

حس شنوایی]؛ و امثال اینها. متأسفانه این متن که پنج عضوی را برشمرده که در ما وجود دارد، ناقص و از میان رفته است. اما به نظر واضح است که ویژگی‌های خداوند و اعضای (μέλος) او به واسطه حواس ادراک می‌شوند و به‌حق شایسته است تمام متن اعترافات ۳۸/۱۰ در پرتو منابع (در دسترس) و موضوعات مشابهات مانوی، تحلیلی همه‌جانبه و گسترده شود.

مسئله تأثیر ادیان: زرتشتی‌گری، یهودیت و مسیحیت*

جیمز بار

ترجمه: سید سعیدرضا منتظری**

امیر عمادالدین صدری***

چکیده

دین زرتشتی دین ایرانیان باستان است که همواره به دلیل قدمت و تأثیرات آن بر روی باورهای اقوام دیگر، از جمله یهودیت و مسیحیت، موضوع بررسی محققان قرار گرفته است؛ هرچند بسیاری از این تحقیقات متن‌محور نبوده و فقط به بیان کلیاتی از این تأثیرات اشاره کرده و از رویکردهای مختلف، از جمله مسائل زبانی و رجوع به منابع مقدس دین زرتشتی، یهودیت و مسیحیت کمتر بهره برده است. اگرچه عنوان این مقاله ظاهراً بیان می‌کند که به دنبال پاسخ به مسئله تأثیر دین زرتشتی بر یهودیت و مسیحیت است اما در واقع به دنبال آن است تا به سه هدف بررسی انواع استدلال‌های مقایسه‌ای در بحث تأثیر و تأثرات ادیان از یکدیگر، نقش مسائل زبانی در روشن شدن این تعاملات و نیز ادراکات مختلف از هر دین و نقش آن در بررسی این تعاملات بپردازد.

کلیدواژه‌ها: دین زرتشتی، یهودیت، مسیحیت، اوستا، عهد قدیم، عهد جدید.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Barr, James (1985). "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity", in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 53, No. 2, pp. 201-235.

** استادیار گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

*** دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستان، دانشگاه تهران.

مرسوم است که برخی پدیده‌های عهد عتیق متأخر و یهودیت پس از کتاب مقدس را به تأثیر ایرانی ارتباط می‌دهند. معمولاً بسط موضوعاتی مانند فرشتگان، ثنویت، رستاخیزشناسی و معاد جسمانی درون دین یهود را به تأثیر دین ایرانی نسبت داده‌اند. این دست‌کم از لحاظ نظری، شگفت‌آور نخواهد بود؛ چون یهودیان در حدود دو سده، تحت صلح پارسی (Pax Persica) زیستند و برخی از مهم‌ترین کتاب‌هایشان در آن زمان نوشته شد.

از این‌رو، جالب است که روی هم‌رفته پژوهش‌های یهودی و کتاب مقدس، به مطالعه زبان، ادبیات و دین ایرانی بسیار بی‌اعتنا مانده‌اند. برای اغلب محققان کتاب مقدس، «پیش‌زمینه شرقی عهد عتیق» بیشتر به معنای پیش‌زمینه سامی و شاید هم مصری و هیتی بوده تا زمینه ایرانی. البته گفتنی است که در برابر تلاش‌های جدی که برای کار بر روی هم‌تاهای آکدی و اوگاریتی صورت گرفته، نبودن همین اندازه توجه به نوشته‌های ایرانی، موجب شگفتی است. بخشی از توضیح این مسئله، به جذابیت چیزهای تازه‌تر مربوط است. اوستا را در غرب، از پایان سده هجدهم می‌شناخته‌اند؛ و لذا این کتاب پیش از اینکه اسناد آکدی، و باز خیلی پیش‌تر از آنکه اسناد اوگاریتی را بشناسد، مطالبی را برای بررسی فراهم آورده بود. طبق معمول، برخی نظریه‌های ساخته شده بر اساس اسناد اوستایی، بعداً خیلی غیرمحتمل به نظر رسیدند، و بی‌گمان احساس می‌شد که از منابع این آثار کاملاً استفاده شده است. بیشتر تحقیقات عهد عتیق دهه ۱۹۸۰ در مقایسه با آگاهی موجود پیش از نیمه سده نوزدهم، آگاهی چندان بیشتری را از منابع ایرانی نشان نمی‌دهد.

همچنین، مسئله دشواری در شناخت زبان را هم باید در نظر داشت. برای دانشجویی که از عبری آغاز می‌کند، راه پیشبرد مطالعات همان است که با زبان‌شناسی سامی گشوده می‌شود؛ و مسیر از عبری به اوگاریتی یا حتی آکدی، راهی نسبتاً آسان و طبیعی است. ولی عبری عملاً هیچ چیز مشترکی با اوستایی یا پهلوی ندارد، و زبان‌شناسی ایرانی و هندواروپایی برای عبری‌دان، غریب و دشوار است.

البته محققانی هستند که مطالب عبری و ایرانی را با هم مطالعه کرده‌اند؛ به‌ویژه در اسکاندیناوی، سستی وجود دارد که این دو را با هم پیوند می‌داد و آنها را به تاریخ ادیان مربوط می‌ساخت؛ [در این زمینه] به‌ویژه نام‌های زودر بلوم (Söderblom)، نیبرگ (Nyberg)،

ویدنگرن (Widengren) به ذهن خطور می‌کنند. در میان ایران‌شناسانی که کارهای برجسته‌ای در مطالعات کتاب مقدس انجام داده‌اند، می‌توان از شدر (H. H. Scheader) و اخیرتر درسدن (M. J. Dersden) نام برد.

هنوز هم تعداد نسبتاً کمی از محققان عهد عتیق، نوشته‌های ایرانی را به طور جدی مطالعه می‌کنند. کتاب‌هایی مانند *دین ایران باستان* و *یهودیت اثر شفتلوویتس*^۱ اکنون کم خوانده می‌شوند. کتاب *آن کتاب مقدس متعلق به محیط شرق*^۲، شامل هیچ مطلب ایرانی‌ای نیست. این کتاب دربردارنده یک یا دو کتیبه کورش و خشایارشا است؛ البته مشخصاً این کتیبه‌ها از نسخه آکدی‌شان ترجمه شده‌اند نه از فارسی باستان، و آشورشناسان بدان پرداخته‌اند. من هیچ بررسی تازه‌ای درباره مسئله تأثیر ایرانی به دست هیچ محقق برجسته عهد عتیق در سال‌های اخیر نمی‌شناسم. در واقع، برخی محققان عهد جدید (Reicke: 1960) تحقیقات بیشتری انجام داده‌اند. افزون بر این، شماری از مطالعات جدید زرتشتی‌گری منتشر شده است که به تماس آنها با عهد عتیق و یهودیت اشاره دارد. به‌ویژه کار مری بویس را در نظر دارم که ژرفا و کشش دانش او در این باره مضاعف است؛ زیرا شناخت او از زرتشتی‌گری فقط برآمده از کتاب‌ها نیست، بلکه ناشی از زندگی او در میان جامعه زرتشتیان است. اهمیت این مطالعات هنوز باید محل توجه بسیاری از پژوهشگران کتاب مقدس باشد. از این‌رو، فضا برای نگاهی تازه به این موضوع از جانب محققان عهد عتیق وجود دارد.^۳

هدف این مقاله دادن هیچ پاسخ دقیقی به مسئله تأثیر زرتشتی‌گری بر یهودیت (و از طریق آن بر مسیحیت) نیست؛ بلکه هدف آن، بررسی مشکلات و انواع اسناد و استدلال‌هایی است که در بررسی مسئله، به گونه‌ای درگیرند. این مقاله به‌ویژه به دنبال پرداختن به سه مبحث است: نخست، هنگامی که مطمئن نیستیم که دین‌های مربوط واقعاً بر یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند، چه نوع استدلال‌های مقایسه‌ای اثربخش است؟ دوم، اسناد جزئی زبان‌شناسانه به چه میزان در حل این مسائل کلی‌تر مؤثرند؟ سوم، آیا به بیان نوعی ادراک از دین دیگری می‌رسیم که بتواند ما را در توصیف نوع تعاملاتی که شاید رخ داده باشد، یاری کند؟

شاید سودمند باشد که در آغاز درباره تأثیر مواضع الاهیاتی و دیگر مواضع فکری و عقیدتی نکته‌ای را بیان کنیم. کلاً به نظر می‌رسد مسئله تأثیر ایرانی بر یهودیت

نسبت به برخی مسائل دیگر از همین نوع، کمتر تحت تأثیر ایدئولوژی قرار گرفته است؛ مثلاً بسیاری از محققان دوره «الهیات کتاب مقدس»، بسیار به روشن کردن این موضوع مشتاق بودند که اندیشه کتاب مقدسی کاملاً متمایز از اندیشه یونانی بوده و از هیچ نظر، مرهون آن نیست. نبود تأثیر یونانی برای آنها، تقریباً مسئله‌ای اصولی بود. ولی همین محققان غالباً مایل به پذیرفتن تأثیر ایرانی بر معادشناسی یهود و کتاب مقدس هستند. برای آنها، تفکر یونانی دقیق‌تر و به واقعیت نزدیک‌تر بود و فکر تأثیر آن بر سنت کتاب مقدس، نوعی دشواری و تهدید به حساب می‌آمد. اما تأثیر ایرانی، دورتر و کم‌خطرتر به نظر می‌رسید؛ از این رو، آزادانه قابل بحث و در صورت لزوم، پذیرفتنی بود.^۴ در این باره به نظر می‌رسد مسئله تأثیر ایرانی از لحاظ عقیدتی، بیشتر قابل بررسی است.

با وجود این، همیشه این‌گونه نیست و اغلب، می‌توان نشانه‌هایی از تأثیر ملاحظات عقیدتی بر مسئله ما را پیدا کرد. شفتلوویتس از این جهت نقد شده است که به رغم مطالعات طولانی‌اش بر روی این مسئله، نتوانسته به خود بقبولاند که یهودیت، دین خود او، حقیقتاً چیزی را مرهون دین بیگانه باشد.^۵ مولتون (J. H. Moulton)، که در میان محققان کتاب مقدس بیشتر برای کارش بر روی پایروس‌های یونانی و واژگان عهد جدید مشهور است، مجموعه پیچیده‌ای از معیارهای دینی داشت که در مواجهه‌اش با مدارک و شواهد زرتشتی بسیار تأثیرگذار بود.^۶ زرنر (R. C. Zaehner؛ ۱۹۷۰: ۱-۳۴، به‌ویژه ۳۰-۳۱) در کارهای متأخرش، دشمنی عمیقی نشان می‌داد که از نظر او، در برابر ارزش‌های مسیحی قرار می‌گرفت. این‌گونه درجه‌بندی ارزش‌ها می‌توانست او را به سادگی اغوا کرده باشد که عناصری را که به قضاوت او اهمیت مثبتی در مسیحیت متأخر داشت، بیشتر به تأثیر ایرانی نسبت دهد تا توسعه درونی آغازشده در عهد عتیق.

پس عقاید الهیاتی و سایر عقاید ایدئولوژیک، بر داوری مردم درباره احتمال تأثیر ایرانی بر یهودیت و مسیحیت تأثیر دارد. با وجود این، برای بسیاری، هنوز بر سر این مسئله جای بحث هست. بنابراین، آنها احساس نمی‌کنند پذیرش تأثیر ادیان ایرانی، یا برعکس، اثبات اینکه چنین تأثیری اصلاً وجود نداشته، خدشه‌ای به عقاید دینی‌شان وارد کند.

با این فرض که این نکات برای مقدمه کافی است، به بحث درباره خود مسئله بازمی‌گردیم. استدلال‌ها درباره تأثیر ایرانی بر عهد عتیق متأخر و یهودیت پس از کتاب مقدس، در دو سطح پیش می‌رود، یکی خاص و دیگری عام. استدلال خاص به پاره‌ای از شواهد مانند نام اسمودئوس (Asmodeus) دیو در طوبیت، بستگی دارد. بعداً بدان خواهیم پرداخت. استدلال عام بر اساس طیف گسترده‌ای از احتمالات عمل می‌کند. این استدلال از یک سو، از این احساس کلی برگرفته شده که دینی بزرگ و شریف چون زرتشتی‌گری، به آسانی باید بر یهودیت و مسیحیت تأثیر گذاشته باشد. مری بویس این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند: «بنابراین، مسیحیتی که در دوره پارتی به وجود آمد، نتیجه یهودیتی غنی شده با پنج قرن تماس با زرتشتی‌گری است؛ دینی جدید که بدین ترتیب، ریشه در دو کیش باستانی داشت، یکی سامی و دیگری ایرانی» (1979: 99). به همین ترتیب، زنر (1961: 57) در نوشتاری درباره پاداش‌ها و پادافراه‌ها، و بهشت و دوزخ، می‌گوید «همانندی‌ها آنچنان زیادند و قرائن تاریخی چنان مرتب جور شده‌اند که روی هم‌رفته باید شکاکیت را به حد افراط رساند تا نخواهیم این نتیجه‌گیری روشن را بپذیریم» که دست‌کم در این حوزه، یهودیت و مسیحیت، به زرتشتی‌گری وابسته‌اند. بر پایه این دیدگاه، اهمیت و تأثیر زرتشتی‌گری چنان آشکار است که بر اساس این زمینه‌های کاملاً عمومی، تردید در اینکه ریشه‌های بنیادی عناصر مهم یهودیت و مسیحیت در ایران است، شکی غیرمنطقی است.

به هر حال استدلال عمومی معمولاً به عامل دیگری نیز بستگی دارد؛ و آن اینکه اطمینان از توسعه شناخته‌شده در عهد عتیق متأخر و در یهودیت قابل درک نیست، مگر بر پایه تأثیرات بیرونی. به عبارت دیگر، بیان می‌کند که از لحاظ منطقی، پویایی درونی دین اسرائیلی یهودی، به تنهایی نمی‌توانسته به پدیده‌هایی که در منابع متأخر می‌بینیم منتهی شده باشد. مثال خوبی از آن، مقاله تأثیرگذار و پراعتبار کوهن (K. G. Kuhn) است: «نوشته‌های فرقه‌های مذهبی و دین ایرانی»^۷.^۸ مارتین هنگل (Martin Hengel) درباره آن می‌نویسد: «اشتقاق ایرانی این مفهوم [یعنی مفهوم دو روح (مینو، مینوی بد) روح شیر) و مینوی راستی (روح حقیقت)] از زمان بررسی‌های بنیادی ک. گ. کوهن، ثابت شده است».^۹

کوهن به روشی ساده عمل می‌کند. او شباهت‌های محسوس میان متون ایرانی و طومارهای بحرالمیت (دریای مرده) را کنار هم می‌گذارد و سپس بحث می‌کند که مفاهیم مشترک این دو نمی‌توانسته به هیچ وجه از دین متقدم‌تر عهد عتیق به وجود آمده باشد. او به تفاوت‌ها اشاره کرده است و سپس بر اساس دیدگاه خود نشان می‌دهد که چگونه این مفاهیم که وام‌گرفته از ایران بودند، به شیوه‌ای اختصاصاً یهودی پر و بال یافتند. اما البته این ادعای او که این مفاهیم نمی‌توانستند از منشأی صرفاً یهودی سرچشمه گرفته باشند، به‌سادگی مناقشه‌پذیر است. آنچه در کل لازم است، فرضیه‌ای است که بتواند همین حقایق را بر پایه‌ای درون‌یهودی توضیح دهد. چنین بحثی ملزم نخواهد بود که ثابت کند فرضیه‌اش صحیح است. بلکه فقط به این نیاز خواهد داشت که نشان دهد فرضیه‌ای منطقی وجود دارد که می‌تواند توضیحی را از طریق توسعه درون‌یهودی به دست دهد. چنین فرضیه‌ای امکان طرح این ادعا را که پدیده مذکور فقط می‌تواند نتیجه تأثیری ایرانی باشد، از بین می‌برد.^۱

در واقع، به نظر می‌رسد گرایش به دادن توضیحات درون‌یهودی رو به افزایش است، به نحوی که می‌توان گفت شرح و بسط مسئله آخرالزمان یهودی، بیشتر به عنوان فعال‌شدن مجدد اسطوره باستانی کنعانی فهمیده شود تا به عنوان فرآورده‌های تأثیری متأخر و ایرانی. چنین است که پل هانسون می‌نویسد: «طرح اصلی معادشناسی، در اسرائیل تکامل یافته است؛ و کل توسعه به طور کامل، در چارچوب تاریخ جامعه و فرهنگ خود اسرائیل قابل درک است. از این‌رو، توسل شتاب‌زده به تأثیر پارسی، غیرلازم و توجیه‌ناپذیر است» (60).

این موضوع به ذات خود می‌تواند درست یا نادرست باشد اما مشخصاً این استدلال صرفاً کلی ناکافی است که باید به تأثیرگذاری ایرانی متوسل شد. در این نقطه، بحث عمومی، الزاماً به بحث خاصی بستگی پیدا می‌کند؛ یعنی به فراهم آوردن اسنادی جزئی‌تر که نشان دهد تأثیرگذاری ایرانی واقعاً اتفاق افتاده است.

به بیان دیگر، این بحث کلی که تأثیرگذاری ایرانی باید رخ داده باشد، نیاز دارد تا با اطلاعاتی درباره سازوکار و انگیزه، تکمیل شود. سازوکاری که تأثیر دینی ایرانی از طریق آن بر یهودیان اعمال شده، چه بوده است؟ و انگیزه‌ای که یهودیان را به این باور رساند که دین ایرانی و مقوله‌های آن، چیز مناسبی برای عرضه به آنان دارد چه بوده

است؟ اگر قرار است اسکلت برهنه بحث درباره تأثیر ایرانی با گوشتی پوشانده شود، دست کم فرضیه‌ای درباره سازوکار و انگیزه لازم است. برعکس، به نظر می‌رسد در این مباحثات تطبیقی، خصوصیت دین ایرانی، غالباً به شکل گزینشی مطرح شده است، به شیوه‌ای که بر عناصری تأکید دارد که مردم آنها را با دین یهودی (یا مسیحی) مرتبط‌تر می‌پندارند. اما چنین رویه‌ای به خوبی توضیح نمی‌دهد که چرا/این عناصر از کلیت جهان‌بینی دینی ایرانی برگزیده شده و چرا سایر عناصر درون این کلیت دینی، مغفول مانده و نادیده گرفته شدند. شاید پژوهش‌های عهد عتیق پیشنهادهایی در این زمینه‌ها بدهد و ما اکنون به این پژوهش‌ها می‌پردازیم.

ما با نمونه متنی بابلی آغاز می‌کنیم که حداقل از جنبه نظری می‌تواند از توضیحی مبتنی بر پیش‌زمینه‌ای ایرانی بهره ببرد. من به داستان آفرینش، آنچنان که در باب اول سفر پیدایش بیان شده، اشاره می‌کنم. دین ایرانی، چنان‌که در ادامه باز هم بدان اشاره خواهد شد، ظاهراً خصوصیتی به شدت کیهان‌شناسانه دارد. آیا جنبه‌هایی از آغاز سفر پیدایش را می‌توان به عنوان بازتابی از این پیش‌زمینه درک کرد؟ نظر مری بویس این است که عقیده آفرینش در عهد عتیق، از طریق تماس با ایران پدید آمده است.^{۱۱} فرمان‌های آزادمنشانه (liberal acts) کوروش به این معنا بود که پس از آن، یهودیان از احساساتی گرم برای پارسیان برخوردار بودند و «این آنها را در خصوص تأثیرات زرتشتی، پذیراتر گردانید». شاهد (آن) در دیوترو ایشایا Deutero-Isaiah است: کوروش به عنوان «مسیحا» (منجی) خطاب می‌شد؛ مسلماً رویه‌ای بسیار غیرطبیعی در مناسک دینی یهودی؛ و، او ادامه می‌دهد: «همان پیامبر، یهوه را برای نخستین بار در آثار یهودی به عنوان آفریدگار ستایش می‌کند، همان‌طور که زرتشت اهورامزدا را ستایش کرده بود». بنابراین، زمانی که یهودیان با دین ایرانی در تماس قرار گرفتند، این مواجهه تازه مانند تسهیلگر بر دکتترین آفرینش، عمل کرد.

پروفسور بویس درباره باب اول سفر پیدایش بحث نمی‌کند، اما این کار، تداوم آشکار عقاید او است.^{۱۲} دست‌کم قابل بحث است که باب اول سفر پیدایش، نمایانگر مرحله بعدی تفکر درباره آفرینش و پاسخی به پرسش‌های پیش آمده در اشعیا ۴۰-۶۶ است (Barr, 1968-69, 1974). شک ندارم که سرچشمه‌های اصلی عقاید پیدایش اول، از سویی در بین‌النهرین و از سوی دیگر در مسائل و مباحث بومی یهودی ریشه دارد. با

وجود این، جنبه‌هایی از این متن مهم و تأثیرگذار هست که کاملاً بر این پایه‌ها توجیه نمی‌شود؛ مثلاً آیا سابقه‌ای بین‌النهرینی برای روایت به‌شدت نموداری‌شده و تحت کنترل ارقام از آفرینش، در پیدایش اول وجود دارد؟ اگر این روایت از دوره ایرانی آمده، جنبه‌های مشخصی از آن می‌توانسته در واکنش به عقاید کیهان‌شناسانه ایرانی، شکل گرفته باشد؟ در مفاهیم رایج زرتشتی، اهورامزدا از طریق سپنته‌مینو (روح فزاینده) شش «موجود» (entity) را به وجود می‌آورد: ۱. وهومنه [بهمن] (اندیشه نیک)؛ ۲. اشه وهیسته [اردیبهشت] [بهترین راستی]؛ ۳. خشره [شهریور] (فرمانروایی)؛ ۴. ارمائیتی [اسفند] (اخلاص)؛ ۵. هئوررتات [خرداد] (کمال)؛ ۶. امرتات [امرداد] (جاودانگی). اینها، امشاسپندان، به ترتیب پیوندهایی با مجموعه آفرینش‌ها دارند، که عبارت‌اند از: ۱. گوسفند؛ ۲. آتش؛ ۳. فلزات؛ ۴. زمین؛ ۵. آب؛ ۶. گیاهان (Boyce, 1979: 21-24). ورای این طرح، ممکن است آفرینش هفتمی هم موجود باشد؛ گرشویچ چنین می‌اندیشد که اهورامزدا خود، آفرینش ویژه خود را دارد؛ آفرینش انسان، که در آغاز این مجموعه قرار می‌گیرد (۱۱-۱۲). بنابراین، ما دسته‌بندی مشخص عددی حول ارقام شش یا هفت داریم، که می‌توانسته طبقه‌بندی مشخص عددی آفرینش در پیدایش را القا کرده باشد. اگر چنین بوده باشد، روایت اسرائیلی می‌توانست واکنشی در قبال تعدد آفرینش‌ها در باور ایرانی باشد، که در آن، هر یک (از آفرینش‌ها) در هستی جداگانه خود قرار دارند؛ بدین ترتیب که همه را تحت آفرینشی متناهی و کامل به دست خدای واحد، سازمان داده است.

علاوه بر این، غیبت در خور توجه فرشتگان در پیدایش اول را ملاحظه کنید. در این فصل که سازمان‌دهی دقیقی دارد، فقط خدا و جهان آفریده‌شده وجود دارند. حضور آنچه ما فرشتگان می‌نامیم، ظاهراً در حاشیه، و فرضی تلقی شده است؛ اما فرشتگان چیزی را نمی‌آفرینند و آفرینش خودشان نیز روایت نشده است. آیا این می‌توانسته واکنشی بر ضد این عقیده باشد که هر مرحله از آفرینش، تحت موکلیت یک موجود فوق بشر واسطه خاص، صورت می‌گرفته است؟

سرانجام، چرا در پیدایش اول، تأکیدی بسیار مشهود بر این حقیقت است که آفرینش خوب بوده است؛ عنصری که تا آنجا که می‌دانم، هیچ نظیر بین‌النهرینی برای آن یافت نشده و هیچ جای دیگر در عهد عتیق به این شدت بر آن تأکید نشده است؛

و چرا علاقه‌ای شدید به تفاوت میان «انواع» حیوانات وجود دارد؟ در باور زرتشتی، همه چیزها خوب نیستند؛ بعضی خوب‌اند، بعضی آمیزه‌ای از خوبی و بدی‌اند، برخی هم واقعاً بدند. در بین حیوانات، بعضی مانند سگ، اهورایی‌اند و متعلق به قلمرو خوب‌ها هستند. در واقع، تا این زمان در زرتشتی‌گری، سگ نه تنها بقایای غذای انسان بلکه بهترین غذا را پیش از اینکه انسان‌ها غذایی داشته باشند دریافت می‌دارد.^{۱۳} از سوی دیگر، حیوانات اهریمنی (daevic) وجود دارند که به سویه تاریکی، اصطلاحاً به خرفستر، تعلق دارند (بویس، ۱۹۷۹: ۴۴). هرودوت قبلاً نمونه‌های مشابهی را برای یونانیان مشخص کرده بود (بنا بر دیدگاه پلوتارک، اینها «موش‌های آبی» هستند):^{۱۴} هر قدر کسی چنین حیواناتی را بیشتر بکشد بهتر است؛ زیرا نابودی فیزیکی چنین حیواناتی، قدرت مطلق شر را در جهان جداً کاهش می‌دهد. آیا این می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه چرا پیدایش اول به «چیزهای خزنده» علاقه نشان می‌دهد؛ و از نظر یهودیان، برای خوردن «ناپاک» هستند، ولی صریحاً بیان شده که آفریده‌های «خوب» خدایند؟

بنابراین، مفسر خلاق اگر با پیش‌زمینه‌ای ایرانی نگاه کند، توضیح متون [مرتبط با] آفرینش را در عهد عتیق، دشوار نمی‌بیند. البته اگر این پذیرفته می‌شد، الزاماً بدین معنا نبود که دین یهودی عناصر فراوانی از دین ایرانی «گرفته»؛ بلکه حکایت از این داشت که دین ایرانی مانند تسهیلگر عمل کرده و باعث شده دین یهودی در تعریف خود، به همان اندازه که از تقلید استفاده کرده، از تقابل هم سود جوید. چنین تفسیری، پروفیسور بویس را به موافقت با این مطلب همراه کرده که حضور دین ایرانی، تدوین آثار توسعه‌یافته یهودی درباره آفرینش را تحت تأثیر قرار داده است؛ البته این بدان مفهوم نیست که پیش از آن زمان، هیچ عقیده یهودی درباره آفرینش وجود نداشته است.

چنین تفسیری به عنوان تمرین ابتکاری ذهنی می‌تواند کاملاً جذاب باشد. البته پیش از اینکه با این تفسیر بیشتر جلو رویم، باید درنگ کنیم و با مجموعه‌ای از شواهد عهد عتیق مواجه شویم که به جهت مخالف اشاره دارند. درباره داستان آفرینش، حقیقت ماجرا هر چه باشد، باید بی‌اعتنایی شگفتی‌آور بخش‌های دیگر عهد عتیق به دین ایران را در نظر بگیریم.^{۱۵}

پیدایش شاهنشاهی پارسی، دینی را به خاورمیانه به همراه آورد که در ساختار و نوع، با ادیان ملت‌های اصالتاً سامی، که عبری‌ها با آنها آشنایی نسبی داشتند، کاملاً متفاوت بود. اما یافتن تصدیقی بر این واقعیت، در کتاب مقدس، بسیار دشوار است. آنچه محل توجه قرار می‌گیرد و مشخصاً به آن اشاره می‌شود، تغییر قدرت است که موقعیت و سرنوشت یهودیان را تحت تأثیر قرار داد. بلشازار کشته شد و داریوش مادی [پارسی] به سلطنت رسید؛ کوروش آمد و گفت که اورشلیم بازسازی می‌شود و معبد دوباره بنا خواهد شد. پیدایش پارس قطعاً به کام یهودیان شد و به این علت ذکر شده است که برکت و عنایت خدای اسرائیل، تکیه بر شاهان ایرانی دارد.^{۱۶}

اما این بدان معنا نیست که عهد عتیق به دین آنها علاقه‌مند است؛ در واقع، مشخصاً چنین علاقه‌ای در کار نیست. خواننده عهد عتیق در هیچ جا در نمی‌یابد که این سلاطین، پرستندگان اهورامزداوند و قدرت خود را از او می‌گیرند. نحمیا، ساقی اردشیر اول بود و احتمالاً در جایگاهی بود که به اصطلاح عامیانه، او را بهتر از خودش می‌شناخت، اما نشانه‌ای از دین شاه نشان نمی‌دهد. واکنش نحمیا به علامت اهورامزدا که آشکارا بر روی دیواره‌های قصر پرسپولیس (تخت جمشید) نمایش داده شده، چه بود (Zaehner, 161: plate 2)؟ او از این کتیبه شاه چه برداشت می‌کرد که «هر آنچه ساخته‌ام، با عنایت اهورامزدا ساخته شده است. اهورامزدا و خدایان مرا و پادشاهی‌ام و آنچه ساخته‌ام را در پناه خود نگه دارند...» (Kent: 153, A?Pa = 148, XPb, 26-30)؟ علاوه بر این، آغاز تقویم زرتشتی ظاهراً در ۴۴۱ پیش از میلاد، در حدود سه سال پس از گفت‌وگوی نحمیا با شاه است، اما باز هم در یادداشت‌های نحمیا هیچ اشاره‌ای به چنین پیشرفتی به جا نمانده است.^{۱۷} نحمیا، فرضاً یهودی موحدی بوده، چه می‌گفته زمانی که این نوشته اردشیر دوم را در شوش که خود در آن خدمت کرده بود، می‌دید: «با عنایت اهورامزدا، ناهید [آناهیتا] و مهر [میترا] این کاخ را ساختم. اهورامزدا، ناهید و مهر مرا از همه بدی‌ها (evil) حفظ کنند و آنها آنچه من ساخته‌ام را خراب نکنند و آسیب نرسانند» (Kent: 154)؟

اگر نحمیا درباره این نوع پیشرفت یا درباره ساختار دینی که زیربنای آن بود، اطلاع داشت، چیزی درباره آن نمی‌گفت؟ در کتاب مقدس پادشاهان پارسی با خطاب نام واقعی خدای خودشان، اهورامزدا، سخن نمی‌گفتند و با خطاب خدایان دیگر به مراتب کمتر،^{۱۸} بلکه با خطاب «بالاترین خدا» یا «خدای آسمان»، خطاب‌هایی که بی‌درنگ در

تجانس با دین یهودی هستند. یهودیان آشکارا این را طوری درک می‌کردند که گویی به خدای حقیقی واحد، خدای اسرائیل اشاره دارد. این صرفاً داستانی خیالی به سبک کتاب مقدس نبود؛ چراکه نامه‌های جزیره الفیل نشان می‌دهد که این نوع بیان در مکاتبات، واقعی و متداول است. برای مثال، نامه ۳۰، که خطاب به بیگوای است، چنین می‌گوید: «خدای آسمان سلامت جناب‌عالی را هر زمان بیش از گذشته خواستار باشد» (Cowley: 111, 113). این شیوه کاربرد لغات، به جای اینکه شخصیت حقیقی و ساختار دین خود شاه را آشکار کند، آن را پنهان می‌سازد.

آنچه نویسندگان کتاب مقدس را در خصوص شاهنشاهی پارس به احترام وامی‌داشت، دینی نبود که بدان اعتقاد داشت و عمل می‌کرد، بلکه تشریفات درباری و لوازم قدرت آن بود. نوشتن حکم کوروش برای بازسازی معبد، درآوردن این حکم از بابگانی و تأیید آن به دست داریوش (عزرا: ۶)، شراب‌بردن نحما برای شاه و ترسیدن به هنگام پرسش درباره علت ناراحتی، علاقه داریوش به حمایت از دانیال و در عین حال ناتوانی او در انجام‌دادن آن، به این علت که فریفته شده بود که تصمیمش را تغییرناپذیر اعلام کند، احشورش [خشایارش] با ۱۲۷ ایالتش و قوانین دربارش، اینکه یک زن باید رفتار بسیار پیچیده‌ای درباره زیبایی داشته باشد، اینکه تظلم‌خواهان باید در دم به مرگ سپرده شوند مگر اینکه لطف شاه شامل حال آنها شود، همه اینها چیزهایی است که برای نویسندگان کتاب مقدس، هنگامی که درباره شاهنشاهی پارس می‌نوشتند، جذابیت داشت. ساختارهای دینی واقعی آنچنان که از منابع ایرانی آنها را باز می‌شناسیم، تا حد بسیاری مغفول مانده‌اند. دانیال با نبوکد نزر [بخت‌النصر] و با داریوش به شیوه مؤدبانه یکسانی سخن می‌گوید و هیچ تصدیق و اظهارنظری در این باره وجود ندارد که دین داریوش با دین بابل باستان، به کلی متفاوت بوده باشد. البته همه این داستان‌های روابط خوب با فرمانروایان بیگانه از لحاظ سبک، از روی طرحی کلی الگوبرداری شده‌اند: روابط یوسف با فرعون در داستان پیدایش. این واقعیت باقی می‌ماند که روایات مربوط به دانیال که بی‌تردید به خاطرات دوران پارسی باز می‌گردد، علاقه روشنی به ویژگی دینی دنیای ایرانی نشان نمی‌دهد. تأثیر اصلی از زندگی در شاهنشاهی پارس، این است که تصاویر رنگارنگی از چگونگی اوضاع در دربار شاهنشاهی از منظر قدرت و تشریفات، به دست می‌دهد.

این بدان معنا نیست که جوّ دینی به کلی بی تأثیر بوده است؛ چراکه ممکن است بعضی افسانه‌ها و بن‌مایه‌های داستان‌ها را تولید کرده باشد. برای نمونه، این عقیده را در نظر بگیرید که قوانین مادها و پارسیان «تغییرناپذیر» بود. به نظر می‌آید هیچ شاهدهی بر این موضوع وجود نداشته باشد که قوانین آنها نسبت به قوانین دیگر، از منظر اصلاح و تعدیل، عاری باشد. بن‌مایه ممکن است بیشتر افسانه باشد تا بازتابی از حقایق زندگی در ایران. ممکن است بازمانده اسطوره کهن تر هندواروپایی باشد؛ چراکه خدای ورونه، یکی از بزرگ‌ترین خدایان ودا، دهرتورته *dhrtavrata* بود «که قوانینش تثبیت شده است»؛ پیوسته گفته می‌شود فرمان‌هایش ثابت است (Gershevitch: 6; Boyce, 1979: 23). بنابراین، شخصیتی اسطوره‌ای می‌تواند از طریق قصه‌گویی عبری یا سنت پیش از او، به تشکیلات قانونی واقعی پارسی راه یافته باشد؛ برای او (قصه‌گو) اینکه آیا آن، گزارش دقیقی از زندگی پارسی بود یا نه، چندان اهمیت نداشت. در هر حال، داریوش در دانیال ششم، نه با قانون بلکه با نظام حکمرانی اجرایی که خود او به تازگی تشکیل داده بود، سر و کار داشت. نکته اینجا بود که بدخواهان، سلطان بی‌گناه را در پی نداشت، مطلقاً هیچ راه می‌دادند که حتی هنگامی که سیاست او نتایج مطلوب را در پی نداشت، مطلقاً هیچ راه بازگشتی از آن متصور نبود. چنین افسانه‌ای می‌تواند پیش‌زمینه‌ای دینی داشته باشد، اما به ما چیزی درباره دین واقعی زمان داریوش نمی‌گوید.^{۱۹}

می‌توانیم بر این تأمل در محتوای ادبی در عهد عتیق، شواهد جزئی‌تر را از وام‌واژه‌های پارسی اضافه کنیم. این واژه‌ها هم در عبری و هم در آرامی آمده است، اما در کتاب مقدس شاید بیشتر در بخش‌های آرامی موجود باشد، بسته به اینکه آنها را چگونه به حساب آوریم. طبیعتاً حتی اگر واژه‌ای با ریشه پارسی در عبری دیده شود الزاماً به معنای تماس واقعی یهودیان با ایرانیان نیست؛ چون ممکن است بسیاری از واژگان فارسی ابتدا به آرامی و سپس از آرامی به عبری راه یافته باشند. چه بسا یهودیان در پذیرش این واژگان از ریشه آنها یا بافت و معنای آنها درون جامعه ایرانی، اطلاعی نداشته‌اند.^{۲۰} حتی بدون این احتیاط نیز به نظر می‌آید وام‌واژه‌های پارسی در عبری و آرامی یهودی، مربوط به دوره قدیمی‌تر، به ندرت اصطلاحی متعلق به دنیای دینی ایرانی باشند و به ندرت نشانه‌ای از پیوند با نظام‌های اصلی ایدئولوژیکی مردم ایران نشان دهند. بنابراین، تا جایی که می‌دانم، وام‌واژه‌ای از *ahUra* [اهوره] «سرور»، یا از

drUg «دروغ» یا از arTa, aCa [اشه] «راستی»، یا از magU [مگو] «مغ»،^{۲۱} یا از fravaCI [فروشی (فروهر)] «روح نگهبان» وجود ندارد. عنصر *arta-* در نام‌هایی مانند اردشیر، arTahCasTa، که در کتاب مقدس آمده‌اند دیده می‌شود، اما هیچ مدرکی وجود ندارد که کسی می‌دانسته که عنصر *arta-* نشانگر چیست. کاملاً محتمل است که *diN* عبری در استر 1:13، *diN-wA dAT yod?E kOl daENa* اوستایی «دین» باشد و بنابراین با *diN* سامی «قضاوت، قضاوت‌کردن» متفاوت است.^{۲۲} اما حتی اگر چنین باشد، این نمونه‌ای منحصر به فرد است و معنای واقعی این واژه در عبری همچنان قضاوت بود؛ نمونه‌های سریانی با مفهوم «دین» بسیار متأخرترند. این مانند خود *dAT*، مشخصاً وام‌واژه‌ای پارسی در عبری است و بعدها به واژه متداول یهودی برای «دین» بدل گشته است. از این جهت منطبق با دین عربی است، اما در کتاب مقدس، به معنای «دین» نیست، بلکه معنای آن «قانون، حکم»، حتی «اجرای حکم» است و در «قوانین» مادها و پارسیان نیز همین‌طور است؛ این البته همان معنای واقعی پارسی بود. بنابراین، این واژه با معنایی مشخصاً دینی وام گرفته نشد.

در زمان‌های بعد، درست برعکس، وام‌گیری‌هایی مستقیماً وابسته به دین زرتشتی در آرامی/سریانی ظاهر می‌شود. یک نمونه چشمگیر، واژه‌های سریانی *daywa* «شیطان»، *daywaNa* «شیطانی» است که در اناجیل مثلاً متی ۴: ۲۴ به چشم می‌خورد. این از زمان‌های بعد از میلاد مسیح به وجود می‌آید و بدین‌صورت به‌سادگی قابل توضیح است؛ کلیسای سریانی زبان به دنبال اصطلاحی برای شیاطین و شیطان‌زده‌های اناجیل می‌گشت و اصطلاحی را یافت که در محیط اجتماعی آنان قابل فهم بود.

بنابراین، به نظر می‌آید شاهد وام‌واژه‌ها، در کل، شاهدی قوی برای آگاهی یهودیان از ساختار دینی ایرانیان نشان نمی‌دهد. برعکس، وام‌واژه‌ها در واقع نکته‌ای را تشریح می‌کنند که پیش از این بر پایه محتوای ادبی مطرح شد؛ یعنی این را که یهودیان دربارهٔ طریقهٔ کارهای اجرایی و رویه‌های دربار شاهنشاهی بسیار می‌دانستند. بنابراین، ما واژه‌هایی برای «ساتراپ»، «دادرس» (*d?Tabraya* [دانیال ۳: ۲]، از *daTa* - «قانون» و *bar* - "bear"، قاصدان، منجمان گوناگون و مانند آن داریم؛ همچنین، عباراتی برای جریمه‌ها و مجازات‌های حقوقی وجود دارد، مانند قطع دست و پای شخص (دانیال ۲: ۵) یا خانهٔ شخصی را مزبله کردن (دانیال ۲: ۵). *TirshaTha*، عنوانی که در حلقهٔ *nahmia* به کار برده

می‌شد، عنوان (لقب) اجرایی یا نشان احترام دیگری است («قابل احترام، محترم» یا مانند آن)؛ گرچه ظاهراً اساس ایرانی آن چندان مشخص نیست، اما نمی‌تواند چیزی غیر از این باشد.^{۲۳} برخی واژه‌های دیگر، عبارات نسبتاً عام هستند: «راز» در آرامی دانیال^{۲۴} zaN «نوع، گونه» (مزامیر ۱۲: ۱۴۴، دوم تواریخ ۱۴: ۹۱۶)، pitgam «واژه» (Qohelet 8:11)، استر ۱: ۲۰)، NahClr «تعقیب، شکنجه، نبرد»، یا مانند آن (IQM 1. 9).^{۲۵} این همه حاکی از آن است که حداقل از لحاظ زبان‌شناختی، تماس پارسیان با یهودیان برای تأثیرگذاری کند و در درازمدت، نسبتاً مختصر بوده است.

در این زمینه نیز جالب است درباره نحμία فکر کنیم. از قرار معلوم او می‌توانست به پارسی باستان صحبت کند،^{۲۶} چراکه بدون آن، به‌سختی می‌توانسته گفت‌وگویش را با اردشیر انجام دهد. اما تعداد کمی واژه‌های پارسی در خطرات خود نحμία وجود دارد. شاید او اولین شخصی باشد که pardEs «بستان» را در عبری به کار برده است؛ و او این واژه را نه به طور عام بلکه به هنگام سخن‌راندن از یک paIrIdaEza واقعی پارسی، جنگل محصور شاه، به کار می‌برد (نحمیا ۲: ۸؛ این واژه همچنین در canticles (سرودهای مذهبی) و Qohelet (هم) هر کدام یک بار آمده است). اصطلاحات فنی که نحμία به کار برده، غالباً آکدی هستند تا پارسی. TlrshaTha درباره او به کار رفته است و البته نه به دست او در خطرات اول شخص او. روی هم رفته گفتار و نوشتار نحμία نسبتاً عبری سره است. بنابراین، بحث‌های مطرح‌شده تاکنون حاکی از این است که دست‌کم در قرن اول حکومت پارسیان، یهودیانی که با ایران مرتبط بودند، توجه مطلوب یا نامطلوب کمی به دین ملت حاکم داشتند. اگر آنها خصوصیات ویژه آن دین را می‌دانستند، آن را با خودشان نگه می‌داشتند و چیزی درباره‌شان نمی‌گفتند. اوضاع در جامعه جزیره الفیل، چندان متفاوت نیست. این یهودیان در ۵۲۵ ق.م. با کمبوجیه به مصر آمده بودند و وقتی نامه‌ها نوشته شد، حدود صدویست سال بود که به عنوان سربازان قدرت پارس آنجا بودند؛ و مجبور بودند با حاکمان پارسی با نام‌هایی مانند بغوی و وایدرنگ سر و کار داشته باشند. اما گرچه مسائل دینی به شیوه‌های متعددی بروز کرد، به نظر می‌رسد تأثیر دین ایرانی بر یهودیان کم بوده باشد. مسائل دشوار برای تفسیر دینی در نام‌های حاوی سازه‌هایی چون بتل، حرم، عنات و مانند آنها، مسائلی درون دین سامی و کنعانی است.

با وجود این، قطعاً تماس با دین ایرانی وجود داشته است. ما پاره‌نوشته‌ای در الفانتین ۳۷.۶ (Cowley: 133) داریم که اظهار می‌کند مردی مشخص که بر ایالتی گماشته شده، mazdyzN است؛ واژه‌های معادل با mazdayasNa [مزدیسنا] ی پارسی، «پرستنده [اهورا] مزدا».^{۲۷} متأسفانه انقطاع در نامه، ما را از اینکه چه چیزهای دیگری درباره او گفته شده، ناآگاه می‌گذارد؛ گرچه حسی که می‌دهد، مساعد نیست و بیشتر حاکی از این است که چون حاکم پرستنده مزدا است، نمی‌توان به او در خصوص حمایت از منافع و دارایی‌های یهودیان اعتماد کرد. این سند می‌گوید یهودیان عموماً خوش دارند از دین مقامات شاهنشاهی خیلی کم بدانند و تماس صرفاً محدودی با آن داشته باشند.

در اینجا می‌توانیم مدرک کتاب توبیت را معرفی کنیم؛ هم قطعه‌ای خاص از مدرک و هم مقصود کلی تمامیت کتاب. نقل‌قولی از مانسون (T. W. Manson) می‌تواند نقطه شروع خوبی باشد:

آشکارترین سند تأثیر پارسی بر یزدان‌شناسی یهودی، جدای از شباهت کلی دو نظام، استفاده از نام اسمودئوس برای رئیس دیوان است. این نام مستقیماً از عبارت پارسی «Aeshma Daeva»، دیو خشونت و خشم در اوستای متأخر، قرض گرفته شده است. (۱۵۴)

درباره مانسون، این بحث به اثبات این نکته کمک می‌کند که سازمان‌دهی بسیاری از ارواح شریر درون حکومت ماورایی شرم‌مدتاً به واسطه تأثیر عقاید برگرفته از دین ایرانی است. «مشابهت کلی این دو نظام» نکته‌ای اصلی است که بعداً بدان پرداخته خواهد شد. اما ابتدا بر بحثی کوتاه درباره نام اسمودئوس تمرکز می‌کنیم.

مسائل مربوط به تحول زبانی پیچیده است؛ و در اینجا نمی‌توان به همه جزئیات آن پرداخت. به‌ویژه نباید تصور شود که همه کارشناسان ایرانی، اشتقاق ایرانی نام اسمودئوس را تأیید می‌کنند؛ برعکس، تعدادی از آنان درباره ابهام‌هایی در آن اظهار نظر می‌کنند.

نام واقعی دیو ایرانی، Aēšma است؛ و عنصر daEva «دیو»، واژه دیگری است. این فرض که نام موجود در توبیت از این مشتق می‌شود، مستلزم آن است که دو واژه با هم

گرفته شوند؛ d ی daEva، d ی اسمودئوس را تولید کند. اما گرچه Aēšma یک daEva است، به نظر می‌رسد در منابع نخستین ایرانی، او معمولاً فقط Aēšma خوانده می‌شود و نه Aēšma daEva؛ شکل پهلوی این نام به طور مشابه ēšm است.^{۲۸} بنابراین، نظریه مرسوم مبتنی بر یک نام، فرض کردن دو واژه است که یکی از آنها نام اصلی و دیگری توصیف است؛ اما ظاهراً این دو واژه در منابع ایرانی به طور معمول با این شیوه با هم نمی‌آیند. این مشکل برطرف‌نشده نیست، اما قطعیت در یکی‌بودن دو اصطلاح را از آنچه شاید در ابتدا تصور می‌رفت، کمتر می‌کند.^{۲۹}

در رساندن سابقه شکل اسمودئوس (فرم‌های یونانی BA Ἀσμοδαυς؛ S Ἀσμοδαίος هستند؛ توبیت 3:8, 17) به اصل ایرانی Aēšma، مشکل آواشناختی وجود دارد. از شکل عبری/آرامی انتظار این است که مصوت ابتدایی آن E یا i باشد. اگر diN واقعاً «دین» است و مشتق از daENa در استر، به‌خوبی توقع یک مصوت i را نشان می‌دهد، در حالی که E- ی pardEs به همین شکل از این مصوت مرکب می‌آید (paIrIdaEza فارسی). بنابراین، مصوت a ابتدایی، گیج‌کننده است.^{۳۰}

ابهامات اشتقاق ایرانی باید با امکان‌های اشتقاق سامی مقایسه شود. اسمودئوس در توبیت باید همان دیوی باشد که در تارگوم و تلمود 'aCm?day ma/ka d?-C?d?' («اشمدی شاه دیوها») است. او به‌ویژه با شاه‌سلیمان ارتباط دارد که او به وی حمله می‌کند و باعث می‌شود به دلیل رفتار خودپسندانه‌اش از تخت به زیر افتد. طی همین دوره خفت است که سلیمان کتاب جامعه را نوشت؛ توضیحی خوب و منطقی از اینکه خواری چگونه اتفاق افتاد. بنابراین، اگر این نام آن‌طور که در توبیت دیده می‌شود از پارسی مشتق شده باشد، نام تلمودی/تارگومی نیز باید از آن مشتق شده باشد. اما شکل دوم، ملاحظه ریشه سامی C-m-d «نابودکردن» و چیزهای مشابه را نیز به خود می‌پذیرد، چون دیوی به نام شیمادون در Midrash، پیدایش 36 Rabbah ظاهر می‌شود. شیمادون را می‌توان اشتقاق یافته از C-m-d «نابودکردن» در نظر گرفت اما از Aēšma ایرانی به هیچ وجه. نام اسمودئوس را می‌توان نامی برگرفته از شکل اسم فعلی متعلق به «هیپهیل» (aphel) hiphil توضیح داد؛ افزونه - ay می‌تواند مانند آنچه در نام‌هایی مانند Borqay موجود است، باشد. بین O صورت یونانی و شوای آرامی تفاوت وجود دارد، اما این تفاوت قابل توضیح است (on any explanation).^{۳۱}

اگر منشأ این نام تا حدی نامعلوم است، پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا به نظر می‌آید نام‌های داده‌شده به دیوان در آثار یهودی، به طور معمول منشأی ایرانی چنین نام‌هایی الزاماً سامی یا ایرانی نخواهند بود؛ اصولاً آنها می‌توانند بین‌النهرینی یا حتی مصری باشند. اگر بسیاری از نام‌های یهودی دیوان، ایرانی به نظر می‌آیند، این، تعبیر ایرانی از اسمودئوس را تأیید می‌کند. اما من از سنجش‌های محدود صورت‌گرفته این را نیافتم که منشأ ایرانی برای نام‌های دیگری از این دست، محتمل است. در تلمود بابلی، 111 Pesahim، برخی اصطلاحات مانند Rishpe، Shide، Palga، Zerada، Shide، Rishpe مشخصاً عبری/آرامی‌اند چنان‌که Qeteb چنین است؛ در حالی که برخی دیگر مانند Asya، Jzlath و Belusia می‌توانند تقریباً هر چیزی باشند. یک دیو مهم دیگر Agrath یا Igrath bath Mahalath، ملکه دیوها در تلمود است. گفته‌اند این نام از Angra (مینو) آمده و بدین ترتیب از عامل اصلی شر در زرتشتی‌گری است. اگر این درست می‌بود، نظریه ایرانی‌بودن اسمودئوس را به شدت تأیید می‌کرد؛ اما چندان محتمل به نظر نمی‌رسد.^{۳۳}

بنابراین، به نظر می‌رسد تحلیل صرف بر اساس تحولات زبانی نام اسمودئوس، نتایجی غیرقطعی داشته باشد. می‌شود به احتمال گفت تعبیرات سامی و ایرانی، تقریباً به طور مساوی هم‌وزن‌اند؛ و البته تعبیر سامی در کل، نسبتاً محتمل‌تر است و این امکان هم باقی می‌ماند که هیچ‌یک از آنها هم نباشد. اگر این موضوع معلوم نباشد، این نام به ذات خود، برای تأیید عقیده تأثیر گسترده دین ایرانی بر دیوشناسی یهودی یا در کل دین یهودی، کافی نیست.

می‌شود مشخصه‌هایی از شخصیت این دیو ناخوشایند را هم به این بیفزاییم. به نظر می‌رسد نقش و کارکرد او دور از آن است که برگرفته از Aēšma باشد؛ ایشمه‌ای که در زرتشتی‌گری خشم و خشونت است و اغلب شیفته آنهاست که به گله (رعیت؟) بی‌گناه و ساختار جهان آسیب می‌رسانند. تنها کاری که اسمودئوس انجام می‌دهد، کشتن شوهران سارا در شب زفافشان است؛ و چنین شرارت مقطعی در میزانی محدود، همه آن چیزی است که ما درباره او می‌دانیم. به نظر می‌رسد او بیشتر شیطانی یهودی است تا اهریمنی ایرانی مصمم به تخریب کیهان. او شیطانی بسیار demythologized (اسطوره‌زدایی‌شده) است و وعده‌ای از خمیر جگر ماهی که به شکل مناسبی سوخته باشد، او را در حالی که دمش بین پاهایش است، بیرون می‌راند. البته مقصد او مصر علیا

است که مکانی برای دیوها است، ولی نه به طور خاص برای دیوهای ایرانی. او نه نزاع نهایی بین نیروهای شر و خیر در زرتشتی‌گری را تداعی می‌کند و نه نیروی هلاکت‌بار مرتبط با گناه دیوها در اناجیل را، بلکه خیلی بیشتر به دنیای ارواح و دیوها در تلمود شبیه است؛ موجوداتی اساساً مشکل‌آفرین که البته خطری جدی برای بقای دنیای دینی نیستند.^{۳۴}

با نگاهی به این مطلب درمی‌یابیم که فضای کلی فرهنگی و دینی توبیت لزوماً ارتباط چندانی با ایران ندارد. حتی اگر منشأ این کتاب آنجا باشد، که محتمل است، و حتی به فرض اینکه در ماد تنظیم شده باشد و توبیت گنجینه بزرگ مالش را در Rages (ری فعلی در نزدیکی تهران) نهاده باشد، هیچ نمود آشکاری برای هیچ جنبه‌ای از دین ایرانی وجود ندارد، اگر نام اسمودئوس این چنین نباشد. اگر فضای آن، واقعاً در ایران هم باشد، اوضاع زندگی یهودیان است در ایران، نه تصویری از زندگی و جامعه ایرانی. بدین ترتیب تعدادی از محققان، از جمله نولدکه بزرگ (Simpson:185)، فکر می‌کردند این کتاب، منشأی مصری دارد و این همان موضع مأخوذ در تفسیر دی. سی. سیمپسن (D. C. Simpson) در ویرایش چارلز است. این از دید قطعات بازمانده از قمران، در این زمان محتمل به نظر نمی‌رسد و به جای آن می‌توان به منشأ فلسطینی فکر کرد که در آن از داستان‌های قومی برآمده از تجربه یهودیان در ایران استفاده شده است. به هر حال، بن‌مایه‌ها و مشخصه‌هایی که با دین ایرانی در ارتباط بوده‌اند، سند نامطمئنی به نظر می‌رسند: رافائل ملک، فرشته‌ای کاملاً یهودی است؛ این واقعیت که یک سگ به همراه Tobias و فرشته می‌رود، به هیچ وجه گواهی بر پاس داشتن سگ در دین زرتشتی نیست؛ تأکید بر دفن قربانیان اسرائیلی (عبرانی؟) جنگ یا بیماری، هیچ سنخیت مستقیمی با نحوه خاص تشییع مرده در مناسک زرتشتی ندارد؛ اینکه رافائل «یکی از هفت فرشته مقدس» است (Tobit 12:15)، بیانگر هیچ‌گونه اشاره‌ای به نظام امشاسپندان نیست. حداکثر می‌توان گفت ویژگی‌های دین ایرانی، در طرح این بن‌مایه‌ها تأثیری داشته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد محتوای این بن‌مایه‌ها آن‌گونه که در آن کتاب پرورده شده، چیزی از دین ایرانی نگرفته است. یکی از تأکیدهای مهم کتاب، اصرار بر این است که در روز خشم خدا (lord)، ماد جایی بسیار بهتر از آشور برای اقامت است. تا آنجا که متن به

ما می‌گویید، این ظاهراً بیانگر آن نیست که ماد از نظر دین، نوع بهتری در مقایسه با آشور دارد؛ اصلاً هیچ چیزی در این باره گفته نشده است، بلکه ناشی از نكوهش برخی پیامبران عبری از آشور است.^{۳۵} گذشته از این، منبع فکری‌ای که خود کتاب آشکارا مشخص کرده گفته‌های احیقر است؛ سندی سامی که قهرمان آن از قرار معلوم، یهودی بوده است.

خلاصه آنکه، اسناد یهودی فاقد هر گونه نشانی از اشتیاق به ویژگی‌های متمایز دین پارسی است. به نظر می‌رسد پارسیان در آن، به عنوان مقامات بالفعلی (defacto) پذیرفته شده‌اند که می‌توان با آنها بر اساس احترام و حتی دوستی مذاکره کرد، اما ماهیت واقعی اعتقادات و مناسک دینی آنها محل توجه قرار نمی‌گیرد. ارزیابی یهودیان از سپاه پارسی، نه با درک دین آن، بلکه با معیار کاملاً متفاوت میزان مساعدبودن اعمال آنها با منافع جامعه یهودی پیوند دارد. این نوع ارزیابی را سیاست خود شاهنشاهان پارسی تقویت می‌کرد که عموماً به دنبال ایرانی‌کردن فرمانروایی در بیرون از سرزمین‌های ایرانی نبودند. روابط خارجی، به زبان آرامی انجام می‌گرفت؛ و در کل، فرهنگ و دین ایرانی برای صدور نبود.

تقابل میان نگرش یهودیان و یونانیان راجع به ایرانیان، آموزنده است. یونانیان برخلاف یهودیان، راجع به فرهنگ و دین ایرانی، به شدت کنجکاو بودند. هرودوت اطلاعات بسیاری در این خصوص به جا گذاشته است. با توجه به امکانات موجود، پلوتارک در *Iside et Osiride* گزارشی مشخصاً عالمانه از برخی جنبه‌های زرتشتی‌گری به دست می‌دهد. به‌ویژه تقابل بین اهورامزدا و اهریمن و شش «خدا» - به قول خودش - را متذکر می‌شود که از آنها به عنوان امشاسپندان، آفریده اهورامزدا یاد می‌کند.^{۳۶} ولی این مطالب حاصل تجربه شخصی پلوتارک نبوده است؛ بلکه او آنها را از منابع کهن‌تری مانند تئوپمپوس، اودوکوس و هرمودوروس گرفته است.^{۳۷} یعنی در سده‌ای واحد، نحیمیا، از خود دربار پارس، چیزی درباره دین معاصر محلی ابراز نکرده، ولی یونانیان در اروپای دور در همان زمان، قادر به دادن گزارشی نسبتاً پذیرفتنی از دست‌کم بخش‌هایی از آن بودند. این تا اندازه‌ای نتیجه کنجکاوای طبیعی آنها بود که هرودوت نمونه خوبی از آن است؛ و تا حدودی هم به این دلیل بود که آن را از نظر فلسفی مهم می‌دانستند.

از این رو، یونانیان، و نه پارسیان، را می‌توان مبلغانی دانست که دنیای دینی ایرانیان را به غیرایرانیان، از جمله یهودیان، شناساندند. در این زمینه، تفکر یونانی در دو جهت مختلف عمل کرد. از طریق کنجکاوی خود، دانش مفاهیم ایرانی را منتشر کرد. سنت یونانی‌شده زرتشت این عقاید را به شکلی بسیار گسترده منتشر کرد و یهودیت یونانی‌زبان اسکندریه ظاهراً با آنها آشنا بود. افرادی بودند که زرتشت را با حزقیل یا نمرود یا بلعام یکی می‌دانستند.^{۳۸} البته اسناد این مطلب از زمانی متأخرتر می‌آید، ولی حاصل فرآیندی طولانی است.

مطالب ایرانی فقط به علت کنجکاوی یونانیان در خور توجه نبود، بلکه حتی بیش از آن به دلیل واکنش شرق به توسعه‌طلبی فرهنگی یونان اهمیت داشت. در واقع، این می‌توانست بخشی از این واکنش ضدیونانی باشد که یهودیان به این باور رسیدند - اگر رسیده باشند - که مفاهیم ایرانی را برای بیان دین خود سودمند دیدند. ادعا ندارم که این قطعی است، اما چنین فرضی با بسیاری از حقایق سازگار است. مشخصه‌هایی که می‌توان آنها را به منطقی‌ترین وجه، مشتق از تأثیر دینی ایرانی دانست، نه در دوره پارسی که در دوره یونانی ظهور کردند. برای فهرست معمول عقاید ظاهراً پارسی - دوره‌بندی مدت دنیا، رستاخیز، فرشتگان و دیوها - محتمل‌ترین اسناد در دانیال، خنوخ، Jubilees (جشن‌ها) و طومارهای متعدد بحرالمیت است. اما نشانه‌های بسیار کمی از همین عقاید را در مطالبی که معمولاً به دوره پارسی منتسب است، می‌یابیم که واقعاً پارسی باشند. همین موضوع درباره وام‌واژه‌ها نیز صادق است. در دوره یونانی است که وام‌واژه‌های پارسی رایج‌تر می‌شوند، دقیقاً همان‌طور که در دوره پارسی است که وام‌واژه‌های آکدی بیشتر در متون ظاهر می‌شوند؛ و در دوره رومی، و نه پیش از آن است که وام‌واژه‌های یونانی آشکارتر از همیشه می‌شوند. به دنبال این نیستم که ثابت کنم تأثیر ایرانی واقعاً بدین شیوه عمل کرده است، بلکه می‌خواهم با فرض چنین تأثیری، فرضیه‌ای پذیرفتنی برای انتقال این تأثیر فراهم کنم.

با این حال این فرضیه به هیچ وجه جدید نیست. کوهن چنین می‌اندیشید که تأثیر ایرانی نمی‌توانسته پیش از نیمه دوم دوره پارسی، یعنی حدود سال‌های ۴۳۰-۳۳۰ ق.م. آمده باشد و باید فرهنگ بابلی در این میان، میانجی‌گری کرده باشد.^{۳۹} هنگل در توضیح این

مطلب می‌گوید طرز انتقال (mode of communication) تأثیر ایرانی پریشی بی‌پاسخ مانده است. بنا بر نظر او، بابل میانجی، یک فرض است و برای وجود آن باید دلیل آورد. به علاوه، او پیشنهاد می‌کند که «ما می‌توانیم به این احتمال توجه کنیم که منبعی یهودی‌اسکندری در کار بوده است» (i: 230). چه نیازی به این باشد که چنین دقیق شویم که به دنبال منبعی یهودی‌اسکندری باشیم چه نه، شاید بتوانیم معتقد باشیم که یونانی‌گرایی در کل، مسیری را مهیا کرد که از طریق آن، این دست آگاهی از عقاید ایرانی انتشار پیدا کرد.

این ما را به پرسش‌هایی عمیق‌تر در زمینه همانندی ادیان می‌کشاند. مانسون (همان: ۱۴) نام اسمودئوس را سند خاص برای تأثیر دینی ایرانی و «مشابهت کلی دو نظام» را دلیل کلی برای پذیرش آن در بین یهودیان می‌دانست. اما آیا این صحیح است که این دو دین، ساختاری مشابه داشتند؟ اگر یهودیان فکر می‌کردند که چیزی همانند در دنیای دینی ایرانی مشاهده می‌کنند - و ما اسناد چندان روشنی که نشان دهد آنها چنین می‌اندیشیدند، پیدا نکرده‌ایم - آیا آنها به درستی متوجه ساختار آن دین و خطوط وابستگی و علی‌ای بودند که عنصری را به دیگری مربوط می‌کرد؟ به نظر من، در همین جا است که استدلال‌های موافق تأثیر ایرانی بر یهودیت غالباً دچار لغزش آشکار شده‌اند: لغزش‌هایی چون قیاس بسیار بین ادیان، تفکیک عناصر مشابه و نادیده گرفتن علل ساختاری برای اینکه چرا این عناصر درون یک دین برخلاف دین دیگر مهم‌اند. اینکه فهرستی از چیزهایی که در یهودیت و زرتشتی‌گری مشابه به نظر می‌آیند - ثنویت، دوزخ، رستاخیز و غیره - فراهم کنیم، یک موضوع است؛ و اینکه بگوییم ساختارها و دینامیک درونی دو دین مشابه‌اند، موضوع کاملاً مجزای دیگری است. پرسش ساختاری فقط نمی‌پرسد که آیا دو دین قائل به رستاخیز یا دوزخ یا فرشتگان یا هر چیز دیگری هستند یا نه؛ بلکه به دنبال علت‌هایی درون هر یک از دو دین است که چرا در آنها رستاخیز یا دوزخ یا فرشتگان یا ثنویت پراهمیت‌اند.

برای مواجهه با این پرسش باید به نوعی توصیف کل‌نگرانه از عناصر دین ایرانی پردازیم؛ توصیفی که به وابستگی‌ها و پیوندهای متقابل آنها توجهی خاص داشته باشد. توصیفی که در ادامه می‌آید، منعکس‌کننده دیدگاه محقق کتاب مقدس است و قطعاً می‌تواند آماج نقد ایران‌شناسی توانمند قرار گیرد، اما چنین خطری باید صورت گیرد.

اهمیت اختلافات اساسی در میان ایران‌شناسان نیز باید منظور شود. آنهایی که وقتی توجه خود را به ایران باستان منعطف می‌کنند از ناتوانی محققان کتاب مقدس در رسیدن به اجماعی دربارهٔ امور ناامید می‌شوند.^۴ زمان تاریخی خود زرتشت، از مسائل اختلافی است. اگرچه به نظر می‌رسد بیشتر ایران‌شناسان او را در حدود قرون هفتم تا ششم پیش از میلاد جای داده‌اند، نیبرگ (Nyberg) با او مانند نوعی «انسان ماقبل تاریخی» رفتار می‌کند^۵ و مری بویس او را تا تاریخ کهن (hoary) ۱۵۰۰ پیش از میلاد برمی‌کشد. در هر نوبت، اختلاف‌های متعدد دیگری هم بروز کرد.

به علاوه، در همان آغاز کار نیز روشن است که «دین ایرانی» واحد وجود ندارد. شاید پنج مرحله یا مجموعه پدیده را باید در نظر گرفت: ۱. میراث باستانی دین هندی ایرانی پیش‌زرتشتی؛ ۲. دین خود زرتشت؛ ۳. دین شاهنشاهان هخامنشی، از کوروش تا آمدن اسکندر، که دست‌کم مزیت اسناد کتیبه‌ای، ملموس و تاریخدار است؛ ۴. زرتشتی‌گری متأخر که در آن، همان‌گونه که بسیاری آن را دیده‌اند، ایزدان و عناصر اسطوره‌ای مطرود زرتشت دوباره به دین راه یافتند؛ ۵. دین مغ‌ها، اگر دین متفاوتی باشد. ممکن است مراحل بعدی دیگری هم موجود باشد، اما این مراحل به دوره‌ای خیلی جدیدتر مربوط می‌شوند که برای مقاصد این مقاله مناسب نیست.

پرسش آشکار برای اهداف ما این است: اگر یهودیان واقعاً ماهیت دین ایرانی (در یک صورت یا تمام صورت‌های آن) را شناخته بودند، آیا در خصوص آن، با نظر موافق روبه‌رو شده بودند؟ آیا در آن چیزی مشترک با دین خودشان می‌دیدند؟ آیا ممکن است مثلاً آنها آن را دینی اساساً توحیدی و تا حد زیادی نمادین (aniconic) با پیامبر واحد قابل قیاس با موسی و با تأکیدی شدید بر طهارت آیینی دیده باشند؟ در میان دیگر چیزها، پاسخ به چنین پرسشی منوط به مرحلهٔ دین ایرانی مد نظر و صورت‌های آن است که در حیطهٔ آگاهی مشاهده‌کنندگان موجود است. مثلاً بین زمانی که اهورامزدا مشخصاً یگانه خدای برتر بود و دوره‌ای که همراهی خدایان دیگر مانند آناهیتا و میترا با او آشکارتر بود، می‌توانست تفاوتی وجود داشته باشد.

در پایان، تبصره‌ای تاریخی هم بجا است. این مقاله اساساً به تماس‌های میان دین ایرانی و یهودیت پیش از ظهور مکاشفات و آمدن مسیحیت می‌پردازد. تماس‌های متعلق به زمان‌های جدیدتر مانند دورهٔ ساسانی و تلمودی به‌خوبی بررسی شده‌اند و اسناد

جالب بسیاری هم عرضه شده است. ممکن است این تماس‌های متأخر شبیه به تماس‌های چندین قرن پیش‌تر از آن باشد، ولی در فرض اینکه معمولاً چنین باشد، احتیاط الزامی است. به نظر می‌رسد در زمان ساسانیان، ادیان گوناگون مرتبط، از جمله مسیحیت، خود را در صورت‌های نسبتاً مشخص و متمایز تثبیت کرده بودند و ارتباط‌های متقابل آنها متضمن چنین صورت‌هایی بود. این به‌ویژه درباره یهودیت مشهود است؛ یهودیتی که شکل آن در ۲۰۰ بعد از میلاد نسبت به ۳۵۰ ق.م. بسیار استوارتر تثبیت شده بود. علاوه بر این، به نظر می‌رسد حتی در این دوره بسیار متأخرتر، میزان تماس با دینی دیگر و درک حقیقی از آن، از آنچه پیش از آن بود، چندان بیشتر نبوده است.^{۴۲}

بگذارید اکنون به پرسش‌هایی که در بالا مطرح کردیم، بازگردیم و به بعضی مشخصه‌های مهم دین ایرانی بپردازیم. نخستین مشخصه آشکار، جنبه انتزاعی و اراده‌ای است که به امشاسپندان بزرگ منتسب می‌شود. کمال و فناپذیری، صفاتی انتزاعی هستند، حداقل زمانی که با مفاهیم مشهور در عهد عتیق مقایسه شوند. «اندیشه نیک» و «فرمانروایی» به رفتارهای ذهنی، نزدیک به نظر می‌آیند. این بدان جهت اهمیت دارد که سیستم امشاسپندان غالباً بخشی از مدلی فرض شده که فرشته‌شناسی عبری بر پایه آن توسعه پیدا کرده است. اما نام‌ها و کارکردهای امشاسپندان و ماهیت موجودات آن‌گونه که آنها نشان می‌دهند، بسیار متفاوت با آن چیزی است که در بیشتر مراحل یهودیت، فرشته محسوب می‌شود. فرشته در باور یهودی، در قالب مردی فرستاده‌شده از جانب خدا مطرح می‌شود: همان‌گونه که در سفر پیدایش باب هجده، سه مرد بودند که نزد ابراهیم آمدند؛ حتی در توبیت، رافائل مردی است از سوی خدا که همراه توبیاس ظاهر می‌شود؛ و هر گاه فرشتگان صاحب نامی هستند نام‌های بشری دارند: گابریل، رافائل، اریل. شاید فرشته‌شناسی پیشرفته‌تر خونخو به سبک ایرانی نزدیک‌تر باشد، از این لحاظ که هر یک از «ناظران؟ (watchers)، فرشتگان فرودآمده، دانشی را مانند ستاره‌شناسی یا شمشیرسازی تحت کنترل دارند (بر آنها موکل‌اند). نام‌ها اگرچه از سبک نام‌های بشری پدید آمده‌اند، از نام‌هایی هستند که هیچ بشری به طور معمول آن را نداشته است: شمسیل Shamsiel، کوکابیل Kokabiel، بارقیل Barqiel. نه ساختار کلی فرشته‌شناسی خونخو و نه سبک و سیاق اسم‌ها شباهت چندان با سیستم امشاسپندان نشان نمی‌دهد.

تصور فرشتگان گاهی نیز به جنبه دیگری از دین ایرانی بازمی‌گردد؛ یعنی فروشی‌ها یا «ارواح نگهبان» که با اشخاص حضور دارند و فیاضیت و کامکاری دنیا را حفظ می‌کنند. ظاهراً عبارات خاصی از عهد جدید با این مفهوم ایرانی نزدیک‌اند، به‌ویژه کلام عیسی در متی ۱۸: ۱۰ درباره فرشتگان بچه‌ها که دائماً روی پدر آسمانی را تماشا می‌کنند (همچنین نک: اعمال رسولان ۱۲: ۱۵). ولی این ایده فرشته نگهبان حاضر بر شخص، چندان دارای ویژگی‌های خاص یا معمول تصورات یهودی و مسیحی از فرشتگان نیستند.

پس به طور کلی، به نظر می‌آید هیچ رابطه آشکاری بین ساختار زیربنایی تفکر ایرانی، چه درباره امشاسپندان و چه درباره فروشی‌ها، و ساختارهای زیربنایی عقاید عبری درباره فرشتگان وجود ندارد. این نکته، این نظر را که فرشته‌شناسی ایرانی، نوع عبری را تحت تأثیر قرار داده، منتفی نمی‌کند، بلکه بدین معنا است که اگر هم چنین چیزی رخ داده باشد، این نظرها باید کاملاً خارج از بافت ایرانی آنها و جدا از آن دیده شده باشند. نتیجه باید این بوده باشد که این تصورات، قالب مشخصی پیدا کردند.

به نظر من، دومین خصوصیت اصلی که محقق کتاب مقدس وقتی به زرتشتی‌گری می‌نگرد، برایش بدیهی به نظر می‌رسد، خصوصیت به‌شدت کیهان‌شناسانه هسته آن است.^{۴۳} شش یا هفت موجود (entity) اصلی در سویه راستی، به چندین عنصر اصلی کیهان مرتبط‌اند. ساختار اصلی دیگر، مقابله بین راستی و دروغ است به همراه حامیان بشری و فوق بشری راستی و دروغ. بنابراین، عناصر کیهان، اگرچه غیرمنطقی، به موجودات شخصی مانند خدایان بسیاری از معابد مرتبط نیستند، بلکه به موجوداتی ارتباط دارند که به گونه‌ای خودشان صفات، اهداف و انتزاع‌ها هستند؛ و به دلیل این خصوصیت، نوعی تفسیر منطقی از جهان به دست می‌دهند. ماهیت غامض و متغیر جهان با آمیزه‌ای از تضادها توجیه می‌شود؛ برای اینکه مخلوقات خوب ساخته شدند، اما نیروهایی از طرف مقابل موفق شدند به درون راه یابند. آتش، خالص و اهورایی است، اما دود دیوی (اهریمنی) است؛ البته تفسیرهایی مشابه از جهان در قالب مخلوطی و تفکیکی، از فلسفه متقدم یونانی برای ما آشنا است. این نظر که زرتشت فیلسوف بوده و بنابراین باید با فیثاغورس و افلاطون در یک ردیف قرار داشته باشد، کاملاً خیالبافانه نیست؛ در واقع، تخیل آن از هم‌ردیف قراردادن موسی با فیثاغورس و افلاطون کمتر است.

به نظر می‌آید آن مشخصه‌های دین ایرانی که اغلب بر دین یهودی تأثیرگذار محسوب شده‌اند، درون این بافت کیهان‌شناسانه ایرانی معنادارند؛ و بنابراین جدای از آن، قابل درک نیستند. اعتقاد به رستاخیز، نمونه خوبی است که من از نوشته‌های زنر مثال می‌آورم. قطعاً کافی نیست که مانند او (۱۹۶۱: ۵۷) بگوییم که «یهودی و زرتشتی هر دو، روح و بدن را دو جنبه، در نهایت تجزیه‌ناپذیر، از هویت واحد انسانی می‌پندارند».^۴ در عهد عتیق و یهودیت متقدم، روح و بدن دو جنبه از هویت انسان بودند، اما این دلیلی کافی برای اعتقاد به رستاخیز نبود؛ در واقع، این موضوع در طول قرن‌های مدید به چنین اعتقادی نینجامیده بود. حتی در زمان عیسی هم هنوز مشخص نبود که رستاخیز به هر جهت، بخش معتبر و لازم دین باشد، و چنین پنداشته می‌شد که رستاخیز چیز بسیار شگفت‌انگیزی است. به نظر می‌آید در زرتشتی‌گری، ریشه‌های این عقاید کاملاً متفاوت بوده باشد: جنبه‌های مختلف جهان مادی، خلقت‌های متفاوتی هستند که از اصول آفرینشی گوناگونی نشئت گرفته‌اند. چنان‌که زنر اظهار می‌دارد، «زرتشت عوالم معنوی و مادی را قطب‌های مخالف یک کل واحد می‌دید که با هم ارتباط تنگاتنگ دارند ... حیات مادی در شکل کامل آن، آئینه حیات الاهی است» (۱۹۶۱: ۴۷). بنابراین اگر درک من از گفته او درست باشد، معاد جسمانی، نتیجه این واقعیت است که حقیقت معنوی باید اجباراً خود را در حقیقت فیزیکی آشکار کند؛ دکترینی که خیلی بعد در کتاب‌های پهلوی در تمایز بین *menog* و *getig* (عالم) معنوی و (عالم) مادی، نظام‌مند شد (بویس، ۱۹۷۹: ۲۵؛ زنر، ۱۹۶۱: ۲۰۰؛ و به‌خصوص Shaked, 1971). اگر این درست باشد، اساس عقیده رستاخیز، کیهان‌شناسانه است: روح در تلاش است خود را در ماده آفریده آشکار کند. اما اگر این چارچوبی باشد که رستاخیز در دین ایرانی، درون آن عمل می‌کند، کاملاً متفاوت با چارچوب رستاخیز در یهودیت است. این باید بدین معنا باشد که اگر عقیده رستاخیز از دین ایرانی گرفته شده بود، می‌توانست فقط بر پایه‌ای از استدلال‌ها و انگیزش‌های درون‌یهودی‌ای گرفته شده باشد که رسماً پذیرفته شده بودند، و نه عقیده به دلایل اساسی در درون دین ایرانی.^۵

به نظر می‌رسد همین موضوع درباره دوره‌بندی مدت جهان، که بخشی مهم از طرح‌های رستاخیزشناسانه است، صادق باشد. این سنت که جهان برای زمانی معین وجود دارد و به دوره‌هایی تقسیم شده سنتی قدیمی است؛ پلوتارک آن را از تئوپمپوس

دارد به شکلی که خیلی خوب با کتب پهلوی سازگار است (Griffiths, ed.; 192-193, 480f).^۶ سه یا چهار دوره، هر کدام ۳۰۰۰ ساله، وجود دارند. اگر چهار دوره باشد، پس یکی به آشکارسازی تدریجی آفرینش‌ها تعلق می‌یابد؛ بعدی تحت سلطهٔ اهورامزدا است؛ بعد از آن آمیزه‌ای است که در آن انگره‌مینو مداخله دارد؛ و آنگاه دوره‌ای پایانی وجود دارد که در آن برای نوسازی کیهان آماده می‌شویم. بدیهی است که زرتشت در آغاز دورهٔ ۳۰۰۰ سالهٔ پایانی ظاهر شده است. این سیستم، سیستمی کیهان‌شناسانه است که اصل آن تحت حاکمیت این موضوع است که شر به کیهان وارد شده و باید دوباره از آن خارج شود و همین ارقام گرد، گویای این خصوصیت کیهان‌شناسانه است. در طرح‌های مکاشفه‌ای عبری، محتوا را سنت بومی عبری فراهم می‌کند با دوره‌هایی مهم مانند زمان از آفرینش تا طوفان (نوح)، دورهٔ شاهان، دورهٔ تبعید. گاه‌شماری‌های (chronology) عبری در کل خیلی کمتر گرد است و ارقام آنها عموماً واحدهایی گردنشده و دشوار مانند ۱۶۵۶ سال از آفرینش تا طوفان یا اعداد دانیالی روزهای مانده به پایان زمان: ۱۲۹۰ و ۱۳۳۵ (دانیال 12:11-13). محققان غالباً کوشیده‌اند ارقام عبری را با این معنادار کنند که آنها در حقیقت مبتنی بر عددی گرد مانند ۴۰۰۰ هستند؛ و ارقام مفصل گوناگون تلاش‌هایی هستند برای انطباق دادن تاریخ با چنین عدد نهایی‌ای. ولی همهٔ این تلاش‌ها یا به انتقال بین یک متن و متنی دیگر (مثلاً masoretic و Samaritan) یا به ساختن فرضیه‌ای دربارهٔ اهداف اصلی پشت طرح اعداد، مربوط‌اند؛ اهدافی که در هیچ یک از متونی که ما داریم، برآورده نشده است. علاوه بر این، در جاهایی که نمونه‌های مشخصی از اعداد گرد را می‌توان دید، آنها گاهی نشان‌دهندهٔ عددی گرد برای طول مدت دنیا نیستند، بلکه عددی گرد برای دوره‌ای خاص از تاریخ را نمایش می‌دهند. یک نمونه مشخص، زمان‌بندی یوول‌ها (jubilees) با ۲۴۵۰ سال است؛ یعنی ۵۰ یوول ۴۹ ساله، از آفرینش تا ورود به کنعان. در کل، گاه‌شماری در کتاب قطعی‌تر بود و آشکارا به صورت اعلام گذشت زمان از مراحل اولیه تا وقایع ابتدای تاریخ، البته به‌ویژه دربارهٔ طوفان (نوح) و همچنین دربارهٔ هجرت ابراهیمی و خروج بنی‌اسرائیل از مصر و مانند آن، عمل می‌کرد. وقتی جلوتر به سمت زمان‌های متأخرتر کتاب مقدس، بعد از ساخت معبد به دست سلیمان، می‌رسیم، گاه‌شماری مشخصاً مبهم‌تر و نامعلوم‌تر شده است. در زمان‌های متأخر کتاب مقدس، هیچ عقیدهٔ صریح و مشخص بیان‌شده دربارهٔ عمر کلی جهان

وجود نداشته است. پس در این باره هم، اگر ایده دوره‌بندی عمر جهان، از ایران به اسرائیل آمده باشد، به نظر می‌رسد به شیوه‌ای آمده است که گستره، ویژگی و انگیزه آن عقیده را بسیار تغییر داده است.

مکرر در مکرر متوجه می‌شویم که فرض تأثیر ایرانی پشت عقاید یهودی گرچه کاملاً متصور و ممکن است، نامحسوس و اثبات‌نشدنی مانده است. در واقع، گاهی حقیقتاً فضای تحقیقی بیش از آنچه اسناد به دقت بررسی شده گواهی می‌کنند، حامی این فرض بوده است. بسیار پذیرفته شده که اسناد قمران، اثری از تقابل دوگانه ایرانی بین «راستی» و «دروغ» نشان می‌دهند. من پیش از این خاطر نشان کردم که مفهوم اساسی ایرانی drUg یا drUj «دروغ» به عنوان یک وام‌واژه، به عبری راه نیافت. ممکن بوده که تقابل ایرانی راستی/دروغ در واقع وام گرفته شده باشد، اما با واژگان عبری آن را بیان کرده‌اند؛ سپس این واژه‌های عبری، نوعی رشد معنایی در الگویی شکل گرفته از عقاید ایرانی تجربه کرده‌اند. این دقیقاً همان چیزی است که گستر (T. H. Gaster) تطبیق‌گری حرفه‌ای دربارهٔ m?T? «راستی» می‌گوید: «اشه، [اصل] راستی و بهنجاری [که در طومارهای بحرالمیت به شکل m?T? نشان داده شده است]» (1962a: 134).

اما از واقعیت‌های متون، بعید به نظر می‌رسد که ثنویت ماوراء طبیعی ایرانی اینجا دوباره به کار گرفته شود. اگرچه m?T? «راستی» در طومارها تداول دارد، اما اصطلاحات آشکار متضاد در هیچ چیزی مانند همین توزیع نمی‌آیند؛ و در نوع انتزاعی و مطلق جایگاه نحوی که شرایط را برای وام‌گیری معنایی مشخصی از دین ایرانی فراهم کند نیز واقع نمی‌شوند. در میان اصطلاحات عبری، C?q?r «دروغ» خیلی رایج نیست: کوهن ۱۰ جایگاه از جمله یک جایگاه فعلی را فهرست می‌کند؛ از kazab [کذب] ۱۵ نمونه شامل دو جایگاه فعلی را فهرست می‌کند. از سوی دیگر، m?T? خیلی بیشتر از ۱۰۰ بار آمده است. اغلب اسم kazab در مجموعه‌هایی نظیر «مرد دروغ‌ها»، «گوینده دروغ‌ها» و همین‌طور همراه با C?q?r است. در واقع، قرارداد «راستی» و «دروغ» در جایگاه‌های تقابلی اصلی تماتیک مثلاً در تقارن‌های متضاد، نسبتاً نادر است. این بدان معنا است که آثار ثنویت خالص ایرانی در این اصطلاحات، کم‌رنگ‌تر از آن است که به طور معمول پذیرفته شده است.^{۴۷} این موضع چندان تغییر نمی‌کند، اگر اصطلاحات مربوط به «فریب» مانند remiyah anirmah را هم به حساب

بیاوریم. ظاهراً تضاد اصلی در طومارهای بحرالْمیت، تضاد بین «راستی» و «شرارت» است تا تضاد بین «راستی» و «دروغ» (نک: عبارات اصلی درباره دو روح؛ IQS 3:18: rwhwT h'mTwh'wl). در طومارها، مانند جاهای دیگر، افراد شرور دروغ می‌گویند، و معارضان شرور دسته قمران بسیار دروغ گفته بودند. اما به نظر نمی‌رسد دروغ، به مانند دقیق کلمه، یک چیز (entity) ماورائی شبه‌مستقل، مثل آنچه در ایران بود، باشد. در اینجا هم وقتی متضاد راستی، بلیعال belial یا مَستما mastema یا مثل آن است، شباهت با ایران کمتر به نظر می‌رسد. اگر پرسش را به شکلی کلی در نظر بگیریم و در برابر هر یک از دو امکان پذیرا باشیم، به این نتیجه‌گیری متمایل می‌شویم که ثنویت دو روح در قمران، با لوازم همراه آن از نور و تاریکی، راستی و شرارت، می‌توانست از پیشرفت‌های درون‌یهودی برآمده باشد. به علاوه، می‌توان تصور کرد که پدیده‌های قمران می‌توانند به عنوان بخشی از روند رایج تجسم‌بخشی توصیف شوند که به نحو مشابهی تعدادی از ادیان را در آن واحد، تحت تأثیر قرار داده است، نه به عنوان روند «تأثیر» که از یکی شروع شده، سپس از آن به دیگری گذر کرده است (Colpe: 480).

جایگاه آتش نمونه جالب دیگری را فراهم می‌کند. احترام آتش در زرتشتی‌گری چیزی است که شاید چون به حد پرستش نمی‌رسید، از گزند انتقاد یهودیان رهیده باشد؛ این قابل مقایسه با این تصور یونانیان از پارسیان است که هیچ مجسمه‌ای یا تصویری از خدایان نصب نمی‌کنند و آنها را در پرستشگاه‌ها هم نمی‌پرستند. ممکن است علاقه به آتش با کارکرد مهم روشنایی هم مرتبط بوده باشد و این، خواه ریشه ایرانی داشته باشد یا نه، در طومارها بسیار واضح است.^{۴۸} در اعتقاد ایرانیان، آتش خالص‌ترین عنصر بود و به طور ویژه به خدای عالی تعلق داشت؛ حفظ آن، ضرورت کیهانی و وظیفه‌ای بر عهده مؤمنان بود. اما به نظر می‌رسد در طومارها هیچ نشانه‌ای دال بر چنین تصویری از آتش موجود نباشد؛ آتش در آنها، همچون سنت کهن‌تر کتاب مقدس، نیرویی تهدیدکننده است که به عنوان نمادی برای قضاوت و نابودی خدایی به کار می‌رفته است. عبارتی مانند «خدای ما آتشی هلاک‌کننده است» در عهد جدید هم متضمن همین معنا است (نامه به عبرانیان، ۱۲: ۲۹).

جنبه‌های دیگری از دین ایرانی هم هست که شایان توجه است، هرچند نتایج در انتها احتمالاً منفی است. به اهمیت طهارت آیینی به اندازه دیگر جنبه‌ها توجه نشده

است. محققان به سرعت توجه خود را به مشخصه‌هایی فلسفی‌تر مانند ثنویت، یا رستاخیزشناسانه‌تر مثل رستاخیز مبذول داشته‌اند، به نحوی که شاید اهمیت اقدامات پیچیده‌ی تطهیر آیینی، کاملاً از چشم بسیاری از محققان کتاب مقدس افتاده باشد. کارهای اخیر مری بویس اینها را به شکلی شفاف در معرض توجه قرار داده است. اینکه متون راجع به طهارت لاویانه (Leviticus)، که اغلب در کتاب‌های لاویان و اعداد است، به دوره پارسی تعلق دارند، موضعی رایج در پژوهش‌های عهد عتیق است. پس بنا بر دیگر دلایل، اگر این اعتقاد وجود داشته باشد که دین ایرانی عمیقاً دین یهودی را تحت تأثیر قرار داده، باید این امکان را لحاظ کرد که این مسئله، مقداری از علاقه به طهارت آیینی را برانگیخته است.^۹ اما یک بار دیگر ممکن است متون آیینی یهودی، تماماً بر سنت درون یهودی متکی باشد. شاید پژوهش‌های تطبیقی درباره جزئیات آیین‌ها بتواند به نتایجی مفید منجر شود.

اینکه نام میترا به معنای «پیمان» و «ميثاق» است، به هیچ وجه مانع جلب توجه کارشناسان عهد عتیق نخواهد شد؛ به‌ویژه زمانی که از این بحث می‌شود که اصطلاحات مربوط به پیمان کتاب مقدس، خود از مرحله‌ای نسبتاً متأخر می‌آید؛ در حالی که اردشیر دوم در اوایل قرن چهارم، ایزد میترا را به رسمیت می‌شناسد. البته شاید این صرفاً تصادفی باشد.

عقیده نسبتاً قانع‌کننده‌تر این است که منبعی ایرانی در پشت نقش فرشتگان فروافتاده، «ناظران» آخرالزمانی، وجود دارد. به نظر می‌رسد در زرتشتی‌گری، همیشه سایه خدایان افول‌کرده، گسترده است. در هندوستان *devas* (دوه‌ها) خدایان بزرگ گشتند و *asuras* (اسوره‌ها) به رتبه دیوها تنزل یافتند؛ در ایران اصطلاح هم‌ریشه (*cognate*) *ahura* (اهورا) نام خدای عالی بود و *daevas* ضد خدایان دیوی شدند. فرشتگان فروافتاده کتاب مقدس، در داستان عبری، بن‌مایه‌ای قدیمی‌تر دارند: در اشعیا ۱۴:۱۲ لوسیفر از آسمان هبوط می‌کند و در حزقیل (19-12: 28) شاه صور (Tyre) پیش از آنکه بیرون انداخته شود، نوعی حضور فرشته‌وار در عدن داشته است. اما مشخص نیست این هبوط‌ها و اخراج‌های فرشته‌ای، همیشه آغاز شری کاملاً فاجعه‌بار باشد. حتی در باب ششم سفر پیدایش، همین موضوع درباره ازدواج‌های فرشته‌ای آن‌گونه که در منابع متقدم توصیف شده، صادق است؛ برای اینکه صریحاً بیان نشده که نسل

پیداشده از این پیوندها، گناهکاران بزرگ بودند، آن گونه که بعداً چنین می‌شدند: آنها «مردان مسن قدرتمند، مردان پرآوازه» بودند. از این عبارت اگر به‌تنهایی بیاید، می‌توان مفهومی نسبتاً ستودنی فهمید. این می‌تواند تأثیری ایرانی باشد که این همه را به‌عنوان حوادث بد منحصر به فرد ناشی از برهم‌خوردن نظم کیهانی دانست که در آن، شر باستانی و نیروهای دیوی دوباره به جایی برگشتند که گمان می‌شد از ورود به آن منع شده بودند. این مفهوم، به قرائت متن به شکلی کاملاً نامساعد می‌انجامد؛ چنان‌که متن سفر پیدایش ۶: ۵-۷ به ما نشان داده و از آن هم آشکارتر در مکاشفه‌ای بیان شده است.

حال باید این بررسی بسیار احتمالی و غیرقطعی به پایان برسد. ° به این پرسش که آیا دین یهودی حقیقتاً تحت تأثیر دین ایرانی قرار گرفته یا نه، پاسخ داده نشده است. در کل، محتمل‌ترین پاسخ ظاهراً این پیشنهاد است که تأثیر دین ایرانی اگر وارد شده، از راه امتزاج عقاید شرقی در دنیای یونانی وارد شده و به این دلیل پذیرفته شده که بخشی از واکنش ضدیونانی بوده است. اگر چنین باشد، پس تا قرن دوم پیش از میلاد در یهودیت رخ نداده و در حقیقت، بعد از حدود سال ۱۷۰ با قسمت‌های بعدی دانیال و خنوخ و دیگر کارهای قابل‌مقایسه رخ داده است. ظاهراً شواهد در خور توجه و قانع‌کننده‌ای برای تأثیر ایرانی در لایه‌های متقدم عهد عتیق، موجود نیست.

شاید بتوانیم درباره عملکرد ذهنی این تأثیر، الگوی زیر را مد نظر قرار دهیم: ممکن است کسی در رویارویی با دینی کاملاً متفاوت با دین خود، به دو شیوه یا بیشتر واکنش نشان دهد. یک شیوه این است که بگوید چون این دینی متفاوت است، اصلاً هیچ نکته مشترک و هیچ نقطه قابل‌قیاسی وجود ندارد. می‌شود انکار کرد یا نادیده گرفت، اما چیزی برای بحث وجود ندارد و تلاش برای فهم هم سودمند نیست. شیوه دوم، این است که تشخیص دهد برخی مفاهیم و عناصر مشترک وجود دارد، حتی اگر جایگاه و کارکرد آنها در دین خود شخص و در دین دیگر کاملاً متفاوت باشد. پس شخص می‌تواند بگوید: «بله، ما هم خدایی عالی داریم، ما هم رستاخیزی داریم، ما هم پیامبری بزرگ داریم که قدمتش به آغاز زمان برمی‌گردد». این شیوه دوم الزاماً پذیرش دینی دیگر یا تسلیم در برابر عقاید آن نیست؛ بلکه تصدیقی بر این موضوع است که برخی عناصر قابل‌مقایسه وجود دارند. این از دو جهت به پرسش ما مرتبط است. نخست، می‌تواند نشان دهد که چگونه دینی دیگر می‌تواند دین خود شخص را تحت تأثیر قرار

دهد بدون اینکه او را مجبور به گونه‌ای تسلیم واقعی در برابر ادعاهای دین دیگر کند. شخص با پذیرفتن اینکه نوعی همانندی وجود دارد، می‌تواند دین خود را تا اندازه‌ای با اصطلاحاتی که در دین دیگر مفهوم‌اند یا در قالب توصیفی که در دین دیگر معنادار باشد، بیان کند و حتی در برابر ادعاهای واقعی دین دیگر همیشه مقاومت کند. می‌توان گفت یهودیان در دنیای یونانی بیشتر اوقات این کار را انجام می‌دادند؛ نمونه اصلی آن، فیلون اسکندرانی (Philo of Alexandria) است. ثانیاً مقایسه‌ای از این نوع می‌تواند به توضیح این نکته کمک کند که چگونه دینی می‌تواند دین دیگر را تحت تأثیر قرار دهد، حتی اگر ارتباطها و علیت‌های درونی دین مبدأ نادیده گرفته شده یا ناشناخته باشد.^۱ از طریق این الگوی مقایسه، آشکار است که یهودیان این انگیزه را داشتند که عنصر یا الگویی را از دین ایرانی مانند ثنویت آن، رستاخیز آن یا تصویر آن از قدرت معزولی که دوباره به کیهان نفوذ می‌کند، بیابند، هرچند پیوندهای درونی علی و معنایی را که عامل به هم پیوسته نگه داشتن همین چیزها در درون خود دین ایرانی بود، درنمی‌یافتند یا حتی درک نمی‌کردند.^۲

پی‌نوشت‌ها

1. I. Scheftelowitz, Die altpersische Religion and das Judentum

2. Pitchards' Ancient Near Eastern Texts

۳. فقدان دانش تخصصی در مطالب ایرانی در ادامه مقاله، کاملاً مشهود است. فقط می‌توانم بگویم که آنچه می‌توانسته‌ام انجام داده‌ام تا در زبان‌های مربوط، سررشته‌ای به دست آورم و از بحث با کارشناسان ایرانی هر کجا که امکانش بوده، سود ببرم.

۴. ا. کولمان (O. Cullmann) نمونه‌ای بارز است. همان‌گونه که خاطر نشان کردم (1969: 165 n.)، کولمان شدیداً بر تقابل کامل بین دیدگاه کتاب مقدس و «همه مکاتب دینی و فلسفی» پافشاری می‌کرد. با وجود این، او پذیرش این مطلب را که دین ایرانی در «خطی» دیدن زمان با دین کتاب مقدس توافق دارد، ممکن و حتی طبیعی می‌دانست.

۵. دوشن گیمن (Duchesne-Guillemin) (1958: 87)، درباره شفتلویس معتقد است اگر او حقیقتی را در هر دو جانب ببیند، حتی اگر آن حقیقت خیلی دیرتر در جانب یهودی ظاهر شده باشد، باز حاضر نیست ریشه‌های ایرانی را از آن استنباط کند.

۶. دوشن گیمن (همان) می‌گوید مولتون به عنوان شخصی مسیحی برایش دشوار بود تأثیر فراوان ادیان ایرانی بر دینش را بپذیرد. البته اینکه او نظر مولتون را درست تشخیص داده باشد، محل تردید است.

آن‌طور که من می‌فهمم، نوع مسیحیت بی‌تعصب مولتون (به همراه تعصب در تبلیغ!) متفاوت با آنچه این ارزیابی نشان می‌دهد، عمل می‌کرد. مولتون درباره زرتشتی‌گری باوری بسیار والا داشت و برای آن اعتباری نزدیک به مسیحیت خودش قائل بود. بنابراین، اگر زرتشتی‌گری درست درک شود و به بهترین نحو فهمیده شود، نقشی مثبت در ارتباط با مسیحیت داشته است؛ نقشی شبیه به همان که عهد عتیق، در درک سنتی مسیحی، داشت. با وجود این، «باز هم اسرائیل (Israel) همچنان درس عمیق‌تری آموخت» (مولتون، ۱۹۳۳: ۳۳). اگر مولتون در تصدیق تأثیرات زرتشتی مشخص بر یهودیت و به تبع آن بر مسیحیت محتاط بود، به این دلیل نبود که او میل نداشت به دین ایرانی، جایگاهی قابل قیاس با دین خودش بدهد. قضیه برعکس بود. مولتون می‌خواست به زرتشتی‌گری درجه بالاتری از همانندی با مسیحیت را، نسبت به آنچه از لحاظ تاریخی از طریق تأثیر دین ایرانی متأخر بر یهودیت متأخر قابل اثبات بود، اعطا کند. او این موضوع را در مخالفتش با بوسه (Bousset) آشکار می‌کند (همان). اگر قرار بر این بود که تأثیر ایرانی از طریق مجاری تاریخی شرح داده شود، عملاً بدین معنا بود که «زرتشت، خود باید از فهرست پیامبرانی که در تکامل دین اسرائیلی نقش داشتند حذف شود» (همان). برای مولتون، کار خود زرتشت، مهم‌ترین موضوع بود؛ ولی دسترسی به آن برای یهودیان چهار دهه آخر پیش از میلاد، از طریق مجاری تاریخی امکان‌پذیر نبود؛ یهودیانی که دین ایرانی را فقط از اشکال تحریف‌شده ساخته مغان، که شخصیت‌های شر داستان مولتون بودند، می‌شناختند. از این‌رو، برای مولتون، رابطه زرتشتی‌گری با مسیحیت بیشتر باید رابطه ذاتی می‌بود تا ناشی از اشتقاق تاریخی. مولتون نمونه‌ای خوب است از پیچیدگی‌های موجود در ارتباط میان دین محقق مدرن با درک او از همانندی ادیان باستانی.

7. "Die Sektenschrift und die iranische Religion"

۸. مشابه این را در دوپن زومر مشاهده کنید.
۹. اما هنگل در ادامه بلافاصله رواج باورهای سنتی «دوخدایی» (ثنوی) مشابه در دنیای یونانی را متذکر می‌شود؛ و این در اصل، این امکان را مطرح می‌کند که ایده‌های قمران از مجراهایی غیر از تماس مستقیم با ایران اخذ شده باشند.
۱۰. کشف طومارهای بحرالمیت اثری دوپهلوی بر کل بحث درباره مسئله ما داشته است. از یک طرف در اذهان برخی محققان - کوهن، دوپن زومر، گستر - ایده تأثیر ایرانی بر یهودیت و بدین وسیله اعتبار رویکرد تطبیقی مبتنی بر آن را به شدت تأیید کرده است. اما در عین حال شاهد افزایشی در میزان تردید درباره چنین تأثیری و احتیاط در ارزیابی اسنادی بود که گفته می‌شود نمونه‌های آن را نشان می‌دهند. در میان کارشناسان حوزه ایران‌شناسی، ویدنگرن و زنر ظاهراً اسناد را تأییدی آشکار بر تأثیری فعال دانسته‌اند؛ در مقابل، فرای (Fry) (۱۹۶۲) درست درباره همین پرسش، نظری بسیار منفی دارد. او خاطرنشان می‌کند که جای خالی قیاس‌های متنی دقیق مانند جفت «فرزندان نور و فرزندان تاریکی» حس می‌شود؛ و نیز وقوع وام‌واژه‌های ایرانی چیزی را درباره تأثیرات دینی اثبات نمی‌کند؛ و به این پرسش می‌رسد که «آیا نمی‌شود رد پای اعتقادات یهودی نامتعارف اسین‌ها را در خاک فلسطین، در یهودیت آن دوره با آن کتب جعلی، و بالاتر از همه در جو فکری زمانه جست‌وجو

کرد؟» کلب (Colpe) هم به طور مشابه اظهار کرده بود که اسناد ایرانی و یهودی در هر دو، بر فرآیند خودانگیخته جسمانیت‌بخشی (متجسم‌سازی) استوارند؛ و بدین شکل، هیچ‌گونه انتقالی از حوزه‌ای از دین و سنت به حوزه‌ای دیگر وجود نداشته است. در میان محققان کمتر شناخته‌شده، اگر د. وینستون (D. Winston) تأیید می‌کند که منابع ادبی پارسی پیش‌تر بر دوم اشعیاء و بر دانیال اثر گذاشته بودند، و «سیلی از آموزه‌های ایرانی به کتب مجعول راه یافتند» (۱۸۷)، و مطالب قمران قطعاً منشأی ایرانی دارند، حتی اگر «به نظر بیاید که اثر ایرانی فقط در حاشیه یهودیت بوده است» (۲۱۰): اگر به قدری فراگیر بود که او خود باور داشت! به طور قطع تناقض است، در مقابل ر. گ. جونز (R. G. Jones) حدوداً در همان زمان، بیشتر در حمایت از احتیاط و علیه آنچه از پیش پذیرفتن تأثیر خارجی می‌نامید، بحث می‌کرد. دوشن گیمن (۱۹۵۸: ۹۳) این نکته را نیز مطرح می‌کند که اگر اسناد بحرالمت ریشه در دین ایرانی دارند، عجیب است که باید چنین آشکار منعکس‌کننده زرتشتی‌گری خیلی متقدم گاهان باشند با ملاحظه تغییرات بسیاری که دین ایرانی پس از آن متحمل شده بود؛ نکته‌ای مشابه دیدگاه‌های مولتون که در بالا ذکر شد. «به‌جاماندن یک آموزه گاهانی ناب تا زمان نگارش طومار قانون جامعه، با علم به اینکه از زمان پیغمبر (زرتشت) به بعد چه تغییراتی در دین ایرانی رخ داده، چیزی معماگونه است». با این حال، کوهن به دنبال این بود که از خود در مقابل این استدلال بر این اساس که گاهان تنها متنی بود که راجع به تاریخ‌بندی آن توافق وجود داشت، دفاع کند (310, n. 1).

۱۱. جلد دوم تاریخ او فقط پس از اینکه بحث این مقاله تمام شده بود، در دسترس نویسنده قرار گرفت و لحاظ آن فقط در یادداشت‌ها و اصلاحات جزئی‌تر ممکن بود. او تصور می‌کند (46f.) این احتمال هست که یکی از «مأموران» زرتشتی کوروش به بابل سفر کرده باشد تا با اشعیاء دوم درباره این موضوعات دینی، که برای کوروش در لشکرکشی‌هایش اهمیت سیاسی داشت، مذاکره کند. او در این نگرش، تا حدودی از مورتون اسمیت پیروی می‌کند. در واقع، نکته اصلی مقاله مورتون اسمیت، به آن صورت تشریح تأثیر دینی ایرانی نیست، بلکه استفاده اشعیاء دوم از قالب‌های ادبی پارسی است. با وجود این، تلویحاً مقاله او هم این فکر را تأیید می‌کند که علاقه کیهان‌شناسانه اشعیاء دوم برگرفته از منابع پارسی است. در این صورت، انگیزه از طریق تأثیرات بلاغی ناشی از نیازهای سیاسی حاصل می‌آید.

۱۲. ولی فعلاً به طور خلاصه نک.: بویس، ۱۹۸۲: ۱۹۲.

۱۳. در این باره، توصیف شفاف بویس (۱۹۷۷: ۱۳۹، ۴۶؛ و نمونه‌های مکرر دیگر به همراه Platelb) را ببینید.

۱۴. هرودوت 1. 140 می‌نویسد: «مغها با دستان خود همه چیز را به جز سگ و انسان می‌کشند؛ و بدین ترتیب، رقابتی را در کشتن مورچه‌ها، مارها و دیگر چیزهای خزنده و چیزهای پرنده به شیوه‌ای مشابه ترتیب می‌دهند» (نک.: بویس، ۱۹۷۹: ۷۶). مولتون به طور خاص این را جنبه‌ای می‌داند که صرفاً به تحریف دین به دست مغها تعلق دارد: «این به کلی کار مغها است و با دین اصیل پارسی و با اصلاحات زرتشت، به یک اندازه بیگانه است» (۳۹۸). پلوتارک، *De Iside et Osiride* 46 (Griffiths, ed.: 192)، تقریباً همین ایده را اما به طور مشخص راجع به ثنویت زرتشتی بیان می‌کند: «آنها معتقدند

در بین گیاهان نیز بعضی به خدای خوب متعلق‌اند و بعضی دیگر به اهریمن (daemon) شر؛ و در بین حیوانات بعضی مانند سگ‌ها، پرندگان و خارپشت‌های زمینی به خدای خوب تعلق دارند، در حالی که موش‌های آبی به خدای (deity) بد متعلق هستند؛ و به این دلیل، آنها هر کس را که تعداد زیادی از آنها را بکشد، شخصی سعادتمند می‌دانند. درباره کشتن چنین مخلوقاتی، خصوصاً کشتن قورباغه‌ها، در روزگاران مدرن‌تر، نک.: بویس، ۱۹۷۷: ۱۷۹.

۱۵. به نظر می‌آید در تحقیقات، به این جنبه توجه بسیار کمتری شده است.

۱۶. داندامایف (1976: 233) می‌گوید نویسندگان کتاب مقدس درباره تفقد سلاطین پارسی نسبت به دین یهودی اغراق می‌کنند. چون می‌خواهند ملت خود را با گفتن این مطلب تشویق کنند که شاهان بزرگ ماد و پارس، خدای آنها را تصدیق کرده بودند و به آنهایی پناه داده بودند که به او اعتقاد داشتند.

۱۷. درباره تقویم نک.: دوشن گیمن، 1962: 120-25؛ و بویس، 1982: 243-50، 1979: 70-74، 92-93.

۱۸. آناثیتیس یا آناهیتا و میترا را می‌شود ایزدان کهن‌تر هندواروپایی دانست که انگیزش توحیدی اصیل زرتشتی آنها را به حاشیه برده بود، اما از این زمان، دوباره در دین به رسمیت شناخته می‌شدند.

۱۹. اگر احیاناً این درست باشد که ارتباط چهار امپراتور دنیا با طرح چهار فلز مختلف (دانیال ۲) از منبعی پارسی آمده، گرایش من این است که آن را هم بدین شیوه طبقه‌بندی کنم. این طرح فیگوری ادبی بود نه عنصری واقعی در دین ایرانی. در هر حال، هنوز نامشخص است که نویسنده دانیال از چه طریقی به این فیگور ادبی دست یافته. مومیلیانو (Momigliano) (1980: especially 161) در مقاله‌ای تأثیرگذار چنین قضاوت می‌کند که طرح فلزها، آن‌گونه که بر مجموعه‌ای از حکومت‌ها یا دوره‌های تاریخی اعمال شده، می‌تواند پارسی باشد، اما طرح چهار امپراتور دنیا یونانی است و هیچ سابقه پارسی برای اتصال فلزها به امپراتوران دنیا، که متمایز از حوادث داخلی پارس است، وجود ندارد. این ارتباط به احتمال بیشتر ایده ابتکاری نویسنده دانیال است. همچنین، فلوسر (Flusser) و کولینز (Collins) را ببینید. کولینز نظایر پارسی را شروحنی خوب برای مطالب دانیال می‌داند اما از گفته‌هایش ظاهراً چنین برمی‌آید که ایران، منبع اصلی این تصویرسازی نیست.

۲۰. به نظر می‌رسد فرای در مقاله خود در جشن‌نامه ایلرس (Eilers: 1967: 78) در آنجا که می‌گوید «پذیرش وام‌واژه‌ها نشان می‌دهد که غالباً همراه با واژگان، ایده‌ها و مفاهیم قرض گرفته می‌شوند» و در مقاله‌اش درباره قمران (1962: 26) آنجا که می‌گوید «واژه‌های ایرانی در طومارهای بحرالمیت غیرعادی نیستند و بنابراین چیزی را درباره تأثیر دینی اثبات نمی‌کنند» تأکید متفاوتی دارد. در اینجا به طور کلی از دیدگاه دوم پیروی می‌شود، مگر آنجا که علت خاصی برای دیدگاه مقابل وجود داشته باشد.

۲۱. اصطلاح *rab-mag* در ارمیا ۳۹: ۳ مشخصاً ایرانی نیست و مربوط به *rab-mugi* آکدی است (von Soden: 667b)، چنان‌که از این حقیقت نیز برمی‌آید که اشاره به گماشتگان بابلی است. با وجود این، مولتون از آن در واقع به عنوان سند حضور مغها استفاده کرده است (187f., 230, 430).

۲۲. همین‌طور گ. ر. درایور (G. R. Driver) (1955: 90, n. 2). این نظر یکی از بهترین پیشنهادهای درایور

است و بدون تردید *The new English Bible* (کتاب مقدس انگلیسی جدید) هم در این قسمتش که «همه آنان که در قانون و دین دستی (تخصصی) داشتند»، از آن پیروی کرده است. این ایده بی‌شک از واژه‌های سریانی diN «دین»، diNig «زاهد»، که هر دو از این ریشه ایرانی‌اند، القا شده و پیشتر در Brockelman (151b) نقل شده است، همان‌طور که درایور پذیرفته است؛ و نیز شاید از طریق بحث‌هایی قدیمی‌تر از آن، مانند شفتلویتس (1901: 82ff.) که از diNAyE' در عزرا ۴: ۹ بحث می‌کند و همان ریشه ایرانی را برای آن قائل است.

۲۳. به طور معمول توضیح داده می‌شود که این واژه مرتبط با فرمی است که در اوستایی TarCTa - بوده، صفت مفعولی مجهول از ریشه «ترسیدن»، هم‌شکل با Tras - سانسکریت، و بنابراین معنای آن «محترم، قابل احترام» یا مثل آن است؛ بنابراین، برای نمونه، شفتلویتس (1901: 93)، که لغت‌نویس‌ها معمولاً از او پیروی می‌کنند، اگرچه استدلال واقعی او اصلاً متقاعدکننده نیست: فرم مفروض ایرانی به هیچ وجه مشابه فرم عبری نیست و فرم مشابه سانسکریت آن *trasta* به معنای «ترسانیده‌شده» است، نه «محترم» (Macdonell: 112) اما تا وقتی چیز بهتری پیشنهاد شود، شاید پیشنهاد شفتلویتس را بتوان معتبر دانست.

۲۴. فرای (۱۹۶۷: ۷۹) پرسش‌هایی درباره معنای *raz* مطرح می‌کند که او آن را به *Mysterium* ترجمه می‌کند. او می‌گوید معنای اصلی آن در اوستایی، «تنهایی، دوربودن، مخفی‌بودن» است و تحول معنایی به «راز» هنوز توضیح داده نشده است؛ و معنای حقیقی این واژه در طومارها هنوز نامعلوم است. اما چون معنای پهلوی «راز» است (Mackenzie: 71, 132)، شاید بپرسند آیا صحت و سقم این تردید، بررسی شده است. ویدنگرن (1960: 55) می‌گوید این واژه به فرمی غیرپارسی برمی‌گردد.

۲۵. فرای (همان) درباره این واژه بحث می‌کند و ظاهراً معتقد است حتی اگر از ایرانی گرفته شده باشد، نشانه تأثیر عمیق تفکر ایرانی بر جامعه قمران نیست. به نظر می‌رسد او طرفدار پیشنهاد رابین (۱۳۲) است که این واژه، ریشه‌ای هیتی دارد که می‌گوید مفهومی که بدین ترتیب بدان رسیده «ترس، وحشت» از مفهوم ایرانی «شکار، شکارکردن» مناسب‌تر است. با وجود این، اشتقاق از هیتی، پیشنهادی مهجور و بعید به نظر می‌آید. این اصطلاح مشخصاً ایرانی به نظر می‌رسد و شاید فقط گسترشی از معنای موجود در قمران باید تصور شود. منابع دیگر یهودی آن را در معنای «شکارکردن» به کار برده‌اند، برای مثال Targum Onkelos to Genesis 25: 27، در فرم NahClrakaN یا NahClrkaN (که در Targum چنین اشاره شده) «شکارچی». ببینید علیه آن Carmignac (۳۶۳) که در وجود این واژه تردید کرد، de Menasce (213-14) و Yadin (260) را. برای نمونه، سریانی NhCyrTN' «شکارچی» را دارد (Peshitta Genesis 10: 9)، نک.: معانی سریانی به طور کلی (Brockelmann: 424). جالب‌ترین مطالعه را آسموسن انجام داده است. او فکر می‌کند این واژه نشان‌دهنده علاقه‌ای نشئه‌ای و تقریباً مستانه به شکار است، کاملاً برخلاف سنت فکری کتاب مقدس درباره این موضوع؛ و معتقد است بدین علت، این اصطلاح به عبری راه یافت؛ این گواه «تأثیر پارتی-یونانی» در فلسطین بود.

۲۶. اغلب گفته می‌شود آرامی، زبان میانجی شاهنشاهی پارس بوده است، اما این به هیچ وجه نمی‌تواند به این معنا باشد که شاهنشاهان در قصر خود، به این زبان سخن می‌گفتند.

۲۷. برای اظهارنظری تازه‌تر که البته درباره قضاوت‌های دینی مربوط گمانه‌زنی نمی‌کند، پرتن (Porten) (۵۵) را ببینید.
۲۸. «شایان توجه است که در اوستا به صورتی که به ما رسیده، هم‌آیی واقعی Aēšma daEva واقع نشده است، اگرچه در بندهش که بر پایه قسمت عمده‌ای از مطالب ازدست‌رفته اوستایی است آمده؛ همین‌طور مولتون (۲۵۱).
۲۹. در هر حال، می‌توان با اطمینان موضع ا. ویکگرن (A. Wikgren) (1962: 661b) را کنار گذاشت که این واژه را به این دلیل که بخش واپسین آن از daEva می‌آید پارسی می‌داند، ولی این نکته را مبهم رها می‌کند که بقیه واژه چه می‌تواند باشد و از Aēšma ایرانی است یا از ریشه سامی C-m-d. برای توجه ایرانی مطلقاً هیچ اساسی وجود ندارد، مگر اینکه دو واژه به عنوان یک عبارت (collocation) در نظر گرفته شوند.
۳۰. این ملاحظات بدون شک همان چیزی است که دوشن گیمن (۱۹۶۳: ۸۴) در احتیاط خود درباره تطابق آوایی، مد نظر قرار داده است.
۳۱. ف. تسیرمان (F. Zimmerman) در مقدمه خود بر توییت (63n.) اشتقاق ایرانی را بدون استدلال رد می‌کند و این واژه را عبری می‌داند. باورهای سنتی (folklore) دیگر درباره اشمدای را می‌توان در دانش‌نامه‌ها یافت. نام دیو در Midrash اغلب تحت عنوان Shamdon ذکر می‌شود: من از املائی نسخه Soncino پیروی می‌کنم. برای o فرم یونانی می‌شود مقایسه با واژه‌هایی نظیر Sodom را لحاظ کرد که یک o در LXX (و در قمران) دارند، در حالی که فرم masoretic شوا دارد.
۳۲. برای برخی اطلاعات کلی درباره نام‌های دیوها، نک.: گستر (۱۹۶۲) و *Encyclopedia Judaica* (V: 1521-28).
۳۳. تاساما (Ta-Sama) می‌گوید توجه ایرانی این نام رد شده است، ولی نمی‌گوید چرا یا چگونه.
۳۴. دوشیزه اریکا فرانک، دانش‌آموخته دانشگاه ملبورن از روی لطف، توجه مرا به نموده‌های هنری اسمودئوس جلب کرد که در دست‌نوشته‌های سریانی با نقشی مثل hN' Cmdy «این اسمودئوس دیو است» ظاهر می‌شوند. مطمئن نیستم که این تعادل را به نفع توجه ایرانی متمایل می‌کند یا سامی؛ فکر می‌کنم در کل، به نفع توجه ایرانی است. اما فرای درباره پرسش کلی می‌نویسد (۱۹۶۲: ۲۶۶): «هیچ‌کدام از داستان‌ها درباره این دیو را نمی‌توان به پیش‌نمونه‌ای ایرانی منتسب کرد یا حتی با نظیری ایرانی تطبیق داد».
۳۵. باید توجه داشت که ظاهراً مکان‌هایی که در آن پیامبران از «ماد» می‌خواستند تا بر قدرتی میان‌رودانی حمله برند، همگی به بابل اشاره دارند، نه آشور (نک.: اشعیا ۱۳: ۱۷، ۲۱: ۲؛ ارمیا ۲۵: ۲۵، ۲۵: 11، 28)؛ شاید بتوان این را از اشتباهات متعدد تاریخی واقع در این کتاب دانست.
۳۶. بهترین منبع برای مطالعه این موضوع، کتاب گریفیتس (J. Griffiths) است. فصل‌های مهم آن ۴۶-۴۷ هستند، به همراه حاشیه‌نویسی او در صفحات ۴۷۰-۴۸۲.
۳۷. تتوپمپوس خیوس تاریخ‌دانی بود که در حدود ۳۷۸ پیش از میلاد به دنیا آمد؛ اسکدوس کنایدسی (Eudoxus of Cnidus) ریاضی‌دانی بود که حدود ۳۹۰-۳۴۰ می‌زیست و افلاطون را می‌شناخت؛

هرمودوروس ریاضی‌دانی اهل سیراکوز و همچنین از شاگردان افلاطون بود. زمان‌بندی‌ای که پلوتارک دنبال می‌کند، به شخص اخیر نسبت داده شده که بر طبق آن، زرتشت پنج هزار سال پیش از محاصره تروا زندگی می‌کرده است.

۳۸. من در اینجا از نظر هنگل (II:154, n. 777) پیروی می‌کنم. برای طرح مفصل این مسئله، نک.: نویزتر (۱۹۶۵) و وینستون (۲۱۳-۲۱۶).

۳۹. کوهن (۳۱۰) در واقع، زمان «تقریبی از قرن پنجم تا سوم (پیش از میلاد)» را معین کرد. او فکر می‌کرد (۳۰۹) تأثیر دین ایرانی با آغاز سلطه یونانی، ناگهان پایان نگرفت، بلکه پس از آن برای مدتی همچنان کارگر بود؛ در تقابل با پیشنهاد خود ما که دوره یونانی، دوره حقیقی تأثیر ایرانی بود. هینلز (Hinnells) (۱۹۶۹) ما را به زمانی حتی دیرتر می‌برد. او معتقد بود هیچ سند محکمی برای تماس در اعصار هخامنشی وجود ندارد و زمان حقیقی تأثیر در طول هجوم پارتی به فلسطین-سوریه در ۴۰ پیش از میلاد بود و تأثیر ایرانی ممکن است مستقیماً بدون نیاز به انتقال از طریق یهودیت، بر مسیحیت اثر کرده باشد.

۴۰. انشعاب‌های گسترده در درک زرتشت در مقاله انتقادی و. ب. هنینگ (W. B. Henning) درباره ایده‌های هرتسفلد (E. E. Herzfeld) و نیبرگ (H. S. Nyberg) به‌خوبی تشریح شده است، که به‌راحتی در زرنر (1961: 349-59) در دسترس است.

۴۱. فرای (1952: 48-54) هم به شکلی مشابه درباره زمان احتمالی حیات این پیامبر صراحت ندارد: «پس از این همه سال تحقیق نمی‌دانیم چه زمانی یا کجا زندگی می‌کرد؛ و حتی تعالیم او دقیقاً برای ما معلوم نیست» (48f.)؛ «بسیار محتمل است که زرتشت ساخته تخیل نباشد و واقعاً وجود داشته ... برای تعیین تاریخ زرتشت، هیچ داده تاریخی‌ای که به ما کمک کند در اختیار نداریم و فقط می‌توانیم بگوییم به احتمال قوی پیش از شاهنشاهی هخامنشی می‌زیست» (۴۹)؛ و باز «بر اساس منابع یونانی، تاریخ ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد برای زرتشت شاید اندکی مستدل‌تر از ۶۰۰ پیش از میلاد به نظر آید؛ اما این حدسی است» (۵۰).

۴۲. برای مثال نک.: نوسنر (Neusner) (۱۹۷۶). او نشانه‌هایی در خور ملاحظه از تماس می‌یابد، ولی هیچ کجا آن قدر نیست که خیلی قطعی باشد. «به نظر نمی‌رسد شاخام‌ها چیز چندانی درباره دین و فرهنگ ایرانی می‌دانسته‌اند» (۱۴۸)؛ موضعی که نسبتاً با آنچه ما درباره عهد عتیق گفته‌ایم، هماهنگ است. «شاخام‌ها نشانه‌هایی از دانستن آنچه باید می‌دانسته‌اند ذکر می‌کنند: آن جنبه‌های محدود فرهنگ، قانون و دین ایرانی که بر امور عملی جامعه یهودی داشتند» (۱۴۹). همچنین، نوسنر (۱۹۸۲) را ببینید که پس از اتمام این مقاله، انتشار یافت. به نظر می‌رسد فرای هم به شکلی مشابه، جایگاه اصلی تماس و تأثیر را در این دوره متأخر معین می‌کند، ولی حتی در اینجا هم کمتر چیزی می‌یابد که هم اساسی باشد و هم قطعی (۱۹۵۲ و ۱۹۶۷).

۴۳. من در پافشاری بر این نکته، احساس تردید دارم؛ چراکه ممکن است بحث شود که کیهان‌شناسی در مفهوم ایرانی خدا، چنان که در نظر محقق کتاب مقدس می‌نماید، اساسی نیست. آیا بیشتر روایتی فرهیخته از ایزد است که سپس به ارتباط‌های کیهان‌شناسانه مجهز شده؟ با وجود این، حتی اگر

آخری هم درست باشد، به نظر می‌رسد مؤید خصوصیتی کیهان‌شناسانه برای کلیت سیستم باشد. در این شیوه نگرش به موضوع، تحت تأثیر بیانی قرار گرفته‌ام که مری بویس از آن داد؛ مشخصاً اگر از گزارش برخی ایران‌شناسان دیگر پیروی می‌شد، احتمالاً باید به گونه‌ای متفاوت فکر می‌شد.

۴۴. با ملاحظه اینکه ایده رستاخیز غالباً آشکارترین حوزه وام‌گیری یهودی از ایران تلقی می‌شود، پریشان‌کننده است که زنر، در حالی که بر چنین وام‌گیری‌ای در عقیده پاداش و جزا اصرار می‌ورزد، درباره رستاخیز می‌گوید: «ما نمی‌توانیم با قطعیت بگوییم که آیا یهودیان از زرتشتی‌ها وام گرفته‌اند یا زرتشتی‌ها از یهودیان یا اینکه هر کدام از دیگری وام گرفته‌اند».

۴۵. گ. ف. مور (G. F. Moore) نظری نسبتاً مشابه ابراز کرد. او با پذیرفتن «پیوند عیان» بین ایده‌های ایرانی و یهودی در زمینه رستاخیزشناسی و رستاخیز، نتیجه می‌گیرد: «طرح پارسی باید به قوت هرچه بیشتر ستایش شده باشد، چون به نظر می‌رسد اوج منطقی مفاهیم مرتبط با کیفر باشد که عمیقاً در خود یهودیت ریشه داشتند» (II: 395).

۴۶. برای اظهارنظرهای دیگر درباره دوره‌بندی، نک.: وینستون (۱۹۷) و راسل (۲۹-۲۲۴). برخی از مشخصه‌هایی که برای مثال وینستون فهرست کرده، شاید خیلی جدیدتر از این باشد که برای اعصار مسیحی اعتباری داشته باشد؛ برای نمونه، ایده موجود در تلمود که مدت‌زمان نهایی دنیا ۷۰۰۰ سال خواهد بود. دوم خونخ هم احتمالاً بسیار جدید است (نک.: زیر، n. 48). افزون بر این، حتی در جایی که طرح‌های یهودی دوره‌بندی، قدیمی (early) هم هستند، این پرسش باقی می‌ماند که آیا آنها نیز از طریق توسعه درون‌یهودی قابل توضیح نیستند؛ چون برخی جنبه‌های علاقه کیهان‌شناسانه به مرحله‌ای قدیمی درون خود کتاب مقدس باز می‌گردد.

۴۷. این اساساً همان نکته‌ای است که درباره آن پیش از این، نظر فرای نقل شده است، پی‌نوشت ۷ بالا: اسناد متنی اکثر اوقات از عهده تهیه قیاس‌های نظام‌مند دقیقی بر نمی‌آیند که اگر قرار باشد هماهنگی حقیقی در مفاهیم بین منابع ایرانی و یهودی اثبات شود، لازم‌اند. نه منابع ایرانی «فرزندان نور» و «فرزندان تاریکی» را عرضه می‌کنند و نه منابع یهودی همین تقابل نظام‌مند را میان «راستی» و «دروغ» به دست می‌دهند.

۴۸. وینستون، که مانند مورتون اسمیت تأثیر ایرانی کلانی در دوم اشعیاء می‌بیند، ارجاعات به آتش را در اشعیاء ۵۰: ۱۰-۱۱، در اطلاق به یهودیانی می‌پندارد که به آیین (cult) پارسی آتش‌گراییده بودند. او به ما می‌گوید عبارت *qodeh?C* «برافروزندگان آتش»، «ترجمه‌ای تحت‌اللفظی» از *puraithoi* است؛ عنوان اطلاق‌شده به مغ‌ها در Strabo 15.3.15 و معادل *athravan* اوستایی. کل این تفسیر بسیار بعید به نظر می‌رسد.

یک نمونه ارزشمندتر برای بحث، دوم مکابیان ۱: ۱۹، ۲۲، ۳۳-۳۴، داستان پنهان‌سازی آتش معبد است و بازیافتن آن در شکل مایعی غلیظ که مشخص می‌شود نفت است. وینستون (199f.) از قول براون‌لی (Brownlee) نقل می‌کند که «این نمونه‌ای مشخص از یکی کردن آتش مقدس پارسیان با آتش انتقال‌یافته مجمر معبد در بیت‌المقدس است». بله، اما این چیزی غیر از «تأثیر ایرانی بر دین یهودی» است؛ این بیشتر به نوعی take-over (وام‌گیری) یهودی از دین ایرانی می‌ماند. آتش معبد

بیت‌المقدس در پارس نمان گشت و سرانجام همراه با نتایجی مطلوب کشف شد. هنگامی که پادشاه پارس از این موضوع آگاه، و از درستی آن مطمئن شد، آن محل را با دیوار محصور، و آن را مقدس اعلام کرد. اثر این افسانه بر خواننده، از جمله این خواهد بود: اگر جایی در ایران آتشی مقدس وجود دارد که شاهنشاه به معنای دقیق کلمه به آن رسمیت بخشیده و آن را به عنوان محلی مقدس به‌دقت با دیوار محصور کرده، اگر درباره آن فقط یک چیز معلوم باشد، این است که در واقع آتشی یهودی است، که در ابتدا از معبد بیت‌المقدس آورده شده است. این مشخصه مهم دین ایرانی، بدین ترتیب، فرعی ناشناخته و ثانویه از یک مشخصه اساسی دین یهودی است. (در این زمینه) مشابهتی با توصیف پولس از دین یونانی وجود دارد: «بدین سان، آن کسی را که تو ناآگاهانه می‌پرستی، همو را من به تو اعلام می‌کنم» (اعمال رسولان ۱۷: ۲۳). اما این جنبه کلی داستان، فقط برای خوانندگانی مشهود است که به دین ایرانی علاقه‌ای دارند و نمی‌توان گفت آن علاقه را نویسنده دوم مکابیان بر خواننده تحمیل می‌کند. به‌سادگی ممکن است خواننده به طور کلی متوجه پیش‌زمینه دینی ایرانی نشود. داستان در پارس واقع شده است. زیرا نحمیا در پارس بود و پارس آن دوره دربردارنده سرزمینی (در اصل بابل) بود که تبعیدشدگان به آنجا فرستاده شده بودند. ایده آتشی نمان که سرانجام بازیافته می‌شود، می‌توانسته به همین اندازه، پیش‌زمینه‌ای یهودی یا یونانی داشته باشد. حتی اگر جناس نیمه‌اشتقاقی (semi-etymological) نفتا از طریق *nephtar* که به عنوان «تظهير» توضیح داده شود، نوعی پایه ایرانی هم داشته باشد، این تلمیح و معنای آن، تقریباً به طور قطع از زمان قدیم از دست رفته بود.

۴۹. بویس (1982: 189f., 200) می‌گوید نحمیا برای اینکه به عنوان ساقی شاه شاهان خدمت کند، می‌بایست الزماً به قوانین طهارت زرتشتی پای‌بند بوده باشد، به طوری که آلودگی را به ساحت (master) سلطنتی‌اش نیاورد. پس از سال‌هایی چنین، شگفت‌آور نبود که در بازگشت به بیت‌المقدس خود را با مسائل طهارت در میان یهودیان مشغول کرد. بنابراین «چندان جسورانه نیست» که فرض کنیم نمونه زرتشتی بوده که سبب تحول تدریجی تعالیم طهارت یهودی شد، به گونه‌ای که به مجموعه‌ای از قوانین قابل اجرا درباره هر شخص در زندگی روزمره‌اش بدل گشت. همان‌گونه که خواننده این مقاله دریافته، پروفیسور بویس در بازسازی آنچه احتمالاً در سویه یهودی رخ داده، اغلب بسیار ماجراجویانه عمل کرده است.

۵۰. در واقع، تعدادی از مشخصه‌های دیگر دین ایرانی هستند که در شرحی کامل، ارزش پرداختن دارند؛ ولی بعضی از اینها حاشیه‌ای‌تر به نظر می‌آیند یا احتمالاً از نظر تاریخی خیلی جدیدتر از آنند که برای این پرسش به شکلی که در اینجا مطرح شده، اعتبار داشته باشند. یک قطعه متن برجسته، دوم خونخ ۵۸: ۶ است؛ این متن بازگوی این نکته است که چگونه چهارپایان و همه ارواح چهارپایانی که پروردگار آفریده تا (زمان) داوری بزرگ تلف نخواهند شد و انسان را اگر به آنها غذای ناسالم داده باشد، متهم خواهند کرد. این به طور قابل ملاحظه‌ای شبیه مفاهیم زرتشتی است (نک: Videv 13؛ و در بین محققان مدرن، دوشن گیمن [۱۹۶۳: ۸۴]). وینستون (۱۹۷) می‌گوید این «شاید جالب‌ترین آموزه خالص ایرانی در کتب مشکوک» باشد. این صحیح است، ولی البته به همین

اندازه جالب توجه است که هیچ آموزه کاملاً خالص ایرانی دیگری را نمی‌شود در آنها یافت. این به مسئله بررسی تاریخ نگارش کتاب دوم خونخ منجر می‌شود. اگرچه این بر پایه سنت آغازین یهودی است، بخش اعظمی از آن مسیحی و بسیار جدید است. میلیک (milik) در مقاله‌ای بسیار تخصصی معتقد است این سند، منشأ متأخر در قرن نهم یا دهم دارد، در حالی که متن طولانی‌تر آن حتی جدیدتر است (۱۰۹-۱۱۲). بنابراین، ماهیت جالب توجه آموزه آن، از این حقیقت ناشی می‌شود که برای دوره ما بسیار جدید است.

احتمال این ایده بیشتر متصور است که علاقه به تقویم، که در خونخ و jubilees (جشن‌ها) این‌قدر بارز است، با تقویم پارسی ارتباط داشته است (همان‌طور که بی‌شک با تقویم‌های یونانی نیز ربط داشته است)؛ حتی اگر فقط به این مفهوم که آگاهی از تقویم بیگانه می‌توانسته این موضوع را برای یهودیان آشکارتر کرده باشد که یک پرسش حقیقی وجود دارد که تقویم صحیح چیست و چگونه عمل می‌کند.

۵۱. مور هم پیش از این گفته، «اما وام‌گیری‌ها در دین، دست‌کم در حیطة عقاید، معمولاً از جنس تصاحب اشیای متعلق به شخصی دیگر است که شخص وام‌گیر با حسن ظن تمام، آن را متعلق به خود می‌شمارد؛ عقاید هنگامی که برای او معلوم می‌شوند، به عنوان اقتضائات نهفته در ضمانت خودش دیده می‌شوند» (II. 394).

۵۲. این مقاله مدت‌ها پیش از بیرون آمدن تاریخ یهودیت کمبریج، ج ۱: مقدمه: دوره پارسی (W. D. Davies and Louis Finkelstein, eds; Cambridge: Cambridge University Press, 1984)، کامل شد و امکان مد نظر قراردادن نکات مطرح شده در آن کتاب، وجود نداشت.

منابع

- "Daniele e la teoria greca della successione degli imperi" (1980). *Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti* ser. 8, 35: 157-62.
- "Demon, Demonology" (1962b). In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, pp. 817-24, New York: Abingdon Press.
- "How much Iranian in Jewish Babylonia?" (1976). In: *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia*, pp. 134-49, Leiden.
- "Iran und Israel" (1967). In: *Festschrift für Wilhelm Eilers*, pp. 74-84, Ed. by G. Wiessner, Wiesbaden: Harassowitz.
- "Iranischer Beitrag zu Problemen des Daniel – und Esther Buches" (1961). In: *Lex Tua Veritas*, pp. 127-36, Ed. by H. Gross and F. Mussner, Trier: Paulinus Verlag.
- "Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras" (1957). In: *Biblische Zeitschrift* Neue Folge 1: 23-58.
- "Quelques Rapports entre juifs et iraniens a l'époque des parthes," (1957). *Vetus Testamentum Supplements* 4 (Strasbourg Congress Volume), pp. 197-241.
- "Qumran and Iran: Further Considerations," (1972). In: *Israel Oriental Studies*, 2: 433-46.
- "The Fault of the Greeks" and "Eastern Elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, Historiography" (1977). In: *Essays in Ancient and Modern Historiography*, pp. 9-35, Oxford: Blackwell.
- "The Image of God in Genesis-Some Linguistic and Historical Considerations," (1974?), in: *Old Testament Studies*, Pretoria.
- "The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World: a Study of the Oracle of Hystaspes," (1973). In: *Man and his Salvation* (S. G. F. Brandon Memorial Volume), pp. 125-48, Ed. by E. J. Sharpe and J. R. Hinnells, Manchester: Manchester University Press.
- A History of the Jews in Babylonia* (1965b). Vol. 1: *The Parthian Period*, Leiden: E. J. Brill.
- A History of the Jews in Babylonia* (1966). Vol. 2: *The Early Sasanian Period*, Leiden: E. J. Brill.
- A History of Zoroastrianism* (1982). Vol. 11: *Under the Achemenians*. Leiden: E. J. Brill.
- A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (1977). Oxford: Clarendon Press.
- Aramaic Documents* (1957). Oxford: The Clarendon Press.
- Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen: Geisteswissenschaften, Heft 70, Köln and Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Asmussen, J. P. (1961). "Das iranische Lenwort NaKCIr in der Kriegerrolle von Qumran," in: *Acta Orientalia*, 26: 3-20.
- Barr, James (1968-69). "The Image of God in the Book of Genesis-A Study of Terminology," in: *Bulletin of the John Rylands Library*, 51: 11-26.
- Biblical Words for Time* (1969). 2d ed., *Studies in Biblical Theology* No. 33, London: SCM Press.

- Bonn: Selbstverlag des orientalistischen Seminars der Universität Bonn.
- Boyce, Mary (1975). *A History of Zoroastrianism*, Vol. I: *The Early Period*. Leiden: E. J. Brill.
- Brill, E. J. (1982). "Comparing Religions: Zoroastrianism and Judaism," In: *Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies*, pp. 37-42, Chico, CA: Scholars Press.
- Brockelmann, Carl (1928). *Lexicon Syriacum*, 2d ed., Halle: Max Niemeyer, Repr. Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- Carmignac, J. (1955). "Précisions apportées au vocabulaire de l'Hébreu biblique par la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres," in: *Vetus Testamentum*, 5: 345-65.
- Collins, John Joseph (1977). *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula, MT: Scholars Press.
- Colpe, Carsten, "Werfen die neuen Funde vom Toten Meer Licht auf das Verhältnis von iranischer und jüdischer Religion?" In: *Aktendes 24. Internationalen Orientalisten-Kongress, München*, pp. 479-81, Ed. by H. Francke, Wiesbaden.
- Concordant Discord* (1970). Oxford: Oxford University Press.
- Cowley, Arthur Ernest (1923). *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford: The Clarendon Press.
- Dandamaev, M. A. (1963). *Iran pri pervykh Achemeniden*, Moscow: Izdatelstvo vostochnoy literatury.
- de Menasce, J. P. (1956). "Iranian Naxč ir," in: *Vetus Testamentum*, 6: 213-14.
- Die altpersische Religion und das Judentum* (1920). Giessen: Töpelmann.
- Dresden, M. J. (1962). "Ahasueras"; "Artaxerxes"; "Cyrus"; "Darius"; "Media"; "Pahlavi"; "Persia"; "Xerxes," In: *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville: Abingdon Press.
- Driver, Godfrey Rolles (1955). "Problems in the Hebrew Text of Job," In: *Wisdom in Israel and the Ancient Near East, presented to Professor Harold Henry Rowley*, (*Vetus Testamentum Supplements*3), pp. 72-93, Ed. by Martin Noth, Leiden: E. J. Brill.
- Duchesne-Guillemin, J. (1953). *Ohrmazd et Ahriman. L'Aventure dualité dans l'antiquité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Dupont-Sommer, André (1952). "L'Instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de Discipline," in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 142: 5-35.
- Flusser, David (1972). "The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel," in: *Israel Oriental Studies*, 2: 148-75.
- Frye, Richard N. (1962). "Reitzenstein and Qumran revisited by an Iranian," in: *Harvard Theological Review*, 55: 261-68.
- Gaster, T. H. (1962a). "Angel," In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, pp. 128-34, New York: Abingdon Press.
- Gershevitch, Ilya (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Griffiths, J. Gwyn (1970). *Plutarch's De hide et Osiride*, Cardiff: University of Wales Press.
- Hanson, Paul (1975). *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia: Fortress Press.
- Hengel, Martin (1974). *Judaism and Hellenism*, 2 vols. Trans. by J. Bowden, London: SCM Press.
- Hinnells, John R. (1969). "Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament," in: *Numen*, 16: 161-85.
- Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (1960).
- Jones, Robert G. (1964). "The Manual of Discipline (IQS), Persian Religion, and the Old Testament," In: *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*, pp. 94-108. Ed. by E. J. Vardaman and J. L. Garrett. Waco, TX: Baylor University Press.
- Kent, Roland G. (1953). *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, 2d ed., New Haven, CT: American Oriental Society.
- Kuhn, K. G. (1952). "Die Sektenschrift und die iranische Religion," in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49: 296-316.
- La Religion de l'Iran ancien* (1962). Paris: Presses Universitaires de France.
- Macdonell, Arthur Anthony (1893). *A Sanskrit-English Dictionary*, London: Longmans, Green and Co.
- MacKenzie, David Neil (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Manson, Thomas Walter (1951). *The Teaching of Jesus*, Cambridge: The University Press.
- Mayer, Rudolf (1956). *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand: eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum*, In: *Bonner Orientalistische Studien*, vol. 4.
- Milik, Josef Tadeusz (1976). *The Books of Enoch*, Oxford: The Clarendon Press.
- Momigliano, Arnaldo (1975). *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, George Foot (1927). *Judaism*, 3 vols. (1927-1930). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Moulton, J. H. (1913). *Early Zoroastrianism*, London: Williams and Norgate.
- Neusner, Jacob (1965a). "Note on Baruch ben Neriah and Zoroaster," in: *Numen*, 12: 66-69.
- Persian unter den ersten Achämeniden (6. Jahrhundert v. chr.)* (1976). Beiträge zur Iranistik, Bd. 8. Reichert, German translation of the above, Wiesbaden: Reichert.
- Porten, Bezalel (1968). *Archives from Elephantine*, Berkeley: University of California Press.
- Pritchard, James Bennett (1969). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press.
- Rabin, Chaim (1963). "Hittite Words in Hebrew," in: *Orientalia* ns. 32: 113-39.
- Reicke, Bo (1959). "Iranische Religion, Judentum und Urchristentum," In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3d ed., Vol. iii, pp. 881-84, Tübingen.

- Russell, David Syme (1964). *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster Press.
- Schaeder, H. H. (1930). *Esra der Schreiber*, Beiträge zur historischen Theologie, vol. 5, Tübingen.
- Scheftelowitz, Isidor (1901). *Arisches im Alten Testament*, Inaugural Dissertation, Königsberg.
- Schweizer, Eduard (1964). "Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testaments," In: *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, pp. 482-508, Ed. By W. D. Davies and D. Daube, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaked, S. (1971). "The Notions *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology," in: *Acta Orientalia*, 33: 59-107.
- Simpson, D. C. (1913). "Tobit," In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 1, pp. 174-241, Ed. by R. H. Charles, Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Morton (1963). "Ii Isaiiah and the Persians," in: *Journal of the American Oriental Society*, 83: 415-21.
- Soden, Wolfram von (1972). *Akkadisches Handwörterbuch*, Vol. 2, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ta-Shma, Israel Moses (1971). "Agrat bat Mahalath," In: *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, 374.
- The Heritage of Persia* (1963). London: Weidenfeld and Nicholson.
- The Western Response to Zoroaster* (1958). Oxford: Clarendon Press.
- Wernberg-Moller, P. (1961) "A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community," in: *Revue de Qumran*, 3: 413-41.
- Widengren, George (1954). "Stand und Aufgabe der iranischen Religionsgeschichte," in: *Numen*, 1: 16-83.
- Wikgren, A. (1962). "Tobit, Book of," In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, pp. 658-62, New York: Abingdon Press.
- Winston, David (1966). "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence," in: *History of Religions*, 5: 183-216.
- Yadin, Yigael (1962). *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, London: Oxford University Press.
- Zaehner, R. C. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Zimmermann, Frank (1958). *The Book of Tobit*, New York: Harper.
- Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices* (1979). London: Routledge & Kegan Paul.