

از ایران زردشتی تا اسلام

شاکد، شاول

Shaked, Shaul

از ایران زردشتی تا اسلام: مطالعاتی در باره تاریخ دین و تماس های میان فرهنگی /
شاول شاکد؛ ترجمه مرتضی نایب فر. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.

ISBN: 964-311-358-2

۳۶۶ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

۱. زردشتی - تاریخ. ۲. زردشتی - تأثیر. ۳. ایران - دین. ۴. زردشتی و اسلام.

۵. اسلام و زردشتی. الف. نایب فر، مرتضی، ۱۳۲۱ - مترجم.

۴ الف ۲ ش / BL ۱۵۲۵ ۲۹۵/۰۹

۱۳۸۱

۱۷۰۶۴-۸۱م

کتابخانه ملی ایران

از ایران زردشتی تا اسلام

مطالعاتی در باره تاریخ دین
و تماس‌های میان فرهنگی

شائول شاکد

ترجمه مرتضی ثاقب‌فر



این کتاب ترجمه‌ای است از:

From Zoroastrian Iran to Islam

*Studies in Religious History
and Intercultural Contacts*

Shaul Shaked

Variorum, 1995



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

شائول شاکد

از ایران زردشتی تا اسلام

مطالعاتی در باره تاریخ دین

و تماس‌های میان فرهنگی

ترجمه مرتضی ثاقب‌فر

چاپ ششم

۵۵۰ نسخه

۱۴۰۰

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۲ - ۳۵۸ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978-964-311-358-2

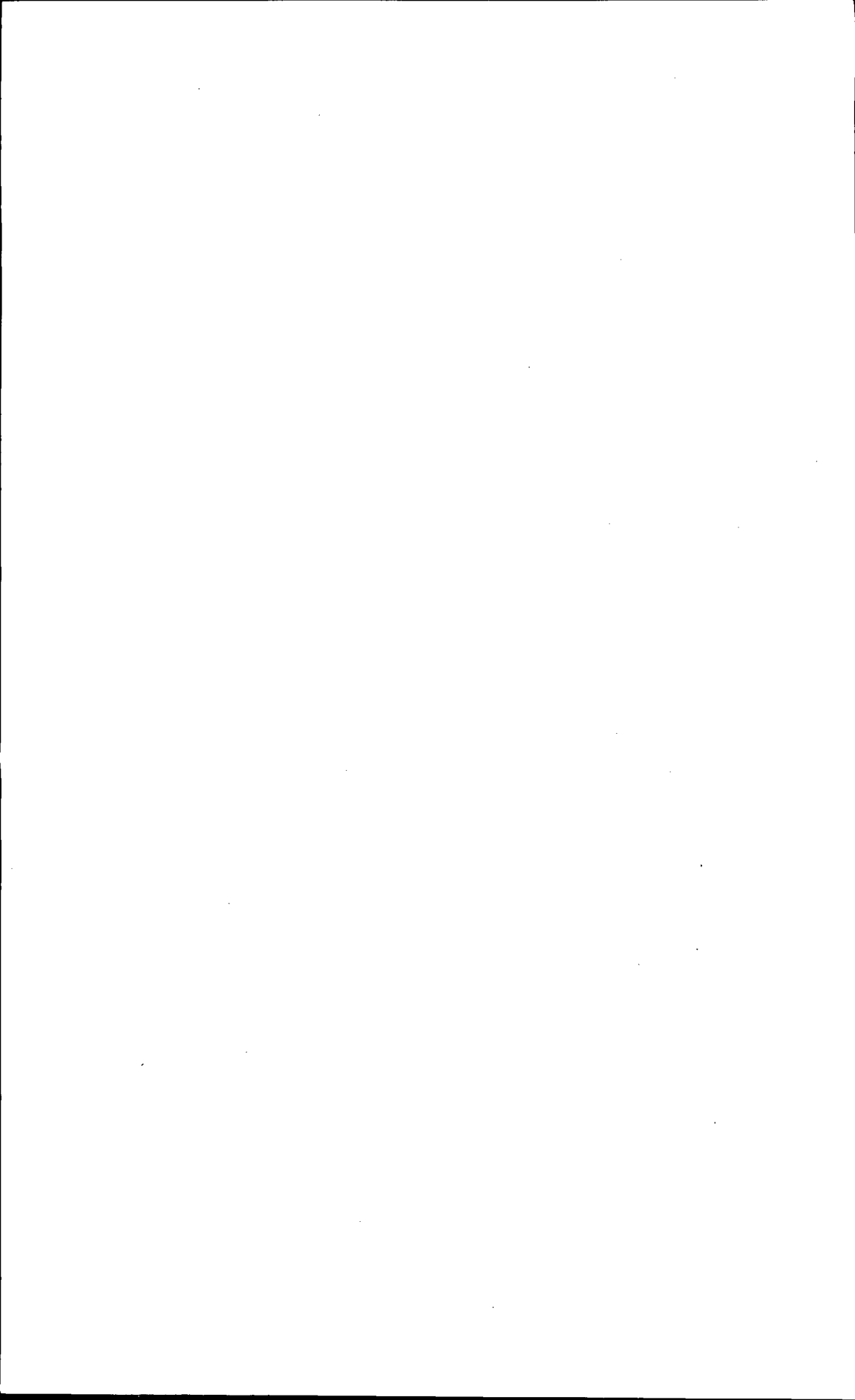
www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

سیاسگزاری

از پروفیسور شائول شاکد سیاسگزاریم که پیش از چاپ این
ترجمه را خواندند، نظرات اصلاحیشان را ارائه کردند و مقدمه‌ای
بر چاپ فارسی کتاب خود نوشتند.

انتشارات ققنوس



مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی

مایه بسی خوشوقتی و مباهات من است که کتابم به زبان فارسی منتشر می شود، نه تنها از آن رو که بدین طریق تمایل نویسنده به بهتر شناخته شدن اثرش برآورده می شود، بلکه افزون بر این، از این جهت که خوانندگان فارسی زبان در جایگاهی قرار دارند که بهتر از دیگران می توانند نکات طرح شده در کتاب را دریابند. آن ها به فرهنگی تعلق دارند که مضامین و اندیشه هایی را که در بخش های گوناگون این کتاب بررسی شده است زنده نگه داشته و استمرار بخشیده است.

بنابراین، با احساس قدرشناسی، از پیشقدم شدن [ناشر] در انتشار این کتاب سپاسگزاری می کنم. امیدوارم واکنش ها و پاسخ هایی نسبت به این پژوهش ها از خوانندگان فارسی زبان دریافت کنم که در مقایسه با آنچه تا به حال دریافت کرده ام، به مراتب گسترده تر و افزون تر باشد. باید با مسرت یادآور شوم که آن هایی که به پژوهش های من در زبان انگلیسی و زبان های دیگر دسترسی داشته اند، در باره پژوهش های منتشر شده در این کتاب و جاهای دیگر اظهار نظرهای فراوانی کرده اند، و من از این نظرها مطالب فراوانی آموخته ام.

یکی از جنبه های جذاب پژوهش تاریخ ایران، این واقعیت است که، با وجود دگرگونی های ژرفی که ایرانیان تجربه کرده اند، پاره ای ویژگی ها وجود دارد که مشخص کردن و تعریف آن ها دشوار است و با این حال، از آشوب ها و اغتشاش های شدید که ایرانیان مقهور آن ها شدند جان به در برده و مصون مانده اند. شاهنشاهی هخامنشی با فتوحات اسکندر کبیر و فرهنگ یونانی مآب، که در نتیجه این جنگ ها به شرق آورده شد، به پایان خود رسید. پس از فترتی کوتاه، ایران از نو سر برآورد. در این میان پاره ای از عناصر جهان یونانی را جذب کرد، ولی خود را بار دیگر به مثابه تمدنی عظیم و مستقل از دیگر قدرت های جهان، شناساند. اشکانیان، و بعد ساسانیان، شاهنشاهی جهانگیر

جدیدی پدید آوردند که بر بخش‌های زیادی از جهان حکم می‌راند. شاهنشاهی ساسانیان به دست اسلام و با فتح اعراب سقوط کرد، و تا مدتی ممکن بود به نظر رسد که به این ترتیب فرهنگ ایرانی پایان گرفته است. ولی اگر چه غالب ایرانیان اسلام را به عنوان مذهب خود اختیار کردند، زبان ایران، ادبیات ایرانی و شعر فارسی دیگر بار در دوره اسلامی به اوج شکوفایی رسید. بسیاری از سنت‌های باستانی از طریق شاهنامه و آثار نویسندگان سخت‌کوشی نظیر ابن مقفع و دیگران زنده ماند. ایرانیان پذیرندگان سراپا منفعل اسلام نبودند، بلکه خود در شکل‌گیری و توسعه جامعه اسلامی نوظهور سهم داشتند.

کتابی که در دست دارید با این مضامین سروکار دارد، و روشن است که این موضوع هنوز به نحو مستوفایی به تمام و کمال بررسی نشده است. بسیاری موضوعات دیگر نیز وجود دارد که می‌توان به آن‌ها اشاره کرد و سهم ممتاز ایرانیان را در حیات اسلام و جهان در آن‌ها نشان داد.

ایرانیان تأثیر فراوانی بر فرهنگ‌های همسایه خود نهادند - بر مسیحیان، یهودیان، ارمنی‌ها، گرجی‌ها و دیگران. به یک اعتبار، همه این گروه‌های اقلیت بیش‌تر چیزهایی را که ایشان را بدان‌ها می‌شناسند مدیون ایرانند. در مقابل، بخش اندکی از آنچه ایشان پدید آوردند نیز پاره‌ای از میراث ایرانی شد. پدیده‌های تاریخی هیچ‌گاه یکجانبه عمل نمی‌کنند؛ همواره عنصر تبادل و داد و ستد نیز در کار است.

پژوهش‌های فراوان دیگری هم هست که می‌توانند توجه خوانندگان ایرانی را جلب کنند، ولی هنوز به قالب مجموعه‌ای نظیر آنچه فراروی شماست درنیامده‌اند. این پژوهش‌ها مربوط است به ادبیات فارسی میانه، اولین آثار فارسی نو - که برخی از آن‌ها به خط عبری هستند - و اسناد آرامی دوره‌های هخامنشی و ساسانی - که گواه قدرت حضور ایرانی و حاوی کلمات زیادی هستند که ریشه ایرانی دارند، کلماتی که وجه اشتقاق بسیاری از آن‌ها در زبان فارسی به اثبات نرسیده است.

اگر کتاب حاضر سبب ساز آن شود که پژوهش‌های بیش‌تری در خصوص مناسبات ایران و دیگر فرهنگ‌های دوران باستان و سده‌های میانه صورت بگیرد، بهترین هدیه دلخواهم را دریافت کرده‌ام.

فهرست

- یادداشت مترجم ۱۱
پیشگفتار ۱۳

بخش یکم: کیش زردشتی در زمان ساسانیان

۱. گرایش‌های رازورانه در کیش زردشتی ۱۷
۲. مفاهیم «مینو» و «گیتی» در متون پهلوی و رابطه آن‌ها با فرجام‌شناسی ۶۷
۳. نکاتی در باره اهریمن، مینوی تباهاکار، و آفرینش او ۱۱۷
۴. مهر داور ۱۲۷
۵. اسطوره زروان کیهان‌شناسی و فرجام‌شناسی ۱۶۹

بخش دوم: از ایران تا اسلام

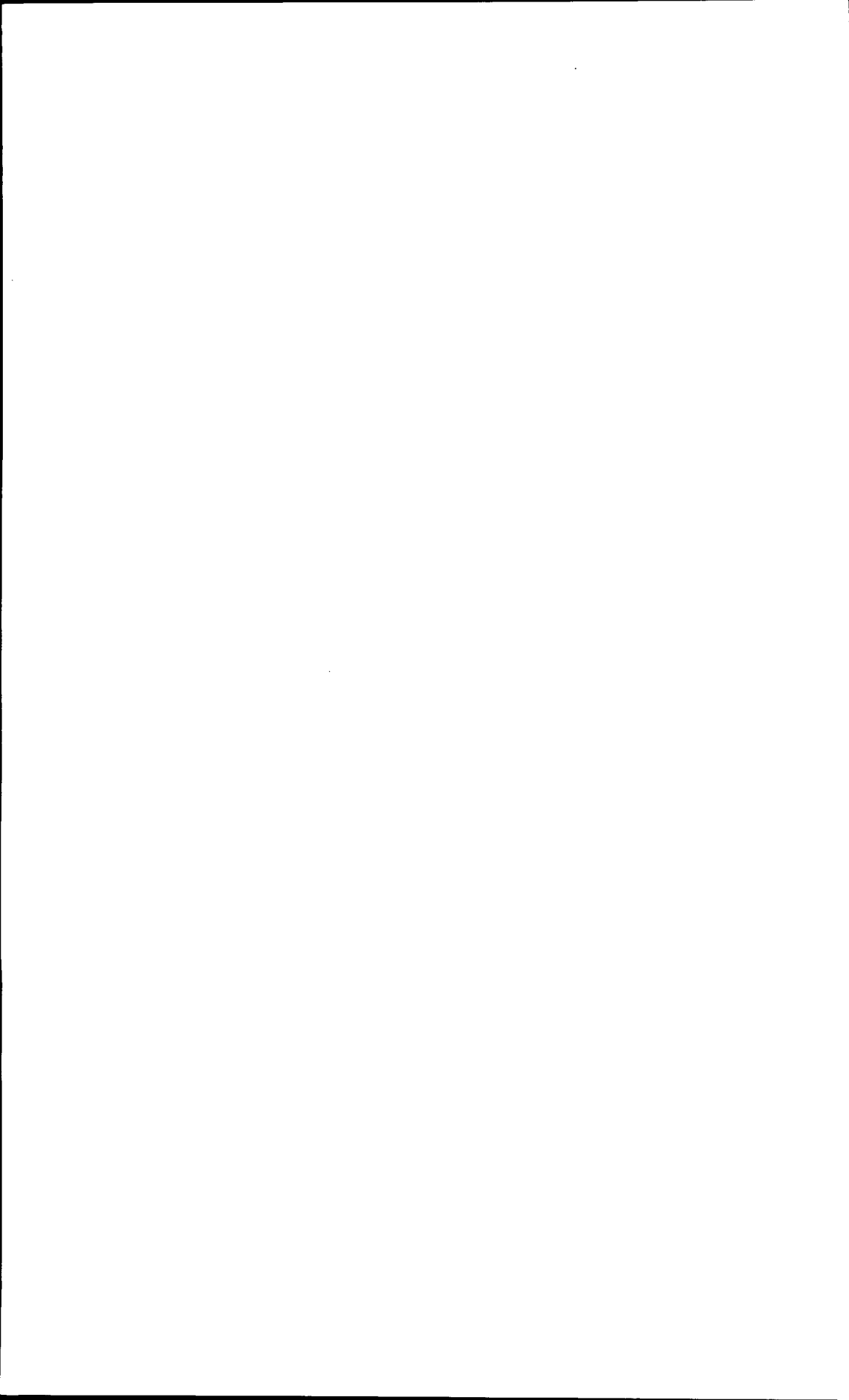
۶. نکاتی در باره انتقال برخی مضامین ۱۹۹
یک. «دین و دولت همزادند» در نظریه ابن‌مقفع در باره حکومت ۱۹۹
دو. چهار فرزانه ۲۱۰
۷. در باره برخی نمادهای پادشاهی ۲۳۹
یک. نازبالش‌های ساسانی و عربی ۲۴۱
دو. تخت پادشاهی و کرسی ۲۴۳
سه. میوه به ۲۴۷
چهار. مهرهای حضرت علی (ع) ۲۵۰

۸. پیمان: اندیشه‌ای ایرانی در تماس با اندیشه یونانی و اسلام. ۲۵۹.....
۹. طرز تهیه خوراکی صوفیانه و دو فرزانه: مضامین ایرانی در پوشش اسلامی. ۲۸۹.....
۱۰. نخستین انسان، نخستین شهریار. ۲۹۹.....
۱۱. «برای روان»: انتقال اندیشه‌ای زردشتی به اسلام. ۳۱۷.....
۱۲. برخی مضامین ایرانی در ادبیات اسلامی. ۳۳۳.....
- نمایه. ۳۶۱.....
- نمایه واژه‌ها. ۳۶۵.....

یادداشت مترجم

در زمینه «اصول دین» یعنی (الف) «چیستی خداوند» (و نام‌ها و صفات او)، (ب) «چیستی گیتی»، (ج) «فلسفه یا چرایی آفرینش» و در نتیجه (د) «رابطه میان خدا و انسان»، از هیچ‌گونه تأثیرپذیری اسلام از مزده‌بسنای نمی‌توان سخن گفت، زیرا نه تنها هیچ‌گونه همانندی میان آن‌ها وجود ندارد بلکه تناقضی شدید چیره است. نویسنده دانشمند این کتاب این واقعیت را به درستی دریافته و اصلاً وارد این بحث نشده است. اما در زمینه «فروع» یعنی آیین‌ها (آداب، شعائر، مناسک و...) البته تأثیرپذیری فراوان است و قلمرو اصلی بحث‌های کتاب را تشکیل می‌دهد. با این حال این تأثیرپذیری بسیار فراتر از محدوده کوچکی نظیر «انتقال برخی مضامین» مانند همزادی دین و دولت، برخی نمادهای پادشاهی، میوه به، برخی نمادهای صوفیانه و غیره است که لابد بعضی ملاحظات و نیز تنگی جا اجازه بحث بیشتر را به نویسنده نمی‌داده است. خود نویسنده اقرار دارد که: «مضامین ایرانی چنان در ادبیات عربی فراگیر و پرشمار هستند که باید مجلدات متعددی به این موضوع اختصاص یابد. هرچه انسان بیش‌تر در گنجینه ادبیات عرب مطالعه می‌کند بیش‌تر به عناصر بازتابنده یا ادامه‌دهنده اندیشه‌های کهن ایرانی در آن پی می‌برد. برای ارائه فهرستی از این مضامین، زمان هنوز مناسب نیست.» (ص ۳۳۵) و این البته به هیچ روی شگفت نیست زیرا وقتی قومی بیابانگرد و پسرمانده مدتی بیش از هزار سال نه تنها در همسایگی قومی متمدن و پیشرفته زندگی کنند بلکه زیر چیرگی آن قرار داشته باشند، طبعاً به فراخور گنجایش‌های ذهنی و فرهنگی خود مضامین فراوانی را اخذ خواهند کرد. بیهوده نبود که در آغاز اسلام فرقه‌ای از حروفیه به «سمع» یعنی تثلیث «سلمان پارسی، محمد (ص) و علی (ص)» باور داشتند و سلمان را همان «جبرئیل» یعنی عامل وحی به حضرت محمد می‌پنداشتند.

بایسته یادآوری است که من در ترجمه فصل یکم این کتاب (گرایش‌های رازورانه در کیش زرتشتی) از ترجمه بانوی دانشمند شیوا کاوایانی در کتاب رازوری در آیین زرتشت (عرفان زرتشتی) بسیار بهره گرفته‌ام و همین جا از ایشان سپاسگزاری می‌کنم. با این حال هر جا تفاوت در معنا و حتی وارونگی مطلب وجود دارد مسئولیت آن با من است.



پیشگفتار

مجموعه مقالاتی که برای این کتاب گزینش شده‌اند در پی دستیابی به دو هدف اساسی‌اند: یکی توضیحات و تفسیرهای کیش زردشتی دوره ساسانی، و دیگر چگونگی انتقال اندیشه‌های آن به اسلام. این دو موضوع با هم بستگی دارند: از بازتاب اندیشه‌های ساسانی در اندیشه‌های عربی، اطلاعات بنیادین بسیاری درباره کیش زردشتی دوره ساسانی کسب می‌کنیم، و می‌توانیم ارزیابی کنیم که تا چه اندازه اسلام از سرازیر شدن اندیشه‌های ایرانی بهره جسته است و این کار را با تحلیل دقیق آگاهی‌ها و دانش‌های ساسانیان که از مجاری گوناگون، چه ایرانی و چه اسلامی، انتقال یافته انجام می‌دهیم.

مطالعات انتشاریافته در این مجموعه، در اصل، سال‌ها پیش در نشریات و مجموعه‌های مختلفی چاپ شده‌اند و من امیدوارم کنار هم گذاشتن آن‌ها به آگاهی بیش‌تری بینجامد.

بعضی کارهای تازه‌تر مربوط به این موضوعات در این مجموعه گنجانده نشده‌اند. منظور من به خصوص مقاله 'Some Islamic reports concerning zoroastrianism', *Jerusalem Studies* 17 (1994): 43 - 84 است که بحث مربوط به زروان را در فصل پنجم تکمیل می‌کند. بسیاری از موضوعاتی که در مقالات نخستین بخش این مجموعه مورد بحث قرار گرفته‌اند، در کتاب اخیر من به نام *Dualism in Transformation*, London, 1994 نیز مطرح شده‌اند.

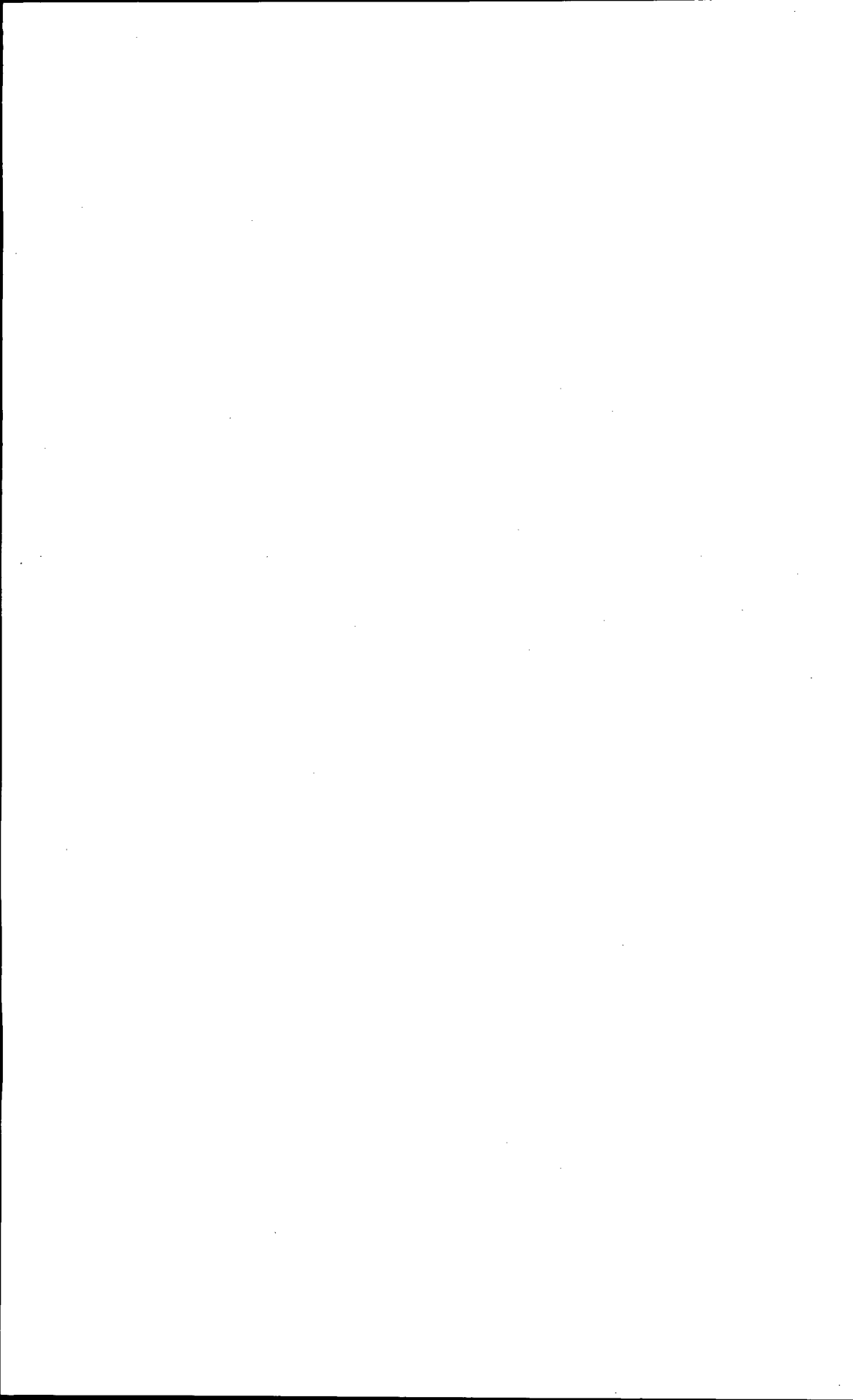
همسرم میریام طبق معمول در آماده‌سازی کتاب به من کمک کرده است، و به‌ویژه مسئول تهیه نمایه بوده است.

سال‌های ۱۹۹۴-۱۹۹۵ که در واسنار میهمان مؤسسه هلندی مطالعات پیشرفته در علوم انسانی و اجتماعی بودم، این کتاب آماده چاپ شد. باید از مدیران آن مؤسسه سپاسگزار باشم که آن سال را برای من پُر بار و لذتبخش ساختند.

همچنین از ناشرانی که اجازه دادند مقالات چاپ‌شده‌ام دوباره در این مجموعه انتشار یابد، سپاسگزاری می‌کنم.

شائول شاکد

نیاس، واسنار، آوریل ۱۹۹۵

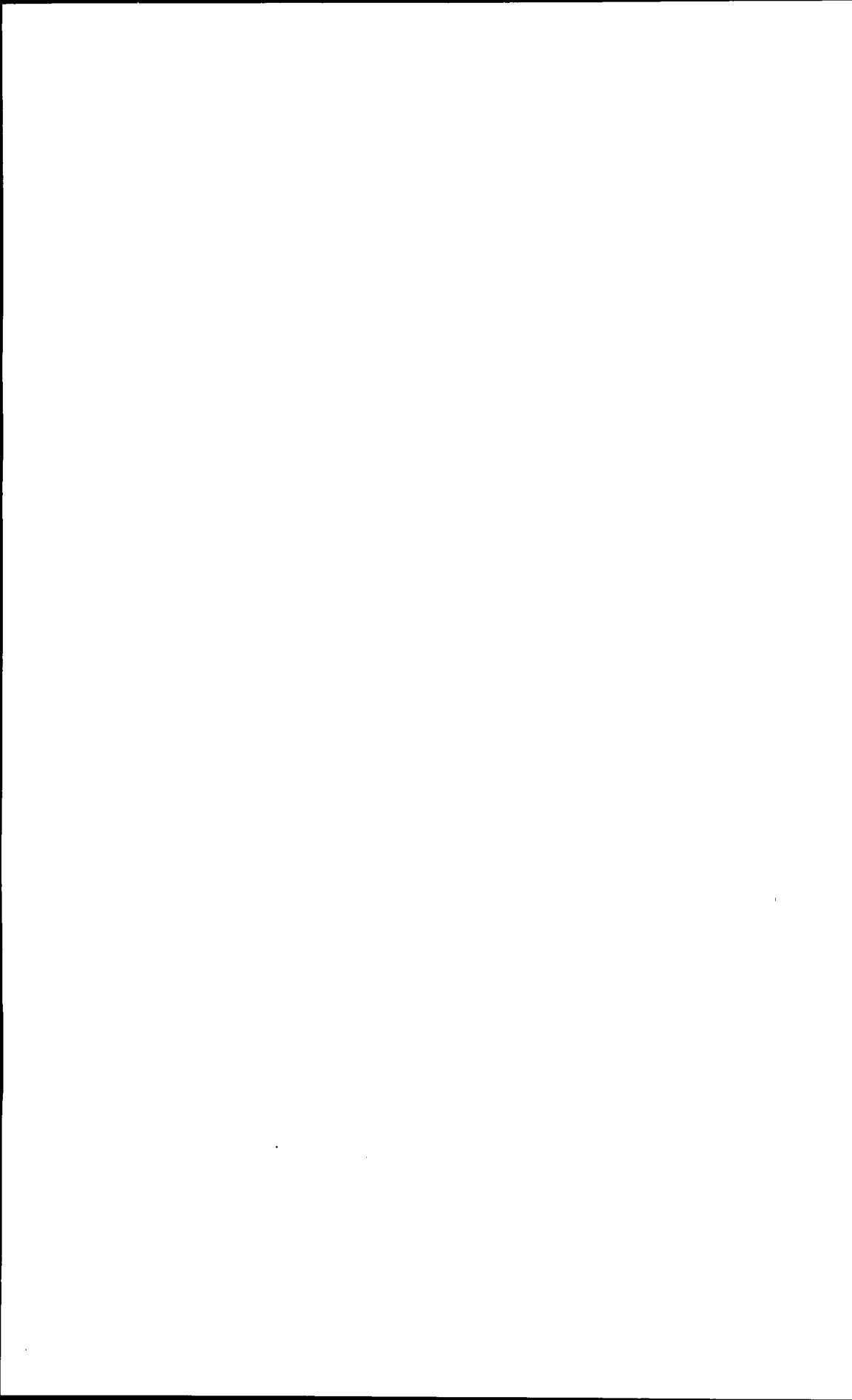




بخش یکم:

کیش زردشتی در زمان ساسانیان





گرایش‌های رازورانه در کیش زردشتی

پژوهندگانی را که به تاریخ کیش زردشتی می‌پردازند، به‌طور عمده می‌توان به دو گروه مشخص تقسیم کرد. از یک سو، پژوهندگانی دارای این باور که دین زردشتی با کیش‌های رمزی و شطحی مدارا می‌کند؛ اینان به خصوص کسانی هستند که امکان کشف سرچشمه آموزه‌هایی خاص چون آیین‌های رمزی و گنوسی یا باورهای رازورانه را که در کل دارای حال و هوای شرقی و جلوه‌های زیبا و نامتعارفند و در دنیای یونانی یافت شده‌اند، در ایران می‌یابند. رویکرد گروه دیگر بیش‌تر مبتنی بر شک و گمان است؛ این پژوهشگران با دقت بیش‌تر، بر گواهی خود متن‌های ایرانی تکیه می‌کنند؛ یعنی بر متن‌هایی که دربرگیرنده اندیشه‌هایی شکوهمند از آن گونه‌اند که بدان اشاره شد، که اگر نشانه‌هایی از وجود آن‌ها مانده باشد، چندان زیاد نیستند و بیش‌تر حاشیه‌ای به‌شمار می‌آیند. در گروه نخست می‌توان از افرادی چون رایتزشتاین، شِدر^۱ و گوتسه^۲ نام برد که اساساً می‌کوشیدند پیوندهایی میان ایران و یونان برقرار کنند؛ در این گروه همچنین به نیبرگ می‌توان اشاره کرد که دین زردشت را با آیین‌های شَمَنی مقایسه کرده است.^۳

1. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; R. Reitzenstein & H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin 1926.

2. A. Götze, 'Persische Weisheit in griechischem Gewande—Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee', *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, II (1923), pp. 60-98, 167-177.

3. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938 (reprinted Osnabrück 1966).

[این کتاب با عنوان دین‌های ایران باستان به ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی در ۱۳۵۹ در مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها به چاپ رسیده است.] این کتاب نقدهای موجه بسیاری را برانگیخت. برای نمونه می‌توان به این آثار اشاره کرد:

R. C. Zaehner, *JRAS* (1940), pp. 210-212; O. Paul, *ARW*, XXXV (1939), pp. 215-234;

این روند کلی پژوهش را استیگ ویکاندر^۱ و گئو ویدنگرن^۲ پی گرفتند که بر نشانه‌هایی تأکید دارند که به گمان ایشان، گواه وجود انجمن‌های رمزی و اعمال سطحی است. ویدنگرن در عین حال یکی از چهره‌های پیشتازی است که نظریهٔ آیین گنوسی با خاستگاه ایرانی را مطرح کرده است.^۳

بررسی انتقادی کارساز و روشن‌اندیشانه‌ای از بسیاری از این دیدگاه‌ها را پدر روحانی و محقق ایران‌شناس ژان دومناش انجام داده است که حاصل کارش را به سال ۱۹۴۴ طی مقاله‌ای در همایش اِرانوس ارائه کرد. نتایج بررسی او وجود هر شکلی از موعظهٔ رازورانه در کیش زردشتی را انکار می‌کند.

در سنت وحی مزدیسنايي، گواهی دال بر وجود نوعی رازآموزی گزینشی و نهانی وجود ندارد. تعالیم مزدیسنايي چنان آشکار و بی‌پرده است که شالوده‌ای درخور برای جهاد مدافعی که به نام دین شمشیر برمی‌گرفته‌اند، فراهم کرده است. افزون بر این، زردشتیان همواره به این بهانه به دین‌های دیگر تاخته‌اند که چرا به شیوه‌ای نهانی و پوشیده و بنابراین شرم‌آور، به نشر خویش می‌پرداخته‌اند.^۴

W. Wüst, *ibid.*, pp. 234-249; G. Dumézil, *RHR*, CXXIII (1941), pp. 206-210; J. Tavadia, *ZDMG*, C (1950), pp. 205-245; K. Rudolph, *Numen*, VIII (1961), pp. 104 ff.

هنینگ در کتاب زیر از بازسازی‌های نیرگ با جدیت انتقاد کرده است:

Zoroaster—Politician or Witch-Doctor? London 1951. Cf. Mary Boyce in her obituary of Henning, *BSOAS*, XXX (1967), p. 783.

[کتاب هنینگ را کامران فانی با عنوان زردشت، سیاستمدار یا جادوگر، به فارسی ترجمه کرده است.]

1. S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938; *idem*, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946.

2. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala 1938; *idem*, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945; *idem*, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

[ترجمهٔ فارسی کتاب اخیر با عنوان دین‌های ایرانی، ترجمهٔ منوچهر فرهنگ،

تهران ۱۳۷۷ ش چاپ شده است.]

3. *Idem*, 'Der iranische Hintergrund der Gnosis', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, IV (1952), pp. 97-114; *idem*, 'Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions', in: *Studies in the History of Religions* (Supplements to *Numen*), XII: *The Origins of Gnosticism—Colloquium of Messina 13-18 April 1966*, Leiden 1967, pp. 28-60, for which cf. the critical remarks by U. Bianchi, *ibid.*, pp. 716 ff. Cf. the survey of literature on this question in: Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 267 ff.

4. 'Les mystères et la religion de l'Iran,' *Eranos Jahrbuch*, 1944. XI, Zurich, 1945, pp. 185-186.

در صفحه‌های بعدی خواهم کوشید نشان دهم که این انکار کلی عنصری نهانی در کیش زردشتی دوره ساسانی، کاملاً پذیرفتنی نیست، گرچه کاملاً درست است که در آن دوره، مخاطب کیش زردشتی تمام بشریت بود. جمله‌هایی چون عبارات‌های زیر، بر جهانی بودن آن تأکید دارند:

dādār-ōhrmazd ēn dēn ne ēwāz (ī) ō ērān šahr be ō hamāg gēhān ud harw srādag fristēd, ud andar hamāg abēzagihā ku gumēzagihā rawāg kard ēstēd: mēnōgihā pad cihrig <ī> dānāg <ī> rāst-menišnih <ī> rāst-gōwišnih; gētīgihā pad rāst-kunišnih andar kadāmjān-ez-ē a'ōn rawāg ku ēn-ez ī ag-dēn-tar kas ēn dēn wuzurg-mādāgihā pad-eš. be andar ēn ēdōn gumēzagih hamāg abēzagihā rawāg būd<an> rāy be košišnig šāyēd, ud *hamāg ēn dēn abzāyīšnig u-š ham-bidig kāhišnig bawēd, tā dēn ō bawandag rawāgih ud pad-eš gēhān ō abēzagih rasēd.¹

دادار اهرمزد این دین را نه تنها به ایرانشهر بلکه به همه جهان و به همه [ی آدمیان] می‌فرستد. و در همه پاکی‌ها که آمیختگی هست، رواج داده است. به مینو،^۲ در سرشت دانای راست منش راست‌گفتار؛ و به گیتی در راست‌کنشی در هر یک از کسانی که آن را رواج دادند حتی در بددین‌ترین کس که اصول عقاید اصلی^۳ را در خود دارد، و بلکه در این چنین آمیختگی، باشد که برای رواج پاکی بکوشد و همه این دین افزون شود و از دشمن بکاهد تا آن‌گاه که دین رواج کامل یابد و بدان، گیتی به پاکی رسد.

عبارتی که در متن آورده‌ایم، پیش‌تر در کتاب زیر چاپ شده است: J. Campbell (ed.), *The Mysteries-papers from The Eranos Yearbooks* (Bollingen Series, XXX, 2), New York, 1955, p. 148.

1. *DKM*, p. 460, 11. 8-18, *Dk Facs.*, pp. [359]

نشانه + در این جا بدان معناست که این واژه تصحیح شده است.

۲. مفاهیم مینو و گیتی به ترتیب دلالت بر جنبه‌های نامحسوس و محسوس جهان دارند. نک: مقاله شائول شاکد: «مفاهیم مینو و گیتی در متون پهلوی و رابطه آن‌ها با فرجام‌شناسی»، فصل دوم همین کتاب.
۳. این جمله را می‌توان تقریباً به این ترتیب نیز ترجمه کرد: «... [از این دین در خود دارد] به مقدار زیاد» یا «... تا آن‌جا که به مندرجات مهم آن مربوط است [یعنی، صرفاً تا آن‌جا که به اصول کلی مربوط است]»؛ در هر دو مورد، عبارت قیدی آمده است و نه یک اسم به صورت جمع. با این حال از نظر نحوی مطلوب‌تر آن است که چنین جمله‌ای را در پهلوی به عنوان قید بگیریم، در این جا چند حالت مشابه دیگر هست که باید به مثابه اسم جمع گرفته شوند. معنایی که از ترجمه عبارت بالا برمی‌آید، رضایت‌بخش‌تر است.

از سبک نوشتار می‌توان گمان برد که این عبارت، مربوط به زمان متأخر است.^۱ با وجود این، مضمون عبارت‌ها آموزه‌های دین در دوره ساسانی را به خوبی نشان می‌دهد: یعنی این که تلاشی پیگیر برای زردشتی کردن دیگران پدید می‌آید که در ایران دوره ساسانی فراگیر بوده است؛ شاید این تلاش اساساً به منظور مبارزه با تبلیغات پرشور جنبش‌های دینی بسیاری انجام می‌گرفت که می‌کوشیدند هواداران یکدیگر و هواداران دین رسمی را به خود جذب کنند. این موضوع را می‌توان از ورای کتیبه‌های پادشاهان ساسانی و به ویژه کتیبه کرتیر^۲ و همچنین دیگر متن‌های پهلوی^۳ دریافت.

بنابراین، اگر زمینه‌ای برای گفتگو در باره عنصر رازورانه در دین زردشتی دوره ساسانی وجود داشته باشد، نمی‌توان فرض کرد که این عنصر بر سرشت گشوده و باز چنان دینی تأثیر گذاشته است (گرچه در ادبیات مسیحی معاصر قطعه‌ای هست که ظاهراً از سرشت رازورانه دین زردشتی ساسانی به طور سر بسته شکوه دارد).^۴ طبیعی‌تر و شاید مرتبط‌تر با نگرش آن دوره خواهد بود اگر بتوان گواهی یافت که وجود مفهوم یا تفسیر معینی از دین را تأیید کند که نشان دهد این مفهوم یا تفسیر، مغایر با دین متعارف بوده و به منزله راز تلقی می‌شده است. در واقع، گواهی متقاعدکننده دال بر وجود مفهوم طبقات یا رده‌های مردم در ایران هست که از لحاظ دانش دینی هم سلسله‌مراتبی را

۱. به سبب استفاده از hā-7 به عنوان شناسه جمع.

2. Cf. M. Sprengling, *Third Century Iran—Sapor and Kartir*, Chicago 1953. For the Naqš-i Rajab inscription, cf. R. N. Frye, *III*, VIII (1965), pp. 211-225; for Ka'ba-ye Zardušt, cf. M.-L. Chaumont, *JA*, CCXLVIII (1960), pp. 339-379; for Sar Mašhad, cf. R. N. Frye, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XX (1957), pp. 702-708.

3. E.g. *Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dâdistân-i Dînik*, ed. B. N. Dhabhar, Bombay 1913, p. 9:

برای آگاهی بیشتر در باره نوکیشی در میان زردشتیان نک:

M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Bombay 1963, p. 325.

۴. P. Bedjan (ed.), *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris—Leipzig 1895.

در داستان شهادت مار یزیدپناه، بحث زیر به نفع دین مسیح و علیه دین موبدان ارائه شده است:

هر آنچه گشوده است راست است و هر آنچه پنهان است، ناراست. به راستی اگر دین موبدان حقیقت است و اگر آن‌ها خدای راستین را می‌پرستند، پس چرا دین خود را پنهان می‌دارید؟ و چنانچه این دین راست نیست، چرا مسیحیان را با بیداد و بدکرداری می‌آزارید؟ (ص ۴۰۳).

F. Nau, *RHR*, XCV (1927), pp. 177 f.

نیز نک:

تشکیل می‌دادند. مجموعه گفتارهایی که مفهوم کلی یک سلسله‌مراتب را توضیح می‌دهند، در بخش فلسفی و جملات قصار کتاب چهارم دینکرد که آن را «دانشنامه زردشتی»^۱ دانسته‌اند، یافت می‌شود.

[204] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku mardom 3 ēwēnag, ēwag buxt, ēwag anēraxt, ēwag ēraxt. buxt hān ke ciš az yazdān +āšnawēd ud pad kār dārēd, anēraxt hān ke az pas ī awe ke ciš ašnūd, ēraxt hān ke <az> dastwarān be wardēd.

[205] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku mardom ēn 3 ēwēnag ō wahišt rasēnd, ēwag hān ī dānāg, ēwag hān ī dānāg-hayyār, ēwag hān ī dānāg-ne-hamēmār.

[206] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku mardom ēn 3 ēwēnag, ēwag gāhānig, ēwag hađa-mānθrig, ēwag dādīg. awe ī gāhānig hamih abāg yazdān, <u-š> wizihidagih az dēwān ud druzān <u-š> xwāstag paymān az sām ud sūr, ud pad wināh ī kunēd šarm ud awwēnišn pādifrāh.

ud hān ī hađa-manθrig hamih abāg ahlawān, u-š wizihidagih az druwandān, u-š xwāstag paymān hān ī frārōn kunihēd, ud pad wināh ī kunēnd aštar ī srōšōcaranām ud xrafstar ōzadan ud wad-axwān tuxtan pādifrāh.

ud hān ī dādīg hamih abāg ērān, u-š wizihidagih az anērān, u-š xwāstag paymān az <hān> +be ku dādihā šayēd kardan, ud pad wināh ī kunēnd kūg zīwišn ud +nihang rōz pādifrāh.^۲

[۲۰۴] و چنین نیز دارند که مردم بر سه دسته‌اند: دسته‌ای نجات یافته؛ دسته‌ای بی‌گناه و دسته دیگر گناهکار. نجات یافته آن کسی است که چیز از ایزدان بشنود و آن را به کار بندد؛ بی‌تقصیر آن کس است که از پس کسی رود که شنود؛ مقصر کسی است که از دستوران [دینی] بگردد.

[۲۰۵] و چنین نیز دارند که این سه دسته مردم به بهشت رسند: یکی آن که داناست، یکی آن که یارِ داناست؛ و آن یک، کسی که مخالف دانا نیست.

[۲۰۶] و چنین نیز دارند که مردم این سه دسته‌اند: یکی گاهانیگ؛ یکی هادگ مانثریگ؛ و یکی هم دادیگ.

1. Menasce, *Encyclopédie*.

2. *DkM*, pp. 516 f.; *Dk. Facs.*, pp. [404] f.

(صورت‌های مختلف، و بحث در بارهٔ تک‌تک واژه‌ها و ارجاع کامل نقل قول‌های برگرفته از کتاب هشتم دینکرد را در چاپ این متن خواهیم آورد.) [این اثر، با این مشخصات چاپ شده است:

The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI), by Aturpāt-i Ēmētān, tr. by Shaul Shaked, 1979].

مردم گاهانیک پیوسته با یزدانند و جدا از دیوان و دروجان. اندازه خواسته ایشان [قدری] از شام و سورا است و پادافراه گناهشان، شرم و سرزنش.

مردم هادگ مانثریگ پیوسته با پارسایانند و جدا از دروندان. اندازه خواست ایشان [این که] پرهیزگاری کرده شود، و پادافراه گناهی که کنند تازیانه سرو شوچرنام (حدی از کیفر)، کشتن خرفستران و پادافراه کردن موجودات پلید است.

مردم دادیگ پیوسته یا ایرانی و جدا از انیرانی (غیر ایرانی) اند. اندازه خواست ایشان انجام آن چیزی است که به قانون شایسته است و پادافراه گناهی که کنند، زندگانی کوتاه و روز اندک است.

هر یک از این سه بند، تقسیم‌بندی متفاوتی از مردم به دست می‌دهد؛ از این گوناگونی آشکار می‌شود که سلسله‌مراتب متعدد، به هر حال بازتاب تفاوت‌های اجتماعی مقبول عام درون اجتماع نیست. بخش شدن مردم به گروه‌های گوناگون در این متن، بیش‌تر جنبه گفتاری دارد تا واقعیت اجتماعی.

در عین حال از این سه بند می‌توان به این نتیجه مطمئن دست یافت که به هنگام تدوین دینکرد، این اندیشه رایج بوده که تمام مؤمنان و پیروان پارسای شریعت دین، جامعه‌ای یکدست از مردمانی نبودند که در دین مراتب یکسانی داشته باشند، بلکه گروه‌هایی را تشکیل می‌دادند که به لحاظ آگاهی و تکالیف، مراتب گوناگون داشتند و بر اساس این مراتب، مکلف بودند. در سه بند نقل شده، تأکید بر کردار دینی است و نه بر ادراک؛ گرچه در کتاب ششم دینکرد، بند ۲۰۵، در باره «دانا»، برترین رده، می‌خوانیم که پیروی از این گروه و حتی ستیز نکردن با آنها، فضیلت است. همچنین می‌توان از تمایز بنیادینی یاد کرد میان مردمی که بی‌واسطه با ایزدان «مرتبط» اند یا «چیزی از آنان می‌شنوند» و آنان که با دیگر مردم مرتبطند، و به هر حال این تفاوت اهمیت دارد.

بند دیگری از کتاب ششم دینکرد، بخش‌بندی سه‌گانه‌ای از زردشتیان دیندار ارائه می‌دهد که بر معیاری متفاوت استوار است:

* [70] u-šān ēn-cz a'ōn dāšt ku andēšišn ī mēnōgīg az druwandīh gāhānīgān, ud hān ī gētīgīg az duš-srawih hadag-mānōrīgān, ud tars az puhl ud pazd ī pādixšāy dādīgān be pāyēnd.¹

[۷۰] ایشان چنین نیز دارند که اندیشیدن به مینو گاهانیگان را از دروندان و اندیشیدن به گیتی، هادگ مانثریگان را از بدنامی و ترس، و دادیگان را از کیفر و ستم پادشاه بپاید.

در این بند، تفاوت میان رده‌های دینداران، مطابق با سرشیت «ترس» یا «ادراک» آنان یاد شده است. این که نوع مینوی ترس که نقطهٔ مقابل ترس گیتی‌ای است، بر چه دلالت دارد، از آن جا استنباط پذیر است که به ترتیب، مردم را در رهایی و رستگاری یاری می‌دهد: ترس مینوی با پارسایی و بدکرداری پیوند دارد و ترس گیتی‌ای با واکنش‌های اجتماعی برگرفته از کردارهای انسان. سه بخش کردن اوستا تدبیری مناسب برای نامگذاری سه ردهٔ مردمان براساس جایگاه ایشان در اجتماع است. اما به نظر نمی‌آید که اهمیت هر یک از بخش‌بندی‌های اوستایی کاملاً تثبیت شده باشد؛ بلکه این بخش‌بندی بیش‌تر به مثابهٔ تدبیری خاص این مورد به کار می‌رود و با زمینه‌ای مطابقت دارد که در آن روی می‌دهد. بدین سان برای مثال تعریف بخش میانی، یعنی هادگ مانثریگ، تفاوت می‌کند: به آسانی می‌توان از یک سو بخش «گاهان» و از سوی دیگر، بخش «داد» را با دو بخش مینوی و گیتی‌ای تطابق داد؛ اما معلوم نیست بخش میانی به کدام یک (مینوی یا گیتی‌ای) تعلق دارد؟ در قطعهٔ نقل شدهٔ پیشین، بخش میانی، نزدیک به «این جهان (گیتی)» معرفی می‌شود.^۱ در مقابل، قطعهٔ دیگری از کتاب سوم دینکرد، هادگ مانثریک در کنار گاهان در مقولهٔ مینو قرار داده می‌شود. جمله چنین است:

[197] ēwag hān ī dādīg dād ward-pānag-ez ī abar ō haḍag-mānθrīg
<ud> gāhānīg dād ī pad-eš abēzagīh ī weh-dahišnān bawēd rāy
ōstīgān-tar mehēnidan ud waxšēnidan.^۲

[۱۹۷] یکی، گسترانیدن و افزودن استوارانه تر قانون دادیگ، حتی به عنوان نگهبانی که قانون هادگ مانثریگ و گاهانیگ را از دگرگونی پاس می‌دارد که از آن پاکی آفریده‌های نیک [حاصل] می‌آید.

۱. همان‌گونه که از کتاب ششم دینکرد بند ۲۰۶، نقل شد، هیچ کوششی برای پیوند دادن بخش‌های سه گانهٔ اوستا و بخش‌های دوگانهٔ جهان انجام نمی‌گیرد.

2. *DkM*, p. 212, ll. 19-22; *Dk. Facs.*, p. [166], ll. 6 f.

متن دیگری نمی‌شناسم که در آن، اصطلاح *ward-pānag(ih)* که در این جا و در عبارت بعدی ظاهر شده، آمده باشد. به هر حال قرائت آن به صورت *rad pānag(ih)* هم چندان رضایت بخش نیست.

تفسیر این متن برحسب مینو و گیتی، از مطلب مشابهی آشکار می‌شود که در بند زیر از کتاب سوم دینکرد آمده است و دیدگاهی متضاد با متن پیشین دارد. قطعه نقل شده پیشین، در عبارت زیر به بیانی دیگر مطرح می‌شود:

[198] *ēn ī gētīg dād pad-ez ward-pānagih ī ō hān ī mēnōg dād stāyīdan
ōstīgānēnīdan waxšēnīdan.*¹

[۱۹۸] ستودن، این قانون گیتی‌ای را استوار و افزون می‌سازد، به همان‌گونه که قانون مینوی را از دگرگونی پاس می‌دارد.

در این جا با نظریه‌هایی متضاد در مورد جایگاه هادگ مانثریگ، یعنی بخش میانی، روبرو هستیم. اما عبارت سومی را هم می‌توان نقل کرد که در آن، نگرشی مطابق با آن مطرح شده است. این عبارت در آغاز کتاب هشتم دینکرد آمده و چنین است:

[1] *+ōšmurišn ī dēn ī mazdēšn bazišn 3. gāhān ī ast +abērdar
mēnōg-dānišnīh mēnōg-kārih, ud dād ī ast abērdar gētīg-
dānišnīh ud gētīg-kārih, ud haḍag-mānōrig ī ast abērdar āgāhih
ud kār ī abar hān ī miyān (<ī> ēd 2.*²

[۱] دین مزدیسنايي را سه طبقه است: گاهان، که بیش‌تر دانش مینوی و کردار مینوی است؛ داد، که بیش‌تر دانش گیتی‌ای و کردار گیتی‌ای است؛ و هادگ مانثریگ، که بیش‌تر آگاهی و کاری است که در آن میان است.

به نظر من، در کنار هم قرار دادن عبارت‌ها نشان می‌دهد که اسناد دادن‌ها و همسان‌انگاری‌های گوناگون را نباید ارتباط لفظی عبارت‌ها تلقی کرد. به هر سان آن‌ها این واقعیت را پیش می‌نهند که سه مفهوم بنیادین دین ساسانی، گهگاه به یکدیگر مرتبط می‌شوند و در موقع لزوم، برای درست کردن نکته‌ای بلاغی به کار می‌روند. این سه دسته اندیشه عبارتند از: سه بخش اوستا که به عنوان نماد به کار می‌روند؛ تمایز در ساختار کیهان، میان مینو و گیتی؛ و مفهوم طبقات مردم که سلسله‌مراتب دینی را تشکیل

1. *DkM*, p. 214, ll. 10 f.; *Dk. Facs.*, p. [167], ll. 11 f.

2. *DkM*, p. 677, ll. 11-14; *Dk. Facs.*, p. [526], ll. 12-15; cf. *SBE*, XXXVII, p. 4; Molé, *Culte*, pp. 62 f.

می‌دهند.^۱ چنین مفهوم و برداشتی از سلسله‌مراتب کیش زردشتی را که با مدارک دیگر نیز تأیید می‌شود،^۲ باید در ارتباط با مجموعه گفتارهایی بررسی کرد که در کتاب ششم

۱. وجود این مفهوم یا برداشت از طبقات دینی را قبلاً شادروان موله یادآور شده است (Culte, pp. 26., ff., especially pp. 61 ff.). موله کوشید این اطلاعات را در مورد مسئله اختلاف میان دین هخامنشیان و کیش زردشتی، آن‌چنان که از نوشته‌ها می‌دانیم، به کار گیرد. بنا به پیشنهاد او، دینی که شاهان هخامنشی بدان باور داشته‌اند، همان دین زردشت بوده است، البته اگر سه شکل گوناگون کیش زردشتی را موقوف به طبقات دینی افراد بدانیم. شاهان هخامنشی جزو طبقه دادیگ و دارای مجموعه احکام دینی متفاوت با احکام طبقات بالای دینی بودند و آن‌گونه که در متون آمده، فرمانروایی می‌کردند. با این حال، این راه حل ظاهراً موضوع را بیش از حد ساده می‌کند. متن‌ها به ما اجازه نمی‌دهند که در باره طبقات دینی تثبیت یافته از نظر اجتماعی، سخن بگوییم. افزون بر این، تفاوت‌های موجود میان طبقات که در این متن‌ها منعکس شده، به نظر نمی‌رسد که بر اقتضای کلی رعایت احکام دینی یا باور به آموزه‌های زردشتی تأثیر داشته است. تفاوت احتمالاً فقط در سطح تجربه دینی کسب شده از سوی فرد بود، در حالی که تمام طبقات مجموعه قوانین بنیادین یکسانی داشتند. این مسئله دیرین هخامنشی، که آن‌ها آداب متفاوتی از جمله برای تدفین داشته‌اند، همچنان حل نشده می‌ماند. شاید در این باره یادآوری این نکته بایسته باشد که تبیین و تفسیر موله از آموزه گاهان (که وی در صفحه ۷۰ کتابش جنبه رازورانه‌ای به آن نسبت می‌دهد بی‌آن‌که مقصود خود را روشن سازد) تقریباً می‌توان گفت منحصرأ به لحاظ بازسازی یک عرفان بوده است. با آن‌که بحث موله حاوی اظهارنظرهای روشنگرانه فراوان است، اما رویکرد او را باید شخصی تلقی کرد.

۲. در روایت‌های ایرانی باقیمانده در نوشته‌های عربی، این مورد آشکار است. یک منبع مهم عربی در این زمینه کتاب جاویدان خود ابن مسکویه است که هنینگ نیز ارزش آن را بازشناخته و تأیید کرده است:

W. B. Henning 'Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitsschriften' *ZDMG*, CVI (1956), pp. 72-77.

یک قطعه از آن چنین است:

وعلى العاقل ان يجعل الناس طبقتين متباينتين ويلبس لهم لباسين مختلفين. فطبقة من العامة يلبس لهم لباس انقباض وانحجاز و تحرز في كل كلمة. وطبقة من الخاصة يخلع عندهم التحرز ويلبس لهم لباس الامنة واللطف والمفاوضة. ولا يدخل في هذه الطبقة الا واحداً من الف ليكون كلهم ذوي فضل في الرأي وثقة في المودة وامانة في السرور و فاء بالاخاء (ص ۷۲).

و بر عاقل واجب است که مردم را دو طبقه داند و دو طایفه متغایر که نقیض و ضد یکدیگرند بگرداند و بپوشد از برای ایشان دو لباس مختلف: پس یک طبقه از عامه مردم و عوام الناس است که بدانند. بپوشد از برای ایشان لباس گرفتگی و قبض خاطر و چین ابرو و منع دربان و پرهیز کردن از هر سخن گرفت کردن بر هر سخن و در هر کلمه. و یک طبقه از خاصه مردم و خواص انسان است که نیکانند و بکنند از بر خود از برای ایشان پرهیز را و احتراز را و بپوشد از برای ایشان لباس امن و امان را < و > لطف و مصاحبت و داد و ستد سخن پر فیض را و درنیاوارد و داخل نکند درین طبقه مگر یک کس را از هزار کس که همه صاحبان علم و فضل باشند در رأی و تدبیر و < صاحب > اعتماد می‌باشند در دوستی مددکار باشند و در خوشحالی و وفاداری در برادری.

[ابن مسکویه، جاویدان خود، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران،

دینکرد آمده‌اند و در بارهٔ سلسله‌مراتب آموزه‌ای یا پراکندن دانش دینی هستند. در نخستین بند چنین آمده است:

[55] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku wāzag ō ōstwārān gōwišn ud dēn *
andar hamdēnān uskārīšn ud kirbag ud bazag ō harw kas
gōwišn.¹

[۵۵] و چنین نیز دارند که باید که کلام به استواران گفتن و دین اندر میان
همدینان اندیشیدن و کرفه و بزّه به هر کس گفتن.

کرفه (کار نیک) و بزّه، گشوده‌ترین موضوع برای بحث، و اصطلاحات «دین» و «کلام» هرچه محدودتر و بسته‌ترند. اصطلاح «دین» ایهام‌انگیز می‌نماید. این واژه در اصل می‌توانست یا بر مفهوم ذهنی باور دینی، یا بر واقعیت عینی دین، دلالت کند. همدینان، بر همین اساس، به معنای مردمانی است که به یک دین‌گرایی دازند و در یک گروه دینی حضور می‌یابند. واژه *wāzag* یا «کلام» در این متن گنگ و ناروشن است. مطالب بیش‌تر در این مورد را می‌توان از قطعه‌ای که بی‌درنگ در پی قطعه پیشین می‌آید، دریافت کرد.

جدانگاری عوام‌الناس از خواص یا برگزیدگان را در این مورد نمی‌توان براساس سلسله‌مراتب اجتماعی تبیین کرد؛ بلکه چنین جدانگاشتنی، گرایش به تشکیل نجبگان دارد که اعتقادشان از عوام نهان می‌ماند.

البته آموزهٔ مشابهی نیز در مورد کل ساختار اجتماعی و سیاسی ساسانیان وجود داشته که به عنوان نظریهٔ بنیادین در پس نظام طبقاتی انعطاف‌ناپذیر ایران، حاکم بوده است. نمونه‌ای که بیانگر این نکته و، در عین حال، نشان‌دهندهٔ تفاوت میان دوگونه گفتار است، از متنی عربی در اشاره به آداب دورهٔ ساسانی نقل می‌شود:

و قال بزرجمهر سوسوا احرار الناس بمحض المودة والعامه بالرغبة والرهبه والسفلة بالمخافة.
بزرگمهر گفته است: بر آزادگان با دوستی ناب، بر مردم عادی با رغبت و ترس، و بر فرومایگان با وحشت فرمان برانید.

(الطوطوسی، سراج الملوك، قاهره ۱۹۳۵، ص ۱۱۴؛ روایت کم‌اهمیت‌تر آن در این کتاب‌ها یافت می‌شود: محمدبن عبدالله خطیب الاسکافی، لطف‌الدیر، به کوشش عبدالباقی، قاهره ۱۹۶۴، ص ۴؛ ابن‌قتیبه، عیون الاخبار، ج ۱، قاهره ۱۹۶۳، ص ۸).

این اندرزی است که به یک فرمانروا داده شده تا در فرمانروایی، برای هر طبقه، شیوهٔ متفاوتی به کار گیرد؛ شمار طبقات نیز در این جا سه است: اصطلاح احرارالناس، یعنی «مردمان آزاد» یا بزرگان که به پهلوی «آزادان» خوانده می‌شدند، واژه‌ای دارای ابهام مشابه است. همان آموزه‌ای که منابع دورهٔ ساسانی ارائه کرده‌اند، در نامهٔ تسر هم آمده است. نک: نامهٔ تسر به تصحیح مجتبی مینوی، تهران ۱۳۱۱، ص ۱۸؛ و ترجمهٔ انگلیسی آن: M.Boyce, Rome 1968, p. 43.

1. *DkM*, p. 483; *Dk. Facs.*, p. [375]; MS K 43, fol. 184v.

[56] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku wāzag (ō) awe gōwišn ke wir a'ōn ku frāz girēd, ud huš a'ōn ku be ne jūyēd, ud xrad a'ōn ku awe ī did weh tawān kardan.¹

[۵۶] و ایشان چنین نیز دارند که کلام را به آن کس [باید] گفتن که چنان یادی داشته باشد که آن را فراز گیرد؛ هوشی آن‌گونه که از یاد نبرد [؟] و آن‌گونه خردی که [شخص] نیک دیگر را یاری کردن تواند.

این متن معنای «استواران» (مردم مورد اعتماد) را که در بند پیشین آمده است، تعریف می‌کند؛ این تعریف از دو جنبهٔ عقلانی و اخلاقی انجام می‌گیرد: به کسی می‌توان اعتماد کرد که توانایی فهم، نگاهداری، و کاربرد نیکوی آنچه به او گفته‌اند داشته باشد. سه کارکردی که در بند پیشین یاد شد، به نوبهٔ خود در متنی تعریف شده‌اند که پس از متن پیشین می‌آید و همساز با متنی است که اصطلاح‌ها در آن به کار رفته است:

[64] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku wir kār ēd ciš xwāstan, ud huš kār ēd ganzwarīh kardan ud ciš ī wir xwāhēd nigāh dāstan, ud xrad kār ēd wizidārīh kardan ud weh ud watar šnāxtan ud hān ī weh kardan ud hān ī watar hištan.²

[۶۴] و ایشان چنین نیز دارند که، کارِ یاد، چیز خواستن، و کار هوش، گنجوری کردن و آن چیزهای یاد را نگاه داشتن، و کار خرد، تمیز و نیک و بد شناختن و آن چیز نیک را کردن و آن چیز بد را هِشتن.

در این بند، تکیهٔ اساساً عقلانی هر سه کارکرد، با تأکیدی خاص آشکار می‌شود؛ و تناقضی با این واقعیت ندارد که در این متن، خرد (xrad) به مثابهٔ چیزی مرتبط با قوهٔ بازشناختِ ویژگی اخلاقی، آن‌گونه که می‌بایست به عمل درآید، توصیف شده است.^۳

1. *DkM*, p. 483; *Dk. Facs.*, p. [375]; MS K 43, fol. 184v.

2. *DkM*, p. 484; *Dk. Facs.*, p. [376]; MS K 43, fol. 185v.

۳. مفهوم «خرد» به ویژه پیوندی نزدیک با کردار دینی و اخلاقی دارد. این توصیف در کتاب مینوی خرد و نیز گفته‌هایی از این قبیل، در کتاب ششم دینکرد آمده است.

[C 83] ēn-ez paydāg ku ēdōn ce'ōn zamīg kadag ī āb ud āb pērāyag ī warz ud warz abzāyišn ī gēhān ud az-eš be bar dāštārīh ī kišwar, ēdōn-ez dānāgīh kadag ī wehīh ud wehīh tan ī xrad ud xrad abzāyēnidār ī gēhān (*DkM*, p. 567; *Dk. Facs.*, p. [448]).

بند ۵۵ کتاب ششم دینکرد، که پیشتر نقل شد، می‌بایست با بند دیگری از همین کتاب که اصطلاحات روشن‌تری در آن به کار رفته، همراه شود. این متن هم سلسله مراتب مشابهی دارد.

[254] u-šān ēn-ez a'ōn dāšt ku āštīh ud mihr andar harw dām dahišn, kirbag ō harw kas gōwišn, ud zand pad šabestān cāšišn, ud rāz ō ōstwārān gōwišn. ud srōšīgīh ud dādestānīgīh andar anjaman dārišn, ud rāmišn andar myazd gāh, ud yazišn ī yazdān pad škōyišn kunišn.¹

[۲۵۴] ایشان چنین نیز دارند که آشتی و مهر به هر آفریده [آموزش] دادن،^۲ کرفته به هر کس گفتن، و زند به شبستان^۳ آموختن و راز به استواران گفتن. و فرمانبرداری و دادستانی در انجمن داشتن و رامش در میز دگاه (جای نثار و فدیه) و ستایش ایزدان به تنگدستی^۴ کردن.

این بند دو رشته جمله دارد که در اصل می‌بایست جدا بوده باشند. هر بخش بند، دارای یک سلسله مراتب تصاعدی است. بخش نخست این رشته را دارد: «آشتی و مهر»، «کرفته»، «زند» و «راز». سه جمله‌ای که در پی می‌آیند، به‌طور ساختگی با رشته جمله‌های قبلی وصل می‌شوند: این جمله‌ها در درون خود سلسله مراتب دیگری دارند که این بار

[C۸۳] این نیز پیداست که همان‌گونه که زمین جایگاه آب است، و آب پیرایه کشاورزی است، و کشاورزی افزایش کیهان است و میوه آن داشتاری کشور است، دانایی نیز جایگاه نیکی، و نیکی، تن خرد است، و خرد، افزاینده کیهان است.

1. *DkM*, p. 528; *Dk. Facs.*, p. [416]; MS K 43, fol. 202v.

۲. در باره واژه *dahišn* به معنای «آموزش و دانش» جداگانه باید بحث کرد. قرائت دستنوشته کپنهاگ *dārišn* است که می‌تواند درست باشد. به هر رو «دهشن» بجز در معنای تصور شده در این جا مشکل قرائت دارد، اما مناسب‌تر است که جزو یک رشته فعل‌هایی به شمار آید که دلالت بر ارتباط فعلی دارند.

۳. واژه «شبستان» از نظر لغوی به معنای «خوابگاه و حرم» است. این معنا در داستان خسرو قبادان و ریذگ آمده است. در این مجموعه §63، *PhIT*, p. 33. و نیز

M. J. Unvala, *The Pahlavi Text 'King Husrav and His Boy'*, Paris [no date], p. 29; Bailey, *Zor. Pr.*, p. 114, n.; *PhIT*, p. 35, §100 (Unvala, *ibid.*, p. 36).

bāragī šabestānīg (باره شبستانی). شبستان عنوان جایگاه و مقام نیز هست: برای این عنوان روی مهرها W. B. Henning, *Handbuch der Orientalistik*,
و کتیبه‌های پارسی و پارتی نک:

Part I, Volume IV: *Iranistik*, I, Leiden - Cologne 1958, p. 45.

۴. معنای *škōyišn* (یا *škandišn*) را می‌توان از متن‌هایی حدس زد که در آن‌ها آمده است. نک: *Dk.* VI, 240, 254, C 83e; *DkM*, p. 206, l. 10; R. C. Zaehner, *BSOS*, IX (1937-1939), p. 315.

هم با آشکارترین و روشن‌ترین مورد آغاز می‌شود؛ یعنی با «فرمانبرداری و دادستانی (قانونمندی)» که در «انجمن» رعایت می‌شود؛ و در پی آن «رامش» و شادی می‌آید که منحصر به آن آیین خاص یاد شده است (و شاید منحصر به آنانی است که سزاوار بهره‌مندی از آن هستند، برای مثال روحانیان)؛ و این رشته جمله‌ها با «ستایش ایزدان»، که بی‌تردید می‌بایست در خلوت انجام شود، پایان می‌گیرد. تفاوت میان دو سلسله‌مراتب، بدین‌سان نموده می‌شود که اولی مجموعه اعمال مؤمنانه‌ای دارد که لازمه آن‌ها روابطی با مردمان دیگر به ویژه از راه ارتباط آگاهی دینی در سطوح گوناگون است، در حالی که دومی سه روش پرستش یا نگرش به ایزدان را برمی‌شمارد. بنابراین، مجموعه نخست از کل جهان تا گروهی بسیار کوچک از مردم را دربر می‌گیرد، و مجموعه دوم از «انجمن» تا «خلوت» را.

حال اگر نخستین مجموعه جمله‌ها را به‌طور منفرد در نظر بگیریم و آن را با مجموعه جمله‌هایی که در کتاب ششم دینکرد، بندهای ۵۵ و ۵۶، گنجانده شده است مقابله کنیم، تصویری مشخص‌تر از حالت و معنای محدودیت‌هایی خواهیم داشت که بر ترویج جنبه‌های خاصی از این دین اعمال می‌شود. نکته‌ای که باید بار دیگر بر آن تأکید شود، آن است که سلسله‌مراتب‌هایی که در این مورد صورت می‌گیرد، «نهاده شده» یعنی نمودار بخشی از ساختار جامعه نیست. مورد یاد شده را می‌توان از طریق این واقعیت دریافت که بخش‌بندی گنجانده در کتاب ششم دینکرد، بند ۵۵، سه لایه، و در کتاب ششم دینکرد، بند ۲۵۴، چهار لایه است.^۱ از این رو نمی‌توان انتظار داشت که همانندی‌هایی لفظی میان دو متن بیابیم. با این همه، پیوند این دو بسیار نزدیک و روشن‌گر است. نخستین مورد در کتاب ششم دینکرد، بند ۲۵۴، در بند ۵۵ نمی‌آید، اما سه مورد دیگر را می‌توان به آسانی مقایسه کرد:

Dk. VI, 254

- (a) āštih ud mihr andar harw dām dahišn
- (b) kirbag ō harw kas gōwišn
- (c) zand pad šabestān cāšišn
- (d) rāz ō ōstwārān gōwišn

Dk. VI, 55

- (a) —
- (b) kirbag ud bazag ō harw kas gōwišn
- (c) dēn andar ham-dēnān uskārišn
- (d) wāzag ō ōstwārān gōwišn

۱. بی‌گمان این تفاوت چندان مهمی نیست؛ مورد اول کتاب ششم دینکرد، بند ۲۵۴، را به این دلیل که به جامعه انسانی اشاره ندارد، می‌توان نادیده گرفت.

کتاب ششم دینکرد، بند ۵۵
الف. — کتاب ششم دینکرد، بند ۲۵۴

الف. آشتی و مهر به هر آفریده

[آموزش] دادن؛

ب. کرفه و بزّه به هر کس گفتن؛

پ. دین اندر میان همدینان اندیشیدن؛

پ. زند به شبستان آموختن؛

ت. کلام به استواران گفتن.

ت. راز به استواران گفتن.

مقایسه، به‌ویژه در دو مورد آخر که دو واژه زند و دین را کنار هم نهاده‌ایم، و شباهت چشمگیر و دو واژه راز و واژگ، به‌ویژه جالب توجه است. با کنار گذاشتن دو جفت آخر متوجه می‌شویم آموزش زند، تفسیر متون مقدس، تحت تأثیر محدودیت جدی است؛ و این محدودیت را بیرونی چنین توصیف کرده است:

زردشتیان جز به کسی که به ایمان و دین او مطمئن باشند، اجازه نمی‌دهند که کتاب اوستارا بخواند و شخصی که در مذهب زردشت عالم به اوستا شود باید علمای دین کاغذ بنویسند و به دست او بدهند که چنین اجازه‌ای بدو داده شده که اگر کسی بر او ایراد کرد کاغذ را به جهت احتجاج ارائه دهد.^۱

۱. «و لیس یطلق علم ما فی الایستا الذی جاء به الالرجل منهم یوثق بدینه وتحمّد طریقتّه عند اصحاب دینهم ولا یوسّع له فی ذلک الا بعد ان یتکب له سجل یتحتج به فی اطلاق ارباب الدین ذلک له.» (J. Füek, 'Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs "Chronologie Orientalischer Völker"', in: J. Füek (ed.), *Documenta Islamica Inedita*, Berlin 1952, p. 76).

[بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۰۱].
در نامه تسر هم آمده که یکی از خطاهای اصلی فرد که باید برای آن مجازات شود، به کارگیری تفسیرهای ناروا «در دین» است: «در دین تأویل‌های نامشروع نهاد.» (نامه تسر، به تصحیح مجتبی مینوی، ص ۲۲ (بنگرید به ص ۲۵، یادداشت ۲)؛ و ترجمه انگلیسی آن: Boyce, p. 47).
مسعودی در کتاب مروج الذهب (چاپ بیروت ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۲۹۰) ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۴۷، ص ۲۵۸) عبارت مشابهی دارد:

«و جمع اهل مملکت علی دین المجوسیه و منهم النظر والخلاف والحجاج فی الملل.» یعنی: «وی (انوشیروان) مردم مملکت خود را بر دین مجوس همسخن کرد و تأمل و اختلاف و مباحثه در باره ادیان را ممنوع داشت.»

در کتاب ثعالبی [غرر اخبار الملوک الفرس و سیرهم] (H. Zotenberg, *Histoire des rois des Perses*, ed. H. Zotenberg, Paris 1900 [reprint Tehran 1963])