

معمای توحید زرتشتی

سید مجتبی آقایی*

اشاره

در میان مناقشه‌های گوناگون که دربارهٔ دین زرتشتی کرده‌اند، از دیرباز، موضوع توحید دارای جایگاه ویژه‌ای بوده است. این موضوع نه تنها دین‌پژوهان را به خود مشغول داشته است، بلکه همچنین زبان‌شناسان، تاریخ‌نگاران، اهل کلام و اسطوره‌پژوهان هم به آن بسی پرداخته‌اند. اما دستاورد همهٔ کوشش‌ها و کوشش‌ها، پدیداری انبوهی از نظریه‌های متضاد و سردرگم‌کننده بوده که دامنه‌شان از باور به شرک مطلق تا توحید ناقص، و از ثنویت تا توحید ناب متغیر است.

این امر، در جای خود، سخت شگفتی‌آور می‌نماید؛ چه، با وجود همهٔ اختلاف‌های پژوهندگان، توحید در دین زرتشتی صورت یا ماهیت یک «معا» را نداشته و به خودی خود، برای یک دین‌آگاه زرتشتی مایهٔ دغدغه یا دل‌مشغولی نمی‌بوده است. این معنا، از اینجا و به سادگی اثبات می‌گردد که دعوی توحید یا شرک در کلام زرتشتی ریشه‌ای درون‌دینی یا بنیادی ندارد؛ و آنچه در منابع زرتشتی راجع به این موضوع دیده می‌شود، واکنش‌های علمای زرتشتی در برابر باورهای مطرح در سایر ادیان یا ردیه‌های پیروان آنها بوده است.

مقدمه

نوشتار حاضر، یک بررسی آسیب‌شناختی است که زرتشت‌پژوهی را به‌ویژه در محدودهٔ

* پژوهشگر ادیان ایران باستان.

نظریه‌های مختلف درباره توحید و از منظر باورهای نادرست و سنت‌های گمراه‌کننده، مورد کاوش قرار می‌دهد. در این کار، توصیه ارزشمند ژاکوب دوشن گیمن را مورد نظر قرار می‌دهیم که مطالعه تاریخ بررسی‌های غریبان درباره دین زرتشت را نه از منظر مسیر رشد و روند ترقی این بررسی‌ها، بلکه از لحاظ چگونگی افکار و عقاید و داوری‌ها ضروری دانسته و چنین افزوده است: «هرچه بیشتر نسبت به [این] نظریات و فرضیات از لحاظ پایه و اساس تعصب و گمراهی شک می‌کنیم، بیشتر خواهان شناختن درست آنها می‌شویم و مشتاق دنبال کردن آنها تا سرچشمه و یافتن آن وضع روحی و فکری‌ای که خاستگاه و منبع این افکار شده، می‌گردیم.»^۱

بر این اساس و به عنوان مقدمه‌ای ضروری، نخست به واری انتقادی تاریخ زرتشت پژوهی در اروپای چند سده اخیر می‌پردازیم؛ چه، با این مرور، نکاتی بسیار مهم و کارساز عیان می‌شود که نه تنها چگونگی تبدیل موضوع توحید در دین زرتشت به یک معما را قابل درک می‌کند، بلکه عموم مباحث زرتشت‌شناسی را نیز متأثر می‌سازد. متأسفانه، به دلیل مجال اندکی که یک مقاله به‌دست می‌دهد، در اینجا جز درنگی گذرا بر این تاریخ ممکن نیست:

۱. پگاه تیره و تاریک اروپاییان زرتشت را از دوران بسیار کهن و به‌عنوان مُغ اختراماری که فیثاغورث شاگردش بوده، فلسفه افلاطون از آموزه‌های او سرچشمه گرفته و نیز پیشگویان کلدانی با او ربطی داشته‌اند، می‌شناختند.^۲ اما در پیامد گزارش‌های جسته و گریخته سیاحان اروپایی از بقای معدودی از پیروان زرتشت در ایران و هند، توجه محافل علمی و دینی اروپایی به این دین جلب شد؛^۳ و به‌تدریج از حوالی قرن شانزدهم، گفت‌وگوهایی در مورد کهن‌تر بودن زمانه زرتشت به نسبت موسی و نیز ربط دین پیامبر ایرانی با مسیحیت و یهودیت به میان آمد که تا مدت‌های زیادی ادامه یافت.^۴

۱. ژاکوب دوشن گیمن، زرتشت و جهان غرب، ص ۱۵-۱۶.

۲. رک: امیل بن‌ونیست، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ص ۴-۷؛ کای بار، آسموسن و بویس، دیانت زرتشتی، ص ۳۹؛ زرتشت و جهان غرب، ص ۱۷-۲۰.

۳. رک: مری بویس، زرتشتیان: باورها و آداب دینی آنها، ص ۲۲۸؛ زرتشت و جهان غرب، ص ۲۱-۲۵؛ دیانت زرتشتی، ص ۳۹.

۴. رک: ژاکوب دوشن گیمن، دین ایران باستان، ص ۴۴۹-۴۵۰.

موضوع زمانه زرتشت، به باور بسیار کهنی ربط داشت که زرتشت را با ابراهیم یکی می‌پنداشت و حتی او را «ابراهیم زرادشت» می‌نامید.^۱

ربط دادن دین زرتشت به مسیحیت و یهودیت هم به یکی از باورهای آباء کلیسا راه می‌برد. آنان می‌اندیشیدند که مذاهب کفر، یا اندکی الهام یافته بودند یا اصولی را از یهودی‌گری به وام گرفته بودند؛ و تصور می‌کردند که این دو حجت، گرایش کافران به مسیحیت را آسان می‌کند. اما در سوی مقابل، کسانی بودند که در نتیجه رازآلودگی سیمای زرتشت، حتی گمان می‌کردند قبلاً را همو اختراع کرده بوده است.^۲

طبیعی است که طرح این‌گونه مسائل، زنگ خطر را برای هواخواهان متعصب مسیحیت به صدا درآورد و بلکه آنان را سخت بیم‌زده کرد؛ چه می‌گفتند که اگر همه چیز را بتوان در کتاب‌های غیرمسیحیان یافت، باید دیانت مسیحی را به این دلیل که چیزی نوین به انسان‌ها نیاموخته است، سرزنش کرد.^۳

۱. رک: همان، ص ۴۴۹. قابل ذکر است که در بیشتر فرهنگ‌های لغت کهن مانند «لغت فرس» و «برهان قاطع»، از «اوستا» به عنوان کتاب ابراهیم (و «زند» به عنوان تفسیر آن) نام برده شده است. علاوه بر منابع مذکور، جهانگردان اروپایی هم این معنا را نقل کرده‌اند. برای مثال، تاورنیه در شرح مشاهدات خود از زرتشتیان اصفهان، نقل می‌کند که آنان، پیامبر خود را «ابراهیم زراتشت» معرفی می‌کرده‌اند (رک: تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه تاورنیه*، ص ۹۵). جکسن هم گزارش کرده است که در شهر ری، ابراهیم را به‌عنوان پیامبر گبرها می‌دانستند (رک: جکسن، ابراهام ویلیامز، *ایران در گذشته و حال*، ص ۴۵۶)؛ و حتی چنین ادعا می‌کند: «بسیاری از سادات یزد که در اصل زرتشتیانی هستند که به اسلام گرویده‌اند، دو پیشوای دینی (= زرتشت و ابراهیم) را یکی می‌دانند» (همان، ص ۴۹۲). همچنین باید به وجود ردپای این باور در برخی از اشعار کهن هم اشاره کرد؛ مانند: «به باغ تازه کن آیین دین زرتشتی / کنون که لاله برافروخت آتش نمرود» (حافظ). قابل ذکر است که از این دست قرینه‌سازی‌ها در آثار نویسندگان مسلمان و به‌خصوص ایرانیان مسلمان، به فراوانی دیده می‌شود که سعی می‌کردند از این راه، روایت‌های کهن ایرانی و سامی را در هم بیامیزند. برای نمونه: «نمرود که ایرانیان او را فریدون می‌نامند، در آخر پادشاهی خود سرکشی آغاز کرد [...] گویند نمرود سه پسر داشت به نام‌های ایرج و سلم و طوس. نمرود، پادشاهی و کشور خود را به ایرج وا گذاشت و سلم را به فرماندهی فرزندان و اعقاب حام و طوس را به سالاری فرزندان زادگان یافت گماشت [...] الخ» (دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود بن وند، *اخبار الطوال*، ص ۳۲-۳۳). در عین حال، می‌توان اندیشید که مقوله «ور گرم» (= آزمون آتش) و نام پدر ابراهیم (= آزر، آذر؟)، احتمالاً کمک بزرگی به همسان‌سازی ابراهیم و زرتشت کرده است؛ و از همین رو، برخی از معاصران هم به گمانه یکی بودن ابراهیم و زرتشت، اقبال نشان داده‌اند. برای نمونه، رک: امید عطایی‌فرد، *پیامبر آریایی*، ص ۴۵۳-۴۸۲.

۲. رک: زرتشت و جهان غرب، ص ۲۲ و ۲۷، *دین ایران باستان*، ص ۴۴۷.

۳. رک: *دین ایران باستان*، ص ۴۵۰-۴۵۱.

۲. **آغاز کنکاش‌ها:** خواننده محترم توجه کند که همه مجادله‌ها و موضع‌گیری‌ها و اظهارنظرهای فوق در مجامع علمی اروپایی، هنگامی صورت می‌گرفت که هنوز نه فقط اوستا و دیگر متون زرتشتی، ترجمه یا بررسی نشده بود، بلکه حتی مجموعه‌ای یکپارچه از هر آنچه مربوط به زرتشت و زرتشتیان می‌شد، فراهم نیامده بود. نیز، مهم‌تر از همه اینها، اصولاً آن پژوهشگران اروپایی (برخلاف متکلمین مسلمان و مسیحی قرون پیشین) با زرتشتیان و دیانت آنان، مواجهه‌ای عینی و ملموس نداشتند.

در سال ۱۷۰۰ میلادی توماس هاید با گردآوردن همه مکتوبات یونانی و عربی و نیز اندکی از متون زرتشتی در دسترس، گفته‌ها و پنداشته‌های کهن درباره دین زرتشت را یکجا ارائه کرد. اصطلاح دوآلیسم را همین هاید پیشنهاد کرد و نیز توجهی خاص به زروان نشان داد که پیش‌تر شناخته شده نبود. او، در عین حال که مسیحی مؤمنی بود، کوششی آشکارا به کار بست تا با بهره‌گیری از زروان، اتهام ثنویت را از دامن دین زرتشت بزدايد و آن را - از این رو که می‌پنداشت زرتشت، شاگرد انبیای بنی‌اسرائیل بوده و به ظهور مسیح بشارت داده است - در چشم مسیحیان، بسیار پسندیده جلوه دهد.^۱

اما این کوشش با واکنش‌های تند و مخالفی مواجه شد. کسانی چون بیل و کشیش فوشر بر ضعف‌های استدلال‌های هاید درباره یکتاپرستی زرتشتیان انگشت نهاده و از رویکرد جانبدارانه او به سختی انتقاد کردند. فراموش نکنیم که در این هنگام، هنوز یادگار مبارزه همه‌جانبه کلیسا با رخنه مانویت و ثنویت آن بر جا بود و این امر، نقش خاص‌تری در رویارویی روحانیون مسیحی با دین زرتشت ایفا می‌کرد.^۲

باری، همچنان تا ارایه نخستین ترجمه از اوستا، سال‌ها باقی بود که ولتر و سایر اصحاب دایرةالمعارف هم به جمع علاقه‌مندان زرتشت‌پژوهی ملحق شدند؛ لیکن دلیل این علاقه بسیار عجیب، چیزی نبود جز حمله به مسیحیت با استفاده از این ایده که

۱. رک: زرتشتیان، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ زرتشت و جهان غرب، ص ۲۹-۳۱؛ دیانت زرتشتی، ص ۳۹-۴۰.

۲. رک: والتر برونو هنینگ، زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ص ۸۱؛ زرتشت و جهان غرب، ص ۳۱-۳۴؛ دین ایران

باستان، ص ۴۵۱-۴۵۲.

«حقیقت را می‌شود در ادیان غیرمسیحی هم یافت». سایر روشنفکران انسان‌گرای اروپایی نیز بر همین مسیر گام نهادند. برای آنان هم، دین زرتشت در حکم اسلحه‌ای بود که می‌شد از آن بر ضد استیلای کلیسا بهره جست.^۱

بالاخره در حوالی سال ۱۷۶۰ جوانی فرانسوی به نام انکتیل دو پرون که تحت تأثیر کتاب هاید، مشتاق کشف رموز دین و زبان زرتشتی شده بود، به هند رفت و پس از تحمل زحمات زیاد، داراب کومانا (از روحانیان برجسته پارسی) را واداشت تا زند اوستا را از زبان پهلوی ترجمه کند. این ترجمه در سال ۱۷۷۱ در اروپا منتشر شد.^۲

محافل روشنفکری اروپا از همان زمان عزیمت پرون به هند، امید زیادی به کوشش او بسته و با هیجان منتظر دستاوردهای سفر او بودند. اما انتشار «اوستای پرون» آنان را شدیداً سرخورده کرد؛ چه، نه فقط در آن چیزی که به کار نقد مسیحیت بیاید یافت نمی‌شد، بلکه برعکس ملاحظه متنی مملو از یادکرد ایزدان و اسطوره‌های گوناگون، دستمایه‌های جدیدتری برای حملات منتقدان دین زرتشت فراهم آورد. عاقبت، پرون که از سوی هواداران دین زرتشت به جعل متهم شده بود، در فقر مرد.^۳

با این وصف، روند معارضه فوق‌همچنان ادامه یافت. برخی دین زرتشت را به‌عنوان دینی طبیعی و منطقی که به تدریج، در نتیجه کوتاه‌فکری روحانیان، فاسد شده است، معرفی می‌کردند. در برابر، گروهی دیگر بودند که نقد و طعن بر دین زرتشت را چونان نبردی ایدئولوژیک برای دفاع از ساحت مسیحیت می‌دانستند؛ و برخلاف دسته اول، به‌ویژه، بر شرک یا ثنویت در دین زرتشت انگشت نهاده و از هر فرصتی برای حمله به آیین‌هایی چون ستایش آتش در این دین بهره می‌جستند. در این میانه، گروه دیگری هم پدیدار شدند که به جست‌وجوی ریشه‌هایی ایرانی برای مسیحیت برآمدند.^۴

۳. تحویل به زبان‌شناسی: پرده مهم و بعدی در تاریخ زرتشت‌پژوهی را زبان‌شناسان رقم زدند که به‌ویژه با کشف قرابت میان زبان‌های سنسکریت و اوستایی، ترجمه و

۱. رک: زرتشت و جهان غرب، ص ۳۵، دین ایران باستان، ص ۴۵۲.

۲. رک: زرتشتیان، ص ۲۲۹؛ دیانت زرتشتی، ص ۴۱-۴۲.

۳. رک: آبتین ساسانفر، گاتها (برگردان هفت هات نخستین و ...)، ص ۱۶-۱۸؛ دین ایران باستان، ص ۴۵۲-۴۵۴؛ دیانت زرتشتی، ص ۴۲-۴۴.

۴. رک: دین ایران باستان، ص ۴۵۲-۴۵۴؛ زرتشت و جهان غرب، ص ۳۵-۳۸.

بررسی متن اصلی اوستا را ممکن ساختند. با این کوشش‌ها، مشخص گردید که ترجمه داراب کومانا نادرست بوده است. افزون بر این، یافته‌های زبان‌شناسی این مهم را ثابت کرد که پیروان زرتشت در ایران و هند، اطلاع درستی از متون باستانی خود ندارند.^۱ صدا البته برای پژوهشگران مسیحی که سخت عادت داشتند کتاب مقدس را به‌عنوان یک سنت مداوم، منبع باورهای خود بدانند، این عدم اطلاع کافی از متون باستانی، به معنای ناآگاهی کامل از اصول عقاید و باورهای دین زرتشتی هم بود.^۲ این‌گونه، موج اشتیاق بزرگی برای «بازکشف» دین زرتشت - آن هم با اصرار بر لزوم بی‌اعتنایی به سنت زنده و موجود آن - برپا شد. پژوهشگران گوناگون، کاوش‌های دقیق‌تر در اوستا و زبان آن را پی گرفتند و کوشیدند تا عمدتاً از همین راه، رموز دین زرتشت و رازهای آموزه‌های او را بگشایند.

این‌گونه، زبان‌شناسان بسیاری (خصوصاً از وادی زبان‌شناسی تطبیقی) به دنیای زرتشت پژوهی وارد شدند. اینان، در عین حال که «دین‌پژوه» در معنای اصیل آن نبودند و سروکاری هم با زرتشتیان نداشتند، متون دینی زرتشتی را عمدتاً بر مبنای معنای واژگان و وجه اشتقاق آنها (یعنی تخصص خود) بررسی کردند و از این راه، دین زرتشت را چنان «بازشناختند» که گاه و بلکه غالباً با سنت زنده آن مغایرت داشت.

این رویکرد انتزاعی، بعدها، مورد انتقاد شدید پژوهندگان واقع شد که از جولان خیال‌پردازی‌های زبان‌شناسان به تنگ آمده بودند. از جمله آنان، می‌توان به مری بویس اشاره کرد. او گلایه‌مندانه هشدار داد: «مطالعه این متن‌های دشوار، جدا از کیشی که این متن‌ها آثار اساسی مقدس آن هستند، به این معناست که هیچ‌گونه افساری برای جلوگیری از سرکشی توسن خیال‌پژوهش‌گر در دست نباشد و محقق وسیله‌ای نداشته باشد تا به مدد آن متوجه شود اندیشه‌های ناشی از ساختمان ویژه ذهن و فکر خود را در متن‌ها منعکس نساخته است».^۳

۱. رک: دین ایران باستان، ص ۴۵۵؛ زرتشتیان، ص ۲۳۰؛ دیانت زرتشتی، ص ۴۴-۴۶.

۲. رک: زرتشتیان، ص ۲۳۰.

۳. مری بویس، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ص ۹۸.

بی تردید حق با مری بویس است؛ چه، هیچ‌یک از مترجمان برجسته اوستا و نیز بسیاری از دیگر پژوهندگانی که در دین زرتشت ممارستی کرده‌اند، علاوه بر اینکه دین‌شناس نبودند، با پیروان حی و زنده این دین هم حشر و نشری نداشته‌اند. اغلب آنان، در کنج کتابخانه‌های خود نشسته و بر اساس پیش‌فرض‌ها و دغدغه‌های مرسوم در زرتشت‌پژوهی که پیش‌تر آوردیم، به صدور نظرات مختلفی درباره دین زرتشت مشغول بوده‌اند که گاه، جز سردرگمی مطلق، حاصلی ندارند.^۱

باری، در ادامه این روند، در حوالی سال ۱۸۶۰ میلادی نوبت به زبان‌شناسی به نام مارتین هاگ رسید که برای نخستین بار، گاهان را به‌عنوان تنها بخشی از اوستا که می‌توان آن را به زرتشت منتسب کرد، جدا و معرفی نمود. هاگ که به گاهان به‌عنوان مبنایی برای بیان مجدد تعالیم زرتشت نگاه می‌کرد، مصرانه بر نگرش توحیدی در این

۱. رک: همان، ص ۹۷. مری بویس تکامل‌دهنده مکتب سنتی در ترجمه و تفسیر گاهان است که به سنن زرتشتی بیش از مناقشات دستوری بها می‌داده است. او تنها پژوهنده غربی است که «کتابخانه» را فرو گذاشت و یک سال تمام در میان زرتشتیان ساکن در شریف‌آباد اردکان زندگی کرد؛ و البته که پیوستگی و ناگسستگی سنن زرتشتی را به معاینه دریافت. در همین چارچوب، نقد جانانه او خواندنی است: «سه هزار و اندی سال پس از زرتشت، چه کسی صلاحیت بیشتری در تعبیر و تفسیر و شرح باورها و آموزه‌های زرتشت را دارد؟ پژوهشگران و دانشمندانی که در صندلی‌های راحت کتابخانه‌های خود لم داده و بر سر جزئیات دستوری گات‌ها، نیایش‌ها و دیگر ادبیات دینی زرتشتی قلمفرسایی می‌کنند، یا آن کشاورز قبا بر تن زرتشتی که در کوه‌ها و بیابان‌های خشک اطراف یزد و کرمان بیل می‌زند و کار می‌کند و عرق می‌چکاند و نیایش‌های زرتشت را زمزمه کرده و سفت و سخت، سنت‌ها و آیین‌های دین آباء و اجدادی خود را نگهداری می‌کند؟» این تعبیر گلایه‌آمیز بویس، یادآور نکته‌سنجی مردم‌شناس پرآوازه، برونیسلاو مالینوفسکی است: «اگر توانسته باشم این احساس را الهام بخشم که آشفته‌گی و هرج و مرج در قلمرو اساطیر حاکم است و به لحاظ مشاجره و مکابره باورنکردنی‌ای که میان اسطوره‌شناسان درگرفته، حس عدم اعتماد (نسبت به صحت نظریات را) برانگیزم، پس به هدفی که داشته‌ام رسیده‌ام. آن هدف عبارت است از دعوت خواننده به روی‌گردانیدن از نظریه‌پردازی‌هایی که در اطاق‌های در بسته انجام می‌گیرد و خروج (از برج عاج) برای استنشاق هوای آزاد تحقیقات قوم‌شناختی، و ذهناً و روحاً به همراه من، تجدید حیات دورانی که در قبیله‌ای ملانیزیایی در گینه‌نو زیسته‌ام. پاروزنان در خور، ضمن مشاهده بومیان، سرگرم کار باغبانی در آفتابی سوزان و پیگیری آن در کوره‌راه‌های بیشه‌زار و جنگل و بر کرانه‌های پر پیچ و خم دریا و بر تخته‌سنگ‌ها و صخره‌های ساحل است که می‌توان زندگی‌شان را شناخت و با حضور در مراسم و تشریفاتی که در خنکای غروب یا در تاریکی شب برگزار می‌شود و هم‌سفره شدن با آنان دورادور آتش است که فرصت شنیدن داستان‌هایشان را خواهیم داشت» (جلال ستاری، جهان اسطوره‌شناسی، ج ۱، ص ۱۵۵).

سروده‌ها انگشت نهاد و آن را از ثنویت موجود در آثار متأخر اوستا، مستقل فرض کرد. با این کشف،^۱ طرفداران نظریهٔ موحد بودن زرتشت، جان گرفتند؛ و مهم‌تر اینکه پارسیان هند و زرتشتیان ایران، مجالی گشاده برای رهایی از طعنهٔ منتقدان سمجی که دین آنان را به ثنویت متهم می‌کردند یافتند.^۲

اما ناگفته پیداست که با این تحول، فرضیهٔ گسست در سنت کلامی زرتشتی هم، به یک اصل بدیهی تبدیل شد و این باور مطرح گردید که پیروان زرتشت، بلافاصله پس از درگذشت او، به تحریف آموزه‌هایش دست یازیده و به چندگانه‌پرستی کهن آریایی رجعت کرده‌اند.^۳ باور مذکور^۴ که متضمن اعتقاد به انقلابی بودن آموزه‌های زرتشت به نسبت کافرکیشی قدیم آریایی هم هست، در جای خود با نقد و چالش‌هایی بسیار جدی از سوی پژوهندگانی مواجه بوده که عمیقاً به پیوستگی سنن زرتشتی

۱. صد البته این همان کشف کشافی که وانمود می‌شد، نبود! چه، در خود اوستا و نیز متون پهلوی، گاهان به‌عنوان بخشی متمایز و دارای تقدس فوق‌العاده شناخته می‌شده است. برای مثال، در اوستا، از گاهان با صفت «افزاینده و پیش‌برنده» یاد شده است که «پشت و پناه و خوراک فکری ما» و «خوراک و پوشاک روان ما» هستند. (هات ۵۵ و ۵۸) در واقع، خود اوستا همهٔ آگاهی‌های لازم دربارهٔ سرایندهٔ گاهان و نیز چند و چون دقیق و ارزش و مرتب والای آن را در بر دارد. نیز قابل ذکر است باور به اینکه از مجموعهٔ میراث مکتوب زرتشتی، فقط گاهان سرودهٔ زرتشت است، سابقهٔ بسیار کهنی دارد و این معنا به وضوح در دینکرد، منعکس بوده است (دینکرد سوم، ج ۱، ص ۱۹-۲۰).

۲. رک: زرتشتیان، ص ۲۳۷-۲۳۹؛ دین ایران باستان، ص ۴۵۶-۴۵۵.

۳. رک: زرتشتیان، ص ۲۳۰.

۴. نمونه‌هایی از این باور را در این جملات می‌توان دید: «[...] در یک رخداد، برگردان و صورتی از یک دین قدیم‌تر، به پیام اصلی پیامبر پیوند خورد و هر بخش از زردشتی‌گری، یعنی دین زرتشت پیغمبر، از آیینی باستانی به عاریت گرفته شد که این آیین خود به دورانی باستانی و بسیار دور بازمی‌گشت. بعداً، دوباره، زمانی که آیین زردشتی، در صورت اصلاح شده‌اش توسط اولین امپراطوری ایرانی پذیرفته شد، تحت اختیار طبقهٔ روحانی، یعنی مغان - که به هیچ‌رویی با آن ارتباط نداشتند - قرار گرفت» (آر. سی زنر، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ص ۱۳)؛ نیز «آیین‌های باستانی پا به پای این دین ادامهٔ حیات دادند و در زمانی خاص موفق شدند بخش توحیدی آموزه‌های پیامبر را تحلیل ببرند و محو سازند» (همان، ص ۲۱)؛ نیز «[...] هیچ دینی در مراحل اولیه‌اش، به قدر و اندازهٔ زردشتی‌گری دستخوش تحریف و دگرگونی نشده است» (همان، ص ۳۰)؛ نیز «[...] ناآگاهیم از اینکه آیا سنت زردشتی در طول مسیر مبهم خویش در خلال قرون (۱۴ قرن!) دچار قطع و گسست شده است یا نه، گسست‌هایی که چه بسا خود آن سنت را بی‌خبرتر و دست‌بسته‌تر از ما کرده باشد» (ژان کلنز، مقالاتی دربارهٔ زردشت و دین زردشتی، ص ۱۳).

باور داشته‌اند.^۱

۴. جمع‌بندی: بنا به شرح مختصری که گذشت، می‌توان به روشنی دید که زرتشت پژوهی در غرب، بر بستری بسیار آلوده به خواسته‌ها و پیش‌فرض‌ها شکل گرفته است. غریبان که با دین زرتشت به‌عنوان یک واقعیت عینی یا دینی رقیب رویارو نبودند، از روی صرف دانش پژوهی یا کنجکاوی به سراغ این دین (که جز معدودی پیرو برکنار و گمنام نداشت) نرفتند؛ بلکه از پژوهش در این دین به دنبال آمال و اهداف از پیش تعیین‌شده خود بودند؛ به واقع، دعوای آنان، بر سر میراث یهودی - مسیحی خود بود، نه ماهیت دین زرتشت؛ که بی‌گمان این رویکرد، موجب سنت‌های نادرستی در زرتشت پژوهی بوده است.

یکی از این سنت‌های نادرست، کاربرد همواره معیارهای ادیان ابراهیمی برای واری دین زرتشت است که بیش از همه، در موضوع توحید (و نیز موضوع پیوسته به آن یعنی زمان ظهور زرتشت) تجلی دارد. چه، برخلاف تمرکز بی‌اندازه و توجه خارق‌العاده‌ای که در منابع مختلف نسبت به موضوع توحید دیده می‌شود، این موضوع در کلام و سنت زرتشتی مایه دغدغه چندانی نیست؛ همچنان‌که در سایر ادیان شرقی هم این موضوع در مرکز دل‌مشغولی‌ها قرار ندارد. در نتیجه، پر واضح است که دخول به مباحث زرتشت‌شناسی از مجرای بحث توحید، آن هم بر مبنای معیارهای ادیان ابراهیمی، یک خطای فاحش روش‌شناختی است که لزوماً به نتیجه‌گیری‌های نادرستی منتهی می‌شود.

همچنین باید به فرضیه گسستگی در سنن دینی و آیینی زرتشتی (در معنای نسیان کلی یا جزئی آنها)، توجه خاصی کرد که خود، دستاوردی شوم از رویکرد خاص

۱. مری بویس که تجربه زندگی روزمره با زرتشتیان را داشت، در جای جای آثار خود به شواهد متعددی از تداوم سنت زرتشتی از زمان پیامبر تاکنون استناد کرده است که به‌راستی آموزنده‌اند. یک نمونه از کارهای استدلالی و بسیار عالی او که پیوستگی و ناگسستگی سنن کلامی و آیینی زرتشتی، از دیرباز تا امروز را در حوزه‌ای خاص نشان می‌دهد، مقاله «نقش مهر در دین زرتشتی» است. در آخرین جملات این اثر می‌خوانیم: «بی‌شک تحولات کلامی چشمگیری در جریان تاریخ طولانی دین زرتشتی حادث شده است، اما از آن تغییر و گسست بنیادی در تعلیم اصلی دین، که محققان غربی با چنین دامنه گسترده‌ای قائل به آن بوده‌اند، نشانه‌ای در دست نیست» (مری بویس، مجموعه مقالات مهر در ایران باستان، ص ۱۰۱-۱۰۴).

اروپاییان به این دین بوده است. بر اساس این فرضیه، این پژوهشگران و پیروان آنان خود را ملزم یافتند تا تاریخ و محتوای دین زرتشت را به دست خود و به نام نامی خود، از «نو» یا «دوباره» کشف نمایند؛ و در این کار، بر زبان‌شناسی به عنوان کلیدی رازگشا، تکیه‌ای افراطی نمودند.^۱

۱. این اشارات پیاپی به نقش منفی زبان‌شناسان در زرتشت‌پژوهی، به معنای انکار دستاوردهای سترگ و ارزشمند آنان نیست و نمی‌تواند بود. درست و قطعی و مسلم است که بدون کوشش‌های زبان‌شناسانی که رموز زبان اوستایی و پهلوی را دریافتند، کار شناخت دین زرتشت بر زمین می‌ماند؛ اما باید قبول کرد که دخول آنان به حیطه تاریخ و محتوای این دین، از روی تخصص و آگاهی ویژه در دین‌پژوهی نبوده است. مسئله این است که برخی از زبان‌شناسان چنان در باریکی‌های علم خود غرق شدند که بدون احساس نیاز به شواهد متقن عقلی و نقلی، از بیان استنباط‌های عجیب و غریب هم پروا نکردند. برای مثال می‌توان به این ادعای کلنز که یکی از پیروان پروپاقرص مکتب دستوری در تفسیر گاهان است، اشاره کرد که می‌گوید «به دلایلی دستوری من برآنم که گشتاسپ، پسر زرتشت بوده است» (مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی، ص ۱۰۵). اما پر واضح است چیزی که کلنز درباره رابطه پدر و پسری زرتشت با گشتاسپ می‌گوید، به این معناست که در نتیجه یک گسست ژرف و بلکه یک نسیان عمومی همه‌جانبه فراگیر، پیروان زرتشت همه چیز را درباره پیامبر خود به کلی فراموش کرده‌اند، مگر، بر حسب استثنا، نام او و اطرافیانش را. سپس بر اساس همان نام‌ها، داستان دلخواه جدیدی از زندگی او تولید و البته عمیقاً باور کرده‌اند و... الخ! اما آیا به صرف چند قاعده صرفی و نحوی که به سادگی در یک شعر عارفانه، دستخوش مقاصد شاعر-عارف می‌شوند، می‌توان چنین چیزی را گفت و بدون حتی یک گواهی مستند، کل روایت کنونی زرتشتی را به تمامی وانهاد؟! همچنین کلنز کار را به جایی می‌رساند که در جایی دیگر، اصولاً وجود شخصی به نام زرتشت را چنین متهورانه مورد انکار قرار می‌دهد: «مطالعه درباره مزدیسنا اگر خود را از دست تصور وجود بنیان‌گذاری یا پیامبری برهاند، به نتایج بسیار دست خواهد یافت. این شخص که پیوسته اسباب دردسر بوده، مانعی در راه مطالعات است و چیزی جز زیان ندارد» (همان، ص ۴۱). ماریژان موله هم از پیشگامان اندیشه تردید در وجود زرتشت است (رک: *ایران باستان*، ص ۳۹-۴۰). یکی از دلایلی که هم او و هم کلنز بر آن انگشت می‌نهند، استفاده از صیغه سوم شخص برای اشاره به زرتشت در گاهان است؛ اما سطحی بودن این استدلال آشکار است؛ خاصه با کشف اخیر پژوهندگان که خود زرتشت را سراننده «پسن هفت هات» شناخته‌اند (برای آگاهی بیشتر، رک: عالیخانی، *خرد جاویدان: مجموعه مقالات*، ص ۱۵۳-۱۵۴ و چکیده تاریخ کیش زرتشت، ص ۱۳۴-۱۴۶). اما صرف نظر از این کشف، اغتشاش موجود در ادعای کلنز و موله با مثالی بسیار ساده قابل اثبات است. حافظ می‌گوید: «غیر از این نکته که حافظ ز تو ناخشنود است / در سراپای وجودت هنری نیست که نیست» واضح است که با شیوه دستوری کلنز، این بیت به ناخشنودی حافظ از یک شخص ثالث دلالت می‌کند؛ اما کسانی که با سنن شعر عرفانی ایران آشنایی دارند، به سهولت درمی‌یابند که این ناخشنودی، متوجه خود حافظ و نفس سرکش اوست. بلکه! موضوع بسیار ساده است: اگر تنها برخی از اشعار امام‌خمینی را در دست داشتیم، آیا می‌توانستیم او را بی‌محایا معاصر با حافظ بشماریم؟!... اما برعکس، همین مثال و سبک امام خمینی در سرودن شعر، نشان می‌دهد که در یک شعر عارفانه، تمسک به شیوه و لهجه و زبان قدما، کاری معمول بوده است و شاید حتی لازم.

توحید و آسیب‌های زرتشت‌پژوهی

در سایه تاریخ پر از کاستی و لغزش زرتشت‌پژوهی، عجیب نیست که بیشتر منابعی که به توحید در دین زرتشت پرداخته‌اند، آشکارا دارای مشکلات روش‌شناختی و استنادی هستند؛ چه، این منابع معمولاً دستاورد تجزیه و تحلیلی هستند که سنخیت چندانی با کلام و محتوا و سنت زنده دین زرتشت نداشته و بیشتر دغدغه‌ها و پیش‌فرض‌های تاریخی یا شخصی نویسندگان آنها درین‌باره را منعکس می‌کنند. به همین دلیل، دستاورد بسیاری از آنها، تولید ابهام در همان موضوعی است که از اساس، آنقدر مایه اضطراب نبوده که کلام زرتشتی با تبیین آن به منصفه ظهور برسد!

در ادامه، نمونه‌هایی از این کاستی‌ها و لغزش‌ها را در دو دسته «آسیب‌های عمومی» و «آسیب‌های خاص» بررسی می‌کنیم:

۱. آسیب‌های عمومی

در زرتشت‌پژوهی، کاستی‌ها و لغزش‌هایی عمومی وجود دارند که هر یک، بر درک مقوله توحید زرتشتی اثری بسیار منفی نهاده‌اند. برخی از این کاستی‌ها و لغزش‌ها، ناشی از ناآگاهی‌ها و کژفهمی‌های رایج هستند و بسیاری، ریشه به سنت نگرش به دین زرتشت بنا به معیارهای مطرح در ادیان ابراهیمی می‌رسانند:

۱.۱. غفلت از اسطوره‌شناسی: بی‌اعتنایی به دانش اسطوره‌شناسی برای درک و فهم متون دینی سرشار از نماد و نمادپردازی، یکی از کاستی‌های عام در حوزه زرتشت‌پژوهی است (که البته اختصاص به این دین هم ندارد). چه، زرتشت‌پژوهی، درست در دوره‌ای بالید که به نظر می‌رسید هر چیز و همه چیز را باید بنا به معیارهای دانش‌های تجربی سنجد و فهمید؛ و البته که در چنین بستری، اسطوره‌های کهن و باورهای اسطوره‌ای، مرتبتی بیش از یاهو و خرافه نمی‌یافتند. مدت‌های مدید طول کشید تا ابتدا از برکت رویکرد رمانتیسیست‌ها و سپس با اهتمام مردم‌شناسان و دیگران، اسطوره‌شناسی در مقام یک دانش پر ارج برای شناخت انسان (و پدیده انسانی دین) قرار گرفت.^۱

۱. برای آگاهی بیشتر درباره سیر تکاملی دانش اسطوره‌شناسی و نیز دیدگاه‌های مطرح در آن، رک: ابوالقاسم اسماعیل پور، اسطوره: بیان نمادین، ص ۴۳-۵۷.

این امر، قطعاً یک آسیب بزرگ بوده است که متأسفانه هنوز هم آثار ناخوشایند آن ادامه دارد: از یک طرف، با ملاحظه روایت‌های اسطوره‌مندانه نصوص زرتشتی درباره آغاز و پایان جهان و نقش آفرینی ایزدان و مانند آنها، هنوز هم بسیاری از اشخاص - که اسطوره را با سخن یاوۀ بی‌ارزش یکی می‌دانند - سخن از خرافه و افسانه به میان می‌آورند؛ و نه به وجه نمادین و نه به معنای پر مغز آن روایت‌ها توجهی نمی‌کنند. نیز، از طرفی دیگر، غالباً فراموش می‌کنند که کلام دینی در هنگامه‌ای پدیدار شد که جهان‌شناخت آدمی، عمدتاً بر دریافت‌های اسطوره‌مندانه از چگونگی پدیده‌ها مبتنی بوده است.^۱ در نتیجه، در بسیاری از موارد و به غلط، با تکیه بر دانش و با مقیاس منطق علمی امروزین به بررسی گفتارهای دینی می‌پردازند و نتایجی می‌گیرند که مطلقاً درست نیستند.^۲

یک نمونه از این شیوۀ نادرست، نحوه رویکرد به گاهان است: همگان عادت کرده‌اند که به هنگام تفحص درباره توحید، آیات گاهان را چنان تجزیه و تحلیل کنند که انگار با یک متن فلسفی یا علمی مواجه‌اند. از همین رو، اجزای سروده‌های زرتشت درباره «دو مینوی آغازین» را به مانند گزاره‌های دقیق فلسفی واری می‌کنند و هیچ به یاد نمی‌آورند که زرتشت، نه یک فیلسوف، بلکه یک پیامبر بوده که عمداً با بیانی

۱. مگر از زمانی که نگرش و تحلیل علمی جای خود را - البته تا حدی - در زندگی انسان باز کرده است، چقدر می‌گذرد؟ از دورترین زمان‌ها تا همین یکی دو نسل پیش از ما، اسطوره، دانش نظری و نیز دانش عملی اجداد ما محسوب می‌شد؛ با آن، پدیده‌های جهان را توجیه و تفسیر نموده، نیز سعی می‌کردند با آن در طبیعت به نفع خود، دخل و تصرف کنند. کلام اصیل همه ادیان کلاسیک، در چنین فضایی متولد شده‌اند و لذا سعی در فهم نصوص دینی، بدون کسب تسلط بر علم اسطوره‌شناسی، کاری عبث و بی‌فایده است.

۲. این امر، خیانتی است در حق پدیده مذهبی؛ چه «مذهبی بودن پدیده‌ای (مذهبی) فقط به شرط آنکه در جهت وجه خاصش درک و فهم شود، یعنی با مقیاس مذهبی مورد مطالعه قرار گیرد، آشکار می‌گردد. اگر بخواهیم با مقیاس‌های فیزیولوژی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و علم اقتصاد و زبان‌شناسی و هنر و غیره، به مطالعه‌اش پردازیم، در حقیقت به امانت رفتار نخواهیم کرد؛ یعنی به غفلت، گوهر یگانه و غیرقابل تأویل و تقلیلش را که همانا خصلت پدیده مذهبی است، از دست خواهیم داد. [...] مذهب امری انسانی و بنابراین مقوله‌ای در عین حال اجتماعی و زبان‌شناختی و اقتصادی است، زیرا انسان در خارج از قلمرو زمان و حیات اقتصادی قابل تصور نیست. اما خواست تبیین مذهب به کمک یکی از این کارویژه‌های اساسی‌ای که در واپسین مرحله، انسان را تعریف می‌کنند، عبث است» (میرچا الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۷).

اسطوره‌مندانه و رمزآلود سخن گفته است. وانگهی، به تعبیر دقیق مری بویس: «آشکار است که [زرتشت] اگر می‌خواهد به ریشه‌ها و علل مشکلات پی ببرد، محض خاطر دانش و علم نیست، بلکه دلبفکر عیب‌ها و نواقص دنیایی است که در آن به سر می‌برد و می‌خواهد بداند که این عیوب و نواقص را چگونه می‌توان رفع و رجوع کرد. چون تصور می‌کند که به حقیقت و کنه مطلب پی برده است، پیامبروار در آتش این اشتیاق می‌سوزد که پیام خویش را به عالمیان رسانده و آدمی را الهام‌بخش شود تا دست به کار گردیده و گیتی را نجات دهد»^۱.

نکته‌سنجی فوق، در عین حال، وجهی بسیار مهم از شیوهٔ روایت‌گری مبتنی بر منطق اسطوره‌ای در نصوص گاهانی را هم نشان می‌دهد: آنچه زرتشت دربارهٔ ازل یا منشأ شر می‌گوید، همان نیست که حتماً و کماهو حقه رخ داده است؛ برعکس، آنچه زرتشت می‌گوید، روایتی نمادین و رازورزانه از ازل است که دقیقاً به کار توجیه و تعلیل «امروز» می‌آید. این روایت نمادین و رازورزانه، البته که به معیارهای علمی و فلسفی قابل نقد است و در آن نکته‌های متناقض یا ناهماهنگ زیادی را می‌توان بازجست؛ اما در جای خود، از منظری اخلاقی، داستانی است بسیار قانع‌کننده که هم هنجاری را برای جهان شرح می‌دهد و هم تکلیف انسان را معلوم می‌کند.

۲.۱. پیش‌فرض ناآگاهی از توحید: در سایهٔ سامی‌انگاری مفاهیم دینی، گاهی به تصریح و گاهی به تلویح، چنین پنداشته می‌شود که گویا زرتشت و پیروان او، به آن درجه از ادراک دینی نرسیده بودند که توحید را بفهمند و برگزینند. اما این پنداشت (که در مورد دیگر اقوام هم ملاحظه می‌شود) بسیار غیرمنصفانه است؛ چون از یک طرف، بی‌گمان کارکردهای زیست‌شناختی و روان‌شناختی مغز همهٔ انسان‌ها بیش و کم مشابه است؛ و از طرف دیگر، مسلم است که همهٔ مردمان جهان درگیر مسئلهٔ چیستی و کیستی خداوند بوده‌اند؛ در نتیجه، نمی‌توان گفت فقط یک قوم خاص در بخشی از خاورمیانهٔ کنونی، از نظر شعور - و به‌خصوص شعور مذهبی - بر دیگر اقوام جهان از شرق تا غرب برتری داشته و لذا بر خلاف دیگران به کشف توحید نایل شده‌اند.

۱. چکیدهٔ تاریخ کیش زرتشت، ص ۱۱۳.

برعکس، به نظر می‌رسد که توحید به سبک ادیان ابراهیمی، پاسخی خاص به پرسشی عام باشد که با خصایل و دغدغه‌ها و شرایط اقلیمی یک قوم تطابق دارد. وانگهی، پیش‌فرض ناآگاهی یا عدم استطاعت فکری سایر اقوام برای نیل به توحید (که باری با تفکرات نژادپرستانه هم شباهتی دارد)، تضادی غیرقابل اغماض با براهین خداشناسی در همان ادیان ابراهیمی را به نمایش می‌گذارد.

این موضوع، در عین حال از وجهی دیگر هم قابل تعمق است: تصور مرسوم وجود دارد که بنا بر آن، آغاز دین‌باوری در میان مردمان، نخست با پرستش ارباب انواع آغاز گشت که این امر در روندی تکاملی و به تدریج به توحید منتهی شد. بنا به این تصور، ثنویت مفروض زرتشتی نوعی «توحید ناقص» شمرده می‌شود که خود، مرتبه‌ای میانی از سیر تکاملی فوق است. اما این تصور و دریافت درست نیست و امروزه ثابت شده است که تقریباً در همه جای دنیا، مردمان، نخست به یک ذات الهی آسمان جای آفریننده عالم و ضامن باروری و صاحب علم لدنی باور داشته‌اند؛^۱ اما بعدتر، در نتیجه نوع درک و سطح عاطفه مذهبی مردم، پرستش آن خدای اعظم غیرقابل تصور و تجسم، جای خود را تا حدودی به پرستش الوهیت‌های کوچک‌تری داده است که اثربخش و کارساز و البته به آسانی دستیاب و درک‌پذیر هستند.^۲

یافته فوق، پیش‌فرض ناآگاهی سایر اقوام و از جمله پیروان زرتشت برای درک مقوله توحید را به تمامی باطل می‌گرداند^۳ و نشان می‌دهد که باور آغازین به یگانگی خدایی قادر و آفریننده، طبیعی‌ترین و فطری‌ترین دستاورد اندیشه انسان‌هایی بوده است که به لحاظ زیست‌شناختی و روان‌شناختی با هم مشابهت داشته و دارند. بر همین منوال، روشن است که گرایش بعدی بسیاری از مردمان به پرستش

۱. رک: رساله در تاریخ ادیان، ص ۵۷؛ میرچا الیاده، دین‌پژوهی، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۲. رک: رساله در تاریخ ادیان، ص ۶۹؛ دین‌پژوهی، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲. و نهادن الله و پرستش دختران او در شبه جزیره عرب، نمونه قابل ذکری از این روند است.

۳. حتی برعکس، برخی از پژوهندگان باور دارند که باور به ثنویت، در جای خود، پاسخی است بر مسئله شر که با ایمان به یک خدای نیکو و قادر متعال، سازگار نیست (والتر برونو هنینگ، زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ص ۷۹-۸۱).

الوهیت‌های کوچک‌تر یا متعدد، دلایل خاصی داشته است که لزوماً به ناآگاهی یا بی‌خردی (احیاناً قومی) آنان راه نمی‌برد.

این امر، در حوزه دین زرتشت، به سادگی و با قاطعیت اثبات می‌شود؛ چه، مرور متون دینی زرتشتی نشان می‌دهد که متکلمین زرتشتی، نه فقط از مقوله توحید در معنای ابراهیمی آن بی‌اطلاع نبوده‌اند، بلکه با آگاهی و استواری، از تفکر دوئینی یا به عبارت بهتر از عدم انتساب شرور به اهوره‌مزدا دفاع می‌کرده‌اند. برای نمونه، به موارد زیر توجه کنید:

«آنچه را می‌بایست به آن باور آورد و در گستره شدنی‌هاست و می‌سزد که باشد، این است: [باور به] اورمزد [در جایگاه] بُنِ بُنانِ همه کرفه‌ها و نه بُنِ بُنانِ همه گناهان؛ و [باور به] هر آنچه شایسته اورمزدِ سرتاپا نیکی است».^۱

«[...] اگر [باور ما مزداییان درباره] دو کیفِ هم‌ستیزنده بی‌بُن، آن هم [در جهان‌های جدا و] دور از هم را پوچ می‌انگارند، چرا [خود آنان در آموزه‌هایشان] وجود دو کیفِ هم‌ستیزنده موازی را در زمان‌های نامحدود (= از ازل تا ابد) آن هم در یک جهان، به گونه‌ای دوگانی مدعی می‌شوند؟».^۲

«اگر خداوند از حیث خوبی و علم کامل است، واضح است که بدی و جهل نمی‌تواند از او صادر شود؛ و اگر بتواند شد، پس کامل نیست؛ و اگر کامل نباشد، پس او را به خدایی و به‌عنوان خیر و نیکی نباید پرستید».^۳

«آن دسته از [کیش‌داران که [باور دارند]: در برابر هستی جهان‌آفرین، چیزی به نام پتیاره وجود ندارد، ... با این ادعا به این نتیجه می‌رسند که] سرپیچی از خواست و فرمان جهان‌آفرین [یعنی فرد] گناه‌کار در گیتی وجود ندارد و اگر [هم باشد به سبب کارهای گناه‌ورزانه‌اش، شخص] گناه‌کار می‌باید پاداش شود و شایسته کیفر نیست».^۴

۱. دینکرد سوم، ج ۱، ص ۱۸۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۳۷.

۳. آر. سی زنر، *تعالیم مغان* (به نقل از: شکندگمانیک ویچار)، ص ۶۷.

۴. دینکرد سوم، ج ۲، ص ۲۳۵. نیز «[...] به این بی‌گمان بودن که منشأ دو [است]؛ یکی آفریننده و دیگری ویران‌گر. او که آفریننده است، هرمزد است که همه نیکی و همه روشنی [است]. او که ویران‌گر است، دروند

نصوص فوق، علاوه بر اینکه آگاهی و اطلاع دین‌آگاهان زرتشتی از مقوله توحید در معنای ابراهیمی آن را ثابت می‌کند، متضمن نکته باریک دیگری هم هستند و آن عدم شرمساری آنان از تفکر دوئینی است.

به عبارت دیگر، باور به دو بُن در کلام زرتشتی، مطلقاً همان بازتاب مشئوم شرک یا ثنویت در ادیان ابراهیمی را در برداشته است. برعکس، بر خلاف آنچه که ممکن است در اندیشه برخی اشخاص متبادر شود، متکلم زرتشتی، بدون هرگونه شرمساری و به شدت، از عدم انتساب شرور به اهوره‌مزدا در هیئت دو بن‌باوری استوار خود، دفاع می‌کرد و این امر را نسبت به نوع تفکر مطرح در ادیان ابراهیمی، بسی مرجح می‌دانست.

۳.۱. تفسیر خودخواهانه روایت‌های ازلی: وجه دیگری از آسیب‌شناسی زرتشت‌پژوهی در اروپای خوی گرفته با سنن یهودی مسیحی را می‌توان در نوع نگرش به روایت‌های ازلی خودی و غیرخودی، برای استنباط بن‌مایه‌های توحیدی در آنها ملاحظه کرد. الکساندر کراپ، این امر را در چارچوبی کلی، چنین مورد ارزیابی قرار داده است: «به سهولت می‌توان دریافت ادواری که کمابیش تحت سلطه و سیطره راست‌کیشی بودند، صادقانه می‌پنداشتند که باید میان اسطوره‌های قوم یهود و اسطوره‌های بیگانگان فرق بگذارند. در آن ادوار، فقط اسطوره‌های اقوام بیگانه، «اسطوره» به معنای درست واژه محسوب می‌شدند؛ ولی اسطوره‌های خودی، واقعیات

گناگ‌مینو است، که همه بدتری و پُر مرگی است که دروچ فریفتار [است]» (متون پهلوی (به نقل از: چیده اندرز پوریونکیشان)، ص ۸۸). نیز «کسانی که عقیده دارند محصول ایزدان، بدی همراه با نیکی است، [در واقع] سرشت انگره‌مینو را به ایزدان نسبت می‌دهند و می‌گویند که سپندمینو از او سرچشمه گرفته است» (شاکد، شائول، *از ایران زرتشتی تا اسلام* (به نقل از: دینکرد سوم، ص ۱۱۳). نیز «...دسته‌ای از کیش‌داران که کیششان درباره جهان‌آفرین می‌گوید: خداوند، به گونه‌ای همزمان خاستگاه نکویی و بدی است [...] کارشان به آنجا می‌کشد] که بگویند: خداوند دارنده سخت‌ترین دَیْس تباه‌کننده است و سخت زیان‌رساننده‌تر از هرگونه بدی است و از همه بدها بدتر است و ریشه هر بدی به وی برمی‌گردد» (دینکرد سوم، ج ۱، ص ۸۷). نیز «این مسلم است که جهان‌آفرین چیز بد را نمی‌خواهد و این مسلم است که چیز بد هستی دارد و این نیز مسلم است که جهان‌آفرین آنچه را نخواهد (= یعنی چیز بد را) نه می‌آفریند و نه از او می‌تراود [...]» (دینکرد سوم، ج ۱، ص ۱۷۳). همچنین برای مشاهده موارد دیگری از بیان استدلالی دینکرد درباره اثبات دو بنی بودن امور جهان، رک: دینکرد سوم، ج ۲، ص ۱۶-۱۴ و ۵۴-۵۲ و ۹۷-۹۶.

مابعدالطبیعی بودند که خداوند خود بر قوم برگزیده، مکشوف ساخته بود، حال آنکه اسطوره‌های اقوام بیگانه، برعکس، ساخته و پرداخته شیطان می‌نمودند.^۱ بر چنین بستری از یک‌جانبه‌نگری و خودخواهی، اولاً کمتر به این فکر افتادند که در برابر یکسانیِ پرسش دربارهٔ هستی و نیز تشابه کارکرد مغز انسان‌ها، تفاوت‌های موجود در روایت‌های ازلی^۲ صرفاً صوری هستند؛ و ثانیاً برخلاف اسطوره‌های خودی، ژرف‌اندیشی در اسطوره‌های غیرخودی و استنباط مفاهیم رازورزانه از آنها را عملاً کاری عبث دانستند و آن را فرونهادند.

برای مثال، اغلب می‌گویند از آن رو که وجودی به نام اهریمن هست که قدرت اهوره‌مزدا را محدود می‌کند، نمی‌توان دین زرتشت را توحیدی دانست. اما از منظری کلی می‌توان به روشنی دید که اصولاً در همهٔ روایت‌های ازلی، «دوران» آغاز نمی‌شود مگر هنگامی که با بروز یک محدودیت در قدرت یا ارادهٔ خدا، مفهوم توحید دچار خدشه گردد. به عبارت دیگر، اگر در روزگار ازلی هیچ اراده‌ای به جز ارادهٔ قاهرهٔ الهی موجود نباشد، ممکن نیست که «حادثه» ای رخ بدهد و در نتیجهٔ آن، گردش «دوران» آغاز شود. چنین چیزی در روایت اسلامی از ماجرای ازلی، در هیئت اعتراض ملائک و سپس عصیان شیطان یا انسان متجلی می‌شود؛ و در روایت زرتشتی، نخست به صورت آگاهی اهریمن از جهان روشن و سپس، یورش او که به آمیختگی منتهی می‌گردد.

بی‌گمان، در این هر دو، تا عواطف ناب توحیدی جریحه‌دار نشده، ماجرای ازلی هم رخ نداده است. یعنی، در هر دو روایت زرتشتی و ابراهیمی، چیزی هست که در برابر ارادهٔ خداوند قد علم می‌کند و با آن به ستیزه برمی‌خیزد؛ و البته که چنین چیزی با توحید در معنای باور به استیلائی مطلق ارادهٔ پروردگار مغایرت دارد، مگر اینکه قبول کنیم آن نیروی ستیزه‌گر هم در عصیان خود مأذون یا حتی مأمور بوده است.

تفسیر و توجیه فوق، در حوزهٔ خودی (= ادیان ابراهیمی) کاملاً روایی دارد و عموماً معتقدند که عصیان در محدوده‌ای رخ داد که قبلاً اذن به اختیار داده شده بود. همچنین، برخی از پژوهندگان، مجموعه یا اجزای مهمی از روایت ازلی را از جنس تمثیل یا نماد

۱. جهان اسطوره‌شناسی، ج ۱، ص ۴۸.

می‌دانند^۱ و از ورای ظاهر آن، راهی به سوی معنای واقعی‌اش می‌جویند. این دست‌تعبیر و نظایر آنها، غنای فوق‌العاده‌ای به کلام ادیان ابراهیمی داده‌اند که به راستی دلکش است. اما در حوزه دین زرتشت، اندیشه‌هایی از جنس آنچه در فوق‌مورد اشاره قرار گرفت، کاربرد چندانی نیافته‌اند؛ زیرا روایت ازلی زرتشتی، در نتیجه نوع نگاه و تفکر مرسوم، «خودی» محسوب نمی‌شده است.^۲

۴.۱. **خطا در شناخت خاستگاه کلام زرتشتی:** بسیاری از منابعی که به دین زرتشت می‌پردازند، پس از معرفی اصطلاح‌های خاص و عام زرتشتی از منظری عمدتاً زبان‌شناسانه، به بحث‌های مطولی دربارهٔ زمانه و خاستگاه زرتشت پرداخته و سپس با تمرکز زایدالوصف به حل معمای توحید در این دین می‌پردازند.

با این رویکرد، چنین وانمود می‌شود که انگاری دغدغه و دل‌مشغولی اصلی دین زرتشت، همان موضوع توحید بوده که به دلایلی مانند گسستگی در سنت کلامی این دین، در طاق‌نسیان افتاده است و لذا حالا ما ناگزیریم که موضوع مذکور را به تن‌خود و از نو کشف نماییم! بی‌گمان، نتیجه شوم این رویکرد در معرفی یا شناخت دین زرتشت، گم‌شدن گوهر و اساس آموزه‌های زرتشتی در مناقشه‌های بی‌پایان و نیز، البته،

۱. مهدی مهریزی جستاری ارزشمند دربارهٔ سابقه نگرش تمثیلی به اجزایی از داستان آفرینش ارائه کرده است.

برای آگاهی بیشتر رک: *مجله بینات*، شماره ۲، ص ۲۴-۳۹.

۲. قابل ذکر است که دقت در برخی از روایات زرتشتی نشان می‌دهد که همچون روایت اسلامی، وقوع سانحه ازلی و پدیداری دوران، بیرون از خواست و مشیت اهوره‌مزدا نبوده است. برای مثال، آورده‌اند که اهریمن نخست در ناآگاهی و جهل محض بود؛ چندان‌که از هستی و روشنی اورمزد، آگاه نبود و در تیرگی و تاریکی به فرسوسوی‌ها، همی می‌رفت. اما سپس شعاع یا بارقه‌ای از نور جهان روشنایی‌ها را دید و همین امر او را که مظهر بی‌خردی و نادانی است، از وجود جهان روشنان آگاه ساخت (*زادسپرم*، ۱). همچنان‌که دکتر ژاله آموزگار در یک مصاحبه تلویزیونی با فراست خاطر نشان کردند، پر واضح است که ماجرای دیدن این بارقه نور، چیزی جز یک نماد از اعطای شمه‌ای از آگاهی (و منتج طبیعی آن یعنی اختیار) نیست و در جای خود نشان می‌دهد که درست به مانند روایت اسلامی، آغاز «دوران» ناشی از اراده و خواست اهوره‌مزدا بوده است. در اینجا، اگر مبنای روایت زرتشتی دغدغه اطاعت امر الهی می‌بود، می‌توانستیم از زبان روشنان، اهوره‌مزدا را همان خطایی را بکنیم که ملائک به الله در روایت اسلامی خلقت انسان کردند: «چرا؟!... شاید هم، چنین خطایی شده باشد؛ اما مسلماً کلام زرتشتی روایتگر این خطاب نیست و نباید باشد؛ چون هدف دیگری را در سر می‌پروراند. این نکته بسیار باریکی است که با سهل‌انگاری‌های رایج به آن نمی‌توانیم پی‌بُرد.

تبدیل موضوع توحید به یک معمای واقعی است.

این همه در حالی است که گوهر و اساس دین زرتشت، با پیوستگی شگرفی از گاهان تا متون متأخر زرتشتی، در دسترس همگان قرار دارد و نیازی هم به «بازکشف» آنها نیست. کافی است به خودمان اطمینان کنیم و مستقیماً و وفادارانه به سراغ میراث مکتوب و نیز سنت زنده این دین برویم؛ تحلیل‌های گوناگون و تفسیرهای متناقض را به کناری بگذاریم و یادگیری دین زرتشت را از همان جایی آغاز کنیم که به واقع، خود در اصل شروع شده بوده است؛ یعنی به جای پذیرش یا تکرار هر سخنی در بیرون از این دین، اصلی‌ترین دغدغه‌های موجود در دین زرتشت را بجوییم و بفهمیم.

این کار، اصلاً و ابداً دشوار نیست و نیازی هم به خرده‌بینی‌های دل‌آزار در دستور زبان اوستایی برای «بازکشف» آموزه‌های زرتشتی ندارد. برعکس، با اندکی دقت در مجموعه سنن کلامی و آیینی زرتشتی می‌توان به روشنی دید که سه اصل بنیادین و به هم پیوسته «آمیختگی»، «گزینش میان نیکی و بدی» و «خردورزی»، اساس دین زرتشت را از دیرباز تاکنون تشکیل داده‌اند. به عبارت دیگر، در دین زرتشت، همه چیز با حادثه آمیختگی نیک و بد آغاز می‌شود^۱ و سپس بر مبنای تلاش برای رفع این آمیختگی ادامه پیدا می‌کند - که این تلاش، مستلزم بهره‌مندی از اختیار یا گزینش آزادانه است^۲ و این

- علاوه بر تصریحات زرتشت در گاهان که هنجار کنونی هستی را نتیجه رویارویی یا آمیختگی دو نیروی نیک و بد می‌داند، در متون پهلوی، این موضوع به وجهی اسطوره‌آمیز و البته ملموس‌تر بیان شده و تصریح گردیده است که گیتی در نتیجه یورش اهریمن، آلوده و آمیخته با بدی‌ها گردید و چنین است که «[از آن پس،] زیر و زبر همه چیز گیتی، بر گرد دو بُن، نبرد [دو] دشمن، و آمیختگی فراز و فرود، پدیدار شد» (بندهش: ۵۲).
- در گاهان، اصل آزادی در انتخاب میان نیک و بد مورد تصریح قرار گرفته است: «ای مردا! آنگاه که تو در آغاز، تن و [دین] ما را بیافریدی و از منش خویش، [ما را] خرد بخشیدی، آنگاه که جان ما را، تن پدید آوردی، آنگاه که ما را نیروی کارورزی و گفتار ارزانی داشتی، [از ما خواستی که] هر کس باور خویش را به آزادکامی بپذیرد.» (یسنه ۳۱: ۱۱؛ همچنین نک: یسنه ۳۱: ۱۷؛ یسنه ۴۸: ۴؛ یسنه ۳۱: ۹). همچنین در متون دینی زرتشتی هم اصرار زیادی بر مفهوم آزادی گزینش میان نیکی و بدی شده است؛ به گونه‌ای که به صراحت تمام گفته‌اند: «همانا! آزادکام (= موجود مختار) در گیتی همان مردمیان‌اند.» (دینکرد سوم، ج ۲، ص ۲۳۹). و نیز «تنها با فرماندهی خواست آگاهانه است که خرد و خیم [مردمان و دیگر هستی‌داران] ویراسته و پیراسته خواهد شد؛ و اندر میان [هستی‌داران] راه‌برده شده با نیروی سرشت، تنها مردمیان‌اند که به‌ویژه از راه دانایی دینی و شهریاری و [آگاهی به بایدها و نبایدها] و دیگر رأی و روش‌های مبتنی بر خواست آگاهانه و نیز از راه نیروی خواست آگاهانه و از راه فرماندهی بر سرشت می‌توانند تازش اهریمنی را سرتاسرانه به‌نابودی‌کشند» (همان، ج ۱، ص ۱۵۹).

امر نیز در جای خود، ارج نهادن به خرد و خردورزی در امور را ایجاب می‌نماید.^۱ این‌گونه، می‌توان گفت در دین زرتشت، مسئله آمیختگی همان اندازه بسط دارد که در دین اسلام مفهوم توحید؛ و همان اندازه بیم و پرهیزی که دین اسلام از شرک جلی و خفی نشان می‌دهد، دین زرتشت از مقوله آمیختگی با بدی بروز می‌دهد (و این امر، گاه به اندازه‌ای شدت می‌یابد که حتی می‌توان از «وسواس آمیختگی» سخن گفت).^۲ در نتیجه، پر واضح است که برخلاف ادیان ابراهیمی، موضوع توحید، ریشه‌ای مستقل در سنت کلامی زرتشتی ندارد؛ نه در سروده‌های زرتشت، بحثی درباره مسئله توحید وجود دارد و نه در متون کلاسیک زرتشتی، بدواً به بحث توحید و شرک پرداخته شده است. در واقع، سرتاسر ادبیات زرتشتی به گونه‌ای بسیار آشکار، فاقد هرگونه دغدغه یا دل‌مشغولی خاص نسبت به مقوله توحید است. برعکس، همچنان‌که اشاره شد، اصولاً در سنت کلامی زرتشتی، موضوعی که بیشترین توجه را از آن خود کرده، موضوع «آمیختگی نیکی با بدی» است که در جای خود، در چارچوب دو مقوله «گزینش آزادانه» و «لزوم خردورزی در امور» مطرح می‌شود.

۱. این معنا علاوه بر حضور آشکار در نام خدای بزرگ زرتشت یعنی اهوره مزدا (= سروردانا)، در سرتاسر متون زرتشتی از گاهان تا متون متأخر پهلوی به وضوح قابل مشاهده است. برای مثال رساله مینوی خرد، اهورامزدا خود را «خرد‌گریزی» می‌شمارد (مینوی خرد: ۶۴) و تصریح می‌کند که «اورمزد این آفریدگان را به خرد‌گریزی آفریده است و اداره گیتی و مینو به خرد است» (همان: ۱۹)؛ از همین روست که در همان رساله، خرد را بهتر از همه خواسته‌های جهان می‌شمرد (همان: ۵۹). بر همین منوال، در سایر متون زرتشتی هم دانایی و خردورزی، چندان ارج نهاده می‌شود که آن را گوهر دین زرتشتی و موهبتی الاهی شمرده‌اند: «دین‌بهی، هم ارز [خرد خدادادی است] (دینکرد سوم، ج ۲، ص ۲۲) و نیز «به‌دینی، مادر خرد خدادادی است و سرتاسر آراسته به فرزانی» (همان، ص ۲۸۲) و نیز «خرد خداداد، در دم، استوارترین و سرآمدترین همه پیام‌رسانان از جهان آفرین سوی آفریده‌های گیتیایی است» (همان، ج ۱، ص ۱۳۶) و نیز «سودمندترین [چیز] برای آفریده‌های نیکوی مینوی و گیتیایی [...] همانا دانایی است؛ تا بدانجا که دانایی، گوهر دین بهی است» (همان، ص ۲۰۱).
۲. برای مثال، متون زرتشتی گوشزد کرده‌اند که کیفیت شادی‌های بهشتی و نیز عذاب‌های دوزخی، به هیچ‌وجه با ادراکی که ما از شادی‌ها و عذاب‌های موجود در گیتی (= جهان مادی) داریم، قابل مقایسه نیست؛ زیرا ادراک کنونی ما بر وضعیت آمیختگی میان نیکی و بدی مبتنی است و حال آنکه در بهشت و جهنم، این آمیختگی وجود ندارد و شادی و عذاب در آنها، هر یک، کامل و نیامیخته است. (رک: شائول شاکد، *از ایران زرتشتی تا اسلام*، ص ۸۱ و ۱۰۷؛ دینکرد سوم، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴).

با این وصف، در بیشتر منابعی که به معرفی و بررسی دین زرتشت پرداخته‌اند، بسیار بیش از آنکه به این بحث محوری و کلیدی توجه کنند، اساساً دل‌مشغول توحید در دین زرتشت بوده‌اند. این امر، بدون هرگونه تردیدی، یک لغزش و بلکه یک آفت بزرگ در پژوهش‌های زرتشت‌شناسی است؛ چه، پر واضح است که نمی‌توان در سنت و ادبیات زرتشتی پاسخی به مسئله توحید، آن هم دقیقاً به سیاق آنچه که در سنت ادیان ابراهیمی وجود دارد، یافت. در نتیجه، هر گونه بحث و فحص درباره توحید در دین زرتشت، اگر محصور در معیارهای آشنای ادیان ابراهیمی باشد، نادرست و گمراه‌کننده خواهد بود.

۵.۱. بی‌توجهی به سطوح سه‌گانه درک مذهبی: در مقوله توحید و توحیداندیشی، مسئله وجود شر در جهان یک چالش عمده است که درک یا تبیین آن (همچون کلیت مقوله دین) برای همگان به یکسان صورت نمی‌گیرد؛ و مسلماً در سطحی قابل درک برای توده‌های مردم، نیازمند بیانی ملموس و متجسد است. اما در عین حال، بیان عامه‌فهم یک مفهوم دینی مانند مسئله شر، به معنای عامیانه بودن ذاتی آن مفهوم نیست. از این منظر، می‌توان سه سطح مجزای فلسفی، مردمی و عرفانی را در درک اهریمن یا منشأ شرور در جهان تبیین کرد:

در سطح فلسفی، اهریمن چیزی جز یک نماد برای تبیین گزینش نابخردانه راه بد توسط انسان - به‌عنوان یگانه‌آفریده مختار - نیست. بر اساس این باور، خداوند از آفرینش هر گونه بدی مبرا است و همه بدی‌های دنیا ریشه به انسان و گفتار و کردار و پندار او می‌رسانند. شکی نیست که دریافت فوق، به معنای معمول کلمه، «توحیدی» است. تأکید می‌کنم «به معنای معمول کلمه»؛ زیرا اصولاً عواطف توحیدی با هرگونه استنباط یا تعریف فلسفی از ماجرای ازلی، جریحه‌دار می‌شود.

در سطح مردمی یا قابل درک برای توده‌ها، نمادها و سمبل‌هایی که در بیان دینی به کار برده شده‌اند، اهمیت و عینیتی فوق‌العاده در عاطفه مذهبی مردم می‌یابند. این امر، پدیده‌ای طبیعی و فراگیر است که در همه ادیان وجود دارد؛ چه نوع فهم توده‌های مردم عادی، جز با این راه قادر به پذیرش امر مذهبی در زندگی روزمره نیست. بر اساس این نگرش، اهریمن به هماورد خداوند تبدیل گشته و داستان‌هایی پر پیچ و خم از رویارویی او به‌عنوان موجودیتی مستقل، با پروردگار در عرصه گیتی خلق می‌شود.

متأسفانه، باید با تلخکامی اعتراف کنیم که بسیاری از پژوهندگان، تنها قادر به فهم و درک همین سطح از آموزه‌های زرتشتی شده‌اند!

در سطح عرفانی، نمادها و سمبل‌هایی که در بیان دینی به کار برده شده‌اند، به نفع دریافتی رازورزانه و البته «توحیدی بسیار خالص» کم‌رنگ می‌شوند. آموزه‌های ناب گاهانی، مظهر چنین امری هستند که در آنها گرچه از بیان نمادین بهره فراوانی جسته می‌شود، اما سو و جهت فهم در آنها، استعلایی و به سمت چیزی در ماورای آن همه نماد و سمبل است (درست برعکس دریافت مردمی که سو و جهتی نزولی دارد و به همان نمادها و سمبل‌ها، هویتی عینی و واقعی می‌بخشد). در این سطح است که آموزه‌های ناب گاهانی، به لحاظ توحیدی، ترازوی مشابه و همانند با آموزه‌های ناب عرفانی در سایر ادیان پیدا می‌کنند.^۱

جالب توجه است که تفکیک و تقسیم‌بندی فوق، از طرفی دیگر، با تفکیک و تقسیم‌بندی مردم به سه دسته (یا سه سطح از ادراک دینی) در متون دینی زرتشتی هم تأیید و تأکید می‌شود:

۱. این معنای باریک را بیش و بهتر از همه، بابک عالیخانی دریافته است: «حقیقت این است که ثنویت مطلق به آن صورتی که در برخی مسالک گنوستیک و مخصوصاً مانویت ملاحظه می‌شود، اصلاً و ابداً به سنت ایرانی یا زردشتی ربطی ندارد. در این سنت، شبه ثنویت یا ثنویت ظاهری وجود دارد که ناشی از این است که حقیقتی متافیزیکی (دیالکتیک جلال و جمال) را در قالب یک عقیدت رسمی (dogma) فرود آورند تا قابل درک و فهم توده‌ها گردد. این تشبیه را می‌توان با تثلیث مسیحی و توحید اسلامی به سبک اشاعره مقایسه کرد. در هر سه مورد، با اینکه ابهامات و اشکالات اساسی وجود دارد، در یک امر شکی نیست: قصد آن بوده است که راز بزرگی را رسمیت عمومی بخشند. اما همچنان که عرفای مسیحی و اسلامی، عقیدت رسمی را با همه محدودیت آن پشت سر می‌نهند تا به راز و حقیقت آن دست یابند، عارف زردشتی نیز از محدودیت عقیدت رسمی (دوگانگی اصل خیر و شر، اورمزد و اهرمن) برمی‌گذرد و دو بن روشن و تاریک را به‌عنوان دو مظهر لطف و قهر اصل بالاتری می‌بیند که زروانیان به نام زروان مطلق خوانده‌اند. مدار مسلک باطنی زردشتی، بر دیالکتیک جلال و جمال است و همین خط خاص تعلیم را در عرفان وحدت‌الشهودی ایرانی در دوره اسلامی نیز می‌توان پیدا کرد. در این مسلک اخیر نیز ابلیس و احمد(ص) به‌عنوان دو مظهر قهر و لطف حق مطلق ظاهر می‌گردند. سالک در سلوک خود از کفر و ضلالتی که از ابلیس است و ایمان و هدایتی که از احمد(ص) است گریزی نتواند داشت، تا آن زمان که از هر محدودیتی درگذرد و اضداد در نزد وی در یک وحدت برین به کلی مستهلک و متحد گردد» (خررد جاویدان: مجموعه مقالات، ص ۱۱۶-۱۱۸).

«دین مزدیسناپی را سه طبقه است: «گاهان»، که بیشتر دانش مینوی و کردار مینوی است؛ «داد»، که بیشتر دانش گیتی‌ای و کردار گیتی‌ای است؛ و «هادگ‌مانتریگ»، که بیشتر آگاهی و کاری است که در آن میان است»^۱.

بنابر نص فوق و نصوص مشابه آن،^۲ مطلقاً روا نیست که با سطحی‌نگری یا ساده‌انگاری، هر سخنی در متون زرتشتی را بر اساس پندارهای خود تعبیر و تفسیر کنیم. برعکس، خاصه در مواجهه با گاهان به‌عنوان متنی پیچیده و رازآلود،^۳ موظفیم که از عالی‌ترین سطح تجربه عرفانی مدد بگیریم. در این سطح از تجربه است که همه نمادپردازی‌ها، به نفع واقعی ماورایی رنگ می‌بازند.

۶.۱. عمده کردن بحث زمانه زرتشت: پیش‌تر گفته آمد که مطرح شدن زمان ظهور زرتشت به مثابه یک معمای اصلی در دین او، ریشه به دعوی می‌رساند که میان پژوهشگران اروپایی درباره میراث یهودی-مسیحی خودشان در گرفته بود. این دعوا را زبان‌شناسان، به ارث بردند و بدون توجه به زمینه اصلی بروز آن، بر دامنه‌اش بسی

۱. *از ایران زرتشتی تا اسلام* (به نقل از: دینکرد مدن)، ص ۲۴.

۲. برای مثال: «و چنین نیز دارند که مردم این سه دسته‌اند: یکی گاهانینگ، یکی هادگ‌مانتریگ و یکی هم دادیگ. مردم گاهانینگ پیوسته با یزدان‌اند و جدا از دیوان و دروجان [...] مردم هادگ‌مانتریگ پیوسته با پارسایان‌اند و جدا از دروندان. [...] مردم دادیگ پیوسته با ایرانی و جدا از انیرانی‌اند. اندازه خواست ایشان انجام آن چیزی است که به قانون شایسته است. [...]» (*از ایران زرتشتی تا اسلام* (به نقل از: دینکرد مدن)، ص ۲۱-۲۲). نیز می‌توان نصوص زیر را در همین باره ارزیابی کرد: «و چنین نیز دارند که باید کلام را به استواران گفتن و دین اندر میان همدینان اندیشیدن و کرفه و بزه به هر کس گفتن» (همان، ص ۲۶). همچنین در جایی دیگر از دینکرد، سخن از لزوم یا محدودیت گفتن «راز به استواران» در میان آمده است (همان، ص ۲۸ و ۳۰) و نیز «از هادگ‌مانتریگ و دادیگ [راز] خدا - گفت‌های گاهان گشوده خواهد شد و گواهِ گفتارهای هادگ‌مانتریگ و دادیگ در گاهان است» (دینکرد سوم، ج ۲، ص ۲۱۴).

۳. «از آنجا که زبان اوستایی زبانی است با امکانات گسترده تصریفی، کلمات اندکی می‌توانند دلالت بر انبوهی از معانی کنند [...] افزون بر این، ظاهراً در ابهام‌دار کردن معانی، تعمد و قصد نیز دخالت داشته است. زیرا گاتها، به شیوه کهن و سنتی اشعار الهامی که برای افراد محرم اسرار به نظم درمی‌آورند، سروده شده است. در این گونه منظومه‌ها، سراینده واژه‌ها را در لایه‌های معنا و پشت استعارات ظریف می‌پوشاند و انتظار دارد تنها کسی به معنای فراگیر و کامیابی آن پی ببرد که هم‌اکنون به درجات نسبتاً متعالی از تجارب معنوی و دانش دست یافته است» (مری بویس، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ص ۹۶-۹۵).

افزودند. بسیاری از اینان که از پیش، بر مبنای باور به نظریه گسستگی در سنت زرتشتی، یقین را بر نادرستی روایت درون‌دینی زرتشتی نهاده بودند، خود را مکلف دیدند تا این «راز» را به مدد شواهد زبان‌شناختی کشف کنند؛ و چنان در این معنا پیگیرانه ممارست کردند که امروزه، در بیشتر کتاب‌ها، گستره بحث زمان ظهور زرتشت، با هیچ بحث اساسی دیگری طرف قیاس نیست.

این‌گونه، برخی، صرفاً بر اساس شواهد زبان‌شناسی، زمان مطرح در روایت سنتی برای ظهور زرتشت را مردود شمرده و گاه، دوره او را بر مبنای همان شواهد، تا چندین هزار سال به عقب برده‌اند. اساس این پندار، آن است که چون زبان یا لهجه گاهان به نسبت فارسی باستان کتیبه‌های هخامنشی، ابتدایی‌تر به نظر می‌رسد، پس باید سراینده آن هم در زمانی بسیار دورتر زندگی کرده باشد.

به هر حال، گمانه‌های دور و دراز درباره زمان ظهور زرتشت، گرچه با فرضیه وام‌گیری ابراهیم و موسی از دین زرتشت به هم‌نوایی جالب توجهی نایل می‌شوند؛ اما دو مشکل را بر جا می‌گذارند: ۱. شگرفی و شکوه دستگاه دینی ساخته زرتشت و مفاهیم عالی مندرج در گاهان و از جمله آموزه‌های توحیدی آن، به لحاظ سیر تکاملی اندیشه انسانی در چهارگوشه گیتی، با آن زمانه مفروض کهن سازگاری ندارد. ۲. استخراج یک زمان قطعی یا نسبی از تفاوت میان دو لهجه، بیش از اندازه متهورانه و بلکه غیرعقلایی است.

برخی از زبان‌شناسان که اصرار زیادی بر انتساب زرتشت به یک زمان بسیار کهن داشته‌اند، احتمالاً برای رفع مشکل، سطح آموزه‌های او را چندان نازل وانمود کردند که دستاورد آنان، تبدیل زرتشت به یک شمن یا دوگانه‌پرست، و تعبیر گاهان به یک متن صرفاً آیینی شد. اما حتی با این «تحریف» نیز بخش اصلی مشکل پا برجاست؛ چه، بدیهی است که اتکا به تفاوت دو لهجه گاهان و فارسی باستان برای نیل به یک استنتاج تاریخی کفایت نمی‌کند؛ به قول هنینگ: «این نکته از کفر ابلیس هم مشهورتر است که لهجه‌های گوناگون یک زبان، با سرعت‌های متفاوت و در جهات مختلف تحول می‌یابند، و با مقایسه دو لهجه، هرگز نمی‌توان به یک تاریخ نسبی رسید [...] از دیدگاه زبان‌شناسی مقایسه‌ای، گاتاها مدت‌ها پس از ۶۰۰ ق.م. هم می‌توانست سروده شده

باشد.^۱ ویدن گرن هم در همین چارچوب، نکته‌ای بسیار حساس و کلیدی را مورد تأکید قرار می‌دهد: «اگر منظومه اخیر (=گاهان) این احساس را پدید می‌آورد که باستانی است، بی‌گمان به این واقعیت مربوط است که گاهان به نظر ما [به نسبت اوستای نو] مبهم‌تر می‌آید.»^۲

به این ترتیب، تکیه بیش از اندازه بر شواهد زبان‌شناسی برای کشف زمان ظهور زرتشت که در جای خود بر انکار سنت روایی زرتشتی و احساس تکلیف برای بازکشف دین زرتشت مبتنی بوده است، از یک طرف بحثی فرعی مانند زمانه پیام‌آور مزدیسنا را به یک چالش عمده تبدیل کرده و از طرف دیگر، گرفتاری‌های بزرگی در درک مفاهیمی مانند توحید در این دین را به بار آورده است.

۲. آسیب‌های خاص

علاوه بر آسیب‌های عامی که مورد بررسی قرار دادیم، مجموعه‌ای از کاستی‌ها و لغزش‌ها در حوزه شناخت توحید زرتشتی وجود دارد که هر یک، همچون حجابی ضخیم مانع از مشاهده و قضاوت درست درین باره شده‌اند:

۱.۲. **عدم تعریف توحید:** واژه عربی توحید در لغت، به معنای حکم به واحد بودن شیء است که خود، تعاریف مختلفی در حوزه‌های فلسفه و کلام و عرفان دارد. در کلی‌ترین تعریف، آن را اقرار به یگانگی ذات خداوند می‌دانند و برای آن مراتبی چون توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی قائل هستند. اما متأسفانه، بسیاری از کسانی که درباره موضوع توحید در دین زرتشت قلم‌فرسایی‌ها کرده‌اند، به همان معنای کلی اصطلاح توحید چشم داشته‌اند و یا روشن نکرده‌اند که کدامیک از مراتب توحید را به عنوان معیار در نظر گرفته‌اند. این امر، در جای خود مایه بروز سردرگمی در اظهارنظرهای مختلف شده است.^۳

۱. زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ص ۶۹.

۲. گنو ویدن گرن، دینهای ایران، ص ۹۵.

۳. یکی از استثنای جالب توجه در این میانه، مرتضی مطهری است. برای آگاهی بیشتر، رک: خدمات متقابل اسلام

و ایران، ص ۲۲۳-۲۳۴.

۲.۲. کاربرد نابجای اصطلاح ثنویت: انتساب دین زرتشت به ثنویت و ثنوی خواندن آن، به‌ویژه در منابع جدیدتر، یک رسم بوده است. ثنویت یا دوآلیسم یا دوگانه‌گرایی، اصطلاحی است با معنایی بسیار گسترده که باور انواعی از دوگانه‌انگاری‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و مانند آنها، نظیر دوگانگی میان «روح و جسم انسان» یا «صفات و ذات خدا» یا «ماده و مینو» را شامل می‌شود؛ اما در حوزه دین زرتشت و بلکه عموم ادیان کهن ایرانی، مراد از ثنویت، باور به دو خدا یا دو آفریدگار، یعنی اهوره‌مزدا و اهریمن به‌عنوان دو منشأ ازلی نیکی و بدی است.

به هر حال، باور به اینکه دین زرتشت، دینی ثنوی بوده، بسیار سهل‌انگارانه است؛ زیرا اولاً: یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های دین زرتشتی، نفی هرگونه ستایش اهریمن و دیوان است. بنابراین در محدوده «توحید عبادی»، مطلقاً و ابداً نمی‌توان دین زرتشت را ثنوی دانست؛ و بسیار جالب توجه (و بلکه مایه عبرت) است که منابع فرقه‌شناسی کلاسیک، برخلاف منابع سهل‌انگار جدید، هیچ‌گاه مجوس را با ثنویه به یک تراز برنیاورده‌اند.^۱ ثانیاً: اهریمن به معنای واقعی کلمه، خدا و خالق نیست. گرچه آورده‌اند که او در ازل، برای رویارویی با جهان روشنایی‌ها، دیوان و شرور بی‌شماری را پدیدار می‌سازد، اما قادر به آفرینش کالبد مادی برای آنان نیست؛ بلکه ظهور آن در گیتی با رخنه در کالدهای مادی ممکن است. از همین رو، نصوص زرتشتی تصریح کرده‌اند که اهریمن، هستی‌گیتی‌ای ندارد.^۲ در نتیجه، می‌توان با قاطعیت گفت که انتساب دین

۱. برای مثال: «مذهب مُغان [...] آنست که گویند همه خیرها از خدایست و همه شرها از شیطانست و ایزد تعالی را یزدان خوانند و شیطان را اهرمن گویند. و گویند یزدان قدیمست و اهرمن محدث. مذهب مانی: [...] ایشان همان گویند که زردشت گفته است که صانع دو است، یکی نور که صانع خیر است و یکی ظلمت که صانع شر است [...] لیکن هر دو صانع را قدیم گویند» (حسینی‌العلوی، محمد ابوالمعالی، بیان‌الادیان، ص ۳۱-۳۳). شهرستانی نیز با تقسیم مجوس به دو دسته می‌نویسد که «مجوس اصلی» جایز ندارند که دو قدیم ازلی باشند بلکه نور ازلی است و ظلمت حادث (شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل: ۱۸۰).

۲. رک: *از ایران زرتشتی تا اسلام* (به نقل از: دادستان دینی)، ص ۱۱۸. وانگهی، چنان‌که برخی پژوهندگان توجه کرده‌اند: «اهوره‌مزدا، سپنتمینو (مینوی فزونی‌بخش) را در کنار خود داشت و این هر دو علیه‌انگرمینو، یعنی مینوی تباهکار مبارزه می‌کردند، و این مینوی تباهکار در مقابل مینوی فزونی‌بخش بود، نه در مقابل اهوره‌مزدا [...] به این ترتیب، اهوره‌مزدا همچنان بی‌رقیب می‌ماند» (*از ایران زرتشتی تا اسلام*، ص ۱۲۸).

زرتشت به ثنویت، ناشی از سهل‌انگاری تاریخی پژوهندگان چند سده اخیر بوده است که قضاوت بر ظاهر کرده‌اند.

۳.۲. استاد نادرست به هات ۳۰: توقع همواره‌ای در خودآگاه و ناخودآگاه بیشتر پژوهندگان وجود دارد که حتماً و دقیقاً به سیاق کلام ادیان ابراهیمی، نصی را در متون زرتشتی ببیند که بر موضوع توحید یا ثنویت دلالت کند. از همین رو، از سروده‌های مشهور زرتشت در هات ۳۰، دربارهٔ دو «مینوی آغازین» که در ازل رویارو شدند و «زندگی و نازندگی را [بنیاد] نهادند»، به‌عنوان شاهدهی که به این مقوله راه می‌برد، استفاده کرده و هزار تحلیل گوناگون ارائه داده‌اند. ولی برخلاف باور مرسوم فوق، این سروده‌های زرتشت، هیچ دخل و ربطی به مسئلهٔ توحید یا یگانگی خدا ندارد و قرار هم نیست چنان ربط و دخلی داشته باشد؛ چه موضوع مورد بحث در آنها، آشکارا سه مسئلهٔ آمیختگی و لزوم خردمندی و به‌ویژه گزینش آگاهانه است.

چیزی بهتر از مطالعهٔ خود هات ۳۰، اثبات‌کنندهٔ مدعای فوق نیست. برای سهولت، با تکیه بر واژه‌های کلیدی این هات و بدون درگیر شدن در دشواری‌های ترجمه‌های این و آن، جان‌مایهٔ هات مذکور نقل می‌شود:

زرتشت، نخست، خواستاران و جویندگان و نیز دانایان را نوید می‌دهد که از دو چیز (دو نهاد یا دو پدیدار بزرگ) سخن خواهد گفت (هات ۳۰: ۱)؛ سپس، با لحنی هشدارآمیز، از مخاطبانش می‌خواهد تا در برابر رویدادی بزرگ، میان دو راه، یکی را گزینش کنند (هات ۳۰: ۲). با این مقدمات، او از دو گوهر یا دو مینوی آغازین سخن می‌گوید که یکی بد و دیگری نیک است؛ و می‌افزاید که از میان آن دو، نیکوکاران نیک را و زیانکاران بد را برمی‌گزینند. (هات ۳۰: ۳). آنگاه، هنجار هستی (زندگی و نازندگی) را تا فرجام آن، بر پایهٔ رویارویی آن دو مینو برمی‌شمارد که بدترین منش و بهترین منش را به پیروان خود ارزانی خواهند داشت (هات ۳۰: ۴). سپس، بار دیگر، بر گزینش میان آن دو مینو تأکید کرده (هات ۳۰: ۵)، می‌افزاید که دیوگزینان به سبب چیرگی فریب و همراهی با خشم، از گزینش درست بازمی‌مانند (هات ۳۰: ۶). آنگاه، از یک طرف، کسانی که نیکی را برمی‌گزینند، مژده می‌دهد که به سربلندی نایل خواهند شد (هات ۳۰: ۷) و از طرف دیگر، گناهکاران را به عذاب و کیفر انذار می‌دهد (هات ۳۰: ۸). در ادامه، آرزو می‌کند که از آن خدای خود باشیم و در زمرهٔ کسانی قرار

بگیریم که با خردمندی، به جهان جانی تازه می‌بخشند (هات ۳۰: ۹) و سپس، هنگامی را گوشزد می‌کند که در آن بدی شکست خورده و نیکان به خوشی و بهشت رهنمون خواهند شد (هات ۳۰: ۱۰). در پایان این هات، زرتشت، بار دیگر تأکید می‌کند که آموزش‌های دروغین، جهان را به تباهی می‌کشاند؛ در حالی که با گرویدن به آموزش‌های خداوندی، بهروزی در پیش رو خواهد بود (هات ۳۰: ۱۱).

آنچه در فوق نقل شد، وجه مشترک بیشتر ترجمه‌های گوناگونی است که از کل این هات وجود دارد؛ و البته که حتی با یک «نیم‌گاه» می‌توان به روشنی دید که هدف و دل‌مشغولی آن، بیش و پیش از هر چیزی، موضوع «گزینش میان نیکی و بدی» و بیان تبعات محتوم این امر است و نه اعلام موضع دربارهٔ مقولهٔ توحید یا شرک. اما افسوس که بسیاری از پژوهندگان، این «نیم‌نگاه» را از خود و دیگران دریغ کرده و تمام هم و غم خود را بر کشف موضع زرتشت دربارهٔ توحید از ورای همین آیات معطوف داشته و در نتیجه، انبوهی از مجادلات بی‌دلیل را موجب شده‌اند.

۴.۲. شواهد مغفول مانده: اگر دل‌مشغولی ما دربارهٔ وضعیت توحید در دین زرتشت، وقتی برطرف می‌شود که تا حدودی به سیاق کلام اسلامی، مدارکی از متن گاهان و دال بر حادث بودن مینوی بد (= اهریمن) یا سلطهٔ مطلقهٔ اهوره‌مزدا بر آن و امثال آنها ارائه شود، باید بگوییم که چنین مدارکی وجود دارد که البته، متأسفانه، در موارد زیادی مشمول همان یک «نیم‌نگاه» هم نشده‌اند:

زرتشت در بند ۱۶ از هات ۳۲، مزدا-اهوره را بر کسانانی که سر آزارش را دارند (= پیروان دروغ)، حاکم و فرمانروا می‌شمرد. نیز در بند ۵ از هات ۴۴، آفرینش خواب و بیداری، و بامداد و نیمروز و شب را به‌صورت تلویحی به اهوره نسبت می‌دهد و سپس در بند ۷ از همان هات، مزدا و سپندمینو را آفریدگار «همه‌چیز» می‌شمرد. همچنین در بند ۱۵ از هات ۴۴، مزدا-اهوره را عامل تعیین‌کننده در پیروزی بخشیدن به یکی از «دو سپاه ناسازگار» (= مزداپرستان و هواخواهان دروغ) می‌داند و بالاخره در بند ۹ از هات ۴۵، صراحتاً بهروزی و تیره‌روزی (شادی و رنج)، هر دو را، آفریدهٔ اهوره‌مزدا قلمداد می‌نماید.

همچنین در متون پهلوی، تصریحات ارزشمندی بر همین منوال وجود دارد که متأسفانه به‌درستی مورد تفسیر و بلکه توجه قرار نگرفته‌اند. برای نمونه:

«اهریمن هرگز نبوده است و هرگز هم نخواهد بود»^۱.
 «در صورتی ممکن است اهریمن را از این جهان راند که هر کس، به سهم خویش، او را از تن خود براند، چون جایگاه اهریمن در جهان، تن آدمیان است. از این رو، وقتی اقامتگاهی برای او، در تن آدمیان نباشد، او از جهان، نیست می‌شود. بنابراین، تا وقتی که در این جهان [حتا] دیو کوچکی در تن یک انسان، مسکن دارد، اهریمن در جهان هست»^۲.

واقعاً مایه شگفتی است که این نصوص صریح را بسیاری از پژوهندگان فرونهاده‌اند و در عوض، همه توجه خود را به بخشی از همان هات ۳۰ معطوف کرده‌اند که در اصل، برای تبیین اصل گزینش آزادانه سروده شده است.

فرجام

زرتشت پژوهی، داستانی است از کوشش‌های هنجارمند و عالمانه برای درک درست یکی از کهن‌ترین ادیان جهان - که در جای خود، با مجموعه‌ای ملالت‌آور از کژئی‌ها و کاستی‌ها و فروماندگی‌ها همراه گشته است. در این داستان پر پیچ و تاب، توحید زرتشتی، معمایی است که در نتیجه آسیب‌های عام و خاص زرتشت‌پژوهی و به‌دست

۱. از ایران زرتشتی تا اسلام (به نقل از: دینکرد ششم)، ص ۱۱۷.
 ۲. همان، ص ۱۲۰. در متون زرتشتی، معنای فوق بارها و بارها تکرار شده است. برای نمونه: «اگر ایزدان در تن آدمیان ساکن شوند، آنگاه در تمام جهان مسکن گزیده‌اند؛ و این در صورتی است که دیوان از جهان رانده شوند و این نیز با راندن آنها از تن انسان مقدور است» (از ایران زرتشتی تا اسلام (به نقل از: دینکرد مدن)، ص ۱۲۰-۱۲۱). نیز «چیز مینو برای خویش کنید، چه هرگاه [دروج] از تن خویش بیرون کردید، پس از همه جهان بیرون کرده‌اید. یزدان به تن خویش مهمان کنید، چه هرگاه به تن خویش مهمان کردید، پس به همه جای جهان مهمان کرده‌اید» (آذرباد مهراسپندان: ص ۱۱۸). نیز «آن مرد شجاع‌تر است که با دروج (= دیو) خویش بتواند ستیزه کند و به‌ویژه آنکه این پنج دروج را از تن دور دارد که عبارت‌اند از آز و خشم و شهوت و ننگ و ناخرسندی» (مینوی خرد: ۵۶). نیز «تا انسان به کرفه و پارسایی اندیشد، ایزدان اندر تن او، در تن مانند و دیوان شکست خورند و بروند» (از ایران زرتشتی تا اسلام (به نقل از: دینکرد مدن)، ۹۰) مقایسه کنید با «ای اهوره! مرا از آنچه تو خود می‌دانی، بیآگاهان. به‌راستی آیا توانست بود که پیش از آغاز کشمکش در اندیشه‌ام، آشون بر دروند پیروز شود؟» (یسنه ۴۸: ۲) و نیز «ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا به‌درستی [پاسخ] گوی: چگونه دروج را از خود برانیم؟» (یسنه ۴۴: ۱۳).

کم آگاهی که از کمند باورهای متصلب سده‌های پیشین نرهمیده‌اند، به وجود آمده است. این معما، همچنان ناگشوده باقی خواهد ماند، مگر هنگامی که اولاً: کلام دین زرتشت را از همان جایی آغاز کنیم که خود به واقع آغاز شده بوده است و ثانیاً: تاریخ زرتشت پژوهی برای پرهیز از الگوها و پندارهای نادرست مورد بررسی انتقادی قرار دهیم و ثالثاً: به سنت محافظه کار زرتشتی، لاقلاً به اندازه گواهی‌های جانبی اعتنا کنیم.

کتاب نامه

- آذربادِ مهراسپندان، ترجمه رهام اشه و شهین سراج، تهران: فروهر، ۱۳۷۹.
- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، لغت فرس، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: طهوری، ۱۳۵۶.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، اسطوره: بیان نمادین، تهران: سروش، ۱۳۷۷.
- الیاده، میرچا، دین پژوهی، جلد دوم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- _____، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: سروش، ۱۳۷۲.
- بن ونیست، امیل، دین ایرانی بر پایه متن های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره، ۱۳۷۷.
- بویس، مری، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: صفی علیشاه، ۱۳۷۷.
- _____، زرتشتیان: باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.
- _____، مجموعه مقالات مهر در ایران باستان، ویراستار: بابک عالیخانی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه حمید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۳.
- تبریزی، محمد حسین بن خلف، برهان قاطع، تهران: انتشارات نیما، ۱۳۸۰.
- جکسن، ابراهام ویلیامز، ایران در گذشته و حال، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
- حسینی العلوی، محمد ابولمعالی، بیان‌الادیان، تهران: روزنه، ۱۳۷۶.
- دوشن گیمن، ژاکوب، دین ایران باستان، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز، ۱۳۷۵.
- _____، زرتشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: مروارید، ۱۳۸۱.
- دین کرد سوم، (دفتر اول)، ترجمه فریدون فضیلت، انتشارات دهخدا، ۱۳۸۱.
- دین کرد سوم، (دفتر دوم)، ترجمه فریدون فضیلت، انتشارات مهرآیین، ۱۳۸۴.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود بن وند، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ۱۳۶۴.
- راشد محصل، محمدتقی، زادسپرم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- زهر، آرتور کلارک، تعالیم مغان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس، ۱۳۷۷.
- _____، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز، ۱۳۷۵.
- ساسانفر، آبتین، گاتها (برگردان هفت هات نخستین و...)، تهران: بهجت، ۱۳۸۳.

- ستاری، جلال، *جهان اسطوره‌شناسی*، جلد اول، تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
- شاکد، شائول، *از ایران زرتشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران: تابان، ۱۳۳۵.
- عالیخانی، بابک، *خرد جاویدان: مجموعه مقالات*، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲.
- عطایی‌فرد، امید، *پیامبر آریایی (ریشه‌های ایرانی در کیش‌های جهانی)*، تهران: عطایی، ۱۳۸۲.
- کای بار، آسموسن و بویس، *دیانت زرتشتی (مجموعه سه گفتار)*، ترجمه فریدون وهمن، تهران: جامی، ۱۳۸۶.
- کلنز، ژان، *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی*، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا، ۱۳۶۲.
- مهریزی، مهدی، *مجله بینات*، شماره ۲، مقاله آفرینش انسان در المیزان، قم: ۱۳۷۳.
- موله، ماریژان، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: توس، ۱۳۷۷.
- هنینگ، والتر برونو، *زرتشت سیاستمدار یا جادوگر*، ترجمه کامران فانی، تهران: سروش، ۱۳۵۸.
- ویدن‌گرن، گئو، *دینهای ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده، ۱۳۷۷.