

فصل‌نامه جندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴

تفسیر در دین زرتشتی^۱

فیلیپ کرینبروک^۲

ترجمه مرضیه بهزادی^۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۲

چکیده

تفسیر در دین زرتشتی، به‌طور اساسی شامل شرح اوستاست. با این حال، زند، نزدیک‌ترین معادل ایرانی آن، به‌طور کلی شامل متون پهلوی است که عقیده بر این است که از شرح و تفسیرهای پیرامون کتاب مقدس اوستا گرفته شده‌است، اما متون قدیمی‌ای که در دسترس‌اند، هیچ عبارت اوستایی‌ای ندارند. تفسیر زرتشتی با تفسیرهای مشابه ادیان دیگر تفاوت دارد چرا که در دین زرتشتی، تفسیر به‌عنوان بخشی از سنت مذهبی است که تا پیش از دوره ساسانی، در نوشتارها از آن استفاده نمی‌شد یا استفاده از آن محدود بود. مسلماً در این دوره طولانی که انتقال به‌صورت شفاهی بود، زند، به زبان فارسی میانه شکل بخشیده و دامنه آن را به نوعی محدود ساخته‌است. اگرچه سنت متأخرتر، بین متون اوستایی «گاهانی»، «حقوقی» و احتمالاً «مذهبی» تمایز رسمی قائل شده‌اند، اما به‌نظر می‌رسد که تفاوت قابل ملاحظه‌ای بین تفسیر و شرح پهلوی از گات‌ها و متون حقوقی، مانند *وندیداد*، *هیربُدستان* و *نیرنگستان* وجود ندارد. بنابراین، بنا بر هدف این مقاله، همه این متون به‌عنوان بخشی از تفسیر زرتشتی شناخته می‌شوند. از آنجایی که در سده ۱۹ و ۲۰ میلادی، آثار زرتشتیان دارای عنصری از تفسیر است و از سوی دیگر، ادبیات تفسیری به‌معنای دقیق کلمه، وجود نداشته‌است؛ در اینجا، پدیده تفسیر زرتشتی مدرن، بدون ارجاع دقیق به تک‌تک متون بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی: تفسیر، دین زرتشتی، متون پهلوی، اوستا، ساسانیان.

^۱ این مقاله ترجمه‌ای است از:

Kreyenbroek, Philip G., "Exegesis i. In Zoroastrianism", *Encyclopædia Iranica*. Ed.: Ehsan Yarshater. Vol. 9.5. New York: Bibliotheca Persica Press, 1999. 113–116.

^۲ استاد مطالعات ایرانی دانشگاه گوتینگن در آلمان Gkreyen@gwdg.de

^۳ دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه شهید چمران اهواز marziehbehzadi@yahoo.com

چند حقیقت مسلم نشان می‌دهند که نوعی از تفسیر در دوره‌ای که زبان اوستایی همچنان صحبت می‌شده، شناخته شده بود. در یسنا^۱ آمده که زرتشت گفته است، گات‌ها «همراه با توضیحات و پاسخ‌ها»^۲ باید خوانده شود؛ که این امر به انتقال شفاهی تفسیر گاهانی اشاره دارد که احتمالاً بخشی از فرایند تعلیم موبدان و روحانیون مذهبی بوده است. این نوع آموزش، موضوع هیریدستان است که شامل متنی اوستایی با شرح و ترجمه پهلوی است. بخش اوستایی این متن نشان می‌دهد در زمانی که زبان اوستایی هنوز به خوبی قابل فهم بوده، هدف اصلی از مطالعات مذهبی، آموزش برخوانی درست به پیروان بوده است. فرایند یادگیری در یسنا به صورت زیر بیان شده است:

*yasca . . . baṣqm ahunahe vairiiehe marā t frā. vā marō drəṇjaiiā t frā. vā drəṇjaiiō
srāuuaiiā t frā. vā srāuuaiiō yazā ite . . .*

«و هرکسی باید بخش اهونه وئیریو را مطالعه کند و بعد از مطالعه، باید آن را از حفظ (به آرامی) بخواند و (بعد از آن که از حفظ خواند، باید آن را به عنوان مناجات نامه تقدیس کند». به نظر می‌رسد که به دست آوردن درک کافی از هر دو معنای ادبی و مفهوم عمیق متن، بخشی از مرحله نخست این فرایند را تشکیل می‌داد. در واقع، تفسیر زرتشتی احتمالاً برخاسته از نیاز آموزگاران روحانی برای پاسخگویی به شاگردان نشان بوده است.

متون مقدس و دشوار اوستایی کهن، نسبت به متونی که همراه ایرانیان معاصر تکامل یافته بودند، طبیعتاً نیاز به تشریح بیش‌تری داشتند؛ سه تفسیر دربارهٔ چنین متن‌هایی در یسنا ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ موجود است که به ترتیب شامل تفسیر اوستایی دربارهٔ یتا اهو وئیریو، اشم وهو و ینگه هاتام است. گفته شده که آن‌ها بخشی از بَغ‌نَسک بوده‌اند که شامل گزارش‌های مشابه دربارهٔ متون گاهانی است. برجسته‌ترین ویژگی این نوع تفسیر این است که به وسیله تطابق متن با اصول اساسی، مفهوم عمیق‌تری از متن اصلی را توضیح می‌دهد؛ مانند متونی که دربارهٔ خلقت^۳ و جنبه‌های نظم اجتماعی مورد تأیید آیین زرتشتی^۴ است. گاهی معنای ادبی متن مورد نظر روشن است^۵ و دانش جامعی از گات‌ها و دیگر متون اوستایی کهن به کار گرفته است.^۶ این حقیقت که متون تفسیری اوستایی، به جای زبان‌های تفسیری جوامع زرتشتی متأخر حفظ شده‌اند، نشان می‌دهد که آن‌ها بخش‌هایی از مطالعات مذهبی که توسط زرتشتیان آن دوره فراموش شده بود را به صورت کلمه به کلمه به خاطر می‌سپردند. در طول زمان، خود این متون، موضوع تفسیرها شدند.

^۱ Yasna. 57.8

^۲ maṭ. zaiñt š maṭ.paiti.frasā

^۳ بنگرید به: Yasna. 19.1, 2, 4, 8, 9 and ...

^۴ Yasna. 19.17,18

^۵ Yasna. 21.1, 2

^۶ Yasna. 19.2 refers to 34.5; 19.14 to 53.9 and 51.11; 19.15 to 45.2; 19.17 to 43.6, etc. Yasna. 35.8 is referred to in 21.2 and 39.5 in 20.1

فعالیت‌های تفسیری دورتر، در دوره پیش از ساسانیان را فقط می‌توان حدس زد. گفته می‌شود که تفسیری جدید از گات‌ها در یسنا ۳، ۳۰ که به «دو روح، همزادها» اشاره می‌کند، در گسترش زروانیسم نقش داشته‌است.^۱ احتمالاً تطبیق و همگرایی، نقش برجسته‌ای در تفسیر زرتشتی اولیه بازی کرده‌است.

ایزد ایرانی غربی، آناهیتا، با ایزد کوچک زرتشتی، آردویسور هَرَه‌وَوَئْتی^۲ شناخته می‌شد^۳ و به همین ترتیب، جزئی از مجموعه ایزدان زرتشتی شد. همینطور، تطبیق تدریجی سپنتامینو و اهورامزدا، بر تفسیر آموزه‌های سنتی دلالت داشت. تعدادی از متون اوستایی^۴ دوران نخست خلقت از نگاه زرتشتی را بازتاب می‌دهند که در این اسطوره، تضاد کهن، یعنی درگیری میان سپنتامینو و انگره‌مینو، به‌عنوان پدیدآورنده وضعیت کنونی جهان انگاشته شده که این وضعیت، در تضاد با آفرینش ایده‌آل اهورامزدا است. بعدها به نظر می‌رسید که یکی شدن مفهوم سپنتامینو و اهورامزدا اشاره به این دارد که اهورامزدا آفرینش را دو بار انجام داده‌است. این ناهنجاری مسلم، در نهایت با نشان دادن تمایز بین خلقت غیرمادی و مادی تشریح شد. همچنین، در یک مرحله، احتمالاً برای شناسایی ایزدانی که منشأشان پیش‌از زرتشتی بود و ایزدانی که کاملاً زرتشتی بودند، تلاش‌هایی انجام شد و این کار با اشاره کردن به ایزد سابق، تحت عنوان «مشابه» ایزد کنونی صورت می‌گرفت؛ در یشت‌ها^۵ از چیستا با عنوان مشابه مذهب مزدیسنا اشاره شده‌است که به افتخار آن، سرود چیستا از بر خوانده می‌شود؛ در برخی از متون قدیمی‌تر، عبارت «مشابه آفریدگار»^۶ تقریباً به معنای بهرام یا ورثرغنه^۷ معنا شده‌است.^۸ واضح است که در مرحله بعدی، که این تطبیق‌ها دیگر قابل فهم نیستند؛ مفاهیم چیستا و دئنا باهم یکی شده‌اند، در صورتی که مشابه آفریدگار را ایزدی جداگانه می‌بینیم.^۹

به ناچار، تفسیر نقش پُررنگ‌تری در سنت زرتشتی زمان‌های بعد بازی کرد، در زمانی که جامعه، دانش خود درباره زبان اوستایی را از دست داده بود. شواهد نشان می‌دهند که درک درست از متون مقدس، با حفظ و به‌خاطر سپاری ترجمه‌ای ثابت از اصل اوستایی صورت می‌گرفت، نه تسلط بر قواعد زبانی. در نتیجه، در ابتدا اختلافات جزئی در معنای برداشت شده از نسخه اصلی می‌بایست کاملاً از بین برود. - وضعیتی که راه را برای اتخاذ ترجمه‌ای نظام‌مند هموار کند؛ سیستمی که فقط به صورت غیرکتبی امکان‌پذیر است و به موجب آن، هر کلمه اوستایی (و اغلب کلمات مشابه از نظر تلفظی و کلماتی که کم‌وبیش شبیه به نظر

^۱ برای نمونه، بنگرید به: Boyce, *Zoroastrianism II*, p. 232

^۲ Ar dv S r *Harahvait

^۳ Boyce, *Zoroastrianism II*, pp. 202-4

^۴ Yašt. 13.28, 76; 11.14; 15.43; Yasna. 57.17; 19.9

^۵ Yašt 10.126, 16.1

^۶ d m iš upamana

^۷ Verethraghna

^۸ بنگرید به: Yašt 10.70 and 127

^۹ Kreyenbroek, 1991, pp. 139-40

می‌رسند) با یک اصطلاح فارسی میانه ارائه می‌شوند. علی‌رغم اختلافات گسترده میان این دو زبان طبیعی، ترتیب لغات در جمله، در زبان اوستایی اصل حفظ شده‌بود.

به نظر می‌رسد که ملاحظات عقیدتی، بر توسعه زنده فارسی میانه تأثیر داشته‌است. به عنوان مثال، واژه اوستایی *دخمه* به‌ندرت به‌صورت واژه فارسی میانه *دخمگ* نوشته می‌شد، احتمالاً به‌دلیل اینکه گاهی این واژه در زبان اوستایی در مفهوم منفی به‌کار می‌رفته،^۱ در حالی که در آیین زرتشتی پس از آن، معنای کاملاً مثبتی داشته‌است. به‌همین ترتیب، نسخه فارسی میانه متون اوستایی جدیدتر، بین اسم رایج *اشه*^۲ (:پاداش) و اسم ایزد *اشی*^۳ تفاوت قائل می‌شوند. اسم اول در زبان پهلوی با عنوان *tars g h h* (:حرمت، احترام) و دومی با عنوان *Ar* یا *Ahrišwang* نوشته شده‌اند. با این حال، نسخه پهلوی گات‌ها در جایی که این امر می‌تواند مناسب باشد، از ذکر صحیح نام *اشی* ناتوان است. این قضیه برای متون اوستایی کهن^۴ نیز صادق است. از طرف دیگر، یسنا،^۵ متن اوستایی جدیدتری است که بین دو گات‌ها تنظیم شده و اسم *یَزَت* را ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد این نکته می‌تواند نشان‌دهنده نتیجه تفسیر باشد: آشکار است که مفهوم معنوی و اخلاقی گاهانی نمی‌تواند به اصل مذهبی پیش‌زرتشتی مرتبط باشد.

در زمان ساسانیان، احتمالاً تفسیر زرتشتی در زمینه تعلیم روحانی، توسعه یافته‌بود. می‌دانیم که تا مدت‌ها بعد، در دوره پس از ساسانیان، عنوان *هیربُد* برای روحانی‌ای که زنده را مطالعه کرده بود و در نتیجه، آموزگاری واجد شرایط بود، استفاده می‌شد.^۶ واقعیت این است که نسخه‌ای منسجم از زنده به ما رسیده که هنوز هم ویژگی‌های متن شفاهی منتقل شده را دارد و قویاً اشاره می‌کند که آموزش *هیربُد*ها، شامل بخشی از متون شفاهی حفظ‌شده متعلق به زنده است. بسیاری از این متون حاوی تفاسیری بر ترجمه‌های حقیقی هستند. می‌توان اینطور استنباط کرد که به‌عنوان بخشی از فرایند آموزش و تدریس، آموزگاران به توضیح و اظهار نظر درباره متونی که حفظ می‌شد می‌پرداختند و برخی از همین نظرات به‌همان صورتی که حفظ‌شده بودند، بخش‌هایی از متون را تشکیل دادند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهند، دوره‌های آموزشی علاوه بر *هیربُد*های داوطلب، توسط آموزگاران روحانی نیز تدریس می‌شد که مورد توجه کسانی بود که دنبال چنین مهارت‌هایی نبودند اما به آموزش *هیربُد* گوش می‌کردند تا ارزش و شایستگی مذهبی به‌دست آورند.^۷

متن *زند* و *همن یسن* نشان می‌دهد که پس از قیام مزدک، خسرو یکم با منع تدریس زنده به غیر روحانیون، مطرح کردن موضوعات مذهبی متن اوستایی را محدود کرد. (مزدکیان احتمالاً عقاید و آموزه‌های خود را به‌عنوان تفسیر درست از آموزه‌های زرتشتی ارائه کرده بودند. هم مزدکیان و هم مانویان را می‌توان مخاطب

^۱ Vendid d 3.9, 13; 7.54, etc.

^۲ ašī

^۳ Ašáī

^۴ برای نمونه: Yasna. 38.

^۵ Phl. Yasna. 52.

^۶ Kreyenbroek, 1987.

^۷ Kotwal and Kreyenbroek, 1992, intro.

لقب زندیک دانست؛ «کسانی که مسلکشان بر مبنای زند است.» (تفسیرهای مستقل توسط هیربدهای مستقل، به عنوان تهدیدی بالقوه برای ثبات شاهنشاهی ساسانی به شمار می‌آید. این موضوع نه تنها نشان‌دهنده این است که چنین آموزه‌هایی در دسترس بخش بزرگی از عوام غیرروحانی بوده، بلکه نشان‌دهنده دشواری کنترل فعالیت‌های تفسیری هیربدهای مستقل نیز هست. در زنجیره‌هایی از آموزه‌های مذهبی که از راه شفاهی منتقل می‌شوند، به‌ناچار، برخی انحرافات جزئی نیز وارد کار می‌شوند که در بعضی موارد با گذشت زمان، این انحرافات می‌توانند به نوبه خود منجر به ایجاد تفاوت‌هایی جدی‌تر از سنت غالب شوند. جنبش مزدکی، مثالی عالی برای این موضوع است. در غیاب منابع مکتوب گسترده، واضح است که انجام مقایسه‌ای دقیق بین آموزه‌های هیربد و آموزه‌های معاصران و پیشینیان وی امکان‌پذیر نبود. در نتیجه، موارد اختلاف بین آموزه‌های گوناگون، امری اجتناب‌ناپذیر در نظر گرفته می‌شد^۱ و آموزه‌های همه آموزگاران شایسته را معتبر می‌شمردند.^۲ در زند، «فتوهای» آموزگاران گوناگون، اغلب در کنار هم آورده شده‌اند. در متون فارسی میانه *وندیداد* و *هیریدستان*، اسامی آموزگاران مستقل، به صورت مرتب ذکر شده‌است. متون جدیدتر بر اقتدار دیدگاه‌های آموزگاران پیشین تأکید دارند^۳ و ارجاع‌های منظمی به «سه آموزه» وجود دارد^۴ که نشانگر این است که در این دوره زمانی، ایده اصلی آموزه‌های متعارف و استاندارد فرصت حضور پیدا کردند.

تا پیش از دوره ساسانی، ظاهراً ضوابط پیچیده‌ای برای تأیید اعتبار نظرات کارشناسی مختلف درباره مسائل تفسیری وجود نداشته‌است. در زمان موبد موبدان منوچهر - یعنی اواخر سده نهم میلادی، هنگامی که نوشتار، نقش برجسته‌ای در سنت داشت و مقایسه بین آموزه‌ها به آسانی صورت می‌گرفت - رفتار سنتی پذیرش تفسیرهای مختلف که به یک اندازه معتبر بودند، به صورت جدی به چالش کشیده شد. در درگیری بین منوچهر و برادرش زادسپرم، هر دو طرف مبنای استدلال‌های خود را بر فتوهای معتبر ولی متناقض روحانیون برجسته گذاشته بودند. پس از آن، منوچهر برای اثبات برتری ادعای خود، به شکلی مقدماتی از استدلال شرعی توجه کرد. با توقف پیروی از سنت قدیمی، که در آن، فتوهای یک «دستور» انتخاب شده در همه امور تبعیت می‌شد، وی از شیوه التقاطی طرفداری کرد و اظهار داشت که قضاوت درباره اکثر «توبه‌خواهی‌ها»^۵ باید به صورت جداگانه و مورد به مورد بررسی شود.^۶ با این حال، رساله‌های او نشان می‌دهند که او نتوانست برای تعیین اعتبار یک فتوا، به ساختار و قواعد پیچیده نزدیک شود و مجبور شد به اقتدار شخصی و اصول «وی گیه» (گواه) متوسل شود؛ یعنی اگر دو دستور طرفدار یک تصمیم باشند و تنها

^۱ Manuš ihr, 1.10.7.

^۲ Manuš ihr, 1.4.15-16, see Kreyenbroek, "Spiritual Authority".

^۳ برای نمونه: Manuš ihr, 1.4.7, 10 ff.

^۴ برای نمونه بنگرید به: Š yest n š yest 2.3-4, Riv yat m d Ašawahišt n 21.2

^۵ b zišn mand

^۶ Manuš ihr, 1.9.10.

یک منبع موثق چیز دیگری را ترجیح داده باشد، ادعای هردوی آنها صحیح است.^۱ ظاهراً روشی یافت نشده بود تا فضیلتی که اساساً به صورت شفاهی بوده، بر طبق یک فرهنگ نوشتاری به نظم درآورده شود. این شرایط، نمونه بارز یادگیری همه فرقه‌های زرتشتی آن زمان بود که شامل تفسیر در معنای محدود غربی بود. در سده‌های بعدی، جامعه برای اصلاح و توسعه تفسیر زرتشتی خیلی ضعیف بود و بعید است که در این زمینه به پیشرفت بیشتری رسیده باشد.

شکست به دست آمده در سنت تفسیری، به این نکته اشاره دارد که تلاش تئوریک قابل توجهی برای پیوند اصول بنیادی دینی با تجارب روزمره جامعه انجام نشده بود. فقدان چنین نظامی به سختی احساس شده بود، در زمانی که اعتبار شخصی مقام روحانیون برای رهبری و راهنمایی جامعه کفایت می‌کرد و خداشناسی زرتشتی با چالش‌های اساسی از بیرون مواجه نشد. به هر حال، فقدان سنت تفسیری، نقش تعیین‌کننده‌ای در رویدادهای شکل‌دهنده زرتشتی‌گرایی مدرن مخصوصاً در هند داشت. در نیمه نخست سده نوزدهم، جان ویلسون، مبلغ مسیحی، آشکارا در مطبوعات هندی به ایمان و دین زرتشتیان حمله و آنان را به غیر یکتاپرستی محکوم می‌کرد. استدلال‌های او متکی بر دانش وی از ترجمه آنتیکل از اوستا بود، آن هم در زمانی که تعداد کمی از پارسی‌ها زبان اوستایی را زبان قابل فهم و ترجمه می‌دانستند و پایه‌های مذهب آنها فقط سنت و عمل درست بود. رویارویی‌های بعدی بین ویلسون و موبدان زرتشتی که نماینده جامعه خشمگین پارسی بودند، نشان داد که پارسی‌ها در این دوره از زمان، دیگر قادر به دفاع یا در واقع، توضیح و تعریف مذهب‌شان نبودند و توانایی مواجهه با چالش‌های علوم خداشناسی را نداشتند.^۲ در سال‌های بعد، شاهد بیداری دوباره علاقه در جامعه به سمت محتوای روشنفکرانه و معنوی آیین زرتشتی و در نتیجه، تا حدودی در مسائل تفسیری بودیم. مکتب‌های مختلفی از اندیشه ایجاد شد که اکثر آنها به نوعی از تفسیر استفاده می‌کردند. آنها تا حدودی که به آموزه‌های گروه‌ها مرتبط باشد، بر شرح مقدار محدودی از اصطلاحات اوستایی تمرکز می‌کنند. به هر صورت، تفسیر زرتشتی مدرن، خود را به عنوان یک رشته مطالعاتی قابل تشخیص، ثابت نکرده است.

فهرست منابع و مآخذ

- B. T. Anklesaria, ed. and tr., *The Pahlavi Rivāyat of Āturfarnbag and Farnbag-Sroš*, Bombay, 1969.
- M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979.
- *Bundahišn*, tr. Anklesaria. in d. Ašawahišt n, *Riwāyat ī Ēmēd ī Ašawahištān*, ed. B. T. Anklesaria as *Rivāyat-i Hēmât-î Asavahistân*, Bombay, 1962.

¹ Manuš ihr, 1.6.6; 2.2.7, and Kreyenbroek, 1994.

² Boyce, 1979, pp. 196-99

- F. M. Kotwal and P. G. Kreyenbroek, *The Hērbedestūn and Nērangestūn I: The Hērbedestūn*, Paris, 1992.
- G. Kreyenbroek, “The *Dādestān ī Dēnīg* on Priests,” *IJJ* 30, 1987, pp. 185-208.
- Idem, “On the Shaping of Zoroastrian Theology: Ashi, Verethraghna and the Amesha Spentas,” in P. Bernard and F. Grenet, eds., *Histoire et cultes de l’Asie Centrale*, Paris, 1991, pp. 137-45.
- Idem, “On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, 1994, pp. 1-15.
- Idem, “Cosmogony and Cosmology i. In Zoroastrianism/Mazdaism,” *EIr*. VI, pp. 303-7.
- Manuš ihr, *Nāmagīhā*, ed. B. N. Dhabhar as *Nāmākīhā-i Mānūshchīhar: The Epistles of Mānūshchīhar*, Bombay, 1912.
- *Zādspram*, ed. B. T. Anklesaria as *Vichitakiha-i Zatsparam*, Bombay, 1964.
- *Zand ī Wahman yasn*, ed. and tr. B. T. Anklesaria as *Zand-ī Vohūman Yasn and Two Pahlavi Fragments*, Bombay, 1919.

