

دو فصل‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۲۱۵-۲۳۶

کاوشی در یزدان‌شناخت گات‌های زرتشت

شیدا ریاضی هروی*
مسعود صفایی مقدم**
محمد جعفر پاک‌سرشت***
شهرام جلیلیان****

چکیده

دو بُن‌گرایی یا دوگانه‌باوری، اعتقاد به وجود دو مبدأ خیر و شر در نظام هستی، از باورهای قدیم آریاییان به‌شمار می‌آید. درگات‌ها یا سرودهای زرتشت که کهن‌ترین بخش اوستا است، دو بُن‌گرایی به صورت تقابل دو روان همزاد جلوه‌گر گشته است؛ سپندمینو یا روان مقدس در برابر انگره‌مینو یا روان پلید قرار می‌گیرد. چگونگی آفرینش این دو روان همزاد به عنوان مبانی یزدان‌شناسی در دین

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز

** استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز

*** استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز

**** استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

زرتشت و حد مسئولیت اهورامزدا در ایجاد این دو روح مقدس و پلید از جمله مسائلی است که همواره محل اختلاف صاحب‌نظران بوده است؛ چنان‌که برخی به دو بُنی بودن کیش زرتشت باور دارند و برخی دیگر آن را کیشی یگانه‌باور می‌دانند. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و تأمل در اندیشه‌ها و دلایل صاحب‌نظران مختلف در مورد چگونگی ایجاد روان پلید، یگانگی یا عدم یگانگی اهورامزدا و روح مقدس و نیز تضاد و ستیز این دو روان می‌پردازد. اگرچه زرتشت، اهورامزدا را به عنوان خدای برتر که یگانه منشأ آفرینش است معرفی می‌کند، اما از اندیشه دوگانه‌باوری آریاییان چندان فاصله نمی‌گیرد و این دو باوری را در نظام اخلاقی نوین خود به کار می‌گیرد؛ آن‌چنان‌که در بُعد نظری دینی یگانه‌باور است و تنها در عمل که اساس آن انتخاب میان نیک و بد است به دوگانگی گرایش دارد.

واژگان کلیدی: یزدان‌شناخت، دو بُن‌گرایی، یگانه‌باوری، گات‌ها

مقدمه

بنیاد اندیشه زرتشت بر جدایی خیر و شر، مشخصه این کیش است و ریشه در باورهای کهن آریاییان دارد. رویارویی و ستیز میان دو بُن نیک و بد، اساس نظام فکری و فلسفی این کیش را تشکیل می‌دهد؛ چنان‌که تأمل در این دوگانگی مبانی فلسفی این آیین، یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌های آن را روشن می‌کند. گات‌های^۱ ۳۰ بندهای ۳ تا ۵ نمونه‌ای از نوعی جهان‌شناسی هند و اروپایی^۲ به‌شمار می‌رود؛ در این بندها به سرآغاز

۱. گات‌ها یا گاتاها که در ادبیات دوره ساسانی گاهان خوانده می‌شود، قدیمی‌ترین بخش اوستا است؛ این بخش خود پاره‌ای است از «یسنا» که هم به سبب انتساب آن به زرتشت و هم به دلیل منظوم بودن همواره جداگانه از آن نام برده شده است (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۳۳).

۲. در میراث هند و اروپایی یک تثلیث اجتماعی وجود دارد، این طبقات سه‌گانه عبارت بودن از فرمانروا و روحانیون، آرتشتاران، کشاورزان و پیشه‌وران. این تثلیث، بعدها در مجموعه خدایان ودایی منعکس می‌شود و خدایان هندوان را به سه دسته آسوره‌ها، دیوها و خدایان مظاهر طبیعت تقسیم می‌کند. در آغاز این دو گروه خدایان با هم همزیستی دارند، اما به تدریج در برابر هم قرار می‌گیرند؛

کاوشی در یزدان‌شناخت گات‌های زرتشت ۲۱۷

پیدایش جهان اشاره می‌شود، به رابطه متقابل میان دو روان آغازین، به دو همزادی که روان پاک از میان‌شان آشه (رتا)^۱ یا نظم راستین جهانی را برگزید و آن روح دیگر که مأمن فریب بود پلیدترین کردار را برگزید (ویدن‌گرن، ۱۳۹۵: ۳۹).

«در آغاز دو مینوی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار، یکی نیک و دیگری بد، با یکدیگر سخن گفتند. آن دو نیک‌آگاهان راست را برگزیدند، نه دژآگاهان. آن‌گاه دو مینو به هم رسیدند. نخست «زندگی» و «نازندگی» را بنیاد نهادند و چنین باشد به پایان هستی: بهترین منش، پیروان «آشه» را و بدترین زندگی، هواداران «دروج» را خواهد بود. از آن دو «مینو»، هواخواه «دروج» به بدترین رفتار گروید و «سپندترین مینو» که آسمان جاودانه را پوشانده است و آنان که به آزادکامی و درستکاری «مزداهوره» را خشنود می‌کنند «آشه» را برگزیدند»^۲.

یکی از نکات مهم در بررسی تطبیقی دین ودایی و دین ایران باستان، شناخت جایگاه «دیو»^۳ و «آسوره»^۴ و تحولات آن در دوره‌های مختلف است. در «ریگ‌ودا»^۵

آسوره‌ها از مرتبه خدایی تنزل داده می‌شوند و دیوها منصب خدایی خود را حفظ می‌کنند. در گذار این اندیشه‌ها به سرزمین ایران، آسوره به اهوره تبدیل می‌شود و با معنی سرور بزرگ به عنوان لقب مزدا به کار می‌رود و آفریدگار بزرگ اهورامزدا نامیده می‌شود. دیوها در ایران به صورت خدایان بیگانه و سپس خدایان دشمن درمی‌آیند و سرانجام مفهوم امروزی دیو را پیدا می‌کنند و در برابر خدایان اصلی و بخصوص امشاسپندان قرار می‌گیرند (آموزگار، ۱۳۸۹: ۱۰-۱۳).

۱. Aša (Rta)

^۲. اوستا جلد نخست، جلیل دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۴-۱۵.

^۳. دیو یا «Daiva»، در اساطیر ودایی دیوان از گروه دوم خدایان هندی یعنی گروه خدایان ارتشتار هستند. این گروه خدایان، خدایان جنگجو می‌باشند که در رأس آن‌ها ایندره قرار دارد که خدای طوفان است و به وجود آورنده باران‌های سیلابی. دیوان در افکار ایرانیان، تبدیل به موجودات شر شدند و از مقام خدایی به اهریمنی نزول کردند (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۱۶).

۴. Asura

^۵. «ریگ‌ودا» کهن‌ترین سندی است که از اقوام هند و اروپایی به دست آمده؛ ماکدونل معتقد است که بر اساس تاریخ جدایی اقوام هند و ایرانی و نیز به دلیل خویشاوندی میان کهن اوستا و ریگ‌ودا، زمان پیدایش آن نمی‌تواند پیش از ۱۲۰۰ سال قبل از میلاد باشد (شایگان، ۲۵۳۶: ۳۰).

همه خدایان آریایی که فرزند خدای آسمان نیز هستند، دیو نامیده می‌شوند؛ اما آسوره صفت برخی از خدایان است که دارای قدرتی اسرارآمیزند و از نیروی خارق‌العاده «مایا»^۱ برخوردارند، مانند «میتره»^۲ - ورونه^۳ و «ایندره»^۴ (مزداپور و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۳). قدرت اسرار آمیز و خارق‌العاده آسوره‌ها آنان را به تدریج در متون متأخر ودایی به صورت موجوداتی زیانکار و اهریمنی درآورد؛ اما در ایران، با ظهور کیش زرتشت، این دگرگونی در جهت مخالف پدید می‌آید. آسوره‌ها به ایزدان نیکوکار و توانایی تبدیل می‌شوند که با نیروی جادویی خود جهان هستی را اداره می‌کنند و دیوها به باشندگانی اخلاق‌ستیز مبدل می‌گردند (یارشاطر، ۱۳۶۸: ۴۵۴). گات‌های زرتشت ما را با خود به جامعه دیگر می‌برد که در آن طی اصلاحات زرتشت «ورونه» هند و ایرانی به صورت آبرهورا یا اهورای مطلق مورد پرستش قرار می‌گیرد^۵ و در پی آمد آن مزدپرستی در بین

۱. Māyā

^۲. مهر، میتره یا میترا (Mitra) در تاریخ اسطوره‌های سرزمین‌های دیگر، خدای مهمی بوده و پرستش آن به دوران‌های بسیار کهن بازمی‌گردد؛ در هند دوران ودایی نام او به صورت میتره با مفهوم پیمان و دوستی ظاهر می‌شود و یکی از خدایان گروه فرمانرواست و در ترکیب میتره - ورونه به یاری خوانده می‌شود. او در باورهای باستانی ایران، خدایی است بسیار کهن و احتمالاً پیش‌زرتشتی، ولی در سنت دینی زرتشت در رده پایین‌تر از اهورامزدا قرار می‌گیرد و آفریده او محسوب می‌شود تا از آفرینش او پاسداری کند. او خدای پیمان است و پیمان‌ها و نظم و راستی را نگاهبانی می‌کند (آموزگار، ۱۳۸۹: ۱۹).

^۳. ورونه (Varuna)، از خدایان قدرتمند و مهم هندی است. ورونه در رأس گروه خدایان فرمانروا و روحانی (آسوره) قرار دارد؛ او خدایی است بزرگ و با ابهت که نخست فقط خدای گنبد آسمان بوده است. قدرت او در هند همسان با قدرت اهورامزدا در ایران است (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۲۸).

^۴. ایندره (Indra)، در وداها، ایزد جنگ است اما در اوستا از مرتبه خدایی تنزل کرده و در گروه دیوان و نیروهای شرور قرار می‌گیرد (مزداپور و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۴-۴۵).

^۵. از آغازین تحقیقات تطبیقی، اهورامزدا را چهره‌ای برابر با وارونا یا ورونه دیده‌اند. هر چند بعضی از دانشمندان مانند لومل (H. Lommel, *Les Anciens ariens*, 99sq) این برابری را انکار کرده‌اند اما ما دلایل استواری برای طرد آن نداریم. خصایص مشترکی که پنجاه سال پیش، اولدنبگ در پژوهشی به نام (*Varuna und die Adityas*) بر ملا ساخت به قدر کافی الزام آورند؛ اهورامزدا چون وارونه «خدشاه» است (Dumezil, *Naissance d'Archanges*, 82) (الیاده، ۱۳۷۲: ۸۵).

مردمی که به گاهان اعتقاد می‌ورزیدند، پیروز می‌شود (کریستن‌سن، ۲۵۳۵: ۱-۴). ولی با این همه در ایران، گروه خدایان دیو و ستایش‌گران آن‌ها از بین نرفتند؛ آن‌چنان که زرتشت در بندهایی از گات‌ها ۳۲ از دیوها و ستاینندگان آن‌ها نام می‌برد.

«ای دیوان! شما همه از تبار منش زشت هستید و آن‌کس که دیر زمانی شما را می‌پرستد، از دروغ و خودستایی است. شما اندیشه مردمان را چنان آشفته‌اید که بدترین کارها را می‌ورزند و از دوستان دیوان شناخته می‌شوند؛ آنان از منش نیک دوری می‌گزینند و از خرد اهورامزدا و آشه روی برمی‌گردانند»^۱ (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۲۳-۲۴).

بی‌تردید سرچشمه این دوگرایی را باید در باورهای اساطیری و فلسفی‌ای جستجو کرد که از هزاره‌های پیشین در مناطق مجاور فلات ایران رواج داشته و سپس با ورود اقوام آریایی به این سرزمین، به صورت‌های گوناگون پدیدار گشته است. مهرداد بهار علت دوگرایی در اندیشه آریاییان را ناشی از برخورد آریاییان با فرهنگ‌های آسیای غربی می‌داند. به گفته وی:

«این تحول و گروه‌بندی تازه یعنی تبدیل دو گروه از خدایان به دو گروه از خدایان و ضد خدایان (آهوره‌ها در ایران و دیوها در درهٔ سند مظاهر خدایان می‌گردند)؛ ناهماهنگ و حتی مغایر با گروه‌بندی دینی آریایی نخستین است و تنها می‌تواند در پی نظریهٔ اشاعه و وام‌گیری، توجیهی مناسب پیدا کند. اگر توجیه کنیم که درهٔ سند و فلات ایران از زمان‌های پیش، تحت تأثیر فرهنگ‌های آسیای غربی قرار داشته‌اند و اگر به خاطر آوریم که در فرهنگ‌های آسیای غربی دو گروه خدایان و دیوان وجود داشته‌اند که هر دو گروه از پدر یا پدر و مادری واحد پدید آمده بودند؛ راز این تحول عظیم متشابه در ادیان آریایی درهٔ سند و فلات ایران را به خوبی درمی‌یابیم. در واقع، هم در درهٔ سند و هم در فلات ایران در طی زمانی نسبتاً کوتاه، تلفیقی میان ادیان بومی که خود قطعاً بخشی از فرهنگ آسیای غربی بوده‌اند و دین آریایی نخستین انجام پذیرفت و از آن پس بود که ادیان آریایی‌های هند و ایران هر یک رشد و تحولی مستقل از یکدیگر یافتند. در هند اندیشه‌های آرمان‌گرا (ایده‌آلیستی) و روی گرداندن از جهان

۱. بندهای ۳ و ۴

مادی و در ایران اندیشه‌های دوگانه‌پرست (دوآلیستی) با برخورد‌های پرهیزگرایانه یا برعکس نسبت به جهان مادی رشد کردند» (بهار، ۱۳۷۵: ۳۴-۳۵).

اگر جان‌مایه اندیشه زرتشت را همین دوگرایی و ستیز میان خیر و شر بدانیم؛ می‌توان چنین فرض کرد که دوگرایی مفهومی محوری در نظام فکری و فلسفی زرتشت است که سایر ارکان این نظام یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌ها از آن متأثر شده‌اند. برخی صاحب‌نظران بر این باورند که این دوگرایی، شالوده و مبنای دین زرتشت است؛ در مقابل برخی دیگر از صاحب‌نظران، زرتشت را دینی یگانه‌باور می‌دانند که در رأس آن اهورامزدا خدای یگانه قرار دارد و آفریدگار سپندمینو^۱ و آنگره‌مینو^۲ می‌باشد. بر این اساس، در این پژوهش، نخست به بررسی آراء و استدلال‌های هر دو دسته از صاحب‌نظران می‌پردازیم؛ سپس مبانی یزدان‌شناخت در گات‌های زرتشت را از نظر اعتقاد به یگانه‌باوری یا دوگانه‌باوری تبیین می‌کنیم.

مبانی یزدان‌شناخت در گات‌های زرتشت؛ دوگانه‌باوری یا یگانه‌باوری

صورتی از دوگانگی همیشه نقش ویژه دین‌های ایرانی است که در تمامی نوشته‌ها و آثار دوران باستانی ایران آشکارا دیده می‌شود. در نوشته‌های کهنه‌تر مانند گات‌ها این دوگانگی از آن بنیاد آفرینش است و بیشتر نظر به جنبه اخلاقی آن است؛ در پشت زندگی جهان، دو بُن که از ازل از هم جدا هستند، وجود دارند (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۲۲). در این نظام دوگانه، آن‌چنان که از متن‌های قدیمی اوستا یعنی گات‌ها برمی‌آید، نخست اهورامزدا مستقیماً در برابر اهریمن نبوده بلکه سپندمینو (روح مقدس) که یکی از جلوه‌های اهورامزدا است در برابر آنگره‌مینو (روح مخرب) یا اهریمن قرار داشته و سپس به تدریج، سپندمینو با اهورامزدا یکی شده است (آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۱۱). نام اهورامزدا به تمام معنی پرورده و زاییده فکر زرتشت بود و مطالعات فراوانی که در این

^۱ Sepenta mainyu

^۲ Angra mainyu

کاوشی در یزدان‌شناخت گات‌های زرتشت ۲۲۱

زمینه به عمل آمده حاکی از آن است که قبل از او کسی با این نام آشنایی نداشته است. زرتشت، خدای یگانه (اهورا) را دانا (مزدا) نامید و او را دارای صفات و خصایل و مواهب گوناگون دانست (کای بار و دیگران، ۱۳۸۶: ۸۵-۸۶). زرتشت، اهورامزدا را نخستین در هستی و پدر و آفریدگار وهومنه، آشه، و دیگر امشاسپندان دانسته است آن‌چنان که در گات‌های ۳۱ بند ۸ آمده است:

«هنگامی که تو را با مَنشِ خویش، سرآغاز و سرانجام هستی و پدر مَنشِ نیک، شناختم و آن‌گاه که تو را با چشمِ دل دیدم، دریافتم که تویی آفریدگار راستینِ آشه و داور کردارهای جهانیان» (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۹).

حضور اهورامزدا در هستی، چه در آفرینش موجودات و چه در هدایت آن‌ها و همچنین حضور او در ضمیر آدمی به واسطه سپندمینو تحقق می‌پذیرد. اهورامزدا به وسیله سپندمینو، جانوران، گیاهان، آب‌ها و همه هستی را می‌سازد^۱؛ حضور خویش را بر ایشان می‌آگاهاند^۲ و پایان کار را نیز به یاری او رقم می‌زند^۳ (مزداپور و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

در واقع، بر اساس آنچه از گات‌ها و سنت زرتشتی گاثایی برمی‌آید، سپندمینو جلوه حضور اهورامزدا در جهان هستی است؛ بنابراین اهورامزدا و سپندمینو یکی هستند. بعدها زروانیان که از فرقه‌های بدعت‌گزار زرتشتی‌اند، به دنبال معنای لفظی عبارت «دو مینوی همزاد» در بندهای گات‌های ۳۰، برای این دو مینو پدری فرض کردند که زروان^۴ بود (بویس، ۱۳۹۳: ۲۳۱-۲۳۲). به عبارت دیگر سنت، صریحاً دو مینوی متضاد

۱. گات‌های ۴۴ بند ۷؛ گات‌های ۴۶ بند ۶؛ گات‌های ۵۱ بند ۷

۲. گات‌های ۲۸ بند ۱۱

۳. گات‌های ۴۳ بند ۶

۴. زوران *Zurwan*، واژه‌ای پهلوی و به معنای زمان است. با ظهور زرتشت و ریشه گرفتن اعتقاد به ثنویت در میان ایرانیان، گروهی همچنان به سرچشمه خیر و شر و چگونگی به‌وجود آمدن این دو اصل می‌اندیشیدند. گروهی از پژوهشگران معتقدند: ذهن وحدت‌طلب ایرانیان به دوگانه‌باوری راضی نمی‌شد لذا آن‌ها مصدر سومی را در نظر گرفتند و زروان (زمان بی‌کران) را منشأ دو اصل خیر و شر

در گات‌ها را با اهورامزدا و اهریمن یکی می‌داند ولی زرتشت، اصطلاح سپندمینو را برای اهورامزدا و انگره‌مینو را برای دشمن او استفاده می‌کند؛ از این‌رو برای ردکنندگان این سنت مجال آن فراهم شده که آموزه‌های آن را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند (همان، ۱۳۸۸: ۳۵). مارتین هاوگ دانشمند برجسته قرن نوزدهم، نخستین پژوهشگری بود که با تکیه بر استدالات زبان‌شناختی، گات‌ها را به عنوان قدیمی‌ترین بخش اوستا معرفی کرد و بر این اساس به این نتیجه رسید که این متون متعلق به خود زرتشت است (Haug, 1862: 19-218). او میان فلسفه فکری توحیدی که در گات‌ها وجود دارد و از سوی خود زرتشت ارائه می‌شود و دیگر بخش‌های اوستا (مانند یسنا، یشت‌ها و وندیداد) که بازتاب تعالیم دوگرایی^۱ است، تمایز قائل می‌شود. این تمایز هاوگ را قادر ساخت تا بیگانگی مینوی جداگانه شر با الهیات زرتشت را به اثبات برساند؛ مینویی که به لحاظ قدرت هم‌تراز با اهورامزدا و همیشه در نزاع و ستیز با او بود (همان: ۶۰ - ۳۰۳). او بدعت زروانی را می‌شناخت و چون مسیحی بود از دوگانه‌باوری نفرت داشت؛^۲ لذا دوگانه‌باوری را دون شأن پیامبر ایرانی (زرتشت) می‌دانست. او با چنین زمینه‌ای به مطالعه گات‌ها روی آورد و بر این مبنا سپنیشته مینو را در گات‌های ۳۰ بندهای ۳ تا ۵ معادل سپننه‌مینو دانست و لفظ همزادان را که به معنای «جفت» است در معنای تحت‌اللفظی فهم کرد و از اینجا استدلال کرد که جمله فوق تلویحاً بدین معناست که مزدا «پدر» دو مینوی نیک و بد است و بنابراین بد و خوب در اینجا نیز همچون سه دین توحیدی سامی منشأ واحدی دارند. اثری از چنین آموزه‌ای در هیچ

تلقی کردند. «دوشن گیمین»، این فرض را رد می‌کند و می‌گوید که مزداییان از دوگانه‌باوری خود ناراضی بوده و لذا در صدد طرح نظریه‌ای جانشین نیز برنیامدند. او معتقد است که ریشه‌های این مکتب را باید در خارج از ایران و برخورد با فرهنگ و تمدن‌های بین‌النهرین به ویژه تمدن بابل جستجو کرد و اگر هم مغان مزدایی این مکتب را پذیرفته‌اند، تنها بدان سبب بوده که محبوبیت بسیار یافته بود و تغافل از آن دیگر برایشان ممکن نبود (جلالی مقدم، ۱۳۷۲: دیباچه و فصل نخست).

^۱ . و حتی چند خدایی

^۲ . به واسطه دشمنی مسیحیان با بعضی ثنویان چون کاتارها و بیالقه (بویس، ۱۳۸۸: ۳۵).

جای آیین زرتشتی راست‌کیش پیش از قرن نوزدهم وجود ندارد. در همین زمان بود که بعضی از پارسیان اصلاح‌طلب که تحت حاکمیت مسیحی زندگی می‌کردند و تمایل زیادی به رهایی دین خود از اتهام دوگانه‌باوری (آن‌گونه که مبلغان مسیحی می‌گفتند) داشتند، تفسیر هاوگ را پذیرفتند.^۱ این تفسیر که در آغاز مطالعات علمی بر گات‌ها مطرح شده بود در تضاد با نظر برخی پژوهشگرانی بود که به عدم تجانس مطلق نیکی و بدی در گات‌ها باور داشتند. کُربن چنین استدلال می‌کند که:

«آیین زوران معتقد به برتری مطلق زوران، زمان بی‌کران، بر دو مبدایی است که از آن به عنوان یک وحدت برتر که آستن هر دو است، منبث شده‌اند. اما آیین مزدایی زرتشتی نمی‌تواند به هیچ وجه از برتری اهورامزدا بر اهریمن و تباین مطلق‌اش نسبت به او کوتاه بیاید. بر طبق تلقی دوگرای مزدیسنا، زوران یا زمان بی‌کران، سرچشمه‌ای برتر از اهورامزدا یا برتر از آفرینش او نیست بلکه این زمان وجهی از بی‌کرانگی عدم اوست. ترجمان خود هستی او و همچنین ترجمان علم مطلق اوست؛ بنابراین اگر شخصیت زوران از وجود اهورامزدا جدا شود و بر او تقدم بیابد، نخستین تالی فاسدش این است که بعد خاصی که در موجودات آفریده شده از نور اهورامزدا تشخیص دادیم، در خود اهورامزدا برجسته خواهد شد به این معنا که اهورامزدا مبدأ خیر خواهد بود. ولی تالی فاسد دومش این است که دو مبدأ متضاد و متخاصم یعنی اهورامزدا و اهریمن، در مرتبه واحد و البته مرتبه‌ای فروتر از زوران، قرار خواهند گرفت این در حالی است که در نگاه مزدایی محض، اهریمن، روح پلیدی، روح عدم و روح ظلمت از سرچشمه‌ای نامعلوم که پیش از هر علتی موجود بود سر برمی‌آورد و قلمروی اهورامزدا را مورد تازش خود قرار می‌دهد» (کُربن، ۱۳۹۴: ۳۱۱-۳۲۰).

بیانکی نیز در مقوله‌بندی خود از ادیان و نظام‌های فکری و اسطوره‌ای دوگانه‌باور، آیین زرتشت را تنها سنت دینی می‌داند که مشخصه‌اش دوگرایی بنیادین (اعتقاد به دو

^۱. این مطلبی است که هنینگ در اثر معروف خود به نام «Zoroaster, Politician or Witch Doctor?» (زرتشت، جادوگر یا سیاستمدار؟) به آن اذعان می‌کند.

بن مستقل)، کیهان‌ورا (نیک بودن آفرینش و تازش بدی از بیرون به آن) و آخرت‌نگر (نابودی بن شرور در پایان هستی) است. دوگانه‌باوری با ویژگی‌های سه‌گانه خویش در گاهان زرتشت از جدال میان سپیته‌مینو و انگره‌مینو آغاز می‌شود و بعداً در خلال اوستای متأخر به صورت تقابل میان اهورامزدا و اهریمن سازمان می‌یابد (Bianchi, 1980: 16). این گونه‌شناسی دوگانه‌باوری ایرانی اگرچه بر متون دوران فارسی میانه مبتنی است، اما بیانکی در تثبیت و تأیید این نظر به گات‌ها و به دیگر متون اوستایی هم استناد می‌کند. این متون، به‌ویژه گاهان ۳۰ بند پنجم^۱ بر این دوگانه باوری بنیادین، باور به دو مینو و به تبع آن، ساختار دوگانه حیات این جهانی و زندگی انسان گواهی می‌دهند (مختاریان، ۱۳۹۳: ۱۴۸-۱۴۹).

هنینگ دوگرایی را به عنوان اصل بنیادین گات‌ها به روشن‌ترین وجه بررسی کرده است؛ او معتقد است دوگانه‌پرستی تنها بر پایه یکتاپرستی قبلی می‌توانست بنیاد یابد، بر پایه این عقیده که تنها یک خدا، خدای نیک، مسئول جهان است. وی چنین استدلال می‌کند که آیینی که زرتشت در آن به بار آمد یکسره مبتنی بر یکتاپرستی بود؛ لذا آیین دوگانه‌گرای زرتشت اعتراضی علیه یکتاپرستی زمانه خویش بود^۲. هرگاه یکتاپرستی تسلط یابد همواره این اعتراض - بدان شرط که انسانی اندیشمند یافت شود- شنیده

۱. از آن دو «مینو»، هواخواه «دروغ» به‌بدترین رفتار گرئود و «سپندترین مینو» که آسمان جاودانه را پوشانده است و آنان که به آزادکامی و درستکاری «مزداهوره» را خشنود می‌کنند «آشه» را برگزیدند (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۵).

۲. به عقیده نیبرگ آن‌طور که در کتاب ادیان ایران باستان بیان می‌کند، آیین زرتشت در برخی جهات با آیین زروانی متأخر شباهت داشت: اهورامزدا در اینجا همان مقام و موقعی را دارد که زروان، خدای زمان در آیین زروانی، اهورامزدا «خدای عاطل»: جهان را به جنبش آورده است ولی اینک از آن کناره گرفته و کار جهان به دست دو نیروی متضاد ستیزه‌گر افتاده است: روان نیک و روان بد. زروان، اهورامزدا و اهریمن را خلق می‌کند و دیگر کاری به کار جهان ندارد. هنینگ ضمن نقد نظر نیبرگ استدلال می‌کند که زرتشت در چنین فضایی زندگی می‌کرده است. از سوی دیگر فعالیت‌های چندگانه‌پرستان بدوی هم که میثره (مهر) را بر سایرخدایان رجحان می‌داند در به وجود آمدن انقلاب فکری دوگرایی او بی‌تأثیر نبوده است (هنینگ، ۱۳۹۰: ۵۷-۵۸).

می‌شود؛ هر ادعایی مبنی بر اینکه جهان را خداوند توانا و نیک‌خواه آفریده است این سؤال را مطرح می‌کند که چرا در نهایت جهان را بدی فراگرفته است. زرتشت به این سؤال پاسخ جامعی می‌دهد مبنی بر این که جهان را خدایی نیک و نیز ارواح شروری که برای نابودی آثار نیکی به وجود آمده‌اند، با قدرتی همسان آفریده‌اند و این خود پاسخی کامل و منطقی است.^۱ زرتشت جهان را نبردگاه دو نیروی ازلی انتزاعی می‌داند؛ نیک و بد که هر دو، نه تنها در پدیده‌های ذهنی و روحی بلکه در اشیاء مادی جهان نیز جلوه‌گرند. این دوگانه‌پرستی را به‌درستی دوگانه‌گرایی اخلاقی نامید تا از دوگانه‌گرایی‌هایی که در آن‌ها دو نیروی ستیزه‌گر و دشمن خو جسم و جان، ماده و ذهن و یا ماده و روح بوده‌اند، متمایز باشد (هنینگ، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۱۷).

از نظر ویدن‌گرن، زرتشت یگانه‌باوری را با دوگرایی آکیدی ترکیب می‌کند که این کار آشکارا با طرز برخورد وی با دین و زندگی مطابقت دارد.^۲ زرتشت ضمن آن‌که اصل بدی را از ذات اهورامزدا بیرون می‌کشد و او را در رأس آفرینش قرار می‌دهد باز

^۱ اهورامزدا خدایی نیست که دست از کار جهان فروکشیده باشد؛ خدایی که تنها روان نیک و بد را آفریده است. بلکه اهورامزدا خدای فعال است؛ راست‌کرداران را راه می‌نماید و به هر کس که برای راستی می‌جنگد دست یاری می‌دهد. او اهریمن را خلق نکرده است، اهریمن خود مستقل است؛ دشمن او و آفریدگانش است و در قدرت با او همسان و یا تقریباً همسان است (همان، ۱۳۹۰: ۵۹).

^۲ جهان‌بینی زرتشت ریشه در شرایط واقعی زمانش دارد؛ او از دین کهن ترکیب راستی و دروغ را که تقریباً در ریگ‌ودا مورد تأیید است به عاریت می‌گیرد و از این جنبه می‌توان دین او را یک دین دوگرایی اخلاقی خواند. اما بر خلاف ریگ‌ودا، او این خصومت و تقابل را در رأس آموزه دینی‌اش قرار می‌دهد؛ لذا او نه از یک اصل مجرد بلکه از موقعیت سخت و شکننده‌ای که در شرق ایران با آن دست به گریبان بود، شروع می‌کند. از یک سو با جامعه‌ای چوپانی و کشاورز که وابسته به کشت زمین و پرورش دام بود، مواجه است و از سوی دیگر، جامعه‌ای قبیله‌ای و مهاجم و غارت‌گر را در پیش روی داشت که انسان و دام را نابود می‌کرد و خود بلا و تهدیدی از برای هر نوع زندگی با ثبات به شمار می‌رفت. این مسئله به معنای واقعی کلمه، مسئله مرگ و زندگی بود، بنابراین در جهان‌بینی زرتشت هیچ سازشی میان راستی و دروغ و یا خیر و شر وجود ندارد و هیچ محل و موردی برای دوستی با دشمن باقی نمی‌ماند (زرنر، ۱۳۷۵: ۴۷-۴۸).

هم بر این باور است که این خود اهورامزدا است که در قالب سپندمینو با اهریمن مستقیماً وارد مبارزه می‌شود؛ چنان که یگانگی میان اهورامزدا و سپندمینو در یسنای ۴۳ بندهای ۲ و ۶ مورد تأکید قرار گرفته است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۱۵).

«از سپندمینوی خویش در پرتوی آشه، دانش برآمده از منش‌نیک را به ما بخش تا در زندگانی دیرپای خویش، همه روزه از شادمانی بهره‌مند شویم» (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۳۹).

«ای مزدا! بدان هنگام که سپندمینوی تو فراز آید، شهریاری مینوی و منش‌نیک با کُنش خویش، جهان را به سوی آشه پیش می‌برند...» (همان: ۴۰).

زَنر، مدعی است این خود زردشت است که بذر دوگرایی را در مواجهه اهورامزدا با بدی می‌کارد؛ البته شاگردان و پیروان او نیز به این دوگرایی دامن می‌زنند. به اعتقاد ایشان، دوگانه‌باوری‌ای که زردشت ارائه کرد، نه از نوع دوگانگی ماده و جوهر است؛ بلکه دوگانگی‌ای عمیق‌تر میان دو جوهر متمایز از یکدیگر است:

«این دوگرایی، فاقد آن دوگانگی و تضاد بین جوهر و ماده است، یعنی چیزی که در صور و درجات مختلف در نظام‌های دوگانه‌باور در هند و غرب یافت می‌شود و در دین مانی به روشن‌ترین بیان مطرح می‌گردد؛ بلکه در واقع دوگرایی کیش زرتشت، جوهری است به عبارت دیگر، مبتنی بر رقابت دو نیروی مینوی و اخلاقی می‌باشد. ماده اساساً در این مقوله وارد نمی‌شود؛ در حقیقت زمانی که ماده شکل گرفته یا خلق می‌شود، توسط اهورامزدا شکل می‌گیرد، بنابراین به صورت ذاتی خوب است، بعداً حقیقی می‌شود و آن‌گاه توسط اهریمن آلوده می‌گردد، اما اساساً به اهورامزدا تعلق دارد. بنابراین، این دوگرایی جوهری، دو اصل، یا دو مینو، یکی مینوی مقدس یا اهورامزدا و دیگری مینوی بدی یا اهریمن را در آغاز عالم می‌پذیرفت؛ ریشه و اصل این عقیده به شکلی حاد به دوران خود زرتشت بازمی‌گردد و این اقدام و کمک اساسی او به فلسفه دین بود» (زَنر، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۶).

با توجه به آنچه پیش‌تر آمد، به باور برخی صاحب‌نظران کیش زرتشت اساساً دینی دو بُنی است؛ یعنی هم از لحاظ نظری، جهان هستی دارای دو سرآغاز و بُن متضاد

است و هم لحاظ عملی که شامل بُعد کُنشی و تعاملی این دو بُن در نظام هستی می‌شود. در مقابل اندیشمندانی که دین زرتشت را اساساً دینی دوگانه‌باور می‌دانند عده دیگری معتقدند که ویژگی بارز تجدد دینی زرتشت، یگانه‌باوری (یکتاپرستی) است و این نوع یگانه‌باوری با دوگانه‌باوری پیوند نزدیک دارد. چنان که پتاتزونی معتقد است یکتاپرستی همواره از انقلابی دینی بر ضد چندخدایی بیرون می‌آید؛ لذا دوگرایی را نباید نقطه مقابل یکتاپرستی دانست؛^۱ بلکه برعکس باید آن را یگانه‌باوری با دو بُعد متضاد و مخالف در نظر گرفت (Pettazzoni:1920). به باور او ویژگی دین زرتشت، دوگرایی قاطعی است میان دو اصل که سخت در برابر هم ایستاده‌اند: سپندمینو در برابر انگره‌مینو و اهورامزدا در جایگاهی برتر از این دو اصل قرار گرفته است. در گات‌ها که قدیمی‌ترین متن‌های اوستا است، هنوز می‌توان آثاری را از برتری اهورامزدا بر اهریمن یافت اما در متون جدیدتر این دو اصل متضاد دقیقاً در برابر هم ایستاده‌اند. آدمی باید یکی از این دو اصل را برگزیند و چون چنین کرد در نبردی بی‌پایان میان خوبی و بدی وارد می‌شود، نبردی که سراسر عمر هستی تا نابودی بدی ادامه دارد. اما این دوگرایی بنیادین مانع بازشناختن خاصیت یگانه‌باوری دین زرتشت نیست. در نظر زرتشت جز یک خدا وجود ندارد، یعنی اهورامزدا، لذا روح راستین دین جدید همین‌جا است، زرتشت در برابر شرک سنتی مردمان ایران، عقیده به خدای یگانه را آورد (پتاتزونی، ۱۳۸۹: ۱۳۴). گرچه این تعریف را نمی‌توان بر هر مفهوم دینی دوگرای اطلاق کرد و آن تنها مناسب دین زرتشتی است که ما در آن شاهد همزیستی گرایش یگانه‌باور و دوگرای قوی هستیم^۲ (Bianchi, 1986:109).

از نظر الیاده خداشناسی زرتشت به معنای دقیق کلمه، دوگرا نیست زیرا اهورامزدا با یک ضد خدا مواجه نیست؛ در آغاز، تقابل بین دو روح مقدس و بدکردار در می-

۱. یکتاپرستی تنها با چندخدایی در تضاد است (Pettazzoni:1920).

۲. این مسئله با این حقیقت درآمیخته است که ثنویت ایرانی امری یکپارچه و ثابت نبوده، بلکه دارای مفهومی پویاست.

گیرد. در یسنای ۳۰ گفته می‌شود که در آغاز یکی از این دو روح، نیکی و زندگی و دیگری بدی و مرگ را انتخاب کرد. سپنته‌مینو در آغاز هستی به روح ویران‌گر می‌گوید: «نه منش، نه آموزش، نه خرد، نه باور، نه گفتار، نه کردار، نه دین و نه روان ما دو مینو با هم سازگارند»^۱. این امر نشان می‌دهد که این دو روح - یکی پاک و مقدس و دیگری بد و شریر - بیش‌تر بر اساس انتخاب با هم فرق دارند تا بر اساس ماهیت خود^۲. از سوی دیگر، چندین بار به وحدت بین اهورامزدا و روح پاک اشاره شده است (یسنای ۴۳ بند ۱۶)^۳. به اجمال، خیر و شر، روح پاک و اهریمن از اهورامزدا نشأت می‌گیرند؛ اما از آن‌جا که انگره‌مینو آزادانه نحوه وجودی و وظیفه زیان‌بخش خود را انتخاب می‌کند، نمی‌توان پروردگار دانا را مسئول پیدایش شر و بدی دانست. از سوی دیگر اهورامزدا به سبب دانایی مطلق خود از آغاز می‌دانست که روح ویران‌گر چه انتخابی خواهد کرد و با وجود این مانع او نشد؛ این ممکن است هم به معنی این باشد که خداوند ورای همه تناقضات است و هم اینکه وجود شر و بدی شرط اولیه برای آزادی بشر است. در واقع زرتشت با طرح مسأله انتخاب در توضیح علت وجودی شر، معنای دینی و اخلاقی تازه‌ای به این مسأله بسیار کهن بخشید (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۷۴).

نیولی تصریح می‌کند ماهیت این دوگانه‌باوری که مینوی خیر (سپنته‌مینو) را در مقابل مینوی شر (انگره‌مینو) قرار می‌دهد، اساساً اخلاقی است؛ به این اعتبار که بر مفهوم انتخاب مبتنی است. بنابراین، دوگرایی گاثایی ثمره اندیشه‌ای فلسفی و اخلاقی است؛ معنای انقلاب دینی زرتشت در همین نهفته است (نیولی، ۱۳۹۰: ۵۹). در واقع

^۱. یسنای ۴۵ بند ۲.

^۲. این مطلبی است که زتر نیز بر آن اذعان دارد چنان‌که می‌گوید: «در آموزه زرتشتی که قرینه آموزه «گناه اولیه» مسیحی است؛ دو روح اولیه در برابر هم قرار می‌گیرند: روح قدسی و روح خبیث. با این حال به نظر می‌رسد آن‌ها از طریق انتخاب‌شان قدسی و خبیث شده‌اند نه به علت ذات‌شان» (ر.ک به دانشنامه فشرده ادیان زنده، نوشته رابرت چارلز زتر و دیگران، ترجمه زهت صفای اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۲۵-۳۲۷).

^۳. ای اهوره‌مزدا! پس زرتشت «سپندترین مینو»ی تو را برای خویش برگزید... (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۴۲).

باید دوگرایی فلسفی و اخلاقی بنیانی زرتشت را (چنان‌که در گائاه‌ها و بخشی از سنت زرتشت یافت می‌شود) از دوگرایی مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی‌ای که دو وجود همزیست نه به میل خود بلکه به دلیل خصوصیات ذاتی‌شان در تقابل با یکدیگرند، متمایز کرد. این تمایز را کسانی که مدافع ویژگی هستی‌شناختی دو بُنی در گائاه‌ها هستند، رد کرده‌اند و این‌گونه استدلال می‌کنند که اشاراتی که به دو مینوی متضاد یا همان «روح» در یسنای ۳۰ بندهای سوم تا پنجم شده است؛ بیشتر بیاناتی هستند که ذات آن‌ها را مدّ نظر دارند. حال آنکه هرمان لومل و دیگران نقش محوری انتخاب را بنیان نهادند و ایلیا گرشویچ دلایل قاطعی در باب ویژگی اخلاقی تضاد گائایی میان دو روح ارائه کرده است (نیولی، ۱۳۹۵: ۱۶۴).

لومل در تفسیر بند ۵ یسنای ۳۰، چنین می‌گوید: «از این دو گوهر، آن‌که شریر است، بدترین کارها را برمی‌گزیند، ولی مقدس‌ترین گوهر که در استوارترین عصرها پوشیده شده است خود را به حقیقت می‌پیوندد». لومل استدلال می‌کند که زرتشت در اینجا چگونگی راه یافتن نیکی و بدی به جهان، یعنی از راه خیر و اراده آزاد روح را بیان می‌کند. اما لومل در این گفتار همچنان می‌گوید که «محور مناقشه دینی مشتمل بود بر دو گوهر فی نفسه خیر و شر که جلوه‌گاه دو مفهوم متضاد اخلاقی است و این یا حاصل یک تصور دوگرایی اخلاقی است، یا حاصل یک تصور دوگرایی متضاد ازلّی و توجیه‌نشده است و یا مطابق نظر زروانیان است که اورمزد و اهریمن را از یک پدر می‌دانند و تضاد را به وجود اعلا (زروان) نسبت می‌دهند» (دوشن گیمن، ۱۳۹۴: ۸۹-۹۰).

گرشویچ معتقد است در مرحله نخستین دین زرتشت (دوره باور گائایی)، زرتشت، دینی را تبلیغ می‌کرد که بر پایه‌ی دوگرایی اخلاقی بنا نهاده شده بود که یگانه‌باوری دینی (پرستش اهورامزدا) آن را معتدل می‌کرد. این دوگرایی در دو سطح بود: میان آشه و دروج و میان سپنتمینو و انگره‌مینو (Gershevitch, 1959: 9-10). از نظر گرشویچ محتوای دوگرایی بندهای ۳ و ۴ یسنای ۳۰ غیر قابل تردید است و ویژگی برجسته انتخاب بین این دو گوهر ازلّی، نمونه نخستین انتخابی که یک انسان باید بین نیکی و

بدی انجام دهد، نیز آشکار است. او معتقد است که در میان بسیاری از متون گائایی دیگر که بر دوگرایی تأکید دارند، یسنه‌هایی هستند که در آن، دو روان به اشکال متعددی در کنار یکدیگر متجلی شده‌اند و همزادی هر دو روان را در ضمن تأکید بر این امر که اهورامزدا «پدر» روان نیکوکار است، توضیح می‌دهد. هر دوی این روان‌ها به معنای دقیقی، پسران پدر واحدی‌اند. در اینجا باید نقش محوری انتخاب در دوگانه باوری زرتشتی را در نظر گرفت؛ ارتباط بین خدا و اهریمن ارتباطی مستقیم نیست، زیرا مفهوم «وضع حمل» که تلویحاً در مفهوم روان‌های همزاد وجود دارد، اشاره بر انشعاب از خدایی با روانی یگانه دارد که به دو روان همزاد با تعلقات متضاد تقسیم می‌شود و آن خاستگاه اختیار انسانی است (نیولی، ۱۳۹۵: ۱۶۵-۱۶۶).

به باور دومناش دو بُن‌نگری اخلاقی در گات‌ها در وهله نخست توجیه‌گر تقابل خیر و شر به شکل آیینی است اما دغدغه آیینی ناقص دغدغه اخلاقی نیست. پیش از هر چیز، گات‌ها معرف همین جنبه اخلاقی است و از آن‌جا که شعائر سرشتی، نموداری نمادین و ملموس دارد، دغدغه آیینی در جنبه‌های اخلاقی اساطیر ایرانی نفوذ می‌کند تا اینکه اسطوره تحت تأثیر اسلام فراگیر و حاکم، چندان اخلاق‌گرا می‌شود که با یکتاپرستی مطلق انطباق می‌یابد. سرشت تلفیقی مزدپرستی باعث چنین تغییر و تحولی شد و بیشتر جنبه آیینی یافت تا جنبه ایزدشناسانه (دومناش، ۱۳۷۹: ۱۵۷-۱۵۸). از نظر دوشن گیمَن، زرتشت اهورامزدا را که پیش‌تر هم خدایی برتر بوده تا حد خدایی یکتا بالا برده است؛ همچنین جنبه معنوی کیش سستی را با به‌کار بستن نوعی هم‌نهاد دوگانه‌باور تشدید کرده است. لذا یکتاپرستی و دوگانه‌باوری او با هم آمیخته‌اند، در کنار هم قرار دارند و چنانکه باید با هم سازگارند (دوشن گیمَن، ۱۳۷۸: ۳۱). نظام دینی زرتشت از جهتی یکتاپرستی است زیرا اهورامزدا برتر از دو روانی است که با هم در ستیزند، او آفریننده همه چیز است؛ از جهت دیگر، این نظام دوگانه‌باور به نظر می‌آید: اهورامزدا با روان نیکو یکی دانسته شده و در واقع هم اوست که می‌آفریند (تمام یسنای ۴۷). اما او تنها یک نظام خوب، یک خوشبختی می‌آفریند که عصیان

زشت‌کاران آن را آشفته می‌سازد؛ انسان‌ها مسئول بدبختی‌ها هستند زیرا در گزینش خویش مختارند. بنابراین روان بد، مثالی برای گزینش بد است: از این روست که دیوه‌ها بدی را تا به انسان گسترش می‌دهند، خواه انسان به معنای عام عامل این فاجعه باشد، خواه انسانی که روان بد و دیوان او را به فساد کشیده‌اند. در هر حال روان نیکو هیچ دخالتی در آن ندارد، بنابراین اهورامزدا که با آن روان نیکو یکی است نیز نمی‌تواند دخالتی داشته باشد، به این ترتیب جهان، دو آفریننده دارد (همان: ۳۸-۳۹).

عالیخانی با یافتن مضامین مشترک میان گات‌ها و یسن‌هفت‌ها^۱ و نیز استناد به رساله نارتین از هماهنگی فراوان این دو جزء عتیق اوستا سخن می‌گوید و معتقد است که گات‌ها و یسن‌هفت‌ها به یک جهان معنوی تعلق دارند ولی در عین حال به موارد اختلاف میان آن‌ها نیز می‌پردازد^۲. از جمله آن‌که در یسن‌هفت‌ها بین خلقت نیک و بد در مواردی تمایز قائل شده‌اند^۳؛ مثلاً آمده است که اهورامزدا گیاهان نیک را آفرید (نه گیاهان بد را)، در حالی که در یسنای ۴۴ بند ۷ اهورامزدا خالق همه اشیاء شمرده شده است^۴. عالیخانی، گوینده یسن‌هفت‌ها را نخستین کسی می‌داند که تقابل میان اهورامزدا و اهریمن را به آن نحوی که در اوستای متأخر و کتب پهلوی آمده، مطرح کرده است یعنی یزدان‌شناخت مزدیسنايي از او آغاز شده است. البته او این دید را «دوگانه‌باور» نمی‌داند و اصلاح دو بُنی را فقط مخصوص تعلیمات مانوی و گنوسی

۱. یسنا های ۳۵ تا ۴۲ که هشت هات از یسنا را در برمی‌گیرند، در اوستا «هپتنگ هایتی» و در فارسی «هفت هات» خوانده شده است و آن را بخش ویژه‌ای از یسنا و دارای ویژگی‌های جدا از دیگر هات‌های یسنا شمرده‌اند و در برخی از گزارش‌های اوستا به نام «هفتن یشت بزرگ» جزء یشت‌ها آورده‌اند (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

۲. از نظر نارتین اختلاف این دو جزء به اختلاف سبک آن‌ها بازمی‌گردد؛ زیرا گاهان سخنان مناجات و راز و نیاز زرتشت با خدای بزرگ است در حالی که یسن‌هفت‌ها دعای دسته جمعی است که زرتشتیان نخستین در انجمن می‌خوانده‌اند (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۱۱).

۳. هات ۳۷ بند ۱.

۴. «... همانا می‌کوشم تا تو و سپندمینو را آفریدگار همه چیز بشناسم» (همان: ۴۶).

می‌داند که از دو اصل ازلی خیر و شر سخن می‌گویند. به باور او دین زرتشتی را ظاهری است و باطنی: در شریعت زرتشتی که ظاهر دین باشد درباره منشأ اهریمن که سرچشمه هر تاریکی و بدی است سکوت اختیار کرده‌اند؛ اهورامزدا را ذات ازلی می‌دانند ولی هرگز درباره ازلیت اهریمن چه در اوستا و چه در کتب پهلوی سخنی به میان نیامده است. در حقیقت دین زرتشتی که باطن دین باشد سکوت مذکور شکسته شده و تعلیم کرده‌اند که اهریمن هم مانند اهورامزدا از ذات الهی برآمده با این تفاوت که اهریمن مظهر قهر و اهورامزدا مظهر لطف و رحمت است. این نکته‌ای است که شهرستانی صاحب کتاب الملل و النحل به‌خوبی به آن پی برده و در اثر خود بیان کرده است؛ «بر خلاف رأی دوگرای مانویان، درباره ازلیت مبدأ شر نزد زرتشتیان اصلاً سخنی نیست»^۱. بنابراین سخن یسن هفت‌ها درباره خالقیت اهورامزدا گرچه دوگانه باور نیست ولی عواطف توحیدی را تا اندازه مجروح می‌کند و می‌آزارد و این خاصیت تئولوژی است که حقیقت را قدری دگرگون کند تا بتوان آن را به توده‌ها رسانید و همه را به قبول آن ملزم ساخت (۱۳۷۹: ۱۰-۱۵).

نتیجه‌گیری

یگانه‌باوری یا دوگانه‌باوری در دین زرتشت، موضوعی است که از دیرباز محل اختلاف صاحب‌نظران این حوزه بوده است. برخی صاحب‌نظران، بر این باورند که دین زرتشت، هم از لحاظ نظری، یعنی سرآغاز آفرینش هستی و هم از لحاظ عملی، یعنی کنش و تعامل در نظام هستی، دینی دو بُنی است. در برابر این باور، برخی دیگر از

^۱. اینان (مانویان) اصحاب دو اصل ازلی هستند. می‌پندارند که نور و ظلمت ازلی قدیم هستند، به خلاف مجوس، که به حدوث ظلمت قائل هستند (شهرستانی، ترجمه ابوالقاسمی ۱۳۸۶: ۴۵). باری تعالی کسی است که آن دو را به سبب حکمتی که در ترکیب آن دو دیده، به هم آمیخته است (برای زرتشتیان سنتی، حکمت اهورامزدا در آفرینش معلوم است، اهورامزدا مخلوقات را آفریده است تا او را در نبرد با اهریمن یاری کنند) و گاهی روشنی را اصل قرار داده و گفته است: وجود او وجودی حقیقی است اما تاریکی تبع آن است، مانند سایه نسبت به شخص (همان: ۳۳).

صاحب‌نظران، زرتشتی را دینی می‌دانند که در بُعد نظری، یگانه‌باور است و تنها در عمل که اساس آن انتخاب میان نیک و بد است به دوگانگی گرایش دارد. زرتشت از روح شریری به نام انگره‌مینو، سخن می‌گوید که در پیکار دائمی با سپندمینو یا روح مقدس است؛ اولی نماینده تمامی پلیدی‌ها و شرور جهان هستی و دومی نماینده همه خوبی‌هاست. زرتشت با طرح این دوگانگی در یزدان‌شناخت خویش درصدد برآمد تا مسئله وجود شر را در جهان تبیین کند؛ اگرچه تمایز میان انگره‌مینو و سپندمینو بر دو بُن‌گرایی دلالت دارد، این دو بُن‌گرایی، اندیشه یگانگی را که دین زرتشت بر آن مبتنی است نفی نمی‌کند. از سوی دیگر تمایز میان این دو روح تنها بر اساس اصل اختیاری است که هر یک از این دو در پذیرش راه راستی و حقیقت و یا راه دروج و پلیدی اتخاذ کردند.

نگاهی به تاریخ ادیان مشرق زمین نشان می‌دهد که دوگانه‌باوری یا باور به وجود دو بُن متضاد در نظام هستی، آموزه‌ای بنیادین و فراگیر بوده است آن‌چنان‌که در تمامی مظاهر دینی، اعتقادی و اسطوره‌ای تجلی یافته است. به سخن دیگر می‌توان این‌گونه استدلال کرد که زرتشت علی‌رغم باور جامعه به خدایان متعدد موجود در فرهنگ هند و ایرانی، اهورامزدا را به عنوان خدای برتر معرفی می‌کند که هم‌آوردی ندارد و می‌کوشد تمامی پدیده‌های هستی را به خاستگاهی یگانه پیوند بزند، اما او از دوگانه‌باوری کهن آریاییان که صبغه هستی‌شناختی دارد فاصله‌ی چندانی نمی‌گیرد. زرتشت، دوگانه‌باوری کیهانی گذشته را در خدمت نظام دینی نوین خود به‌کار می‌گیرد و دوبآوری اخلاقی را در پیوستن آدمی به اهورامزدا و ستیز با اهریمن مطرح می‌کند. از فحوای اندیشه موجود در گات‌ها، مشهود است که زرتشت علاوه بر آن‌که جهان هستی را عرصه پیکار خیر و شر می‌داند، در حیات انسانی نیز آدمیان را به روش راستی و نیکی و پرهیز از بدی و دروج فرامی‌خواند و بر آن است که این دوگانگی و ستیز بین دو نیروی خیر و شر از ابتدای خلقت وجود داشته است. گزینش نیک و بد بنا بر اختیار انسان صورت می‌گیرد و این پایه اساسی اخلاق در آیین زرتشت است؛

بنابراین دین زرتشتی دینی است که در بُعد نظری، به یگانگی اهورامزدا باور دارد و تنها در بُعد عمل که اساس آن انتخاب میان نیک و بد است به دوگانگی گرایش دارد.

منابع

- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). «دوگانگی نیکی‌ها و بدی‌ها و برادران دروغین نیکی‌ها در اخلاق زرتشتی». *زبان، فرهنگ، اسطوره (مجموعه مقالات)*. تهران: معین.
- _____ (۱۳۸۹). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- یاده، میرچا. (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه‌های دینی ج ۱*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- بای، کار و دیگران. (۱۳۸۶). *دیانت زرتشتی*. ترجمه فریدون وهمن. تهران: ثالث.
- بویس، مری و دیگران. (۱۳۸۸). «ریشه‌های فلسفه زرتشتی». *جستاری در فلسفه زرتشتی (مجموعه مقالات)*. ترجمه سعید زارع و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____ (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت ج ۱*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: گستره.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
- پتاتزونی، رافائله. (۱۳۸۹). «شکل گرفتن توحید». ترجمه سمیه فرجی. *هفت آسمان*. دوره ۱۲. شماره ۴۵. ص ۱۲۷-۱۳۸.
- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۷۲). *آیین زروانی؛ مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان*. تهران: گوته.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۰). *آوستا، تهران: مروارید*.
- دوشن گیمین، ژاک. (۱۳۷۸). *اورمزد و اهریمن*. ترجمه عباس باقری. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- _____ (۱۳۹۴). *زرتشت و جهان غرب*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: هیرمند.
- دومناش، ژان پیر. (۱۳۷۹). «دوبن نگری کیهانی در اساطیر ایران». ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. *ایران-شناخت*. شماره ۱۶ و ۱۷ (بهار و تابستان). ص ۱۴۰-۱۶۱.
- زهر، رابرت چارلز. (۱۳۷۵). *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۸۷). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب.
- _____ و دیگران. (۱۳۸۹). *دانشنامه فشرده‌ی ادیان زنده*. ترجمه زهت صفای اصفهانی. تهران: مرکز.

کاوشی در یزدان‌شناخت گات‌های زرتشت ۲۳۵

- شایگان، داریوش. (۲۵۳۶). *ادیان و مکاتب فلسفی هند ج ۱*. تهران: امیرکبیر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۶). *دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان*. ترجمه محسن ابوالقاسمی. تهران: هیرمند.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. تهران: هرمس.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- گرین، هانری. (۱۳۹۴). *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*. ترجمه انشاءاله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کریستن‌سن، آرتور. (۲۵۳۵). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. ترجمه احمد طباطبایی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- مزدایور، کتابون و دیگران. (۱۳۹۴). *ادیان و مذاهب در ایران باستان*. تهران: سمت.
- مختاریان، بهار. (۱۳۹۳). «پدیدارشناسی دین‌های ایرانی و پیوند آن با اسطوره‌شناسی؛ پتاتزونی، بیانکی، ویدن‌گرن». کتاب تخصصی نقدنامه هنر. شماره ۶ (زمستان). ص ۱۱۷-۱۶۰.
- نیولی، گرادو. (۱۳۸۸). *از زرتشت تا مانی*. ترجمه آرزو رسولی. تهران: ماهی.
- _____ (۱۳۹۵). «ثویت». ترجمه صغری خرسند امین. *خردنامه*. شماره ۱۷ (پائیز و زمستان). ص ۱۶۳-۱۷۷.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۵۹). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۷۷). *دین‌های ایرانی*. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
- _____ (۱۳۹۵). *جانمایه ایرانی از آغاز تا ظهور اسلام*. ترجمه شهناز نصرالهی. آبادان: پُرسش.
- هنینگ، والتر برونو. (۱۳۹۰). *زرتشت سیاستمدار یا جادوگر!*. ترجمه کامران فانی. تهران: معین.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۶۸). «باورهای عامیانه و جهان‌نگری ایرانیان». *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*. ج ۳ قسمت سوم. پژوهشگاه دانشگاه کمبریج. گردآورنده جی. آ. بویل. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.

- Bianchi, Ugo. (1980). "The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion". *Temenos 16*, pp. 10–25.
- _____. (1986). *Problemi di storia delle religioni*. Italian Edition, 2nd edition. Rome: Nuova universale Studium.
- Gershevitch, Ilya. (1959). *The Avesta Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge university press.

- Haug .Martin. (1862). *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*. Bombay: Bombay Gazette. pp: 218–19. See also On Haug, Herrenschmidt. “Once upon a Time Zarathustra.”
- Pettazzoni, Raffaele. (1920). *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*. Nella R. Universita Di Bologna: Nicola Zanichelli Editore.