پنجم فرازین مینویی تکمیل شوند. این مینو در شکل عنصری آتش‌گونه نمود می‌یابد که در منابع متأخرتر اثر نامیده شده است. واژه‌ی اثر همان «آثره» (areqA) در اوستایی است به معنای آتش که کلمه‌ی آذر هم‌تبارش محسوب می‌شود. نظام پنج عنصری در ایران زمین باقی ماند و بعد از گذر از دل دین مانوی و آیین مزدکی در عصر اسلامی در قالب پنج قدیم ذکرهای رازی بازسازی شد.

دیدگاه فرکودس که می‌گوید در ابتدا سه قدیم یعنی زمان، خاک (احتمالاً اهریمن) و زئوس / اهورامزدا (اثر) وجود داشتند، به دیدگاه زروانی‌هایی که زروان و دو پسرش را نخستین هستندگان می‌دانستند شباهت زیادی دارد. دست‌کم در یک جمله، زاس با اثر هم‌تا دانسته شده است. جالب است که پروکلوس می‌گوید زاس در این مدل هم‌تای اروس در نگرش اورفه‌ای است.^۳ اروس (ερος) که در یونانی به معنای عشق است، برابر نهادی دقیق برای کلمه‌ی مهر محسوب می‌شود و موقعیتش در آیین اورفه‌ای به خاطر قدرت آفرینندگی

^۱ ژیران، لاکوئه و دلاپورت، ۱۳۷۵.

^۲ Kirk, Raven and Schofield, 1999: 66.

^۳ Kirk, Raven and Schofield, 1999: 62.

و واسطه‌گری‌اش میان نیروهای متضاد، دقیقاً همتای مهر در اساطیر ایرانی است و دور نیست که از آن وام‌گیری شده باشد.

۵. تداوم و تأثیر عناصر یاد شده وقتی بهتر آشکار می‌شود که با متنی جدیدتر سنجیده شوند. این متن «رساله‌ی علمای اسلام» نام دارد و با وجود نام غلط اندازش، ربطی به عقاید دوران اسلامی ندارد، هرچند در این دوره نگاشته شده است. رساله‌ی علمای اسلام که به قرن سوم یا چهارم هجری باز می‌گردد، احتمالاً جدیدترین ثبت از نگرش زروانی کهن است. در این رساله می‌خوانیم که مغان به همراهی و همزادی نیروهای متضاد باور دارند، و از این رو معتقدند تکامل و تعالی تنها در شرایطی ممکن می‌شود که هر دو نیروی نیک و بد در آمیختگی و کشمکش با هم حضور داشته باشند. از این رو نقص و کمال نیز به یک اندازه برای رشد لازم هستند.

با این مقدمه، در این رساله نیز اهریمن و اهورامزدا برادرانی همزاد دانسته شده‌اند که از دل زمان زاده شدند. جالب آن که اهورامزدا آفریننده‌ی آتش، خشکی، روشنایی، مردانگی، گرما و آسمان دانسته شده، و اهریمن خالق متضاد این مفاهیم پنداشته می‌شود. یعنی زایش آب‌ها، تری، ظلمت، زنانگی، سرما، و زمین به وی منسوب است. این برداشت از اهریمنی بودن ماهیت آب، تا حدودی تأثیر باورهای میان‌رودانی را نشان می‌دهد که تیامت -متولی آب‌های آغازین- را با دیو آشوب و ویرانگری مترادف می‌گرفتند. این در برابر سنت ایرانی‌ای قرار می‌گیرد که آب را امری مقدس و مرتبط با روشنایی می‌داند. از دید رساله‌ی علمای اسلام، تفاوت این دو رده از هستنده‌ها آن است که آفریدگان اهورامزدا با عناصری پایه مانند آسمان، آتش، فلز و باد پیوند خورده‌اند که تغییرناپذیرند و از این رو با حقیقت همسان‌اند. از سوی دیگر مخلوقات اهریمنی به عناصری مثل گیاه، ماهی، زمین و آب منحصر می‌شوند که تغییرپذیر و بنابراین دروغین هستند. به عبارت

دیگر، تمایز میان امر وجودی و عدمی و مترادف دانستنش با امر اهورایی و اهریمنی که سنت زرتشتی خالص است، با برداشتی سومری- بابلی در مورد منفی بودن عناصر زمینی و آبی پیوند خورده است. چفت و بست دیگری با اسطوره‌ی کهن حبس آب‌ها در اینجا دیده می‌شود.

بر اساس سنت آریایی کهن، آب‌ها با امر مقدس تصرف شده و بنابراین با نیروی زاینده‌گی دزدیده شده یا زن- ایزدبانوی ربوده شده مترادف دانسته می‌شود. رباینده‌ی این نیروی زایشگر، معمولاً موجودی دیوآسا و اژدهاگونه است که در سنن پهلوانی به ضدپهلوانانی مانند ضحاک (زندانبان ارنواز و شهرناز) یا ارجاسپ (رباینده‌ی خواهران اسفندیار) تبدیل شده است. رساله به آفریده شدن قورباغه‌ای عظیم به دست اهریمن اشاره می‌کند و این که این جانور تمام آب‌های دنیا را در شکم خود حبس کرد. تا آن که اهورامزدا پرنده‌ای جادویی را پدید آورد که نگریستن بدان باعث تهوع قورباغه شد و در نتیجه کل آب‌ها را بالا آورد. با این وصف، رساله‌ی علمای اسلام با وجود روایت کاملاً زروانی‌اش، با طیفی وسیع از روایت‌های اساطیری سامی و آریایی و پیشاآریایی گره خورده است.

با مرور تمام منابع یاد شده چنین می‌نماید که بتوان نقاط انحراف اصلی آیین زروانی از دین زرتشتی را دو باور اصلی دانست. یکی ماجرای همزاد بودن اهورامزدا و اهریمن و برتری ایزد زمان بر ایشان، که شرحش گذشت، و دیگری اعتقاد به جبر و تقدیر، که با اراده‌گرایی تند و سرسختانه‌ی زرتشتی در تعارض است. هرچند دست‌کم در بخشی از دوران ساسانی خوانشی زروانی از تعالیم زرتشت رواج یافت، اما این دو تمایز اساسی از چشم نویسندگان بعدی پوشیده نماند. چنان که مثلاً در دینکرت در تفسیر هات سی یسنه می‌خوانیم که ادعای این که اهورامزدا و اهریمن از یک شکم زاده شده‌اند، ادعایی است که دیو حسد به مردمان آموخت.^۱

^۱. دینکرد، ۹، ۳۰، ۴.

نکته‌ی قابل تامل آن است که گذشته از همذات‌پنداری نیروهای خیر و شر که در منابع زرتشتی راست کیش پذیرفته نیست، باورِ دو بن‌گرایانه‌ی زروانی‌ها اتفاقاً با نگرش دوقطبی گاهان و تأکید زرتشت بر جفت‌های متضاد معنایی کاملاً همخوان است. یعنی دیدگاه زروانی با وجود ناهمخوانی عمیق با آموزه‌ی زرتشتی اراده‌ی آزاد، و ناسازگاری با نگرش طبیعت‌گرا و تقریباً چندخدایی یسنه و یشت‌ها، از نظر پیکربندی نیروهای حاکم بر هستی و توضیح مسئله‌ی شر با خودِ گاهان شباهت بسیار دارد و چه بسا که روایتی کهن‌تر از آیین زرتشتی را در خود حفظ کرده باشد، یا چه بسا که شکلی کهن‌تر از باور به ایزدان دوقلوی دشمن را نشان دهد که خود زرتشت از آن وام گرفته باشد.

۶. مجموع این شواهد، پژوهشگران را به دو نگرش متمایز در مورد زروان هدایت کرده است. در یک سو، نویسندگانی مانند زنر^۱ و دوشن گیمن و مری بویس اعتقاد دارند که آیین زروانی از ابتدای کار شاخه‌ای از دین زرتشتی بوده، که در فضای آزاد و مداراگرایانه‌ی اواخر عصر هخامنشی در ایران غربی تکامل یافته و به تدریج اهمیتی بیشتر یافته و در عصر ساسانی به صورت رقیبی برای آن در آمده است.^۲ در این برداشت، تکامل آیین زروانی روندی درونی در زمینه‌ی دین زرتشتی بوده و راهی بوده تا مسئله‌ی پیدایش شر را حل نماید. راه حل، فرضِ دو قلو بودنِ اهورامزدا و اهریمن و زاده شدن‌شان از ایزدی پیشینی بوده است. به احتمال زیاد این راه حل برای توجیه چگونگی ظهور اهریمن در صحنه‌ی هستی، در نیمه‌ی دوم دوران هخامنشی پیشنهاد شده باشد،^۳ و چه بسا که پیامدی از انقلاب دینی اردشیر دوم باشد.

^۱ زنر، ۱۳۸۴.

^۲ Zaehner, 1940: 377-398; Duchesne-Guillemin, 1956: 108-112.

^۳ Boyce, 1957:157-304.

نگرش دیگر به نیبرگ تعلق دارد که آیین زروان را دینی باستانی و کهن و پیشازرتشتی می‌داند که بعدها با این دین پیوند یافته^۱ و زرن نیز در آثار متأخرتر خویش به این عقیده گرویده است.^۲ برخی از پیروان دیدگاه زروان زرتشتی مانند کومون و شدر، در نهایت به این نتیجه رسیدند که آیین زروانی محصول برخورد دین زرتشتی و ادیان بابلی و سریانی در ایران غربی بوده است.^۳

با توجه به کتیبه‌ی نوزی و کلیدی بودن مفهوم زمان در اساطیر یونانی و رومی و هندی، شکی نیست که زروان موجودی دیرینه و مقدس بوده است. یعنی مفهوم زمان از همان ابتدای کار همچون ماهیتی مقدس شناسایی شده و در ایزدکده‌ی اقوام آریایی جایگاهی برای خود داشته است. با این وجود، بر خلاف نظر نیبرگ، چنین می‌نماید که زروان در آغاز کار ایزدی مستقل و همسان با موجوداتی فعال مانند ایندره و میترا نبوده باشد. شاید چنان که الیاده حدس زده، زروان نیز مانند آسمان شکلی طرد شده و منسوخ از ایزدان بسیار باستانی بوده که در میان آریایی‌های کهن به مرتبه‌ی خدای بیکاره فرو کاسته شده است.^۴ به هر صورت، این را می‌دانیم که زرتشت در گاهان از مفهوم زمان بسیار بهره برده و با تقسیم کردن آن به دو رده‌ی کرانمند و بیکرانه، هم زمان قدسی و زمینی را از هم تفکیک کرده و هم برای نخستین بار شالوده‌ای فلسفی برای طرحریزی یک نگرش فراگیر به تاریخ را به دست داده است.

زروان در مقام زمان - مانند وای - همچون نماد مکان - زمینه و فضایی است که اهریمن و اهورامزدا در آن با هم می‌جنگند. از دید زرتشت زمان نیک (بیکرانه) که پیش از آغاز درگیری میان این دو نیرو و تازش اهریمن وجود داشته است، با ظهور این دو نیروی هم‌آورد به زمان زمینی (کرانمند) تبدیل شده است. زمان

^۱ Nyberg, 1938.

^۲ Zaehner, 1955.

^۳ Henning, 1951; Boyce, 1957: 304-316.

^۴ الیاده، ۱۳۷۶.

کرانمند شکلی گیتیانه و ملموس از زمان کرانمند است و دورانی مشخص و معلوم (نه یا دوازده هزاره) را در بر می‌گیرد که دو ایزد خیر و شر همچون مهلتی برای نبرد میان خود تعیینش کرده‌اند. در پایان زمان، با چیرگی اهورامزدا بر اهریمن بار دیگر زمان بیکرانه احیا می‌شود و زمان کرانمند پایان می‌پذیرد. به این ترتیب کل تاریخ هستی – یعنی تاریخ گیتی مادی – در نگرش زرتشتی در دل زمان کرانمند جای می‌گیرد و غایت‌مندی هستی در چارچوبی زمان‌مدارانه تفسیر می‌گردد.

ساختار مفهوم زمان در نگرش زرتشتی به قدری پخته و پیچیده است که از قدمت زیاد گمانه‌زنی در مورد زمان خبر می‌دهد. البته نبوغ زرتشت در تدوین این چارچوب و دستیابی به فلسفه‌ای فراگیر برای فهم کلیت تاریخ بسیار کارگشا بوده است. اما شکل به‌کارگیری مفاهیم و دقت آن‌ها نشانگر آن است که زرتشت مفهوم زمان مقدس را همچون ماده‌ی خامی مناسب پیشاپیش در اختیار داشته است.

زروان در شکل کهن و باستانی‌اش، احتمالاً توان و پیچیدگی کافی برای رقابت با دستگاه‌های دینی پیشرفته‌ای مانند نگرش زرتشتی را نداشته است. شاید به این دلیل است که در تاریخ ایران زمین نام زیادی از آن نمی‌شنویم، و همواره به عنوان مفهومی کلیدی در دل چارچوب زرتشتی با آن برخورد می‌کنیم. با این همه احتمالاً سنت‌هایی از فهم زمان در گوشه و کنار باقی مانده بوده که تفسیرهایی غیراست‌کیشانه از نبرد زرتشتی خیر و شر را به دست می‌داده است. رستاخیز آیین زروانی در دوران ساسانی، با برجسته شدن نقش وی در ادیانی مانند آیین مانی و مزدک، و نفوذ روز افزون آن در زمینه‌ی آیین‌های عرفانی همراه بوده است. به این ترتیب زروان و وای، یعنی خدایان زمان و مکان، موجوداتی بسیار کهنسال و باستانی بودند که در دل آیین زرتشتی جذب شدند، از نظر مفهومی به استوار شدن داریست آن یاری رساندند، و در نهایت همچون شاخه‌ای مستقل بار دیگر از دل آن بیرون آمدند و همچون فرقه و تفسیری رقیب برای نگرش رسمی عرض اندام کردند.

بخش سوم:

ایزدان طبیعت کرا

گفتار نخست: بهرام

۱. ایزدان بزرگ زمان و مکان، با جایگاه فرازین و نقش مرموز و مضمون انتزاعی خود، بختی برای مستقر شدن در باورهای مردمی و عقاید عامیانه نداشتند. وقتی انقلاب زرتشتی به انجام رسید و سپهر فرهنگ ایرانی را برای همیشه از سرزمین‌های همسایه‌اش جدا ساخت، مفاهیم اخلاقی چندان استوار با الاهیات گره خورد که تمام ایزدان باستانی مستقل از اخلاق را به تباهی و انقراض کشاند. در دوران‌های جدیدتر تکامل دین ایرانی، باور به ایزدانی مانند زروان و وای که هر دو گوهر نیک و بد را دارا باشند، بیش از پیش ناپذیرفتنی می‌نمود. از این رو بود که تمام ایزدان کهن هند و ایرانی دستخوش دگردیسی و بازتعریف شدند و در زمینه‌ای اخلاقی و منظم و فلسفی از خرد زرتشتی، از موقعیت فرازین خود به عنوان ایزدانی مستقل دست کشیدند و در مقابل به عنوان فرشتگان و ایزدانی فروپایه، اما اخلاقی و همدست با نیروهای نیک، جایگاهی نو به دست آوردند. در این میان، تنها وای و زروان بودند که همچنان جایگاه فرازین خویش را همچون نیروهای فراسوی نیک و بد حفظ کردند، و به همین دلیل هم در اساطیر عصر پسازرتشتی نمودی دوگانه یافتند.

گذار از دوران چندخدایی کهن به یکتاپرستی زرتشتی، با بازخوانی ژرف ادبیات دینی و تفسیر مجدد نیروهای مقدس کهن همراه بود. تمام ایزدان کهن در این فرآیند از ویژگی‌های غیراخلاقی و زیان‌رسان خود پیراسته شدند و این صفت‌های دیرینه‌ی خود را به اهریمنی بخشیدند که همچون بزِ طلیقه، قرار بود بار گناهان تمام ایزدان باستانی را بر دوش بکشد. به این ترتیب، در دوران هخامنشی تلفیق و ترکیبی نیرومند و کارآمد از این

ایزدانِ تناسخ یافته در کالبدی زرتشتی پدید آمد و آشتی‌ای میان زرتشتی‌گریِ افراطیِ بت‌شکن، و چندخداییِ باستانیِ ایرانی دست داد که نمودش را در نگارشِ یسنه‌ها و یشت‌های اوستا می‌توان بازجست.

در جریان این گذار، چنان که گفتیم، وای و زروان همچنان در زمینه‌ی کهن خود باقی ماندند و به همین دلیل هم در ادبیات عصر زرتشتی موقعیتی مبهم و مرموز یافتند و بیشتر به دایره‌ی عرفان و اندیشه‌های رازورزانه‌ی نخبه‌گرایانه محدود شدند. با وجود این وای که گذشته از مکان، نماینده‌ی عنصری ملموس مانند باد هم بود، به همراه سایر ایزدانی که نیروهای طبیعی را باز می‌نمودند، به زمینه‌ی دینی زرتشتی نیز وارد شد. به این ترتیب انقلاب زرتشتی، علاوه بر شکافتنِ دو سویه‌ی نیک و بدِ وای و زروان، در مورد ایزدِ باد کاری دیگر نیز به انجام رساند و گذشته از تفکیکِ وای بد از وای به، صورت دیگری از این ایزد را نیز پدید آورد که همچنان ارتباطش را با باد و توفان و جنگاوری حفظ کرده بود، اما پیوندش را با مفهوم مکان گسسته بود و بنابراین دیگر خصلتی انتزاعی، دو سویه و مبهم نداشت. ایزد جدیدی که طی این فرآیند زاده شد، بهرام نام داشت. بنابراین انقلاب زرتشتی، در زمینه‌ی ایزدان زمان و مکان، دو تأثیر مهم بر جا گذاشت. نخست آن که این دو را به دو قطب متضاد (وای بد در برابر وای به، و زروان کرانمند در برابر زروان بیکرانه) فرا افکند، و دوم آن که چهره‌ی سومی به نام بهرام را نیز برای وای معرفی کرد.

۲. احتمالاً بیانگرترین عنصرِ ایزد بهرام برای پیگیری تبارنامه‌ی او، در نامش نهفته است. بهرام در پهلوی و فارسی دری امروزی، شکل تغییر یافته‌ی «وَرَثَرَه» است. واژه‌ای که در زبان اوستایی «مقاومت شکن» یا «ستیزه‌شکن» معنا می‌دهد. این واژه از دو بخشِ «وَرَثَرَه» و «اَعَنَه» تشکیل یافته است. بخش نخست، همان «وَرَثَرَه»‌ی سانسکریت است که در وداها نام اژدهایی مخوف است، و بخش دوم با «اَهَن» ودایی همسان است

و «شکستن و کوفتن و نابود کردن» معنا می‌دهد. به این ترتیب ورثرغنه‌ی اوستایی همان «ورتره‌هَن» ودایی است که لقبی است برای خدای جنگاور و سلحشورِ هوا، یعنی ایندَره.^۱

ایندَره در ادبیات ودایی نیرومندترین و مهم‌ترین خداست و تنها چند قرن بعد جای خود را به ایزدان انتزاعی‌تری مانند کریشنا و شیوا واگذار می‌کند. در ذکر اهمیت او همین بس که بدانیم تقریباً یک چهارم کل سرودهای ریگ ودا – یعنی دویست و پنجاه سرود – به ستایش ایندَره اختصاص یافته است. این ایزد در وداها با رنگین‌ترین صفت‌ها توصیف شده است. ایندَره در سرودی سرور اسب‌ها و گردونه‌ها و دهکده‌ها دانسته شده^۲ و در سرودی دیگر او را حامی فقیران و کوران و ستمدیدگان می‌بینیم.^۳ منابع گوناگون در این مورد توافق دارند که ایندَره بدنی زرین^۴ و پوشش و رخساری طلایی رنگ دارد.^۵ در ریگ ودا چنین آمده که او ریش و موی خود را با سومه‌ی زرین به رنگ زرد در می‌آورد.^۶ در تصویرهای دینی هندو او را به شکل مردی سرخ‌پوست و چهار دست نشان می‌دهند که بر پیلی سپید با چهار عاج (به نام آیراواتا) نشسته و در دستانش سلاح‌های گوناگونی را حمل می‌کند. او در دو دست نیزه، در یک دست کمان، و در دست دیگر وجره (تندر) را بالا گرفته است. در منابع کهن‌تر به‌ویژه در ریگ ودا می‌بینیم که با اسبان و گردونه‌ها ارتباطی نزدیک برقرار می‌کند. خود ایندَره در ودانتا خویشتن را چنین توصیف می‌کند: «از میان وداها، من سامه ودا هستم. از میان نیمه‌خدایان من ایندَره هستم، پادشاه آسمان، از میان حس‌ها، من ذهن هستم. در بدن جانداران، من نیروی

^۱. ریگ ودا، ۱، ۳۲، ۱۲.

^۲. ریگ ودا، ۲، ۱۲، ۷.

^۳. ریگ ودا، ۲، ۱۳، ۱۲.

^۴. ریگ ودا، ۱، ۶۵.

^۵. آتروه ودا، سرود ۳۰.

^۶. ریگ ودا، ۱۰، ۹۶.

حیات بخش هستم.^۱ بنابراین ایندیره با وای از این نظر هم شباهت دارد که همچون نیرویی زندگی‌بخش و هم‌ارزی برای روان پنداشته می‌شده است.

هسته‌ی مرکزی ادبیات ودایی و حماسه‌های آغازین هندی از داستانِ چیرگی ایندیره بر دشمنانش تشکیل یافته است. دشمن اصلی او، ورتره است که نماینده‌ی آشوب و ویرانی محسوب می‌شود. هم‌اورد دیگر ایندیره، برادرِ کَهرِ ورتره است که والا نام دارد. داستان والا هم از نظر تبار نام این هم‌اورد و هم از جهتِ ساخت اساطیری، رونوشتی از همان داستان ورتره است. والا در سانسکریت «حصار و حریم» معنا می‌دهد و از ریشه‌ی پیشاهندواروپایی **wel* و بن هند و ایرانی «وَر» به معنای «بستن و گره زدن» گرفته شده^۲ که وارونا (یعنی کسی که می‌بندد و استوار می‌دارد) و ورتره (یعنی مسدود کننده) نیز مشتقی از آن هستند. سوییهِ شباهت دیگر این سه ایزد آن است که همگی در ادبیات ودایی به رده‌ی آسوره‌ها تعلق دارند. والا برادر ورتره و در روایتی فرزند توشتری است و مانند برادرش به نبرد با ایندیره بر می‌خیزد. او ایزدی هیولاگون و مهیب است که به غاری شباهت دارد و گاوه‌ای دزدیده شده را در خود جای می‌دهد.

یکی بودنِ لقب ایندیره و نام بهرام، نخستین شاهی است که یکی بودنِ این دو موجود را نشان می‌دهد. جاندا شکل پیشاهندواروپایی لقب ایندیره (ورترهن) را **wltro-gwhen* می‌داند که «گُشنده و در هم شکننده‌ی سد و حصار» معنی می‌دهد. او نام تریپتولموس^۳ (Τριπτόλεμος) در یونان را نیز شکلی دیگر از همین ریشه در نظر گرفته و آن را تغییر شکل یافته‌ی **trigw-t-welumos* یعنی در هم شکننده‌ی دیوارها و

^۱ بهاگوادگیتا، ۱۰، ۲۲.

^۲ شاید واژه‌ی گیر و گره در فارسی نیز از همین ریشه باشند.

^۳ تریپتولموس از پهلوانان اساطیری یونانی است که با ایزدانوی کشتزارها —دمتر— ارتباط دارد و به‌ویژه در آیین‌ها و مراسم رازآمیز التوسیس نقش مهمی ایفا می‌کند. برخی از روایت‌ها او را همچون نخستین انسان در نظر می‌گیرند. برای بیشتر دانستن در این مورد بنگرید به: Kerényi, ۱۹۶۷.

حصارها می‌داند.^۱ بخش دوم این ریشه‌ی کهن، بنا به تحلیل او با بنِ wel در زبان یونانی هم‌خانواده است و غار یا ظرفِ بزرگ ذخیره‌ی غلات معنا می‌دهد.^۲

چه تحلیل جاندا را بپذیریم و چه آن را مردود بدانیم، پیوند میان اسوره‌های نماینده‌ی خشکسالی و قحطی و ارتباطشان با مفهوم بستن و مسدود کردن در روایت‌های هندی روشن و مشخص است. آشکار است که در اساطیر هند و ایرانی اولیه، داستان پیروزی ایزدِ فراوانی و باران بر ازدهای خشکسالی و قحطی در قالب نبرد میان دو موجود آسمانی تبلور یافته و در متون ودایی به دو شکلِ گوناگون ثبت شده است. ورتره‌ای که هفت رودخانه را زندانی کرده،^۳ در واقع همان والا است که گاوها را در غاری نگه داشته است.^۴ گاو و آب و نیروی زاینده‌ی زنانه از دیرباز با هم در ارتباط دانسته می‌شدند، و به این ترتیب داستان‌های پهلوانی ایرانی که در آن زنی توسط ضدقهرمانی دزدیده شده و باز توسط قهرمان داستان رهانده می‌شود را می‌توان بازمانده‌ای از این ماجرا دانست. مشابه آن را در رها شدن ارنواز و شهرنازِ اسیر در دست ضحاک به دست فریدون می‌بینیم. رهیدنِ خواهران اسفندیار که در دست ارجاسپ اسیر هستند نیز همین مضمون را نشان می‌دهد. کافی است به ساخت فیلم‌های هالیوودی - به‌ویژه ژانر وسترن - بنگریم تا بقای دیرپای این الگوی روایی را تا روزگار معاصر نیز دریابیم. چه در اینجا هم مثلثِ قهرمان و ضدقهرمان و بانوی زیبای گرفتار شده در دست ضدقهرمان و مضمونِ رهاندنِ وی تکرار می‌شود.

^۱. اگر بخواهیم این نام را بر مبنای ساخت نام‌ها در یونانی باستان تحلیل کنیم، دو بخشِ «تری» (سه) و «پتولموس» (مردِ جنگاور) را در آن تشخیص می‌دهیم.

^۲. Janda, 1998.

^۳. ریگ ودا، ۲، ۱۲، ۳.

^۴. ریگ ودا، ۱، ۱۱، ۵.

والا و ورتره در وداها به رده‌ای از ایزدانِ هندی نه چندان محبوب تعلق دارند که اسوره خوانده می‌شوند. این‌ها همتای همان اهوراهایی هستند که در سپهر ایرانی ارج و شکوه بیشتری دارند. به احتمال زیاد نخستین شکافی که سپهر دینی ایرانیان و هندیان را از هم جدا کرده است، همین گرایش هندیان به بزرگداشت دوه‌ها، و میل ایرانیان برای ستایش اسوره‌ها بوده است. در این زمینه بود که احتمالاً قرن‌ها بعد، انقلاب زرتشتی در سپهر ایرانی تحقق یافت.

به این ترتیب، هرچند ورتره و والا در ادبیات ودایی موجوداتی پلید و مهیب دانسته شده‌اند، اما همچنان موجوداتی آسمانی و ایزدانی نیرومند هستند و در طبقه‌ی اسوره‌ها جایگاهی ممتاز دارند. هنگام خواندن و فهم اساطیر هندی توجه به این نکته اهمیت دارد که این ایزدان همچنان در سپهری پیشازرتشتی به سر می‌برند و بنابراین ماهیتی اخلاقی ندارند. یعنی نمی‌توان آن‌ها را به طور خالص نیک یا بد دانست. هرچند که معمولاً دوه‌ها نیرومندتر، مؤثرتر و محبوب‌تر از اسوره‌ها هستند.

طبق یکی از روایت‌ها آگنی، وارونا و سومه – که آن‌ها هم اسوره هستند – در ابتدای کار هم‌پیمان ورتره بودند و او را پدر خطاب می‌کردند و همراه او با ایندره می‌جنگیدند. آنان تنها بعدتر جبهه‌ی خود را تغییر دادند و در نبرد این دو نیرو به ایندره پیوستند.^۱ بنابراین در کنار اسطوره‌ی زورآورِ چیرگی ایندره‌ی محبوب بر ورتره‌ی منفور، داستان‌های دیگری نیز وجود داشته که احتمالاً زیر تأثیر اهمیت اهوراها در فرهنگ ایرانی، شکل‌هایی دیگر از کشته شدن ورتره را بازگو می‌کرده است. ناگفته نماند که در یکی از بندهای ریگ ودا، سراسوتی – و نه ایندره – کشته‌ی ورتره دانسته شده است.^۲

۱. ریگ ودا، ۱، ۱۲۴.

۲. ریگ ودا، ۶، ۶۱.

۳. یکی بودن لقب ایندره و بهرام باعث شده در مورد هویت این ایزد ایرانی سه نگرش متفاوت به وجود آید. ساده‌ترین و سراسرترین دیدگاه را ویدنگرن پیشنهاد کرده است. از دید او ایندره‌ی هندی پیش‌نمونه‌ای از بهرام ایرانی است. هردوی این ایزدان جنگاور و نیرومند هستند، هردو می‌توانند در قالب جانوران گوناگون ظهور یابند، و هردو به سلاح‌هایی هراس‌انگیز و جنگ‌افزارهایی مؤثر مسلح‌اند و روایتی وجود دارد که ایشان را همچون کشنده‌ی اژدهایی نیرومند باز می‌نمایاند. ارتباط هر دو با هنر جنگیدن و نقشی که به عنوان حامیان ارتشتاران ایفا می‌کنند چشمگیر است، و به این ترتیب بهرام ایرانی به شکلی تغییر یافته از ایندره ورتره‌ن هندی می‌ماند.

با این همه، تغییر یاد شده جای بحث دارد. از ایندره تنها دو بار در اوستا نام برده شده است و آن هم در متنی متأخر مانند وندیداد، و با دلالتی منفی.^۱ در هر دو مورد او را با عنوان ایندره‌ی دیو نکوهش کرده‌اند و نامش را در کنار دیوهای کمتر شناخته شده‌ای مانند نانگ‌هیتیّه و سَورَوَه آورده‌اند. در ادبیات پهلوی موقعیت ایندره در سلسله مراتب موجودات پلید ارتقا یافته و او را در میان شش دیو اصلی دستیار اهریمن، یعنی کماله دیوان می‌بینیم که هریک هم‌اورد یکی از امشاسپندان هستند.^۲ ایندره در این منظومه، دشمن اردیبهشت است و در روز واپسین با او می‌جنگد. این جایگاه منفی ایندره چندان هم عجیب نیست، چرا که به راستی در متون ودایی از رده‌ی دیوان است، و کردارش هم در سنت هندی با رفتار اخلاقی نیروهای مقدس ایرانی شبیه نیست. در هند هم ایندره ایزدی خشمگین و خطرناک است که قواعد اخلاقی خاصی را رعایت نمی‌کند. او موجودی است بدعهد که به خاطر کشتن یک هم‌پیمانش توسط سر بریده‌ی او به گناه مهردروجی متهم می‌شود. او همچنین پدر خود را به قتل می‌رساند.

^۱ وندیداد، فرگرد ۱۰، ۹ و فرگرد ۱۹، ۳، ۴۳.

^۲ میرفخرایی، ۱۳۶۷.

به خاطر همین تفاوت سیمای ایندره و بهرام، بیانکی ادعا کرده است که یکی بودن لقبِ ورتره‌ن/ ورثرغنه چندان اهمیتی ندارد و این لقبی عمومی بوده که آریایی‌های باستانی خدایان جنگاور خود را بدان می‌نامیدند. از دید بیانکی ایندره بیشتر با مهر همانند است و او ایزد مهم اقوام ایران غربی بوده که برای دیرزمانی در برابر توسعه‌ی آیین زرتشتی که بر محور اهورامزدا/ وارونا (یعنی ایزد مهم ایران شرقی) مقاومت کرده است.^۱ نگرش او از این رو به نگاه رنو و تیمه شباهت دارد که این دو نیز بهرام را با مهر همراه و مربوط می‌دانند و به‌ویژه به بندی از مهریشت اشاره می‌کنند که در آن بهرام همچون گرازی دژم پیشاپیش گردونه‌ی مهر پیش می‌تازد. اما نکته را نیز در نظر دارند که یکی از تجلی‌های مشهور ایندره نیز گراز است، و بنابراین به پیوندی دو سویه قایل هستند که از سویی بهرام را با ایندره و از سوی دیگر با همراهان مهر چفت و بست می‌کند. از دید این دو نیز بهرام همان ایندره نیست، بلکه روایتی جدیدتر و ایرانی از خدای پیروزی و جنگ است که در ابتدا یاور مهر بوده و بعدها به ایزدی مستقل تبدیل شده است.

سومین نگاه مهم در مورد ارتباط بهرام و ایندره به نظریه‌ی بنونیست و رنو مربوط می‌شود.^۲ این دو بر اساس نگاهی تاریخ‌مدار^۳، ایندره را شکلی فرارونده و استعلایی شده از یک شخصیت تاریخی می‌دانند. یعنی اعتقاد دارند که ایندره در ابتدا پهلوانی نیرومند و جنگاور بوده که به تدریج روایت‌هایی اغراق‌آمیز را به خود جذب کرده و به ایزدی نیرومند تبدیل شده است. اینان نیز بهرام را متأثر از ایندره می‌دانند اما برای او جلوه‌ای تاریخی و انسانی را ترجیح می‌دهند.

^۱. بیانکی، ۱۳۸۵.

^۲. Benveniste and Renou, 1934.

^۳. euhemeristic

به گمان من پیوند میان ایندیره و بهرام روشن است. هم از آن رو که لقبِ ورثرغنه/ ورترهن تنها برای این دو به کار گرفته شده، و هم بدان دلیل که صفات و ویژگی‌هایشان و ارتباطشان با جنگ از همخوانی تصادفی دو ایزد فراتر است. با این وجود دیدگاه سنتی‌تری که بهرام را به سادگی شکلی دیگر از ایندیره می‌داند، اخلاقی بودن بهرام و استقلال ایندیره از قوانین اخلاقی را نادیده می‌انگارد. بنابراین بهرام را باید شکلی زرتشتی شده، اخلاقی شده، و بنابراین دگردیسی یافته از ایندیره دانست. آشکار است که در دین زرتشتی اولیه، ایزدی به نام بهرام همچون ایندیره اهمیت نداشته است. همچنان که وای باستانی به وای بد و وای به تقسیم شد، همتای هند و ایرانیِ نوخاسته‌ی او، یعنی ایندیره نیز دو جلوه یافت. سویی نیک و جنگاورانه و دشمن‌شکن او در قالب بهرام تبلور یافت و سویی خشمگین و کینه‌توزش به صورت دیو ایندیره باقی ماند.

چنین می‌نماید که در مسیر زمان، هردوی این ایزدان پا به پای هم رشد کرده و بر اهمیت خویش افزوده باشند. در گاهان و هفت‌هات که کهن‌ترین بخش‌های اوستا هستند و قدمتشان به عصر زرتشت باز می‌گردد، نام بهرام و ایندیره دیده نمی‌شود. در یشت‌هاست که بهرام بیشترین حضور را دارد و بنابراین تاریخ ورودش به ادبیات زرتشتی را باید فاصله‌ی میان ابتدای هزاره‌ی اول پ.م تا دوران هخامنشی دانست که بخش عمده‌ی یشت‌ها در آن تدوین شدند. ایندیره گویی کمی دیرتر در متون زرتشتی اهمیت یافته باشد، چرا که در وندیداد است که ورودش به عرصه‌ی ادبیات رسمی زرتشتیان تحقق می‌یابد. هرچند بی‌تردید پیش از این هم مشهور و آشنا بوده است، وگرنه برکشیده شدنش تا مرتبه‌ی یکی از کماله دیوان توجیه‌ناپذیر می‌شود.

در پویایی جفتِ ایندیره/ بهرام با الگویی شبیه به وای بد/ وای به روبرو هستیم. در اینجا هم دو شخصیتِ همانند که در آغاز یگانه بوده‌اند پا به پای هم تکامل می‌یابند و به تدریج ویژگی‌های متمایزی پیدا می‌کنند. احتمالاً در آغاز کار، یک ایندیره‌ی جنگاور با اخلاقی مسئله‌برانگیز در میان اقوام هند و ایرانی وجود داشته است که در ایران با لقبِ ورثرغنه/ بهرام شناخته می‌شده است. این لقب به تدریج به نام خاص این ایزد تبدیل

شده و در محیطی ایرانی دگردیسی‌های شخصیتی‌اش را به خود جذب کرده است. در این حال و هوا بوده که بهرام به صورت یکی از یاران مهر و ایزدان نیرومند و هوادار اشته در آمده است. با این وجود سنگواره‌ی ایندیره‌ی باستانی همچنان در گوشه و کنار وجود داشته، که این بار از مهم‌ترین صفتش یعنی ورثرغنه (چیرگی بر اژدها و شکستن مقاومت ستیزه‌جویان) محروم شده بوده و میدانِ نمایندگی پیروزی در نبرد را به بهرام واگذار کرده بود. از این رو او را نماد سویه‌ی تاریک نبرد دانستند.

بهرام در ایران و سرزمین‌های ایرانی نفوذ و محبوبیتی بسیار یافت. این را از نام‌های گوناگونی که اقوام ایرانی او را بدان می‌شناختند می‌توان دریافت. ارمنیان او را واهانگ و ورام می‌نامیدند و پارتیان او را ورِیهَم می‌خواندند. تمدن‌های همسایه‌ی ایران و فرهنگ‌های پیشاهخامنشی نیز هریک ایزد جنگ و پیروزی خاصی داشتند، و از این رو بهرام برابرنهادها و همتا‌هایی در تمدن‌های دیگر نیز پیدا کرد که آشکارا در ابتدای کار از او متمایز بودند و به تدریج با شخصیتش ادغام شدند. جالب است که در شرق ایران زمین، بهرام را با ویشنو، و نه ایندیره هم‌تا می‌دانستند و این نشانگر شاخه‌زایی شخصیت این ایزد و تفکیک شدنش از ایندیره در زمانی دوردست است. سغدی‌ان او را وشن و پورانی‌ها ویشنو می‌نامیدند و این بی‌تردید همان ویشنوی ودایی است که خصلتی جنگاورانه به دست آورده است. در ایران غربی، نرگالِ کلدانی بود که بیش از سایر ایزدان میانرودان به او شبیه بود، و در خرده‌فرهنگ‌های سامی این منطقه همتای بهرام دانسته می‌شد. مانویان ایزدی به نام آداماس را داشتند که آمیخته‌ای از نرگال و بهرام بود، و سلوکیان آن را با آرسِ یونانی و هوروس مصری یکی گرفتند و نام آرتاگنس را به او نسبت دادند که شکلی یونانی شده از ورثرغنه است. در عصر اشکانی، شاهان کوشانی‌ها او را با نام اورلاگنو می‌نامیدند که این نیز احتمالاً تحریفی از همان نام است.

در میان این همه، باید به خصوص به پیوند میان بهرام و هوروس اشاره کرد. هوروس نیز مانند بهرام ایزدی جنگاور است که کارِ مهمش چیره شدن بر دیوی مهیب به نام سِث است. هم او و هم مردوک بابلی (که

اژدهایی به نام تیامت را شکست داد) برقرار کننده‌ی نظم و نابود کننده‌ی آشوب دانسته می‌شدند و این نقشی بوده که گویا بهرام نیز در مقام ایزدی مستقل دارا بوده است. شواهدی در دست است که بهرام ایرانی در زمان‌هایی دور دست به‌ویژه با هوروس مصری همسان دانسته می‌شده است.

به عنوان مثال، جانور محبوب بهرام شاهین است، که تجلی اصلی هوروس مصری هم هست. بهرام هم در قالب شاهین بازنموده می‌شود، و هم در نمادپردازی تاج‌های ساسانی به صورت بال شاهین تجلی یافته و نگهبان فر شاهنشاهی تلقی می‌گردد. احتمالاً پیوند میان شاهین و بهرام امری متأخر بوده و در عصر هخامنشی زیر تأثیر هوروس مصری انجام پذیرفته است. چون در بهرام یشت که متنی کهن است، شاهین نسبت به سایر جانوران نماینده‌ی بهرام برتری خاصی ندارد و تنها یکی از ده جلوه‌ی او محسوب می‌شود. در بهرام یشت می‌بینیم که ایزد بهرام به شکل ده جانور نمودار می‌شود: نخست همچون باد، که یادآور ارتباط او با ایندره و وایو است، بعد همچون گاوی با شاخ زرین، آنگاه مانند اسبی با گوش زرد و لگام زرین، بعد همچون نرینه شتری مست و گازگیر و برومند. سپس بهرام همچون گراز با چنگال و دندان تیز نمودار می‌شود که چهره‌ای خال خال دارد. ششمین تجلی بهرام انسانی است و به مرد جوان پانزده ساله‌ای با چهره‌ی زیبا و چشمان روشن و پاشنه‌ی کوچک شبیه است، و این او را به مهر شبیه می‌سازد. هفتمین تجلی او، مرغی است به نام وارغن که همان شاهین است و گفتیم به تدریج زیر تأثیر هوروس مصری بر بقیه برتری یافته و نماد فره ایزدی نیز دانسته شده است. هشتمین تجلی بهرام، قوچی است با شاخ‌های پیچ‌پیچ و بلند، و پس از آن بهرام همچون بزی نر و گشن با شاخ‌های تیز دیده می‌شود. واپسین تجلی بهرام، مردی رایومند و دلیر است با دشنه‌ای زرکوب و تیز.^۱

^۱. بهرام یشت، کرده‌های ۱-۱۰، بندهای ۲-۲۷.

بهرام با این اوصاف، نماد نیروها و قدرت‌های نهفته در بدن جانوران هم هست. از آنجا که در هنرهای رزمی باستانی ایران جانوران نقشی مرکزی بر عهده داشته‌اند، حدس من آن است که این ده جانور، روش‌های گوناگون بزرگداشت بهرام و سبک‌های متفاوت جنگیدن را از که جانوران الهام گرفته شده بودند، نشان می‌دهند. تجلی او در شکل جوان نوحاسته و مرد بالغ نیز احتمالاً سطوح گوناگون این فنون رزمی را نمایش می‌دهد. این نکته، یعنی وجود چارچوبی اساطیری و جا افتاده برای هنرهای رزمی ایرانی و ارتباط آن با جانوران و پیوند آن‌ها با سلاح‌ها و آداب رزمی، موضوعی است بسیار دلکش و مهم که بحثی دیگر را می‌طلبد و پرداختن به آن را به کتابی دیگر واگذار می‌کنم.

گذشته از پیوند این رمزگذاری با هنرهای رزمی، ده نمود جانوری بهرام از چند نظر اهمیت دارند و شایسته‌ی تحلیل هستند. در میان این ده نمود، تنها دو تصویر انسانی وجود دارد که هردو مردانه است و یکی به مردی جوان و دیگری به مردی بالغ و خردمند مربوط می‌شود. گذشته از شاهین، تمام نموده‌های دیگر به چهارپایانی مربوط می‌شود که هریک به خاطر نرینگی و شاخ‌شان ستوده شده‌اند. شتر و گراز هم که شاخ ندارند، با دندان و کوهانشان که زوایدی شبیه به شاخ است شناخته شده‌اند. از اینجا بر می‌آید که شکلی از رمزگذاری قدرت نرینه در ایران باستان وجود داشته است که به شاخ جانوران مربوط می‌شده، و به گمان من همین است که رمزگذاری سلاح در میان طبقه‌ی ارتشتار را هم ممکن می‌کرده است. ناگفته نماند که بال‌های شاهین روی تاج‌های ساسانی نیز به شکلی ترسیم می‌شده که به شاخ‌هایی پهن شبیه باشد.

شاهین، در بهرام یشت موقعیتی حاشیه‌ای و فرعی دارد، اما به تدریج در اساطیر ایرانی برجستگی می‌یابد و این چنان که گفتم، زیر تأثیر باورهای مصری است. کرده‌ی چهاردهم بهرام یشت که به خاطر برجستگی نقش اهورامزدا و زرتشت در آن به زمانی متأخرتر تعلق دارد، در کل به ستایش وارغن/ شاهین اختصاص یافته است. در این کرده زرتشت از اهورامزدا می‌خواهد تا راه مقابله با جادوی مردمان بدخواه را به او نشان دهد.

اهورامزدا می‌گوید که مالیدن شاهپر شاهین به تن، جادوی دشمنان را از بین می‌برد^۱، و این که به همراه داشتن استخوانی از این پرنده جنگاور را در میان نبرد شکست‌ناپذیر می‌سازد و داشتنِ پرِ آن، باعث بزرگواری و فرهمندی می‌شود.^۲

پیوند میان بهرام و هنرهای رزمی از اینجا معلوم می‌شود که همواره او را با صفاتی می‌ستایند که به نبرد و جنگاوران ارتباط دارد. او زیناوندترین، نیرومندترین، پیروزمندترین، فرهمندترین، نیک‌ترین، سودمندترین، درمانگرترین^۳ و دلیری‌بخش است. اوست که جهان را نو می‌کند و از این رو با صفتِ فرشگردساز ستوده شده است، و در عین حال مرگ‌آور هم هست.^۴ ارتباطی روشن با فره ایزدی دارد، چون علاوه بر این که فرهمندترین دانسته شده، دارنده‌ی فرمزا آفریده هم هست.^۵

بهرام به خاطر ارتباطش با نبرد، و همچنین برخی از صفاتش، با مهر شباهت بسیار دارد. در بهرام یشت، همچون مهر با دشمنان ایران زمین می‌ستیزد و درست بر اساس الگویی میتراپی، دست و پا و چشمان و گوش‌های مهردروجان را از کار باز می‌دارد.^۶ اوست که در صفوف جنگاوران رخنه می‌کند و صف‌هایشان را بر هم می‌زند.^۷ منتره‌ی ویژه‌ی بهرام چندان نیرومند و کارآمد است که اهورامزدا از زرتشت می‌خواهد تا آن را جز به خویشاوندانش و آتوربانان نیاموزاند.^۸

۱. بهرام یشت، کرده ۱۴، بند ۳۵.

۲. بهرام یشت، کرده ۱۴، بند ۳۶.

۳. بهرام یشت، کرده ۱، بندهای ۱ و ۲.

۴. بهرام یشت، کرده ۱۱، بند ۲۸.

۵. وندیداد، فرگرد ۱۹، ۲، ۳۷.

۶. بهرام یشت، کرده ۲۲، بند ۶۳.

۷. بهرام یشت، کرده ۲۱، بند ۶۲.

۸. بهرام یشت، کرده ۱۶، بند ۴۶.

بهرام با چشم و بینایی نیز پیوندی خاص دارد و این خصلتش او را به مهر مانند می‌کند. در وندیداد او را فراخ دیدگان خوانده‌اند و دارنده‌ی «سوک» دانسته شده،^۱ که روشنی و تیزبینی چشمان است و همان است که امروز در قالب سوی چشم در زبان فارسی باقی مانده است. در بهرام یشت جنگاوران از او می‌خواهند تا به ایشان بازویی نیرومند و تنی سالم و دیدگانی تیزبین ببخشد. آنگاه در سه بخش شاعرانه، این تیزبینی به دقت توصیف شده است. بهرام می‌تواند تیزبینی‌ای به چشمان ببخشد که ماهی افسانه‌ای خرو را از اعماق دریای فراخکرت با آن بتوان دید. سوی چشمی که بتوان در شبی تاریک موی اسبی را در صحرایی تشخیص داد و دانست که از آن یال اسب است یا دم. و دقتی در چشمان که فرد بتواند به کمکش همچون کرکس پاره گوستی به قدر مشت را از فاصله‌ی نه کشور تشخیص دهد.^۲

در اوستا بهرام به همراه امه و اوپرتات ستوده شده است که به ترتیب دلیری و برتری معنا می‌دهند و ایزدانی فرو پایه هستند که همواره به همراه او و همچون دستیارانش یاد می‌شوند. بیستمین روز هر ماه زرتشتی به این سه اختصاص یافته است.^۳ بهرام با ایزدانی دیگر هم مربوط شده و شگفت نیست که بارها با وای / اندروای ستوده شده است.^۴ آیین نیایش او به شیوه‌ی زرتشتی ذکر شده و با هوم آمیخته به شیر و برسم و منتره انجام می‌پذیرفته است. با این وجود ردپایی از قربانی جانوری برایش در دست است، چون در بهرام یشت آمده که باید گوسفندی یکسره سیاه یا سپید را برایش قربانی کرد.^۵ چنین می‌نماید که این قربانی گوسفند، سنتی زرتشتی و متأخر بوده باشد و در برابر مناسک کهن‌تری قرار بگیرد که به دیوپرستان و یامبور نسبت داده شده

۱. وندیداد، فرگرد ۱۹، ۲، ۳۷.

۲. بهرام یشت، کرده‌های ۱۱-۱۳، بندهای ۲۹-۳۳.

۳. سی روزه‌ی بزرگ و کوچک، ۲۰.

۴. خرده اوستا، سروش باژ، ۵.

۵. بهرام یشت، کرده ۱۷، بند ۵۰.

است. مردم ویامبور به احتمال زیاد قبایلی بوده‌اند که در ایران شرقی می‌زیستند و بمپور امروزین شکل بازمانده از نامشان است. ویامبورها کمر گاو را می‌شکستند و گوشش را می‌پیچاندند و چشمانش را بیرون می‌کشیدند، در حالی که جانور زنده بوده،^۱ و این نمونه‌ای روشن از قربانی‌های مورد سرزنش زرتشت است، و با خواندن این بند می‌توان دریافت که سنت مورد مخالفت او که با برچسب ستم کردن بر گاو مورد اشاره واقع شده، در اساس چقدر بی‌رحمانه و وحشیانه بوده است.

ویامبورها همچنین هیزم نمناک را برای قربانی به او مورد استفاده قرار می‌دادند و گیاه هَپرسی را برایش در آتش می‌نهادند و این‌ها رسمی است که زرتشتیان با آن مخالف بوده‌اند. بنابراین روشن است که برای بهرام هم مانند آن‌هایتا و مهر، سنت‌های نیایش گوناگون وجود داشته است. سنت‌هایی که توسط زرتشتیان طرد شده و با قربانی هوم و خواندن منتره جایگزین شدند. تلاش زرتشتیان برای طرد آیین‌های رقیب از نیایش بهرام از اینجا روشن می‌شود که اهورامزدا تهدید می‌کند که خویشکاری بهرام، یعنی دور نگهداشتنِ گردونه‌های دشمنان و سیلاب و مرض از ایران زمین، تنها زمانی حفظ خواهد شد که زن روسپی و راهزن و مخالفان اشه در مراسم او حضور نیابند و از گوسفند قربانی شده برای او نخورند.^۲

^۱. بهرام یشت، کرده ۱۷، بندهای ۵۴-۵۶.

^۲. بهرام یشت، کرده ۱۷، بندهای ۴۸-۵۳.

گفتار دوم: هوم

۱. بهرام را می‌توان شکلی بسیار تغییر یافته و پیراسته شده از خدای خشمگین باد و توفان دانست. اما این بدان معنا نیست که تمام ایزدان کهن هند و ایرانی هنگام بازیافت در زمینه‌ی زرتشتی دستخوش چنین تغییر بنیادینی می‌شده‌اند. بهترین مثال نقض در این مورد، به ایزدی گیاهی به نام هوم مربوط می‌شود. هوم یکی از کهن‌ترین و ارجمندترین خدایان ایران باستان است. ایزدی بسیار دیرپا که ردپایش را از قدیمی‌ترین متون ودایی تا به امروز می‌توان دنبال کرد. هوم در زبان پهلوی و فارسی دری، شکلی تغییر یافته از هَئومَه (𐬵𐬀𐬎𐬎𐬎) در اوستایی و سومَه (सौम) در سانسکریت است. این کلمه از بنِ هند و اروپایی هَوُ/سَوُ و مصدر هندو ایرانی «سَئومَه» (*sauma) مشتق شده که «فشردن و له کردن» معنا می‌دهد. احتمالاً ریشه‌ی اصلی آن *sewh- در زبان پیشا هند و اروپایی بوده است. از همین ریشه کلمه‌ی انگلیسی son و سایر هم‌تاهایش در زبان‌های دیگر اروپایی مشتق شده است. شکل اولیه‌ی این کلمه *suhnu بوده که به «بیرون فشرده شده» و «تازه زاده شده» معنا می‌دهد.

هوم به روشنی با نیروهای گیاهی پیوند دارد و از نامش بر می‌آید که از همان ابتدا آیینی در موردش وجود داشته که طی آن گیاهی را ساییده و عصاره‌اش را با فشردن از آن بیرون می‌کشیده‌اند. داده‌های کهن‌تر در مورد شکل هند و ایرانی این ایزد را طبق معمول باید در ادبیات ودایی جستجو کرد. در منابع هندی می‌خوانیم که دو نوع نوشابه‌ی مقدس وجود دارد: هوم برای جاودانگی روان و آمریتا برای جاودانگی بدن. بنابراین

روشن است که هوم در ابتدای کار گیاهی بوده که عصاره‌اش کاربردی آیینی داشته و مایه‌ی جاودانگی روح دانسته می‌شده است.

در متون ایرانی هوم را دشمن‌شکن، و دور کننده‌ی مرگ نامیده‌اند. دور کننده‌ی مرگ در اوستایی «دورئوشه» نامیده می‌شود که با لقبِ ودایی سومَه با همین معنا یکی است. این بدان معناست که در اساطیر کهن هند و ایرانی، هوم را نیرویی می‌دانستند که علاوه بر تأثیر سرخوشی‌آورش، عمر را نیز زیاد می‌کند. هوم در اوستا با القابی رنگارنگ توصیف شده که نیاز به شرح و بسط دارند. صفات او از سویی به خرد و دانش و مکاشفه مربوط می‌شود و از سوی دیگر به کردار ارتشیان و جنگاوران شباهت دارد. هرچند این دومی بسیار خفیف‌تر و ناملموس‌تر است.

او در مرتبه‌ی نخست، موجودی مقدس است که به الهام و مکاشفه‌ی پیشگویانه‌ی پیامبران ارتباط دارد. او «آشه‌وزَه» یعنی پرورنده‌ی اِشه (پرهیزگاری) است. یعنی مردمان را به راه راست و تعادل آرمانی نیروهای طبیعی (اشه) راهنمایی می‌کند. او خوب آفریده و راست آفریده نیز هست^۱، و بنابراین وجودش شکلی از تجلی اِشه محسوب می‌شود. به این ترتیب او را باید موجودی دانست که عمیقاً با آیین زرتشتی و ارزش مرکزی آن که اِشه باشد پیوند خورده است.

۲. در این مورد هوم به راستی چه گیاهی بوده، توافقی در میان پژوهشگران وجود ندارد. هندیان باستان مدت‌ها پیش ماهیت اصلی این گیاه را از یاد برده بودند و به همین دلیل هم در سرودهای دینی خود بارها بابت این که به جای سومه از گیاهان جایگزین برای پیشکش به خدایان استفاده می‌کنند، از ایزدان‌شان پوزش

^۱. یسنه، هات ۹، بند ۱۶.

خواسته‌اند. در میان زرتشتیان نیز گیاه هوم اصلی از یادها رفته است و ابهام مشابهی در سنن امروزی پیروان این کیش به چشم می‌خورد.

یکی از نامزدهای اولیه برای هوم، قارچ توه‌م‌زای آمانیتا (*Amanita muscaria*) بود که تا دوران معاصر شمن‌های سیبری همچنان برای اجرای مراسم و ایجاد خلشه از آن استفاده می‌کردند.^۱ اما توصیف محل‌های رویش هوم در اوستا و وداها با آنچه از قارچ آمانیتا می‌دانیم، سازگار نیست. نهمین ماندالای ریگ ودا به ستایش سومه اختصاص یافته است. در اینجا می‌خوانیم که این گیاه در کرانه‌های سرسبز دریاچه‌ی شاریاناوات می‌روید. همچنین اشاره‌ای به رویدن این گیاه در کوه وجود دارد. سومه در این اشعار با صفت سبز ستوده شده و دارای ساقه‌ای برافراشته و برگ‌هایی زرد یا سبز دانسته شده است.

طبق توصیف اوستا هوم گیاهی بوده با شاخه‌ی نرم و پرگوشت و زرین^۲ که بر فراز ستیغ کوهستان‌ها و ژرفای دره‌ها می‌روییده است. شاخه‌ی این گیاه انباشته از شیرهای سرمست کننده بوده^۳ و در یسنه به جاهایی اشاره شده که امروز برای ما ناشناخته هستند، اما زمانی اقلیم طبیعی رویش، و بنابراین مراکز گردآوری هوم بوده‌اند: ستیغ البرز، پرتگاه ویشپته، سپیت‌گونه، و تهیگاه کوه کوسروپته، به همراه کوه‌های اوپائری‌سنه و ستروساره از جاهایی هستند که این گیاه در آنجا زیاد یافت می‌شده است.^۴

^۱ . Wāsson, ۱۹۶۸.

^۲ . یسنه، هات ۹، بند ۱۶.

^۳ . یسنه، هات ۱۰، بند ۱۲.

^۴ . یسنه، هات ۱۰، بند ۱۱.



Euphorbia Amanita muscarina

Ephedra distachya

توصیف همخوانِ وداها و اوستا از محیط رویش این گیاه، با اقلیم مناسب برای فریون (Euphorbia griffithii) و چند گونه از افدرا (Ephedra sinica و Ephedra major و Ephedra distachya)^۱ سازگار است. همه‌ی این گیاهان دارای اثر روانگردان خفیف هستند. در میان این دو، به ظاهر افدرا گزینه‌ی بهتری برای برابری با این گیاه اساطیری باشد. افدرا را در ایران ریش بز و اُرمک می‌نامند. اما نام آن در غرب افغانستان همچنان هوم باقی مانده است و در گویش یغنابی هم که تنها بازمانده‌ی زبان سغدی است، «خوم» نامیده می‌شود. همچنین شواهدی که از قرن نوزدهم میلادی از زرتشتیانِ سنت‌گرای یزدی در دست است، نشان می‌دهد که ایشان از گیاه افدرا برای مراسم خود استفاده می‌کرده‌اند و همین گیاه را برای مراسم پارسی‌های هندی هم می‌فرستادند.^۲ بنابراین می‌توان به نسبت مطمئن بود که هوم باستانی همان افدرا بوده است.

^۱. MacKenzie, 2002: 137.

^۲. Aitchison, 1888.

افدرا یا ریش بز درختچه‌ی کوچکی است که در حالت تناوری بین نیم تا یک متر و نیم ارتفاع می‌یابد. در بلندای کوه‌ها می‌روید و در اطراف تهران و بر فراز صخره‌های کوهستانی نیز می‌توان آن را یافت که بر جایگاه‌های بلند در میان سنگ‌ها روییده و شباهت عجیبی به توصیف اوستایی از هوم باستانی دارد. ساقه‌هایی به نسبت گوشتالود دارد که در تمام سال سرسبز باقی می‌مانند. شیرهی زردی که در این شاخه‌ها جاری است، همان است که برای ساختن پراهوم مورد استفاده قرار می‌گرفته است. هوم بر بلندای سر صخره‌ها می‌روید، همواره وحشی است، و شکل اهلی شده‌ی آن شناسایی نشده است. شاخه‌هایش با وجود آبدار بودن به راحتی می‌سوزند و به همین دلیل هم احتمالاً در زمان‌های دور در آیین برافروختن و نگهداری آتش کاربرد داشته است. گیاه هوم پس از رسیدن و بالغ شدن تغییر رنگ می‌دهد و شاخه‌هایش زرد می‌شوند و این همان است که هوم زرین خوانده شده است.

گونه‌هایی از گیاه افدرا که در ایران یافت می‌شوند، حاوی آکالوئیدی است به نام افدرین^۱ که مصرف آن باعث برانگیختگی و هشیاری، بالا رفتن ضربان قلب، بالا رفتن فشار خون، افزایش سرعت سوخت و ساز و گشاد شدن لوله‌های هوایی شش می‌شود.^۲ در نتیجه مصرف کننده‌اش حس می‌کند بدنش گرم و برافروخته شده، ادراک و حواسش درباره‌ی اشیای پیرامونش تیزتر و دقیق‌تر شده، و راحت‌تر نفس می‌کشد. روی هم رفته تأثیر آن شباهتی به آمفتامین‌ها دارد، هرچند مسیرهای تأثیر این دو ماده بر مدارهای عصبی یکسان نیست. شواهد زیادی در دست است که نشان می‌دهد دلیل تقدس گیاه هوم و تأثیر جادویی منسوب به آن، وجود همین مواد محرک در آن بوده و احتمالاً برانگیختگی و دلیری جنگاوران را در میدان نبرد افزون می‌کرده است. از این رو باید میان هوم و آیین‌های ابتدایی اقوام هند و ایرانی – که نیبرگ آن را شمنی نامیده – پیوندی وجود

^۱. ephedrine

^۲. Abourashed et al., 2003: 703–712.

داشته باشد. گوشزدی کوتاه در این مورد آن که نیبرگ معتقد است که زرتشت دین خود را در برابر جرگه‌ها و انجمن‌هایی از پرستندگان خدایان کهن آریایی پدید آورد که خصلتی رازورز داشتند و بر اساس قالبی شمینی سازماندهی می‌شدند.^۱

در نهمین ماندالای ریگ ودا اشاره‌ای وجود دارد که تأثیر روان‌گردانِ سومه را نشان می‌دهد.^۲ اشاره‌ی مشابهی در داستان نبرد ایندره و والا دیده می‌شود. آنجا که گفته شده ایندره پیش از شتافتن به جنگ دشمن همیشه سومه نوشید و زیر تأثیر نشئگی آن مرزهای روشنایی را گسترش داد و دو پای والا را از هم درید.^۳ همچنین در ریگ ودا می‌خوانیم:^۴

a āpāma sōmam amṛtā abhūmāganma jyótir ávidāma devân

c kīṃ nūnām asmân kṛṇavad árātiḥ kīm u dhūrtīr amṛta mārtyasya

«ما سومه نوشیده‌ایم و جاودانه شده‌ایم. ما نوری را به دست آورده‌ایم که خدایان آن را کشف کردند.

اکنون بدخواهی دشمنان چه زبانی به ما خواهد رساند؟ ای نامیرا، چیست آن خیانت مردمان میرا؟»

توصیف اوستایی نیز نشان می‌دهد که هوم ایزدی بوده که در قالب گیاهی با تأثیر روان‌گردان تجلی می‌یافته است. چون بارها و بارها به سرخوشی ناشی از هوم اشاره شده است.^۵ در هوم یشت می‌خوانیم که نوشابه‌ی برساخته شده از هوم بهترین آشامیدنی برای روان است و سرخوشی برخاسته از آن را فرامی‌خواند تا بر دیو دروغ چیره شود.^۶ این نوشابه به درمان بیماری‌ها کمک می‌کند، باعث دلیری، بالندگی، و قدرتمند شدن تن

^۱. نیبرگ، ۱۳۵۹.

^۲. ریگ ودا، ۸، ۴۸.

^۳. ریگ ودا، ۸، ۱۴، ۷.

^۴. ریگ ودا، ۸، ۴۸، ۳.

^۵. یسنه، هات ۱۰، بند ۱۹.

^۶. یسنه، هات ۹، بندهای ۱۷ و ۱۶.

می‌شود^۱ و نوشیدن کمترین مقدار از آن برای کشتن هزار دیو بس است.^۲ الهام‌های هنری زیر تأثیر نوشیدن آن بروز می‌کنند، و از این رو آن را خدای هنر دانسته‌اند که هنر را خلق می‌کند و آن را بر سر ستیغ البرز می‌نشانند.^۳

هوم در ضمن ایزدی است که تفاوت‌های طبقاتی را در می‌نوردد. خواه به خاطر خصلت برابری‌جویانه‌ی مراسمش که در آن نوشابه‌ی هوم را به توانگر و تهیدست به یک اندازه می‌داده‌اند، و خواه برای تأثیر وجدآورش که به یکسان شامل حال تنگدستان و بلندپایگان می‌شده است. به هر صورت، در بندی بحث برانگیز از اوستا می‌خوانیم که هوم بزرگی را یکسان به درویش و توانگر می‌بخشد.^۴

در بخشی از یسنه که به هوم یشت شهرت یافته است، می‌خوانیم که هوم با تمام شراب‌ها و می‌های دیگر (مَدَه) تفاوت دارد. چون همه‌ی می‌ها خشم خونین درفش را به بدن شراب‌خوار راه می‌دهند، اما نوشیدن هوم تنها رامش و اشته پدید می‌آورد و باعث سبکی روان می‌شود.^۵ به این ترتیب می‌توان دریافت که اثر هوم رقیق شده بر دستگاه عصبی پاراسمپاتوتونیک بوده است و نوعی سستی و رخوت و سرخوشی آرام و خواب‌مانند را ایجاد می‌کرده است. با این وجود نوشیدن عصاره‌ی غلیظ آن می‌توانسته به تحرک و فعالیت منتهی شود. چون افزودن بر دلیری را نیز از نتایج نوشیدن آن دانسته‌اند و چنین گفته شده که نوشنده‌ی هوم نباید مانند گاودرفش خود را جنبش در آورد، و این‌ها هم همه با تأثیر افدرین در شیرهی گیاه افدرا سازگار می‌نماید، که در مقادیر کم سرخوشی و شادابی و تحرک و در مقدار بیشتر آرامش و سکون ایجاد می‌کند. در هوم یشت

۱. یسنه، هات ۹، بند ۱۷.

۲. یسنه، هات ۱۰، بند ۶.

۳. یسنه، هات ۱۰، بند ۱۰.

۴. یسنه، هات ۱۰، بند ۱۳.

۵. یسنه، هات ۱۰، بند ۸.

چنین آمده که کسی که هوم می‌نوشت باید سرخوشی‌اش را طوری مدیریت کند که زنده‌دل به پیش رود و ورزیده به در آید.^۱ بنابراین احتمالاً شکلی کهن از مراسم هوم وجود داشته که نوشندگان در آن جست و خیز می‌کردند و مانند پرچمی در باد می‌رقصیده‌اند.

هوم و مراسم آن در دین زرتشتی در برابر نوشیدنی محرک دیگری قرار می‌گرفت که به احتمال زیاد شراب انگوری بوده است. چون در برجسته‌ترین جای گاهان که به هوم اشاره شده، آن را در برابر می (مِذَه) قرار داده‌اند، که پلید است و کرپنان با نوشاندن آن مردم را فریب می‌دهند و کوان زیر تأثیرش به پادشاهی بد و آسیب‌رسان روی می‌آورند.^۲ اگر این بند را در کار ارتباط می‌ها و خشم خونین درفش در هوم یشت بگذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که آنچه زرتشت در گاهان و یسنه نکوهش کرده، همان شراب دارای الکلی بوده است. چرا که الکلی ماده‌ی مؤثری است که قدرت تشخیص و ادراک را مختل می‌کند و از سوی دیگر به ابراز خشم و کشمکش میان افراد نیز دامن می‌زند. و در آن هنگام نوشیدنی مهم روانگردانی را جز شراب الکلی نداشته‌ایم که چنین تأثیری را به جا بگذارد. ناگفته نماند که واژه‌ی امروزی می بازمانده‌ای از همان مده‌ی اوستایی است. اما در آن روزگار تنها به شراب الکلی اشاره نمی‌کرده است و طیفی وسیع از نوشیدنی‌ها را در بر می‌گرفته است. از این رو در همسانی می با شراب انگوری باید دقت کرد و شواهدی مانند تأثیر و رواجش را بیشتر در نظر گرفت تا شباهت زبانی را.

اگر حدس من درست باشد و می خشم‌آور همان شراب انگوری بوده باشد، ما با دو سنت ایرانی استفاده از نوشیدنی‌های گیاهی روانگران روبرو هستیم. یکی که به هوم و تأثیر هشیار کننده و الهام‌بخشش مربوط می‌شود، و دیگری شراب انگوری که به‌ویژه در آیین مهرپرستی رواج داشته و به خاطر تأثیرش بر دلیری و

۱. یسنه، هات ۱۰، بندهای ۱۰-۱۴.

۲. گاهان، هات ۴۸، بند ۱۰.

پرخاشگری با طبقه‌ی ارتشتار و جنگاوران مربوط می‌شده است. زرتشت آشکارا سنت اول را بر دومی ترجیح داده و شرابِ خشم‌آور را نکوهش کرده است.

۳. اگر توصیف نیبرگ از قدمت و گستردگی ادیان شمنی را بپذیریم و شکل غالبِ دین در میان قبایل هند و ایرانی باستانی را چنین در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که هوم یکی از کهن‌ترین ایزدانی بوده که آداب و مراسم رازورزانه‌اش همچنان باقی مانده است. از متن وداها روشن می‌شود که برهمنان هندی شیرهی هوم را با کوبیدن گیاه توسط سنگ خارج می‌کردند و پس از گذراندنش از پشم گوسفند، شکلِ صاف شده‌ی آن را با شیر گاو در می‌آمیختند و می‌نوشیدند. مغان ایرانی نیز این گیاه را گردآوری کرده و طی مراسمی کوبیده و با آن نوشابه‌ای مقدس می‌ساختند که در مراسم پرستش تمام خدایان اهمیتی بسیار داشته است. نوشابه‌ای که قدمتش به دوران درهم بافتگی اقوام ایرانی و هندی می‌رسد و در وداها هم از آن با نام سومَه یاد شده است. در ایران این نوشابه را پراهوم می‌نامیده‌اند و در اوستا بارها این نام همراه با هوم آمده است.^۱

آیین نیایش هوم به ظاهر چندین شاخه‌ی کهن و همگرا داشته است که در قالب دین زرتشتی با هم متحد شده‌اند. آنچه که آشکار است، هوم در ظرف‌هایی سنگی یا آهنین به نام هاون کوبیده می‌شده است.^۲ هاون به همین دلیل ظرفی مقدس و مهم بوده که قدمتش به عصر هند و ایرانی باز می‌گردد. چرا که هندیان نیز همین ظرف را با همین نام برای کوبیدن سومه مورد استفاده قرار می‌دادند.

^۱ پورداوود، ۱۳۵۶، ج. ۱: ۴۷۳.

^۲ یسنه، هات ۲۲، بند ۲.

آغاز کوبیدن هوم، همواره با شکلی از آبدست همراه بوده است. چون برگزار کننده‌ی مراسم می‌بایست دستان خود و هاون را برای دریافت شیرهی هوم بشوید.^۱ در واقع به ظاهر نخستین شکل از آیین وضو در ادیان ایرانی به مراسم هوم مربوط می‌شده است. مغان پس از پاکیزه کردن خود و ابزارشان، هوم را «با نیروی مردانه»^۲ در هاون می‌کوبیده‌اند، و شیرهی آن را که خارج می‌شده، با آبی که پیشاپیش در هاون ریخته بودند مخلوط می‌کردند. از خواندن اوستا چنین بر می‌آید که انگار استعاره‌هایی جنسی بر مراسم کوبیدن هوم سیطره داشته و پرستارِ مردی که این کار را می‌کرده نماد مردانگی بوده و دسته‌ی هاون و خودِ هاون نمادهایی نرینه و مادینه محسوب می‌شدند که در نهایت بذَرِ حیات یعنی شیرهی هوم را در کوبش خود پدیدار می‌سازند. نهادن هوم در هاون اصولی داشته و بخش زیرین و زبرین آن بر معناهای رمزی متفاوتی دلالت می‌کرده‌اند. از هوم یشت چنین بر می‌آید که شاخه‌ها را در بخش‌های بالایی هاون گذاشته، و آبی را که قرار بود شیره را دریافت کند در قعر کاسه‌ی هاون می‌گذاشتند و این دو را همچون دوقطبی‌ای مکانی درک می‌کردند.^۳

آبی که شیرهی هوم را دریافت کرده بود، از اینجا به بعد مایعی مقدس محسوب می‌شد. گاه هنگام کوبیدن گیاهی به نام هذانه‌اپتا را نیز با آن مخلوط می‌کردند.^۴ بعد آن را از هاون به تشت می‌ریختند و احتمالاً با گذراندنش از چند تشت دیگر صافش می‌کردند. چون در هوم یشت به منتقل کردن هوم از تشت سیمین به تشت زرین اشاره رفته است.^۵ در آیین زرتشتی، نیایش هوم بر اساس سنت پیامبرِ ایرانی، با تاکید بر تقدس زبان و کلام و به شکلی موقرانه و خویشندارانه انجام می‌گرفته است. در اوستا بارها و بارها به این نکته اشاره

^۱. آفرینگان، ریشوین، بند ۵.

^۲. یسنه، هات ۱۰، بند ۲.

^۳. یسنه، هات ۱۰، بند ۲.

^۴. یسنه، هات ۲۲، بند ۱.

^۵. یسنه، هات ۱۰، بند ۱۷.

رفته که مراسم هوم را باید با گستردن برسم، با درآمیختن هوم و شیر، و با برخواندن کلام مقدس (منثره) با بانگ بلند همراه کرد. همچنین تأکید شده که باید هنگام مراسم هوم سخن‌ها آمیخته با خرد ابراز شوند. به این ترتیب شکلی از آیین هوم وجود داشته که با کوفتن هوم در هاون و آمیختن شیرهاش با آب، در آمیختن آن با شیر، و خواندن دعا و گستردن برسم همراه بوده است.

هوم را می‌شده در شکل گیاهی و خام در انبارها انباشت و برای مراسم ذخیره کرد، و متولی این کار ظاهراً زنان بوده‌اند. با این وجود، هوم فشرده شده و آماده شده قابلیت نگهداری نداشته است. این مایع مقدس محسوب می‌شده و حتا برخورد با مردار نیز نمی‌توانسته از تقدس آن کم کند. با این وجود می‌بایست به سرعت آن را مصرف کرد. در بندی از یسنه، هوم و اسب و گاو کسانی را که از آن‌ها به نادرست استفاده کنند، نفرین می‌کنند. این استفاده‌ی نابه‌جا در مورد اسب عبارت است از بستن بی‌مورد اسب و رها نکردنش در چراگاه، خوردن زیادی و حریم‌های گوشت و شیر گاو و نبخشیدنش به دیگران، و نگهداری هوم بعد از فشردنش، «همچون دزدی مرگ‌ارزان».^۱

هوم از سوی دیگر به مراسم تطهیر و پاکیزگی نیز مربوط است. وقتی در خانه‌ای وارد شود، تمام آلودگی‌ها در زمانی کوتاه از میان می‌روند.^۲ از هوم در مراسم تطهیر بعد از به قتل رساندن کافران نیز استفاده می‌شود. از دیرباز کنش کشتن انسان، حتا اگر کافر و دشمن باشد، عملی خطرناک و زیانبار و تابو محسوب می‌شده است. به همین دلیل هم در تمام تمدن‌های دیرینه روش‌هایی برای پاک کردن جلادی که به دلایل دینی کسی را به قتل می‌رساند، و حتا جنگاوران و قربانی کنندگان حیوانات، به کار گرفته می‌شده است. در ایران زمین هوم

^۱. یسنه، هات ۱۱، بندهای ۱ تا ۳.

^۲. یسنه، هات ۱۰، بند ۷.

این نقش را بر عهده داشته است. چنان که در وندیداد می‌بینیم که کشنده‌ی اشموغ و عقوبت‌کننده‌ی قاتل سگ آبی باید بعد از قتل دشمنان اهورامزدا عمل تطهیر را با مراسم هوم به جا آورند.^۱

با این وجود آلوده شدن خانه نیز می‌تواند به آسیب دیدن آن منتهی شود. مثلاً اگر انسانی یا سگی در خانه بمیرد و بنابراین دیو نَسو به درون خانمان رخنه کند، باید هوم و هاون و سایر ابزارهای مربوط به پرستش آن را از خانه خارج کرد و پس از طی شدن زمان مقرر برای پاک کردن منزل (نه روز در زمستان و یک ماه در تابستان)، بدان بازگرداند.^۲ هوم در آن هنگام که کوبیده شده و برای پیشکش کردن به خدایان آماده شده باشد، شکست‌ناپذیر است و هیچ آلودگی‌ای یارای خدشه وارد کردن بر نیرویش را ندارد. اما اگر شاخه‌ی تازه چیده شده‌ی آن به مردار برخورد کند، باید به قدر چهار انگشت از آن را برید و در خانه به خاک سپرد.^۳ همین اشاره‌ی وندیداد، نشان می‌دهد که تلقی امروزمین در این مورد که این گیاه همان فرفیون بوده است، نادرست است. چون شاخه‌ی فرفیون کوچک‌تر از این حرف‌هاست و شاخه‌اش چندان بلند نیست که بعد از قطع کردن چهار انگشت از محل تماس آن با مردار، بقیه‌اش به دردی بخورد.

آیین فشردن و ساییدن هوم و رمزگان به کار گرفته شده برای آن، احتمالاً خاستگاه بخش مهمی از نمادهای دینی امروزمین محسوب می‌شود. از توصیف اوستا بر می‌آید که خود گیاه هوم با زنان، ماه و سرسبزی و جاودانگی زندگی گیاهی پیوند داشته و به همین دلیل هم زنان گردآورنده‌ی اصلی هوم بوده‌اند. در عین حال، کوبیدن آن کاری مردانه بوده و انگار برخورد دسته‌هاونی که به آلت نرینه می‌ماند، با بدنه‌ی نرم گیاه، استعاره‌ای جنسی را در ذهن متبادر می‌کرده است. طوری که خروج شیریه‌ی حیات بخش هوم از بدنش، زیر فشار «نیروی

^۱. وندیداد، فرگرد ۹، ۳، ۵۵ و ۵۶، و فرگرد ۱۳، ۱۰، ۵۴ و ۵۵.

^۲. وندیداد، فرگرد ۵، ۷، بندهای ۳۹-۴۱.

^۳. وندیداد، فرگرد ۶، ۴، ۴۲ و ۴۳.

مردانه‌ی «مغانِ کوبنده‌ی هوم، به خروجِ پشتاب یا ریخته شدنِ خونِ قربانی می‌مانده است. به عبارت دیگر آیین کوبیدن هوم از سویی به ازدواج مقدس نیروی نرینه‌ی جانوری (قدرت بازوی مغ مردان و نرّه‌ی دسته هاون) و نیروی مادینه‌ی گیاهی (گیاه هوم و هاونِ میان‌تهی) شبیه بوده، و از سوی دیگر به کنش قربانی شدنِ گاو توسط ایزد- پهلوان مانند می‌شده است.

از این روست که هوم به گمان من پیوندگاهی است که در آن آیین‌های کشاورزانه‌ی گیاه‌مدار و زنانه و مراسم قربانی خونین رمه‌دارانه با هم گره می‌خورند. احتمالاً ترکیب این دو رمزگان و دستیابی به تصویری فراگیر و همگرا از رمزپردازی‌های کشاورزانه - رمه‌دارانه و گیاهی - جانوری از زمانِ خود زرتشت شروع شده و در دوران هخامنشیان و بازسازی مراسم دینی زرتشتیان زیر تأثیر ایزدان تازه وارد، ادامه یافته است.

در مراسم هوم، این جفت‌های متقابل معنایی را داریم: هاون و دسته‌ی هاون، گیاه هوم و شیرهی هوم، زنانِ گردآورنده‌ی گیاه و مردانِ ساینده‌ی آن، و جفتِ غاییِ مرگ و زندگی. روشن است که زنان و هاون و گیاه هوم، و مردان و دسته‌ی هاون و شیرهی هوم با هم ارتباط داشته‌اند و دستاورد همکاری ایشان، که نوشابه‌ی حیات‌بخش هوم باشد، همچون نمادی برای تداوم زندگی و جاودانگی قلمداد می‌شده است. درست همان طور که زایش فرزند در نتیجه‌ی آمیزش زن و مرد، نیرومندترین افسون برای مغلوب کردن مرگ است.

احتمالاً همین رمزپردازی به کار گرفته شده در آیین هوم باعث شده تا اسباب و لوازم کوبیدن هوم تا این حد در ایران زمین ارجمند دانسته شوند. در آیین زرتشتی هاون و دسته هاون از همان جایگاه بلندی برخوردارند که هیزم و سیخکِ هم زنده‌ی آتش، چنان که زرتشت در جایی به اهریمن می‌گوید که مهم‌ترین سلاح‌های مغانه عبارت است از هاون و تشت و منتره^۱، و چه بسا که گرز، این سلاح دیرینه‌ی آریایی در داستان‌های

^۱. وندیداد، فرگرد ۱۹، ۱، ۹.

پهلوانی ایرانی، بازمانده‌ای جنگی شده از همین دسته‌ی هاون باشد. این را تا حدودی با مرور سنن مربوط به هوم در اوستا می‌توان دریافت.

با وجود هواداری زرتشت از هوم و برافراشتنش در برابر میِ خشم‌آورِ میتراپی، به ظاهر در ابتدای کار پیوندی میان این دو برقرار بوده است. چنان که مهر در پای کوه البرز هوم ستاره آذین را نیاز کرد.^۱ مهر همچنین چندین بار به عنوان نخستین هاوَن، یعنی اولین کسی که هوم را کوبید، معرفی شده است^۲ و چه بسا که هاون را اختراع او می‌دانسته‌اند. دایره‌ی گمانه‌زنی را می‌توان گسترده‌تر ساخت و جامِ مشهور مهری را که در پادشاه مهرپرستِ مشهوری مانند جمشید و فریدون و کیخسرو به جام جم تبدیل شده است، در اصل نوعی صورت اولیه‌ی جام-هاون دانست. یعنی ظرفی که برای آماده ساختن و پیشکش کردن و نوشیدن آشامیدنی مقدس کاربرد داشته است و بعدها در آیین هوم به هاون و در آیین مهر به جام تبدیل شده است.

هاون از آن رو اهمیت دارد که یکی از مشتقاتش به کهن‌ترین و دیرپاترین نماد آیینی در جهان تبدیل شده است. آریایی‌های کهن اعتقاد داشتند که مراسم فشردن هوم باید در بامداد انجام شود. در آیین زرتشتی این سنت پا برجا ماند، هرچند منعی برای انجام مراسم هوم در ساعت‌های دیگر و حتا شبانگاه وجود ندارد. اما نخستین پاس از روز که از طلوع خورشید آغاز می‌شود و چند ساعتی بعد ادامه می‌یابد، هاونگاه نامیده می‌شده است، و «زمانِ هاون» معنی می‌دهد. موبدان و اشوانان در این هنگام آیین نیایش صبحگاهی خود را انجام می‌دادند که عبارت بود از دادن هیزم به آتش، و کوبیدن هوم در آب، یعنی نیایش آب و آتش که مقدس‌ترین عناصر در چشم آریایی‌های کهن بودند. همزمانی این مراسم با طلوع خورشید نیز نشانه‌ی دیگری است که پیوند میان مهر و هوم را نشان می‌دهد.

^۱. مهر یشت، کرده ۲۳، بند ۹۰.

^۲. مهریشت، کرده ۲۳، بند ۹۰.

نشانه‌ی دیگری در تایید مینویی بودن ماهیت هاون و اهمیت آن را می‌توان در رساله‌ی پهلوی بسیار جالبی خواند که «داروی خرسندی» نام دارد.^۱ در این رساله‌ی کوتاه، ترکیب دارویی مینویی آورده شده که در شرایط سختی و دشواری، خرسندی و شادمانی را برای مردمان ممکن می‌سازد. شیوه‌ی ساختن این دارو آن است که مفاهیمی انتزاعی و اندیشه‌هایی گزاره‌نما – با وزنِ هرکدام یک دانگ – باید گرد آورده شوند. این اندیشه‌ها عبارتند از: «اگر این نکنم، چه کنم»، «از این بدتر هم شاید بشود»، «از امروز تا فردا شاید بهتر شود» و... آنگاه باید تمام این اندیشه‌ها را در «هاونِ شکیبایی» ریخت و با «دسته‌هاونِ نیایش» کوبید و به «پرنیان توکل» بیخت و هر بامداد دو قاشق از آن خورد! می‌بینیم که در این متن چشمگیر، هاون و دسته‌هاون ماهیتی مینویی یافته‌اند و مراسم درست کردن دارویی در عالم معنا، با ابزارهایی مانند آنچه هوم را بدان می‌سایند، انجام پذیرفته است. از سوی دیگر، کوبیدن هوم در هاون فعالیتی عضلانی و پر جنب و جوش بود و هرکس که امروز نیز آبگوشتی یا حلیمی را در هاون کوفته باشد، می‌داند که این کار با ایجاد سر و صدای بسیار همراه است. از این رو در سنت زرتشتی صدای کوفته شدنِ هاون مقدس دانسته شده است و صدایی دلکش است که خوابزدگان را به بیدار شدن فرا می‌خواند. گویا رسم کوبیدن هوم در سپیده‌دم، به تدریج در زمینه‌ی زرتشتی به شکلی از فراخواندن بیداری از سوی هوم‌کوبانِ اشون، و چه بسا فراز خواندنِ خورشید برای طلوع محسوب می‌شده است. به هر حال، همین هاون و دسته‌ی بلند آن است که در آیین ستایش بهرام با زنگ، این سازِ کهنِ سومری ترکیب شد و ناقوس را پدید آورد. هاون اگر به شکلی واژگونه از جایی آویخته شود و دسته‌اش را از میانه‌اش با طنابی بگذرانیم، به زنگی غول‌پیکر و سنگین همانند می‌شود که جنباندن آن دسته به برخاستن صدایی شبیه به کوبیده شدن هوم منتهی می‌شود. در واقع گمان می‌کنم اشاره به هاونِ آهنین، بیشتر این شکل از ناقوس

^۱. عریان، ۱۳۸۲: ۱۵۳.

اولیه را آماج می‌کرده است، وگرنه هاون به دلیل کارکردی که دارد و فشاری که تحمل می‌کند، از دیرباز از سنگ ساخته می‌شده است و حتا امروز نیز چنین است و هاون فلزی به قطر و دیواره‌ای کلفت نیاز دارد که آن را در کمیابی فلز دوران باستان، ظرفی بیش از حد گرانبها می‌سازد.

در بهرام یشت و جاهایی دیگر از اوستا، اشاره‌هایی داریم که نشان می‌دهد ناقوس خیلی زود از هاون و دسته‌اش مشتق شده بوده و به خصوص در آیین این ایزد رواج داشته است. چنان که در پرستشگاه‌های بهرام، این هاونِ آویخته‌ی متصل به دسته هاون، که شکلی دگرگون شده و غول‌آسا گشته از زنگ و زنگوله‌ی سومریان و ایلامیان باستان بود، در گاه‌های پنج‌گانه‌ی روز نواخته می‌شد و این همان است که امروز ناقوس نام گرفته است. حدود پانصد سال پس از نخستین اشاره‌های اوستایی به این سازِ دینی، مسیحیان آن را وام گرفتند و امروز آن را همچون نماد معابد خویش معرفی می‌کنند.

دشوار و زورورزانه بودنِ کوبیدن هوم، نشانگر ماهیت مردانه‌ی آن است. هوم از سویی با گیاهان و زنان و جاودانگیِ نهفته در زایشِ نیروهای سرسبز طبیعی گره خورده بود، و از سوی دیگر با آیین قربانی کردن این گیاه و کوفتن و ساییدنش همراه بود که کنشی مردانه است. احتمالاً از این روست که خودِ هوم با آیین‌های جنگاوری که مهر نماینده‌اش بود، ارتباط داشته است. همراه داشتن شاخه‌ای از هوم در هنگام جنگ بدن را در برابر زخم دشمنان ایمن می‌ساخت^۱، و هوم همچون مهر سرزمین‌های ایرانی را در برابر کینه و خشم دشمنان پاسداری می‌کند و قدرتِ پا، زورمندی دست، سوی چشم و تیزی گوش کسانی را می‌گیرد که به خانمان و روستا و شهر و کشور ایرانی هجوم برند.^۲ در همین بندها، او همچون مهر کین‌ورز (آکته) خوانده شده که صفتی ویژه‌ی مهر است، با دلالتی منفی در گاهان.

^۱. بهرام یشت، کرده ۱۸، بند ۵۷.

^۲. یسنه، هات ۹، بند ۲۸.

از همین جا بر می‌آید که مهر و هوم شباهتی با هم داشته‌اند. رسم کوبیدن هوم شباهتی بسیار به مراسم قربانی گاو در آیین‌های مهرپرسانه دارد. موبدی که با ساییدن گیاه شیره‌اش را بیرون می‌کشد، به کنشی خشونت‌آمیز و زورمندانه دست یازیده است که به قربانی کننده‌ی جانوران شباهت دارد. قربانگری که گاو را با خنجر از پا در می‌آورد، مانند مغ کوبنده‌ی هوم، موجودی را زخمی می‌کند و پیکری را می‌درد و نابود می‌کند تا به عصاره‌ی حیاتِ نهفته در آن دست یابد. در مراسم هوم، این اکسیر زندگی‌بخش شیره‌ی هوم است که در آوندهای گیاه پنهان شده، و در مراسم قربانی گاو (مثلاً در مراسم مهرپرستانه) خونِ گاو است که از رگ‌های بیرون می‌ریزد. مراسم قربانی گاو نیز به رویارویی دو نیروی زنانه و مردانه (مهر شیرنما و گاو نماینده‌ی گیتی) شباهت دارد. در اینجا هم مایعی جان‌بخش و تطهیر کننده رها می‌شود که برای پاک کردنِ گیتی، بارور کردنِ خاک، و نیرومند ساختن قربانگر کاربرد دارد. تفاوت در اینجاست که در مراسم هوم با شیره‌ی گیاهی سر و کار داریم که بیشتر به روان و قلمرو مینو مربوط است. ولی در قربانی گاو خون جانوری ریخته می‌شود که مانند پشتاب مردانه بر زمین می‌ریزد و آن را بارور می‌کند و بنابراین بیشتر با گیتی و جسم و تن پیوند دارد. شاید به همین دلیل هم بتوان قربانی هوم را بیشتر ویژه‌ی شمن‌ها و مغ‌های وابسته به قلمرو مینویی دانست، در برابر قربانی گاو که دست‌کم در نسخه‌ی مهرپرستانه‌اش به ارتشتاران و جنگاوران مربوط بوده است. از این رو می‌توان فرض کرد که مراسم قربانی گاو و ساییدن هوم دو شکل از یک آیین هستند که در دو طبقه‌ی متفاوت اجتماعی در قبایل آریایی کهن رواج داشته‌اند.

زرتشت، که آشکارا با مهرپرستی و پیروانِ کوچگرد و جنگاورِ این ایزدِ قربان‌گر سرِ سازش نداشت، مراسم قربانی گاو و کشتن جانوران را ممنوع ساخت، و قاعدتاً هم او بود که مراسم کوبیدن هوم را که از خشونت و آزار جانداران دورتر است، جایگزین آن ساخت. اشاره‌های مثبت گاهان به آیین کوبیدن هوم، و تأکید صریح و نفی کننده‌اش درباره‌ی اهریمنی بودنِ قربانی گاو نشان می‌دهد که او می‌کوشیده یکی از سنت‌های قربانی

رایج در دوران خود را با استفاده از دیگری از میدان به در کند. اگر به سیر تحول ادیان ایرانی بنگریم، می‌بینیم که تدبیر زرتشت در کل موفق بوده است. آیین‌های کشتن جانوران که به شکلی خشن و خونین همچنان در میان قبایل مهرپرست سکا و سرمت باقی مانده بود، در ایران زمین ریشه‌کن شد و جای خود را به مراسم کوبیدن هوم داد.

از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان قربانی گاو و هوم را با هم مقایسه کرد، و از این راه نیز به نتیجه‌ای مشابه دست می‌یابیم. در ایران باستان و بسیاری از تمدن‌های کهن دیگر، دو الگوی اصلی از مراسم قربانی وجود داشته است. یکی از این مراسم به پیشکش کردن مایع و به‌ویژه مواد آمیخته با آب مربوط می‌شده، و دیگری پیشکش کردن خوراکی جامد و معمولاً گوشت یا اعضای بدن قربانی بوده است. این دو تقریباً با قربانی گیاهی و جانوری مترادف هستند. در ایران زمین قربانی مایع را با واژگانی مانند زَئوثرَه‌ی اوستایی و زوهر پهلوی نشان می‌داده‌اند. در مقابل، قربانی جامد و جانوری را میزده می‌نامیده‌اند.

با مرور بخش‌های مربوط به آیین هوم در اوستا معلوم می‌شود که این گیاه محور آیین‌های زوهر بوده است. یعنی هوم عنصری مقدس بوده که آب پیشکش شده به ایزدان را تقدیس می‌کرده و به این شکل ارتباط میان آسمان و زمین را برقرار می‌ساخته است. هوم با آب در می‌آمیخت و چون ایزدی آسمانی بود، آب و دعا‌های خوانده شده بر آن را به آسمان و نزد خدایان بالا می‌برد. درست همانطور که آتش، که محور اصلی مراسم میزده بود، گوشت قربانی را می‌سوزاند و بو و دود آن را به هوا می‌فرستاد تا غذای خدایان شود.

زرتشت یکی از کسانی بود که سنت زوهر را بر میزده ترجیح داد و کوشید تا پیشکش کردن مایع و خواندن دعا را جایگزین کشتن جانوران و مراسم خونین آن کند. او برای پرهیز از کشتار جانوران به هنگام مراسم دینی، در مراسم میزده نیز دست برد و سوزاندن بخور را همراه با خواندن میثره بر سوزاندن گوشت قربانی

برتری داد. در گاهان می‌بینیم که هوم در مقابل آب، نقشی را ایفا می‌کند همانند هیزم در برابر آتش.^۱ یعنی همانطور که هیزم آتش را تغذیه کرده و همچون پیشکشی مقدماتی به این ایزدِ ملموس تلقی می‌شود، هوم نیز چنین می‌کند. با این تفاوت که این بار آب است که به هوم پیشکش می‌شود. پس در برابر جفت‌های متضاد معنایی گیاه/ جانور، شیرهی هوم/ خون گاو، و زن/ مرد، با این جفت‌های جدید هم سر و کار داریم: قربانی مایع/ قربانی جامد، عصاره‌ی گیاه/ گوشت قربانی، و آب/ آتش به عنوان حامل قربانی برای خدایان. شواهد موجود نشان می‌دهند که تمام این جفت‌های متضاد معنایی در زمانی که زرتشت دین خویش را می‌پرداخت، وجود داشته است. هرچند احتمالاً هرگز به شکلی صریح و سازمان یافته – به آن شکلی که زرتشت بدان می‌نگریست – مورد بررسی و دستکاری قرار نگرفته و در یک پیکره‌ی مفهومی سازگار گنجانده نشده باشد.

شمارش تعداد بارهایی که واژه‌ی هوم در اوستا به کار رفته، و دفعه‌هایی که به این آیین و عناصری زرتشتی مانند برسم و منثره اشاره شده، نشان می‌دهد که در اینجا با تاکیدِ آشکار و اشاره‌هایی تکراری روبرو هستیم. این تاکید از سویی نشانگر آن است که آیین هوم در دیدن زرتشت بافتی یکدست و جا افتاده و تقدیس شده داشته و کجروی از آن مجاز شمرده نمی‌شده، و از سوی دیگر می‌توان حدس زد که سنت‌های دیگری هم برای پرستش هوم وجود داشته که این تکرار به معنای طرد آن‌ها بوده است.

بر همین مبنا چنین می‌نماید که در دوران ظهور زرتشت چندین سنت برای ستایش هوم جاری بوده باشد. محکم‌ترین دلیل در این مورد آن است که سنت هندویی ستایش این گیاه با نمونه‌ی ایرانی تفاوت دارد. در هند منثره در مراسم نقش مهمی ایفا نمی‌کند، برسم تنها موقعیتی حاشیه‌ای دارد و گاه غایب است و هوم به

^۱. یسنه، هات ۸، بند ۳، هات ۴، بند ۱، هات ۶، بند ۱۸، و هات ۷، بندهای ۲، ۲۱ و ۲۶.

شکل خالص و بدون آمیخته شدن با شیر مصرف می‌شود. در ایران زمین نیز بی‌تردید نسخه‌های دیگری از این آیین وجود داشته است. چنان که گفتیم، یکی از این سنت‌ها که در اوستا نیز طرد شده، جنبیدن و رقصیدن زیر تأثیر سرخوشی‌آور هوم بوده است. وجود این رقیبان کهنسال از آنجا معلوم می‌شود که در اوستا بر فشردن هوم بر اساس آیین اشته تاکید زیادی شده، و معلوم است اشکال دیگری از این فشردن نیز ممکن و شناخته شده بوده است.^۱

ردپای این آیین‌های کهن را در بندی از هوم یشت می‌بینیم که در آن به انجام قربانی جانوری برای هوم اشاره شده، و این که باید دو آرواره و زبان و چشم چپ قربانی را به هوم پیشکش کرد.^۲ همچنین در بندی از یسنه در کنار شیری که پیشکش شدنش به هوم معادل آمیختنش با شیرهای آن بوده، از «گوشت خوشی دهنده» سخن رفته است که به قربانی جانوری در این آیین اشاره دارد.^۳ این در حالی است که قربانی جانوری برای خدایان در آیین زرتشتی آغازین پسندیده نیست و آشکارا این اشاره‌ی یگانه به بازمانده‌ای از سنتی کهن‌تر اشاره می‌کند.

اما در نهایت نسخه‌ی ایرانی -زرتشتی کوبیدن هوم همراه با آب از آزمون انتخاب طبیعی سربلند بیرون آمد و بر سایر رقیبان پیروز شد. زرتشت البته عناصر نمادین اصلی مربوط به هوم را پذیرفت و درونی ساخت، و نوآوری عمده‌اش در مورد این آیین، زبان‌مدارانه کردنش بود و چیرگی سکوت و آرامشی موقرانه بر هیجان و جنب و جوشی که احتمالاً از نوشیدن مایعی سرخوش‌آور ناشی می‌شده است. هوم به تدریج به آیینی عمومی برای نیایش تمام خدایان تبدیل شد، چنان که در یشت‌ها نیز مرتب به برگزاری مراسم هوم با برسم

^۱. ویسپرد، ۹، بندهای ۱ تا ۳.

^۲. یسنه، هات ۱۱، بندهای ۴ و ۵.

^۳. یسنه، هات ۲۴، بندهای ۱ و ۶.

و منشره و شیر بر می‌خوریم.^۱ در آبان یشت، آنگاه که قرار است اهورامزدا و زرتشت برای ایزدبانوی کهنسال و نیرومندی مانند آناهیتا قربانی کنند و نماز گزارند، از سنت ارتشتاری مرسوم در آبان یشت بر می‌گردند و او را با هوم و شیر و برسم و منشره نیایش می‌نمایند.^۲

۵. هوم را می‌توان نمادی از ایزدان گیاهی باستانی دانست که با جاودانگی و سرزندگی طبیعت و نیروهای زاینده و بارور سازنده‌ی نهفته در آیین قربانی پیوند داشته‌اند. روایت‌های مربوط به هوم و سومه در متون کهن هندی و ایرانی تصویری دقیق‌تر از ارتباط میان این خویشکاری هوم، و سایر ایزدان هند و ایرانی را به دست می‌دهد.

در اساطیر هندی سومه به شیر و گاو و ماه، یعنی عناصری که همچون زن زندگی بخش هستند مربوط می‌شوند. در داستان وهدیارگه می‌خوانیم که این ایزد به سودای انتقال جاودانگی‌اش به فرزندان، گاوی را آفرید. اما این گاو به دست وایو (ایزد باد) کشته شد و سومه‌ی او، که مایه‌ی جاودانگی بود توسط باد مکیده شد و به ماه منتقل شد، که زخمی شده بود و به همین دلیل در طول یک ماه مرتب از مقدارش کاسته می‌شد. ماه به امر شیوا این سومه را خورد و به این ترتیب عمر دوباره یافت و این یکی از اساطیری است که تغییر شکل ماه را توضیح می‌دهد.

اسطوره‌ی هندی دیگری در همین زمینه هست که آن نیز به سومه مربوط می‌شود. بر مبنای این داستان سومه ایزد ماه بود که چهار دختر داشت و یکی از آن‌ها را از بقیه بیشتر دوست داشت. سه خواهر او از روی حسادت به دکشه یا همان پرجاپتی شکایت بردند و این ایزد نیرومند به ماه حمله برد. به همین دلیل هم ماه

^۱ اردیبهشت یشت، ۱۸ و خرداد یشت، ۱۰.

^۲ آبان یشت، کرده‌ی ۱، بند ۹، کرده‌ی ۵، بند ۱۷، کرده‌ی ۲۴، بند ۱۰۴.

بیمار و زخمی شد و محکوم شد تا هر بیست و هشت روز تغییر شکل یابد. بعد از این رخداد، سومه به «سیتاماریچی» مشهور شد، که «دارنده‌ی نور سرد» معنا می‌دهد و نشانگر بیماری‌اش است.

ارتباط میان هوم و ماه در ادبیات اوستایی نیز باقی مانده است و نشان می‌دهد که از همان آغاز ارتباطی میان نیروهای زاینده و جاودانه‌ی گیاهی، و ماه که نماد زنانگی است، برقرار بوده است. اشاره‌های باز مانده در متون پهلوی و مانوی نشان می‌دهد که ماه، به دلیل شباهتش با شاخ گاو، و پیوندش با عادت ماهانه‌ی زنان، پلی ارتباطی بوده که پیوند میان زنانگی، گیتی زاینده (گاو) و تغییرات آسمانی منظم (ماه) را برقرار می‌کرده است. مانویان معتقد بودند پر و خالی شدن ماه ناشی از گرد آمدن تدریجی روان و نورِ زندگی درگذشتگان در جام ماه است و رهانده شدنشان به سوی اقلیم نور، که از مسیر کهکشان راه شیری به انجام می‌رسد.

روایت‌های کهن‌تر پهلوی و هندی می‌گویند که این پر و خالی شدن به گرد آمدن تدریجی نیروی حیاتی مردمانی مربوط می‌شود که دچار تناسخ می‌شوند و روان‌شان بار دیگر به زمین باز می‌گردد. در این روایت نورِ روان مردگان در ماه جمع شده، و به سومه یا هوم تبدیل می‌شود که نوشابه‌ی جاودان‌ساز ایزدان است. این مایع نورانی همان است که به صورت باران بر زمین می‌بارد و سرچشمه‌ی سایر مایع‌های حیات بخش (پشتاب مردان و شیر زنان) نیز هست. و همین است که در آیین‌های قربانی باستانی به صورت خون و گمیز گاو باقی مانده است. دو مایع نیروبخش و پاک کننده و مقدس برآمده از بدن گاو -نماد گیتی- که به ترتیب با شیر زنان و پشتاب مردان برابر فرض می‌شده است و حیات جانوری و گیاهی را استمرار می‌بخشیده است. پس روشن است که ارتباطی میان هوم و آمیزش جنسی و زایش ناشی از آن برقرار بوده است. بندی مشهوری از یسنه‌ها که در آن به طبقات اجتماعی کهن ایرانی اشاره شده و تمامیت آن مقدس دانسته شده، درست بعد از این بند قرار دارد: «آن کسی که از قربانی ویژه‌ی یشت بدزدد، در خانه‌اش آتوربان و ارتشتار و برزیگر زاده

نشود»^۱ بلکه برابرنهادهای منفی و اهریمنی این سه طبقه‌ی کهن آریایی به وجود می‌آید. مشابه این بند را در مورد زن نابکاری می‌بینیم که از پیشکشی مربوط به هوم بدزد و بخورد. او نیز فرزندی آتوربان و نیکو نخواهد داشت.^۲ در مقابل هوم به دختران اشون شوهرانی دلخواه و پسرانی نامدار و پرهیزگار می‌بخشد.^۳ بنابراین معلوم می‌شود که روزگاری قربانی جانوری برای هوم رواج داشته و حریم آن نیز به بچه‌دار شدن و فرزند سالم و «طبقه‌دار» داشتن پیوند می‌خورده. این دزدی از پیشکش هوم، که ابتدا خصلتی خوراکی داشته، در نهایت به حرمت نوشیدن از مایع هوم برای اشموغان و بی‌دینان ختم شده است، چنان که در متنی متأخر مانند ونیداد می‌بینیم.^۴

این خط و ربط، هوم را با آناهیتا شبیه می‌سازد، و از یاد نبریم که مراسم هوم با آب نیز پیوند داشته است. دو شاخه‌ی اصلی مراسم نیایش زرتشتی، با پیشکش کردنِ هیزم به آتش و هوم به آب همراه است. به این ترتیب دو ایزدِ بزرگِ باستانی آریاییان، که عبارتند از آذر و آناهیتا به غذایی دست می‌یابد که بقایشان را ممکن می‌سازد. هوم در ابتدای کار گیاهی بوده که به خاطر خصلتِ همیشه سبز و تأثیر درمان‌کننده و سرخوشی-آورش، حاوی اکسیر تندرستی و جاودانگی دانسته می‌شده است. از این رو آمیختن آن با آب را می‌توان همتای پیشکش کردنِ هیزم به آتش دانست. هردو موادی مقدس و گیاهی هستند که بقای عنصری قدسی و فرازمربه را ممکن می‌سازند.

۱. یسنه، هات ۱۱، بند ۶.

۲. یسنه، هات ۱۰، بند ۱۵.

۳. یسنه، هات ۹، بند ۲۲.

۴. ونیداد، فرگرد ۱۸، ۱، ۱۲.

از این رو، حدس من آن است که هوم در ابتدای کار و در روزگاران بسیار دور، عنصری بوده در آیین پرستش ایزدبانوی بزرگ آب‌ها در میان اقوام آریایی که بعدها در ایران به آناهیتا تبدیل شده است. این عنصر قاعدتا اساطیر خاص خود را داشته و به خاطر ملموس بودن و تجلی یافتنش در قالب گیاهی مشخص، به تدریج روایت‌هایی را در اطراف خود پدید آورده و به ایزدی مستقل تبدیل شده است. چه بسا که اصولاً ورود این عنصر به آیین آناهیتا نیز خود بازمانده‌ای از سنتی کهن‌تر و ناشناخته باشد که تنها بر تقدس این گیاه متمرکز بوده و بعدها به آب و جاودانگی و امور مینویی مربوط شده است.

یکی از نکات جالب در مورد آیین هوم، آن است که روایت‌های مربوط به بنیانگذاران این آیین در دل دین زرتشتی باقی مانده و حفظ شده‌اند. هوم یشت با رویارویی زرتشت و هوم آغاز می‌شود، و با سخنان هوم که زرتشت را از نخستین پرستندگان و پرستارانش خبر می‌دهد. بنا بر گفتار هوم، نخستین کسی که او را ستود، ویونگان بود، دومی آبتین از نسل جمشید، و سومی اترت بود. چهارمین کس، پوروشسپ سپیتمان پدر زرتشت بود که به گمان من بعدها به این فهرست سه نفره‌ی بنیان‌گذاران باستانی افزوده شده است.

ارتباط هوم با فرزندان دلیر و نامدار داشتن را به خوبی در این بندها می‌توان دید. هوم به زرتشت می‌گوید که این چهار تن در زمان‌هایی گوناگون آیین پرستش او را تأسیس کرده و پاس داشتند، از این رو هوم به ایشان فرزندان نامدار اهدا کرد. ویونگان پدر جمشید، آبتین پدر فریدون، و اترت پدر گرشاسپ و اورواخشیه بودند، که همگی پهلوانانی بزرگ و در دو مورد نخست، شاهانی آرمانی محسوب می‌شدند.^۱ پوروشسپ نیز با پیروی از همین سنت فرزند نامداری به نام زرتشت پیدا کرد.^۲ به این ترتیب این بندها آشکارا می‌کوشند تا سنت کهن‌تر پرستش هوم را با قهرمانان سه‌گانه‌اش، با آیین زرتشتی تلفیق کنند. این تلفیق تا جایی پیش رفت

^۱ کریستن سن، ۱۳۸۶.

^۲ یسنه، هات ۹، بند ۲.

که هوم خود یکی از مؤسسان دین زرتشتی دانسته شد. در حدی که ابراهیم پورداوود در شرح خود از گاهان او را پیامبری مربوط به دوران پیشازرتشتی دانسته است.^۱ دلیل او برای این ادعا، با بندی از هوم یشت تقویت می‌شود که در آن هوم نخستین کسی دانسته می‌شود که کشتی بست و منشره را بر ستیغ کوه‌ها نگهبانی کرد.^۲ هوم همچنین در داستان‌های حماسی نیز نقشی ایفا می‌کند. در روایتی که امروز از یادها رفته، اما اشاره‌هایی از آن باقی است، هوم بر شاهی دیوپرست که آتوربانان را از کشورش رانده بود، چیره می‌شود.^۳ در داستان‌های اساطیری می‌بینیم که شخصیتی به نام هوم است که پس از قربانی کردن نزد آناهیتا، بر افراسیاب چیره می‌شود و او را دستگیر کرده و به نزد کیخسرو می‌آورد. در متون جدیدتر گویی هوم مردی است دلاور و دیندار، که هوادار ایرانیان است و جویای کین سیاوش. اما در اوستا اشاره‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد این شخص همان ایزد هوم است و نه موجودی انسانی.^۴ هوم در بندی از درواسپ یشت همان پهلوانی دانسته شده که افراسیاب را در نهایت از پا در می‌آورد و او را به کیخسرو تسلیم می‌کند. این داستان در شاهنامه به این صورت در آمده که مردی زاهد و پرهیزگار به نام هوم که در ضمن دلاوری رزمجو هم هست، افراسیاب را در نبردی شکست می‌دهد و اسیر می‌کند. اما در درواسپ یشت که اصل این روایت را می‌خوانیم، هوم با لقب نوشیدنی‌درمان‌بخش، شهریار زیبای زرین توصیف شده و معلوم است که منظور همان ایزد هوم است.^۵ این نکته را باید به یاد داشت که افراسیاب در اوستا و تا حدودی در شاهنامه نماد نیروهای پلید حبس‌کننده‌ی آب، و بنابراین دشمن باروری و جاودانگی زندگی گیاهی است. یعنی تقریباً همان نقشی را بر عهده دارد که

۱. پورداوود، ۱۳۵۶، ج. ۲: ۳۵۲.

۲. یسنه، هات ۹، بند ۲۶.

۳. یسنه، هات ۹، بند ۲۴.

۴. یسنه، هات ۱۱، بند ۷.

۵. درواسپ‌یشت، کرده ۴، بندهای ۱۷ و ۱۸.

ورتره در وداها ایفایش می‌کند. بنابراین هومی که بر افراسیاب چیره می‌شود، همان ایزد پهلوانی است که مانند بهرام/ مهر بر نیروهای هوادار دروغ غلبه می‌کند و آب‌های بارور کننده (باران/ آناهیتا/ شیرهی هوم) را رها می‌سازد و به این ترتیب جاودانگی و زندگی را به گیتی باز می‌گرداند. ناگفته نماند که بنیانگذاران اساطیری آیین هوم نیز با عفریت در بند کننده‌ی آب‌ها تقابلی دارند. چون ضحاک هم، که ارنواز و شهرناز دختران جمشید را به اسیری می‌گیرد، به افراسیاب شباهت دارد که حبس کننده‌ی آب‌هاست. فرزندان آورندگان آیین هوم، ارتباطی استوار با وی برقرار می‌کنند. چون جمشید پسر ویونگان کسی است که با او می‌جنگد و کشته می‌شود و فریدون پسر آبتین در نهایت بر ضحاک غلبه می‌کند و وی را به اسارت می‌گیرد. نبرد گرشاسپ با دیوهای آبی (مهم‌تر از همه گندروه) و دشمنی زرتشت با دروغ (که ضحاک نیرومندترین جلوه‌ی آن دانسته شده) می‌تواند دنباله‌ی همین زنجیره از تداعی‌ها باشد.^۱ بنابراین در میان پرستندگان هوم با رده‌ای سرافراز از پهلوانان سر و کار داریم که با تجلی کهن دروغ در قالب دیو محبوس کننده‌ی زنان/ آب‌ها ستیزه داشته‌اند. در هوم یشت بندی زیبا و حماسی وجود دارد که در آن از هوم خواسته شده تا زره و سلاح برگیرد و زیناوند شود تا با دشمنان راه راست بجنگد. او در سه بند پیایی به نبرد با اژدهای زهرآلود و راهزن نابکار و خونخوار، شاه ستمکار و اشموخی که دین را از میان می‌برد، و روسپی‌ای که منشش همچون ابر در برابر باد آشفته است، برانگیخته شده است. این هر سه بدان دلیل دشمن دانسته می‌شوند که «تنِ مرد اشون را از بین می‌برند.»^۲ این اشاره به تن و بدن در جاهای دیگری هم دیده می‌شود، در میان بخشش‌های هوم به پرستارانش، مواردی مانند تندرستی، عمر طولانی، پیروزی در نبرد، کامروایی و دلیری دیده می‌شوند^۳ که با بدن ارتباط دارند. او

^۱ سرکاراتی، ۱۳۷۶: ۵-۳۸.

^۲ یسنه، هات ۹، بندهای ۱۰-۳۲.

^۳ یسنه، هات ۹، بند ۱۹.

همچنان همچون مهر کسی است که زور و نیروی جنگیدن را به شهسواران و سلحشوران اهدا می‌کند.^۱
 همچنین در بندی از هوم یشت می‌خوانیم که نیایشگر این ایزد می‌گوید: «تن خوب بالیده‌ام را به تو پیشکش می‌کنم.»^۲

تقدس هوم بهتر از هر جای دیگر در عنصری گیتیانه یعنی گیاهی کوهستانی نمود یافته است و از آنجا نیز به زمین و کوه و ابر تعمیم می‌یابد. چنان که در بندی زیبا از یسنه، نخست ستیغ کوهی که هوم بر آن روییده، و ابر و بارانی که آن را سیراب می‌کنند، ستوده شده‌اند. بعد این ستایش تعمیم یافته و به خاکی که کوه بر آن استوار شده و سرزمین و کشوری که کوه‌ها را در بر گرفته نیز نشت کرده است.^۳ او همچنین نیرویی است که فراوانی و پیروزی را برای گیتی به ارمغان می‌آورد و ستودنش با عزم آبادان کردن جهان همراه است.^۴

از سوی دیگر ارتباط هوم با جهان مینویی نیز بدیهی است. چنان که گفتیم، او نماد خرد و الهام است که امری مینویی است. در زمیاد یشت بارها او را نگهبان فر کیانی دانسته‌اند.^۵ او با منشره و سخن ارتباط دارد و خواندن دعا باعث رویش گیاهش می‌شود.^۶ در هوم یشت می‌خوانیم که از دهش‌های او، دادن پاکی و فرزاندگی به کسی است که به دلخواه خویش نسک‌ها را می‌آموزد.^۷ ارتباط او با خرد، ستوده‌ترین عنصر مینویی نیز محکم و نیرومند است. او کسی است که با تکیه بر نیروی خویش شهریاری کامرواست، چرا که از پرسیدن بی‌نیاز

۱. یسنه، هات ۹، بند ۲۲.

۲. یسنه، هات ۱۰، بند ۱۴ و هات ۱۱، بند ۱۰.

۳. یسنه، هات ۱۰، بندهای ۲-۴.

۴. یسنه، هات ۱۰، بند ۲۰.

۵. زمیاد یشت، کرده ۱، بند ۱۳، کرده ۷، بند ۵۴، کرده ۸، بند ۶۴.

۶. یسنه، هات ۱۰، بندهای ۵ و ۶.

۷. یسنه، هات ۹، بند ۲۲.

است و تمام سخنان راست را پیشاپیش می‌داند.^۱ از این رو عجیب نیست که در میان بخشش‌هایش مواردی همچون «بهترین زندگی بر اساس اشه» نیز یافته می‌شود.^۲ همچنین در هوم یشت از او درخواست می‌شود تا «پیش از بقیه از گرج، راهزن و دزد بوی بریم و حضورشان را بشناسیم»^۳ سرخوشی ناشی از هوم نیز به حالتی مینویی و دگردیسی‌ای روانی مربوط می‌شده است که با این پیش‌آگاهی و روشن بینی همانند است. در بندی چشمگیر از ویسپرد، آمده که «ما هوم را به روان خویش پیشکش می‌کنیم».^۴ و این اشاره به «روانِ من» همچون دریافت کننده‌ی نیایش و نماز، در ادامه‌ی فهرستی از موجودات آسمانی و قدسی مانند خدایان و فرشتگان قرار گرفته است.

به این ترتیب روشن است که هوم گذشته از ارتباطش با روان و جهان مینویی، نقشی را در حفظ تن و جسم مردمان نیز ایفا می‌کرده است و این درست همان جایی است که با مهر، متولی اصلی ارتباط تن و روان مربوط می‌شود. مهر نیز مانند هوم هم با گیتی و هم با مینو در ارتباط است و این کارویژه‌ایست که در میان ایزدان به ندرت دیده می‌شود و در نگرش زرتشتی به اهورامزدا اختصاص یافته است.

۱. یسنه، هات ۹، بند ۲۵.

۲. یسنه، هات ۹، بند ۱۹.

۳. یسنه، هات ۹، بند ۲۱.

۴. ویسپرد، ۱۱، ۱.

گفتار سوم: آناهیتا

۱. آناهیتا ایزدی نامدار و آشناست. نام کاملش در اوستایی آردویسوره آناهیتا است. نامی که از این بخش‌ها تشکیل شده است: آردوی (=گشادگی، بالندگی، فراخی) + سوره (=نیرومند، زورمند) + آ(نا) (=علامت نفی) + آهیتَه (=آلایش، آلودگی)

در بسیاری از متون عنوان «آردوی» به تنهایی برای اشاره به او مورد استفاده قرار گرفته است.^۱ نکته‌ای که در مورد این واژه باید گوشزد کرد که طبق آنچه دارمستتر ترجمه کرده، در وندیداد همین واژه به معنای واحدی برای درازا به کار گرفته شده است.^۲ جلیل دوستخواه در ترجمه‌ی خویش از اوستا آن را به «رود» برگردانده است. «سوره» هم که «نیرومند» معنا می‌دهد،^۳ در جغرافیای باستانی ایران نام رودی اساطیری و مقدس بوده است. بنابراین نام کامل این ایزدانو را در اوستایی می‌توان به زبان امروزیین چنین ترجمه کرد: «رود سورای مقدس، فراخ و بالنده، که بی‌آلایش است».

هر دو لقب بی‌آلایش (آناهیتا) و نیرومند (سوره) در متون ودایی نیز دیده می‌شوند^۴ و در اوستا به شکلی جداگانه در ارتباط با نیروهای آسمانی دیگری مانند هوم و فروشی‌ها نیز به کار گرفته شده‌اند.^۵ با این وجود ترکیب اردویسوره آناهیتا ویژه‌ی این ایزدانوست و به کسی دیگر اشاره نمی‌کند. لقب بی‌آلایش در میان

^۱. Boyce, 1983: 1003.

^۲. وندیداد، فرگرد ۲، بند ۲۲.

^۳. Boyce, 1982: 29.

^۴. Monier-Williams 1898.

^۵. Gray, 1926: 99.

نام‌های منسوب به او شهرت بیشتری یافته^۱ و از این رو بیشتر او را با نام‌هایی مانند آناهید، ناهید، آنائیتیس (یونانی) و یا ترجمه‌هایی سامی مانند بتول و طاهره می‌شناسند که به همین معناست. القاب یاد شده به‌ویژه در ادیان سامی لقبی است برای شخصیت‌هایی تاریخی مانند مریم مقدس است که شکل عزل شده و زمینی شده‌ی همین ایزدبانوی باروری و «مادر خدا» است.^۲ آناهیتا گذشته از این نام رسمی، عناوین دیگری هم دارد. لقبش به‌ویژه در ایران شرقی بغدادت یا بیدخت است که «دخترِ ایزدِ بزرگ» معنا می‌دهد. بسیاری از قلعه‌هایی که مانند پل دختر و چهل دختران در نامشان پسوند «دختر» دیده می‌شود و در گوشه و کنار ایران زمین وجود دارند، به افتخار این ایزدبانو نامگذاری شده بودند.

در آبان یشت که یکی از کهن‌ترین بخش‌های اوستاست، توصیفی بسیار دقیق از او در دست است: اردویسوره آناهیتا دوشیزه‌ایست زیبا، برومند،^۳ بُرزمند، نژاده، سپید بازو، راست بالا، و تناور که بازوانی ستبر همچون کتف اسبِ سواری دارد.^۴ در قصر زیبایش که هزار ستون دارد بر بستر و بالش و تختی خوشبو نشسته است^۵ و لباسی فاخر و زیورهای گرانها در بر دارد. کفش‌های درخشانش را که تا مچ پاهایش را می‌پوشانند، با بندهایی زرین بسته است،^۶ و جامه‌ای پرچین و درخشان در بر دارد که کمرش را به رسم ایلامی‌ها از زیر سینه بسته‌اند «تا پستان‌هایش زیباتر بنماید».^۷ گوشواره‌هایی زرین و چهارگوش با گردنبندی طلایی دارد^۸ و

^۱. Boyce, 1982:202.

^۲. Jacobs, 2006.

^۳. آبان یشت، کرده ۱۹، بند ۷۸.

^۴. آبان یشت، کرده ۱، بند ۷.

^۵. آبان یشت، کرده ۲۳، بندهای ۱۰۱ و ۱۰۲.

^۶. آبان یشت، کرده ۱۶، بند ۶۴.

^۷. آبان یشت، کرده ۳۰، بندهای ۱۲۶ و ۱۲۷.

^۸. آبان یشت، کرده ۳۰، بند ۱۲۷.

تاجی هشت پر بر سر نهاده که صد ستاره بر فراز آن نهاده‌اند به چرخ می‌ماند و چنبری از آن پیش آمده است.^۱ بر دهانش پنامی زربفت افکنده^۲ و بنابراین به نماد ویژه‌ی مغان نیز مسلح است.

آناهیتا ایزدبانوی نیرومند است. توان او به قدر مجموع تمام رودهای جهان است، و گردونه‌ای را می‌راند^۳ که چهار اسب سپید آن را می‌کشند.^۴ این اسب‌ها عبارتند از باد، باران، برف و تگرگ.^۵ او با گردونه‌اش دروندان و دیوان و کرپن‌ها را از میان بر می‌دارد.^۶ او ایزدبانویی است که برای پرستندگانش هرآنچه که لذت بخش است را به ارمغان می‌آورد. او بخشنده‌ی شیر، چربی گوارا، پیروزی، ثروت، نیکنامی و چالاکی مردان دو پا و اسبان چهارپا در میدان نبرد است.^۷ صفت‌های دیگری که به او نسبت داده‌اند، گیتی‌افزا، گسترده، درمانگر، روشنی دهنده، دیوستیز و رد (= پیشوا و استاد) اشونی (پیروی از اشه) است.^۸

ارتباط انداموار آناهیتا با آب‌ها تا بدان پایه است که در اوستا در بیشتر مواردی که واژه‌ی آب به کار گرفته شده، او منظور بوده است. نام پاره‌هایی از اوستا که به او اختصاص یافته نیز آبان یشت و آبان نیایش است و در اوستا بیش از آن که نامش تکرار شده باشد، با عبارت «آب‌های نیک آفریده» به او اشاره شده است. از این روی عجیب نیست که خویشکاری عمده‌ی آناهیتا نظارت بر آب‌های پاک و نوشیدنی است، و این وظیفه را به تمام مایع‌های جان‌بخش دیگر نیز تعمیم داده است. چنان که او را متولی پاک‌ی شیر زنان و دام‌ها و و نطفه‌ی

۱. آبان یشت، کرده ۳۰، بند ۱۲۸.

۲. آبان یشت، کرده ۲۹، بند ۱۲۳.

۳. آبان یشت، کرده ۲، بند ۱۱.

۴. آبان یشت، کرده ۳، بند ۱۳.

۵. آبان یشت، کرده ۲۸، بند ۱۲۰.

۶. آبان یشت، کرده ۳، بند ۱۳.

۷. آبان یشت، کرده ۳۰، بند ۱۳۱.

۸. فروردین یشت، کرده ۱، بندهای ۴-۸، آبان یشت، کرده ۱، بند ۱. و ویسپرد، ۱، ۵ و ۲، ۷.

مردان نیز دانسته‌اند. چشمه‌ها به خاطر حضور او پاک و زلال هستند، و رودهای بزرگ با اراده‌ی او از کوه‌ها تا دریا راه می‌جویند.

در جغرافیای اساطیری ایرانی، آناهیتا موقعیتی مرکزی را در ارتباط با رودها و دریاها اشغال می‌کند. اوست که بر فراز کوه هوکر زاده می‌شود.^۱ او هر روز آب تمام رودها را از مجرای هزار نایچه‌ی زرین به دریاچه‌ای که بر فراز هوکر است می‌برد و از راه هزار مجرای طلایی دیگر آن‌ها را به رودهای کوهستانی باز می‌گرداند. این رفت و برگشت آب‌ها به دماوند است که پاک شدنشان را رقم می‌زند. آب‌هایی که به این شکل پاک شده‌اند، به دو شکل به گیتی سود می‌رسانند. برخی همچون باران بر زمین می‌بارند و برخی دیگر بر سطح زمین راه می‌پویند تا در نهایت به دریای بزرگ فراخکرت برسند.^۲ از همین روست که آناهیتا را دارنده‌ی هزار چشمه و هزار رود دانسته‌اند که هریک از آن‌ها به قدر چهل روز تاختِ سواری چابک درازا دارند،^۳ و این در بندهش با هزار و هفتصد فرسنگ برابر دانسته شده است.^۴

۲. آناهیتا به احتمال زیاد در زمان‌های بسیار دور ایزدبانوی نگهبان رودی مقدس بوده است، که به تدریج همراه با مهاجرت گروهی قبایل آریایی به سوی جنوب، شخصیتی تعمیم یافته به دست آورده است و متولی کل آب‌های آشامیدنی شده است. در گام بعدی، این ارتباط با آب به مفاهیم مشابه دیگر تعمیم یافته است. چندان که پشتاب مردان و شیر زنان نیز در حوزه‌ی اختیار او قرار گرفته است. از سوی دیگر، آب همواره با

^۱. آبان یشت، کرده ۱، بند ۲.

^۲. رشن یشت، بند ۲۴.

^۳. آبان یشت، کرده ۱، بند ۴ و کرده ۲۳، بند ۱۰۱.

^۴. بندهش هندی، بند ۱۱.

گیاه و رویش رستنی‌ها مربوط بوده است و از این رو آناهیتا را با باران و گیاهان نیز مربوط دانسته‌اند. در اوستا عبارت «آب نیک» بارها و بارها در کنار نام «گیاهانِ مزدا آفریده» آورده شده است.^۱ همچنین با هوم که مقدس‌ترین گیاه است پیوندی دیرینه دارد و در بندهایی بسیار از اوستا به همراه هوم ستوده شده است.^۲ آب مهم‌ترین مایعی است که به همراه شیر در آیین پرستش هوم کاربرد دارد،^۳ خود هوم گیاهی است که نذر کردنش در آیین ستایش ایزدان بسیاری رواج داشته است.

پیوند میان زن، زمین، آب و گاو بهتر از همه در هات ۳۸ یسنه دیده می‌شود که سراسر به ستایش باروری اختصاص یافته است. نخستین بند از این هات چنین آغاز می‌شود: «زمین را می‌ستاییم... زنان را می‌ستاییم.» و بعد از یک جمله در ستایش دین و چالاکی ذهن و هوشیاری، می‌خوانیم که: «اینک آب‌ها را می‌ستاییم، آب‌های فرو چکیده و گرد آمده و روان شده و خوب کنش /هورایی را.» در واپسین بند از این هات، تمام این عناصر به شکلی با هم گرد آمده‌اند که شکی در پیوندشان باقی نماند:

دردم دد پرسد. واسم. وسمه (پژم د پرسد. واسم. دق {د دسم. و دق و دد دد دد دد دد.
 واسم. دق دد پرسد.
 و دد دد دد - دد دد دد دد. و دد دد دد دد دد. دد دد دد دد دد. دد دد دد. و {.
 دد دد دد دد دد. و دد دد دد دد.
 (د دد دد دد. و دد { دد دد دد دد - دد دد دد دد دد دد.
 دد دد دد - دد { دد دد دد دد. و دد دد دد دد.
 دد دد دد دد.

^۱ مثلاً نک: یسنه؛ هات ۱، بند ۱۲- هات ۳، بند ۱۴- هات ۴، بند ۱۷- هات ۵، بند ۱- هات ۶، بند ۱۱- هات ۷، بند ۱۴-

هات ۱۶، بند ۹- هات ۱۷، بند ۱۲.

^۲ مثلاً نک: یسنه؛ هات ۳، بند ۳ و هات ۷، بند ۳.

^۳ یسنه، هات ۲۲، بند ۲ و هات ۲۴، بند ۲، ویسپرد، ۱۱، ۴.

apascâ vâ azîshcâ vâ mâterâshcâ vâ agenyâ drigudâyanghō vîspō-paitîsh
avaocâmâ vahishtâ sraêshcâ avâ vê vanguhîsh râtoîsh daregō-bâzâush nâshû paitî-
vyâdâ paitî-sêndâ mâtârō jîtayō.

«ای آب‌های بارور! شما را به یاری همی‌خوانیم. شما را که همچون مادر هستید. شما را که همچون گاو شیر

ده پرستار بی‌نویان هستید و از همه‌ی آشامیدنی‌ها بهتر و خوش‌ترید.»

آب مایعی حیات بخش و «بهترین آشامیدنی» است.^۱ این مایعی است که برای شناوری، بخشایش و شستشو^۲

نیز به کار گرفته می‌شود و بنابراین در قلب کارکردهای دینی قرار دارد. از این روست که آشون نامیده شده،^۳

یعنی موجودی که از راه راست و قانون هستی (اشه) پیروی می‌کند. به همین دلیل در بندی از یسنه که به

ستایش آب و گیاه اختصاص یافته، چنین آمده که باید آب را از موجوداتی که اشه را تباه می‌کنند (اشموغ‌ها)

دریغ کرد. در اوستا فهرست‌هایی بلند بالا از موجودات نابود کننده‌ی اشه ذکر شده است. اما در مورد این

لزوم دریغ کردن آب از اشموغ‌ها به طور مشخص به سه رده از مردم اشاره شده است: کسانی که به گفتار بد،

کردار بد، و پندار بد آلوده شده‌اند و همسایه‌شان را، دوستان‌شان را، و مغان را آزار می‌کنند.^۴

همتایی آناهیتا با نیروهای زندگی‌بخش چندان است که نوعی از ستایش بدنِ سالم در آیین‌های او وجود دارد.

به این ترتیب، نه تنها کسی که به گناه برگزیدنِ راه دروغ و آسیب زدن به اشه آلوده است، که حتا افراد دارای

نقص بدنی هم از ورود به آیین‌های او باز می‌مانند. در بند مشهوری از آبان یشت، آناهیتا اعلام می‌کند که

مردمان دارای نقص بدنی و بیماری نباید به محفل پرستش او راه داده شوند.^۵ آنگاه فهرستی از این افراد را

۱. یسنه، هات ۳۸، بند ۵.

۲. یسنه، هات ۳۸، بند ۳.

۳. یسنه، هات ۲، بند ۱۲- هات ۶، بند ۴- هات ۱۶، بند ۴.

۴. یسنه، هات ۶۵.

۵. آبان یشت، کرده ۲۱، بند ۹۲.

ذکر می‌کند که بسیاری از آن‌ها (مانند تبار، پیسی، دارنده‌ی عضوی ناقص) به اختلالی عضوی و برخی دیگر (جهی، زن روسپی) به گناهی اخلاقی دچارند. وجه اشتراک این هردو، پیوندشان با بدن و سلامت است که با کارویژه‌ی آن‌هایتا مربوط می‌شود.

پیوند آب با گیاه و رویش، آن را با زندگی و باروری چفت و بست می‌کند. از این روست که در تمام ادیان باستانی رودهای بزرگ هم مقدس بوده‌اند و هم در قالب موجود آسمانی مادینه‌ای تجسم می‌شده‌اند. در واقع پیوند میان زن، آب و زاینده‌گی یکی از کهن‌ترین شبکه‌های معنایی است که در تمام تمدن‌های باستانی و حتا امروزی دیده می‌شود. آن‌هایتا به همین دلیل ایزدی است که تخمه و زهدان زنان را پاک می‌سازد و زایمان را آسان می‌نماید.^۱ دوشیزگان از او شوهر دلیر می‌خواهند و زنان جوان بچه‌دار شدن خویش را از او می‌طلبند.^۲ اوست که شیر را در پستان زنان جاری می‌سازد و بنابراین متولی زایش فرزند و پروردن آن نیز هست. پس منطقی است که او را بخشنده‌ی فرزندان سالم و برومند دانسته‌اند و یکی از خویشکاری‌هایش را مقابله با تهدید و خطرهای متوجه کودکان و فرزندان قرار داده‌اند.^۳ در ونیداد نیز چشمه‌ی جوشانی که کشتزارها را می‌رویاند همتای زن باروری دانسته شده که کودک می‌زاید.^۴

پیوند آن‌هایتا با زن و فرزند، و حمایتی که از ایشان می‌کند، در کنار این حقیقت که در تمدن‌های کشاورز باستانی او متولی آب‌های جاری در کشتزارها بوده است، به معنای آن است که این ایزدبانو با رفاه و آسایش مادی و لذت در معنای عام آن پیوند داشته است. کافی است به فهرست بخشش‌های او به پیروانش بنگریم

^۱. آبان یشت، کرده ۱، بند ۲.

^۲. آبان یشت، کرده ۲۱، بند ۸۷.

^۳. یسنه، هات ۶۵، بند ۱۲ و خرده اوستا، خورشید نیایش، بند ۱۸.

^۴. ونیداد، فرگرد ۲۱، ۳، بندهای ۶ و ۷.

تا این نکته را دریابیم که آناهیتا دهنده‌ی تمام لذت‌هایی بوده است که در یک زندگی خانوادگی می‌توان از آن برخوردار بود: شیر، چربی، تندرستی و درمان بیماری‌ها، نیکنامی و آسایش روان، پیروزی و گیتی‌افزایی، گشایش و بالندگی، و زندگی خوشی که با اشته همراه باشد.^۱ او همچنین بخشنده‌ی جان، رمه، دارایی، کشور و گیتی دانسته شده است،^۲ که سطوح گوناگونی از برخورداری از لذت‌های مادی در گیتی است.

۳. آناهیتا، گذشته از ارتباطش با آب و باروری و زنان، خویشکاری دیگری نیز بر عهده دارد و آن جنگ است. این نکته که چرا ایزدبانوان آب‌ها و زنان معمولاً نقشی جنگاور نیز بر عهده می‌گیرند، شایسته‌ی آن است که به شکلی جداگانه مورد واریسی قرار گیرد. به هر صورت، آنچه که می‌دانیم آن است که در تمدن‌های باستانی ایزدبانوانی با این کارویژه فراوان بوده‌اند و گویی در ذهن مردمان کهن ارتباطی میان جنگیدن و باروری برقرار بوده است. آناهیتا نیز ایزدبانویی است که محبوب ارتشتاران است و جنگاوران در میدان نبرد پیروزی را از او می‌خواهند و می‌یابند.

بخش عمده‌ی آبان یشت که مفصل‌ترین متن در ستایش آناهیتاست، به شرح نام و نشان کسانی اختصاص یافته است که برای این ایزدبانو قربانی کردند، و خواسته‌هایی را از او طلب کردند. در میان این افراد ارتشیان و جنگجویان اکثریتی مطلق دارند و تنها یکی دو استثنا برایشان می‌توان یافت. تحلیل این بخش نشان می‌دهد که در دوران‌های کهن، ایزدبانوی آب‌ها نزد جنگاوران ارجمند بوده، و برایش قربانی‌های جانوری بسیار گزارده می‌شده است. تمام قربانی‌کنندگان به جز اهورامزدا، زرتشت و پائوروی قایقران جنگاور هستند و به

۱. یسنه، هات ۶۸، بند ۲.

۲. آبان یشت، کرده ۱، بند ۱.

طبقه‌ی ارتشتاران تعلق دارند. به همین دلیل هم «ارتشتاران، آن دلیران باید برای دستیابی بر اسبان تکاور و برتری جویی در فرّ، از او یاری خواهند».^۱

جنگاورانی که در آبان یشت از آناهیتا پیروزی در نبردها را می‌طلبند به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند. برخی از آن‌ها بنا بر سنت ایرانی مزداپرست و «خوب» هستند و برخی دیگر دیوپرست و دشمن پنداشته می‌شوند. جالب است که آیین نیایش و قربانی هردو گروه یکسان است، اما آناهیتا تنها نیاز ایرانیان و مزداپرستان را برآورده می‌کند.

فهرست این قربانی‌گزاران در آبان یشت با نامی بسیار جالب آغاز می‌شود و او خود اهورامزدا ی بزرگ است. اهورامزدا در کنار رود دایتیه برای ایزدبانو قربانی کرد و از او خواست تا زرتشت پیامبری او را بپذیرد و در دعوت خویش کامیاب شود، و آناهیتا درخواست او را برآورده ساخت.^۲ پس از او فهرستی از پهلوانان و شاهان اساطیری به ترتیب تاریخی ذکر شده‌اند که همگی برای او به شکلی مشابه قربانی کردند و نیازشان بسته به پیوندشان با ایرانیان روا شد یا نادیده انگاشته شد.

نخست هوشنگ بود که می‌خواست بر دو سوم دیوان مَزَنَدَر و وَرَنَه (گیلان و مازندران) دست یابد.^۳ بعد جمشید خواست تا همه‌ی کشورها را فتح کند و بزرگ‌ترین شهریار گیتی شود.^۴ خواست این هردو برآورده شد. آنگاه نوبت به آژیدهاک رسید که درخواستش برای تهی کردن هفت کشور از مردم و کشتار همگان نادیده انگاشته شد.^۵ فریدون اما، که پس از او قربانی کرد و چیرگی بر این پادشاه ماردوش را طلب می‌کرد،

^۱. آبان یشت، کرده ۲۱، بندهای ۹۴ و ۹۵.

^۲. آبان یشت، کرده ۵، بندهای ۱۷-۱۹.

^۳. آبان یشت، کرده ۶، بندهای ۲۱-۲۳.

^۴. آبان یشت، کرده ۷، بندهای ۲۵-۲۷.

^۵. آبان یشت، کرده ۸، بندهای ۲۹-۳۱.

کامیاب شد.^۱ سپس نوبت به گرشاسپ رسید که می‌خواست بر گندروای زرین پاشنه چیره شود، و شد.^۲ افراسیاب که فر کیانی ایرانیان را جستجو می‌کرد، همچون ضحاک ناکام ماند^۳ و به دنبال او کیکاووس در دستیابی به شهریاری بر هفت کشور کامروا گشت.^۴ بعد از او نام کیخسرو و توس آمده که آناهیتا کامشان را روا کرد.^۵

پسران ویسه که دشمن خاندان توس بودند، مانند سایر دشمنان ایران نادیده انگاشته شدند.^۶ با این وجود پائوروی قایقران که فریدون را از آب گذر نداده بود و با جادوی او به آسمان پرتاب شده بود، وقتی وعده‌ی قربانی به آناهیتا داد، از یاری او برخوردار شد و پس از سه روز سالم به زمین بازگشت.^۷ در آبان یشت فهرست کسانی که از حمایت ایزدبانو برخوردار شدند پس از جاماسپ^۸ به افرادی به نسبت گمنام منتهی می‌شود: اشوزدنگه‌ه پسر پورذاخش، اشوزدنگه‌ه پسر سایوژدري، ویستورو از خاندان نوذر، و یوایش از خاندان فریانه.^۹ این افراد همه ایرانیانی بودند که از حمایت آناهیتا برخوردار شدند و به خصوص این آخری همان است که رساله‌ی پهلوی یوشت‌فریان در شرح کشمکش لفظی‌اش با اختیه‌ی جادوگر نگاشته شده است. آنگاه در فهرست کسانی که به آناهیتا قربانی پیشکش کردند، به زرتشت بر می‌خوریم که گرویدن گشتاسپ به دینش را از او درخواست کرد و به آن دست یافت. آنگاه پهلوانان دینی زرتشتی قرار دارند،

۱. آبان یشت، کرده ۹، بندهای ۳۲-۳۵.

۲. آبان یشت، کرده ۱۰، بندهای ۳۶-۳۹.

۳. آبان یشت، کرده ۱۱، ۴۱-۴۳.

۴. آبان یشت، کرده ۱۲، بندهای ۴۵-۴۷.

۵. آبان یشت، کرده‌های ۱۳ و ۱۴، بندهای ۴۹-۵۵.

۶. آبان یشت، کرده ۱۵، بندهای ۵۷-۵۹.

۷. آبان یشت، کرده ۱۶، بندهای ۶۱-۶۶.

۸. آبان یشت، کرده ۱۷، بندهای ۶۸-۷۱.

۹. آبان یشت، کرده‌های ۱۸-۲۰، بندهای ۷۲-۸۳.

گشتاسپ و برادرش زریر برای ایزدبانو قربانی می‌کنند و چیرگی بر تورانیان را از او می‌خواهند و به خواست خود می‌رسند.^۱ در حالی که وندرمینش، برادر آرجاسپ شاه توران که معارض ایشان است ناکام می‌ماند و درخواستش برای غلبه بر ایرانیان نادیده انگاشته می‌شود.^۲ در کل، این نکته در آبان یشت چشمگیر است که آناهیتا نیز مانند مهر ایزدی ملی است و برایش ایرانی بودن و جنگیدن برای ایران متغیری اصلی است که برآورده شدن درخواست‌های قربان‌گران را تعیین می‌کند. در میان کسانی که از لطف او برخوردار شدند، تنها پائوروی قایقران است که به طور صریح ایرانی دانسته نشده است، هرچند او نیز در رودی کنار مرز ایران قایقرانی می‌کرد.

اگر به الگوی چینش و رفتار و نتیجه‌ی قربانی این سیاهه دقیق‌تر بنگریم، نتایجی جالب توجه به دست خواهیم آورد. سیاهه‌ی نام قربانی کنندگان در آبان یشت به دو بخش متمایز تقسیم می‌شود. یک بخش از کرده‌ی پنجم آغاز می‌شود و بی‌وقفه با نام بردن از یک شخصیت در هر بخش تا کرده‌ی بیست و یکم ادامه می‌یابد. آنگاه وقفه‌ای پیش می‌آید که در آن به اهورامزدا و زرتشت اشاره‌های زیادی وجود دارد و به گمان من دیرتر به متن کهن یشت افزوده شده است. سپس، از کرده‌ی بیست و چهارم تا بیست و هفتم از پهلوانانی یاد می‌شود که آشکارا خصلتی زرتشتی دارند.

ساختار این دو بخش نظامی معنادار را از خود نشان می‌دهند. هردو با اسم یک شخصیت دینی زرتشتی شروع می‌شوند. بخش نخست با نام اهورامزدا و دومی با نام زرتشت آغاز می‌شود که از نظر محتوا و ماهیت با سایر نام‌های سیاهه تفاوت دارند. این‌ها تنها کسانی هستند که ماهیتی دینی و غیرجنگی دارند و خواست‌هایشان هم دینی است و به گرویدن کسی (زرتشت به پیامبری و گشتاسپ به زرتشتی‌گری) دلالت می‌کند.

^۱ آبان یشت، کرده‌های ۲۵ و ۲۶، بندهای ۱۰۸-۱۱۴.

^۲ آبان یشت، کرده ۲۷، بندهای ۱۱۶-۱۱۸.

فهرست کسانی که در اینجا آورده شده، آشکارا نشان می‌دهد که آبان یشت متنی بسیار کهن است و در زمینه‌ای غیرزرتشتی سروده شده است. چرا که گذشته از اهورامزدا و زرتشت، در میان نوزده نفری که در آبان یشت برای آناهیتا قربانی کردند، شانزده نفر به سنت پیشازرتشتی تعلق دارند.^۱ بیشتر این نام‌ها (جمشید، فریدون، کیکاووس، ...) حتا در متون ودایی هم یافت می‌شوند و بنابراین قدمت اسطوره‌شان به دوران پیش از جدایی اقوام هندی و ایرانی، یعنی به میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م باز می‌گردد. به این ترتیب، سیاهه‌ی یاد شده در سنتی کهن‌تر پدید آمده است که نیایش آناهیتا همچون ایزدبانویی مقتدر و مستقل را باز می‌تاباند.

پاره‌ی دوم این سیاهه چهار نام زرتشت، گشتاسپ، زریر و وندرمینش را در بر می‌گیرد که همگی به سنت دینی زرتشتی تعلق دارند. اگر بخش نخست را متن کهن‌تر و سرمشق اصلی بدانیم، می‌بینیم که افزوده‌های زرتشتی به متن اصلی با وفاداری کامل به متن قدیمی و با تکرار و رونویسی الگوی موجود در آن پدید آمده‌اند. چرا که مثلاً بر خلاف سنن زرتشتی و بی‌اعتنا به تحریم کشتن حیوانات در آیین‌های دینی، درست مانند پهلوانان نیمه‌ی نخست جانورانی را برای رضایت ایزدبانو قربانی می‌کنند.

در تمام موارد، به مکانی که عمل قربانی در آن انجام شده، اشاره شده است. این جایگاه بسیار متنوع است. هریک از جنگاوران یاد شده در مکانی با نام و نشان مشخص - که بنابراین مقدس شمرده می‌شده - برای او قربانی می‌کنند. در هیچ‌یک از این موارد به وجود معبد، مذبح، یا سایر ساختمان‌های دینی اشاره نشده و این بدان معناست که این بخش از آبان یشت به سنت بسیار کهن قربانی کردن در فضای آزاد اشاره می‌کند که در میان اقوام کوچگرد آریایی رواج داشته است.

^۱ برای دلایل بیشتر در مورد این گزاره و آگاهی از نظر نگارنده در مورد سنتهای جاری در اساطیر پهلوانی بنگرید به «وکیلی، ۱۳۸۹».

مکان‌هایی که در آن قربانی انجام شده گوناگون هستند اما شباهت‌هایی با هم دارند. چهار تن هستند که در کوه قربانی کردند: هوشنگ در پای البرز، جمشید در پای کوه هوکر، کیکاووس در پای کوه اَرِزِفیه، پسران ویسه در گذرگاه خشروسوکه بر فراز کنگه‌ی بلند. در سه مورد سرزمین خاصی است که مورد اشاره قرار گرفته است: افراسیاب در دژ زیرزمینی‌اش، آژیدهاک در سرزمین بوری که برخی آن را بابل دانسته‌اند، و فریدون در ورنه‌ی چهارگوش یا همان گیلان آیین را به جا آوردند. گذشته از اینان و جاماسپ و توس که فاقد اشاره‌ی جغرافیایی هستند، در باقی موارد مکان قربانی به آب نزدیک است و در کرانه‌ی رود یا دریاچه‌ای انجام پذیرفته است. اهورامزدا و زرتشت و زیر در کرانه‌ی رود دایتیه، گرشاسپ در کنار دریاچه‌ی پیشینگه، کیخسرو در کرانه‌ی دریاچه‌ی چیچست، یواشت و پائورو در کرانه‌ی رود رَنگَه، ویستورو در کرانه‌ی ویتَنگوهیتی، گشتاسپ در کرانه‌ی رود فرزدانو، و وندرمینیش در کنار دریای فراخکرت عمل قربانی را انجام دادند. به این ترتیب با نگرستن به جای قربانی کردن نیز می‌توان به ارتباط آن‌ها با آب‌ها پی برد.

آن‌ها ایزدانویی است که به طور انتخابی نیاز پیروانش را برآورده می‌کند. شرط او برای شنیدن آرزوها و خواست‌های ارتشیان آن است که قربانی شایسته‌ای برایش بگذارند، و این قربانی بزرگ‌ترین و گرانبهاترین فدی‌ه‌ایست که در اوستا برای ایزدی گزارده شده است. قربانی‌ها در تمام موارد همانند است و عبارت است از صد اسب و هزار گاو و صد هزار گوسفند. این قربانی به شکلی مشابه در تمام جاها (کرانه‌ی آب یا کوه) و توسط جنگاورانی نیک یا بد، دیوپرست یا مزدپرست ادا می‌شود. بنابراین آشکارا در اینجا با مراسمی روبرو هستیم که قدمتی بیش از ظهور تقابل مزدیسن/ دیویسن دارد. به خصوص که ماهیت قربانی یعنی کشتن جانوران نیز با آیین زرتشتی در تضاد است و با آیین‌های کهن آریایی همخوانی دارد. تنها اهورامزدا و زرتشت هستند که از کشتن جانوران برای آن‌ها خودداری می‌کنند و او را به روش زرتشتی با پیشکش کردن هوم آماده با شیر و سرودن مثره و نماز با بانگ بلند می‌ستایند. این روش از نیایش موجودات آسمانی، چنان که

خواهم گفت، بخشی از انقلاب زرتشتی بود و به همین دلیل هم گمان می‌کنم دو بند یاد شده در زمانی دیرتر و در آستانه‌ی فراگیر شدن دین زرتشتی در ایران زمین به متن اصلی افزوده شده باشند. دیرزمانی پس از راه یافتن زیر و گشتاسپ به این متن، که از سنت مشرکانه‌ی قربانی جانوران پیروی می‌کنند.

در میان قربانی کنندگان، به جز اهورامزدا و زرتشت، تنها یک تن دیگر هست که قربانی جانوری انجام نمی‌دهد و او توس است. توس تنها از فراز اسبش آناهیتا را می‌ستاید. ماهیت این نوع از نیایش برای دیرزمانی است که موضوع بحث و اختلاف نظر بوده است. در مهریشت بندی هست که در آن جنگاوران قربانی مشابهی را برای میترا می‌گذارند.^۱ عبارت اوستایی که در هردو مورد در مورد این قربانی خاص به کار رفته، «بَرِشَه /شو پائیتی /سپنم» است. هرتل بخش اول آن را بَرِشَه خوانده و «گردن» ترجمه کرده است، که به گمانم درست است. گرشویج آن را با بوشِ سغدی و بَشِ ارمنی و بَرک اوستی و بوشک بلوچی یکی دانسته و «یال» ترجمه کرده است.

در کل ترجمه‌ی ضعیف‌تر «یال» به دلیل تصویر زیباتری که می‌سازد رواج بیشتری دارد. با این وجود چندی پیش دوشن گیمن از مفهوم «گردن» دفاع کرده است. مبنای استدلال او یافته شدن تندیس مهری است که احتمالاً در آن مهر از فراز زین اسب جامش را به سوی زمین گرفته و شراب را به عنوان پیشکش به خاک می‌ریزد.^۲ در این حالت او در حال دادن قربانی از کنار گردن اسبش است، که با تصویر توس در اوستا همخوانی دارد. بنابراین بعید نیست که این دو بند به شکلی دیگر از قربانی اشاره کنند که با پیشکش کردن مایعی مثل شراب از پشت اسب همراه بوده است و برای مهر و ناهید - احتمالاً در میدان جنگ که اسب فراهم و معبد دور از دسترس بوده - انجام می‌شده است.

^۱. مهریشت، کرده ۳، بند ۱۱.

^۲. دوشن گیمن (مارسل)، ۱۳۸۵.

خواست‌هایی که جنگاوران از آن‌ها پیدا دارند نیز شباهتی با هم دارد. تمام این موارد - گذشته از میل دینی اهورامزدا و زرتشت - به میدان نبرد مربوط می‌شوند. آرزوهای جنگاوران از نمونه‌هایی خشن تا ملایم نوسان دارد. توس آرزو دارد تا سرزمین‌های تورانی را براندازد، پنجاه‌ها صد، صدها هزارها، هزارها ده هزارها، و ده هزارها صدهزارها. آژیدهاک هم مانند او خواستار است تا همه‌ی مردم هفت کشور را نابود کند و این سرزمین‌ها را از مردمان تهی سازد. در قطبِ مقابل این خواست‌ها، مواردی روشنفکرانه و جوانمردانه‌تر وجود دارند. افراسیاب خواهانِ به دست آوردنِ فرّ کیانی است، و هوشنگ و کیکاووس و جمشید دستیابی به بزرگ‌ترین شهریاری را خواستارند. موارد خاصی مانند رهایی از سرگردانی در آسمان و بازگشتن به زمین که در داستان پائورو دیده می‌شود احتمالاً بازمانده‌ی داستانی مستقل و مجزا در افسانه‌ی فریدون است که در زمانی نامعلوم به متن این یشت پیوند خورده است.

عنصر دیگری که در روایت‌های مربوط به آن‌ها جالب به نظر می‌رسد، بندی از آبان یشت است که در آن ویستورو از خاندان نوزدر در کرانه‌ی رود ویتنگوهیتی برای ایزدبانو قربانی می‌کند و از او می‌خواهد تا برایش از میانه‌ی رود راهی بگشاید. آن‌ها نیز درخواست او را برآورده کرد و گذرگاهی در وسط آب‌های خروشان این رود پدید آمد که ویستورو از آن گذشت.^۱ این داستان آشکارا با ماجرای عبور موسی از آب قلزم شباهت دارد و چه بسا که روایت یهودی نیز وامی از همین داستان باشد. دلیل این که مسیر وام‌گیری را از روایت ایرانی به عبری می‌دانم، آن است که نقشِ ایزدبانوی موکل آب‌ها در گشودن راهی در میان رودی مقدس کهن‌تر و نتراشیده‌تر از روایت سفر خروج می‌نماید که در آن گشوده شدن رود ابزاری برای نابودی سپاه فرعون و گریزانیدن قوم یهود تلقی می‌شود و ارتباطش را با ایزد آب‌ها از دست داده است.

^۱. آبان یشت، کرده ۱۹، بندهای ۷۶-۷۹.

شیوه‌ی انتخاب ایزدبانو نیز جالب است. ویرانگرانه بودنِ خواست، تعیین کننده نیست، چنان که درخواست توس پذیرفته می‌شود اما قربانی آژیدهاک ناکام می‌ماند. روشنفکرانه و غیرخشن بودن درخواست هم اهمیتی ندارد. چنان که افراسیاب در گرفتن فرّ ایرانی ناکام ماند، اما کیخسرو در این که گردونه‌اش تندتر از همه در میدان حرکت کند کامیاب شد. با مرور فهرست مردود شدگان و پذیرفته شدگان در فهرست قربانی دهندگان، می‌بینیم که عامل اصلی، به ظاهر ایرانی یا انیرانی بودن است. به شکلی که پهلوانان ایرانی همواره با تایید آناهیتا روبرو می‌شوند و انیرانیان و تورانیان همیشه بازنده‌ی میدان هستند. از اینجا بر می‌آید که آناهیتا به عنوان ایزدبانوی موکل تخمه و زایمان، سرپرست و نگاهبان نژاد و قوم و قبیله‌ی ایرانی نیز بوده است و میان تیره‌های ایرانی و قبایل بیگانه تمایز قایل می‌شده است. اگر چنین باشد، باید پیوندی نیز میان او و ارواح نیاکان برقرار باشد. چرا که در ادیان کهن آریایی، همچون بسیاری از اساطیر ابتدایی دیگر، ارواح نیاکان همچون موجوداتی مقدس و تأثیرگذار پرستیده می‌شده‌اند. در آیین زرتشتی بقایای این باور به صورت ستایش فروشی‌های مردگان نیکوکار باقی مانده است. در واقع هم پیوندی میان فروشی‌های درگذشتگان و آناهیتا برقرار است. چنان که در خرده اوستا^۱ و ویسپرد به همراه ایشان ستوده شده است،^۲ و در یسنه می‌بینیم که سروش دعاها و ستایش‌های نثار آب‌ها را به آسمان و نزد فروشی‌ها می‌برد.^۳

با مرور سایر بخش‌های اوستا که در آن به نیایش آناهیتا اشاره شده، و مقایسه‌ی آن با آبان یشت معلوم می‌شود که این متن به راستی قدیمی است و به سستی پیشازرتشتی در نماز بردن به ایزدبانوی آب‌ها اشاره می‌کند. در سراسر اوستا جای دیگری نداریم که به این شمار از قربانیان جانوری توسط مردمانی چنین پرشمار اشاره

^۱. خرده اوستا، آبان نیایش، ۷، بندهای ۱۰ و ۱۱.

^۲. ویسپرد، ۲۱، ۱۱.

^۳. یسنه، هات ۵۶.

شده باشد، و اگر موارد مشابهی هم وجود داشته باشند مانند آناهیتا به ایزدی باستانی و پیشازرتشتی مربوط می‌شوند. در بخش‌های دیگر اوستا، به آیین آناهیتا به شکلی کاملاً دیگرگونه اشاره شده است. در یکی از بخش‌های خرده اوستا که آبان نیایش نام دارد و چگونگی نماز گزاردن برای او را در زمان ساسانی نشان می‌دهد، می‌بینیم که ایزدبانو را مانند فرشتگان زرتشتی با برسم نهاده شده، پیشکش کردن هوم و زور (قربانی مایع) و خواندن منتره می‌ستایند^۱ و این همان است که اهورامزدا و زرتشت نیز در آبان یشت می‌کنند و در بخش‌های زرتشتی شده‌ی این یشت به آن سفارش شده است.^۲

ساختار زبان‌مدارانه و سخن محور نیایش آناهیتا که میراث اندیشه‌ی زرتشتی بود، تا اواخر دوران ساسانی پا به پای بقایای کهن‌تر آیین قربانی جانوری برای وی ادامه پیدا کرد. به شکلی که در کنار گفتار وندیداد که استخوان‌شانه‌ی قربانی را متعلق به ناهید می‌داند،^۳ متن خرده اوستا را هم داریم که در آن گفته شده خواندن دعاهایی خاص به پاکیزه شدن آب‌ها منتهی می‌شود.^۴ کارکرد این دو آیین متمایز نیایش هم با هم فرق داشته است. کسانی که قربانی جانوری به آناهیتا تقدیم می‌کنند، جنگاورانی دلیر و خشن هستند که چیرگی بر دشمن و پیروزی در میدان نبرد را خواستارند. در حالی که قربانی‌های مغانه‌ی همراه با سرود و پیشکش آمیخته به هوم و آب را روحانیونی انجام می‌دهند که پاسداری ایزدبانو از زنان و فرزندان و دادخواهی را در نظر دارند. بنابراین با دو الگوی متمایز و تا حدودی ناسازگار از آیین‌های ستایش آناهیتا روبرو هستیم. سنت ارتشتاران

^۱. خرده اوستا، آبان نیایش، ۹.

^۲. آبان یشت، کرده ۱، بندهای ۹ و ۱۰.

^۳. وندیداد، فرگرد ۱۸، ۴، ۷۰.

^۴. خرده اوستا، آبان نیایش، ۸.

که قربانی‌مدار است و بر پیوند ایزدبانو و جنگ و پیروزی تاکید دارد، و سنت مغانه که مربوط به زمان صلح است و زبان‌مدارانه و دعاگویانه است و او را همچون حامی زنان و آب‌ها و کودکان در نظر می‌گیرد. آشکار است که آناهیتا ایزدبانویی محبوب بوده و توسط قبایل آریایی گوناگونی پرستیده می‌شده است، که برخی از آن‌ها زرتشتی و برخی غیرزرتشتی بوده‌اند. در اوستا بندهایی وجود دارد که به حضور این دو رده‌ی موازی از پرستندگان اشاره دارد. چون زرتشت از او در مورد مناسک غیرزرتشتیانی که او را می‌پرستند می‌پرسد و آناهیتا به او اطمینان خاطر می‌دهد که به محفل نیایش دیوپرستان پا نخواهد گذارد.^۱

۴. آناهیتا ایزدبانویی چندان مهم و ارجمند است که شبکه‌ای غنی و پیچیده از نمادها و نشانه‌ها در اطرافش روییده است. در سنگ‌های مرزی (کودوروهای) کاسی‌ها، برخی از کهن‌ترین نمادهای منسوب به این ایزدبانو را می‌توان بازیافت. کاسی‌ها مردمی بودند که در قرن شانزدهم پ.م از بخش‌های میانی ایران زمین برخاستند و از زاگرس گذشتند و بر بابل چیره شدند و تا پنج قرن بر این کشور سلطنت کردند. مهم‌ترین بقایای باز مانده از تمدنشان سنگ‌های مرزی کتیبه‌داری است که در آن به نام خدایان‌شان اشاره شده است. در این سنگ نگاره‌ها می‌توان دید که شکلی اولیه از آناهیتا با ایزدبانوی باروری و جنگِ بابلی (ایشتار) هم‌تا دانسته شده است، و نماد ستاره‌ی هشت پر که به سیاره‌ی ناهید هم اشاره می‌کند، به آن منسوب شده است. همین نماد ستاره‌ی هشت پر است که در توصیف آناهیتا در قالبِ تاجِ او آشکار می‌شود و در دوران‌هایی دیرتر نیز به بقای خویش ادامه می‌دهد.

^۱. آبان یشت، کرده ۲۱، ۹۵.

نماد دیگر آناهیتا، گل نیلوفر است که به خاطر شکفتنش در دل آب‌ها، سزاوارِ همتایی با ایزدبانوی آب‌هاست. میوه‌ی انار هم به دلیل شمار زیاد دانه‌هایش و بنابراین بارور بودنش از دیرباز علامت ناهید بوده است و به‌ویژه در جشن‌های مربوط به آب‌ها و مراسم مربوط به بزرگداشت زنان به صورت هدیه یا تزئین کاربرد داشته است. به همین دلیل هم یکی از نمادهای مشهوری که ارتباط فر ایزدی و ناهید را نشان می‌دهد، قوچی است که میوه‌ی اناری را در میان شاخ‌های خویش دارد. نماد دیگر، به گاهشماری مربوط می‌شود. دهمین روز هر ماه و هشتمین ماه هر سال به افتخار آناهیتا نامگذاری شده است و آبان روز و آبان ماه نامیده می‌شود و این سنتی است که هنوز تا حدودی در نام ماه‌های ایرانی باقی مانده است.

آناهیتا مانند بسیاری از ایزدان کهن آریایی جانوری مقدس نیز دارد، و آن سگ آبی است. سگ آبی که در اوستایی بَنَوَر خوانده می‌شده، در پهلوی به بَبَر و در زبان‌های اروپایی به beaver تبدیل شده است. سگ آبی از سویی به دلیل سگ بودن مقدس و دوست آدمیان پنداشته می‌شده و از سوی دیگر به خاطر زیستن در آب و خانه ساختن در رودخانه‌های آب شیرین با آناهیتا مربوط بوده است. به عبارت دیگر، او از جمع دو نیروی مقدس و نیک یعنی سگ و آب پدید آمده و به همین دلیل هم بسیار مقدس دانسته می‌شده است. از معدود مواردی که کشتن یک جانور در آیین زرتشتی کیفر مرگ را در پی دارد، قتل سگ آبی است. در وندیداد کیفر هولناک کسی که سگ آبی را کشته باشد با جزئیات شرح داده شده، و متنی فقهی از ایران باستان نیست که در آن به حرمت این جانور اشاره نشده باشد.

سگ آبی به گمان من در ابتدای کار جانور مقدس آناهیتا بوده است و بعدها به آیین زرتشتی راه یافته است. آناهیتا در آبان یشت به شکلی ناسازگون در حالی مجسم شده که ردایی از پوست سگ آبی را بر تن دارد^۱ و

^۱. آبان یشت، کرده ۳۰، بند ۱۲۹.

این تنها موردی است که به دوخته شدن لباس موجودی آسمانی از پوست این جانور اشاره شده است. در وندیداد بند جالبی وجود دارد که در آن چگونگی پیدایش سگ آبی شرح داده شده است.^۱ بر مبنای این متن، از روان هر هزار سگ ماده و هر هزار سگ نر که مظلوم مرده باشند، یک سگ آبی زاده می‌شود. جایی که این برهم آمیختن روان‌ها و ظهور سگ آبی انجام می‌پذیرد، در سرچشمه‌ی آب‌ها و نزد آناهیتاست. همچنین گفته شده که کشتن سگ آبی به خشکسالی و کم شدن آب می‌انجامد^۲ که می‌تواند به سادگی نشانه‌ی خشم ایزدبانوی آب‌ها باشد. همچنین در جایی دیگر از وندیداد آمده که راه علاج این خشکسالی آن است که قاتل سگ آبی اعدام شود.^۳

۵. آناهیتا به عنوان مهم‌ترین ایزدبانوی تمدن ایرانی، خواه ناخواه در تاریخ دراز این سرزمین پهناور کانونی برای وام‌گیری‌ها و برابرسازی‌ها بوده است. بهترین راه برای فهم چگونگی چفت و بست شدن این موجود با نمادهای قدسی دیگر، آن است که سیر تاریخی دگردیسی آن را واریسی کنیم.

بر اساس شواهد موجود، آناهیتا از دورترین زمان‌ها در میان قبایل آریایی حضور داشته است. کهن‌ترین شکل از آن، احتمالاً به دوران پیش از دوشاخه شدن اقوام هندی و ایرانی باز می‌گردد. چنان که لومل حدس زده و امروزه توسط عموم پژوهشگران پذیرفته شده است، در ابتدای کار ایزدبانویی با نام بازسازی شده‌ی سراسوتی در میان آریایی‌های اولیه عهده‌دار نقش وی بوده است.^۴ این ایزدبانوی باستانی در هند با نام سراسوتی در متون ودایی باقی مانده است، و در زبان‌های ایرانی نامش به هَراهوتی تبدیل شده. سراسوتی / هراهوتی از

^۱. وندیداد، فرگرد ۱۳، ۱۰، ۵۱.

^۲. وندیداد، فرگرد ۱۳، ۱۰، ۵۲.

^۳. وندیداد، فرگرد ۱۳، ۶، ۵۴.

^۴. Lommel 1954 :405-413.

معدود ایزدبانوانی است که در اوستایی لقبِ سرور (آهورَه) را دارد. هرچند از این عنوان در وداها اثری دیده نمی‌شود.

این نام احتمالاً در شکل پیشاهندواروپایی اش «سِلِس-ونت-ایه» بوده است که در پیشاهند و ایرانی به «سَرَس-ونت-ایه» تبدیل شده است. «سرس» در زبان‌های آریایی کهن به معنای رود و مرداب بوده است که در واژه‌ی مرداب در یونانی باستان (هِلوس: ἑλος) به یادگار مانده است. سراسوتی شکلِ مادینه‌ی این واژه است که «بانوی رودها و آبگیرها» معنا می‌دهد و ایزدی از رده‌ی دَوَه‌هاست. شکل نرینه‌ی آن نیز - سرسونت - در ریگ ودا وجود دارد و ایزدی است که آب‌های آسمانی را نگهداری می‌کند.^۱

این نام در متون اوستایی و پارسی باستان برای اشاره به منطقه‌ای که امروز سیستان و بلوچستان خوانده می‌شود، به کار گرفته می‌شده است. هَرَخَوَیتی / هَرَهَوَیتی در اوستا و هَرَهَوَوتی در کتیبه‌های پارسی باستان جایی بوده در گوشه‌ی جنوب شرقی ایران زمین که رودهای بسیار و خاکی حاصلخیز داشته است و یونانیان آن را با تحریف همین اسم آراخوزیا می‌نامیدند.^۲ این کلمه‌ی اخیر از راه ترجمه‌ی آثار اروپایی به بسیاری از متون تاریخی امروزی ما نیز راه یافته است. در ونیدداد، این هشتمین سرزمینی است که اهورامزدا می‌آفریند و گفته شده که مردمش به گناهِ خاکسپاری مردگان آلوده بوده‌اند.^۳ لومل معتقد است که این واژه در همان شکل اولیه‌اش نیز به ایزدبانوی آب‌ها اشاره می‌کرده است.^۴

در تمام کتاب‌های ریگ ودا (به جز کتاب چهارم) به شمار هفتاد و دو بار از رودی به این نام (سراسوتی نادی سرسوتی نادی) یاد شده است. در سرود نادیسوتوی آمده که این رود در میان جمنا و سَتُلج قرار دارد،^۵ و این

^۱. Rigveda, 10.66.5.

^۲. Boyce, 1983: 1003.

^۳. ونیدداد، فرگرد ۱، بند ۱۳.

^۴. Lommel, 1927.

^۵. Rigveda, 10.75.

همان است که رود گاگره‌کرای قدیم نامیده می‌شده است.^۱ این رود از جمنا و ستلج منشعب می‌شده و هنگامی که به دنبال تغییرات زمین شناختی ستلج به سود سند و جمنا به سوی گنگ تغییر مسیر دادند، منابع آبی اصلی خود را از دست داد و در صحرای تار که در همان زمان پدید آمده بود، محو شد.^۲ ایراد این همانندسازی آن است که تحول زمین شناختی یاد شده در هزاره‌ی چهارم پ.م رخ داد و این حتا پیش از ظهور تمدن دره‌ی سند است و بی‌تردید از زمان تدوین ریگ ودا و حضور آریایی‌ها در منطقه یکی دو هزاره فاصله دارد.

این یافته‌ی تجربی باعث شده که امروز برداشتِ سنتی در مورد همتایی سراسوتی و گاگره‌کرا مورد پرسش واقع شود. راجش کوخار در کتاب خود در مورد این موضوع، فهرستی از دلایل را اقامه کرده است که گاگره‌کرا را به نامزدی نامحتمل برای این مقام تبدیل می‌کند.^۳ مهم‌تر از همه این که در متون ودایی به توصیف‌هایی از سراسوتی بر می‌خوریم که با این رود نمی‌خواند. مثلاً به ارتباط این رود با گنگ اشاره شده، و این که رودهای مستقلی در نزدیکی آن به دریا می‌ریزند. همچنین با این مسئله روبرو هستیم که ستلج در مقایسه با گاگره‌کرا نیرومندتر و پرآب‌تر است و معمولاً رود ضعیف‌تر به عنوان ایزدبانو یا ایزد اصلی نامگذاری نمی‌شده است.

در واقع برای سراسوتی باستانی نامزدی بهتر وجود دارد. این نامزد هم هلمند در افغانستان امروزی است که در اوستا هئثومنت نامیده می‌شده است و در عصر هخامنشی ارغنداب نام گرفت. اگر به توصیف اوستا از هئثومنت بنگریم، می‌بینیم که همان صفت‌های ودایی سراسوتی برای آن به کار گرفته شده است. کوخار استدلال می‌کند که سراسوتی ودایی در اصل همان هلمند و ازغنداب بوده که قرن‌ها بعد در دوران تدوین

¹. Puri and Verma, 1998.

². Oldham, 1893, 49-76.

³. Kochhar, 1999.

نادیستوتی سوتکا^۱ و به دنبال مهاجرت فرهنگ هندی به سوی شرق و دره‌ی گنگ، به محل کهنِ گاگره‌کرا مانند شده است.

به احتمال زیاد، در روزگاری بسیار دور، و در آن هنگامی که قبایل ایرانیِ کوچنده تازه در سیستان و بلوچستان اقامت گزیده بودند، این نام کهن را به سرزمین تازه‌ی خویش و رودهای جاری در آن دادند و به این ترتیب برای اسم ایزدبانویی باستانی دلالتی جغرافیایی خلق کردند. در زمانی نامعلوم پس از این دوران، لقب «نیرومند بی‌آلایش» که در همان گذشته‌های دور همچون توصیفی برای سراسوتی / هراوتی کاربرد داشت، جایگزین نام وی شد، و ایزدبانویی با این نام در میان قبایل ایرانی شهرت یافت. به احتمال زیاد این دگردیسی و جانشینی نام‌ها همزمان با ورود قبایل آریایی به ایران زمین در نیمه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م انجام پذیرفته است. در این هنگام هنوز جدایی قبایل هندی و ایرانی کامل نشده بود و از این روست که در ریگ ودا و اوستای کهن به چشم‌انداز جغرافیایی مشترکی در مورد ایزدبانوی بزرگ آب‌ها بر می‌خوریم. با این مقدمه، اگر بخواهیم زادگاهی مکانی را برای آناهیتا نشان دهیم، باید به ایران شرقی و سیستان و بلوچستان امروزی اشاره کنیم. بر اساس نظر نیبرگ^۲، که از سوی ویدنگرن^۳ و لومل^۴ نیز پذیرفته شده، نخستین متون رسمی برای نماز بردن به آناهیتا چند قرن بعد و در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م تدوین شده‌اند. بنابراین قدمت آن را باید با خودِ گاهان برابر دانست. به نظر من هم این حرف منطقی می‌نماید و اشاره‌های فراوان به سنن پیشازرتشتی که شرحش گذشت، به زمانی در همین حدود باز می‌گردد. به خصوص که در بندهایی بحث برانگیز با اهورامزدا همچون

^۱ Nadistuti sukta, 10.75.

^۲ Nyberg 1938 :260,291,438.

^۳ Widengren, 1955 :48.

^۴ Lommel 1954 :406.

خدایی در میان خدایان و حتا فروپایه‌تر از آناهیتا برخورد شده که ناگزیر است برای برآورده شدن درخواستش به پیشگاه ایزدبانوی آب‌ها قربانی دهد.^۱

آناهیتا در فاصله‌ی چند قرنی که میان عصر گاهانی و دوران اردشیر دوم هخامنشی قرار داشت، جریانی گسترده و متراکم از وام‌گیری‌ها و داد و ستدها را با سایر خدایان مشابه به انجام رساند. یکی از ایزدانی که از قدمتی مشابه با او برخوردار بود و در ایران باستان با آب مربوط بود، آپام نپات نامیده می‌شد. این واژه «فرزند آب‌ها» معنا می‌دهد و از موجودات کهنی است که نامش هم در اوستا آمده و هم در وداها.^۲ او یکی از سه آسوره‌ی مهمی است که نامش در متون ودایی آمده است. امروز باور عمومی آن است که آپام نپات همان آناهیتا بوده است و این دو در واقع دو نام برای یک ایزدبانو هستند. با این وجود، واریسی تبار هندی آپام نپات این برداشت را نامحتمل می‌سازد.

در ریگ ودا، آپام نپات (अपां नपाद) شکلی از آگنی (خدای آتش) است، و نه آب. در واقع آپام نپات نشانگر آذرخشی است که در شب‌های بارانی و توفانی می‌درخشد. آذرخش در واقع نوعی از آتش (آگنی) است که از دل ابرها و هنگام باران زاده می‌شود و به همین دلیل هم به او نام «فرزند آب‌ها» را داده‌اند. در ریگ ودا جایگاه او بر فراز کوه‌ها دانسته شده و صفتش «روشن و درخشان» است. ناگفته نماند که در سنت ایرانی نیز آب جاری و پاک با روشنایی مربوط بوده است. چنان که در اوستا آب و آناهیتا با روشنی هم‌تا دانسته شده‌اند^۳ و به‌ویژه در آیین مانی جنس آب را از روشنایی می‌دانند. باور به ارتباط آب و روشنایی هنوز هم در میان

^۱. آبان یشت، کرده ۵، بند ۱۷.

^۲. Rigveda, 2. 35.

^۳. یسنه، هات ۶۸، بند ۴ و آبان یشت، کرده ۳۰، بند ۱۳۰.

ایرانیان جاری است، چنان که مردم ریختن آب بر زمین و حتا روی قالی و اثاثیه‌ی خانه را بد نمی‌دانند و آن را به «روشنایی» تعبیر می‌کنند.

اپام نپات در اوستا از موقعیت مستقل آریایی خویش عزل شده و بیش از پیش با آناهیتا همسان انگاشته شده است. در آبان یشت در بندی مهم او را آشکارا همتای آناهیتا دانسته‌اند^۱ و خویشکاری‌هایش همان است که در ایزدبانوی آب‌ها می‌بینیم. او تقسیم‌کننده‌ی آب،^۲ ردِ اشونی،^۳ و آب‌مزدا آفریده است.^۴ همراه با هوم، نریوسنگ و فروشی‌ها ستوده شده^۵ و لقبش تیزاسب است.^۶ اپام نپات هند و ایرانی بیش از آناهیتا خصوصیات جنگاوری دارد و مری بویس معتقد است که ویژگی‌های جنگی این ایزد است که به آناهیتا نشت کرده است و او را به حامی جنگاوران بدل کرده است. در واقع بویس اپام نپات را همان وارونا می‌داند.

این همانندسازی هرچند جسورانه است، اما با این شواهد همخوانی دارد که در سنت ایرانی نیز اپام نپات با فرّ کیانی و اقتدار شاهنشاهی پیوند داشته است. با این وجود نقشی مشابه را در مورد آناهیتا نیز می‌بینیم. موازی با بندهایی از آبان یشت که در آن به برآورده نشدن آرزوی افراسیاب و آژیدهاک برای دستیابی به فرّ کیانی اشاره شده، در سنت زرتشتی اپام نپات را می‌بینیم که فرّ جمشید را پس از گناهکار شدنش در خود جذب می‌کند، و فرّ کیانی را سه بار از افراسیاب دریغ می‌کند. آبِ زلال و روشن، از این رو با فرّ کیانی ارتباط داشته است. چون مثلاً این فرّ از راه همین آب است که به نیزاری و بعد به بدن گاوی و از راه شیر او به بدن

^۱. آبان یشت، کرده ۱۸، بند ۷۲.

^۲. تیر یشت، کرده ۶، بند ۳۴.

^۳. خرده‌اوستا، هاونگاه، ۱۱ و ۸.

^۴. ازیرین‌گاه، ۲.

^۵. هفت هات کوچک، بندهای ۴ و ۹ و خرده‌اوستا، هاونگاه، ۹.

^۶. یسنه، ۶، ۴ و ۴، ۱۰ و ۲، ۵.

فرانک و بعد قباد کیانی منتقل می‌شود. افراسیاب هم برای گرفتن فر سه بار به دریاچه‌ای شیرجه زد. با همین منطق یکی از نمادهای فر ایزدی را مروارید می‌دانستند، چرا که شکلی کامل و درخشان است که در بطن صدف و در اعماق آب‌ها پنهان شده است و از این رو به فر شباهت دارد. فراموش نکنیم که در سنت زرتشتی نیز در نهایت فر زرتشتی و نطفه‌ی او از راه شنا کردن دخترانی باکره در دریاچه‌ی چیچست به ایشان منتقل می‌شود.

بنابراین آشکار است که ارتباطی میان اپام نیات- آناهیتا و فر کیانی وجود دارد. این ارتباط وقتی روشن‌تر می‌شود که به ستوده شدن همزمان اپام نیات و نریوسنگ بنگریم. نریوسنگ چنان که به زودی خواهیم دید، نماد عالی‌ترین صورت از آتش جاری در بدن جانداران است و به‌ویژه آتش نهفته در پشتاب شاه را نمایندگی می‌کند که فر کیانی را به جانشینش منتقل می‌کند. در واقع ارتباط آب و فر به همین باور کهن باز می‌گردد که فر و روشنایی ایزدی نهفته در مقام شاهنشاه، از راه جاری شدن نوعی از آب (نطفه و پشتاب) به نسل بعد منتقل می‌شود. نریوسنگ نیز به این ترتیب نگهبان فر کیانی دانسته می‌شود و به همین دلیل هم هست که بخشی از فر جمشید را او در اختیار می‌گیرد.

اپام نیات به این ترتیب اگر در کنار نریوسنگ نگریسته شود، همچون پل رابطی عمل می‌کند که رمز ارتباط آناهیتا با جنگاوران و فر کیانی را می‌گشاید. در رمزگان ایرانی، فر کیانی نیرویی آتشین، آمیخته به روشنایی، و در عین حال آبگون است که از شاه به فرزندش منتقل می‌شود، و با این وجود می‌تواند در دوران‌های فترت در آب‌های مقدس و زلال دیگری - مانند دریاچه‌ی چیچست - آرام بگیرد. آناهیتا و اپام نیات از آنجا که متولی آب‌ها هستند، به این فر نیز دسترسی دارند و نگهبان آن نیز محسوب می‌شوند. به این ترتیب ترکیب شدن این دو ایزد مبنایی می‌یابد. حدس من آن است که پیوند خویشکاری این دو در ارتباط با فر کیانی بوده که همسان‌سازی‌شان را ممکن ساخته است.

این ادغام اپام نیات و آناهیتا احتمالاً در زمان تدوین آبان یشت صورت نهایی به خود گرفته است. چنان که گفتیم، آبان یشت در شکل اولیه‌اش به دوران گاهانی باز می‌گردد. اما احتمالاً نظر هر تل درست است و تدوین آن با ساختار امروزینش در زمان اردشیر دوم هخامنشی انجام پذیرفته است. دوران این شاه زمان مهمی در تکامل آیین آناهیتا بود. برای فهم آنچه که در اواسط دوران هخامنشی رخ داد، لازم است کمی دقیق‌تر به دوران این پادشاه بنگریم.

اردشیر دوم فرزند داریوش دوم بود. پادشاهی نامدار و جنگاور که همراه با همسر زیبا و بی‌رحمش پریزاد به عنصری جاودانه در ادبیات جهان کهن تبدیل شده است. آنچه که معمولاً در مورد پریزاد ناگفته باقی می‌ماند، آن است که این شهربانو خونی بابلی در رگ‌هایش داشت و بی‌تردید برخی از آموزه‌ها و باورهای بابلی را نیز همراه با خود به دربار ایران وارد کرده بود. پریزاد زنی سیاستمدار و هوشمند بود که در زمان حکومت شوهرش داریوش دوم نقشی مهم در دربار هخامنشی ایفا کرد، و اقتدار خود را در عصر حکومت فرزندش اردشیر دوم نیز حفظ کرد. در واقع ارتباط او با داریوش دوم و نقشی که در معرفی برخی از ایزدان بابلی در دربار هخامنشی ایفا کرده، چندان به داستان سلیمان و ملکه‌ی سبا - که شاید در همین زمان تدوین شده باشد - نزدیک است که می‌آن دومی را بازتابی دینی از آن در فرهنگ عبرانیان دانست.

به هر صورت، نخستین اشاره به معبد آناهیتا، به عصر همین داریوش دوم باز می‌گردد. تا عصر داریوش، آناهیتا فاقد معبد بود و اشاره به این که داریوش دوم در معبد آناهیتا تاج‌گذاری کرد، به تحولی در ادیان ایرانی دلالت می‌کند و وام گرفتن مناسک و عناصر صورتبندی تقدس از میانرودان را نشان می‌دهد. هرودوت در همان بندی که شرحش گذشت، می‌گوید که پارس‌ها رسم قربانی کردن برای ایزدبانوی سیاره‌ی زهره را نیز از آشوری‌ها و عرب‌ها وام‌گیری کردند، و این قاعدتاً به بابلیان اشاره می‌کند که در آن هنگام نمایندگان تمدن سامی بودند.

دگردیسی آناهیتا زیر تأثیر ایزدبانوی بابل‌ی همتایش (ایشتار) با وام‌گیری نمادهایی مهم همراه بود. آشکارتر از همه آن بود که ایزدبانوی بابل‌ی با سیاره‌ها و عناصر آسمانی پیوند داشت، و این در تقابل با آناهیتای کهن بود که تنها با رودها و آب‌های جاری مربوط می‌شد. به این ترتیب از پیوند این دو ایزدبانوی مقتدری به وجود آمد که هم متولی آب‌ها بود و هم با سیاره‌ی ناهید مربوط می‌شد. همچنین به نظر می‌رسد که لقب بانو که در متون ساسانی فراوان برای اشاره به ناهید کاربرد دارد، از بابل آمده باشد، چرا که در این سرزمین هم ایشتار را «بانو» و «خاتون» می‌نامیدند. این لقب در اوستای کهن وجود ندارد^۱ و تنها در تفسیر (زند) بر یسنه‌ی ۶۸ دیده می‌شود. بویس بر این نظر است که پیش از ظهور دودمان هخامنشی، آناهیتای ایرانی با ایزدبانوان باروری و آب‌ایلامی (پینیکیر و کیریریشا)^۲ ترکیب شده بود و ایزدبانویی به نام آناهیت را پدید آورده بود. بویس این نام را با توجه به سرمشق وام‌گیری یونانیان از این نام و نامگذاری شهر آناتیتیس استخراج کرده است.^۳ این نام به هر درجه از اعتبار که فرض شود، دیدگاه بویس به نظرم درست می‌آید.

در حدود پنج قرن بین جایگیر شدن آناهیتا در ایران شرقی (پایان هزاره‌ی دوم پ.م) و ظهور هخامنشیان (۵۶۰ پ.م) زمان هست و در این فاصله بی‌تردید آناهیتا در ارتباط با ایزدبانوان همتای خود در ایران غربی قرار گرفته و با آن‌ها همگون شده است. نظریه‌ی دیگری هم در این مورد وجود دارد که توسط تقی‌زاده ارائه شده و ادغام آناهیتا در آیین‌های ایران غربی را به دوران اردشیر نخست مربوط می‌داند. بر مبنای این برداشت، آناهیتا در ابتدای کار از ایزدان کهن آریایی بوده که در چشم زرتشتیان دیو تلقی می‌شده، تا آن که در زمان اردشیر ضرورت‌های فرهنگی پیوستنش به ایزدکده‌ی زرتشتی را ایجاب کرد.^۴ این برداشت با آن که احتمالاً

^۱ Boyce 1983 :1006.

^۲ هیتس، ۱۳۷۱.

^۳ Boyce 1983 :1005-1006.

^۴ Taqizadeh, 1938 :35.

در تفسیرش از موقعیت باستانی آناهیتا در چشم زرتشتیان برحق است، به این خاطر که اندرکنش دیرپای عناصر دینی در فاصله‌ی زرتشت تا هخامنشیان را نادیده می‌گیرد، نسبت به مدل بویس از جایگاهی ضعیف‌تر برخوردار است. پژوهشگران دیگری مانند فرانتس کومون^۱ و لومل^۲ نیز به ادغام شدن ایشتار در آناهیتا تاکید کرده‌اند. این در حالی است که به ظاهر تأثیر ایزدبانوان همسان دیگر فرهنگ‌ها (مثلاً آنات و آنارگاتس از فنیقیه و آناتولی) ناچیز بوده است.^۳

چنان که بویس خاطرنشان کرده است، دوران حکومت اردشیر دوم هخامنشی زمانی مهم در تاریخ دین ایران زمین بود. اردشیر از این نظر در میان شاهنشاهان هخامنشی یگانه است که متن یکنواخت و ثابت کتیبه‌های شاهنشاهی را تغییر داد و به تعبیری بیانیه‌ی مستحکم حکومت پارسی را که داریوش بزرگ نخستین بار تدوین کرده بود، دستکاری کرد. او در کتیبه‌ی شوش با سنت‌شکنی ملموسی، از آناهیتا و مهر نیز در کنار اهورامزدا نام برد و این دو را نیز نگهبان سلطنت خویش دانست. از این رو مورخانی که به نقش این شاه در تکوین دین جدید ناهید اشاره کرده‌اند، به سندی محکم برای نظر خویش تکیه می‌کنند.

کهن‌ترین ارجاع در مورد نقش این پادشاه در شکل‌گیری آیین آناهیتا را در تاریخی می‌یابیم که مورخی بابلی به نام بروسوس^۴ هفتاد سال پس از درگذشت اردشیر، در حدود ۲۸۵ پ.م نگاشته است. بروسوس می‌نویسد که اردشیر دوم نخستین کسی بود که دستور داد تندیس‌هایی از آناهیتا را بتراشند و آن را در معبدهایی در شهرهای هگمتانه، شوش، تخت جمشید، سارد و دمشق بگذارند.^۵ این نوآوری مهمی در تاریخ ادیان ایرانی بود، چرا که دین ایرانیان از دیرباز فاقد بت و معبد بود. بروسوس خود تاکید می‌کند که تا زمان اردشیر تجسم

^۱. Cumont, 1926 :474.

^۲. Lommel, 1927 :26-32.

^۳. Meyer, 1886 :330-334.

^۴. Berossos

^۵. Berossos, III, 65.

خدایان به صورت تندیس‌های انسانی در میان پارس‌ها رواج نداشت و این با گزارش عمومی‌تر هرودوت همخوانی دارد که می‌گوید پارس‌ها برای خدایانشان بت نمی‌سازند و معبد بنا نمی‌کنند، چون این کارها را احمقانه می‌دانند و باور ندارند که خدایان موجوداتی شبیه انسان باشند.^۱

آیین آناهیتای هخامنشی که به سبک ادیان کهن آن روزگار شکلی عامیانه داشت و به معبد و بت‌هایی ملموس آراسته بود، به سرعت در میان مردم نیمه‌ی غربی شاهنشاهی هخامنشی گسترش یافت. چنین می‌نماید که کارایی مغان در تدوین و صورتبندی مجدد این دین کهن آریایی و تبدیل کردنش به نظامی منسجم و جذاب از باورها و مناسک در مورد این ایزدبانو به خوبی نتیجه داده باشد. چرا که در فاصله‌ی کمتر از یک قرن، شمار بسیار زیادی از معابد برای این ایزدبانو تأسیس شد^۲ و محبوبیتش در میان مردم ارمنستان و آناتولی و یونان به قدری زیاد شد که مردم شهر آکیلِس در یونان اسم شهر خویش را عوض کردند و آن را آنائیتیس نامیدند.

پاوسانیاس که در قرن دوم پ.م از لودیه بازدید می‌کرد، درباره‌ی معبدهایی نوشته است که کوروش کوچک -برادر اردشیر- به افتخار این ایزدبانو در شهرهای گوناگون این منطقه بنا کرده بود. او خود مراسمی که تا حدودی خصلت مزدایی دارند را در هوپاتیا و هیروسزاریا دیده و توصیف کرده است.^۳ آیین آناهیتا به‌ویژه در ارمنستان با استقبال روبرو شد. به شکلی که استرابو مدت‌ها بعد، وقتی در جغرافیای خود به توصیف ارمنستان رسید، گفت که مردم این سرزمین دینی شبیه به مردم پارس و ماد دارند، و آناهیتا را بزرگ می‌دارند.^۴ کامیابی

^۱ . Herodoti, I, 131.

^۲ . Boyce, 1983: 1004.

^۳ . Pausanias, Description of Greece 7.27.5.

^۴ . Strabo, Geographica 11.14.16.

این دین در منطقه‌ی قفقاز چندان بود که چند قرن بعد، دیو کاسیوس گفت که مردم آلبانی و گرجستان کشور خود را سرزمین آناهیتا می‌نامند.^۱

این که چرا اردشیر دوم دست به چنین نوآوری دینی موفقی زد، با تحلیل سیاست هخامنشیان پاسخی در خور می‌یابد. مری بویس به ضرورت تدوین دینی وحدت بخش برای توده‌ی شهروندان شاهنشاهی اشاره کرده است، و ظهور این آیین را تدبیری برای ایجاد انسجامی دینی در شاهنشاهی چند قومی و متکثر هخامنشی قلمداد کرده است. هرچند بی‌تردید این نیز عاملی مهم و ارزشمند برای توسعه‌ی این آیین بوده است، اما به گمان من ارزشی بیش از حد به آن نباید داد. چرا که در همین زمان و به شکلی موازی، آیین مهر نیز با رسوم مخفیانه و رازهای جذابش تکامل می‌یافت و دقیقاً در همان حوزه‌ی شهرت آناهیتا چندان رسوخ می‌یافت که پس از مدتی شاهان ایرانی تبار دولت‌های کوچک برخاسته در این منطقه مهر را خدای رسمی دولتشان دانستند. به همین ترتیب، می‌دانیم که توسعه و تکامل آیین زرتشتی هم در همین زمان تداوم داشته است. این را باید در کنار تکامل آیین‌های دیگری مانند یهودیت و مکتب مصری‌ای دید که بعدها در شهر اسکندریه مستقر شد و شالوده‌ی تفکر گنوسی را ایجاد کرد.

بنابراین اواخر قرن پنجم و قرن چهارم پ.م که آیین آناهیتا بازتعریف شد، دورانی پویا و پرماجرا در تاریخ تکامل ادیان ایرانی و پیرامونی ایران بوده است. پس به نظرم سخن بویس درست نمی‌نماید که آیین درباری آناهیتا را راه برون رفتی از یک بحران سیاسی و فرهنگی عمیق در کل شاهنشاهی می‌داند. در واقع در دوران اردشیر بحرانی از این دست وجود نداشته است. ارتش‌های شاهنشاهی بیش از همیشه در نبردها پیروز و شورش‌های اقوام پیرامونی کمتر از همیشه بوده است و نشانی از وجود شکاف‌های قومی و فرهنگی در دولت

¹. Dio Cassius, 36.53.5.

هخامنشی به چشم نمی‌خورد. خود اردشیر دوم یکی از درازترین دوران‌های زمامداری را در تاریخ جهان تجربه کرد و از ۴۳۸ تا ۳۵۸ پ.م، یعنی به مدت هفتاد سال بر سریر سلطنت تکیه زد.

از این رو برداشت بویس در مورد اهمیت و کارکرد نجات بخشی آیین آناهیتا در عصر اردشیر را اغراق‌آمیز می‌دانم. برداشت من آن است که در دوران این شاه نوعی گرایش به سوی ادیان کهن آریایی در دربار شکل گرفت، که به دنبال آن نام آناهیتا و مهر در کتیبه‌های رسمی دولتی پدیدار شد و پشتیبانی دربار از معبد‌های مربوط به این آیین‌های بازسازماندهی شده بالا گرفت. یکی از کارکردهای این بازسازی آیین‌های دیرینه، احتمالاً انسجام فرهنگی و قوام بخشیدن به ساختار باورهای شاهنشاهی هخامنشی بوده است، اما به گمان من بازآرایی دینی یاد شده بیشتر معلول نظم هخامنشی بوده تا علت تداوم آن، و پیامدی از زیست جهان نوظهور معرفی شده توسط پارسیان بوده است.

در ضمن این نکته را هم نباید فراموش کرد که تأسیس این معبد‌های نوظهور برای دربار از نظر اقتصادی نیز سودآور بوده است. از عصر نبونید -واپسین شاه بابل- به بعد، معبد‌ها مراکزی برای انباشت سرمایه بوده‌اند و مردم به طور منظم ده یک درآمد خود را به نزدیک‌ترین معبد پرداخت می‌کردند. به این ترتیب معابد در جهان باستان همچون نوعی بانک عمل می‌کردند و پشتوانه‌ی اقتصادی فعالیت‌های عمرانی جمعی‌ای مانند لایروبی کاریزها و کشیدن جاده‌ها محسوب می‌شدند. حتا در دولت باستانی بابل هم بخشی از درآمد معبد‌ها زیر عنوان «قوِو شَه شَرِی» (یعنی خزانه‌ی شاه) به دولت پرداخت می‌شد.^۱ بنابراین توسعه‌ی معابد آناهیتا نشانگر ظهور نقشی اقتصادی نیز بود و به بهینه شدن و دینی شدن نظام گردآوری مالیات اشاره می‌کرد.

^۱. Dandamaev and Lukonin 1989: 361-362.

ثروت انباشته شده در معابد ناهید را از آنجا می‌توان دریافت که پس از ورود اسکندر و مقدونیان به ایران زمین، گزارش‌هایی از غارت‌های ایشان از این معابد ثبت شده است. مثلاً می‌دانیم که در معبد آناهیتای شوش بت زرین عظیمی از ناهید وجود داشته است. این بت را آنتیوخوس سلوکی در آن زمان که با فرهاد اشکانی می‌جنگید، به سرقت برد تا موجب سربازانش را با آن بدهد.

مهم‌ترین پرستشگاه در این میان، به احتمال زیاد، معبد آناهیتای هگمتانه بوده است. محیط این معبد به ۱۳۰۰ متر بالغ می‌شده و دروازه‌هایش پوششی زرین داشتند. ستون‌ها و شاه تیرهایش از چوب سرو و سدر تراشیده شده بوده، و بامی سیمین بر آن سایه می‌افکند. تمام ستون‌های آن در پوششی از زر یا سیم پوشیده شده بودند و کاشی‌هایش همه نقره‌پوش بوده‌اند.^۱ این معبد توسط اسکندر غارت شد و مورخان بسیاری مانند پولیبیوس با شگفتی از ثروت افسانه‌ای دزیده شده از آنجا یاد کرده‌اند. ناگفته نماند که هگمتانه در زمانی که توسط اسکندر غارت می‌شد ثروتمندترین شهر روی زمین بود و مورخان بسیاری به زر و سیم انباشته شده در آن اشاره کرده‌اند و این جایگاه نخست را برایش خاطرنشان کرده‌اند.^۲ بنابراین به احتمال زیاد در عصر اسکندر این معبد بزرگ‌ترین و زیباترین معبد در جهان بوده است.

گزارش آریان در مورد این که اسکندر پس از مرگ دوست و همخواب همجنس‌بازش هفائستیون معبد ایزدِ درمان در هگمتانه را نابود کرد، احتمالاً به همین معبد مربوط می‌شود.^۳ چون آناهیتا نیز مانند آسکلپیوس یونانی نقشی شفا دهنده داشته است و تندیس شیری در برابر معبد ویران شده قرار داشته است که می‌تواند

^۱. Polybius, 10.27.10-11.

^۲. Polybius, 10.27.5.

^۳. Arrian, 7.14.

نماد آناهیتا باشد. این معبد چندان غنی بود که حتا پس از غارت اسکندر و چند شاه سلوکی دیگر، وقتی در ۲۰۹ پ.م مورد حمله‌ی آنتیوخوس سوم قرار گرفت، همچنان ستون‌هایی سیمین و خشت‌هایی زرین داشت.^۱ گزارش دیگری از پلوتارک در دست است که تا حدودی مراسم و قواعد حاکم بر معبد هگمتانه را روشن می‌کند. پلوتارک در شرح زندگی اردشیر می‌نویسد که داریوش دوم در زمان تاج‌گذاری حق داشت یک چیز را از پدرش بخواهد، و او تصاحب کنیز زیارویی به نام آسپاسیا را درخواست کرد که محبوب شاهنشاه نیز بود. اردشیر که از این درخواست خشمگین شده بود، برای آن که پسرش را ادب کرده باشد و آسپاسیا را به دست او نسپرده باشد، او را به معبد دیانا در هگمتانه فرستاد، «که پارس‌ها او را *آناهیتا می‌نامند*».^۲ جالب آن که پلوتارک خاطرنشان می‌کند که این زیارو ناگزیر بود به عنوان راهبه‌ی مقدس معبد ناهید تا آخر عمر مجرد و دور از مردان باقی بماند. هرچند معلوم نیست این گزارش تا چه حد درست است. چرا که پرهیز جنسی به این شکل در آیین‌های ایرانی تنها در کیش بودایی یافت می‌شود بعدتر هم تنها در دین مانوی و مسیحی نمودهایی از آن را می‌بینیم.

گذشته از معابد یاد شده، به گواهی ایزیدور خاراکسی، آناهیتا (آرتمیس) معبد نامدار دیگری نیز در کنگاور امروزی داشته که در قدیم از شهرهای بزرگ ماد بوده است.^۳ با وجود کاوش‌های زیادی که در این منطقه انجام شده، اثری از معبد هخامنشی ناهید در این منطقه یافته نشده است.^۴ ولی بر اساس این گزارش بقایای معبدی با سبک یونانی-اشکانی که به قرن دوم میلادی مربوط می‌شود، همچنان توسط مردم عادی با نام معبد آناهیتای کنگاور شهرت دارد.

^۱ Polybius, 10.27.12.

^۲ Plutarch, Artaxerxes, 27.

^۳ Isidore of Charax, Parthian Stations 1.

^۴ Kleiss, 2005.

در هر حال، آنچه که مسلم است آن که نوآوری دینی اردشیر سیاستی سنجیده و بسیار موفق بود. گذشته از آن که این سیاست دورانی بسیار طولانی از ثبات سیاسی و مشروعیت دینی را برای حکومتش به ارمغان آورد، نام و خاطره‌ی او را نیز به صورت شخصیتی فرهمند و آسمانی در ذهن رعایایش تثبیت کرد. اردشیر همان کسی است که یونانیان او را مُنمون ((μνημων یعنی یادآور لقب دادند. نامی که امروز به خطا «خوش حافظه» ترجمه می‌شود و تصویری بی‌ربط از شاهنشاهی با حافظه‌ی نیرومند را به ذهن متبادر می‌کند. در حالی که این عبارت در زمینه‌ی یونانی‌اش به نوعی از پیام‌آوران و سروش‌های آسمانی اشاره داشته که سخنان خدایان را می‌شنوند و اندرزهای ایشان را در خاطر نگه می‌دارند و به این ترتیب به مقام راهبر معنوی مردم ارتقا می‌یابند.

یک برداشت محتمل دیگر این است که لقب منمون در واقع ترجمه‌ای نتراشیده از وهومنه‌ی اوستایی است که نیک‌منش یا دارای ذهن خوب معنا می‌دهد و شاید به شکل خوش حافظه به یونانی برگردانده شده باشد.^۱ در هر حال آشکار است که لقب منمون ربطی به ترجمه‌ی امروزی این واژه یعنی خوش حافظه ندارد و به کارکردی دینی ارجاع می‌دهد که یا از آیین‌های پیشگویانه‌ی یونان باستان وام‌گیری شده و یا زیر تأثیر مفهوم وهومنه پدید آمده است. این لقب در زمان اردشیر و تا قرن‌ها بعد به این شاهنشاه هخامنشی منسوب می‌شده و به پیوند نزدیکش با خدایان دلالت داشته است.

اردشیر همچنین در تاریخ دین زرتشت نیز به چهره‌ای فرهمند تبدیل شد و روایت‌ها و داستان‌های زیادی از او در ادبیات دینی زرتشتی و روایت‌ها و داستان‌های عامیانه باقی ماند. مشروعیت خیره‌کننده‌ی این شاه را از آنجا می‌توان دریافت که پس از فروپاشی دولت هخامنشی و پس از آن که موج قتل و غارت مقدونیان فروکش

^۱ Arjomand, 1998 :246-247.

کرد، شمار زیادی از دولت‌های پیرامونی در اطراف ایران سلوکی ظاهر شدند که همگی شاهانی ایرانی داشتند و مدعی احیای فرهنگ و تمدن هخامنشی بودند. تقریباً تمام این دولت‌ها خود را وارث نظم اردشیری می‌دانستند و شاهانشان خود را از نوادگان اردشیر معرفی می‌کردند.^۱ به همین دلیل هم دودمان‌های حاکم بر گرجستان، ارمنستان، آلبانی و قفقاز، و حتا پارت‌ها نام پسرانشان را اردشیر می‌گذاشتند و اسم سلسله‌ی خود را «اردشیری» می‌نهادند.^۲ جالب آن که کامیاب‌ترین و نیرومندترین این دولت‌های پیرامونی اردشیری، که در نهایت ایران زمین را از قید مقدونیان آزاد کرد و سلطنت دیرپای اشکانی را ایجاد کرد، در همین زمره بود. در واقع لقب اشک که در لقب تمام شاهان اشکانی دیده می‌شود و اسم دوره‌ی تاریخی‌شان را تعیین کرده، همین اردشیر است در گویش پارتی، و لقبی است که نخستین مؤسس این دودمان خود را بدان نامید.

اهمیت آناهیتا در دوران اشکانی فروکش نکرد و رومیان بارها به معابد پررونق این ایزدبانو در ایران غربی اشاره کرده‌اند. پلینی در تاریخ طبیعی خود می‌نویسد که در شوش یک معبدی شاهانه و باشکوه دیانا (*Dianae templum augustissimum*) وجود داشته است.^۳ نه چندان دور از آن، معبد دیگری برای ناهید در ایلام همان ایلام باستان وجود داشته است که استرابو آن را به آرتمیس یا آتنا منسوب می‌کند.^۴ گویا در دوران اشکانی نقش جنگاورانه‌ی آناهیتا پررنگ‌تر شده باشد، در حدی که پرستگاه بزرگ او در استخر به مرکز سازماندهی یک نیروی رزمی نوظهور تبدیل شد. این نیروی نوپا که نام ساسان، موبد بزرگ ناهید در استخر را بر خود داشت، به زودی توانست کل ایران زمین را فتح کند و نیرومندترین دولت روزگار خود را در جهان تأسیس نماید. اردشیر بابکان که مؤسس این دولت جدید بود، خود از سویی موبد آناهیتا محسوب

^۱ Boyce, 1982: 221.

^۲ Arjomand, 1998 :247.

^۳ Pliny, Natural History 6.35.

^۴ Strabo, Geographica 16.1.18.

می‌شد، و از سوی دیگر سردار و جنگاوری بزرگ بود. اردشیر بابکان پس از شش قرن که از انقراض هخامنشیان می‌گذشت، با شعار احیای عظمت ایشان نیروهای اجتماعی و نظامی ایران زمین را بسیج کرد و یکی از متمرکزترین دولت‌های عصر خویش را پدید آورد. اردشیر بابکان گذشته از این که با نام نیای افسانه‌ای‌اش شناخته می‌شد، مانند او دست به نوآوری دینی زد.

تردید وجود ندارد که اردشیر بابکان در بازنویسی دین زرتشتی با موبدان موبدی به نام توسر (تسر) همکاری کرده است، و این هم محتمل است که او عناصری از آیین آناهیتا را با کامیابی درون دین زرتشت گنجانده باشد. او از این نظر دنباله‌روی هم‌نام باستانی خویش بود که ششصد سال پیش کمابیش در همین راستا گام بر می‌داشت. مری بویس به این نکته اشاره کرده که رستاخیز دینی عصر اردشیر دوم هخامنشی، جریانی بود که به پیدایش معبد‌ها و پرستشگاه‌هایی سازمان یافته با سلسله مراتبی از کاهنان منتهی شد. از دید او، این جریان دو مسیر اصلی داشت. یکی از آن‌ها به تأسیس پرستشگاه‌های آناهیتا مربوط می‌شد که «اوزدیس- کدگ» نامیده می‌شدند و برای نخستین بار با هدایت دربار اردشیر دوم تأسیس شدند. دیگری واکنشی بود که مغان زرتشتی از خود نشان دادند و در برابر این سازمان‌های نوظهور، «آتخش کدگ‌های» خود را بنا نهادند. از دید بویس، ظهور دودمان ساسانی به معنای آن بود که آتخش کدگ‌ها بر اوزدیس کدگ‌ها غلبه کردند و به این ترتیب آیین آناهیتا همچون دینی مستقل از میان رفت و در درون پیکره‌ی زرتشتی‌گری ساسانی ادغام شد.

تفسیر مری بویس از جریان دینی عصر هخامنشی به گمان من با نادیده انگاشتن برخی از شواهد تاریخی و تعمیم نا به جای شواهدی دیگر همراه است. نخست آن که برگه‌ای وجود ندارد که در ایران عصر هخامنشی، رقابتی در میان ادیان گوناگون وجود داشته باشد. گذشته از یکتاپرستی پرشور و بت‌شکنانه‌ی زرتشت در گاهان، که در همین دوران با آیین چندخدایی یشت‌ها جایگزین می‌شد، و کتیبه‌ی دیوشکن خشیارشا که بیشتر دلالتی سیاسی دارد تا دینی، نشانه‌ی دیگری از کشمکش دینی در این عصر نمی‌بینیم.

در واقع بر این باورم که باید عصر هخامنشی را با توجه به سطح پیچیدگی جوامع آن عصر بفهمیم. در آن روزگار، هنوز درجه‌ی سازمان یافتگی نظام‌های دینی چنان بود که امکان برتری‌جویی و سلطه‌جویی دینی با تعبیر مسیحی قرون میانه در آن فراهم نبود. ادیان ایران زمین آن دوران، ادامه‌ی ادیان باستانی و کهنی بودند که برای هزاره‌ها در کنار یکدیگر زیسته بودند، و به خاطر خصلت چندخدایی و تکثرگرایی خود به سادگی به هم ترجمه می‌شدند، عناصر تقدس را از هم وام‌گیری می‌کردند، و گاه با هم ترکیب می‌شدند. کافی است به پویایی ادیان باستانی ایران زمین و نفوذ خیره‌کننده‌ی آن‌ها در سرزمین‌های همسایه بنگریم تا دریابیم که این گسترش چشمگیر از نوع وام‌گیری و همزیستی مسالمت‌آمیز بوده است، نه کشمکش و برتری‌جویی. بنابراین پیدایش دین درباری عصر اردشیر دوم، به نظرم چیزی بیش از دولتی شدن و درباری شدن الگوی سازماندهی ادیان گوناگون توسط دیوانسالاری هخامنشی نیست. این راهبرد، البته روشی کارآمد و نبوغ‌آمیز بود برای تثبیت مشروعیت شاهنشاه، و سازماندهی اقتصادی و فرهنگی گسترده‌ی عظیم پارس. با این وجود با تلاش برای مسلط کردن یک آیین مانند آناهیتا همراه نبود. چرا که در آن دوران هنوز این ادعای تلخ که یک دین درست و بقیه نادرست است نه تنها هیچ جا به کرسی ننشسته بود، که احتمالاً هنوز ابداع هم نشده بود. تنها ادعا از این دست را احتمالاً شاخه‌ای راست کیش از زرتشتیان باقی مانده در ایران شرقی داشتند، و گویا شاخه‌ای به همین اندازه کوچک از یهودیان، که احتمالاً این ادعا را از همسایگان پارسی خود می‌آموختند و به شیوه‌ی قومی خویش ترجمه می‌کردند.

به این ترتیب، توسعه‌ی آتش‌کده‌ها و ازدیس‌کده‌ها به احتمال زیاد همراه و همگام و هماهنگ با هم، و با تکامل مهرابه‌ها و پرستشگاه‌های متنوع دیگر انجام پذیرفته است. البته بدیهی است که تمام منش‌های دینی می‌کوشند تا در جلب قربانی و فدیة و پیرو با هم رقابت کنند و بنابراین روش‌های سازماندهی و صورتبندی تقدس را از هم وام‌گیری می‌کنند. اما این حقیقت را در جهان شلوغ و پیچیده و انباشته از آرای گوناگون

عصر هخامنشی، نمی‌توان به رقابت دو شاخه‌ی آناهیتاپرست و مزداپرست فروکاست. به‌ویژه برآمدن اردشیر بابکان را نمی‌توان به معنای چیرگی آتش‌کده بر ازدیس‌کده دانست. خود اردشیر بابکان و پدرانیش پرستاران آناهیتا بوده‌اند، و به احتمال زیاد انضباط نظامی و ساختار عقیدتی حاکم بر ارتش نیرومند و پیروزمند خویش را از این آیین وام گرفته بودند. چرا که در آن هنگام آیین زرتشتی خصلت جنگاورانه‌ی دین آناهیتا را نداشت و بیشتر به آیین فلسفی و انتزاعی مانند شده بود.

با این همه در همان زمان هم آناهیتا همچون فرشته و ایزدبانویی فرومرتب‌تر از اهورامزدا در نظر گرفته می‌شد. اردشیر بابکان در آن هنگام که قرار شد بین دین زرتشتی و آیین کهن‌تر آناهیتا انتخاب کند، زرتشت را برگزید و این را با برکشیدن تنسر و تدوین اوستا و گسیل کردن مبلغانی برای ترویج روایت خویش از زرتشتی‌گری انجام داد. شاید از آن رو که اصولاً انتخابی در کار نبوده و در ذهن او و مردم هم عصرش پرستاری معبد آناهیتا با داشتن شور و شوق زرتشتی ناسازگاری نداشته است. تا به امروز، می‌بینیم که آبان یشت با بندهای تکان دهنده‌اش در مورد برتری آناهیتا بر اهورامزدا همچنان در مقام متن مقدسی زرتشتی باقی مانده است^۱ و این ایزدبانو جایگاه بلند خود را در دل این دین یکتاپرستانه با اقتدار حفظ نموده است.

از این رو، در کل به کشمکش و رقابت زرتشتیان و پیروان آناهیتا باور ندارم، و فکر می‌کنم دین زرتشتی در زمینه‌ی تکررگرا و تا حدودی مهرپرست اشکانی مسیر تکاملی خویش را با رواداری کامل و وام‌گیری مداوم از آیین‌های دیگر طی کرد، تا آن که به دست اردشیر بابکان با آیین شهبسواران پارسی پیرو آناهیتا – که در ضمن زرتشتی هم بودند – ترکیب شد و به شکلی پالایش شده آن را در درون خویش بازتولید کرد. این را در نقش برجسته‌ی آناهیتا هنگام دادن فره ایزدی به شاهان بعدی ساسانی می‌توان دید، و از محبوبیت نقش

^۱. آبان یشت، کرده ۲۱.

وی بر سکه‌ها و یادمان‌ها می‌توان دریافت، و با نگرستن به تاج ساسانی می‌توان این حدس را تایید کرد که گویا نسخه‌ای تغییر یافته از کلاه پریستاران آناهیتا بوده است.^۱

ادغام این دو آیین و باقی ماندن ارج و قرب آناهیتا در عصر ساسانی را می‌توان از اینجا دریافت که خود اردشیر همواره تاج و غنیمت‌های برگرفته از شاهان شکست خورده را (و به روایت نادرست طبری، سرشان)^۲ را به پرستشگاه ناهید در استخر می‌فرستاد. در زمان یکی از مقتدرترین شاهان این دودمان، یعنی شاپور اول این ترکیب به خوبی نمود یافت. چنان که او در کعبه‌ی زرتشت کتیبه‌ی مشهورش را نوشت و فهرست خویشاوندان و درباریان‌ش را ثبت کرد و خویشان را پادشاه مزداپرست نامید و برای فرزندان‌ش آتشکده‌ای بنا نهاد. اما جالب آن که یکی از این فرزندان، دخترش آناهیتا بود و آن آتشکده نیز به آتور آناهیتا نامگذاری شد.

نخستین تقابل میان زرتشت و ایزدان کهنی مانند آناهیتا و مهر احتمالاً در زمان پسر شاپور، بهرام اول (۲۷۳ م.) آغاز شد و آن زمانی بود که معابد این خدایان به نفع آتشکده‌ها مصادره شد و پرستش بتان در آن‌ها ممنوع گشت.^۳ با این وجود این حرکت بت‌شکنانه هم خیلی اثرگذار نبود و خودِ کرتیر که محرک اصلی این جریان بود، در کتیبه‌اش اعلام کرد که پرستشگاه استخر به معبدی زرتشتی تغییر شکل داده، و به «آتش بانو آناهیتا» تبدیل شده است!^۴ کشمکش میان ایزدبانوی آب‌ها و دین متعصبانه‌ی مسیحی مدتی پیش از آن در غرب ایران زمین آغاز شده بود، چنان که تیرداد پس از مسیحی شدن دستور نابودی معابد ناهید را در ارمنستان صادر کرد.^۵

^۱. Arjomand, 1998: 248.

^۲. طبری، ۱۳۶۲، ج. ۲: ۵۸۴.

^۳. Boyce, 1975 (b): 462.

^۴. Boyce, 1968 :36.

^۵. Boyce, 1983 :1007.

انگیزه و نتایج پاکدینی کرتیر هرچه بوده باشد، دیرپا و تأثیرگذار نبود. چنان که اندک زمانی بعد، وقتی نرسه (۲۹۳-۳۰۲ م.) به تاج و تخت دست یافت، در نقش رستم خویشتن را در حالی باز نمود که در حال گرفتن تاج از آناهیتاست. نرسه همچنین در کتیبه‌ی پایکولی از اهورامزدا و ایزدان نام برد، و آناهیتا، «آن که بانو خوانده می‌شود» را ستود.^۱ گذشته از این موارد، نقش‌های بسیاری از زنان حامل میوه یا کودک که بر بشقاب‌های نقره‌ی ساسانی نقش شده‌اند، به همراه نقش برجسته‌ی زنی که در کنار خسرو پرویز در تاق بستان ایستاده، باز نمودی از آناهیتا دانسته شده‌اند. ناگفته نماند که نقش تاج کنگره‌دار بر سکه‌های ساسانی را نیز علامت این ایزدبانو می‌دانند.^۲ پایداری آیین آناهیتا در برابر ادیان مهاجم و ترکیب شدنش با آن‌ها تا امروز نیز ادامه یافته است. چنان که به عنوان مثال کوه بی بی شهربانو در شهر ری امروزین باقی مانده‌ای از یک معبد بسیار کهن آناهیتاست که همچنان کارکرد دینی خویش را حفظ کرده است.^۳

^۱. Boyce, 1968: 36.

^۲. Boyce, 1983 :1008.

^۳. Boyce, 1968: 37.

بخش چهارم:

نرسه و نرکس

گفتار نخست: روایت‌های آریایی

۱. در میان ایزدان کهن ایرانی، برخی کمتر از بقیه شهرت دارند. این که ایزدانی مانند پارتی و درواسپ و رام شهرتی فروپایه‌تر از مهر و بهرام و هورمزد دارند، برای همگان امری بدیهی و طبیعی می‌نماید. چرا که اینان نیروهای طبیعی فرعی و جزئی‌تری را نمایندگی می‌کنند، و معمولاً همچون همراهان و ملازمان و ندیمان ایزدانی نیرومندتر تصویر می‌شده‌اند. با وجود این، فراز و فرود شهرت ایزدان و جزر و مد اهمیتی که نقش-هایشان در ذهن مردمان داشته را نمی‌توان با این تفسیر ساده توجیه کرد. چه بسا که ایزدی در دورانی تاریخی اهمیتی بیشتر داشته و به مرور زمان کارکرد خویش را از دست داده باشد، یا ایزدی فرعی و فروپایه که در برشی خاص از تاریخ خویشکاری مهمی بر عهده گرفته و به کانون مرکزی ایزدکده‌ی ایرانی برکشیده شده باشد.

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

محور مرکزی این نوشتار، تحلیلی از این دست است. نریوسنگ یکی از ایزدان به نسبت حاشیه‌ای و فرعی کهن ایرانی است که در جهان زرتشتی به عنوان فرشته‌ای نیرومند جایی برای خود باز کرد و در اساطیر

رنگارنگ و تخیل‌آمیز مانوی نیز موقعیت مرکزی خویش را حفظ کرد. نریوسنگ از معدود ایزدان درجه دومی است که نامش همچون مهر و بهرام و تیر و هرمز بر افراد نهاده می‌شد و از این نظر با چیستا و رشن شباهتی دارد. دست کم در دوران ساسانی، مقاطعی تاریخی وجود داشت که شاه ایران نرسه نام داشت، و این را بعدها در قرن یازدهم میلادی نیز می‌بینیم که یکی از دانشمندترین موبدان ایرانی کوچیده به هند، نریوسنگ نام داشته است.

نریوسنگ را در این نوشتار بیشتر از آن رو برگزیده‌ام که فرهنگ‌های همسایه‌ی ایران زمین - مانند یونانیان و رومیان - یا زیرسیستم‌های شاخه‌زایی کرده‌ی تمدن ایرانی - مانند اعراب و یهودیان - آن را به شکلی مؤثر و تعیین‌کننده و امگیری کرده‌اند و تعبیرهای خاص خود را از آن به دست داده‌اند. از این رو، نریوسنگ گرانیگاهی است معمولاً نادیده انگاشته شده، که چیزهای زیادی در مورد ساختار معنا در ایران باستان می‌توان درباره‌اش آموخت، و سرنخی است که الگوهای تکامل عناصر اساطیری را در در حواشی تمدن ایرانی باز می‌نمایاند.

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

تقریباً قطعی است که نئیریوسنگه‌ی اوستایی، همان «نَراشَنسا»ی ودایی است که آن هم از دو بخشِ همسان تشکیل یافته و به همین ترتیب معنا می‌شود. در «سرود ستایش بریهَسپَتی» این نام همچون لقبی برای آگنی - خدای آتش - به کار گرفته شده است و «شیرمرد، مردانه» معنا می‌دهد.^۱ با این وجود، آشکار است که از همان زمان دور معنای عمومی‌تر انسان را هم حمل می‌کرده است، چرا که در سرود برای ستایش سویتیری با پسوندی مادینه به کار گرفته شده است و تقریباً «ایزدبانوی نراشَنسا» معنا می‌دهد.^۲ پیوند این واژه با آتش در همین بند نیز از آنجا مربوط می‌شود که به او همچون یکی از کارگزاران اجرای درستِ مراسم قربانی اشاره شده، و این نقشی است که به طور سنتی آگنی بر عهده دارد و با سوزاندن گوشت قربانی و بخور، بخار و دودی را به آسمان می‌فرستد که خدایان از آن تغذیه می‌کنند.

در اوستا، نریوسنگ ایزدی مهم و محبوب است. او در اینجا نیز با آتش و مراسم قربانی کردن پیوند دارد. در یسنه، نام او در میان پنج آتش اصلی مقدس آمده است،^۳ که به خانمان‌های ایرانی تعلق دارند. ایزد نریوسنگ در اینجا با لقبِ خُشترَوَپَتر نامیده شده که «نافه‌ی پادشاهی» معنا می‌دهد. ایرانیان قدیم گرما و جنبش جانداران را به ایزد آذر منسوب می‌کردند و آن را اشکالی گوناگون از آتش مقدسی می‌دانستند که در کالبد زندگان زبانه می‌کشد و زندگی را ممکن می‌سازد. یکی از این آتش‌ها به پشتاب مردان مربوط می‌شود که جانِ نطفه را حمل می‌کند.

^۱. ریگ ودا، ۶۰، ۲ (ص ۱۴۷).

^۲. ریگ ودا، ۷۶، ۱۰ (ص ۱۷۹).

^۳. یسنا، هات ۱۷، بند ۱۱.

چنین می‌نماید که نریوسنگ را با آتشی که در پشتاب شاه وجود دارد و فره ایزدی را به شاه بعدی منتقل می‌کند یکی می‌دانسته‌اند.^۱ چون گذشته از لقب خشترونپتر، پیوندی نیز میان او و فره شاهنشاهی و پیامبری قایل بوده‌اند. چنان که او را ناقل نطفه‌ی زرتشت به ایزدبانو آناهیتا و در نهایت دریاچه‌ی کیسانیه دانسته‌اند.^۲ همچنین او همان ایزدی است که پس از مرگ کیومرث دو سوم فره او را دریافت می‌کند.^۳ رابطه‌ی نریوسنگ و فره ایزدی همیشه چنین مهربانانه نیست و گاه به مرتبه‌ی نگهبانی سختگیر و خشن دگردیسی می‌یابد. مثلاً وقتی کیکاووس سرکشانه با گردونه‌ی عقاب‌هایش به آسمان تاخت و سرنگون شد، نریوسنگ که بی‌خردی او را دیده بود، کیکاووس در حال فرو افتادن را دنبال کرد تا نابودش کند و فره شاهی را از او بازستاند. اما روان کیخسرو که هنوز زاده نشده بود، بر او بانگ زد و خواست که از تعقیب وی دست بردارد.^۴ چرا که اگر کیکاووس فره را از دست می‌داد و می‌مرد، کیخسروی فرهمند که نوه‌اش بود از پشت او زاده نمی‌شد و ایرانیان بخت پیروزی بر تورانیان را از دست می‌دادند.

داستانی همسان در مهابهاراتا هم وجود دارد، با این تفاوت که در این مورد نامی از نریوسنگ/نراشنسا در میان نیست. کاووس (کی + اوسن) در آنجا با نام کهن‌ترش اوشن نامیده شده و توسط ایزد مرگ (مهادیو) تعقیب می‌شود و با شفاعت همسرش (پارواتی) از چنگال او رهایی می‌یابد. از این مقدمه بر می‌آید که کارویژه‌ی نخستین نریوسنگ/نراشنسا در دین آریاییان کهن با قربانی کردن و کردار آتش قربانی (آگنی) پیوند داشته، و بعدها در زمینه‌ای ایرانی بوده که به آتش‌های مقدس دیگر زرتشتی نیز تعمیم یافته است و با آتش

۱. خرده اوستا، آتش بهرام نیایش، بند ۶.

۲. بندهش هندی، بخش ۲۹.

۳. بندهش هندی، بخش ۱۴.

۴. دینکرد، کتاب نهم، فرگرد ۲۱، بند ۵-۱۲.

مردانه، یعنی نیروی نهفته در نطفه‌ی مرد برابر دانسته شده و به عنوان عالی‌ترین نمود این نیرو، به آتش نطفه‌ی شاهی، یعنی ایزد نگهبان فره ایزدی یکسان انگاشته شده است.

پس سیر تحول نریوسنگ نخستین در هنگام گذار از ادیان کهن هند و ایرانی به نظام جهان بینی زرتشتی چنین بوده است:

نراشنسا/ نریوسنگِ یاور آگنی / آذر، برنده‌ی قربانی برای خدایان

تبدیل شده به

نریوسنگ، یکی از آتش‌های پنجگانه، همتای نیروی نطفه‌ی مردانه

تبدیل شده به

نریوسنگ، ایزد نگهبان فره در نطفه‌ی شاهنشاه

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

در اوستا نریوسنگ معمولاً همراه با سروش ستوده شده است. در سه جا نام این دو با ایزد فراوانی و نعمت -اشی - آمده است.^۱ در این بندها بر این نکته تاکید شده که این سه فر و فروغی دارند که از نمازهایشان با بانگ بلند بر می خیزد. در اوستا، لقب اشّی «نیک بزرگوار» است، و سروش «پارسا» دانسته شده است. اما صفت نریوسنگ «بُرمند» (نیرومند و تناور) است. در کل، هردوی این بخش‌ها به ستایش سروش اختصاص یافته‌اند، که ایزد حامل سخن خدایان است. در حدی که یکی را «سروش یشتِ سرشب» و دیگری را «سروش هادخت نسک» می‌نامند. هردو متن که به ستایش از نماز خواندن و سرودهای دینی و تاکید بر اهمیت و تاثیر جادویی آن‌ها می‌پردازد. به عبارت دیگر، نریوسنگ در اینجا به همراه سروشی ستوده شده که با کلام قدسی پیوند دارد، و در بخشی از اوستا نامش آمده که به توصیف سخن ورجاوند اختصاص یافته است.^۲

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

^۱ یسنا، هات ۵۷، کرده‌ی نخست، بند ۳، و سروش یشت هادخت، کرده‌ی نخست، بند ۸، و ویسپرد، کرده‌ی ۷، بند ۱.

^۲ یسنا، هات ۵۷، به ویژه کرده‌ی اول تا هفتم.

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

نریوسنگ یکی از بهترین نمونه‌های این دگردیسی است. در نگرش زرتشتی او کارِ نخستین خود، یعنی انتقال «نیکی‌های دین‌دارانه‌ی» پرستندگان به پیشگاه خدایان را حفظ کرده است، اما این کار را با بردن دود قربانی و بخور انجام نمی‌دهد. نریوسنگ ایزدی است که بانگ بلندِ نمازگزاران را به آسمان می‌برد و عنصری زبانی - و نه مادی - را به اهورامزدا می‌رساند. با مرور همکاران و همراهان نریوسنگ به روشنی می‌توان به پیوندش با زبان پی برد. چرا که سروش نیز با کنش سخن گفتن و بانگ برداشتن پیوند دارد و همچون نریوسنگ برید و پیک خدایان و دارنده‌ی لقب «تَنومَنَثرَه» (تندیسِ سخن مقدس) است.^۱ حتی اشی نیز که ایزد فراوانی و نعمت است، با راستگویی و سخن درست گفتن ارتباط دارد و از همراهان مهر است که ایزد متولی پیمان و عهد است

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

^۱. فروردین یشت، کرده‌ی ۲۴، بند ۸۶.

نریوسنگ برعکس، «گفتار انسانی» و شیوه‌ایست که مردان/ مردمان از راه سخن خویش جلوه می‌کنند. به عبارت دیگر نریوسنگ تجلی فعلِ نماز خواندن با بانگ بلند است که با آدمیان مربوط می‌شود. نریوسنگ احتمالاً ایزدی بوده که سخن ایشان را دریافت می‌کرده و آن را به خدایان می‌رسانده است. شکل اولیه‌ی این ایزد، آتشی بوده که قربانی را به خدایان می‌رسانده، و از این رو با آگنی و آذر همسان پنداشته می‌شده است. اما بعدها در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی که زبان را همچون امری مسئله‌زا دریافته و کنش سرود خواندن و دعا کردن و نماز «خواندن» را راهی برای تولید اقتدار معنوی فرض کرده، کارکردش دگرگون شده و به انتقال پیامی نرم‌افزاری تر و زبان‌مدارانه‌تر اختصاص یافته است. از این روست که در مهریشت، نام او را همراه با سروش می‌بینیم که این بار هردو همراه با مهر ستوده شده‌اند.^۱ در اینجا سروش همچنان پارسا نامیده می‌شود، اما نریوسنگ با لقبِ چالاک توانا مشخص شده است. از این صفات‌ها هم می‌توان به نقش دوگانه‌ی سروش و نریوسنگ در رابطه با سخن مقدس پی برد. چون امانت‌داری برای سروش که سخن ایزدان را به پیامبران و مغان می‌رساند اهمیت دارد، و چالاک‌ی و نیرومندی برای نریوسنگ که باید بارِ گرانِ سخن آدمیان را با سرعت به آسمان‌ها برساند. ناگفته نماند که در وندیداد، نریوسنگ آشکارا با لقبِ «آشته (پیک) اهورامزدا» مشخص شده است.^۲

این تحول، بخشی از بازآرایی معناهای کلیدی در جهان‌بینی ایرانیان کهن را باز می‌نمایاند که به دست زرتشت انجام پذیرفت. این بازآرایی با فرض ایزدی یگانه و سراسر نیک که با هماوردی یکپارچه پلیدی می‌ستیزد، صحنه‌ی جهان را به هنگامه‌ای بزرگ تبدیل کرد که آدمیان همچون جنگاورانی در آن حضور مؤثر داشتند. «من» بازتعریف شده به دست زرتشت موجودی بود خودمختار و کنشگر و فعال که می‌توانست همدست و

^۱ مهریشت، کرده‌ی دوازدهم، بند ۵۲.

^۲ وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۴.

هم پیمان اهورامزدا باشد و در نبرد با سپاه تاریکی نقشی کلیدی ایفا کند. به همین دلیل هم می‌بینیم که ترکیب عمومی ایزدان کهن آریایی زیر نفوذ آیین زرتشتی دچار دگردیسی مهمی می‌شود و همه‌ی ایزدان از مرتبه‌ی مستقل و طبیعت‌محورانه‌ی قدیمی خود کنده شده و به موقعیتی انسان‌محورانه و فرودستانه‌تر منتقل می‌شوند. در حدی که به تدریج همه‌شان به حالات روانی یا نیروهای نهفته در انسان قابل تاویل می‌گردند. نتیجه آن که سیر تحول نریوسنگ را در زمینه‌ی ادیان اوستایی می‌توان به این ترتیب دنبال کرد:

نریوسنگ نگهبان نطفه‌ی شاهی و ناقل قربانی برای خدایان



تبدیل شده به

نریوسنگ ناقل بانگ نمازگزاران به آسمان

+ نریوسنگ ناقل پیام‌های اهورامزدا برای سایر خدایان

+ نریوسنگ راهنمای روان مردگان نیکوکار

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

۳. نریوسنگ در اساطیر جدیدتری که به ویژه در عصر اشکانی و ساسانی پرداخته شدند، نقش‌هایی تازه را بر عهده گرفت و به ویژه در روایت‌های مربوط به رخداد‌های آخر زمان جایگاهی ارجمند یافت. نریوسنگ در این داستان‌ها نقش‌هایی را بر عهده دارد که به طور عمده از شاخه‌زایی همان تصویر اوستایی کهن برآمده است. ارتباط او با راستی و سخن‌نیرومند مردم اشون، به آنجا کشیده که او را همراه و نگهبان روان مردم پرهیزگار بدانند. چنان که در وندیداد او را همچون هم‌آورد و مخالفی برای دیو ویزرشه می‌بینیم، در آنجا که گفته شده روان مردم بدکار با راهنمایی ویزرشه به دوزخ فرو می‌شوند،^۱ در حالی که روان نیکوکاران در بهشت با نریوسنگ همنشین می‌گردد.^۲

نقش پیام‌رسانی او نیز الگوهایی متنوع را پدید آورده است. هنگام مرور رخداد‌های مربوط به نبرد جهانی نیروهای نیک و بد در وندیداد، می‌خوانیم که اهریمن ۹۹۹۹۹ بیماری پدید آورد. بیماری‌هایی که با نیایش و پیشکش کردن قربانی برای خدایان، درمان توانند شد. شیوه‌ی این درمان آن است که اهورامزدا ایزد نریوسنگ را فرا می‌خواند و او را به نزد ایزد درمانگر نامدار —آریامن— گسیل می‌کند، و نریوسنگ چالاک پیام را به او می‌رساند و به این ترتیب همه‌ی این مرض‌ها درمان می‌شوند.^۳

نریوسنگ همین دو نقش، یعنی نگهبانی از روان پرهیزگاران و خبررسانی از سوی خداوند را در داستان‌های مربوط به پایان زمان نیز حفظ کرده است. پیوند او با نخستین انسان گذشته از نقشی که در حفظ فره تخمیه کیومرث بر عهده داشت، به ارتباطش با جمشید هم مربوط می‌شود. چرا که یکی از برادران جمشید نیز نرسه

^۱. وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۲۹.

^۲. وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۴.

^۳. وندیداد، فرگرد ۲۲.

نام داشته است و کریستنسن او را تناسخی از ایزد نریوسنگ می‌داند.^۱ همچنین به ظاهر شخصیت قهرمانی سریانی به نام نرسای که در اساطیر دوران ساسانی برجستگی یافت و در افسانه‌های مربوط به قیامت نقشی به سزا بر عهده گرفت نیز از همین ایزد وامگیری شده باشد.

در اساطیر آخر زمانی زرتشتی نیز نریوسنگ نقشی مشابه را بر عهده دارد. او همان پیکی است که با فرا رسیدن عصر پایان هزاره از سوی اهورامزدا به شهرهای آسمانی و مرموز ایرانیان خواهد رفت و پهلوانان مقیم آن را برای نبرد بر خواهد انگیخت. او به گنگ دژ به نزد پشوتن بامی و چهرومیان پسر گشتاسپ رفته و او را به نبرد با دیوپرستان فرا می‌خواند. و پشوتن با صد و پنجاه شاگرد برگزیده‌اش از شهر پنهانی خویش به سوی دشمنان ایران زمین فراز می‌رود.^۲ همچنین وقتی آژیدهاک از بند رها شود و از دماوند برای بلعیدن جانداران به جنبش آید، این نریوسنگ است که از سوی هورمزد گسیل می‌شود تا پهلوان خفته - گرشاسپ پسر سام - را بیدار کند و او را به نبرد با اژدها برانگیزد. در روایت زند بهمن یسن، نریوسنگ هنگام انجام این مأموریت با سروش همراه است و این دو سه بار بانگ بر می‌آورند و در چهارمین مرتبه گرشاسپ بیدار می‌شود و گرز خود را بر می‌گیرد و آژیدهاک را فرو می‌کوبد.^۳

هرچند این روایت‌ها در مورد نقش آخر زمانی نریوسنگ شهرت بیشتری دارد، اما این ایزد خلاقانه‌ترین و پیچیده‌ترین روایت خویش را در آیینی کمتر شناخته شده به دست آورد، و آن هم دین مانی بود. با مرور متون مانوی می‌توان به نوعی شاخه‌زایی در روایت‌ها و جلوه‌های نریوسنگ در دوران گذار اشکانی-ساسانی پی برد. یکی از این نشانه‌ها، آن است که نام‌هایی متنوع برای او در میان اقوام گوناگون ایرانی رواج یافت.

۱. کریستنسن، ۱۳۳۶: ۸۸.

۲. زند بهمن یسن، بخش ۶، بند ۱۹-۲۲.

۳. زند بهمن یسن، بخش ۹، بند ۲۰-۲۳.

پارت‌ها که دیرزمانی طبقه‌ی حاکم ایران زمین بودند، او را نَرِسَف‌یَزَد می‌نامیدند که شکلی تغییر یافته از همان نریوسنگ بود. همین نام در فارسی میانه به نریسه‌یَزَد تبدیل شد و این همان است که به صورت نرسی و نرسه کوتاه شد و هنوز نیز در فارسی باقی مانده است.

در اساطیر مانوی نریسه‌یَزَد پیوندی استوار با رخداد‌های عصر قیامت برقرار ساخت. مانی با همان شیوه‌ی خلاقانه و تصویرپردازی رنگارنگش، خاستگاهی پذیرفتنی برای این ایزد به دست داد. بر اساس روایت‌های مانوی، در آغاز جهان زروان یا پدر بزرگی وجود داشت که در جریان زنجیره‌ای از آفرینش‌ها، که از قضا با زبان و سخن نیز در ارتباط بود، ایزدان دیگر را آفرید. زروان در واقع با فراخواندن (به سریانی: قَرء) ایزدبانویی بزرگ به نام مادر زندگی را آفرید و او نیز هرمزد بغ را آفرید که نخستین جنگاور سپاه نور در برابر هجوم لشکر تاریکی بود. هرمزد بغ اما، شکست خورد و اسیر شد و به دست ایزد نامدار دیگری به نام مهرایزد نجات یافت. هرمزدبغ پس از این خلاصی جهان را با لاشه‌ی دیوهای شکست خورده آفرید، و بعد از پدر بزرگی یا زروان خواست تا ایزدی را بیافریند تا به چرخ‌های رهایی نور، یعنی خورشید و ماه حرکت ببخشد. زروان نیز نریسه‌یَزَد را آفرید، که در قالب مردی بسیار زیبا ظاهر شد و به جوانی پانزده ساله شبیه بود. نریسه‌یَزَد به عنوان یار و همکار ایزدبانویی بسیار زیبارو را فراخواند و نتیجه‌ی این آفرینش دوشیزه‌ی روشنی یا دوازده دوشیزه بود.

نریسه‌یَزَد و دوشیزه‌ی روشنی که نماد زیبایی مردانه و زنانه بودند، در برابر دیوان برهنه شدند و ایشان را به حالی شهوانی دچار کردند. دیوان کوشیدند تا با این دو درآمیزند و آنان را به چنگ آورند. اما پدر بزرگی به یاری‌شان آمد و دوشیزه‌ی روشنی را مانند دریایی بر سر دیوان فراز کشید و اجازه داد تا نریسه‌یَزَد مانند باران در اندام‌هایشان نفوذ کند. در نتیجه دیوان نر که از آمیزش باز مانده بودند، دچار انزال شدند و از ریختن منی‌شان بر زمین گیاهان پدید آمدند. دیوان مادینه نیز در هیجان ناشی از ناکامی همبستری با نریسه‌یَزَد،

جنین‌هایی را که در شکم داشتند سقط کردند و از افتادن این دیوچه‌ها بر زمین، جانوران پدیدار شدند.^۱ به این ترتیب نرسه در اسطوره‌ی آفرینش مانوی نقشی محوری و مهم بر عهده داشت و پیش برنده‌ی روندی بود که پیدایش جانداران بر جهانِ برساخته‌ی هرمزد بغ را رقم می‌زد. او در واقع همان ایزدی است که آغاز آفرینش سوم به دستش ممکن می‌شود. چرخش ماه و خورشید با ظهور او آغاز می‌شود و این خود محوری است که گذر فصل‌ها و کشاورزی را برای مردم ممکن می‌سازد.

نقش اغواگرانه‌ی نرسه‌یزد در اساطیر مانوی، البته پیشتازهایی در روایت‌های زرتشتی داشت. در بندهش به داستان مشهوری اشاره شده است که در آن اهریمن پس از نخستین سه هزار سالِ نبرد با اهورامزدا با شنیدن دعایی جادویی شکست می‌خورد و بیهوش بر زمین می‌افتد و سه هزار سال در همان حال باقی می‌ماند. آنگاه دخترش جَهی که مادینه دیوِ شهوت است، با برشمردن تباہکاری‌هایش به او آرامش داد و به این ترتیب از خواب بیدارش کرد. اهریمن وقتی از حالت رخوت برخاست پیشانی جَهی را بوسید و به این شکل عادت ماهانه (دشتان) در زنان پدیدار شد. آنگاه از جَهی خواست تا هر آنچه را که آرزو می‌کند از او بخواهد. جَهی از او پسر جوان و زیبارویی را خواست تا شهوتش را فرو نماند. در این هنگام اهورامزدا که نگران بود اهریمن آدمیان را به دام جَهی اندازد، پیکر تیره و زشت و وزغ‌گون گُنامینو را در قالب مرد جوان پانزده ساله‌ای را با رخسار زیبا آفرید و او را در اختیار جَهی گذاشت.^۲

در ادبیات زرتشتی این تدبیر اهورامزدا برای دفاع از مردان در برابر میلِ جَهی، به همین اندازه خلاصه بازگو شده است. با این وجود آشکار است که داستانی مفصل‌تر در این مورد وجود داشته که بعدها به دست مانی پرورده شده و به اغوای دیوان به دست ایزدان دگردیسی یافته است. در داستان بندهش اشاره‌ای به نریوسنگ

^۱. اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۱۶-۲۰.

^۲. بندهش هندی، فصل سوم، بند ۹.

و نقش اغواگرانه‌ی او وجود ندارد، و پسر زیباروی آفریده شده تنها سپری است در برابر مادینه دیوی که پیشاپیش اسیر شهوت هست. احتمالاً همین داستان در زمان مانی به آنچه که در مورد نریسه یزد و دوشیزه‌ی روشنی گفتیم، تبدیل شده است.

نریسه یزد گذشته از نقش مرکزی و مهمی که در فرآیند آفرینش و پیدایش زمان ایفا می‌کند، به همراه مخلوق خودش دوشیزه‌ی روشنی، نماد و الگوی نخستین خلقت انسان نیز هست. یعنی این دو به عنوان سرمشقی مورد استفاده قرار می‌گیرند تا پیکر نخستین مرد (گهمرد) و زن (مردیانه) بر اساس آن ساخته شوند.^۱ جالب آن که کارکرد نریوسنگ زرتشتی در همان دوره، یعنی بانگ برآوردن و بیدار کردن پهلوانان ورجاوند، در اساطیر مانوی بر عهده‌ی نریسه یزد نیست و به دو موجود نورانی فرعی واگذار شده است که به ترتیب «خروش» و «پاسخ» خوانده می‌شوند، که خروش ششمین فرزند مهر ایزد و هرمزدبغ است.

نخست مهرایزد به هنگام حمله به قلمرو تاریکی، هرمزد بَغ اسیر را صدا می‌زند، و به این ترتیب خروش زاده می‌گردد. آنگاه هرمزد بَغ که دریافته ایزدی برای رهایی‌اش آمده، به او پاسخ می‌دهد و به این ترتیب ایزد پاسخ پدید می‌آید. این دو واپسین آفریده‌های آسمانی در آفرینش دوم هستند و بلافاصله پیش از زایش نریسه یزد قرار می‌گیرند. پس می‌بینیم که در اساطیر مانوی نریسه یزد همچنان پیوند خویش را با سخن و دعا حفظ کرده است. چنان که در گزارش فارسی میانه‌ی مانی درباره‌ی آفرینش جهان مادی می‌خوانیم که «شهریار بهشت، به ورج (معجزه و جادو) و دعای خیر (کلام مقدس) سه ایزد را آفرید» که اولین‌شان نریسه یزد بود.^۲

از مرور اساطیر مانوی درباره‌ی نریسه یزد آشکار می‌شود که نریوسنگ در عصر مانی، یعنی در آغاز قرن سوم میلادی دستخوش دگردیسی و شاخه‌زایی شد و خویشکاری‌هایی دقیق‌تر و ملموس‌تر را به دست آورد. این

^۱. اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۹۹.

^۲. اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۹۲ و ۹۳.

خویشکاری در آیین زرتشت به برانگیزاندن پهلوانان خفته و آشکار کردن جنگاوران پنهان از چشم دیگران مربوط می‌شد. به این شکل، نریوسنگ که در ابتدای کار تبلور بانگِ آدمیان هنگام خواندن نماز بود و کنشی جادوییِ سرودن منثره و جمله‌های دینی را بازنمایی می‌کرد، چندان تشخیص یافت که خود موجودیتی مستقل شد و بانگ برداشتن و بیدار کردن آدمیان را خویش بر عهده گرفت. در اساطیر مانوی نرسه مسیری واژگونه را طی کرد و در حالی که پیوندی سست‌تر با مفهوم خروش و بانگ برداشتن را حفظ کرده بود، به ابتدای تاریخ هستی منتقل شد و در داستان خلقت جهان نقشی مرکزی را بر عهده گرفت.

مقایسه‌ی تصویر نریوسنگ در دو روایت مانوی و زرتشتیِ ساسانی تضاد آشکار این دو برداشت از ایزدِ کهن آریایی را نشان می‌دهد. روایت زرتشتی متأخر او را به پایان زمان، در هنگامه‌ی واپسین نبرد نیکی و بدی منتقل کرد و وظیفه‌ی بیدار کردن پهلوانان را بر عهده‌اش نهاد. روایت مانوی برعکس، او را به آغاز زمان و معرکه‌ای مشابه فرستاد، که در آنجا وظیفه‌ی به خواب بردن دیوها و فریفتن‌شان را بر عهده داشت. در برداشت زرتشتی نریوسنگ همچنان ایزدی نیرومند و توانا بود که بر بخشِ دومِ نامش، یعنی سنگه (بانگ و جلوه) تاکید شده بود. در روایت مانوی، نیمه‌ی اول نام او بود که مورد توجه بود. از این رو مرد بودنش و زیبایی‌اش به عنوان پیکری مردانه اهمیت داشت.

دگردیسی نریوسنگ از ایزدی وابسته به زبان و گفتارِ انسانی، به پیکِ اهورامزدا یا اغواگرِ همدستِ زروان، نشانگر دوره‌ای دیگر از تکاملِ ادیان ایرانی است. نریوسنگ در این مرحله از موقعیت انسان‌مدارانه‌ی سابق خود عزل شد و به فرشته‌ای مستقل و تشخیص یافته تبدیل شد که به شخصیتی در نمایشی آسمانی شبیه بود. اگر در گامِ نخستِ تحول این ایزد، ماهیتی طبیعی و جلوه‌ای از تقدسِ آتش بود که به جلوه‌ای انسانی و زبانی دست می‌یافت، در این گام دوم همین تصویر انسان‌واره و متصل به «منِ دیندار» بود که از زمینه‌اش استقلال می‌یافت و به شخصیتی داستانی با ویژگی‌ها و صفات و کردارهای خاص تبدیل می‌شد. تحول نریوسنگ در

دوران پارتی - ساسانی روندی پیوسته و تدریجی بود که او را از موقعیت روانشناختی سابقش و جلوه‌ای که همچون یکی از نیروهای روان انسان داشت، تهی ساخت و به او کالبدی مشخص و آشکار با زندگینامه‌ای مشخص بخشید.

نریوسنگ در این جلوه‌ی نو با عناصر مفهومی تازه‌ای پیوند برقرار می‌کرد. او در کارنامه‌ی خود شبکه‌ی معنایی کهن «آتش - قربانی - پیک» را داشت که با تاثیر زرتشت به «بانگ - انسان - پیک» تبدیل شده بود. حالا این نسخه‌ی قدیمی به دو شاخه تقسیم می‌شد. در نسخه‌ی مانوی «مرد - اغوا - انسان» بود که اهمیت داشت، و در روایت زرتشتی متأخر «بانگ - بیدار کننده - پیک» مرکزیت داشت. این دوپاره شدن معانی متصل به نریوسنگ و پرتاب شدنش به آغاز یا پایان تاریخ همان است که می‌تواند همچون نمودی از «پرتاب شدگی تاریخ به گذشته» فهمیده شود. این نمودی است از دگردیسی پیکربندی معنا در جامعه‌ی ایرانی در قرن نخست ظهور ساسانیان، و پیدایش تاریخ گذشته‌مداری که از آن هنگام تا به امروز بر هویت همگان سایه افکنده است.^۱

^۱. برای دقیقتر دانستن محتوای این بند، بنگرید به: وکیلی، ۱۳۷۸.

گفتار دوم: روایت‌های سامی

نریوسنگ گذشته از اساطیر ایرانی در روایت‌های تمدن‌های همسایه‌ی ایران نیز دیده می‌شود و در این بافتِ معنایی بی‌هیچ تردیدی از تمدن ایرانی وامگیری شده است. چرا که غنا و پیچیدگی نخستین خود در روایات ایرانی را ندارد و در زمان‌هایی دیرتر در تمدن‌های یاد شده پدیدار شده است.

آشنا‌ترین نمود این وامگیری برای ایرانیان، فرشته‌ای سامی است که در متون کهن‌تر عبری گبراییل یا گابریل (גַּבְרִיֶּל) نامیده می‌شود، اما در متون عربی/فارسی به اسم جبرائیل یا جبرئیل مشهور است. جبرئیل وامگیری دقیقی از نریوسنگ است، چنان که حتی نام او نیز ترجمه‌ی عبری این ایزد ایرانی است. به احتمال زیاد این عنصر دینی از مجرای آیین‌های فنیقیه‌ی باستان و زبان آرامی به دین یهود وارد شده است. چون در زبان آرامی گابر/گبر دقیقاً به معنای مرد/نرینه است و ترجمه‌ی «نَیْرِیو»ی اوستایی محسوب می‌شود. در عبری، همین واژه سرور/آقا/مرد معنا می‌دهد که شکلی محترمانه‌تر از همان نیمه‌ی نخست نام نرسه است. بخش دوم (ایل) در عبری «خدا» معنا می‌دهد و شکل دیگری از همان واژه‌ایست که در عربی به شکل اله وجود دارد. تمام فرشتگان مقرب عبری/عربی (جبرئیل، میکائیل، عزرائیل، و اسرافیل) با پسوندی این چنین مشخص می‌شوند. بنابراین می‌توان دریافت که سنگه‌ی اوستایی که خروش مقدس و خواندن قدسی معنا می‌دهد، اینجا به شکل «ایل» ساده و تصریح شده است.

جبرئیل در متون توراتی و عبری اولیه ساختاری شبیه به نریوسنگ اوستایی دارد. کهن‌ترین متن یهودی که در آن به این فرشته اشاره شده، کتاب دانیال است. این متن بخشی از عهد قدیم (تاناخ) و انجیل رسمی مسیحیان را تشکیل می‌دهد و از زبان پیامبری یهودی به نام دانیال روایت شده که در زمان حکومت نبوکدنصر و تبعید

یهودیان در بابل می‌زیسته است. نگرش سنتی مسیحیان و یهودیان آن است که به راستی مردی به این نام در دوران یاد شده وجود داشته و این کتاب را نوشته است. اگر چنین باشد، کتاب یاد شده را می‌توان به نخستین دوران تأثیرپذیری و بازسازی دین یهود زیر تأثیر آیین زرتشت مربوط دانست که در همان زمان یاد شده و در هنگام تبعید یهودیان به بابل آغاز شد.

با این وجود، تحلیل زبانشناختی و تاریخی کتاب دانیال نشان می‌دهد که این متن به احتمال زیاد در قرن دوم پ.م در میانرودان یا خوزستان نوشته شده است و بنابراین به دورانی متأخرتر از این اندرکنش مربوط است. این حدس بیشتر از این رو تقویت می‌شود که مقبره‌ی دانیال نیز در شهر شوش قرار دارد که پایتخت باستانی ایلام در خوزستان بوده است. در دوران یاد شده، آیین‌های ایرانی تأثیری همه‌جانبه و استوار بر ادیان سوریه و میانرودان گذاشتند. چندان که دین مهمی مانند ماندایی که بعدها مسیحیت و مانویت از دل آن زاده شدند، پیامبر بزرگ و بنیانگذار خود را یک شاهزاده‌ی اشکانی می‌داند.

کتاب دانیال از شش فصل تشکیل شده که عناصر ایرانی به ویژه آیین‌های مربوط به داوری الاهی (وَر) در آن برجستگی دارند. این کتاب با چهار پی‌نوشت ادامه می‌یابد که کاملاً متأثر از اساطیر آخر زمانی ایرانی است و به شرح رخدادهای دوران قیامت اختصاص یافته است. تأثیر نمایان اساطیر و عناصر فرهنگی ایرانی در ارجاع‌های فراوان به شاهانی مانند داریوش مادی و کوروش بزرگ دیده می‌شود، و هم چنین است ساختار مکاشفات آخر زمانی دانیال.

در کتاب دانیال جبرئیل نقشی مهم اما یک بعدی دارد. او همان پیکی است که از سوی یهوه به سوی دانیال گسیل می‌شود تا معنای مکاشفات آخر زمانی‌اش را شرح دهد و او را به فرا رسیدن قیامت آگاه سازد.^۱ به این

^۱. کتاب دانیال، بخش ۸، بندهای ۱۵-۱۷.

شکل جبرئیل شکلی ساده شده از نریوسنگ اوستایی متأخر است که در قالب فرشته‌ای مستقل و تشخیص یافته و شبیه به انسان ظاهر می‌شود و نماینده‌ی یکی از نیروهای روانی آدمیان نیست. کتاب دانیال کهن‌ترین متنی است که به این تصویر از نریوسنگ اشاره می‌کند، و بر اساس ساختار آن می‌توان دریافت که خروج او از چارچوب انسان‌مدارانه‌ی زرتشتی و تبدیل شدنش به یکی از خدافرشته‌های آشنانتر در آیین‌های میانرودان و سوریه، در حدود آغاز دوران پارت‌ها در همین ناحیه آغاز شده بود. البته جبرئیل از غنای تصویری و نمادپردازی پیچیده‌ی نریوسنگ بی‌بهره بود. او تنها از سوی یهوه پیام می‌برد و کارکرد قدیمی خود به عنوان نماینده‌ی سخن جادویی و به ویژه بانگ مقدس آدمیان را کاملاً از دست داده بود. در ضمن در رخداد‌های پایان زمان نقشی فعال بر عهده نداشت و به خویشکاری‌اش در مقام حافظ روان پرهیزگاران یا فره شاهان نیز اشاره‌ای نشده است.

دومین متن سامی که به جبرئیل اشاره کرده است، تلمود است و به حدود سال ۷۰ م. مربوط می‌شود. در تلمود جبرئیل نقشی برجسته‌تر بر عهده دارد. او فرشته‌ایست که با داسی بلند که از آغاز خلقت برای این کار آماده شده بود، با سناخریب - شاه خونخوار آشور - رویارو می‌شود و او را می‌زند.^۱ او همان کسی است که نمی‌گذارد ملکه وشتی در برابر شاه ماد و مهمانانش برهنه ظاهر شود. جبرئیل در تلمود هدایت یوسف و تدفین موسی را نیز بر عهده دارد. او همان صدایی است که از درون درخت آتشین با موسی سخن می‌گوید. نوح از زبان او می‌شنود که باید جانوران را در کشتی‌اش گرد آورد، و اوست که به ابراهیم فرمان می‌دهد تا اسحاق را قربانی کند.

^۱. سناخریب، ۹۵-ب.

این نقش‌های اخیر همه در همان چارچوب پیک می‌گنجند و به شخصیت‌پردازی کتاب دانیال شباهت دارند. با این وجود شکل‌گیری شخصیت جنگاور جبرئیل که با نریوسنگ چالاک و برزومند شباهت دارد، برای نخستین بار با این کتاب به متون سامی راه می‌یابد. در بندی جالب توجه از تلمود^۱ می‌بینیم که از سقوط جبرئیل سخن گفته می‌شود. بر اساس این بندها معلوم می‌شود که جبرئیل به دلیل درست انجام ندادن مأموریتی که بر عهده داشته، از بارگاه خداوند طرد می‌شود و به مدت بیست و یک روز همچون فرشته‌ای نفرین شده و سقوط کرده روزگار می‌گذراند.

چنین داستانی را در اساطیر ایرانی نداریم و تنها عنصر مشابه با این را می‌توان در قالب شاه-پهلوانان گناهکاری مانند جمشید و کیکاووس یافت که فره خود را به خاطر سرکشی در برابر خدا از دست می‌دهند. به احتمال زیاد این تصویر از اساطیر فنیقی و بابلی در مورد ایزد گناهکار و سقوط ستاره‌ی صبحگاهی برآمده است. داستانی که نسخه‌ی دیگرش را در ماجرای سقوط شیطان و دگردیسی‌اش از یک فرشته‌ی برگزیده به موجودی اهریمنی می‌توان باز یافت. به هر صورت چنین می‌نماید که داستان سقوط جبرئیل ارتباطی با روایت‌های ایرانی هم داشته باشد. چون در زمان شرح این داستان اشاره‌ها به ایران زیاد است و در زمان غیبت جبرئیل هم فرشته‌ی نگهبان پارس - دوییل - است که وظایف او را بر عهده می‌گیرد.

جبرئیل تلمودی، نسخه‌ای تشخیص یافته و فرشته‌آسا از نریوسنگ است که آشکارا با روایت‌ها و عناصر گوناگون ایرانی و سوری درآمیخته است. چنین می‌نماید که برخی از این عناصر به واسطه‌ی زمینه‌ای آرامی - کلدانی به دین یهود منتقل شده باشند. گذشته از اسم جبرئیل که ترجمه‌ی کنعانی نریوسنگ است، این نکته

^۱. تلمود، یوما، ۷۷-آ.

از آنجا معلوم می‌شود که مثلاً در تلمود جبرئیل تنها فرشته‌ای دانسته شده که می‌تواند به زبان کلدانی و سریانی حرف بزند.

متن عبری دیگری که انباشته از اشاره‌های فراوان به جبرئیل است، کتاب انوخ است. در این کتاب جبرئیل بر خلاف میکائیل یکی از فرشتگان مقرب دانسته نشده، اما در میان فرشتگانی است که یهوه را در تمام سفرهایش همراهی می‌کنند^۱ و به همین دلیل هم نقش‌هایی بسیار گوناگون را بر عهده دارد. او یکی از فرشتگانی است که فریادزاری مردم را در نفیتم می‌شنود و این خبر را برای یهوه می‌برد و به این ترتیب انوخ برای هدایت مردم برگزیده می‌شود.^۲ او همچنین کسی است که از سوی خداوند فرستاده می‌شود تا گروهی از ناظران را بر ضد یکدیگر برانگیزد و ایشان را به کشتار یکدیگر وا دارد.^۳ به این شکل او یکی از نقش‌های ویژه‌ی خود در آیین یهود را به دست می‌آورد. این کارکرد فتنه‌افکنی در روایت ایرانی وجود ندارد و همان است که بعدها در مسیحیت او را به فرشته‌ی مرگ تبدیل می‌کند.

در متون مسیحی، کمابیش همین تصویر از جبرئیل حفظ شده است. مسیحیان اولیه او را یکی از چهار فرشته‌ی مقرب خداوند می‌دانستند و او این نقش را در میان سه فرشته‌ی بزرگ کاتولیک‌ها و هفت ملائکه‌ی مقرب ارتدوکس‌ها حفظ کرده است. کهن‌ترین متن مسیحی که به او اشاره کرده انجیل لوقاست، که در آن جبرئیل همان فرشته‌ایست که مژده‌ی زاده شدن یحیای تعمید دهنده را به فریسیان و زاخاریا و ایصابات می‌دهد،^۴ و بعد به دختر عمویش مریم بشارت می‌دهد که عیسی مسیح را خواهد زاد.^۵ صحنه‌ی رویارویی جبرئیل و مریم

^۱. کتاب انوخ، ۷۱، ۱۳.

^۲. کتاب انوخ، بخش ۹، بندهای ۱ و ۲.

^۳. کتاب انوخ، بخش ۱۰، بند ۱۳.

^۴. لوقا، ۱، ۵-۲۰.

^۵. لوقا، ۱، ۲۶-۳۸.

صحنه‌ای مهم در اساطیر مسیحی است و همان است که با نام مراسم بشارت در روز بیست و پنجم ماه مارس جشن گرفته می‌شود. در کتاب مکاشفات یوحنا به فرشته‌ای اشاره شده که در روز قیامت شیپوری را به صدا در می‌آورد و به این ترتیب رستاخیز مردگان را آغاز می‌کند.^۱ در تفاسیر متأخرتر مسیحی این فرشته جبرئیل دانسته شده است و به این ترتیب می‌بینیم که خویشکاریِ کهن نریوسنگ که برانگیختن خفتگان در روز قیامت بود، به شکلی تعمیم یافته در اساطیر مسیحی احیا می‌شود.

نقش ناخوشایند جبرئیل در زدن و کشتن دشمنان خداوند باعث شد که در مسیحیت او را همچون فرشته‌ی مرگ در نظر بگیرند و موقعیتی هراس‌انگیز را به او نسبت دهند. این تصویر منفی از جبرئیل در روایت‌های جدیدی هم که از او ساخته شده، به روشنی دیده می‌شود. در فرهنگ عامیانه و نقاشی‌های عادی، جبرئیل را به صورت مرد بلندقامت و لاغری با اندام استخوانی و چهره‌ی اسکلت گونه نشان می‌دهند که ردای سیاه پاره پاره‌ای در بر دارد و داس بلندی را برای درو کردن زندگی آدمیان در دست می‌فشارد. در فیلم‌های هالیوودی، جبرئیل آشکارا چهره‌ای منفی است. چنان که در فیلم مشهور «کنستانتین» (Constantine) به نیروهای شیطانی می‌پیوندد، و در سه‌گانه‌ی کمتر مشهور «پیشگویی» (Prophecy) فرشته‌ای یاغی است که به دلیل حسد به نسل آدم سایر فرشتگان را برمی‌انگیزد تا مردمان را از بین ببرند.

در اسلام جبرئیل چنین تصویر ترسناکی ندارد. خویشکاری او در اسلام به رساندن پیام خداوند به بندگان برگزیده‌اش محدود می‌شود. او همان فرشته‌ایست که بشارت زاده شدن مسیح را به مریم داد.^۲ چنان که در روایت‌ها و احادیث آمده شکل ظاهری او با آنچه که در ایران کهن تصویر می‌شده همخوانی دارد و همواره همچون مردی جوان و بسیار زیبا نموده می‌شده است. در اسلام جبرئیل ارتباطی با مرگ ندارد و فرشته‌ی

۱. مکاشفات یوحنا، ۱۱، ۱۵.

۲. قرآن مجید، ۱۹، ۱۷.

مرگ عزرائیل است. از این رو چنین می‌نماید که پیوند یافتن این فرشته با مرگ ابداعی باشد که در زمینه‌ای یهودی- مسیحی انجام پذیرفته و شاید از تشدید و اغراق در نقش آخر زمانی او ناشی شده باشد.

چنان که از مرور تمام این سخنان بر می‌آید، نریوسنگ در استان‌های غربی ایران زمین توسط اقوام سامی وامگیری شد و تصویری خاص و ویژه را به دست آورد. نخستین اقوامی که او را همچون فرشته- ایزدی پذیرفتند، به گمان من آرامیان و کلدانیان بابلی بودند که رد پای خود را در واژه‌بندی و شخصیت‌پردازی او به جا گذاشتند. این وامگیری احتمالاً در قرون پنجم و چهارم پ.م و در زمان حاکمیت استوار هخامنشیان انجام پذیرفته است. آنگاه در آشوبی که به دنبال هجوم مقدونیان برخاست، زمینه برای واگرا شدن روایت‌های مربوط به این ایزد در اقوام تجزیه شده‌ی منطقه فراهم آمد. روایت کتاب دانیال را می‌توان نخستین بقایای باز مانده از نسخه‌ی عبرانی نریوسنگ دانست که به اصل ایرانی‌اش بسیار نزدیک است. این روایت در داد و ستد با ادیان کلدانی و فنیقی تاثیرگذاری که امروز به دلیل منقرض شدن شهرت کمتری دارند، داستان‌های پرداخته‌تر تلمود و کتاب انوخ را پدید آورد و جبرئیل را به صورت یکی از فرشتگان بزرگ دین یهود تثبیت کرد. این تثبیت و شاخه‌زایی مجدد آن باید در دورانی نزدیک به عصر مسیح تکمیل شده باشد و راه را برای وامگیری این شخصیت در اساطیر مسیحی گشوده باشد.

به عنوان یک جمع‌بندی می‌توان گفت که جبرئیل، انعکاسی بود از نریوسنگ در میان اقوام سامی ساکن جنوب غربی ایران زمین، یعنی عبریان، فنیقیان، سوریان، کلدانیان، و در نهایت مسیحیان. جبرئیل عناصر اصلی نریوسنگ را در خود حفظ کرد. او فرشته‌ای تشخص یافته و مستقل از آدمیان بود، که وظیفه‌ی خبررسانی برای خدای بزرگ را بر عهده داشت، در وقایع آخر زمان نقش ایفا می‌کرد، و با بانگش مردگان بر می‌خاستند. عناصری جنگاورانه و مرتبط با مرگ که پیش از این در بندهایی کهن از یشت‌ها سابقه داشت، در این زمینه

به تصویری خونین از فرشته‌ای انتقامجو و مرگبار تبدیل شد و تصویری به نسبت هراسناک از جبرئیل را در
برخی از روایت‌های مسیحی پدید آورد.

گفتار سوم: روایت‌های یونانی

هرچند آشناترین و مشهورترین نسخه از نریوسنگ را در اساطیر سامی می‌توان بازیافت، اما دامنه‌ی دگردیسی این شخصیت به این زمینه‌ی فرهنگی محدود نمی‌شود. در تقابل با مسیری که در ایران جنوب غربی پیموده شد، راه دیگری برای وامگیری از نرسه در ایران شمال غربی گشوده شد که در نهایت او را به شخصیتی در سرزمین‌های همسایه تبدیل کرد. این مسیر نریوسنگ را در میان اقوام ساکن آناتولی و بالکان محبوب ساخت و داستان‌هایی را درباره‌اش پدید آورد که از بیخ و بن با آنچه در متون عبری می‌بینیم، تفاوت دارد، اما همچنان بند ناف خود را با روایت ایرانی حفظ کرده است.

در اساطیر یونانی و رومی شخصیتی وجود دارد که به دلیل نام عجیبش شایسته‌ی توجه است. او را در یونانی نارکیسوس (Νάρκισσος) و در متون رومی نارکیس یا نارکیسوس (Narcis و Narcissus) می‌نامند. نامش در زبان‌های یونانی و لاتین ریشه‌ی مشخصی ندارد و به نظرم روشن است که این اسم از نریوسنگ ایرانی وامگیری شده و به شکلی موازی با نرسه‌ی ایرانی، خلاصه شده است. این نام همان است که در جریان وامگیری معکوسی به زبان فارسی بازگشته و امروز در زبان ما نرگس نامیده می‌شود.

از این شخصیت اساطیری دو روایت نزدیک به هم یونانی و رومی در دست. کهن‌ترین نسخه، که مربوط به فرهنگ رومی است را در آثار لاتینیِ اووید (درگذشته‌ی ۸ م.) می‌توان دید. او در کتاب مشهورش «دگردیسی‌ها» (متامورفوسیس) داستان مرد جوان و زیبایی به نام نرگس را روایت کرده^۱ که فرزند پری آبی‌ای به نام

¹. Ovide, III.340 - 350, 415 – 510.

لیروپه^۱ بود و در منطقه‌ی تسپیا^۲ زندگی می‌کرد. این لیروپه یک بار توسط ایزد شهوت‌زده‌ی رودی به نام کسیفوس^۳ به دام افتاده و مورد تجاوز قرار گرفته بود. نرگس فرزندی بود که از این آمیزش پدید آمد. لیروپه با زاده شدن فرزندش با پیشگویی به نام تیرسیاس^۴ رایزنی کرد و از او خواست تا سرنوشت پسرش را بگوید. تیرسیاس هم گفت که او تا سنی بسیار بالا خواهد زیست، چندان زیاد که حتی خودش هم از آن خبردار نخواهد شد!

نرگس بالید و بزرگ شد و به مرد جوان زیبارویی تبدیل شد. تا این که پری دیگری به نام اکو^۵ دلباخته‌ی او شد و چون دید نمی‌تواند مهر او را به خود جلب کند، از همگان برید و به انزوا و اندوهی دائمی روی آورد و چندان در این حالت باقی ماند که تنها پژواکی از گریه‌هایش به خاطر این ناکامی باقی ماند، و نامش هم از همین جا آمده که در یونانی «پژواک» معنا می‌دهد. سرنوشت غم‌انگیز این پری به قدری خدایان را خشمگین کرد که نرگس را نفرین کردند. به این ترتیب روزی که مرد جوان می‌خواست از آبگیری آب بنوشد، تصویر خویش را بر آیینی بر که دید و دلباخته‌ی آن شد. اما نفهمید که این بازتابی از چهره‌ی خودش است. هربار که نرگس برای بوسیدن تصویرش در آب پیش می‌رفت و لب خود را بر آب می‌نهاد، این تصویر می‌گریخت. از این رو نرگس که نگران بود مبادا بخت دیدن این عکس را از دست دهد، از نوشیدن آب خودداری کرد و آنقدر به تصویر خویش خیره ماند تا از تشنگی در کنار آبگیر مرد. در محلی که او مرده بود، گلی روید که آن را نرگس نامیدند.

-
1. Leirope
 2. Thespia
 3. Cephisus
 4. Teiresias
 5. Echo

روایت یونانی از این داستان به زمانی متأخرتر باز می‌گردد. کهن‌ترین نسخه از آن را به تازگی در سال ۲۰۰۴ م. در پایپروس اوکسورونخوس^۱ یافته‌اند، که به دهه‌ی شصت میلادی مربوط می‌شود. آنگاه حدود یک قرن بعد، نویسنده‌ای به نام پائوسانیاس (۱۷۶-۱۴۳ م.) در کتاب «توصیف یونان» روایتی مشابه را ذکر کرد.^۲ امروز این دو منبع را برای بازسازی روایت یونانیِ نرگس به کار گرفته‌اند. روایت یونانی، چنان که دور از انتظار هم نیست، مضمونی همجنس‌بازانه دارد. نرگس مردی زیبا و جوان بوده، که دلباخته‌ای به نام آمینیاس^۳ داشته است. این آمینیاس خود مردی جوان بود که اصرار را از حد گذراند. تا جایی که نرگس او را از خود راند و شمشیری را به او داد و به تمسخر گفت اگر راهی برای فراموش کردن او نیافت، خود را بکشد. آمینیاس هم جلوی درِ خانه‌ی دلدارش خودکشی کرد. آنگاه در واپسین دقایق زندگی نرگس را نفرین کرد و از خدایان خواست تا او نیز مزه‌ی ناکامی در عشق را بچشد.

نرگس به این ترتیب تصویر خود را در آب برکه دید و عاشق خود شد و چون نمی‌توانست به آن تصویر دست یابد، با شمشیر خودکشی کرد و به این ترتیب به سرنوشت آمینیاس دچار آمد. ناگفته نماند که پائوسانیاس به نسخه‌ای فرعی و ناشناخته از این داستان اشاره کرده و می‌گوید که نامعقول است کسی نتواند تصویرش را در آب از انسانی واقعی تمیز دهد. پس آورده که نرگس در ابتدای کار خواهر دوقلو داشته که مانند خودش بسیار زیبا بوده و هردو لباسی شبیه به هم می‌پوشیده‌اند. گویا کشتی از نوع زنای با محارم میان این دو برقرار بوده است، تا این که نرگس پس از درگذشت او دیوانه شد و فکر کرد تصویرش در آب همان خواهر مرده‌اش است.

1. Oxyrhynchus

2. Pausanias, 9.31.7.

3. Ameinias

چنان که از دو روایت یونانی و رومیِ نرگس بر می‌آید، افسانه‌ی این ایزد کهنسال در سرزمین‌های باختری دستخوش دگردیسی عمیقی شده است. چنان که از قدمت کهن‌ترین روایت‌ها برمی‌آید، داستان نریوسنگ در حدود قرن نخست پ.م در قلمرو باختری وامگیری شده و تا دو قرن بعد به شکلی پرداخته و جا افتاده در آمده است. این تقریباً همان زمانی است که در مرزهای شرقی یونان و روم، وامگیری مشابهی در ادیان یهودی انجام می‌گرفت و تلمودی که جبرئیل در آن موقعیتی مرکزی داشت، نگاشته می‌شد. حدس من آن است که این داستان نخست در استان‌هایی مانند یهودیه و سوریه که تازه در همان عصر به دست رومیان فتح شده بودند، شکل گرفته و بعد به دست توانای اووید به ادبیات رسمی لاتینی راه یافته است. نسخه‌ی یونانی از این داستان احتمالاً دیرتر و از مجرای وامگیری از متون رومی پدید آمده است و از معدود مواردی است که مسیر انتقال منش‌ها میان دو تمدن رومی و یونانی واژگونه است و رومیان در آن مرجع واقع شده‌اند.

داستان غربیِ نریوسنگ تقریباً تمام عناصر معنایی اصلی خود را از دست داده است. با این وجود پوسته‌ای از آن باقی است که می‌توان خدای خبررسان ایرانی را از ورای آن تشخیص داد. در اینجا با موجودی روبرو هستیم که همان اسم کهن خود را حفظ کرده است، و چنان که در روایت ساسانی-مانوی دیدیم، شکل ظاهری خویش به مثابه مرد جوان زیبارو را نیز داراست. او همچنین خصلت اغواگرانه‌ای را که در ادبیات زرتشتی وجود داشت و در عصر مانی به نرسه نسبت داده شد، داراست. از آنجا که روایت اووید پیش از زایش مانی نوشته شده، می‌توان فرض کرد که دو سه نسل پیش از ظهور مانی داستانی درباره‌ی نرسه‌ی زیبارو و خصلت اغواگرانه‌اش در آناتولی و استان‌های غربی ایران زمین بر سر زبان‌ها بوده است که توسط رومیان وامگیری شده است. این داستان احتمالاً از ترکیب داستان زرتشتیِ جهی و پسر زیباروی اغواگر با نریوسنگی که نامش «جلوه‌ی مردانه» معنا می‌دهد ساخته شده است. به عبارت دیگر، به گمانم آشکار است که این ترکیب در ایران و در زمینه‌ای زبانی رخ داده که اسم نریوسنگ معنای «جلوه‌ی مردانه» را حمل می‌کرده است.

به هر حال، نسخه‌ی اولیه‌ی ایرانی این داستان به قدری فرعی و حاشیه‌ای بود که امروز نشانی از آن در دست نیست. تنها روایت محکم و پیچیده‌ی مانی را داریم که نرسه‌ی اغواگر را به عنوان تجلی زیبایی و نیروی مردانه در برابر دیوان قرار می‌دهد تا مقطعی از رخدادهای عصر آفرینش را در ارتباط با آن تفسیر کند. شباهت‌های این داستان مانوی و نسخه‌ی عامیانه‌ترِ اووید نشانگر آن است که سرمشقی کهن‌تر و ساده‌تر از این هردو وجود داشته که هم اووید و هم مانی داستان خود را از آن برگرفته‌اند.

به هر حال، بر خلاف روایت مانوی که اغواگری و زیبایی نرسه یزد را به اهری هدفمند و جهانی تبدیل می‌کند و آن را به مثابه گامی مهم در آفرینش هستی مورد استفاده قرار می‌دهد، در داستان اووید با جریانی به نسبت عامیانه روبرو هستیم. نرگس با وجود نام و چهره و کارویژه‌ی مشابه‌اش با داستان ایرانی، پیوند خویش را با آسمان و روندهای حاکم بر کلیت هستی بریده است. او انسانی است با تبار افسانه‌ای، که از تجاوز ایزد نگهبان یک رود به یک پری دریایی زاده شده است و این تنها نشانه‌ایست که خاستگاه آسمانی او را در تمدن‌های شرقی نشان می‌دهد. او در سراسر داستانش همچون انسانی عادی تصویر می‌شود، که به گناه خودبینی و غرور دچار می‌گردد و به همین دلیل هم جان خود را از دست می‌دهد.

داستان رومی نرگس، هرچند از نظر زمانی بر روایت یونانی تقدم دارد، اما بر محور مفهومی اخلاقی شکل گرفته است که برای نخستین بار در یونان ابداع شد و در زمینه‌ی لاتینیِ اووید منشی و ام گرفته از این تمدن بود. مفهوم مورد نظر، در یونانی $\psi\chi\sigma$ (هوبریس) نامیده می‌شد که می‌توان آن را غرور یا خودبینی ترجمه کرد. با این وجود هوبریس با غرور و خودستایی عادی تفاوت دارد، و به گستاخی بندگان و زیاده‌طلبی‌شان اشاره می‌کند. هوبریس صفت برده‌ایست که جایگاه خودش را شناسد و در برابر اربابش گستاخی نماید، یا کودکی که سلسله مراتب اجتماعی را رعایت نکند و به فرمان بزرگ‌ترها بی‌توجهی نماید. در این تعبیر،

هوهریس عبارت است از این که فرد پا را از گلیم خود درازتر کند و حقوق اربابان و سروران خود را خدشه‌دار سازد.

مفهوم هوهریس در اصل یونانی است و مشابهش در تمدن ایرانی دیده نمی‌شود. از برخی جهات، آن را می‌توان با گناه نافرمانی در فرهنگ یهود شبیه دانست. این گناه در متون کهن تورات به ویژه درباره‌ی کسانی به کار می‌رود که خدایانی بیگانه و ایزدانی فنیقی را می‌پرستند. گناه قوم یهود که پس از خروج از مصر نسبت به یهوه ناسپاسی کرد و به بادافره تا چهل سال در صحرای سینا سرگردان شد نیز تا حدودی به هوهریس شباهت دارد. با این وجود، این مفهوم در ادبیات اسلامی است که روشن‌ترین بیان خود را پیدا می‌کند. چون سجد نکردن شیطان در برابر آدم و رانده شدنش از درگاه خداوند نمونه‌ای دقیق از هوهریس یونانی است.

مفهوم هوهریس سراپا با تصویر ایرانی از انسان در تعارض است. در ادبیات زرتشتی و در تمام نسخه‌های پدید آمده در دل آن - از جمله مانویت - انسان موجودی والا و نیرومند است که همدست خداوند و تعیین کننده‌ی سرنوشت هستی است. نبرد میان نیروهای نیک و شر با دستیاری او به سرانجام می‌رسد و بنابراین رابطه‌اش با خداوند «پرستاری» است، نه بندگی. در اوستا و تمام متون کهن ایرانی، انسان پرستار و پرستنده‌ی خداوند دانسته شده، و این واژه که priest انگلیسی هم از آن مشتق شده، به معنای «پرستاری کردن، مراقبت کردن، رسیدگی کردن» است، نه خدمتگزاری و عبودیت. پرستاری در لغت «در کنار کسی ایستادن» معنی می‌دهد و به کلی با ریشه‌ی «عبد» به معنای بندگی کردن و غلام یا برده بودن متفاوت است. در واقع مفهوم عبودیت، از مجرای ادیان سامی و به ویژه یهودیت به سایر ادیان راه یافته است، و به گمان من خاستگاهی مصری دارد. چرا که در متون و دیوارنگاره‌های شهر متروک العمرنه، پایتخت نخستین شاه یکتاپرست تاریخ - فرعون آخناتون - برای نخستین بار رعیتی را می‌بینیم که در برابر فرعون و خدایان همچون بردگان تصویر

شده‌اند. و می‌دانیم که دین یهود در ابتدا سخت زیرتاثیر آیین یکتاپرستانه‌ی آتون و نوآوری‌های دینی این فرعون بوده است،^۱ اگر اصولاً شاخه‌ای یاغی‌گرانه از آن دین نبوده باشد.

چنین می‌نماید که دو نوع از رابطه‌ی انسان و خداوند در ادیان کهن وجود داشته باشد. در یکی که با انقلاب زرتشتی برای نخستین بار پدیدار شد، همان برداشت کهن و طبیعت‌گرایانه‌ای که انسان را نیرویی در میان نیروهای متکثر و مقدس طبیعی می‌دید، پیرایش شد و صیقل خورد و به بینشی در مورد جهان منتهی شد که در آن یک مرکز مقدس و نیک با یک مرکز پلید و بدکار در نبرد بود و بنابراین انسان نه تنها دوست، تحت حمایت، پیرو و دوستدار، یا متحدِ مقطعیِ یک ایزد، که یاور و متحد همیشگی او محسوب می‌شد و در تاریخ هستی نقشی برجسته را ایفا می‌کرد. این همان روندی بود که به مفهوم پرستاری انجامید و انسان را پرستنده، نگهدارنده، و نگهدارنده‌ی ایزدان دانست.

رویکرد دیگر، احتمالاً یکی دو قرن زودتر از زرتشت در مصر باستان پدیدار شد، و از مجرای قوم یهود به سوریه راه یافت و از آنجا در کل جهان کهن پراکنده شد. این برداشت انسان را بنده و خدمتگزار خدایان می‌دانست. این برداشت نیز در رویکرد تمدن‌های کهنسال کشاورزی ریشه داشت که انسان را پیکری گلی می‌دانستند که خدایان آن را برای خدمت کردن و همچون برده آفریده‌اند. این برداشت نیز در زمینه‌ی مصری با تلقی یکتاپرستانه‌ی آخناتون در زمینه‌ی سیاسی‌اش پرداخته شد^۲ و به تصویری از انسان انجامید که در جهانی به همان اندازه قطبی شده و مرکزدار می‌زیست. اما این بار در نبرد نیروهای غول‌آسای اهریمنی و اهورایی نقش زیادی بر عهده نداشت و بیشتر بنده‌ای ناچیز و خرد بود تا متحدی نیرومند و دلاور. این دو روایت متفاوت از انسان، به گمان من در دو پیکربندی متمایز تمدن‌های کوچگرد در ایران شرقی، و کشاورز

^۱. Assmann, 1997.

^۲ الدرد، ۱۳۷۷.

برده‌دار در مصر ریشه داشته است. آفریننده‌ی یکی پیامبری ایرانی بود که در میان قبیله‌ای مهاجر و بی‌قید و بند می‌زیست، در حالی که مبلغ دیگری فرعون‌ی بود که بر انبوهی از رعیت برده‌گونِ مصری همچون خدایگانی حکومت می‌کرد.

به این شکل بود که دو انقلاب دینی بزرگ در مرزهای شرقی و غربی ایران زمین، دو تصویرِ واژگونه از انسان را به دست داد. دو انقلابِ یاد شده از بسیاری جهات شبیه به هم بودند. هردو توسط یک شخصیت تاریخی تاثیرگذار (زرتشت و آخاناتون/موسی) تاسیس شدند، هردو یکتاپرستی افراطی را تبلیغ می‌کردند، هردو در دوران خودشان انقلابی اجتماعی را پدید آوردند و هردو نظامی فراگیر از اخلاق فردی را پی ریختند که در نهایت بر محور مناسک تطهیر سازماندهی شد.

با این همه این دو جنبشِ دینی از برخی سویه‌ها با هم متفاوت بودند. یکی زاده‌ی تمدنی کوچگرد و نو پا بود و پیامبری یکه و تنها بی پشتوانه‌ی سیاسی بنایش نهاد. زرتشت تازه سال‌ها پس از آغاز تبلیغش بود که توانست پشتیبانی شاهی از دولت‌شهرهای ایران شرقی را به خود جلب کند. این دین خصلتی جهانی داشت، در غیاب قوای فعال سیاسی توسعه یافت، و برای مدتی بسیار طولانی -از قرن دوازدهم پ.م تا قرن ده میلادی به شکل دینی جهانی دوام آورد. پس از آن نیز تا به امروز ادامه یافته است و به تعبیری کهن‌ترین دین زنده‌ی جهان است.

دیگری، در جامعه‌ای کهنسال و پیچیده با تمدن کشاورزی جا افتاده پدیدار شده بود، پشتیبان و پیامبرش فرعون‌ی بود با قدرت خداگونه، و از همان ابتدا همچون جریانی سیاسی جلوه کرد. این دین تنها به قدر عمر فرعونِ مبلغش دوام آورد و پس از مرگ او با انقلابی اجتماعی منقرض شد. با این وجود شاخه‌ای از آن قبایل یهودی شورشی را به خود جالب کرد و یکی و دو قرن بعد از مرگ فرعونِ یکتاپرست، در قالب پیامبری تازه به نام موسی رستاخیزی را تجربه کرد و دینی را بر ساخت که تا امروز دوام آورده است.

دین یهود، از هنگامی که به بابل تبعید شد تا دوران معاصر همواره در همزیستی و آمیختگی و حتی یگانگی با فرهنگ و تمدن ایرانی به بقای خود ادامه داده است. عناصر و منش‌های مهم و بنیادینی مانند بقای روح، شیطان، رستاخیز، سنجش کردارها پس از مرگ، دوزخ و بهشت، ناجی آخر زمان، محوریت آیین‌های تطهیر و قیامت در دین یهود از زرتشتی‌گری وامیگیری شده‌اند. اما هسته‌ی مرکزی دین یهود و موقعیت انسان در آن همچنان دست نخورده باقی ماند و حالت کهنسال‌ترِ مصری‌اش را حفظ کرد. به این ترتیب، دو مسیر متمایز از پیکربندی مفهوم انسان در برابر خدایی یگانه پیموده شد. در یکی رابطه‌ی سرباز-فرمانده، و یآوری و دوستی و اتحاد محوریت داشت، و در دیگری رابطه‌ی برده-ارباب، عبودیت، و بندگی. ستون فقرات تفسیر زرتشتی از این ارتباط را می‌توان در مفهوم پیمان دید که در اصل از آیین جنگاورانه‌ی مهر وامگیری شده است، اما در دین زرتشت جایگاهی درخور و مرکزی یافته است. بر مبنای این تفسیر، انسان را با اهورامزدا پیمانی است، تا هردو در برابر نیروهای اهریمنی با هم متحد شوند و همچون دو جنگاور هم‌سنگر با دشمن بجنگند. پیمان در دین زرتشت تا جایی به انسان اصالت می‌دهد که با خواندن برخی از بندهای گاهان و اوستا درمی‌یابیم که روان آدمیان (فروشی‌ها) از ازل وجود داشته‌اند و ورودشان به عرصه‌ی گیتی و پیوند خوردشان با ماده‌ی استومند نه ناشی از جبر و تقدیری الهی، که برآمده از انتخابی شخصی است. چرا که اهورامزدا صحنه‌ی نبرد میان دو نیرو را به روان آدمیان نمود و آدمیان پیوستن به نیروهای نیک را برگزیدند و به این ترتیب در جهان زاده شدند. پیمان در واقع همین قبول ورود به عرصه‌ی هستی و ایفای نقش در میدانی چنین گسترده است. هرچند در دین یهود نیز مفهوم پیمان وامگیری شد، اما هرگز کاربرد انسان‌گرایانه‌ی زرتشتی‌اش را نیافت و همچنان به صورت هبه کردن چیزی (مثلاً گوشت ناشی از ختنه) برای خدایی قدرقدرت و جبار، در چارچوبی قومی و نه شخصی، باقی ماند.

در این زمینه از تفسیرهای واژگونه درباره‌ی انسان، می‌توان درکی دقیق‌تر از مفهوم هوبریس یونانی به دست آورد. یونانیان در واقع تا زمان رخنه‌ی مسیحیت در این قلمرو به یکتاپرستی روی نیاوردند و بنابراین مفهوم هوبریس را در زمینه‌ای چندخدایی می‌فهمیدند. برای ایشان، جهان انباشته از خدایانی بود که پیکر و ظاهری همچون انسان داشتند، و هیجان‌ها و خواص روانی‌شان هم به انسان شبیه بود. دین ایشان در واقع بازمانده‌ای از ادیان باستانی تمدن‌های کشاورز اولیه بود که نمودهای طبیعی را در قالبی انسانی می‌پرستیدند.^۱ جامعه‌ی یونانی نظامی برده‌دار با سلسله مراتب سست و ناپایدار بود که با خشونت (مثلاً در آتن) و جنگ‌های دائمی (مثلاً در اسپارت) تثبیت می‌شد. در این زمینه، مفهوم گناه به شکل یهودی یا زرتشتی نمی‌توانست پیکربندی شود. پس تنها به صورت تخطی از حد و مرز مجاز فرد تبلور یافت و به هوبریس تبدیل شد.

مفهوم هوبریس در ادبیات عصر زرین تمدن یونانی گرانیگاهی است که تقریباً تمام آثار ادبی و فلسفی مهم را در مدار خود نگه می‌دارد. محور معنایی تمام تراژدی‌های یونانی هوبریس است و بخش مهمی از بحث‌ها و جدل‌های علمای اخلاق و فیلسوفان یونانی در مورد کردار درست و فضیلت نیز بر همین پاشنه می‌گردد. ناگفته پیداست که مفهوم هوبریس به دلیل استوار شدن بر نظامی برده‌دار، با دستگاه نظری یهودی-مصری همخوانی بیشتری دارد تا چارچوب زرتشتی. به همین دلیل هم وامگیری این مفهوم در دین زرتشت جای بحث و تردید زیاد دارد. اما ردپای آن را به روشنی در ادبیات یهودی، مسیحی و اسلامی می‌توان بازیافت. در این چارچوب از مفاهیم و جبهه‌بندی سنت‌های دینی است که پویایی ایزدی مانند نریوسنگ اهمیت می‌یابد. نریوسنگ از آن رو ایزدی جالب توجه است که می‌توان با توجه به خوانش‌های متفاوتش در این فرهنگ‌ها، به ماهیت «من» در آن‌ها پی برد. در ایران زمین، نریوسنگ راه دراز و پر پیچ و خمی را طی کرد تا

^۱. Gantz, 1993.

از ایزد آتشین برنده‌ی قربانی به برنده‌ی بانگ نمازگزاران و بعدها ایزدی بیدار کننده و زیبارو تبدیل شود. شاخه‌زایی در دو قرن پیش و پس از ظهور مسیحیت، خوشه‌هایی از اساطیر و افسانه‌ها را در سنت‌های دینی باختری پدید آورد که هریک بر گوشه‌ای از ویژگی‌های وی تاکید می‌کردند. در بستر یهودی-مسیحی نریوسنگ به فرشته‌ای تبدیل شد که بسیاری از خواص قدیمی خود را همچنان حفظ کرده بود، اما پیوندش با انسان کاملاً گسست. در دین مانوی اما، این ایزد پیوند خود را با بدن مرد و اغواگری دیرینه‌ای که در اصل به دیگران مربوط می‌شد، حفظ کرد.

در روم که هنوز در زمان این وامگیری مشرک و چندخداباور بود، این وامگیری شکلی غیرعادی به خود گرفت. در اینجا نریوسنگ پیوند خود را با آسمان گسست و به انسانی عادی تبدیل شد که به گناه خودپرستی و هوبریس دچار آمده و به همین دلیل عقوبت می‌شود. جالب آن که همین بار اخلاقی اندکی هم که در دگردیسی‌های اووید وجود داشت نیز در برداشت یونانی از بین رفت. در آنجا، هوبریس همچنان باقی ماند، اما نرگس به مردی زیبا تبدیل شد که چون عشق مردی دیگر را رد کرده بود، عقوبت می‌شد. چنان که نویسندگان بسیاری گوشزد کرده‌اند، داستان نرگس در ادبیات یونانی در واقع برای گوشزد کردن خطرهای غرور زیبارویان رواج یافته بود،^۱ و اندرز اخلاقی‌اش به این معنا فروکاسته شده بود که مردان زیبارو نباید عشق مردان دیگر را خودستایانه رد کنند!

داستان نرسه کمی دیرتر، در دوران اسلامی در ادبیات فارسی نیز وامگیری شد و نام نرگس به قلمرو شعر و ادب پارسی راه یافت. جالب آن که در این وامگیری، بخش‌های مربوط به همجنس‌گرایی یونانی حذف شده بود و به ویژه رابطه‌ی نرگس خودبین و گل نرگس بود که مورد تاکید بود. این رابطه به احتمال زیاد از دیرباز

¹. Vinge, 1967.

در ادبیات ایرانی وجود داشته است. چرا که تشبیه مفاهیم و شخصیت‌های اساطیری به گیاهان و گل‌ها و پرندگان در ادبیات فارسی پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و به پشته‌های این تاریخ دراز است که شاهکارهایی مانند منطق الطیر را پدید آورده است.

بخش پنجم:

مهریترا

در میان ایزدان ایران پیشازرتشتی، بی‌تردید مشهورترین و اثرگذارترین‌شان مهر بوده است. شهرت امروزین مهر، بیشتر مدیون آثار ایران‌شناسانی مانند فرانتس کومون است که بیشتر بر ردپای این ایزد ایرانی در باختر و قلمرو روم تمرکز کرده‌اند، و وی را به یکی از عناصر تشکیل دهنده‌ی هویت تاریخی غرب بر کشیده‌اند. موقعیتی که البته درست است و از حقیقتی تاریخی برخوردار، اما منحصر به فرد یا رقابت‌ناپذیر نیست و دور نیست که بتوانیم نشان دهیم در آن اغراقی به چشم می‌خورد.

در ایران زمین اما، مهر همواره همچون نیرویی پنهانی و اثرگذار وجود داشته است و گهگاه که نشانه‌هایش از ورای جریان‌های فکری و جنبش‌های تاریخی به چشم می‌خورد، به درخشش فلس‌های سیمین ماهی‌ای افسانه‌ای می‌ماند که برای لحظه‌ای در سطح پدیدار می‌شود و بار دیگر در اعماق اقیانوس نادانسته‌های تاریخی پنهان می‌گردد. ردپای مهر را در نهادهای اجتماعی گوناگونی -از اندرکنش قبایل باستانی آریایی تا زورخانه- ها^۱ -می‌توان بازیافت و تأثیرش بر جریان‌های فرهنگی مهمی مانند تصوف جای چون و چرا ندارد. به همین دلیل و به دلایلی دیگر که به زودی بدان خواهیم پرداخت، مهر ایزدی است که از سویی باید به دقت شناخته و فهمیده شود، و از سوی دیگر شناخت و فهمش دشوار است.

^۱ بهار، ۱۳۵۵.

گفتار نخست: مهر خاوری

۱. کهن‌ترین اثر از ایزدی به نام مهر را در کهن‌ترین متن به جا مانده از اقوام آریایی می‌بینیم. در قرن پانزدهم پ.م، سوپیلولیوماس شاه دولت نوپای هیتی با ماتیوازه شاه دولت میتانی پیمان‌نامه‌ای نوشتند، که در آن نام میترا در کنار وارونا و زروان به عنوان ناظر بر عهد ذکر شده بود. هر دوی دولت‌های هیتی و میتانی از واحدهای سیاسی نوظهوری بودند که به دنبال کوچ نخستین موج از آریایی‌ها به آناتولی و میانرودان در این مناطق شکل گرفته بودند.

آثار و متون بازمانده از این کهن‌ترین آثار به جا مانده از مهرپرستی به قدری دیرینه و کم‌شمار است که در واقع در مورد این سنت بسیار باستانی پرستش مهر چیز زیادی نمی‌دانیم. آشکار است که مهر نزد مردم میتانی و هیتی ایزدی بزرگ و مهم بوده و این حقیقت که همچون گواهی برای عهدنامه‌ی میان شاهان نقش ایفا می‌کرده، با خویشکاری بعدی‌اش همخوانی دارد. اما در مورد شیوه‌ی بازنمودن او و سنت‌های پرستش داده‌های چندانی در دست نیست. این را می‌دانیم که مردم هیتی و میتانی طبقه‌ای از جنگاوران حرفه‌ای را در میان خویش پرورده بودند و ایشان احتمالاً پیروان اصلی ایزد مهر بوده‌اند. چون بعدتر وارثان و جانشینان ایشان را در دولت آشوری می‌بینیم که ایزدی احتمالاً وام‌گیری شده از آریایی‌ها، یعنی خدای خورشید (آشور) را می‌پرستند و از سنن جنگاورانه‌ای پیروی می‌کنند که بعدتر نشانش را در میان مهرپرستان می‌یابیم.

ویدنگرن در کتاب ارزشمندی که در مورد تاریخ فئودالیسم در ایران باستان نوشته، این سنت جنگاورانه را مرور کرده و آن را دستمایه‌ی نظریه‌اش مبنی بر وجود سازماندهی اجتماعی شبه‌فئودالی در این دوران

دوردست دانسته است.^۱ جدای آن که برداشت وی در مورد مفهوم فئودالیسم و تعمیم آن به جوامع باستانی آشوری و میتانی جای تردید و نقد فراوان دارد، گواهانی که پیش کشیده نشان می‌دهد که در دولت‌های میتانی و هیتی و آشوری اولیه یک طبقه‌ی جنگاور وابسته به دربار وجود داشته که از سنت‌های رزمی و دینی خاص خود برخوردار بوده و به‌ویژه در پیوند با خدای خورشید و ایزدبانوی جنگ تعریف می‌شده است.

با این همه، بدنه‌ی آنچه که درباره‌ی سنت‌های کهن مهرپرستی می‌دانیم، به دومین موج مهاجرت آریایی‌ها مربوط می‌شود. در قرن دوازدهم پ.م گروه دیگری از قبایل آریایی از سرزمین‌های شمالی و احتمالاً از حد فاصل دریای خوارزم و دریای مازندران به حرکت درآمدند و تا قرن نهم و هشتم پ.م در سراسر ایران زمین و بخش‌های شمالی شبه قاره‌ی هند جایگیر شدند. این قبایل تا قرن ششم پ.م نخستین دولت جهانی را پدید آوردند و دودمان هخامنشی را بنیان نهادند. آنگاه در فاصله‌ی ظهور زرتشت (قرن دوازدهم پ.م) تا فروپاشی دولت هخامنشی (قرن چهارم پ.م) به تدریج به دو شاخه‌ی هندی و ایرانی تقسیم شدند. هردوی این شاخه‌ها ایزدی به نام مهر را می‌شناختند و می‌پرستیدند، هرچند چنین می‌نماید که مهر به شکلی که ما می‌شناسیم، بیشتر به سنت ایرانی مربوط باشد تا هندی.

در وداها میترا و وارونا از رده‌ی دوه‌ها دانسته شده‌اند^۲ و در تنها سرود ریگ ودا که به میترا اختصاص یافته نیز او را با لقب دوه مشخص کرده‌اند.^۳ این دو تقریباً در تمام موارد^۴ همراه هم هستند و تنها در سرود ۵۹ از کتاب سوم ریگ ودا است که میترا به تنهایی ستوده شده است. در متون هندو و ریگ ودا، میترا نام یکی از

۱. ویدنرگن، ۱۳۷۸.

۲. ریگ ودا، ۷، ۶۰، ۱۲.

۳. ریگ ودا، ۳، ۵۹، ۶.

۴. ریگ ودا، ۱، ۱۳۶ و ۱۳۷ و ۱۵۱ تا ۱۵۳؛ ۵، ۱۶۲ تا ۱۷۲؛ ۶، ۶۷؛ ۷، ۶۰ تا ۶۶؛ ۸، ۲۵؛ ۱۰، ۱۳۲.

دوازده حالت خورشید است و بنابراین یکی از دوازده ایزدِ فروپایه‌ایست که به رده‌ی اسوره‌ها تعلق دارند و روی هم رفته آدیتیّه نامیده می‌شوند. این دوازده ایزد جلوه‌های خورشید در ماه‌های گوناگون سال را نشان می‌دهند و در برابر ایزدان نیرومندی مانند ایندره اهمیت چندانی ندارند. با این وجود روایت‌هایی در متون کهن هندی وجود دارد که بر نقش این ایزد تأکید می‌کند و جالب آن که همین متون خاستگاه ایرانی مهر را نیز نشان می‌دهد.

در یکی از متون سانسکریت به نام سامباپورانا، می‌خوانیم که شاهزاده‌ای به نام سامبا به خاطر ارتکاب گناهی نسبت به پدرش و در اثر نفرین او بیمار گشت و به مرض خوره مبتلا شد.^۱ او برای غلبه بر این درد راه عبادت و روزه را در پیش گرفت، اما ریاضت‌هایش بی‌نتیجه ماند و بهبود نیافت. پس از هجده روحانی بیگانه که مگه (مغ) خوانده می‌شدند، درخواست کرد به سرزمینش بروند و راه درمانش را بیابند. این مغ‌ها به قلمرو او رفتند و او را راهنمایی کردند تا به کنار رود گاندرابها در پنجاب برود. او در این محل برای خورشید قربانی کرد و توانست تندیس کهنسال از وی را پیدا کند. او این تندیس را مرمت کرد و معبدی برای ایزد خورشید بنیان نهاد و به این ترتیب شفا یافت. چنان که ابوریحان بیرونی در کتاب مالله‌ند گفته، این تندیس همان است که بعدها در مرکز پرستشگاه مولتان باقی ماند و قرن‌ها بعد توسط مسلمانان از میان رفت. جالب آن است که این رود را پس از این واقعه «میتراوانا» نامیدند که به معنای «محل آبِ تنی میترا» است. شهری که به شکرانه‌ی این شفا یافتن در آنجا بنا شد هم «مولاستھانا» نام گرفت که یعنی «پایگاه و محل استقرار» و این نیز به حضور بت میترا در این شهر دلالت می‌کند. نام جدیدترِ مولتان، شکلی تغییر یافته از همین اسم سانسکریت است.

¹ . Tripathi, 1983.

حتا امروزه هم هندوها مراسم سامباپورایاتری را در این شهر و در کرانه‌ی این رود برگزار می‌کنند و آن آیینی است برای بزرگداشت خورشید.

سامباپورانا یکی از کهن‌ترین متون هندی است که به طور صریح به میترا و آیین‌های وی اشاره می‌کند. در مورد جایگاه جغرافیایی رخدادهای مورد اشاره در این نوشتار شواهدی در دست هست. مثلاً می‌دانیم که وقتی اسکندر به هند حمله کرد، در منطقه‌ی بالای دلتای سند با شاهی به نام سامبوس یا سابوس برخورد کرد که ابتدای کار از در دوستی با مقدونیان در آمد اما وقتی خوی غارتگری و خشونت‌شان را دید، بر ایشان شورید و شکست خورد و به آنسوی سند گریخت. بعد از آن بود که اسکندر توانست دو قلمروی سابوس و موسیکانوس را فتح کند.^۱ استرابو نوشته که مهم‌ترین شهر سر راه اسکندر قندهار بود که پایتخت سرزمین پاکتیسیا بود. مورخان یونانی نام این شهر را به صورت کاسپاتیروس یا کاسپاپیروس ثبت کرده‌اند.^۲ این نام احتمالاً همان کاشیاپورانا است که به نظر آ. کانینگهام، نام خود را از سنت خورشیدپرستی گرفته است. چون کاشیاپا به معنای سنگ‌پشت است و در هند این جانور نماد خورشید دانسته می‌شده است.

مهر هندی از مجرای پیوندی که با خورشید و عناصر کیهانی برقرار می‌مرد، دلالتی جغرافیایی نیز داشته است. کوپیر که تنها در زمینه‌ی هندی و به‌ویژه با تأکید بر مهابهاراتا به مفهوم میترا نگریسته، معتقد است که در هند باستان جفت‌های متضاد معنایی منظمی وجود داشته که ایزدان را نیز در اطراف محور خود سازماندهی می‌کرده است. مثلاً از دید او دو جهت شمال شرقی و جنوب غربی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. شمال شرقی نشانگر جهان فرازین، یعنی جایگاه دوه‌ها (دیوها) است. در حالی که جنوب غربی به اسوره‌ها تعلق دارد.^۳ بر این مبنا دو ایزد نامدار میترا و وارونا در جنوب غربی جای می‌گیرند. با این وجود خود این دو ایزد نسبت به

^۱. Diodor, 17, 102.

^۲. Strabo, 15, 1, 33.

^۳. Kuiper, 1957.

هم نوعی تضاد را به نمایش می‌گذارند. از دید کویپر میترا در این منظومه نشانگر خورشید در حال طلوع، روز و بنابراین زندگی است و در مقابل وارونا خورشیدِ شامگاهی، شب و مرگ را نشان می‌دهد.^۱

پژوهشگر دیگری به نام خوندا مهر و وارونا را در برابر یکدیگر قرار داده و آن‌ها را به ترتیب مرجع و مبدأ جهان در نظر گرفته است. از دید او مهر نیرویی است که گیتی بدان باز می‌گردد و از این رو در بیان اسلامی به لطف الهی شباهت دارد و از این رو با روز پیوند خورده است. در مقابل وارونا خاستگاه و سرچشمه‌ی گیتی را نشان می‌دهد و با صفات قهری خداوند همسان است و از این رو با شب همسان دانسته می‌شود. آنده کوماراسوامی در شرح «ستّه پتهه براهمنه» نوشته که وارونا با قوه‌ی عملی حاکم بر جهان (دکسه) و میترا با قوه‌ی نظری (کرتو) برابر است و این دو با اشته و خرد در ادبیات ایرانی همتا هستند. در هند، این دو نیرو به ترتیب به عنوان مرکز و محور خویشکاری دو طبقه‌ی جنگاوران (کشتریه) و موبدان (برهمنه) در نظر گرفته می‌شوند.^۲

۲. پیوندهای میان سرزمین‌های شمالی هند و سنت مهرپرستی و این که در سامباپورانا آیین مهر وارداتی و وام‌گیری شده از سرزمین‌های شمالی دانسته شده، قابل تأمل است. اشاره‌ی مشابهی به مگه‌های مرموزِ ناقل این سنت را در متن دیگری به نام «بهاویشیاپورانا» می‌بینیم. در این متن گفته شده که مگه‌ها خود را وقف پرستش خورشید کرده بودند و دینِ خویش را در هند تبلیغ کردند و گسترش دادند. آنان همتای برهمنان بودند، اما از قاره‌ی شاکه‌دوییپیه می‌آمدند. این نام را می‌توان به «سرزمین درخت» ترجمه کرد، چون «دوییپیه» به معنای «سرزمین» است و یکی از معناهای شاکه، نوعی درخت است. با این وجود نام شاکه را در جای

^۱. Littleton, 1973: 197.

^۲. عالیخانی، ۱۳۷۹.

دیگری هم باز می‌یابیم و آن هم داستان زندگی بوداست که لقبش شاکيامونی بود، یعنی مرد مقدس قبیله‌ی شاکیا. در زندگینامه‌ی وی نیز می‌خوانیم که پدرش از رهبران شاخه‌ای از قبیله‌ی شاکیا بود که به سوی مرزهای نپال کوچ کرده بودند. بنابراین شاکیه‌دوییپیه را می‌توان به «سرزمین شاکیاها» ترجمه کرد و این آشکارا ذهن را متوجه نام قبایل سکا می‌کند که در مرزهای شمالی هند و پنجاب آن روزگار سکونت داشته‌اند. این حدس وقتی بیشتر تقویت می‌شود که به بهاویشیاپوراننا بنگریم و ببینیم که مردم این سرزمین چگونه توصیف شده‌اند. در این متن آمده که مردم این قلمرو طبق سنت کهن آریایی به چهار طبقه‌ی اجتماعی تقسیم می‌شده‌اند:^۱ مَشْکَه‌ها که همتای طبقه‌ی جنگاوران (کَشْتَرِیَه) در هند بودند و جالب آن که بازرگانان (ماگیرَه‌ها) نیز بدان تعلق داشتند، مانسَه‌ها که همتای وائیشیه یا صنعتگران بودند، و مَندَگَه که همتای کشاورزان (سودرَه) بودند و نامشان احتمالاً شکلی تغییر یافته از همان بَندَک در پارسی باستان است که به معنای رعیت زمین‌داری است که هنگام جنگ به سپاه شاه می‌پیوندد. در میان این طبقات، مگه‌ها همتای برهمنان دانسته شده‌اند و بدیهی است که منظور از ایشان همان مغ‌ها یا مگوها (در پارسی باستان) است.

در مورد این مگه‌ها شاهد دیگری هم در دست است و آن این که در موردشان گفته شده که لباس مردم شمالی را بر تن می‌کرده‌اند و کمربندی به نام آویانگا را بر کمر می‌بسته‌اند. برخی از مورخان هندی این کلمه را بر اساس ریشه‌شناسی عامیانه‌ای مشتق از آ (به معنای نفی، نه) و وی (ناقص) و آنگه (اعضا) دانسته‌اند و آن را به رهایی شاه سامبا از جذام مربوط دانسته‌اند. اما آ. وبر نشان داده که اصل این کلمه کهن‌تر است. در واقع این همان کلمه‌ی آیبی‌یَنگَهَنَه در زبان اوستایی است که در پهلوی به آوینگَه تبدیل شده و همان کُشتی یا کمربند آیینی زرتشتیان است. بر مبنای کاربرد گسترده‌ی این کلمه، شفته‌لوویس در سال ۱۹۳۳م. ادعا کرد

¹. Bhaviṣyapurāṇa, 1959.

که این کشتی یا کمر بند زرتشتی در اصل کمر بندی کهن تر و عام تر بوده که در میان تمام قبایل آریایی مشترک بوده و به این ترتیب قبایل سکا (شاکیا) نیز آن را به کمر می بسته اند.^۱ استین کرون نیز در مقاله‌ی خود که به سال ۱۹۶۶م. منتشر کرد، همین تعبیر را پذیرفته را نام آویانگه را اسم عامی برای کمر بندهای آریایی دانسته است. با این وجود هومباخ به درستی نشان داده که باقی ماندن واجِ نَگه (nga) در ثبت پهلوی و هندی این کلمه، از شکل اوستایی آبی یَنگَهَنَه و ام گیری شده و بنابراین نمی توان آن را مفهومی مشترک در میان زبان های آریایی باستانی دانست. برعکس، همخوانی و شباهت واج بندی این نام ها نشان می دهد که همگی از سنت اوستایی و بنابراین دین زرتشتی وام گیری شده اند. این حدس وقتی تقویت می شود که می بینیم در همین متن یاد شده، از دو تن از ایزدان فرو پایه به نام های سُرئوشا و راجنا به عنوان ملازمان و ندیمان میترا یاد شده است و این دو آشکارا همان سروش و رشن در اوستا هستند که دقیقاً همین نقش را هم ایفا می کنند.

آیین های پرستش خدای خورشید نیز چنان که در بهاویشیپورانا باز نموده شده اند، اصل و تباری ایرانی دارند. در این نوشتار آمده که باید برای این ایزد عود سوزاند و او را با صدای بلند در نماز فرا خواند. مراسم رسمی او توسط هجده موبد انجام می شود که ده نفرشان حتماً باید مگه (مغ) باشند. هشت تن دیگر می توانند از مندگه ها و داسه ها باشند. کاهنی که مراسم را رهبری می کند با لقب بهوجا شناخته می شود و دخترانش نیز همچون دستیاران موبدان به اجرای آیین ها یاری می رسانند. بهوجا بر خلاف آنچه که انتظار می رود، به طبقه ی برهمنان هندو تعلق ندارد و در فهرست غذای هارساکاریتا که به قرن ششم م. تعلق دارد و فهرست برهمن های دریافت کننده ی صدقه را ذکر کرده، نشانی از آن دیده نمی شود. در واقع بهوجاها نیز مانند مگه ها موقعیتی

¹. Scheftelowitz, 1933.

ابهام‌آمیز و نامشخص دارند و روشن است که از تبار مردمی مهاجر و غیربومی بوده‌اند و با وجود موقعیت دینی ارجمند و نقش کلیدی‌شان در پرستش مهر، درست در چارچوب سلسله مراتب برهمنی جای نگرفته‌اند. جالب آن است که برخی از بهوجاها به کارهایی مانند بازرگانی و کشاورزی می‌پرداخته‌اند و با این وجود به خاطر شکل ظاهری و تزیینات لباس‌هایشان از سایر مردم متمایز بوده‌اند. ایشان کمربندی از پوست مار بر کمر می‌بسته‌اند و این نشان می‌دهد که پیوند خود را با سنت زرتشتی – که مار را موجودی اهریمنی می‌داند – گسسته بودند و به نسخه‌ای هندی یا سکا از آیین مهر بازگشته بودند. بهوجاها موی سر را می‌تراشیدند و یا آن را به همراه ریش‌شان می‌بافتند. آن‌ها بر پیشانی و سینه و ساق پاها دو خال رنگی می‌گذاشتند و لباسی به رنگ قهوه‌ای – سرخ بر تن می‌کردند و شمشیری بر کمر می‌بستند که به نام شمشیر نیلوفر شهرت یافته است. آنان با روشی که یادآور سنن زرتشتی است، هنگام نیایش برای میترا دهان‌بندی به نام پتی‌دانا بر دهان می‌بستند تا نفس‌شان آتش را آلوده نکند، و شاخه‌هایی از ترکه‌ی مقدس را به دست چپ می‌گرفتند که ورسمَن نامیده می‌شد و آشکارا همان برسم زرتشتی است. آنان در سکوت غذا می‌خوردند و می‌توانستند وداها و اوپانیشاد را از حفظ بخوانند و هر روز سه بار در صدفی حلزون شکل مانند شیپوری می‌دمیدند تا زمان نیایش میترا را اعلام کنند.^۱

۳. با جمع‌بندی تمام این شواهد به این نتیجه می‌رسیم که نخستین مرحله از مهرپرستی در هند در اواخر دوران هخامنشی – احتمالاً در جریان آشوب برخاسته از فروپاشی این دولت – آغاز شده و آن هنگامی بوده که گروهی از مغان ایرانی به پنجاب و دره‌ی سند کوچیدند و دین خویش را به این منطقه منتقل کردند. این

^۱. پوول، ۱۳۸۵.

رخداد به احتمال زیاد در سال‌های دهه‌ی ۳۲۰ پ.م رخ داده است. چون در این هنگام است که سپاهیان مقدونی به ایران شرقی و سغد و هرات می‌تازند و چندان در منطقه کشت و کشتار می‌کنند که نخستین موج از مهاجرت ایرانیان به خارج از ایران زمین را موجب می‌شوند. این همان موجی بود که در نهایت مهاجرنشین‌های ایرانی در قلمرو ترکستان تا چین را پدید آورد و پس از زمانی کوتاه ظهور راه ابریشم را ممکن ساخت. بعید نیست شاخه‌ای از این فراریان به سوی جنوب شرقی گریخته باشند و به این ترتیب در شمال هند مستقر شده باشند.

سنت هندی پرستش مهر، به این ترتیب، در قالبی متمایز از آنچه که در وداها و متون برهمنی دیده می‌شود، زیر تأثیر نفوذ فرهنگ ایرانی شکل گرفت و تا دیرزمانی ادامه یافت. بر خلاف دوره‌ی نخست که مهر وام‌گیری شده از سرزمین‌های شمالی با میتره در وداها همسان انگاشته می‌شد، در دومین مرحله‌ی این آیین که از اوایل عصر اشکانی آغاز شد، مهر با نمادها و واژگانی کاملاً ایرانی شناخته می‌شد. مرکز پرستش مهر در این هنگام دولت کوشانی بود که از نظر فرهنگی ادامه‌ی تمدن سغدی بلخ بود^۱ و در آشوب پس از فروپاشی هخامنشیان با عناصر یونانی و سکایی نیز درآمیخته بود. در این قلمرو مهر را با نام «میورو» می‌شناختند و این خوانشی سغدی از نام اوست، چرا که در سغدی نیز این ایزد را با اسم «میرو» می‌شناختند.^۲ هردوی این نام‌ها با «میهره» که شکل پهلوی اولیه‌ی آن است و در نهایت به میهر و مهر تبدیل شد، خویشاوند است. هندیان در عصر اشکانی این ایزد را با همان نام میهره مورد اشاره قرار می‌دادند و این نشانگر برجسته‌تر شدن نفوذ فرهنگ ایرانی در مناسک این ایزد است. چرا که بر خلاف میترای سامباپوران، نام میهره در وداها وجود ندارد و هیچ‌یک از صد و هشت نام خورشید که در مهابهاراتا دیده می‌شود، با آن همسان نیست. کتیبه‌های هندی باز

^۱ مک داول، ۱۳۸۵.

^۲ دیتس، ۱۳۸۵.

مانده از این دوران به اسامی اشخاص زیادی اشاره می‌کنند که در ترکیب با نام این ایزد ساخته شده‌اند، و در تمام این موارد نیز شکل ایرانی نام مهر به کار گرفته شده است. به عنوان مثال در کتیبه‌های خروشتی بلوچستان و تخت باهی به ترتیب به نام‌های شَهِی‌یولا میهیرا (شَهِیار مهر) و میرابویانا (مهر بویان) بر می‌خوریم که اسم‌هایی ایرانی هستند. در کتیبه‌ی براهمی دیگری می‌بینیم که نام وَکَه‌میهیرا (واج/ سخن مهر) دو بار تکرار شده است. نام‌های مشتق از نام مهر در این دوران در طیف وسیعی از قومیت‌های ایران شرقی و شمال هند دیده می‌شوند.

احتمالاً یکی از مبلغان مهم آیین مهر در هند، بزرگ‌ترین شاه هپتالی از دودمان هونَه باشد. او که در ابتدای قرن ششم میلادی در شمال هند حکومت می‌کرد، میهیره‌کولا نام داشت که یعنی از «خاندان مهر».^۱ در متون تاریخی ایرانی نام او را به صورت «مهرگُل» ثبت کرده‌اند. این مرد پسر تورامنه بود که بنیانگذار دودمان سَوْتَه هونَه در هند شمرده می‌شود. او در ۵۱۰ م. به قدرت رسید و بخش بزرگی از افغانستان و پاکستان امروز را تا شمال هند در دست داشت. او در ۵۴۸ م. از بخش‌های شمالی هند رانده شد و به پایتخت خود سیالکوت در کشمیر-عقب نشست.

میهیره‌کولا در تاریخ‌های چینی و هندی به دو دلیل نامدار است. نخست از آن رو که وی را شاهی نیرومند و بی‌رحم و جنگاور می‌دانند که از نابود کردن دشمنان و ویران کردن شهرها ابا نداشت، و دیگر از آن رو که شور و شوقی دینی داشت و برای تبلیغ آیینی برخاسته از ادیان هند و ایرانی باستانی جهاد می‌کرد و در این راه از کشتن راهبان بودایی و ویران کردن معابدشان هم پرهیز نداشت.^۲

^۱. هنوز هم در زبان پشتو واژه‌ی «کول» برای اشاره به خاندان و قبیله کاربرد دارد که بازمانده‌ای از پسوند نام این شاه است.

^۲. Ojha, 2001: 52.

این شاه به ظاهر تلاش کرده تا آیین محلی شیوا را با دین ایرانی مهر ترکیب کند. چون در آثار بازمانده از او به بزرگداشت همزمان این دو ایزد بر می‌خوریم. روی سکه‌های او عبارت «جایاتو وزرا هواجا» (یعنی درفش گاو نر پیروز است) و «جایاتو وزرا» (یعنی وزرا/ گاو نر پیروز است) نیز به چشم می‌خورد، و می‌دانیم که در سنت هندی گاو نر علامت شیوا بوده است. در کتیبه‌ای شیوا «پسر گرامی مهر» دانسته شده و میهیرانه (مهران) لقب گرفته است.

همچنین می‌دانیم که این شاه از معنای نام خود نیز خبر داشته و آن را به ایزد مهر ایرانی مربوط می‌کرده است، چون در سکه‌ای به جای نام خود عبارت میهیره‌داته (مهرداد) و جایاتودارانی (یعنی خورشید پیروز است) را حک کرده است.^۱ در نقش مهری که به دوران او یا پدرش تعلق دارد، به تصویری از ویشنو بر می‌خوریم که مردی با لباس پارسی در برابرش ایستاده، و بر روی آن به خط بلخی نوشته شده: مهر، ویشنو و شیوا.



مُهر میهیره‌کولا با نقش پارسی و

ویشنو و متن: «مهر، ویشنو، شیوا»

^۱. پوول، ۱۳۸۵.

حدود صد سال پس از میهیرهکولا، شاهی دیگر به نام میهیرهورمن در شمال هند حکومت می‌کرد که در هاراهه (بارابانکی) کتیبه‌ای از خود به جا گذاشته و در آن اعلام کرده در زمان حکومت پدرش (ایشاناورمن) معبدی را برای شیوا بازسازی کرده است. جالب است که در این کتیبه او خود را با نام سوریّه‌ورمن می‌نامد و روشن است که به پیوند میان سوریّه (خورشید) یا آسوره (سرور/ خداوند) با نام مهر آشنا بوده است. بنابراین چنین می‌نماید که ترکیب مهر ایرانی و شیوای هندی که در زمان میهیرهکولا یا پدرش شکل گرفته بود، در سرزمین هند تداوم یافته و سنتی محلی از مهرپرستی را پدید آورده باشد. باز در فاصله‌ای صد ساله، همچنان می‌بینیم که پس از فروپاشی دولت ساسانی نیز این سنت تداوم یافته است. چون پادشاه بزرگ دولت پراتیها در گجرات، میهیرهوجا (۸۸۵-۸۳۶ م.) نام داشته است و در کتیبه‌ی گوالیور در مادهاپرادش پدرش ناگابهاتا را بازنموده که تاج خود را از خدای خورشید (سوریّه) دریافت می‌کند. در عین حال، همین شاه از پرستندگان مخلص ویشنو بود و نامش در تاریخ به عنوان پاسدار آیین این ایزد هندی در برابر مهاجمان مسلمان باقی مانده است.^۱

گذشته از این شواهد رسمی که رواج شکلی خاص و هندی شده از آیین مهر را در هند شمالی نشان می‌دهند، شواهد جسته و گریخته‌ی دیگری هم داریم که تداوم این سنت را نشان می‌دهد. در ۹۵۹ م. گزارشی از یک راهب جاین به نام سومادواسوری در دست داریم که خود را از بازماندگان آن مگه‌های باستانی می‌داند. همچنین در قرن ششم میلادی که موج دوم رونق آیین مهر در هند برخاست، توجه و علاقه‌ی زبان‌شناسان و لغت‌نامه نویسان هندی به کلمه‌ی مهر را می‌بینیم. بسیاری از متون این دوران نشان می‌دهند که کلمه‌ی مهر برای هندیان آن دوران غریبه بوده و پیوند خود را با میترای ودایی از دست داده بوده است و این خود نشانگر

¹. Chandra, 1978: 9.

تعلق آن به سستی ایرانی است. هالایوده در کتاب «بهیه‌هاناراتنامالا» ریشه‌شناسی عامیانه‌ای از اسم مهر به دست داده و آن را از ریشه‌ی سانسکریت «میَه» (mih) به معنای «پاشیدن آب» مشتق دانسته است. آماراشیما در واژه‌نامه‌ی خود که در قرن ششم میلادی نگاشته شده، بدون این که ریشه‌ای برای این کلمه به دست دهد، آورده که خورشید سی و هفت نام دارد که میهره و میترا در میانشان به شمار هستند. در میان تمام این نویسندگان، تنها دانشمندی پارسی به نام نریوسنگ است که به خاطر آشنایی به زبان اوستایی تبار این کلمه را می‌دانسته و نوشته که میهره همان مهر اوستایی است.

۴. مهر هندی در دوران‌های بعدی نیز باقی ماند، اما در دل سایر نظام‌های دینی حل شد و به رمزگانی در خدمت ادیان بومی فرو کاسته شد. مهم‌ترین دینی که در پیوند با آیین مهر دستخوش دگرگونی شد، بودایی‌گری است که کمابیش در همان منطقه‌ی رواج مهرپرستی کهن پدید آمد و در ایران شرقی و بلخ که پایتخت مهرپرستی کوشانی هم بود، پایگاه اصلی خویش را به دست آورد. در واقع شباهت‌ها و داد و ستدهای میان مهرپرستی کهن ایرانی و آیین بودایی بحثی است که هنوز به درستی بررسی نشده و شایسته است که بعدها بیشتر بدان پرداخته شود.

در سنت بودایی ردپای مهر را بهتر از هر جا در مفهوم بودیساتوا می‌توان بازجست. بودیساتوا عبارت است از کسی که به روشن شدگی می‌رسد، و بنابراین یکی از تجلی‌های بوداست. اما به آینده تعلق دارد و برای یاری به مردمان از حل شدن در نیروانا دست می‌کشد و بار دیگر به زندگی گیتیانه باز می‌گردد. بودیساتوا دلالتی سخت انسان‌مدارانه دارد و از این رو در نظام انتزاعی و فلسفی آیین بودا ناجور می‌نماید. از این روست که روزنفیلد آن را امری وارداتی دانسته و باورهای مسیحی را در ظهور آن مؤثر دانسته است. این سخن از

آن رو عنوان شده که بودیساتواها هم مانند قدیسان مسیحی موجوداتی انسانی هستند که به مرتبه‌ای الهی دست می‌بایند و پس از آن می‌توانند پشتیبان و یاور مردم عادی باشند.

با این وجود چنین برداشتی به مسیحیت منحصر نیست و کهن‌ترین شکل از آن را در فلسفه‌ی انسان-خدامدارانه‌ی زرتشتی می‌بینیم که ریشه‌دار بودنش در ایران زمین بدیهی می‌نماید و همان است که بی‌شمار صوفی و عارف و چهره‌ی قدسی انسانی را در تمدن و فرهنگ ما آفریده است. تأثیر و دامنه‌ی گسترش دین مسیح هم در زمان شکل‌گیری این مفهوم در دین بودایی چندان مهم و قابل توجه نبوده است. گذشته از این، با بررسی توزیع جغرافیایی تصاویری که از بودیساتواها به جا مانده است، روشن می‌شود که این آثار بیشتر در قلمرو کوشانی‌ها دیده می‌شود و دایره‌اش تا سغد و خوارزم و حوزه‌ی رود تاریم در شمال غربی چین ادامه می‌یابد و این محیطی است که مسیحیت بسیار دیرتر و بسیار ناموفق‌تر از آیین‌های ایرانی در آن حضور یافت. در واقع دایره‌ی بسط ایده‌ی بودیساتوا، همان زمینه‌ی سنتی رونق دین بودایی در ایران شرقی است، و این همان جایی است که پیش از رواج این دین، عرصه‌ی تاخت و تاز آیین میترای هند و سکایی بود.

دکتر بهاتاسالی در شمایل‌شناسی‌ای که از آثار بازمانده از بودیساتواها به دست داده، نشان داده که عناصر مهری در این آثار به روشنی دیده می‌شوند. در تمام شمایل‌های دهیانی بودا و دهیانی بودیساتوا دو شخصیت آدی‌بودا و آدی‌پرَجَنه که به ترتیب پدر و مادر جهان هستند، دیده می‌شوند. در این شمایل‌نگاری، بودیساتوا یا بودایی که در آینده خواهد آمد، «مانوس بودا» خوانده می‌شود و نام دیگرش مَیتِریا است. این نام همان میترای هند و ایرانی است، چون در متن «یودهیشتیرا» که نیایشی است برای آفتاب، نام وی در میان صد و هشت لقب خورشید آمده است. میتریا را معمولاً به صورت ایزدی با سه چشم و سه چهره و چهار دست تصویر کرده‌اند که بر جانوری به حالت پاریانکا نشسته است. چهره‌های او از چپ به راست به رنگ سپید و

زرین و آبی هستند و دو تا از دستانش در وضعیت ویاکھیانامودرا و دوتای دیگر در حالت وردهمودرا قرار دارد، یعنی گلی (وَرَد) ناشکفته (ناگاکشارا) را در دست گرفته است.

در اسطوره‌ای بودایی می‌خوانیم که بودا به معراج رفت و در عرش (توشیتا) با میتریا دیدار کرد و جانشین او شد. میتریا در ضمن چهره‌ی مرکزی آیین تانتره هم هست و می‌گویند پس از هزار سال که از تشریف بودا به ملکوت گذشت، شخصی به نام آسنگا به آسمان رفت و در آنجا به آیین تانتره گروید. آثاری از یکتاپرستی ایرانی نیز در تمام این باورها رسوخ کرده است. چنان که در متن بودایی «بریهت‌دواتا» می‌خوانیم که «هرچه هست و بوده و خواهد بود و باید باشد، خورشید است، و آن علت العلل است.» در هوویشکاویهارا هم تصریح شده که نقش گردونه‌ی آسمانی‌ای که همواره بالای سر بودا دیده می‌شود، همان خورشید است و این نقش را به خوبی در بوداهای بزرگ بامیان می‌شد دید، تا پیش از آن که اشموغان طالبانی ویرانش سازند.

گفتار دوم: مهر باختری

۱. تا پیش از انتشار کتاب پرفروشِ فرانتس کومون در آخرین سال‌های قرن نوزدهم میلادی،^۱ وجود دین مهری در اروپا چندان شناخته شده نبود. تا پیش از این تاریخ، تنها کسانی که در زمینه‌ی تاریخ روم باستان و کشمکش‌های دینی آغاز مسیحیت خبره بودند، خبر داشتند که مهر برای زمانی به طور گسترده در امپراتوری روم پرستیده می‌شده است. کومون نخستین کسی بود که توانست با تکیه بر شواهد باقی مانده در اروپا، تاریخ مهرپرستی باختری را به شکلی عامه‌فهم بازسازی کند و به این ترتیب علاقه به تاریخ مهر را در باختر زمین احیا نماید. کتاب به نسبت مفصل کومون، مجموعه‌ای از شواهد و آثار باستانی را گرد آورده بود تا نشان دهد که مهر ایزدی ایرانی و وابسته به آیین زرتشتی است که فرقه‌ای رازورز از پرستندگان آن برای مدتی به درازای چند قرن در روم صاحب نفوذ بوده‌اند. پس از موفقیت کتاب کومون، توجه بسیاری از نویسندگان به سیر مهرپرستی در قلمروهای غربی جلب شده است و در طول صد سال گذشته برداشت پژوهشگران در مورد این آیین بسیار دگرگون شده است.

در واقع کهن‌ترین ارجاع رسمی به دین مهر در روم، به سال هشتاد میلادی مربوط می‌شود و در کتاب تبسی‌ها^۲ اثر یک ادیب رومی به نام استاتیوس^۳ (۹۶-۴۵ م.) دیده می‌شود.^۴ در این متن برای نخستین بار در زبان لاتین به کیش پرستش مهر و مراسم آن اشاره شده است. تا پیش از این، سندی در دست نداریم که به حضور دین

^۱. Cumont, 1899.

^۲. Thebais (Shackleton-Bailey, 2003).

^۳. Publius Papinius Statius

^۴. Statius, 2003: 1-719 , 720.

مهر در روم باستان دلالت کند. در کتیبه‌ی سال ۷۹ م. که توسط پمپی نوشته شده، هیچ ارجاعی به این نام وجود ندارد و بنابراین برداشت برخی از مورخان که تیرداد اشکانی را نخستین مبلغ این دین در روم می‌دانند، نادرست می‌نماید. تیرداد شاه اشکانیِ ارمنستان بود و بعد از این که ایرانیان حمله‌ی رومیان به این استان را دفع کردند، به عنوان حرکتی صلح‌جویانه در سال ۶۶ م. به روم رفت و تاج ارمنستان را از نرون دریافت کرد تا غرور امپراتور به شکلی ترمیم شود و صلح در میان دو کشور برقرار گردد. برخی بر این باور هستند که این شاهزاده‌ی پارتی همان کسی بود که دین مهر را به قلمرو روم منتقل کرد، اما چنان که گفتیم، شاهی در این زمینه وجود ندارد.

هرچند دین مهر برای نخستین بار در قرن نخست میلادی در روم رواج یافت، اما آموزگاران تمدن به رومیان، از دیرباز از وی باخبر بوده‌اند. در منابع یونانی اشاره‌های فراوانی به مهر دیده می‌شود، که معمولاً بر پیوند او با خورشید پافشاری می‌کند. با این وجود دانش نویسندگان کلاسیک یونانی از مهرپرستی اندک بوده است. چنان که هرودوت اشتباه فاحشی کرده و مهر را ایزدی مادینه فرض کرده است. احتمالاً دلیل این اشتباه آن است که از منابع ایرانی خویش شنیده که مهر متولی مهر و محبت و عشق است و از این رو وی را با آفرودیت‌ی یونانی همسان فرض کرده است. او در تواریخ خود چنین نوشته که میترا نامی ایرانی برای همان آفرودیت‌ی است. با این وجود به نقش و کردارهای مردانه‌ی وی نیز آگاه بوده است و از این رو گاهی او را مانند زروان دو جنسی در نظر می‌گیرد.^۱

کهن‌ترین اثر باستان‌شناختی که بی‌تردید میترای گاوکش را نشان می‌دهد به آخر قرن نخست میلادی مربوط می‌شود. این قطعه‌ی باستانی (CIMRM 593^۲) احتمالاً به سال ۹۸/۹۹ م. تعلق دارد و در رم یافت شده

^۱. Herodoti, I, 131.

^۲. Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae

است.^۱ البته قبل از این تاریخ آثاری پراکنده از مضمون مهر گاوکش در روم وجود داشته است. پنج قطعه سفالی از ایزدی گاوکش در کرج در کریمه کشف شده است که به حدود سال‌های ۵۰ م. تعلق دارند. اگر این نقش‌ها به راستی مهر را نمایش دهند، نسبت به تصویرنگاری رومی انحرافی مشخص را نشان می‌دهند. چون در این تصاویر، ایزد گاوکش – که مانند میترا جوانی با کلاه فریگی است – آلتی افراشته دارد و از این رو با ایزد دیگری به نام آتیس همسان است.^۲ در ضمن گزارش استاتیوس را هم در دست داریم که می‌گوید فریگی‌ها میترا را از پارس‌ها گرفتند و آیین وی را به روم منتقل کردند.^۳

حدود صد سال پس از این نخستین اشاره‌ها، نشانه‌هایی در منابع رومی پدیدار می‌شود که بر حضور یک جمعیت مهرپرست در روم دلالت می‌کند. بیشتر این آثار عبارتند از مهرابه‌ها و خورآبادهایی که در زیر زمین ساخته شده‌اند و کتیبه‌هایی که در ستایش میترا یا خورشید پیروزمند نبشته شده‌اند. بر مبنای این آثار روشن می‌شود که مهرپرستان رومی در استان‌های شمال شرقی این دولت مقیم بوده‌اند و به‌ویژه در آناتولی و بالکان تمرکز داشته‌اند و به تدریج از همان‌جا به سوی روم توسعه یافته‌اند. یکی از استان‌های رومی در این ناحیه، داشیا یا داسیا نام دارد که کشور رومانی امروزی را در بر می‌گیرد. تا پیش از قرن دوم میلادی، این سرزمین در دست قبیله‌ای ایرانی به نام داس/ داش بود که مردمانش به قد بلند و زورمندی و زیبارویی شهرت داشتند. رومیان در این قرن این منطقه را فتح کردند و آن را به نام استان کارپاتیا نامیدند. این سرزمین تنها صد و هفتاد و شش سال در دست رومیان باقی ماند و در همین مدت بیش از سه هزار کتیبه‌ی لاتینی در آن نگاشته شد که صد تایش به مهرپرستی اختصاص یافته است. از محتوای این متون بر می‌آید که مهر در این سرزمین ایزدی بسیار محبوب بوده است و پرستش او نه تنها در میان مردم محلی، که بین لژیون‌های رومی نیز رواج

^۱. Gordon, 1978: 117-148.

^۲. Beck, 1984 :2019.

^۳. Lactantius Placidus , 1.719-20, (p.88-9 Sweeney), 84.

داشته است. به عنوان مثال ماکسیموس ویکتور فلیکس ماکسیمیلیانوس^۱ که رئیس لژیون ۱۳ جمتا بود، یکی از مبلغان این آیین محسوب می‌شد. اردوگاه این لژیون در شهر آپولیوم قرار داشت که سی و یک کتیبه‌ی مهرپرستانه در آن یافت شده است. مرکز جمعیتی دیگر این قلمرو، سارمیتسه‌گتوسا نام دارد که زمانی پایتخت داسیا بود و بیست و نه سند دیگر در این رابطه در آنجا کشف شده است. از سال ۱۸۰ م. به بعد، شعارهایی مانند *Soli invicto Mithrae* (میترا، خورشید شکست‌ناپذیر)، و *Invicto Mithrae* (میترا، شکست-ناپذیر) و *Deo invicto Mithrae* (میترا، خدای شکست‌ناپذیر) در گوشه و کنار زیاد دیده می‌شود و نشان می‌دهد که آیین مهر در بخش‌های شمالی رود دانوب ریشه دوانده است.^۲

در همان قرن دوم میلادی گوردیانوس امپراتور روم سکه‌هایی ضرب کرد که بر آن مهر گاوکش دیده می‌شد. کارالاکا نیز ساخت و استفاده از گرمابه‌هایی را تشویق کرد که به گمان برخی معماری و کاربرد آن با آیین‌های مهرپرستانه مربوط بوده است. همچنین اسنادی که از سال‌های ۱۸۳ تا ۱۸۵ م. به دست آمده نشان می‌دهد که در این هنگام ارتش‌های رومی مستقر در دالماسی و نومییدیه و شرق وین معمولاً مهرپرست بوده‌اند. چنان که ورمازرن گفته، در استان آپولوم که در فاصله‌ی ۱۰۷-۱۱۰ م. تأسیس شد، مهر نیرومندترین و مهم‌ترین ایزد بود و در دو شهر مهم این قلمرو - کولونیا آئورلیا آپولنیس و کولونیا نووا آپولنیس - شمار زیادی از مهرابه‌ها و نقوش مهری کشف شد است. ناگفته نماند که این شهر دوم مقر لژیون ۱۳ جمینا هم بوده است و بنابراین از مراکز استقرار سربازان رومی در منطقه محسوب می‌شده است.^۳ سربازان رومی مهرپرستی را به سرزمین‌های

^۱. Maximus Victor Felix Maximilianus

^۲. بالوتا، ۱۳۸۵.

^۳. پوپا، ۱۳۸۵.

دیگر هم منتقل کردند. مثلاً از قرن دوم میلادی به بعد مهرابه‌هایی در شهر امِریتا آگوستا ساخته شد که مرکز استان رومیِ لوزیتانی در اسپانیا بود.

این آیین تا قرن چهارم میلادی در سراسر اسپانیا پراکنده شد و در بسیاری از شهرهای این قلمرو آثار مهری پدیدار گشت. به همین ترتیب در بریتانیا شصت و هشت مهرابه شناسایی شده است که یکی از آن‌ها در کامولوندوم تا قرن چهارم فعال بوده است. در آلمان بیش از دویست مهرابه و در گل صد و بیست و پنج مهرابه یافت شده است که بیشترشان به مراکز جمعیتی لژیون‌های رومی وابسته بوده‌اند.^۱ در سایر بخش‌های امپراتوری نیز وضعیت به همین ترتیب بود. در زمان زمامداری فلاویانوس، مهرپرستی در میان سربازان لژیون سوم لامبئاریکس که در آفریقا مستقر بودند، و همچنین میان سربازان جبهه‌ی دانوب-راین رواجی کامل داشت. این پیوند میان مهرپرستی و طبقه‌ی نظامی در میان نیروی دریایی روم نیز رواج داشت. به عنوان مثال وسپازیان لژیون دوازدهم جوتریکس را از ملوانانی با تبار شرقی تشکیل داده بود که ناوگان بندر راونا را تشکیل می‌دادند و بیشترشان مهرپرست بودند.^۲ چنین شواهدی درباره‌ی بندر قیصریه نیز وجود دارد.^۳

پرستش مهر در روم به سربازان و افسران ارتشی محدود نماند و به سرعت در میان طبقه‌ی اشراف نیز رواج یافت و حتا خودِ امپراتور را نیز تحت تأثیر قرار داد. ترایانوس (تراژان) -همان امپراتوری که بر مردم داسی چیره شد و سرزمینشان را فتح کرد- هفتاد و دو یادمان مهرپرستانه از خود به جا گذاشته است که بیست و هفت تا از آن‌ها نقش برجسته‌های مهر هستند.^۴ در اواخر قرن سوم میلادی تقریباً تمام امپراتوران رومی

^۱. شفا، ۱۳۸۵.

^۲. شفا، ۱۳۸۵.

^۳. بول، ۱۳۸۵.

^۴. پوپا، ۱۳۸۵.

سرسپرده‌ی مهر بودند که از میان‌شان می‌توان به دیوکلتیان، گالریوس و لیسینوس اشاره کرد. کومودوس که یکی از آخرین امپراتوران روم بود و ادوارد گیبون آغاز انحطاط روم را به دوران او مربوط دانسته، خود مهرپرستی پرشور بود و نخستین امپراتور روم بود که به طور رسمی مراسم تشرف به آیین مهری را تجربه کرد. این امپراتور که بعدها بسیار نزد مورخان رومی هوادار سنا نکوهیده شد^۱ و گویا در زمان اجرای مراسم تشرف اصرار داشته که قربانی‌های نمادین را به شکلی حقیقی برگزار کند. در تاریخ امپراتوران که در قرن چهارم میلادی نوشته شده، درباره‌ی مراسم تشرف وی می‌خوانیم که:

Sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat

«او مراسم تقدیس میترا را با قتل واقعی آلود، هرچند در میان ایشان رسم بر آن بود که تنها چیزی بگویند یا وانمود کنند تا حسی از ترس را پدید آورد.»^۲

در زمان او مغ‌ها در رم موقعیتی برجسته و ویژه داشتند و در تپه‌ی کاپیتول یک میترائیوم ساخته شد که نشانگر موقعیت ممتاز و بالاتر مهرپرستی نسبت به سایر ادیان رایج در روم بود. بعدها در دوران سنت ژروم مسیحیان آنقدر تعصب به خرج دادند که شهردار رم - مردی به نام گراکوس - ناگزیر شد این معبد را ویران سازد. هرچند مسیحیت در قرن چهارم میلادی در رم رسمیت یافت، بعد از آن که یولیانیوس در اواخر همین قرن به سلطنت رسید، کوشید تا بار دیگر مهرپرستی را احیا کند و به خاطر اصرار و پشتکاری که در اجرای مراسم مهری از خود نشان می‌داد، مردم رم او را با لقب یولیانیوس گاوکش نواختند. این امپراتور مرتد کتابی نوشته

^۱. در فیلم نامدار «گلادیاتور»، کومودوس زیر تأثیر تاریخ‌هایی که زیر نفوذ مجلس سنای رم نوشته شده، شخصیت منفی داستان تصویر شده است.

^۲. Augustae: Commodus. pp. I X.۶.

به نام «درباره‌ی خورشید شاه».^۱ در این کتاب تنها یک بار به نام میترا اشاره شده، اما آشکار است که کل متن به ستایش این ایزد اختصاص یافته است. امپراتور ضد مسیحی روم در مقدمه‌ی این کتاب می‌گوید که خودش یک رازآموخته‌ی میتراپی است و به عهد و پیمان خود برای افشا نکردن رازهای ایزد خورشید پایبند است. او خورشید را بنیانگذار شهر رم می‌داند و دو دلیل برای این ادعا می‌آورد. نخست آن که نوما پومپیلیوس رسم نگهبانی دوشیزگان و ستال از آتش را بنیان نهاد و آتش از دید او نماد خورشید است. دیگر آن که تقویم رومی بر خلاف سایر تمدن‌های آن روزگار خورشیدی بوده است. با وجود شور و شوق فراوان، یولیانیوس هنگام حمله به ایران به دست یکی از سربازان مسیحی‌اش کشته شد و این تجدید حیات آیین مهری در روم بی‌سرانجام ماند. با این وجود اودوچییه ماکرمبولیتس^۲ که امپراتریس روم شرقی بود، در کتاب ویولاریوم^۳ نوشته که آیین مهری تا این هنگام همچنان زنده بوده و به هشتاد پله‌ی گذار در آن و سلسله مراتب پیچیده‌اش اشاره کرده است.^۴

۲. در مورد خاستگاه مهری که در میان رومیان پرستیده می‌شد، دو نظر متفاوت وجود دارد. نظریه‌ی قدیمی‌تر و جا افتاده‌تر به کومون تعلق دارد و او مهر را ایزدی ایرانی می‌داند که از مرزهای ایران به روم منتقل شده است.^۵ از دید او دین مهر آیینی رازورزانه و عمومی و فراگیر بوده که همچون فرقه‌ای در دل دین زرتشتی بالیده و بعد به قلمرو یونانی زبان زیر نفوذ ایران منتقل شده و از آنجا به روم راه یافته است. به عبارت دیگر،

^۱. Julian, 1888.

^۲. Eudocie Macrembolitese

^۳. Violarium

^۴. شفا، ۱۳۸۵.

^۵. Cumont, 1939: 67-76.

او میترائیسم را شکل رومی شده از مزدپرستی می‌داند.^۱ اما وجود واسطه‌ای بین ایران و روم در هر حال آشکار است. چون زبان رسمی مهرپرستان رومی، یونانی بوده است. در مورد خاستگاه ایرانی مهرپرستی رومی دو ایراد اصلی وجود دارد. نخست آن که آیین مهر با شکل و شمایل و آدابی که در روم دیده می‌شود، همتایی در ایران ندارد و به عنوان مثال اثری از مهر گاوکش در ایران زمین یافت نشده است. دوم آن که مسیر انتقال این دین از ایران به روم روشن نیست. دیدگاه سنتی‌ای که تیرداد اشکانی را حامل این دین می‌دانست، چندان پذیرفتنی نیست و این که ارتش‌های رومی از راه تماس با اسیران ایرانی این دین را وام گرفته باشند هم بعید است. هینلز به خوبی نقدهای وارد بر کومون را به این ترتیب جمع‌بندی کرده که بازسازی کومون از آیین میترا در روم نه با متون دینی ایرانی پشتیبانی می‌شود و نه با آن‌ها همخوانی دارد.^۲

یکی از گزینه‌هایی که برای حل این مشکلات وجود دارد، همان است که در نظریه‌ی آ. ه. بیوار دیده می‌شود. از دید این مورخ، مهرپرستی رومی خاستگاهی ایرانی دارد، اما این خاستگاه به دورانی بسیار دیرینه و سنتی پیشازرتشتی باز می‌گردد. از دید وی، مهرپرستی رومی از ترکیب آیین مهر آریایی کهن و سنت بابلی بر می‌خیزد. نمادهایی جانوری مانند عقرب و شیر و مار نیز به همین دلیل در مهرپرستی رومی اهمیت دارند، چون این‌ها در مراسم پرستش نرگال بابلی نیز نقش ایفا می‌کرده‌اند و از دید او نرگال در ماد با مهر ایرانی ترکیب شده و یکی گشته است.^۳ این ایده‌ی همسان شدن مهر و نرگال را ویدنگرن نیز پذیرفته است.^۴

یکی از شاهد‌هایی که از قدیم در جبهه‌ی کومون مورد استناد بود و انتقال مستقیم دین مهری به روم از مجرای ایرانیان را تایید می‌کرد، به گزارش مورخان رومی از سفر تیرداد —شاه اشکانی ارمنستان— به روم مربوط

^۱ Beck, 1984 :2002-2115.

^۲ Gray, 1975 (a): 292.

^۳ Bivar, 1998.

^۴ دریچ‌ورس، ۱۳۸۵.

می‌شود.^۱ در دوران نرون، جنگ‌های پردامنه‌ی ایران و روم بر سر ارمنستان با برد ایران و باخت روم به فرجام رسید و از آنجا که هر دو کشور تلفات زیادی داده بودند قرار شد به شکلی صلح در میانشان برقرار شود. از آنجا که در این هنگام ایرانیان با موفقیت ارمنستان را نگه داشته بودند و حملات رومیان را از آنجا دفع کرده بودند، قرار شد حاکم این منطقه – همان تیرداد مشهور – به روم برود و تاج ارمنستان را از امپراتور روم دریافت کند و با این ترفند تبلیغاتی، چنین وانمود شود که حکومت این شاهزاده‌ی اشکانی بر این سرزمین مورد تایید و حسب فرمان رومیان هم بوده است. تیرداد با گروهی به رم رفت و تاج را از نرون دریافت کرد و به سرزمین خود بازگشت.

دیو کاسیوس در شرح دیدار تیرداد و نرون نوشته که شاهزاده‌ی اشکانی در مقام تعارف به نرون گفت: «آمده‌ام تا تو را مانند میترا بزرگ بدارم».^۲ پلینی هم نوشته که در همین دیدار، تیرداد نرون را به تشریف در بزمی مغانه (magicis cenis) رساند.^۳ این عبارت لاتین را برخی از نویسندگان مدرن به صورت بزمی جادوگرانه ترجمه کرده‌اند؛^۴ که نه معنای درستی دارد و نه به معنای این عبارت در قرن نخست میلادی توجهی کرده است. کلمه‌ی magicis در لاتین قرن نخست میلادی بیشتر مغانه معنا می‌داده است و اگر هم جایی در معنای جادوگری به کار می‌رفته بدان دلیل بوده که مغان را جادوگرانی چیره‌دست می‌دانسته‌اند.^۵ تعبیر جادوگری به عنوان دلالت اصلی این کلمه بسیار متأخرتر است و به قرون وسطا مربوط می‌شود.

در مقابل کومون، پژوهشگری به نام استیگ‌ویکاندر از دیدگاهی دیگر دفاع می‌کند و مهرپرستی رومی را ناشی از آیین‌های بازمانده در کرانه‌های دانوب می‌داند. این شکل از مهرپرستی خصلتی پیشازرتشتی دارد و توسط

^۱. Cumont, 1933 :145-54.

^۲. Dio Cassius, 63.5.2.

^۳. Pliny, Natural History, 30.1.6.

^۴. Cumont, 1933 :145-54.

^۵. de Jong, 1997.

قبایل سکا و کوچگردان ایرانی زبان به این منطقه آورده شده است. اما با ساخت‌های دینی و سیاسی ایران زمین نامربوط دانسته می‌شود.^۱ بنابراین از دید او دو شکل موازی و بی‌ربط از آیین پرستش مهر وجود داشته که در دو زمینه‌ی مستقل از تمدن ایرانی بالیده است. یکی مهرپرستی زرتشتی که در ایران زمین نهادینه شد، و دیگری میترائیسم رومی که از قبایل کوچگرد سکا و آریایی‌های کوچگرد مستقر در اروپای مرکزی برمی‌خاست.

ناگفته نماند که نسخه‌ی تندروانه‌تری از این نظریه در دست است که مهر را در کل ایزدی بومی می‌داند. این نظریه به اولانسی تعلق دارد. او بر این باور است که آیین مهر به طور مستقل و کاملاً بی‌ارتباط با سپهر تمدن ایرانی، در حوزه‌ی تمدنی یونانی- رومی بالیده و تکامل یافته است و دینی محلی و بومی بوده که از پی بردن به تقویم خورشیدی و کاربرد آن در کشاورزی ناشی شده است. اولانسی این کشف را به هیپارخوس آتنی منسوب می‌کند و معتقد است آرای خلاقانه‌ی او در مورد نجوم و گاهشماری به ظهور چنین کیشی منتهی گشت.^۲ روایتی معاصر از این برداشت، که پیوندی میان مهرپرستی رومی و ایرانی قایل نیست، به کلاوس تعلق دارد. او خاستگاه مهرپرستی رومی را شهر رم می‌داند و آن را ابداعی اروپایی و رومی می‌داند که تنها ارجاع‌هایی جسته و گریخته و اساطیری به شرق را در خود گنجانده است و وامدار مهرپرستی ایرانی نیست.^۳ روایتی دیگر از این نظریه، به مرکلباخ تعلق دارد. از دید او مهرپرستی رومی حاصل نوآوری دینی شخصیتی رومی است که زیر تأثیر آیین‌های ایرانی قرار داشته و با محتوای این ادیان - به شکلی که در مرزهای شرقی روم رواج داشته - آشنا بوده است.^۴ در کل طی چهار دهه‌ی گذشته نویسندگان بیشتر و بیشتر از چارچوب

^۱. Wikander, 1951: 5-56.

^۲. Ulansey, 1989.

^۳. Clauss, 2000: 3-8, 21-22.

^۴. Merkelbach, 1984: 75-77.

کومون فاصله گرفته و در زمینه‌ی یونانی و رومی به دنبال خاستگاه میتراپرستی باختری گشته‌اند و بیش از پیش محلی و بومی بودنش در زمینه‌ی تمدن رومی را مورد تأکید قرار داده‌اند.^۱ بک، ویکاندر، کلاوس و اولانسی از کسانی هستند که در این جبهه قرار دارند.^۲ در میان ایشان می‌توان واره را هم جای داد که معتقد است مهرپرستی باختری در رم ابداع شده و تنها نام میترا را از پارس‌ها وام‌گیری کرده است.^۳

ایراد برداشت اولانسی به سادگی آن است که در واقع گاهشماری خورشیدی و جایگاه مرکزی خورشید در سازماندهی کشاورزی از ابتدای کار در قلمروهای شرقی بالیده و تکامل یافته است و یونانیان و رومیان با وقفه‌ای دو هزار ساله آن را از ایران زمین و آناتولی و مصر وام‌گیری کردند. هیپارخوس هم بر خلاف آنچه که اولانسی گمان کرده، در تمدن‌های باستانی ارج و قرب چندانی نداشته و اصولاً گویا جز دانشوری نبوده که توانسته نجوم و تقویم بابلی و ایرانی را به یونانیان معرفی کند.^۴ زمان انتشار آرای او (حدود ۱۲۸ پ.م)^۵ حدود دو هزار سال نسبت به شکوفایی همین آرا و عقاید در میانرودان متأخرتر است.

به گمانم نادرست است که تنها به اعتبار علاقه به دم دستی‌ترین مستندات که در اختیار داریم، نویسنده‌ای که دو هزار سال بعد از نخستین مستندات در مورد یک کشف علمی، در این مورد چیزی نگاشته، به عنوان بنیانگذار این علم در نظر بگیریم. مهم‌ترین کشفی که اولانسی با آب و تاب بسیار به هیپارخوس منسوب می‌کند، درک نقاط اعتدال^۶ در محور گردش زمین است و آن عبارت است از دو روز در سال که در آن به دلیل بر هم افتادن محور گردش زمین به دور خورشید و محور گردش زمین به دور خودش، طول روز و

^۱. Gordon, 1975.

^۲. Beck, 1987.

^۳. Ware and Kent, 1924: 52-61.

^۴. Powell, 2004.

^۵. Ulansey, 1994: 40-53.

^۶. Equinox

شب با هم برابر می‌شوند.^۱ در این دو روز، خورشید به طور عمودی بر خط استوا می‌تابد و به این ترتیب گذار از فصل‌های سرد به گرم و برعکس را نشان می‌دهد.

نقطه‌ی اعتدال نجومی بر خلاف نظر اولانسی توسط هیپارخوس کشف نشده، و از دیرباز در میان مردم ایران زمین مشخص بوده است. سومریان و بابلیان باستان از دیرباز (حدود دو هزار سال پیش از هیپارخوس) اعتدال بهاری را جشن می‌گرفتند.^۲ این همان جشنی است که در بابل آکیتو نامیده می‌شد و بعدتر در دوران هخامنشیان به صورت نوروز تثبیت شد. تاریخ توجه به این رخداد نجومی و توانایی محاسبه‌ی آن را حتا به زمان‌هایی دورتر هم می‌توان منسوب کرد. صورت ابوالهول در جیزه دقیقاً به سوی محور اعتدال خورشید می‌نگرد و در استون‌هنج محورهای برای نمایش این رخداد در پاره‌سنگ‌ها تعبیه شده‌اند. خلاصه آن که نظریه‌ی مورد نظرمان که در پی ایرانی‌زدایی از مهرپرستی رومی است، یک پایه در نادیده‌گیری شواهد کهن دارد و پای دیگرش کمابیش به تحریف تاریخ اندیشه در جهان باستان پهلوی می‌زند. در کتاب *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه* اسناد فراوانی گرد آمده و مسیر وام‌گیری باورهای نجومی و اسطوره‌های اخترشناسانه‌ی مهرپرستانه از ایران شرقی به ایران غربی و دنیای یونانی زبان به روشنی آشکار شده و با جرأت می‌توان گفت که تمام عناصر مهرپرستی رومی (هم نمادها و نشانه‌ها و باورها و دانش اخترشناسانه) مستقیم یا غیرمستقیم خاستگاهی ایرانی داشته‌اند.^۳

در واقع رمزگان به کار گرفته شده در مهرپرستی رومی، با وجود یونانی بودن زبان رسمی این دین، رنگ و بوی ایرانی‌شان را به خوبی حفظ کرده‌اند. مهر در تندیس‌هایش درست به همان شکلی که در مهریشت

^۱. Toomer, 1988.

^۲. Brown, 2000.

^۳. وکیلی، ۱۳۹۱.

توصیف شده، همچون جوانی پانزده ساله و بی‌ریش و سیل باز نموده می‌شود که لباسی ایرانی بر تن دارد و کلاه نمدی شکسته‌ای بر سر می‌گذارد که مشابهش را در تخت جمشید بر سر سکاها و سایر اقوام ایرانی می‌توان دید. در بسیاری از بازنمایی‌های مهر، رمزگانی ایرانی به صراحت به کار گرفته شده‌اند. مثلاً در نقشی مفرغی که از اسپیرا یافته شده، مگی ایرانی با جامی در دست دیده می‌شود که تاجی همچون خورشید بر سر دارد و روشن است که منظور کاهنی مهری بوده است. همچنین در مهرابه‌ی پارتوس که توسط لوکانوس ساخته شده، مهر را با لقب *nabarze* مشخص کرده‌اند که همان کلمه‌ی پهلوی «نبرده» به معنای جنگاور است.^۱ همچنین دو مرد مشعل‌داری که معمولاً در کنار مهر نقش می‌شوند و نشانگر طلوع و غروب آفتاب هستند، *Cautes* و *Cautopates* نام دارند که شکلی دگرگون شده از نامی ایرانی است و احتمالاً برابر است با گده و گدپت (سرا و رئیسِ سرا؟).

در میان نمادهای مهری، یکی که مایه‌ی ابهام و بحث و جدل بسیار شده، تندیس از انسانی با سر شیر است که ماری به دور بدنش پیچیده و گاه بال دارد. این انسان-شیر میترای را *Leontocephaline* می‌نامیدند که به یونانی «شیر سر» معنا می‌دهد. نماد یاد شده به سنت مهرپرستی رومی تعلق دارد و بیشتر نمونه‌های آن در ایتالیا یافت شده‌اند.^۲ در مورد پیوند میان این تندیس و آیین‌های مهری تردید چندانی وجود ندارد.^۳ گذشته از آن که این مضمون بارها در اطراف مهرابه‌ها کشف شده، در کوماگنه که به نوعی خاستگاه مهرپرستی غربی است، تندیس مشهوری از این انسان-شیر وجود دارد که ماری به دور بدنش پیچیده و چوبدستی‌ای در دست

^۱. بالوتا، ۱۳۸۵.

^۲. Gray, 1975 (b): 333-369.

^۳. Beck, 1996.

دارد. این چوبدستی همان کروکیون (ΚΡΥΚΕΙΟΝ) است که نماد پیام‌رسانی و نشانه‌ی بریدان است و به هرمس تعلق دارد که در کوماگنه همتای مهر پنداشته می‌شده است.^۱



سه تندیس شیر سر (لئونتوسفالین)، که ائون - اهریمن - زروان را نشان می‌دهد.

این تندیس به ظاهر موجودی را نشان می‌دهد که در آیین مهر راهنمای ارواح به جهان دیگر قلمداد می‌شده است.^۲ در روسیه نمونه‌ای از آن پیدا شده که بر خمره‌ای ایستاده و آن خمره دروازه‌ی ورود به جهان دیگر

^۱ هنسمن، ۱۳۸۵.

^۲ Legge, 1912: 125-142.

فرض می‌شده است. در بسیاری از مجسمه‌های مهر در حال زاده شدن از سنگ، همین موجود را می‌بینیم که در کنار سنگ ایستاده و گویی فرآیند زایش مهر را پاسبانی می‌کند. در صحنه‌های گاوکشی مهر، مضمونی مشابه به شکلی دیگر دیده می‌شود. یعنی ماری به دور بدنِ گاو پیچیده و شیر یا گرگی به گاو حمله کرده است. ناگفته نماند که در بسیاری از این تندیس‌ها، انسان-شیر بر کره‌ای ایستاده که احتمالاً همان جام مقدس است.

در مورد خاستگاه اسطوره‌شناختی این تندیس و کارکرد آن بحث‌های زیادی وجود دارد. بیوار آن را با نرگال یعنی خدای مرگ بابلیان باستان هم‌تا می‌داند و هینلز می‌گوید که او همان دیو نگهبان دروازه‌های آسمان است که راهنمایی روان درگذشتگان را بر عهده دارد.^۱ کومون بر اساس نمادپردازی جانوری‌اش، آن را با خدای زمان مصری همسان دانسته و گفته که مهرپرستان از این نقش‌مایه، زروان ایرانی را در نظر داشته‌اند که همکار و یاور مهر است و در کشمکش میان اهورامزدا و اهریمن نقشی مشابه با مهر را ایفا می‌کند.^۲ لگ آن را با دیو یا اهریمن در آیین زرتشتی برابر دانسته و به کتیبه‌ای در شهر یورک استناد کرده که بر آن نوشته که این مذبح به خدای اهریمن (Deo Arimano) پیشکش شده است. این برداشت به کمک دست یافته‌های جدید تایید شده است. یعنی بر مبنای آثار به جا مانده از مهرابه‌ها (CIMRM 222 از اوستیا، CIMRM 369 از رم و CIMRM 1773 و CIMRM 1775 از پانونیا) می‌دانیم که اهریمن در معابد مهری روم همچون ایزدی محترم شمرده می‌شده است.^۳ دوشن‌گیمن نیز همین برداشت را پذیرفته و گفته که نام آیون که در ضمن

^۱. Hinnels, 1975.

^۲. Cumont, 1975.

^۳. Jackson, 1985: 17-45.

خدای زمان را هم نشان می‌دهد، در واقع همان زروان ایرانی است.^۱ یک هم با توجه به نمادپردازی‌های مربوط به این موجود پذیرفته که انسان-شیر با تغییر فصول و زمان مربوط بوده است.^۲

گاه انسان-شیر میتراپی را در حالی نشان می‌دادند که شعله‌های آتشی از دهانش خارج شده و مذبحی را روشن می‌کند. در یکی از گویاترین نقش‌های به جا مانده از این منظره، انسان-شیر دو مشعل هم در دست دارد.^۳ در میان پژوهشگران غربی دو رویکرد متفاوت برای تفسیر این تندیس وجود دارد. از یک سو گئورک سوئیکا انسان-شیر را نمادی برخاسته از مهر دانسته و او را با آیون یکی می‌گیرد. دیدگاه او از سوی فرانتس کومون هم مورد پذیرش واقع شد. از دید کومون این انسان-شیر میتراپی در راس سلسله مراتب خدایان قرار دارد و با زروان بیکرانه در ادبیات ایرانی یکسان است. در مقابل این نظریه، رویکرد لگ قرار می‌گیرد که انسان-شیر را با اهریمن همگون می‌بیند. او به این نکته اشاره کرده که توصیف اهریمن در الفهرست ابن ندیم شباهت زیادی به این موجود شیرآسا دارد.^۴ زهر و دوشن گیمن نیز همین موضع را اختیار کرده‌اند و به عنوان تاییدی بر برداشت خود به کتیبه‌ای رومی اشاره کرده‌اند که در آن این موجود اهریمن خوانده شده است.^۵ شیر می‌تواند نماد آتش و جهان مینویی باشد که در این تصویر با مار، یعنی نماد خاک و جهان گیتیانه در آمیخته است.

هینلز از سوی دیگر برداشتی کاملاً متفاوت را به دست داده است. او نقش برجسته‌های انسان-شیر را در صیدا بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که در زمان‌های دور از روزنه‌ی تعبیه شده در دهان این تندیسک‌ها آتش بیرون می‌زده است. بنابراین می‌توان فرض کرد که این نقش نگهبان آتش را نشان می‌داده و مظهر آزمون

^۱. Duchesne-Guillemin, 1958-62: 91-98.

^۲. Beck, 2004: 194.

^۳. Clauss, 2000: 165.

^۴. Legge, 1912: 125-142.

^۵. Duchesne-Guillemin, 1955: 190-195.

آتش بوده که بر سه مرحله‌ی نخست آیین مهری فرمان می‌رانده است. در شهر صوفیه نیز تندیس دیگری از این موجود یافت شده است که در جلوی درِ معبد مهری ایستاده و کلیدی در دست دارد. از این رو برداشت هینلز آن است که این نقش‌مایه نگهبان مراسم میتراپی و پاسدارِ محفل در برابر بیگانگان بوده است.^۱

این ایزدِ شیرسر از دید یونانیان همان آیون است که در اصل ایزدی مصری بوده و زمان را زیر فرمان خود داشته است. ناگفته نماند که تصویر کردن موجودات مقدس با بدن انسان و سر جانوران یا ترتیبی واژگونه، در هنر مصری و ایلامی رواجی بسیار داشته است، اما گذشته از هنر میتراپی، در روم اثری از این سبک دیده نمی‌شود.^۲ در روم سالروز زایش آیون را ششم ژانویه می‌دانستند و این همان روزی است که مسیحیان در ابتدای کار جشن زایش عیسی را در آن برگزار می‌کردند. بعدتر که شب یلدا (۲۵ دسامبر) که شب زایش مهر بود به عنوان سالروز تولد عیسی پذیرفته شد، زادروز آیون را با جشن اِپیفانی برابر گرفتند و آن روزی بود که سه مغ نزد عیسای نوزاد آمدند و وی را تایید کردند.^۳

در روم باستان آیون یا خدای زمان یونانی را با ساتورن برابر می‌دانستند و آن را با مار و شیر نمایش می‌دادند تا پنهانکاری و درندگی گذر زمان را نمایش دهند.^۴ از سوی دیگر میترا هم در باختر نوعی ایزد زمان پنداشته می‌شده است. یکی از ثبت‌های نام میترا (به یونانی، میتراس: $\mu\epsilon\iota\theta\rho\alpha\varsigma$)، به حساب ابجد قدیم رایج در میان یونانیان عدد ۳۶۵ را به دست می‌داده است و بنابراین میترا همتای سال و زمان کرانمند دانسته می‌شده

^۱. فون گال، ۱۳۸۵.

^۲. Von Gall, 1978: 511.

^۳. Clauss, 2000: 165.

^۴. Pettazzoni, 1954.

^۵. کلاوس به این ترتیب تبدیل عددی یاد شده را انجام داده است: $(\square + 4 = \square + 5 = \square + 10 = \square + 9 = \square + 100 = \square + 1 = \square)$

$365 = (200$

است.^۱ سنت ژروم در رساله‌اش در شرح عاموس، همین ارتباط عددی را در مورد میترا آورده و نوشته که نام دیگر خداوند یکتا، آبراکساس (Αβραξας) است، چون نام او هم به حساب ابجد برابر با ۳۶۵ می‌شود.^۲ این نکته که مهرپرستان به اهریمن پیشکش تقدیم می‌کردند چندان غیرعادی نیست، چون بر مبنای آثار بازمانده از منابع رومی می‌دانیم که گروهی از مغان (قاعدتا همان مهرپرستان) معتقد بودند که اهریمن نیز به قدر اهورامزدا نیرومند است و باید رضایت و دوستی او را نیز با اجرای مراسمی به دست آورد^۳ و این نخستین اشاره به اندیشه‌ی شیطان‌پرستی در کل تاریخ جهان است. پلوتارک که یکی از نخستین گزارش‌ها در مورد عقاید این مغان را به دست داده، می‌گوید که ایشان برای اهریمن نیز مراسمی برگزار می‌کردند، اما شکل این مراسم با مناسک اصلی‌ای که به افتخار اهورامزدا اجرا می‌شد تفاوت داشت. مغان به اهورامزدا پیشکش‌هایی دلبزیر و برگزیده اهدا می‌کردند و از او دستیابی به پیروزی و شادمانی و فرزند و ثروت را طلب می‌کردند. در مقابل هدایایی نفرت‌انگیز و زشت را به پیشگاه اهریمن تقدیم می‌کردند و از او دفع بلا و دور ماندن رنج و بیماری را می‌خواستند.^۴ این نخستین بار در تاریخ دین است که نیروی اهریمنی و شیطانی همچون قوه‌ای مثبت به رسمیت پذیرفته می‌شود و به تعبیری در ایزدکده‌ی رسمی پسازرتشتی – که سخت اخلاقی است – وارد می‌شود.

بر مبنای اثر پلوتارک می‌توان دانست که این مغان دست‌کم در قرون دوم و سوم پ.م سخت فعال بوده‌اند و آرا و برداشت‌هایشان در سرزمینی به نسبت دوردست مانند روم نیز رواج داشته است. اگر به منابع کهن‌تر بنگریم، می‌بینیم که عقیده‌ی محترم شمردن اهریمن و نیروهای پلید وابسته به وی قدمتی بیشتر دارد. افلاطون

^۱. Clauss, 2000: 164.

^۲. Jerome, Comm. in Am. 1.3.9-10 (CCL 76: 250), 165.

^۳. Kreyenbroek, 1994.

^۴. Beck, 2000: 145-180.

در کتاب جمهور در بندی که پیوند معنایی درستی با بقیه‌ی بخش ندارد، از حقیقت وجود ظلم و ستم دفاع کرده و گفته که گاهی ستم مفید و سودمند است، چون زمانی که به اوج برسد، فرد ستمگر همچون موجودی دادگر جلوه می‌کند. گزاره‌هایی از این دست را در آثار افلاطون گاه حمل بر یونانی‌زدگی مهرپرستی باختری و سلطه‌ی آرای هلنی بر آن پنداشته‌اند.^۱ اما چنین می‌نماید که پیوند میان آرای فیلسوفان یونانی و چارچوب‌های وام‌گیری شده از ایران زمین پیچیده‌تر از این حرف‌ها باشد.

این سخن که رواج ستم در نهایت به شکسته شدن خودش منتهی می‌شود، با پیش فرض وجود تعادلی میان نیروهای نیک و بد و اصولاً فرض نبردی هستی‌شناختی در میان این دو نیرو همراه است و بنابراین به روشنی خاستگاهی زرتشتی دارد. این ارجاع‌های پیاپی افلاطون به نمادهای زرتشتی و عدول از آن‌ها را می‌توان نشانه‌ی رخنه کردن سستی رقیب در آثارش دانست که همچنان در قالب زرتشتی به نبرد دو نیروی خیر و شر می‌نگرد، اما موضع‌گیری اخلاقی سختگیرانه‌ی زرتشت را نمی‌پذیرد و برای محترم شمردن اهریمن هم جایی باز می‌کند. شاید تفسیر نگارنده از افلاطون او را بیش از اندازه زرتشتی بنماید. چرا که در تفسیر کنونی من، افلاطون نه تنها با سنت زرتشتی آشناست، که قالب عمومی هستی‌شناسی و اخلاق وی را نیز پذیرفته و در درون آن به نظریه‌سازی پرداخته است.

در واقع به گمان من خواندن دقیق افلاطون به روشنی نشان می‌دهد که این اندیشمند یونانی کاملاً در چارچوبی زرتشتی به جهان می‌نگریسته و اصولاً دلیل موفقیت آموزه‌هایش در یونان و تأثیری که بر فلسفه و بعدتر دین مسیحیت گذاشت هم همین مسلح بودن به جهان‌بینی زرتشتی بوده است. هرچند در این که چقدر آن را

¹. Turcan, 1975.

عمیق فهمیده یا وفادارانه بازسازی کرده، جای چون و چراى بسیار هست. از نظر چارچوب نظرى، نوآورى‌هاى عمده‌ى افلاطون عبارتند از:

الف) تمایز میان جهان ماده و عالم معنا که همان دوقطبی گیتی در برابر مینوست که زرتشت هفت قرن پیشتر معرفی کرده بود.

ب) قایل شدن به چارچوبى عقلانى و منظم برای صورتبندى مفهوم فضیلت (ارته / اشه)، و مربوط دانستن آن با قدرت سیاسى و سازماندهى شهر که همگى‌اش در نگرش زرتشتى وجود دارد و احتمالاً در عصر افلاطون با گذر از صافى ایلامى - پارسی سیاست هخامنشیان به آتن منتقل شده بود.

پ) باور به محدود بودن، هدفمند بودن و دوره‌دار بودن تاریخ هستى، و اعتقاد به چهار دوره‌ى پیاپی که در آن نیروهاى تاریكى و روشنائى با هم در مى‌آویزند و به این ترتیب تاریخ جهان مادى را شکل مى‌دهند.

هر سه نوآورى نظرى مهم افلاطون، رونوشتى دقیق از باورهاى زرتشتى است، و بنابراین اگر به محتوای سخن وی بنگریم، تردیدى باقى نمى‌ماند که این سخنان از خاستگاهى ایرانى به دست آمده‌اند. ناگفته نماند که در عصر افلاطون سخنانى از این دست هنوز رواج نداشت و آن اندک كسانى هم که مانند پوتاگوراس (فیثاغورث) یا امپدوکلس به برخى از بخش‌هاى آن اشاره مى‌کردند، خود را شاگرد زرتشت و مغان بابلى مى‌دانستند و در میان یونانیان نیز به عنوان مبلغان باورهائى شرقى شناخته مى‌شدند.

شاهد دیگرى که در تایید برداشت خویش در دست داریم، ارجاع‌هاى خودِ افلاطون است. شاگردان افلاطون در آکادمى او را شاگرد زرتشت مى‌دانستند و خودش هم در رساله‌ى آلکیبیادس بارها به زرتشت و مغان همچون استادانش اشاره کرده است.^۱ این روایت مشهور که زرتشت شش هزار سال پیش از افلاطون زندگى

^۱. افلاطون، ۱۳۳۴؛ آلکیبیادس، کتاب نخست، ۱۱۲.

می‌کرده، بی‌تردید از نظر تاریخی نادرست است، اما در میان محفل آکادمی و سایر یونانیان چندان رواج داشته که واریسی کردنش خالی از فایده نیست. به احتمال زیادی کسی که برای نخستین بار افلاطون را شاگرد زرتشت دانسته، خودِ افلاطون بوده است. این برداشت در زمان زندگی او و به‌ویژه در میان شاگردانش رواجی تمام داشته و قاعدتاً باید خودِ او هم بر آن صحنه گذاشته باشد. اما این برداشت که زرتشت شش هزار سال پیش از افلاطون می‌زیسته چه معنایی دارد؟

یونانیان عصر هخامنشی بی‌تردید می‌دانسته‌اند که زرتشت قرن‌ها پیش از ایشان زندگی می‌کرده است. تمام ارجاع‌های یونانی به زرتشت، که در زمان افلاطون و ارسطو یا به ندرت پیش از آن دیده می‌شود، همگی قدمت آیین زرتشت را چند هزار سال می‌دانند. این خود دلیلی محکم است بر رد نظر کسانی که زرتشت را فردی متأخر و نزدیک به عصر هخامنشی در نظر می‌گیرند. گذشته از این که بافت کلام زرتشت و ساختار زبانی گاهان به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م تعلق دارد و ارجاعی به نیروهای سیاسی متأخرتر در آن دیده نمی‌شود، این هم قابل توجه است که یونانیان نیز او را به دورانی نزدیک مربوط نمی‌دانسته‌اند. به احتمال خیلی زیاد فاصله‌ی میان زرتشت و افلاطون حدود هفت قرن بوده است. اما در این حالت چرا افلاطون و ارسطو (به نقل از شاگردان افلاطون) او را به شش هزار سال قبل پرتاب کرده بودند؟ و اصولاً چگونه ممکن بوده کسی را شاگرد پیامبری بدانند که شش هزار سال پیش زندگی می‌کرده است؟

یک پاسخ برای این مسئله می‌تواند این باشد که افلاطون به دوره‌بندی تاریخی هزاره‌گرایانه‌ی زرتشتی آشنا بوده، و بنابراین می‌دانسته که از دید زرتشت در پایان هر دوره‌ی تاریخی یکی از فرزندان او زاده خواهند شد و جهان را نجات خواهند داد. از سوی دیگر می‌دانیم که افلاطون به‌ویژه در اواخر عمر به دیدگاه پوتاگوراسی (فیثاغورثی) دلبستگی پیدا کرد و به‌ویژه ایده‌ی تناسخ را از او وام گرفت. بنابراین به احتمال زیاد عدد شش

هزار سال از این ادعای تلویحی گرفته شده که افلاطون دو دوره‌ی سه هزار ساله پس از زرتشت ظهور کرده و بنابراین تناسخ یا جانشین مینویی اوست.

این‌ها البته بدان معنا نیست که افلاطون نوآوری‌های نظری خاص خود را نداشته است. او با واژگون کردن اهمیت مینو و گیتی، چارچوب زرتشتی را وارونه کرد و مینو را مهم و راستین و واقعی دانست و راه را برای زهد و طرد دنیا گشود. همچنین به جای نگرش خوش‌بینانه‌ی زرتشتی در مورد تاریخ به رویکردی بدبینانه قناعت کرد که گام‌های پیاپی تحول تاریخ هستی را با تباهی افزاینده مترادف می‌دید. البته این‌ها همه به موقعیت خاص سیاسی و اجتماعی آن عصر افلاطون مربوط می‌شود و برداشت شخصی او در مورد اوضاع دنیا. احتمالاً وام‌گیری‌های او از زمینه‌ی مغان غیرزرتشتی یا دست‌کم دگراندیش نیز به همین تلاش برای بازسازی آرای زرتشتی در زمینه‌ای یونانی مربوط بوده باشد. از این رو تفسیر بنونیست که بر همین مبنا قدمت شش هزار ساله برای زرتشت را اسطوره‌ای آفریده‌ی آکادمی افلاطون می‌داند،^۱ به نظر من درست است. ورنه یگر هم از سوی دیگر نشان داده که اعضای محفل افلاطون درک دقیقی در مورد موقعیت تاریخی خود داشته‌اند و از آثار ارسطو هم بر می‌آید که ایشان از خودآگاهی تاریخی چشمگیری برخوردار بوده و خود را در بزنگاه تاریخی مهمی تصور می‌کرده‌اند.

اما این برداشت که ستم یا قوه‌ی اهریمنی هم ارزش و قدری دارد و می‌تواند سودمند باشد، در نگرش زرتشتی وجود ندارد و این پیامبر ایرانی اهریمن و آفریده‌هایش را در کل همچون موجوداتی عدمی و به مثابه نیستی محض در نظر می‌گیرد. بنابراین این برداشت که نیروی تاریکی نیز به قدر روشنایی مهم و حتا ارجمند است، خاستگاهی غیرزرتشتی دارد. این باور به وجود دو نیروی آسمانی که ماهیت اخلاقی نیک و بد داشته باشند،

^۱. Benveniste, and Renou, 1934.

در قرن پنجم که افلاطون جمهور را می‌نوشت، در یونان نوظهور بود و تمام اشاره‌ها بدان به نوعی به منابع ایرانی باز می‌گردند. بنابراین می‌توان پذیرفت که افلاطون هنگام نوشتن بند یاد شده، در واقع از عقاید گروهی از مغان مهرپرست نقل قول می‌کرده است.

محکم‌ترین شاهد برای این حدس آن است که پلوتارک مدتی بعد با صراحت این عقیده را به مغان مهرپرست منسوب کرده است. شاهد فرعی دیگری که در دست داریم، آن است که افلاطون در همین بند از کتاب جمهور به نوعی انسان-شیر میترايي را نیز مورد اشاره قرار می‌دهد. او در ادامه‌ی بحث می‌گوید که ستمگر در اوج اقتدارش به هیولایی در شکل انسان می‌ماند. آنگاه این جمله‌ی مهم را آورده که او همچون هیولایی با سر جانوران گوناگون، (از جمله شیر) است نقاب انسان به چهره زده باشد.^۱ به یاد داشته باشیم که در سنت یونانی شیر موجود نیک و نیرومندی دانسته شده است و پهلوانی مانند هرکول پوست شیر را همچون نمادی از شجاعت و قدرت بر تن دارد. شیر تنها در سنت زرتشتی است که پلید و آسیب‌رسان دانسته می‌شود و رئیس گروه خرفسترهایی فرض شده که گرگ نیز در آن قرار دارد. البته در سنت زرتشتی مهم‌ترین و برجسته‌ترین نماد خرفسترها که آفریده‌هایی اهریمنی هستند، مار است. جالب آن که افلاطون کمی جلوتر هنگامی که می‌خواهد بار دیگر فرد ستمگر و اهریمنی را توصیف کند، او را «موجودی اژدهامنش، همچون مار» می‌داند.^۲

مهرپرستان زروان یا زمان را چهارمین گوشه از مربع جنگِ برساننده‌ی تاریخ هستی می‌دانستند. این مربع از اهورامزدا و اهریمن که هم‌آوردان اصلی بودند تشکیل یافته بود. دو گوشه‌ی دیگر آن را مهر و زروان تشکیل می‌دادند که به ترتیب نقش داور و آفریننده‌ی دو هم‌آورد را بر عهده داشتند. در این میان مهر به خاطر عدالتی

۱. جمهور، ۹، ۵۸۸.

۲. جمهور، ۹، ۵۹۰.

که در داوری رعایت می‌کرد و تعیینِ اهورامزدا به عنوان پیروزمند نهایی، بیشتر به قطب اهورامزدا نزدیک است و در نتیجه زروان که زاینده و آفریننده‌ی اهریمن نیز در کنار اهورامزدا محسوب می‌شود، بیشتر به اهریمن نزدیک است. بر این مبنا چنین می‌نماید که در سنت مهرپرستی رومی اهریمن و زروان به نوعی با هم در آمیخته باشند و در قالب این انسان-شیر بازنمایی شده باشد.

۳. از مرور تمام این شواهد مشخص می‌شود که احتمالاً هر دو نظریه‌ی کومون و استیگ‌ویکاندر نادرست است. یعنی غیاب نمادهای گاوکشی و صریح در ایران، و حضور برخی از رمزگان ایرانی در مهرپرستی رومی نشان می‌دهند که این آیین رومی از ایران زمین برخاسته، اما به شکلی مستقیم و سراسر به روم منتقل نشده است. برای بازسازی مسیر تکامل مهرپرستی و چگونگی انتقال آن به روم، باید نخست به توزیع جغرافیایی این دین در استان‌های گوناگون رومی نگریست و سنت‌های محلی آن را از هم تفکیک کرد.

در مورد مهرپرستی رومی این نکته را می‌دانیم که توزیعی ناهمگن و سنت‌های محلی واگرایی داشته است. در استان‌های غربیِ امپراتوری روم، جز در مواردی استثنایی و مربوط به مهاجرنشین‌های رومی، اثری از مهرپرستی بومی نمی‌بینیم. این البته در شرایطی است که قبایل ژرمن ساکن این منطقه خود ایزدی کهنسال داشتند که اتفاقاً شباهت‌هایی هم با مهر دارد و آن هم اودین است. با این وجود پرستش مهر در استان‌های غربی رواج چندانی نداشته است. رم در این میان، بی‌تردید مهم‌ترین مرکز نشر آیین مهر محسوب می‌شده است. نقش کاوتوس و کاوتوپاتس و اشاره به هفت رتبه‌ی مهرپرستان در رم بسیار دیده می‌شود^۱ و این مورد اخیر در دورا اروپوس و سوریه نیز مورد اشاره واقع شده است.

^۱. Gray, 1976: 36-67.

رم همچنین منبعی بزرگ از کتیبه‌های یونانی مربوط به مهرپرستی را در خود جای داده است. اما در این مورد تنها نیست. چون کتیبه‌های مشابهی از کیلیکیه و دهانه‌ی دانوب و سایر نقاط ایتالیا نیز به دست آمده‌اند. ساختار مراکز پرستش مهر هم در نقاط مختلف امپراتوری متفاوت بوده است. معبدهایی که در زیر زمین و به شکل غار ساخته می‌شدند، Antrum یا Spelaeum نامیده می‌شدند و بیشتر در ایتالیا یافت شده‌اند. در واقع شمار این پرستشگاه‌ها در ایتالیا ده تاست که چهار بار بیش از شمارشان در تمام استان‌های دیگر است. نقش برجسته‌هایی هم که مهر را در غار نمایش می‌دهد در ایتالیا بیشتر از استان‌ها هستند و به ترتیب ۴۶ و ۲۰ مورد را در بر می‌گیرند. خود نقش میترای گاوکش هم بیشتر در ایتالیا رایج بوده و ۳۶۹ اثرِ بازمانده‌ی آن از این منطقه یافته شده است. در حالی که در تمام استان‌های دیگر تنها ۱۳۷ نمونه از آن را یافته‌اند. در استان‌های رومی معابد مهر بر روی زمین ساخته می‌شد و Templum یا Aedes نام داشت.^۱ عبارت mithraeum که امروزه برای نامیدن معابد مهری به کار گرفته می‌شود، در روم باستان رواج نداشته است و نامی نوساخته است.

درباره‌ی چگونگی انتقال آیین مهر به روم، سخن پلوتارک بسیار نقل شده که می‌گوید گروهی از دزدان دریایی در منطقه‌ی کیلیکیه از مغان آیین‌هایی رازآمیز را آموختند و آن را در دهه‌ی ۶۰ پ.م به روم منتقل کردند، «که از میانشان دین مهر تا به امروز (زمان پلوتارک) دوام آورده است».^۲ این آیین‌ها از دید پلوتارک، دارای مراسم رازورزانه‌ی تشرف (تلتاس: τελετασ) بوده‌اند. مورخ دیگری به نام سویلوس که در قرن چهارم میلادی می‌زیست، بدون اشاره به نام میترا هنگام شرح زندگی پُمپی نوشته که او در حدود ۷۰ م. بر این دزدان دریایی

^۱. لاوانی، ۱۳۸۵.

^۲. Plutarch, in Life of Pompey, 24.

چیره شد و برخی از ایشان را به یونان و برخی دیگر را به کالابریا در ایتالیا تبعید کرد.^۱ به همین دلیل هم برای دیرزمانی پژوهشگران دریانوردان کیلیکیه‌ای را واسطه‌ی انتقال مهرپرستی به روم می‌دانستند.^۲

با این وجود بر اساس داده‌های باستان‌شناختی می‌دانیم که سابقه و رواج مهرپرستی در بخش‌های شمالی‌تر کیلیکیه بیشتر بوده است. داسیا، پانونیا و آناتولی هم بیشترین شمار از مهرابه‌ها و تندیس‌های مهری را در خود جای داده‌اند، و هم کهن‌ترین سنت مهرپرستی باختری را نمایان می‌سازند. به‌ویژه در پانونیا با سنتی خاص و نیامیخته از مهرپرستی روبرو هستیم که با خلاقیت و نوآوری زیادی به رمزپردازی در مورد این ایزد دست گشاده است. مثلاً صحنه‌ی زایش مهر از سنگ و نقش‌مایه‌ی انسان-شیر در این سرزمین یافت شده است. در استان موسیا که در همسایگی این منطقه قرار دارد و شرق رود دانوب را در بر می‌گیرد نیز با کهن‌ترین آثار از مهرپرستی رومی روبرو هستیم که به حدود سال ۱۰۰ م. مربوط می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم توزیع آثار و قدمت‌شان را معیار بگیریم، باید کانون آغاز مهرپرستی رومی را چنان که استیگ‌ویکاندر گفته، به منطقه‌ی میان غرب آناتولی تا شرق دانوب مربوط بدانیم.^۳

پس چنین می‌نماید که در نیمه‌ی دوم قرن نخست میلادی، سربازان رومی‌ای که به مقابله‌ی قبایل ایرانی سرمت و سکا گسیل می‌شدند و در منطقه‌ی میان دریای سیاه و دانوب اردو می‌زدند، به تدریج به دین مهرپرستی‌ای می‌گرویدند که از دیرباز در این منطقه رواج داشته و در مراکزی مانند پادشاهی بسفر و پونت و کوماگنه به شکلی سیاسی بازسازی می‌شده است. در ابتدای کار زبان این مهرپرستان اولیه‌ی رومی، لاتینی بوده است. یعنی سربازان رومی دینِ مردم محلی را برگرفته و مراسم آن را با زبان خود اجرا می‌کرده‌اند. این روند در قرن دوم میلادی تغییر کرد و آن بدان دلیل بود که ارتش روم شروع کرد به استخدام سربازان بومی

^۱. Servius, *Georgics*, 4, 127.

^۲. Roll, 1977: 18-52.

^۳. Wikander, 1951: 5-56.

و به این ترتیب شمار زیادی از مردم محلی که یونانی زبان بودند نیز در لباس لژیونرها در آمدند. بعد از آن بود که زبان مهرپرستی یونانی شد و به همین ترتیب هم به رم راه یافت.^۱

با نگاهی دقیق‌تر به این منطقه می‌توان با حدودی تاریخ تکامل مهرپرستی در این قلمرو را بازسازی کرد و چگونگی چفت و بست شدن آیین‌های رومی و ایرانی را درک کرد. گفتیم که کهن‌ترین آثار مهرپرستی رومی به اواخر قرن نخست میلادی و سرزمین پانونیا و داسیا مربوط می‌شوند. دانستن این نکته اهمیت دارد که آیین مهر در این سرزمین‌ها بومی و دیرینه‌سال بوده و از یک سنت ایرانی بسیار کهنسال ریشه می‌گرفته است. در واقع مرکز اصلی پرستش مهر در این سرزمین، پادشاهی کهنسال کوماگنه در آناتولی بود. این پادشاهی یکی از دولت‌های کوچک مستقلی بود که بعد از فروپاشی دولت هخامنشی در آناتولی پدید آمد. شاهان و بنیانگذاران این دولت کوچک، بازماندگان اشراف پارسی‌ای بودند که در زمان هخامنشیان در این منطقه نفوذی داشتند و در زمان آشوب اسکندر به قدرت سیاسی دست یافتند. بعدها شاهان این قلمرو را با خاندان اورونتید که شاهانی ارمنی بودند منسوب دانسته‌اند، هرچند این رابطه جای چون و چرا دارد.

منطقه‌ی کوماگنه از فرهنگی آمیخته برخوردار بود و یک طبقه‌ی حاکم ایرانی بر جمعیتی که عمدتاً یونانی بودند حکم می‌راندند. شاهان این قلمرو ابتدا دولت خود را آرشامیتا می‌نامیدند و در این نام به بنیانگذاری به نام ارشام اشاره داشته‌اند. این حاکمان تا دوران آنتیوخوس سوم سلوکی تابع شاهان سلوکی بودند، اما از ۱۶۳ پ.م توسط شاهی به نام بطلمیوس کوماگنه‌ای مستقل شدند. این بطلمیوس مدعی بود که تباری پارتی دارد و کوماگنه را همچون دولتی متحد اشکانیان – که در آن هنگام با سلوکیان می‌جنگید – تعریف کرد. یکی از نوادگان این شاه، مهرداد یکم (کالینیکوس) نام داشت (۶۹-۱۰۰ پ.م) که با شاهزاده خانمی مقدونی به نام

^۱ اسپایدل، ۱۳۸۵.

لائودیسه ازدواج کرد و مدعی شد که خونِ خاندان هخامنشی و مقدونی را با هم در آمیخته است.^۱ او کسی بود که سیاستِ درآمیختن عناصر ایرانی و یونانی را تدوین کرد و این روشی بود که جانشینانش نیز از آن پیروی کردند. استقلال کوماگنه تا دو قرن دوام آورد و در ۱۷ م، زمانی که امپراتور رومی تیبریوس به این ناحیه تاخت، پایان گرفت.^۲

مهرداد کالینیکوس در این میان از شخصیت‌های تعیین کننده در تکامل آیین مهر است. او کسی بود که به سبک اردشیر دوم هخامنشی شکلی از دین دولتی و متمرکز را در سرزمین خود رواج داد و کوشید تا با درآمیختن خدایان ایرانی و یونانی بیشترین پذیرش را برای این آیین ایجاد کند. او جشن گرفتن‌های ماهانه را از سنن ایرانی وام گرفت و در پایتختش در نومفایوس کتیبه‌ای نگاشت که بر آن نقش برجسته‌ی مهر دیده می‌شود. مهر در این کتیبه در لباسی پارسی بازنموده شده است. یعنی کلاه نمدی پارسی (تیارا) مزین به مروارید بر سر دارد، ردای بلند و سنگین و پرچین پارسی را بر تن کرده و انتهای آن را در چکمه‌های بلندش فرو کرده است. او همچنین به سنت زرتشتیان برسم در دست دارد و قرص خورشید از پشت سرش دیده می‌شود.^۳

پسر او، آنتیوخوس اول نام داشت و آیینِ مهری تأسیس شده توسط پدرش را به اوج رساند. او در پایتخت خود در نمرودداغ امروزی معبدی بزرگ ساخت که برای پرستش چهار ایزد مهم ایرانی- یونانی اختصاص یافته بود.^۴ این چهار ایزد عبارت بودند از هورمزد- زئوس، میترا- آپولو- هلیوس- هرمس، آرتاگنس- هراکلس- آرس و کوماگن. به عبارت دیگر او خدایانِ نماینده‌ی نظم، پیمان و جنگ را در کنار سرزمین خود

^۱. Wagner, 1983: 177-224.

^۲. Duchesne-Guillemin, 1978.

^۳. دورنر، ۱۳۸۵.

^۴. Boyce, 1991: 309-351.

قرار داده بود و همه را مقدس و شایسته‌ی پرستش دانسته بود. در کتیبه‌های این معبد کوماگنه کاملاً در چارچوب هخامنشی «بوم» تعریف شده است. همان طور که داریوش بزرگ گفته بود «اهورامزدا این سرزمین (بوم) را بیافرید، که اسبان و مردان خوب دارد»، آنتیوخوس هم می‌گفت «کوماگنه، کشور من که نعمت بسیار دارد» مقدس است.

در مورد این چهار ایزد برداشت‌های متفاوتی وجود دارد.^۱ شدر و یونگر معتقدند در اینجا با ایزدی چهار چهره مانند زروان روبرو هستیم. اما ایراد کار در آنجاست که به نام خود زروان اشاره‌ای دیده نمی‌شود. دوشن گیمن به درستی اشاره کرده که این چهار ایزد تقریباً همان چهار خدای مهم اشکانی (هرمز، بهرام، ناهید و مهر) هستند. ناگفته نماند که مجموعه‌های چهارتایی این چنینی در این منطقه از دیرباز سابقه داشته‌اند و در دوران زمامداری میتانی‌ها، یعنی پانزده قرن پیش هم به نام میترا، وارونا، ایندرا و آستیا (ایزد دوقلوی تندرستی و ایمنی) در کنار هم بر می‌خوریم.

آنتیوخوس بعد از ساختن این معبد کتیبه‌هایی به زبان یونانی در آن بر افراشت و ادعا کرد که از طرف پدر به خاندان هخامنشی و از سوی مادر (لائودیسه‌ی مقدونی) به اسکندر نسب می‌برد و بعد هم ادعای خدایی کرد!^۲ او در کتیبه‌ای خود را در وضعیتی نمایش داد که دست خداوند را در دست گرفته و به این ترتیب نیروی خویش را از او دریافت کرده است. در تمام کتیبه‌های او، خودش و خدایان (به استثنای هرکول برهنه) لباس‌هایی ایرانی بر تن دارند و تیارا و ردای پارسی و چکمه‌ی بلند مادی بخش‌های تکرار شونده در لباس‌هایشان هستند. در سندی که از او به جا مانده، دستور داده شده که کارگزاران معبد (که با نام مغان مورد اشاره واقع شده‌اند) باید از مردم با اهدای شراب و غذا پذیرایی کنند و پیکره‌ی ایزدان را با گل بیاریند. در

^۱. Waldmann, 1998: 1-36.

^۲. Jacobs, 2000.

آیین ابداع شده توسط وی عناصر زرتشتی مانند برسم و آتشگاه وجود نداشت و در مقابل بر سنن آریایی کهن مانند قربانی جانوران و آراستن تندیس خدایان با تاج و زیور تأکید شده بود. با این وجود ساختار جهان‌بینی او به زرتشتیان شباهتی دارد. چون در یک جا می‌گوید که پیش از زاده شدن تنش، روانش وجود داشته و این به نظریه‌ی فروشی‌ها نزد زرتشتیان شباهت دارد. همچنین در جای دیگری مدعی داشتن فرهمندی (توخه: Τυχη) شده است. در همین متن گفته شده که پس از مرگ روان او از بدنش جدا خواهد شد و به نزد تختگاه هورمزد-زئوس خواهد رفت.^۱ از این رو چنین می‌نماید که آنتیوخوس با در آمیختن جهان‌بینی زرتشتی و نمادها و مراسم ادیان کهن آریایی و یونانی، شکلی از پرستش ایزدان کهن بومی را باب کرده که مهر در آن موقعیتی مرکزی داشته و خودش هم به مثابه نوعی انسان-خدا در پیوند با وی مشروعیتی سیاسی می‌یافته است.^۲

در سال ۱۹۷۴م. در کنار مسجدی در شهر بسنی در ترکیه سنگ نبشته‌ای کشف شد که به ابتدای دوران سلطنت آنتیوخوس مربوط می‌شد. در این سند آنتیوخوس به همراه آپولو نموده شده است، اما جالب است که نه خودش و نه ایزد خورشید لباس ایرانی در بر ندارند و نام‌هایشان هم ایرانی نیست. او در این سند با لقب شاه بزرگ ستوده نشده، و بنابراین سند یاد شده را باید به ابتدای سلطنتش مربوط دانست و آن هنگامی است که هنوز تابع تیگران (شاه ارمنستان) بود. یافته شدن این کتیبه حدسِ نویگه باوئر و فون هاووزن را که در ۱۹۵۹م. منتشر شده بود، تایید می‌کند. برداشت این دو دانشمند آن بود که آیین مهرپرستی ایران‌گرایانه‌ی کوماگنه، در زمان همین آنتیوخوس - و نه پدرش مهرداد- رونق گرفته باشد. ایشان تاریخ قرن مهمی را استخراج کردند که در هفتم جولای سال ۶۲ میلادی رخ داده بود و در آن برجیس و بهرام و تیر و ماه قران

^۱. دوشن گیمن (ژاک)، ۱۳۸۵.

^۲. Wagner, 2000.

کرده بودند. ناگفته نماند که در جهان باستان بزرگ‌ترین و داناترین منجمان مغان ایرانی بودند و بنابراین تکرار نام مغان و موقعیت مرکزی ایشان در کتیبه‌های این شاه را می‌توان نشانه‌ی آن دانست که آن‌ها او را از این قران با خبر کرده بودند. به این ترتیب تأسیس آیینی نو و ادعای خدایی مشروعیتی می‌یافت و توسط ستارگان تایید می‌شد.^۱

۴. از آنچه که گذشت چنین بر می‌آید که کهن‌ترین و پخته‌ترین مرکز برای ظهور آیین مهرپرستی غربی، همین کوماگنه و پادشاهی آرشامیتا بوده باشد. از دوران تیبریوس که برای نخستین بار کوماگنه مورد حمله‌ی رومیان قرار گرفت، تا سال ۷۵ م. که این سرزمین کاملاً به روم منضم شد و به صورت بخشی از استان سوریه در آمد، خاندان شاهان کوماگنه در این منطقه حاکم بودند و در واقع تنها دولت تابع روم بودند که به شکلی نیمه مستقل حکومت می‌کردند و زیر فرمان مستقیم امپراتور قرار نداشتند. بعد از آن که این پادشاهی منحل گشت و شاهانش از اورنگ سلطنت محروم شدند، نوادگانشان همچنان در مقام مردمی ثروتمند و دولتمند و محترم در سوریه و آناتولی و ایتالیا باقی ماندند و ردپای برخی از ایشان را تا قرن چهارم م. به عنوان ادیبان و گاه اندیشمندان و دین‌آوران باز می‌یابیم.

بنابراین در تجربه‌ی پادشاهی کوماگنه، ما با زیرواحدی از تمدن هخامنشی روبرو هستیم که بعد از ویرانگری اسکندر به دولتی مستقل تبدیل شده و به تدریج در تماس با متغیرهای محلی خود، ویژگی‌هایی منحصر به فرد به دست آورده است. پادشاهان کوماگنه خود را از تبار هخامنشیان یا پارتیان می‌دانستند، با اشکانیان بر ضد سلوکیان همدست می‌شدند، و ایزدانی ایرانی را با مغانی ایرانی و لباس‌هایی ایرانی پرستش می‌کردند. با

¹. Jacobs, 2000.

این وجود زبان رسمی‌شان یونانی بود و لازم می‌دیدند مشروعیت خود را با ازدواج با شهبانویی مقدونی تقویت کنند. نوآوری آنتیوخوس که احتمالاً بنیان‌گذار آیین مهر غربی بود، حلقه‌ای در زنجیره‌ای دیرپا از آزمون و خطاها بود که شیوه‌های چفت و بست شدن محتوای فرهنگی ایرانی را با رمزگان و نمادهای یونانی و محلی بررسی می‌کرد و به دنبال ترکیبی موفق در این میان می‌گشت.



این نکته معنادار است که همزمان با فروپاشی دولت کوماگنه در پایان قرن نخست میلادی، و پراکنده شدن بازماندگان همچنان دولتمند و نامدار این خاندان سلطنتی در آناتولی و سوریه، نخستین نشانه‌های دین مهرپرستی غربی نیز در این زمینه پدیدار می‌شود^۱ و این دینی است که هم از نظر بازنمایی ایزد مهر و هم زبان یونانی‌اش شباهتی چشمگیر به دستاوردهای آنتیوخوس دارد. این نکته را هم نباید از یاد برد که آناتولی در این دوران دارای یک جمعیت بزرگ و بانفوذ مهاجر ایرانی بوده که اتفاقاً در زمینه‌ی دینی هم مرجع تلقی

^۱. Beck, 1998.

می‌شدند و برخی از نویسندگان مانند مری بویس، ایشان - و نه بازماندگان خاندان سلطنتی کوماگنه - را آفرینندگان آیین مهرپرستی باختری دانسته‌اند.^۱

ناگفته نماند که آنتیوخوس و پدرش مهرداد در این زمینه‌ی تاریخی چهره‌هایی منحصر به فرد و یگانه نیستند که کلیت آیین مهرپرستی غربی را بتوان به ایشان نسبت داد. در واقع بعد از فروپاشی دولت هخامنشی شمار زیادی از دولت‌های کوچک محلی در آناتولی و بالکان پدید آمدند که بیشترشان توسط پادشاهانی با نام مهرداد رهبری می‌شدند و خود را بازمانده‌ی پارسیانِ عصر پیشین می‌دانستند. شاهان کوماگنه یکی از این دولت‌ها را در دست داشتند و به خاطر ترکیبی که میان فرهنگ یونانی و مهرپرستی ایجاد کردند شایسته‌ی توجه بیشتر هستند. با این وجود دولت‌های دیگری هم در همسایگی ایشان وجود داشتند که سمت و سوی مشابه را در سیاست‌های فرهنگی و دینی‌شان نشان می‌دادند.

یکی از مهم‌ترین این دولت‌ها، که شاید به همراه کوماگنه حامل مهرپرستی به روم بوده باشد، دولت پادشاهی پونت است که در جنوب دریای سیاه واقع شده بود. شمار زیادی از شاهان این دودمان مهرداد نام داشتند و بزرگ‌ترینشان مهرداد ششم پونتی ملقب به اوپاتور بود که بارها رومیان را در آناتولی شکست داد و کشتار کرد. وقتی در قرن نخست میلادی پمپی بر او چیره شد، این شاه ماجراجو به نزد دامادش در قلمرو بسفر گریخت و در آنجا پادشاهی خودمختار دیگری را به نام پادشاهی بسفر تأسیس کرد. این دولت به تدریج فاصله‌ی میان دریای سیاه و دریای آزوف را تسخیر کرد. این منطقه‌ای بود که از دیرباز جمعیت بزرگی از قبایل ایرانی باستانی به نام کیمری‌ها در آن ساکن بودند.

^۱. Boyce, 1991: 468-490.

مهردادهای پونتی و بسفیری در سیاست‌های فرهنگی خود سخت ایران‌گرا بودند و سلاح‌ها و لباس‌ها و نام‌های خود را بر اساس سنت هخامنشی انتخاب می‌کردند. با این وجود بخش مهمی از جمعیت ساکن در قلمرو ایشان از قبایل ایرانیِ نو آمده تشکیل شده بودند که بعد از فروپاشی هخامنشیان به این قلمرو راه یافته بودند. ایشان تیره‌هایی از قبایل سرمت و سکا را به همراه یونانیان و تراکیان در بر می‌گرفتند. مهرداد اوپاتور نیز که در بسفر بر تخت نشست، مانند همتای خود در آرشامیتا برخی از نمادها و علائم مهرپرستانه را با عناصر یونانی در آمیخت و مدعی شد که دینی نو آورده است. این مهرداد به آیین رازورزانه‌ی دیونوسوس تشریف یافت و بر سکه‌هایش این ایزد یونانی را با خوشه‌ای انگور تصویر می‌کرد. با این وجود، بر روی دیگر سکه‌اش خود را به صورت مردی با کلاه مهری و نماد ماه و ستاره باز می‌نمود که علامت خاص اقوام ایرانی در سرزمین‌های غربی بود.

این نکته هم ارزش یادآوری دارد که در اوایل قرن نخست میلادی پنج لوحی سفالی در منطقه‌ی کریمه یافت شد که زیر فرمان پادشاهی بسفر قرار داشت و یک صحنه‌ی گاوکشی را نشان می‌دهد. اگر این نقش به راستی به میترا مربوط باشد، کهن‌ترین بازنمایی از مهرِ گاوکشی محسوب می‌شود. هرچند برخی از پژوهشگران آن را به مراسم باروری مربوط دانسته و با مهر بی‌ارتباطش دانسته‌اند. در این تصویر تفاوت‌هایی با تصویر گاوکشی مهر دیده می‌شود. مثلاً این که مردِ قربانی‌کننده آلت نرینه‌ی نمایان و بزرگی دارد و خنجر را نیز در بدن گاو فرو نکرده، بلکه تنها آن را بالا برده است. در ضمن این نکته ابهام قضیه را بیشتر می‌کند که این نقش‌ها را در گور زنی پیدا کرده‌اند و می‌دانیم که آیین مهرِ باختری ویژه‌ی مردان بوده است.

با تکیه بر تمام این داده‌ها آشکار است که موجی از مهرپرستی که در اوایل قرن دوم میلادی از شرق امپراتوری روم برخاست و تا پایان قرن سوم م. مراکز سیاسی این کشور را تسخیر نمود، در آناتولی ریشه داشته است. در قرن نخست میلادی ارتباط و اندرکنشی میان سپاهیان رومی و جمعیت این منطقه آغاز شد که می‌تواند پل

انتقال مهرپرستی به روم تلقی شود. نرون در میانه‌ی قرن اول م. یکی از سرداران خود به نام پلوتیوس سیلونوس آلبانوس را به آناتولی فرستاد تا تهاجم قبایل سرمت را سرکوب کند. در این هنگام سرمت‌ها با ارتش سواره‌ی بزرگی به آناتولی تاخته بودند و شهر خرونسوس را در محاصره گرفته بودند. این قبایل با پارتی‌ها همدست بودند و در مناطق زیر سلطه‌ی رومیان وحشت می‌آفریدند. آلبانوس موفق شد محاصره‌ی شهر را بشکند و سرمت‌ها را از پیرامون آن پراکنده سازد. بعد هم سپاهی را در کریمه مستقر ساخت که در سال ۶۶ م. شمارشان به سه هزار تن می‌رسید. در زمان حکومت دومیتیانوس این سپاه به موسیا در مرز دانوب فرا خوانده شدند. در عصر تراژان دو لژیون دیگر به موسیا گسیل شدند و این دو عبارت بودند از ایتالیکا-۱ که در نوائه استکلن ساکن شد و کلودیا-۱۱ که در دوروستوروم مستقر شد. این نکته معنادار است که کهن‌ترین نشانه از مهرپرستی رومیان را در نوائه استکلن یافته‌اند و این به لژیون نامبرده مربوط می‌شود. بنابراین ارتباط سربازان رومی و مردم ایرانی تبار و مهرپرست ساکن در آناتولی هم از نظر زمانی با ظهور مهرپرستی رومی همخوانی دارد و هم با الگوی توزیع جغرافیایی این دین در روم سازگار است.

بر مبنای شواهد به جا مانده از پویایی نهادهای اجتماعی جهان باستان، می‌توان تا حدودی چارچوب عمومی سازمان‌یافتگی و توسعه‌ی مهرپرستی در کوماگنه و روم را بازسازی کرد و تبار شرقی‌اش را بازشناخت. امروز در این مورد که مهرپرستی با انجمن‌ها و محفل‌های مردانه پیوند داشته، توافقی نسبی در میان پژوهشگران آیین مهر وجود دارد. این انجمن‌ها در ابتدای کار ماهیتی نظامی داشتند و از سربازان هم‌قطار و اعضای یک جرگه‌ی جنگی تشکیل می‌یافتند. اما به تدریج کارکردهای اجتماعی دیگری را نیز در بر گرفتند.^۱

^۱. Gordon, 1972: 92-121.

ارتباط میان مهرپرستی و انجمن‌های مردان را از آنجا می‌توان دریافت که شهرهای پادشاهی سفر به خاطر دارا بودن انجمن‌هایی محلی از مردان شهرت داشته است. این انجمن‌ها را به زبان یونانی $\sigma\upsilon\nu\upsilon\sigma\iota$ (سونوسی: همتایان) یا $\theta\iota\alpha\sigma\alpha\iota$ (ثیاسای) می‌نامیدند. این محفل‌های مردانه بر خلاف انجمن‌های هلنی که در شهرهای دیگر وجود داشتند، ساختاری منظم و دقیق و سازمان یافته داشتند و اعضایش از کسانی تشکیل می‌شدند که خود را ایرانی تبار می‌دانستند یا به هر صورت به فرهنگ و هویت ایرانی دلبستگی داشتند. در مورد زبان رایج میان این مردان چیز زیادی نمی‌دانیم، اما در آن هنگام بخش مهمی از جمعیت این ناحیه به یونانی سخن می‌گفتند و کلیدواژگان باز مانده از ایشان نیز از مجرای مورخان یونانی به دست ما رسیده است. اما بعید نیست که زبان رایج در میانشان یکی از شاخه‌های زبان‌های ایرانی بوده باشد.

انجمن‌های یاد شده شماری بسیار زیاد داشتند و در هریک تنها پانزده تا بیست تن عضویت می‌یافت. اعضای هر حلقه یکدیگر را $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ (آدلفوی: برادر) و رهبر دسته‌شان را $\pi\alpha\tau\eta\rho$ (پاتِر: پدر) می‌خواندند و بیشترشان از اعضای طبقات بالای جامعه یا ارتشیان تشکیل می‌یافتند. این انجمن‌ها بسته و رازورز بودند و خدایان ایرانی در آن پرستش می‌شد. مهم‌ترین ایزدی که در این میان مورد توجه بود، شخصیت مرموزی بود که $\theta\epsilon\upsilon\varsigma\ \upsilon\pi\sigma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ (تئوس هوپسیستوس: خداوند متعال) خوانده می‌شد. برخی از پژوهشگران این خدای متعال را وامی از ادیان یهودی دانسته‌اند. اما این خطای فاحشی است. چون در منطقه‌ی یاد شده جمعیت یهودیان بسیار بسیار اندک بوده است و در سراسر داده‌های بازمانده از این گروه حتا یک اشاره به نمادهای یهودی یا ادیان سامی دیده نمی‌شود. اتفاقاً شواهد زیادی در دست است که نشان می‌دهد این خدای متعال همان مهر بوده است. این ایزدی بوده که همواره بر اسبی می‌نشسته و به این شکل تصویر می‌شده و در ضمن با خورشید هم در ارتباط بوده است.

ویدنگرن به درستی اشاره کرده که انجمن‌هایی از این دست از دیرباز در میان جامعه‌ی جنگاور ایرانی وجود داشته و روشی برای سازماندهی طبقه‌ی ارتشتاران محسوب می‌شده است. در دوران اشکانی جرگه‌ی شهنسواران سازمانی دقیقاً برابر با همین الگو را از خود نشان می‌دهند. چنان که از منابع یونانی بر می‌آید، ایشان نیز یکدیگر را برادر خطاب کرده و رئیس دسته‌ی خود را آموزشگر ورزشی (گومناسیاریخس: γυμνασιαρχης) یا آموزگار انسان‌ساز (نئانیسکاریخس: νεανισκαρχης) خطاب می‌کرده‌اند.

بنابراین از یکی از سرزمین‌های قلمرو همسایه‌ی کوماگنه، شاهی در دست داریم که اگر با داده‌های موجود در مورد سازماندهی شهنسواران اشکانی جمع بسته شود، خاستگاه انجمن‌های رازورز مهرپرست را نیز در غرب نشان می‌دهد. بدیهی است که وجود انجمن‌هایی با این درجه از شباهت در میان ایرانیان ساکن آناتولی و پارت نمی‌توانسته تصادفی و ناشی از تکامل موازی نهادهای اجتماعی باشد. در واقع شواهد موجود نشان می‌دهد که در دوران هخامنشی چنین انجمن‌هایی در میان جنگاوران ایرانی وجود داشته، و روشی برای سازماندهی، منضبط کردن، و همبسته ساختن جمعیت بزرگ و پراکنده‌ی سربازان ایرانی در قلمرو پهناور هخامنشی محسوب می‌شده است. ویدنگرن در کتاب «فتودالیسم در ایران باستان» شواهدی ارائه کرده که تبار این انجمن‌ها را تا دوران آشوری‌ها عقب می‌برد.^۱ در واقع هیچ بعید نیست که انجمن‌های مردانه و رازورز یاد شده حتا به تاریخی کهن‌تر نیز بازگردند و بازمانده‌ی جرگه‌های جنگاوران ایلام و سومر باستان باشند.

به هر صورت این نکته بدیهی است که در دوران هخامنشیان، این جرگه‌های مردانه و انجمن‌های برادری که بر محور جنگاوری سازمان یافته بود، دستخوش تحولی جدی شد و به ناگزیر با شرایط نوظهور تشکیل نخستین دولت جهانی گره خورد. مردان جنگاور وابسته به قبایل ایرانی و ایلامی که در طول چهل سال تمام

^۱. ویدنگرن، ۱۳۷۸.

قلمروهای سیاسی شناخته شده در آن روزگار را فتح کرده بودند، به ناچار می‌بایست راهی برای سازماندهی خویش و نظم بخشیدن به ارتباط‌های میان خویش پیدا کنند. این کار قاعدتا با تشکیل انجمن‌هایی مخفی و مردانه از کسانی که به آرمان‌های دولت نو پایبند بودند، همراه بوده است. به این ترتیب بوده که جمعیت بزرگ جنگاوران ایرانی و اقوام دیگری که به ایشان پیوسته بودند، در گستره‌ای که از اتیوپی تا قزاقستان و از هند تا مقدونیه ادامه داشته، سازمان می‌یافته‌اند و هویت و انضباطی نیرومند پدید می‌آورده‌اند. این انجمن‌ها در واقع مکانی برای تمرین تبدیل شدن به سوژه‌ی جدید روز من پارسى - بوده‌اند. ادیان جهان باستان برای بازتعریف مفهوم انسان در این زمینه بازتعریف شدند و این کاری بوده که قاعدتا همان انجمن مغان مرموز رهبری‌اش را بر عهده داشته‌اند. تحول چشمگیر در آیین زرتشتی و ترکیب آرای گوناگون با هم در زمینه‌ی چارچوب زرتشتی، همه باید در این زمینه‌ی پر جنب و جوش از روابط اجتماعی نوظهور رخ نموده باشند.

ظهور مفهوم من پارسى که در قالب تصویرها و نگاره‌های فراوانی بازنموده شده و منش اخلاقی انسان نوین عصر هخامنشی را نشان می‌دهد، نشانه‌ایست که دقت و کارآمدی این روند را نشان می‌دهد. این حقیقت که جمعیت پارسیان طی بیش از دو قرن انسجام و پیوستگی و هویت خود را در قالبی سیاسی حفظ کرد و بعد از آن به مفهومی اساطیری و تأثیرگذار تبدیل شد، نشانگر آن است که ارتباط‌های میان این انجمن‌ها و کارکرد آن‌ها به عنوان دستگاهی برای باز-اجتماعی کردن و تربیت من‌های پارسی جدید، کارآمد بوده است. در ضمن از مشاهده‌ی مغ‌هایی که در زمینه‌های دینی گوناگون (بابلی، یونانی، سوری، و بعدتر مسیحی!) فعال بوده‌اند، چنین بر می‌آید که لایه‌ای از برادران دین‌آور و حکیم نیز همزمان وجود داشته است که چه بسا با این انجمن‌های جنگاورانه در هم تنیده بوده باشند. چون کمی بعد در دوران ساسانی اتحاد و در هم بافتگی آن دو را می‌بینیم و نهادهایی مانند تصوف و عیاری و جوانمردی در ایران اسلامی نیز نشانگر موفق بودن چنین ترکیبی هستند، اگر که تداوم همان نهادهای کهنسال نبوده باشند، که به گمان من هستند.

فرمان‌هایی حکومتی مانند آنچه که اردشیر دوم برای منع پارسیان از حضور در معابد یونانی آسیای صغیر صادر کرد و پیر بریان به حق آن را مهم شمرده،^۱ نشانگر آن است که پیوندی میان این شبکه‌ی گسترده و محلی از انجمن‌های مردانه و نهادهای سیاسی مستقر نیز برقرار بوده است. با این وجود این پیوند را نباید بیش از حد مستحکم قلمداد کرد. در آن دوران نه نظام ارتباطات چندان کارآمد و سریع بوده که بتواند کلیت این طبقه‌ی پراکنده و بزرگ را مدیریت کند، و نه اصولاً سیاست‌گذاری در سطحی چنین خرد از دیوانسالاری‌ای با دایره‌ی نفوذ چنان کلان بر می‌آمده است. در واقع رمز پایداری و استحکام این انجمن‌های محلی مردانه و تداومشان بعد از دوران هخامنشی را باید در ایده‌ی مرکزی آن‌ها جستجو کرد، که همانا ترکیب کردنِ باور یکتاپرستانه بود با سلسله‌مراتبی از ارتقای انسان که تا مرحله‌ی خدا شدن پیش می‌رفت. هر دوی این ایده‌ها برای نخستین بار قرن‌ها پیش از ظهور هخامنشیان توسط زرتشت بیان شده بودند. یعنی او نیز یکتاپرستی تندروانه‌ای را با فکر امکان تبدیل شدن انسان به خدا در آمیخته بود و انجمن مغانی هم که او تأسیس کرد مبلغ همین فکر بوده‌اند.

با این وجود چنین می‌نماید که حلقه‌های فکری و برادری یاد شده با وجود رازورز بودنشان، از چارچوب خشک و نمادهایی تغییرناپذیر پیروی نمی‌کرده‌اند. در دوران هخامنشی نشانه‌هایی در دست داریم که شخصیتی بلندپایه و پرورده شده در مصر عصر فراعنه مانند اوجاهورسنت، از سوی شاه ایران رهبری یکی از حلقه‌های فکری بزرگ مصری (دانشگاه پزشکی سائیس) را بر عهده می‌گیرد و در کتیبه‌هایش خود را با لباسی پارسی باز می‌نمایاند و خود را با رمزگان هویت پارسی معرفی می‌کند. از دوران پادشاهی بسفر و کوماگنه نیز شواهدی داریم که نشان می‌دهد حلقه‌های رازورز یاد شده بر اساس نژاد و زبان مرزبندی نمی‌شده‌اند و افراد

^۱. بریان، ۱۳۸۶: ۳۴۵-۳۳۹.

بومی را به عضویت می‌پذیرفته و حتا زبان و نام خدایان خود را با ایشان سازگار می‌کرده‌اند. به این ترتیب در اینجا با شکلی بسیار انعطاف‌پذیر و پویا از انجمن‌های جنگاور-مغ روبرو هستیم که در همه جا پراکنده می‌شده، از میان همگان عضوگیری می‌کرده، و بر روی آرا و عقاید نو گشوده بوده است.^۱

با این وجود هسته‌ی مرکزی‌ای از باورهای یکتاپرستانه / انسان-خدامدارانه در آن وجود داشته و پابندی‌ای به سرزمین ایران و نمادهای مقدس ایرانی در آن باقی می‌مانده است. پس از آشوب عصر اسکندر با نوعی شاخه شاخه شدن این نهادهای اجتماعی و محلی شدن آن‌ها روبرو هستیم که بی‌تردید واکنشی به فروپاشی نظم هخامنشی بوده است. شواهد نشان می‌دهد که اشکانیان به سرعت توانستند در قلمرو ایران زمین بار دیگر این نظم و هماهنگی را به طبقه‌ی جنگاور ایرانی باز گردانند. اما گویا در خارج از مرزهای سیاسی ایران اشکانی، و پیش از استقرار کامل ایشان، در آناتولی و اروپای شرقی بوده که شاخه‌هایی از این انجمن‌ها در پیوند با آرای بومی رنگ و لعابی یونانی به خود گرفتند و به دینی نیرومند تبدیل شدند که به سوی قلب امپراتوری روم راه گشود، و پس از زمانی اندک بلندپایه‌ترین نیروهای رومی را نیز در جرگه‌ی پیروان خود گنجانند.

۵. هرچند امروز مرسوم است که تمدن حوزه‌ی جغرافیایی آناتولی را کاملاً از تمدن ایرانی جدا بدانند. اما باید به این نکته توجه کرد که تاریخ دو فلات ایران و آناتولی به شدت در هم تنیده است. هرچند آناتولی از نظر خاستگاه و سیر تحول تمدنی متمایز و متفاوت با تمدن ایرانی را در خود پرورد، اما برای بخش مهمی از تاریخ خود زیر تأثیر عناصر ایرانی قرار داشت. گذشته از تأثیرهای آریایی پیشا ایرانی که در تمدن هیتی‌ها

^۱ درباره‌ی سازمان‌یافتگی سیاسی مفهوم انسان در عصر هخامنشی و ظهور «من پارسى» بنگرید به کتاب داریوش دادگر (وکیلی، ۱۳۹۰ [الف]).

تبلور یافته است، این منطقه از دوران هخامنشی به بعد هم زیر نفوذ فرهنگی ایران قرار داشت و هم برای مدتی دراز بخشی از کشور ایران قلمداد می‌شد. سیطره‌ی سیاسی تا دوران سلجوقی تداوم داشت و نفوذ فرهنگی در واقع تا ظهور قدرت قوم‌گرای ترکیه‌ی نو و چیرگی آتاتورک بر این سرزمین، به جای خود باقی بود.

در جهان باستان آناتولی در واقع سرزمینی ایرانی‌نشین محسوب می‌شد. گذشته از جمعیت ایرانی بزرگی که در این مدت در این سرزمین ساکن شدند، ساختار سیاسی و الگوی سازماندهی جامعه و دین و تبار طبقه‌ی نخبه‌ی ساکن در آناتولی نیز در این دوران کاملاً ایرانی بوده است. در زمانی که رومیان این منطقه را فتح کردند و آیین مهر را از آنجا به تمدن خود منتقل کردند، آناتولی کاملاً بخشی از سپهر فرهنگی ایران محسوب می‌شد و رومیان نیز به صراحت از آن آگاه بوده و ابرازش کرده‌اند.

در واقع نظر مورخانی که به خاستگاه رومی یا پیشازرتشتی مهرپرستی در روم باور دارند، به سادگی با مرور خود منابع رومی مردود می‌گردد. این نکته بسیار مهم است که رومیان زبان رسمی مهرپرستان را یونانی می‌دانستند – که در آناتولی رایج بود- و شکلی دورگه و آمیخته با تمدن آناتولی از آن را وام‌گیری کرده بودند، و با این وجود تمام شخصیت‌های مهم و نام و نشان‌های قدسی و جغرافیایی اساطیری‌شان کاملاً با زمینه‌ی ایرانی مهرپرستی یکسان بود.

مرور منابع یونانی و لاتین قرون نخست میلادی به روشنی نشان می‌دهد که رومیان مهر را ایزدی بیگانه و غیربومی می‌دانسته‌اند. یک نمونه در این میان، کم‌دی «مجمع خدایان» است که لوسین سوری آن را در قرن دوم میلادی به زبان یونانی نوشته است. لوسین در این متن از زبان خدای طنز (موموس) ایزدان بیگانه‌ای که قله‌ی المپ را تسخیر کرده‌اند را سرزنش می‌کند و به تمسخر ایشان می‌پردازد. در میان این غاصبان اورنگ المپ، از همه برجسته‌تر میتراست که قبای گشاد مادی در بر و کلاه نم‌دی ایرانی بر سر دارد و یک کلمه

یونانی بلد نیست، برای همین هم وقتی پیروانش به سلامتی‌اش می‌نوشتند، چیزی نمی‌فهمد. این اشاره نشان می‌دهد که خود رومیان از بیگانه بودن مهر در سپهر فرهنگی یونانی زبان آگاه بوده‌اند.

امروز مرسوم است که آیین مهرپرستی رومی را میترائیسم بنامند. اما این نامی مدرن است که در دوران باستان رواج نداشته است. استیگ ویکاندر می‌گوید نام میترائیسم بر اساس این پیش‌فرض ساخته شده که مهرپرستی باختری ادامه‌ی مستقیم ایرانیسم و زرتشتیسم است. از دید من پیوند میان مهرپرستی باختری و آیین زرتشتی و ادیان ایرانی کاملاً استوار و روشن است، اما از زاویه‌ای دیگر با او موافقم که به کار گرفتن این برچسب چندان درست نیست. چون رومیان خود این دین را به دو نام می‌شناختند: «رازهای میترا»، و «رازهای پارسیان».^۱

این نکته بسیار مهم است که رومیان مهرپرستی که نه از نظر قومی و نژادی و نه زبانی با پارس‌ها نسبتی نداشتند، دین خود را پارسی می‌دانستند و معتقد بودند وارث رازهای تمدن پارسی هستند. جالب‌تر از همه آن که این پیروان رازهای پارسیان، بنیانگذار مهرپرستی را زرتشت می‌دانستند و معتقد بودند او بوده که غار زادگاه مهر را در کوهی در پارس به مردمان نمایانده است. این کوه و آن غار مقدس دانسته می‌شده و در ادبیات رومی با تعبیرهای شاعرانه و آرمانی توصیف شده است. پورفیریوس آنجا را کوهی غرقه در گل‌های رنگارنگ می‌داند که از هر گوشه‌اش چشمه‌سارها روان هستند.^۲

حتا در منابع مسیحی نیز ردپای پیوند میان مهرپرستی باختری و پارس قابل تشخیص است. یوستین شهید در رساله‌اش بر ضد تروفو، اشاره‌ی مهمی دارد و می‌گوید مهرپرستان پهلوان بزرگ خویش را پرسئوس می‌نامیدند و اعتقاد داشتند که او از مادری باکره زاده شده است.^۳ چنان که به زودی خواهیم دید، اسطوره‌ی زایش

^۱. Beck, 2002.

^۲. Porphyry, De Antro Nympharum 6.

^۳. Justin, Dialogue with Trypho, LXXVIII.

نجات بخش از مادری باکره به ظهور خورشید از افق کوهستانی یا دریایی اشاره دارد و بنابراین چنین می نماید که مهرپرستان رومی پرسئوس را یکی از تجلی های مادی میترای نجات بخش می دانسته اند.^۱ این اشاره از آن رو مهم است که پرسئوس از دیرباز در زمینه ی یونانی پهلوانی بزرگ بود که جنگاور اساطیری پارسی را بازنمایی می کرد و در روم نیز همچون نمادی برای بزرگداشت آن پارسی اساطیری و کهنسالی در نظر گرفته می شد که با خاستگاه های یونانی تمدن رومی گره خورده بود.^۲

این نکته که مهرپرستان رومی خود را پارسی و وارث پارس ها می دانستند و در عین حال شهروند کشوری بودند که با پارت/پارس در حال جنگ بود، در نگاه اول ناسازگون می نماید. اما راجر بک به درستی خاطرنشان کرده است که جایگاه و موقعیت اجتماعی مهرپرستان رومی به قدری مستحکم و محترم بوده است که این هویت طلبی غیرعادی و شرقی خدشه ای به نقش های هنجارین شان وارد نمی کرده است. مهرپرستان رومی اتفاقاً از میان افسران ارتشی، لژیونرها، بازرگانان ثروتمند و دیوانسالاران امپراتوری عضوگیری می کردند^۳ و ساختار رازورزانه ی انجمنشان بر مبنای دوستی و پیوند با سایر بخش های جامعه استوار بود.

در ابتدای کار رومیان مفهوم جنگ را تنها در عرصه ی سخت افزاری و سپاهیگرانه درک می کردند و از این رو به نفوذ خزنده ی آرا و عقاید ایرانی در قلمروشان حساسیتی نداشتند. حتا امپراتورهای روم نیز به برتری فرهنگی و دینی شرق اعتراف داشتند و این را اختلالی در راه پیروزی نظامی بر ایران زمین نمی دیدند. چنان که در شهر دورا اروپوس که در مرز ایران اشکانی قرار داشته و مورد ادعا و تهاجم ایشان هم بوده، همراهی یافت شده است که کاهن اعظم رومی اش بر آن با افتخار نام خود را به صورت «نوما، مغ بزرگ» (Numa

^۱. Lincoln, 1982 :505-526.

^۲. درباره ی تبار ایرانی پرسئوس بنگرید به (وکیلی [ب]، ۱۳۸۹: ۵۲۴-۵۱۲).

^۳. Clauss, 1992.

Maximus Magus) حک کرده است و برای آن که شکی در معنای مغ باقی نماند، این عبارت یونانی را در کنارش آورده: πυροτον ασθμα το κει μαγνοις γιπτρον. برخی از مورخان این علایم را ناشی از تلاش رومیان برای آرام کردن و هم‌رنگ شدن با مردم بومی و بنابراین جلب وفاداری‌شان دانسته‌اند. کومون در تفسیر این کتیبه نوشته که اصولاً مغ در اینجا به معنای عام فرد دین‌آور به کار برده شده لزوماً مغ‌های ایرانی را نمایندگی نمی‌کند.^۱

۱. د. فرانسیس در این مورد تفسیری نامنتظره و به گمانم به روشنی نادرست را ارائه کرده و گفته که مغ در ارتش روم نشانه‌ی ششمین پایه در سلسله مراتب نظامی بوده است و بنابراین به نظام دینی ایرانیان ربطی نداشته است. در واقع در زبان لاتین کلمه‌ی Magus (مغ) وجود ندارد که بخواهد به عنوان رتبه‌ای در ارتش مورد استفاده قرار بگیرد. این واژه اصولاً از پارتی و پارسی میانه به لاتین راه یافته و معنای اصلی‌اش در زبان لاتین «روحانی، دانشمند، کاهن، و جادوگر» بوده است. موارد معدودی که فرانسیس در مقاله‌اش بدان استناد کرده، بیشتر نفوذ و محبوبیت لقب مغ در میان رومیان ساکن در استان‌های شرقی امپراتوری را نشان می‌دهد. لقب یاد شده به طور محدود در میان سپاهیان به کار می‌رفته، اما خاستگاه همین کاربرد هم باور به قدرت جادویی و حکمت رقابت‌ناپذیر مغان ایرانی بوده است.

همچنین شواهد دیگری در دست است که نشان می‌دهد که ارجاع‌هایی حتماً دقیق‌تر به ایران و ساخت سیاسی آن در درون استان‌های شرقی روم رواج داشته است. چنان که بر سنگ قبری در دالماسی نوشته شده Venus Victrix Parthicus (ونوس / آناهیتا، پارتی پیروزمند) و بر کتیبه‌ای از پوتسا در داسیا می‌خوانیم: Deo Forti Foebo Apollini Parthica (خداوند نیرومند آفتاب، آپولون / مهر پارتی). از این رو روشن است

¹. Cumont, 1931: 29-96.

که در قلمرو روم مهرپرستی به اشکال گوناگون با ایران و مغان مربوط دانسته می‌شده و حتا در زمان اوج درگیری‌های نظامی میان پارتیان و رومیان، به خودِ پارتی‌ها منسوب می‌گشته است.

در این میان، پیوند میان پارس و مهرپرستی بسیار قابل تامل است لاکتانتیوس پلاکیدوس قولی از استاتیوس را نقل کرده که از نظر اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای مهم است. او می‌گوید خدای خورشید که در یونان آپولون نامیده می‌شود، نزد هر ملتی نامی دارد. مصریان آن را اوزیریس می‌نامند، هخامنشیان او را تیتان می‌نامیدند، و پارسیان به نام میترا می‌شناسندش و در غارها پرستش می‌کنند.^۱ این نکته که او هخامنشیان و پارسیان را از هم جدا کرده و دو نام برای مهر ذکر کرده (میترا و تیتان) می‌تواند معنادار باشد. چرا که تیتان در اساطیر یونانی مترادف دیو است و با موجودات اهریمنی و پلید اساطیر ایرانی هم‌تاست. یعنی گویا استاتیوس به مترادف شدن مفهوم مهر با اهریمن یا دیو در عصر هخامنشیان اشاره می‌کند و بعد اشکانیان -یا شاخه‌ای از مهرپرستان قدیمی دیگر را- با پارس‌ها همسان گرفته و نام میترا را به ایشان نسبت می‌دهد.

در این گزارش بر این نکته تأکید شده که پارسیان نخستین پرستندگان خورشید جنگاور بودند و برای نخستین بار ایشان وی را در غار پرستیدند. همچنین به صراحت گفته شده که نقش‌مایه‌ی مهرِ گاوکش از پارس سرچشمه گرفته است. ارجاع‌های زیادی به دوران هخامنشی وجود دارد و در جاهایی معلوم می‌شود که نویسنده به هم‌تا بودن هخامنشیان و پارس‌ها آگاه بوده و با این وجود ایشان را مؤسس آیین پرستش خورشید دانسته است. همچنین اشاره شده که پرستش مهر در غار نوعی یادآوری رنج خورشید هنگام کسوف است و به این ترتیب باید آن را نوعی مراسم خدای شهید یا خدای قربانی شونده دانست. در این متن چنین آمده که خورشید را در پارس به صورت مردی با سر شیر نشان می‌دادند که کلاه و لباس پارسی بر تن کرده باشد. او

¹. Lactantius Placidus , 1.719-20, (p.88-9 Sweeney), 84.

را در حالتی نمایش می‌دادند که بر گاو نری -نماینده‌ی ماه - حمله برده و شاخ‌های او را در دست گرفته است.^۱

سند دیگر، یکی از پاپیروس‌های اوکسی‌رینخوس است که به قرن دوم و سوم میلادی تعلق دارد، اما به منابعی کهن‌تر تا قرن نخست پ.م اشاره می‌کند. در این مجموعه، لغتنامه‌ای یونانی یافت شده که میترا را چنین تعریف کرده است:^۲

Μιθρας ὁ Προμηθεύς κατὰ δ' ἄλλους ὁ ἥλιος παρὰ Πέρσ[αις]

«میترا: پرومتهوس، بنابر نظر دیگران، همتای خورشید (هلیوس) نزد پارسی‌ها است.»

چنان‌که قابل انتظار است، خاستگاه ایرانی و شرقی مهرپرستی در روم دستمایه‌ای بوده برای دشمنان مهرپرستی تا آن را بیگانه و مهاجم بدانند.^۳ در رساله‌های جدلی‌ای که مسیحیان رومی در طرد و نفی مهرپرستان نوشته‌اند، چنین مضمونی فراوان دیده می‌شود. یکی از منتقدان خدای مهر، یولیوس فرمینیوس ماترنوس نام دارد که بارها هنگام نقد دین میترا بر این نکته پافشاری کرده است که این دین به زمینه‌ی فرهنگ ایرانی تعلق دارد و بر پیروان آن‌ها از این رو خرده گرفته که ایشان اعتقاد دارند رومیان باید طبق قوانین و باورهای پارسیان زندگی کنند.^۴

پس می‌بینیم که در سپهر فرهنگی روم تناظری روشن و صریح میان مهر و ایزد خورشید ایرانیان برقرار بوده است. این که یکی از بالاترین رتبه‌های انجمن مهرپرستان رومی «پارسی» نام داشته، تصادفی نیست. بلکه به

¹. Lactantius Placidus , 1.719-20, (p.88-9 Sweeney), 84.

². Poxy 1802.

³. Colpe, 1975.

⁴. Julius Firmicus Maternus, 1970, 5.2 (44, 105) 19.1 (134).

سنتی اساطیری اشاره می‌کند که پرستش مهر را با پارس‌ها و سرزمین پارس و پیامبر پارس‌ها -یعنی زرتشت- مربوط می‌ساخته است.

اما صراحت این اشاره‌ها، وقتی به یاد آوریم که رومیان بخش عمده‌ی تاریخ خود را به جنگ با ایران گذراندند، غریب می‌نماید. قاعدتا واسطه‌ای معنایی وجود داشته که چسبندگی مهر ایرانی و نهادهای پارسی‌اش را با چارچوب فرهنگی رومی ممکن سازد. دور از حقیقت نیست اگر بگوییم مهرپرستی در روم به تدریج در کل طبقه‌ی حاکم رخنه کرده بود و کسانی که راهبری و سیاست‌گذاری دولت روم بر عهده‌شان نهاده شده بود، به تدریج همان کسانی بودند که هویت پارسی و آگاهی بر رازهای پارسیان را ادعا می‌کردند و در جبهه‌ی شرقی نیز با دولت پارت - که در یکی دو قرن نخست غاصب قلمرو پارس دانسته می‌شد- می‌جنگیدند. این حقیقت که خود امپراتوران روم نیز به تدریج مهرپرست شدند، می‌تواند چنین تفسیر شود که ما در اینجا با دو روایت از هویت ایرانی روبرو هستیم.

نخست روایتی صریح، عقلانی، روشن و زرتشتی که بر تمایز اخلاقی اهریمن و اهورامزدا استوار بود و بیش از پیش در ایران زمین رشد می‌یافت و ایرانی بودن را همچون همدست اهورامزدا و هم‌آورد اهریمن بودن تعبیر می‌کرد. این همان نسخه‌ایست که در دوران هخامنشی به عنوان یکی از اشکال هویت متکثر ایرانی رواج یافت و در دوران اشکانی همه‌گیر شد و تحول اجتماعی چشمگیر دوران ساسانی را رقم زد. روایتی دیگر، که به نسخه‌ای متفاوت از هویت ایرانی مربوط می‌شود، ادامه‌ی مهرپرستی کهن قبایل ایرانی است و مهر را در مرکز آیین‌های خود حفظ کرده است. احترامی که مهرپرستان رومی برای پارس‌ها و برای زرتشت قایل بودند نشانگر آن است که این آیین به شکلی مستقل و از راه قبایل کوچگرد ایرانی به روم منتقل نشده، بلکه دوران ترکیب آرا و عقاید عصر هخامنشی را، و رمزگذاری هویت ایرانی با مفاهیم پارسی و زرتشتی را از سر گذارنده است.

باید به این نکته توجه کرد که دو روایت یاد شده در ایران زمین پا به پای هم رشد و گسترش یافتند و از یک سیر تکاملی موازی و هم‌افزا برخوردار بودند. در دودمان هخامنشی هم شاه بزرگی مانند داریوش را داریم که هوادار روایت نخست و یکتاپرستی زرتشتی است، و هم با شخصیتی بانفوذ و تأثیرگذار مانند اردشیر دوم روبرو می‌شویم که مهر و ناهید را بار دیگر به میان خدایان درباری پارس‌ها باز می‌آورد. در عصر اشکانی نیز در کنار گردآوری اوستا و احیای فلسفه‌ی زرتشتی به دست بلاش، تکررگرایی و گرایش نیرومند به مهر جنگاور را در پادشاهانی مانند مهرداد اول و دوم می‌بینیم.

در میان این دو، روایت کشاورزانه و شهرنشینانه‌ی زرتشتی نسخه‌ای عقلانی، روشن، فلسفی و اخلاق‌گرا از صورتبندی «من» را به دست می‌داد، و یک پیکره‌ی شفاف و متمرکز از انضباط شخصی را پدید می‌آورد. در برابر آن، روایت مهرپرستانه همچنان عناصری از کوچگردی باستانی ایرانیان را در خود حفظ کرده بود و با تأکید بر جنگاوری، سلسله مراتب پرشمارِ رازآشنایی، و قربانی جانوران، الگویی کاملاً متفاوت از پیکربندی «من» را به پیروانش عرضه می‌کرد. این راهبرد بیشتر به طریقت‌های عرفانی مانند بود و به جای آن که از مجرای فلسفیدن و خویشکاری من را در زمینه‌ی هستی تعریف کند، جنگ و زورمندی و خویشتنداری را محور می‌گرفت. این نگرش در ترکیب و داد و ستد با دیدگاه زرتشتی، مفاهیمی مانند اخلاقی بودن ایزدان را وام‌گیری کرد، اما با به رسمیت پذیرفتن اهریمن به عنوان نیرویی فعال و قابل احترام، از زرتشتی‌گری راست‌کیش کاملاً فاصله گرفت.

به این ترتیب، به تصویری یکسره متفاوت از مفهوم دین در ایران و روم عصر باستان می‌رسیم. دو شاخه‌ی کشاورز و کوچگرد از ادیان کهن ایرانی، که به صورت دین زرتشت و آیین مهر تبلور یافته بودند، نه تنها در ایران زمین چیره بودند، که در سرزمین‌های همسایه نیز وام‌گیری می‌شدند. از میان این دو، مهرپرستی با رواداری و رازورزی و شباهت بیشترش با ادیان باستانی رایج در روم، گسترشی بیشتر یافت. دین زرتشتی در

مقابل، با چارچوب پیچیده‌ی فلسفی و قواعد دشوار و اندیشه‌برانگیز اخلاقی‌اش توسعه‌ای کندتر اما پایدارتر را در سرزمین‌های دیگر تجربه کرد. در نهایت، فهم این نکته مهم است که در دوران اشکانی هم مغان زرتشتی ایرانی که زیر فرمان شاهان پارتی می‌زیستند، و هم مغان مهرپرست رومی که به تدریج تا کاخ امپراتوری رخنه کردند، خود را وارث پارسیان می‌دانستند و قالب عمومی فلسفه‌ی زرتشتی را با بازخوانی‌ها و بازنویسی‌هایی گاه بنیادین تبلیغ می‌کردند.



گفتار سوم: ایزدان همسان مهر

۱. گذشته از آنچه که مرزهای خاوری و باختری ایران زمین، یعنی در تمدن هندی-کوشانی و یونانی-رومی دیدیم، در سایر تمدن‌ها نیز نشانه‌هایی از ایزدان شبیه به مهر را باز می‌یابیم. در میان این تمدن‌ها سزاوار است از دو مورد یاد کنیم، چرا که در آن‌ها ایزدی بومی و شبیه به مهر، به تدریج با مهر ایرانی همانند دانسته شده است. یکی از این ایزدان شَمَش است که به تمدن باستانی میانرودان تعلق دارد، و دیگری اودین یا وتان است که به تمدن ژرمنی وابسته است.

مدت‌ها پیش از آن که آریایی‌ها به منطقه‌ی ایران زمین وارد شوند، و در آن زمانی که در ایران باختری ایلام و سومر باستان تنها تمدن‌های بزرگ محسوب می‌شدند، شکلی از پرستش ایزد خورشید در میان این مردم رواج داشت که به احتمال زیاد بر مهرپرستی ایرانی نیز تأثیر گذاشته است. از کهن‌ترین کتیبه‌های بازمانده از ایلام چنین بر می‌آید که از هزاره‌ی سوم پ.م ایزدی به نام ناهونته در این سرزمین پرستیده می‌شده که از دو نظر با مهر شباهت داشته است. نخست آن که ناهونته خدای خورشید بوده است و نام او نیز از نان-هونته به معنای آفریننده‌ی روز گرفته شده است. دیگر آن که ناهونته ایزد پشתיبان قانون و پیمان‌ها نیز پنداشته می‌شده و این یکی از کهن‌ترین اسنادی است که این دو کارکرد را در خویشکاری یک ایزد با هم ترکیب می‌کند. هرچند ناهونته از دید نگارنده بهترین نامزد برای ایزد ایلامی همتای مهر محسوب می‌شود، اما نظرهای

دیگری نیز در این مورد وجود دارد. مثلاً مهرداد بهار اینشوشیناک را به خاطر جنگاور بودنش و پیوندش با مفهوم شهر و کشور (سرزمین ایلام) به مهر شبیه‌تر می‌داند.^۱

در آن هنگام که ایلامیان ناهونته را می‌پرستیدند، در آن سوی رشته کوه زاگرس، سومریان ایزد خورشیدی دیگری به نام اوتو را نیایش می‌کردند. او دومین فرزند نانا و نین‌گال بود. اوتو همان ایزدی است که بعدها با نام «شمش» در میان سامیان و اکدی‌ان شهرت یافت و این همان است که در زبان عربی، با نام شمس باقی مانده. شمس خدای خورشید، قانونگذاری، عدالت و عهد و پیمان اجتماعی بود. کلاهخودی شاخدار بر سر داشت و سلاحی همچون ارّه را حمل می‌کرد که صبح‌ها برای بریدن کوه‌ها و زاده شدن از میان سنگ‌ها از آن استفاده می‌کرد. این استعاره ای بود که سومریان باستان برای طلوع خورشید از آن استفاده می‌کردند. اوتو نسبت به مادرش نانا از مرتبه‌ی پائین‌تری برخوردار بود. این به انگاره‌ی اکدی‌ان شباهت دارد که شمش یا خدای خورشید، را تابع سین یا ایزد ماه می‌دانستند. چرا که در تقویم ایشان، گاهشماری بر مبنای دگرگونی شکل ماه در آسمان انجام می‌گرفت و بنابراین قمری بود. مرکز پرستش اوتو، شهرهای سیپار و لارسا بوده است. معبد مشهور او «آبادا» (خانه‌ی روشنائی) است که در منطقه‌ی ابوحبّه واقع در سیپار قرار دارد.

^۱ بهار، ۱۳۶۲.



بالا: نقش خدایان سومری بر یک لول، از چپ به راست: نینورتای
کماندار، اینانا (ایشتار)، اوتو (خدای خورشید که با اره از میان
کوه‌ها بیرون می‌آید)، انکی (آنا) و وزیر دوچهره‌اش.



پایین: نقش شمش-اوتو که با اره‌ای در دست از میان کوه‌ها بیرون
می‌آید.

اوتو هم با مهر شباهت‌هایی دارد. او دو ارابه‌ران داشته که در متون بعدی اکدی این دو را «کتو» (عدالت) و
«مشارو» (راستی) نام نهاده‌اند. آشکار است که این با موقعیت ایزد مهر و دو ارابه‌ران نامدارش -رشن و
سروش- شباهت دارد. نام همسر اوتو، «آیا» بوده که بسیار کم به نام او اشاره شده. این نیز با وضعیت مهر
شباهت دارد چون در منابع گوناگون به ازدواج و همسر او نیز اشاره‌ای وجود ندارد.

بعد از ۲۳۵۰ پ.م که اکدیان به تدریج در میان‌رودان غالب شدند و برای نخستین بار بافت دینی اقوام سامی
نژاد در این قلمرو استقرار یافت، خدای خورشید نیز بیش از پیش با نام شمش شناخته شد و با ایزد ماه (سین)

که معبد بزرگش در حران قرار داشت وارد رقابت شد. در این نکته تردیدی وجود ندارد که از همان دوران شروکین دوم، این سنت وجود داشته که نزدیک‌ترین خویشاوند مادینه‌ی شاه رهبر پرستشگاه ماه در حران نیز باشد. چنان که دختر شروکین در ابتدای تاریخ اقوام اکدی چنین موقعیتی داشت و دو هزار سال بعد مادر نبونید (آخرین شاه بابل) نیز با همین منزلت سرافراز بود. وقتی اکدیان و گوتی‌ها از میانرودان رانده شدند، شاهان دودمان اور سوم بر رونق آیین سین افزودند او را در برخی از منابع همچون خدای یگانه و خدای خدایان بزرگ داشتند. با این وجود شمش همچنان در سرزمین‌های سامی‌نشین میان میانرودان و مدیترانه پرستیده می‌شد و به احتمال زیاد یکی از منابعی که در صورتبندی نهایی مهر ایرانی نقش ایفا کرده، هم او بوده است.

داده‌های موجود در مورد شمش در مقام ایزدی مهم و مرکزی به دورانی به نسبت متأخر مربوط می‌شوند. آشور، خدای باستانی آشوریان که نمادپردازی خود را - و احتمالاً اسم خود را - از آیین‌های آریایی رایج در دولت میتانی وام گرفته بود، نوعی خدای جنگاور خورشیدی دانسته می‌شده است. نقش او که مقدمه‌ای بر تصویر فروهر اهورامزدا در بیستون است، همان رخسار آشنای مردی ریشدار را نشان می‌دهد که در حلقه‌ای بالدار نشسته و کمانی کشیده را در دست دارد. هم در منابع اوستایی و هم در متون سومری به کمانگیر بودن خورشید اشاره شده و در بسیاری از منابع تابش آفتاب را به فرو ریختن تیرهای ایزد خورشید تشبیه کرده‌اند. در ضمن این را هم می‌دانیم که هم در متون ودایی و هم اوستایی، مهر یکی از معدود ایزدانی بوده که در هر دو سنت ایرانی و هندی با لقب آسوره (سرور) نواخته می‌شده است. از این رو هیچ بعید نیست که ایزد آشور، شکلی از همان میترای هیتی-میتانی باشد که لقبش (اسوره) به اسم آشور دگردیسی یافته و رخساره‌اش با رمزپردازی ترکیبی مهر و شمش آراسته شده باشد.

آشور از میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م. خدای نگهبان شهر آشور در شمال میانرودان دانسته می‌شد. برخی از اساطیر اکدی او را با انلیل —خدای آسمان در شهر نیپور— برابر گرفته‌اند و در نسخه‌ی آشوری از منظومه‌ی انوماالیش که به شرح داستان آفرینش می‌پردازد، او را همتای مردوک و شاه خدایان دانسته‌اند. این بدان معناست که دست‌کم در حدود زمان تدوین این متن، در قرن سیزدهم پ.م، آشور را همچون ایزد جنگاوری تصور می‌کرده‌اند که بر نیروی پلید آشوب چیره شده و آفرینش آدمیان را ممکن می‌سازد. بر مبنای داده‌های بازمانده از منابع بابلی و آشوری روشن می‌شود که در این قلمرو آشور و شمش خدایانی متمایز و مستقل دانسته می‌شده‌اند. با این وجود در بخش‌های شرقی‌تر و در میان اقوام آرامی و کلدانی ساکن سوریه و فلسطین اشکالی از درهم آمیختگی نقش‌های این ایزدان دیده می‌شود.

در میان خدایان هند و ایرانی، سوریه‌ی هندی که خدای خورشید است، از نظر نام بیشترین شباهت را با آشور دارد. سوریه در منابع هندی موجودی درخشان و نیرومند توصیف شده که بازوانی زرین دارد و در گردونه‌ای در آسمان پیش می‌تازد که با هفت اسب —یا با اسبی هفت سر— کشیده می‌شود. این تا حدودی با توصیفی از ایزد جنگاور آشور در میانرودان در دست داریم یکسان است.

با وجود شباهتی که میان آشور و آسوره یا سوریه‌ی هند و ایرانی وجود دارد، می‌دانیم که پس از تسخیر شمال میانرودان و آسورستان به دست هخامنشیان، فرهنگ این منطقه به سرعت ایرانی شد و نام آشور از منابع دینی رسمی به تدریج رخت بریست. نخستین نشانه از پرستش ایزدی که به مهر شبیه باشد، به چند قرن بعد و زمانی باز می‌گردد که رومیان سوریه را تسخیر نظامی کرده بودند و با این وجود این منطقه از نظر فرهنگی همچنان دنباله‌ای از تمدن ایرانی محسوب می‌شد.

آثار معماری باز مانده از سوریه نیز نشان می‌دهد که در این استان تازه فتح شده به دست رومیان نیز شکلی بومی شده از مهرپرستی رواج داشته است.^۱ در نخستین دهه‌های میلادی، یکی از انبارهای غله‌ی زیرزمینی در بندرگاه قیصریه به مهرابه‌ای بزرگ تبدیل شد. کمی جنوب‌تر، در شهر الخضر (هترا) آثاری وجود دارد که نشان می‌دهد در سال‌های ۱۶۷-۱۷۰م. نخستین مهرابه‌ها در شهر دورا اُروپوس توسط مردی به نام راتپنی که رئیس کمانداران پالیمرای بود، ساخته شد. آنگاه در سال ۲۰۹ یا ۲۱۰ م. به دست رئیس سنتوریون لژیون چهارم اسکیتیا (یعنی لژیون سکاها) بازسازی شد. در همسایگی همین شهر بر نعل درگاه معبدی در شهر الخضر نیز نقش مهر به همراه هلیوس (خورشید) دیده می‌شود و جالب آن که ساختار این معبد به آتشکده‌های زرتشتی شباهتی بسیار دارد.^۲

جالب است که مهرپرستی در استان‌های جنوب شرقی روم که سخت زیر نفوذ فرهنگ و ادیان یکتاپرستانه‌ی ایرانی بودند موفقیت زیادی به دست نیاورد. در استان رومی سوریه تنها هفت نقش از مهر به دست آمده که نسبت به شهری مانند رم یا منطقه‌ی داسیا بسیار اندک است. در صیدا هم احتمالاً تنها یک معبد مهری وجود داشته که در قرن دوم میلادی ساخته شده و تا قرن چهارم که به دست مسیحیان ویران شد، همچنان فعال بوده است. این در حالی است که مهرپرستی در استان‌های شمال غربی روم بیشترین رواج را داشته است.

۲. در مقابل آنچه که در سوریه و بازمانده‌های تمدن کهن میانرودان می‌بینیم، در اروپای غربی با شکلی بسیار جدیدتر از آیین مهرپرستی در پیوند با ایزدانی بومی روبرو هستیم. مشهورترین این ایزدان، اودین^۳ است که در میان قبایل اسکاندیناوی پرستیده می‌شده است. اودین را در فاصله‌ی قرن‌های هفتم تا قرن دوازدهم م. در

^۱. Downey, 1978.

^۲. Drijvers, 1978.

^۳. Odin

فاصله میان دریای بالتیک و ایسلند می‌پرستیدند و او را در میان ایزدان گوناگون ژرمنی، بلندمرتبه‌ترین موجود می‌دانستند. اودین در میان قبایل نورس، همتاست با وُدن^۱ در میان قبایل آنگلو ساکسون، و وُتان^۲ در میان قبایل ژرمنی.^۳

اودین نیز مانند مهر ایزدی جنگاور و خردمند بود که پیروانش معمولاً به طبقه‌ی جنگجویان تعلق داشتند. او پادشاه جهان مینویی (آسگارد^۴) بود و نماینده‌ی جنگ، مرگ، خرد، خلاقیت و هنر شاعری دانسته می‌شد. نام او در اصل از ریشه‌ی *ōðr* گرفته شده که «خشم و خروش» و در ضمن «ذهن، شاعری» معنی می‌دهد. اودین در ضمن حامی جادوگران هم بوده است و از این جنبه با مهر که ایزد مغان بود شباهتی دارد. او نیز مانند مهر همواره با دو تن از ایزدان فرودست‌تر همراهش نموده می‌شود، که هوگین و مونین نام دارند. نام هوگین از *hugr* مشتق شده که «فکر کردن، اندیشیدن، ذهن» معنی می‌دهد و از این رو با رشن شباهتی دارد. مونین نیز از *munr* گرفته شده که یعنی «میل کردن، گراییدن و فکر کردن» و این نیز تا حدودی با سروش شباهت دارد. ناگفته نماند که نشانه‌ی دیگری در مورد این ارتباط، آن است که اودین گسیل کننده و راهبرِ خروس‌هایی دانسته می‌شد که بامدادان می‌خوانند و جنگاوران را برای شتافتن به میدان نبرد از خواب بیدار می‌کنند. این نیز به سنتی اوستایی می‌ماند که سروش، از همراهان مهر، را متولی خروس‌ها و خواندنِ سحرگاهی‌شان می‌داند. در گورهای بازمانده از وایکینگ‌ها در سوئد و نروژ بقایایی به دست آمده که نشان می‌دهد به خاطر پیوند میان خروس و بیداری و احتمالاً رستاخیز، این پرند را در مراسم تدفین نیز قربانی می‌کرده‌اند و این رفتاری است که به خاطر تقدس خروس در ایران زمین نایاب است.

^۱. Voden

^۲. Wotan

^۳. Lindow, 2001.

^۴. Asgard

گذشته از این پیوند میان اودین و جانوران نیز شباهت زیادی به مهر دارد. اودین نیز مانند مهر با کلاغ مربوط است و معمولاً در وضعیتی بازنموده می‌شود که دو کلاغ بر شانه‌هایش نشسته‌اند. در آیین مهرپرستی رومی، کلاغ گماشته‌ای خبرچین محسوب می‌شود و همان پرنده‌ایست که جای گاوی را که قرار است قربانی شود، به مهر خبر می‌دهد. این دلالت خبرچین بودن کلاغ همچنان در ایران امروز نیز باقی مانده است و در ادبیات فارسی هم قار قار کلاغ بارها به خبرچینی و پیام بردن تشبیه شده است. زبانزد مشهوری که معمولاً مادران به کودکان می‌گویند که «کلاغه در فلان مورد برایم خبر آورد» نیز احتمالاً بازمانده‌ای از پیوند میان مهر و کلاغ است.

کامل معتقد است که نقش‌مایه‌ی اساطیری کلاغ در اروپا معادلی است برای شاهین یا عقاب در ایران و این هر دو پرنده با روز و بلندپروازی و بنابراین دانایی پیوند خورده‌اند. احتمالاً کلاغ در آیین اودین نقش راهنمایی ارواح جنگاوران مرده را به تالار مینویب والهالا بر عهده داشته است، که ریاست آن بر عهده‌ی اودین بوده است. بعدتر که مسیحیت در میان قبایل ژرمن نفوذ کرد، این مضمون زیاد دیده می‌شود که کبوتر سپید و صلح‌جوی مسیحی به تدریج بر کلاغ مهیب آهنین پنجه و خونین متقار ادیان کهن‌تر، پیروز شده است.^۱ کلاغ در بسیاری از اساطیر فرعی نیز نقشی مشابه ایفا می‌کند. مثلاً بر اساس افسانه‌های سغدی-ترکی، شاه اوغورها که بوگوخان (بغ‌خان) نام داشته، هنگامی که می‌خواست به جایی لشکر بکشد و آنجا را فتح کند، سه کلاغ را برای جاسوسی به آن سامان فرستاد و این پرندگان تمام زبان‌ها را می‌دانستند. این در واقع همان داستان مهرِ بغ است که کلاغ‌هایش را برای یافتن گاو به گوشه و کنار گسیل می‌دارد. در اسطوره‌های دوران اسلامی هم باز با کلاغ‌هایی سر و کار داریم که اسکندر را هنگام جستجوی آب حیات راهنمایی می‌کنند.

^۱. دیویدسون، ۱۳۸۵.

وایکینگ‌ها معتقد بودند کلاغ‌هایی که در میدان نبرد به جسد جنگاورانِ مرده نوک می‌زنند در واقع نمودی از اودین هستند که از ایشان تغذیه می‌کند، و این نقش در برخی از سنت‌های محلی به گرگ هم تعمیم یافته بود. چنان که بر اساس برخی از شواهد پیروان اودین در مراسم‌شان بالاپوشی از پوست گرگ در بر می‌کرده‌اند. پیوند میان کلاغ و گرگ احتمالاً از مشاهد‌های عینی مردمی گرفته شده بود که می‌دیدند بعد از پایان نبردها، گرگ‌ها و کلاغ‌ها برای تغذیه از لاشه‌ی کشته شدگان به سوی میدان نبرد می‌شتابند. موقعیت سگ و گرگ در این زمینه نیز در آنچه که بین مهرپرستان می‌بینیم شباهتی دارد. با این وجود در سنت رسمی پرستش اودین، گرگ موجود خبیثی محسوب می‌شده است. در داستان وولوپسا^۱ که از روایت‌های کهن ایسلندی است، می‌خوانیم که در دوران قیامت گرگی به نام فنریر^۲ اودین را از پا در می‌آورد و خودش هم در نهایت به دست پسر اودین کشته می‌شود. اما کلاغ در مقابل موجودی مقدس پنداشته می‌شده است. وایکینگ‌ها که از پرستندگان اودین بودند تا مدت‌ها بر کلاهی خود و زره خود نقش کلاغ را ترسیم می‌کردند و از اروپای قرون پنجم و ششم میلادی شمار بسیار زیادی از سنجاق‌ها با نقش کلاغ یافته شده است.

اودین مانند مهر گاو قربانی نمی‌کند، اما یکی از محدود ایزدان ژرمنی است که عمل قربانی را به انجام می‌رساند و شگفت این که مانند زروان خودش را قربانی می‌کند. در شعر هاوامال^۳ که بخشی از منظومه‌ی ادا است، می‌خوانیم که این ایزد خردمند برای این که به دانشی فراگیر دست یابد و بتواند رازهای تمام جهان‌ها را دریابد، به کنار چاه میمیر^۴ رفت، نخست یکی از چشمانش را برای دستیابی به دانش قربانی کرد و به این ترتیب به ایزدی یک چشمی تبدیل شد. بعد هم خود را با نیزه‌ی خویش بر درختِ نگهدارنده‌ی گیتی

^۱. Volupsa

^۲. Fenrir

^۳. Hávamá: یعنی «سخنان آن بلندمرتبه».

^۴. Mimir

(ایگدراسیل) دوخت. از آنجا که در اساطیر ژرمنی و نورس شمار جهان‌ها نه تا می‌باشد، او نیز نه روز و نه شب را در وضعیتی آویخته بر این درخت باقی ماند. بنابراین اودین همان ایزدی است که رازِ نوشتار را برای مردمان آورد.

او در نهایت با این قربانی‌ها به کام خود رسید و پادشاه آسگارد و پدر و رهبر خدایان شد و بر همه‌ی رازها دست یافت و به همین دلیل جادوگران او را می‌پرستیدند. اودین همچنین مخترع الفبای کهن ایسلندی (رونی) دانسته می‌شد و می‌گفتند هجده حرف این الفبا نمادِ نه روز و نه شبی است که او بر ایگدراسیل آویخته بوده است. ناگفته نماند که یکی از لقب‌های اودین در زبان‌های ژرمنی باستانی، ایگ (Ygg) بوده است که در ضمن به معنای درخت زبان گنجشک هم هست و بخش نخستین اسم درخت ایگدراسیل را نیز می‌سازد. از سوی دیگر دراسیل (Drasil) به معنای اسب و مرکب است و از این رو نام درخت مرکزی هستی را در اساطیر ژرمنی می‌توان به «اسب اودین» نیز ترجمه کرد. از این شاهد بر می‌آید که گویا شکل نخستین این قربانی کردنِ خویشتن، با برنشستن اودین بر اسبش پیوند داشته که بعدتر در قالب به دار آویخته شدن از مرکز هستی بازسازی شده است. لقبِ هانگاتیر^۱ برای اودین در اساطیر ژرمنی از این سنت بر می‌خیزد، چون این کلمه به معنای «ایزد آویخته» است.

به این ترتیب، اودین هم با مفهوم قربانی پیوندی نزدیک برقرار می‌کند. در ضمن این را هم بگوییم که در مراسم بزرگداشت او نیز مانند مهر گاو قربانی می‌شده است. چنان که سزار در شرح مراسم گذار جوانان آلمانی می‌نویسد که ایشان می‌بایست گاوی وحشی را در نبرد از پای در آورند و این مراسم را اوروکس نامیده است که بعدها نیز در ادبیات ژرمنی باستان نامی جادویی تلقی می‌شده است. همچنین در ۱۶۵۳ م،

¹ Hangatyr.

وقتی گور یکی از پادشاهان فرانک به نام کلدरिक اول^۱ (۴۴۰-۴۸۱ م.) در تورنای بلژیک کشف شد، در میان گنجینه‌ی تشکیل شده از هشتاد کیلوگرم طلا، یک سرِ گاوِ زرین یافتند که در میان شاخ‌هایش خورشید را نگه داشته بود و این نیز به پیوند میان گاو و آیین‌های خورشیدی در میان قبایل اروپایی دلالت می‌کند.^۲

اودین نیز با اسب ارتباطی ویژه داشت و اسبی اساطیری به نام اسلانپیر داشت که با هشت پای بزرگش در آسمان‌ها تاخت و تاز می‌کرد. در منظومه‌ی ادا داستان پرتفصیلی در مورد چگونگی زاده شدن این اسب آمده، و گفته شده که پدر آن اسبی افسانه‌ای و نیرومند به نام اسواذلیفاری بوده که به یکی از غول‌های یخی تعلق داشته. مادرش مادیانی شهوت‌زده بود که توسط ایزد فریبکاری به نام لوکی آفریده شد تا این اسب را گمراه سازد و صاحبش نتواند به شرطی که با ایزدان آسگارد بسته بود، عمل کند.

اسلانپیر را معمولاً بر قلاب کمربندها نقش می‌کردند و این شکل از آراستن کمر بند با نقش جانوری سنتی بود که به احتمال زیاد از قبایل کهنسال‌تر سکا به میان قبایل ژرمنی راه یافته است. کوهن با بررسی این نقش‌مایه‌ها به این نتیجه رسیده که حتا خودِ شکلِ اسلانپیر هم خاستگاهی شرقی دارد و در واقع شکلی تغییر یافته از همان شیردال ایرانی است.

پیوند میان اودین و مهر با توجه به این شاهد تقویت می‌شود که مراکز ستایش اودین در اروپای غربی نخستین جاهایی بودند که دین مهرپرستی رومی را وام‌گیری کردند. به عنوان مثال منطقه‌ی واس^۳ که یکی از مراکز پرستش وُدن در اودن‌والد بوده، سه مهرابه‌ی کلاسیک رومی نیز داشته است. در سال ۱۹۲۶م. در دیه‌بورگ در همان حوالی مهرابه‌ی دیگری پیدا شد که نقش مهر سوارکار را هنگام شکار نشان می‌دهد. ناگفته نماند که

^۱. Childeric I.

^۲. دیویدسون، ۱۳۸۵.

^۳. Waas

مهر در سرزمین‌های آلمانی معمولاً با لقبِ شکارچی نامیده می‌شده است و لقب پیروزمند یا شکست‌ناپذیر برایش رواج چندانی نداشته است.

دانیلز با تحلیل الگوی توزیع مهرابه‌ها در سرزمین‌های ژرمنی به این نتیجه رسیده که آیین مهر به واسطه‌ی حضور لژیون‌های رومی به اروپای شمال غربی وارد شده و توسط مردم بومی با اودین همسان فرض شده است. بیشترین تراکم از آثار مهرپرستانه را در راین‌لند می‌بینیم که در آنجا نوزده مهرابه‌ی قطعی یافت شده است و از نام‌های حک شده بر آن بر می‌آید که بیشتر پرستندگان این ایزد سربازان رومی بوده باشند. کهن‌ترین مهرابه‌ی خارج از رم که به دقت تاریخ‌گذاری شده به قرارگاه لژیون هشتم آگوستوس تعلق دارد که در بوکینگن در منطقه‌ی نکار در سال ۱۴۸م. دو مذبح را به میترا و آپولون پیشکش کردند.^۱

برخی از نقش‌مایه‌های بازمانده در این منطقه به نوعی همگونی میان ودن، مهر و وای ایرانی دلالت می‌کنند. مثلاً ودن در بسیاری از سنجاق سینه‌های عصر پیشامسیحی همچون ایزدی که می‌دمد و فوت می‌کند بازنموده شده است. همچنین در برخی از این مهرابه‌ها ایزد میترا را همچون ودن تصویر کرده‌اند که در والهالا روان جنگاوران را به حضور می‌پذیرد و با ایشان در بزمی شراب می‌نوشد.^۲

در بیت ۷۷ از هاوامال، در پاره‌ی موسوم به «بخش مهمانان»^۳ چنین می‌خوانیم:^۴

*Deyr fé,
deyja frændr,
deyr sjálfr et sama;
ek veit einn,
at aldri deyr:*

^۱. Daniels, 1975.

^۲. Daniels, 1975: 459-474.

^۳. Gestabáttir

^۴. Larrington, 1999: 77

dómr of dauðan hvern.

رَمه‌ها می‌میرند، خویشاوندان می‌میرند. خویشتن و تن نیز باید بمیرد. یک چیز را می‌شناسم که نمی‌میرد:

شهرتِ مردِ مرده.»

بخش مربوط به این قربانی ارزشِ نقل کردن را دارد. در ابیات ۱۳۸ تا ۱۴۶ از نسخه‌ی قرن سیزدهمی هاوامال،

در بخشی که «داستانِ الفبای رونیِ اودین»^۱ نام گرفته، چنین می‌خوانیم:^۲

Veit ec at ec hecc vindga meiði a

netr allar nío,

geiri vndapr oc gefinn Oðni,

sialfr sialfom mer,

a þeim meiði, er mangi veit, hvers hann af rótom renn.

Við hleifi mic seldo ne við hornigi,

nysta ec niðr,

nam ec vp rvnar,

opandi nam,

fell ec aptr þaðan.

«می‌دانم که نه شب دراز بر درختی بادزده آویخته بودم، زخمی با نیزه، پیشکش شده به اودین، خودم برای

خودم، بر آن درختی که هیچ‌کس نمی‌داند ریشه‌هایش از کجا بر می‌خیزد.

نه نانی به من دادند، نه آشامیدنی‌ای در شاخ (جام)، واژگون و خمیده، (الفبای) رونی را برگرفتم و فریاد

برآورددم: آن‌ها را به دست آوردم. سپس، از آنجا به پشت در افتادم.»

^۱. Rúnatáls-þáttur-Oðins

^۲. Larrington, 1999: 34.

ارتباط اودین با خشونت جنگاورانه را می‌توان از اینجا دریافت که آدام اهل برمن،^۱ وقتی در حدود ۱۰۸۰ م. یکی از نخستین توصیف‌ها از دین قبایل اسکاندیناوی را در کتابش^۲ به دست می‌داد، در مورد معبد شهر اوپسالا در سوئد نوشت که مردم این شهر سه خدای بزرگ دارند که عبارتند از اودین، تور^۳ و فریکو،^۴ و این سه به ترتیب نماینده‌ی خشم و جنگاوری، باران و باده‌ها، و صلح و لذت هستند.

تصویر مهم و معناداری بر سنگی در گوتلند سوئد نقش شده است که به احتمال زیاد اودین را در قالب ایزدی سوارکار نشان می‌دهد. این نقش را با نام سنگ‌نگاره‌ی تانگل‌گارد^۵ می‌شناسند. در این تصویر این ایزد سوارکار توسط جنگاورانی همراهی می‌شود که همگی حلقه‌هایی را در دست دارند. شکل این حلقه‌ها و شیوه‌ی قرار گرفتنشان در دست درست با آنچه که در کتیبه‌های ساسانی و هخامنشی دیده می‌شود برابر است و روشن است که همان حلقه‌ی پیمان مهری است. حضور کاهنی در برابر سوارکار نشانگر آن است که این تصویر ایزدی را بازنمایی می‌کند و خود او نیز حلقه‌ای مشابه را در دست دارد. اما جالب است که برخلاف کتیبه‌های ایرانی، در اینجا حلقه در میان انسان و ایزد دست به دست نمی‌شود و هریک از جنگاوران و ایزدان حلقه را همچون نماد و علامتی به دست گرفته‌اند. این در حالی است که گویی در نقش‌مایه‌های ایرانی خود فعل دست دادن و پیمان بستن است که با حلقه‌ای بازنموده شده است. ناگفته نماند که منابع رومی و یونانی باستان نشان می‌دهند که دست دادن رسمی ایرانی بوده و از ایران زمین به سایر سرزمین‌ها راه یافته است.^۶

^۱. Adam of Bremen

^۲. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum

^۳. Thor

^۴. Frikko

^۵. Tängelgårda

^۶ لوگله، ۱۳۸۵.

کسنوفانس^۱، کتسیاس^۲، پلوتارک^۳ و یوستینوس^۴ این رسم را پارسی دانسته‌اند و آن را نشانه‌ی تایید سوگندی که بسته می‌شده دانسته‌اند. همچنین دیودوروس آن را «نیرومندترین شکل اطمینان بخشیدن به دیگری در میان پارسیان» دانسته است.^۵

^۱. Xenophanes, Anabasis, I, 6, 6; II, 3, 28; 4, 1, 7; 5, 3; III, 2, 4; Hellenica, IV, 1, 5, 50-31.

^۲. Ctesias, FGrH, 688 F 9 (8).

^۳. Plutarch, Alexander, 43.

^۴. Justin, XI, 15, 13.

^۵. Diodor, XVI, 43.



سنگ‌نگاره‌ی تانگل‌گارد

گفتار چهارم: رازهای میترای

۱. مجموعه‌ی اسناد به جا مانده از مهرپرستی باختری نشان می‌دهند که این آیین دینی رازورزانه بوده است. مهرپرستی از این نظر با سایر ادیان جهان باستان تفاوت دارد که عضویت در آن ارثی نبوده و همه‌ی پیروان آن می‌بایست پس از رسیدن به سن بلوغ به شکلی فعال و خودمدار داوطلب ورود به آن شوند. این در تقابل کامل با ادیان سنتی معمولی قرار می‌گیرد که در آن‌ها زاده شدن کودکی در یک خانواده، به معنای شریک شدن خودکار و پیش‌انگاشته‌ی کودک در دین والدینش محسوب می‌شده است.^۱

داوطلبانه بودن آیین مهری تا حدودی به خصلت رازورزانه‌ی آن مربوط می‌شود، اما با آن مترادف نیست. باید در نظر داشت که در جهان یونانی-رومی ادیانی که با نام رازآمیز خوانده می‌شدند (مانند رازهای الوزیس و رازهای دیونوسوس) لزوماً عارفانه یا مرموز نبودند. یعنی رازنگهداری و سوگند برای افشا نکردن راز ویژگی مشترک‌شان نبود و محتوای عرفانی خاصی هم آن‌ها را به هم متصل نمی‌کرد. در جهان باستان باختری، این عنوان برای اشاره به آیین‌ها و دین‌هایی به کار گرفته می‌شد که دارای سلسله مراتبی از آشنایی با مفاهیم دینی بودند و این سلسله مراتب را از مجرای مراسم تشریف پیایی بر اعضایشان اعمال می‌کردند.^۲ آیین مهری هم در روم ساختار و وضعیتی مشابه داشت و به احتمال زیاد بخش مهمی از محتوای عرفانی و رمزپردازانه‌ی ایرانی‌اش در جریان گذار به جهان یونانی و بعد رومی دستخوش دگردیسی و حذف و ساده‌سازی شده بودند.

^۱ Beck, 1996: 176-185.

^۲ Burkert, 1987.

با این وجود محتوای یاد شده همچنان به قدری نیرومند بوده که مهرپرستان باختری خود را وارث فرهنگ و رازهای ایرانی قلمداد کنند.

مفهوم راز که هم در آیین زرتشتی و هم در مهرپرستی دیده می‌شود، کلید اصلی ادیانی است که به ارتباطی عرفانی میان انسان و خداوند قایل هستند و خداگونه شدن انسان را تبلیغ می‌کنند. این ادیان ادعا می‌کنند که راهی برای دگردیسی یافتن به خدایان وجود دارد و آدمیان این توانایی و گنجایش را دارند تا در تقدس خدایان شریک شوند. این باور که به شکلی پراکنده و ابتدایی در ادیان بدوی و آیین‌های شمنی وجود دارد، برای نخستین بار در آیین زرتشت به شکل یک قاعده‌ی اندیشیده و روشن صورتبندی شد. چنان که در کتاب دیگری نشان داده‌ام،^۱ اصولاً ظهور مفهوم خدای یکتایی که ماهیت اخلاقی یکسره خوب و نیک داشته باشد، دستاورد و نتیجه‌ی این باور به خداگونه‌ی انسان است.

دستاورد صورتبندی یکتاپرستانه‌ی زرتشت از مفهوم تقدس به قدری تأثیرگذار و برانگیزاننده بود که طی هزار سالی که بر آیینش گذشت، تقریباً تمام ادیان مهم ایرانی عناصر اصلی آن را وام‌گیری کردند. داربست این آیین بر سلوک عرفانی آدمی و امکان دگردیسی یافتنش به خداوند استوار بود. به این ترتیب بود که سلسله مراتبی وجودی و پلکانی از تقدس پدید می‌آمد که پیروان دین می‌بایست از آن بگذرند. تمام آیین‌هایی که چنین پایگانی از سلوک و عروج را تبلیغ می‌کنند، مسیر رشد و خدا شدن را امری پیچیده و دشوار و نیازمند راهنمایی می‌دانند و این همان است که به صورت راز در اندرون‌شان صورتبندی می‌شود. این قالب را به طور مشترک هم در عرفان زرتشتی می‌توان بازجست و هم ردپای نمایانش را در آیین مهر می‌بینیم.

^۱. وکیلی، ۱۳۹۴.

پیامد مستقیم باور به سلسله مراتبی از رشد و تقدس و رازورزانه و داوطلبانه بودن ورود به این مسیر سلوک، نخبه‌گرایی و تأکید بر انتخاب شخصی افراد و ماهیت متمایز و مستقل تک تک پیروان است. این امر در سودا،^۱ که یک دانشنامه‌ی یونانی قرن دهم میلادی با سی هزار مدخل است، به این شکل انعکاس پیدا کرده که «مهرپرستان تنها کسانی را در انجمن خود می‌پرستیدند که تقدس و توانمندی خود را با گذر از آزمون‌ها و چالش‌های فراوان اثبات کرده باشد».^۲ به همین شکل، گریگوری اهل نازیانزن که از متکلمان کلیسایی است هم به آزمون‌های رایج در رازهای میترا^۳ اشاره کرده است.

این گزارش‌ها نشانگر آن است که مهرپرستان ویژگی‌هایی خاص را در هنگام عضوگیری مورد توجه قرار می‌دادند و همچون گروهی نخبه‌گرا شرط‌ها و آزمون‌هایی را بر سر راه داوطلبان عضویت پیش می‌نهادند. به روایت برخی از مورخان رومی، آیین مهری دارای هشتاد مرحله‌ی گذار بود که در هریک تشریف با فشردن دست راست موبد بلندمرتبه انجام می‌پذیرفت.^۴ گزارش‌های دیگری نیز به خصوص از نویسندگان مسیحی - در دست است که خطرناک و خونین بودن آزمون‌های گذار مهری را نشان می‌دهد. با این وجود شواهد درونی مربوط به خود محافل مهری نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از این باورها اغراق‌آمیز بوده و از شیفتگی مردم عادی نسبت به آیین‌های رازآمیز یا دشمنی مبلغان مسیحی ناشی می‌شده است.

از شواهد باقی مانده از مهرابه‌ها و گزارش‌های مورخان رومی روشن می‌شود که شمار مراحل گذار در میتراپرستی رومی هفت تا بوده است. در کاشی‌های مهرابه‌ی فلیکیسیموس^۵ در اوستیا (بندرگاه رم) این هفت مرحله با نمادهای ویژه‌ی هریک بازنموده شده‌اند. بر مبنای این تصویر روشن می‌شود که این هفت گام از

¹. Suda

². Clauss, 2000: 102.

³. Oratio 4. 70. (ref. in Clauss, 2000: 102).

⁴. Beck, 2000: 145-180.

⁵. Felicissimus

دید مهرپرستان با هفت اختر اصلی آسمان شبانه مربوط بوده است و هریک از آن‌ها توسط یکی از ستارگان

حمایت می‌شده‌اند.^۱ سنت ژروم هم هنگام شرح آیین میتراپی به همین هفت مرحله اشاره کرده است.^۲

هفت پله‌ی تشرف در آیین میترای رومی به این ترتیب سازمان یافته بودند:^۳

نخست، کلاغ (Corax) که نقش خبررسان و پیک را در محفل مهری ایفا می‌کرد. کلاغ طبق اساطیر مهری

همان جانوری بود که جای گاو را به میترا خبر داد و از این رو نماد او را کادئوس می‌دانستند. کادئوس

چوبدست مشهور هرمس بود که دو مار به آن پیچیده بودند و در جهان باستان نماد پیک‌ها پنداشته می‌شد.

مرحله‌ی کلاغ با سیاره‌ی تیر (هرمس، مرکوری، یا عطارد) همسان است.

ارتباط مرحله‌ی نخست با کلاغ بدان معناست که نوآموزان مهری در این مرحله به طور نمادین می‌مردند و

بار دیگر زنده می‌شدند. کلاغ از دیرباز در ایران زمین با مرگ پیوند داشته است. این امر احتمالاً از اینجا ناشی

می‌شود که زرتشتیان مردگان خویش را در استودان‌هایی در فضای باز می‌نهادند تا خوراک جانوران شود و

کلاغ معمولاً نخستین جانوری بوده که به سراغ جسد مردگان می‌رفته است. پیوند میان مرگ و کلاغ همچنان

در اساطیر عامیانه‌ی اروپایی باقی مانده است. چنان که مثلاً در کارت‌های فال‌گیری تارو، علامت کارت

شماره‌ی ۱۳ (که همتای مرگ و نحس است) کلاغ است. نقش کلاغ را در کارت شماره‌ی ۴ هم می‌توان دید.

۴ (۱+۳) از دیرباز با ۱۳ مترادف دانسته می‌شده و در رمزشناسی تارو، مترادف با زمان است که به خاطر

فرسودن همه چیز، عامل مرگ هم هست.

^۱. Clauss, 2000: 132-133.

^۲. Jerome, Letters 107, ch. 2 (To Laeta).

^۳. Clauss, 2000: 131-40.

پس از مرگ نمادینِ داوطلب عضویت در این مرحله و رستاخیز روحانی وی، وی را غسل تعمید می‌دادند و با آب می‌شستند و تمام گناهان وی با این مناسک بخشیده می‌شد. آنگاه دعایی به نام مانترا به وی آموخته می‌شده تا با تکرار کردنش مراقبه کند.

دوم، مرحله‌ی بانو (nymphus) که در آن تشرف یافتگان پیراهنی بلند و زنانه می‌پوشیدند و مشعل و چراغی را به عنوان نماد این مرحله به دست می‌گرفتند. جالب آن است که نماد دیگر برای اعضای این مرحله، دیادم یا سربند اشکانی بود که بر سکه‌های اشکانی همچون نواری دور سر شاه دیده می‌شود و علامت فر ایزدی در میان شاهان اشکانی بوده است. رواج این نماد سلطنتی اشکانیان در میان مهرپرستان رومی که معمولاً در حال جنگ با پارت‌ها بودند، از سویی نشانگر درجه‌ی نفوذ نمادهای ایرانی در روم است و از سوی دیگر احتمال مهرپرست بودن شاهان اشکانی را تقویت می‌کند.

در این مرحله مهرپرست به عقد عرفانی ایزد مهر در می‌آمد و به این ترتیب با او پیمان می‌بست. این همان رسمی است که بعدتر توسط مسیحیان وام‌گیری شد و در صومعه‌ها سبک زندگی دنیاگريزانه و سوگند برای پرهیز از ارتباط جنسی را به ازدواج با مسیح تعبیر کرد. در میان مهرپرستان هم شکلی خفیف‌تر از این رسم وجود داشته و عضوی که در مرحله‌ی بانو بوده سوگند می‌خورده تا در زمان ماندنش در این پایه از آمیزش جنسی بپرهیزد. در جریان مراسم گذار به این مرحله، نوآموز جامی پر از آب را به پیکره‌ی میترا تقدیم می‌کرد. جام نماینده‌ی قلب او و آب درونش نماد روح وی بود که به ایزد مهر پیشکش می‌شد. این مرحله با عنصر آب مربوط بود و سیاره‌ی ناهید (زهره، ونوس یا آفرودیت) نماینده‌اش بود.

سوم، مرحله‌ی سرباز (Miles) است که در جریان مراسم تشرفش نوآموز کاملاً برهنه می‌شد و دستان و چشمانش بسته می‌شد. آنگاه نوآموز به نشانه‌ی تابعیت از قوانین فرقه زانو می‌زد و بند دستانش با یک ضرب شمشیر بریده می‌شد. این حرکت به معنای رهایی نوآموز از بند جبرهای مادی بود، و برهنه شدنش نماد کننده

شدن از زندگی پیشین محسوب می‌شد. در این مرحله با نوک شمشیری تاجی را بر سر نوآموز می‌نهادند. او می‌بایست تاج را از سر بردارد و بر شانه‌اش بنهد و بگوید: «تنها تاج من میتراست.» بعد هم لباس جنگی قهوه‌ای می‌پوشید و آن علامت مشهور مهر را - که صلیب یا گردونه‌ی مهر باشد- بر پیشانی‌اش خالکوبی می‌کردند. علامت اعضای این مرحله یک توبره، یک نیزه و یک کلاهخود بود. این مرحله با سیاره‌ی بهرام (مریخ، آرس یا مارس) همتاست.

مرحله چهارم، شیر (Leo) نامیده می‌شد و نخستین گام از مراحل عالی آیین میترا محسوب می‌شد. علامتش انبری بود که برای به هم زدن آتش در آتشکده کاربرد داشت. نوآموزان هنگام تشریف به این مرحله لباسی ارغوانی بر تن می‌کردند و دست و زبان‌شان را با شیر و عسل می‌شستند. دلیل این کار این بود که نوآموز در این مرحله با آتش همتا دانسته می‌شد و از این رو طی مراسم تشریف حق نداشت با آب تماس یابد.^۱ مراسم تشریف با اجرای بز می‌نمادین ادامه می‌یافت که نوآموز در ابتدای آن گوشتی را برای دیگران می‌آورد و بعد در خوردن آن با اعضای محفل همراه می‌شد. این مراسم نشانگر شام آخر مهر بود. طبق اساطیر مهری، میترا پیش از عروجش به آسمان و سوار شدن بر گردونه‌ی خورشید با دوستانش شامی خورد که از نان و شراب و گوشت قربانی تشکیل شده بود. مهرپرستانی که در پایگان شیر قرار داشتند، می‌بایست نقش نگهبان آتش مقدس را بر عهده بگیرند. این مرحله با سیاره‌ی برجیس (مشتري، ژوپیتِر یا زئوس) برابر بود که در ایران زمین با هورمزد برابر انگاشته می‌شد.

مرحله پنجم پارسی (Perses) نام داشت و علامت آن پیراهن خاکستری رنگی بود که نوآموز می‌پوشید و هنگام تشریف سرش را با عسل تدهین می‌کرد. نماد این مرحله داس است و ماه با آن همتا دانسته می‌شد.

¹. Porphyry, De Antro Nympharum, 24.

نماد خاص این مرحله یک هلال ماه و ستاره است و این همان علامتی است که بر پشت بسیاری از سکه‌های اشکانی دیده می‌شود در زمان ساسانیان به صورت نشانه‌ی رسمی شاهنشاهی ایران در می‌آید. این همان نمادی است که تا به امروز در قالب علامت کشورهای اسلامی باقی مانده و مثلاً در پرچم کشورهای مانند ترکیه و مراکش دیده می‌شود. نماد دیگر اعضای این مرحله، شمشیر کوتاه پارسی یا آکیناکه بود که در تخت جمشید آن را می‌توان در غلافی بر کمر بند پارس‌ها آویخته دید. جالب آن که سنت ژروم هنگام ذکر این هفت پله، مرحله‌ی پارسی را با نام پرسئوس (پهلوان یونانی) یکی می‌گیرد و سلسله مراتب میتراپی را به این ترتیب بر می‌شمارد: کلاغ، عروس، سرباز، شیر، پرسئوس، خرچنگ و پدر.^۱

کومون در جمع‌بندی‌اش از منابع رومی در مورد این مرحله، گفته که با تشریف به این پله، نوآموز به عضویت نژادی برگزیده در می‌آمد که تنها وارث حکمت مغان بود و شایستگی دریافت وحی و الهام ایزدان را داشت.^۲ چنین می‌نماید که پرسئوس – پهلوان نامدار یونانی که نامش هم به معنای پارسی است، – تجلی این پارسی شدن محسوب می‌شده است. در این مرحله نیز نوآموز با عسل تدهین می‌شد. اهمیت عسل در آیین مهر و به‌ویژه این مرحله از آنجا ناشی می‌شود که ایرانیان قدیم عسل را نماد باروری و خلوص می‌دانستند. همچنین خاستگاه این مایع شیرین را ماه می‌دانستند. به عبارت دیگر، پیوند میان ماه و زنانگی و شیر که در آیین هوم بررسی‌اش کردیم، نسخه‌ای مهرپرستانه هم داشته است که ماه را به باروری و عسل و پاکی مربوط می‌دانسته است. این باور عامیانه‌ی فراگیر که عسل افزاینده‌ی قوه‌ی بآ و تیز کننده‌ی میل جنسی است، از پیوند میان عسل و باروری ناشی می‌شود. اما این که عروس و داماد هنگام سوگند زناشویی عسل می‌خورند و یک ماه پس از آن را ماه عسل می‌نامند، بیشتر به سویی‌ی خلوص و پاکی عسل و تشبیه دوام و شیرینی عشق بدان باز

^۱. Jerome, Epistle 107.2 "To Laeta".

^۲. Cumont, 1945: 418.

می‌گردد.^۱ این صفت احتمالاً از آن رو به غسل منسوب شده که این ماده در حالت عادی به دلیل خصلت اسیدی زیادی که دارد، نمی‌گندد و حالت اولیه‌ی خود را حفظ می‌کند و از این نظر در میان خوراک‌ها به طلا در میان فلزها شباهتی دارد. یعنی چه بسا که نوشاندن غسل به داماد توسط عروس را بتوان همتای اهدای حلقه‌ی زر به عروس از سوی داماد قلمداد کرد.

ششمین مرحله پیکِ خورشید (Heliodromos) نام داشت و علامتش مشعلی و تازیانه‌ای بود که نوآموز به دست می‌گرفت. هنگام تشریف در این مرحله لباس سرخ می‌پوشیدند و آن را با خورشید (آپولون) یکسان می‌دانستند. نوآموز در این مرحله با خود میترا شبیه دانسته می‌شد در بزم‌ها در جایگاه وی می‌نشست. احتمالاً تاجی با کنگره‌های تیز و شبیه به شعاع‌های خورشید علامت خاص اعضای این پله بوده است. این تاج امروز بر سر مجسمه‌ی آزادی دیده می‌شود.

هفتمین مرحله پدر یا بابا (pater/ papa) نام داشت و جالب آن که با سیاره‌ی کیوان (ساتورن) هم‌تا دانسته می‌شد. توضیح آن که کیوان از ایزدان ستاره‌ای میانرودان بود که در ایران و احتمالاً ایلام چندان محبوب نبود و بعدتر در اساطیر زرتشتی با اهریمن یکسان انگاشته شد. علامت ویژه‌ی پدر آن بود که حلقه‌ی پیمان مهر را در دست داشت و عصایی به دست می‌گرفت و همچون میترا لباس و شلوار پارسی می‌پوشید و کلاه شکسته بر سر می‌گذاشت. این مرحله نماد شکل‌زمینی شده و گیتیانه‌ی ایزد است که پس از عروج به آسمان‌ها برای هدایت مردمان و تداوم نبرد با بدی دستخوش رستاخیز شده و بار دیگر به زمین بازگشته است.

شواهدی وجود دارد که برخی از انجمن‌های مهری بیش از یک نفر در درجه‌ی پدر را داشته‌اند و به‌ویژه در رستاخیز کوتاه ادیان غیرمسیحی در قرن چهارم میلادی با نام‌هایی روبرو می‌شویم که از همان ابتدا در درجه‌ی

^۱ این دیدگاه را دکتر مسعود همایونی در مقاله‌ی به نسبت گمنام اما خواندنی‌ای به نام «گنوستیسم ایرانی» طرح کرده‌اند.

پدر به انجمنی پیوسته‌اند. این نشانگر آن است که احتمالاً در دورانی درجه‌ی پدر به شکل افتخاری به اعضای بانفوذ و حامیان مؤثر انجمن‌ها داده می‌شده است. همچنین خبر داریم که لقب پدر پدران هم وجود داشته است و گویا بیشتر به پدر قدیمی‌تر و مرجع اصلی یک محفل دارای چند پدر اشاره کند تا سلسله مراتبی شبیه به کهنانت مسیحیان.

این هفت مرحله همگی در یک محفل کوچک مهری وجود داشتند و سلسله مراتبی از رازآشنایی را در میان اعضای انجمن نشان می‌دادند. در هر انجمن مهری نام و درجه‌ی اعضا بر لوح‌هایی مفرغین نوشته می‌شد و امروزه برخی از این سیاهه‌های اسامی از ویرونوم و دورا اروپوس کشف شده است. بر اساس داده‌های به دست آمده از این سیاهه‌ها می‌دانیم که برخی از اعضای یک محفل به محفل‌های دیگر منتقل می‌شده‌اند و نقش‌های متفاوتی را بر عهده می‌گرفته‌اند. کلاوس با تحلیل این نام‌ها نشان داده که تا پیش از ۲۵۰ م. تنها در مورد ۱۴٪ از اسامی درجه‌ی فرد مشخص بوده است. او بر این مبنا برداشت مرسوم را مورد انتقاد قرار داد و این حدس را مطرح کرد که شاید بخش بزرگی از اعضای این انجمن‌ها اصولاً عضو این پایگان هفت‌تایی نبوده باشند.^۱

امروزه بحث‌های زیادی در مورد ماهیت این هفت پله وجود دارد. شواهدی هست که نشان می‌دهد این هفت لایه در تمام محفل‌های مهری وجود نداشته‌اند، یا دست‌کم در برخی از محفل‌ها به ازای تمام لایه‌ها عضوی وجود نداشته است. این که چنین سیستم سلسله مراتبی‌ای برای مهرپرستان آشنا و مقدس بوده روشن است، اما این که تمام انجمن‌های مهری باختری در عمل دارای این نظم بوده باشند، جای تردید دارد. در برخی از محفل‌ها نشان و نامی از آن‌ها نمی‌بینیم و در برخی دیگر تنها از نام پدر خبر داریم. دست‌کم در یک مورد از

¹. Clauss, 1990: 183-194.

محفلی خبر داریم که در آن به دو پدر اشاره شده است. چنین می‌نماید که در میان تمام این سطوح، نقش پدر از همه مهم‌تر بوده و در تمام انجمن‌های مهرپرستان نقش پدر حتما حضور داشته و رهبری گروه را بر عهده می‌گرفته است. با این همه شواهد نشانگر آن هستند که مرزبندی میان این سطوح و پر شدن واقعی‌شان توسط اعضا در بسیاری از موارد انجام نمی‌پذیرفته است.^۱ همچنین می‌دانیم که در میان مهرپرستان ساکن در مناطق گوناگون سلیقه‌های محلی متفاوتی رایج بوده است. به عنوان نمونه این گزارش را در دست داریم که در بابل، مگی که مراسم تشرف را اجرا می‌کرد مانند مادها لباس می‌پوشید. لقب این مغ میترا برزن (یعنی مهر برافراشته) بوده است و اتحاد نمادین خداوند با مهرپرست را نمایش می‌داده است.

در واقع هفت پله‌ی مهرپرستی در آیین باختری بیشتر به بازمانده‌ای از یک نظم اساطیری کهنسال‌تر می‌ماند که در وام‌گیری‌های پیاپی در تمدن‌های بالکان و ایتالیا دستخوش دگرگونی و تحریف شده و به تدریج به مرتبه‌ی امری نمادین و مقدس اما فاقد کارکرد فرو کاسته شده باشد. ناگفته نماند که این سلسله مراتب هفت پله‌ای در آیین‌های رازورز ایرانی و به‌ویژه عرفان ایرانی با قدرت تمام باقی ماند و شالوده‌ی مراحل سیر و سلوک صوفیانه را فراهم آورد. همچنین لقب بابا هم در عرفان ایرانی جایگاه و نقش مهم خود را حفظ کرد و بخش مهمی از سرکردگان مرموز و بزرگ اندیشه‌ی عرفانی ایرانی (مثل بابا طاهر عریان و بابا کوهی شیرازی) با لقب بابا شناخته می‌شدند که احتمالاً باقی مانده‌ای از موقعیت ارجمندشان در چارچوبی مهرپرستانه بوده است.

ردپای باور به هفت گام عروج تا قلمروی مینویی را در ادبیات فارسی به روشنی می‌توان بازیافت. هفت شهر عشق و هفت گام سلوک و هفت مقام تصوف و هفت خوان رستم و اسفندیار همگی بیان‌هایی از این سنت

^۱. Clauss, 2000: 131-140.

هستند. حتا در آیین‌های باستانی و کمتر شناخته شده‌ای مانند ایزدی‌ها هم پابندی به این چارچوب عمومی دیده می‌شود. ایزدی‌های کردستان که به خاطر مقدس دانستن شیطان و باور به موجودی به نام ملک طاووس در واقع بازمانده‌ی یکی از ادیان باستانی قلمرو ماد هستند، به همین سلسله مراتب روحانی هفت پله‌ای اعتقاد دارند و هفت پیشوای دینی برای خود قایل هستند که رهبرشان شخصی به نام شیخ عدی است. در جشنی که برای این شیخ عدی می‌گیرند، گاوهای سپید به افتخار ملک شمس (شاه خورشید) قربانی می‌شود. پیروان این دین به هفت آسمان و هفت فرشته‌ی مقرب –یا ایزد فروپایه– اعتقاد دارند و جامعه‌شان به هفت طبقه (شیخ، امیر، قوال، پیر، کوچک، فاکر، مولا) تقسیم می‌شود.^۱ جشن‌های اصلی ایزدی‌ها هم در فرهنگ کهن ایرانی ریشه دارد. این مردم علاوه بر جشن شیخ عدی، سه جشن مهم دیگر دارند که عبارتند از نوروز، تیرگان، و مهرگان.

شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد مهرپرستان و به‌ویژه اعضای بلندپایه‌ی این گروه به قواعد اخلاقی خاصی پایبند بوده‌اند. آیینی که از نظر هم‌تباری و خویشاوندی نزدیک‌ترین رابطه را با مهرپرستی رومی دارد، خود آیین زرتشت است که شکل ایرانی مهرپرستی را در دل خود هضم کرد و با خون سرزنده‌ی آن بالید و رشد کرد. بسیاری از مورخان رومی و یونانی در ضمن مربوط و هم‌سرشت دانستن آیین مهر و زرتشت، نام مغ را برای رهبران هردو گروه به کار گرفته‌اند و به ویژگی‌های اخلاقی مغان اشاره کرده‌اند. مثلاً پورفیریوس می‌گوید که مغان ایرانی چندان خردمند و محترم بودند که داریوش بزرگ در نگاره‌ی گورش خویشان را استاد مغان دانسته است. این برداشت البته نادرست است و در نقش رستم چنین ادعایی دیده نمی‌شود. اما

^۱. Nabarz, 2005: 57.

بعید نیست که پورفیریوس به طور کلی به منبعی مغانه اشاره کرده باشد که پیوند میان داریوش و مغان را در نظر داشته است.

پورفیریوس همچنین نوشته که مغان در میان خود سه رده داشتند که سطوح متفاوتی از پرهیز غذایی را رعایت می‌کردند. مغان عادی مانند مردم عادی گوشت می‌خوردند و جانوران را برای تغذیه می‌کشتند. رده‌ای بلندپایه‌تر از ایشان، گهگاه گوشت می‌خوردند اما خودشان جانوران را نمی‌کشتند و ارجمندترین مغان هرگز گوشت نمی‌خوردند و دست به کاری نمی‌زدند که به جانداران آسیب برساند. از دید او مغان به شکلی از تناسخ باور داشتند و به این دلیل در برخورد با جانوران جانب احتیاط و احترام را رعایت می‌کردند. پایگان مهرپرستان از این رو با جانوران نامگذاری شده‌اند که هریک از آن‌ها به نیرویی در روح انسان اشاره می‌کنند که به آن جانور خاص بیشترین شباهت را دارد.^۱

چنین می‌نماید که پذیرش عضویت در انجمن مهری با نوعی آیین ور و گذر از آزمونی خطرناک همراه بوده باشد. در مهرابه‌ای در کاراوبورگ^۲ که به قرن سوم میلادی تعلق دارد، چاله‌ای یافته‌اند که احتمالاً برای برگزاری این مراسم آزمون به کار می‌رفته است. از نویسندگان قرون اولیه‌ی مسیحی، گزارش کوسماس ملودوس (اهل اورشلیم) را در دست داریم که به هشتاد مرحله‌ی گذار آیین میتراپی اشاره کرده و گفته که بخشی از این مراحل با انجام آزمون‌های سختی همراه بوده است. از جمله گذر از آتش، تنهایی و روزه گرفتن در بیابان، و چند روز غوطه خوردن در آب. او همچنین اشاره کرده که فقط کسانی که از این مراحل گذشته بودند، حق داشتند در مراسم خاص میتراپرستان شرکت کنند.^۳ نونوس دروغین گزارش مشابهی به دست داده و اشاره

^۱. Porphyry, De Abstinencia. 4.16.3 (136).

^۲. Carrawburgh

^۳. Cosmas Melodus, Scholia in Greg. Naz. Carm. (Migne, PG 38: 506), 102.

کرده که مراحل هشتادگانه‌ی یاد شده از آسان به دشوار مرتب شده بودند و هدف از آن اثبات خلوص و تسلط بر نفس داوطلبان عضویت بوده است.^۱

در منابع لاتین، این دو اشاره به توصیف مراسم گذار مهرپرستان رومی پرداخته‌اند. هردو بند از رساله‌ی آمبروسیاستر مسیحی گرفته شده که متنی را در رد و نقض باورهای مهری نوشته است:

Alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta qui se liberatorem appellet.

«... که دستان نوآموز با روده‌ی مرغ بسته می‌شد و بعد کسی که خود را آزادکننده می‌نامید، آن را با شمشیر می‌برید.»^۲

Alii autem sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes, alii vero leonum more fremunt ... ecce quantis modis turpiter inluduntur qui se sapientes appellant

«... برخی از آن‌ها بال‌هایشان را برهم می‌زدند و قار قار کلاغ را تقلید می‌کردند. در حالی که برخی دیگر عملاً مانند شیر غرش می‌کردند... چقدر آلودگی این کسانی که خود را خردمند می‌شمارند، نفرت‌انگیز است.»^۳

می‌بینیم که مراسم شبه‌شمی که در آن تقلید رفتار جانوران رواج داشته، در کنار مراسمی نمادین و آیینی مانند بریدن بندهای دست نوآموز و آزاد ساختن نمادین وی، باب بوده‌اند.

پورفیریوس در بندی از نوشتارش به این نکته اشاره کرده که اعضای پایه‌ی شیر در انجمن مهری سوگند می‌خوردند دست به کاری که مایه‌ی آزار دیگران می‌شود نیالایند. کلاوس این اشاره را تعمیم داده و به این

^۱. Nonnus, Comm. in Greg. Nazian. Or. 4. 70 (Migne, PG 36: 989).

^۲. Ambrosiaster, Quaestiones veteris et novi testamenti 113.11 (PL 34:2214); Clauss, 2000: 133-135.

^۳. Ambrosiaster, Quaestiones veteris et novi testamenti 113.11 (PL 34:2214); Vogels et al. 1966.

نتیجه رسیده است که میتراپرستان از مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی پیروی می‌کردند و تابع یک نظام انضباطی مدون بوده‌اند.^۱ این نتیجه‌گیری با گزارش ترتولیان در رساله‌ی «درباره‌ی تاج‌گذاری سربازان» تقویت می‌شود. این نویسنده‌ی مسیحی در این متن می‌گوید که سربازان و سرداران میتراپرست از گذاشتن تاج افتخار بر سرشان پرهیز می‌کردند، چون «میترا تنها تاج ایشان بود».^۲

در نهایت عضویت نوآموز در انجمن مهری زمانی رسمیت می‌یافت که فرد با پدر انجمن دست دهد. این مراسم از این اسطوره ناشی می‌شد که مهر در ابتدای آفرینش جهان با خورشید کشتی گرفت و او را بر زمین زد و بعد با گرفتن دست راستش، او را از زمین بلند کرد و به این ترتیب خورشید و مهر با هم متحد و همسان گشتند. به این دلیل بود که اعضای انجمن میتراپی را *syndexioi*^۳ می‌نامیدند، یعنی «دارندگان دست راست مشترک»!^۴

۲. رازورز بودن مهرپرستی را از معماری مرکز تجمع پیروان این آیین نیز می‌توان دریافت. در روم پرستشگاه‌های میترا در زیر زمین ساخته می‌شد و نور خورشید از راه سوراخی بر سقف بر مکانی مقدس در معبد فرو می‌ریخته است. مهرپرستان محل اجرای مراسم خود را غار می‌نامیدند و در شرایطی که دسترسی به غاری طبیعی ممکن نبود، اتاقی معمولاً زیرزمینی را با تزئیناتی می‌آراستند تا به غار طبیعی شبیه شود. بر خلاف تمام سنن دینی شناخته شده، معبد مهرپرستان از بیرون قابل تشخیص نبود و هیچ معماری چشمگیر و عنصر

^۱. Clauss, 2000: 144-145.

^۲. Tertullian, De Corona Militis, 15.3.

^۳. برگرفته از *συνδεξιοι* (سون‌دکسوی) در یونانی، یعنی متحد شده با دست راست، یا به لحاظ لغوی، "هم(دست)راست".

^۴. Clauss, 2000: 105.

زیبایی‌شناختی یا باشکوهی در آن به کار نرفته بود.^۱ این ساده بودن و طبیعت‌گرا بودن معابد مهری نشانگر آن است که رازورزی در آن به راستی رعایت می‌شده و احتمالاً بسیاری از مردم همسایه‌ی معابد مهری از وجود این مکان‌ها در نزدیکی خود با خبر نبوده‌اند.

معماری و ساختار معابد مهری کاملاً با معابد سایر ایزدان رومی متفاوت بوده است. در روم باستان، مانند سایر مناطق، معبد عبارت بود از ساختمانی بزرگ و باشکوه که بر روی زمین ساخته می‌شد و در راستای گنجاندن شمار بیشتری از زایران و نمایش ثروت و قدرت ایزدِ مقیم آن تکامل می‌یافت. در این معبد‌ها تالارهایی برای اجرای مراسم عمومی ساخته می‌شد و بتِ خدای مقیم معبد در مکانی مقدس و دور از دسترس، اما معمولاً قابل مشاهده نهاده می‌شد تا زوار بتوانند آن را ببینند و نذری‌های خود را بدان پیشکش کنند. این معابد خانه‌ی خدایان محسوب می‌شدند و از این رو شبیه به کاخ شاهان آراسته می‌شدند.

معابد مهری از نظر معماری و کارکرد دقیقاً متضاد معابد معمولی بودند. فضای خصوصی و کوچک‌شان، گنجایش اندک‌شان، و غیابِ مکانی مانند قدس الاقداس که پیکر خدا در آن نهاده شده باشد، کاملاً آن را از سایر پرستشگاه‌ها متمایز می‌سازد. تندیس مهر گاوکش تنها نمادی از کردار پهلوانانه‌ی میترا و آرایه‌ای هنری بوده است، و شیوه‌ی نهاده شدنش در جایی قابل دسترس و نزدیک به محل نشستن اعضای محفل نشان می‌دهد که بت یا پیکره‌ی خدا دانسته نمی‌شده است. این بدان معناست که تندیس مهر تنها نماد و علامتی برای یادآوری اسطوره‌ی او بوده و معبد مهری فاقد بت یا پیکره‌ی خداوند بوده است. در واقع معبد مهری نخستین پرستشگاه کاملاً انسانی است. یعنی کهن‌ترین نمونه از معبدی است که به افتخار خدایی بنا شده، اما از آن خدا اثری در آن دیده نمی‌شود. ساختار و کارکرد معابد مهری به شکل غریبی به وصف خرابات‌های

¹. White 1990: 47-59.

ایرانی در دوران اسلامی شباهت دارد. از شعر صوفیانه‌ی پارسی بر می‌آید که خرابات‌ها که احتمالاً ترکیبی که از مهرکده‌های قدیمی و مراکز تجمع زرتشتیان بوده، جایی بوده برای گرد هم آمدن اعضا و گپ و گفت و ساز و سرود و شادخواری و شادنوشی آیینی. همه‌ی مراسم مهری در این مهرابه‌ها انجام می‌پذیرفت و بنابراین غیاب این معابد در یک منطقه را می‌توان نشانه‌ی رایج نبودن مهرپرستی در آنجا دانست.^۱ در کل تا به حال چهارصد و بیست معبد مهری شناسایی و خاکبرداری شده است.^۲

ساختار معبد به چلیپایی شباهت داشته و جریانی از آب جاری در کناره‌های آن روان بوده است. گاهی در سرسرای معبد اتاق کوچکی برای آماده کردن خوراک و نهادن اشیای مورد نیاز برای مراسم وجود داشت که narthex خوانده می‌شد. در انتهای معبد، جایی که احتمالاً همان مهرابه بوده، تندیس از مهر گاوکش را می‌گذاشته‌اند و مهرپرستان بر سکوهایی در اطراف مسیر اصلی منتهی به آن می‌نشسته‌اند. گنجایش این معابد به نسبت اندک است و هریک از آن‌ها دست بالا چند ده تن را در خود جای می‌داد و گنجایش بیشتر مهرابه‌ها سی تا چهل تن بوده است.

مهرپرستان این معابد را با آرایه‌ها و نمادهایی می‌آراستند که بخشی از آن در کاوش‌های باستان‌شناسانه بازیافت شده است. با توجه به این که هیچ متن مفصل و قابل توجهی از مهرپرستان باختری باقی نمانده است، هر آنچه در مورد رمزپردازی‌های ایشان می‌دانیم به حدس و گمان محدود می‌شود. با این وجود برخی از شواهد الگوهایی معنادار را نشان می‌دهند. بی‌شک مشهورترین آرایه‌ی یک مهرابه، تندیس مهر در حال کشتن گاو بوده که آن را در روم tauroctony می‌نامیدند که یعنی «گاوکشی».^۳

^۱. Burkert, 1987: 10.

^۲. Clauss, 2000: xxi.

^۳. Beck, ۱۹۹۴.

این تندیس مهر را در قالب پسر جوانی بی ریش و سبیل نشان می‌داد که کلاه‌ی بلند و شکسته بر سر دارد و به سبک ایرانیان پیراهن و شلوار و چکمه‌ی بلند و شنل در بر کرده است. مهر رومی معمولاً در حال فرو کردن خنجر بر گردن نره گاوی تنومند نموده می‌شود، در حالی که با دست چپ بینی گاو را گرفته است.^۱ در زیر بدن گاو جانورانی هستند که او را در قربانی یاری می‌کنند. این جانوران عبارتند از ماری که زیر سینه‌ی گاو را گزیده، سگ یا گرگی که به سوی گردن او خیز برداشته، و عقربی که بیضه‌ی گاو را در چنگ گرفته است. همچنین معمولاً در کنار پیکره‌ی مهر تصویر دو مشعل‌دار دیده می‌شود که همچون مهر لباس پارسی بر تن دارند.^۲ این دو را کاوتوپاتس^۳ و کاوتس^۴ می‌نامند که به ترتیب مشعل خود را به پایین و بالا گرفته‌اند و نشانگر خورشید در حال طلوع و غروب هستند.^۵ اسم ایشان شکلی رومی شده از نام‌هایی پارسی است.^۶ در مورد معنای رمزپردازی تندیس مهر گاوکش نظریه‌های متعددی وجود دارد. دیدگاه سنتی که کومون در کتابش آن را صورتبندی کرده،^۷ آن است که این تندیس مراسم قربانی کردن گاو را نشان می‌دهد که در اوستا و متون ودایی اشاره‌های زیادی به آن وجود دارد. برداشت دیگری هم هست که این تندیس را با نمادهای اخترشناسانه مربوط می‌داند. در روم باستان مهر با پرسئوس هم‌تا دانسته می‌شد و در صورت‌های فلکی آن دوران پرسئوس همچون پهلوانی نموده می‌شد که گاو در پایین پایش قرار داشت و کلاغ، شیر، گرگ، و مار در اطرافش جای می‌گرفتند. این دقیقاً همان نمادپردازی‌ایست که در تندیس مهر نیز می‌بینیم. اولانسی که از این نظریه دفاع می‌کند، مهر گاوکش را همان پرسئوس کشته‌ی گرگ می‌داند و به شباهت میان کنش پهلوانی

1. Clauss, 2000: 77.

2. Clauss, 2000: 98-99.

3. Cautopates

4. Cautes

5. Vermaseren, 1960: 56-88.

6. Schwartz, 1975.

7. Cumont, 1899.

ایشان و جایگاه انجام عمل که غاری در زیر زمین است استناد می‌کند.^۱ اشپایدل با تکیه بر اساطیر یونانی، صورت فلکی اوریون را نشانه‌ی میترا می‌داند.^۲



گذشته از این تندیس، نگاره‌ها و علائم دیگری نیز در مهرابه‌ها وجود داشته است. مثلاً نقشی مفرغی از مهر در نزدیکی دیوار هادریان و در نزدیکی مهرابه‌ای کشف شده که این ایزد را در حال خارج شدن از حلقه‌ای تخم‌مرغ مانند نشان می‌دهد که در اطرافش نقش دوازده برج مربوط به ماه‌های سال چیده شده‌اند. این نقش که امروز در موزه‌ی دانشگاه نیوکاسل نگهداری می‌شود، این حدس را تایید می‌کند که میترا در برخی از نقاط قلمرو روم با فانس^۳ -ایزد مرموز آیین‌های اورف‌ای- هم‌تا دانسته می‌شده است. این ایزد نیز در ابتدای پیدایش هستی از دل تخم مرغی نخستین زاده شد و بعد آفرینش گیتی را آغاز کرد. نقش مهم دیگری که در مهرابه‌های

^۱. Ulansey, 1989: 25-39.

^۲. Speidel, 1997.

^۳. Phanes

رومی زیاد تکرار می‌شود، تصویر پیمان بستن مهر و خورشید است. در این تصاویر مهر پس از قربانی کردن گاو در حالی که کنار پیکر قربانی ایستاده، با خورشید هم‌عهد می‌شود. همواره کاوتس و کاوتوپاتس در کنار تصویر دیده می‌شوند و معمولاً ماه نیز در آسمان بازنموده می‌شود.^۱

چنان که گفتیم، گنجایش معبد های غار مانند مهرپرستان بسیار اندک است و دست بالا چند ده نفر را در بر می‌گیرد. از این رو هریک از این محفل های مهرپرستان واحدی کوچک و محلی از مردان هم‌پیمان و متحد شده با هم بوده است که سلسله مراتب هفت لایه‌ای یاد شده را در خود دارا بوده است. به طوری که هر محفل یک پدر داشته که حافظ راز در آن گروه محسوب می‌شده است.

با وجود اساطیر و افسانه‌های زیادی که در این مورد بر سر زبان‌هاست، شواهد تاریخی و باستان‌شناختی‌ای وجود ندارد که بر ارتباط محافل مهری با هم دلالت داشته باشد. چنین می‌نماید که هریک از انجمن‌های محلی یاد شده کاملاً خودبسته و خودمختار بوده باشد و اثری از سطوح سازمان دهنده‌ی بالاتر مانند اسقف و کاردینال و پاپ در کلیسای مسیحی در میان مهرپرستان دیده نمی‌شود.

محکم‌ترین رشته‌ای که مهرپرستی رومی را با زمینه‌ی فرهنگ ایرانی مربوط می‌سازد، این حقیقت است که این آیین در روم ماهیتی اختری داشته است. یعنی دین میترا در روم از نظر ساختار و قالب جهان‌بینی کاملاً با آنچه که در بابل می‌بینیم همسان است. مهرپرستان رومی در انجمن مخفی خود سلسله مراتبی هفت پله‌ای داشتند که هریک از سطوح آن زیر فرمان یکی از ستارگان آسمان قرار داشت. بالاترین و ارجمندترین مرحله توسط خورشید نمایندگی می‌شد و به رهبر کل مهرپرستان تعلق داشت، یعنی کسی که پدر نامیده می‌شد. چنین می‌نماید که رومیان نیز این مقام را با اسم ایرانی بابا می‌نامیدند. چون بعدتر که مسیحیان ساختار و

¹. Beck, 2004: 286-287.

نمادهای دینی مهربان را وام‌گیری کردند، شکلی تغییر یافته از همین کلمه را به رهبر خود اطلاق کردند و او را پاپ (پاپا) نامیدند.

هفت اختر و باور به این که عدد هفت مقدس است، باوری کهن و قدیمی است که در عقاید و باورهای کهن میانرودان ریشه داشته، اما برای نخستین بار به شکلی پرداخته و منظم در آرای کاهنان و دانشمندان بابلی قرن ششم و پنجم پ.م پدیدار می‌شود. این بدان معناست که همزمان با ورود عنصر پارسی و مادی به شهر بابل در قرن هفتم و ششم پ.م، و همزمان با چیره شدن این عنصر و تسخیر سیاسی این تمدن در دل ایران زمین، ترکیبی نو در زمینه‌ی جهان‌بینی بابلیان پدید آمد که مبنایش اخترشناسی کهن میانرودان و ایلام بود، که با ساختار سلسله مراتبی و منظم اندیشه‌ی ایرانی و زرتشتی در آمیخته بود.

زنوبیوس سوفسطایی گفته که از دید میتراپرستان هشت نیرو آفرینش هستی را ممکن ساخته بودند. این عدد از ترکیب عدد مقدس یک – که نماد خدای یکتا و وحدت درونی همه‌چیز با هم بود – به علاوه‌ی هفت پدید می‌آمد. این هشت نیرو عبارت بودند از آب، آتش، زمین (خاک)، آسمان (باد)، خورشید، ماه، میترا و شب. او همچنین به تقدس هشت در آیین اورفه‌ای اشاره کرده و این هشت عنصر را در آن آیین نیز مهم دانسته و هشت گوشه‌ی مکعب را نماد آن دانسته است.^۱ تئون اهل ازمیر از کاهنان مصری، و اراتوستن نقل کرده است که عدد هشت از دید ایشان نماد کل هستی است، چون ایشان شمار مدارها و افلاک چرخنده دور زمین را هشت تا می‌دانستند.^۲

مهرپرستان رومی هم از نظر سلسله مراتب میان ستارگان، و هم نقش و معنای آن‌ها کاملاً پیرو این مدل بابلی – کلدانی بودند.^۳ به گمان من مهم‌ترین عاملی که پیوند میان مهرپرستی رومی و ایرانی را نشان می‌دهد، همین

^۱. Zenobius "Proverbia" 5.78.

^۲. Theon of Smyrna, 1892: 173.

^۳. Beck, 1991.

قالب جهان‌بینی و ساخت مناسک و مراسم اختربینانه است. البته این نکته که در روم نام و نشان این ستارگان به شکلی اکدی و بابلی رواج نداشته و نام‌ها و زبان رسمی یونانی دانسته می‌شده،^۱ نشانگر آن است که یک واسطه‌ی فرهنگی نیرومند در این میان وجود داشته است. کومون در اثر تأثیرگذارش این واسطه را مغان یونانی شده می‌داند.^۲ از دید او گروهی از مغ‌های ساکن سوریه و بابل پس از حمله‌ی اسکندر در آناتولی و شمال سوریه مهاجرنشینی‌هایی تشکیل دادند و فرهنگ و زبان یونانی را پذیرفتند و آرا و عقاید کلدانی را با آن زبان به روم منتقل کردند.^۳ با توجه به داده‌هایی که در مورد آیین مهر در آناتولی در دست داریم، روشن است که این مغان یونانی زبان متأثر از فرهنگ بابلی، همان کسانی بودند که در دربار کوماگنه و پونت و کاپادوکیه می‌زیستند و صورتبندی آرای ایرانی و رمزگان ستاره‌ای بابلی را به زبان یونانی مرسوم در آن منطقه به انجام رساندند.

شکل غیرعادی مهرابه‌ها و پیوندشان با غار و محیط‌های طبیعی بسیار پرسش‌برانگیز است. از سویی حلقه‌های کم‌جمعیت مهرپرستانی که در مهرابه‌ای گرد می‌آمدند، به حلقه‌ای از پیروان یک آیین شمنی شباهت دارند که در بستری طبیعی به اجرای مراسم خود می‌پردازند، و از سوی دیگر این شکل از ساماندهی فضای مقدس به پادنهاده و متضادی برای پرستشگاه‌های عادی یکجانشینان و شهریان شباهت دارد.

یکی از دلایلی که معماری خاص مهرابه‌ها برای زمانی چنین طولانی دوام آورده و عناصر کوچگردانه و طبیعت‌گرای خود را حفظ کرده، پیوند میان آن و اساطیر مهری است. یولیوس فرمینیوس ماترنوس در رساله‌ی «درباره‌ی خطاهای دین کافران» می‌گوید که پارسیان و مغان آتش را از همه‌ی عناصر ارجمندتر می‌دانند و برای آن دو جلوه‌ی نرینه و مادینه قایل هستند. سویی‌ی مادینه‌ی آن همچون زنی با سه چهره بازنموده می‌شود،

^۱. Schmeja, 1975.

^۲. Cumont, 1903:119-30.

^۳. Bidez and Cumont, 1938.

و سویی‌ی نرینه‌ی آن همان است که میترا نام دارد. از دید او مراسم مخفیانه‌ی میتراپی از این رو در غارها برگزار می‌شوند که از دید مغان نور خالص تنها در ظلمت قابل مشاهده است.^۱

از سوی دیگر می‌دانیم که غار در آیین مهری همچون نمادی از کیهان دانسته می‌شد و از این رو قرار گرفتن در آن به شبیه‌سازی موقعیتی اساطیری و اولیه شبیه بود. پورفیریوس که یکی از نمونه‌های کمیاب توصیف انجمن‌های مهری باختری را از بیرون به دست داده است، می‌گوید که مراسم مهرپرستان گذشته از اجرای بزم و شادنوشی، آشنایی رازآموزان با حقایقی در مورد روح را هم در بر می‌گرفته است. رازآموزان مهری در معبدی که همچون غار ساخته شده بود و با نمادهای ستارگان و علایم کیهانی تزیین شده بود، حقیقتِ هبوط روح را در می‌یافتند و با رازِ چگونه رستگار شدن آشنا می‌شدند.^۲ این که محتوای این آموزه‌ها در روم چه بوده، درست معلوم نیست، اما بافت عمومی آن با تعلیمات عارفان ایرانی شباهت‌هایی دارد و دور نیست که این هر دو از آبشخوری مشترک سیراب شده باشند.

یکی از نقش‌مایه‌های معمول در مهرابه‌های رومی، زاده شدنِ میترا از دل سنگ است. میترا در این حالت همچون جوانی کامل و نوحاسته نمودار شده که در دستی مشعل و در دستی دیگر شمشیر دارد و تا نیمه در سنگ فرو رفته است و در حال بر آمدن از آن است.^۳ به همین دلیل هم میتراپرستان او را خدایی خارج شده از سنگ (θεὸς ἐκ πέτρας) می‌دانستند.^۴

^۱ Julius Firmicus Maternus, 1970, 5.2 (44, 105) 19.1 (134).

^۲ Porphyry, De Antro Nympharum, 6.

^۳ Commodian, Instructiones 1.13.

^۴ Julius Firmicus Maternus, 1970, 20.1 (62 n.77).



سَه تندیس که زاده شدن مهر از دل سنگ یا از درون تخم مرغ اولیه را نشان می‌دهد. مهر تازه زاده شده در دستی مشعل و در دست دیگر خنجر دارد.

رمزگانِ مربوط به ظهور مهر از دل سنگ و پیوند میان ظلمت و تاریکی از دیرباز محور اصلی حمله به منطق درونی آیین مهر بوده است. این مضمون از اواخر هزاره‌ی دوم پ.م که زرتشت پرستندگان خدای باستانی آریایی (احتمالاً مهر) را به دلیل اجرای مراسم‌شان در تاریکی سرزنش کرد، تا رساله‌های جدلی رومی که پانزده قرن بعد بر ضد میتراپرستان نوشته شدند، همچنان تداوم یافته است. کومودیانوس در نقد آرای مهرپرستان شعری سروده که در آن زایش میترا از صخره را ریشخند می‌کند. او در این شعر به دو باور میتراپی اشاره می‌کند. نخست این که این ایزد از سنگ زاده شده، و این تناقض‌آمیز است، چون نشان می‌دهد که سنگ پیش از او وجود داشته. دوم این که او دزدی کرده و رمه یا گاو ربوده شده را به درون غار خود برده است.^۱

^۱. Commodianus, Instructiones. 1.13, (pp. 62 n.77, 78 n.92).

روشن است که زایش مهر از سنگ به شکلی نمادین طلوع خورشید از پشت کوه‌ها را نمایش می‌دهد. این حقیقت که مهر فاقد پدر است و به شکلی تقریباً خودبسنده از دل سنگ زاده شده، او را به ایزدانِ آغازینی مانند زروان و وای شبیه می‌سازد. با این وجود در برخی از تندیس‌ها به سنگی که مهر از آن زاده می‌شود با عنوانِ سنگِ زاینده (Petra Genetrix) اشاره شده است که نشانگر حضور مادری نمادین و غیرزننده برای مهر است.^۱ بر مبنای اشاره‌های پورفیریوس می‌دانیم که غار از دید مهرپرستان نماینده‌ی کیهان دانسته می‌شده است. بنابراین سنگی که مهر از آن زاده می‌شد احتمالاً منظره‌ی بیرونی همین غار هستی‌شناسانه را نشان می‌داده است.

برای نخستین بار ک. ب. استارک^۲ در ۱۸۶۹م. اشاره کرد که این غار می‌تواند نماد هوا و فضای میان زمین و آسمان هم باشد. این دیدگاه با پژوهش‌های بعدیِ بک^۳ و اولانسی^۴ تایید شد. این نویسندگان بر حضور نمادهای ستاره‌شناسانه بر سقف معابد مهرپرستی و تکرار علایم اختری در یادمان‌ها تأکید کردند. شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که به راستی بر سقف این معابد نقش‌هایی از ستارگان و صورت‌های فلکی کشیده می‌شده است.^۵ اولانسی معتقد است که دین مهری در اصل آیینی اخترشناسانه بوده است. اگر چنین باشد، فضای درون غار می‌تواند همچون نمادی برای هوا-وای- در نظر گرفته شود که واسطه‌ی میان زمین-کف معبد، که معمولاً در زیر زمین قرار داشته-، و آسمان-سقف غار- محسوب می‌شود. سقف غار را به همین

^۱. de Riencourt, 1974.

^۲. K. B. Stark

^۳. Beck, 1988.

^۴. Ulansey, 1989.

^۵. Hopfe, 1994: 154.

دلیل با نمادهای اختری می‌پوشانده‌اند و روزنه‌ی تجلی نور آفتاب را نیز در آن تعبیه می‌کردند، تا بر شباهت آن بر آسمان تأکید کرده باشند.^۱

معمولاً بر روی تندیس زایش مهر از سنگ یا در اطراف آن تصویری از یک مار می‌کشیدند که به دور خود چنبر زده بود و دم خود را نیش می‌زد. این مار اوروبوروس^۲ نام دارد و نشانگر نیرویی خودزاینده است که خود را نابود می‌کند و بار دیگر خویشتن را باز می‌زاید. در دوران قرون وسطا همین مار در میان کیمیاگران و جادوگران به نمادی مرکزی تبدیل شد و به عنوان نماد اکسیر اعظم شهرت یافت. پیوند میان میترای رومی و این نماد نشان می‌دهد که مهرپرستان باختری این ایزد را با مفهوم رستاخیز مربوط می‌کرده‌اند.^۳ یکی از تفسیرها در مورد این رمزپردازی‌ها آن است که مهر شبانگاه (مانند خورشیدی که غروب می‌کند) در دل غاری کشته می‌شود و بامدادان (مانند خورشیدی که از پشت کوه‌های بیرون می‌آید) از دل سنگی که نماد کیهان است، باز زاییده می‌شود.^۴ این همان داستانی است که در مورد نهاده شدن پیکر مسیح قربانی شده در درون غار و رستاخیزش داریم.

منابع رومی به این نکته اشاره کرده‌اند که مهر در ابتدای کار خورشید نبوده، اما بعدتر با او متحد شده است. در ابتدای مهریشت هم بندی وجود دارد که نشان می‌دهد در عصر اوستایی مهر و خورشید دو موجود متفاوت بوده‌اند. یک حدس جسورانه آن است که یکی شدن مهر و خورشید به همین دوران مربوط باشد. یعنی ایزد خورشیدی که مورد توجه اخترشناسان بابلی و مصری بوده، و به‌ویژه در مصر نیرومندترین نیروی آسمانی

^۱. Gordon, 1980: 19-99.

^۲. Ouroboros

^۳. Campbell, 1968.

^۴. Hopfe, 1994 :147-158.

تلقى می شده، با مهر که نیرومندترین نیروی قدسی در میان قبایل کوچگرد آریایی بوده، یکسان انگاشته شده است و به این ترتیب مهر، ایزد پیمان آریایی، با خورشید ادغام گشته است.

گفتار پنجم: مهر ایرانی

۱. چنان که دیدیم، هم مهرپرستانِ خاوری در شمال قلمرو هند و هم میتراپرستانِ باختری در امپراتوری روم به ایرانی بودنِ این ایزد و آیینش باور داشته‌اند. با این وجود آیین مهر در ایران زمین وضعیتی سخت پیچیده و ابهام‌آمیز دارد. از سویی، کهنسال‌ترین و دیرپاترین نشانه‌ها از پرستش ایزدی به نام مهر را در ایران زمین می‌بینیم، و از سوی دیگر علایمی که حضور و تداوم آیینی مستقل و متمایز را اثبات کند در دست نداریم. ایران زمین بی‌تردید در میان تمدن‌های انسانی به خاطر اهمیت مرکزی مفهوم مهر در تمام سویه‌های فرهنگش، منحصر به فرد و یگانه است. هیچ تمدن دیگری را نمی‌توان سراغ کرد که مفهوم مهر، محبت و عشق برای زمانی چنین طولانی در عرصه‌های گوناگون دین، عرفان، هنر، ادبیات، اخلاق، و اساطیرش بازتابی چنین محوری و برجسته داشته باشند.

ایران زمین تمدنی است که کهن‌ترین و مفصل‌ترین گزارش از پرستش مهر را در قالب مهریشت برای ما به یادگار گذاشته است. همچنین اگر از نبشته‌ی نوزی بگذریم، کهن‌ترین کتیبه‌ی درباری که در آن به پرستش مهر اشاره رفته نیز به همین تمدن مربوط می‌شوند. در هیچ زبان دیگری کلمه‌ی مهر، عشق و محبت باری چنین دینی و مقدس به خود نگرفته‌اند و بی‌تردید خزانه‌ی معنایی ادبیات فارسی که عشق و مهر در هسته‌ی مرکزی‌اش قرار دارد، در میان تمام تمدن‌های انسانی یگانه و بی‌نظیر است.

با این وجود در ایران زمین حتا یک تندیس گاوکشی هم یافت نشده و اگر از مکان‌های آیینی‌ای مانند زورخانه‌ها و قلندرخانه‌ها بگذریم، نشانی از معماری دینی مهرپرستانه در آن یافت نمی‌شود. امرِ شگفت آن است که با وجود تداوم و گستردگی چشمگیر مفهوم مهر و فراگیری همه جانبه‌ی رمزگان مهرپرستان،

داشته‌های سخت‌افزاری و مادی ما درباره‌ی این آیین در ایران سخت اندک است. گویی در ایران زمین مهرپرستان پوشش و انگاره‌ای دیگر داشته باشند و در رازورزی چندان کوشیده باشند که حتا امروز نیز رخنه به چارچوب مرکزی معناهایشان ممکن نیست.

در میان نویسندگان معاصر، دو رویکرد کاملاً متعارض در مورد آیین مهر ایرانی وجود دارد. یک گروه آیین مهر ایرانی را همچون دینی مستقل و کمابیش شبیه به آنچه در روم می‌بینیم، در نظر می‌گیرند و کم بودن نموده‌های مادی آن را به پنهانکاری خیره‌کننده‌ی این حاملان راز مربوط می‌دانند. بسیاری از نویسندگان امروزی ایرانی در این رده می‌گنجند. تأکید این گروه بیشتر بر ادبیات، رمزگان عرفانی، و شیوع تکان دهنده‌ی مفهوم عشق و مهر در ادبیات و اخلاق عمومی ایرانیان است. پیروان این مسیر معمولاً در تفسیر عناصر و نشانه‌های فرهنگی راه افراط می‌پویند و گاه طیفی وسیع از داده‌های مبهم و غیرصریح را همچون نشانه‌های قطعی از حضور آیین مهر در نظر می‌گیرند. در میان نامدارترین نویسندگان از این گروه، باید از استاد مهرداد بهار و دکتر محمد مقدم نام برد.

در مقابل ایشان، گروه دیگری قرار می‌گیرند که با تأکید بر فقر داده‌های مادی و چشم‌پوشی از نشانه‌های فرهنگی، اصولاً چیزی به نام آیین مهر ایرانی را موهوم می‌دانند و منکر وجود آن هستند. پیروان این نگرش یا تحت تأثیر آرای خاورشناسان معاصرمانند اولانسی هستند و یا با مد روز روشنفکران امروز که خودباختگی و خودخوارشماری است، درگیر هستند. یعنی دو طیف متفاوت را در میان منکران آیین مهر ایرانی می‌توان تشخیص داد. یک طبقه‌ی باسواد در این میان وجود دارد که سرسپرده‌ی آرای برخی از مورخان و اسطوره‌شناسان اروپایی هستند و مبلغ ایده‌ی مهر رومی و باختری بودن خاستگاه این آیین محسوب می‌شوند. یک بدنه‌ی بزرگ‌تر و معمولاً کم‌دانش هم در این میان وجود دارند که اصولاً برداشت دقیق و روشنی در مورد دلیل مخالفت‌شان با وجود آیین مهر ایرانی ندارند، و بیشتر درگیر موجی از نمایش

روشنفکرانه‌ی مرسوم در روزگار ما هستند. مطابق این نمایش که به مد روز هم تبدیل شده، سخن گفتن از دهکده‌ی کوچک جهانی و تأکید بر انسانیت و ارزش‌های جهانی دموکراتیک، نشانه‌ی فراغت از تعصب و محدودنگری است. نزد این گروه، پرهیز از ارجاع به هویت بومی و تاریخ ملی و خودداری از درگیر شدن با پرسش از هویت ایرانی نشانه‌ی روحیه‌ای مترقی و آزادمنش محسوب می‌شود.

دلایل پیدایش چنین طرز تفکری به تحلیلی جامعه‌شناختی نیاز دارد. اما در اینجا تنها به صورت فهرست‌وار می‌توان تأثیر تبلیغ کشورهای پیشرفته در مورد جهانی شدن را نام برد، که گویا تنها در جهان سوم مخاطب دارد و نه در خود غرب. عامل دیگر، بی‌تردید واکنش به سیاست‌های نادرست و متعصبانه‌ی دولتمردان است که ارج نهادن به خودانگاره‌ی تاریخی و جستجو در آن را به امری سفارشی و ریاکارانه، یا مجرمانه و خطرناک تبدیل کرده‌اند. در هر صورت، به دلیل این عوامل است که طبقه‌ی بزرگی از باسوادان جامعه‌ی ما با الگویی ناسازگون و نامنتظره به آن بخشی از نظریه‌های اندیشمندان غربی در مورد فرهنگ ایرانی بسنده کرده‌اند که از سویی به خوارداشت و ناچیز شمردن دستاوردهای آن تمایل دارد، و از سوی دیگر در سپهر اندیشه‌ی دانشگاهی امروز معمولاً حاشیه‌ای‌ترین و کم‌اعتبارترین شخصیت‌ها را نیز شامل می‌شود.

آشکار است که پژوهش کنونی سرِ پاسخگویی به گروه اخیر را ندارد. چرا که به گمانم اصولاً در این طیف پرسشی طرح نشده که به پاسخی نیاز داشته باشد. در میان معدود نویسندگان جدی‌ای که از این رویکرد پرهیزگاران و ایران‌گريزانه دفاع می‌کنند، و همچنین شمار بیشتری که دلبستگی‌شان به فرهنگ ایرانی باعث داوری جانبدارانه‌شان می‌شود، آیین مهر به گرانیگاهی تبدیل شده که پرداختن به آن دشوار است. موضع نگارنده در برابر این دو طیف اندیشه آن است که هریک از ایشان – با وجود نتایج و جبهه‌گیری‌های گاه ناپذیرفتنی و نامستندشان – پرسش‌هایی جدی را طرح می‌کنند که در یک نظریه‌ی فراگیر در مورد مهر ایرانی باید پاسخی در خور بیابند. آنان که مهرپرستی و دین‌میتراپی را در هسته‌ی مرکزی فرهنگ ایرانی می‌بینند،

باید به این پرسش پاسخ دهند که جلوه‌ها و نمودهای این آیین و الگوهای پیکربندی تقدس در آن چه بوده و چگونه با بقیه‌ی بخش‌های تمدن ایرانی چفت و بست شده است؟ همچنین این پرسش مهم در این دایره طرح می‌شود که رمزگان ویژه‌ی آیین مهر کدام است و بر اساس کدام متغیرها می‌توان این خوشه از منش‌ها را از آیین‌ها و برداشت‌های دیگر ایرانی متمایز ساخت؟ در اردوی مقابل، یعنی در هواداران خوارشماری آیین مهر نیز پرسشی جدی مطرح می‌شود و آن هم این که چرا آثار مادی و نمادهای عینی ایزد مهم و تعیین کننده‌ای مانند مهر چنین اندک است؟

با مرور داده‌هایی که گذشت، روشن می‌شود که مهر، این ایزد آریایی کهن، تاریخی بسیار طولانی و جغرافیایی بسیار متنوع و گسترده را درنور دیده است. دامنه‌ی تأثیر جغرافیایی آن از شمال هند تا اسپانیا را در بر می‌گیرد و سابقه‌ی تاریخی‌اش در دو قلمرو خاوری و باختری دست‌کم از قرن هفدهم پ.م تا قرن چهارم میلادی تداوم می‌یابد. این بدان معناست که تقریباً تمام تمدن‌های قلمرو میانی - در فاصله‌ی هندوکوش تا اقیانوس اطلس - در بخش عمده‌ی دوران تکامل باستانی‌شان زیر تأثیر این آیین بوده‌اند.

چنان که دیدیم، با مرور شواهد نوشتاری و باستان‌شناختی چند نکته در مورد پیوند آیین مهر با تمدن ایرانی روشن می‌شود. نخست آن که این ایزد و آیین‌های مربوط به او خاستگاهی ایرانی دارد، چرا که در هر دو شاخه‌ی خاوری و باختری بر چنین اصلی پافشاری شده است. نام و نشان‌ها و رمزگان مربوط به مهر در این دو قلمرو خصلتی ایرانی دارند، هواداران و مخالفان این آیین در هند و روم خاستگاه این آیین را ایرانی می‌دانند، و چارچوب نگرش دینی مهرپرستانه نیز چنان که به زودی نشان خواهیم داد، کاملاً سرشتی ایرانی دارند.

برداشت برخی از مورخان امروزی که چنین خاستگاهی را منکر هستند، به گمانم ناشی از دو عامل است. نخست، نادیده انگاشتن کلیت شواهد و بسنده کردن به یک رگه‌ی خاص از داده‌های تاریخی و دیگری نادیده

انگاشتن پیچیدگی وام‌گیری‌های تمدنی از هم. این که در فلان منطقه مهرابه‌ای یافت نشده، تنها و تنها به غیاب احتمالی مهرابه در آن قلمرو دلالت می‌کند و نه چیزی بیشتر. حکمی عام مانند این که چنین آیینی در آنجا وجود نداشته، اگر پیش از واری داد‌های نوشتاری و اسناد تاریخی صادر شود، نشانه‌ی شتابزدگی است. چرا که گاه از همان جا رساله‌ای جدلی بر ضد مهرپرستان کشف می‌شود. همچنین این که آیینی ایرانی به آناتولی منتقل شود و از آنجا به روم مهاجرت کند نه در خاستگاه ایرانی‌اش خلل وارد می‌کند، و نه در تاریخ پویایی تمدن‌ها امری بی‌سابقه یا غیرعادی است. بنابراین اگر بخواهم داوری صریحی ابراز کنم، باید بگویم آرای نویسندگانی که جایگاه آیین مهر در ایران را نادیده می‌گیرند به دو ایراد ساده‌انگاری و نادانی در مورد کلیت داد‌های تاریخی آلوده است.

دومین نکته‌ای که روشن است، به رازورزی و عرفانی بودن این آیین باز می‌گردد. شواهد موجود نشان می‌دهد که مهرپرستان چارچوبی رازآمیز، سلسله مراتبی و پیچیده از نمادهای دینی و منش‌های آیینی را دارا بوده‌اند و با آن شکلی از سیر و سلوک فردی به سوی خداوند را صورتبندی می‌کرده‌اند. با وجود این دو وجه تشابه مهم – ایرانی‌تبار بودن و رازورزی – تمایز میان شکل ظاهری مهرپرستی خاوری و باختری به قدری است که وجود یک حلقه‌ی واسطه ایرانی را در این بین ضروری می‌سازد. برای آن که سیر تحول آیین مهر را در ایران زمین بازسازی کنیم، نیاز به نگاهی همه‌جانبه داریم که تمام شواهد و داده‌ها را در نظر بگیرد و داوری درستی در مورد وزن هریک از آن‌ها داشته باشد.

تاریخ ایزد مهر در ایران، چنان که نشان خواهم داد، ماجرای پیچیده و بغرنج است و شاخه‌های آن با دگردیسی‌های فراوان در دوران اسلامی نیز تداوم و می‌یابد و در قالب عرفان و تصوف ایرانی تا به امروز ادامه می‌یابد. از آنجا که دستور کار این کتاب به اساطیر ایران باستان منحصر است، بحث‌های مربوط به تحول‌های بعدی آیین مهر در ایران زمین را به نوشتارهایی دیگر وا می‌گذارم، و بحث خود را در اینجا به

دورانی خاص محدود می‌کنم. دورانی که در آن آیین مهر در تماس یا تقابل با سایر اندیشه‌ها و ادیان ایرانی دگرگون شد و در ترکیب با آن‌ها منشی پیچیده و شگفت را پدید آورد.

۲. نخستین چیزی که باید در مورد مهر روشن شود، نام و نشانش است و دلیل خوانده شدنش با این اسم، اهمیت این پرسش در آن است که در بیشتر تمدن‌های جهان باستان، و به طور خاص در فرهنگ هند و ایرانی، نام ایزدان با خویشکاری و نقشی که ایفا می‌کردند پیوند داشته است. اشیگل که یکی از نخستین پژوهش‌ها در زمینه‌ی مهر را در ادبیات غربی پدید آورده، در دو مقاله‌ی ۱۸۵۲ و ۱۸۶۲ م. منتشر کرد، برای نخستین بار به منابع ودایی اشاره کرد و میترای ودایی را با مهر اوستایی هم‌تا دانست. با این وجود، او بر دلالت اوستایی نام مهر تأکید کرد و او را ایزدِ نگهبان عهد و پیمان‌ها در نظر گرفت. دلیل تأکید وی آن بود که پیوند مهر و پیمان در اوستا و منابع ایرانی بسیار روشن و صریح است، اما با این دقت و تأکید در ادبیات هندی وجود ندارد. به همین ترتیب مفهوم مهر در جوی در مقام پیمان‌شکنی در اوستا بسیار پررنگ‌تر از منابع سانسکریت دیده می‌شود. ناگفته نماند که این به معنای غیاب پیوند میان مهر و پیمان در هند نیست. اما بسامد اندک تکرارش و زمینه‌ی گاه ایرانی شده‌اش نشان می‌دهد که این پیوند از چارچوب اوستایی وام‌گیری شده است. مثلاً در «مائت‌رایانی سامهیتا» این کلمه به معنایی مشابه با دلالت اوستایی‌اش به کار گرفته شده.^۱

در اساطیر هندی داستانی وجود دارد که طی آن ایندیره با فریبکاری یکی از هم‌پیمانانش را به نام ناموچی به کشتن می‌دهد. در این روایت سر بریده‌ی ناموچی که از بدن جدا شده، هم‌پیمان خیانتکارش را به مهر و روجی متهم می‌کند.^۲ تیمه همچنین این شاهد را در تایید خود آورده که کلمه‌ی «میشرفس» (**Gēṛō mīshrafś**)

¹. Maitrayani samhita, 4, 3, 3.

². Taitriya brahmana, 1, 7, 5.

در اوستا به معنای «پیمان بستن و قول گرفتن» به کار رفته و همتای آن در متون ودایی نیز چنین معنایی دارد. پیوند میان مهر و پیمان احتمالاً به واسطه‌ی نیرویی ملموس و روشنایی‌بخش مانند خورشید انجام می‌شده است. یعنی مهر به عنوان ایزدی که با خورشید نیز هم‌تا گرفته می‌شد، نماینده‌ی نیرویی بوده که تاریکی و ابهام را از میان می‌برد و روشنایی و شفافیت و راستی را بر جهان چیره می‌کند. به همین دلیل هم در اساطیر اقوام هند و اروپایی از دیرباز پیوندی میان خورشید و عهد و پیمان برقرار بوده است. چنان که در ایلید هم هنگامی که منلاس قصد داشت پیمان خود را تضمین کند، به خورشید و رود و زمین قربانی پیشکش کرد،^۱ و این مراسم را برای ایزدان مهم‌تری مانند زئوس و هرا و آپولون به جا می‌آورد.

پژوهشگر مهم دیگری که از این زاویه به خویشکاری مهر نگریست، پل تیمه است. او کلمه‌ی میتره را از دو بخش «مئی» (مبادله کردن، استوار کردن) و «-تره» (اسم ابزار) متشکل می‌داند. کلمه‌ی مشهور دیگری که بر مبنای همین ساختار شکل گرفته، مانتره است که از دو بخش «من» (اندیشیدن) و «-تره» (ابزار) تشکیل یافته است و روی هم رفته «وسیله‌ی اندیشه» و «ابزار فکر کردن» معنی می‌دهد.^۲ از دید او این کلمه در ابتدای کار به معنای پیمان کاربرد داشته است. اما کم کم به دوستی و محبت و دوستی برخاسته از پیمان نیز تعمیم یافته است و به شکل مهمان نوازی (آریامن) و یا بخت و تقدیر (بغ) تشخیص یافته و انسان‌ریخت شده است.

تیمه به این نکته اشاره کرده که کلمه‌ی میتره در بن هند و اروپایی کهنش کلمه‌ای خنثاست و برای همین هم در شکل نخستینش برای اشاره به ایزدی به کار نمی‌رفته است. کاربرد این کلمه به صورت اسم نرینه در زبان پارسی باستان و سپهر فرهنگ ایرانی دیده می‌شود و در هند میترا همچنان حالت خنثا و انتزاعی‌اش را حفظ می‌کند و به همین دلیل هم در متون ودایی به صورت ایزدی متمایز و مهم تحول نمی‌یابد. گوندا در مقابل بر

^۱. ایلید، کتاب سوم، بند ۲۵۷.

^۲. Thieme, 1960: 301-317.

معنای رایج مهر در فارسی و میتره در هندی پافشاری کرده و دلالت عشق و دوستی را در معنای مهر مهم‌تر از بقیه‌ی ارجاع‌ها دانسته است.^۱

اگر در ۱۸۹۴م. دیدگاه هم‌ارزی مهر و ایزد پیمان را به چالش کشید و یکی از شاگردانش به نام هیلبرانت بر این نکته پای فشرده که در وداها اثری از خویشکاری مهر در ارتباط با پیمان دیده نمی‌شود. در واقع هم در ادبیات ودایی مهر بیشتر همچون نمودی از خورشید معرفی می‌شود و اشاره‌ها به ارتباط او با پیمان اندک است. در سپهر تمدن هندی ارتباط میان مهر و پیمان بیشتر به متون فرعی و متأخر و ترجمه‌های غربیان از متون ودایی مربوط است تا محتوای اصلی خود این منابع. هیلبرانت به این ترتیب مهر را ایزد خورشید دانست و بر کردار مردمان ناظر است و ضمانت پیمان‌ها را مشتقی فرعی و ثانویه از این کارکرد اصلی دانست. به این ترتیب در برابر دیدگاه مهر پیمان‌دار اشیگل، نظریه‌ی مهر خورشیدگون زاده شد.

در ۱۹۱۷م. اولدنبرگ هم همین تفسیر اخیر را پذیرفت و به این ترتیب دیدگاه سنتی شرق‌شناسان درباره‌ی خویشکاری اصلی مهر تثبیت شد. در ۱۹۰۴م. بارتولومه در شرحی که بر گاهان نوشت، به تأکید پررنگ و نمایان زرتشت بر حفظ پیمان و استعلائی شدن این مفهوم تا حد همدست شدن انسان با خداوند اشاره کرد.^۲ هرتل در ۱۹۲۷م. ادعا کرد که مهر در ابتدای کار نماینده‌ی آسمان شبانه بوده است و از این رو حاکم بر صلح و جنگ دانسته می‌شده،^۳ و بعد از آن قلمرو نفوذش به دوستی و ارتباط اجتماعی قاعده‌مند تعمیم یافته است.^۴ لومل در همین زمان از تصمیم‌گیری قطعی در این مورد سر باز زد و گفت که نمی‌توان فهمید کدام یک از دو نقش خورشیدی یا پیمان‌داری در مهر متقدم بوده است. هرتسفلد در ۱۹۴۷م. گامی جسورانه برداشت و میثره

^۱. Schmidt, 2006.

^۲. Bartholomae, 1905.

^۳. Waldmann, 1998: 1-36.

^۴. Hertel, 1927.

را در اوستایی و سانسکریت همچون مفهوم مدرن قرارداد اجتماعی تفسیر کرد و گفت این کلمه در اصل به قواعد اخلاقی و الزام‌های رفتاری حاکم بر نظم اجتماعی ارجاع می‌کرده است. او به این ترتیب کلمه‌ی میثره را همتای societatem و emicitias تلقی کرد. هرچند این دو مفهوم در روم در قالب ایزدی تجلی نمی‌یافتند.

گرشویچ در ۱۹۵۹م. کمابیش نظر هرتسفلد را پذیرفت و تنها بر این نکته پافشاری کرد که این تعبیر از مفهوم مهر خاستگاهی اشکانی دارد و به قبایل کوچگرد ایرانی مربوط می‌شود.^۱ او در ۱۹۷۵م. کلمه‌ی روسی milyi به معنای عزیز را با مهر هم ریشه دانست و بار دیگر بر زمینه‌ی سکایی تکامل این مفهوم پای فشرد. گرشویچ مهر را مترادف با قرارداد اجتماعی دانست و پاسداری از عهدهای اختیاری جاری در جامعه را وظیفه‌ی او دانست. به همین ترتیب هرتسفلد نیز مهر را به معنای تعهد اخلاقی‌ای در نظر گرفت که ضامن نظم اجتماعی است. در ۱۹۷۴م. نیولی نیز همتا بودن مهر با دوستی و قرارداد اجتماعی را پذیرفت، اما خاستگاه این مفهوم را بابل دانست.^۲ نیولی در کل به تجزیه کردن سپهر فرهنگی ایران تمایلی دارد و در بسیاری از آثارش زیرسیستم‌هایی که آشکارا بخشی مرکزی از تمدن ایران شهری محسوب می‌شوند را همچون تمدن‌ها و فرهنگ‌هایی مستقل در نظر گرفته است.^۳

در مقابل ایشان، ولفگانگ لتس^۴ این دیدگاه را مردود می‌داند و می‌گوید که مفهوم قرارداد اجتماعی در این سطح از انتزاع در فرهنگ مدرن ریشه دارد و در جهان باستان سابقه نداشته است. با این وجود معتقد است که معنی میترا گسترده‌تر از عهد و پیمان است و به چیزی شبیه به تقوا و پرهیزگاری اخلاقی دلالت می‌کند.

^۱. Gershevitch and Geldner, 1959.

^۲. اشمیت (هانس پتر)، ۱۳۸۵.

^۳. Gnoli, 1979: 725-740.

^۴. Lentz, 1970: 245-255.

تمایز میان برداشت این دو گروه آن است که بر اساس دیدگاه هرتسفلد، روابط خونی و خانوادگی که بر اساس عواملی تصادفی و ژنتیکی بر فرد عارض شده‌اند، به دلیل قرار گرفتن در هسته‌ی مرکزی روابط و قوانین اجتماعی به خوبی در زمینه‌ی مفهوم مهر می‌گنجد. اما در شرایطی که مهر را با پرهیزگاری اخلاقی یکسان بگیریم، آن را به مرتبه‌ی امری هوشیارانه و خودمختار بر می‌کشیم و به این ترتیب روابط خانوادگی از دایره‌ی شمول آن بیرون می‌مانند. مهر یشت سندی است که تا حدودی دیدگاه دوم را تقویت می‌کند. چون کردارهای مربوط به مهر معمولاً در حوزه‌ی کردارهای انتخابی و هوشیارانه می‌گنجد و بنابراین مهر در این متن همچون ایزدی که حامی رفتارهای انتخابی است، ظاهر می‌شود.

واینفلد در ۱۹۷۳م. همه‌ی واژگان مربوط به پیمان بستن و عهدنامه نوشتن در جهان باستان را تحلیل کرد، و به این نتیجه رسید که در کل دو گرانیگاه معنایی برای واژگان مربوط به این موضوع می‌توان یافت. یکی مفهوم سوگند و تعهد است و دیگری مفهوم مهر و دوستی. روش کار واینفلد چندان دقیق نیست و به‌ویژه پیش‌داشته‌های نادرستی که دارد، به ارزش علمی کل کارش لطمه زده است. توضیح آن که این نویسنده معتقد است مرکزی بودن مفهوم پیمان از فرهنگ یونانی به سایر زبان‌ها و تمدن‌ها راه یافته است و در این مسیر چندان پیش رفته که مثلاً مفاهیم وابسته‌ی اوستایی و اکدی را نیز – که شش تا ده قرن کهن‌تر از تمدن یونانی هستند – را نیز به ادبیات یونانی مربوط دانسته است، که تازه در قرون ششم تا چهارم پ.م شکوفا شدند.

از سوی دیگر دایموند در ۱۹۷۱م. متون حقوقی ایرانی، بابلی، عبری، لاتین و چینی را واری کرده و به این نتیجه رسید که اصولاً مفهوم قرارداد به معنای امروزی در آن‌ها غایب است و هر آنچه که هست، تفویض اختیار و واگذار کردن چیزی به کسی است. به عبارت دیگر، از دید او اصولاً قرارداد دوطرفه و پایاپای میان دو فرد یا نهاد اجتماعی در جهان باستان ناشناخته بوده و همواره یک مرجع قدرت یا مالکیت بخشی از حق خود را به دیگری تفویض می‌کرده است. پیش از دایموند توپوروف در ۱۹۶۸م. پژوهشی مشابه را بر منابع

هندی انجام داده بود و به نتیجه‌ی مشابهی رسیده بود. از دید او مفاهیم پیمان و قرارداد در منابع ودایی دیده نمی‌شوند.

این برداشت البته بر خوانش خاصی از منابع تاریخ استوار است و شواهدی در دست است که نشان می‌دهد مفهوم پیمان با دلالتِ دوسویه‌اش در این تمدن‌ها رواج داشته است. پیش از همه، ماین بود که در ۱۹۳۰م. گفت که به لحاظ مردم‌شناختی هیچ جامعه‌ای بر کره‌ی زمین وجود ندارد که مفهوم قرارداد و پیمان دو جانبه در آن تکامل نیافته باشد. سیگل نیز در ۱۹۴۶م. نشان داد که پیچیدگی تمام جوامع یکجانشین انسانی —حتا کهن‌ترین جوامع باستانیِ مستقر— بیش از آستانه‌ی لازم برای تکوین این مفهوم بوده است. در واقع انقلاب کشاورزی و یکجانشین شدنِ مردمانِ نشانه‌ی دگردیسی مفهوم مالکیت است و در این شکل از دارندگی است که توافق ارادی دو نفر یا دو خانواده برای دستیابی به سودی مشترک ظاهر می‌شود. حتا در متون ودایی که بیش از همه مورد بحث قرار گرفته‌اند، کلماتی مانند ویاوَهاره (قانون قضایی یا ملکی)، سَمیه (توافق)، ساموید (رضایت، قرارداد)، سامدَها (عهدنامه، میثاق)، بهاسا (وعده، قول، سخن)، و کرَته (داد و ستد) به فراوانی کاربرد داشته‌اند و در سایر تمدن‌ها نیز فهرستی مشابهی از واژگان را می‌توان ارائه کرد.

البته این نکته حقیقت دارد که در جوامع باستانی مفهوم قرارداد با معیارها و موازینی ساده‌تر از جوامع مدرن تعریف می‌شده است. در آن جوامع قرارداد و پیمان در زمینه‌ای دینی و با نظارت خدایان منعقد شده و شکستن آن نیز گناه و بزه‌ی اخلاقی قلمداد می‌شده است. این در تقابل با مفهوم حقوق مدرن است که قرارداد را به شکلی مدنی و عرفی شده تعریف می‌کند و عهدشکنی را در چارچوبی اقتصادی به جرم حقوقی ترجمه می‌کند. بدیهی است که باور به وجود چیزی شبیه به قرارداد اجتماعی مدرن در جهان باستان نوعی خطای روش شناختی است و از ساده‌انگاری بر می‌خیزد. اما این بدان معنا نیست که در جوامع باستانی شکل دیگری از مفهوم قرارداد دوسویه وجود نداشته است.

دومزیل کارکرد نخستین مهر باستانی را تضمین روابط دوستانه‌ی میان افراد و قبایل بر اساس تبادل هدیه می‌داند. این برداشت زیر تأثیر آرای مارسل موس و مراسم پوت‌لاچ در میان سرخپوستان قرار دارد. پوت‌لاچ شکلی از هدیه دادن در میان جوامع بدوی سرپوستان است که در نهایت شأن اجتماعی هدیه دهنده را افزایش داده و معمولاً هدیه گیرنده را به وی مدیون می‌سازد. دومزیل می‌گوید که در ابتدای کار مهر نیز چنین کارکردی داشته، اما کم‌کم در برخورد با تمدن‌های پیچیده‌تر بابل و ایلام دگرگون شده و به مفهوم انتزاعی‌تر پیمان تغییر یافته است.

اشمیت از سوی دیگر دیدگاه دومزیل و سیگل را مردود دانسته است. از دید او بدینی این نویسندگان در مورد سطح پیچیدگی جوامع آریایی اولیه توجیهی ندارد. بر اساس دیدگاه اشمیت، پیچیدگی نهادهای مربوط به انتخاب شاه در ایلام و ایران باستان، و روندهای اجتماعی منتهی به ظهور دولت متمرکزی مانند هخامنشیان، بر مفاهیمی مانند پیمان و میثاق اجتماعی تکیه کرده‌اند.^۱ به عبارت دیگر، مفهومی از قرارداد اجتماعی و پیمان و میثاق داوطلبانه و دوسویه باید مدت‌ها پیش وجود داشته باشد تا نهادهای سیاسی پیچیده‌ای (مانند آنچه در ایلام و عصرهخامنشی می‌بینیم) از دل آن زاده شده باشند. بنا بر این تفسیر، لقب فراخ چراگاه برای مهر نشانگر آن است که این ایزد حمایت از وضعیت صلح و آشتی سیاسی میان قبایل را بر عهده داشته است، چرا که تنها در چنین شرایطی است که چراگاه‌های گسترده‌ی میان قبایل گوناگون در وضعیتی امن قرار می‌گیرند و می‌توانند به شکلی نظام‌مند مورد استفاده واقع شوند. چنین تفسیری از این لقب در زند خرده اوستا نیز دیده می‌شود.^۲

^۱. Schmidt, 2006.

^۲. زند خرده اوستا، ۲۴۲، ۳.

در واقع صفت فراخ چراگاه نشانه‌ی صلح میان قبایل را نشان می‌دهد. تنها در شرایطی که میان قبایل همسایه آشتی و دوستی برقرار باشد، چوپانان این مجال را دارند تا آزادانه و بدون بیم از دزدیده شدن رمه‌هایشان را در چراگاه‌ها رها کنند. این عبارت «وئوروگئوئوتی» در اوستا با عبارت مشابه «گاویوتی» در منابع ودایی شبیه است و آن نیز به حاصلخیزی و سرزندگی چراگاه‌ها اشاره می‌کند. در منابع اوستایی این فراخ بودن چراگاه در برابر وضعیت جنگی ناشی از آز و دشمنی (آزو/آمهاس) قرار می‌گیرد که به صورت تنگنا (آبهنیا) جمع‌بندی شده است. صفت دیگر مهر یاته‌یجانه است که یعنی کسی که هرکس را در جایگاه شایسته‌اش می‌نشاند و این آشکارا به مفهوم خویشکاری و داد و عدل در روابط اجتماعی اشاره می‌کند.

بنابراین می‌توان مهر را ایزدی دانست که در زمینه‌ای کوچگردانه بر روابط دوستانه‌ی میان قبایل ناظر بوده و عهد و پیمان‌های ایشان را بازنمایی می‌کرده است. دست‌کم در یک منبع مهر رومی نیز دارنده یا رباینده‌ی رمه‌ها دانسته شده است که با خصلت کوچگردی مهر ایرانی همخوانی دارد.^۱ احتمالاً همین مفهوم کوچگردانه به تدریج در دل تمدن شهرنشین ایرانی جذب شده و به مفهوم قرارداد اجتماعی برکشیده شده است.

با این همه، این پرسش که مهر در جهان باستان دقیقاً چه معنایی را باز می‌نموده و از چه شبکه‌ای از ارزش‌ها پاسداری می‌کرده، همچنان تا امروز مطرح است. به‌ویژه در مهرپرستی باختری، همسانی میترا و خورشید چشمگیر است. با این وجود منابع اوستایی و چارچوب‌های اخلاقی منسوب به مهرپرستان به ارتباط عمیق این ایزد و پیمان دلالت می‌کنند. یکی از راه‌هایی که برای فهم دلالت آغازین مهر در دست داریم، نگرستن به تبار این نام است.

¹. Porphyry, De Antro Nympharum 40.

برای نخستین بار گری در سال ۱۹۲۹م. نام مهر را از ریشه‌ی هند و اروپایی کهن «ما» مشتق دانست که اندازه گرفتن و سنجیدن معنی می‌دهد. گری از این ریشه‌شناسی استفاده کرد تا مهر را ایزدی گیتیانه و زمینی بداند که به اموری ملموس و عینی و مادی مربوط می‌شود.^۱ از دید او، نام مهر نشانگر آن است که در زمانی دوردست و پیش از ابداع مفاهیم انتزاعی در چارچوب‌های دینی تکامل یافته است. از دید او، ملموس‌ترین و عینی‌ترین چیزی که مردم جهان باستان در ارتباط با مفهوم سنجش می‌دیدند، گذر روز و شب و تاریک و روشن شدن هواست. خورشید عاملی است که سنجی تبدیل روز و شب محسوب می‌شود. از این رو از دید گری نقش خورشیدی مهر بر سایر نقش‌های وی مقدم بوده است.

در دوران جدیدتر لنتس نیز در سال ۱۹۶۴م. از مسیری مشابه رفته و به نتیجه‌ای همسان دست یافته است. از دید او، نام میترا از دو بخش «می» (به معنای سنجیدن و اندازه‌گیری) و «-ترا» (پسوندی که کارکردی را نشان می‌دهد) ساخته شده است. لنتس معتقد است که در جهان باستان چیزی شبیه به قرارداد اجتماعی امروزی وجود داشته، اما این مفهوم در قالب زبان تبلور نیافته و به شکلی انتزاعی و مستقل اندیشیده نمی‌شده است. استدلال او آن است که این مفهوم را در غرب نیز تا دوران روسو به شکلی روشن و شفاف صورتبندی نکرده بودند و در کل این مضمون قرارداد اجتماعی مفهومی مدرن است که نباید آن را به زمان‌های گذشته منسوب نمود. بنابراین میترا باید به مفهومی عینی و ملموس مربوط باشد که در ضمن به ارزیابی و داوری و سنجش چیزها نیز مربوط می‌شده است. از این رو باید او را خدایی داور و قاضی دانست که قاعدتا در این نقش با خورشید و نور بر ملا کننده‌ی امور پنهانی‌اش پیوند می‌خورد.

¹. Gray, 1926: 97-153.



نگاره‌ی مهر نگهبان عهد و پیمان؛ راست: در دیوارنگاره‌ی نمرود داغ آنتیوخوس اول کوماگنه با فشردن دست مهر با او پیمان می‌بندد؛ چپ: در دیوارنگاره‌ی تاق بستان مهر بر پیمان اردشیر دوم ساسانی و اهورامزدا نظارت می‌کند.

در مقابل این دیدگاه نگرش تیمه قرار می‌گیرد که نام میترا را از دو بخش «میت» و «را» مشتق می‌داند که جزء نخست آن به معنای پیمان است. از دید تیمه میترا در اصل توافق و آشتی معنا می‌داده است و این معنایی از پیمان و عهد میان قبایل بر می‌خاسته است. از دید او بعدتر این واژه به سطوحی فردی و خصوصی نیز تعمیم یافت و به این ترتیب کلمه‌ی مهر در زبان فارسی دری با دلالت معنایی امروزش پدیدار گشت. تیمه در ۱۹۷۵م. مقاله‌ی دیگری منتشر کرد و میترا را به معنای دقیق کلمه «قراردادی خشک و الزام‌آور» دانست که معمولاً میان جنگاوران برقرار می‌شده است. او در این تعبیر خود به کلمه‌ی اوستایی «مِیثرَمَجن» و همتای سانسکریت آن «مِیترَهَنه» نظر داشت که به معنای پیمان شکنی است، اما ریشه‌ی آن از دو بخش میتره/ میثره و هَنه/ جَنه گرفته شده که یعنی زننده یا آزارنده‌ی مهر. همتای این دلالت را در کلمه‌ی «مِیثرَمَدرُج» اوستایی

و «میتَرَه‌دُروه» سانسکریت دیده می‌شود که یعنی فریب دادن یا دروغ بستن به مهر، و طبق تفسیر تیمه می‌توان آن را به صورت «پیمانِ دروغین بستن» یا «فریبکاری در عهد» فهمید.

پیوند میان مهر و قرارداد اجتماعی از آنجا روشن می‌شود که در ریگ ودا، میترا ایزدی است که با مفهوم صلح (ksema) پیوند دارد. این کلمه از ریشه‌ی هند و ایرانی ksi گرفته شده که مسکن گزیدن و مستقر شدن معنا می‌دهد و بخش نخست واژه‌ی فارسی «کشور» نیز از آن گرفته شده است. در وداها از میترا معمولاً همراه با ایندره یاد شده و این ایزدِ اخیر گویا در حفظ آرامش و صلح در سرزمین‌های هندی نقشی برجسته‌تر ایفا می‌کند. اشمیت از تحلیل رابطه‌ی این دو ایزد در وداها نتیجه گرفته که مهر برقرار کننده‌ی صلح و آرامش از راه پیمان و عهد است، و ایندره نیرویی است که با سرکوب کردن آشوب (ورتره) از این صلح پاسداری می‌کند و آن را پایدار می‌سازد.^۱

ارتباط میان مهر و صلح در زبان روسی نیز باقی مانده است. در این زبان اصولاً میرو (miru) که شکلی دگرگون شده از مهر است، معنای صلح و آرامش را حمل می‌کند. از همین بن کلمه‌ی میر (mir) گرفته شده که «صلح» معنا می‌دهد و به خاطر آن که روس‌ها ایستگاه فضایی‌شان را به این نام خواندند، در خارج از روسیه نیز شهرتی یافته است. انتشارات میر که با پشتیبانی روس‌ها در ایران تأسیس شده بود نیز نامش را از همین وام‌واژه‌ی مهر گرفته است.

کارکرد سیاسی مهر نیز با تفسیر مهر به عنوان ایزدِ نگهبان پیمان و صلح همخوان است. نخستین بار هنگامی نام مهر در منابع نوشتاری پدیدار می‌شود که دو کشور آریایی‌زبان (هیتی و میتانی) در قرن پانزدهم پ.م قرارداد صلحی را میان خود جاری ساختند و ایزدانی باستانی مانند ایندره و زروان را برای حفظ آن گواه

^۱. اشمیت (هانس پتر)، ۱۳۸۵.

گرفتند، و یکی از این ایزدان مهر بود. کارکرد مشابه و صریح‌تری را در منابع پارسی باستان می‌بینیم. در متون ایرانی کهن، مهر همچون نگهبان پیمان‌ها و عهدنامه‌های سیاسی نقش ایفا می‌کند و این موقعیتی است که در عهدنامه‌های باستانی هیتی و میتانی نیز داراست. در کتیبه‌ی بیستون، برای نامیدن خائنان و پیمان شکنان از عبارت «هه‌میچیَه» استفاده شده که از دو بخش «هه» (علامت نفی) و «میچیَه» (خویشاوند با میثَره، به معنای مهر، دوستی و پیمان) ساخته شده است.^۱ مشتق‌های گوناگون این نام در متون پارسی باستان و به‌ویژه در کتیبه‌ی بیستون بارها به کار گرفته شده‌اند. از کاربرد این کلمه در متون پارسی باستان روشن می‌شود که مفهوم عهدشکنی (همتای مهردروجه در اوستایی) بیشتر در معنای عهدشکنی سربازان و سرداران نسبت به پادشاهشان یا واژگونه‌ی آن به کار گرفته شده است. کاربرد مشابهی را در متن پهلوی مینوی خرد می‌بینیم. در این نوشتار مهر در معنای پیمانی در نظر گرفته شده که میان شاه و مردم تابعش جاری است.^۲ در کارنامه‌ی اردشیر بابکان می‌بینیم که به همین دلیل اردشیر در جایی به مهردروج بودن متهم شده است. چون که با سرور پیشینش یعنی اردوان پنجم جنگید و او را کشت و به این ترتیب عهدش را با پادشاه مشروع پیشین زیر پا گذاشت.^۳

با مرور وداها روشن می‌شود که در دوران هند و ایرانی میترا تنها نظارت بر پیمان‌هایی را بر عهده داشته که میان دو قبیله و دو گروه از مردمان بسته می‌شده است. این نقش به تدریج در ایران تعمیم یافت و به هم‌عهدی میان دو نفر نیز تعمیم یافت. چنان که مثلاً در کارنامه‌ی اردشیر بابکان می‌خوانیم که اردشیر به خاطر آن که زن باردارش از خاندان اشکانی بود، فرمان به قتل او داد. اما بعد در هنگام شکار غزالی ماده را دید که با به

^۱. کنت، ۱۳۸۴: ۶۹۴ و ۶۹۵.

^۲. مینوی خرد، ۵۸، ۸.

^۳. کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۰، ۱ و ۳، ۱.

خطر انداختن جان خود می‌کوشید جان فرزندش را نجات دهد و به این ترتیب مهر میان اعضای خانواده را به یاد آورد و از تصمیم خویش پشیمان شد.^۱

۳. چنان که دیدیم، مهر یکی از ایزدان نامدار و بسیار مهم قبایل آریایی است که پرستش او با نام مهر و نشانه‌ها و رمزگان یکسان، در گستره‌ی تاریخی خیره‌کننده‌ای (از ۱۶۰۰ پ.م تا حدود ۴۰۰ م.) در پهنه‌ی جغرافیایی چشمگیری (از رم تا راجستان) رواج داشته است. در فراسوی این مرزها، در هند و دایی و اروپای ژرمنی و آنگلوساکسونی، برای مدتی چند قرن طولانی‌تر، ایزدان مشابه دیگری پرستیده می‌شدند که اگر همتایانی برای مهر نباشند، بی‌تردید برخی از ویژگی‌های خود را از آن وام گرفته‌اند. چنان که دیدیم، در تمام این قلمروها پرستش مهر با رمزگانی ایرانی و هویتی ایرانی گره خورده بود. هویت و تبارنامه‌ای که تنها به دایره‌ی سیاسی هخامنشیان محدود نمی‌نماند، بلکه قبایل سکا و موج‌های قبایل ایرانی زبان‌غیرزرتشتی پیرامون این واحد سیاسی عظیم را نیز در بر می‌گرفت.

با توجه به تصویری که ارائه شد، باید انتظار داشته باشیم که بیشترین شواهد و نشانه‌ها از آیین مهرپرستی را در ایران زمین بازیابیم. چون مرور یاد شده باید نشان داده بود که آیین‌های مهری در سراسر سرزمین‌های پیرامون ایران زمین، به شکلی یکدست و با ارجاع به محوری و مرجعی در میانه‌ی این قلمرو رواج داشته و آن خاستگاه باید قاعدتا ایران باشد.

با این وجود در ایران زمین با وضعیتی پیچیده و پرابهام در مورد آیین‌های مهری روبرو هستیم. نخست آن که در این قلمرو است که بیشترین و کهن‌ترین سندهای نوشتاری در مورد مهرپرستی را در دست داریم. بر

^۱. کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۱، بندهای ۱-۴.

خلاف قلمرو امپراتوری روم که کل نوشتارهای موجود در مورد مهرپرستی در آن به شعارها و عبارت‌هایی بر دخمه‌ها و نقل‌قول‌هایی نادقیق و بسیارمختصر از مورخان منحصر می‌شود، در ایران زمین تنها متن مهرپرستانه‌ی واقعی در زمینه‌ی ادبیات اوستایی باقی مانده و تا به امروز تقدس و سرزندگی خویش را حفظ کرده است. در واقع اگر بخواهیم تمام ادبیات مهرپرستانه‌ی موجود در ایران زمین را واریسی کنیم، باید از مهریشت که در قرون پنجم و ششم پ.م شکلی نهایی یافته و به صورت امروزین درآمد آغاز کنیم، و از میان کتیبه‌های هخامنشی و نوشتارهای دولتی و سکه‌نوشته‌های کوشانی و پارتی و ساسانی بگذریم و به متون مانوی و سغدی برسیم و از آنجا تا ادبیات کلاسیک فارسی دری پیش برویم. در واقع رمزپردازی مهرپرستانه و بزرگداشت مهر یا عشق همان چیزی است که بدنه‌ی اصلی ادبیات فارسی، و بخش عمده‌ی پیکره‌ی عرفان و تصوف ایرانی را بر می‌سازد.

علاوه بر این، بر مبنای گزارش‌های بازمانده از مهرپرستان باختری و مخالفان‌شان می‌دانیم که باورهای اخلاقی ایشان رنگ و بویی کاملاً ایرانی داشته است. مهرپرستان به وجود روان مردمان پیش از زاده شدنشان باور داشتند و این همان اعتقاد به فروهرهاست که در آیین زرتشتی پذیرفته شده بود و احتمالاً در آیین‌های کهن پرستش نیاکان در میان قبایل آریایی ریشه داشته است. از دید ایشان روان مردمان هنگام زاده شدن در بدنی حلول می‌کند و به صورت جنگاوری بالقوه در خدمت سپاه نیکی در می‌آید. از اینجا به بعد اراده و خواست فرد است که تعیین کننده است. این نگرش اراده‌گرایانه و باور به این که آدمیان نیروهایی مستقل و خودمختار هستند که هم‌پیمان ایزدان توانند بود، یکی از ارکان مهم دین زرتشتی است و با توجه به شواهد باز مانده از مهریشت، به احتمال زیاد پیش از زرتشت نیز در مهرپرستی کهن وجود داشته است.

از دید مهرپرستان مردمان بر اساس انتخابی که می‌کنند به سه رده تقسیم می‌شوند. برخی فریب نیروهای تاریکی را می‌خورند و به سپاه اهریمن می‌پیوندند. برخی دیگر نیتی نیک دارند اما توانایی پیوستن تمام و

کمال به سپاه خیر را ندارند و بنابراین وضعیتی بینابینی به خود می‌گیرند. برخی دیگر که برگزیدگان خوانده می‌شوند و اعضای محفل میترای هستند، جنگاوران پیرو مهر هستند و در راه پیروزی نیکی می‌کوشند. چنین می‌نماید که تمایز میان این سه گروه هم خاستگاهی زرتشتی داشته باشد. چون حتا در متنی کهن مانند گاهان هم به مزدیسن‌ها در برابر دیویسن‌ها اشاره شده و مردمی که میانه‌ی این دو هستند مورد اشاره واقع شده‌اند. از دید مهرپرستان، سرنوشت این سه گروه در جریان فرآیندی جنگاورانه تعیین می‌شود. برگزیدگان بعد از مردن به بهشت می‌روند، مردم عادی نخست مدتی در برزخ می‌مانند و بعد از پاک شدن به بهشت می‌روند، و پیروان اهریمن دستخوش فساد روان و تباهی می‌شوند و در پایان زمان به دست پیروان مهر از میان برداشته می‌شوند. ناگفته پیداست که چارچوب عمومی باورهای یاد شده همان است که بدنه‌ی اخلاق ایرانی و نگرش عرفانی را بر می‌سازد و این شاخه‌ای از اندیشه و دین است که طی هزار سال گذشته ستون فقرات تاریخ تقدس را در ایران زمین بر می‌سازد.

در برابر این حجم چشمگیر و عظیم از داده‌های سازگار و منسجم، با این حقیقت غریب روبرو هستیم که در تمام ایران زمین حتا یک بازنمایی از مهر گاوکش یا یک مهرابه‌ی کلاسیک به سبک رومی کشف نشده است. در واقع، چنین می‌نماید که در برابر آیین‌های رازآمیز و پنهانی رومی که مهر را بدون سخن گفتن و نوشتن درباره‌اش، در مکان‌هایی مرموز می‌ستودند، و در مقابل هندیانی که مهر را با ویشنو یا شیوا هم‌تا یا همکار می‌گرفتند و او را در آیین‌های هندوی خویش جذب می‌کردند، در ایران با شکلی خالص و شفاف از بزرگداشت مهر روبرو هستیم که صریحاً بیان شده و رکن و بن‌مایه‌ی ادبیات دینی و غیردینی ما را بر ساخته است. تردیدی در این نکته وجود ندارد که مهرپرستان نیز در روم برای خود آیین‌نامه‌ها و احتمالاً کتاب‌های مقدسی داشته‌اند. حتا برخی از نویسندگان فرض کرده‌اند که چیزی شبیه به کتاب مقدس برای پیروان این دین وجود داشته است که همسانی آرا و عقاید و یکدست بودن مناسک را در غیاب یک کلیسای متمرکز و

دیوانسالارانه تأمین می‌کرده است. واگرایی تصاویر و نمادهای مهرپرستانه در قلمرو سوریه و میانرودان و انسجام و یکدستی این عناصر در مهرپرستی رومی که از نظر جغرافیایی بسیار گسترده‌تر بوده، تا حدودی این حدس را تقویت می‌کند. در میان هواداران این دیدگاه، نظر راستوفتسف نیز شایان ذکر است که همگونی تصاویر میترای گاوکش در روم را نشانه‌ی وجود کتابی مرجع و مصور می‌داند که اصول آرای مهرپرستان را با نقاشی توضیح می‌داده است.^۱

دست‌کم از دوران هخامنشی به بعد با متنی منسجم و پرداخته مانند مهریشت روبرو هستیم که قاعدتا در همان زمان به شکلی نوشتاری در دست‌ها بوده است. این برداشت عجیب و غریب و نامعقول که سنت اوستایی را تنها شفاهی می‌پندارد و نخستین شکل نوشته شده‌ی آن را به عصر ساسانی و بعد از ابداع خط اوستایی نو مربوط می‌داند، امروز در میان پژوهشگرانی جدی مانند مری بویس نیز هوادارانی دارد. با این وجود کافی است کمی به متغیرهای جامعه‌شناختی و عوامل حاکم بر سازماندهی و صورتبندی پیچیدگی حاکم بر جوامع انسانی بنگریم تا نادرست بودن این باور آشکار گردد. بر اساس اسناد یونانی می‌دانیم و در دوران هخامنشی دولت ایران دیوانسالاری بسیار عظیم و بسیار منظمی در اختیار داشته که مثلاً حکم مربوط به بازسازی معبد اورشلیم در دوران کوروش را در دو نسخه در شهرهای شوش و همدان نگهداری می‌کرده است و امکان دسترسی و ارجاع به آن را هم داشته است.

بر اساس کتیبه‌های بازمانده از دژ و کتابخانه‌ی تخت جمشید هم می‌دانیم که این روایت‌های یونانی واقعیت داشته است و اسناد اداری یاد شده اموری جزئی و دقیق مانند سهمیه‌بندی خوراک و دستمزد کارگران را نیز در جاهای مختلف در بر می‌گرفته است.^۲ باز این را می‌دانیم که در دوران هخامنشی بود که برای نخستین بار

^۱ داوونی، ۱۳۸۵.

^۲ شاپور شهبازی، ۱۳۸۰.

یک خطِ الفبایی (خطِ فنیقیِ تغییر یافته که به آرامی تبدیل شده بود) به عنوان خطی رسمی به کار گرفته شد و تقریباً تمام زبان‌ها و اقوامِ تابعِ هخامنشیان را به خطی الفبایی آشنا ساخت. ظهور و رواج خط سانسکریت، سغدی، پهلوی، پارسی، اتروسکی-لاتین، یونانی، عبری، و دموئی همگی در عصر هخامنشیان رخ داده و این قاعدتاً باید ناشی از تماس با خطِ الفباییِ آرامی بوده باشد که توسط دیوانسالاری هخامنشی به طور رسمی در ابعادی وسیع مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

در همین دوران در سرزمین‌هایی مانند یونان و سوریه و اتروسک و رم، یعنی نقاطی که از نظر سطح پیچیدگی تمدن، جمعیت، و درجه‌ی فن‌آوری شهرنشینانه اصلاً قابل مقایسه با مراکز تمدنی بزرگی مانند مصر و ایران و آناتولی نبودند، متونی فراوان نگاشته شدند و بخش مهمی از آن‌ها هم تا امروز باقی مانده‌اند. حال مگر ممکن است در جوامعی حاشیه‌ای که سطح پیچیدگی کمتر داشته‌اند، متونی نوشته شوند، و همگی هم در سازگاری با هم به متونی مرجع و مهم‌تر که در مرکز (یعنی ایران زمین) وجود داشته، ارجاع دهند، و آن وقت آن متون مرجع وجود نداشته باشد؟

مگر ممکن است در دوران هخامنشیان مقدار آبجو و گوسفندِ پرداخت شده به بیست نفر کارگر در تخت جمشید به دقت نوشته و بایگانی شود، اما متون دینی مربوط به ایزدِ رسمیِ دربارِ نانوشته باقی مانده باشند؟ مگر امکان دارد که تمام اندیشمندان و مراجع فکری این سرزمین‌های پیرامونی (مثلاً افلاطون، فیثاغورث، پارمنیدس یونانی و عزرا و نحیمای عبرانی) خود را وامدار و مقلد راه و روش و اندیشه‌ی افرادی مشخص در قلمرو ایران زمین بدانند، و بعد این افراد وجود نداشته باشند یا اندوخته‌ی اطلاعاتی و محتوایی کمتر از ارجاع دهندگان به خود داشته باشند و بر خلاف ایشان متن نوشته شده نداشته باشند؟

کافی است به قواعد تکامل پیچیدگی در نظام‌های تکاملی -از جمله نظام‌های اجتماعی و فرهنگی- توجه کنیم تا دریابیم که هیچ دولتی با گستردگی زمانی و مکانی هخامنشیان بدون پشتوانه‌ی یک سیستم کارآمد

سازماندهی و پردازش اطلاعات نمی‌توانسته وجود داشته باشد، و خط‌هایی با این درجه از پیچیدگی و کارآمدی نمی‌توانسته‌اند ناگاه و بدون تمرین و ممارست دبیران از دل خط‌های اندیشه‌نگار میخی و هیروگلیف باستانی زاده شده باشند. آشنایی مختصری با تاریخ تمدن کافی است تا بدانیم که سنت‌های دینی - حتا اگر رازورزانه باشند - همواره از نخستین متونی هستند که به نگارش در می‌آیند.

درباره‌ی عصر هخامنشی، با شواهدی بسیار و جامعه‌ای جهش یافته به سطحی نو از پیچیدگی روبرو هستیم. در این دوران با جنبش بزرگی در زمینه‌ی نگارش، تکامل خط، و سازماندهی متون نوشتاری روبرو هستیم. بی‌تردید در این دوران بیش از دو قرن، حجم بزرگی از اندوخته‌های فرهنگی تمدن‌هایی که تابع هخامنشیان شدند، نگاشته شده، دستخوش بازنویسی و بازآرایی گشته، و ثبت گشته است. این که منابع ثبت شده در مرکز همواره بیش از حاشیه مورد تهاجم و ویرانی قرار می‌گیرند، در تاریخ تمدن‌هایی که مانند ایران زمین در محیطی پر آشوب بالیده باشند، یک قاعده است. نتیجه آن که برداشت مرسوم می که غیاب منابع نوشتاری پر حجم و کامل از عصر هخامنشی را مترادف با غیاب شواهد در مورد منابع نوشتاری می‌گیرند و این آخری را همچون شواهدی بر غیاب این منابع تفسیر می‌کنند، سراسر نادرست است. در عصر هخامنشی از ایران کتاب‌ها و متون کاملی به دست نیامده، به سادگی بدان دلیل که مراکز اداری و فرهنگی هخامنشیان در ایران زمین و محیطی قرار داشته که بعدتر بارها دستخوش تاراج و ویرانی شده است، و اصولاً از آن دوران از هیچ تمدنی و هیچ خرده تمدنی هم منابع کامل و نوشتاری باقی نمانده است.

اگر به شواهد فیزیکی واقعی رجوع کنیم، می‌بینیم که کتیبه‌های خدشه‌ناپذیر سنگی هخامنشیان تنها منابع نوشتاری واقعی از این دوران هستند. کهن‌ترین نسخه‌های واقعی بازمانده از آثار یونانی و عبری منسوب به این دوران همگی به قرن‌ها پس از فروپاشی هخامنشیان مربوط می‌شوند. چنان که کهن‌ترین نسخه‌ها از تورات - تومارهای بحرالمیت - به قرن نخست پیش از میلاد و کهن‌ترین نسخه‌های آثار افلاطون و ارسطو - پاپیروس

کلارک از قسطنطنیه- به ۸۹۵ م. مربوط می‌شوند. یعنی به ترتیب پانصد، و هزار و چهارصد سال پس از کتیبه‌ی بیستون نوشته شده‌اند!^۱ به همین ترتیب، قدمت تمام آثار بازمانده از اقلیدس (شاید به استثنای یک درصد متون) به سال ۸۸۸ م. یا پس از آن مربوط می‌شود.^۲

بنابراین غیاب متون کامل و حجیم نشانگر غایب بودن متن به معنای عام کلمه نیست. اتفاقاً در میان بقایای بازمانده از عصر هخامنشی، شمار زیادی پاره متن و منابع تکه پاره در دست هستند که با هم همخوانی دارند و سطح پیچیدگی و دقت و سازمان یافتگی‌شان شاهی بر وجود سنت نوشتاری بالیده و رشد یافته در این قلمرو است. در واقع در مورد عصر هخامنشی و دوران‌های بعدی با غیاب منابع روبرو نیستیم، که با تفسیر نادرست منابع و غایب پنداشتن بی‌دلیل‌شان دست به گریبان شده‌ایم.

کوتاه سخن آن که تقریباً تردیدی در این نکته نیست که اوستا در عصر هخامنشی به شکل نگارش یافته وجود داشته است. خط آن بی‌تردید اوستاییِ امروزی نبوده، چرا که این خط را مغان در عصر ساسانی ابداع کردند. با این وجود ارجاع‌های تاریخی فراوان از منابع یونانی و پهلوی نشان می‌دهد که چنین متنی دست‌کم در چند نسخه‌ی درباری وجود داشته و حجیم هم بوده است. شواهد تاریخی و زبانشناختی نشان می‌دهد که پیوستن مهریشت به منظومه‌ی اوستایی در ابتدای عصر هخامنشی رخ داده، و بنابراین به نظر من پذیرفتی است که کهن‌ترین متن دینی از مهرپرستان در حدود اوایل قرن پنجم پ.م به شکلی نوشته شده وجود داشته است. این متن احتمالاً همان مهریشتی است که ما امروز در دست داریم. چون زبان اوستایی در همین حدود زمانی به عنوان زبانی زنده از میان رفت و جای خود را به زبان‌های دیگر ایرانی داد. در نتیجه پس از این دوران سخنگوی بومی‌ای که بتواند هنگام بازنویسی و انتقال این متن دستکاری‌اش کند، وجود نداشته است.

^۱. Kristeller et al. 1960.

^۲. Fowler, 1999, ch. 6.

گذشته از مهریشت در سایر بخش‌های اوستا نیز ارجاع‌های فراوانی به مهر وجود دارد و این در حالی است که نخستین کتیبه‌های دولتی و رسمی که از پیوند میان شاه و مهر سخن می‌گویند هم در همین دوران هخامنشی در ایران نگاشته شده‌اند و نگاشته شدن‌شان تا پایان عصر ساسانی ادامه یافته است. بنابراین بر خلاف باور برخی از نویسندگان امروزی که از غیاب شواهد مربوط به مهرپرستی در ایران دم می‌زنند، اتفاقاً دقیق‌ترین و حجیم‌ترین و کهن‌ترین شواهد نوشتاری در مورد این آیین در ایران زمین یافته شده‌اند. این حقیقت را البته باید در کنار این نکته دید که در ایران زمین آیین مهر به طور عمده در کنار و در دل دین زرتشتی صورتبندی می‌شده است. یکتاپرستی تندروانه‌ی زرتشت و مخالفت او با بت‌پرستی و آیین‌های باستانی قربانی جانوران زمینه‌ای فرهنگی بوده که کمیاب بودن نقش مهرگاوکش و مهرابه‌های پنهانی مدل باختری را توجیه می‌کند. درواقع، چنین می‌نماید که در ایران زمین به خاطر آمیختگی مهرپرستی و زرتشتی‌گری، با دینی سازمان‌یافته‌تر، نوشتاری‌تر و انتزاعی‌تر از نسخه‌های خاوری و باختری سر و کار داشته باشیم.

چنان که گذشت، کهن‌ترین سندی که از ادیان آریایی در دست است، به کتیبه‌ی نوزی از قرن پانزدهم پ.م. مربوط می‌شود که در آن پادشاه هیتی و میتانی با هم عهد دوستی می‌بندند و برای استوار داشتن آن شماری ازخدایان بزرگ هند و ایرانی را گواه می‌گیرند. نام میترا در میان این خدایان وجود دارد و تردیدی وجود ندارد که در آن هنگام با ایزدان بزرگ دیگری مانند زروان و وارونا هم‌نشینی داشته است. این هم‌نشینی همان است که بعدها هم تداوم می‌یابد و به الگوی خاص آرایش ایزدان در سرمشق زروانی - مهری تبدیل می‌شود. کتیبه‌ی مورد نظر توسط آریایی‌هایی نوشته شده که در حدود قرن نوزدهم پ.م. از مناطق شمالی به حرکت در آمدند و تا قرن هفدهم پ.م. دولت‌های بزرگی را در شمال میانرودان و آناتولی تأسیس کردند. از ویژگی‌های زبان هیتی و میتانی بر می‌آید که در این هنگام هنوز شاخه‌ی هندی و ایرانی از هم جدا نشده بودند و یک گروه نژادی و زبانی یکسان محسوب می‌شده‌اند.

یکی از شواهدی که اهمیت مهر را در این موج اولیه‌ی کوچ هند و ایرانی‌ها نشان می‌دهد، رواج نام‌هایی است که فردی را به مهر منسوب می‌کنند. در میان نام‌هایی باستانی که با نام میترا پیوند خورده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: «می-ایت-را» در اوگاریت، «می-اوت-را» در الواح تخت جمشید، «می-این-تا-را-تی» و «می-ایت-تا-را-آت-تی» در لوح نوزی، «می-تار-زا-ناه» در شهر آلالاخ (که معمولاً با نام‌های آریایی مانند بیریاشووا همراه است)، «می-ایت-رات-؟-اوریش» در یک مهر کاسی، و «مترشم» در یک لوح میتانی (که احتمالاً یعنی میترا «متر» شنید «شم») نمونه‌هایی هستند که پراکندگی وسیع این نام را در جهان باستان نشان می‌دهند.^۱ بخش عمده‌ی این نام‌ها به دوران پیش از ظهور دولت هخامنشی مربوط می‌شوند و بنابراین نشانگر محبوبیت این ایزد در جهان پیشاهخامنشی هستند.

معقول می‌نماید که بسامد بالای نام یک ایزد در میان نام‌های شخصی را نشانه‌ی محبوبیت و نفوذ زیاد یک نیروی قدسی بدانیم، و این قاعده‌ایست که فرای، آسموسن و دوشن گیمن آن را پذیرفته‌اند. با این وجود استیگ ویکاندر که مخالف‌خوانی‌هایش شهرت دارد، این فرض مرسوم را رد کرده و گفته که بین توزیع یک نام خاص و اهمیت معناشناختی صاحب آن نام در جامعه ارتباط چندانی وجود ندارد. این برداشت جدل‌آمیز هرچند قابل تامل و توجه است، از دید من نادرست است. به گمانم بهترین سنجه برای مردود دانستن سخن استیگ ویکاندر آن است که به توزیع اسامی خاص در جوامع امروزی بنگریم و برجستگی و اهمیت نام‌هایی که بسامد زیادی دارند را در فرهنگ‌ها و ارسی کنیم. در این حالت احتمالاً رواج زیاد نام‌های دارای پسوند الله در کشورهای مسلمان، و فراوانی نام‌های دارای پسوند -ایل (الوهیم، خدا) و -جاه/ یاه (یهوه) در میان یهودیان و رواج نام‌های برگرفته شده از اساطیر ژرمنی در دوران ظهور هیتلر را نشانه‌ی جریان‌های فرهنگی و

^۱. مایر هوفر، ۱۳۸۵.

جامعه‌شناختی خواهیم یافت، و نه توزیعی تصادفی. یعنی برداشت استیگ‌ویکاندر با توجه به داده‌های جامعه‌شناسانه مردود است و اسم‌های افراد با جریان‌های فرهنگی و به‌ویژه نمادهای مقدس جامعه‌شان پیوندی تنگاتنگ دارد.

با وجود اهمیت و برجستگی مهر در میان ایزدان آریایی باستانی، باید توجه داشت که مهر در این دوران تنها یکی از خدایان پرشمار محترم در میان قبایل آریایی بود و با وجود شهرت و اهمیتی که در میان کوچگردان و جنگاوران داشت، به هیچ عنوان موقعیتی شبیه به خدای یکتا یا خدای خدایان را اشغال نمی‌کرد. بویس به این نکته اشاره کرده که هیچ شاهی دال بر وجود یک خدای یگانه یا حتا خدایی برتر در ایزدکده‌ی کهن ایرانی و هندی پیش از دوران زرتشت وجود ندارد. از دید او پرداخت ویژه‌ی مهر به عنوان ایزدی برتر و چیره‌گر اصولاً خاستگاهی زرتشتی دارد. او با این استدلال، نظر کسانی مانند استیگ‌ویکاندر را مبنی بر این که شکلی از مهرپرستی پیشازرتشتی با خصوصیات میتراگرایی رومی وجود داشته، رد می‌کند و این نسخه‌ی باختری را پیشرفته‌تر و متأثر از دین زرتشت می‌داند.^۱ سخن بویس را می‌توان به درون سپهر ایرانی نیز تعمیم داد. یعنی قاعدتاً نخستین جایی که ایزد مهر ایرانی از نفوذ یکتاپرستانه‌ی زرتشتی‌گری تأثیر پذیرفته، خود ایران زمین است.

شواهد تاریخی نیز این دگردیسی آیین مهر زیر تأثیر چارچوب فلسفی پرنفوذ زرتشتی را نشان می‌دهند. درست پس از ظهور دولت هخامنشی، یعنی زمانی که نخستین آثار نوشتاری ویژه‌ی تمدن یکپارچه‌ی ایرانی در تاریخ پدیدار می‌شود، با نمودی از مهر روبرو می‌شویم که یکسره با تصویر پیشازرتشتی‌اش متفاوت است. این مهر همان است که در پیوند نزدیک با آیین زرتشت تعریف می‌شود، سرود بزرگی که به افتخارش سروده

^۱. Boyce, 2001: 243.

شده به عنوان یکی از یشت‌های اوستا رسمیت می‌یابد، و در قالبی منظم در کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی با ایزدانی مانند اهورامزدا و آناهیتا هم‌نشین می‌گردد. به عبارت دیگر، با وجود اهمیت و محبوبیت مهر در جهان پیشازرتشتی، عروج مهر به عنوان ایزدی رازورز که بتواند جایگاه خدای یگانه را اشغال کند، بعد از انقلاب زرتشتی ممکن شد. این آمیختگی و در هم جوشیدن آیین مهر و دین زرتشت در فاصله‌ی قرن یازدهم و دوازدهم پ.م که زرتشت آیین خود را صورتبندی می‌کرد، تا آغاز قرن ششم پ.م که پارسیان شکلی از آن آیین را با رواداری ایلامی در آمیختند، انجام پذیرفته است.

در مورد چگونگی درآمیختگی آیین مهر و پیوندهای میان آن و دین زرتشت در ابتدای کار، دو نگرش کاملاً متفاوت وجود دارد. بر اساس یک دیدگاه، زرتشت پیامبری بت‌شکن و مخالف ایزدان کهن ایرانی بود و ایشان را از دایره‌ی دین خویش تبعید می‌کرد. غیاب نام ایزدانی مانند مهر در گاهان، و ظهور تدریجی و متأخرتر این نام‌ها در اوستا نشانه‌ایست که این دیدگاه را تایید می‌کند. در ضمن این را هم می‌دانیم که زرتشت با مناسک و کاهنان ایزدان کهن ایرانی دشمنی داشته و این خدایان قدیمی را دیو می‌دانسته است. از این رو چنین می‌نماید که بازگشت مهر به دامن ادیان ایرانی مشروع، پس از دوران زرتشت و در زمانی دیرتر انجام پذیرفته باشد. بر مبنای این دیدگاه، آشتی و درآمیختگی خدایان باستانی با دین یکتاپرست نو در دوران رواداری هخامنشی انجام پذیرفته است و این دورانی است که از وام‌گیری‌های پیچیده‌ی میان زبان‌ها و فرهنگ‌ها و ادیان نشانه‌های فراوانی در دست داریم.

برداشت دیگری نیز وجود دارد که می‌گوید از همان ابتدا آشتی و سازگاری در میان مهر و هورمزد برقرار بوده است. یکی از نخستین کسانی که این دیدگاه را به خوبی صورتبندی کرد، موله است. او در کتاب

نامدارش - «فرهنگ، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان»^۱ - چارچوب نظری حاکم بر اسطوره‌شناسی ایرانی را نقد کرده و آن را ساده‌انگارانه دانسته است. از دید او بیشتر پژوهشگران سه مرحله در تکامل ادیان ایرانی تشخیص می‌دهند: نخست، چندخدایی کهن هند و ایرانی، که در برخورد با مرحله‌ی دوم، یعنی انقلاب یکتاپرستانه‌ی زرتشتی دستخوش ویرانی شد، آنگاه سومین مرحله آغاز شد که با بازگشت اساطیر چندخدایی آریایی و آمیختن‌شان با باورهای زرتشتی همراه بود. از دید موله این وضعیت سه بخشی، نوعی پافشاری بر مدل هگلی‌تز، آنتی‌تز و سنتز است و قالبی ساختگی را به داده‌های موجود در مورد ادیان ایرانی تحمیل می‌کند.^۲ از دید او متن گاهان با ادبیات ودایی پیوندی اندام‌وار دارد و ادبیات اوستایی پساگاهانی و اساطیر هند و ایرانی باستانی پیشازرتشتی نیز پیوستگی چشمگیری را نشان می‌دهند. بر اساس دیدگاه او متن گاهان و متونی با خاستگاه چندخداگرایانه مانند مهریشت تضادی با هم ندارند و در یک پیوستار منسجم و یکپارچه‌ی دینی قرار می‌گیرند. برداشت او کمی بعدتر توسط مری بویس هم پذیرفته شد، و او نیز غیاب نام مهر در گاهان را به عواملی بیرونی و تصادفی نسبت داد و منکر تعارض میان مهریشت و یکتاپرستی گاهانی شد.^۳

به گمان من خواندن دقیق گاهان و یشت‌ها برای داوری در مورد این دو دیدگاه بسنده است. در بند بعدی نشان خواهم داد که با تکیه بر این دو بخش از اوستا، دیدگاه بویس و موله را نادرست می‌دانم، و به کشمکش روشن و شدید در میان زرتشت اولیه و دین کهن ایرانیان، به‌ویژه مهرپرستی باور دارم. بدیهی است که دلیلی ندارد این کشمکش و فروکش کردن تدریجی آن در دوران هخامنشی را در چارچوبی هگلی تفسیر کنیم. اما این که شکافی در میان این دو آیین وجود داشته و بعدها به تدریج ترمیم شده و به ورود عناصر مهری به درون دین زرتشتی منتهی شده، روندی است که با رجوع به منابع اوستایی قابل ردگیری و اثبات است. نادیده

^۱. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien

^۲. Mole, 1963: 17.

^۳. Boyce, 1968.

انگاشتنِ شواهد روشن و الگوهای تاریخی برای گریز از یک قالب نظریِ فراگیر مانند فلسفه‌ی تاریخ هگل، به همان اندازه نادرست و اشتباه‌آمیز است که بخواهیم شواهد تاریخی را به زور در قالب چنین نظریه‌ای جای دهیم. در مورد تاریخ تحول دین زرتشتی، من هم مانند موله و بویس گمان می‌کنم چارچوب هگلی دستگاه نظری بسنده‌ای برای فهم موضوع نباشد. اما این دلیل نمی‌شود که تمام الگوهای موجود اما مورد استناد هگلیان را از دایره‌ی توجه بیرون برانیم.

به هر روی در فاصله‌ی شش قرنی که گاهان را از مهریشت جدا می‌کند، یکتاپرستی سرسختانه و تندروانه‌ی زرتشتی جای خود را به رواداری پارسی داد و تمایل مغانه به ترکیب آرا و اندیشه‌ها فراگیر شد. در این زمینه بود که مهریشت بازتدوین شد و به شکل امروزی درآمد. احتمالاً اردشیر دوم هخامنشی نیز در این زمینه انقلاب دینی خود را به انجام رساند و چه بسا که پیروزی ترکیب یاد شده را ناشی از سیاست‌های تأثیرگذار وی بدانیم.

اردشیر از این نظر اهمیت دارد که گسستی روشن و جدی را با سنت دینی شاهنشاهان پیش از خود نشان می‌دهد. در سراسر کتیبه‌های پرشمارِ بازمانده از داریوش بزرگ، که نیمه‌ی بزرگ‌تر تمام کتیبه‌های بازمانده از عصر هخامنشی را تشکیل می‌دهد، تنها نام یک خدا دیده می‌شود و آن هم اهورامزدا است.^۱ داریوش با این وجود رواداری دینی خود را با اشاره به «سایر خدایان» و «بقیه‌ی بغان که هستند» نشان داده، اما همواره ایشان را با لقبِ مبهم و عمومی «بغان» مشخص کرده و برخلاف سنت کهن کتیبه‌نگاری جهان باستان، از هیچ‌یک نام نبرده است. این نکته البته جالب است که او برای اشاره به خدایان متفاوت با اهورامزدا از واژه‌ی بغ استفاده

^۱. کنت، ۱۳۸۴: ۳۹۳-۴۷۸.

کرد که به زودی خواهیم دید به طور خاص لقب مهر بوده و بعدتر به صورت نام عمومی‌ای برای خدا درآمده است.

در مورد کاربرد لقب بغ در کتیبه‌های داریوش نظامی چشمگیر وجود دارد که باید گوشزدش کنم. داریوش بزرگ در سراسر کتیبه‌ی بزرگ بیستون تنها دو بار در دو گزاره‌ی پیاپی واژه‌ی بغ را به کار برده و آن هم وقتی است که پیروزی‌های خود را جمع‌بندی می‌کند و آن را به یاری «اهورامزدا و سایر بغان که هستند» منسوب می‌کند.^۱ این در حالی است که در همین کتیبه شصت و هفت بار از خدای بزرگ با نام اهورامزدا یاد کرده و هیچ لقبی را برایش به کار نگرفته است. در این کتیبه هیچ خدای دیگری نیز رسمیت ندارد. یعنی تنها از یک موجود مقدس یاد شده و آن هم خدای یگانه‌ی زرتشتیان است. داریوش در این کتیبه بعد از شرح هر رخداد مهمی، و به‌ویژه پس از نقل داستان هر جنگی، این عبارت تکرار شده که «اهورامزدا مرا یاری رساند، به خواست اهورامزدا ... را نابود کردم». جالب است که با وجود موقعیت مرکزی و رقابت‌ناپذیر اهورامزدا در این کتیبه‌ی بزرگ و انحصار تقدسی که در اختیار دارد، از نظر کردار و کنشگری به خدایی بیکاره می‌ماند و جز این دو ارجاع هیچ کار دیگری را بر عهده ندارد. یعنی برخلاف سنت دینی میانرودان و ایلام، از مداخله‌ی این خدا در امور و رخدادها نشانه‌ای در دست نیست. نقش او تنها به هماهنگی خواستش با داریوش و یاری کردن وی محدود است و نه گردباد و توفان و طاعون بر دشمنان شاه نازل می‌کند و نه عامل هیچ فعل دیگری دانسته شده است.

نگارش نبشته‌ی بیستون در ۵۲۲ پ.م آغاز شد و تا چند سال بعد که پیروزی‌ای داریوش تکمیل شد، به پایان رسید. بنابراین داریوش در ابتدای دوران زمامداری خود و هنگامی که هنوز سرگرم فرونشاندن شورش‌ها بود،

^۱. کنت، ۱۳۸۴: ۴۳۵.

لحن و رفتار یک زرتشتی کامل را داشته است. این شاه زرتشتی در ضمن با سنت دینی باستانی میانرودان و ایلام و مصر و هیتی سر سازگاری نداشت و تنها ایزدی یگانه را ستایش می کرد که بیشتر به اصلی اخلاقی شبیه بود تا ایزدی نیرومند و جنگاور، چنان که در سنت دینی پیشازرتشتی رواج داشت.

در کتیبه هایی که داریوش پس از استوار شدن بر اورنگ سلطنت نگاشت، برای نخستین بار واژه ی بغ با بسامد و اهمیتی چشمگیر در کتیبه ها ظاهر می شود. در کتیبه ی الف و ب در نقش رستم، در کتیبه ی سوئز (DSz)، نبشته ی الوند و در کتیبه های DSf، DSe، DSs و DSt از شوش، سخن خود را با عبارت «بگه و زرگه آهوره مزدا» آغاز می کند، که یعنی «اهورامزدا بغ (خدای) بزرگ است». در کتیبه ی دیگر شوش -DSf- و کتیبه های SPd و SPh اهورامزدا «میشته بگانام»، یعنی «بزرگ ترین بغان» دانسته شده است.^۱ همچنین در لوح های زرین منسوب به آریارمنه و ارشام (AmH و AsH) نیز دقیقاً همین ترکیب را می بینیم. یعنی در سطر ششم هردو کتیبه اهورامزدا با لقب «بگه و زرگه» نواخته شده است.^۲ به همین دلیل هم تاریخ نوشته شدن این الواح احتمالاً به نیمه ی دوم دوران حکومت داریوش مربوط می شود.

این نکته اهمیت دارد که داریوش جز در دو جمله ی پیاپی در بیستون، از جمع بستن اهورامزدا و سایر خدایان خودداری کرده است. او با اشاره به این که اهورامزدا بزرگ ترین بغان است، وجود بغ های دیگر را هم تلویحاً به رسمیت شمرده، اما در این مورد صراحتی ندارد. در تنها موردی که اهورامزدا هم نشین بغان دیگر شده، این توضیح به نام بغان اضافه شده که آن ها که هستند. یعنی انگار داریوش می کوشیده خدایان راستین همراه با اهورامزدا را از بغان دیگری که دروغین هستند تفکیک کند. به همین دلیل هم هستی داشتن را به عنوان شرطی

^۱ کنت، ۱۳۸۴: ۴۴۵-۴۷۷.

^۲ کنت، ۱۳۸۴: ۳۹۱ و ۳۹۲.

به نام بغان همراه اهورامزدا افزوده است. این همنشینی و ترکیب هم چنان که دیدیم تنها در یک نقطه از نبشته‌ی بیستون دیده می‌شود و امری استثنایی و زودگذر است.

پس از داریوش، خشایارشا به سلطنت رسید که از نظر دینی جانشینی شایسته برای داریوش محسوب می‌شود. او گذشته از این که این سنت نامگذاری خدایان و پابندی به نام اهورامزدا را رعایت کرد، هم با نامگذاری پسرش به اردشیر (ارته-خستره) گرایش زرتشتی خود را نشان داد، هم در کتیبه‌ی دیوان از کلیدواژه‌ی زرتشتی «دیو» برای نکوهش بددینان بهره جست.^۱ در همین نبشته می‌بینیم که اهورامزدا به همراه ارته ستوده شده که تعبیری کاملاً زرتشتی است. ارته در پارسی باستان برابرنهادی است برای اشه در منابع اوستایی که با قانون طبیعی و راستیِ مزدا-آفریده هم‌تاست.^۲ خشایارشا در ارجاع به خدایان دیگر نسبت به پدرش دست و دلبازی بیشتری به خرج داده و به جای «اهورامزدا و بغان دیگری که هستند»، در کتیبه‌های تخت جمشید نوشته «اهورامزدا و بغان».^۳ یعنی که شک و تردید در هستی داشتن بغان از میان رفته و ایشان بخت همنشینی با هورمزد را به دست آورده‌اند. البته خشایارشا فراموش نکرده که در نخستین بند از هردوی این نبشته‌ها، سخن خود را با «اهورامزدا بغ بزرگ است» آغاز کند. در کل خشایارشا نیز مانند داریوش در بیشتر مواقع به اهورامزدا بدون لقب و مستقل از بغ‌ها نام می‌برد و بنا بر سنت یاد شده از هیچ خدای دیگری نام نمی‌برد. تنها همان عبارت «بغان دیگر» را -آن هم به ندرت- به کار می‌گیرد. سنت یاد شده در زمان فرزندان وی نیز تداوم می‌یابد. چنان که اردشیر نخست و داریوش دوم نیز به همین ترتیب به امور قدسی ارجاع می‌دهند.^۴

^۱. کنت، ۱۳۸۴: ۴۹۰ و ۴۸۹.

^۲. Schlerath, 1987.

^۳. کنت، ۱۳۸۴: ۴۷۹-۴۸۲.

^۴. کنت، ۱۳۸۴: ۴۹۴-۴۹۶.

اما با بر تخت نشستن اردشیر دوم با چرخشی در سیاست دینی هخامنشیان روبرو می‌شویم. اردشیر دوم در نبشته‌ی شوش وقتی ماجرای آتش گرفتن کاخ شوش را شرح می‌دهد و بازسازی‌اش را به دست خود بیان می‌کند، چنین می‌نویسد: «به خواست اهورامزدا، ناهید و مهر، من این کاخ را ساختم.»^۱ پس از کتیبه‌ی نوزی، این نخستین بار است که شاهی در زمینه‌ی فرهنگ هند و ایرانی نام مهر را به عنوان پشتیبان خویش قید می‌کند. این عبارت در کتیبه‌های دیگر وی در شوش (A2Sa و A2Ha) نیز دیده می‌شود^۲ و بنابراین امری استثنایی نیست و به پیدایش یک مثلث مقدس از ایزدان ایرانی دلالت می‌کند. جالب‌تر از همه این که اردشیر دوم در نبشته‌ی همدان چنین نوشته: «این کاخ با ستون‌های سنگی را اردشیر، شاه بزرگ، پسر داریوش شاه هخامنشی ساخت، مهر مرا بیاید...»^۳ این نخستین بار است که یک شاه هخامنشی بدون نام بردن از اهورامزدا از یک ایزد دیگر ایرانی نام می‌برد و این خدا کسی جز مهر نیست. برجستگی مهر در میان شاهنشاهان بعدی هخامنشی را از اینجا می‌توان دریافت که اردشیر سوم نیز در تخت جمشید از اهورامزدا و مهر بغ خواسته تا کشورش و دستاوردهایش را بیاید.^۴

از مرور اسناد بازمانده به زبان پارسی باستان روشن می‌شود که در دوران هخامنشی، دست‌کم سه موج گوناگون از سیاست دینی وجود داشته است. در ابتدای کار، شاخه‌ی انشانی این دودمان که کوروش، کمبوجیه و بردیا در چارچوبی اخلاقی و با تکیه بر اسطوره‌ی ناجی قدرت یافتند و فرمان راندند. اما نشانه‌ی صریحی از این که اهورامزدا را بزرگ‌تر از سایر خدایان بدانند، در دست نیست. در واقع چنین می‌نماید که این شاخه دستگاه

^۱. کنت، ۱۳۸۴: ۴۹۸.

^۲. کنت، ۱۳۸۴: ۴۹۹ و ۵۰۰.

^۳. کنت، ۱۳۸۴: ۵۰۱.

^۴. کنت، ۱۳۸۴: ۵۰۵.

اخلاقی زرتشتی و نظام فلسفی وی را برگرفته، اما از نظر دینی همان چارچوب متکثر و کهن ایرانی را نگه داشته باشند. پس از ایشان، داریوش بزرگ، خشایارشا، اردشیر نخست و داریوش دوم قرار می‌گیرند که همگی در چارچوب تقریباً زرتشتی داریوش از ایزدان یاد می‌کردند. آنگاه از دوران اردشیر دوم به بعد، تحولی در رویکرد درباری به دین مشاهده می‌شود که با پذیرش مجدد ایزدان کهن ایرانی و به‌ویژه بزرگداشت مهر همراه است. چنان که در بخش مربوط به آناهیتا شرح دادم، فراگیر شدن آیین ایزدانوی ناهید را نیز باید به همین دوران مربوط دانست. پس قاعدتاً سازمان یافتگی آیین مهر در قالب یک زیرشاخه‌ی رسمی از ادیان ایرانی و ترکیب شدنش با دین زرتشتی نیز باید در همین هنگام تکمیل شده باشد. این بدان معناست که تاریخ پیشنهادی‌ام برای تدوین مهریشت و آبان‌یشت به شکل کنونی، دوران زمامداری اردشیر دوم است. زمان بازتعریف و بازسازی حلقه‌ها و انجمن‌های مهرپرستان را نیز باید در همین دوران قرار داد.

نخستین حلقه‌های مهرپرستی جدید در این زمان شکل گرفتند و در این هنگام بود که این ایزد برای نخستین بار در درون چارچوبی زرتشتی، همچون موجودی اخلاقی و مرجع تقدسی یگانه در نظر گرفته شد. حتا چه بسا که در برخی از فرقه‌های ظاهر شده در این دوران، مهر و اهورامزدا را یکسان قلمداد کرده باشند. به هر صورت روشن است که مهرپرستی پس از دوران اردشیر برای همیشه دگرگون شد و رشد و توسعه‌ی جهانگیر خود را پس از آن آغاز کرد. آیین نوظهور مهرپرستی که در واقع مانند آیین زروان و آیین ناهید عصر هخامنشی دستاورد انقلاب دینی اردشیر دوم بود، از ترکیب آیین‌های خدایان باستانی ایرانی در زمینه‌ی فلسفه‌ی زرتشتی پدید آمده بود و به تعبیری گسترش و توسعه‌ی چارچوب یکتاپرستانه‌ی زرتشتی بود، به شکلی که موجودات مقدس باستانی را نیز شامل شود.

در همین دوران حلقه‌های مردانه‌ی مهرپرستان در میان جنگجویان و بازرگانان آناتولی و بالکان و شمال هند پراکنده شدند و شکلی نو از مهرپرستی را به سرزمین‌هایی معرفی کردند که گاه همچنان به اشکالی کهنسال

و دیرینه‌تر از این آیین پایبند بودند. خدایان همتای مهر در فرهنگ ژرمنی و هندی که شرحش گذشت، به سنگواره‌هایی فرهنگی می‌مانند که شکلی ابتدایی‌تر و کهنسال‌تر از پرستش ایزد پیمان و خورشید را نشان می‌دهند. شکلی که احتمالاً در ایران زمین نیز تا پیش از نوآوری دینی اردشیر دوم رواج داشته است.

ردپای برخی از عناصر مهرپرستی رومی و هندی را می‌توان به این دوران و زمینه‌ی فرهنگ ایرانی بازگرداند. این که نام و لقب پارسی در میان مهرپرستان رومی چنین رواج کاملی داشته، به صورتبندی مفهوم انسان کامل در عصر هخامنشی مربوط می‌شود که از عصر داریوش بزرگ به بعد، با عنوان پارسی برچسب خورده بود. این که رومیان پیامبر مهرپرستان را زرتشت می‌دانستند^۱ نیز به ترکیب و آمیختگی آیین مهر و دین زرتشتی دلالت می‌کند. حتا نمادها و علایمی جزئی‌تر را نیز به همین ترتیب می‌توان ردیابی کرد و خاستگاه هخامنشی‌شان را در این عصر نشان داد. در اینجا تنها به یک مورد بسنده می‌کنم تا از طولانی شدن متن جلوگیری کنم.

مشهورترین نماد مهرپرستان در روم، کلاه مهری بوده است. این کلاه بی‌تردید خاستگاهی پارسی دارد و با این وجود در زمان رونق میتراپرستی در روم آن را به مردم فریگیه مربوط می‌کردند. فریگیه همچون کاپادوکیه یکی از نقاط آناتولی بود که فرهنگ ایرانی و سنن پارسی را تا دیرزمانی حفظ کرد و لباس و سنن دینی مردمش تا قرن‌ها بعد از لباس مردم ایران غربی تفکیک‌پذیر نبود. این که دلالت دقیق این کلاه در فریگیه چه بوده درست مشخص نیست. اما می‌دانیم که در روم این سرپوش را علامت آزادی می‌دانستند. به این دلیل که بردگان آزاد شده تا مدتی آن را بر سر می‌گذاشتند و مراسم رومی آزاد کردن یا بازخرید بردگان نیز با اهدای این کلاه از سوی ارباب به برده‌ی آزاد شده همراه بود. این نکته معنادار است که در روم باستان همین کلاه

^۱. Beck, 1991.

را بر سر ایزدبانوی آزادی هم می گذاشتند. رنگ کلاه این ایزدبانو درست معلوم نیست، اما می دانیم که کلاه میترای سرخ رنگ بوده است.^۱

کلاه سرخ میترای در ایران زمین همچنان باقی ماند و در دوران اسلامی به صورت نماد برخی از گروه های صوفی درآمد. زمانی که شاه صفی اردبیلی شروع به سازماندهی پیروانش کرد، قبایل ترک ایرانی شده ی پیرو او کلاهی مشابه را بر سر گذاشتند و کمی بعدتر برای تأکید بر شیعه بودنشان بخشی با چهارده ترک را بدان افزودند که نماد چهارده معصوم بود. این قبایل که در دوران شاه اسماعیل به صورت ارتش ملی ایران دگرذیسی یافتند و در جنگ چالدران دلیری بسیار به خرج دادند، خود را قزلباش (به ترکی یعنی سرخ کلاه) می نامیدند. حدود دو هزار سال بعد از رواج این کلاه در فریگیه، زمانی که انقلابیون فرانسه به دنبال نمادی برای آزادی گشتند، در نهایت همین کلاه سرخ رنگ را برگزیدند و به این ترتیب کلاه میترای در دوران معاصر و در نخستین انقلاب مدرن تاریخ نیز نماد آزادی قرار گرفت. این کلاه را در فرانسه دقیقاً با همان تعبیری که در روم میتراپرست رواج داشت، کلاه فریگی (bonnet Phrygien) یا کلاه آزادی (bonnet liberte) یا کلاه سرخ (bonnet rouge) می نامیدند. توجه به آن در حدود زمان انقلاب فرانسه (۱۷۸۹م.) آغاز شد و در ۱۷۹۰م. به عنوان نماد آزادی خواهان انقلابی همه گیر شد. تا ۱۷۹۲م. این کلاه به صورت بخشی جدایی ناپذیر از گروه تندروی پابرنه ها (sans culotte) در آمد. در ۲۰ ژوئن ۱۷۹۲م. لویی شانزدهم ناچار شد در برابر جمعیت معترضی که در کاخ تویلری گرد آمده بودند این کلاه را بر سر بگذارد. جالب آن که قدمت کاربرد این کلاه در ارتباط با انقلاب های مدرن به پیش از انقلاب فرانسه مربوط می شود. در واقع نخستین انقلابیونی که این کلاه را به عنوان علامت خود برگزیدند، استقلال طلبان آمریکایی بودند که از حدود ۱۷۶۵م. این کلاه

¹. Nabarz, 2005: 55.

را به‌ویژه در بخش‌های شمال شرقی این سرزمین – که نفوذ فرهنگ فرانسوی بیشتر بود – بر سر می‌گذاشتند. با شروع انقلاب آمریکا و جنگ‌های استقلال این کلاه به صورت نماد هواداران جمهوری و استقلال درآمد.

رنگ کلاه آمریکایی‌ها هم سرخ بود و معمولاً روی آن کلمه‌ی آزادی را می‌دوختند.^۱

امروز در غرب، عموم مردم بر این باور هستند که مجسمه‌ی آزادی که محصول در هم آمیختن آرمان‌های انقلابیون آمریکایی و فرانسوی بود، شکلی بازسازی شده از ایزدبانوی آزادی در روم باستان است. این در حالی است که پیوند میان رمزگان این مجسمه و آیین‌های میترای کاملاً آشکار است. ناگفته نماند که طراحان این مجسمه، مانند پدران بنیانگذار دولت آمریکا و بسیاری از انقلابیون فرانسه، فراماسون بودند^۲ و این انجمنی مخفی است که تبار خود را به میتراپرستان رومی باستان منسوب می‌دارد.

۴. خزانه‌ی فرهنگی ایران زمین از این نظر برای فهم ماهیت مهرپرستی آغازین اهمیت دارد که تنها متون مفصل نگاشته شده توسط پرستاران مهر در آن باقی مانده‌اند. این متون به زبان اوستایی نوشته شده‌اند و گذشته از مهر یشت، که سرودی بلند و پیچیده در ستایش مهر است، اشاره‌ها و ارجاع‌های فراوانی را در بخش‌های دیگر اوستا نیز در بر می‌گیرد. احتمالاً کهن‌ترین بخش از اوستا، گاهان است که از سروده‌های خود زرتشت تشکیل یافته است. متن گاهان نیز برای فهم مهرپرستی آغازین اهمیتی به سزا دارد. اما این اهمیت بیشتر از آن روست که زرتشت در این متن به مهر یا هیچ‌یک از ایزدان دیگر ایران باستان اشاره‌ای نکرده است. به عبارت دیگر، بر محور غیاب برخی از اشاره‌ها و ترکیب آن رده از شواهد با حضور اشاره‌هایی گاه صریح است که می‌تواند تاریخ مهرپرستی آغازین را بازسازی کرد.

^۱. Nabarz, 2005: 54-56.

^۲. Moreno, 2000: 222-223.

بسیاری از نویسندگان – که در میانشان مری بویس از همه نامدارتر است – اعتقاد دارند که غیاب نام مهر و سایر ایزدان در گاهان امری تصادفی است و به وجود تنش و کشمکشی بین زرتشت و پرستاران مهر دلالت نمی‌کند. در برابر این دیدگاه، کسی مانند نیبرگ قرار می‌گیرد که دین ایرانیان باستان را متشکل از جرگه‌هایی رقیب و موزائیکی از پرستندگان ایزدان مختلف می‌بیند و به این ترتیب زرتشت را با مهرپرستان از آغاز در تضاد و رقابت می‌بیند.

به گمان من در گاهان شواهدی روشن و برجسته وجود دارد که نه تنها به وجود تنشی میان زرتشت و مهرپرستان دلالت می‌کند، که نشان می‌دهد احتمالاً خود زرتشت پیش از تبلیغ دین یکتاپرستانه‌ی فلسفی‌اش، مهرپرستی نامدار بوده است. با وجود این که زرتشت در گاهان از آوردن نام مهر پرهیز کرده، اما اشاره‌های صریحی دارد که مخالفت و دشمنی‌اش با مهرپرستان و آیین‌های مهری کهن را نشان می‌دهد. این اشاره‌ها به قدری روشن هستند که مرور کردنشان از سویی کشمکش میان یکتاپرستی زرتشتی و نظام چندخدایی حاوی مهر را نشان می‌دهد و از سوی دیگر تصویری دقیق‌تر در مورد مهرپرستی باستانی ایرانی را به دست می‌دهد. چنان که دیدیم، بر مبنای شواهد بازمانده در منابع رومی و یونانی می‌دانیم که مهرپرستی باختری بر محور اسطوره‌ی کشته شدن گاو آغازین به دست مهر پی‌ریزی شده بود. چنین مضمونی در ادبیات و اساطیر ایرانی نیز وجود دارد. با این تفاوت که گاوکشی مهر یا پهلوانان مهری همچون نوعی گناه و کنش نادرست قلمداد شده است. در اساطیر پهلوانی هند و ایرانی، نزدیک‌ترین چهره به مهر جمشید است. در اوستا و منابع پهلوی جمشید پادشاهی بزرگ و فرهمند، اما گناهکار دانسته شده که به خاطر کشتن گاو فره و قدرت خویش را از دست داد. در شاهنامه این کنش گاوکشی در سایه‌ی گناه اصلی جمشید قرار گرفته که همانا ادعای خدایی باشد. بنابراین یمه/ جم که نخستین انسان نیز محسوب می‌شود و از نظر نام و توصیف با خورشید و مهر یکسان است، از سویی کنش گاوکشی را به انجام رسانده و از سوی دیگر به خاطر رقابت با اهورامزدا و

ادعای همتایی با او سرزنش شده است. چنان که در کتاب *اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی* نشان داده‌ام، تأکید بر گناه جمشید چندان بزرگ و موکد بوده که بعدتر کل شخصیت‌های اساطیری هم‌رده‌ی وی — یعنی شاه پهلوانان — به نوعی گاوکش نیز دانسته شده‌اند و از این مجرا با مفهوم گناه نخستین پیوند خورده‌اند.

کهن‌ترین متنی که گاوکشی را شماتت می‌کند و ایزدِ پشتیبان آن را پلید و پرستارانش را گمراه می‌داند، خود گاهان است. بخش‌هایی از گاهان که به رد و انکار ایزدِ گاوکش اختصاص یافته، بخش عمده‌ی اشاره‌های جدلی زرتشت را شامل می‌شود. یعنی زرتشت در آنجا که با مخالفان و دیوپرستان و دشمنان یکتاپرستی در می‌آویزد، ایشان را به طور عمده با پیروان ایزدِ گاوکش هم‌تا می‌داند و این نشانگر درگیری با مهرپرستان است. به عنوان مثال، سراسر یسنه‌ی ۲۹ به شرح شکایت گاو نزد اهورامزدا اختصاص یافته است. چنان که در *زند گاهان* نشان داده‌ام،^۱ زرتشت شاعر بر محورِ ایهامی که در کلمه‌ی اوستایی گئوش نهفته، بازی کلامی زیبایی را در این سرود آغاز کرده است. این کلمه در اوستایی هم گاو و هم گیتی معنی می‌دهد. زرتشت بر همین مبنا مفاهیمی مانند روان گاو (روان گیتی، یعنی مجموعه‌ی گیتی و مینو) و سازنده‌ی گاو (گیتی آفرین) را نیز بر ساخته است که شرحشان از این حوصله‌ی نوشتار خارج است.

یسنه‌ی ۲۹ چنین آغاز می‌شود:

«۱. روان گیتی (گاو) از شما گله کرد: برای چه مرا آفریدی؟ چه کسی مرا ساخت؟ خشم و خشونت و رمیدگی و گستاخی و زورگویی گرداگردِ مرا گرفته است. مرا جز تو پشتیبان دیگری نیست، پس رهاننده‌ای شایسته را به من بنمای.

^۱. وکیلی، ۱۳۹۴.

۲. آنگاه گیتی‌آفرین (سازنده‌ی گاو) از حق^۱ پرسید: برای گیتی راهبر تو کیست؟ تا به او برای پشتیبانی از گیتی قدرت و کوشندگی بخشیده شود؟ می‌خواهی چه کسی سرور باشد تا بر دروغ‌زنان و خشم‌انگیزان چیره گردد؟»

به این ترتیب گاوی که در مراسم مهرپرستانه قربانی شده است، نزد خدای یکتا دادخواهی می‌کند و قربانگران خویش را همچون موجوداتی گمراه و سرمست از خشم و خشونت و رمیدگی تصویر می‌کند که پیروان دروغ هستند. باید به این نکته توجه کرد که دروغ دشمن اصلی و هم‌اورد ازلی مهر محسوب می‌شود. هم در منابع هند و ایرانی آغازین و هم در کتیبه‌های هخامنشی دروغ بیش از آن که به مفهومی شناخت‌شناسانه یا زبانی دلالت کند، معنایی عملی و عینی را می‌رساند که بیشتر با عهدشکنی و فریبکاری مترادف است تا دروغ‌گویی و صدور گزاره‌های نادرست.

بر مبنای مهریشت می‌دانیم که پیروان مهر مخالفان خود را دروغگو می‌دانستند و بزرگ‌ترین گناه دشمنان مهر – یعنی عهدشکنان – را دروغ می‌نامیده‌اند. در حدی که گمان می‌کنم زرتشتیان کلمه‌ی اشموغ (به معنای کافر و در هم شکننده‌ی اشته و راستی) را از روی عبارت مهردروج ساخته باشند که باید مترادف آن نزد مهرپرستان بوده باشد. مهردروج کسی است که عهدشکنی می‌کند و بنابراین مهر خویش را با دروغ می‌آلاید و نسبت به مهر کافر می‌شود. در مهریشت توصیفی رنگین و خشونت‌آمیز از تاخت آوردن مهر بر مهردروجان وجود دارد که همتایش را در چیرگی اشته بر دروغ در گاهان می‌بینیم.

از یسنه‌ی ۲۹ بر می‌آید که زرتشت به ترفندی کلامی دست یازیده و خود مهرپرستان را به خاطر کشتن گاو و آسیب زدن به جانداران سودمند و رام – که گویی با آدمیان عهد دوستی بسته‌اند – مهردروج و دروغ‌زن

^۱. اشته

می‌داند. بعدها که کلمه‌ی دروغ در زمینه‌ی گسترده‌تر زرتشتی‌اش رواج یافته و بیشتر در برابر اِشه و راستی به کار گرفته شده، این پیوند میان مهر و دروغ نیز فراموش شده و دروغ‌زنی به تمام پرستارانِ خدایان غیراز اهورامزدا تعمیم یافته است. اما در یسنه‌ی شکایت گاو به روشنی چنین نیست و این ایزد گاوکش است که با دروغ همسان دانسته شده است. در این که گاوکشی به ایزدان باستانی و به‌ویژه مهر منسوب است، تردیدی وجود ندارد، چون در بند چهارم از همین یسنه می‌خوانیم که:

«۴. دانای بزرگ^۱ بی‌گمان به یاد دارد آن کردارهایی را که به وسیله‌ی دیوها و مردمان در گذشته‌های دور انجام شده، و در آینده‌ی دور انجام خواهد شد. دآوری از آن اوست، پس آنچه خواست اوست برایمان پیش می‌آید.

۵. پس همانا من و روان گیتیِ بارور، هردو با دستان برافراشته سرور را می‌ستاییم. از دانای بزرگ^۲ چنین آرزویی را خواستاریم که از سوی دروندان هرگز گزندگی به پارسایان و راهبرشان نرسد.»

اشاره به دیوها و مردمانی که در گذشته‌های دور کارهایی انجام داده‌اند، بی‌تردید به اسطوره‌ی مهر و جمشید اشاره می‌کند. این را می‌توان با نگرستن به بخش دیگری از گاهان تایید کرد. در یسنه‌ی ۳۲ می‌بینیم که زرتشت از جمشید یاد می‌کند و این تنها شخصیت اساطیری هند و ایرانی است که نامش در گاهان ذکر شده است. در تمام منابع پیشینِ هندی و تقریباً در تمام منابع پسینِ حتا اوستایی، جمشید همچون ابرانسانی بزرگ و ارجمند ستوده شده است. اما در این بند چنین توصیفی از او می‌بینیم:

^۱. مزدا

^۲. مزدا

«۸. حتا جم و یونگان^۱ نامدار که برای خوشنودی مردمان و خویشتن بغ^۲ گیتی را خوار شمرد، از آن گناهکاران است. ای مزدا، من درباره‌ی داوری نهایی ایشان و همگنانشان با تو (همراه و همدل) هستم.

۹. آموزگار بد با آموزش خویش سخن (و آموزه) را تحریف می‌کند و خرد زندگی را (تباه می‌سازد و ما را) از سرمایه‌ی ارجمند یگانگی با منش نیک باز می‌دارد. ای دانای بزرگ، ای راستی، با این مینوی (برخاسته) از من به نزدتان شکایت می‌آورم.

۱۰. همانا او کسی است که سخن (و آموزه) را تحریف می‌کند، هنگامی که از دیدن زمین و خورشید با دو چشم را همچون بدترین چیز یاد می‌کند؛ و اوست که پاکیزگان را به دروغ‌زنان دگرگون می‌سازد؛ و اوست که کشتزارها را ویران می‌کند؛ و اوست که بر روی پارسایان سلاح می‌کشد.

۱۱. همانا آنان‌اند که زندگی را می‌میرانند. آنان دروغ‌زنان را بزرگ می‌شمارند و کدبانوان و کدخدایان را از دهش (آسمانی) باز می‌دارند. ای دانای بزرگ، آنان پارسایان را از بهترین منش رویگردان می‌سازند.»

تفسیر من از بند هشتم آن است که زرتشت برچسب بغ - یعنی خداوند - را که در ابتدای کار لقب مهر بوده، از این ایزد ستانده و آن را به اهورامزدا منسوب کرده که تنها مرجع امر قدسی در گاهان است. به این ترتیب جمشید مهرپرست، که به تقلید از مهر گاو را می‌کشد، در واقع به خاطر آسیب رساندن به جانوری سودمند و آفریده‌ی هورمزد، گناه کرده و خداوند (بغ) راستین را خوار شمرده است. آنگاه به همگنان او اشاره رفته و در بند بعدی تصریح می‌شود که همگنان جمشید - یعنی رهبران مهرپرستان - آموزه‌های دینی را تحریف می‌کنند و زندگی را تباه می‌سازند و این قاعدتاً مخالفتی است با آموزه‌های مهرپرستان باستانی و آیین قربانی

^۱. جمشید پسر یونگان

^۲. به معنای خداست و معمولاً در منابع باستانی برای اشاره به ایزد مهر به کار گرفته می‌شود. از این رو آن را همچنان به شکل بغ ترجمه کردم.

گاو. بندهای دهم و یازدهم توصیف دقیق‌تری از این دیوپرستان به دست می‌دهند و به روشنی معلوم است که منظور همان مهرپرستانی هستند که بعدها نشانه‌هایشان را در روم باز می‌یابیم. ایشان زندگی را می‌میرانند، یعنی قربانی جانوری پیشکش می‌کنند و دیدن زمین و خورشید را گناه می‌دانند و این احتمالاً کهن‌ترین اشاره به اجرای مناسک مهری در زیرزمین و محیط تاریک است. آیین دیگر مهری یعنی بزم مقدس و نوشیدن می نیز به همین ترتیب در گاهان موضوع مخالفت است. زرتشت شرابی را که در آیین دیوپرستان نوشیده می‌شود، «می پلید» نامیده^۱ و می‌دانیم که مهرپرستان مهم‌ترین و مشهورترین مناسک می نوشیدن به افتخار ایزدان را برگزار می‌کرده‌اند، و کهن‌ترین اشاره‌ها به نوشیدن شراب انگوری به این جرگه مربوط می‌شود.

به این ترتیب، می‌بینیم که تمام عناصر اصلی مهرپرستی متأخر باختری – گاوکشی، پرستش در غارها و جاهای تاریک، و بزم بغ – در گاهان هم وجود دارد و هم مورد مخالفت واقع شده است. بزرگ‌ترین و مشهورترین شخصیت اساطیری هند و ایرانی یعنی جمشید که بی‌تردید جلوه‌ای انسانی از مهر است، تنها اسم خاص اساطیری است که در گاهان قید شده، و به شکلی نامنتظره همچون گناهکاری دوزخی بازنمایی شده است. از تمام این‌ها بر می‌آید که دیدگاه بویس نادرست است. غیاب نام مهر در گاهان به هیچ عنوان تصادفی نیست، و اصولاً عناصر و آیین‌های مربوط به مهر در گاهان غایب نیستند. تقریباً تمام مضمون‌های اصلی مهرپرستی متأخر در گاهان مورد اشاره و نکوهش قرار گرفته‌اند. روشن است که مهرپرستان بزرگ‌ترین هم‌اوردان و رقیبان زرتشت بوده‌اند و نیاوردن نام این ایزد نیز دلیلی نداشته جز تلاش برای نادیده انگاشتن ایشان. این احتمال را هم باید در نظر گرفت که چه بسا گاهان اصلی بندهایی صریح‌تر از حمله به مهرپرستان را نیز در خود گنجانده باشد و چه بسا که این بخش‌ها در همان حدود دوران اردشیر دوم، هنگامی که پرستندگان

^۱. یسنه ۴۸، بند ۱۰.

ایزدان کهن آریایی به جرگه‌ی زرتشتیان می‌پیوستند و اوستا تدوین و نگارش می‌شد، همچون ویراستی آشتی‌جویانه از متن گاهان حذف شده باشند.

باید به این نکته توجه کرد که ردگیری عناصر یاد شده در گاهان بدان معناست که استخوان‌بندی آیین مهر در جریان یازده قرن میان زرتشت و مهرپرستان رومی کمابیش ثابت و پایدار بوده است. با این وجود از محتوای مهرپرستی پیشازرتشتی چیز زیادی در آیین‌های متأخر باقی نمانده است. چنان که در مرور منابع رومی دیدیم، میترای رومی ایزدی است که پیامبرش زرتشت و زادگاهش پارس (در ایران غربی) قلمداد می‌شده است. محتوای عرفانی این آیین و چارچوب اخلاقی استوارش کاملاً با سرمشق نظری زرتشتی همخوان است و مبلغانش نیز مغان بوده‌اند. از این رو روشن است که نسخه‌ای از مهرپرستی به روم منتقل شده که از زمینه‌ی زرتشتی گذر کرده و با پیش‌داشته‌ها و مفاهیم فلسفی آن در آمیخته است. متن گاهان با توجه به ماهیت انکاری‌اش در برابر دین مهر، اطلاعات دقیق و روشنی در مورد این که مهرپرستی پیشازرتشتی چگونه بوده، به دست نمی‌دهد. با این همه متنی از خود مهرپرستان آغازین در اوستا به یادگار مانده و آن مهریشت است که به زودی بدان خواهیم پرداخت. اما پیش از انجام این کار، نخست باید به این نکته اشاره کنم که به گمانم زرتشت با وجود مخالفت بی‌امان و سرسختانه‌اش با دین ایزدان باستانی ایرانی و نکوهش عناصر آیینی مهرپرستان، از نظر محتوا و مضمون زیر تأثیر مهرپرستان قرار داشته است، و بخش‌هایی از دین خویش را از ایشان وام‌گیری کرده است. در ضمن این نکته هم مهم است که گرانیگاه تعریف دیوپرستی برایش نمادهای مهری مانند گاوکشی بوده است.

می‌دانیم که زرتشت پیش از آوردن دین جدید، تا سنین پختگی در میان قبایل ایرانی کوچگرد می‌زیسته و نقش پرستاری خدایان را نیز بر عهده داشته است. بنابراین باید پذیرفت که زرتشت خودش پیش از دست یازیدن به انقلابی دینی، کاهن یکی از خدایان باستانی ایران بوده و حدس نیرومند آن است که این ایزد همان

مهر بوده است. این که زرتشت خود در ابتدای کار مهرپرست بوده، حدسی است که بر محتوای عرفانی گاهان استوار است.

در گاهان گذشته از اشاره‌های مخالفت‌آمیز به آیین‌های مهری، می‌توان تقریباً تمام عناصر بنیادینی را بازیافت که بعدها شالوده‌ی معنایی مهرپرستی رومی را تشکیل می‌دهند. به عنوان مثال، دیدیم که باور به اراده‌ی آزاد و خودمختاری در برگزیدن راه و روش و دین محور اصلی مهرپرستی باختری بود و این موضوع به قدری جدی بود که مهرپرستان می‌بایست پس از سن بلوغ به طور فعال این دین را برگزینند تا به جرگه‌ی پرستندگان راه یابند. همین تأکید بر خودمختاری و اراده‌ی آزاد هسته‌ی مرکزی دین زرتشتی را هم بر می‌سازد، اما بیشتر ماهیتی فلسفی و نظری دارد و مانع نمی‌شود که زرتشتیان کودکان نوزاد را به آیین مزدیسنی در نیاورند.

در کیش زرتشتی امروزی این برگزیدن آزادانه‌ی راه و روش به مراسمی آیینی و نه چندان تعیین کننده به نام جشن کشتی بستن در پانزده سالگی فرو کاسته شده است. شواهد تاریخی هم نشان می‌دهد که در زرتشتی بودن فرزندان زاده شده در خانواده‌ای زرتشتی تردیدی وجود نداشته است. در حالی که بر مبنای منابع رومی می‌دانیم که فرزندان مهرپرستان کیش پدرشان را به ارث نمی‌برده‌اند، مگر آن که به سن بلوغ برسند و خودشان این راه و روش را برگزینند. مشابه این قاعده را در صوفیه و مسلک‌های عرفانی ایرانی نیز می‌بینیم که اتفاقاً ایشان نیز عشق و مهر را شعار مرکزی خود می‌دانستند و سرودها و آیین‌هایشان دنباله‌ی مستقیم مهرپرستی ایرانی محسوب می‌شود. در گاهان نیز این تأکید بر انتخاب آزادانه و داوطلبانه‌ی راه به شدت مورد تأکید است.

در بند یازدهم از یسنه‌ی ۳۱ می‌خوانیم که:

«ای دانای بزرگ،^۱ آنگاه که در ازل برای ما تن‌ها و همچنین وجدان‌ها^۲ را آفریدی، آنگاه که از منش خویش (برایمان) خرد و برای بدن استومند (ما) جان آفریدی، در آن هنگام کنش و آموزه (پدید آمد، چرا که) هرکس خودمدارانه و آزادانه گزینش خویش را می‌پذیرد.»

این اختیار و اراده‌ی آزاد تا حدودی بدان دلیل مورد تأکید است که مهرپرستان از مردان آزاد و معمولاً جنگاورانی تشکیل شده بودند که گذشته از رعایت قواعد اخلاقی مهرپرستانه – که گرانیگاهش پیمان‌داری بود – با خود ایزد مهر هم پیمانی می‌بستند. این پیمان مهرپرست و مهر در ابتدای کار از نوع عهد مردمان و ایزدان هند و ایرانی آغازین بوده است. عهدی که بر مبنای آن پرستار بر عهده می‌گیرد تا برای ایزد قربانی گزارد و به این شکل تغذیه‌اش کند، و در برابر آن خدا باید خواست‌های فرد را برآورده کند. از آنجا که مهر ایزد نگهبان پیمان بوده، آشکار است که عهد میان خودش و پیروانش از اهمیت و مرکزیتی بیش از باقی خدایان برخوردار بوده است.

داوطلبانه بودن ورود به جرگه‌ی مهرپرستان احتمالاً از آن رو بوده که پیروان جنگاور این ایزد همچون سربازانی دانسته می‌شدند که پیشوای نظامی و سردار خود را بر می‌گزینند و برای همراهی با او پیمان می‌نهند. این دلالت‌های نظامی و تبدیل شدن به سرباز مهر به روشنی در شاخه‌ی باختری این دین دیده می‌شود. احتمالاً مفهوم عهد الست و پیمان فروهرهای مردمان با اهورامزدا در آغاز زمان نیز از همین جا وام‌گیری شده است. زرتشت این مضمون به نسبت ساده و وابسته به طبقه‌ی جنگاوران را که در باورهای ابتدایی چندخدایی باستانی ریشه داشت، برگرفت و آن را به پیمانی ازلی و اخلاقی برکشید که بر اساس آن مزدیسن با اهورامزدا وارد قراردادی دوسویه می‌شود. شباهت این پیمان با عهد مهری از آنجا روشن می‌شود که خود اهورامزدا به

۱. مزدا

۲. دئنا

خاطر هواداری از راستی و دشمنی با دروغ و ماهیت جنگاورانه‌اش در برابر اهریمن، به تناسخی نو از خود مهر شباهت دارد.

عنصر مهرپرستانه‌ی دیگری که در گاهان به روشنی دیده می‌شود و در متون متأخرتر اوستایی کمرنگ شده و تنها در مهریشت به تأکید دیده می‌شود، خود مفهوم دینی مهر و محبت است. زرتشت در گاهان بارها ارتباط خودش و اهورامزدا را به گفتگو و هم‌یاری دلداری و دلدادگی تشبیه کرده است، و مهر و عشق را عنصر پایه‌ی همگرایی پیروان زرتشت نیز دانسته است. چنان که در زند گاهان نشان داده‌ام، طبقه‌های سه‌گانه‌ی پیروان زرتشت نیز بر اساس همین مهر به زرتشت و اهورامزدا مرتب شده‌اند و این را از نام‌هایشان — یاران، خویشاوندان و همکاران — هم می‌توان دریافت.

منع قربانی گاو، خوردن شراب مستی‌آور، و سور همراه با لهو و لعب در آیین زرتشتی^۱ مخالفی روشن و صریح با تمام مراسم مهرپرستانه محسوب می‌شود. با این وجود، زرتشت در حین منع مراسم رازورزانه و آمیخته به خشونت جنگجویانه‌ی مهری، محتوای اصلی این آیین را در دین خویش حفظ کرده است. تأکید بر اراده‌ی آزاد انسانی و ارتباط هم‌تراز و نزدیک و دوستانه‌ی وی با خداوند همچون یک هم‌عهد، مضمون هم‌پیمان شدن با خداوند برای نابود کردن پلیدی‌ها، و برابر نهادن پیمان‌شکنی با دروغ و بنابراین تخطی از اشیاء عناصری هستند که به احتمال زیاد در آیین مهرپرستانه‌ی پیشازرتشتی ریشه داشته‌اند و با تلفیقی استادانه در دین زرتشتی تنیده شده‌اند و هسته‌ی مرکزی این دین را بر ساخته‌اند.

بنابراین در یک جمع‌بندی، گمان می‌کنم بتوان زرتشت را کاهنی مهرپرست دانست که در برابر دین ایرانیان باستان و به‌ویژه خود آیین مهر برشوریده و دینی نو را بنیان نهاده باشد. دینی که عناصر خشونت‌آمیز و

^۱. بندهش هندی، ۴، صفحه‌ی ۵۰.

آیین‌های مهرپرستانه را نفی می‌کرد، اما هسته‌ی مرکزی باورهای مهرپرستان را در قالبی نو و فلسفی بازتولید می‌کرد. با مرور گاهان روشن می‌شود که زرتشت با قربانی گاو، مراسم نوشیدن می، پرستش در غارها و زیر زمین، و اقتدار کاهنان سستی مخالفت داشته است. از سوی دیگر آشکار است که هسته‌ی مرکزی باورهای وی خاستگاهی مهری دارند. این عناصر عبارتند از: نبرد ازلی دو نیروی خیر و شر، مرکزی بودنِ راستی در برابر دروغ، اخلاقی بودنِ یزدان، عهد میان انسان و ایزد، و ماهیت داوطلبانه‌ی گزینش دین.

۵. هرچند با مرور گاهان می‌توان به چگونگی درهم بافته شدن مهرپرستی آغازین و دین زرتشتی اولیه پی برد، اما این متن تصویری روشن از مهرپرستی پیشازرتشتی به دست نمی‌دهد. سروده‌های زرتشت سیر ظهور دینی فلسفی و نو در برابر مهرپرستی، و چگونگی وام‌گیری و جذب و طردهای وابسته بدان را نشان می‌دهد، اما تنها اشاره‌هایی پراکنده به مهرپرستی کهن ایرانیان دارد. متن دیگری که این مهم را به خوبی به انجام می‌رساند، مهریشت است.

مهریشت سرودی طولانی است به زبان اوستایی که امروز دهمین یشت رسمی اوستا را تشکیل می‌دهد. این سرود سی و پنج کرده و ۱۴۶ بند دارد. ساختار زبان و اشاره‌های دینی آن بسیار کهن است و بی‌تردید هسته‌ی مرکزی آن توسط مهرپرستانی که زرتشتی نبوده‌اند سروده شده است. با این وجود بعدتر بندهایی بدان افزوده شده تا با آیین زرتشتی سازگار شود. چنان که گفتم، حدس من آن است که ویرایش نهایی این متن در زمان زمامداری اردشیر دوم هخامنشی انجام شده باشد. این در ضمن آخرین مقطع تاریخی است که هنوز زبان اوستایی را به شکل زنده می‌بینیم. پس از این دوران این زبان از یادها رفت و بنابراین امکان ویرایش چنین متنی در زبان اصلی‌اش از میان رفت و سنت تفسیر و زندنویسی به زبان‌های دیگر مانند پهلوی رواج یافت.

مهریشت متنی بسیار مهم است که از حدس‌های پیش گفته‌ام را تایید می‌کند. این متن از سویی نشان می‌دهد که آیین‌های سرزنش شده در گاهان به راستی به مهرپرستی آغازین تعلق داشته‌اند، و از سوی دیگر استخوان‌بندی مفهومی ابتدایی‌ای را نشان می‌دهد که احتمالاً در میان پیروان مهر باستانی رواج داشته و دستمایه‌ی زرتشت برای آفریدن شاهکار فلسفی‌اش قرار گرفته است.

چنان می‌نماید که یسنه‌ها و یشت‌ها مهم‌ترین متونی باشند که در دوران اردشیر دوم برای آشتی زرتشت و ادیان کهن نوشته شدند. وندیداد احتمالاً متنی متأخرتر است که دو نسل بعد در پایان دوران هخامنشی نگاشته شد و به طور عمده به شرح قوانین حقوقی و فقهی این دین اختصاص یافته است. یسنه‌ها به دو بخش کاملاً متمایز تقسیم می‌شوند. برخی از سرودهای این بخش که اوستای کهن خوانده می‌شود، از گاهان و یسنه‌ی هفت هات تشکیل یافته است. هفت هات به دورانی بسیار نزدیک به زرتشت تعلق دارند و احتمالاً یک تا سه نسل پس از وی نوشته شده است. سایر بخش‌های یسنه‌ها و یشت‌ها نیز سابقه‌ای طولانی و حتی شاید پیشتر از زرتشت دارند. نکته‌ی مهم آن است که احتمالاً ویرایش نهایی گاهان و هفت هات در زمانی نزدیک به زرتشت و احتمالاً در اواخر قرن یازدهم و ابتدای قرن دهم پ.م انجام پذیرفته، در حالی که بقیه‌ی این بخش به تدریج تا قرن پنجم پ.م و دوران اردشیر ویراسته شده‌اند. اگر منابع کهنسال مربوط به دوران خود زرتشت را کنار بگذاریم مرور یسنه‌ها و یشت‌ها بپردازیم، در می‌یابیم که ویراستاران هخامنشی آشکارا گرایشی مهرپرستانه داشته‌اند.

مهر در اوستا به همراه مجموعه‌ای از ایزدان و موجودات آسمانی دیگر ستوده شده است که وارسی‌شان به درک بهتر شبکه‌ی روابط خدایان ایرانی کمک می‌کند. چشمگیرترین نکته در مورد این ستایش‌های همزمان آن است که مهر آشکارا موقعیتی برتر از سایر خدایان و همتای اهورامزدا دارد. در هیچ جایی از اوستا بندی وجود ندارد که در آن اهورامزدا و مهر به طور مشترک کاری را به انجام برسانند، و این موقعیتی است که

معمولاً در آن فروپایگی یک خدا و برتری دیگری آشکار می‌شود. تقریباً در تمام مواردی که این دو با هم همراه هستند، نام اهورامزدا پیش از مهر آمده است، اما این می‌تواند ضرورتی شعری باشد تا نمادی از برتری یکی بر دیگری. به‌ویژه در مهریشت که سرودی طولانی در ستایش مهر است، بر این موقعیت برابر بیش از سایر جاها تاکید شده است. در نخستین بند از این سرود، اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که مهر را همچون همتایی برابر با خویش آفریده است.^۱

این البته نسبت به موقعیت آنهایتا که اهورامزدا برایش نماز می‌گذارد و پیوستن زرتشت به او را همچون پرستنده‌ای عادی درخواست می‌کند، فروپایه‌تر است. اما احتمالاً به دلیل همین فروپایگی هم به نوعی رقابت پنهان میان این دو ایزد اشاره می‌کند که برابری صریح و تاکید شده‌ی مهریشت راه حلی برای آن بوده است. این اشاره‌ی برابره به مهر و اهورامزدا در اوستا به دقت رعایت شده است. چنان که مثلاً وقتی مراد اشاره به هردویشان بوده، آنان را با ضمیر «آن دو سرور» خوانده‌اند.^۲ در یسنه اهورامزدا و مهر با بسامدی بسیار و در گزاره‌هایی تکرار شونده به عنوان «آن دو سرور اشون» مورد اشاره قرار گرفته‌اند.^۳ در این موارد معمولاً مهر به عنوان «شهریار تمام سرزمین‌ها» و اهورامزدا با لقب «رایومندِ فرهمند» ستوده شده است. از مرور همین بخش‌ها بر می‌آید که مهر بر خلاف بسیاری از ایزدان که تنها هدایت و مدیریت امور گیتیانه را بر عهده دارند، هر دو قلمروی گیتی و مینو را زیر حلقه‌ی اقتدار خویش دارد.^۴ شاید به این دلیل بوده که در مهریشت بر این نکته‌ی

^۱. مهریشت، کرده ۱، بند ۱ و خرده اوستا، خورشید یشت.

^۲. مهریشت، کرده ۲۸، بند ۱۱۳.

^۳. یسنه، هات ۷، بند ۱۳، هات ۶، بند ۱۰، هات ۴، بند ۱۶، هات ۳، بند ۱۳، هات ۲، بند ۱۱، هات ۱، بند ۱۱.

^۴. مهریشت، کرده ۲۳، بند ۹۳.

رندانه تاکید شده که اهورامزدا و امشاسپندان به این دین (دین مهری) ایمان آوردند و اعتراف کردند و گواهی دادند.^۱

اهمیت مهر و رقابتی که احتمالاً با اهورامزدا داشته، از توصیف رنگینی که از او در مهریشت شده، آشکار است. او نیز مانند ایزدبانوی آب‌ها با جنگ و ارتشتاران سر و کار دارد، اما بر خلاف آن‌ها نقشش تنها به برآورده کردن درخواست قربانی کنندگان محدود نمی‌شود. برعکس، مهر به تن خویش در میدان نبرد حاضر می‌شود و مانند ایزدی خشمگین و جنگاور با سلاح‌های خویش دشمنان را در هم می‌کوبد. این کردار او، یادآور نبرد اهورامزدا و اهریمن است و دلاوری‌های ایزد زرتشتی در هنگامه‌ی نبرد با سپاه دیوان، که احتمالاً بر مبنای سرمشقی وابسته به آیین‌های مهری پدید آمده است. در مهریشت تصویری کاملاً جنگاورانه و کوچگردانه از وی ترسیم شده است. مهر جنگاوری مهیب است که شماری زیاد از دیوان از او می‌ترسند و از خشمش می‌گریزند. اهریمن همه‌تن‌مرگ، دیو خشم، بوشاسپ درازدست، و دیوان پنهان در ورن (گیلان) از او می‌هراسند.^۲

جالب آن است که گروهی از ملازمان مهر، ایزدان فروپایه‌ای هستند که نظارت بر امور خانمان‌های ایرانی را بر عهده دارند. این بدان معناست که مهر نیز مانند آن‌ها، هم به بزم و هم به رزم نظر دارد. مهر علاوه بر راهبری مردان جنگاور در میدان رزم، آسودگی و رامش‌شان در میان مردمان دوستدارشان را ممکن می‌سازد. گویی مهر و ناهید همچون دو جلوه‌ی مردانه و زنانه از نیرویی باشند که مهر و کین را سازماندهی می‌کند و جنگیدن با بدخواهان و آسودن در کنار دوستان را رقم می‌زند. از این روست که سروری بر هر دو جایگاه میدان نبرد و خانمان بر عهده‌شان نهاده شده است.

۱. مهریشت، کرده ۲۳، بند ۹۲.

۲. مهریشت، کرده ۲۴، بند ۹۷.

با این وجود آشکار است که مهر بیشتر سوییهِ جنگاورانه و ناهید بیشتر جنبه‌ی خانوادگی این جفت متضاد معنایی را نمایندگی می‌کنند. این را با مرور نام همراهان مهر و ایزدان فرودستِ یاورش دریافت. یک رده از همراهان او عبارتند از اشی، پاران، دامویش‌اوپمن، و فروشی‌ها، به همراه عناصری انتزاعی‌تر مانند قدرت مردانه و فرکیانی و نیروی زمان و فرمزا آفریده.^۱ همین گروه از ایزدان و نیروهای آسمانی هستند که حرکت گردونه‌ی مهر را ممکن می‌کنند. اشی کسی است که گردونه‌اش را فرازمرتبه می‌سازد. دین راهش را هموار می‌سازد و دامویش‌اوپمن گذرگاهش را آماده می‌کند تا در آسمان از آن گذر کند.^۲ همین ایزد کسی است که نماز پرستاران را به آسمان منتقل می‌کند و از این رو به نیروسنگ شباهتی دارد. او در نبرد هم‌عنان با مهر و رشن می‌تازد و دشمنان مهر را در شماری نجومی از پای در می‌آورد.^۳

یک رده‌ی دیگر، ایزدانی کهن‌تر هستند که گویا در آغاز به ایزدکده‌ی مهرپرستان تعلق داشته‌اند و از آن راه به آیین زرتشتی وارد شده‌اند. اینان عبارتند از رشن، سروش، بهرام، رام، باد، و البته فروشی‌ها که همواره در همه جا حضور دارند.^۴ این فروشی‌ها همان روان درگذشتگانِ فرهمند هستند که همچون سپاهییانی با زره درخشان در میدان نبرد بازنموده شده‌اند.^۵ فروشی‌ها بازمانده‌ی آیین دیرینه‌ی پرستش نیاکان هستند و رسوم مربوط به ایشان همچنان در سنت‌هایی مانند مقدس دانستن گور بزرگان و مراسم نوروزی باقی مانده است.

۱. مهریشت، کرده ۱۶، بند ۶۶.

۲. مهریشت، کرده ۱۷، بند ۶۸.

۳. فروردین یشت، کرده ۱۲، بندهای ۴۷ و ۴۸.

۴. یسنه، هات ۱، بند ۱۱.

۵. فروردین یشت، کرده ۱۲، بندهای ۴۵ و ۴۶.

گاه در میان همراهان مهر ایزدانی مانند نریوسنگ^۱ و ارشتاد و مفاهیمی انتزاعی مانند پیمان‌شناسی و بی‌آزاری نیز دیده می‌شوند،^۲ و گاه ایزدان همراه با بهرام مانند اوپرتات هم به این مجموعه می‌پیوندند.^۳ در سروش یشت هادخت، وقتی از همراهان و یاران مهر یاد می‌شود، به این فهرست بر می‌خوریم: باد، دین، ارشتاد، چیستی، چیستا و اشی.^۴ همچنین بهرام و رشن به‌ویژه در هجوم‌های مهر به سپاه دشمن با او همراه هستند^۵ و مرگ و تباهی را در میان مهردروجان می‌پراکنند. بهرام همچون نرینه گرازی تیز چنگال در پیشاپیش گردونه‌ی مهر می‌تازد،^۶ بعد مهر و به دنبالش رشن به دشمنان حمله می‌کنند و سروش آنان را از پهلوها نابود می‌کند.^۷ در جای دیگری آمده که رشن در سمت چپ او و سروش در سوی راست گردونه‌اش اسب می‌تازند و گرداگردش ایزدان آب‌ها و گیاهان و فروشی‌ها صف بسته‌اند.^۸ همراهی رشن با مهر شایان توجه است. این همان ایزدی که در دادگاه آسمانی ترازوی اعمال روان درگذشتگان را در دست دارد و بنابراین نماینده‌ی دادگری و دادرسی آسمانی است. او در ضمن همان ایزدی است که خانه‌ی مهر را آماده و مهیا می‌سازد.^۹ ایزد دیگری که نامش معمولاً با مهر همراه است، رام نام دارد که همچون او بخشنده‌ی چراگاه‌ها دانسته شده و بنابراین باید با آیین‌های قبایل کوچگرد ایرانی پیوند داشته باشد. از این ایزد در مهریشت اثری نیست، اما

۱. ویسپرد، ۷، ۱ و ۲.

۲. یسنه، هات ۷۰، بند ۳.

۳. هفتن یشت کوچک، ۵.

۴. سروش یشت هادخت، ۴، ۱۶.

۵. بهرام یشت، کرده ۱۷، بند ۴۷.

۶. مهریشت، کرده ۱۸، بند ۷۱.

۷. مهریشت، کرده ۹، بند ۴۱.

۸. مهریشت، کرده ۲۵، بند ۱۰۰.

۹. مهریشت، کرده ۲۰، بند ۸۰ و کرده ۲۱، بند ۸۱.

نامش را در یسنه‌ها بسیار می‌بینیم که تقریباً همه جا همراه با مهر از او یاد شده است.^۱ رام همان ایزدی است که در سی روزه‌های بزرگ و کوچک به همراه مهر ستوده می‌شود و نگهبانی از روز شانزدهم هر ماه را بر عهده دارد. هاوَنگاه، یعنی ساعت‌های آغازین بامداد نیز به این دو تعلق دارد.^۲ این دو در ویسپرد متولی و هوشترگاه دانسته شده‌اند.^۳ چنان که گذشت، رام در یشت‌های دیگر همتای وای است و رام‌یشت متنی است که در آن یکسره وای ستوده شده است. از این رو یاریِ باد به مهر شایسته‌ی توجه است. او با عنوان اندروای^۴ و باد نیک^۵ معمولاً همراه با دین^۶ در لابه‌لای گروه‌بندی‌های متفاوتی حضور دارد و گویی به هیچ‌یک از قالب‌هایی که شرحش گذشت وابسته نباشد. در وندیداد که در کل به خاطر کم بودن چشمگیر اشاره‌هایش به مهر ممتاز است، مهر همراه با باد و زروان بیکرانه ستوده شده است.^۷

رده‌ی دیگری از همراهان مهر، امشاسپندان و فرشتگان زرتشتی یا ایزدان زرتشتی شده‌ای مانند اپام نیات و آذر هستند. در اوستا مهر همراه با امشاسپندان، آذر، اردیبهشت اپام نیات، آب‌های پاک (آناهیتا)، زمین و گیاه (یعنی سپندارمذ و امرداد و خرداد) ستوده شده است.^۸ گاه در این فهرست از نیروهای مقدس فرعی‌تری مانند گوشورون و گوش‌تشن،^۹ گیاه و گوش^{۱۰} و فروشی اشونان و همچنین زرتشت ستایش شده است.

۱. یسنه، هات ۷۲، بند ۸، خرده اوستا، مهرنیایش، بند ۱۰ و ۱۶، وندیداد، فرگرد ۳، ۱، ۱.

۲. خرده اوستا، سی روزه‌ی بزرگ و کوچک.

۳. ویسپرد، ۱، ۷، و ۲، ۹.

۴. یسنه، هات ۷۲، بند ۸.

۵. یسنه، هات ۷۰، بند ۲.

۶. سروش یشت هادخت، ۴، ۱۶ و ۲۱ و یسنه، هات ۷۰، بند ۳.

۷. وندیداد، فرگرد ۱۹، ۲، ۱۶.

۸. یسنه، هات ۶۵، بند ۱۲ و هفتن یشت کوچک، ۴ و ۹.

۹. یسنه، هات ۶۸، بند ۲۲.

۱۰. یسنه، هات ۶۸، بند ۲۲.

در بندی بسیار جالب از ارت یشْت، می‌بینیم که به روابطی خانوادگی در میان ایزدان اشاره شده است. بر مبنای این بخش اشی سپندارمذ و اهورامزدا با هم ازدواج کرده‌اند، و چون سپندارمذ در جایی دیگر دختر اهورامزدا دانسته شده، بنابراین با نوعی از خویدوده روبرو هستیم. نتیجه‌ی این آمیزش، دو دختر (اشی و دین) است و سه پسر (مهر، سروش و رشن). این احتمالاً نسخه‌ای از یک روایت آریایی کهن از آمیزش زمین (سپندارمذ) و آسمان (اهورامزدا/ وارونا) بوده است، و آشکارا از آن بهره جسته‌اند تا ایزدی مانند مهر را با یاوران و همراهانش در منظومه‌ای سازگار با اهورامزدا قرار دهند.

از فهرست ایزدان همراه با مهر آشکار می‌شود که در روایت اوستایی، این خدا به‌ویژه با نیروهای مقدس نماینده‌ی جنگ پیوند دارد. چنین می‌نماید که در سیمای مهر با انباشتی از لایه‌های پیاپی رمزگان اساطیری روبرو باشیم که همگی به نوعی با جنگ و پیمان‌های جنگی ارتباط دارند. احتمالاً کهن‌ترین نسخه از نیروهای مقدس پشتیبان جنگاوران و نگهبان عهد و پیمان‌های سرداران، فروشی‌ها بوده‌اند. اینان روان درگذشتگان نامداری هستند که همچنان تأثیر و نیروی خویش را حفظ کرده‌اند و همچون جنگاورانی بازنموده می‌شوند که با باد پیوند دارند و در میدان نبرد به یاری نوادگان‌شان می‌شتابند. آشکار است که در اینجا با شکلی باستانی از آیین پرستش نیاکان روبرو هستیم و ردپای این ماجرا را در یشْتِ مهم و مفصلی مانند فروردین یشْت نیز می‌توان بازجست. باد، احتمالاً رام، و ایزدان پیام‌رسانی مانند نریوسنگ و دامویش‌اوپمن که پیوند میان گیتی و جهان مینویی را برقرار می‌کنند، عناصری هستند که به این لایه‌ی نخستین متصل می‌شوند. فرِ کیانی و قدرت مردانه صورت‌هایی انتزاعی شده و فلسفی شده از همین مفاهیم هستند که احتمالاً پس از انقلاب زرتشتی از اشکالِ دیرینه‌تر این مفهوم استخراج شده‌اند.

لایه‌ی بعدی نیروهای مقدسی که پیکره‌ی مهر را بر ساخته‌اند، ایزدانی را در بر می‌گیرند که به طور مستقیم به هنر جنگ و دلیریِ مردانِ رزمجو ارتباط می‌یابند. این لایه احتمالاً دومین چینه‌ی رسوب کرده بر اسطوره‌ی

مهر را بر می‌سازد و موجوداتی مانند بهرام و اوپرتات را در بر می‌گیرد. سطح بعدی مفاهیم پیوند خورده با مهر، به خویشکاری این ایزد به عنوان نگهبان پیمان مربوط می‌شود و بنابراین وی را همچون حامی راستی و دشمن عهدشکنان مجسم می‌کند. رشن با خویشکاری دادگرانه‌اش و چیستا و ارشتاد با پیوندشان با راستی و دانش، در اینجا به مهر مربوط می‌شوند. این مسیر همان است که در نهایت ترکیب مفاهیمی انتزاعی‌تر و برخاسته از دین زرتشتی را نیز با مهر رقم می‌زند. «دین» مهم‌ترین نماینده‌ی این مفاهیم است و به نیرویی درونی می‌ماند که مانند مهر بیرونی و آسمانی، پیروی از راستی و پرهیز از دروغ را ممکن می‌سازد.

به این ترتیب مهر در ایزدکده‌ی ایرانی و در شبکه‌ی موجودات مقدس اوستایی جایگاهی مرکزی را اشغال می‌کند. ارتباط مستقیم او با کارکردهای گوناگون و روایت‌های کلانی مانند دادگری و دروغ، او را در موقعیتی نزدیک به اهورامزدا قرار می‌دهد و شاید دور از واقع نباشد اگر اهورامزدا را شکلی فلسفی شده از مهر بدانیم که توسط زرتشت در سرمشقی یکتاپرستانه از نو بازسازی شده است.

با وجود انباشت این لایه‌های پیاپی اسطوره‌شناختی، مهر اوستایی همچنان نمادها و نشانه‌های باستانی خویش در مقام ایزدی اختری را حفظ کرده است. در میان تمام روابطی که شرحش گذشت، نیرومندترین پیوند دوستی در میان مهر با ماه و خورشید برقرار است.^۱ مهر بامدادان پیکر خویش را همچون ماه به درخشش در می‌آورد و به این ترتیب نمودی از سپندمینو را جلوه‌گر می‌سازد.^۲ او همچون خورشیدی درخشان است که سپیده‌دمان پیش از آغاز روز از فراز البرز سر بر می‌کشد و غرق در زرهی زرین خانمان‌های ایرانی را می‌نگرد.^۳

^۱. خورشید یشت، ۵.

^۲. مهریشت، کرده ۳۴، بند ۱۴۲.

^۳. مهریشت، کرده ۴، بند ۱۳.

ارتباط مهر با خورشید پیچیده است. از سویی بندهایی در اوستا وجود دارد که نشان می‌دهد این دو با هم یکی نیستند. مثلاً آنجا که از سر بر کشیدن مهر از فراز کوه البرز و نگاه کردنش به سرزمین‌های ایرانی سخن می‌رود، می‌بینیم که مهر، پیش از دمیدن خورشید جاودانه‌ی تیزاسب پدیدار می‌شود.^۱ همچنین پس از فرو رفتن خورشید نیز به فراخنای زمین گام می‌نهد و هرآنچه را در میان دو افق است می‌نگرد.^۲

با این همه از مرور بندهای دیگری بر می‌آید که مهر نیز مانند خورشید ایزدی آسمانی است و در جایگاهی همسان او اقامت گزیده است. خانه‌ی او بر فراز کوه‌های بلند البرز است، جایی که شب و تاریکی بدان راه ندارد، و باد سرد و گرم در آن نمی‌وزد و بیماری و آلودگی بدان رخنه نمی‌کند. این در واقع همان گرودمان و بهشتی است که سپهری از روشنایی و پاکیزگی فرض می‌شده است. و این جایگاهی است که امشاسپندان به دستیاری خورشید برای مهر ساخته‌اند تا بتواند از آنجا تمام گیتی را زیر نظر داشته باشد.^۳

مهر با گردونه‌ی بلند چرخ مینویی از کشور ارزه به سوی خونیرث می‌شتابد^۴ و از راست به چپ می‌تازد و بنابراین مسیر خورشید در آسمان را تقلید می‌کند. همچنین خورشید مانند مهر بعد از سر زدن از افق ایزدان را از خواب بیدار می‌کند و فر ایزدی را از سوی ایشان به زمین گسیل می‌سازد و آب‌ها و زمین را پاک می‌نماید.^۵ گذشته از بندهایی که به صفت‌های خورشیدگونه‌ی مهر اشاره می‌کنند، از سوی دیگر بخش‌هایی را داریم که خورشید را دارای نقشی نظامی و ارتشی همچون مهر در نظر می‌گیرند. در اوستا خورشید نیز مثل مهر چونان سرکرده‌ی سواران کوچگرد ظاهر می‌شود و با صفت رایومند و تیزاسب ستوده می‌گردد. او

۱. مهریشت، کرده ۴، بند ۱۳.

۲. مهریشت، کرده ۲۴، بند ۹۵.

۳. مهریشت، کرده ۱۲، بندهای ۵۰-۵۲.

۴. مهریشت، کرده ۱۷، بند ۶۷.

۵. خورشید یشت، بندهای ۱ و ۲.

ایزدی است که پایداری در برابر تاریکی و تیرگی دیوآفریده و دزدان و راهزنان و جادوگر و پری و مرشون را ممکن می‌سازد.^۱

همچنین مهر ایزدی است که همچون اهورامزدا و سپندارمذ و رشن ردایی آسمانی بر تن دارد که با ستارگان آراسته شده است.^۲ این ردایی است که در ابتدای کار به زروان اختصاص داشت و بعدها به اهورامزدا منسوب شد. گویی مهر نیز آن را از ارتباطش با زروان به ارث برده باشد. این ردا را امروز در فیلم‌ها و کارتونها بر تن جادوگرانی نیکوکار می‌بینیم که به سنت زروانی در قالب پیرمردی با ریش بلند سپید بازنموده می‌شوند. پیوستگی میان مهر و نمادهای ستاره‌ای هم با آنچه که در مهرپرستی باختری دیدیم همخوان است و هم با نقش و شهرت مغان و مهرپرستان به عنوان اخترشناس و پیشگو همخوانی دارد.

مهر در میان نیروهای مقدس اوستایی از این نظر ممتاز است که طیفی وسیع و هماهنگ از صفات و لقب‌ها را داراست. او نیز مانند اهورامزدا که در هرمزد یشت با نام‌هایی پرشمار ستوده شده و با لقب‌هایی فراوان نواخته شده است. در اوستا بیش از همه وی‌اخنه (جنگاور/سخنور)، ووروگئوئوتی (فراخ چراگاه)،^۳ و یاتَه‌یجَنه (دادگر، داور) نامیده شده است. اما لقب‌های دیگر برایش کم نیستند. در واقع شمار این القاب چندان است که او را به یکی از پرعنوان‌ترین ایزدان اوستایی تبدیل کرده است.

صفات مهر در مهریشت را می‌توان به این ترتیب فهرست کرد: نیرومند (سَویشتَه)، سرور (آهورَه)، بی‌فریب (اَدَثویمَنَه)، زیرک و افسونکار (یئوخشتی‌وَنَت)، راست سخن (ارش‌وَجَه)، سخنور (وی‌اخنَه)، فراخ چراگاه (وُروگئوئوتی). در ضمن او ایزدی است که می‌تواند یاریگر، گشایش‌بخش، دستگیر، دلسوز، چاره‌ساز،

^۱. خورشید یشت، بند ۴.

^۲. فروردین یشت، کرده ۱، بند ۳.

^۳. مثلاً در پیش درآمد یسنه، بند ۸ و هات ۷۲، بند ۸.

دادرِس، و دهنده‌ی پیروزی و بهروزی باشد،^۱ مهر چالاک‌ترین چالاکان، دلیرترین دلیران، و گشایش‌بخش‌ترین گشایش‌بخشان است.^۲ او به هنگام نبرد سخت کینه‌کش (اکمته) که این آخری صفت چندان مثبتی نیست و بیشتر در مورد نیروهای هراس‌انگیز و انگیزه‌های خشونت‌آمیز به کار گرفته می‌شود. سودر بلوم معتقد است که این صفت در اصل به فروشی‌های جنگاورانی منسوب می‌شده که در آیین‌های کهن ایرانی همچون جان و نیروی نهفته در عناصر طبیعی (مانند چشمه‌ها) نقش ایفا می‌کرده‌اند، و بنابراین از ابتدا نیرویی آسمانی و اخلاقی نبوده‌اند. در این میان صفت آفریده شده (دامی داتم) قابل تامل است که صفتی مثبت نیست و معمولاً در مورد عناصر جهان مادی به کار گرفته می‌شود. نیبرگ معتقد است که این صفت در اصل مهریشت آفریدگار (دامی دات) بوده و بعدتر به دست مغانی که این صفت را با یکتاپرستی مستقر بر اهورامزدا در تضاد می‌دیده‌اند، تحریف شده است.

بخش مهمی از صفات مهر به هوشیاری و هوشمندی مهر اشاره می‌کنند. او ایزدی بر همه چیز آگاه،^۳ همیشه پیروز و نافریرتنی است.^۴ کسی است که سخن مقدس مَثرَه را می‌داند،^۵ و یکی از ایزدان معدودی است که با لقب تن-مثره نواخته شده،^۶ و این بدان معناست که بدنش از سخن مقدس ساخته شده است. پیوند او با کلام قدسی از آنجا روشن می‌شود که علاوه بر اینها او زبان‌آور، نیایش‌گزار، بلند پایگاه، ژرف‌بین، و رد

۱. مهریشت، کرده ۱، بند ۵.

۲. مهریشت، کرده ۱۶، بند ۶۵.

۳. مهریشت، کرده ۱۴، بند ۶۰.

۴. مهریشت، کرده ۱، بند ۵.

۵. مهریشت، کرده ۲، بند ۱.

۶. مهریشت، کرده ۷، بند ۲۵.

(استاد) تواناست.^۱ او همواره بر فراز برجی پهن ایستاده و بی آن که به خواب رود، گیتی را می‌نگرد.^۲ هشت تن از یارانش در هشت سوی او ایستاده‌اند و مانند او مراقب مردمان هستند تا پیمان نشکنند.^۳ از این رو مهر بیدار و ایستاده است^۴ و هرگز به خواب نمی‌رود.^۵

این پیوند مهر با دانش و خرد بدان معناست که با چشم ارتباطی ویژه برقرار می‌کند. او تنها ایزد اوستایی است که با لقب ده هزار چشم ستوده شده است. نگاهبانی زورمند است که خواب هرگز به چشمانش راه نمی‌یابد،^۶ فروغ سپید مینویی درخشان، و هوشیار بی‌سایه است.^۷ نگاه زیبای روشن چشمان تیزبینش به هر سو پرواز می‌کند و همگان را می‌پاید.^۸ این چشمان بسیار هستند که او را نافرینتی و چالاک می‌سازد و مراقبت از پیمان شکنان را برایش ممکن می‌سازد.^۹ مهم‌ترین گمان بدی هم که مهردادروجان در موردش دارند آن است که ناپیوست و دروغی را که گفته‌اند، نمی‌بیند.^{۱۰}

ارتباط مهر با کلام مقدس و مانتره او را با اندام شنوایی یعنی گوش نیز مربوط می‌سازد. چنان که دیدیم، ایزد متولی شنوایی آسمانی یعنی سروش که پیامبر خدایان هم هست، از ملازمان نزدیک مهر محسوب می‌شود.

۱. مهریشت، کرده ۷، بند ۲۵.

۲. مهریشت، کرده ۲، بند ۱.

۳. مهریشت، کرده ۱۰، بند ۴۵.

۴. مهریشت، کرده ۱۵، بند ۶۱.

۵. مهریشت، کرده ۲۶، بند ۱۰۳.

۶. مهریشت، کرده ۲، بند ۷.

۷. مهریشت، کرده ۱۷، بند ۶۸.

۸. مهریشت، کرده ۲۷، بند ۱۰۷.

۹. مهریشت، کرده ۲۱، بند ۸۲.

۱۰. مهریشت، کرده ۲۷، بند ۱۰۵.

مهر در مهریشت دارنده‌ی دارای هزار گوش و ده هزار چشم دانسته شده است.^۱ از این روست که مهر بخشنده‌ی آسایش روان، توانایی شناخت، دانش مینویی، و قدرت دریافت منشره نیز هست.^۲

از سوی دیگر، چنان که درباره‌ی ارتباط مهر و ناهید گفتیم، این ایزد با نیروهای بارور طبیعی نیز مربوط است و برخی از صفت‌هایش به بارآوری و زاینده‌گی‌اش مربوط می‌شود. او آب‌ها را می‌افزاید، باران را می‌باراند، و گیاهان را می‌رویاند و به این ترتیب عدل و داد را در مورد زمین برقرار می‌دارد.^۳ با این وجود بر خلاف آناهیتا که نیروی کشاورزانه را نمایندگی می‌کند و به زندگی گیاهی و رویش زمین وابسته است، مهر بیشتر خصلتی کوچگردانه دارد و بنابراین بیشتر با زایمان رمه و مردمان مربوط می‌شود. این را با مرور بخش‌های مهر نیز می‌توان دریافت. او به کسانی که مهردروج نباشند، اسبان تیز تک می‌بخشد، و همراه با آذر و فروشی‌ها پارسایان را به راه راست هدایت می‌کنند و فرزندان کوشا برایشان به بار می‌آورد.^۴ او توانگری، زور، پیروزی، خرمی و دادگری و نیکنامی و برتری پیروزمندانه را به پرستندگان‌اش اهدا می‌کند.^۵ گله و رمه، شهریاری، پسران، زندگی، بهروزی و اشته از دیگر دهش‌های او هستند.^۶ آشکار است که تمام این دهش‌ها به توانگری و آسودگی در زندگی کوچگردانه مربوط می‌شوند. حتا در آنجا هم که اشاره‌هایی کشاورزانه به چشم می‌خورد، همچنان رنگ و بوی مهر رمه‌دار و چادرنشین نمایان است. چنان که هم اکنون خواهیم دید، مهر با دوام و پایداری خانمان‌های ایرانی نیز در ارتباط است. در موردش گفته شده که تیرک سقف‌ها و ستون خانه‌های بلند را نگه

۱. خرده اوستا، هاوئگاه، ۱، پیش درآمد یسنه، ۸، مهر نیایش، ۱۰، ۱۶، خورشید یشت، ۵.

۲. مهریشت، کرده ۸، بند ۳۳.

۳. مهریشت، کرده ۱۵، بند ۶۱.

۴. مهریشت، کرده ۱، بند ۳.

۵. مهریشت، کرده ۸، بند ۳۳.

۶. مهریشت، کرده ۱۶، بند ۶۵.

می‌دارد،^۱ خانه‌های بزرگ با لطف او از زنان برازنده و بالش‌های پهن و بسترهای گسترده و گردونه‌های سزاوار برخوردار می‌شوند.^۲ می‌بینیم که تمام این عناصر نیز به نمودهای ثروت در خیمه‌ی رمه‌داران مربوط می‌شود. به‌ویژه بلندی تیرکی که سقف و ستون خانه را نگه می‌دارد، و انگار از دیرک میانی چادر کوچگردان وام‌گیری شده است.

۶. این نکته چشمگیر است که با وجود ماهیت کوچگردانه‌ی مهر، پیوندی استوار و صریح میان او و حریم جغرافیایی ایران زمین برقرار است. مهر در آخرین کرده‌ی مهریشت به شکلی سروده شده است که آشکارا با سرزمین ایران یعنی دخیوم (کشور) پیوند دارد. در آنجا مهر ستوده شده، به عنوان موجودی که در گرداگرد کشور، در میان کشور، بر فراز کشور، در زیر کشور، در پیش کشور و در پس کشور حضور دارد.^۳ بخشش‌های او همواره به واحدهای اجتماعی ایرانیان داده می‌شود و چنین می‌نماید که شکلی از ملی‌گرایی در آیین وی وجود داشته باشد. این هواداری مهر از ایرانیان و ایران زمین حتا زمانی که دین این خدا به کشور دشمن ایران یعنی روم نیز منتقل شد، همچنان باقی ماند. در حدی که دیدیم نام و نشان اعضای بلندمرتبه‌ی انجمن مهرپرستان همچنان با پارس شناخته می‌شد و بر خاستگاه سرزمینی این خدا نیز تأکیدی روشن وجود داشت. تنها بخشی از اوستا که با صراحت و تأکید بر تقدس خانمان‌های ایرانی و سرزمین‌های ایرانی پافشاری می‌کند، مهریشت است و این امر معمولاً در رابطه با خویشکاری مهر است که ابراز می‌شود. مهر همان ایزدی است

^۱. مهریشت، کرده ۸، بند ۲۸.

^۲. مهریشت، کرده ۸، بند ۳۰.

^۳. مهریشت، کرده ۳۵، بند ۱۴۴.

که به سرزمین‌های ایرانی خانمان‌هایی خوش و سرشار از سازگاری و آرامش می‌بخشد.^۱ او از طرف دیگر به سلسله مراتب جامعه‌ی کهن ایرانی نیز مربوط است. مردمان در تمام پایگان و رده‌ها او را می‌پرستند، و همه (خانه‌خدا، دهخدا، شهربان و شهریار) از مهردروج بودن گریزان هستند.^۲ اما گویی این پرستش ساختار متمایز و تخصص یافته دارد. چرا که مهر بسته به پایه و رتبه‌ی مهردروجان، خانه، ده، شهر یا کشورشان را ویران می‌کند.^۳ به همین ترتیب، اگر مردمان از مهردروج بودن پرهیز کنند، اوست که کشور را پیروزی و نیرو می‌بخشد.^۴ در میان دعا‌های او، پرستاران تاکید می‌کنند که قصد ندارند از کشور او، روستایش، شهرش، و خانمانش جدا شوند.^۵ بنابراین پیوند مهر با پیمانی که فرد را در سطوح گوناگون به جامعه‌اش مربوط می‌کند، آشکار می‌شود.

به همین ترتیب مهر پشتیبان قدرت سیاسی شهریاران ایرانی و فره کیانی ایشان نیز هست. او کسی است که به پادشاهان قدرت می‌بخشد و بر آشوب در کشور چیره می‌شود و در این کردار خویش با اپام نپات شریک است.^۶ ارتباط او با فره نیز او را به اپام‌نپات شبیه می‌سازد. چرا که در بار نخست جدا شدن فر کیانی از جمشید، آن را که به شکل پرنده‌ی وارغن در آمده بود تصاحب کرد. دو پاره‌ی دیگر این فر پس از آن که به دست اپام نپات مراقبت شد، نصیب دو انسان شد، یعنی فریدون و گرشاسپ.^۷

۱. مهریشت، کرده ۱، بند ۴.

۲. مهریشت، کرده ۵، بند ۱۷.

۳. هریشت، کرده ۵، بند ۱۸.

۴. مهریشت، کرده ۷، بند ۲۶.

۵. مهریشت، کرده ۱۹، بند ۷۵.

۶. فروردین یشت، کرده ۲۴، بند ۹۵.

۷. زمیاد یشت، کرده ۶، بند ۳۵.

چنان که گفتیم، در میان اسطوره‌شناسان بحثی پیرامون حضور یا غیاب مفهوم قرارداد اجتماعی در میان مهرپرستان وجود دارد. موضع من در میان دو طیفی که شرحشان گذشت، بیشتر به اردوی کسانی نزدیک است که مهر را نماینده‌ی چیزی شبیه به قرارداد اجتماعی می‌دانند. بدیهی است که این مفهوم با قرارداد اجتماعی مدرن که در دوران جدید تکامل یافته است تفاوت دارد. اما ریشه و تبار این مفهوم را در بافت بومی تمدن ایرانی نشان می‌دهد. چنین می‌نماید که مهر – که در ابتدای کار پیمان میان سرداران و جنگاوران را پشتیبانی می‌کرده – به تدریج کارویژه‌ی خویش را تعمیم داده و به حامی و پشتوانه‌ی تمام پیوندهای دوستانه و همیارانه‌ی میان اعضای جامعه تبدیل شده باشد. احتمالاً در جریان این فرآیند بسط و گسترش خویشکاری مهر بوده که نامش نیز به اسمی عام تبدیل شده و با محبت و عشق مرادف شده است. از این روست که در تمدن ایرانی از دیرترین زمان‌ها، مهر را همچون مفهومی مرکزی و کلیدی می‌یابیم که ارتباط میان اعضای جامعه را تعیین می‌کند و در نظام‌های اخلاقی و دینی ایرانی، معیار و محور ارتباط آرمانی میان من و دیگری قلمداد می‌شود.

مهم‌ترین دلیل در تایید این سخن را در کرده‌ی بیست و نهم مهریشت می‌توان بازجست. در این بخش بندهایی بسیار مهم وجود دارد که در آن واژه‌ی مهر به معنای دوم و آشنای امروزش در زبان پارسی دری آمده و در معنایی نزدیک به دلبستگی عاطفی و پیوند اجتماعی به کار گرفته شده است. در این بندها به فهرستی از روابط اجتماعی بر می‌خوریم و قدرت هریک را بر مبنای معیاری کمی و شمارش شده باز می‌یابیم. در این بخش می‌بینیم که پایگاه مهر در میان دو همسر بیست، میان دو همکار سی، میان دو خویشاوند چهل، میان دو همسایه پنجاه، میان دو آتوربان شصت، میان شاگرد و آموزگار هفتاد، میان داماد و پدرزن هشتاد، میان دو

برادر نود، میان پسر و پدر و مادرش صد، میان مردم هم وطن هزار و میان مزدپراستان ده هزار است.^۱ این بند مهم نشان می‌دهد که نه تنها مهر مفهومی عمومی و تعمیم یافته در میان کل روابط اجتماعی بوده، که حالتی کمی نیز به خود گرفته بوده و شدت و ضعف آن در متن دین با زبانی کمی و معیاری شمارش پذیر بازنموده شده است. بنابراین مهر آن نیرویی است که پیمان را از گفتار به کردار در می‌آورد،^۲ و بنابراین ضامن تحقق قول و قرارها و پایداری عهد و پیمان‌هاست. در اوستا هم می‌خوانیم که او پیمان‌شناس‌ترین پیمان‌شناسان است.^۳

۷. زادگاه مهر به احتمال زیاد ایران شرقی بوده است. حال این امر یا به استعاره‌ی همگون بودنش با خورشید و حقیقت طلوع آن از افق خاوری بر می‌گردد، یا به راستی نشانگر آن است که قبایل آریایی ایران شرقی مهم‌ترین پرستندگان وی بوده‌اند. در میان این دو برداشت، به گمان من اولی درست‌تر است و اشاره‌هایی مانند مهریشت که فراز آمدن مهر بر سرزمین‌های سغد و مرو و هرات را شرح می‌دهد و از سایر سرزمین‌های ایرانی یاد نمی‌کند،^۴ به فرآیند طلوع خورشید مربوط می‌شود و نه خاستگاه جغرافیایی آیین مهر. چون می‌دانیم که آیین مهر در میان مغان که طبقه‌ی روحانی پادشاهی ماد بوده‌اند نیز رواجی چشمگیر داشته و تا قرن‌ها بعد ایران غربی و سرزمین‌های پیرامون آن مانند کاپادوکیه همچنان دژ محکم مهرپرستی باقی می‌مانند.

۱. مهریشت، کرده ۲۹، بندهای ۱۱۵-۱۱۷.

۲. مهریشت، کرده ۹، بند ۳۵.

۳. مهریشت، کرده ۱۶، بند ۶۵.

۴. مهریشت، کرده ۴، بند ۱۴.

مهر با کوچگردی ارتباطی آشکار دارد، گردونه‌اش از میان سرزمین‌هایی می‌گذرد که ستاینده‌گانش در آن سکونت دارند و دشت‌های پهناور و دورکرانه‌اش از چارپایان و مردم آزادی که با فراغ بال در آن گردش می‌کنند، انباشته شده است.^۱ در میان مهردروجان و دشمنانش کسانی وجود دارند که گاو آزاد در چراگاه را به گردونه می‌بندند. از این رو گاوی که در قید یوغ گرفتار مانده می‌ایستد و اشک بر پوزه‌اش روان می‌کند.^۲ همچنین در جایی دیگر می‌بینیم که گاوِ اسیر، چشم به راه او هستند تا از بند رهایشان سازد.^۳ این اشاره‌ی جالب توجه را می‌توان به معنای آن گرفت که مردم کشاورزی که از گاو برای شخم زدن زمین و کشیدن اربه استفاده می‌کنند، در شمار دشمنان قبایل مهرپرست بوده‌اند، و این در صورتی است که عادت استفاده از گاو بارکش به جای اسب را نماد سکونتگاه‌های کشاورزانه‌ی اولیه بدانیم، که به گواهی نقش مهرها، دست کم در دره‌ی سند و ایران شرقی چنین بوده است.

شباهت مهر با جنگاوری از قبایل کوچگرد ایرانی به خوبی در وصف وی در مهریشت دیده می‌شود. در میان القاب او این عبارت‌ها به خوبی با پهلوانی کوچگرد مانند رستم همسان است: جنگاور، نیرومند دلاور، یل کارآزموده، زورمندترین زورمندان، دلیرترین دلیران،^۴ و شهریار تمام سرزمین‌ها.^۵ او آراینده‌ی سپاه است،^۶ جنگ را برمی‌انگیزد، جنگ را استواری می‌بخشد، و جنگاوران را در هر دو بال آوردگاه پراکنده و پریشان می‌کند. او سرهای مهردروجان را از تن جدا می‌کند، خانه‌های هراس‌انگیزشان را ویران می‌سازد،^۷ به هنگام

۱. مهریشت، کرده ۲۸، بند ۱۱۲.

۲. مهریشت، کرده ۹، بند ۳۸.

۳. مهریشت، کرده ۲۲، بند ۸۶.

۴. مهریشت، کرده ۳۳، بند ۱۴۱.

۵. یسنه، هات ۱، بند ۱۱.

۶. مهریشت، کرده ۹، بند ۳۵.

۷. مهریشت، کرده ۹، بندهای ۳۶-۳۸.

خشم اسبان فراخ سم را در میان صفوف جنگاوران دو سرزمینِ رزمجو بر می‌انگیزد.^۱ اوست که شهریاری نیرومند و جنگ افزارهای زیبا و ارتشتارانِ بسیار به برگزیدگانش ارزانی می‌دارد.^۲

درست همانطور که از آناهیتا توصیفی دقیق و دلکش در دست است، شرح و وصفی مشابه در مورد سلاح‌ها و رزم‌افزارهای مهر ثبت شده است. هردوی این ایزدان به سبک خدایان باستانی هند و ایرانی در حالی که سوار بر گردونه‌ای جنگی هستند بازنموده شده‌اند. با این تفاوت که مهر در گردونه‌اش بیشتر به جنگجویی مهاجم و خونریز شباهت دارد تا -چنان که در مورد آناهیتا دیدیم- شاهی باشکوه و موقر. در مورد مهر، گردونه‌ی او - و نه زیورها و ظاهر زیبای خودش - است که محور توصیف و خیال‌پردازی قرار گرفته است. در مهریشت می‌خوانیم که ارابه‌ی مهر را سپندمینو ساخته است و به همین دلیل هرگز به راه کژ نمی‌رود.^۳ آن را چهار اسبِ سینیوی سپید و درخشان و نامیرا می‌کشند که خوراکشان از آبشخور مینیوی تأمین می‌شود و زین و ستامی برساخته از فلزی گرانبها دارند. سم‌های پیشینشان زرین و سم‌های پسینشان سیمین است و طوری افسار خورده‌اند که در کنار هم بتازند.^۴

گردونه‌ی مهر به زرادخانه‌ای بزرگ می‌ماند. در آن هزار کمان خوش ساخت هست که ناوک‌هایی زرین دارند. این تیرها برنشسته به پر کرکس، با سوفارهایی استخوانی و چوبه‌هایی آهنین با نیروی خیال به سوی سر دیوان به پرواز در می‌آید. هزار چکش دو تیغه‌ی پولادین، هزار دشنه‌ی دو سر، هزار گرز پرتابی آهنین، و و هزار نیزه‌ی تیز تیغه‌ی خوش ساخت در گردونه‌ی اوست که همگی با شتاب نیروی خیال به سوی سر دیوان

^۱. مهریشت، کرده ۱۱، بندهای ۴۷ و ۴۸.

^۲. مهریشت، کرده ۲۷، بند ۱۰۹.

^۳. مهریشت، کرده ۳۴، بند ۱۴۳.

^۴. مهریشت، کرده ۳۱، بند ۱۲۵.

پرتاب می‌شوند. ارابه‌ی او از سنگ‌های درخشان فلاخن انباشته است.^۱ همچنین یک گرزِ یکتای زرین و صد گره‌ی صد تیغه‌ای هم هست که مهر با آن هم‌آوردان را به خاک می‌اندازد.^۲

در این توصیف دقیق و خیال‌انگیز از گردونه‌ی مهر، چند نکته را باید گوشزد کرد. نخست آن که تمام سلاح‌های موجود در گردونه‌ی مهر پرتابی هستند و حتا گرزِ صد تیغه‌ی زرینی هم که آشکارا یگانه و مایه‌ی افتخار است، با پرتاب شدن به هم‌آوردان ایشان را از پای می‌اندازد. بنابراین در اینجا با استعاره‌ی خورشیدی از نیروی مهر روبرو هستیم. چرا که سلاح‌های مهر مانند پرتوهای آفتاب از فاصله‌ی دور اثر می‌کنند و همچون سلاحی پرتابی دشمنان را آماج خود می‌سازند.

دومین نکته آن که عبارت گرزِ زرینِ صد تیغه که بارها در مهریشت تکرار شده است، به سلاحی بسیار کهن اشاره می‌کند که در متون ودایی نیز برخی از ایزدان جنگاور دیگر - به‌ویژه ایندره - قرار دارد. این سلاح را در سانسکریت وَجْرَه می‌نامیدند و این همان واژه‌ایست که در اوستایی به صورت وَرجه/ وُژَه وجود دارد و در پهلوی به گرز تبدیل شده است. وَجْرَه سلاحی است سنگین و زرین و پرتابی، که نمادی از آذرخش محسوب می‌شود. این گرزِ صد تیغه از طلای خالص و محکم دارد و استوارترین سلاح است.^۳ در ایران این سلاح به انحصار مهر در آمده است و خصلتی روزانه و مربوط به آفتاب پیدا کرده است.

سومین نکته‌ای که در مورد این بندها از مهریشت باید گوشزد شود، تاکید بر استعاره‌ی زیبایی بسیار تکرار شده‌ی «پرتاب شده و شتاب گرفته با نیروی خیال» است. چنین می‌نماید که تمام سلاح‌های پرتابی مهر با نیروی اندیشه/ خیال (منه) به حرکت در می‌آیند، و به همین دلیل خصلتی مینویی دارند. به این ترتیب مهر

^۱. مهریشت، کرده ۳۲، بند ۱۳۶.

^۲. مهریشت، کرده ۳۱، بندهای ۱۲۸-۱۳۳.

^۳. مهریشت، کرده ۲۴، بند ۹۶.

که از سویی با نور خورشید و روشنایی همسان انگاشته شده بود، با کلام مقدس و سخن آسمانی نیز مربوط می‌شود و هم‌ترازی‌ای میان روشنایی و سخن راستین نیز برقرار می‌گردد.

مهر گذشته از ظاهرِ گردونه‌رانان باستانی، در برخی از بخش‌های اوستا در نمودِ شهبسواران زرهپوشی تصویر شده است که تازه در دوران هخامنشی در صحنه‌ی تاریخ جنگ پدیدار شدند و ستون فقرات ارتش پارسی را بر می‌ساختند. مهر بر اسبی سپید سوار است و نیزه‌ی نوک تیزی با دسته‌ی بلند در دست دارد و تیرهایی دورپرواز با خود حمل می‌کند^۱ و بنابراین در ظاهر اسواران سنگین اسلحه به نبرد می‌شتابد. در جایی دیگر به شکلی کهن‌تر تصویر شده و در حالی که سپری سیمین در دست و و زرهی زرین در بر دارد، با تازیانه گردونه می‌راند و از این رو نماد ارتشتاران است، یعنی کسانی که رتّه (گردونه) شتره (ران) هستند.

از سوی دیگر مهر آشکارا با تیراندازان و کمان پیوندی نزدیک دارد. چنان که وقتی آرش کمانگیر تیر خود را رها کرد، اهورامزدا بر آن دمید و مهر آن را هدایت کرد و گیاه و آب بدان راه دادند تا به کوه مرز ایران و توران فرود آید.^۲ در بند دیگری آمده که او برای جنگاورانش تیرهایی یک اندازه و آراسته با پر شاهین می‌بخشد،^۳ و این‌ها همه به استعاره‌ای از نور خورشید ارجاع می‌دهند که طبق آن پرتوهای آفتاب با تیرهایی از جنس نور برابر دانسته شده‌اند. این تصویر از مهر به‌ویژه در دوران اشکانی رواج می‌یابد و این دورانی است که قبایل ایرانی کوچگرد پس از راندن مقدونیان از ایران زمین قدرت سیاسی را به دست آوردند و (مثلاً) در نبرد حران) قدرت خود را بر سوارکاران سبک اسلحه‌ی کمانگیر استوار ساختند. در این سنت تاریخی روده‌ی گاوی که برای مهر قربانی شده بود، برای ساختن زه کمانی به کار گرفته می‌شد که جنگاورانِ مهرپرست

^۱. مهریشت، کرده ۲۶، بند ۱۰۲.

^۲. تیریشت، کرده ۴، بند ۷ و کرده ۹، بند ۳۸.

^۳. مهریشت، کرده ۲۵، بند ۱۰۱.

با یاری جویی از این ایزد با آن بر دشمن تیر می‌باریدند. این کمان‌های مقدس، پیش از به قدرت رسیدن اشکانیان نیز از مجرای نفوذ قبایل سکا در میان سربازان دولت هخامنشی رواج داشتند، در حدی که نقش پشت دریک‌های زرین داریوش بزرگ کمانگیری را نشان می‌دهد و این سنت تصویر کردن کمانگیر بر پشت سکه در ابتدای دوران اشکانی نیز به همین ترتیب باقی می‌ماند.

گذشته از شکل ظاهری مهر و شباهتش با جنگجویان سوارکار کوچگرد، منش و ویژگی‌های اخلاقی مهر نیز با کوچگردان شباهت دارد. زرتشت در گاهان هنگام نکوهش دیوهای که احتمالاً یکی از بزرگ‌ترین شان مهر بوده، به این نکته اشاره کرده که پیروان این ایزدان خشونت را ارج می‌نهند و خشم و ستیزه‌جویی را پسندیده می‌شمارند. این خلق و خو در مهر اوستایی به روشنی دیده می‌شود و این دلیلی دیگر است بر آن که زرتشت آیین خود را بر محور شورشی در برابر رواج مهرپرستی آغازین برآفریده است. چرا که توصیف او در مهریشت کاملاً با آن ایزد هراس‌آور و خشن باستانی همانند است.

او تنها ایزدی است که در اوستا از خشمگین شدنش سخن رفته و بارها و بارها در مهریشت با صفت خشمگین توصیف شده است. او گذشته از این‌ها ایزدی کینه‌توز هم هست^۱ و این در حالی است که در دین زرتشتی کین جستن کاری اهریمنی محسوب می‌شود. از میان لقب‌های جنگی‌اش، باید به اَکترَه (آسیب‌رسان) نیز اشاره کرد که در گاهان به معنایی منفی و برای توصیف دیوها به کار گرفته شده است. او دشمنانش را به خاک می‌افکند، «پنجاه‌ها صدها، صدها هزارها، هزارها ده‌هزارها، و ده‌هزارها صد‌هزارها، چرا که مهر فراخ چراگاه خشمگین است»^۲.

^۱. مهریشت، کرده ۷، بند ۲۶.

^۲. مهریشت، کرده ۹، بند ۴۳.

مهر در تاخت بر دشمن پیشی می‌گیرد و سرشار از خشم، با دلیری مردانه وی را در نبرد بر خاک می‌اندازد، آنگاه، گویی هنوز باور نکرده باشد که دشمن از پای در آمده، زخمی دیگر بر او فرود می‌آورد و مغزش را از هم می‌پاشد و تیره‌ی پشتش را در هم می‌شکند. همه را تکه تکه می‌کند و موها و مغز و خون مهردروج را درهم و برهم بر زمین فرو می‌ریزد.^۱ او دشمنانش را به ناخوشی و مرگ و بینوایی شکنجه‌آمیز مبتلا می‌کند، و فرزندان برازنده‌شان را به یک زخم از پای در می‌آورد.^۲

بنابراین مهر ایزدی است با چهره‌ای دوسویه، که می‌تواند هم بخشنده و بزرگووار و حمایتگر باشد و هم خونریز و خشمگین و هراس‌انگیز. این دو پهلوی بودنِ کردارهایش در این نکته نیز نمایان است که مهر تنها دهنده‌ی نیرو و قدرت و پیروزمندی نیست، که در ارتباط با دشمنانش خصلتی فلج کننده هم دارد. وقتی رزمجویی مهردروج باشد، اسبش خیره‌سری می‌کند و تاخت و تاز در میدان نبرد از او بر نمی‌آید و نیزه‌ای که مهردروج پرتاب می‌کند، برد و پرش ندارد. این نیزه یا بر می‌گردد و یا در هر حال آسیبی به حریف وارد نمی‌کند.^۳ این تا حدودی به نقش مهر به عنوان ایزدِ جنگ‌افزار نیز باز می‌گردد. در مهریشت بندهایی است که ساز و کار تأثیر مهر بر نبرد مهردروجان را شرح می‌دهد. در اینجا چنین می‌خوانیم که تیره‌ای به پر شاهین نشانده که با مهارت رها شده باشند، نیزه‌های دسته بلند دارای نوک تیز و سنگ‌های فلاخن که با نیروی بسیار پرتاب شده باشند، دشنه‌های خوب و گرزهای درست نشانه‌گیری شده‌ی مهردروجان به هدف برخورد نخواهد

^۱. مهریشت، کرده ۱۸، بندهای ۷۱ و ۷۲.

^۲. مهریشت، کرده ۲۷، بند ۱۱۰.

^۳. مهریشت، کرده ۵، بندهای ۲۱ و ۲۰.

کرد، چون مهر از ایشان آزرده و خشمگین است.^۱ مهر به هنگام خشم نیروی بازوان، توان پاها، بینایی چشمان، و شنوایی گوش‌ها را از مهردروجان می‌ستاند.^۲

خصلت دوپهلوی مهر به خوبی در این بند از مهریشت بازنموده شده است: «ای مهر، تو با کشورها هم خوبی و هم بد. ای مهر، تو با مردمان هم خوبی و هم بد، از توست آشتی و از توست ستیزه در کشورها».^۳ این بیان تکان دهنده که «توم آخستوئیش آناخش فوئیشکه میثره خشیه دَهیانام»، یعنی مربوط بودن هر دو سویه‌ی امری دوقطبی مانند آشتی و ستیزه به یک ایزد یکتا، اندیشه‌ای پیشازرتشتی است و با منظومه‌ی قطب‌بندی شده و تمایز یافته‌ی زرتشتی همخوانی ندارد. این دوگانه بودن ویژگی‌های مهر از سویی به ماهیت میانجی‌گرانه و داورگونه‌اش باز می‌گردد که به زودی بیشتر در موردش خواهیم نوشت.

آمیختگی دو نیروی خشونت و دوستی در مهر چندان نمایان و با مهرورزی مرسوم زرتشتی متفاوت است که در دینکرد تأکیدی بر پرهیز از خشونت یاد شده را می‌بینیم. در بندی چنین می‌خوانیم که «میتَرَم ما جَنیه سپیتمَه ما ییم دروَت پَرِسَنگَه ما ییم خَشادَنات آشئونت ویا زی آتی میثرو دروَتَجَه نوَنَجَه». یعنی «ای سپیتمان، مبادا پیمان بشکنی، نه با دروند و نه با اشون، زیرا هومهری (انصاف) با هر دو است، چه با اشون و چه با دروند. ای زرتشت، حتا گرگ نیز به توله‌هایش مهر می‌ورزد».^۴

۱. مهریشت، کرده ۵، بندهای ۳۹ و ۴۰.

۲. مهریشت، کرده ۶، بند ۲۳-۲۴، بند ۱۱، بند ۴۸-۴۹، کرده ۱۵، بند ۶۳.

۳. مهریشت، کرده ۸، بند ۲۹.

۴. دینکرد-۶-۱۷۲.

با توجه به این خصلت، عجیب نیست که مهرپرستان رومی علاوه بر اهورامزدا برای اهریمن نیز قربانی می‌گذاشتند و هر دو جلوه‌ی تاریک و روشنِ قدرت مینویی را ستایش می‌کردند. چرا که گویی مهر هنوز سایه‌ای از نیروهای ظلمانی یاد شده را از اعصار دیرینه به ارث برده باشد.

۸. کوچگرد بودن مهر و پیوستگی‌اش با قبایل رمه‌دار را از ویژگی‌های مناسک ستایش این ایزد نیز می‌توان استنتاج کرد. یکی از روش‌های ستودن مهر، که احتمالاً شیوه‌ی کهن‌تر و دست نخورده‌تر نیز بوده است، همان ستودن از پشت اسب است. روشی که بنا بر تفسیر مارسل دوشن گیمن با هبه کردن نوشیدنی و ریختن شراب یا خون قربانی از درون جامی بر روی زمین همراه بوده است. این شیوه از پشت اسب و توسط جنگاورانی که سوار بر توسن خویش بوده‌اند، انجام می‌پذیرفته و احتمالاً روش ساده و بی‌تکلفی بوده که جنگاوران پیش از ورود به میدان نبرد، در دوری از اسباب و اشیای مقدس و دینی و درگیر و دار ضرورت‌های جنگی آن را به جای می‌آورده‌اند. در مورد این مراسم تنها تندیسک کوچکی از مهر سوارکار را در دست داریم که انجام همین مراسم را نمایش می‌دهد، و بندی از مهریشت که می‌گوید «جنگاوران بر پشت اسب او را نماز می‌برند و نیرومندی اسبان و تندرستی خویش را از او می‌خواهند، تا دشمنان را از دور توانند شناخت، تا هم‌آوردان را از کار باز توانند داشت، تا بر دشمنان کینه‌توز بداندیش چیره شوند».^۱

با این وجود انگار نماز بردن بر مهر کار هرکسی نباشد، و رازها و فنونی سری داشته باشد که هرکسی را بر آن آگاهی نیست. مهر تنها ایزدی است که در اوستا از پذیرفته نشدن نیایشش، به خاطر درست اجرا نشدن سخن رفته است. به عبارت دیگر، بر خلاف سایر ایزدان که سخت‌گیری زیادی در مورد شیوه‌ی اجرای مراسم

^۱. مهریشت، کرده ۳، بند ۱۱.

ندارند و عمل قربانی و هویت قربانی‌گزار را مهم می‌دانند، انگار مهر به شیوه‌ی اجرای مراسم نیایش نیز حساس است و کسانی را که درست او را نپرستند، مجازات می‌کند. در مهریشت مهر می‌پرسد: «کیست که مرا به نیکی می‌ستاید؟ کیست که با ستایش بد می‌پندارد که مرا می‌ستاید؟»^۱ در همین سرود گفته شده: «بدا به حال مردی ناپخته و شتابان که زوت (راهبر مراسم) دانش نیاموخته و نادانی از مردم عامی» برایش برسم به دست گیرد و بکوشد تا مراسم مهر را به جا آورد. چنین کسی اهورامزدا و مهر و سایر همراهان ایزدی‌اش را خوار شمرده است، و هیچ‌یک از ایشان را خوشنود نخواهد کرد.^۲

گذشته از این سخت‌گیری درباره‌ی اجرای دقیق و درست آیین‌ها، که نشانگر حضور یک طبقه‌ی ممتاز و انحصارجوی کاهنان و پرستاران رازورز است، آیین نیایش مهر در بیشتر جاها با سنت زرتشتی سازگار و شبیه به سایر ایزدان است. در سراسر اوستا می‌بینیم که مانند سایر خدایان با هوم آمیخته به شیر، با برسم و با زبان خرد و منتره ستوده می‌شود،^۳ با نمازی که بانگی بلند داشته باشد. مهر در جایی نزد اهورامزدا شکایت می‌برد که مردمان او را چنان که سزاوارش است و مانند سایر ایزدان نیایش نمی‌کنند.^۴

در آن مواردی که ایزدان دیگر به ستایش مهر مشغول‌اند نیز از همین شیوه پیروی می‌کنند. مثلاً هوم در آن هنگام که در پای دماوند (هوک) مهر را نماز می‌برد، برایش برسم و زوهر و گفتار بی‌آلایش پیشکش می‌برد، و این پاک بودن هر سه پیشکش بارها مورد تاکید واقع شده است.^۵ تاکید می‌کند که بر پاکی عناصر نیایش در آیین مهر وجود دارد، بیش از چیزی است که در مورد مراسم سایر ایزدان می‌بینیم. در جایی دیگر، اهورامزدا به

۱. مهریشت، کرده ۲۷، بند ۱۰۳.

۲. مهریشت، کرده ۳۲، بندهای ۱۳۸ و ۱۳۹.

۳. مهریشت، کرده ۱، بند ۶.

۴. مهریشت، کرده ۱۳، بندهای ۵۳-۵۵.

۵. مهریشت، کرده ۲۳، بند ۸۸.

زرتشت روش پرستیدن درست مهر را آموزش می‌دهد و قید می‌کند که پرستار مهر باید سه شبانروز خود را بشوید و برای پاک شدن از گناهانش رنج سی تازیانه را تحمل کند. آنگاه دو شبانروز دیگر را به آیین تطهیر بگذرانند و بیست تازیانه‌ی دیگر را بر خود روا دارد.^۱ همچنین در بند نخست مهرنمایش گفته شده که مهر داوری راست‌کردار است و پرستندگان باید برای به دست آوردن رضایتش از گناهان خویش توبه (پُنت) کنند. به همین ترتیب تاکید شده که تنها کسی شایستگی نیایش مهر را دارد که بتواند سرودن‌های ستوت‌یسن و ویسپرد را به روانی بخواند، وگرنه نباید از این مناسک بهره گیرد.^۲

عنصر دیگری که در آیین نیایش او مورد تاکید است و در جاهای دیگر دیده نمی‌شود، اشاره به دست است. چنان که در مهر یشت می‌بینیم که سطوح گوناگونی از مردمان، یعنی شهریار و شهریان و دهخدا و خانه‌خدا «به راستی دست خود را بر می‌آورند و او را ستایش می‌کنند».^۳ همچنین این که نمازگزاران باید اسباب نیایش را در دست بگیرند، اشاره‌هایی هست. مردی که او را به راستی نماز می‌گزارد، هیزم، برسم، هاون، هوم، و شیر را در دست می‌گیرد و وضو دارد، یعنی هاون و دستانش را شسته است.^۴ خود مهر با لقب «دراز بازو» و «دارای بازوان نیرومند» توصیف شده،^۵ با این وجود چندین بار اشاره شده که مهر را باید با نیایشی که بر زبان روان می‌شود ستود، و به شکلی که در خورِ زروان/ زمان باشد.^۶ این شرط، یعنی همخوانی نیایش با زمان

^۱. مهریشت، کرده ۳۰، بند ۱۲۲.

^۲. مهریشت، کرده ۳۰، بند ۱۲۲.

^۳. مهریشت، کرده ۲۲، بندهای ۸۳ تا ۸۵.

^۴. مهریشت، کرده ۲۳، بند ۹۱.

^۵. مهریشت، کرده ۲۶، بندهای ۱۰۴ و ۱۰۵.

^۶. مهریشت، کرده ۸، بند ۳۱.

و در خور بودنش از دید زروان چیزی است که در آیین نیایش سایر خدایان غایب است و به پیوندی میان زروان و مهر اشاره می‌کند.

در عین حال، خود مهر گویی با طبقه‌ی مغان پیوندی دارد و گاه در کسوت موبدان ظاهر می‌شود. چندان که اهورامزدا او را در مرتبه‌ی زوت (رهبر اجرای مراسم دینی) قرار داده و به همین دلیل او به چالاکی آیین را به جای می‌آورد و با آوایی رسا یسنه می‌سراید. در بند جالبی که به این نقش دینی مهر اشاره شد، گفته شده که خود اهورامزدا و امشاسپندان نیز زوت هستند و آوای نیایش مهر مانند ایشان در گرداگرد زمین می‌پیچد و به هفت سرزمین می‌رسد.^۱ همچنین با وجود آن که هوم در بندی مهم برای مهر آیین نیایش به جا می‌آورد، خود مهر نخستین دارنده‌ی هاون، یعنی نخستین پرستنده‌ی هوم دانسته شده است.^۲

چنان که گفتیم، در ایران زمین هیچ معبد مهری‌ای که به مهرآبه‌های رومی شبیه باشد یافت نشده است. مهرداد بهار ساختار و کارکرد زورخانه‌ها را بررسی کرده و حدس زده که این مراکز دیرینه‌ی آموزش هنرهای رزمی، بازمانده‌ای از مهرآبه‌های ایرانی باشند. این حدس برای هرکس که در زورخانه‌های سنتی ورزش کرده باشد، درست و محتمل خواهد نمود. چون موقعیت زیرزمینی، تأکید بر اخلاق جوانمردی و عهدشناسی و کارکرد ویژه‌ی این مکان‌ها که همانا آموزش فنون رزمی است، همگی با محفل‌های مهری شباهت دارد. در یک بررسی کلی، می‌توان برداشت استاد بهار را درست دانست و زورخانه‌ها را بازمانده‌ای از محفل‌های مردانه‌ی ایرانی دانست که دیرزمانی پیشتر، همچون گره‌گاه‌هایی محلی برای سازمان یافتگی و گردهم‌آیی اعضای جرگه‌های جنگاوران عمل می‌کرده است. پیش از این دیدیم که مهرپرستی رومی هم آیینی مردانه بود که به تأسیس نوعی انجمن برادری میان مردان مسافر و سرگردان (مانند سربازان و تاجران) انجامید.

^۱. مهریشت، کرده ۲۳، بند ۸۹.

^۲. مهریشت، کرده ۲۳، بند ۹۰.

با این همه در ایران زمین پیوند آیین مهر و مکان بسیار پیچیده‌تر از روم است. در سرزمین زادگاه مهر، این دین از سویی با زرتشتی‌گری گره خورده و به همین دلیل هم ماهیتی یکسره اخلاقی به دست آورده، و از سوی دیگر در این زمینه‌ی پیچیده‌تر دینی به مکان‌هایی با کارکرد تخصص یافته پیوند خورده است. در واقع آن آمیزه‌ی موفق و فراگیری که در دوران اردشیر دوم هخامنشی از هم‌افزایی آیین مهر و دین زرتشتی پدید آمد، بعدتر سه مکان آیینی متمایز را پدید آورد. یکی هیربدستان بود که به‌ویژه در دوران ساسانی رواج و اهمیت یافت و دبستان‌هایی برای آموزش عمومی دانش و دین محسوب می‌شد و در دوران اسلامی جای خود را به مکتب و مدرسه داد. دیگری آتشکده بود که کارکردی آیینی داشت و مراسم و مناسک دینی در آن انجام می‌گرفت و این همان بود که در عصر اسلامی به مسجد تبدیل شد. سومی محفل جرگه‌های جنگاوران و مراکز آموزش هنرهای رزمی بود که به خاطر ماهیت کارکردش بیشتر با مهرپرستی کهن درآمیخته بود. این مراکز در گذار از دوران پیشااسلامی به عصر اسلامی، نسبت به هیربدستان و آتشکده کمتر دستخوش تغییر شدند و همچنان خصلت مردمی و دور از دسترس قدرت سیاسی را حفظ کردند. این مراکز بودند که طیفی وسیع از مکان‌ها را با کارکردهای گوناگون اما مرتبط با هم پدید آوردند.

احتمالاً کهن‌ترین و دیرپاترین این مراکز، زورخانه بود که در واقع مدرسه‌ی آموزش هنرهای رزمی محسوب می‌شد و همزمان با افول قدرت نظامی ایران و تباهی آیین‌های پشتیبان جنگاوران ایرانی و ترک و عرب شدن این طبقه، به شکل آیینی و منسوخ‌امروزش فرو کاسته شد. دیگری خوراباد یا خرابات بود که آشکارا ماهیتی ضداسلامی داشت و مرکز تجمع عیاران و جوانمردان و صوفیان بود. یعنی طبقه‌ای مردمی که شاید آیین اسلام را پذیرفته بودند، اما زیر بار تابوهای آن -مانند منع باده‌نوشی- نمی‌رفتند و با تأکید بر ارزش‌های اخلاقی دوران پیشااسلامی -مانند جوانمردی و عهدشناسی و دادگری- همچنان به صورت مراکز برگزاری بزم بغ

عمل می کردند. سومی، خانقاه، قلندرخانه، زاویه یا رباط بود که در ابتدای کار کمابیش کارکرد نظامی اش را حفظ کرده بود و تا دیرزمانی همچنان مرکز هم خوراک شدن صوفیان نیز بود.

در دوران پیش از اسلام، احتمالاً این شاخه شاخه شدن مکان های وابسته به کارکردهای آموزشی، رزمی، آیینی و شادخوارانه چنین شدید و روشن نبوده است. احتمالاً در آن دوران خود هیربدستان ها، آتشکده ها و مراکز سپاهیان کارکردهای یاد شده را برآورده می کرده اند. در واقع کسانی در ایران زمین به دنبال مهرابه های رومی می گردند و نمی یابند، دچار این خطا هستند که آمیختگی دین زرتشتی و آیین مهر در ایران را نادیده انگاشته اند و به این نکته توجه نمی کنند که تمام کارکردهای جاری در مهرآبه های رومی، به شکلی گسترده تر و پیچیده تر در ایران زمین مراکز خاص خود را داشته، و این همان مکان های وابسته به آیین زرتشتی بوده است. از این رو غیاب معابد مهری رومی در ایران زمین کاملاً معقول و بدیهی است. چرا که آیین مهر در ایران به صورت فرقه ای برای پرستش یک خدا در زمینه ای چند خدایی وجود نداشت، بلکه بخشی و گرایشی در دین بزرگ و پیچیده ی زرتشتی محسوب می شد.

در میان آثار باستانی باز مانده از دوران پیش از اسلام، دست کم یک نقطه هست که احتمالاً برای مهرپرستان مکانی مقدس محسوب می شده است و چه بسا که از ابتدای کار نیز پرستشگاهی مهری بوده باشد. این محل، آتشکده ی آذرگشنسپ است که از دید لتس با آیین مهر مربوط بوده است. این مکان که یکی از سه مرکز تقدس آیین زرتشتی است، احتمالاً در دوران اشکانی به رصدخانه ای تبدیل شد و احتمالاً در این هنگام همچنان پرستش مهر در آن رایج بوده است، در حدی که لتس اعتقاد دارد در آنجا بقایای مهرابه ای را هم می توان باز جست. ناگفته نماند که نام این آتشکده هم دلالتی مهری دارد. چون آذرگشنسپ یعنی آتش اسب نر، و این نام را طبق اساطیر ایرانی از آن رو بدان داده اند که در ابتدای کار دژ و بتکده ای در آن وجود داشته و مردمی جادوگر در آن می زیستند. شاهی که آن را گشود، کیخسروی کیانی بود که نشسته بر پشت اسبش

نامه‌ای نوشت که محتوای سخنانی مقدس بود. آنگاه این نامه را به تیری بستند و آن را به دیوار قلعه پرتاب کردند و به این شکل دیوار دژ فرو ریخت و مردمش تسلیم شدند.

خودِ عملِ کیخسرو، یعنی پرتاب تیری که توسط کلام مقدس (مانتره) نیرومند شده، و چیرگی تیر بر دیوار دژی که از جادو و دروغ برآمده، به کردار مهرِ درهم شکننده‌ی دروغ شباهت دارد. گذشته از این، این نکته هم باید مورد توجه قرار گیرد که کیخسرو پس از گشودن دژ بر پشت اسبش خداوند را ستود و به همین دلیل (یا به دلیل نوشتن نامه بر پشت اسب) بود که آنجا را آذرگشنسپ نامیدند. در بند یازدهم مهریشت چنین می‌خوانیم:

ým ýazeñte rathaêshtârô

کسی که جنگجویان بر او نماز برند

bareshaêshu paiti aspanãm

بر پشت یال اسب

zâvare jaidhyañtô

و نیرومندی ستوران را بخواهند

hitaêibyô

drvatâtem tanubyô

و تندرستی خویشان را

pouru-spaxštîm tbishyañtâm

از وی یاری خواهند تا توانند شناخت

paiti-jaitîm dushmainyunãm

از دور دشمنان را

hathrâ-nivâitîm hamerethanãm

تا همستاران را از کار باز توانند داشت

urvathanãm tbishyañtâm.

تا بر دشمنان کین توز بداندیش چیره توانند شد

ahe raya ... tâscâ ýazamaide

در بند ۵۳ آبان یشت نیز عبارتی همسان را در مورد توسِ جنگاور می‌بینیم که بر فراز یال اسبش ایزدی را ستود تا بر دشمنانش چیره گردد. بنابراین چنین می‌نماید که این رسم در میان پرستندگان مهر وجود داشته که

او را در حالی که بر پشت اسب‌شان نشسته بودند، نماز می‌برده‌اند و چه بسا که داستان کیخسرو نیز همین سنت را نمایش دهد. در این حالت کل داستان کیخسرو به روایتی از یک پهلوان مهری مانند می‌شود. کیخسرو به عنوان نماینده‌ی راستی و پیمان‌داری، بر دیوپرستان و هواداران دروغ چیره شد، و این کار را با کلام مقدس (مانتره) که بر تیری بسته شده بود انجام داد. او بر پشت زین اسبش چنین کرد و بعد هم از پشت یال اسبش پروردگار را ستود. این‌ها همه روایتی دیگر از همان سنت مهرپرستانه است که در مهریشت و آبان‌یشت باقی مانده‌اند و مهرپرستانه بودن روایت یاد شده را نشان می‌دهند.

ناگفته نماند که دوشن گیمن تندیسک اسبی مفرغی را که سواری را بر پشت دارد را نیز به سنت مهرپرستی مربوط دانسته است.^۱ در این تندیس کوچک که به اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم میلادی تعلق دارد و در اوستیا پیدا شده، گویی کیخسرو یا توس در زمان نماز گزاردن بر مهر نمایش داده شده‌اند. سوارکاری که بر پشت اسب نشسته در دست راست جامی را گرفته و دارد از بالای یال اسب محتوای جام (احتمالاً شراب) را بر زمین می‌پاشد. در اینجا همان مضمون نماز بردن بر پشت اسب را داریم، با دو نماد افزوده‌ی مهری دیگر، یعنی جام و سنت پاشیدن شراب بر خاک که هر دو تا دیرزمانی بعد، مثلاً در شعر حافظ همچنان پیوند خود را با مفهوم مهر حفظ می‌کنند.

این نکته که آشکده‌ی آذرگشنسپ پیش از گشوده شدن به دست کیخسرو پرستشگاه خدای دیگری بوده نیز با ماجرای یاد شده همخوانی دارد. باید به این نکته توجه کرد که کیخسرو از پادشاهان کیانی است که پیش از زایش زرتشت می‌زیسته است. در سنت زرتشتی او را نیز مانند سایر پهلوانان کیانی پرستنده‌ی اهورامزدا دانسته‌اند و فردوسی نیز طبق همین سنت تمایزی میان ایزد مورد نظر کیخسرو و شاهان بعدی زرتشتی مانند

^۱. دوشن گیمن، ۱۳۸۵.

گشتاسپ قایل نشده است. اما اگر ترتیب تاریخی را رعایت کنیم، باید بپذیریم که کیخسرو به دین خدایان کهن آریایی پایبند بوده و بنابراین هنگامی که آتشکده‌ی آذرگشنسپ را با یاد و نام ایزدی می‌گشوده، اهورامزدا‌ی زرتشتی را – که هنوز پیامبرش زاده نشده بود – در نظر نداشته است. از تمام این سخنان چنین بر می‌آید که گویی کیخسرو یکی از شاه-پهلوان‌های کهن مهری بوده باشد که بعدتر در دوران پسازرتشتی در دل روایت‌های این دین جذب شده و به صورت چهره‌ای فرهمند و همخوان با سایر عناصر این منظومه‌ی فکری در آمده باشد. چه بسا که حضور نیرومند پرستندگان دیو و جادوگران در آذرگشنسپ نیز خاطره‌ی زمانی باشد که این پرستشگاه به ایزدی پیشازرتشتی – مهر یا شاید ناهونته‌ی ایلامی – تعلق داشته است.

اگر به راستی پیوندی میان آتشکده‌ی آذرگشنسپ و آیین مهر وجود داشته باشد، گره‌ی دیگری نیز گشوده می‌شود و آن نیز پیوند میان مهرپرستان و راز، و روایت‌های موجود در مورد چیرگی مغان مهری بر دانش‌های جادویی است. در این مورد که مهرپرستی خاوری آیینی رازورزانه بوده است تردیدی وجود ندارد، و از گاهان زرتشت روشن می‌شود که خود زرتشت نیز از همان ابتدای کار راز راهمچون عنصری مرکزی در آیین خود پذیرفته و آشنایی با آن را به مغان محدود ساخته است. چنان که در زند گاهان نشان داده‌ام، زرتشت خود در زمینه‌ای مهرپرستانه به آیین‌ها و اساطیر ایرانی می‌نگریسته است و از این رو هیچ بعید نیست که این عنصر دین زرتشتی سابقه‌ای بیشتر داشته باشد و از مهرپرستی کهن وام گرفته شده باشد. ناگفته نماند که این عنصر راز به احتمال زیاد به آیین مهر منحصر نبوده و تمام ایزدان کهن ایرانی چنان که نیبرگ با کمی اغراق توصیف کرده، طبقه‌ی کاهنان یا شمن‌هایی را در میان پرستندگانشان داشته‌اند که به رازهای ویژه‌ی این ایزدان آشنا بوده‌اند.

اگر چنین باشد، این گزارش که آذرگشنسپ مرکز جادوگران بوده، در پیوند با این نکته که کل داستان در حال و هوایی مهرپرستانه رخ داده، ما را به این نتیجه می‌رساند که پس گویی آذرگشنسپ یکی از مراکز آموزشی

و علمی مربوط به مغان و رازآشنایان این دین بوده است، یا دست کم چنین سستی از دیرباز در آنجا وجود داشته است. در دوران تاریخی، در مورد کارکرد علمی آذرگشنسپ تردیدی وجود ندارد.

به احتمال زیاد این آتشکده همان شیز در متون پهلوی است که خود شکلی تحریف شده از چیچست است و به دریاچه‌ی درخشان فرازِ کوهِ آذرگشنسپ اشاره دارد. شیز در متون پهلوی کتابخانه و مرکزی مطالعاتی دانسته شده که نسخه‌ای از اوستای کهن در آن نگهداری می‌شده و تمام دانش‌ها را در آن نگهداری می‌کرده‌اند. بر اساس گزارش مورخان دوران ساسانی و اسلامی روشن می‌شود که این پرستشگاه در واقع یک مرکز اخترشناسی بوده است. چنان که در شاهنامه نیز این نکته قید شده است. می‌دانیم که این آتشکده تاقدیسی بزرگ داشته که شاید به قول پوپ نخستین افلاک‌نمای مستند تاریخ در آن قرار داشته باشد. چون ثعالبی نوشته که آن را به رنگ آبی سیر آراسته بودند و بر آن صورت‌های فلکی و نقش ستارگان را کشیده بودند و هفت اقلیم و نقشه‌ای از زمین نیز در کنارش قرار داشت.^۱

همچنین گویا در آنجا آلتی مکانیکی وجود داشته که روز و شب و ساعت روز را نمایش می‌داده و چهار فرش در آنجا وجود داشته که هریک به فصلی اختصاص داشته است. مسعودی نیز مدت‌ها پس از ویران شدن این آتشکده به دست مسلمانان، نوشته که هنوز مردم در ویرانه‌های آن جستجو می‌کنند و اشیای حیرت‌انگیزی را در آن کشف می‌نمایند.^۲ احتمالاً بخش عمده‌ی این اشیای شگفت‌انگیز، بقایای دستگاه‌ها و ابزاری بوده که در جهان باستان برای رصد آسمان و بازنمودن موقعیت ستارگان نسبت به هم کاربرد داشته است. گزارش مشابهی از منابع رومی نیز در دست است. مثلاً کدروس بیزانسی نوشته که در این آتشکده بتی

^۱ ثعالبی، ۱۳۶۸.

^۲ امام جمعه، ۱۳۸۵.

از خسرو پرویز نهاده بودند و همچنین در آنجا گوی بزرگی با نقش ستارگان وجود داشته مغان به کمک آن رعد و باران تولید می‌کرده‌اند!

نامزدهای دیگری که برای بازنمایی مهر در ایران شایان ذکر هستند، عبارتند از تنگ سروک، قزکپی و بردنشانده. در سنگ نگاره‌ی تنگ سروک در خوزستان که در قرن دوم میلادی کشیده شده است، پشت سر شاه الیمایی دو ایزد دیده می‌شوند که یکی از آن‌ها نیزه‌ای در دست دارد و در اطراف سرش شعاع‌های تابش خورشید دیده می‌شود. در منطقه‌ی قزکپی در شهرزور که در شمال سلیمانیه قرار دارد، نگاره‌ای از دوران هخامنشیان به جا مانده است. این نقوش بر فراز گوری که همچون اتاقی در سنگ تراشیده شده، حک شده‌اند و چهارگوشی با چهار بال در هر ضلع، مغی نشسته در یک دایره، و خورشیدی با یازده پره‌ی شعاع را نشان می‌دهند.^۱

همچنین چنان که گیرشمن نشان داده، در بردنشانده و تخت سلیمان در دوران پیشاهخامنشی معبدی در هوای آزاد (podium) وجود داشته که بر مبنای نقوش باز مانده از آن، برای پرستش مهر و ناهید -و نه اهورامزدا- به کار می‌رفته است. این معبد در دوران سلوکی برای پرستش آتنا و هراکلس به کار گرفته شد و بعدتر در دوران اشکانی با حذف مراسم ایزدبانو از آن، به ایزد بهرام که همتای هراکلس دانسته می‌شد، اختصاص یافت.^۲ این که یک معبد برای پرستش چندین ایزد به کار گرفته شود، سنتی پیشازرتشتی بوده که در کوماگنه نیز نظیرش را دیدیم.

در میان دیوارنگاره‌ها، تنها نقش بازمانده از مهر در ایران که در تعلق آن به این ایزد تردیدی وجود ندارد، به نقشی از ایزد خورشید تعلق دارد که در تاق بستان پشت سر اردشیر دوم بازنموده شده است. در این تصور

^۱. فرای، ۱۳۸۵.

^۲. Girshman, 1962.

اردشیر دوم در حالتی نشان داده شده که مشغول گرفتن حلقه‌ی فره کیانی از اهورامزداست. پشت سر او مردی تصویر شده که بر گل نیلوفری ایستاده و برسمی را برای اجرای مراسم نیایش به دست گرفته سرش در هاله‌ای از شعاع‌های خورشید پنهان شده است. چنان که یوستی به درستی اشاره کرده، این نقش دقیقاً به نگاره‌ی نمرودداغ شباهت دارد و در واقع همان تصویری است که حدود پانصد سال پیش آنتیوخوس از خویش به دست داده بود. در آنجا هم شاه قدرت را از دست ایزدی دریافت می‌کرد و این کار را با پیمان بستن با مهر به انجام می‌رساند.

برخی تصویر مرد خورشیدنمای پشت سر شاه را با زرتشت یا با مفهوم پیامبر آرمانی برابر دانسته‌اند. اما گل نیلوفر و شعاع‌های خورشید و موقعیت ممتاز این ایزد جای تردید چندانی در مورد هویتش باقی نمی‌گذارد. این نقش از این نظر اهمیت دارد که در ایران زمین مهر هرگز به شکل مستقیم بازنموده نمی‌شده و همواره بر روی سکه‌ها به جای تصویر کردن او، از نقش‌های جانوری جایگزین مانند شیر و بز کوهی استفاده می‌کردند و در کنار آن نام مهر را به صورت بورز میتری (bwrz mtry: مهر نیرومند) یا اتورمیتری (tur mtry: آتش مهر) می‌نوشته‌اند.

۹. تا اینجای کار دیدیم که مهر اوستایی از همان ابتدای کار همچون پادنهاده‌ی برای آیین زرتشتی عمل کرده و در نهایت در دوران اردشیر دوم در دل این دین جذب شده است. چنان که از بازنمودهای مهر در ایران زمین – به‌ویژه نقش تاق بستان – بر می‌آید، میان الگوی تصویر کردن این ایزد در ایران و آناتولی پیوندی روشن برقرار بوده است. همین سنت مهری در نهایت به روم منتقل شد و مهرپرستی باختری را پدید آورد. بر این مبناء، سیر تحول ایزد مهر در ایران زمین روندی درون‌زاد و پیچیده بوده که با واگرایی و رقابت اولیه،

و ادغام و هم‌افزاییِ بعدی با آیین زرتشتی گره خورده است. این همان روندی است که در دوران اسلامی نیز ادامه یافت به صورت آیین جوانمردی و فتوت و تصوف جلوه کرد.

با مرور نمودهای گوناگون مهر در ادبیات ایران باستان و بازنمودهای سیاسی و رسمی‌اش در دیوارنگاره‌ها، آشکار می‌شود که نوآوری‌های شاهان پارسیِ کوماگنه و آنتولی چندان هم منحصر به فرد و تک افتاده نبوده، و تنها شاخه‌ای از آیینی گسترده‌تر، و سنتی محلی از یک سرمشق نظری فراگیر را نشان می‌دهد. با تحلیل آنچه که گذشت، روشن می‌شود که مسیر مهاجرت مهرپرستی به باختر زمین یک طرفه و سراسر بوده است. مهرپرستی از ایران به آنتولی و از آنجا به رم و از آنجا به فرانسه و اسپانیا و آلمان منتقل شده است. هر ایستگاه انتقال مهرپرستی با انباشت و رسوب سنت‌هایی محلی بر آن همراه بوده است. اما با وجود تغییر زبان مقدس‌اش از فارسی به یونانی، چارچوب کلی آن، سلسله مراتبش، و نظام فکری‌اش را دست نخورده باقی گذاشته است.

در مورد مسیر خاوریِ کوچ این آیین، پیچیدگی بیشتری وجود دارد. مهرپرستی درآمیخته با فلسفه‌ی زرتشتی، که ماهیتی عرفانی نیز داشت، هم در غرب و هم در شرق با دین‌هایی چندخداپرست و متکثر و ابتدایی برخورد کرد. مهرپرستی که در اصل فرقه‌ای و گرایشی در دل دین زرتشتی بود، در هسته‌ی مرکزی خود مفهوم اراده‌ی آزاد و کنش داوطلبانه‌ی مردمان را در هم‌پیمانی با ایزد نیکوکار حمل می‌کرد. از این رو ماهیتی روادارانه داشت و حضور ادیان دیگر را همچون گزینه‌هایی دیگر – و گاه قابل احترام – برای رسیدن به راستی تحمل می‌کرد. از این روست که در این سرزمین‌ها مهرپرستی همچون دینی در کنار سایر ادیان مشرکانه به حیات خود ادامه داد.

در هند هم چنین الگویی بازتولید شد. با این تفاوت که ایزدان هندی هم از سویی خویشاوند و هم تبار ایزدان و فرشتگان زرتشتی بودند، و هم از سوی دیگر به سنت فکری و بافت فرهنگی هم‌خونی با تاریخ مشترک

دیرپا تعلق داشتند. بخش‌های شمالی هند از ابتدای دوران هخامنشی بخشی از دولت هخامنشی محسوب می‌شد و بعدتر هم دودمان‌های ایرانی تبار سکا، پارتی، ساسانی، یا مسلمان بر آن حاکم بودند. در واقع پاکستان امروزین و بخش‌های شمالی هند را باید بخشی جدایی‌ناپذیر از سپهر فرهنگ ایرانی دانست که با وجود درآمیختگی با جمعیتی هندی، از نظر اجتماعی و سیاسی ایرانی بود. در این زمینه بود که ایزد مهر به سرعت با ایزدان دیگر هندی درآمیخت و با ایشان هم‌ذات گشت. پیش از این نشان دادم که خود مهر هندی بدان شکلی که در شمال شبه قاره پرستیده می‌شد، ماهیتی ایرانی داشت و به‌ویژه از مجرای قبایل سکای زرتشتی ناشده به این سرزمین منتقل شده بود. با این وجود در ایزدکده‌ی باستانی هند و ایرانیان نیز میترا در مقام خدای پیمان و خورشید حضور داشت و این بدان معنا بود که سنتی محلی و هندی از مهرپرستی نیز در این منطقه وجود داشته که پیشینه‌اش به متون ودایی می‌رسیده است.

در این زمینه بود که مهر مسیر تکاملی پیچیده‌ای را طی کرد و با بسیاری از ایزدان دیگر هندی همسان انگاشته شد. یکی از مهم‌ترین ایزدان هندی که با مهر یکسان دانسته شده واروناست. این ایزد از سوی دیگر همتای اهورامزدا نیز هست و به این ترتیب اگر پیوندش با مهر نیز درست باشد، حدس مرا در مورد این که اهورامزدای آغازین شکلی پالایش یافته و اخلاقی شده از مهر بوده، تایید می‌کند. امروزه حدس زده می‌شود که وارونای هندی شکلی تغییر یافته از نام ایزدی کهنسال‌تر باشد که در زبان هند و ایرانی وورونا (**vouruna*) خوانده می‌شده است.

در مورد تبار و خویشاوندی وارونا با ایزدان ایرانی چند نظر متفاوت وجود دارد. دومزیل وارونا را با اردیبهشت اوستایی هم‌تا دانسته و ارتباط استوار هردو با مفهوم نظم کیهانی و قانون طبیعی (اشه/ رته) را به عنوان دلیل

قید کرده است.^۱ از میان اوستاپژوهان ویدنگرن^۲ و نیبرگ^۳ نیز همین نظر را پذیرفته‌اند. در مقابل کویپر معتقد است که وورونای هند و ایرانی آغازین ابتدا به دو ایزد مهر و وارونای هند و ایرانی تبدیل شده و آنگاه این هردو بار دیگر در قالب اهورامزدا با هم ترکیب شده‌اند. از دید او هورمزد اوستایی مهم‌ترین شکل جدید از وورونای هند و ایرانی است.^۴ استدلال او در این مورد مبتنی بر این نکته است که مزدا (یعنی خردمند) در اوستایی، در زبان سانسکریت به صورت میدره نوشته می‌شود و با همین معنی همچون لقب وارونا به کار رفته است. در ریگ ودا این کلمه به معنای «شهود داشتن نسبت به نظم کیهانی (رته)» به کار گرفته شده است، که از سوی وارونا به پیروانش نیز داده می‌شود.^۵ درست همان‌طور که در گاهان اهورامزدا به واسطه‌ی وهومنه امکان دریافت راستی (اشه) را به پارسایان اهدا می‌کند.

جالب آن است که وارونا نیز در ادبیات ودایی با سوگند و پیمان بستن مربوط بوده است. وارونا نام خود را از بن ور گرفته است که به نظر پترسون در اصل گره زدن و بستن معنی می‌داده است و بعدتر به معنای سوگند خوردن و بیان گفتار تعهدآور به کار رفته است. این بن همچنین در معنای قانون و قاعده نیز کاربرد داشته است. ارتباط میان این ریشه و سخن گفتن - با یک واژگونی معنایی - در عبارت‌های «وراجی» و «ور زدن» در فارسی امروزی باقی مانده است.

در وداها وارونا و میترا از این نظر به هم شباهت دارند که هر دو با آگنی (آتش) و زایش و آفرینش پیوند برقرار می‌کنند و نگهبان قانون حاکم بر هستی (رتّه) هستند. هردو با صفت دارنده‌ی رمه‌های فراوان ستوده شده‌اند و به‌ویژه با عهدشکنان دشمنی می‌ورزند. هردو یک سوبه‌ی پهلوانی دارند و با جنگیدن ارتباطی دارند

^۱. Dumezil, 1947: 33-113.

^۲. Widengren, 1965: 12-13.

^۳. Nyberg, 1938: 282.

^۴. Kuiper, 1957.

^۵. ریگ ودا، ۸، ۶، ۱۰.

و گاه در جلوه‌ای خشم‌آگین ظاهر می‌شوند. با این وجود از مرور کاربرد نام میترا و وارونا در برهمنه، ریگ‌ودا و آثرودا روشن می‌شود که این دو ایزد تا حدودی دو قطب متضاد را به نمایش می‌گذارند. میترا ایزدی زمینی، انسانی و در دسترس است. در حالی که وارونا شخصیتی آسمانی، دوردست و غیرانسانی است. رابطه‌ی این دو در ادبیات ودایی را می‌توان تا حدودی با وهومنه و اشه در گاهان مقایسه کرد، در حدی که وهومنه نماد نظم و قاعده‌مندی هستی در عرصه‌ی مینویی و اشه عهده‌دار همین مفاهیم در قلمرو گیتی قلمداد می‌شود.

میترا با نظم‌ی طبیعی و خودجوش مانند روییدن برنج دیم شباهت دارد و از این رو با شیری که در مراسم قربانی هوم مصرف می‌شود در ارتباط است. از سوی دیگر وارونا با کشاورزی تلاش‌گرانه و برنامه‌مند مربوط است و با سومَه (هوم) به کار رفته در مراسم همانند است. میترا رنگی روشن و درخشان دارد و با طبقه‌ی برهمنان و روحانیون مربوط است، و به همین دلیل هم با روز و سمت راست هم‌تاست. در حالی که وارونا با جنگاوران و شاه مربوط است و رنگی تیره دارد و شب و سمت چپ نماد اوست.

بارو معتقد است که زرتشت تصویر منسجم و یگانه‌ی اهورامزدا را از ترکیب این دو سویه‌ی میترا و وارونا بر ساخته است و از این روست که از این دو ایزد نامی در گاهان دیده نمی‌شود. چرا که در واقع نام اهورامزدا حضور این دو موجود را نمایندگی می‌کند. تیمه اما معتقد است که میترا در هند به تدریج صفات جنگاورانه و خشن خود را از دست داده و این ویژگی‌ها در وارونا انباشته شده است. به همین دلیل هم در هند وارونا اسوره‌ی اصلی است و میترا به تدریج به حاشیه رانده می‌شود.

بیانکی فرض کرده که در سپهر فرهنگ ایرانی، دو اهورای اصلی بیشترین نفوذ را داشته‌اند. مهر یا میثره در ایران غربی بیشتر محبوبیت داشته و اهورامزدا که شکل تغییر یافته‌ی واروناست، در ایران شرقی چیره‌گر بوده

است.^۱ از دید او این دو ایزد در زمان هخامنشی با هم ادغام شدند. تمرکز صفت‌های جنگاورانه و خشونت‌آمیز در مهر از این دیدگاه پیامد انقلاب زرتشتی بوده که اهورامزدا (وارونا) را همچون نگهبان قوانین مینویی و بنابراین موجودی فارغ از خشونت باز می‌نموده است.

از سوی دیگر یکی از القاب وارونا در منابع ودایی، بهگه است که همان بغِ فارسی است. در فارسی بغ از ریشه‌ی هند و اروپایی «بگ» به معنای توزیع کردن و تقسیم کردن گرفته شده که امروز واژگان فارسی بخش و بخت از آن باقی مانده‌اند. بغ به این ترتیب، نامی عمومی برای خدایان بوده که بر خصلت تقدیرگونی و تنظیم‌گری‌شان تأکید می‌کند. بهگه در هندی باستان هم لقبی برای ایزدان بوده که معنای «توزیع کننده» و «بخش کننده‌ی چیزهای خوب» را حمل می‌کرده است. کلمه‌ی بغ تنها یک بار در گاهان به کار گرفته شده^۲ و در این مورد هم «بخش و سهم» معنی می‌دهد.

در اوستای جدید کلمه‌ی بغ همچون لقبی برای برخی از موجودات مقدس کاربرد دارد، اما دلالت دقیق آن به معنای اسم عامی برای خدایان را در زبان پارسی باستان و کتیبه‌های هخامنشی می‌بینیم. در کتیبه‌های چند زبانه‌ی هخامنشی، بغ همواره در زبان‌های اکدی و ایلامی به مفهوم «خدا» ترجمه شده است. در زبان‌های ایرانی میانه، همین دلالت را در زبان بَغ (پارتی)، بگو (باختری)، بغ (سغدی)، و بَی (فارسی میانه) می‌بینیم. واژگان بای، بیک، و بیگ در زبان ترکی و مغولی از همین خاستگاه وام‌گیری شده‌اند و امروزه نیز در معنای «آقا، فردِ محترم» رواج دارند.

^۱. Bianchi, 1979.

^۲. یسنه ۳۲، بند ۸.

در بسیاری از ادیان جهان باستان، پیروان یک دین نام ایزدِ بزرگ خود را به دلیل اعتقاد به تأثیر جادویی این نام یا تابو بودنش به کار نمی‌گرفتند و لقب وی را جایگزینش می‌ساختند.^۱ بغ در منابع ایرانی آشکارا نمونه‌ای از این پدیده است و به ایزدی اشاره می‌کند که آوردن نامش مجاز نبوده است.^۲ اگر این لقب به راستی به وارونا مربوط باشد، کتیبه‌ی اردشیر سوم هخامنشی که در آن به اهورامزدا، میترا و بغ اشاره می‌کند، می‌تواند نشانه‌ی باقی ماندن باور به این ایزد ایرانِ قرن پنجم پ.م باشد.^۳ با این وجود بعید است که وارونا تا قرن پنجم پ.م در ایران زمین باقی مانده باشد و نامش در یک سند یا اسم خاص نیامده باشد. از سوی دیگر، چنان که در شرح کتیبه‌های هخامنشی دیدیم، می‌دانیم که بغ لقب مهر بوده و گاه به جای نام او به کار می‌رفته است.

نام بغ در ایران باستان و تمدن‌های متأثر از آن بسیار محبوب بوده و ردپای آن را در جای‌نام‌ها و اسامی شخصی فراوان می‌بینیم. جای‌نام‌هایی مانند بغداد، بیستون (بغستان)، بگاران (در ارمنستان قدیم)، بگولاگو (در باختر به معنای قربانگاه)، بگئیس در لودی، رود بگراد (نابندرودِ امروزی)، و بوگ (در اوکراین) از این اسم گرفته شده‌اند. در مورد اسامی شخصی نیز از قرن ششم تا هشتم پ.م حدود شصت نام در دست داریم که در زمینه‌های فرهنگی متفاوت با مشتقی از این کلمه ساخته شده‌اند.^۴ اسم یکی از ماه‌های تقویم خورشیدی هخامنشیان نیز بَغَه‌یادی بوده که اشمیت آن را به صورت «ماه (پرستش) خدا» ترجمه کرده است.^۵ هنینگ همین کلمه را به صورت «ماه (بارور شدن) کشتزارها» فهمیده و به کلمه‌ی باغ در فارسی امروزی نظر داشته است. اما وجود نام «آچی‌یادی» (آچی‌یادیش در ایلامی) نظر اشمیت را تایید می‌کند. چون این کلمه به معنای

^۱ Bikerman, 1938: 187-196.

^۲ Zimmer, 1984: 187-215.

^۳ Boyce, 1981: 59-73.

^۴ Schmitt, 1981: 154-159.

^۵ اشمیت (رودیگر)، ۱۳۸۵.

ماه (پرستش) آتش است و به ماه آذر اشاره دارد. در این صورت ماه بغه‌یادی که همتای مهرماه است، باید ماهی باشد که به افتخار میترا نامگذاری شده است. در این صورت نام این ماه شاهدی دیگر بر این فرض است که بغ در اصل لقب مهر بوده است.

از نظر خشونت، ایزد دیگری در ادبیات هندی وجود دارد که حتا از وارونا هم زورمندتر است. او ایندره نام دارد و در ادبیات زرتشتی به یکی از آفریدگان مهیب اهریمن تبدیل می‌شود. ایندره از این نظر اهمیت دارد که در ایزدکده‌ی هندی نیرومندترین و برجسته‌ترین خداست. او به رده‌ی دوه‌ها تعلق دارد و موجودی خشن، خونریز، و تقریباً ستمگر است. اگر وارونا نقطه‌ی مقابل میترا در میان اسوره‌ها باشد، ایندره را باید قطب مقابل وی در میان دوه‌ها دانست. در برابر میترا که نگهبان نظم و قانون و نماینده‌ی دوستی است، ایندره با خشم و خشونت و آشوب پیوند دارد. ایزدی فریبکار و دروغزن است و انگیزه‌هایش از اموری خواخواهانه و پست سرچشمه می‌گیرد. در حالی که میترا به عنوان همدست و یاور وارونا تنها از انگیزه‌هایی عالی و عدالت‌جویانه پیروی می‌کند. ایندره ایزد زورمند و قدرتمندی است که به صورت نیروهای آسمانی و توفان و باد نمود می‌یابد و هم خصلتی انسانی و لغزش‌گر دارد و هم به نوعی ملیت و قبیله‌گرایی محلی را نمایندگی می‌کند. او بر خلاف میترا و وارونا که آفرینش را به شکلی خودکار و بی‌کوشش به انجام می‌رسانند، موجودی فعال و با اراده است و با ابزارهای مادی بر موانع پیشاروی خود غلبه می‌کند.^۱ چیرگی ایندره بر اژدهای ورثه شباهت زیادی به پیروزی مردوک بر تیامت دارد و ایندره نیز مانند مردوک ایزدی تازه به دوران رسیده و نوآمده است که تاج حکومت بر ایزدان را با نمایش زورمندی‌اش به دست می‌آورد.

^۱. ریگ‌ودا، ۱، ۳۲، ۱۲.

با مرور ویژگی‌های ایندره آشکار می‌شود که این ایزد هم با سویی‌ی جنگاورانه و خشونت‌آمیز مهر شباهت دارد، و هم به رده‌ی مورد نکوهش زرتشت یعنی دیوها تعلق دارد. چنان که گذشت، زرتشت در گاهان با ایزدی به مخالفت برخاسته و آیین‌های خدایی را رد کرده که بی‌تردید همان مهر است. اشاره به اسم جم، قربانی گاو، و پرستش در مکان تاریک به روشنی نشان می‌دهند که آن ایزد دروغینِ مورد حمله‌ی زرتشت، همان مهر بوده است. اما این نکته باقی است که مهر در ادبیات هند و ایرانی یک اهورا/ اسوره است و نه دیو.

پس چرا زرتشت همزمان با نکوهش نشانه‌های صریح مهر، وی را همچون دیوی نکوهیده است؟

در نگاه اول، انتظار می‌رود لقب دیو و توصیف ستمگری‌ها و خشونت پیروانش، به ایندره اشاره کند. این در حالی است که ایندره با وجود شهرت و ارجی که در متون مقدس هندی داشت، در منابع زرتشتی کمابیش گمنام است. تنها متونی معدود در ادبیات اوستایی و پهلوی به نام ایندره اشاره می‌کنند و در تمام این موارد هم این موجود دیوی نیرومند اما فرعی تلقی می‌شود. اگر به راستی زرتشت با ایندره در می‌آویخت، انتظار می‌داشتیم نام او را در ادبیات دین زرتشتی با بسامدی بیشتر ببینیم. گذشته از این، با این حقیقت روبرو هستیم که دشمن و هم‌وارد بزرگ اهورامزدا در گاهان و اوستا، مانند خودِ خدای یکتا، فاقد نام خاص است. یعنی بر خلاف شیطان، لوسیفر، بعل زبوب، زعل، مولوک، و سایر نام‌های خاصی که در ادبیات عبری و سامی به هم‌وارد خداوند اشاره می‌کنند، در ادبیات اوستایی هیچ نام خاصی به ابلیس داده نشده است. او همواره انگره‌مینو، یعنی مینوی پلید خوانده شده، و اگر به راستی دیو بزرگ پیشاروی زرتشت همان ایندره بود، این امر غریب می‌نمود. چون زرتشت می‌توانست به سادگی در گاهان با اشاره به نامش، این دیو را نکوهش کند و پیروانش را از گرویدن به وی باز دارد.

در عین حال، گذشته از گاهان که در آن قربانی جانوران کنش دیوپرستان دانسته شده، در بندهش بزرگ می‌بینیم که اهریمن گاو یکتاداد را قربانی می‌کند.^۱ کومون معتقد است که در اینجا اهریمن جانشین میترا شده و در نسخه‌ی آغازین، این مهر بوده که عمل قربانی را انجام می‌داده است. اما هینلز بر این نکته تأکید کرده که تمام این حرف‌ها حدس و گمان است و در هیچ نسخه‌ای از متون دینی ایرانی میترا را در حال قربانی کردن گاو نمی‌بینیم.^۲ چنان که گذشت، نظر هینلز در این مورد نادرست است و اشاره‌های صریحی به قربانی گاو در منابع اساطیری و دینی دیده می‌شود، که اگر پیوند میان جمشید و مهر را در نظر بگیریم، آشکارا به مهر هم ارجاع می‌دهند.

در واقع به گمان من غیاب نام مهر در گاهان، و در عین حال اشاره‌های صریح و مخالفت‌آمیز به وی و مراسم بزرگداشتش، با دیو دانسته شدن شیطان ارتباط دارد. تا حدودی روشن است که زرتشت به فرهنگی تعلق داشته که در آن دیوهای هند و ایرانی چندان محبوب نبودند و در مقابل اهوراها تکریم می‌شدند. از این رو بسیار نامحتمل است که در قبیله‌ی زرتشت پرستندگان ایندیره مهم بوده باشند. این را از اینجا می‌توان دریافت که جز اشاره‌ای کمیاب به ایندیره، و وای که به بد و خوب تفکیک شده، هیچ اشاره‌ی دیگری به دیوهای پرشمار و نامدار هندی در منابع ایرانی وجود ندارد. در واقع گویا ایرانیان از همان ابتدای جدا شدن از هندیان، و همزمان با تفکیک زبان‌های ایرانی (مانند اوستایی) از هندی (مانند سانسکریت) از نظر دینی نیز دو شاخه شده باشند. به شکلی که دیوها در هند و اهوراها در ایران اهمیت بیشتری یافتند.

در این شرایط زرتشت وقتی به هموارد اهورامزدا اشاره می‌کند، اهورایی را در نظر داشته است. از مرور گاهان بر می‌آید که این اهورا کسی جز مهر نبوده است. با این وجود زرتشت از مهر نام نبرده، و بخش مهمی از

^۱. بندهش بزرگ، ۴، ۱۹ و ۲۰.

^۲. Hinnels, 1975: 291.

ویژگی‌های وی را در قالب اهورامزدا حفظ کرده است. احتمالاً ترفند زرتشت برای آفریدن ایزدی اخلاقی آن بوده که مهر نیرومند و چیره در ایزدکده‌ی ایرانیان باستان را از صفات نامطلوب تهی سازد، و این صفات را به دیوهای بدنام منسوب کند. ایندره در این میان نمودی از دیوها بوده که اتفاقاً شباهت رفتاری‌اش با مهر ابتدایی چشمگیر است. اما به هر صورت چندان مشهور نبوده که همچون هم‌اوردی مستقل برای خدای یگانه نامبردار گردد. زرتشت به این ترتیب مهر را همچون دیوی بازنمود، و شکلی بازسازی شده از آن را در قالب اهورامزدا بازنویسی کرد.

بنابراین چنین می‌نماید که وارونای هند و ایرانی، در زمینه‌ی ایرانی به مهر تبدیل شده باشد و لقب بغ و لقب مزدا هم که به وارونا تعلق داشته برای مهر به ارث رسیده باشد. حدس من آن است که زرتشت همین مهر بغ مزدا را برگرفته و آن را از خشم و خشونت کوچگردانه و آیین‌های خونین قربانی جانوری پیراسته و آن را در یک نظام فلسفی درخشان و شگفت‌انگیز بازسازی کرده و نامش را به اهورامزدا تبدیل نموده باشد. باید توجه داشت که اهورای اوستایی و اسوره‌ی سانسکریت لقبی برای اشاره به رده‌ای از خدایان باستانی بوده که هم وارونا و هم مهر در آن می‌گنجد. بنابراین نام اهورامزدا به سادگی یعنی «آن خدا یا سرور دانا» که در زمینه‌ی هند و ایرانی باستان به اسوره میرده - یعنی وارونا - اشاره می‌کرده و در سپهر ایرانی پیشازرتشتی به نسخه‌ی ایرانی شده‌اش یعنی مهر، آن اهورای مزدا منسوب بوده است.

در ادبیات ودایی نام اسوره همچون لقبی برای خانواده‌ای از ایزدان فروپایه به کار برده می‌شود. در منابع اوستایی اما، تنها سه تن هستند که با شکل ایرانی این لقب (اهورا) نواخته شده‌اند. ایشان عبارتند از مهر، اپام‌نپات، و مزدا. ردپای این سنت کهن که مهر همان اهورای اصلی است، در اوستا نیز باقی مانده است. در

دو جا از گاهان نام مزدا به همراه کلمه‌ی «آهورانی» آمده که «دو اهورا» یا «دو سرور» معنی می‌دهد.^۱ مری بویس این کلمه را اشاره‌ای به میترا-وارونا دانسته^۲ که در ریگ ودا هم به همین شکل به صورت دو اسوره‌ی همراه با هم به کار برده شده‌اند. پیش فرضِ او در این اظهار نظر آن بوده که در سپهر تمدن ایرانی وارونا نیز در کنار مهر به حیات خود ادامه داده و هم اوست که به اهورامزدا تبدیل شده است. اما مشابه این کاربرد را در عبارت دیگر اوستایی یعنی «میتره اهوره برزنته» می‌توان یافت که یعنی میترا و اهورای بزرگ، و این دومی بی‌تردید کسی جز اپام‌نیات نیست.^۳

بنابراین طبق سنتی زبانی در زمینه‌ی سانسکریت- اوستایی، میترا با اهورای بزرگ دیگری (که انگار اپام‌نیات بوده) جمع بسته می‌شده است و چون این هردو از تبار اهورا/ اسوره‌ها بودند، با اسم مثنای اهورانی/ اسورانی مشخص می‌شده است. در ادبیات اوستایی و ایرانی هیچ ردپا و نشانه‌ای از وارونا دیده نمی‌شود. شاید از آن رو که این ایزد به خاطر نفوذ زرتشت به اهورامزدا تبدیل شده باشد. یک حدس دیگر آن است که وارونا در سپهر ایرانی در شخصیت مهر – که در هند یک اسوره‌ی فروپایه و حاشیه‌ایست – ادغام شده و این مهر بوده که اهورای اصلی ایرانیان پیشازرتشتی بوده است. این در حالی است که در ایزدکده‌ی ایرانیان پیشازرتشتی، در برابر وارونای هندی که سرکرده‌ی اسوره‌هاست، مهر را داریم که بر سایر خدایان پیشازرتشتی چیرگی دارد. از این گذشته، این را می‌دانیم که مهر و وارونا یک جفت آسمانی همکار را تشکیل می‌داده‌اند و خویشکاری‌هایی همسان، اما مکمل هم را داشته‌اند.

^۱. یسنه ۳۰، بند ۹ و یسنه ۳۱، بند ۴.

^۲. Boyce, 1983:159.

^۳. Boyce, 2001.

بنابراین گویی اسوره‌های هندی در سپهر ایرانی به یک یا دو ایزدِ بلندمرتبه و بزرگ دگردیسی یافته باشند. حدسِ بویس آن است که از ایزدان کهن هندی دو اهورای وارونا و مهر در ایران باقی مانده‌اند و بعدتر وارونا با نام اهورامزدا بر مهر برتری یافته است. حدس دیگر که پیشنهاد من است، با تکیه بر غیاب نام وارونا در فرهنگ ایرانی، چنین است که در ایزدکده‌ی ایرانیان باستان تنها یک اهورای بزرگ -یعنی مهر- وجود داشته و زرتشت همین مهر را پیراسته و بازسازی کرده و اهورامزدا را از وی استخراج کرده است. از این روست که این دو در هیچ بخشی از اوستا این دو کاری را به طور مشترک انجام نمی‌دهند و در بندهایی تامل برانگیز جایگاه و موقعیت‌شان در سلسله مراتب موجودات مقدس همسان پنداشته شده است.

دگردیسی یاد شده و تکامل ایزدان پرشمار هندوایرانی به یک ایزدِ بزرگ ایرانی چندان هم دور از ذهن نیست و به نظر محتمل‌تر از آن است که دو ایزد بر فراز این سلسله مراتب باقی بمانند. شاهی در تایید این سخن را می‌توان در بافت دینی دولت میتانی و هیتی بازجست. با مرور نام ایزدان در موج نخست مهاجرت آریاییان به میانرودان و آناتولی روشن می‌شود که بخش مهمی از اسوره‌های هندوایرانی کهن در این دو سرزمین شهرت و محبوبیت داشته‌اند. با این وجود می‌بینیم که در دولت آشور یکی از آن‌ها که آشور خوانده می‌شود، مقام شاه خدایان را به دست می‌آورد و همتای مردوک در بابل قلمداد می‌شود. برای نام ایزد بزرگ آشوریان که این مردم دولت خویش را نیز به افتخارش نامگذاری کردند، دو نظر متفاوت وجود دارد. برخی آن را بازمانده‌ای از ایزد کهنسالِ سومری آشور دانسته‌اند که قطب آسمان را نشان می‌داد. اما مشکل در اینجا است که آشور به همراه همسرش کینشار (یعنی قطب زمین) ایزدی بسیار دیرینه و حاشیه‌ای و نامهم است و بعید است بعد از زمانی چنین طولانی در شمال میانرودان چنین اقتداری به دست آورده باشد. به‌ویژه که جایگاه و کارویژه‌اش نیز در اساطیر آفرینش میانرودان سخت فرعی و ابتدایی است و بیشتر به خدای بیکاره‌ای فرتوت شبیه است تا ایزدِ آشورِ جنگاور.

از سوی دیگر این نظریه وجود دارد که آشور میانرودانی همان آسوره‌ی هند و ایرانی باستان است. یکی از هواداران این دیدگاه زبان‌شناس مشهور یولیوس پوکورنی، اسوره را از ریشه‌ی هند و اروپایی کهن «آنسو» (*ansu) مشتق دانسته که کلمه‌ی Aesir در نورس باستان نیز شکلی دیگر از آن محسوب می‌شود. این حدس به نظرم به دو دلیل بر تبارشناسی پیشین ترجیح دارد. نخست آن که نام آشور در منابع میانرودانی پس از چیرگی قبایل آریایی در این منطقه ظاهر می‌شود. با این همه پرسش همچنان باقی است که آشور کدام آسوره‌ی هندوایرانی بوده است؟

نخستین ردپاها از نام آشور را در منابع میتانی می‌بینیم که مردمی هند و ایرانی بودند و دست بر قضا یکی از ایزدان مهم‌شان میترا بوده است. دومین دلیل آن که آشور درست مانند مهر ایزدی جنگاور و گردونه‌ران و کمانگیر است و با طبقه‌ی جنگاوران پیوند دارد و پیروانش در انجمن‌هایی مردانه سازمان می‌یافتند و از اخلاقی سلحشورانه پیروی می‌کردند. شعرهای بازمانده از پرستندگان آشور به دلیل ستایش خشم و خشونت شباهتی تکان دهنده با آیین مورد نکوهش زرتشت در گاهان دارد. با توجه به این دو دلیل، به گمانم روشن است که آشور جنگاور کسی جز یک آسوره‌ی هندوایرانی پشتیبان جنگاوران نیست، و این تنها می‌تواند مهر باشد. چون تنها ایزد جنگاور دیگر هند و ایرانیان باستان —ایندره— یک دیو/دوه است و بنابراین نمی‌تواند با چنین لقبی نواخته شود.

اگر حدس من درست باشد، در نخستین موج مهاجرت آریاییان به آناتولی و میانرودان، دگردیسی‌ای رخ داده و از میان اسوره‌ها یکی که احتمالاً مهر بوده، به مرتبه‌ی شاه خدایان برکشیده شده است. این وضعیتی است که احتمالاً در میان قبایل ایرانی دوران پیشازرتشتی نیز وجود داشته است. بنابراین احتمالاً وقتی زرتشت در میان مردمش به تبلیغ مشغول بود و با یک ایزد مقتدر و کهنسال مخالفت می‌کرد، مهر را در نظر داشت، که در ضمن اهورای بزرگ و اصلی هم محسوب می‌شد. چنان که در بندهای پیشین گذشت، اهورامزدا را می‌توان

به صورت بازسازی‌ای اخلاقی و فلسفی از مهر در نظر گرفت. بر اساس این حدس، زرتشت فیلسوفی است که ایزد نیرومند مهر را برگرفته و صفات ارزشمند وی - پیوندش با پیمان و دوستی و دلیری جنگاورانه - را حفظ کرده و عناصر غیراخلاقی‌اش - مانند خشم و خشونت و قربانی جانوری - را حذف کرده و وی را با حذف نامش تنها با لقب‌هایی که دلالت فلسفی دارند ستوده است. و این همان اهورامزداست.

شاهد دیگری که حدس مرا تقویت می‌کند، آن است که بازنمایی اهورامزدا در کتیبه‌های هخامنشی دقیقاً همان آشور میانرودانی است که با لباسی پارسی آراسته شده باشد. به عبارت دیگر، هر دو شکل از بازنمایی فروهر اهورامزدا در دوران هخامنشی - هم حلقه‌ی بالدار و هم مرد حامل حلقه‌ی بالدار - با تصویرهای بازمانده از آشور همسان است. تفاوت‌های اصلی میان این دو الگوی ترسیم نقش خداوند البته بیانگر و جالب توجه است. در نسخه‌ی آشوری، ایزد بزرگ درست مانند مهر جنگاور در مهریشت بازنموده شده است. مردی نیرومند و دلاور، که سربندی - مانند سربند اشکانیان مهرپرست - بر سر دارد و کمانی کشیده را در دست گرفته و در میان حلقه‌ای بالدار - احتمالاً نماد خورشید - نشسته است.

۱۰. پس از انقلاب زرتشتی، مهر در چارچوبی کاملاً نو بازتعریف شد. او که تا پیش از این یکی از خدایان ابتدایی و کهنسال ایرانیان بود، پس از این می‌بایست در زمینه‌ی دینی فلسفی به حیات خود ادامه دهد، و این دینی بود که بر پایه‌ی اخلاق استوار شده بود. آیین زرتشتی از این رو یگانه و نبوغ‌آمیز بود که نبردی جاویدان میان نیروهای نیک و بد را به عنوان خاستگاه شر و توضیحی برای وجود رنج ارائه می‌کرد. این توضیح خواه ناخواه به تدوین یک نظام اخلاقی منضبط و دقیق منتهی می‌شد که به آسمان‌ها نیز تعمیم می‌یافت و خدایان را نیز با الزام‌های اخلاقی درگیر می‌کرد.



بازنمایی آشور (تصاویر ۱ تا ۴) و اهورامزدا (تصاویر ۵ تا ۷)

در این زمینه بود که ایزد مهر، با توجه به کارکرد باستانی‌اش در پیوند با پیمان و همچون دشمن عهدشکنان، اهمیت یافت و همچون متحدی نیرومند برای اهورامزدا رسمیت یافت. اهورامزدایی که طبق آنچه گذشت، شاید خود شکلی دگرگون شده و فلسفی شده از مهر باستانی بوده باشد.

جایگاه نوین مهر از این رو اهمیت یافت، که نبرد اهورامزدا و اهریمن به کردار پهلوانان و جنگاوران جهان باستان شبیه بود که برای تعیین سرنوشت یک نبرد، تحت قواعد و قول و قرارهای خاص به جنگ تن به تن با هم می‌پرداختند و توسط ناظران و داورانی نگریسته می‌شدند. مهر در این زمینه نقش باستانی خود را به شکلی نو بازتولید کرد و همچون داور این نبرد اهمیت یافت. این البته بدان معنا بود که مهر می‌بایست از موقعیت خالص و تطهیر شده‌ی آرمانی برای مقدسان زرتشتی دست بشوید و به موجودی دو رگه تبدیل شود که هم اهورامزدا و هم اهریمن را می‌نگرد و هر دوی ایشان مقام داوریش را می‌پذیرند.

در میان پژوهشگران غربی، نخستین کسی که به طور جدی به موقعیت مهر همچون هویتی میانجی پی برد، ویندیشمان بود که در ۱۸۷۵م. متن مهمی نوشت و در آن مهر را با وای همسان دانست. مرجع اصلی او بندش بود که در آن وای ایزدی میانجی دانسته شده که بین زمین و آسمان، و در نتیجه میان قلمرو مینو و گیتی حایل شده است.^۱ باد در ادبیات زرتشتی در ضمن عرصه‌ی نبرد اهورامزدا و اهریمن هم هست و بنابراین فضایی است که در میان این دو قرار می‌گیرد. بر مبنای منابع رومی می‌دانیم که مهر نیز تا حدودی این نقش میانجیگر را بر عهده داشته است. صریح‌تر از همه، پلوتارک میترا را ایزدی میانجی می‌داند که در میان (مسون: μέσων) دو نیروی خیر و شر قرار دارد.^۲

چنین می‌نماید که میترا در ایزدکده‌ی کهن هند و ایرانیان نیز موقعیتی همچون وای داشته باشد. در ریگ‌ودا این عبارت را می‌خوانیم: «تو، ای سویت‌ره، به سه گنبد آسمان برو و پرتو خورشید و شب را از هر دو سو برگیر و با کارهایت میترا شو».^۳

^۱ MacKenzie, 1964: 511-529.

^۲ Plutarch, On Isis and Isiris, 46-47.

^۳ ریگ‌ودا، ۵، ۸۱، ۴.

موقعیت میانی میترا را می‌توان از این جا هم دریافت که در ادبیات ودایی میترا را با آگنی همسان می‌دانستند و آگنی اخگر آتشی است که قربانی را می‌سوزاند و بوی آن را برای تغذیه‌ی ایزدان به آسمان می‌برد. به این ترتیب آگنی در واقع میانجی و واسطه‌ای میان ایزدان و آدمیان محسوب می‌شده است. به همین دلیل در ریگ‌ودا گفته شده که «آگنی همچون میترا شگفت‌انگیز دو جهان را از هم جدا کرد و تاریکی را از نور آکنده ساخت.»^۱ در عبارت یاد شده، آکنده ساختن با فعل سانسکریت «آَنَتْرَوَدَ» بیان شده که اسم فاعلی آن هم در سانسکریت و هم در اوستایی «آَنَتْرَوَنت» است، که دقیقاً یعنی اندرآکندن و میانه‌ی چیزی را انباشتن. این واژه از این نظر مهم است که ایزد وای نیز در اوستا با لقب اندروای مشخص شده است و این نامی است که به زروان کرانمند نیز داده شده است، و او نیز عرصه‌ی میانجی هورمزد و اهریمن است و نبرد میان این دو نیرو در دوره‌های هزاره‌ای آن جریان می‌یابد.

میترا در ادبیات هند و ایرانی باستان، همچون آگنی و وای ایزدی واسطه و میانجیگر است. شواهد دیگری نیز در تایید این سخن در ادبیات هندی وجود دارد. مثلاً در هند آگنی را موکل ازدواج و پیوند میان آشنا و بیگانه نیز می‌دانند و این دقیقاً نقشی است که میترا نیز بر عهده دارد. در حدی که کارکرد اصلی میترا و آگنی را پیوند دادن دانسته‌اند و نوداماد را با لقب میترا می‌شناسند. بنابراین گویا در هند باستان نیز میترا با ازدواج و پیوند میان زن و مرد مربوط دانسته می‌شده است و این همان کارکردی است که مهر (و بعدتر برابرنهادهای عربی‌اش، محبت و عشق) در ایران زمین با قدرت تمام نقش خود را حفظ کرده است.

اهمیت این نقش مهر از اینجا روشن می‌شود که سرودی در ریگ ودا به ستایش از زیبایی دختری می‌پردازد که با آراستن خود به دلبری از پسری می‌پردازد و به این ترتیب با ازدواج با وی صلح و شادمانی را برای

^۱ ریگ ودا، ۶، ۸، ۳.

قبایلی به ارمغان می‌آورد که با این وصلت با هم خویشاوند می‌شوند.^۱ در میان هندپژوهانی که به میترا پرداخته‌اند، کوپر کسی است که بر این خویشکاری مهر تأکید زیادی دارد. از دید او میترای هندی و مهر ایرانی نیروی فعال و عامی است که بیشتر مفهوم اتحاد را نشان می‌دهد تا عهد و پیمان را. او مجری تمام عیارِ فعالیت‌های نیک‌خواهانه است و از این روست که در متون یونانی با لقب *σαίτρον* (سایترون: بُرنده و قاطع) خوانده شده است. از دید او این معنای میترا در سانسکریت به شکل کلمه‌ی «جانه میترونا» باقی مانده است که «متحد» معنا می‌دهد و در تعبیری مانند «متحد شاه» و «متحد اقوام بیگانه» به کارگرفته می‌شود.^۲

با این شواهد معلوم می‌شود که میترا در نسخه‌ی کهن هند و ایرانی‌اش دلالتی واسطه‌گرانه داشته و پیوندی خوش‌سرانجام میان دو نیروی متضاد را نشان می‌داده است. این دلالتِ باستانی تنها در سپهر ایرانی به مرتبه‌ای اخلاقی ارتقا یافته و این باید زیر تأثیر آیین زرتشتی بوده باشد. در فرهنگ ایرانی مهر نه تنها واسطه‌ی میان دو نیروی زنانه و مردانه است، که بر جایگاه داوری قرار می‌گیرد و در نتیجه در نبرد کیهانی هورمزد و اهریمن موقعیتی کلیدی را اشغال می‌کند.

همین کارکرد مهر به عنوان نیروی بینابینی و عامل پیوند دهنده است که گاه وی را در نقش راهنمای ارواح مردگان به جهان مینویی قرار داده و به این ترتیب او را با تعیین سرنوشت ارواح و رستگاری مربوط ساخته است. موقعیت مهر به عنوان واسطه‌ی زمین و آسمان، قاعدتا چنین موقعیتی را برایش فراهم می‌آورد و از این روست که کارکرد ایزدان یاور و همراهش —رشن و سروش— تبیین می‌گردد. این دو ایزد در فرآیند داوری پایانی در مورد روان مردگان نقشی مرکزی ایفا می‌کنند و رشن همان ترازوداری است که سنگینیِ کردارهای مردگان را با سنجه‌ی خویش می‌آزماید.

^۱. ریگ ودا، ۱۰، ۲۷، ۱۲.

^۲. Kuiper, 1957.

از نظر زمانی هم در گاهشماری خورشیدی ایرانی، مهر ماه در میانه‌ی ماه‌های سال و مهر روز در میانه‌ی روزهای ماه قرار دارد. در هند هم نظم مشابهی دیده می‌شود و میترا در میان بیست و هشت ناکساترا موقعیتی میانی را به خود اختصاص داده است. بنابراین مهر نه تنها در میانه‌ی مکان، یعنی در فاصله‌ی گیتی و مینو فعال است، که در زمینه‌ی مکان نیز موقعیتی میانی را اشغال می‌کند. به همین ترتیب، مهر در بین دو نیروی متضاد مانند هورمزد و اهریمن نیز قرار دارد.

از مجرای ادبیات زروانیِ بازمانده در ارمنستان می‌دانیم که مهر پاسدار پیمان میان اهورامزدا و اهریمن دانسته می‌شده است. همچنین در بندهش می‌خوانیم که او همان کسی است که در روز قیامت در میانشان داوری خواهد کرد.^۱ در مهریشت نیز او را با صفتِ داورِ راستِ کردارِ بی‌فریب (به پهلوی: راست دادورِ اود آپیشمانه) ستوده‌اند.^۲ کانگا این کلمه‌ی اخیر را همان پیشیه‌ایتی اوستایی^۳ دانسته که «روراست و یکرنگ» معنا می‌دهد. اینسler این کلمه را با پیشوَنه در ودا مترادف دانسته و از تمام این‌ها تأکید بر صفتِ عدالت و راست‌کرداریِ مهر در مقام داور بر می‌آید.^۴

دو ایزدِ نیکوکار و بدکار، در منابع زرتشتی همچون دو جنگاورِ مینوی بازنموده شده‌اند که در زمانی مشخص (نُه یا دوازده هزار سال) به نبرد با یکدیگر می‌پردازند و کسی که این زمان را تعیین کرده و نگه می‌دارد، مهر است. مهر در این معنا نقش داور و میانجی را ایفا می‌کند. چرا که در جهان باستان، نبردهای تن به تن یا مسابقه‌هایی مانند سوارکاری و گردونه‌رانی در زمانی مشخص به انجام می‌رسیدند و نقش اصلی داور آن بوده که این زمان را نگه دارد و بر مبنای تعیینِ هنگامِ پایانِ یافتنِ رقابت، برنده و بازنده را تعیین نماید. مهر نیز در

^۱. زند بهمن یسن، ۷، ۲ و ۳۱.

^۲. مهریشت، ۱۰۵.

^۳. یسنه، ۴۴، ۲۰.

^۴. Insler, 1978: 519-538.

نبرد کیهانی نیروهای روشنایی و تاریکی نقشی مشابه را ایفا می‌کند و در نهایت اوست که پیروزمند این میدان اساطیری را مشخص می‌سازد. از این روست که در زند بهمن یسن می‌بینیم که اهریمن از او می‌خواهد تا با عدالت در میان او و هم‌اوردش داوری کند.^۱

در بندهش تعبیری دقیق‌تر به کار گرفته شده و چنین آمده که مهر در هنگام نبرد اهریمن و اهورامزدا، نقش نگهدارنده‌ی زمان را بر عهده دارد. در این متن این زمان با نام پَشت (𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀) یا پیمانگ (𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀) مشخص شده است.^۲ پَشت یا پیمانگ در اصل یعنی ظرف و پیمانه، که معنایش به «سهم، اندازه، بخش» هم تعمیم یافته و گاه در معنای پیمان میان انسان و اهورامزدا نیز به کار گرفته شده است.^۳ از نظر تبار واژه‌ی پیمانگ که همان پیمانه در فارسی دری است، در اصل pati-mAnaka بوده که از ریشه‌ی «ما» گرفته شده در معنای «سنجیدن و اندازه گرفتن»،^۴ و این یکی از ریشه‌هایی است که برای کلمه‌ی مهر هم پیشنهاد شده است. از آنجا که پیمانه با سنجیدن و اندازه‌گیری پیوند داشته، با زمان هم مربوط بوده است.

واژه‌ی پیمانه به معنای ظرف یا چیزی است که با آن چیزی دیگر را اندازه می‌گیرند و این کاربردی است که پیمانه به عنوان واحد حجم نوشیدنی یا غله تا به امروز حفظ کرده است. پیمانه یا جام، از این رو ابزاری برای اندازه‌گیری بوده و به همین دلیل با خویشکاری وقت نگهداشتن و زمان‌سنجی مهر مربوط دانسته شده است. گذشته از این، دست‌کم یکی از ابزارهای زمان‌سنجی در جهان باستان جامی فلزی بوده که در درون ظرفی مسی و انباشته از آب شناور می‌شده و آب از سوراخ ریزی بر روی آن به تدریج در آن نفوذ می‌کرده و بعد

^۱. زند بهمن یسن، ۷، ۲ و ۳۱.

^۲. بندهش هندی، ۶، ۱۱.

^۳. زند خرده اوستا، ۲۴۲، ۱ و ۲.

^۴. حسن‌دوست، ۱۳۹۳، ج. ۲: ۷۸۸-۷۸۹.

از گذشتِ زمانی مشخص، کل آن را در خود فرو می‌برده است. جام پس از غرقه شدن در ظرف به دیواره‌های آن برخورد می‌کرده و صدایی را ایجاد می‌کرده که آن را پاس می‌گفتند و واحدی از زمان در نظرش می‌گرفتند. بنابراین می‌توان رابطه‌ی رمزیِ میان مهر و جام را بهتر درک کرد. جام نمادِ کارکردِ مهم مهر، یعنی داوری کردن بر حسب گذر زمان بوده است.

این پیمانۀ یا جام، از این نظر اهمیت دارد که معیاری برای داوری در میان دو نیروی خیر و شر است. یعنی عاملی است که نه تنها با اهورامزدا، که با اهریمن نیز ارتباط برقرار می‌کند. ارتباط مهر با هر دو ایزد جنگاور مهرآميز است و باید هم چنین باشد، وگرنه هر دو وی را همچون داور و نگهدارنده‌ی زمان قبول نمی‌کردند. این جایگاه میانی و آمیختگی مهر به هر دو قلمرو نور و ظلمت کلید اصلی داوریِ دادگرانه محسوب می‌شود. مهر اصولاً بدان دلیل در داوری استوار و دادگر است که توانایی نگرستن به هر دو رزمجوی مینویی را دارد و می‌تواند بی‌طرفانه به هر دو بیندیشد. از این روست که معیار و سنجۀ داوری او – یعنی پیمانۀ یا جام – نیز خصلتی رمزآلود و ناسازگون دارد. این پیمانۀ تنها هنگامی در پیمودنِ زمانِ کرانمند و تعیینِ وقتِ فرشگرد کارآمد خواهد بود، که بتواند زمانِ کرانمند را در هر دو عرصۀ اهورایی و اهریمنی در نوردد.

ردپای این رمزگذاری پیچیده‌ی تاریخ اخلاقی هستی، در اسطوره‌ی جمشید بسیار دقیق دیده می‌شود. چنان که گفتیم، یَمَه پسر ویوهنتَه (𐬯𐬀𐬵𐬭𐬎𐬌𐬎𐬵𐬀𐬢𐬏𐬌𐬨𐬭𐬀𐬵𐬀) در اوستا، همان یَمَه (यम) پسر ویوسَونت در وداهاست. او در مقام نخستین انسان و نخستین شهریار همان کسی است که زمین را می‌گستراند، چهار طبقه‌ی جامعه‌ی آریایی را پدید می‌آورد، و نخستین شهریاری آرمانی را بنیان می‌نهد.^۱ چنان

¹. بیرونہ، ۱۳۶۳: ۱۴۵.

که در کتاب *اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی* نشان داده‌ام، جمشید صورت مثالی و کهن‌الگوی شاه-پهلوانان در اساطیر هند و ایرانی است.^۱

جمشید از دیرباز به دلیل پیوندش با قدرت سیاسی، با عهد و پیمان و دادگری، و با خورشید همتای مهر دانسته می‌شده است. گذشته از این، نقش وی به عنوان شاه-پهلوان، آفریننده‌ی شراب، و قربانی کننده‌ی گاو با آنچه در مهر می‌بینیم یکسان است. از این رو تقریباً تردیدی وجود ندارد که جمشید شکلی زمینی شده و انسان‌گونه از مهر را بازنمایی می‌کند. اما جمشید از دید زرتشتیان پاکدین شخصیتی گناهکار هم هست، که به خاطر کشتن گاو، خوردن گوشت و ادعای خدایی فره ایزدی خود را از دست می‌دهد. این سه کنش، چنان که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام،^۲ در واقع یک چیز هستند و همان قربانی گاو و ادعای خدایی جمشید/مهر را نشان می‌دهند. چنان که دیدیم، گناه دانستن این کار جمشید از آغازگاه ظهور متون اوستایی، و در خود گاهان وجود دارد.

اما جالب‌تر از همه ارتباطی است که میان جمشید و جام وجود دارد. در ادبیات پهلوی می‌خوانیم که جمشید برای آموختن رازهای دیوان از دروازه‌های جهان مردگان گذشت و مدت سیزده سال را در دوزخ گذراند و به این ترتیب بر تمام رازهای دیوان آگاه شد. دلیل سفر شگفت جمشید به دنیای دیوان، آن بود که پیمان میان مردمان توسط دیوان دزدیده شده بود. جمشید پس از آنکه سال‌ها در میان دیوان ماند و به راز نهفته در میانشان دست یافت، در روز خرداد از ماه فروردین به روی زمین بازگشت، پیمان را از جهان زیرین آورد و جهان را

^۱. وکیلی، ۱۳۸۹ [الف]: ۱۶۷-۱۹.

^۲. وکیلی، ۱۳۸۹ [الف]: ۷۳-۱۹.

بی‌مرگ کرد و پیری را از آن راند^۱ و در همین روز جشن نوروز را پایه گذاشت.^۲ درخشان شدن چهره‌ی جمشید پس از آن و مانند شدنش به خورشید نیز در همان روز رخ داد.

بنابراین در اینجا با چند عنصرِ درهم تنیده روبرو هستیم که می‌تواند معمای خویشکاری مهر را نیز بگشاید. جمشید که نمودی زمینی و پهلوانی از مهر است، با وجود نیکویی و خردمندی‌اش، عرصه‌ی اهریمنی را طرد نمی‌کند و به سفری در آن قلمرو دست می‌یازد. او برای مدتی طولانی در قلمرو دیوها ماند و چیزی بسیار ارزشمند را از قلمروشان به میان مردمان بازآورد، و آن جام یا پیمانانه بود که معیار تعادل و هماهنگی نیروهای طبیعی است. آشکار است که این روایت با برداشت زرتشتی که اهریمن را امری عدمی می‌داند و آفریده‌هایش را سراسر زیانکار قلمداد می‌کند، متفاوت است. جمشید نه تنها دیوها را به رسمیت شمرد و به قلمروشان وارد شد، که چیزی ارزشمند و سودرسان را در قلمرو ایشان یافت، و این همان جام است.

این نکته که همسان شدن جمشید و خورشید پس از بازآوردن جام از جهان دیوان ممکن شد، احتمالاً نسخه‌ای کهن‌تر از داستان کشتی گرفتن مهر و خورشید و غلبه‌اش بر این اختر را نشان می‌دهد. چه بسا داستان رومی اتحاد مهر و خورشید، صورتی ساده شده و وامی ناشیانه از داستانی دیرینه‌تر و معنادارتر باشد که طبق آن مهر به قلمرو ظلمت —دنیای دیوان که آفریده‌ی اهریمن است— سفر می‌کند و تنها بعد از بازگشت از آنجاست که امکان هم‌تا شدن با خورشید را به دست می‌آورد. به بیان دیگر، مهر تنها پس از آن که هر دو قلمروی اهورایی و اهریمنی را می‌بیند و تجربه می‌کند، یعنی تنها بعد از پیوند با هردوست که اعتمادشان را به دست می‌آورد و به مثابه داور نبردی مینویی رسمیت می‌یابد. مهر تنها با جمع بستن این دو قلمروی متضاد و مسلط شدن بر قلمروی نور و ظلمت است که می‌تواند همچون نماینده‌ی راستی و پیمان عمل کند. خورشید تنها پس از

۱. عریان، ۱۳۸۲: ماه فروردین روز خرداد، ۹.

۲. عریان، ۱۳۸۲: ماه فروردین روز خرداد، ۱۱.

ظهور شب و تمایز شب و روز است که نقش کیهانی خود به عنوان آورنده‌ی نور را بر عهده می‌گیرد، و مهر نیز تنها پس از شناخت اهریمن و اهورامزدا شایستگیِ داوری در میانشان را به دست می‌آورد.

جام یا پیمانه نمادی است که این چیرگیِ مهر بر هر دو عرصه و خردِ برخاسته از جمع بستنِ جفت‌های متضاد معنایی را نشان می‌دهد. چنان که دیدیم، در اوستا اشاره‌های صریحی وجود دارد که خورشید و مهر دو ماهیت مجزا هستند، با این وجود چنان که از معنای کلمه‌ی مهر در زبان فارسی دری بر می‌آید، این دو مدت‌هاست که با هم یگانه شده‌اند. چگونگی اتحاد مهر و خورشید قاعدتا اسطوره‌ای داشته که با نو شدن زمان و فرشگرد و بنابراین آیین‌های نوروزی پیوند می‌خورده است. از این روست که جمشید را بنیان‌گذار نوروز می‌دانند،^۱ و او را صاحب جام جم به شمار می‌آورند. چون این جمشید گیتیانه یا مهر مینویی است که با در اختیار داشتن جام، امکان داوری در میان دو نیروی نیک و شر را به دست می‌آورد و به این شکل پایان زمان کرانمند و آغاز زمان بیکرانه را در هنگام رستاخیز ممکن می‌سازد. نوروز، زورمند شدن دوباره‌ی خورشید پس از دورانی از ظلمت را نشان می‌دهد و به رستاخیز گیاهان پس از مرگی محدود به زمانی کرانمند دلالت می‌کند. از این رو به نشانه‌ای و تکراری کم‌دامنه از قیامت می‌ماند.

پیوند میان این عناصر معنایی را با ارجاع به اساطیر دیگر نیز می‌توان دریافت. چنان که دیدیم، هندوایرانیان باستان مهر را ایزد هدایت‌کننده‌ی ارواح به جهان مردگان می‌دانستند. مهر در ایران این نقش را همچنان حفظ کرده و به همراه رشن و سروش داوری نهایی روان‌ها را در مینو به انجام می‌رساند و این نقشی است که در میانه‌ی اهورامزدا و اهریمن نیز ایفا می‌کند. همتای زمینی او یعنی جم یا یمه نیز کارکردی مشابه را بر عهده دارد. یمه همچنان در هند همچون خدایی که حاکم بر قلمرو مردگان است پرستیده می‌شد و در ایران زمین

^۱ خیام (۹): ۱۳۱۲.

نیز جمشید را نخستین انسانِ مرده و گشاینده‌ی راه جهان مردگان می‌دانند. در نورستانِ افغانستان که تا همین چندی پیش شاخه‌ای از دینِ ایرانی پیشازرتشتی در میان مردمش رواج داشت، جم را ایزدی بزرگ می‌دانستند که نگهبانِ دروازه‌های جهان مردگان است و با سگِ مهیب خود آن را در برابر نیروهای اهریمنی می‌پاید، و در اساطیر بودایی مهاییانه نیز جلوه‌ی بودایی شده‌ی یمه همچنین است.

از اینجا روشن می‌شود که چرا مهرپرستان رومی به شکلی از تقدس و قبول اهریمن باور داشته‌اند. این که در منابع میتراپی به نام اهریمن نیز همچون موجودی مهم و ارجمند اشاره شده، بدان معنا نیست که هواداران شیطان‌پرست بوده‌اند. برعکس، این باور بدان معنا بوده که باید برای چیرگی بر بدی، آن را شناخت. یعنی در قلمرو اهریمن نیز چیزهای ارزشمندی یافت می‌شود و خرد تنها زمانی کامل می‌گردد که سفر به سرزمین دیوان نیز به انجام رسیده باشد.

مهر به عنوان ایزدی که هر دو سرزمینِ نور و ظلمت را درنوردیده، سزاوار است که داور و تعیین کننده‌ی نتیجه‌ی جنگِ اهورامزدا و اهریمن باشد. این پیوند مهر با شب را به خصوص در عرفان ایرانی با سرزندگی و برجستگی می‌بینیم و این همان است که در تصوف با رمزِ نور سیاه یا خورشید شبانه بازنمایی شده است. شکلِ اسطوره‌ای دیگر آن به چیرگی جمشید بر دیوان و یادگیری خط و نوشتار از ایشان مربوط می‌شود. روایتی که بعدها در کتاب مقدس یهودیان نیز وام‌گیری شد و باشکوه‌ترین شاهِ ایشان — یعنی سلیمان — را نیز با دیوان مربوط ساخت. با این شرح، رمزِ اجرای مراسم مهری در مکان‌های تاریک و دلیلِ تقدسِ غار در مهرپرستی رومی نیز روشن می‌شود.

۱۱. چنان که دیدیم، هسته‌ی مرکزی مراسم مهرپرستان، مهمانی و بزمی بوده که در آن به نوشخواری و شادمانی به افتخار میترا می‌پرداختند. در نزدیکی مهرابه‌های رومی مقدار زیادی استخوان جانوران و به‌ویژه

میوه یافت شده است که خوراک‌های خورده شده در این بزم‌ها را نشان می‌دهد.^۱ با توجه به گنجایش مهرابه‌ها، در هر بزم بین پانزده تا سی تن شرکت می‌کردند و به ندرت شمار ایشان به چهل تن می‌رسیده است.^۲ داده‌ها در مورد این بزم‌های مهری کاملاً صریح و روشن است. چنان که مثلاً پلاکی مفرغی که در ورونوم آلبوم کشف شده، نشان می‌دهد که در روز بیست و ششم ژوئن (پنجم تیرماه) سال ۱۸۴م. جشنی مهری در این مکان برپا شده است.

بررسی آداب غذا خوردن در روم باستان نشان می‌دهد که ترتیب جاری در این بزم‌های مهری خاستگاهی غیررومی و بیگانه داشته است. قواعد حاکم بر مهمانی و بزم رومی (که معمولاً به صرف شام اختصاص داشت) به شکلی تدوین شده بود که سلسله مراتب اجتماعی و سطوح متفاوت قدرت را به صراحت بازنمایی کند. در روم باستان تنها مردان آزاد بودند که حق داشتند به شیوهی کهن پارس‌ها، هنگام خوردن شام بر تختی تکیه بزنند. زنان در حضور مردان بر صندلی می‌نشستند و بردگان حق نداشتند در حضور اربابان‌شان بنشینند. به این ترتیب قوانین حاکم بر بزم میتراپی در روم، نوعی شالوده‌شکنی در زمینه‌ی این سنت اجتماعی محسوب می‌شد. ساختار سکوهای مخصوص بزم در مهرابه‌ها نشان می‌دهد که تمام اعضای محفل در شرایطی مشابه و کنار هم می‌نشستند و به صرف خوراک آیینی می‌پرداختند. این الگویی است که در تصویر کردن شام آخر عیسی نیز تداوم یافته است و در تصاویر نشانگر این بزم نیز می‌بینیم که خداوند-ناجی-مسیح در کنار پیروانش و همچون فردی هم‌پایه‌ی ایشان کنار میزی نشسته است.

امروز ممکن است بزم میتراپی امری عادی و پیش پا افتاده به نظر برسد. اما در روم باستان، این که یک سرباز ساده و یک سناتور در بزمی کنار هم بنشینند و هم‌غذا شوند، یا حتا آن سناتور توسط این سرباز به عضویت

^۱. Clauss, 2000: 151.

^۲. Clauss, 2000: 43.

در انجمنی پذیرفته شود، کاملاً ساختارشکنانه تلقی می‌شد. این که دستان بسته شده‌ی سرباز با شمشیری گشوده می‌شد و او تاج را رد می‌کرد، بدان معنا بود که راه یگانه شدن با ایزدِ نجات بخش و دستیابی به قدرت نمادین برای همه گشوده بود و مهارها و متغیرهای اجتماعی‌ای مانند اشراف‌زادگی یا پایگاه طبقاتی در آن تأثیری نداشت. این‌ها همه در روزگار ما عادی می‌نمایند، اما در آن دوران که سلسله مراتبی از کاهنان و لایه‌بندی‌ای از اشراف و سیاستمدارانِ موروثی بر دین و دنیای مردمان حاکم بودند، انقلابی می‌نماید. سربازی که تاج را پس می‌زد در واقع به شکلی تلویحی برتر از شاه دانسته می‌شد، و این سنتی است که در تصوف ایرانی همچنان تداوم یافته است. چنان که لقب شاه را از قرن ششم هجری به بعد، همچون برچسبی مقبول و مرسوم برای رهبران طریقت‌های تصوف می‌بینیم.

تقریباً تردیدی وجود ندارد که نوشیدن شراب انگوری در این مراسم نقشی مرکزی ایفا می‌کرده و آشامیدنیِ آیینیِ مهرپرستان بوده است.^۱ در واقع مراسم مهری شکلی کهن از بزم ایزدان را باز می‌نمایاند که در مراسمی مانند عشای ربانی در پوسته‌ی مسیحیت همچنان باقی مانده است. در مراسم مهری گذشته از اعضای رسمی محفل مهمانانی غیرمهرپرست هم می‌توانستند شرکت کنند که به یونانی χρῦσις (خروفیوس: یعنی پنهان شده) خوانده می‌شدند. ایشان در گوشه‌ای از معبد حضور داشتند اما با پرده‌ای از سایرین جدا می‌شدند.

وقتی مراسم و آیین‌های مربوط به بزم خدا در مهرپرستی باختری را مرور می‌کنیم، آن را به سادگی شکلی از آیینِ خداخوران می‌بینیم. این آیین‌ها در تمدن‌های گوناگون به اشکال متفاوت دیده می‌شوند و محورشان خوردنِ خوراکی آیینی است که به دلیل تماس با امر مقدس یا نمایندگیِ وی، ورجاوند و آسمانی تلقی

¹. Kane, 1975: 313-351.

می‌شوند. شرکت کنندگان در چنین مراسمی با خوردن و نوشیدن ماده‌ی تقدیس شده هم در تقدس خداوند سهیم می‌شوند و هم به شکلی با یکدیگر خویشاوندی پیدا می‌کنند.

در ایران زمین، شمار زیادی از این مهمانی‌های خدایان شناسایی شده‌اند که درون یشتِ زرتشتیان^۱ و رسم باده نوشی در بزم پهلوانان شاهنامه‌ای نمونه‌ای از آن است. رمزگذاری و پیکربندی یک رده از این بزم‌ها با آنچه که در مهرپرستی رومی و عشای ربانی می‌بینیم شباهتی چشمگیر دارد، و این همان است که در جریان تصوف ایرانی نیز باقی می‌ماند و ظهور خوان عمومی و سفره‌ی جمعی در خانقاه‌ها را رقم می‌زند، و در شاخه‌ای سرکش‌تر و وفادارتر به آیین‌های کهن، بزم‌های قلندران و مکانی به نام خرابات را پدید می‌آورد. مهم‌ترین برگه‌ای که پیوند میان بزم‌های مهرپرستانه‌ی رومی و مهرپرستی زرتشتی ایرانی را نشان می‌دهد، کاربرد آیینی شراب در آن است. شراب از سویی کهن‌ترین نوشیدنی آیینی و نخستین مایع دگرگون سازنده‌ی حالات هشیاری است، و از سوی دیگر به خاطر پیوندش با انگور و زندگی گیاهی دلالتی اساطیری دارد. تمام تمدن‌های شناخته شده شراب را در زمینه‌ای روایی مورد توجه قرار داده و اساطیر پر شاخ و برگ در مورد چگونگی پیدایش آن پرداخته‌اند. کهن‌ترین ردپا از شیرهی تخمیر شده‌ی انگور به هزاره‌ی پنجم پ.م و کوه‌های زاگرس ایران مربوط می‌شود و از آن به بعد در پهنه‌ی ایران زمین دیرپاترین و پیچیده‌ترین اساطیر، آیین‌ها و چارچوب‌های اجتماعی را بر اساس این آشامیدنی روانگردان می‌بینیم.

شراب حاوی الکل است که در اصل نوعی سم دستگاه عصبی است و بخش‌های پیشانی قشر مخ را از کار می‌اندازد. به همین دلیل شراب می‌تواند باعث تغییر حالت آگاهی شود و این همان است مستی خوانده می‌شود. تمام موادی که به تغییر حالت آگاهی دامن بزنند از دیرباز در آیین‌های شمنی و رازورزانه کاربرد

^۱ پژدو، ۱۳۳۸.

داشته‌اند و این ماجرا به قدری ریشه‌دار است که میرچا الیاده عنوان فرعی کتاب مهمش (شمنیسم) را «فن دستیابی به نشئگی» انتخاب کرده است.^۱ شراب در کنار هوم و حشیش از کهن‌ترین موادی است که در آیین‌های رازورزانه و بدوی قبایل باستانی ایرانی کاربرد داشته است.

زرتشت در گاهان این می آیینی را با صفت پلید نکوهش کرد و آیین خود را بر مبنای دوری از حالات ناهشیار و مستی‌های شمنی بازتعریف نمود. با این وجود کاربرد ملایم‌تر و متین‌تر شراب و هوم همچنان در قلب دین زرتشتی باقی ماند، و حتا توسط خود زرتشت در قالب منگ گشتاسپی به کار گرفته شد. بنابراین نخستین پیوندی که میان شراب و مهر وجود دارد، به کارکرد این نوشیدنی برای دگرگونی حالت هشیاری و ایجاد حالت مستی مربوط می‌شود. حالتی که هم با سرخوشی و امکان بروز خشم همراه است، و از این رو با خلق و خوی جنگاوران همانندی دارد و می‌تواند همچون واسطه‌ای برای ارتباط با جهان مینویی و تسهیل‌کننده‌ای برای درک حضور خدایان در نظر گرفته شود.

دومین دلالت مهرپرستانه‌ی شراب، به پیوند آن با آیین قربانی مربوط می‌شود. چنان که گفتیم، مهر ایزدی قربانگر است و جهان و زندگی را بر مبنای قربانی کردن گاو نخستین می‌آفریند. در این اسطوره خون گاو - یعنی مایع نهفته در کالبدی مادی و گیتیانه - است که دستمایه‌ی دگرگونی هستی و آفرینش مادی قرار می‌گیرد. شراب با این ماجرا از این رو پیوند دارد که آن را نیز می‌توان همچون شکلی از قربانی در نظر گرفت. در این جا نیز مایع نهفته در بدنی گیاهی گرفته می‌شود و بعد از زمانی مشخص به نوشیدنی‌ای دگردیی می‌یابد که هشیاری - یعنی عنصری مینویی - را تغییر می‌دهد. از این رو شراب را چنان که در ادبیات فارسی سابقه‌ای دیرینه دارد، می‌توان خون دختر انگور دانست، که قربانی شده است تا قلمروی مینویی را دگرگون سازد و

^۱. الیاده، ۱۳۸۸.

راه را بر ارتباط با ایزدان بگشاید. پیوند میان شراب و مهر به‌ویژه از آن رو تقویت می‌شود که در ایران زمین، جمشید نخستین سازنده‌ی شراب است که در واقع شکلی زمینی شده از همان مهر محسوب می‌شود. به این ترتیب مهر مینویی که گاو نر را قربانی می‌کند در قالب جمشید زمینی که دختر رز را قربانی می‌کند تجلی می‌یابد و خون گاو همچون آب انگور دستمایه‌ی دگرگون ساختن هستی قرار می‌گیرد. خون گاو در دست مهر مینویی دستمایه‌ی آفرینش گیتی قرار می‌گیرد و می‌انگوری که در گیتی ریشه دارد به دست جمشید به ابزاری برای ارتباط با مینو تبدیل می‌گردد.

دوام آیین‌های مربوط به شراب و رمزگذاری روشن و صریح آن با کلیدواژگانی مانند خرابات (خریت، خورآباد)، مغ، پیر مغان، مهر، و خورشید، نشان می‌دهد که در فرهنگ ایرانی پیوند میان این آشامیدنی آیینی و ایزد مهر از دیرباز برقرار بوده است. این که پیوند یاد شده در دوران اسلامی نیز دوام آورد و رمزگذاری مورد نظر در دل عرفان اسلامی تثبیت شد، فراگیر و اقتدار این منش را در زمینه‌ی ایرانی‌اش نشان می‌دهد. در مورد معنای دقیق مهمانی‌های مهرپرستان رومی چیز زیادی نمی‌دانیم. هرچند این گزارش را از یوستین شهید داریم که در رساله‌ای میتراپرستان را به تقلید از مراسم مسیحی متهم کرده است. بر مبنای سخن وی می‌توان فهمید که آیین عشای ربانی همتایی دقیق و همسان در مراسم مهری داشته است. یوستین می‌گوید که سخن عیسی در شام آخر که نان و شراب را به پیروانش داد و آن را گوشت و خون خود نامید، توسط میتراپرستان در مراسم مخفی‌شان تکرار می‌شود و ایشان نیز هنگام آیین تشریف نوآموزان همین حرف‌ها را تکرار می‌کنند. او همچنین اشاره کرده که در این مراسم آب را در جامی به نوآموز می‌دهند.^۱ از اینجا بر می‌آید که مراسم مهرپرستان اتحاد مهر با پیروانش را با نوشیدن آشامیدنی آیینی رمزگذاری می‌کرده‌اند.

¹. Justin Martyr, First Apology, ch. 66.

بر این مینا، جام به خاطر پیوندش با شراب و نوشیدن آیینی آن نیز دلالتی مهرپرستانه دارد. پیمانه هم نماد کنش دآوری مهر است و علامت زمانی مشخص و سنجیده شده، و هم نشانه‌ی کنش قربانی کردن است. جام ظرفی است که دستمایه‌ی قربانی کردن -خون گاو و خون انگور- را در خود جای می‌دهد و آن را به دهان ایزدان یا آدمیان می‌رساند. در مراسم رومی مهرپرستی، جام برای برگرفتن خون گاو قربانی شده و نیاز کردن آن به آتش یا خاک مورد استفاده قرار می‌گرفت و در ایران زمین نیز از دیرباز رسم افشاندن شراب بر خاک وجود داشته و با مهر نیز مربوط بوده است.

۱۲. چنان که دیدیم، مهر هم با ایزد هندوایرانی وارونا همسان است و هم می‌توان وی را صورتی آغازین از اهورامزدا دانست و در ضمن سیمای نخستین و نیرومندترین رقیب این خدای یگانه‌ی زرتشتی را نیز در چهره‌اش تشخیص داد. موقعیت مسئله برانگیز مهر در برابر اهورامزدا در نهایت به جایگاه میانجی و واسطه‌ی میان وی و اهریمن و برکشیده شد و با احیای نقش وی به عنوان داور آسمانی پیمان‌ها، صورتی پذیرفتنی‌تر به خود گرفت.

مهر گذشته از ارتباطش با این دو هم‌آورد مینوی بزرگ، با ایزدانوی آناهیتا نیز مربوط است. در یشت‌ها می‌بینیم که مهر و آناهیتا تا حدودی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. مهر ایزدی خشن و جنگاور است که بیشتر به مردان تعلق دارد و عهدشناسان را پشتیبانی می‌کند. در مقابل آناهیتا ایزدی نرم‌خو و مادینه است که به زن و مرد به یک اندازه توجه دارد و نیکوکاری نسبت به مردمان را تشویق می‌کند. آناهیتا معمولاً از پرستندگانش قربانی جانوری طلب می‌کند اما در مورد مهر اشاره‌ای به این موضوع وجود ندارد و گذشته از اشاره‌ی منفی گاهان، هر آنچه در مورد قربانی گاو برای مهر شنیده‌ایم به منابع رومی و غربی تعلق دارد. در مقابل قربانی جانوری و خون او که در آیین ناهید بارور کننده‌ی زمین است، در دین مهری گویا شراب است

که نقش اصلی را ایفا می‌کند. ایزد آریامن تا حدودی حد واسط میان این دو دانسته می‌شود و به عهد و پیمان مهربانانه‌ی زنِ میزبان نسبت به مردِ مسافر و مهمان مربوط می‌شود و به این ترتیب مهمان‌نوازی را باز می‌نمایاند.^۱

در ضمن دیدیم که مهر در یشت‌ها همچون ناهید، بخشنده‌ی باروری و فرزندان نیکو و نیرومند دانسته شده است. این همسانی میان خویشکاری‌های این دو به‌ویژه زمانی روشن می‌شود که به پیامدهای عهدشکنی و آزدنِ مهر بنگریم. در تمام منابع باستانی تأکید شده که مهردروچی، یعنی پیمان شکنی، به از میان رفتن قدرت و برکت می‌انجامد. در شاهنامه می‌بینیم که اهالی دهی به دلیل زیر پا گذاشتن قول و قرارشان با بهرام گور با تیره‌بختی دست به گریبان می‌شوند و شیر گاوهایشان خشک می‌شود، جنین زنانشان مرده زاده می‌شوند و باران در کشتزارهایشان نمی‌بارد. در شایست ناشایست همین مضمون را در ارتباط با مفهوم قضاوت و داوری داریم. در آنجا چنین آمده که اگر داور دروغزن باشد، باران و شیر جانوران کم خواهد شد.^۲ از دید ایرانیان باستان این دو مایع مهم‌ترین عناصر مقدسی بودند که زاینده‌گی و سرزندگی گیتی را ممکن می‌ساختند.

پس خویشکاری مهر و پیوندی که با جنگ و عشق برقرار می‌کند، با وظیفه‌ی ناهید شباهت دارد. اما از سوی دیگر چگونگی زاده شدنش نیز وی را در ارتباط با این ایزدبانوی باشکوه قرار می‌دهد. پیوند میان مهر و ناهید انگار نوعی رابطه‌ی خانوادگی باشد و به اسطوره‌ی زایش مهر مربوط شود. چنان که دیدیم، در روم مهرپرستان داستانی داشتند که زایش مهر از دل سنگ را شرح می‌داد و به این ترتیب سنت پرستش مهر در زیر زمین و تقدس غارها را توجیه می‌کرد. سرچشمه‌ی این داستان احتمالاً چنین بوده که مردمان برخاستنِ خورشید از

۱. تیمه، ۱۳۸۵.

۲. شایست ناشایست، ۱۰، ۱۸.

فراز کوهستان را می‌دیدند و بنابراین همین بر آمدن مهر از پشت افقِ سنگی را در قالب زایمانِ سنگ صورتبندی کرده‌اند.

اگر قلمرو جغرافیایی پرستش مهر را بازبینی کنیم، می‌بینیم که بیشتر گسترش این آیین در میان محور سی تا چهل درجه‌ی شمالی قرار داشته است و این منطقه‌ایست که خلیج فارس و دریای عمان و منطقه‌ی اطراف مدیترانه در آن قرار می‌گیرند. این منطقه رشته کوه‌های فراوانی را هم در خود جای داده است، و این می‌تواند توجیهی باشد برای پیوند خوردن اسطوره‌ی زایش مهر و کوهستان. با این وجود بخش مهمی از مردم این منطقه طلوع خورشید را نه بر کوه، که در افقِ آبی دریا مشاهده می‌کرده‌اند. از این رو اگر به راستی اسطوره‌ی زایش مهر از سنگ از تجربه‌ی زیسته‌ی پیروانش مشتق شده باشد، انتظار داریم داستان مشابهی را در مورد زاده شدن خورشید از دریا و آب‌ها نیز داشته باشیم. حقیقت آن است که چنین داستانی نیز وجود دارد. یعنی شواهدی در دست است که نشان می‌دهد ایرانیان باستان گذشته از کوهستان، دریاها را نیز آفریننده و زاینده‌ی مهر می‌دانسته‌اند. اینجاست که ایزدبانوی آب‌ها و دریاها، یعنی اردویسوره آناهیتا به میدان وارد می‌شود و همچون مادرِ مهر نقش ایفا می‌کند.

شواهد زیادی وجود دارد که به اسطوره‌ی زایش مهر از آناهیتا اشاره می‌کند. یکی از این موارد، تندیس است که در مهرابه‌های رومی می‌نهادند. این مجسمه مهر را در شکل اصلی‌اش یا همچون کودکی سوار بر دلفین نشان می‌دهد. معمولاً این ماهیِ بزرگ حامل مهر در کنار پای ایزدبانوی آب‌ها قرار دارد، که باید همان آناهیتا باشد. در مواردی دیگر او را می‌بینیم که گویی از دل گل نیلوفر زاده می‌شود،^۱ و می‌دانیم که نیلوفر گلِ آناهیتا و نماد آب‌های پاکیزه بوده است. همان طور که گل آفتابگردان را نماد مهر و خورشید می‌دانسته‌اند. مضمون

^۱. سودآور، ۱۳۸۴.

یاد شده در گستره‌ی جغرافیایی بسیار وسیعی رایج بوده است. چنان که نقش مایه‌ای نزدیک به مهر دلفین سوار را از سویی در کاخ‌های اشکانی می‌بینیم و از سوی دیگر رد پایش را در معبد مهر مریده در اسپانیا باز می‌یابیم. در این معبد اخیر، تندیس دلفینی دیده می‌شود که در کنار او کودکی ایستاده است و این دو به ترتیب آناهیتا و مهر را بازنمایی می‌کنند. نقش‌هایی مشابه در گستره‌ای پهناور از مصر تا جنوب روسیه در مراکز پرستش مهر دیده می‌شوند. در تاق بستان هم مهر را می‌بینیم که بر گل نیلوفری ایستاده است.

زاده شدن مهر از دل آب‌ها، همچون زایش وی از کوهستان، یادآور اسطوره‌ی فراگیر و عمومی زاده شدن نظم از دل آشوب است. در روایت ممفیزی اسطوره‌ی مصری آفرینش، به فرمان پتاح که ایزد آفریدگار اصلی است، نخستین بذر نظم و خشکی در قالب کوهی که از دل نیل اولیه بیرون آمد و سرزمین مصر را بر ساخت. در روایت سومری و بعدتر بابلی، این تیامت و آپسو یعنی هاویه‌ی آبی آغازین است که نخستین نمودهای نظم و ایزدان اولیه را پدید می‌آورد.^۱ بنابراین می‌توان گمان برد که داستان زایش مهر از دل دریاها نیز شکلی بازسازی شده از این روایت بوده است.

با این وجود روایت ایرانی زایش مهر دو تفاوت با داستان‌های ظهور نظم از دل آب‌های آشوبگون آغازین دارد. نخست آن که در ایران زمین بر خلاف میانرودان و تا حدودی مصر، آب‌ها ماهیتی روشن و مقدس و نیکو دارند و با ظلمت و آشوب ارتباط برقرار نمی‌کنند. این بازنمایی هوادارانه و خوش‌بینانه از آب تا حدودی به کم‌آب بودن فلات ایران باز می‌گردد. بخش دیگری از بازنمایی نیز مدیون چیرگی یک نظام فلسفی و اخلاقی منسجم بر اندیشه‌ی ایرانی است که تمایزی دقیق و روشن میان ماهیت‌های مقدس سودمند و چیزهای

^۱ هوک، ۱۳۷۰.

پلید زیان‌آور قایل می‌شد. بر این مبنا از آنجا که مهر با خورشید همسان دانسته می‌شد و آتش آسمانی تفکیک کننده‌ی راست و دروغ را نمایندگی می‌کرد، نمی‌توانست از هاویه‌ای پلید و اهریمنی زاده شود.

یکی دیگر از نمادهای مهری که به این موضوع مربوط می‌شود، سنگی به شکل صدف بوده که معمولاً در برادر درگاهی و بر فراز تاقنمای بالای در مهرابه‌ها نصب می‌شده است و مهرپرستان هنگام ورود به معبد در آن پای خویش را می‌شستند. یک نمونه‌ی سالم مانده از این نمادهای معماری را در مهرابه‌ی پانونیا می‌توان بازیافت. این سنت هنوز در مسجدهای آناتولی و ایران غربی باقی مانده و در کلیساها هم (مثلاً در کلیسای چپل هیل^۱) به شکلی تزیینی کاربرد خود را حفظ کرده است. وجود نماد صدف در مهرابه‌ها، احتمالاً به داستانی مربوط می‌شده که رابطه‌ی خورشید و دریا را به پیوند میان صدف و مروارید شبیه می‌کرده است.

این را می‌دانیم که ایرانیان باستان یکی از نخستین مردمانی بودند که مروارید را مقدس و ارزشمند شمردند و به شکلی سازمان یافته صنعت صید مروارید را سازماندهی کردند. برای دیرزمانی بدون سند و مدرک تصور می‌شد که واژه‌ی مروارید در فارسی از یونانی به این زبان وارد شده است، اما در مقاله‌ای که اخیراً دکتر سرکاراتی نگاشته، به روشنی نشان داده که یونانیان تازه در زمان حمله‌ی اسکندر به ایران با این گوهر آشنا شدند و رومیان تا قرن دوم تا اول پیش از میلاد با این ارمغان دریایی آشنایی نداشتند. مرور منابع ارائه شده در این منابع به خوبی نشان می‌دهد که ایرانیان نخستین کسانی بودند که مروارید را از دریا برگرفتند و اولین مرکز تولید مروارید نیز خلیج فارس بوده است.^۲ در همین مقاله‌ی یاد شده به خوبی نشان داده شده که اصطلاحی مانند «مروارید پیش خوک افشاندن» که در میان اعراب و یهودیان بوده، خاستگاهی ایرانی دارد.

^۱. Chapel Hill

^۲. سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۶۳-۷۷.

ردپای این زبانزد را هم در آسوریک می‌توان یافت و هم در این شعر مشهورِ ناصر خسرو که: من آنم که در پای خوکان نریزم/ مر این قیمتی دُر لفظ دری را.

وام‌گیری آن نزد اقوام سامی را به خصوص در حدیثی منسوب به حضرت محمد و در آیه‌ای از انجیل متی می‌بینیم که این عبارت را از زبان عیسی مسیح نقل می‌کند.^۱ با توجه به قدمت این تعبیر در درخت آسوریک، معلوم است که نه تنها مروارید دست‌کم از دورانِ هخامنشی در ایران زمین گردآوری و استفاده می‌شده، که تعبیرهایی ادبی و استعاره‌هایی حکیمانه نیز بر مبنای آن تولید شده بودند. از این رو طبیعی است که نخستین اسطوره‌ها و کاربست‌های دینی مفهوم مروارید را نیز در ایران زمین بازجویم.

در اساطیر ایرانی مروارید نماد فره ایزدی است. مروارید از سویی با اقتدار سیاسی و مشروعیت شاه پیوند می‌یابد، و از سوی دیگر نماد مهر محسوب می‌شود. دلیل همسان دانسته شدنش با مهر احتمالاً آن بوده که خورشیدِ سرخ‌گون و درخشانِ برآمده از افقِ آبی و تیره‌ی بامدادی، از نظر ظاهری به مرواریدی در صدف شباهت داشته است. از سوی دیگر مروارید به دانه‌ای درخشان و نورانی شباهت دارد که در دل جسمِ گوشتین و تیره‌ی صدف پنهان شده است و از این رو با آن گوهر ارزشمندی که در جهان ظلمت پنهان بود و به دست مهر/ جمشید به زمین بازآورده شد، شباهت دارد. از این روست که مروارید از دیرباز به عنوان نمادی برای جام جم نیز کاربرد داشته است.

در این سرمشق رمزپردازانه بوده که دورادور سکه‌های شاهان اشکانی و ساسانی یک حلقه‌ی مروارید نقش می‌شده و گاه برای آن که معنایش تصریح شود، عبارتی نیز در ارتباط با مهر و فره در کنارش نوشته می‌شده است. به عنوان مثال، خسرو پرویز بعد از چیرگی بر بهرام چوبین و برنشستن بر اورنگ ایران، سکه‌هایی ضرب

^۱. انجیل متی، باب ۷، آیه ۶.

کرد که دورادور آن به جای یک حلقه‌ی مروارید، دو حلقه نقش شده بود و در کنارش عبارت «فره‌افزون» نیز حک شده بود و به این ترتیب ادعای شاهنشاه را بیان می‌کرد که مدعی بود از رقیب سیاسی خود (بهرام) فرهمندتر است. عنصر چشمگیر دیگر در سکه‌ها و دیوارنگاره‌های ساسانی، نقش گردنبند مروارید یا مرواریدِ درشت نهاده شده بر تاج شاهنشاه است که به همین ترتیب فرهمندی وی را بیان می‌دارد.



سکه‌ی شاپور اول (راست) و رو و پشت سکه‌ی خسروی دوم (میان و چپ).

پیوند میان مروارید و فره و مهر بی‌تردید از دوران اشکانی در ایران زمین رایج بوده است. در یک داستان بازمانده از عصر اشکانی که «سرود مروارید» نام دارد، چنین می‌خوانیم که نجیب‌زاده‌ی جوانی از خاندان اشکانی خانواده‌اش را ترک می‌کند و برای یافتن مروارید (فره ایزدی) به سرزمین ظلمت (مصر) می‌رود. او در آنجا اسیر نیروهای تاریکی می‌شود و به خواب می‌رود و خاستگاه خویش را فراموش می‌کند. اما در نهایت سروش به یاری‌اش آمده و با بانگ خویش او را بیدار کرده و بر اصل و تبار خویش آگاهش می‌سازد. بعد از آن است که جوان مروارید را می‌یابد و بار دیگر به نزد خانواده‌اش باز می‌گردد. این داستان که به سادگی می‌تواند همچون سرمشقی برای «قصه‌ی غربت غرب» سهروردی در نظر گرفته شود، هسته‌ی اصلی تفکر گنوسی یعنی دور افتادن از خاستگاه و آلوده شدن به جهان مادی پست و ظلمانی و ضرورت بیداری و

بازگشت به خویشتن را در خود جای داده است و سندی است که پیوند دیرینه‌ی میان آیین‌های گنوسی و عرفانی و اندیشه‌های مهرپرستانه را نشان می‌دهد. این را در سایر آثار سهروردی نیز به روشنی می‌توان بازیافت.^۱

رمزپردازی این داستان به روشنی نشان می‌دهد که مفهوم مهری عروج ملکوتی انسان، یعنی رهیدنش از جهان مادی و تبدیل شدنش به موجودی الهی با استعاره خروج مروارید از صدف بیان شده است. در این داستان مروارید نماد فره ایزدی است و رابطه‌ی این فره مینویی با زمینه‌ی مادی زاینده‌اش، به مرواریدی در صدف تشبیه شده است. این که زمینه‌ی ظلمانی و مادی صدف، بستر زاینده‌ی فره مرواریدگون است، به خوبی با داستان سفر جمشید به جهان زیرین شباهت دارد. در اینجا نیز می‌بینیم که قلمرو ظلمانی و پنهانی مادی با وجود نکوهیده بودنش، همچنان قابلیت زایش چیزهای خوب و مقدس را دارد و کلید دستیابی به عروج ملکوتی، شناور شدن در این اقیانوس رازآلود و استخراج آن فره به دام افتاده در دل مروارید است. درست همان طور که جمشید به جهان زیرین رفت و پیمان یا جام را باز آورد.

ارتباط میان مروارید، فره و مهر را در رمزگذاری جانوری نقوش کهن ایرانی نیز می‌توان بازیافت. چنان که گفتیم، در اساطیر کهن ایرانی، بیشتر ایزدان با جانوری همسان انگاشته می‌شدند و به این ترتیب نقشی توت‌م مانند به ایشان منسوب می‌شد. در مورد مهر می‌دانیم که از سویی با اسب و از سوی دیگر با شیر و همچنین با عقاب مربوط بوده است. پیوند میان این جانوران به قدر کافی روشن است. اسب به ارتباط میان مهر و شهبسواران و طبقه‌ی جنگاور از دوران هخامنشی به بعد مربوط می‌شود، و شیر نماد قدرت مردانه و خشونت جنگاورانه است که به روشنی با مهر پیوند دارد. جالب آن است که در اشعار آشوری در ستایش ایزد آشور

^۱ سهروردی، ۱۳۴۸، ۱۳۸۳، ۱۳۸۷.

بارها خود این خدا و پیروان دلاورش به شیر تشبیه شده‌اند^۱ و این نیز دلیل دیگری است که همتایی مهر و آشور را تقویت می‌کند.

ارتباط میان مهر و عقاب از سوی دیگر، به سنتی باز می‌گردد که مهر را با پرنده‌ای روزپرواز و تیزبین – که نماد خورشید تواند بود – چفت و بست می‌کند. در روم، چنان که دیدیم، این پرنده‌ی مهری کلاغ بود و این همان است که در اساطیر ژرمنی مربوط به اودین و سایر همتاهای مهر باز مانده است. در ایران زمین نیز کلاغ از دیرباز با مردگان و جهان زیرین در ارتباط بوده است. این امر احتمالاً به خاطر پرواز روزانه‌اش، سن طولانی‌اش، و بانگ ویژه‌اش بوده و با این شاهد تقویت می‌شده که کلاغ پیشتر از تمام جانوران دیگر به استودان و سراغ جسد مردگان می‌رود. از این رو در بسیاری از سنت‌های محلی آن را راهنمای روح مردگان در جهان دیگر دانسته‌اند. از سوی دیگر می‌دانیم که ارتباطی میان مهر و عقاب نیز برقرار بوده است. عقاب به خاطر پیوندش با روز و شکارچی بودنش در میان پرندگان به شیر در میان جانوران زمینی شباهت دارد.

با این وجود شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد کبوتر نیز در مواردی پرنده‌ی مهر دانسته می‌شده است. این به‌ویژه با سنتی مربوط بوده که کبوتر سپید را نماینده‌ی روح القدس – یا سپند مینو – می‌داند. چنان که مثلاً در انجیل متی می‌خوانیم که عیسی مسیح در زمان تعمید یافتن به دست یحیی، روح القدس را همچون کبوتری که از آسمان فرود آمد و بر سرش نشست، جذب کرد.^۲ عیسی در اینجا ناجی آخرالزمان است که با همان مهر همسان است و به عنوان متحد و یاورِ اهورامزدا در نبرد جاودانیِ دو مینو، نقشی آخرالزمانی را بر عهده می‌گیرد. جالب آن است که سنتِ مربوط دانستنِ مهر و کبوتر در سایر بخش‌های ایران زمین نیز وجود

^۱. ویدنگرن، ۱۳۷۸.

^۲. انجیل متی، باب سوم، آیه ۱۶.

دارد. به عنوان مثال، در معابد و کاخ‌های بامیان و ترکستان تصویر کبوتر را معمولاً همراه با مروارید می‌بینیم و هردو به سویی مهرآمیز و صلح‌جویانه‌ی فره ایزدی دلالت می‌کنند که ایزد نگهبانش مهر بوده است. چنان که اشاره کردیم پیوندی میان مهر و نجات‌بخش آخرالزمان برقرار بوده است.^۱ این پیوند از گره خوردن نقش داور و دادرس مهر با اسطوره‌ی زرتشتی زایش ناجی آخرالزمان پدید آمده است. به این ترتیب پایان یافتن زمان کرانمند و دگردیسی‌اش به زمان مینویی بیکرانه، با ظهور قهرمانی رهایی‌بخش ممکن می‌شود. این ابرپهلوان آخرالزمانی در روایت زروانی، خود ایزد مهر است که همچون داوری چیرگی اهورامزدا بر اهریمن را اعلام می‌کند. در روایت زرتشتی راست‌کیش، که در کل به نفی ایزدان باستانی و عناصر متافیزیکی گرایش دارد، این ناجی آخرالزمانی فرزند خود زرتشت است و ماهیتی گیتیانه دارد. با این وجود وی نیز مانند مهر از دل آب‌ها زاده می‌شود.

پس روایت دیگری که به همین ترتیب پیوند میان آب و مهر را نشان می‌دهد، زایش ناجی از دل دریاست که در اساطیر زرتشتی در قالب نهان شدن نطفه‌ی سوشیانس در دریاچه‌ی چیچست بازگو شده است. این همان رابطه‌ی میان نیروی جنگاور و رهایی‌بخش مردانه است که از دل نیروی آرام و فراگیر زنانه زاده می‌شود. این پیوند، هم خویشاوندی مهر و ناهید را نشان می‌دهد، و هم به نمادهای آخرالزمانی زایش ناجی تعمیم می‌یابد. در میان شخصیت‌های مقدس شبیه با سوشیانس، با نفوذترین چهره عیسی مسیح است. به سادگی با مرور روابط یاد شده می‌توان دریافت که ارتباط میان عیسی و مریم نیز شکلی متأخر از بازسازی همین پیوند مهر و ناهید است. مهر چه در آن هنگام که از دل سنگی باکره زاده می‌شود و چه آنگاه که از دل آب‌های پاکیزه بیرون می‌آید، به عیسای زاده شده از بطن مریم مقدس می‌ماند. جالب آن است که اتصال میان مهر و مروارید

¹. Lincoln, 1982 :505-526.

و سایر رمزگانی که شرحشان گذشت کاملاً به دایره‌ی رمزپردازی شخصیت عیسی در دین مسیحیت وارد شده‌اند و از این روست که مسیحیت را نیز باید همچون مانویت دینی تکامل یافته در اندرون سپهر رمزگان ایرانی دانست. یک نمونه از این رمزگذاری آن که عیسی در انجیل متی «مروارید گرانها» خوانده شده است.^۱ به همین ترتیب در نسخه‌های حبشی و سریانی متون مسیحی از مروارید به عنوان نمادی برای اشاره به عیسی استفاده شده است. در منابع رومی، یحیای تعمید دهنده را هنگامی که ظهور عیسی را بشارت می‌دهد، در وضعیتی بازنمایانده‌اند که صدفی در دست دارد. هرچند این دلالتی بی‌ربط است. چون یحیی در کرانه‌ی رود اردن عیسی را غسل تعمید داد و این منطقه فاقد صدف است.

تأکید بر پیوند میان عیسی و ناهید به‌ویژه در منابع کلیسای شرقی برجسته‌تر است. در یک سرود سریانی افرایم به عیسی می‌گوید که مادر تو دوشیزه‌ی آب‌هاست. طبری نیز در شرح سوره‌ی آل عمران زایش عیسی از مریم را به تولد سوشیانس تشبیه کرده است و درباره‌ی چگونگی بار برداشتن مریم از روح القدس آورده که وی بعد از غسل در آب به خاطر دمیدن جبرئیل در آستینش آبستن شد.

۱۳. چنان که دیدیم، یکی از نخستین کشمکش‌های دینی برخاسته در میان قبایل ایرانی زبان، مخالفت زرتشت با آیین قربانیِ خشونت‌آمیزِ جانوران بوده است و به احتمال زیاد مهم‌ترین آماج وی در این امر، مهرپرستان بوده‌اند. در میان ایزدان ایرانی، تنها مهر است که خود همچون ایزدی قربانگر بازنموده شده و باقی ایزدان معمولاً دریافت‌کننده‌ی قربانی محسوب می‌شوند و نه قربانگر. البته بندهایی از یشت‌ها وجود دارند که ایزدی – و گاه خود اهورامزدا – را در حال قربانی گزاردن برای ایزدی دیگر نشان می‌دهند، اما این موارد انگشت‌شمار

^۱. متی، ۱۳، ۴۶.

و کمیاب هستند و معمولاً به تنشی دینی در میان پیروان دو ایزد اشاره می‌کنند، و این که نویسندگان متن مورد نظر می‌کوشیده‌اند با این تصویرسازی برتری و ارج ایزد دریافت‌کننده‌ی قربانی را نسبت به ایزد قربانگر نشان دهند.

در میان ایزدان کهن ایرانی، گذشته از داده‌های عمومی و پراکنده، در مورد مراسم قربانی برای چهار تن اطلاعاتی دقیق در دست داریم. مهم‌تر از همه، آناهیتاست که دیدیم جنگاوران برای چیرگی در میدان نبرد برایش با شماری نجومی رمه قربانی می‌کردند. دیگری هوم است که برایش قربانی گیاهی گزارده می‌شد، و ساختار اصلی قربانی کردن خالی از خشونت زرتشتی و عناصر نمادین آن از این دین وام‌گیری شده است. دیگری بهرام است که می‌دانیم برایش رمه قربانی می‌کردند و بخش‌های خاصی از بدن را به او پیشکش می‌کردند. در نهایت از مهر خبر داریم که طبق منابع باختری خودش عمل قربانی را انجام می‌دهد.^۱ با توجه به اسطوره‌ی جمشید، می‌دانیم که نسخه‌ای از این روایت در ایران زمین نیز وجود داشته است. در گاهان سخن از قربانی شدن گاو در میان است، و نماینده‌ی انسانی مهر یعنی جمشید در اوستا و شاهنامه و بندهش برای کشتن گاو به گناهکاری نامدار می‌شوند. بنابراین وقتی درباره‌ی اسطوره‌ی گاوکشی مهر رومی می‌خوانیم، می‌توانیم ردپای یک روایت کهن ایرانی را در این میان باز بینیم.

در میان تمام ایزدان، تنها مهر و زروان است که خودش همچون پرستاری قربانگر نموده شده است. در سنت کهن قبایل هند و اروپایی، قربانی کردن همواره کنشی ستایشگرانه محسوب می‌شده و همچون ادیان کهنسال سومری و کنعانی، راهی برای بزرگداشت خدایان و تغذیه‌شان دانسته می‌شده است. از مرور ارجاع‌های مربوط به قربانی کردن در وداها و یشت‌ها به‌ویژه آبان یشت - می‌بینیم که در میان قبایل ایرانی کهن نیز ماجرا

¹. Turcan, 1981: 341-380.

همچنین بوده است. کسی که عمل قربانی را انجام می‌داده، از ایزد دریافت‌کننده‌ی قربانی فرودست‌تر بوده، با این کار برتری وی بر خود را می‌پذیرفته و خواسته‌ای را از وی می‌طلبد، و آن ایزد برآورنده‌ی آرزوها در جریان عمل قربانی —معمولاً توسط بوی قربانی سوخته شده— تغذیه می‌شده است. بنابراین قربانی در حالت عادی آیینی عبادی، معطوف به موجودی برتر، و تا حدودی جادوگرانه بوده است. چون همچون جادو، فنون و روش‌هایی را نشان می‌داده که برای وادار کردن نیرویی برتر برای برآوردن آرزویی سازمان می‌یافتند.^۱

در این میان تنها دو ایزد هستند که وجود تعبیری دیگر از قربانی را نیز نشان می‌دهند و هر دو ایشان خدایانی ایرانی و وابسته به هم هستند. یکی زروان است که داستان قربانی کردن هزار ساله‌اش را دیدیم، و دیگری مهر است. آنچه در مورد این دو ایزد جلب نظر می‌کند آن است که گویا عمل قربانی را در غیاب ایزدان دیگر، و بدون پذیرفتن نیرویی فرادست، برای خود به انجام می‌رسانند. در هر دو حالت قربانی کردن دستمایه‌ی آفرینش چیزی نو قرار گرفته است. زروان این خلقت نو را از مجرای زایمان و روند زیستی تولید مثل پدید می‌آورد، اما مهر کرداری معمارانه دارد و پس از قربانی کردن گاو، با بدن و خونس جهان و روان مردمان را می‌آفریند. بنابراین در اینجا با شکلی استثنایی و احتمالاً نوظهور از مفهوم قربانی سر و کار داریم. ماجرا در آیین زروانی به اوج خود می‌رسد، چون در اینجا ایزدی خود را برای خود قربانی می‌کند و با زادن دو ایزد دیگر هستی را بنیان می‌نهد. اسطوره‌ی آفرینش مهری انگار نسخه‌ای کهن‌تر و ابتدایی‌تر از همین داستان را روایت کند. به شکلی که ساختار عمل قربانی همان است که نزد سایر ایزدان نیز می‌بینیم. با این تفاوت که این بار قربانگر خود ایزد است و از نیروی برتر دریافت‌کننده‌ی آن نشانی در میان نیست.

¹. Luck, 2006.

با توجه به نقش دآوری و میانجیگرانه‌ی مهر در آیین زروانی و پختگی فلسفی این آیین، حدس من آن است که شکل اولیه‌ی این داستان قربانی کردن ایزد ابتدا در میان مهرپرستان رواج داشته است و بعدتر همراه با خود مهر به آیین زروانی راه یافته است. اما این که چطور چنین داستانی در میان مهرپرستان پدید آمد را با مرور مراسم قربانی می‌توان دریافت.

در کل، عمل قربانی جانوران در میان قبایل ایرانی آیینی عمومی و فراگیر بوده که هنگام کشتن حیوانات و استفاده از گوشت‌شان در میان کوچگردان و رمه‌داران انجام می‌شده است. چنان که در گاهان نیز می‌بینیم، کوچگردان ایرانی - مانند تمام رمه‌داران و حتا شکارچیان- جانوری را که به قتل می‌رساندند را مقدس می‌دانستند. گاوی که قرار بوده کشته شود و گوشتش مورد استفاده قرار گیرد، موجودی سود رسان و نیکو دانسته می‌شد که تا حدودی بخشی از قبیله‌ی کوچگرد محسوب می‌شد. کشتن این موجود در حالت عادی تابویی نبخشیدنی محسوب می‌شد، و این برای سازماندهی گله و خودداری از زیاده‌روی در کشتار رمه ضرورت داشته است. در سرزمین‌های پرجمعیت‌تر و فقیرتری مانند هند، همین گرمی دانستنِ گاو است که در کل امکان کشته شدن جانور را از میان برده است.

در میان تمام قبایل رمه‌دار جهان باستان کشتن جانور و استفاده از گوشتِ وی، کاری بود که باید توسط متخصصان دینی انجام شود. این امر تا حدودی به تابوی کشتن و خونریزی در درون قبیله مربوط می‌شد، و از سوی دیگر به آیین بزرگداشت خدایان و نیاکان قبیله نیز پیوند می‌خورد. بر این مبنا، گاو و گوسفندی که به افتخار ایزدی قربانی می‌شد، هم غذای قبیله را تأمین می‌کرد و هم با جلب نظر و خوشنودیِ آن خدا، نفرین حاکم بر خونریزی و کشتن را از میان بر می‌داشت. در واقع مراسم قربانی آغازین نوعی داد و ستد با نیروهای آسمانی بود. مردمان جانوری سودمند و مقدس را می‌کشتند، اما در مقابل بخش‌هایی برگزیده و نیکو از آن را بر آتش قربانی می‌سوزاندند و به این ترتیب خدایان را تغذیه کرده و کار خویش را توجیه می‌کردند. این

مراسم در ضمن با آیین‌های جادوگرانه‌ی شمنی نیز پیوند خورد و به تدریج خود قربانی کردن و کشتن به ابزاری تبدیل شد برای جلب نظر ایزدان و نیروهای برتر و واداشتن‌شان به انجام کاری.

فراگیر بودن این کارکرد قربانی را با ارجاع به دو فرهنگ متفاوت می‌توان دریافت. قبایل عبرانی باستانی در اوایل هزاره‌ی نخست پ.م که تازه در سرزمین فلسطین و اسرائیل یکجانشینی پیشه می‌کردند، بر سر این که مکان مناسب برای انجام عمل قربانی کدام است، دستخوش اختلاف شدند. در نهایت پادشاهان یهودیه که شهر مقدس اورشلیم را در اختیار داشتند، توانستند این رسم را تثبیت کنند که تنها مکان مشروع برای انجام عمل قربانی جانوری، معبد هیکل است. به این ترتیب تمام قبایل یهودی ناگزیر بودند برای کشتن رمه به اورشلیم بروند و یک دهم گوشت قربانی را به معبد یهوه هبه کنند، و این مهم‌ترین عامل رشد و شکوفایی شهر اورشلیم و رونق اقتصادی آن بود. رسمی مشابه را در مراسم عید قربان مسلمانان و قربانی شدن گوسفند در نزدیکی کعبه می‌بینیم. نسخه‌ای ناخوشایند از این موضوع را در تاریخ یونان می‌بینیم، و آن هنگامی است که یونانیان پس از غارت یک شهر و کشتار مردمش، برای آن که قضیه را نزد خدایان مشروع نمایند، چند تن از اسیران را به افتخار ایزدانشان می‌کشتند و قربانی می‌کردند.^۱

بنابراین قربانی کردن گاو، بخشی از زندگی دینی و اقتصادی قبایل رمه‌دار ایرانی بوده است. آیین قربانی جنگاوران به افتخار آنهایتا نمونه‌ای آغازین و پیشازرتشتی از این رسم را نشان می‌دهد و روشن است که زرتشت همین قاعده را طرد کرده و آن را با قربانی گیاهی و پیشکش کردن بخور و دعا – یعنی اموری مینوی و خالی از خشونت – جایگزین کرده است.

^۱. در مورد قربانی انسانی در یونان باستان بنگرید به وکیلی، ۱۳۸۹ (ب): ۵۲۷-۵۲۴.

با این همه شگفت آن است که قربانی گاو در آیین مهر در کل از چارچوب معنایی یاد شده خارج است. در اینجا گاوی آسمانی و آغازین که بعدتر نزد زرتشتیان به گاو یکتاداد شهرت یافت، قربانی می‌شود. این گاو رمه‌ی مردمان نیست، که به مفهومی ازلی و انتزاعی می‌ماند. پیشتر در زند گاهان نشان داده‌ام که زرتشت در گاهان با یک همانندی زبانی بازی‌هایی هنرمندانه کرده است و با نوسان در میان دو معنای واژه‌ی اوستایی «گئوش» تصویرهای زیبایی آفریده است. این کلمه در اوستایی هم گاو معنی می‌دهد و هم گیتی. حدسی که با توجه به قدمت و دیرپایی داستان گاوکشی مهر می‌توان زد، آن است که چنین ایهامی پیش از زرتشت نیز شناخته شده بوده و در میان مهرپرستان رواج داشته است. در این حالت، کنش گاوکشی مهر معنا می‌یابد. این در واقع استعاره‌ای برای نابود کردن گیتی در شکل آغازینش بوده، و بازآفرینی آن در وضعیت کنونی‌اش. زرتشت این تصویر را و نهاد تا برداشت فلسفی چشمگیرش در مورد تمایز دو عرصه‌ی مینویی و گیتیانه را جایگزین آن سازد، و بعدتر این تمایز به هسته‌ی مرکزی آیین مهر زرتشتی شده نیز تبدیل شد. اما احتمالاً روایت نخستین مهرپرستانه تنها در قلمرو گیتی محدود بوده و کردار مهر شبیه به رفتار مردوک یا هوروس بوده که با کشتن ایزد آشوب آغازین و با استفاده از کالبد کینگو یا ست، آفرینش جهان را آغاز می‌کنند.

به این ترتیب، مهر نمونه‌ای آغازین از یک ایزد معمار و سازنده‌ی ایرانی بوده است. ایزدی که همتایش را در سایر تمدن‌ها هم می‌بینیم. چنین ایزدی در تمام تمدن‌ها جوان‌تر از ایزدان کهنسال‌تر آسمان و زمین است، و به خاطر نیروی مردانه و هنر جنگاوری و چیرگی‌اش بر دشمنی از جنس آشوب، به مرتبه‌ی شاه خدایان برکشیده می‌شود. چنین روندی هم در مورد مردوک بابل مصداق دارد و هم در مورد هوروس مصری، و حتا شاید چیرگی ایندره بر ورتره در وداها را هم بتوان نسخه‌ی دیگری از آن دانست. ناگفته نماند که این روایت‌ها رونوشت یا وام‌گیری‌ای از هم محسوب نمی‌شوند. بلکه تنها مضمونی مشترک و عمومی هستند که در

تمدن‌های گوناگون به شکلی مشابه تجربه شده و در قالب‌هایی با ساختارهای همگون اما جزئیات واگرا بازنموده شده‌اند.

بنابراین مهر آغازین احتمالاً نوعی شاه‌خدایان جوان و جنگاور بوده که با انجام عمل قربانی نظامی نو را برای هستندگان به ارمغان می‌آورد. لقب اهورا و بغ هم از این رو به او منسوب است، که همین موقعیت ارجمند و مهم را در میان سایر ایزدان نشان می‌دهد. همچنین این که مهر را در نگاره‌های رومی همچون جوانی نوخاسته نشان می‌دهند و در مهریشت نیز همچون جوانی پانزده ساله بازنموده شده، باید به این دلیل باشد. این که اسطوره‌ی دیرینه و کهن گاوکشی وی چه بوده درست روشن نیست. اما گویا روایتی متمایز از سایر شاه-ایزدان جوان بوده باشد. هوروس، مردوک و ایندره از آن رو به جایگاه شاه ایزدان برکشیده شدند که با دشمنی بزرگ و مهیب و آشوبگون جنگیدند و وی را از پا در آوردند. مهر اما گاو را می‌کشد و همان عمل قربانی رایج در میان مردمان را به جا می‌آورد. اما چرا یک ایزد جنگاور باید با چیرگی بر جانوری سودمند و بی‌آزار چنین مقامی بیابد؟

یک احتمال آن است که گاو در اساطیر کهن ایرانی نشانه‌ی نیرویی آسمانی و نیرومند بوده و موقعیتی همچون اژدهای ورتره را اشغال می‌کرده است. ردپاهایی از عصر هخامنشی در دست است که نشان می‌دهد گاو در این زمان همچون نمادی برای ماه و شب و پاییز دانسته می‌شده و از این رو چیرگی شیر بر گاو، می‌توانسته به غلبه‌ی خورشید بر ماه، چیرگی روز بر شب، و بازآمدن دوباره‌ی بهار پس از زمستان تعبیر شود. در این حالت گاو بیش از آن که دشمنی مهیب و خشمگین باشد، نمادی طبیعی و عنصری هستی‌شناختی است که شکسته شدنش دستمایه‌ی ظهور نظم‌های نو قرار می‌گیرد.

شاید از همان ابتدا، این قربانی کردن مهر با نمادها و استعاره‌هایی پیچیده‌تر هم گره خورده باشد. دست‌کم در آیین زروان که ردپاهای روشنی از بزرگداشت مهر در آن دیده می‌شود، از قربانی کردن خویشتن سخن به

میان آمده و مهر و گاو نیز چه در تندیس‌های رومی و چه نقش شیر و گاو هخامنشی همچون دو پیکره‌ی درهم تافته و همسان بازنموده شده‌اند. گاو بر خلاف اژدها و دیوهای مصری و بابلی ماهیتی یکسره متفاوت با ایزد کشنده‌اش ندارد. نامش هم معنای گیتی است و ماهیت سودرسان و نیکویش به خود خدایان مانند است. تا پیش از آن که زرتشت عرصه‌ی مینو را به هستی‌شناسی ایرانیان بیفزاید، گاو- گیتی همتای کل جهان تلقی می‌شد. بنابراین مهر بر خلاف ایزدان اژدهاکش و دیوکش با نیرویی مخالف و یکسره متمایز در نمی‌آویخت، بلکه با موجودی هم‌سرشت با خویش می‌جنگید. در روایت رومی مهر پس از کشتن گاو بزمی برپا کرد و با خدای خورشید در خوردن گوشت گاو قربانی سهیم شد و به این ترتیب این دو با هم یکی شدند. این باید بازتابی از تغذیه‌ی مردمان باستانی از گوشت گاو قربانی باشد. رفتاری که با توجه به مقدس بودن گاو و نشان‌دار شدنش در جریان عمل قربانی، نوعی سهیم شدن در تقدس خدایان هم محسوب می‌شده است.

قربانی گاو کنشی استثنایی است که توسط ایزدی همگون با گاو انجام می‌پذیرد، و در نهایت با تغذیه‌ی خود همان خدا از گاو، به اتحاد مجدد گاو و قربانگر منتهی می‌شود. در ضمن طبق اساطیر مهرپرستانه آفرینش هستی با همین قربانی و بزمِ بغ آغاز می‌شود. پس در اینجا با مضمونی استعاره‌ی و پیچیده روبرو هستیم که شاید پیش‌نمونه‌ای از اساطیر زروانی را هم به دست دهد. در اینجا ایزدی در واقع به قربانی کردن خود مشغول است. او ایزدی گردونه‌ران، جنگاور و جوان است که به جای درآویختن با دشمنانی دیوآسا، موجودی مقدس مانند گاو را طی مراسمی قربانی می‌کند و با گوشت و خون او هستی و جانداران را بر می‌سازد. او با این کار، همچون آن سرکرده‌ی قبیله‌ای کوچگرد که به خاطر تغذیه از رمه‌هایش، در وجود ایشان سهیم شده بود، در واقع بخشی از خویش را برای آفرینندگی قربانی می‌کند.

به این ترتیب به تعبیری از گاوکشی مهر دست می‌یابیم که به شکلی نامنتظره مدام نادیده انگاشته شده است. همه گاوکشی مهر را یک عمل جادوگرانه، آیینی و خشونت‌آمیز تلقی کرده‌اند. در حالی که در این میان از دو واقعیت مهم غفلت شده است. نخست آن که قربانگر در اینجا خود خداوند است و دریافت‌کننده‌ای وجود ندارد، و دوم آن که قربانی دستمایه‌ی عمل آفرینش قرار می‌گیرد، نه تغذیه‌ی موجوداتی برتر. با کمک از الگوی زروانی می‌توان دریافت که در اینجا با مفهومی تازه و پیچیده‌تر از مفهوم قربانی کردن روبرو هستیم. مهر در واقع در جریان قربانی، گاو خود را قربانی می‌کند و با چیرگی بر سویه‌ی مادی و گیتیانه‌ی خویشتن - که در قالب گاو بازنموده شده - قدرت لازم برای خلقت را به دست می‌آورد.

مهر از دیرباز نماد یک جنگاور ایرانی نژاده بوده است و در عصر هخامنشیان چندان با مفهوم انسان آرمانی عصر، یعنی پارسی گره می‌خورد که تا پانصد سال بعد در کشوری دوردست و دشمن مانند روم همچنان با همین رمزگان شناخته می‌شد. مهرپرستان برای پیروی از انضباطی اخلاقی به وی می‌پیوستند و می‌پذیرفتند تا همچون سربازان مهر برای مبارزه با دروغ بکوشند. این مضمون همدست خدا شدن و یآوری با وی بر ضد دروغ مضمونی است که از مجرای آیین زرتشت به مهرپرستی وارد شد، اما احتمالاً شکلی ابتدایی‌تر از آن بین مردان جنگاور مهرپرست در قبایل کهن ایرانی وجود داشته است. در تمام این موارد نزدیکی به مهر و همراهی با وی نیازمند دستیابی به انضباط و قدرتی است که از خویشنداری و فداکاری جنگاورانه بر می‌خیزد. شاید قربانی شدن گاو به دست مهر، یا قربانی شدن زروان به دست زروان نمودی از این چیرگی بر نفس باشد. جالب آن است که مضمون یاد شده به روشنی و صراحت تمام در مهم‌ترین شاخه‌ی بازمانده از آیین مهر ایرانی یعنی در تصوف باقی مانده است. هم در فتوت و عیاری که دنباله‌ی مستقیم آیین مهر شهبازان است، و هم در تصوف و عرفان ایرانی که شاخه‌ی دینی و مغانه‌ی آن را نشان می‌دهد، با مفهوم مرکزی کشتن نفس

و چیرگی بر خویشتن روبرو هستیم.^۱ این چیرگی بر خویشتن در نزد عیاران و فتیان ماهیتی ورزشکارانه و جنگاورانه داشت، اما کم کم بعد از شکست‌های پیاپی ایرانیان از اقوام مهاجم بیگانه، به عرصه‌ای مینویی کوچید و به خصوص در بیان روانشناختی‌اش شهرت و اهمیت یافت.

قربانی کردن خود و بازآفریدن هستی و خویش با این کنش جادویی، مضمونی نیست که به کوچگردان و مهرپرستان منحصر باشد. یکی از نموده‌های دیگر این امر را در میان مردم یکجانشین می‌بینیم، که با اساطیر رستاخیز گیاهی گره خورده است. باروری خاک و سرسبزی زمین در قلمرو کشاورزانه با گذر فصل‌ها و توالی زمستان و تابستان مربوط است و از این رو امری همیشگی و پایدار نیست، که از چرخه‌های سرما و گرما پیروی می‌کند که طی آن گیاهان و خاک برای مدتی می‌میرند و بعد بار دیگر باز زاده می‌شوند. از این روست که در بیشتر تمدن‌های باستانی ایزد نماینده‌ی کشاورزی موجودی مقدس و شهید دانسته شده است که می‌میرد و بار دیگر زنده می‌شود.

از دیرباز فرا رسیدن بهار و چیرگی گرما بر سرما با اسطوره‌ی خدای شهید پیوند داشته است. بر اساس این اسطوره، ایزد باروری و زایش گیاهان که در خزان از پا در آمده و مرده بود، با فرا رسیدن نوروز بار دیگر زنده می‌شود و برای نیمی از سال بر زمین حاکم می‌گردد. کهن‌ترین شکل از این ایزد شهید در دوموزی سومری دیده می‌شود، اما ایزدان نامدار دیگری مانند تموز بابل و آتیس فنیقی و اوزیریس مصری نیز به این رده تعلق دارند. تمام این ایزدان در جریان حوادثی معمولاً حماسی و جنگاورانه به دست دشمنان‌شان کشته می‌شوند و بعد بار دیگر پیروزمندانه باز می‌گردند و سلطنت خویش را باز می‌یابند. آشکار است که این داستان

¹. Zwirn, 1989: 2-18.

پس شکل جدیدی از تقدس ظهور کرد که در بدن قربانی و خوراکی که پیشکشِ خدایان می‌شد، تجلی می‌یافت. اسطوره‌ی جدید قربانی شونده و قربانی کننده و قربانی را با هم یکی می‌ساخت و به این ترتیب خودِ فرآیند قربانی کردن را همچون رمزی برای آفریدن و دگرگون ساختنِ هستی به کار می‌گرفت. دیگر قربانی کردن تلاشی بنده‌وار و زاهدانه برای جلب نظر موجودی بیگانه و قدرقدرت نبود، که خودش به عملی جادوگرانه تبدیل شده بود که به طور مستقیم به دگرگون ساختن هستی منتهی می‌گشت. احتمالاً در این چارچوب است که برهمنان هندو باور داشتند خدایان به خاطر قربانی گزاردنِ ایشان خلق شده‌اند. همچنین اشاره‌های اوستایی که در آن ایزدان نیز —حتا خدای یکتایی مانند اهورامزدا— برای چیرگی بر دشمن قربانی می‌گزارند، از همین زمینه برخاسته است.

[illegible]

[illegible]

at râtâm zarathusitrô tanvascît hvah'yâ ushtanem dadâitî paurvâtâtem
mananghascâ vanghêush mazdâi shyaothanahyâ ashâi yâcâ uxdhah'yâcâ
seraoshem xshathremcâ.

و کردار و دل آگاهی و نیروی خود را نزد اِشه (پیشکش می کند).»

روشن است که در این تعبیر جدید از قربانی کردن، نقطه‌ی اوج داستان زمانی فرا می‌رسد که ایزدی خود را قربانی کند. قاعدتاً این بزرگ‌ترین ایثار و بنابراین اثربخش‌ترین عمل برای دگرگون ساختن هستی محسوب می‌شود. ایزدی که خود را برای خود قربانی می‌کند، پیچیده‌ترین و دشوارترین شکل از عمل قربانی کردن را با یگانه ساختنِ هر سه عاملِ بر سازنده‌اش به انجام می‌رساند. قربانی، قربان‌گر و قربانی‌گیرنده همه در اینجا یک نفر هستند و به این ترتیب به کنشی خالص و کاملاً خودارجاع دست می‌یابیم که جوهره‌ی تحولی بزرگ و کیهانی را بر می‌سازد. در اساطیر ایرانی، زروان که هزار سال در غیابِ سایر خدایان برای باروری خویش قربانی می‌کند، در چنین موقعیتی قرار دارد و عظمت دستاورد او هنگامی روشن می‌شود که دریابیم بعد از قربانی، است که اهریمن و اهورامزدا از دل او زاده می‌شوند و هستی وجود می‌یابد.

در مورد خدای شهید کشاورزان و رمه‌داران، طبیعی بوده که این کنش قربانگرانه و شهید شدن ایزد گیاهی با هم پیوند بخورند و به مهم‌ترین رخداد سالیانه -یعنی چیرگی نهایی گرما بر سرما در بهار- منتهی شوند. اما تنها نمود خدای شهید کشاورزان گیاهان نیستند، که همتایی جانوری هم برایش وجود دارد و آن گوسفند است. گوسفند یکی از اولین دام‌هایی است که اهلی شد و به دلیل اندازه‌ی کوچک و قدرت سازگاری بالایی که با اقلیم‌های متفاوت دارد، خیلی زود به عنوان مهم‌ترین دام تأمین کننده‌ی گوشت برای جوامع انسانی

اهمیت یافت. به همین دلیل هم دلالت اصلی گوسفند در جوامع باستانی، با خوراک و گوشت خوردنی و به همین دلیل فراوانی و ثروت و باروری خاک و مراتع پیوند خورده است.

به این ترتیب شبکه‌ای از نمادها وجود داشته که گوسفند (نماد جانور قربانی شونده) را با خورشید (ایزد شهید و نجات بخش) و رستاخیز زندگی گیاهان در بهار مربوط می‌ساخته است. این ارتباط را به خوبی می‌توان در داستان‌های اساطیری جهان باستان مشاهده کرد. در سومر باستان ایزدبانوی گوسفندان دوتور نام داشته که مادر دومی، یعنی همان ایزد شهید است. دومی در ضمن حامی چوپانان هم هست. در مصر باستان نیز خدایی به نام خنوم وجود داشته که سری همچون گوسفند نر دارد و نماد سرچشمه‌ی نیل و خاستگاه باروری خاک دانسته می‌شده است.

او نیز مانند زروان با انجام اعمالی جادویی در آغاز زمان کل هستی را به شکل تخمی آفرید و سایر خدایان و چیزها از دل آن بیرون آمدند. نام خنوم در مصری باستان به معنای سازنده است و به همین دلیل بعدتر با ایزد خورشید (رع) نیز یکی دانسته شده است. در دین زرتشتی آغازین، همزمان با طرد میترای گاوکش، وهمنه‌ی خردمند بزرگ داشته شده است که حامی چوپانان هم هست. یعنی به تعبیری می‌توان مهر فراخ چراگاه و بهمن حامی رمه‌داران را رقیبانی دانست که در جریان انقلاب زرتشتی در برابر هم قرار گرفتند و هردو مدعی پشتیبانی از رمه و چوپانان شدند. از همین جا به مفهوم اساطیری بره نیز می‌توان پی برد. معنای برج بره در دایره‌ی دوازده نشانه‌ی افلاک نیز به این دلالت باز می‌گردد و همچنین اشاره‌ای در عهد جدید که در آن مسیح (یعنی خدای شهید) به بره مانند شده است.

احتمالاً در دوران هخامنشی بود که مهر جنگاور و کوچگرد، که برای دستیابی به فر مردانه و پیروزی جنگجویانه خویشتن را قربانی می‌کرد و به این ترتیب کشتن نفس و دگرگون ساختن هستی را تمرین می‌کرد، با ایزد کشاورزانه‌ی شهید گره خورد. دومی، آتیس و اوزیریس ایزدانی بودند که بر خلاف مهر ماهیتی

ملایم و صلح‌جو و آرامش‌طلب داشتند. آنان نمایندگان شکلی گیاهی از قربانی کردن خویش بودند که به‌ویژه با رهایی از مرگ و رستاخیز سالانه و بعدتر در عرفان ایرانی و مسیحیت با توبه و تطهیر گناهان پیوند می‌خوردند. احتمالاً در دوران هخامنشی بود که همزمان با یکجانشین شدن گسترده‌ی قبایل آریایی و فراگیر شدن روابط میان تمدن‌های گوناگون، خدایان شهید کوچگرد و یکجانشین با هم یگانه شدند و مهرپرستی زرتشتی پدیدار آمد.

این مهرپرستی جدید – که بعدها تا روم هم سفر کرد – بر اتحاد میان مهر کوچگرد و چارچوب کشاورزانه‌ی زرتشتی و اخلاق برآمده از آن تأکید داشت. به همین دلیل هم مضمونی عرفانی مانند یگانه شدن با خداوند و ایزدگونه بودن ماهیت انسانی، که پیام اصلی زرتشت بود، با نظام انضباطی جنگاوران و کشتن نفس مهری جوش خورد و مفهوم جدیدی از انسان آرمانی را پدید آورد. احتمالاً این همان سرمشق و الگوی «من پرسی» بوده که تکاملش در دوران داریوش بزرگ آغاز شده و تا عصر اردشیر دوم به سرانجام رسیده است. در این سرمون غایی بوده که کنش پهلوانانه و مقتدرانه‌ی مهر، با قربانی ساختن سختگیرانه‌ی خود مادی‌اش (گاو) در کنار قواعد اخلاقی و کیهان‌شناسی دوقطبی زرتشتی نشسته و کنش جنگاورانه‌ی با ابعاد کیهانی را رقم زده است. در این زمینه است که کشتن نفس و سرباز خداوند شدن، با فرسگردسازی و آبادان و نو ساختن گیتی هم‌تا انگاشته شد و این هردو به مرتبه‌ی کرداری با اهمیت هستی‌شناختی برکشیده شد و بازتابی آخرت‌شناسانه یافت.

چنان که در زندگانه‌ها نشان داده‌ام، زرتشت آرمان غایی و رستگاری نهایی را در قالب دو کلیدواژه‌ی کمال و جاودانگی (خرداد و امرداد) صورتبندی کرده بود.^۱ این دو در واقع غایت‌های برخاسته از خدای شهید در

^۱. وکیلی، ۱۳۹۴: ۲۳۳-۲۴۷.

دو زمینه‌ی کوچگرد و کشاورز را نشان می‌دهند. مهر کوچگرد و دلاور که در میدان نبرد دروغ‌زنان را به خاک می‌افکند، از قربانی کردن خویش چیرگی بر نفس و عروجی هستی‌شناسانه را آماج کرده بود که می‌توان با مفهوم کمال نشانه‌گذاری‌اش کرد. از سوی دیگر، ایزدان شهید در جوامع پیشا آریایی کشاورز که نماینده‌ی رستاخیز گیاهی بودند، نامیرایی و جاودانگی را نمایندگی می‌کردند. زرتشت با گنجاندن هردوی این عناصر در والاترین جایگاه خواست‌های دینی‌اش، شکلی آمیخته از دو سبک یکجانشینی و کوچگردی را بیان نهاد، که شالوده‌ی عرفان ایرانی را در سده‌های آینده تشکیل داد.

۱۴. با توجه به آنچه که گذشت، تاریخ تحول و انقراض مهرپرستی باختری را می‌توان با دقت بیشتری بازسازی کرد. وقتی دو مفهوم خدای قربانگر و خدای شهید (احتمالاً) در جریان انقلاب دینی دوران اردشیر دوم با هم یگانه شدند، به دو شاخه‌ی کاملاً متمایز از اندیشه‌ی دینی دامن زدند. از یک سو، مهرپرستی ایرانی همچنان با محتوای زرتشتی‌اش باقی ماند و هسته‌ی مرکزی این چارچوب نظری – یعنی ایزدگونه بودن انسان و امکان یگانگی با خداوند – را در بطن خود حفظ کرد. این همان شاخه‌ای بود که عرفان ایرانی را پدید آورد و در دوران اسلامی نیز دوام آورد و با قدرت تمام تاریخ اندیشه‌ی ایرانی در این عصر را تعیین نمود.

شاخه‌ی دیگر تحول این خدای قربانی و قربانگر، ابتدا در پیوند با آیین یهود شکل گرفت و بعدتر در روم ریشه دواند و به دین مسیحیت امروزی تبدیل شد. تفاوت اصلی این شاخه با عرفان ایرانی آن بود که پیش‌فرض امکان تبدیل شدن انسان به خدا، در قلمرو باختری وجود نداشت. زمینه‌ی یهودی‌ای که مسیحیان نخستین مفهوم ایزد شهید را در آن می‌فهمیدند، سخت زیر تأثیر آیین‌های کهن سامی و ایزدان کشاورزانه‌ی کنعانی بود. در این زمینه سویی کشاورزانه‌ی خدای شهید از سویی کوچگردانه‌اش نیرومندتر بود. خاستگاه یهودی دین مسیح، در ضمن حضور یک ایزد قادر مطلق و قهار را نیز پیش فرض می‌گرفت که از هر نظر با

خدای زرتشتی متفاوت بود. به عبارت دیگر، امکان عروج انسان در پلکانی مهری و تبدیل شدنش به خداوند در این سپهر منتفی بود. از این رو پیامدهای قربانی شدن خداوند تنها در دایره‌ی بخشش گناهان و دستیابی به مغفرت الاهی محدود ماند. این امر دور از انتظار هم نبود، چون در حضور خداوندی قهار و کاملاً دوردست که همچون اربابی سختگیر به شکنجه یا نوازش بندگانِ فرودستِ خویش مشغول است، چیزی بیش از این را نمی‌توان آرزو کرد.

به این ترتیب، کشمکش میان دین مهری و مسیحیت در روم در واقع به رقابت میان دو نسخه از آیین مهر ایرانی مربوط می‌شود. آیینی که عناصرش هسته‌ی مرکزی دین زرتشتی را بر می‌ساخت، و احتمالاً به اشکالی کهنسال‌تر و رازورانه‌تر همچون فرقه‌ای در دین زرتشت در میان طبقه‌ی ارتشتاران رواج داشته است. این آیین ایرانی مهر در سوریه و فلسطین با زمینه‌ای یهودی ترکیب شد و دین مسیحیت را پدید آورد، و در آناتولی به دین رسمی پادشاهان کوماگنه تبدیل شد و از آنجا به روم کوچید و به دینی ارتشی - درباری تبدیل گشت. رقابت میان این دو شاخه از مهرپرستی بود که تاریخ دین رومی در سه قرن نخست میلادی را رقم زد.

ناگفته نماند که شمار آیین‌های رقیبِ مربوط به مهرپرستی در روم به این دو نسخه محدود نبوده است. واقعیت آن است که در قرون اول تا چهارم میلادی، سه نسخه از ادیان شرقیِ مربوط با مهر در روم به رقابت با هم مشغول بودند. یکی از آن‌ها، که همان مهرپرستی باختری باشد، روایتی کهن‌تر و زرتشتی‌تر از مهرپرستی را به دست می‌داد و به همین دلیل ماهیتی روادار داشت و به سرعت با باورهای چندخدایی رومی پیوند خود و به میان طبقه‌ی نخبه‌ی سیاسی این دولت نفوذ کرد. دیگری چنان که دیدیم، مسیحیت بود که تعصب یهودیان و یکتاپرستی سرسختانه‌شان را به ارث برده بود. شاخه‌ی سومي هم در این میان وجود داشته و آن دین مانی است.

این نکته معمولاً مورد غفلت واقع شده که عناصر مهری باستانی در دین مانوی نیز با قدرت تمام حضور دارند. در حدی که وقتی نویسنده‌ی کتاب «اعمال آرخلائوس» با لحنی جدلی بر مانویان خرده می‌گرفت، پیروان مانی را در ضمن پرستندگان میترا، خدای خورشید هم می‌دانست.^۱ اهمیت مهر در باورهای مانوی را با مرور منابع بازمانده از خود مانویان می‌توان دریافت و بر این مبنا روشن می‌شود که نسخه‌ای دیگر از دین‌های شرقی حامل مهرپرستی در روم حضور داشته که به جای تأکید بر توبه و گناه و بندگی (در مسیحیت)، یا جوانمردی و جنگاوری و عروج آسمانی به سوی خداوند (در میتراپرستی)، روایتی گنوسی و دوبین‌انگار از آفرینش را به دست می‌داده و به‌ویژه بر دیوشناسی و داستان‌های اساطیری رنگین و پیچیده مبتنی بوده است. مهر در میان مانویان جایگاهی ارجمند و والا داشته است. این جایگاه بر خلاف آنچه که در بیشتر منابع ذکر شده، از خاستگاهی بابلی و میانرودانی مشتق نشده، بلکه بیشتر زیر تأثیر نفوذ آیین‌های ایران شرقی قرار داشته است. مانی مهر را با نام میترا یا میترگ می‌شناسد و این اسمی سغدی-پارتی است که با میترا در هندی-بودایی همسان است. خاستگاه گویشی این نام با میتره و میهر/مهر در پهلوی متفاوت است و بنابراین از سنت مهرپرستی ایران شرقی به آیین مانی راه یافته است.

در میان پژوهشگران دو دیدگاه متضاد در مورد جایگاه مهر در آیین مانی وجود دارد. شدر معتقد است که مهر مانوی موجودی حاشیه‌ای و بی‌اهمیت است و همچون سنگواره‌ای از دین زرتشتی در این آیین باقی مانده است. در مقابل او، مری بویس و ویدن‌گرن قرار می‌گیرند که مهر را در نگرش مانوی ایزدی تراز اول و مهم می‌دانند.^۲ بویس این برداشت را بر این مبنا استوار کرده که مانویان در گزینش ایزدان بومی و هم‌تا دانستنشان با موجودات مقدس یا پلید اساطیر مانوی دارای آزادی عمل زیادی بودند و به همین دلیل هم به

^۱. Hegemonius, 2001.

^۲. Widengren, 1980.

سادگی با محیط‌های دینی متفاوت سازگار می‌شدند. در این شرایط تکرار شدن نام مهر و برجسته بودن نقش او در مرکز آیین مانی باید دلیلی داشته باشد، وگرنه اگر او موجودی حاشیه‌ای و فرعی بود، می‌بایست با خدایان محلی دیگر جایگزین شود.^۱

در واقع مهر اوستایی با دو ایزد در آیین مانوی همسان است. از دید هنینگ، این بدان دلیل است که سنت‌هایی محلی برای پرستش مهر در ایران وجود داشته و سغدیان و پارتیان و پارسیان تصویرهایی متفاوت از وی داشته‌اند. یکی از جلوه‌های مهر در متون مانوی، پیامبر سوم یا نریسف یزد است که از سویی با نریوسنگ یا «هریدیک فرشتگ» در متون مانوی یکسان است و از سوی دیگر در سغدی «میشی» یا «مهریغ» خوانده می‌شود که نام دیگر همان مهر است. دیگری مهر یزد است که نامش به معنای «خدا-مهر» است. مهر یزد یک ناجی آخرالزمانی است که طبق متون پارسی میانه‌ی تورفان^۲ با روح زندگی برابر است و اوست که در پایان تاریخ هستی بر اندیشه‌ی تاریکی چیره می‌شود و دیو آز، آن زاینده‌ی بزه و گناه را شکست می‌دهد.

روایت مانی در مورد آخر زمان با نسخه‌ی زرتشتی شباهت زیادی دارد. چنان که در گزیده‌های زادسپرم نیز می‌خوانیم که در پایان زمان اهریمن چهار سپهدار برای تاختن در چهار جهت بر می‌گزیند که عبارتند از زمستان و خشم و پیری و آشوب، و سپهسالار ایشان دیو آز است. طبق این روایت، سپاهیان اهورامزدا در نهایت به این ترتیب بر اهریمن چیره می‌شوند که در میان سپاهیان وی اختلاف می‌افتد و آز شروع می‌کند به بلعیدن سرداران خود و حتا اهریمن را هم تهدید می‌کند. در مینوی خرد هم می‌بینیم که هزار سال بعد از زمان مقرر، مهر یزد با پشتون همدست می‌شود با دیوان تاریک تخمه می‌جنگد. در این نبرد مهر با نیزه خشم را شکست می‌دهد و سروش او را از پا در می‌آورد. در نهایت هم مهر یزد است که دیو آز را در هم می‌شکند.

^۱. سوندرمان، ۱۳۸۵.

^۲. M3854, M867.

مرور اساطیر مانوی از این رو اهمیت دارد که به کمک آن در می‌یابیم که مهر در دست‌کم دو شاخه از آیین‌های شرقی رایج در روم، نقشی آخرالزمانی بر عهده داشته و همتای سوشیانس زرتشتی تلقی می‌شده است. با درک این موضوع بهتر می‌توان به پیوند میان مسیح و مهر پی برد. چون مسیح دعوت خود را با این ادعا شروع کرد که همان ناجی آخرالزمان یهودی است. ناجی در بافت یهودی‌اش دقیقاً از روی سوشیانس زرتشتی بر ساخته شده بود و در اصل ماهیتی جنگاورانه داشت. او یکی از نوادگان داوود بود که دشمنان قوم یهود (رومیان) را شکست می‌دهد و بار دیگر پادشاهی یهودیه را احیا می‌کند. احتمالاً مسیح در زمان زندگی خودش و پیروان نزدیکش همچنان به صورت نجات‌بخشی با همین رخسار شهرت داشته و به همین دلیل هم توسط رومیان اعدام شد. احتمالاً داستان برخاستنش از گور نیز به ضرورت برآورده شدن همین پیشگویی سیاسی باز می‌گشته است.

با این وجود وقتی دو نسل بعد مسیحیت به روم راه یافت، سیمای مسیح یکسره دگرگون شد و به خدایی شهید تبدیل شد که در آخرالزمان باز خواهد گشت و آن پیشگویی سیاسی را بر خواهد آورد. به عبارت دیگر، در مسیحیت رومی آغازین دو کنش در هم تنیده‌ی مهر از هم تفکیک شده‌اند. دو کردار اصلی مهر عبارتند از قربانی کردن گاو و بنابراین کشتن خویشان و شهید شدن، و همچنین چیره شدن بر دروغ‌زنان و داوری آخرالزمانی میان نیروهای نیک و بد و رقم زدن چیرگی هورمزد بر اهریمن. با توجه به این که مسیح با ادعایی مشابه قیام کرده و کشته شده بود، نیمه‌ی مربوط به ایزد شهید و قربانگر در مورد او هویتی مستقل یافت و در قالب رخدادی تاریخی که مصلوب شدن مسیح باشد، اعتبار پیدا کرد. نیمه‌ی دوم این حلقه که نقش آخرالزمانی وی بود و رونوشتی از همان پیشگویی سیاسی خوشبینانه‌ی زرتشتی - یهودی محسوب می‌شد، همچنان به آینده تحویل شد و عیسی را به شخصیتی تبدیل کرد که در پایان زمان باز می‌گردد و همگان را نجات می‌بخشد.

بررسی آیین مانی نشان می‌دهد که دست‌کم در قرن سوم میلادی که مانی به تدوین دین خویش مشغول بود، همچنان روایتی از همسانیِ مهر و سوشیانس در بابل و ایران زمین وجود داشته است و این همان است که مهریزد مانوی را پدید آورد. نسخه‌ی مانوی با وجود متأخرتر بودن، از نظر روایی و پیچیدگی اسطوره بسیار پیشرفته‌تر از هر دو نسخه‌ی مهرپرستی باختری و مسیحیت بود و از این رو باید در رقابت و اندرکنش این دو دین، به موقعیت تعیین‌کننده‌ی مانویت نیز توجه کرد. به‌ویژه که در نهایت آن قهرمانی سخن مسیحیان را به کرسی نشاند و چیرگی‌شان بر بقیه را تثبیت کرد، که خود در ابتدا مانوی بود. سنت آگوستین که صورتبندی مسیحیت غربی امروزی را کاملاً وامدار اوست، تا نه سال بر دین مانوی باقی بود و در این زمینه چندان پیش رفته بود که به او همچون یک روحانی مانوی می‌نگریستند. در واقع چنین می‌نماید که مسیحیت با دو دوره‌ی متفاوت از وام‌گیری‌های دینی تکامل یافته باشد. بار نخست در قرن اول و دوم میلادی و با برگرفتن عناصری از مهرپرستی باختری، و دوم بار در قرن چهارم و پنجم میلادی، که سنت آگوستین عناصری از مانویت – مانند انکار تن و پلید بودن لذت مادی و عزوبت کشیشان – را بدان وارد کرد.

تاریخی که از اندرکنش سه دین شرقی مهم در امپراتوری روم تصویر کردیم، به کمک اسناد بازمانده از مسیحیان نخستین پشتیبانی می‌شود. شواهد باز مانده از نویسندگان مسیحی نشان می‌دهد که ایشان دو دین ایرانی را به عنوان رقیب اصلی در برابر خود داشته‌اند. یکی مانویت، و دیگری مهرپرستی. ترتولیان در آثار خود به روشنی مسیحیت و یهودیت (judaismus et christianismus) را در برابر آیین میترای مقدس (sacrae Mithrae) قرار داده است.^۱ اوریگن در رساله‌ی «ردیه بر سلسوس» به فضل‌فروشی به سبک مهرپرستان تاخته است و آن را در کنار پیروان ایزیس و سراپیس مصری نکوهیده است.^۲ سیمون در مقاله‌ای

^۱ Tertulian, De praescriptione haereticorum 40.۳-۴.

^۲ xxi v-xxv. . Origen, contra Celsum 6.22,

این اشاره را دلیلی بر بی‌اهمیت بودن مهرپرستی و هم‌ارز بودنش با آیین‌های مصری دانسته است. این البته برداشتی شخصی است که به طور مستقیم از متن رساله‌ی اورینگن بر نمی‌آید. بر عکس، آنچه در این عبارت چشمگیر است، آن است که مسیحیان حتا هنگامی که به جدل بر ضد مهرپرستان مشغول بودند، ایشان را به فضل و دانشمندی می‌شناخته‌اند، و این موضعی است که همگان در مورد مانویان نیز داشته‌اند.

شواهد بازمانده از مهرپرستی رومی نشان می‌دهد که هسته‌ی مرکزی عروج انسان و امکان ایزدگونگی‌اش در این دین حفظ شده بود. در روم پلکان اخترشناسانه‌ی مهرپرستان و دلالت‌های هستی‌شناسانه‌ی آن کاملاً با دیدگاه عرفانی‌ای گره خورده بود که عروج انسان به سوی خدایان را ممکن می‌دانست. گزارش مهمی در این زمینه در متون جدلی مسیحی وجود دارد که به قدری جالب است که ترجمه کردن چکیده‌ی آن سودمند می‌نماید. اورینگن در پاسخ جدلی‌اش بر ضد سلسوس، بخش مهمی از ادعاهای او را که بر اعتقاد میتراپرستان متکی بوده، چنین نقد می‌کند:^۱

«متونی که امروزه در کلیساهای خداوند رواج دارند از هفت آسمان، یا از هیچ شمار معینی از آسمان‌ها سخن نمی‌گویند... سلسوس، در توافق با افلاطون می‌گوید که ارواح می‌توانند خود را از زمین به سوی این سیاره‌ها (آسمان‌ها) بگشایند. در حالی که موسی -کهن‌ترین پیامبر ما- می‌گوید که مکاشفه‌ای الهی بر پیامبر ما یعقوب نموده شد. یک نردبان که تا آسمان‌ها کشیده شده بود و فرشتگان خدا از آن بالا و پایین می‌رفتند، و خداوند بالایش را استوار کرده بود...»

بعد از این، سلسوس، که میل دارد آموخته‌هایش از این رساله‌ها را بر ضد ما به کار بگیرد، از رازهای پارسی نقل قول می‌کند، در آنجا که می‌گوید: این چیزها را اسناد پارسیان، و به‌ویژه رازهای میترای که در میانشان

¹. Origen, contra Celsum 6.22, xxi-xxiv.

ارجمند است، با رازورزی مورد اشاره قرار داده‌اند. چون در آخری (رازهای میتربی) از دو انقلاب سپهری بازنمایی‌هایی در دست است... از حرکت اختران ثابت و از آنچه که در مورد سیاره‌ها رخ می‌دهد. و درباره‌ی گذرگاه‌های روح از میان این‌ها. طبیعتِ تصویر ایشان چنین است: نردبانی هست با دروازه‌هایی باشکوه، و بر فرازش هشتمین دروازه. اولین دروازه از سرب، دومی از قلع، سومی از مس، چهارمی از آهن، پنجمی از آمیخته‌ی فلزها، ششمی از سیم و هفتمی از زر. آنان نخستین دروازه را به ساتورن مربوط می‌دانند، با سرب کندی حرکت ستارگان را نشان می‌دهند. دومی را به ونوس، که او را به خاطر نرمی و درخشش به قلع مانند می‌کنند. سومی به ژوپیتر، که سخت و محکم است. چهارمی به مرکوری، چون آهن می‌تواند هر چیزی را تاب آورد و برای کار و ضرب سکه به کار می‌رود. پنجمی به مارس، چون به خاطر آمیختگی چندین فلز، ناهمگون و متنوع است. ششمی، که نقره‌ایست رابه ماه. هفتمی که طلاست را به خورشید...

... علاوه بر این بگذار سلسوس به همراه سایر کسانی که این کتاب را می‌خوانند، بدانند که در هیچ بخشی از متون الهی معتبر و نبوغ‌آمیز به هفت آسمان اشاره نشده، و نه در میان پیامبران‌مان، و نه در بین حواریون عیسی، و نه توسط خودِ پسر خدا، آنچه را که آن‌ها از پارسی‌ها و کابیری وام گرفته‌اند را تکرار نکرده‌اند». با وجود انکار شکل اختری و مهرپرستانه‌ی اتحاد با خداوند، ناگفته پیداست که شکلی از این سهیم شدن در تقدس خداوند در آیین مسیح نیز وجود داشته است. تا جایی که از منابع مسیحی بر می‌آید، کهن‌ترین آیین‌های مسیحی عبارتند از غسل تعمید و عشای ربانی. غسل تعمید بیشتر بر سویی‌ی توبه‌کارانه و بخشش جویانه از ایزد نیرومند و تنگ‌نظرِ عهد قدیم استوار شده، اما آیین عشای ربانی دقیقاً همان بزم بغ مهری است که مشارکت در گوشت و خون خداوند و بنابراین ایزدگونه شدنِ پیروان را نشان می‌دهد. اشاره‌هایی که در کهن‌ترین منابع مسیحی به عشای ربانی وجود دارد، نشانگر قدمت این رسم در میان مسیحیان است و این همان است که تبار مهرپرستانه‌ی مسیحیت را نشان می‌دهد و آن را همچون شاخه‌ای یهودی-سوری از

مهرپرستی ایرانی باز می‌نماید. به همین ترتیب، تأکید مسیحیت بر مهربانی مسیح و پافشاری بر اینکه تنها با دوست داشتن عیسی مسیح و ایمان به وی می‌توان رستگار شد، به نسخه‌ای ساده شده و عامیانه از مفهوم مهر ایرانی شبیه است. مفهومی که در زمینه‌ی ایرانی از دیرباز نقشی کارکردی و دقیق و حتا کمی شده به خود گرفته بود و دلالتی عرفانی داشت.

هرچند در قرون اول و دوم میلادی مسیحیت بخشی از مفاهیم و مراسم مهری را وام گرفت، اما این امر چیزی از دشمنی مسیحیان با آیین مهر نکاست. تا جایی که از اسناد تاریخی بر می‌آید، مسیحیت آغازین فرقه‌ای اعتراضی در میان یهودیان لوانت بوده است که برخی از عناصر ایرانی – به‌ویژه ظهور سوشیانس و نجات یافتن مؤمنان در آخرالزمان – در آن برجستگی داشته است. تا جایی که می‌دانیم این فرقه توسط یحیای تعمید دهنده تأسیس شده و مسیح شاگرد وی بوده است. کهن‌ترین آیین‌های این فرقه همان غسل تعمید و عشای ربانی است که شرحش گذشت، و درباره‌ی نظام الاهیات و دستگاه اخلاقی مسیحیان اولیه چیز زیادی نمی‌دانیم. غیاب هر اشاره‌ای به یک دستگاه نظری منسجم در مورد هستی، و همگونی دستورهای اخلاقی مسیح با بافت یهودی جامعه‌اش، نشان می‌دهد که به احتمال زیاد خود مسیح یهودی معتقدی بوده و در درون بافت یهودیت سخن می‌گفته است.

به این ترتیب، ورود عناصری مانند زاده شدن مسیح از مادری باکره، الوهیت مسیح و برابر بودنش با خدای شهید، و نقش هستی‌شناختی قربانی شدن وی در بخشش گناه نخستین آدمیان، همگی عناصری بوده‌اند که در سده‌های اول و دوم میلادی پدید آمده‌اند. چون در منابع قدیمی‌تر مسیحی نیز ردپایی از آنان نمی‌توان یافت. شکل دیگری از تمام این باورها در همان زمان در همان قلمرو تکوین مسیحیت وجود داشته و چنان که دیدیم توسط مهرپرستی باختری تبلیغ می‌شده است. از این رو تردیدی وجود ندارد که مسیحیان بخشی

عناصر اعتقادی خود را از این جریان فکری وام گرفته‌اند. با این وجود مسیر این وام‌گیری سراسر نبود و معمولاً به دنبال مقاومتی در برابر باورهای مهری رخ می‌داد.

یک نمونه‌ی خوب آن را در ماجرای زاده شدن مسیح از مادری باکره می‌توان باز جست. چنان که گذشت، این روایت احتمالاً شکلی بازسازی شده از پیوند میان مهر و ناهید است و قدمتش در ایران زمین به عصر هخامنشی می‌رسد. رمزگذاری مهرابه‌ها در روم نشان می‌دهد که بقایایی از این باور در شاخه‌ی باختری همچنان وجود داشته، اما گویا در بیشتر موارد با اسطوره‌ی زایش مهر از سنگ جایگزین شده است. هرچند باور به زایش خدای شهید/ قربانگر از مادری باکره در مسیحیت نیز وام‌گیری شد، اما جالب است که بخش عمده‌ی مخالفان و منتقدانی که زایش مهر از غار را ریشخند می‌کردند، همین مسیحیان بودند. احتمالاً ایشان همان کسانی بودند که در نهایت داستان ظهور مهر ناجی از دل کوه باکره را در قالب تولد عیسی مسیح از مریم باکره بازتولید نمودند. شباهت میان آرای این دو به قدری بود که یوستین شهید (۱۶۵-۱۰۰ م.) از قدیسان مسیحی، در رساله‌ای که درباره‌ی بحث و جدلش با تروفوی یهودی نوشته، ادعا کرده که روند وام‌گیری واژگونه بوده و این مهرپرستان بودند که داستان زایش میترا از سنگ و رستاخیز وی از غار را از مسیحیان دزدیده‌اند.

حتا امروز نیز تنور جدل درباره‌ی وام‌گیری‌های متقابل مسیحیت و مهرپرستی رومی همچنان گرم است. مسیحیان با تأکید بر این که از دین مهرپرستی رومی تا پیش از سال ۱۰۰ م. اثری دیده نمی‌شود و این که انجیل‌های اصلی توسط حواریون عیسی و پیش از سال ۱۰۰ م. نوشته شده‌اند، وام‌گیری مسیحیان از مهرپرستان را مردود دانسته‌اند و به وام‌گیری واژگونه‌ای از مسیحیت در دین مهر باور دارند. چنان که مرور کردیم، هردو ادعای یاد شده نادرست است. آیین مهر باختری سابقه‌ای بسیار دیرینه دارد که در کوماگنه و رومانی به قرن دوم پ.م و در ایران زمین به قرن پنجم و چهارم پ.م می‌رسد. در ضمن در منابع آغازین مسیحی اشاره‌های

روشن و صریحی به سیمای الهی و جا افتاده‌ی بعدی از مسیح وجود ندارد و بخش عمده‌ی متون مقدسی که مسیحیتِ امروزی را بر می‌سازند و عناصر مهری را در خود حمل می‌کنند، بسیار دیرتر و میان سده‌های دوم تا پنجم میلادی نوشته شده‌اند.

گذشته از این، چنان که دیدیم، این نکته که مهرپرستان ایزدِ آخرالزمانی می‌دانسته‌اند و از این رو آن را همتای مسیح می‌گرفتند، ستون دیگری است که شباهت میان آرای مسیحیان و مهرپرستان بر آن استوار شده است. با توجه به قدمت دیرپای آیین مهر در ایران، و نوپا بودن مسیحیت در روم، تردیدی وجود ندارد که خاستگاه این آرا و اندیشه‌ها مهرپرستی بوده و بعدتر به مسیحیت راه یافته است. چنان که یامائوچی به خوبی نشان داده، در متنی گنوسی به نام «رساله‌ی مکاشفه‌ی آدم» که در حدود سال ۱۱۰ میلادی در اسکندریه نوشته شده، به بخش مهمی از مراسم مهری در زمینه‌ای مسیحی اشاره شده است. به عنوان مثال داستان زاده شدن ایزد از سنگ و اسطوره‌ی نجات بخش به شکلی کاملاً ایرانی در این متن دیده می‌شوند. از دید یامائوچی، این عناصر در میانرودان به آیین مندایی منتقل شده و از مجرای آن به مسیحیت راه یافته و نگرش گنوسی مسیحی را در شمال مصر پدید آورده است.^۱

همچنین سنت آگوستین در بحثی جدلی بر ضد میتراپرستان، اطلاعات ارزشمندی در مورد ایشان به دست می‌دهد، بحث جدلی او در مورد رقیبانش، سه نکته را در بر دارد. نخست آن که میتراپرستان در جلب نظر مسیحیان و گرواندن ایشان به خویش موفق بوده‌اند، و آگوستین در این مورد احساس خطر می‌کرده و به پیروانش هشدار می‌داده است. دوم آن که دلیلِ کامیابی میتراپرستان هم ذکر شده، و آن هم این که حجاب‌ها (رازورزی)، گزیده‌ی سخنان، و ابزارهای ایشان برای مسیحیان جذاب بوده است. سوم، که بسیار تعجب‌برانگیز

^۱. یامائوچی، ۱۳۸۵.

است، این که آگوستین رهبران مهرپرستی را به فریبکاری متهم می‌کند و از یک کاهن میترای نقیض می‌کند که گفته بود میترا، خود همان مسیح (مسیحی) بوده است.^۱ بنابراین روشن است که حتا همسانی خدای شهید در آیین مهر و مسیحیت نیز از همان ابتدا برای پیروان هر دو دین آشکار بوده است.

گذشته از استخوان‌بندی مفهومی و چارچوب اساطیری، مسیحیان بخشی چشمگیر از نمادها و علائم مهری را نیز وام‌گیری کردند. مثلاً شکی وجود ندارد که حتا علامت صلیب در ابتدای کار علامتی مهری بوده است و بعدتر توسط مسیحیان وام‌گیری شده است. نمونه‌ی دیگر این وام‌گیری، حرکتِ صلیب کشیدنِ ترسایان، یعنی لمس شانه‌ی راست و چپ، و بعد پیشانی و قلب است، که به عنوان حرکت عبادی خاص مسیحیان شهرت یافته است. این علامت به احتمال زیاد نشانه‌ی حضور چهار ایزد اصلی درگیر در تاریخ هستی بوده است. این چهار تن عبارتند از ایزد آفریننده (زروان)، ایزد نیکوکار و بدکردار (اهورامزدا، اهریمن)، و ایزد داور (مهر) که با چهار عنصر و چهار جهت اصلی برابر دانسته می‌شده است. احتمالاً در ابتدای کار دست راست و چپ اهورامزدا و اهریمن، پیشانی اندیشمند و آفریننده، زروان و قلب مهرورز و داوری‌کننده، مهر را نشان می‌داده‌اند. چون این گزارش را داریم که در مهرپرستی رومی، نوآموزان پس از اجرای مراسم تشریف و دست دادن به پدر (رهبر جرگه‌ی محلی مهرپرستان) همین علامت را بر دست راست خود خالکوبی می‌کردند و به این ترتیب نشان می‌دادند که به ارتش ایزد مهر پیوسته‌اند. جالب توجه است که این عبارت «ارتش خدا» دقیقاً همان است که در قرآن نیز به صورت «جندالله» با وام‌گیری از کلمه‌ی فارسی «گند» (سپاه) به کار گرفته شده است.

¹. Augustine, In Johannis evangelium tractatus, VII, 6.

ترتولیان در آثار جدلی خود بر ضد مهرپرستان، چنین نوشته که مهرپرستان دو شکل از صلیب -یکی با بازوهای برابر و یکی با یک بازوی بلندتر- و یا نقش گردونه‌ی مهر -که بعدتر مشتقی از آن به نماد نازی‌ها تبدیل شد- را بر پیشانی خود نقش می‌کرده‌اند.^۱ این رسم نقش کردن علامت ایزد بر پیشانی را چنان که دیدیم در منابع هندی باستان نیز به مهرپرستان و مغان مهری نسبت داده‌اند و در کل یک سنت آریایی باستانی بوده است. چنان که هنوز هم برهمنان و بلندپایگان دین هندو خالی رنگی را به علامت سرسپردگی به ایزد شیوا یا ویشنو بر پیشانی‌شان نقش می‌کنند. در این مصرع از شعر حافظ که «رقم مهر تو بر چهره‌ی ما پیدا بود»، اگر کلمه‌ی دوم مهر خوانده شود قطعاً، و اگر مهر خوانده شود احتمالاً به همین رسم اشاره می‌کند.

بنابراین گذشته از مضمون اصلی مسیحیت که باور به رستاخیز خدایی قربانی شده است، سایر نشانه‌ها و نمادهای مسیحیت نیز سخت با مهرپرستی شبیه می‌نماید. در واقع هسته‌ی مرکزی باورهای مسیحی و مهرپرستی به قدری به هم شباهت دارند که حتا نویسندگان جهان باستان نیز در این مورد ابراز شگفتی کرده‌اند.^۲ فهرست شباهت‌های میان مهرپرستان و مسیحیان این موارد را در بر می‌گیرد: وجود محفل‌هایی از پیروان برگزیده (مغان و کشیشان) که سلسله مراتبی روحانی و مدیریتی را در خود دارند، آیین پالایش با غسل تعمید،^۳ آیین خوردن نان و شراب مقدس و بزم دینی، باور به زاده شدن ناجی (مهر یا عیسی) از مادری باکره، و پیوند زایش ناجی با غار، که به‌ویژه در مسیحیت در کهن‌ترین نسخه از داستان زایش عیسی، در انجیل غیررسمی جیمز تصریح شده است، و گرفتن جشن تولد ناجی در شب یلدا یا کریسمس، که این مورد در سال ۳۲۰م. میان مسیحیان رسمیت یافت.

^۱. Tertulian, De praescriptione haereticorum 40.3-4.

^۲. Cumont, 1911: 191.

^۳. Larson, 1977: 190.

امروز مسیحیان نیز مانند مهرپرستان یکشنبه را روز مقدس هفته می‌دانند و در این روز به کلیسا می‌روند و این در سنت مهری روزی است که میترا کشته شده بار دیگر زنده شد و در پیوند با خورشید به آسمان رفت. نام روز مهر همچنان در نام انگلیسی این روز (Sunday) باقی مانده است و در سایر زبان‌های اروپایی هم مصداق دارد. این که روز یاد شده ابتدا مهری بوده و بعد به مسیحیت راه یافته از این جا معلوم می‌شود که در دو قرن نخست میلادی مسیحیان همچنان بنابر سنت سبت یهودی، شنبه را روز مقدس و آیینی خود می‌دانستند و بعدتر آن را به یکشنبه تغییر دادند. جشن مسیحی موسوم به ایفانی که برای بزرگداشت رسیدن سه مغ و تایید عیسای نوزاد توسط ایشان برگزار می‌شود نیز دقیقاً از روی مناسک مهرپرستانه‌ی مشابهی وام‌گیری شده و تازه در سال ۸۱۳ م. در مسیحیت پذیرفته شد.^۱

همچنین لقب پاپ (بابا) در راس سلسله مراتب روحانی بی‌تردید خاستگاه مهرپرستانه دارد. این را هم از ساختار ایرانی نام می‌توان دریافت، و هم از این حقیقت که برخی از رهبران مسیحی اولیه به کار بردن این لقب را تحریم کرده بودند. همچنین واژگان پتر (به معنای سنگ) و ماس (mass: به معنای سرود دینی) خاستگاهی مهری دارند.

هم مهرپرستان و هم مسیحیان کنترل بر خویشتن را ارجمند می‌شمردند و به پرهیز از کامجویی جنسی قایل بودند. آیین ازدواج با خداوند در مهرپرستی رواج داشته و دومین پله‌ی سلسله مراتب مردانه‌ی مهری به همین دلیل بانو خوانده می‌شده است. ترتیب مشابهی را در نظام صومعه‌ای مسیحی می‌بینیم که در قرن سوم و چهارم میلادی و بسی دیرتر از مهرپرستی تکامل یافت. نمادهایی مانند صلیب برای پیروان و هاله‌ی نورانی دور سر برای بازنمودن خدای انسان‌ریخت از مهرپرستی سرچشمه گرفته‌اند.

^۱. Pomeroy, ۱۹۰۴: ۵۵.

ساختار عمومی این دو دین در واقع یکسان بودند و نسخه‌هایی برگرفته از دین زرتشتی محسوب می‌شدند. هردوی این ادیان —مانند زرتشتی‌گری— به وجود ایزد یگانه و شیطان، بهشت و جهنم، و نامیرایی روح معتقد بودند. هردو تاریخ را در چارچوبی هزاره‌گرایانه و محدود و هدفمند می‌نگریستند و شکلی از مفهوم قیامت و رستاخیز را دارا بودند. در هر دو دوزخ از شیطان‌ها و دیوها و بهشت از ساکنانی زیبا و خوشبخت انباشته شده است و به ترتیب در زیرزمین و آسمان قرار دارند.^۱ در هردو تاریخ جهان با یک توفان بزرگ آغاز می‌شود و در هردو شخصِ خدای نجات‌بخش (میترا و عیسی) با لقبِ کلام (logos) خوانده شده است.^۲ علامت گاو قربانی شده در گاو در میان مسیحیان با میکائیل پیوند خورده است و علامت او دانسته می‌شود. در ضمن توجه به این نکته هم اهمیت دارد که میکائیل در آیین مسیح پشתיان و حامی سربازان و سپاهیان است. به قدر کافی روشن هست که میکائیل مسیحی، بیش از آن که تناسخی از آن فرشته‌ی مقرب یهودی باشد، همان میترای رومی است که نامی جدید یافته است. در ضمن در میان مسیحیان اولیه، مانند مهرپرستان، شمار زیادی از سربازان رومی وجود داشتند و به احتمال زیاد همین افراد — که پیشاپیش مهرپرست بودند و صلیب مهری را بر پیشانی خالکوبی کرده بودند— نماد چلیپا را به مسیحیت وارد کردند. مسیحیان اولیه نیز مانند مهرپرستان خود را سرباز (milites) می‌نامیدند. واژه‌ی pagan هم در معنای غیرمسیحی و کافر از گویش خاص سربازان رومی گرفته شده است. این سربازان به مردم غیرنظامی پاگان می‌گفتند که تقریباً مترادف است با civilitas (شهروند).

در مورد تصویرها و نمادهای اساطیری نیز شباهت‌های پررنگی به چشم می‌خورد. مثلاً ورمازن طرح‌واره‌ی عروج مهر به آسمان را با تصویرپردازی مسیحیان از رستاخیز مسیح و پروازش به آسمان مقایسه کرده و دومی

^۱. Cumont, 1911: 193.

^۲. Larson, 1977: 184.

را وامی از اولی دانسته است. همچنین از دید او رؤیای الیجاه که رود اردن را به صورت ایزدی سوار بر گردونه‌ی آتشین دید، از مضمون برخاستن مهر در گردونه‌ی خورشید و جدا شدنش از اقیانوس مشتق شده است.^۱

از سوی دیگر آ. درمان در نقدی که بر تحلیل کومون وارد کرده، خطر مهم پنداشتن رمزگذاری‌هایی را گوشزد کرده که بنا بر روندی تصادفی شبیه به هم بازنموده شده‌اند. او برای پرهیز از این خطا، الگوها و شبکه‌های رمزگذاری را کلیدی دانسته و بر همین اساس هنر میترای و مسیحی را با هم مقایسه کرده است. به عنوان مثال، در صحنه‌ی قربانی ایزد که در دو شکل همسان در این دو آیین دیده می‌شود، چنین عناصری دیده می‌شوند: در مرکز صحنه، ایزد در حال قربانی کردن (مهر) یا قربانی شدن (مسیح) حضور دارد. بر فراز سر او ماه و خورشید به صورت دو نماد متقارن در دو سو کشیده شده‌اند و در پیش پای او دو شخصیت جفت (معمولاً از پیروان ایزد) حضور دارند که چیزی را بالا و پایین گرفته‌اند. در هنر میترای این دو چیز مشعل‌هایی هستند که کاوتس و کاوتوپاتس در دست دارند. در هنر مسیحی این دو معمولاً مریم و یوحنا هستند و به ندرت دو سرباز رومی جایگزینشان شده‌اند که یکی نیزه‌ای را به سمت پایین گرفته و دیگری با اسفنجی که بر سر چوبی بسته شده، به مسیح سرکه می‌دهد. درمان همچنین تصویر دوازده حواری در نمایش مصلوب شدن مسیح را با نشانه‌ی دوازده برج فلکی در پیرامون صحنه‌ی مهر گاوکش همسان دانسته است.^۲ این شمایل‌نگاری‌های میترای از قرون اول تا پایان قرن چهارم میلادی رواج داشته‌اند. اما مضمون‌های مشابه از قرن چهارم به بعد به هنر مسیحی وارد شده، بنابراین در وام‌گیری مسیحیت از مهرپرستی تردیدی وجود ندارد.

^۱. Vermaseren, 1960: 104-106.

^۲. Derman, 1971: 507-510.

ارنست رنان زمانی نوشت که اگر مسیحیت در جهان باستان پیروز نمی‌شد، این دین مهرپرستی بود که به بزرگ‌ترین دین جهان تبدیل می‌شد.^۱ این برداشت بعدتر به کومون و فریزر هم به ارث رسید و این دو نیز مسیحیت و مهرپرستی را همچون دو رقیبِ نیرومند تصویر کردند که بر سر قلمرو روم با هم وارد رقابت شده بودند. این برداشت توسط آ. د. هارناک مردود دانسته شده است. از دید وی، دین مهری در جهان با فرهنگ باستان پذیرش چندانی نداشت و حتا اگر مسیحیت هم نبود، به تدریج منقرض می‌شد. یکی از پیروان آرای او، ک. پروم است که در تایید این برداشت این شاهد را پیش کشیده که گنجایش معابد مهری در روم اندک بوده و دست بالا صد تن را در خود جای می‌داده است. با این وجود برداشت او نادرست است. محاسبه‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که در حدود سال ۳۰۰ م، یعنی در آستانه‌ی پیروزی سیاسی مسیحیت و راه یافتنش به دربار روم، جمعیت مهرپرستان و مسیحیان در شهر رم برابر بوده و هرکدام از این دین‌ها حدود پنجاه هزار پیرو داشته‌اند.^۲

در مورد رقابت و کشمکش میان مسیحیت و مهرپرستی، چند تصور نادرست وجود دارد که نخست باید آن‌ها را محک زد. مهم‌ترین پیش‌فرضِ نادرست آن است که امپراتوری روم از نظر جغرافیایی به دو بخشِ مهرپرست و مسیحی تقسیم می‌شده، که در آن مهرپرستی لانه کرده در رم و ایتالیا و بخش‌های شمالی بالکان، در تقابل با مسیحیت رایج در سوریه و فلسطین و آناتولی قرار می‌گرفته است. این تصور از آنجا نادرست است که علایم و نشانه‌های هر دو دین در کنار هم یافت شده‌اند و شواهد باستان‌شناسانه نشان می‌دهند که جمعیت مسیحی و مهرپرست در امپراتوری روم به شکلی در هم آمیخته توزیع شده بودند. یک نمونه‌ی این الگوی

^۱. Renan, 1882: 579.

^۲. Martin, 1989.

پراکندگی را می‌توان در دورا اوروپوس یافت. در این شهر یک مهرابه‌ی مهری در همسایگی یک کلیسای مسیحی قرار داشته و هر دو برای مدتی طولانی فعال بوده‌اند.^۱

تصور نادرست دیگر، که بیشتر از آرای ارنست رنان برخاسته، آن است که مهرپرستی جمعیتی بسیار بزرگ از مردم روم را به خود جلب کرده بوده و مانند مسیحیت دینی عمومی با مبلغانی پرشور بوده است. دین مهرپرستی به چندین دلیل ماهیتی عمومی و توسعه‌ای متعصبانه و پرشور نداشته است و از این نظر با مسیحیت تفاوتی بنیادین دارد. مهم‌ترین عامل محدود کننده‌ی شمار مهرپرستان رومی، این حقیقت که بوده که این آیین شکلی از رازورزی و تشرف را در خود داشته که لزوماً می‌بایست با اعلام درخواست داوطلبانه‌ی نوآموزان همراه باشد. دین مهری از والدین به فرزند به ارث نمی‌رسیده و سلسله مراتب وابسته به کوشش‌های داوطلبانه‌اش اصولاً آن را به دینی روشنفکرانه و نخبه‌گرایانه تبدیل می‌کرده است. این ویژگی دین مهری را در بازمانده‌ی ایرانی آن، یعنی شاخه‌های گوناگون تصوف می‌توان دید که معمولاً دقیقاً طبق سنت مهری تنها مردان را به عضویت رسمی خود می‌پذیرند و عضویت هم فقط به شکلی داوطلبانه و بعد از رسیدن فرد به سن بلوغ ممکن می‌شود.

بنابراین هارناک در این مورد که دین مهری نسبت به آیین مسیحی سرعت توسعه و فراگیری کمتری داشته است، برحق است. اما برداشت او در مورد دلیل این رونق کمتر، نادرست می‌نماید. آیین مهری تنها به دلیل همین داوطلبانه بودنش، با فرهنگ و پیچیدگی دین‌آوران پیوند بیشتری دارد و دقیقاً واژگونه‌ی برداشت هارناک، نسبت به مسیحیت پیشرفته‌تر و عقلانی‌تر است. مسیحیت در زمانی که با مهرپرستی رقابت می‌کرد، دین ویژه‌ی بردگان و طبقات فرودست جامعه بود و مبنای بنیادینش هم الوهیت یک انسان شکنجه دیده و

^۱. سیمون، ۱۳۸۵.

مصلوب شده بود. به عبارت دیگر، مسیحیت با وجود شباهت ساختاری دینش به مهرپرستی و سایر ادیان متکی بر محور قربانی، هسته‌ای غیرعقلانی و ساختاری ساده و اعضایی حاشیه‌نشین و بی‌فرهنگ داشت. در مقابل آن، مهرپرستی‌ای قرار می‌گرفت که درباره‌ی محتوای دقیقش چیز زیادی نمی‌دانیم، اما به خاطر پیوندش با ستاره‌شناسی، دانشورانه و به دلیل عضوگیری داوطلبانه‌اش، عقلانی و انسان‌مدار بود. توزیع مهرپرستان در میان طبقات گوناگون جامعه نیز همین نکته را نشان می‌دهد. مهرپرستان بیشتر به طبقه‌ی نظامیان، بازرگانان، و نخبگان شهری تعلق داشتند. در حالی که مسیحیت در دو قرن نخست در میان بردگان و تهیدستان و حاشیه‌نشینان بیشترین رواج را داشت. بنابراین رقابت میان مهرپرستی و مسیحیت بیشتر به کیفیت فرهنگی مخاطبانش مربوط می‌شده است، و نه چنان که هارناک ادعا کرده، روشن و شفاف و عطوفت‌آمیز بودن مسیحیت و تیرگی و جادوگرانه و خرافاتی بودن مهرپرستی. در واقع اگر این متغیرها را به شکلی عینی در زمینه‌ی جامعه‌شناسی دین ارزیابی کنیم، جای مهرپرستی و مسیحیت در دوقطبی ارزش‌داورانه‌ی هارناک واژگونه خواهد شد.

پیش فرض دیگری که با توسعه‌ی محدود مهرپرستی در پیوند است، از این باور بر می‌خیزد که گویی تمام مهرپرستان ارتشی و جنگجو بوده‌اند. چنان که گفتیم، در قبایل کهن ایرانی که مهر برای نخستین بار پرستیده می‌شد، او را ایزدی جنگاور و دلیر می‌بینیم که با رمزگان سپاهی‌گرانه پیوند دارد. اما در روم قرون نخست میلادی، چنین الگویی وجود ندارد و مهر بیشتر نوعی رازآموز شرقی است تا ایزدی جنگاور. یکی از شواهدی که متنوع بودن طیف مخاطبان مهرپرستی را نشان می‌دهد، به همراهی کشف شده در سستیوم واقع در ایتالیا مربوط می‌شود. بر مبنای کتیبه‌های اهدایی در این همراهه روشن می‌شود که در برابر هجده سرباز و سرداری

که به این معبد پیشکش تقدیم کرده‌اند، چهل و شش نفر دیگر هستند که به طبقه‌ی ثروتمند شهری —بازرگانان، روحانیان و دبیران— تعلق دارند و نذری گزارده‌اند.^۱

گرایش به اندک دانستنِ قدرت مهرپرستان رومی و سبک نشان دادنِ وزنه‌ی رقابت این دین با مسیحیت البته در میان نویسندگان پایبند به ایمان مسیحی قابل درک است، اما به سادگی قابل پذیرش نیست. این گرایش دو سویه‌ی متمایز دارد. از یک سو به ابراز برداشت‌هایی مانند آرای هارناک منتهی می‌شود که در آن آیین مهر به عنوان یک چارچوب نظری ناتوان و ناکارآمد معرفی می‌شود، و از سوی دیگر تأثیر مهرپرستی بر مسیحیت آغازین گذرا و سطحی پنداشته می‌شود.^۲ این هردو به گمان من نادرست است.

این که پیروان آیین مهر شماری کمتر و سرعت عضوگیری‌ای کم‌شتاب‌تر از مسیحیان داشته‌اند، اصلاً بدان معنا نیست که این دین در عرصه‌ی نظری رقیبی موفق برای مسیحیت نبوده است. تا اینجای کار روشن شد که مهرپرستی نه امکان فراگیر شدن در میان توده‌ی مردم را داشت، و نه چنین هدفی را برای خود فرض کرده بود. ساختِ عضوگیری داوطلبانه و تأکید بر رازورزی عواملی بودند که از همان ابتدا مخاطبان مهرپرستی را در میان حلقه‌ای از شهرنشینانِ نخبه محدود می‌ساختند.^۳ با این وجود میدان اصلی رقابت ادیان، در همین لایه‌ی نخبگان است.

این حقیقت که مهرپرستان در جلب طبقات بالای جامعه موفق‌تر از مسیحیان بوده‌اند را به سادگی می‌توان با مرور سیاست‌گذاری‌های نخبگان رومی درک کرد. مسیحیت و مهرپرستی تقریباً همزمان وارد سپهر دینی روم شدند و پس از دو قرن، بخش عمده‌ی طبقه‌ی اشراف و نخبگان شهری رومی مهرپرست شده بودند، و در

^۱. سیمون، ۱۳۸۵.

^۲. سیمون، ۱۳۸۵.

^۳. Liebeschuetz, 1994.

نهایت امپراتور کومودوس هم طی مراسمی به این فرقه پیوست. در همین مدت، مسیحیان تنها در جلب اعضای از طبقات پایین و معمولاً بی سواد جامعه کامیاب شده بودند و آن کسان اندکی از طبقه‌ی بالای جامعه که بدان پیوستند، به سرعت در این دین موقعیت رهبری یافتند و در منابع متأخرتر کلیسایی تقدیس شدند. به دلیل همین تفاوت در مخاطب است که تفاوتی چنین چشمگیر در الگوی توسعه‌ی مسیحیت و مهرپرستی دیده می‌شود. مسیحیت همچون یک جنبش دینی توده‌ای ظاهر شد که با ایجاد مراکز گردهمایی و پرستشگاه‌های بزرگ در مراکز جمعیتی توسعه می‌یافت. مسیحیان در هر شهر می‌کوشیدند بیشترین جمعیت را به دین خود بگروانند و بنابراین مانند یهودیان دین را امری انتخابی نمی‌دانستند و کودکان نوزاد را غسل تعمید می‌دادند. باید توجه داشت که در جهان باستان این شیوه‌ی گرویدن به یک دین چندان رایج نبوده، هرچند که امروزه مرسوم و عادی می‌نماید.

امروز مرسوم است که دین یک شخص بر اساس دین والدینش تعیین شود. یعنی زاده شدن در یک خانواده‌ی مسیحی، مسلمان یا یهودی به طور خودکار نوزاد را به عضوی از جماعت پیروان آن دین تبدیل می‌کند. در جهان باستان، چنین رسمی وجود نداشته است. در تمدن‌های کهنی مانند مصر و ایلام و میانرودان که به کیشی چندخدایی باور داشتند، اصولاً یک چارچوب نظری منحصر به فرد و متعصبانه وجود نداشت که سایر چارچوب‌ها را دفع کند و مدعی تمامیت باشد. بنابراین افراد در زمینه‌ای از کیش‌های خدایان محلی یا بیگانه می‌زیستند و بسته به گرایش و انتخاب خود پرستش یکی یا معدودی از این ایزدان را بر می‌گزیدند، و معمولاً به سایر ایزدان نیز احترام می‌گذاشتند. در جهان متکثر آن دوران، عضویت در جرگه‌ی پرستندگان یک دین به دنبال مراسم تشریفی ممکن می‌شد که همواره در سنین بالا و معمولاً در هنگام بلوغ انجام می‌پذیرفت. البته بدیهی است که معمولاً افراد به دلیل آموزشی که در کودکی می‌دیدند، کیش پدر و مادرشان را در پیش می‌گرفتند. اما منعی برای گرویدن به دین دیگری وجود نداشت و حتا عضویت در چند جرگه‌ی دینی هم امر

نامعمولی نبود. به عبارت دیگر، دین خدایان گوناگون در اندرکنش با یکدیگر و به صورت شبکه‌ای در هم بافته و هماهنگ، همچون گزینه‌هایی همگرا در برابر افراد پیش نهاده شده بود.

حتا ادیان یکتاپرست آغازین هم که پرستش سایر خدایان را نفی می‌کردند، همچنان به این خصلت انتخابی بودن گرویدن پایبند بودند. در آیین زرتشت، پیمان آگاهانه و خودمختار انسان و اهورامزدا برای نبرد با اهریمن شالوده‌ی دین محسوب می‌شد و به همین دلیل مراسم تشریف و ورود رسمی به این دین پس از کشتی بستن و جشن بلوغ در پانزده سالگی تحقق می‌یافت. در آیین مهر باختری نیز چنان که دیدیم، عضویت امری انتخابی و ارادی بوده است.

احتمالاً یکی از نخستین ادیانی که عضویت در دین را امری خانوادگی و ارثی دانست، دین یهود بوده است. این دین از سویی یکتاپرست و متعصبانه است و سایر خدایان را مردود می‌داند، و از سوی دیگر با وجود تعلق خاطر سیاسی و فرهنگی به زمینه‌ی ایرانی، در مرزهای این سرزمین و در معرض تاخت و تاز اقوام مهاجم مقدونی و یونانی و رومی و اروپایی قرار داشت. از این روست که تبعید و بی‌خانمانی در تاریخ یهود نقشی چنین مهم ایفا می‌کند. در چنین شرایطی پایبند بودن به شریعت و حفظ جمعیت مؤمنان تنها با مسدود کردن راه گسستن یهودیان از دینشان ممکن می‌شود، و مهم‌ترین محل ریزش نیرو، همانا گذار ارادی در زمان بلوغ افراد است. در آیین یهود عملاً مراسم تشریف رسمی به دین وجود ندارد و همه چیز به مراسمی نمادین فرو کاسته شده است. کسی که در خانواده‌ای یهودی زاده شود، خود به خود به دلیل تعلقش به قوم بنی اسرائیل، یهودی دانسته می‌شود و این خروج وی از شریعت است که با تنبیه و تدابیر بازدارنده همراه شده است. این در برابر الگوی مرسوم جهان کهن است که بر ورود ارادی و مختار عضو جدید متمرکز بود و به این دلیل به وی پاداش می‌داد.

مسیحیت نیز از همان الگوی سختگیرانه اما موفقِ یهودیت بهره برده است. به این دلیل است که خواه ناخواه جمعیت مسیحیان در یک شهر با زاد و ولد ایشان و گرواندن اعضای جدید، افزایش می‌یافت. الگوی توسعه‌ی مسیحیت در تمدن روم هم به همین شکل قابل ردیابی است. این دین در استان‌های شرقی روم (سوریه، آناتولی و مصر) ریشه دواند و از آنجا با فرآیندی کند و آرام شهر به شهر پیش رفت. در هر شهر حضور مسیحیان با تأسیس کلیساهای بزرگ و برگزاری گردهم‌آیی‌هایی توده‌ای و انجام کارهای پر سر و صدا -مانند جنگیدن با پیروان ادیان دیگر و شهید شدن بابت این قضیه- علاقه‌مندان جدیدی را به خود جلب می‌کرد. افزایش جمعیت مسیحیان در یک شهر همزمان می‌شد با بازسازی کلیساها و بزرگ‌تر ساختن‌شان، و تاختن به معابد سایر ایزدان و در صورت امکان غصب کردن منابع و اموال ایشان.

در مقابل این الگوی خزنده و تمامیت طلبِ توسعه‌ی مسیحیت، در مورد میتراپرستی با الگویی کاملاً متفاوت روبرو هستیم. مهرابه‌ها حتا در زمانی که امپراتور روم یک عضو رسمی محفل میترای بود، همچنان وضعیتی ساده و فقیرانه داشت و در مکان‌هایی کوچک و دور از نظر عموم قرار داشت. مراسم این مردم مخفیانه و رازورزانه بود و عضویت در آن از راه گذار از مراحل تشریف انجام می‌پذیرفت که امری داوطلبانه، خودمختار، و معمولاً دشوار و همراه با آزمون‌های سخت بود.

الگوی توسعه‌ی میتراپرستی در روم هم کاملاً با مسیحیت متفاوت بود. میتراپرستی در اواخر قرن نخست میلادی ناگهان در سراسر امپراتوری روم رواج یافت و چنان که دیدیم یافتن خاستگاه آن در این زمینه‌ی جغرافیایی دشوار است. در فاصله‌ی حدود بیست سال، ده‌ها مهرابه‌ی هم‌شکل و همانند در گستره‌ی عظیمی از قیصریه در سوریه تا مرزهای دانوب و شهرهایی مانند رم و لندن ساخته شدند. این بدان معناست که شبکه‌ی اجتماعی پشیمان مسیحیت و میتراپرستی، که عضوگیری نیروهای تازه را در آن ممکن می‌ساخته، کاملاً متفاوت بوده است. مسیحیان با الگویی عمودی، خانوادگی، و مستقر در مکان‌های خاص پیشروی

می‌کردند. در حالی که شبکه‌ی میتراپرستان گروهی از مردان متحرک و همکار (معمولاً نظامیان) را در بر می‌گرفته است. به همین دلیل هم در ساخت کلیساها و سنن دینی مسیحی الگوهای محلی و سلیقه‌های گوناگون دیده می‌شود. در حالی که میتراپرستان رومی در دایره‌ی جغرافیایی وسیعی از نظر معماری معابد، نمادهای دینی، شعارها و علائم مقدس، و سلسله مراتب و مراسم به شکلی حیرت‌انگیز یکدست و همسان می‌نمایند.



سکه‌ی تارسوس در کیلیکیه با نقش مهر گاوکش

نکته‌ی مهم دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، درجه‌ی همزیستی این ادیان با سایر باورهای دینی است. میتراپرستی در روم دینی در برابر سایر ادیان رومی نبود، و میترا بر خلاف یهوه یا مسیح ایزدی یگانه و قدرقدرت محسوب نمی‌شد که حضور ایزدان دیگر را بر نتابد. برعکس در مهرابه‌ها نمونه‌های زیادی از تندیس‌ها و نمادهای مربوط به ایزدان دیگر رومی یافت شده است و این را می‌دانیم که میترا را نیز در معابد خدایان دیگر بزرگ می‌داشته‌اند. این امر به‌ویژه در مورد مراسم ژوپیتِر دولیکِنوس^۱ که همتای اهورامزدا دانسته می‌شد، رواج داشته است.^۲ بنابراین میترا بخشی از دین چندخدایی و التقاطی رومیان محسوب می‌شده است

^۱. Jupiter Dolichenus

^۲. Clauss, 2000: 158.

و نظامی در برابر آن نبوده است. این را هم می‌دانیم که برخی از اعضای انجمن میتراپی در سایر فرقه‌ها و حتا سایر انجمن‌های رازورزانه عضویت داشته‌اند و در جریان فعالیت‌های مدنی خود برای ایزدان دیگر نیز قربانی پیشکش می‌کرده‌اند.^۱ بنابراین آیین مهرپرستی باختری به ظاهر دگم مشخصی نداشته و دگرگونی‌هایی محلی در مناسک و باورهای اعضای آن روا پنداشته می‌شده است.^۲

در زمینه‌ی این تفاوت‌ها می‌توان درکی عمیق‌تر از ماهیت وام‌گیری‌های میان دو دینِ مهری و مسیحی به دست آورد. در مورد دلیل همگرایی نمادهای قدسی در مسیحیت و میتراپرستی رومی، چهار نظریه‌ی متفاوت وجود دارد که لائوچلی به خوبی آن را صورتبندی کرده است.^۳ باید توجه داشت که این چهار رویکرد از نظر قدرت و احتمال بر هم افتادگی دارند و ترکیبی از آن‌ها درست است. یعنی نمی‌توان یکی از آن‌ها را مطلقاً درست و بقیه را کاملاً نادرست دانست.

قدیمی‌ترین و نیرومندترین دیدگاه در نیمه‌ی نخست قرن بیستم، آن بود که مسیحیت و میتراپرستی رقیب یکدیگر بودند و بر سر حاکمیت بر فضای اجتماعی امپراتوری روم با هم کشمکش داشتند. این دیدگاه را کومون برای نخستین بار مطرح کرد و ارتباط میان این دو دین را همچون جدالی آگاهانه و هوشیارانه دانست. بر اساس این نظر، مسیحیان نمادهای مهرپرستان را وام گرفتند، چون خواهان جذب اعضای این فرقه و دستیابی به محبوبیتی همتای ایشان بودند.^۴ مانفرد کلاوس که این دیدگاه را تا حدودی قبول دارد، نظر افراطی کومون را با گوشزد کردن این نکته نقد می‌کند که مهرپرستان بر خلاف مسیحیان تمایلی به قبضه کردن سپهر دینی روم نداشتند و فرقه‌ای رازورز بودند که راهی شخصی و انتخاب شده را برای رستگاری پیشنهاد

^۱. Burkert, 1987: 49.

^۲. Beck, 2007: 85-87.

^۳. Laeuchli, 1967.

^۴. Cumont, 1903: 227-228.

می‌کردند.^۱ در ضمن بی‌تردید ارتباطی دو سویه میان میتراپرستان و مسیحیان برقرار بوده است. به طوری که برخی از مهرابه‌ها بعدتر به معابد مسیحی تبدیل شده‌اند.

دومین دیدگاه آن است که مسیحیت بر میتراپرستی تأثیر گذاشته و وام‌گیری‌ای در این راستا وجود داشته است.^۲ این دیدگاه بر این مبنا استوار شده که مسیحیان و میتراپرستان رومی برای حدود چهار قرن در کنار یکدیگر می‌زیستند و به خصوص در مورد مراکز پرستش مهری در روم می‌دانیم که معمولاً در مراکز عمومی و نزدیک حمام‌ها و میدان‌های شهری قرار داشته است. از این رو قاعدتاً باید ارتباط با مراکز تجمع توده‌ی مردم برخی از عقاید ایشان را به حلقه‌های رازورز دین مهری منتقل کرده باشد.

سومین نظریه‌ای که شباهت مسیحیت و میتراپرستی رومی را توجیه می‌کند، دلیل این امر را تبار مشترک این دو آیین می‌داند. نیرومندترین سخنگوی این جبهه، لارسون است که در کتاب «داستان خاستگاه مسیحیت»^۳ مهرپرستی و مسیحیت را دارای خاستگاهی مشترک می‌داند. از دید او هر دوی این ادیان از اعتقاد به نبرد نیروهای خیر و شر در نگاه زرتشتی مشتق شده‌اند و زیر تأثیر باور به نجات‌بخش در آیین مصری ایزیس تکامل یافته‌اند. این دین مصری به گمان وی نخستین نشانه از اعتقاد به موجودی نجات‌بخش را صورتبندی کرده است. این در حالی است که مفهوم مشابهی در گاهان زرتشت و متون کلاسیک اوستایی وجود دارد که در مورد اوستای متأخر به احتمال زیاد، و در مورد گاهان قطعاً ارتباطی با سپهر فرهنگی مصر نداشته است. مفهوم ناجی در ادبیات یهودی و میترایی نیز بیشتر مضمونی زرتشتی دارد تا مصری. هرچند به هر صورت بحث وی در مورد سرچشمه‌ی مصری این مفهوم قابل تأمل است و به بحث و اندیشه‌ی بیشتری نیاز دارد.

^۱. Clauss, 2000: 168.

^۲. Laeuchli, 1967: 88.

^۳. Larson, 1977.

از دید او نخستین کسانی که مسیحیت را صورتبندی کردند، فرقه‌ی اِسنی بودند که از نظر دینی یهودی و از نظر فلسفی پوتاگوراسی محسوب می‌شدند. آنان با توجه به تبار پوتاگوراسی خود پیرو باورهای زرتشتی نیز بودند، چرا که لارسون پوتاگوراس را یک یونانی زرتشتی شده می‌داند و در این مورد تا حدودی حق دارد. از سوی دیگر، مهرپرستی رومی از فرقه‌ای متمایز برخاست که به همین ترتیب در دین زرتشتی ریشه داشت، اما دستیابی به عدالت اجتماعی و گسترش دادگری را هدف خود قرار داده بود.

چهارمین نظریه که مورد توجه و تایید خود لائوچلی است، همگرایی میتراپرستی و مسیحیت را ناشی از شرایط اجتماعی مشترکی می‌داند که این دو دین در آن بالیدند. از این زاویه‌ی دید، این دو دین به خاطر حضور در یک جامعه و پاسخگویی به نیازهای معنوی و تنش‌های اجتماعی مشابه ریخت و ساختی همسان یافتند، بی آن که لزوماً عناصری را از یکدیگر وام‌گیری کرده باشند.^۱

چنین می‌نماید که چهار دیدگاه یاد شده همگی تا حدودی درست باشند. نظریه‌ی لارسون از این رو پذیرفتنی است که با تبارشناسی منش‌های جاری در ادیان یاد شده، می‌توان تبار مشترک و خاستگاه ایرانی‌شان را نشان داد. از این رو برخی از شباهت‌های یاد شده – به‌ویژه آیین غسل تعمید و بزم بغ – قاعدتاً از خاستگاهی مشترک برخاسته‌اند. در ضمن، روشن است که پیروان دین‌های همسایه به وام‌گیری از عناصر و روایت‌های یکدیگر نیز روی می‌آورند. تردیدی نیست که در این مورد نیز وام‌گیری‌ها دو سویه بوده، و نمی‌توان یکی از این دو را وامدارِ مطلق دیگری دانست. با این وجود، چنان که گذشت، قدمت و سابقه‌ی بیشترِ عناصر مهرپرستی باختری و نزدیک‌تر بودنش به نسخه‌ی ایرانی را می‌توان در کنارِ نخبه‌گرا بودنِ این دین، دلیلی دانست بر این که مسیر وام‌گیری از مهرپرستی به مسیحیت گشوده‌تر و پرشتاب‌تر از راه برعکس بوده است.

¹. Laeuchli, 1967: 88.

در عین حال، این را هم می‌دانیم که از قرن چهارم به بعد و پس از تثبیت سیاسی مسیحیت، دشمنی و رقابتی آگاهانه و روشن در میان دو دین وجود داشته و به‌ویژه مسیحیان اصرار زیادی در نابود کردن مهرپرستی داشته‌اند. آنچه که سرانجام چیرگی کامل مسیحیت بر مانویت و مهرپرستی را ممکن ساخت، ترکیب دو عامل سرکوبگر بود. از سویی کنستانتین با برگرفتن دین مسیح و تبدیل کردنش به دین اجباری مردم روم به آن اقتداری سیاسی بخشید، و از سوی دیگر سنت آگوستین با وارد کردن اخلاق پاک‌دینانه و عناصر اساطیری مانوی، به شکلی نبوغ‌آمیز برتری نظری آن را رقم زد. واقعیت آن است که هیچ‌یک از این دو عامل به تنهایی برای چیرگی مسیحیت کافی نبودند. نبوغ آگوستین تا دیرزمانی معارضانی قدرتمند و مخالفانی کامیاب در میان اهل اندیشه و بدعت‌گزاران داشت، و اقتدار کنستانتین چندان نبود که از ظهور امپراتور مرتدی مانند یولیانوس پیشگیری کند. اما در نهایت این دو عامل نیرومند به هم گره خوردند و زوال و نابودی مانویت و مهرپرستی را در امپراتوری روم رقم زدند و این کار به طور عمده با کشتار پیروان این ادیان و نابود کردن معابد و نوشته‌هایشان انجام پذیرفت. آخرین بقایای آیین مهرپرستی به اواخر قرن چهارم میلادی مربوط می‌شود و چنین می‌نماید که میتراپرستی رومی تا قرن پنجم میلادی نپاییده باشد.^۱

^۱. Clauss, 2000: 171.



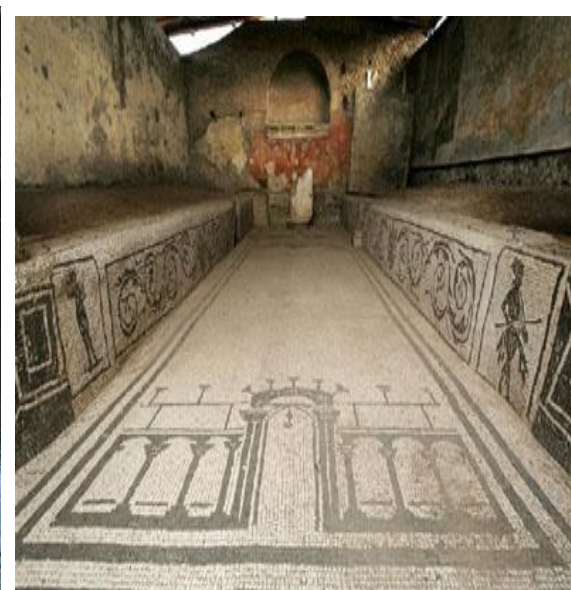
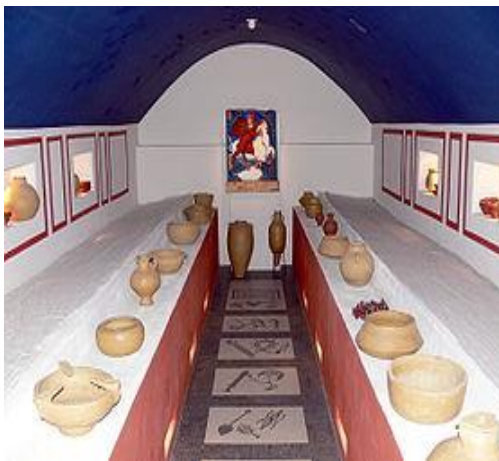
دو بازنمایی از مهر گاوکش، در نقش برجسته‌ی موزه‌ی کاپیتولینی (سمت چپ) کاوتس و کاوتوپاتس با مشعلی که بالا و پایین گرفته‌اند دیده می‌شوند.



نگاره‌های مهر گاوکش و ماه و خورشید که از فراز بام آسمان مراسم قربانی را می‌نگرند. با نبشته‌های لاتین. در تصویر راست (موزه‌ی واتیکان) عبارت «خورشید، خدای شکست‌ناپذیر» زیر پیکره‌ی مهر خواناست.



سه نگاره از معبد مهری اوستیا (بالا) و شکل بازسازی شده‌اش به هنگام بزم آیینی (پایین)





صحنه‌ی قربانی گاو در حضور ماه و خورشید (بالا) و پیمان بستن مهر و خورشید در حضور ماه و پیک



تندیس و نگاره‌ی مهر گاوکش از ایتالیای قرن سوم میلادی

بخش هشتم:

کاوشی در تمثال اساطیر ایرانی

گفتار نخست: کوچگردان در برابر کشاورزان

۱. آن لحظه‌ی تاریخی مهمی که سرنوشت معنا در اندیشه‌ی ایرانی را رقم زد، در دو قرنِ واپسینِ هزاره‌ی دوم پیش از میلاد فرا رسید. در آن هنگام بود که قبایل آریایی نوآمده‌ای که از نیمه‌ی شمالی ایران زمین به جنوب و باختر می‌کوچیدند، به تدریج یکجانشینی پیشه کردند و سبک زندگی خود را تغییر دادند. این گذار اجتماعی که در اسطوره‌ی جمشید بازتاب یافته و در گاهان دلالتی دینی یافته است، سرچشمه‌ی بدنه‌ی ادیان ایرانی را پیکربندی کرد و ردپایی چشمگیر بر تاریخ فرهنگ جهان باقی گذاشت. چرخشی که در فاصله‌ی سال‌های ۱۲۰۰-۱۰۰۰ پ.م رخ داد، الگوی سازماندهی اجتماعی و سلسله مراتب قدرت و فرآیندهای تولید و قواعد اجتماعی جاری در قبایل کوچگرد ایرانی زبان را فرو ریخت و آن را به قالبی شهرنشینانه و نویسا تبدیل کرد. گذار یاد شده در دین زرتشتی به تفسیری فلسفی و بسیار پیچیده دست یافت و به این ترتیب کل تاریخ دین در قلمرو میانی را تحت تأثیر قرار داد. اما صورتبندی معناهای برخاسته از این گذار اجتماعی تنها به زرتشت منحصر نمی‌شد، که خردمندان و مغانِ پیرو ادیان دیگر نیز روایت‌های خویش از این ماجرا را پدید آوردند و ترکیب این همه بود که دین‌های ایرانی دوران باستان را پدید آورد.

در جامعه‌ی ایرانیِ کوچگرد، نظامی اخلاقی جاری بود که بیش از هرچیز بر مبنای ارتباط میان من و دیگری استوار شده بود. مانند تمام جوامع متحرک و رમે‌دار، پیوندهای خونی شالوده‌ی هویت اجتماعی افراد را بر می‌ساخت و ارتباطی که من با خویشاوندان همسال و نسل پیش و پس از خود پیدا می‌کرد، مبنای صورتبندی قوانین اخلاقی بود. در این زمینه، پیمان مبنای انضباطی اخلاق را بر می‌ساخت، آیین ور و جنگ تن به تن

راه پذیرفته شده‌ی سامان دادن به اختلاف‌های فردی بود، و میدان دادن به هیجان‌هایی شورانگیز مانند خشم و کین که ارزشی جنگی داشت، نه تنها ناپسند نبود، که بخشی از صفت‌های مردانه تلقی می‌شد.

بخش عمده‌ی سوارکاران جنگاور قبیله‌ای در این دوران مهرپرست بودند و این خدای خورشیدی وابسته به اسب و نبرد را می‌ستودند و وی را همچون ناظر و ضامن پیمان‌های بین خویش گواه می‌گرفتند. در این میان البته ایزدان دیگر نیز پرستیده می‌شدند و جرگه‌های تخصص یافته‌ی بزرگداشت هوم و ناهید و وای و تیشتر و بهرام نیز ارج و قربی بسیار داشتند. ایزدان پرشمار و انسان‌ریخت بودند و با نیروهای طبیعی پیوند داشتند و درخواست‌های ساده و عینی پرستندگان‌شان را بعد از دریافت قربانی برآورده می‌کردند.

وقتی این قبایل ایرانی زبان به تدریج به کشاورزی و یکجانشینی روی آوردند، سبک زندگی نو بنیاد نظم‌های پیشین را فرو ریخت و تدوین یک دستگاه اخلاقی تازه را ضروری ساخت. زرتشت قهرمان بزرگی بود که این چالش را به خردمندانه‌ترین شکل پاسخ داد و دینی آفرید که هم از نظر پیچیدگی و هم از زاویه‌ی کارکرد و کامیابی بی‌نظیر بود. دین زرتشتی نهادهای اجتماعی یکجانشینانه - مثلاً سه طبقه‌ی برزیگر، جنگاور و موبد - را پیش‌فرض می‌گرفت و هویت اشونان را در شبکه‌ای یکجانشینانه و مستقر بر زمین بازتعریف می‌کرد. «من» در این نظام معنایی از نو تعریف شده بود و در منظومه‌ای از باورهای عرفانی و فلسفی که به شکلی شگفت با هم تلفیق شده بودند، به جانشین یا همتایی برای خداوند یکتا تبدیل شده بود. دستگاه اخلاقی زرتشت نظامی اخلاقی و مطلق بود که با آبادانی زمین و مدیریت خویشتن پیوند داشت و تمام عواطف و هیجانات خشونت‌آمیز را به عنوان بیماری ناشی از اهریمن طرد می‌کرد. ارتباط من و جهان در این نظریه اهمیت به سزا داشت و من را عنصری هستی‌شناختی و آفریننده و فرشگردساز در نظر می‌گرفت. کنترل بر نفس و ارتباط من و من در این دستگاه اخلاقی مهم بود و به‌ویژه زبان اهمیتی مرکزی به دست آورده بود و دارای ماهیتی قدسی دانسته می‌شد.

۲. نظام زرتشتی با وجود طرد کردن خدایان کهن و دروغین دانستن تمام نیروهای مقدس قدیمی، شالوده‌ی معنایی اخلاق باستانی را حفظ کرده بود. پیمان مهرپرستانه در این دستگاه به عهد ازلی میان روان انسانی و اهورامزدا تعبیر شد و روابط خویشاوندی و خونی با روابط همسایگی و مستقر بر خاک در آمیخت و هویتی وابسته به خاک و خون را به دست داد.

دین زرتشتی پس از دوران سینای رازی (حدود ۱۰۰۰ پ.م) که انجمن مغان پیرو زرتشت را در ری تأسیس کرد،^۱ با ادیان باستانی ایرانی در آمیخت و ایزدان کهن را در قالب فروزه‌هایی از اهورامزدا یا فرشتگانی فروپایه‌تر از خدایان به دایره‌ی دین زرتشتی وارد کرد. به این ترتیب فلسفه‌ی فراگیر و پیچیده‌ی زرتشتی به بستری معنایی تبدیل شد که فرقه‌ها و ادیان گوناگون باستانی و سنت‌های پرستش و آیین‌های بزرگداشت ایزدان باستانی هند و ایرانی را بازتعریف می‌کرد و در قالبی یکتاپرستانه در درون خود بازتولیدش می‌کرد. این تلفیق به پیچیده‌تر شدن روزافزون دین زرتشتی و پیدایش شاخه‌ها و فرقه‌هایی در درون آن منتهی شد که مهم‌ترینش در ابتدای دوران هخامنشی در قالب دو جناح هوادار اهورامزدا و هوادار مهر تبلور یافت. چنان که در کتابی دیگر نشان داده‌ام، داریوش بزرگ و گوماتا بردیا (یعنی بردیای قربانگر گاو) نماینده‌ی این دو جناح بودند و درگیری‌شان خونین‌ترین نبرد جهان باستان را رقم زد.^۲

در فاصله‌ی سال ۱۰۰۰ پ.م که حلقه‌ی مغان در ری یسنای هفت هات را تدوین کرد، تا دوران اردشیر دوم هخامنشی که کار ترکیب این ادیان به سرانجام رسید، دورانی پرتکاپو و بارور در تاریخ ادیان جهان باستان سپری شد که امروز به دلیل کم بودن پژوهش‌ها و داده‌های نوشتاری، در موردش بسیار اندک می‌دانیم. این

^۱ اذکابی، ۱۳۸۴: ۱۳-۳۴.

^۲ وکیلی، ۱۳۹۰ (الف): ۲۳۹-۱۸۷.

مقدار را می‌توان دانست که اخلاق مطلق و عقل‌گرای زرتشتی در ترکیب با اخلاق جنگاورانه و شورانگیز مهری به نوعی عرفان هیجان‌انگیز دست یافت که بر پیمان انسان و خدای یکتا مبتنی بود و انسان-خدامداری عقلانی زرتشتی را با شکلی از رازورزی و سلسله مراتب سلوک و اتحاد با خداوند یکی می‌گرفت. همچنین این را می‌دانیم که وام‌گیری‌هایی آزادانه و پردامنه از ادیان بومی قلمرو ایران زمین انجام شده و تأثیرهای چشمگیر دین زرتشتی بر ادیان باستانی به ظهور و صورتبندی ادیانی جهانی مانند آیین بودا و یهودیت انجامیده است.

۳. زمانی که این فرآیند ترکیب و جذب و ادغام به وضعیتی نهایی دست یافت، چند عنصر مفهومی بنیادین در دل ادیان رایج در ایران زمین مشترک بود که در شبکه‌ی باورهای موسوم به دین زرتشتی به پیچیده‌ترین صورتبندی خود دست یافته بود.

مهم‌ترین این مفاهیم، آفرینش بود. تا دیرزمانی، خلقت هستی از نیستی و بیرون کشیده شدن وجود از عدم امری ناشناخته بود و در تمام ادیان باستانی کنش آغازین خدایان را نوعی نظم‌بخشی و سازماندهی به ماده‌ی از پیش موجود و ازلی می‌دانستند. تا پیش از زرتشت پنج الگوی گوناگون از آفرینش جهان در ادیان گوناگون تکامل یافته بود. یک روایت، که احتمالاً کهن‌ترین نیز بود، خدایان را موجوداتی انسان ریخت می‌دانست که مانند آدمیان با ارتباط جنسی و زادآوری نیروها و عناصر طبیعت را پدید می‌آوردند. تمام ادیان کهن آریایی بر این پایه استوار شده بودند که یک ایزد نرینه‌ی آسمان (پراجاپاتی، ژوپیتر، اورانوس و...) با ایزد مادینه‌ی زمین (مایا، گایا، و...) در آمیخته و فرزندانی که از ایشان زاده شده‌اند نمایندگان نیروهای طبیعی هستند. ایشان نیز به نوبه‌ی خود به همین ترتیب خانواده‌ای آسمانی تشکیل می‌دادند و به این شکل کل کائنات از راه ارتباط

جنسی و زاد و ولد ایزدان خلق می‌گشت. شالوده‌ی اساطیر کهن میانرودان، فنیقیه، و مصر نیز در این قاعده می‌گنجند.

راه دوم آن بود که خدایان یا یک خدای بزرگ از راه ساختن و بنا کردن جهان را بیافریند. در این الگو، ایزدان به کوزه‌گر، بنا یا مهندسی شبیه بودند که با مواد خام بی‌شکل و آشفته‌ای جهان را می‌آفرینند. اسطوره‌های مربوط به آفرینش انسان از خاک که چارچوبی کوزه‌گرانه دارد و در ادبیات ایرانی تا شعر خیام دوام آورده و در آنجا به دلالتی فلسفی دست یافته، نمونه‌ای از این روایت‌هاست. سومین الگو، جنگ بود. در این حالت، آفرینش نتیجه‌ی نبردی ازلی و کشمکش آغازین دانسته می‌شد که در ابتدای زمان میان خدای نظم و دیو آشوب درگرفته است. داستان مشهور نبرد مردوک و تیامت که اسطوره‌ی آفرینش پایه‌ی میانرودان محسوب می‌شد، به این رده تعلق دارد. نبرد هوروس و ست یا کشمکش ایزدان یونانی و تیتان‌ها هم نمونه‌های دیگری از این مجموعه هستند.

چهارمین الگو آن بود که ایزدان با انجام عملی آیینی و قربانی کردن کار خلق هستی را آغاز کنند. نمونه‌ی مشهور این داستان را در اسطوره‌ی زروان دیدیم و نسخه‌ی کهن‌تری را در آیین مهر می‌یابیم که در آن جهان به دنبال قربانی شدن گاو نخستین به دست مهر آفریده می‌شود. پنجمین الگو، که از همه متأخرتر هم بود، آفرینش را فرآورده‌ای زبانی می‌دانست. در این قالب، خدایان با فرا خواندن و صدا زدن و به کار بردن زبان بود که جهان را می‌آفرینند. این چارچوب اخیر احتمالاً اولین بار توسط زرتشت پیشنهاد شده است.

کیش زرتشتی و شاخه‌های وابسته به ایزدان باستانی که در درونش گنجانده شده بودند، ترکیبی از تمام این پنج الگو را در داستان آفرینش خویش به کار گرفتند و به این ترتیب به یکی از پیچیده‌ترین روایت‌ها درباره‌ی خلقت دست یافتند. در این برداشت، تاریخ هستی با نبرد ازلی اهورامزدا و اهریمن رقم می‌خورد، که خودشان گویا نمونه‌ای از دوقلوهای مقدس باستانی بودند و از دل زروان زاده شده بودند. به این ترتیب زایش نخستین

دو نیروی نیک و بد را نتیجه داده بود که به تصریح گاهان همزاد بودند و بنابراین در جریان روندی جنسی-زادآورانه پدید آمده بودند. این دو نیرو با نبردشان سیر وقایع را تعیین می‌کردند، اما هریک در قلمروی خویش همچون یک معمار و سازنده عمل می‌کردند. اهورامزدا با آفرینش گیتی و مینوی نیک چنین می‌کرد و اهریمن با بر ساختن مینوی پلید و به قول بندهش، از راه «تراشیدن نیستی».

در عین حال، یکی از ارکان آفرینش یعنی ورود انسان به آوردگاه دو مینو، ماهیتی زبان‌مدارانه داشت. اهورامزدا فروهرهای مردمان را به یاری خود فراخوانده بود و بهمن که فرشته‌ی ناقل این پیام بود، آشکارا با زبان و کلام قدسی (مانتره) پیوند داشت. روان مردمان بعد از عهد بستن با خداوند به جرگه‌ی موجودات می‌پیوستند و این پیمان نیز ماهیتی زبانی داشت. عمل قربانی که در دین مهر رکن اصلی اساطیر آفرینش بود، کمرنگ‌ترین و تعدیل شده‌ترین بخش از این الاهیات تازه محسوب می‌شد. زرتشت کل مراسم قربانی کردن را زبانی کرده بود و به جای کشتن جانوران، سوزاندن بخور و پیشکش کردن نوشابه‌ی هوم و خواندن سرود را مبنای مراسم دینی و نماز بردن به خداوند قرار داده بود.

۳. با این وجود دو قربانی جانوری (گاو یا گوسفند) و گیاهی (هوم یا انگور) همچنان رواج داشت و مایع زندگی بخش جاری در بدن گیاه یا جانور قربانی (خون یا شیرهی گیاه) در جامی مقدس ریخته می‌شد و به خداوند یا پرستندگانش پیشکش می‌شد. در مورد قربانی گیاهی، این پیشکش نوشابه‌ای روانگردان (می انگوری یا هوم پرورده) بود که توسط پرستاران نوشیده می‌شد. به همان ترتیب که خوردن گوشت قربانی ضامن زندگی و سلامت تن پرستندگان دانسته می‌شد، نوشیدن این نوشابه‌ی مقدس را نیز راهی برای دسترسی به جاودانگی روان و نیرومند شدن آن می‌دانستند و این همان بود که در قالب کمال و جاودانگی (خرداد و امرداد) در گاهان مورد اشاره واقع شده است.

قربانی کردن در این معنای پیچیده، با هر سه عرصه‌ی زیست‌جهان ارتباط برقرار می‌کرد و با روایت‌هایی از پهلوانان و ایزدان رمزگذاری می‌شد. اجرای مراسم قربانی برای خدایان، در زمینه‌ی بینش جدیدی که از فلسفه‌ی زرتشتی برخاسته بود، به سه عرصه تقسیم شد. قربانی برای دیگری، که در داستان پهلوانانی مانند سیاوش نمود یافته، به نوعی دهش و کنش نجات‌بخشی دلالت می‌کند. قربانی برای جهان، هدفی از جنس مرزبندی و تفکیک قلمروهای گوناگون را دنبال می‌کرد و بهتر از همه در داستان آرش کمانگیر دیده می‌شود که مرز ایران و توران را با فدا کردن خویش تثبیت کرد. قربانی کردن برای من نیز در این زمینه معنایی یافت و این همان بود که در داستان زروان می‌بینیم که برای هزار سال برای خویشتن قربانی می‌کرد تا بارور گردد و فرزندانی آفریننده به دست آورد. به این ترتیب کنش‌های دهش/رهاندن، مرزبندی کردن هستی، و آفریدن/زاییدن از قربانی کردن در سه عرصه‌ی زیست جهان برمی‌خاست.

این مفهوم از قربانی کردن در ادیان فرهنگ‌های همسایه سابقه نداشت و معمولاً با اشکالی بومی از مفهوم قربانی کردن برابر انگاشته شد. در مصر، میانرودان و به‌ویژه آسورستان گزاردن قربانی در بافتی یکسره متفاوت تفسیر می‌شد. در این فرهنگ‌ها انسان هم‌تا و همسان با خداوند نبود و در نبردی ازلی هم‌رزم وی دانسته نمی‌شد. در این سنت باستانی، انسان خدمتکار یا بنده‌ای بود که همچون ماشینی بی‌اراده توسط ایزدی سازنده و معمار برساخته شده بود تا به وی خدمت کند. از این رو قربانی کردن در این بافت معنایی نوعی کنش فرودستانه و اجباری بود که اهمیتی هستی‌شناختی یا اخلاقی نداشت، بلکه کارکرد اصلی‌اش جلب توجه و رضایت ایزدان و آرام ساختن خشم و دفع خطرشان بود. در زمینه‌ی ایرانی قربانی کردن کنشی ایزدگونه و مقدس و آفرینشگرانه تلقی می‌شد، که ایزدان و آدمیان در اجرای آن و نتایجی که پدید می‌آوردند، به هم شباهت داشتند. اما در فرهنگ‌های مستقر در غرب و جنوب ایران زمین چنین نبود و قربانی گزاردن کنشی فرودستانه بود که به پرداخت باج به شاهی مقتدر یا خودآزاری برای جلب توجه موجودی مقتدر و دوردست

شباهت داشت. در این زمینه بود که قربانی انسان و به‌ویژه کشتن کودکان برای جلب رضایت ایزدانی مثل بعل مولوک معنی می‌یافت. بازمانده‌ی این سنت قربانی را در داستان قربانی شدن اسماعیل یا اسحاق به دست پدرش ابراهیم می‌بینیم، و شواهد زیادی در دست است که نشان می‌دهد چنین قربانی‌هایی در قرن چهارم و سوم پ.م در تمدن‌های فنیقی، کارتاژی، یونانی، سلتی و ژرمنی گزارده می‌شده است.

در زمینه‌ی کاملاً متفاوتِ ادیان ایرانی بود که امکان متحد شدن قربانگر و پذیرنده‌ی قربانی مطرح شد و عمل قربانی کردن به نوعی کنش انضباطی هدف‌گیرنده‌ی خویشتن تبدیل شد. این را به خوبی در روایت‌های مهرپرستانه می‌بینیم. در آنجا که مهر یک بار در ابتدای زمان به عنوان قربانگر گاو نخستین را می‌کشد، و یک بار در پایان زمان به عنوان بره‌ی قربانی باز زاده می‌شود و برای پرداخت کفاره‌ی گناهان مردمان و بازگرداندن راستی به جهان، شهید می‌شود. نمود طبیعی این ماجرا، افول خورشید پس از مهرگان و ناتوان و کشته شدنش در زمستان است و باز زاییده شدنش در هنگام بهار. بازتاب این داستان در اساطیر پهلوانی به صورت سفر جمشید به جهان مردگان برای بازآوردن پیمان دیده می‌شود. در این نگاه به آیین قربانی، قربانگر با جانور قربانی شده و این دو با دریافت‌کننده‌ی قربانی یکی هستند و نمادی از من چیره شونده بر نفس خودش محسوب می‌شوند. داستان زروان که هزار سال در غیاب هیچ هستنده‌ی دیگری قربانی می‌کرد نیز نمونه‌ی دیگری از همین ماجراست، چون در اینجا هم قربانگر زروان است که در تهیای کامل، خود را برای خود قربانی می‌کند و با این ترفند بر خویشتن چیره می‌شود و زایش دوقلوهای آغازین را ممکن می‌سازد.

۴. مضمون اساطیری مهم دیگری که در ادیان ایرانی برجسته شد، ماجرای دوقلوهای مقدس بود. در تمام شاخه‌های ادیان آریایی ردپای باور به دوقلوهایی ازلی را می‌بینیم. این دو معمولاً خدایانی همزاد هستند که نقشی فروپایه بر عهده دارند و یکی‌شان ماهیتی آسمانی و دیگری موقعیتی زمینی دارد. این اسطوره در یونان

به صورت کاستور و پولوکس و در روم در قالب دوقلوهای دیوسکوری یا رموس و رومولوس تبلور یافته است.

در ادبیات ودایی یک زوج از موجودات دوقلو وجود دارند که اشوین نامیده می‌شوند. اسم ایشان در اصل اَسَوَنو بوده که به معنای رام کننده‌ی اسب است. لقب ایشان ناستیه است که در سانسکریت اسم مثناست، و در اوستایی نیز به صورت نانگ‌هیتیه (اسم مفرد) وجود دارد. این کلمه در اصل به معنای «مهربان و دوست» به کار می‌رفته است. از همین جا روشن می‌شود که در برابر مهر، این ایزد سوارکار و جنگجو، یک جفت ایزد فروپایه‌ی مهربان و بی‌آزار هم داشته‌ایم که اشوین نامیده می‌شده‌اند. در هند این‌ها دو برادر دوقلو از میان دیوها هستند که با پرورندگان اسب پیوند دارند و موجوداتی صلح‌جو و آرام محسوب می‌شوند. این دو بعدتر به عنوان حامی دریانوردان و مهمان‌نوازان شهرتی یافتند. در یونان، ایزد دوقلویی به نام دیوسکوری وجود دارد که همتای اشوین ودایی است. این دو کاستور و پولوکس نام دارند و به همین ترتیب با اسب و صلح مربوط هستند.^۱

معمولاً در این داستان‌ها با مادری انسانی روبرو هستیم که بر اثر اشتباه یا فریبی با دو مرد آمیزش می‌کند و به این ترتیب دوبار بارور می‌شود. این دو پدر یکی‌شان زمینی است و دیگری ایزدگونه و به این ترتیب دوقلوهای زاده شده معمولاً قدرت‌ها و خلق و خویی متمایز دارند. برادر بزرگ‌تر معمولاً زمینی و فناپذیر است و برادر کهنتر ماهیتی مینویی و الاهی دارد. این ایزدان همواره شخصیت‌هایی فرعی و حاشیه‌ای هستند و اهمیتی در سیر عمومی رخدادهای اساطیری یا آفرینش جهان ندارند.

^۱. بونیفانت، ۱۳۸۵.

تنها در تمدن ایرانی است که مضمون دوقلوها به صورت مبنایی مهم و مرکزی برکشیده شده است و مبنای روایت‌های دینی را برمی‌سازد. در ایران زمین نه تنها دو برادرِ همزادِ دشمن‌خو را در قالب اهورامزدا و اهریمن داریم، که با برادر و خواهری مانند جم و جمیگ یا مشی و مشیانه روبرو هستیم. در ایران زمین دوقلوهای اولیه یا دو برادرند و یا برادر و خواهر محسوب می‌شوند. نمونه‌ی برادر و خواهر با اسطوره‌ی زایش انسان و سیر خلقت بشر مربوط می‌شود. جم و جمیگ یا نسخه‌ی زرتشتی‌اش -مشی و مشیانه- دوقلوهای ناهمجنس هستند که گناهی مرتکب می‌شوند و با این وجود نیای مشترک تمام مردمان دانسته می‌شوند. در مورد جم و جمیگ، می‌دانیم که در اساطیر هندو ایرانی روایتی درباره‌ی آمیزش ایشان با هم وجود داشته است. این روایت در وداها و متون پهلوی باقی مانده است. در وداها آشکارا این کار زنای با محارم و گناه قلمداد شده است. در متون پهلوی متأخر که احتمالاً در قرن سوم هجری نوشته شده‌اند، این کردار ایشان خویدوده دانسته شده و پسندیده پنداشته شده است. با توجه به این که بر خلاف تصور عامیانه، زنای با محارم امری موضعی و متأخر و زودگذر در تمدن ایرانی و دین زرتشتی بوده است، باید پذیرفت که نسخه‌ی اصلی این روایت در ایران نیز به نوعی گناه جنسی دلالت می‌کرده است. تاییدی بر این حدس را می‌توان در داستان موازی زرتشتی‌اش دید که مشی و مشیانه همزاد و جفتی اولیه می‌داند که با هم در آمیزند و فرزندان‌شان را می‌خورند و به این ترتیب مرتکب گناه می‌شوند.

داستان دوقلوهای ناهمجنس در ایران زمین اهمیت دارد و به خصوص در مورد آفرینش انسان نقشی مرکزی ایفا می‌کند. اما مشهورترین و مهم‌ترین روایت درباره‌ی دوقلوها به ماجرای اهریمن و اهورامزدا مربوط می‌شود. این دو در گاهان همزاد دانسته شده‌اند و از متن یزیدیک کوقباتسی بر می‌آید که دست‌کم فرقه‌ی

زروانی این دو را فرزندان همزادِ زروان می‌دانسته‌اند.^۱ به این ترتیب برادران همزادِ زمینی و آسمانی در بافت اخلاقی دین زرتشتی به مرتبه‌ی نمایندگان نیکی و بدی برکشیده شدند و ماهیتی یکسره اخلاقی پیدا کردند. کشاکش این دو و نبردی که در برابر هم آراسته‌اند، چندان مهم است که کل فلسفه‌ی تاریخ و هستی‌شناسی زرتشتی در پرتو آن معنا می‌یابد.

روایت دوقلوها و دوقطبی اخلاقی بنا شده بر آن مبنا چندان کامیاب و کارگشا بود که به سرعت در جرگه‌ها و زمینه‌های دینی دیگر نیز وام‌گیری شد. یک نمونه از آن را در داستان هابیل و قابیل عبرانیان می‌بینیم. نمونه‌ی دیگر در تقسیم شدن خدایان زمان و مکان به جفتی متضاد است. وای که در دین هند و ایرانی باستانی یک ایزد یکتا دانسته می‌شد، در زمینه‌ی زرتشتی به خدای دوقلویی تبدیل شد که وای بد و وای به خوانده می‌شد و دو سویه‌ی متضاد باد را نشان می‌داد. زروان هم به همین ترتیب به دوقلوی زروان کرانمند در برابر زروان بیکرانه تقسیم شد. شاید داستان متحد شدن خورشید و مهر نیز با این روایت‌ها پیوند داشته باشد. چون در اینجا هم با ایزدی دو چهره روبرو هستیم که به دو قطب متضاد می‌ماند. مهر زمینی که برای پرداخت کفاره‌ی گناه مردمان خود را قربانی می‌کند و شکلی از ایزد شهید کشاورزان است، با خورشید افول کننده در زمستان شباهت دارد که همتای مهر آسمانی است و اوست که در غاری گاو را قربانی می‌کند. به این ترتیب قربانی خود در برابر قربانی دیگری (گاو) و نمود زمینی مهر در برابر جلوه‌ی آسمانی‌اش قرار می‌گیرد.

^۱. Yeznik, 1986, II.

گفتار دوم: درباره‌ی سه، چهار، پنج، شش و هفت!

۱. در میان اساطیر جهان باستان، تنها ایران زمین است که جفت‌های دوتایی در آن اهمیتی چنین چشمگیر دارند. در هزاره‌ی نخست پیش از میلاد که اساطیر ایرانی به شکل امروزی صورتبندی و تدوین می‌شدند، ساختار دین در تمدن‌های همسایه بافتی بسیار ساده‌تر و ابتدایی‌تر داشت. مصریان، فنیقیان، یونانیان، رومیان، هندیان و لودیاییان نیز مانند ایرانیان باستانی به مجموعه‌ای پرشمار از ایزدان خویشاوند با هم باور داشتند. اما ارتباط بین این ایزدان اندک و پراکنده بود و به پیوندهای خویشاوندی‌شان مربوط می‌شد. ایزدان در جهان پیشازرتشتی موجوداتی مستقل و منفرد بودند که نماینده‌ی یک نیروی طبیعی پنداشته می‌شدند و به تنهایی بر عرصه‌ای از تجربه‌ی روزانه‌ی مردمان فرمان می‌راندند. روابط بین ایزدان از جنس پیوند خویشاوندی بود و بازتابی از روابط اجتماعی ساده‌ی جوامع باستانی محسوب می‌شد. اندرکنش ایزدان با هم بیشتر به دوران‌های دوردست آغازین و دوران خلقت جهان مربوط می‌شد و بر سیر رخدادهای جاری در اکنون تأثیر اندکی به جا می‌گذاشت. نوع ارتباط با خدایان و مناسک پرستش ایشان نیز به نسبت ساده بود و از رمزگذاری سرراست و عینی‌ای پیروی می‌کرد. یعنی با ستایش ایزدان و غذا دادن به ایشان و اهدای پیشکش و قربانی همراه بود، درست همان طور که رعیتی در برابر شاهی ابراز احترام می‌کند.

احتمالاً آنچه که این وضعیت ابتدایی اولیه را به ساختار پیچیده‌تر اساطیر ایرانی منتقل ساخت، ظهور فلسفه‌ی زرتشتی بود. در این چارچوب بود که توضیح فلسفی شر به فرض نیروهای متضاد و فراگیر منتهی می‌شد و ایزدکده‌ی شلوغ و پرجمعیت باستانی را به دو اردوی مقابل و دو جبهه‌ی متضاد اخلاقی تقسیم می‌کرد که رگ و ریشه‌اش تا درون روان انسان نیز تداوم می‌یافت. جفت شدن ارتباط ایزدان از سویی مفهوم دوقلوی

آسمانی را برجسته ساخت و از سوی دیگر جفت‌های آسمانی را به صورت نیروهای متضاد و هم‌آورد در نظر گرفت. به این ترتیب کل دستگاه اسطوره‌شناسانه‌ی ایرانی ساختاری دیالکتیکی یافت و بر مبنای اندرکنش درهم بافته‌ی دو نیرو - و نه رفتار مستقل نیروهایی متکثر و جدا از هم - تعیین شد.

این ساختار معنایی زیربنای نظری فهم هستی به مثابه امری اخلاقی را ممکن ساخت و بعدها در تمام ادیان یکتاپرست وام‌گیری شد. تمدن ایرانی، که برای نخستین بار به چنین صورتبندی‌ای از ارتباط نیروهای آسمانی دست یافته بود، در این نقطه توقف نکرد و صورتبندی‌هایی تازه و پرشمارتر از ارتباط نیروهای آسمانی را پدید آورد. با این زمینه بود که باور به تقدس عدد پنج و هفت در ایران زمین ظهور کرد و از آنجا به سایر تمدن‌ها منتقل شد. به عبارت دیگر، به نظر می‌توان بر مبنای دو داده‌ی تاریخی - مرکزی بودن خدایان جفت در ایران زمین و تقدم این تمدن در ابداع اعداد مقدس - حدس زد که این دو با هم مربوط بوده‌اند. با اهمیت یافتن اندرکنش دو ایزد نیک و بد، جریان‌های روزانه‌ی زندگی با دو خدا - و نه یکی در هر مقطع - گره خورده و به این ترتیب بستری فراهم آمده که اندرکنش منسجم و گروهی شمار بیشتری از نیروها به طور همزمان در آن ممکن شده است. همین روند بوده که شمار نیروهای مستقر در هر دسته را به صورت عددی مقدس در نظر گرفته و پنج مقدس در یسنه‌ها و هفت مقدس در یشت‌ها را نتیجه داده است.

۲. در جهان پیشازرتشتی هم نمونه‌هایی از اندرکنش ایزدان و اعداد مقدس در تمدن‌های گوناگون ابداع شده بود. شکل اصلی این الگوی باستانی به تقدس عدد سه مربوط می‌شد. واحد پایه‌ی ارتباط میان ایزدان در این دوران خانواده‌ی مقدس بود که شکلی انتزاعی و ساده شده و کمینه از نهاد خانواده‌ی انسانی محسوب می‌شد که بر آسمان‌ها منعکس شده بود. خانواده‌ی مقدس از یک ایزد معمولاً آسمانی، یک ایزدبانوی بارور با ماهیت زمینی، و فرزندشان که جوانی نرینه و جنگاور بود، تشکیل می‌شد. این مثلث‌های خانوادگی را در تمام

تمدن‌های جهان باستان به فراوانی می‌بینیم و الگویی عمومی بوده که ارتباط میان خدایان را در جوامع ابتدایی صورتبندی می‌کرده است. انلیل - نین‌لیل - انکی، اوزیریس - ایزیس - هوروس، و اورانوس - گایا - ژئوس یا نمونه‌هایی از آن هستند. این خانواده‌های خدایان معمولاً به شکلی چندنسلی تکرار می‌شدند. چنان که در اساطیر فنیقی در مورد بعل - عشتاروت - ملقارت می‌بینیم، و در تئوگونیِ هسیود رونوشت یونانی‌اش را باز می‌یابیم، فرزند این خانواده نیز خود تشکیل خانواده می‌دهد و مثلی تازه را پدید می‌آورد.

بر مبنای شواهد به جا مانده از یشتها و مقایسه‌ی آن با وداها می‌توان تصویری از خانواده‌ی مقدس ایرانی در دوران پیشازرتشتی را نیز به دست آورد. الگوی پدر-مادر-پسر در ادبیات اوستایی نیز به روشنی دیده می‌شود و چنین می‌نماید که هریک از جرگه‌های ایزدان باستانی ایرانی برای خود مثلی از این دست داشته‌اند. به عنوان مثال از مقایسه‌ی آب‌ان‌یشته و تیشتر یشته چنین بر می‌آید که یک خدای آسمانی باران (تیشتر) و یک ایزدبانوی زمینی آب‌های شیرین (ناهید) وجود داشته‌اند که فرزندی به نام اپام‌نیات (یعنی فرزند آب‌ها) از ایشان پدید می‌آید. در برخی از بندهای اوستا چنین می‌نماید که پدر این خانواده در سستی دیگر همان هوم بوده است. بنابراین یک ایزد نرینه و آسمانی آورنده‌ی آب بارور کننده - هوم یا تیشتر - وجود داشته که با جرمی کیهانی - ماه یا هفت‌اورنگ / تیر - هم‌تا انگاشته می‌شده و در پیوند با ایزدبانوی باروری و رودها (ناهید) فرزندی جنگاور را پدید می‌آورده است. مری بویس این اپام‌نیات را با وارونای هند و ایرانی یکی گرفته، اما به نظرم حدس دیگری که او را با مهر همسان می‌انگارد درست‌تر است. این خانواده‌ی مقدس خصلتی ستاره‌ای داشته و بر نیروهای شبانه را از قوای روزانه برتر می‌دانسته است. این را از آنجا می‌توان دریافت که ستاره‌ی ناهید و ماه (یا تیر / هفت‌اورنگ) والد دانسته می‌شوند و خورشید از پیوند ایشان زاده می‌شود. این الگو در میانرودان و مصر هم سابقه دارد و یکی از راه‌های رایج پیکربندی خانواده‌ی مقدس بوده است.

خانواده‌ی مقدس دیگر در خودِ زمینه‌ی دین زرتشتی دیده می‌شود. از مرور یسنه‌ها بر می‌آید که اهورامزدا (پدر) و سپندارمذ (مادر) جفتی بوده‌اند که فرزندی را پدید می‌آورده‌اند که صورت مینویی‌اش آرته یا آشه (اردیبهشت) و صورت زمینی‌اش آذر بوده است. چنان که آذر بارها و بارها با لقبِ پسرِ اهورامزدا مورد اشاره واقع شده است. چنین می‌نماید که در زمینه‌ی زرتشتی، این خانواده‌ی مقدس با صورتی آسمانی از سه طبقه‌ی اجتماعی نیز همسان انگاشته می‌شده است. چون پدرِ دوردست و خردمند و آسمانی (اهورامزدا) با طبقه‌ی مغان مربوط است و ایزدانوی زمینیِ باروری و رویش (سپندارمذ) با کشاورزان همخوانی دارد. فرزندِ ایشان که پسرِ جوان و جنگاور است، به ارتشتاران شبیه است.

زمانی که سنت زرتشتی و ادیان باستانی ایرانی در هم ادغام شدند، این دو مثلث با هم یکی انگاشته شدند و به این شکل بازآرایی شدند که پدر با اهورامزدا، مادر با آناهیتا و پسر با مهر یکی انگاشته شوند. همین خانواده‌ی مقدس است که در دوران هخامنشی در پیوند با سنت‌های پیشازرتشتی تثبیت شد و در کتیبه‌ی اردشیر دوم همچون مثلثی فرازین مورد اشاره قرار گرفت. دلالت آسمانی این سه ایزد نیز در اخترشناسی ایرانی نهاده شده و از این تمدن به سایر فرهنگ‌ها راه یافت. چنان که خورشید (مهر)، ناهید (آناهیتا) و برجیس (هورمزد) را در تمام نظام‌های اختربینی سه ستاره‌ی سعد می‌دانند.

نکته‌ی شگفت‌انگیز درباره‌ی اساطیر ایرانی آن که گویا شکلی واژگونه از خانواده‌ی مقدس نیز از دیرباز وجود داشته است. این را از اسطوره‌ی زروانی زایش دوقلو در می‌یابیم. یعنی گویا در کنار خانواده‌ی مقدسی که از دو والد و یک فرزند تشکیل شده، خانواده‌ی دیگری داشته‌ایم که یک والد و دو فرزند همزاد را در بر می‌گرفته است. کهن‌ترین جایی که این الگو به چشم می‌خورد، متن گاهان است که در آن سپندمینو و انگره‌مینو همزاد دانسته شده‌اند. به این ترتیب این دو باید والدی داشته باشند. منابع عصر ساسانی نشان می‌دهند که این والد زروان بوده است و نوعی موجود دوجنسی دانسته می‌شده است. در میان یونانیان باستان اودموس نخستین

کسی بود که به اسطوره‌ی زروانی زاده شدنِ خدای نیک و بد از یک زاینده‌ی یگانه اشاره کرد و گفت که آن‌ها دو قلو هستند. نیبرگ این اشاره را ارجاعی به متن گاهان می‌داند^۱ که در آن دو مینوی مقدس و پلید همزاد دانسته شده‌اند.^۲

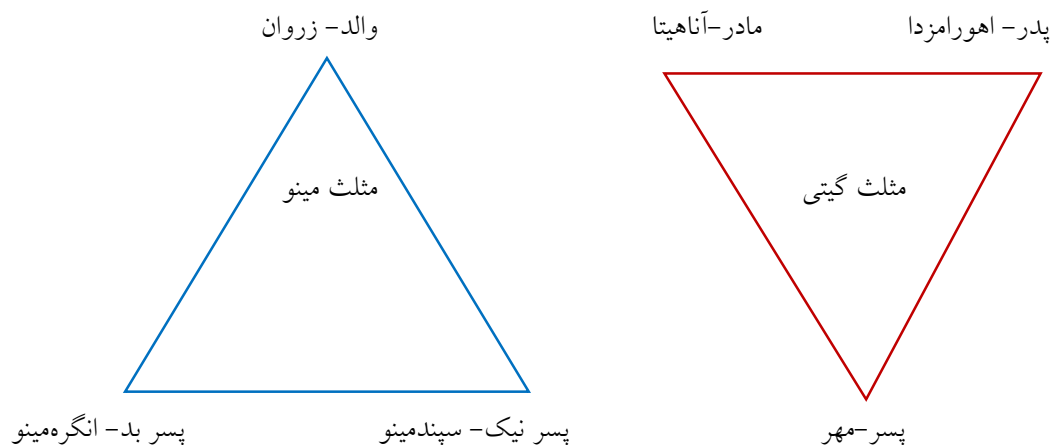
تصویر یک والد که دو فرزند همزاد دشمن‌خو را پدید آورد، به مدلی انتزاعی از ظهور جفت‌های متضاد معنایی شباهت دارد. یعنی می‌توان زروان را خدایی یگانه که دو سویه‌ی خیر و شر را در هستی پدید می‌آورد. این برداشت از دیرباز وجود داشته است، چنان که شهرستانی شک زروان را عفونتی در ذات وی می‌داند. در میان نویسندگان معاصر هم بابک عالیخانی از همین زاویه به این داستان نگریسته و اهریمن را همچون سویه‌ی قهری و اهورامزدا را همچون جنبه‌ی لطفی خداوند تعبیر کرده است. در این تعبیر، این دو جنبه‌های مثبت و سودآور یا منفی و ویرانگر ایزدی کهنسال دانسته می‌شوند که می‌تواند همان زروان باشد. در این حالت رابطه‌ی زروان و اهریمن و هورمزد به شکافته شدن وای به دو سویه‌ی وای بد و نیک، یا تقسیم زروان به زمان کرانمند و بیکرانه شباهت دارد و چه بسا که جمشید و ضحاک را نیز بتوان همچون دو سویه‌ی متضاد از شخصیتی یگانه در نظر گرفت.

به این ترتیب در برابر مثلث عادی خانواده‌ی مقدس که شکلی زمینی و گیتیانه از پیوند نرینه و مادینه و باروری را نشان می‌دهد، شکلی غیرعادی و مینویی از این مثلث را هم داشته‌ایم که از زایش دو نیروی متضاد از آغازگاهی یگانه را فرض می‌کرده است. حدس من آن است که این مثلث تک والدیِ اخیر را خود زرتشت ابداع کرده است. چرا که فرض خانواده‌ای تک والدی از پیش فرضی فلسفی و گرایشی اخلاقی به وحدت بر

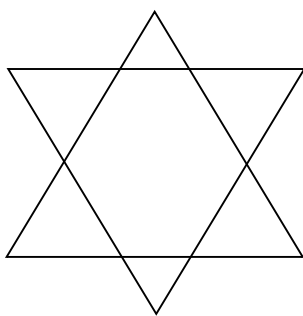
۱. نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۰۳-۱۰۷.

۲. یسنه ۳۰، بند ۲.

می‌خیزد، و نه تجربه‌ای عینی. به این ترتیب دو مثلث داریم که یکی گیتیانه، مادی، ملموس، آشنا، و رایج در جوامع انسانی است، و دیگری مینویی، انتزاعی، فلسفی، و آسمانی است.



این دو نماد در ضمن به دلیل شکلشان به جام (▼) و شعله‌ی آتش (▲) هم شباهتی دارند. یعنی می‌توان آن‌ها را با جان و تن، یعنی گرمای زندگی برخاسته از روان و پوسته‌ی مادی کالبد همسان دانست، و این همان است که در رازهای مهرپرستانه با می‌پنهان در پیمانه و در نهایت جام جم رمزگذاری شده است. اگر دو مثلث گیتی و مینو را با هم ترکیب کنیم، به شکلی بسیار آشنا می‌رسیم:

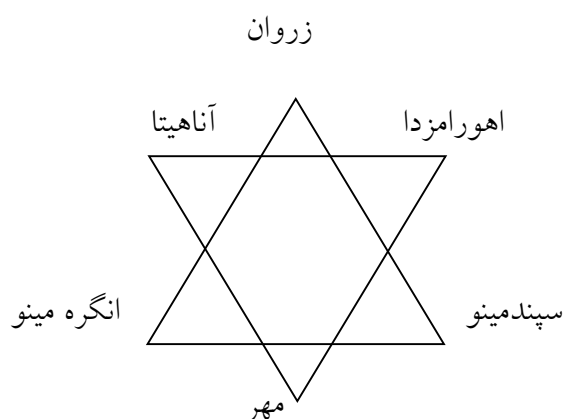


این نماد را در زمانه‌ی ما ستاره‌ی داوود می‌نامند و آن را همچون نمادی برای یهودیت در نظر می‌گیرند. در حالی که خاستگاه آن کاملاً ایرانی است و احتمالاً در سنت مهرپرستانه ریشه دارد. ورود این نماد به دایره‌ی آیین یهود در دوران هخامنشیان آغاز شد و در عصر اشکانی به این روایت ختم شد که آن را نقش انگشتر سلیمان نبی دانستند. شخصیت پردازی سلیمان در عهد قدیم و میشنا شباهت زیادی به روایت‌های ایرانی دارد و دور نیست که از روی اسطوره‌ی جمشید وام‌گیری شده باشد. در مورد سلیمان هم با پادشاهی بسیار قدرتمند و با شکوه سر و کار داریم که فره‌ی کیانی دارد و با خداوند عهدی بسته و به همین دلیل دیوها و پریان فرمانبر او هستند. او هم مانند جمشید که ورجمکرد را ساخت، معبد اورشلیم را می‌سازد و درست مانند جمشید در پایان عمر با گناه غرور و سرپیچی از فرمان خداوند آلوده می‌شود و در نهایت پس از مرگش قلمرو سرزمین موعود به دو کشور دشمن خو تجزیه می‌شود. او همچنین مانند جمشید انگشتری داشته که رمزی مقدس بر آن حک شده و همین ستاره‌ی شش‌پر آن نقش قلمداد شده است. با مرور منابع باستانی می‌توان نشان داد که نخستین نشانه‌ها از این داستان به قرن پنجم پ.م و دوران میانی زمامداری هخامنشیان باز می‌گردد. یعنی همان زمانی که یهودیان چارچوب‌ها و نمادهای دینی خویش را از ایرانیان وام‌گیری می‌کردند و به صورت یکی از اقوام ایرانی تثبیت می‌شدند.

در واقع نخستین نشانه‌های پیوند این نقش با قومیت یهود برای نخستین بار در قرن هفدهم میلادی در اروپای شرقی نمایان شد و تا اواخر قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم رواج و رسمیتی نداشت. بنابراین نقش یاد شده و پیوندش با سلیمان روایتی است که از روی داستان جمشید ساخته شده است. نقش ستاره‌ی شش‌پر که اتحاد روان و تن، و پیوند جهان اکبر و جهان اصغر را نشان می‌دهد در ایران زمین رواج و اهمیت خود را حفظ کرد. چنان که در تمام متون مربوط به اخترشناسی و جادوگری این نماد را همچون نشانه‌ای مقدس و

نیرومند می‌بینیم و در هیچ آرایه‌های معماری مسجدهای ایرانی این نقش را فراوان می‌بینیم که همراه با علامت سواستیکا – که آن هم مهری است و علامت خورشید است – در نماها تکرار شده است.

از تمام این حرف‌ها چنین بر می‌آید که نقش خانوادگی مقدس و مثلث در ایران زمین با خانوادگی واژگونه‌ی ناشی از دوقلوهای ازلی ترکیب شد و ترکیبی شش‌تایی را به دست داد. ستاره‌ی شش‌پر آغازین احتمالاً ترکیبی از شش ایزد مهم باستانی را به دست می‌داده است.



در گاهان و متون اوستایی کهن، سپندمینو با اهورامزدا تفاوت دارد و انگره‌مینو همچون همزاد و دشمن وی بازنموده شده است. در روایتی که از نیک ارمنی از آیین زروان به دست داده، بر این نکته سپندمینو هنگام زاده شدن خوشبو و روشن بود و اهریمن تیره و بدبو بود، بسیار تأکید شده است. اگر این قالب را با رام‌یشت مقایسه کنیم، می‌بینیم که به احتمال زیاد شکل نخستین سپندمینو و انگره‌مینو، همان وای نیک و وای بد بوده است. این را تا حدودی از این جا می‌توان دریافت که در اساطیر هند و ایرانی جفتِ وای-زروان معمولاً با هم هستند و بر دو کیفیتِ عمومیِ مکان-زمان دلالت می‌کنند. شاهد دیگر آن که سرودِ ستایش وای در رام‌یشت و صفات منسوب به او مبنای نگارش هرمزد یشت بوده است. یعنی ویژگی‌های اهورامزدا و توصیف

وی را از روی وای وام‌گیری کرده‌اند. به همین شکل، ایندَره که شکلِ جنگاورانه و مقتدرِ باد در سنت هند و ایرانی است یکی از مهم‌ترین دیوهای زاده شده از اهریمن در سنت اوستایی متقدم است.

حدس من آن است که در دوران زرتشت، جفتِ زروان-وای به عنوان دو خدای دیرینه‌ی خنثا و بازنشسته در آسمان‌ها اهمیتی فلسفی داشته‌اند و او برای استخدام ایشان در دستگاه فلسفی خویش، ناگزیر شده که هرکدامشان را به دو قطب متضادِ نیک و بد تقسیم کند. این ترفند در مورد زروان به مفهوم زمان کرانمند و بیکرانه منتهی شده و شالوده‌ی فلسفه‌ی تاریخ زرتشت را بر ساخته است. در مورد وای، دو نیروی وای نیک و وای بد که بعدتر در منابع اوستایی هویتی مستقل می‌یابند، سرمشق سپندمینو و انگره‌مینو بوده و به همین دلیل هم این دو در گاهان همزاد دانسته شده‌اند.

ساختار شش‌تایی که از این دو مثلث ناشی می‌شود، در متون اوستایی بسیار تکرار می‌شود. شش امشاسپند و شش ایزدی که بقیه همراه امشاسپندان برای نامگذاری ماه‌های سال به کار گرفته شده‌اند، احتمالاً مترادف‌هایی هستند که این شش نیرو را بازنمایی می‌کنند. در نامگذاری ماه‌های سال، شش تا از آن‌ها (فروردین، تیر، مهر، آبان، آذر، و دی) خاستگاهی پیشازرتشتی دارند و در یشت‌ها ریشه دارند. در واقع اگر دی (یعنی دیو) را با وای برابر بگیریم، هر شش ماهِ یاد شده یشتی مستقل دارند که در ضمن مهم‌ترین و طولانی‌ترین و کهن‌ترین یشت‌ها هم محسوب می‌شود.

در یسنه‌ها به جای این شش ایزد، شش امشاسپند را داریم که می‌توانند همتای ایشان دانسته شوند. اردیبهشت که همان اشته یا ارته است، شکلِ مینوییِ آذرِ گیتیانه است و در زمین به صورت آتش تجلی می‌یابد. بهمن که بزرگ‌ترین امشاسپندان است و حامل راز و راهنمای انسان محسوب می‌شود، به مهر شباهت دارد و سپندارمذ مادینه و بارور با آبان (ناهید) همسان است. شهریورِ جنگاور و آباد کننده‌ی زمین هم به تیرِ باران‌آور و در هم

شکننده‌ی خشکسالی شباهت دارد. با این تعبیر، دو امشاسپند گمنام و مرموز خرداد و امرداد، که در گاهان دو غایت مهم زرتشتی یعنی کمال و جاودانگی را نشان می‌دهند، با فروردین و دی همسان خواهند بود.

کمال و جاودانگی دو مینوی بزرگی هستند که اشته را می‌افزایند و هردو به مزدا تعلق دارند.^۱ پارسایی که روانش به اشته پیوسته اندیشه و کردار خود را به مزدا پیشکش می‌کند^۲ و دهش او شامل حال کسی می‌شود که نیک‌آگاه باشد.^۳

مهم‌ترین ویژگی‌های این دو مینو، در این است که هر دو به مزدا تعلق دارند و هر دو به اشته پیوسته هستند. در این باره، در این بخش به بررسی این دو مینو خواهیم پرداخت. در این بخش، به بررسی این دو مینو خواهیم پرداخت. در این بخش، به بررسی این دو مینو خواهیم پرداخت.

یعنی: «اینک کمال و جاودانگی، دهش‌های دوگانه‌ی تو به روشنائی راه می‌نمایند. اشته و بهمن و آرمیتی زندگی دیرپای و قدرت (خشته) و استواری نیروی معنوی را می‌افزایند».^۴

در جای دیگری بهمن از زرتشت خواست غایی و آرمانش را می‌پرسد، و زرتشت می‌گوید که زندگانی دیرپای و قدرت (خشته) را می‌خواهد.^۵ در آغاز هات ۵۳ که به دوران پیری زرتشت مربوط می‌شود، از زبانش می‌شنویم که بزرگ‌ترین خواستش برآورده شده است. زیرا اهورامزدا در پرتو اشته به او عمری خوش و دراز بخشیده و حتا ستیزه‌گرانش هم اکنون پیرو آیین او شده‌اند.^۶ و این معادل امرداد و خرداد است. بهمن

۱. یسنه ۳۳، بند ۹.

۲. یسنه ۳۴، بند ۲.

۳. یسنه ۳۴، بند ۴.

۴. یسنه ۳۴، بند ۱۱.

۵. یسنه ۴۳، بند ۱۳.

۶. یسنه ۵۳، بند ۱.

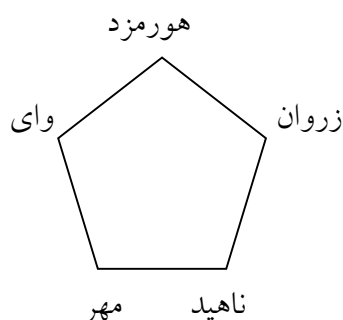
و اشته‌های هستند که پیوستن اشونان به کمال و جاودانگی را ممکن می‌کند، و این تنها با قدرت جذب شده از اهورامزدا قابل دستیابی است.^۱ در ضمن این را هم می‌دانیم که سپندمینوست که واسطه‌ی دریافت کمال و جاودانگی است.^۲

حدس من آن است که خرداد-امرداد در گاهان شکلی اخلاقی شده و فلسفی از همان وای-زروان باشند. زروان همان زمان است که باقی ماندن «من» در آن به معنای جاودانگی و نامیرایی (امرداد) است. وای هم بادی است که می‌تواند با روح (که در عربی یعنی باد) و روان (که صفت باد است) برابر دانسته شود. در این حالت روان‌های نیک نیاکان (فروشی‌ها) و بنابراین ماه فروردین و کمال مطلوب این روان‌ها (خرداد) با باد و وای مربوط می‌گردد. این با پیش‌داشت گاهانی هم سازگار است که ذات روان انسان و اهورامزدا را یکی می‌دانست و جنس هردو را یکی می‌گرفت.

احتمالاً خاستگاه دیرینه‌ی اهورامزدا و اهریمن و پیوند این دو با وای برای زرتشتیان اولیه آشنا و روشن بوده است. چون می‌بینیم که در پیکربندی نیروهای حاکم بر هستی، به پنج - و نه شش - نیرو تأکید دارند. این نیروها به سادگی همان ستاره‌ی شش‌پر است، اگر که سپندمینو و انگره‌مینو در آن با وای یکسان انگاشته شوند. این استخراج عدد پنج از ستاره‌ی شش‌پر طبیعی و منطقی هم هست. چون در این شکل، یکی از پرها به اهریمن تعلق دارد که باید از جرگه‌ی نیروهای مقدس طرد شود. یعنی در ستاره‌ی شش‌پری که از ترکیب خانواده‌ی گیتیانه و مینویی پدید آمده بود، تنها پنج نیرو هستند که مقدس و ورجاوند دانسته می‌شوند و اینان همان هستند که با پنج ایزد مهم ایرانیان باستان برابرند.

^۱. یسنه ۴۵، بند ۱۰.

^۲. یسنه ۵۱، بند ۷.



احتمالاً شکل کهن‌تر این شکل، چهارگوشی بوده که وای-زروان یک وجه و ناهید-مهر وجه دیگرش را تشکیل می‌داده‌اند. این دو جفت به ترتیب قطب‌های متضاد زمین-آسمان و آب-آتش را نشان می‌داده‌اند و هریک از وجهی ملموس و زیرین (آب و زمین) یا سیال و زبرین (آتش و باد) تشکیل می‌شده‌اند. همین ترکیب احتمالاً نظریه‌ی چهار عنصری را نتیجه داده و آب و باد و خاک و آتش را بنیاد گیتی می‌دانست و دگردیسی‌های آن را در قالب چهار فصل و چهار جهت و چهار دوره‌ی زندگی آدمیان و چهار عصر تاریخی صورتبندی می‌کرد. نوآوری زرتشت آن بود که به این چهار وجه بر سازنده‌ی گیتی یک عامل جدید یعنی مینو را افزود که نماینده‌اش اهورامزدا، گرانیگاه تقدس بود. با این وجود نظم حاکم بر گیتی به جای خود باقی ماند و تقسیم‌بندی چهارتایی همچنان برای وصف روندهای گیتیانه به کار گرفته شد. در دوران پس از اسلام هم این باور تداوم یافت و هم شالوده‌ی کیمیاگری و پزشکی ایرانی را بر ساخت و هم در علوم دینی رسمیتی به دست آورد. از ابن عباس نقل شده که چهار حرف در بسم الله الرحمن الرحيم با چهار عنصر سازگار است.^۱

^۱. میدی، ۱۳۸۲ (ج. ۹): ۲۸۰ و ۲۸۱.

بسم نشانگر باد است و به زمان هود اشاره دارد. الله همتای آتش است و به دوران یونس مربوط می‌شود، الرحمن به آب و دوران نوح وابسته است، و در نهایت الرحیم با خاک و دوران موسی پیوند دارد.^۱

این پنج ایزد باستانی با پنج نمود برساننده‌ی گیتی برابر هستند. وای که ایزد باد و بنابراین مکان است با زمین همتاست، زروان که ایزد زمان است، با گردش افلاک و اختران مترادف است و در اوستا هم می‌بینیم که ردایی از جنس ستارگان بر تن کرده است. اهورامزدا با نظم حاکم بر هستی و قانون آسمان مترادف است و مهر و ناهید به گرمای خورشید و آب‌ها مربوط می‌شوند. به این ترتیب در این مجموعه پنج نمود طبیعت (آسمان، زمین، اختران، خورشید و آب‌ها) را می‌بینیم که در ضمن با پنج عنصر همسان انگاشته می‌شوند. یعنی وای با باد، زروان با خاک، مهر با آتش و ناهید با آب یگانه است و اهورامزدا که افزوده‌ی مهم زرتشت به این مجموعه است، با عنصر پنجمی به نام اثیر یکی انگاشته می‌شود که ریشه‌اش همان آتور و آذر در زبان‌های ایرانی کهن است.

الگوی پنج‌تایی یاد شده با همین قاعده در مورد رده‌بندی نیروهای مقدس در یسنه به کار گرفته شده است. با بازگشت به جدولی که در بخش نخست ارائه شد، در می‌یابیم که رده‌بندی پنج‌گانی در سراسر یسنه‌ها وجود دارد و در آن با افزودن سطحی اجتماعی که احتمالاً ویژه‌ی شهر ری بوده، شمار سلسله مراتب اجتماعی را نیز به پنج‌تا رسانده‌اند.

^۱. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۴): ۲۴۰۸.

زمان	ایزد اجتماعی	سطح اجتماعی	ایزد طبیعی	پدیدار طبیعی
هاونگاه: بامداد	ساونگهی	ویس: روستا	مهر و رام	پیمان - چراگاه
رَپِثوین: صبح	فَرادَت فشو	زَنَتوم: قبیله	اردیبهشت و آذر	اشه/نظم- آتش
اُزیرین: ظهر	فَرادَت ویر	دَخیوم: کشور	ایام نبات و آبان (آناهیتا)	باران- آب جاری
اَویسروثریم: عصر	فَرادَت ویسپَم هوجیایتی	زَرَتوشَتوم: رهبران مغان	فروشی‌ها، بایرِیه‌هوشیتی، آمه، بهرام، اوپرتات	روان نیاکان- زورمندی و چیرگی جنگی
اُشَهِین: شب	بِرَجِیه	نُمانیه: خانمان	سروش، رشن، ارشتاد	هوشیاری، راستی و خرد

این منظومه‌ی پنج‌تایی و ستاره‌ی شش‌پر متصل بدان، بعد از کشفِ دو سیاره‌ی برجیس و کیوان به مجموعه‌ای هفت‌تایی تبدیل شد که در آن هفت نیروی مقدس وجود داشتند. این گذار از عدد پنج به هفت به نظرم در حدود سال ۱۰۰۰ پ.م در شهر ری انجام پذیرفته است. چون طبق سنت زرتشتی در این هنگام بود که رهبر سومین نسل از شاگردان زرتشت، این دین را به قلمرو ماد و شهر ری برد و تدوین گاهان و سرودهای زرتشت را آغاز کرد.^۱ یسنای هفت‌هات هم باید در همین هنگام سروده شده باشد، چون از نظر زبانی کهن‌تر از اوستای نو است و شباهتی فراوان به گاهان دارد، و با این وجود استعاره‌ها و دسته‌بندی‌های عددی‌ای را به کار می‌گیرد که در گاهان بی‌سابقه است.

^۱. اذکابی، ۱۳۸۴: ۱۳-۳۴.

مهم‌ترین نمود این نوآوری‌های نمادین، تکرار شدن عدد هفت است. این به نظم نشانه‌ی پیوند خوردن دین زرتشتی با آیین مهر است که پیشاپیش در شهر ری وجود داشته و آیین رایج میان ساکنانش محسوب می‌شده است. در این دوران در برابر پنج گاه گاهانی، یسنای هفت هات را داریم که از هفت بند پیاپی تشکیل شده و به ستایش هفت نیروی طبیعی می‌پردازد. این هفت تا چنان که در هات ۴۲ می‌بینیم، عبارتند از آب‌ها و راه‌ها، کوه‌ها و دریاچه‌ها و کشتزارها، زمین و آسمان و باد و البرز، منش نیک و روان و فراخکرت و ماهی خرو، هوم، و مرغ پران و آب و آتوربان. این مجموعه‌ی به نسبت آشفته، اگر در کنار متن بغان یشت نهاده شود معنی تازه‌ای پیدا می‌کند. در این متن^۱ می‌بینیم که هفت نمود طبیعت ستوده شده‌اند که عبارتند از آب، زمین، گیاه، گاو و جانور چهارپا، انسان دو پا، و خورشید. روشن است که این همان فهرست هفت‌هات است که به شکلی ساده شده نقل شده است. هوم همان گیاه است، آب‌ها و راه‌ها با آب، آسمان و باد و البرز با آسمان، کوه‌ها و دریاچه و کشتزار با زمین، منش نیک و روان با انسان، مرغ پران و آتوربان با خورشید، و فراخکرت و ماهی خرو با جانوران همسان هستند. روشن است که در اینجا با مدلی از جهان سر و کار داریم که هفت عنصر آسمان، زمین، گیاه، جانور، انسان، آب و خورشید را در بر می‌گیرد. در این میان آسمان و زمین با زروان و وای، آب همتا هستند و خورشید و آب همان مهر و ناهید می‌باشند. دو عنصر گیاه و جانور به فهرست پنج‌تایی پیشین افزوده شده‌اند که در یشت‌ها با هوم و درواسپ یکی انگاشته شده‌اند. در این میان انسان نیز با اهورامزدا و قلمرو اثری یگانه دانسته شده است.

الگوی هفت‌تایی هم با تقدس عمومی عدد هفت و برابر بودنش با نوعی «خیلی» فیزیولوژیک و عصب‌شناختی سازگار است، و هم به تدوین دستگاه اخترشناسی جهان باستان بر مبنای هفت اختر دامن زده است. به این

^۱. بغان یشت، ۳۹، ۳ و ۴.

ترتیب شش امشاسپند با افزوده شدن اهورامزدا به هفت نیروی مقدس تبدیل شدند و شش گاهنبار با نوروز به همین نتیجه دست یافتند.

۳. اساطیر ایزدان ایرانی، اگر در چارچوبی سیستمی نگریسته شوند و در زمینه‌ای تاریخی درباره‌شان پرسش کنیم، یکی از پیچیده‌ترین و بارورترین مسیرهای تولید معنا در جهان باستان را به نمایش می‌گذارند. در زمینه‌ی تمدن ایرانی، کهن‌ترین پیکربندی ادیان گوناگون در قالب آیینی یگانه، و نخستین شکل از عرفان انسان-خدامدارانه را می‌بینیم. آنچه که دسته‌بندی‌هایی پنج‌گانی یا هفت‌گانی را ممکن ساخته و به رقابتشان دامن زده است، ضرورت دستیابی به قالبی فراگیر و دستگاهی منطقی برای پیوند دادن نیروهای مقدس گوناگون و ناهم‌تبار است. ایرانیان همزمان با بنا نهادن نخستین دولت جهانی، ضرورت تدوین نخستین دین جهانی را نیز احساس کردند و این بار و بر روندی بود که از دیرباز با ابداع دستگاه فلسفی خیره‌کننده‌ی زرتشتی به بستر و زمینه‌ای معنایی مسلح شده بود.

از این روست که سیر تحول ایزدان در ایران زمین چنین پیچیده و پر تب و تاب بوده است. ایزدان با هم یکی انگاشته شده، و خویشاوند، هم‌سنگر یا هم‌آورد یکدیگر قلمداد شده‌اند. هر ایزد کهنسال با طیفی وسیع از نمادها و رمزگان، با عناصر و نیروهای طبیعی، و با اختران و یکی از قوای نفس یکی گرفته شده است. یعنی در اینجا با نظامی فراگیر و زاینده از استعاره‌ها و رمزگان دینی روبرو هستیم که بر مبنای چارچوبی فراگیر و با پیروی از راهبرد تلفیق و ادغام معانی مشترک در هم، کار متحد ساختن باورهای ایرانیان در زمینه‌ای فلسفی و اخلاقی را به انجام رسانده است.

هویت تاریخی ایرانیان، احتمالاً بیش از هرچیز زیر تأثیر این روند تکامل امر قدسی شکل گرفته باشد.

کتابنامه

- اذکایی (سپیتمان)، پرویز. حکیم رازی، نشر طرح نو، ۱۳۸۴.
- اسپایدل، مایکل. «پارت و میتراپرستی ارتش روم»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، تصحیح نجیب مایل هروی و علی‌اکبر خراسانی، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانی، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- اشمیت، رودیگر. «اسامی خاص با ریشه‌ی نام ایزد مهر»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- اشمیت، هانس پتر. «مسئله‌ی اصلی مطالعات میترای هندوایرانی»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- افلاطون. پنج رساله، ترجمه‌ی محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴.
- افلاطون. جمهور، ترجمه‌ی فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۵.
- الیاده، م. رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
- الیاده، میرچا. شمنیسم، ترجمه‌ی محمد کاظم مهاجر، انتشارات ادیان، (چاپ دوم) ۱۳۸۸.
- امام جمعه، جلال الدین، در پی مهرابه‌ای در تخت سلیمان، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

- اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر. کوش‌نامه، ویراسته‌ی جلال متینی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۷.
- همر،/یلید، ترجمه‌ی سعید نفیسی، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- بالوتا، کلوسکا. «مهرپرستی در کتیبه‌های داشی»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- بریان، پیر. تاریخ/امپراتوری هخامنشی، ترجمه‌ی مهدی سمسار، انتشارات زریاب، تهران، ۱۳۷۷.
- بریان، پیر. وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه‌ی ناهید فروغان، اختران، ۱۳۸۶.
- بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- بول، رابرت. «مهرپرستی در نیروی دریایی قیصریه»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- بویس، مری. تاریخ کیش زرتشت (جلد دوم)، ترجمه‌ی همایون صنعتی زاده، نشر توس، تهران، ۱۳۷۵.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران (پاره‌ی نخست و دویم)، توس، تهران، ۱۳۶۲.
- بهار، مهرداد. مقدمه‌ی بررسی فرهنگی-اجتماعی زورخانه‌های تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵.
- بهرام پژدو، زرتشت. زرتشت‌نامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۳۸.
- بیانکی، اوگو. «مهر و مسئله‌ی یکتاپرستی ایرانی»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- بیرونی، ابوریحان. آثارالباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه‌ی اکبر دانا سرشت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، به کوشش زاخاو (Sachau)، لایپزیک، ۱۹۲۳.

پوپا، اکساندر. «تمثال‌شناسی میتراپی آپولوم»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)،

ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

پورداد، ابراهیم، یشتها (به همراه ترجمه و تفسیر)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

پوول، یان. «میترا، ایزدی هندوایرانی»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)،

ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

تیمه، پل. «میترا در اوستا»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی

ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد اسماعیل. تاریخ ثعالبی (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، پیشگفتار

و ترجمه محمد فضائلی، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۸.

حسن دوست، محمد. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۳.

خیام(؟)، حکیم عمر. نوروزنامه، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۲.

داونی، سوزان. «نگاره‌های سوریه‌ای از گاوکشی‌های مهر»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره

مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

الدرد، س. /خناتون، فرعون مصر، ترجمه‌ی جمشید فخر، انتشارات هرم، ۱۳۷۷.

دربج ورس، ه. ج. و. «مهر در الحضر؟»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)،

ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

دورنر، فریدریش کارل. «میترا در کوماژن»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)،

ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

- دوستخواه، جلیل، یادداشتها، در: *اوستا*، ج. ۲، انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- دوشن گیمن، ژاک. «ایران و یونان در کوماژن»، در: *دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- دوشن گیمن، مارسل. «تندیسک مهر سوار بر اسب»، در: *دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- دیتس، اکساندر. «بغ و میترا در سغد»، در: *دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- دین‌کرد (کتاب سوم درس‌نامه‌ی دین‌مزدایی)، ترجمه‌ی فریدون فضیلت، انتشارات فرهنگ دهخدا، تهران، ۱۳۸۱.
- دیویدسون، ه. ر. الیس. «میترا و ودن»، در: *دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- ریگ ودا، ترجمه‌ی دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، ۱۳۷۲.
- زند بهمن یسن، ترجمه و تصحیح محمد تقی راشد محصل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- زئر، آر. سی. *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- ژیان، ف. و لاکوئه، گ. و دلاپورت، ل. *فرهنگ اساطیر بابل و آشور*، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- سرکاراتی، بهمن. *بازشناسی بقایای افسانه‌گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران*، نامه فرهنگستان، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۷۶، ص ۵ تا ۳۸.

سرکاراتی، بهمن. سایه‌های شکار شده، نشر قطره، ۱۳۷۸.

سودآور، ابوالعلاء. فره / یزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، نشر نی، ۱۳۸۴.

سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری. تفسیر سورآبادی، ترجمه‌ی سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱.

سوندرمان، ورنر. «نکاتی بیشتر درباره‌ی میترا در ایزدکده‌ی مانوی»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات

دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. الواح عمادی، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، انستیتوی

پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. عقل سرخ، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۳.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. قصه‌های شیخ / شراق، ویراسته‌ی جعفر صادقی، نشر مرکز، تهران،

۱۳۸۷.

سیمون، مارسل. «آیا میترا رقیب مسیح بود؟» در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)،

ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

شاپور شهبازی، علیرضا، «تخت جمشید»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، تهران، ۱۳۸۰.

شایست ناشایست، ترجمه‌ی کتایون مزداپور، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.

شفا، شجاع الدین. ایران در اسپانیا، ترجمه‌ی مهدی سمسار، نشر گستره، ۱۳۸۵.

طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، تفسیر مجمع البیان، ترجمه‌ی دکتر محمد مفتاح، موسسه‌ی انتشارات

فراهانی، ۱۳۵۲.

طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، تفسیر مجمع البیان، ترجمه‌ی حجت‌الاسلام علی کرمی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.

طبری، محمد بن جریر، تفسیر طبری، ترجمه‌ی حبیب یغمایی، توس، ۱۳۵۶.

طبری، محمد بن جریر. تاریخ طبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۶۲.

عالیخانی، بابک. بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق/اوستایی، نشر هرمس، ۱۳۷۹.

عریان، سعید. متن‌های پهلوی، انتشارات پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.

فرای، ریچارد نلسون. «میترا در باستان‌شناسی ایران»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

فردوسی توسی، ابوالقاسم. شاهنامه (بر اساس نسخه‌ی مسکو)، انتشارات پیمان، تهران، ۱۳۷۹.

فون گال، هربرتوس. «خدای با سر شیر و بدن انسان در دین میترا»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ترجمه‌ی محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۹.

کریستن سن، آرتور امانوئل. کیانیان، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، ۱۳۳۶.

کریستن سن، آرتور. نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه‌ی احمد تفضلی و ژاله آموزگار، چشمه، تهران، ۱۳۸۶.

کلنز، ژان، مقالاتی در مورد زرتشت، ترجمه‌ی احمد رضا قائم مقامی، انتشارات فرزانه، ۱۳۸۶.

کنت، رولاند، گ. فارسی باستان: دستور زبان، متون، واژه‌نامه‌ها، ترجمه‌ی سعید عریان، انتشارات سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۴.

لاوانی، هانری. «اهمیت غار در میتراپرستی غرب»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

لوگله، مارسل. «دست دادن در آیین‌های رازورزانه‌ی میترای»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

مایرهوفر، مانفرد، ریشه‌شناسی و کهنترین شواهد نام میترا، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

مک داول، دیوید. «جایگاه کیهانی میترا در سکه‌های کوشانی بزرگ»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

میبیدی، رشیدالدین فضل‌الله. کشف الاسرار و عده الابرار، ویرایش علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.

میرفخرایی، مهشید. روایت پهلوی، انتشارات سازمان مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.

مینوی خرد، به کوشش احمد تفضلی و ژاله آموزگار، توس، تهران، ۱۳۸۰.

نیبرگ، ه. س. دین‌های ایران باستان، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.

وکیلی، شروین، هفت مقدس، مجله‌ی فرما (فصلنامه‌ی مرکز پژوهشهای دانشگاه علوم پزشکی تهران)، سال اول، شماره‌ی نخست، ۱۳۷۸.

وکیلی، شروین. رویای دوموزی، انتشارات داخلی کانون خورشید، ۱۳۸۲ (انتشار الکترونیکی بر تارنمای

(www.soshians.ir).

وکیلی، شروین. اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹ (الف).

- وکیلی، شروین. *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی*، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹ (ب).
- وکیلی، شروین. *داریوش د/دگر*، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰ (الف).
- وکیلی، شروین. «نوشتن تاریخ اکنون»، *سیاوشان*، شماره‌ی سیزدهم، بهار ۱۳۹۰ (ب)، ص: ۲۶۵-۲۲۷.
- وکیلی، شروین. *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه*، نشر شورآفرین، ۱۳۹۱.
- وکیلی، شروین. *گاهان و زند گاهان*، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴.
- وندرواردن، بارتل، ل. *پیدایش دانش نجوم*، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده کرمانی، انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۸۶.
- ویدنگرن، گئو. *فئودالیزم در ایران باستان*، ترجمه‌ی هوشنگ صادقی، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۸.
- هنسمن، جان. «تفسیری پیشنهادی درباره‌ی شکل انسان-شیر میتراپی»، در: *دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- هوک، ساموئل هنری. *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه‌ی علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۰.
- هومباخ، هلموت. «میترا در هندوستان و مغان هندویی»، در: *دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- هینتس، والتر. *دنیای گمشده‌ی عیلام*، ترجمه‌ی فیروز فیروزنیا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- یامائوچی، ادوین، ایران و ادیان باستانی، ترجمه‌ی منوچهر پزشک، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵.

Abourashed, Ehab A.; Abir T. El-Alfy, Ikhlas A. Khan and Larry Walker, "Ephedra in perspective – a current review", *Phytotherapy Research*, 2003, 17: 703–712.

Adam of Bremen, *Gestae Hammburgensis ecclesiae pontificum*, Latin version translated by G. Waitz, <http://hbar.phys.msu.ru/gorm/chrons/bremen.htm>.

Aitchison, J.E.T. *The botany of the Afghan Delimitation Commission*, Trans. Linn. Soc. London, 1888.

Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi testament*, Cambridge University Press, 1966.

Arjomand, S. A. Artaxerxes, Ardašīr, and Bahman, *Journal of the American Oriental Society*, 118(2): 245-248, 1998.

Arrian, *Anabasis of Alexander*, A.B. Bosworth, Oxford University Press, 1988.

Assmann, Jan, *Moses the Egyptian; The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 1997.

Augustin of Hippo, In *Johannis evangelium tractatus*, In: <http://www.ccel.org/fathers/NPNF1-07/t.htm>.

Bartholomae, C. *Die Gatha's des Awesta*, K. J. Trubner, 1905.

Beck, R. L. "Mithraism since Franz Cumont," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.17.4, 1984.

Beck, R. *Merkelbach's Mithras*, Phoenix, 41.3, 1987 .

Beck, R. L. *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Leiden, 1988 .

Beck, R. L. "Thus Spake Not Zarathuætā: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World," In: Boyce, M. and F. Grenet, A., *History of Zoroastrianism* , Vol. 3, Leiden, 1991.

- Beck, R. L. "In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony," in: Hinnells, J. R., *Studies in Mithraism*, Rome, 1994.
- Beck, R.L. "The Mysteries of Mithras", in J.S. Kloppenborg and S.G. Wilson (eds), *Voluntary Associations in the Ancient World*, London, 1996.
- Beck, R. L. "The Mysteries of Mithras: A new account of their genesis," *Journal of Roman Studies*, 88, 1998.
- Beck, R.L. "Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New evidence from a cult vessel," *Journal of Roman Studies*, 90, 2000.
- Beck, R. "Mithraism", *Encyclopædia Iranica*, Costa Mesa: Mazda Pub. 2002.
- Beck, R. "Astral Symbolism in the Tauroctony: A statistical demonstration of the Extreme Improbability of Unintended Coincidence in the Selection of Elements in the Composition," in: *Beck on Mithraism: collected works with new essays*, 2004.
- Beck, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford University Press, 2007.
- Benveniste, E. & Renou, L. *Vrtra et Vrθragna*, Paris: Imprimerie Nationale, 1934.
- Berosos and Manetho, In: Verbrugghe, G.P. & Wickersham, J.M. Ann Arbor, Introduced and Translated: "Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt", University of Michigan Press, 2000.
- Bhattacharji, S. *Literature in the Vedic age*, K.P. Bagchi, 1984.
- Bhaviṣyapurāṇa, Pratisargaparvan. Bombay: Venkateshwar Press. 1959.
- Bianchi, U. "The Religio-Historical Question of the Mysteries of Mithra," in: Bianchi, U., *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979.
- Bidez, J. and Cumont, F. *Les Mages helle*, nise, 2 vols, Paris, 1938.
- Bikerman, E. "Anonymous Gods," *Journal of the Warburg Institute*, 1(3), 1938.

- Bivar, A. D. H. *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*, New York, 1998 .
- Boyce, Mary. "Some reflections on Zurvanism," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (2), 1957.
- Boyce, M. "Bībī Shahrabānū and the Lady of Pārs," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London: University of London) 30(1): 30-44, 1968.
- Boyce, M. "On Mithra's Part in Zoroastrianism," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 32, No. 1, 1969: 10-34 .
- Boyce, M. "Mihragan among the Irani Zoroastrians," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975 (a).
- Boyce, M. "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire," *Journal of the American Oriental Society*, 95(3), 1975 (b): 454-465.
- Boyce, M. "Varuna the Baga," in *Monumentum Georg Morgenstierne, Acta Iranica*, 21, Leiden, 1981.
- Boyce, M. *A History of Zoroastrianism*, Vol. II, Leiden/Köln: Brill, 1982.
- Boyce, M. *Encyclopaedia Iranica*, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Boyce, M. and Grenet, F. (eds.) *A History of Zoroastrianism* , Vol. 3, Leiden, 1991.
- Boyce, M. "Mithra the King and Varuna the Master," *Festschrift für Helmut Humbach zum 80*, Trier: WWT, 2001.
- Brown, D. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*, Groningen: Styx Publications, 2000.
- Bukhari, Sahih, Translator: M. Muhsin Khan, University of Southern California, 2009.
- Burkert, W. *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, 1987.

- Campbell, L.A. *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, 1968.
- Chandra, Satish, *Medieval India: a textbook for classes XI-XII, Part 1. National Council of Educational Research and Training*, India, 1978.
- Chidbhavananda, S. *Shiva Sahasranama Stotram*, Sri Ramakrishna Tapovanam, 1997.
- Clauss, M. *Die sieben Grade des Mithras-Kultes*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 82, 1990.
- Clauss, M. *Cultores Mithrae: Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992.
- Clauss, M. *The Roman cult of Mithras*, trans. By: Gordon, Richard, Edinburgh University Press, 2000.
- Colpe, C. "Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975.
- Commodian, Instructiones, In: J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, 1852.
- Cumont, F. *Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra*, Vol. 1, Brussels, 1899.
- Cumont, F. *The Mysteries of Mithra*, trans. T. J. McCormack, London, 1903.
- Cumont, F. *Les Mysteres de Mithra*, Paris, 1911.
- Cumont, F. "Anahita," in: Hastings, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1926.
- Cumont, F. *La fin du monde selon les mages occidentaux*, Revue de l'Histoire des Religions, 103, 1931.
- Cumont, F. *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia*, Rivista di Filologia, NS 11, 1933.
- Cumont, F. *Mithra en Asie Mineure*, in *Anatolian Studies in Honour of W.H. Buckler*, Manchester, 1939.

- Cumont, F. *Rapport sur une mission a Rome, in Academic des inscription et Belles-Letters*, Comptes Rendes, 1945.
- Cumont, F. "The Dura Mithraeum", in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, ed. and trans. E. D. Francis, vol. 2, 1975.
- Dandamaev, M. A and Lukonin, V. G. *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge University Press, 1989.
- Daniels, C. M. "The role of the Roman army in the spread and practice of Mithraism," in Hinnels, John R. *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester UP, 1975.
- Darmesteter, J. "Le Zend-Avesta, I," *Annales du Musée Guimet*, Paris: Musée Guimet, 21, 1892.
- Darrow, William R. "Keeping the Waters Dry: The Semiotics of Fire and Water in the Zoroastrian Yasna," *Journal of the American Academy of Religion*, 56(3), 1988.
- de Jong, A. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, 1997 .
- de Riencourt, A. *Sex and Power in History*, D. McKay Co, 1974 .
- Derman, A. "Mithras and Christ: Some Iconographical Similarities," in: Hinnels, John. *Mithraic Studies*, vol. 2. Manchester University Press, 1971.
- Dhalla, M. N. *History of Zoroastrianism*; New York: OUP, 1938.
- Dio, Cassius. *Roman History*, Cary, Earnest (trans.), Roman History. 9 vols. Loeb ed. London: Heinemann, 1914–27.
- Downey, S.B. "Syrian Images of Mithras Tauroctonos," in Jacques Duchesne-Guillemin. *Études mithriaques*, 1978.
- Drijvers, H. J. W. "Mithra at Hatra?" in Jacques Duchesne-Guillemin ed. *Études mithriaques*, 1978.

- Duchesne-Guillemin, J. "Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra," *Numen* 2, 1955.
- Duchesne-Guillemin, J. "Notes on Zurvanism", *Journal of Near Eastern Studies*, 15(2), 1956.
- Duchesne-Guillemin, J. "Aion et le le, ontoce, phalique, Mithra et Ahriman," *La Nouvelle Klio* 10-12, 1958-62.
- Duchesne-Guillemin, J. "Iran and Greece in Commagene," in Jacques Duchesne-Guillemin ed. *Études mithriaques*, 1978.
- Dumezil, G. *Tarpeia: Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris, 1947.
- Fowler, D. *The Mathematics of Plato's Academy*, The Clarendon Press, Oxford, 1999.
- Frye, Richard. "Zurvanism Again," *The Harvard Theological Review* (London: Cambridge) 52(2), 1959.
- Gantz, T. *Early Greek Myth*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Gershevitch, Ilya, and Geldner, Karl Friedrich. *Avesta, Yashts, The Avestan hymn to Mithra*, Cambridge University Press, 1959.
- Girshman, R. *Persian art, Parthian and Sassanian Dynasties*, London: Golden Press, 1962.
- Gnoli, G. "Sol Persice Mithra," in: Bianchi, U., *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979.
- Gordon, R. L. "Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman empire," *Religion* 2, 1972.
- Gordon, R. L. "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975.
- Gordon, R. L. "The date and significance of CIMRM 593 (British Museum, Townley Collection)". *Journal of Mithraic Studies* II, 1978.

- Gordon, R. L. "Reality, Evocation, and Boundary in the Mysteries of Mithras," *Journal of Middle-east Sudies*, 3, 1980.
- Gray, L. H. "A List of the Divine and Demonic Epithets in the Avesta," *Journal of the American Oriental Society*, No. 46, 1926.
- Gray, L.H. "Reflections on the Bull-Slaying Scene," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975 (a).
- Gray, L.H. "Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism," in: Monumentum H.S. Nyberg, *Acta Iranica*, Ser. 2, Vol. 1, Leiden, 1975 (b).
- Gray, L.H. "The Iconography of Cautes and Cautopates," *Journal of Middle-East Sudies*, 1, 1976.
- Hadad, H. and Mja'is, S. Ba'al Haddad. *A Study of Ancient Religious History of Syria*, 1993.
- Hegemonius, *Acta Archelai: The acts of Archelaus*, trans. by Mark Vermes, Brepols, Turnhout, 2001 .
- Henning, W. B. *Zoroaster, politician or witch- doctor?* Ratanbai Katrak Lectures, Oxford, 1951.
- Herodoti, *Historiae*, (ed. C. Hude) Oxford Classical Texts, 1988.
- Hertel, J. *Die Sonne und Mithra im Awesta auf Grund der awestischen Feuerlehre dargestellt*, Leipzig, 1927.
- Hinnells, J. R. "Reflections on the bull-slaying scene," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975.
- Hopfe, L. M. "Archaeological indications on the origins of Roman Mithraism," in Lewis M. Hopfe (ed). *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson*, Eisenbrauns, 1994.

- Insler, S. "A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif," in M.B. de Boer and T.A. Edridge eds, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden, 1978.
- Jackson, H. M. "The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism," *Numen*, Vol. 32, Fasc. 1, Jul 1985.
- Jacobs, B. "Die Religionspolitik des Antiochus I. von Kommagene," In: Wagner J. ed., *Gottkönige am Euphrat: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz, 2000 .
- Jacobs, B. "Anahita, Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East," *Leiden*: Brill, 2006.
- Janda, M. *Eleusis, das indogermanische Erbe der Mysterien*, 1998.
- Jansen, E. R and Langham, T. *The Book of Hindu Imagery: The Gods and their Symbols*, Binkey Kok Publications, 1993.
- Jerome, Omnia Opera, Migne edition (1844-1855), In: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0347-0420-_Hieronymus,_Sanctus.html.
- Julian the Emperor, Oration upon the Sovereign Sun, Transl. C.W. King, 1888, In: http://www.tertullian.org/fathers/julian_apostate_1_sun.htm.
- Julius Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, translated by Clarence A. Forbes as *The Error of the Pagan Religions*, Newman Press, 1970.
- Kane, J.P. "The Mithraic Cult Meal in its Greek and Roman Environment," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975.
- Kerenyi, K. "Eleusis: Aretypal Image of Mother and Daughter," Princeton: *Bollingen Series* LXV.4, 1967.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1999.

- Kirk, G., Raven, J. and Schofield, M. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 2003.
- Kleiss, W. "Kangavar", *Encyclopaedia Iranica Online*, Costa Mesa: Mazda Publications, 2005.
- Kochhar, R. "On the Identity and Chronology of the R̥gvedic River Sarasvatī," in *Archaeology and Language III*; Artefacts, languages and texts, Routledge, 1999.
- Kreyenbroek, P.G. "Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies," in: *Studies in Mithraism*, ed. By: Hinnells, J. R., Rome, 1994.
- Kristeller, P. O. et al. *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries: Annotated Lists and Guides*, Washington, D.C., 1960.
- Kuiper, F. B. J. "Avestan Mazdā-," *Indo-Iranian Journal*, 1, 1957.
- Lactantius Placidus, *Commentary on Statius Thebaid*, Sweeney, 1984 .
- Laeuchli, S. "Christ and Mithra," in: Laeuchli, Samuel. ed. *Mithraism in Ostia: Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, Northwestern University Press, 1967.
- Larrington, C. (Trans.) *The Poetic Edda*, Oxford World's Classics, 1999.
- Larson, M. A. *The Story of Christian Origins*, J.J. Binns, 1977.
- Legge, I. F. "The Lion-Headed God of the Mithraic Mysteries," *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 34, 1912.
- Lentz, W. The 'Social Function' of the Old Iranian Mithra. In: W. B. Henning Memorial Volume, London, 1970.
- Liebeschuetz, W. "The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second Century," in: Hinnells, J. R., Rome, *Studies in Mithraism*, 1994.

- Lincoln, B. "Mithra(s) as Sun and Savior," in: U. Bianchi and M.J. Vermaseren eds., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, 1982, pp. 505-26 .
- Lindow, J. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford, 2001.
- Lipner, J. *The Hindus*, Routledge, 1994.
- Littleton, C. S. *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University of California Press, 1973 .
- Lommel, H. *Die Yašts des Awesta*, Göttingen-Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht/JC Hinrichs, 1927.
- Lommel, H. "Anahita-Sarasvati," in: Schubert, Johannes & Schneider, Ulrich, *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller Zum 65. Geburtstag*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954.
- Luck, George, *Arcana Mundi*, John Hopkins University Press, 2006.
- Macdonell, A. A. "Abstract Gods", *Vedic Mythology, Vedas*, Motilal Banarsidass Publication, 1995.
- MacKenzie, David Neil, "Zoroastrian Astrology in the 'Bundahišn'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London: University of London) 27(3), 1964: 511-529.
- MacKenzie, David S. *Perennial Ground Covers*, Timber Press, 2002.
- Martin, L. H. "Roman Mithraism and Chritianity," *Numen*, Vol. 36, Fasc. 1, Jun. 1989 .
- Mathee, R. *The Pursuite of Pleasure*, Princeton University press, 2005 .
- Merkelbach, R. *Mithras*, Königstein, 1984 .
- Meyer, E. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I, Leipzig: WH Roscher, 1886.

- Migne, J. P. *Patrologia Graecae*, (P.G.), XCVIII, Paris, 1867-1866.
- Mole, M. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963 .
- Monier-Williams, M. *A Sanskrit-English Dictionary*, New York: OUP, 1898.
- Moreno, B. *The Statue of Liberty Encyclopedia*, New York, N.Y.: Simon & Schuster, 2000.
- Nabarz, P. *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief that Shaped the Christian World*, bear & Company, 2005 .
- Nyberg, H. S. *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig: JC Hinrichs, 1938.
- O'Flaherty, W. *The Rig Veda: An Anthology*, New Delhi: Penguin Books, 2000.
- Ojha, N.K. *The Aulikaras of Central India: History and Inscriptions*, Chandigarh: Arun Publishing House, 2001.
- Oldham, R.D. "The Sarsawati and the Lost River of the Indian Desert," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893 .
- Pausanias, *Guide to Greece* (2 vols.), Tr. by Peter Levi, Penguin, 1984.
- Pettazzoni, R. "The Monstrous Figure of Time in Mithraism," in *Essays in the History of Religions*, trans. H. J. Rose, Leiden, 1954.
- Pliny the Elder; William P. Thayer (Contributor). *Pliny the Elder: the Natural History* (in Latin, English). University of Chicago, 2009 .
- Plutarch. *The lives (De Animae Procreatione)*, Tr. by H. Cherniss, Loeb Classical Library, 1976.
- Polybius. *The Histories*: Greek text with English translation by W. R. Paton, Loeb Classical Library, 1999.
- Pomeroy, B. H. *Saints and Festivals of the Christian Church*, 1904.
- Porphyry. *Vita Pythagorae (Life of Pythagoras)*, translated by Kenneth Sylvan Guthrie, 1920.
- Pourshariati, P. *The Decline and fall of Sassanian Empire*, Tauris, 2009.

Powell, R. Influence of Babylonian Astronomy on the Subsequent Defining of the Zodiac, PhD thesis. 2004, In:

<http://www.astrologer.com/aanet/pub/transit/jan2005/babylonian.htm>

Puri, V. K. M. and Verma, BC. *Glaciological and Geological Source of Vedic Sarasvati in the Himalayas*, New Delhi, Itihas Darpan, Vol. IV, No.2, 1998.

Raju, P. T. "The concept of the spiritual in Indian thought," *Philosophy East and West*, 4 (3), 1954.

Renan, E. *The Origins of Christianity*, 1882.

Roll, I. "The Mysteries of Mithras in the Roman Orient," *Journal of Middle Eastern Studies*, 2, 1977.

Scheftelowitz, I. "Die Mithra-Religion der Indoskythen," *Acta Orientalia* 11, 1933, pp. 293-333.

Schibli, S., H. *Pherekydes of Syros*, Oxford Univ Press, 2001.

Schlerath, B. "Aša: Avestan Aša," *Encyclopaedia Iranica*, 2, Routledge & Kegan, 1987.

Schmeja, H. *Iranisches und Griechisches in den Mithrasmysterien*, Innsbruck, 1975 .

Schmidt, H. P. "Mithra I: Mithra in Old Indian and Mithra in Old Iranian," *Encyclopaedia Iranica*, 2006.

Schmitt, R. *Studia Iranica*, 10, 1981.

Schwartz, M. "Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975.

Servius, (Maurus Servius Honoratus), *Commentarii in Virgilium Serviani*; sive, *Commentarii in Virgilium qui Mauro Servio Honorato tribuuntur*, recens. H.A. Lion. *Accedunt Virgilii interpretes a Maio primum ed.*, Philargyrius et Probus, online version on: <http://books.google.co.uk/books?id=-NTItUWj1BAC> .

- Shackleton-Bailey, D. R. *Statius' Thebaid 1-7*, Cambridge, 2003.
- Shaki, M. "Dahri," *Encyclopaedia Iranica*. New York: Mazda Pub, 2002.
- Speidel, M. P. *Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God*, Brill Academic Publishers, 1997.
- Statius, *Statius' Thebaid 1-7*, Tr. By Shackleton-Bailey, D.R. Cambridge, 2003.
- Strabo, *Geography*, trans. H.L. Jones, Loeb Classical Library, 1966.
- Taqizadeh, S. H. *Old Iranian Calendars*, London: Royal Asiatic Society, 1938.
- Theon of Smyrna, *Exposition of Mathematical Ideas Useful for Reading Plato*, ch. 47, 1892.
- Thieme, P. "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties," *Journal of the American Oriental Society* 80.4., 1960.
- Toomer, G. J. "Hipparchus and Babylonian Astronomy," In: Erle Leichty, Maria deJ. Ellis, and Pamel Gerardi, (eds.) *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 1988.
- Tripathi, Shrikrishnamani (ed.). *Sāmbapurāṇam (Upapurāṇam)*, Varanasi: Krishnadas Academy, 1983.
- Turcan, R. *Mithras Platonius: recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, E. J. Brill, Laiden, 1975.
- Turcan, R. "Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalite," *Entretiens sur l'antiquite, classique*, 27, 1981.
- Ulansey, D. "Solving the Mithraic Mysteries," *Biblical Archaeology Review*, vol. 20, No.5, September/October 1994.
- Ulansey, D. *The Origins of the Mithraic Mysteries*, New York, 1989.
- Vermaseren, M. J. *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vols, The Hague, 1960.

Vinge, L. *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Nineteenth Century*, 1967.

Vogels, H. J., Bulhart, V. and Hanslik, R. *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 81, pt. 1-3, 1966.

von Gall, H. "The Lion-headed and the Human-headed God in the Mithraic Mysteries," in Jacques Duchesne-Guillemin ed. *Études mithriaques*, 1978.

Wagner, J. "Dynastie und Herrscherkult in Kommagene," *Istanbuler Mitteilungen* 33, 1983.

Wagner J. "Die Könige von Kommagene und ihr Herrscherkult," In: Wagner J. ed., *Gottkönige am Euphrat: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz, 2000 .

Waldmann, H., "Mithras, der Nachthimmel: Eine Dekodierung der römischen Mithras-Kultbilder nit Hilfe des Awesta," *Traditio*, 53, 1998.

Ware, J. R. and Kent, R. G. "The Old Persian Cuneiform Inscriptions of Artaxerxes II and Artaxerxes III," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 55, 1924.

Wasson, R. G. "Soma: Divine Mushroom of Immortality," *Ethno-Mycological Studies*, 1, 1968.

White, L.M. *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore, 1990 .

Widengren, G. "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte: II. Geschichte der iranischen Religionen und ihre Nachwirkung," *Numen* 2(1/2): 47-134, 1955.

Widengren, G. *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965.

Widengren, G. "Reflections on the Origins of the Mithraic Mysteries," in Perennitas: *Studi in honore di Angelo Brelich*, Rome, 1980 .

Wikander, S. "Études sur les mystères de Mithras," *Vetenskaps-societeten i Lund, Årsbok* 1951.

Xenophon, *Anabasis*, Loeb Classical Library, 1904.

Yeznik of Kolb. *Refutation of the sects*, Trans. by Thomas Samuelian, St. Vartan Press, 1986 .

Zaehner, Richard Charles. "A Zervanite Apocalypse," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10(2), 1940.

Zaehner, Richard Charles. *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, Oxford: Clarendon, 1955.

Zimmer, S. T. "Iranische baga: ein Gottesname?" *Münchener Studien*, 43, 1984.

Zwirn, S. "The Intention of Biographical Narration on Mithraic Cult Images," *Word and Image* 5, 1989, pp. 2-18



کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

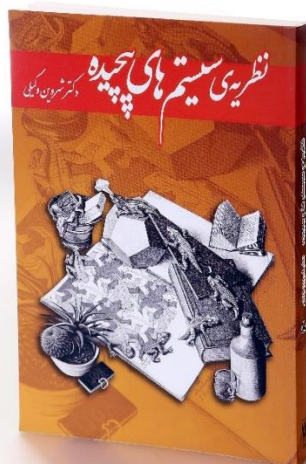
کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

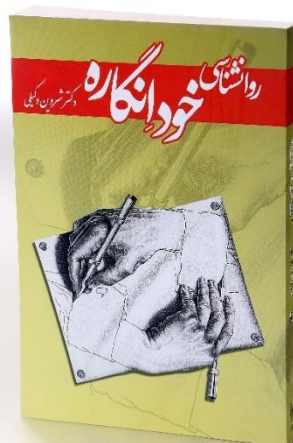




مجموعه دیدگاه زروان

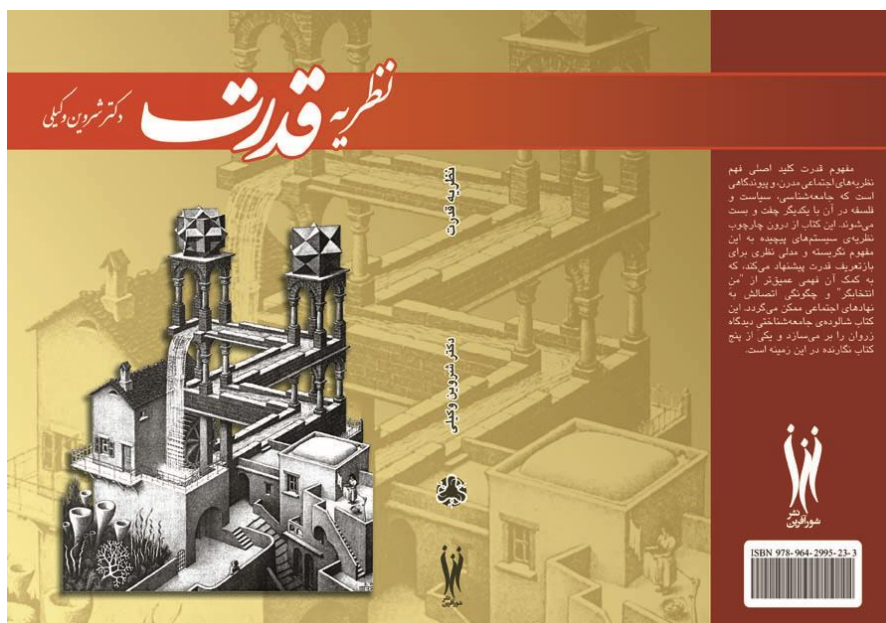
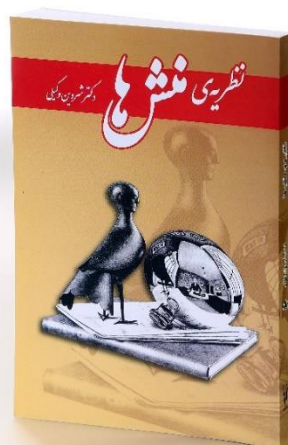
کتاب نخست: نظریه سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



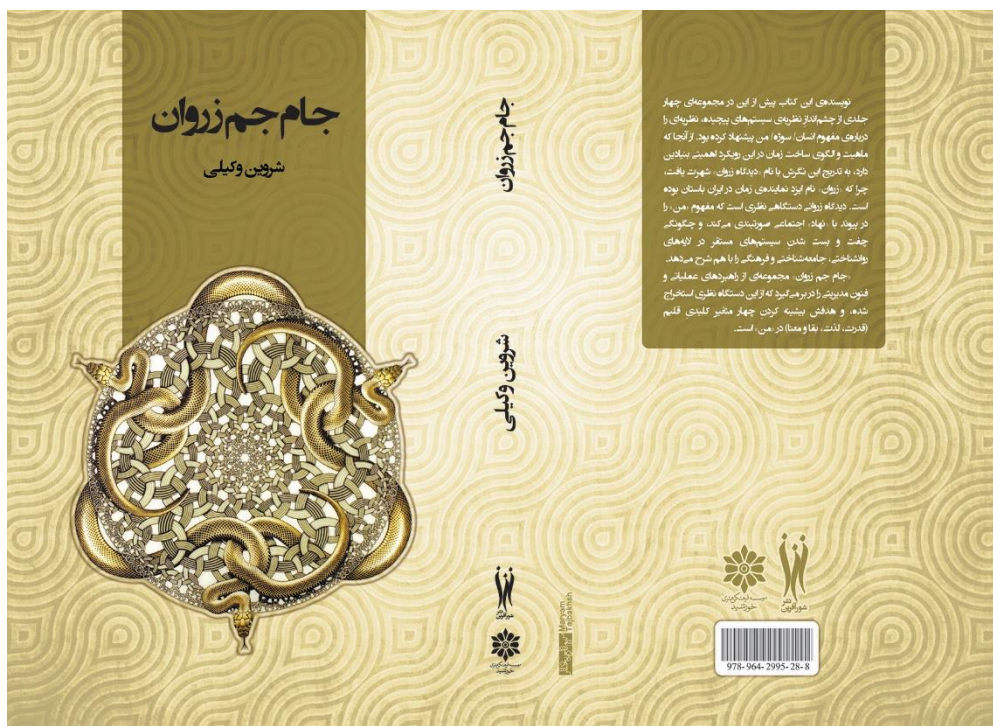


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



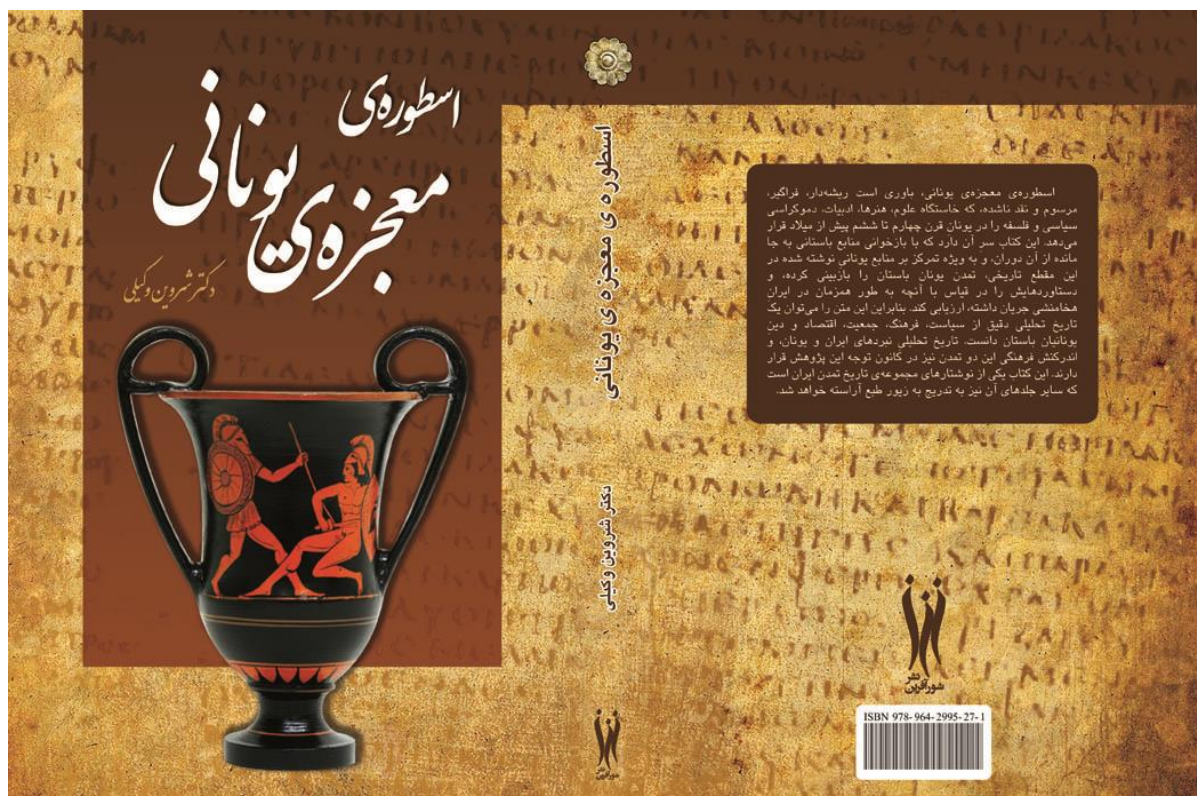
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

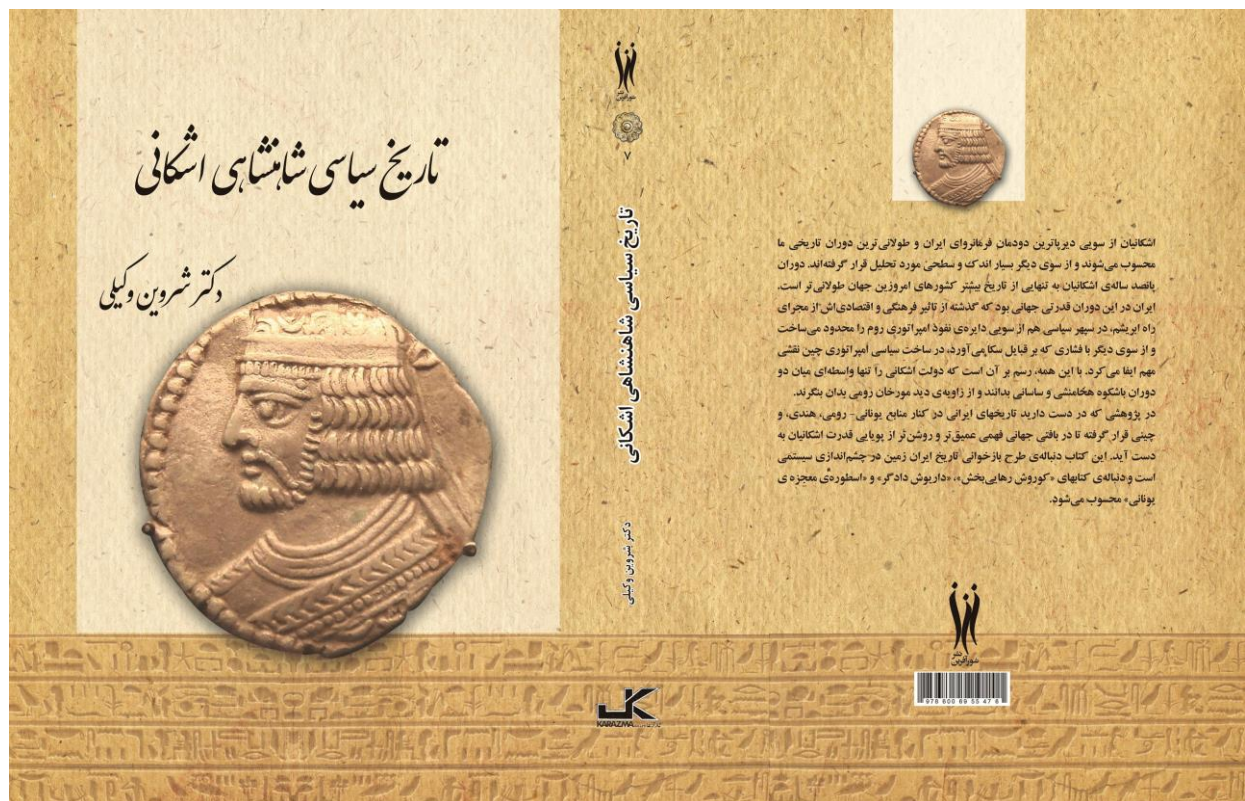
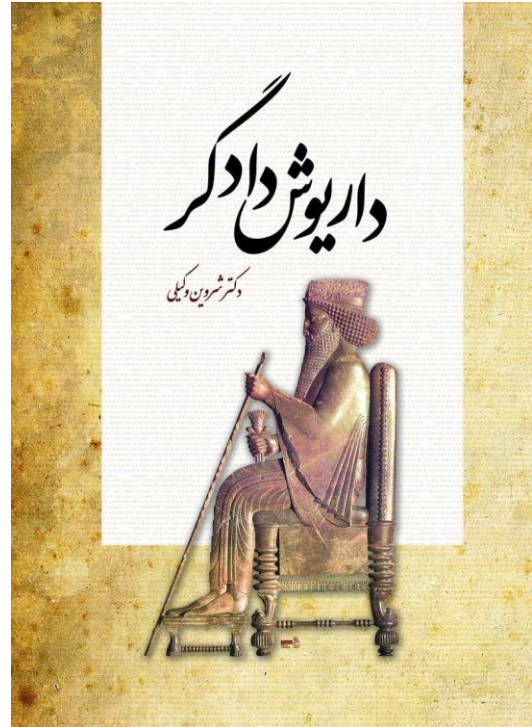
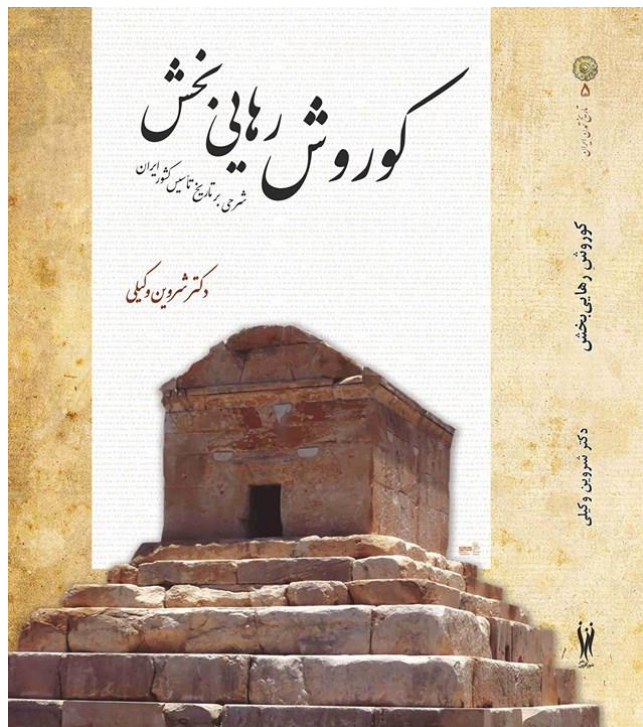
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شوراآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شوراآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شوراآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شوراآفرین، ۱۳۹۳



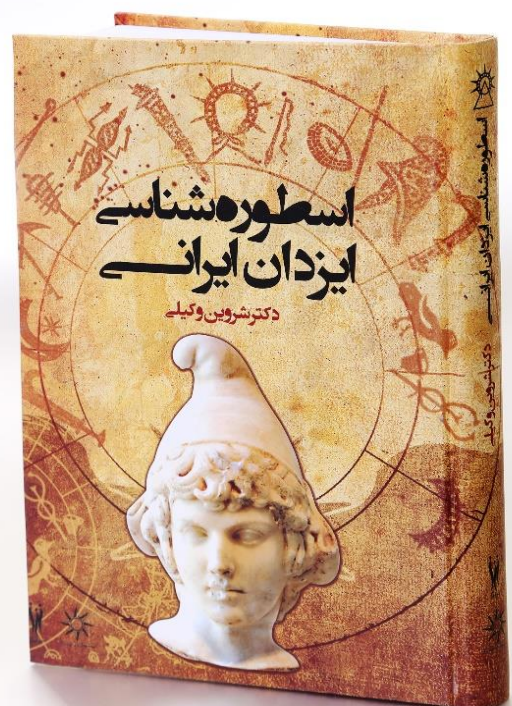
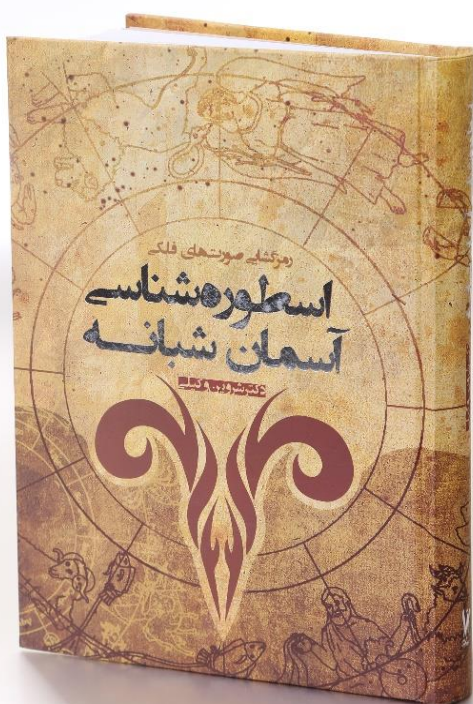


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

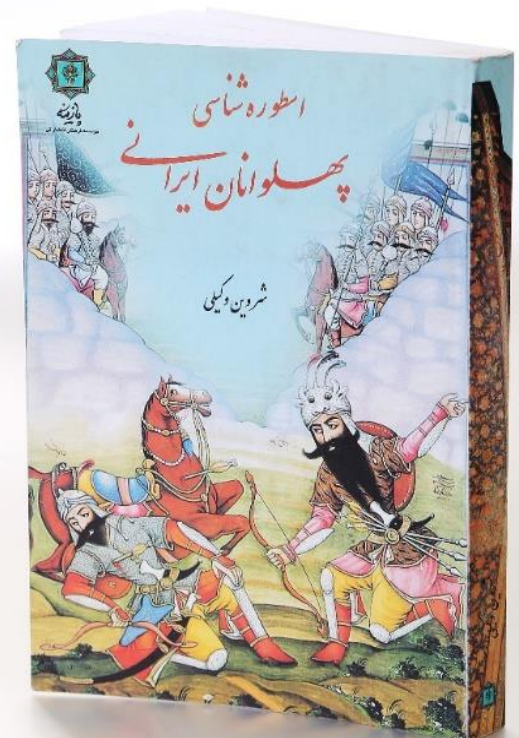
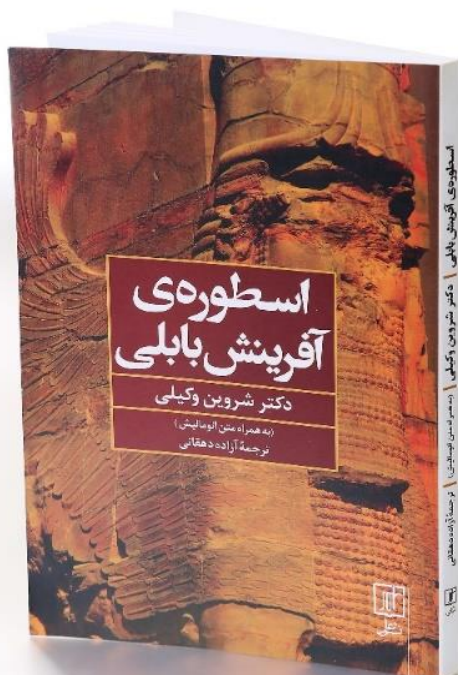


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امپدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبه‌شناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

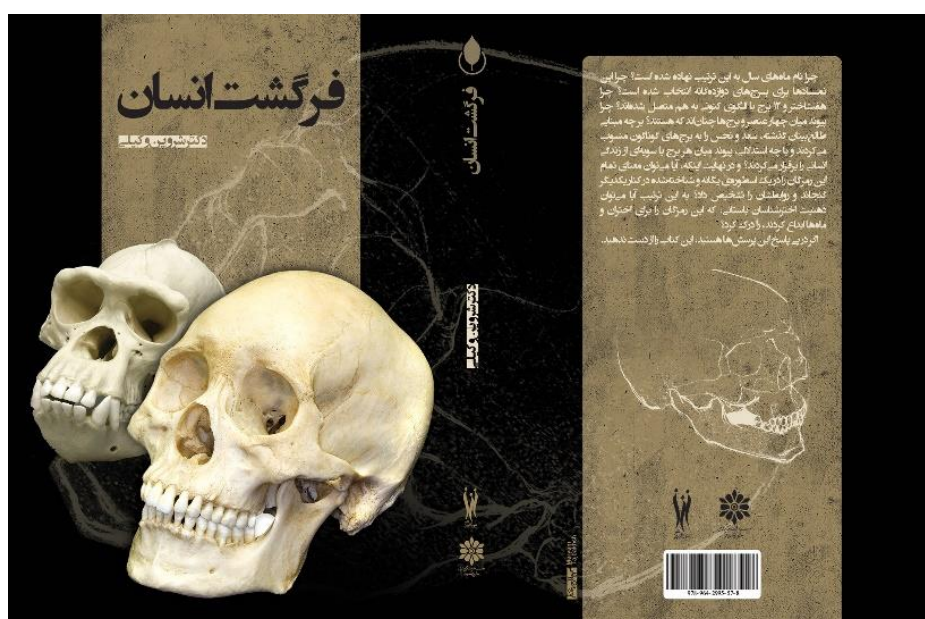
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

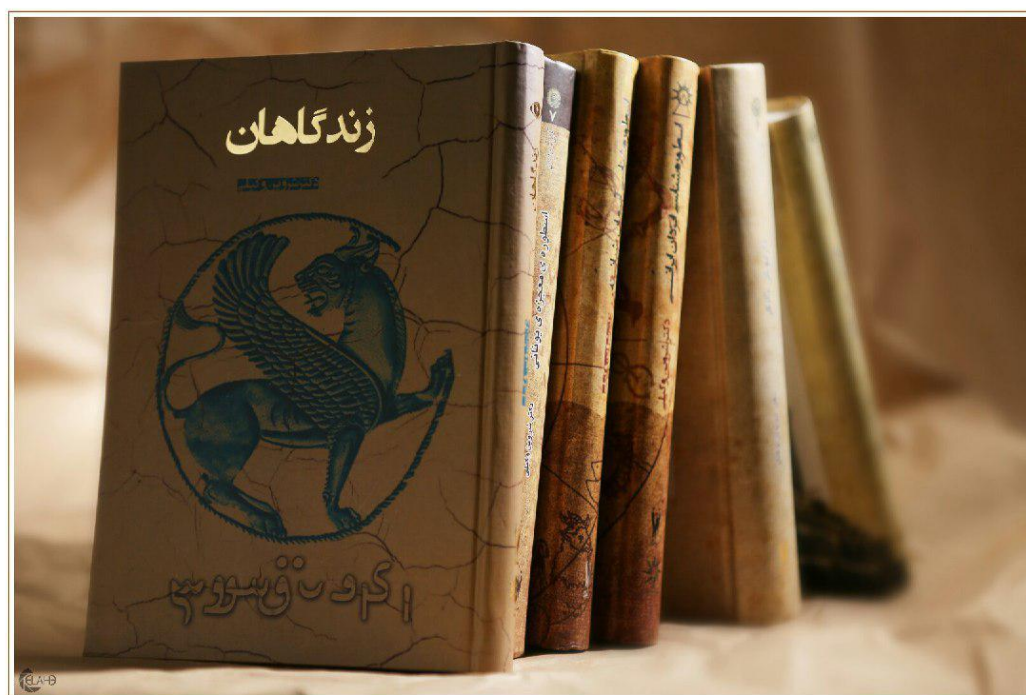


مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

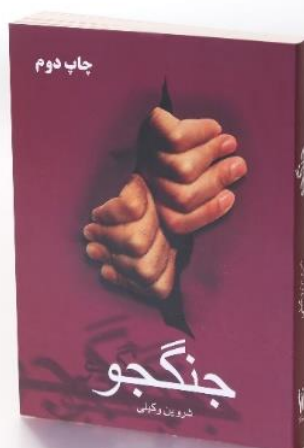
کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





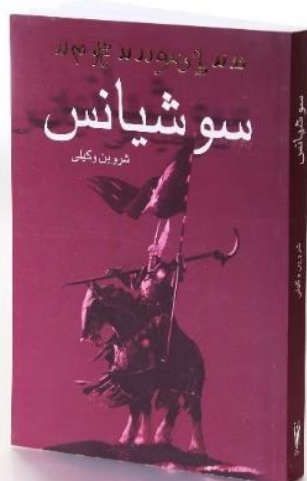
کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



کتاب دوم: جنگجو، اندیشه سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب هفتم: نفرین صندلی (میل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

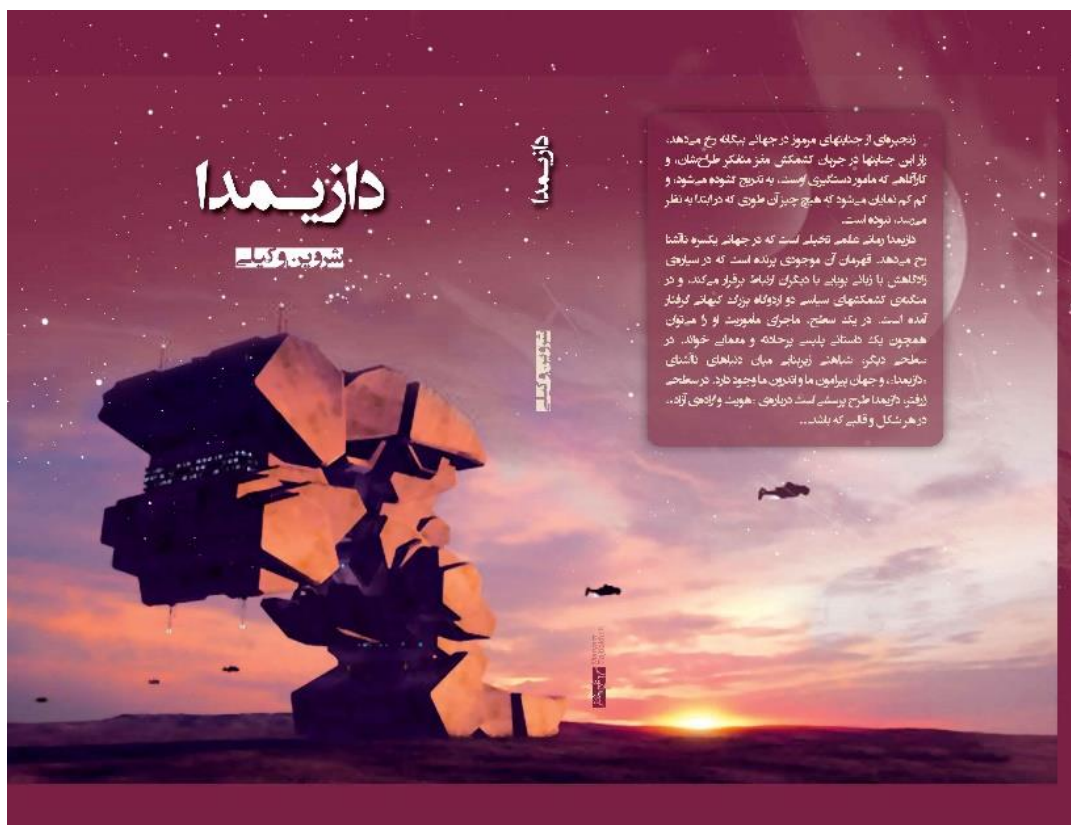
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

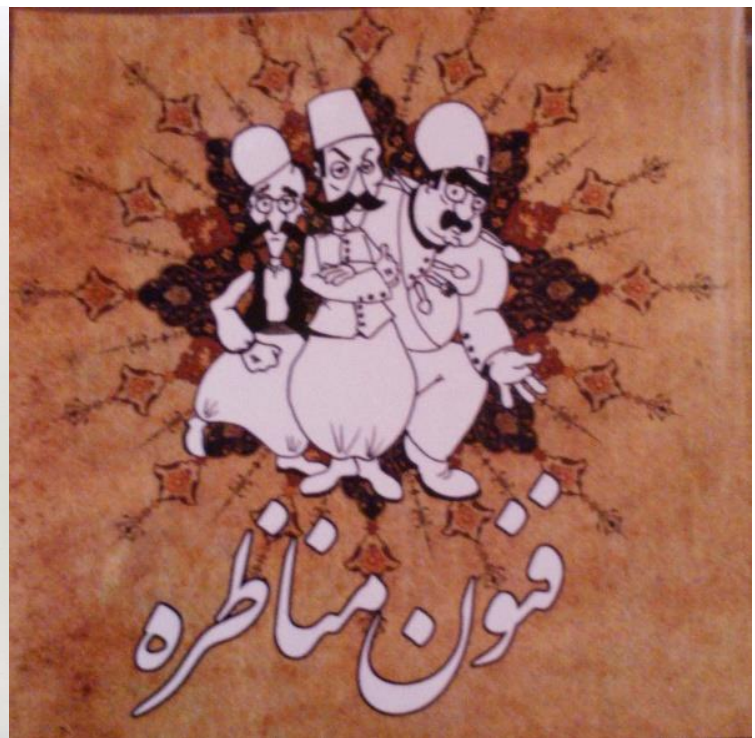
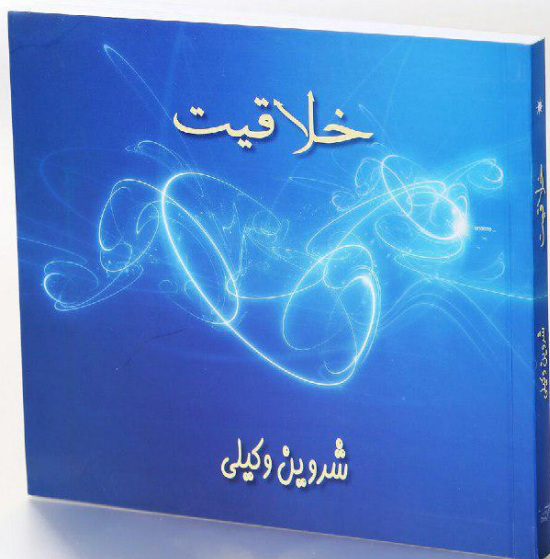


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعراء بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

