

تأثیر ایران بر یهودیت: سده نخست پ.م. تا سده دوم میلادی*

شائول شاکد

سیدسعیدرضا منتظری** و مجید طامه***

اشاره

تأثیر و تأثر ادیان نسبت به یکدیگر امری است که همواره نظر بیشتر محققان حوزه مطالعات ادیان را به خود جلب کرده است. البته بیان این موضوع که فکر یا عقیده یا آداب و رسوم یک دین از دین دیگری برگرفته شده کار چندان آسانی نیست و نیاز به بیان ادله و شواهد زیادی دارد، اما با این تفاسیر کاری است نو و بدیع. یکی از این ادیانی که تحت تأثیر افکار و عقاید دیگر تمدن‌ها و ادیان بوده یهودیت است. یهودیان به دلیل داشتن روابط نظامی و سیاسی تنگاتنگ با ایرانیان پیش از اسلام همواره در برابر این نظر قرار دارند که تمدن ایرانی چه از لحاظ عقیدتی و چه از لحاظ زبانی تأثیر بسزایی بر دین یهودیت به خصوص کتاب مقدس آنها گذاشته است. این مقاله که نوشته یکی از بزرگ‌ترین ایران‌شناسان حال حاضر است به بررسی این نظر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: ایرانیان، یهودیت، شاکد، زبان پهلوی، کتاب مقدس

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Shaked, Shaul (2007), "Iranian Influence on Judaism: First Century B. C. E. to second C. E.", in: *The Cambridge History of Judaism*, W. D. Davies, D. D., F. B. A., Louis Finkelstein, (eds.), vol. I, New York.

** عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

*** دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی.

۱. درآمد: مسئله و روش

این حقیقت که در اواخر دوره دوم معبد، یهودیت دستخوش دگرگونی‌های گسترده‌ای شد و ابعاد، گرایش‌ها، درون‌مایه‌ها و اندیشه‌های جدیدی را بسط داد - که بخشی از آنها برای همیشه در حیات و اندیشه دینی یهودیان باقی ماندند - توجه دانش‌پژوهان دین یهود را از دیرباز به خود جلب کرده است. آشکارترین این تغییر و تحول‌ها در استفاده از زبان بوده است. ساختارهای زبانی، نحو، قواعد واژگان‌شناسی یا صرف، و واژگان نوشته‌های متأخر در زبان عبری، گویای تفاوت‌های این زبان نسبت به کتاب‌های دوران اولیه است و زبان جدیدی به مجموعه متون مقدس افزوده شد که در برخی از بخش‌های متأخرتر کتاب مقدس نمود یافته است. این تغییرات ظاهری بازتاب برخی سازگاری‌هایی بود که وضعیت جهان جدید آن را ایجاب می‌کرد: پیدایش امپراتوری جهانی ایران، انتخاب زبان آرامی به‌عنوان زبان رسمی توسط آنان برای اهداف ارتباط بین‌المللی، و این واقعیت که هم زبان عبری و هم زبان آرامی بسیاری از واژه‌های ایرانی را به وام گرفتند و اصطلاحات خاصی را تحت تأثیر آن وضع کردند (همان‌گونه که بعدها تحت تأثیر زبان یونانی همین کار را انجام دادند) هرچند بسیاری از این واژه‌ها و اصطلاحات، در زمینه حکومت و نظام اداری بودند، اما این تأثیر زبانی به هیچ‌وجه محدود به این حیطه نبود؛ در این میان، واژه‌هایی وجود دارند که به زندگی روزمره مربوط می‌شوند و همچنین واژه‌هایی که بعدها بخشی از اصطلاحات دینی یهود شدند (اگرچه آنها در پیشینه اصلی زبان‌شناختی خود منحصراً معنای دینی نداشتند؛ مانند راز پردیس، نخجیر).

با فرض چنین تأثیری از سوی ایرانیان بر زبان یهودی (تأثیری که همچنین، دیگر استفاده‌کنندگان زبان آرامی، غیر از یهودی‌ها و دیگر گروه‌های زبانی نیز متأثر از آن بودند)، ممکن است فرد با خود بیندیشد که ارتباط طولانی‌مدت با تمدن ایران تأثیری بر زمینه‌های دیگر به‌ویژه در زمینه اندیشه و حیات دینی هم داشته است یا نه. این مسئله نیز به ذهن خطور می‌کند که آیا تغییراتی که در اندیشه و احساسات دینی یهودیان در آن زمان به وجود آمده به دلیل ملاحظاتی بوده که در آن دوره روی می‌داده است یا، دست‌کم بخشی از آن، در نتیجه تماس میان فرهنگ‌های یهودی و ایرانی بوده است.

نادیده انگاشتن دو دیدگاه کاملاً متفاوتی که در سیر مباحثه‌های محققانه درباره این مسئله، مطرح شده‌اند ممکن نیست. یکی از این دیدگاه‌ها، تأثیر واقعی یا احتمالی فرهنگ ایرانی بر یهود را - به‌عنوان عاملی تعیین کننده در تفکر یهودی در دوره مورد بررسی - قاطعانه رد می‌کند (و حتی فراتر می‌رود و آن را به‌عنوان تأثیر منحصر به فردی از طرف مقابل پیشنهاد می‌کند) (Gaster, 1908: 637-40)؛ دیدگاه دیگر قائل به این است که تقریباً هر چیزی در تحول یهودیت پس از کتاب مقدس، مستقیماً از ایران نشئت می‌گیرد (Mills, 1962: 257).

آنچه در مقایسه میان این دو دیدگاه اهمیت دارد، تلاش برای اثبات محدوده‌های دقیقی است که تماس‌های میان یهودیان و ایرانیان، احتمالاً در آن به وقوع پیوسته و ثمربخش بوده است. همچنین لازم است به این پرسش تاریخی قابل توجه درباره تأثیر ایرانیان بر یهودیان نه تنها در دوره غلبه ایرانی‌ها بر فلسطین بلکه در دوره بعد، هنگامی که فلسطین تحت فرمانروایی یونان و حکومت روم بود، نیز پاسخ دهیم.

مشکلات راه‌یابی به چنین موضوع مفصل و دقیقی، بسیار است. گاهی به‌طور موجهی نشان داده شده است که تحول‌های گوناگون متأخر در بخش‌های پایانی کتاب مقدس و نوشته‌های اپوکریفایی و فرقه قمران، کاملاً متأثر از تحول‌های ناشی از گرایش‌های خاص مکتوبات اولیه یهودی هستند. بنابراین لازم نیست برای تبیین آنها، دخالت خارجی را قاطعانه سهیم بدانیم. با اینکه این دیدگاه بسیار جای بحث دارد، ولی با این حال، موضع بحث را از دست می‌دهد. [ذکر این نکته لازم است که] حتی اگر فرض بر این باشد که ارتباط با ایران به‌عنوان عاملی مؤثر در تحول عقاید یهودی به حساب آید، متضمن این نیست که مجموعه‌ای از مفاهیم کاملاً بیگانه با تفکر یهود، به‌طور ناگهانی بیان شده‌اند؛ بلکه آنچه مطرح می‌شود این است که تحولات جدید، احتمالاً توسط عوامل داخلی ایجاد شده و برای مجموعه اندیشه‌های بومی مهیا گردیده است اما این تحولات - نه تحت تأثیر فشار بیرونی و نه توسط حادثه‌ای خاص بلکه - در نتیجه این واقعیت که الگوهای ایرانی در دسترس و کاملاً شناخته‌شده بودند مسیر و ویژگی خاص خود را اتخاذ کرده‌اند. با وجود این، باید اقرار کنیم که اگرچه موضع ما در این باره با لحنی نسبتاً انعطاف‌پذیر، بیان شده است، اما قادر به اثبات یا تکذیب مفصل یا مستقیم آن نیستیم.^۱

با اینکه ما یهودیان صاحب ادبیاتی غنی هستیم که نتیجه نوشته‌های یهودی در دوره‌های آغازین میلادی است، اما متأسفانه دانش ما از دین ایرانی در باب این دوره و قبل از آن، ناقص و نارسا است. دانش ما در این باره تا حد زیادی بسته به فرضیه بافی، بازسازی و بازخوانی مجموعه نوشته‌هایی است که متعلق به دوره‌ای متأخرتر هستند.

طبیعی است برای کسی که در مطالب و موضوعات ایرانی تخصص ندارد، ارزیابی شواهدی که از نوشته‌های ایرانی به دست می‌آیند، بسیار دشوار خواهد بود، باید بپذیریم که چنین شواهدی هر از گاهی به شیوه‌ای به کار برده شده‌اند که اطمینان‌بخش نیست. در نتیجه، برخی محققان تمایل دارند که به این زمینه از بحث با دیده شک و تردید نگاه کنند. اما بازسازی برخی عناصر اعتقادی اولیه حتی اگر هم به روشنی در *اوستا* نیامده باشند، ظاهراً امکان‌پذیر است. شیوه‌هایی که در تلاش برای چنین بازسازی‌ای به کار می‌روند باید شامل مطالعه شواهد موجود در کتاب‌های متأخرتر باشند تا خط سیر آشکار تحول عقاید را از دوران اولیه تا اعمال و اعتقادات بعدی کشف کنند. افزون بر این، منابع پراکنده یونانی، ارمنی، سریانی، بابلی، آرامی و نوشته‌های عربی متأخرتر نیز می‌توانند به‌عنوان مدارک و شواهد مکمل برای دیدگاه‌های گوناگونی که توسط بیگانگان مشاهده و گزارش شده، مورد استفاده قرار گیرند. البته گفتنی است که اغلب این مطالب بیشتر مربوط به مناسک هستند تا موضوعات اعتقادی. به علاوه، شایسته است در کوششی جداگانه، قدمت برخی از جنبه‌های اعتقاد دینی را که تنها در منابع متأخر بدانها اشاره شده است ارزیابی کرد تا بدین وسیله خویشکاری این بخش از ایمان دینی در بین زمینه‌های گسترده‌تر ساختار دین بررسی شود و ببینیم که آیا می‌توان این ابعاد را به‌عنوان یک بن‌مایه کهن دانست یا نه. ممکن است مجموعه‌ای از این روش‌ها گاهی مفید واقع شوند، اما همیشه باید به خاطر داشته باشیم که اولاً این شیوه‌ها زمانی که تأیید یا شاهد متقنی در دست نداریم، مورد استفاده قرار می‌گیرند، ثانیاً ممکن است این بن‌مایه‌ها را در بستر مناسب تاریخی خودشان قرار دهند [و قطعیتی برای رسیدن به این نتیجه وجود ندارد] و ثالثاً اینکه همیشه مورد تاخت و تاز عقاید فردی قرار می‌گیرند.

۲. ادبیات دینی ایران و مسائل آن

برای درک بهتر مسائل موجود، لازم است بحث کوتاهی درباره ادبیات دینی ایران صورت گیرد.^۲ نخستین طبقه ادبیات دینی در ایران، سروده‌های مشهور به *گاهان* است که یقیناً سروده‌های خود زرتشت، بنیان‌گذار دین زرتشتی است. درباره تاریخ تولد زرتشت اتفاق نظری وجود ندارد. با اینکه برخی محققان او را پیش از آغاز هزاره اول پ. م قرار می‌دهند، محققان دیگر وی را تا قرن ششم پ. م جلو می‌آورند (Boyce, 1975: 1/190). عقیده‌ای که مورد قبول بسیاری از محققان قرار گرفته و تا حدودی معقول‌تر به نظر می‌رسد این است که زرتشت، در نواحی شمال شرقی ایران می‌زیسته است اما بر اساس سنت ماندگار زرتشتی وی در شمال غرب ایران ساکن بوده است. محتوای *گاهان* را به‌طور کامل نشناخته‌اند و آن را به شیوه‌های گوناگونی تعبیر و تفسیر کرده‌اند. دشواری‌های موجود در متن *گاهان* سبب شده است که به یکی از مبهم‌ترین متون ادبیات دینی، مشهور شود. دو رویکرد افراطی، تفسیر *گاهان* را تحت تأثیر قرار می‌دهند: یک دیدگاه ناظر به باور عمیق به سنت بومی تفسیرها است؛ هرچند در برخی موارد، آشکارا به نظر می‌رسد که این سنت، معیوب و ناقص بوده و همیشه معنای اصلی متن را منعکس نکرده است. دیدگاه دیگر، سنت زرتشتی را در کل نادیده می‌گیرد و سعی می‌کند تا معنای متن را با مطالعه دقیق آن در ارتباط با نزدیک‌ترین اثر تاریخی ادبی موجود، یعنی *ریگ ودا*، به همراه مطالعه ریشه‌شناسی‌های هند و ایرانی و هند و اروپایی واژه‌های موجود در متن، بازسازی کند. با اینکه برخی محققان تمایل دارند یکی از این دو رویکرد را برگزینند، امروزه بیشتر محققان توافق دارند که لازم است توازن درستی با تلفیق دو رویکرد ایجاد شود تا این رهیافت‌ها بتوانند عیب‌ها و نقص‌های یکدیگر را بپوشانند.

دشواری‌های کمتری در تفسیر بخش‌های بعدی متون مقدس زرتشتی که در مقایسه با *گاهان* به اوستای نو مشهورند، وجود دارد. اما عاری از خطا، دشواری و تحریف‌های متنی نیستند. از آنجا که تاریخ ایران در تداوم فرهنگی‌اش دو وقفه عمده - یعنی فتح ایران به دست اسکندر کبیر و غلبه اسلام - را به خود دیده است، بخش عمده متن اصلی *اوستا* از میان رفته است. *اوستای* موجود، تنها بخش کوچکی از مجموعه بزرگ‌تری از نوشته‌ها است که روزگاری متن رسمی را تشکیل می‌داده است؛ هرچند در

صحبت از متن رسمی / اوستای کهن، به هیچ وجه این اطمینان وجود ندارد که الزاماً مجموعه‌ای از ادبیات مکتوب موجود بوده است. بخش‌هایی که امروزه در دست ماست، آنهایی هستند که برای اهداف نیایشی به کار می‌رفتند یا حاوی شرح و توضیح آیین‌ها هستند و به همین دلیل همیشه مورد استفاده قرار می‌گرفتند. تقریباً کل / اوستا که دربارهٔ اصول عقاید، کیهان‌شناسی، کیهان‌زایی و فرجام‌شناسی است و همچنین بخش اعظم متنی که با مسائل قانونی سرو کار دارد، از بین رفته‌اند. بخشی از کتاب‌های ناپدیدشده / اوستا به‌طور ناقص در خلاصه‌های کوتاهی به فارسی میانه در متون پهلوی انعکاس یافته است.

علاوه بر متون رسمی مقدس، یعنی / اوستا که به شکل پراکنده و تا حدودی مخدوش حفظ شده است، می‌توان از لایه‌های کهن سنت محفوظ در فارسی میانه متأخر یا کتاب‌های پهلوی نیز استفاده محتاطانه کرد. انشای نهایی این نوشته‌ها عمدتاً مربوط است به دوره‌ای که فتح ایران به دست اعراب صورت گرفت و برخی از آنها چندین قرن متأخرترند، اما بررسی‌های گوناگون، اطمینان می‌بخشند که بخشی از آنچه را که این نوشته‌ها دربرمی‌گیرند، از دوره‌ای کهن‌تر ریشه می‌گیرد. اما اینکه با اطمینان بگوییم یک دیدگاه فردی به سنتی کهن بازمی‌گردد به هیچ وجه کار آسانی نیست و حتی اگر بتوانیم چنین بگوییم، تعیین تاریخ دقیق دوره‌ای که این سنت کهن برای نخستین بار در آن شکل گرفته، کاری بس دشوار است. در بسیاری از موارد، قضاوت دربارهٔ چنین پرسش‌هایی تنها می‌تواند بر اساس حدس و گمان باشد. حتی این مسئله دربارهٔ متن‌های ادبیات پهلوی که آشکارا به‌عنوان ترجمه‌ها یا گزیده‌های / اوستا معرفی می‌شوند نیز صدق می‌کند. ترجمه‌های فارسی میانه از متون اوستایی معمولاً مجموعه‌ای از تفاسیر با ترجمه‌های ساده هستند که گاهی به لحاظ واژه‌شناسی مورد شک و تردید هستند. بنابراین می‌توان پنداشت که مفسران زرتشتی قرون متأخرتر اغلب در متن مقدس، اندیشه‌هایی که آشکارا در این متون نبوده اما به دوره خودشان تعلق داشته را تفسیر می‌کرده‌اند.

دو تألیف مهم در زمینه‌های کیهان‌شناسی، فرجام‌شناسی و الاهیات عبارت‌اند از: یکی بندهشن که اکنون در دو روایت بلند و کوتاه موجود است؛ و دیگری دینکرد، مجموعه‌ای بزرگ که غالباً در یک تک نسخه در دسترس است. دو کتاب نخست و

بخش‌هایی از کتاب سوم از مجموعه نه کتاب اصلی دینکرد ناپدید شده‌اند. این دو کتاب یعنی بندهشن و دینکرد که در سده نهم میلادی تدوین شده‌اند بخشی از آنها به زبان انگلیسی ترجمه شده است اما هر دو آکنده از مشکلات متنی و نظیر آن هستند.

با نگاهی هرچند اجمالی به کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی ایران باستان، می‌توان به برخی مفاهیم اعتقادی در آنها، آن هم نه به صورت کامل، پی برد. دانش ما درباره عقاید و رسوم نخستین دین‌های ایرانی، با مطالعه گزارش‌های بیگانه مانند گزارش‌های تاریخ‌نگاران یونانی که برجسته‌ترین آنها هرودوت، استرابو و پلوتارک هستند، افزایش می‌یابد؛ همچنین می‌توانیم از اشاره‌ها به اعمال دینی ایرانی (به صورتی که در اعمال شهدای ایرانی به آنها اشارتی رفته است) که به زبان سریانی باقی مانده‌اند و همچنین از برخی حکایت‌ها و اشاره‌ها در تلمود بابلی، آثار مورخان ارمنی و قطعه‌های پراکنده بازمانده از نوشته‌های ساسانی به زبان عربی (که در گردآوری‌های تاریخی به صورت کتاب‌های آموزنده و اخلاقی حفظ شده‌اند) استفاده کنیم.

نوشته‌های مانوی، بودایی و مسیحی که در برخی از گویش‌های ایرانی میانه (فارسی میانه، پارتی، سغدی و ختنی) کشف شده‌اند عمدتاً از واژه‌های زرتشتی استفاده کرده‌اند که گاهی اوقات درک اجمالی غیرمستقیمی درباره برخی نکته‌های دین ایرانی در دوره ساسانی، به دست می‌دهند.

کاوش‌های باستان‌شناسی که در ایران انجام شده است، فهم جنبه‌های گوناگون حیات در ایران باستان را به‌طور گسترده‌ای هموارتر نموده است. اما اثر آنها بر فهم حیات دینی ما محدود بوده است.

بنابراین تنها با استفاده درست از اطلاعات به‌دست‌آمده از منابع گوناگون موجود می‌توان برخی از ابعاد آنها را روشن نمود. اما برخی مشکلات بنیادین تاریخ دین ایران هنوز حل نشده‌اند. تردید نسبت به نکته‌های گوناگون در واقعیت و تجربه دین «رسمی» زرتشتی و حتی بیشتر از آن، نسبت به دین عامیانه ایرانی‌ها در روزگاران کهن، سبب شده است که واقعیت‌های شناخته‌شده با بیش از یک فرضیه متناسب نباشند، که این مسئله به‌طور عمده، ذهن محققان را به خود درگیر کرده است.

۳. ارتباط با ایران در بخش‌های پایانی کتاب مقدس

کتاب‌های معینی که در بخش شرح حال نویسی کتاب مقدس عبری در طول دوره سلطه ایرانی‌ها نوشته شدند، در معرض برخی تأثیرات ایرانی قرار داشتند (Winston, 1965: 5). پیشینه دربار سلطنتی ایران و مدیریت رسمی حکومت در وقایع‌نگاری‌های عزرائی کاتب و نحمیا، به‌روشنی، محسوس است؛ در حالی که نظر بر آن است که کتاب‌های دانیال و استر که به دوره‌ای جدیدتر تعلق دارند، در دربار ایران نوشته شده‌اند (البته در دانیال تا حدی مبهم است).

نخستین گواه واکنش به عقاید ایرانی در اشعیای دوم یافت می‌شود که اختطاری خطاب به برخی یهودیان است و آنان را «آتش‌افروزی که کمر خود را با مشعل‌ها می‌بندند» خطاب می‌کند (اشعیا ۵۰: ۱۱)؛ از قرار معلوم آنان را به جرم نگه داشتن احترام آتش، سرزنش می‌کند؛ اما بیان آنکه چه عمل خاصی انجام می‌داده‌اند، غیرممکن است. منابع دیگر در اشعیای دوم از اهمیت کمتری برخوردارند، اما به نظر می‌رسد باب‌های چهل تا چهل و هشتم شامل اشاره‌هایی کاملاً آشکار به واژگان دینی ایرانی هستند، آن‌گونه که در باب چهل و پنجم، آیه هفتم دیده می‌شود: «پدیدآورنده نور و آفریننده ظلمت» (Smith, 1963: 415-21).

نظریه سلطنت چهارگانه - که گفته شده حکومت جهان را بر عهده می‌گیرند - با این دیدگاه هم‌خوانی دارد که جهان چهار عرصه مختلف را پیش از اینکه به پایانش نزدیک شود، پشت سر می‌گذارد. منابع متأخر ایرانی به این نظریه به‌خوبی گواهی داده‌اند و بحث‌های بسیاری نیز در این باره صورت گرفته که این یک عقیده کهن ایرانی است که حتی ادبیات یونان نیز از آن بهره جسته است. احتمالاً نظریه مفهوم چهار دوران را به‌عنوان نمادی برای چهار فلز نیز به کار برده‌اند (Swain, 1940: 1-21).

توصیف‌ها از آخرالزمان، آکنده از جزئیات گوناگونی هستند که با آنچه در منابع ایرانی و یونانی-ایرانی (یعنی آثاری که به زبان یونانی و لاتین هستند و اعتقاد بر آن است که از یک منبع ایرانی، مانند پیش‌گویی‌های هیستاسپه، اقتباس کرده‌اند) و منابع یهودی می‌یابیم، مطابقت دارند. در میان اینها، درون‌مایه‌هایی چون هم‌سطح شدن کوه‌ها، کوتاه شدن سال‌ها، پیر شدن جوانان، بی‌احترامی به کهنسالان و مواردی نظیر این یافت می‌شود که در نهایت احتمالاً از یک منبع ایرانی برگرفته شده‌اند (Flusser, to be published).

۴. موضوعات هم‌ریشه و موازی در آثار ایرانی و آثار اپوکریفا، مجعول العنوان

یهودی و طومارهای بحرال‌میت

از میان درون‌مایه‌ها و گرایش‌های بسیار جدیدی که در دوره مورد بررسی اهمیت یافته‌اند، می‌توان این موارد را انتخاب کرد: گرایش‌های ثنویت‌گرایی؛ دیوشناسی پیچیده در تقابل و هم‌نوا با فرشته‌شناسی گسترده؛ تقدیر در سطح کیهانی و فردی؛ مفهوم توالی دوره‌های جهانی از پیش تعیین‌شده که منجر به طرح فرجام‌شناسی تحول‌یافته و کاملاً پیچیده‌ای شده است و همچنین توصیفات فرجام‌شناختی که شامل داورى‌ها، آزمون‌ها، رستاخیز و نجات می‌شود و مجموعه علائم و نشانه‌هایی را دنبال می‌کند که آخرالزمان را بشارت می‌دهند. گفتنی است گاهی تمام اینها، به تفکر درباره زمان مربوط می‌شوند.

این نوآوری‌ها در یهودیت شباهت‌های نزدیکی به ادبیات ایران دارد (اگرچه باید به خاطر داشته باشیم که بسیاری از درون‌مایه‌های ایرانی تا دورانی متأخرتر مورد توجه نبوده‌اند). طبیعتاً این عقیده به این ادعا اشاره دارد که این اندیشه‌ها در اثر تماس‌هایی که با فرهنگ ایرانی صورت گرفته است، شکل گرفته‌اند. با وجود تنوع آثار یهودی که در آغاز این بخش ذکر شد، آسان‌تر آن است که آنها را تحت عنوان یک مجموعه مورد بررسی قرار دهیم و مضمون‌های اصلی مرتبط با موضوع مان را یک به یک برگزینیم. این مطلب نیز روشن خواهد شد که مطالب مربوط به ایران بیشتر بر شمار محدودی از کتاب‌ها متمرکز شده است. در جای خود به مشکلات و تردیدهایی که درباره قدمت مطالب ایرانی وجود دارد اشاره خواهیم کرد، اما توجیه مفصل این مدعا که یک مضمون بسی کهن‌تر از آن است که حداقل هم‌عصر با ادبیات یهودی و مطابق با آن باشد، در اینجا غیر ممکن است.

مضامین ادبی مسلمی که در ادبیات اپوکریفایی یافت می‌شوند، منعکس‌کننده پیشینه ایرانی آنها هستند. داستان سه جوان در کتاب نخست عزرا، که در حضور داریوش شاه باید بگویند قوی‌ترین چیز در عالم چیست و کسی برنده می‌شود که قدرت راستی را تأیید می‌کند، می‌تواند به‌عنوان یک مثال نقل شود (Pfeiffer, 1949: 67). ثابت شده است که کتاب توییت اقتباسی از یک داستان ایرانی (مادی) است؛ هرچند این ادعا مشکوک به نظر می‌رسد (Moulton, 1913: 332)، اما محتوای داستان به برخی از رسوم ایرانی اشاره می‌کند.

۴-۱. ثنویت

مفهوم ثنویت که به خصوص در وصایای مشایخ دوازده گانه و نظام نامه جامعه قمران معنا پیدا می کند، به طور کاملاً طبیعی دین کهن و ثنوی زرتشتی را به خاطر می آورد. برداشت نادرست از مفهوم ثنویت بحثی را علیه مقایسه ثنویت یهودی با همین مفهوم در دین ایرانی به وجود آورده و بر این واقعیت تأکید می کند که در آثار یهودی مورد بررسی، حتی آنهایی که گرایش های ثنوی افراطی داشته اند، هرگز گذر از توحید اصلی دیده نمی شود. هر کشمکشی که میان نیروهای خیر و شر صورت می گیرد همیشه در سطحی پایین تر از خدا قلمداد می شود که در مفهومی بالاتر از ستیزه جویی قرار دارد (هرچند خدا آشکارا جانب خیر را می گیرد). این بحث، گویای این واقعیت است که در ایران ثنویت مطلق داریم یعنی دو خدا در یک سطح که نمایانگر دو اصل متقابل هستند که مقابل یکدیگر قرار می گیرند. این نمی تواند توصیف کاملاً درست و دقیقی از ثنویت ایرانی باشد. در گاهان زرتشت، فقط یک خدا و آن هم به نام اهوره مزدا (سرور دانایی) وجود دارد که به وسیله موجودات انتزاعی، نادیدنی، روحانی و دارای شعور یعنی مینیوها، که مظهر اویند و بیانگر مفاهیم انتزاعی هستند و نیز اهوره مزدا را مساعدت می نمایند، همراهی می شود. یکی از این موجودات که با خود سرور دانایی همتایی دارد، سپنته مینیو (یا اسپنیشته مینیو) به معنای روح فزونی بخش یا (فزونی بخش ترین) است. انگره مینیو یا روح شر در تقابل مستقیم با اهوره مزدا قرار ندارد بلکه در مقابل سپنته مینیو که با او در عنوان روح مینیویی سهمیم است، قرار دارد (البته اهوره مزدا نیز یک مینیو یا روح است ولی به عنوان خدا تعیین گردیده است). چون انگره مینیو در تقابل با سپنته مینیو است اساساً همانند اوست و به همین ترتیب در تقابل با خود اهوره مزداست، اما به نظر نمی رسد که با مفهوم ساختاری دین زرتشتی اولیه همانندی داشته باشد. در ادبیات متأخرتر زرتشتی، اهوره مزدا و سپنته مینیو کاملاً با هم یکی می شوند و از این روی تعارض ثنوی محضی، بین این دو شخصیت یعنی اهوره مزدا/سپنته مینیو و انگره مینیو به وجود می آید. این دو شخصیت در ادبیات الاهیاتی که احتمالاً در دوره ساسانی یعنی قرن سوم تا هفتم میلادی رواج پیدا کرده بود، همچون دو اصل بنیادین، تغییرناپذیر، و بدون آغاز و انجام توصیف شده اند. با این حال، تقابل ثنوی گرایانه بر اساس تساوی نیست. اهوره مزدا وجود دارد، در حالی که انگره مینیویی

در کار نیست و باور به وجود یکی از اینها و عدم وجود دیگری اصل ضروری و اجتناب‌ناپذیر باور زرتشتیان است که هر روز آشکارا آن را بر زبان می‌آورند. اثبات کلامی عدم وجود انگره مینیو احتمالاً بازتاب وضعیتی است که گفته می‌شود انگره مینیو فقط به صورت غیر مادی یا مینیوی وجود داشته است و اینکه در جهان مادی که به گیتی مشهور است، وجودی حقیقی ندارد. اما تعیین تاریخ دقیق برای این آموزه که فقط در منابع متأخرتر مطرح شده است، بسیار دشوار خواهد بود. تمام مطالبی که به آنها اشاره شد بیانگر این نکته اساسی هستند که برتری اساسی اهوره‌مزدا بر انگره مینیو همیشه و در همه حال حفظ گشته است. انگره مینیو همچون نیروی منفی در نظر گرفته شده که توانایی‌اش نسبت به قدرت الوهی اهوره‌مزدا - که بر علیه آفرینش او مبارزه می‌کند - اصولاً در سطحی پایین‌تر قرار دارد. ویرانگری، علت وجودی و خصوصیت ذاتی و سرشت انگره مینیوست که او را در درجه دوم قرار می‌دهد و بیانگر وجود ازلی و نیروی خلاقه اهوره‌مزدا است.

بنابراین، می‌توان گفت که تضاد بین ثنویت نسبی یهودیت فرقه‌گرای دوره دوم معبد و ثنویت ملموس‌تر دین ایرانی آن‌قدر عمیق نیست، اگرچه در مقایسه‌ای سطحی این چنین تصور می‌شود. همچنین نوع ثنویتی که در آثار یهودی دیده می‌شود با ثنویت ایرانی از آن جهت که با جهان مادی و روحانی مغایرت دارد، همانند است. این نوع ثنویت درست در تضاد با ثنویت گنوسی است که عالم روحانی را با ذات الاهی یکی می‌داند. از سوی دیگر، شباهت ساختاری ثنویت ایرانی و یهودی به خودی خود نیازی به تأیید ندارد. مگر اینکه کسی بتواند یکسان‌نبودن محرز آن را در جزئیات نشان دهد که بعید است موفق به انجام چنین کاری شود. همچنین بحث بر سر این نظر که به یهودیت در شکل دادن برخی مفاهیمش به دلیل مجاورت با ایران کمک شده در موضع ضعف قرار دارد.

۴-۲. فرشته‌شناسی و دیوشناسی

ویژگی جالب توجه ثنویت در ایران باستان و آثار یهودی مورد بحث، مفهوم رایج سپاه آسمانی است که در تقابل با سپاه شر قرار دارد. هر یک از این دو رقیب یعنی نیروهای خیر و نقطه مقابل آن یعنی نیروهای شر گروهی محافظ دارند (Russell, 1964: 257-62).

اینها مینیوهایی هستند که از سردسته اصلی خویش مشتق می‌شوند و نماد نیروی او هستند و این امکان را برایش فراهم می‌کنند تا نبرد کیهانی را که بین آنها صورت می‌گیرد هدایت کند.

به نظر می‌رسد، اصطلاحاتی که برای نیروهای کم‌اهمیت‌تر خیر و شر به کار می‌رود به لحاظ مفهومی در ایران و اسرائیل بسیار به هم شبیه هستند (Shaked, 1971: 59-70). اصطلاح ایرانی مینیو (mainyu (بعدها به شکل mēnōg) را معمولاً «روح» ترجمه کرده‌اند این اصطلاح در اصل بر وجودی غیرمادی دلالت می‌کند. باید متذکر شد که جنبه غیرمادی جهان - به شکل به کار رفته آن در ایران - در مقایسه با جهان مادی که با اصطلاح اوستایی استوند (astvant) بیان می‌شود، ارزش بالاتری ندارد. اصطلاح مینوگ (mēnōg) که برای ما همچون مفهومی کاملاً گسترش یافته در متون پهلوی متأخرتر است، هنگامی که در میان واژه‌های جدید مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد دست‌کم سه مفهوم متفاوت و بارز پیدا می‌کند: ۱. اندیشه انتزاعی برجسته مانند راستی، دروغ، خرد، بخشندگی؛ ۲. خصوصیت یا انگیزه‌ای روان‌شناسانه که در خود فرد عمل می‌کند؛ همان مثال‌های راستگویی، حيله‌گری، خرد، و بخشندگی را می‌توان برای نشان دادن مفهوم ذهنی و ذاتی آنها به کار برد؛ ۳. سرانجام وجود مشخصی که به‌عنوان نیروی خیر یا شر در نظر گرفته می‌شود که هم در انسان و هم در سطح کیهان فعال است. گفتنی است تفاوت‌هایی که به آنها اشاره شد آشکارا در متون اصلی بیان نشده‌اند و به احتمال زیاد ضرورت بیان آنها حس نمی‌شده است. از نظر نویسندگان متون زرتشتی این سه جنبه احتمالاً مربوط به یک مفهوم هستند؛ یعنی نیرویی ذهنی در افراد که همچون اندیشه‌ای کیهانی یا «انتزاعی» عمل می‌کند و اساساً شیوه‌ای جدید برای توصیف آن چیزی است که نزد زرتشتیان وجودی حقیقی دارد.

بررسی مشابهی را می‌توان درباره همین مفهوم در آثار یهودی دوره مورد بررسی انجام داد و مشاهده کرد که این مفهوم با اصطلاح عبری ruah یا اصطلاح یونانی pneuma بیان شده است. شباهت در ساختار معنایی و کاربرد مفهوم آن کاملاً شایسته توجه است. ظاهراً تقابل میان مینوگ و گیتیگ و معنای پیچیده مینوگ همان‌گونه که بیان شد، عمیقاً ریشه در ایران دارد و حتی می‌توان بیان کرد که متعلق به نخستین لایه‌های تفکر ایرانیان است؛ چون مفهوم مینیو با تمام پیچیدگی معنایی‌اش از پیش در گاهان موجود

بوده است و همان‌گونه که تضاد میان دو اندیشه مینوگ و گیتیگ، کلیدی برای فهم واژگان دینی ایران زرتشتی است، می‌توان با اطمینان کامل چنین تصور کرد که این مفهوم، ویژگی خاص اندیشه دینی ایران در زمان زرتشت پیامبر بوده است. اصطلاح یهودی-مسیحی *ruah / pneuma* نیز تحت تأثیر اندیشه گنوسی به وجود آمده است و در دوره‌ای نسبتاً متأخرتر، دلالت ضمنی بیشتری بر سطح عالی‌تر هستی نزدیک به الوهیت دارد و در تضاد با ماده است که بر فساد و شرارت دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد تمام اینها با لایه‌های ادبیات یهودی دوره‌ای که ما از آن بحث می‌کنیم، بیگانه‌اند.

نه تنها در سطح ساختار ذهنی بین مفهوم «روح» در یهودیت و نوشته‌های زرتشتی شباهت‌هایی وجود دارد بلکه در برداشت ادبی مضامین نیز همانندی‌هایی وجود دارد. در ادبیات هر دو دین گرایش نسبت به ساماندهی این ارواح خیر به شیوه‌ای مشابه در برابر ارواح شر وجود دارد. گرایش به ساماندهی ارواح به این شکل، هیچ‌گونه شباهت نزدیکی با خاورمیانه باستان ندارد، هرچند ممکن است شباهت‌هایی با هند بودایی داشته باشد.

خلاصه کلام اینکه ظاهراً نام دیوی در متون یهودی از دین زرتشتی گرفته شده است: این دیو ایشمه (*aēšma*) ایرانی است که ممکن است با عنوان کلی خود ایشمه — دیو، یعنی دیو خشم، نامیده شود، هرچند این ترکیب در واقع اثبات نشده است. این دیو در متن یونانی کتاب توبیت تحت عنوان اسمودیوس (*Asmodaios*) شناخته شده است و نیز در سطح عمومی ادبیات خاخامی به صورت اشمدای (*Ashmedai*) بر جای مانده است.

۴-۳. تقدیر، تقسیمات جهان و زمان

اغلب گفته می‌شود که دین زرتشتی بر پایه آزادی اراده و گزینش آزادانه فرد قرار گرفته است؛ و این مطلب در تضاد است با روحیه تقدیری‌ای که بر نوشته‌های یهودی حاکم است و بیشتر گمان بر این است که این عقیده تحت تأثیر دین زرتشتی است. این حقیقت که *گاهان* و *اوستای* متأخر حاوی سرودهایی هستند که فعل «برگزیدن» و «انتخاب کردن» را به نحو بارزی به کار برده‌اند، بیانگر پیروی یا پذیرش ایمان است. اما این نحوه کاربرد لزوماً اشاره به آزادی در انتخاب ندارد. دو مینیوی ازلی از آغاز و برای

همیشه (در نوشته‌های ساسانی متأخر آشکارا گفته می‌شود که آغازی ندارند) به دو اصل مطلق سر سپرده‌اند که مظهر آن هستند؛ یعنی هر کدام راه خود را برمی‌گزینند یکی راستی و دیگری دروغ را. اما ممکن است گفته شود که فعل «برگزیدن» در چنین زمینه‌ای تلویحاً بیانگر عملی نیست که از بررسی و ارزیابی احتمالات، آن‌گونه که اصطلاحات را درک می‌کنیم، باشد. ممکن است به نظر برسد که این فعل بر پذیرش از صمیم قلب دلالت می‌کند، یعنی نگرشی که فرد در واقع از آن پیروی می‌کند، یعنی یک تعهد ارادی، که درست مخالف کسی است که از روی اجبار تکلیفش را انجام می‌دهد و یا در یک چهارچوب مبهم ذهنی قرار دارد. اما نه در *اوستا* و نه در ادبیات متأخرتر زرتشتی هیچ اشاره‌ای به این مطلب وجود ندارد که ممکن است به تغییر کیش فرد کاملاً شرور یا تغییر در انتخاب دیوها، افراد شرور یا حیوانات موذی، امیدوار باشیم. در دین زرتشتی گناهکاران باید وادار به توبه شوند و مجبور شوند تا راه خود را تغییر دهند؛ و از مؤمنان خواسته می‌شود که دائم برای حفظ ایمان خود بکوشند تا جایی که کاملاً درستکار و سزاوار پاداش شوند؛ و عمل تعیین‌کننده مبارزه با دیوها و نیروهای شر را به نحو احسن به انجام رسانند. در چنین شرایطی است که مفهوم انتخاب معنا پیدا می‌کند و با اعتباری برابر برای دو مینیوی اصلی نیز به کار برده می‌شود که نه تنها هستند آنچه هستند، بلکه خود انتخاب کرده‌اند که این‌گونه باشند. به همین ترتیب گفته می‌شود که گاو یکتا آفریده که شخصیتی بزرگ در *اوستا* است، نگهبان خود را «برگزیده است» و دوباره به نظر می‌رسد که این نوع استفاده در وهله اول به اختیار خود [گاو] اشاره می‌کند یعنی پذیرش از صمیم قلب حفاظتی که به او واگذار شده است. از متون فارسی میانه آنجایی که درباره مسائل آزادی اختیار و سرنوشت به‌طور آشکار بحث می‌شود، این‌طور به دست می‌آید که حوزه اختیار آزاد بسیار محدود است. تقسیم‌بندی خویشکاری‌های انسان به پنج مقوله یعنی سرنوشت، عمل، خو، سرشت و وراثت محدود می‌شود. به نظر می‌رسد بشر هیچ‌گونه نظارتی بر سرنوشت (که معاش، همسر، فرزندان و غیره را تعیین می‌کند)، «خو» (جایی که خویشکاری‌های طبیعی جسمانی به آن تعلق می‌گیرد)، «سرشت» (که ویژگی‌های ذاتی انسان را تعیین می‌کند) و «وراثت» (که قوای عقلانی از آن مشتق می‌شوند) ندارد. تنها عمل باقی می‌ماند که تعیین می‌کند چگونه فرد، خواه درستکار یا شریر، تکالیف دینی و وظایف طبقه اجتماعی خود را به

انجام می‌رساند. بنابراین فقط عمل فرد است که او را از دیدگاه سرسپردگی دینی و وفاداری به تعهدات اجتماعی‌اش، طبقه‌بندی می‌کند (Shaked, 1979: VI). ظاهراً این اندیشه مغایر با دیدگاه فرقه‌گرایانه قمران نیست، علی‌رغم تأکید بسیاری که در نظام‌نامه و طومارهای شکرگزاری، بر سرنوشت شده است. اگر بپذیریم که دیدگاه‌های فرقه‌گرایانه قمران درباره مسئله آزادی فردی در اصل با دیدگاه‌های رسمی زرتشتی تفاوت دارد، فقط دیدگاهی را نادیده گرفته‌ایم که پیش‌تر علیه این فرضیه که فرقه‌های قمران به برخی دیدگاه‌های زرتشتی بسیار نزدیک بودند، استفاده می‌شد. اما مضمون مرتبگی که بر اساس آن، این امکان فراهم می‌شود که به بخش نسبتاً اساسی بحث اشاره کنیم، سرنوشت جهان است. از دیدگاه زرتشتیان، سرنوشت جهان با عمل آفرینش، با خویشکاری اختصاص‌یافته به جهان در آفرینش، با قصد و هدف آفریننده جهان، و با شرایط نزاع بین دو نیرو که آفرینش را به ارمغان می‌آورند، تعیین شده است. بخش عمده طرح اولیه که سرنوشت جهان را رقم می‌زند، مفهوم توالی قطعی زمان‌ها است. طول این جهان هستی، همچون اندازه هر یک از دوره‌های اصلی، دقیقاً از پیش تعیین شده است. طول عمر جهان به‌طور ثابت به دوازده هزار سال یا نه هزار سال تقسیم شده است و این مجموعه از واحدهای سه هزار ساله تشکیل شده‌اند که دوره کنونی در پایان سه هزار ساله آخر قرار دارد. دیدگاه‌های یهودی به‌روشنی و صراحت آنچه در نوشته‌های ایرانی آمده است نیستند، ولی یهودیان تقسیم‌بندی تاریخ جهان به دوازده بخش را دارند و دیگر تقسیمات تاریخ جهان مانند مفهوم دوره‌های چهارگانه جهان نیز کاملاً در دین آنها رواج دارد.

در اینجا طرز تفکری داریم که ظاهراً نه فقط مختص به ایران است بلکه به لحاظ منطقی نیز با دیگر اندیشه‌های ایرانی مرتبط است. دنیای مادی برای هدفی خاص - یعنی به‌عنوان عرصه نبرد میان اهوره‌مزدا و رقیبش اهریمن - خلق شده است و زمانی که هدفی که برای آن خلق شده بود کامل می‌شود، مجبور است به پایان خویش برسد. این جنبه از آفرینش دوگانه است، جنبه دیگر آن توسط جهان ناپیدا یا مینوگ (mēnōg) نشان داده می‌شود. فرجام‌شناسی نه‌تنها پیروزی نهایی را به ارمغان می‌آورد بلکه هماهنگی تازه‌ای را میان مینو و گیتی به هنگام بازسازی جهان به وجود می‌آورد. اگرچه این مجموعه مفاهیم تنها در ادبیات متأخر

زرتشتی به وضوح دیده می‌شوند و این ادبیات در شکل کنونی اش کهن‌تر از دوره پس از ساسانیان نیست، با این حال، دلیل بسیار نیرومندی وجود دارد که فرض کنیم این مفاهیم در ایران و در زمانی متقدم‌تر وجود داشته‌اند. کارکرد فرجام‌شناسانه در اینجا عقیده‌ای مستقل نیست که هر کس بتواند با رفتاری خودسرانه کم و بیش به آن استناد کند، اما بخشی از طرح آفرینش این است که چرخه فرجام‌شناسی را به پایانش نزدیک کند.

این اندیشه‌ها به تفکر زرتشتی درباره زمان - درون‌مایه اصلی گزارش‌های فارسی میانه در باب آفرینش - بسیار نزدیک هستند. پس درمی‌یابیم پیش از آنکه جریان آفرینش آغاز شود هیچ زمانی به جز زمان بی‌کران (zamān ī a-kanārag) وجود نداشته است. اورمزد با هدف آفرینش، زمان کرانه‌مند (zamān ī kanāragōmand) را می‌آفریند که تقسیم‌بندی‌های درونی دارد و این چیزی است که به «زمان دیرنگ خدای» (zamān ī dērang xwadāy) مشهور است. آفرینش این زمان نه‌تنها برای هستی جهان مادی که هم گذرا و هم آنی است، ضرورت داشت بلکه به دلیل خود آفرینش جهان مادی نیز که عرصه نبرد میان خیر و شر است لازم و ضروری بود. کاربرد جهان مادی این بود که میدان نبردی برای خیر و شر فراهم شود تا بین آنها جنگ در گیرد و در محدوده زمانی که آفریدگار آن را مقرر کرده است پیروزی نهایی خیر بر شر محقق شود. بخش دیگر این قضیه به معنای نبرد بی‌پایان و بدون نتیجه خواهد بود.

ادبیات یهودی، این مفهوم عجیب دو زمان - همانند آنچه در ایران از مفهوم دو جنبه هستی مادی و معنوی وجود دارد - و نیز دو مفهوم فضا را از ایران وام گرفته است؛ هرچند به نظر می‌رسد که از شهرت زیادی برخوردار نیستند و تنها در کتاب معروف اسلاوی حنوخ آورده شده‌اند.^۳ همان‌گونه که این مفاهیم یکی از بارزترین موارد وام‌گیری به حساب می‌آیند، ممکن است فرصت مناسبی برای ما فراهم شود تا این اندیشه را به دوره‌ای پیش‌تر از اثبات آن در خود ایران، جایی که این مفاهیم دیگر یافت نمی‌شوند یعنی قبل از کتاب‌های فارسی میانه پی‌گیریم. کتاب اسلاوی حنوخ شامل بن‌مایه‌های دیگری است که از ایران باستان به وام گرفته شده‌اند: از قبیل آفرینش جهان از مرحله ناپیدا یا مینوگ (mēnōg) به پیدا یا گیتیگ (gētīg)، آفرینش انسان از دو عنصر، و اندیشه روح حیوانات.

۴-۴. فرجام‌شناسی

در زمینه اندیشه‌های فرجام‌شناختی، با چشمگیرترین موارد مشابهت میان ایران باستان و آثار یهودی مواجه می‌شویم. از آنجایی که بیان روشنی که از ساختار فرجام‌شناسی زرتشتی در اختیار داریم تنها در متون متأخر فارسی میانه هستند و اوستا فقط شامل برخی نکته‌های پراکنده درباره شمار محدودی از مفاهیم فرجام‌شناختی می‌شود، دشواری‌های گاه‌شماری در اینجا سنگین‌تر به چشم می‌آیند.

اما امکان ندارد که چنین مجموعه‌ای از اندیشه‌های پیچیده و در هم تنیده دو فرهنگ دینی به‌طور مستقل از یکدیگر وجود داشته باشند. در واقع یافتن روشی که با آن، با درجه خاصی از صراحت تعیین کنیم که کدام یک از این دو فرهنگ، نخست ساختار فرجام‌شناسی‌اش را شکل داده امری شایسته و ضروری است، و آنچه در زیر می‌آید پیشنهادی در باب این موضوع است. مسائلی از قبیل پیچیدگی، نبود انسجام و وجود تناقض‌های آشکار در طرح‌های فرجام‌شناسانه ایران و یهودیت کاملاً قابل توجه هستند. بسیاری از وقایعی که فرد پس از مرگ آنها را تجربه می‌کند، مانند مواجه شدن با پل صراط، و ارزیابی اعمال، و قضاوت و داوری آنها در گزارش‌های فرجام‌شناسی جهان بارها تکرار شده‌اند. با اینکه ممکن است برای چنین اندیشه‌هایی طبیعی باشد که با شیوه‌ای نسبتاً ناسازگار و با انتقال برخی بن‌مایه‌ها از یک محدوده به محدوده‌ای دیگر و با تکرار آنها در هر دو مکان، شکل بگیرند با این حال شباهت‌های میان آخرت‌شناسی یهود و ایران نه‌تنها در استفاده از درون‌مایه‌ها بلکه در عدم انسجام آشکار آنها نیز جالب توجه است.

دیدگاه ایرانی نسبت به دو جنبه هستی - یعنی وجه ناپیدا، غیر مادی یا مثالی (mēnōg) و وجه مادی (gētīg) - در اینجا به فهم ساختار فرجام‌شناسی کمک می‌کند. مینو هم از نظر زمانی و هم به لحاظ منطقی پیش از مرتبه گیتی قرار دارد ولی این دو در کنار هم قرار می‌گیرند. هر دو به‌طور جداگانه همچون دو مرتبه متفاوت وجودی در دو ساحت جداگانه در کنار هم قرار دارند ولی با جهان محسوسات که ما در آن زندگی می‌کنیم آمیخته‌اند. این دیدگاه بسیاری از جزئیات آخرت‌شناسی ایران باستان را تبیین می‌کند. بر اساس کتاب‌های پهلوی عمل آفرینش طی دو (یا سه مرحله) به انجام رسیده است: عالم نخست به صورت مینویی و سپس از گیتی به مینویی و سرانجام به صورت

گیتی آفریده می‌شود. مرتبه مینویی همچون نمونه‌ای برای مرتبه گیتی است. بنابراین در ساحت فردی وجود بشری، درست به نظر می‌رسد که بگوییم انسان‌ها در مرتبه مینویی قرار دارند؛ همچون ارواح منفردی که فروشی (fravaši) نامیده می‌شوند، پیش از اینکه در جهان مادی خلق شوند. در فرجام‌شناسی فردی، هنگام مرگ، انسان به مرتبه مینویی - جایی که حسابرسی و داوری اعمال زمینی او صورت می‌گیرد - بازمی‌گردد. برای جهان نیز فرایندی مشابه در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی جهان با ساختار کنونی‌اش نابود می‌شود و موضوع لحظه فرجامین جهان به واسطهٔ مکاشفه ثبت می‌شود. هنگامی که آخرالزمان فرامی‌رسد عمر جهان به پایان نمی‌رسد و به حالت و مرتبه مینویی بازمی‌گردد؛ بلکه هستی مادی‌اش به صورت تعدیل‌شدهٔ دیگری ادامه می‌یابد. هنگام رستاخیز ساکنان پیشین زمین دوباره بدان بازمی‌گردند. حسابرسی فرجامین صورت می‌گیرد و انسان‌ها از طریق داوری و آزمون‌های سخت تطهیر می‌شوند و با نابودی مرگ و تولد، جاودانه می‌شوند. مرحله نهایی زندگانی آرمانی با بالارفتن زمین و نزدیک شدن به ستارگان، حاصل می‌شود. دو ساحت مینویی و گیتی در هم می‌آمیزند و دوگانگی که در اثر وجود شر ایجاد شده بود برای همیشه از بین می‌رود.

در این گزارش ساده‌شدهٔ رویدادهای آخرت‌شناختی، تعبیر وقایع به‌عنوان بخشی از داستان ارائه شده است و عیناً همانند متون اصلی نیست. اما با این تفسیر فرد می‌تواند ساختار و انسجام درون‌مایه‌های اصلی فرجام‌شناسی ایرانی را ببیند و پی‌برد که تا چه حد به تأثیر متقابل میان مفاهیم همزاد مینوگ و گیتیگ نزدیک هستند. هرچند وقایع و عناصری که برای این تعبیر لازم هستند بیشتر در کتاب‌های فارسی میانه مطرح شده‌اند، اما ممکن است ادعا شود که چنین انسجامی نشانهٔ خاستگاه این ساختار فرجام‌شناسانه در ایران است. احتمال زیادی دارد که این عناصر تشکیل‌دهنده در اصل به هم تعلق نداشته باشند، اما امکان دارد انسجام خود را از طریق خویشکاری خود به‌عنوان بخشی از ساختار فرجام‌شناسی به دست آورده باشند. در آثار یهودی بسیاری از عناصر مشابه یافت می‌شود، در حالی که فاقد ساختار اصلی هستند و ممکن است نتیجه قطعی این باشد که شاهد تحول بنیادینی در نظام ایرانی هستیم، بر خلاف یهودیت که عناصر مشابه با حالتی کم و بیش درهم‌ریخته و بی‌هدف وجود دارند. این بن‌مایه‌های فرجام‌شناسانه قطعاً پاسخ‌گوی نیازی بوده‌اند و متناسب با حالتی رایج و متداول در یهود

درآمده‌اند. اما امکان دارد که در آنجا به صورت سازمان‌یافته، بسط نیافته باشند. این مقایسه می‌تواند به این بحث بینجامد که عناصر خاصی از نظام فرجام‌شناسی ایران باستان - که بخشی از مفهوم عمیق‌تر را تشکیل می‌داد - اتخاذ و با نیازهای یهودیت وفق داده شده‌اند.

در میان درون‌مایه‌های آخرت‌شناسانه‌ای که در یهودیت و ایران وجود دارد چندین مورد مشابه که برخی از آنها بسیار به هم شبیه هستند مشاهده شده است. به هر حال می‌توان دید که برخی مضامین فرجام‌شناسی تا حدودی در آیات کتاب مقدس یافت می‌شوند که می‌توانند در یک مفهوم فرجام‌شناسانه بسط یابند. همچنین این فرآیند می‌بایست چیزی باشد که یک سنت موجود، به‌جای سنتی بیگانه که به‌طور اتفاقی اخذ شده است، بتواند با آن وفق پیدا کند تا حالتی جدید را بیان کند. این باور زرتشتی که روح فرد مرده تا سه شبانه روز پس از مرگ، از نزدیک بدن دور نمی‌شود در وصیت ابراهیم و جای‌جای ادبیات یهود انعکاس یافته است. برخی جزئیات رستاخیز مانند این مفهوم که اجزای جداگانه بدن از عناصر خاص جهان باز یافته می‌شوند مفهومی اصلی در ادبیات زرتشتی به حساب می‌آید. صحنه‌های شورانگیز ملاقات آنانی که از مردگان برخاسته‌اند نیز در ادبیات ایران و یهود مطرح شده است.

به نظر می‌رسد اندیشه رستاخیز عمومی انسان‌ها با بدن جسمانی خویش، برای داوری اعمالی که در زمان حیات انجام داده‌اند، در اثر ارتباط با ایران شکل گرفته باشد. گویا باور قدیمی تری (اشعیا ۲۶: ۱۹؛ دانیال ۱۲: ۲-۳) وجود داشته که به رستاخیزی خاص اشاره داشته است و امکان دارد که آن اندیشه در اصل یهودی بوده باشد یا نباشد.

خاستگاه‌های آموزه‌های مربوط به شخصیت آدم یا پسر آدم موضوع قابل تأملی بوده است، اگرچه به شباهت‌هایی با شخصیت ایرانی کیومرث که نخستین انسان در اسطوره‌شناسی زرتشتی است، اشاره شده است، اما این اشارات ظاهراً مبهم و تا حدودی دوپهلو هستند. اگر اینجا عناصر خارجی با اندیشه‌های سنتی یهود در هم آمیخته باشند، شناسایی آنها کاری دشوار خواهد بود.^۴ برخی جنبه‌های دیگر فرجام‌شناسی یهودی به‌ویژه در کتاب اول حنوخ، ممکن است در واقع از اندیشه‌های یونانی در باب خاستگاه اورفه‌ای - که آنها نیز ممکن است برخی تأثیرهای ایرانی را در

دوره‌ای پیش‌تر جذب کرده باشند - مشتق شده باشند. به نظر می‌رسد اینها موضوعی در ارتباط با اندیشه شئول (Sheol) یعنی جایگاه مردگان که در آنجا جزا و پاداش به گناهکاران و درستکاران داده می‌شود و حالت میانی پس از مرگ و پیش از رستاخیز است، باشند. برخی جنبه‌های آموزه‌های نزول فرشتگان و ازدواج فرشتگان و انسان‌ها نیز به نظر می‌رسد از اندیشه‌های یونانی اخذ شده‌اند (Glasson, 1961: I). اندیشه آتش فرجامین نیز احتمالاً خاستگاه ایرانی ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد به چالش کشیدن این مسئله که بخشی از تحولات دینی یهود در دوره دوم معبد در اثر برخورد با یکی از فرهنگ‌های رایج آن دوره، یعنی ایران، شکل گرفته است، کاری بیهوده باشد. البته ممکن است نسبت به گستره و اهمیت این ارتباطها اختلاف‌نظرهایی وجود داشته باشد و همچنین نسبت به اینکه آیا باید بیشتر به تحولات بومی، نقشی ویژه داد و یا به پذیرش ویژگی خارجی یک فرهنگ توجه کرد. به نظر نمی‌رسد که بسیاری از شباهت‌ها به‌طور مستقل شکل گرفته باشند و علی‌رغم دشواری‌ها در تعیین زمان مدارک گردآوری شده، ممکن است کاملاً احساس شود که در اغلب موارد مشابه، زادگاه اندیشه‌ها ایران است. نشان دادن اینکه چگونه ارتباط‌های میان یهودیان و ایرانی‌ها به این‌گونه صورت گرفته، در حالی که آگاهی نسبت به دغدغه‌های متداول دینی شاید بیشتر در فلسطین و محیط اطراف آن و نه در ایران رایج بوده است کاری به مراتب سخت‌تر خواهد بود. پرسش مشابهی که ممکن است در همین زمینه به وجود آید این است که چگونه باید این واقیعت را توضیح داد که تحولات دینی در دین یهود، که ظاهراً به ارتباط با ایران اشاره دارد، به دوره‌ای بسیار متأخرتر از دوره حاکمیت ایران و تسلط آن بر فلسطین، گواهی می‌دهد؛ زیرا در واقع این تحولات محصول دوره یونانی‌مآبی در فلسطین است.

پاسخ به این مسائل با این فرض که فرمانداران هخامنشی در فلسطین و هر جای دیگر احتمالاً حاملان اندیشه‌های دینی در میان مردم سرزمین‌های دیگر نبوده‌اند، امکان‌پذیر است. بی‌گمان درست است که بگوییم خط مشی رسمی حکومت ایران در دوره هخامنشی، تحمیل فرهنگ زرتشتی یا دیگر ویژگی‌های فرهنگی ایرانی در بین

افراد بیگانه نبوده است. بهترین منطقه برای خلق پاسخ یا واکنش یهود به فرهنگ ایرانی ممکن است ایران و بین‌النهرین باشد که یهودیان در میان جمعیت انبوه ایرانی می‌زیستند؛ و ممکن است حاملان احتمالی این مجموعه اندیشه‌های جدید، آن دسته از یهودیانی باشند که در دوره پراکندگی (دیاسپورا)، با برادران خود در فلسطین به واسطه زیارت و مهاجرت ارتباط دائمی داشته‌اند. ممکن است آسیای صغیر که در دوره هخامنشی مستعمره‌نشین‌های ایرانی بسیاری را به خود دیده است، گزینه احتمالی دیگر باشد. به نظر می‌رسد محتمل‌ترین دوره برای شکل‌گیری این تحول‌ها، دوره یونانی‌مآبی باشد؛ چراکه در این دوره شرایط کلی فرهنگی در معرض جذب اندیشه‌ها از جانب شرق و عجایب مشرق زمین بوده است. ممکن است تصور شود که عقاید جدید یهود در فلسطین و محیط اطراف آن شکل گرفته باشد، اما امکان دارد برخی انگیزه‌ها برای استفاده از مضامینی که در آن لایه از ادبیات یهود برای اولین بار مطرح شده‌اند توسط یهودیانی که از ایران و بین‌النهرین آمده بودند، ایجاد شده باشد. در این زمینه کاملاً با اهمیت به نظر می‌رسد که مضامین دینی خاص ایرانی که کتاب‌های یهودی به آنها گرایش دارند بر تعدادی از آثار مانند وصایای مشایخ دوازده‌گانه (به‌ویژه لاوی، دانیال، نفتالی، آشر و بنیامین)، حنوخ (حنوخ اسلاوی) و نظام‌نامهٔ جامعهٔ قمران، متمرکز شده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد کتاب‌های دیگری نیز وجود داشته باشند که در برخی عقاید با این آثار سهیم باشند که بیانگر نشئت‌گیری آنها به صورت غیرمستقیم از ایران است.

پی‌نوشت

۱. برای برداشتی کلی از این مسائل می‌توان آثار زیر را برگزید:

W. Bousset, *Die religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter*, 3rd end., rev. H. gressmann (Tübingen, 1926); E. Stave, *Über den Einfluss des Parsimus auf das Judentum* (Harlem, 1898); D. Winston, 'The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence', *HR*, 5 (1965-66), 183-216; J. R. Hinnels, 'Zoroastrian Influence on the Judaeo-Christian tradition', *JCOI*, 45 (1976), 1-23.

۲. برای آگاهی بیشتر می‌توان به آثار زیر رجوع کرد:

Grundriss der Iranischen Philologie (Strassburg, 1896-1904), II, PP. 1-120 (articles by K. F. Geldner, F. H. Weissbach, E.W. West); J. C. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier* (Leipzig, 1956), 1-66 (articles by I. Gershevitch and M. Boyce).

۳. مقایسه کنید با:

S. Pines, 'Eschatology and concept of Time in the Slavonic Book of Enoch', in *Types of Redemption, Studies in the History of Religions, Supplements to Numen*, 18, ed. R. J. Z. Werblowsky and J. C. Bleecker (Leiden, 1970), PP. 72-87, and Winston, *HR*, 5 (1965-66), 197-8.

۴. مقایسه کنید با:

Russel, *jewish Apocalyptic*, PP. 315ff, 346ff. Of the extensive literature on the subject one may mention only R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3rd edn.; (Leipzig and Berlin, 1927); O.G. von Wesendonk, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung* (Hannover, 1924); C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man* (New York, 1927); a critical summary of the discussion in C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961).

کتاب‌نامه

- Grundriss der Iranischen Philologie* (1896-1904), II, PP. 1-120 (articles by K. F. Geldner, F. H. Weissbach, E.W. West), Strassburg.
- J. C. Tavadia (1956), *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig, 1-66 (articles by I. Gershevitch and M. Boyce).
- J. W. Swain (1940), 'The Theory of the four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire', *ClassPhil*, 35, 1-21.
- D. Flusser (1972), 'The Four Empires in the Fourth Sybil and in Book of Daniel', *ISO*, 2, 148-75.
- J. Darmesteter (1893), *Le Zend Avesta*, III, Annales de Musee Guimet, 24, Paris. PP. v-cvii.
- L. H. Mills (1906), *Zarathushtra, the Achaemenids and Israel*, Chicago, and other works by the same author. J. Duchesne-Guillemin (1962), *La religion de l'Iran ancien*, Paris, PP. 257ff,
- J. Duchesne-Guillemin (1958), *The western Response to Zoroaster*, Oxford.
- M. Boyce (1975), *A History of Zoroastrianism*, Leiden.
- W. B. H. Henning (1951), *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, London.
- M. Smith (1963), 'II Isaiah and the Persians', *JAOS*, 83, 415-21.
- M. Gaster (1908-26), 'parsiism in Judaism', *Encyclopedia Of Religion and Ethics*, Edinburg, 9, pp. 637-40.
- Russel, *Jewish Apocalyptic*, PP. 315ff, 346ff.
- R. Reitzenstein (1927), *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3rd edn., Leipzig and Berlin.
- O.G. von Wesendonk (1924), *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung*, Hannover.
- C. H. Kraeling (1927), *Anthropos and Son of Man*, New York.
- C. Colpe (1961), *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen.
- S. Pines (1970), 'Eschatology and concept of Time in the Slavonic Book of Enoch', in: *Types of Redemption, Studies in the History of Religions, Supplements to Numen*, 18, ed. R. J. Z. Werblowsky and J. C. Bleecker, Leiden.
- W. Bousset (1926), *Die religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter*, 3rd edn., rev. H. Gressmann, Tübingen.
- E. Stave (1898), *Über den Einfluss des Parsimus auf das Judentum*, Harlem.
- D. Winston (1965-66), 'The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence', *HR*, 5, 183-216.
- J.R. Hinnels (1976), 'Zoroastrian Influence on the Judaeo-Christian tradition', *JCOI*, 45, 1-z3.

