

بررسی دیدگاه هنریک ساموئل نیبرگ درباره زرتشت پیامبر شمنی

علی مصلح^۱

چکیده

ناهمگونی نظریه‌ها درباره هویت دینی زرتشت، تاریخ را به لکت انداخته و زرتشت پژوهان را متحیر ساخته تا آنجا که هر پژوهشگر گزاره‌ای را علم کرده و مسیری را در تحلیل، برگزیده و در قیاس با پژوهشگر دیگر شناختی کاملاً مغایر از شخصیت زرتشت را به نمایش می‌گذارد. نظریه نیبرگ درباره «شمن» بودن زرتشت از مهم‌ترین دیدگاه‌های شناخته‌شده در عصر جدید است. هر چند دیگرانی سعی در استبعاد نظریه نیبرگ دارند ولی به نظر می‌رسد، دلایل و شواهدی که نیبرگ از متن اوستا و متون پهلوی و پدیدارشناسی دین ارائه می‌کند، بیش از نظریات دیگر قابل دفاع باشد و جنس خلسه و شهود و هم‌پرسگی و ملاقات ایزدان را با شمنیسم بهتر می‌توان فهم و معنا کرد تا آن‌که پیام‌های زرتشت را در قالب نبوت ادیان ابراهیمی بسنجیم و نگاهی پیامبرانه به زرتشت بیندازیم.

کلیدواژه‌ها: زرتشت، مغان، شمن، پیامبر، جادوگر، خلسه.

۱. فارغ التحصیل سطح ۴ حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری رشته ادیان ایرانی، دانشگاه ادیان و مذاهب.
akhareen000009@gmail.com

مقدمه

اخبار، گزاره‌ها و تحلیل‌ها از هویت زرتشت آن قدر متباین‌اند که از این کهن چهره، صد گمان و اسطوره پرداخته‌اند و وی را به ده‌ها رشته بسته‌اند. سزاست که بگویند زرتشت پژوهی بسان جورچینی است که اشکال مختلف را به‌واسطه چینش‌های مختلف به دست می‌دهد و هر چینش، سازه و مفهومی می‌پروراند، مغایر با تمام سازه‌ها و مفاهیم قبلی! چنان که برخی زرتشت را اولین پیامبر الهی و منشأ همهٔ ادیان معرفی می‌کنند و دعوی خود را از دل گاهان می‌جویند و می‌جویند و دیگرانی زرتشت را پایه‌گذار حکمت و فلسفه می‌خوانند و پندار خویش را به اخبار فلاسفه و فلهویون مزین می‌دارند. عده‌ای نیز زرتشت را منجم و از پایه‌گذاران علم نجوم و تنجیم می‌دانند و یا تنظیم گاهشماری و حتی تدوین بسی علوم غریبه هم‌چون علم الحروف را بدو منسوب می‌دارند و برای وصول به این تصویر، رشته‌ای از گزارش‌ها را به هم پیوند می‌دهند؛ و باز می‌توان کسانی هم‌چون هرتسفلد را یافت که زرتشت را سیاست‌مدار یا دسیسه‌گر سیاسی در عصر هخامنشی می‌شناساند.

با انبوه این سازه‌های زیاده‌مبهم و اخبار مجمل، می‌توان زرتشت را از پایه‌گذاران تصوف ایرانی معرفی کرد، یا می‌توان وی را از خاندان سلاطین مادی خواند و او را شاه مغان نام نهاد.

کوتاه‌سخن آن‌که، زرتشت شناسی بیشتر شناخت سازه‌های زرتشت است و زرتشت را می‌سازند، نه می‌شناسند. بستگی دارد با چه پیش‌زمینه‌ای وارد این عرصه شوند و ذهن مستعد خویش را به دست کدام صاحب سخن بسپارند و کدام سند را بیابند و کدام نزد ایشان معتبر افتد؛ اما سیاه‌نمایی نیز سزوار نیست که چینش صحیح اسناد و تبیین روشمند تحلیل‌ها، مناسب با قوی‌ترین گزاره‌ها، می‌تواند پژوهنده را به بهترین شناخت از این شخصیت باستانی برساند.

تبیین نظریه نیبرگ در شمن بودن زرتشت

از مهم‌ترین نظریه‌های مستشرقان در هویت دینی زرتشت، نظریه شمنی‌بودن وی است که استاد بزرگ دانشگاه اوپسالا و زبان‌شناس ممتاز سوئدی، هنریک ساموئل نیبرگ و شاگردانش مطرح کردند. نیبرگ در بررسی اوستا و اسناد پهلوی و با احاطه‌ای که به مسلک‌ها و فرقه‌های مشابه داشت، زرتشت را به‌عنوان شمن شناساند. وی در تعریف شمن گفت:

شمن شخصیتی است که بر پایه نهادهای روانی و تمرین‌های مرتب، دارای نیرویی می‌شود که خود را به خواب مصنوعی فرو می‌برد. در این حالت خواب، چنین می‌پندارند که روان (آزاد) او می‌تواند با هر یک از بخش‌های کیهان برخورد کند، خواه آسمان باشد یا جهان مردگان یا جایگاه‌های بسیار دورافتاده زمین. پیش از آنکه او به این حالت درآید با وسایل گوناگونی آهنگ روی طبل جادو به همراهی آواز، رقص و داروهای مکیف، به حالت خلسه فرو می‌رود. شمن بیشتر درجایی که برای او درست کرده‌اند، می‌نشیند و کمتر اتفاق می‌افتد که گروهی از دستیاران در آن جام مراسم نباشند. بیشتر به هنگام پرستش، شمن فنی‌هایی به کار می‌برد. چشم‌بندی و افسون خوانی و کارهایی که در هنگام اجرای آن تردستی‌های خیره‌کننده آن‌جام می‌دهد. از جمله سازوبرگ او یکدست جامه است با پیکره‌های نمادین و این پیکره‌ها بر روی طبل هم کم نیست.^۱

در ادامه نیبرگ از قول نیوراتزه هدف از شمن‌شدن را چنین بیان می‌دارد:

هدف از شمنی‌شدن یافتن پیوند مستقیم است با ارواح تا نخست از این راه شمن به پرسش‌هایی که خواسته او و حاضران است پاسخ دهد و سپس برای این که او بتواند از ارواح یاری بخواهد، یا برای برآوردن شرایط ویژه‌ای آن را فراخواند و سوم برای آنکه از این راه ارواح را فرمان بر خود کند.^۲

نیبرگ در پس آن تعاریف، رسوم و احوال شمن‌های مختلف را بررسی می‌کند و با پیش‌زمینه زبان‌شناسی و تحلیل‌های زبانی و شواهد تاریخی که پیش از آن از *اوستا* و مکتوبات سنت زرتشتی مطرح کرده بود به شخصیت‌شناسی زرتشت می‌پردازد. وی در مسئله هویت دینی زرتشت می‌گوید:

زرتشت یک خلسه‌گر حرفه‌ای است، وی دارنده و وارث فن بسیار پیشرفته‌ای است برای به دست آوردن حالت خلسه؛ وی پیشوای گروهی خلسه‌گر حرفه‌ای است، با نقش‌هایی منظم در زندگی تیره؛ او سرودخوان است، شاعر است و از این رهگذر دارنده فنی است که به سنت سخت پای‌بند است.^۳

۱. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۱۷۶.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۷۹.

نیبرگ هم‌چنین می‌نویسد:

دقیقاً نمی‌توان گفت که زرتشت بیشتر، از گروه خلسه‌گران دیداری بود یا شنیداری؛ آن‌چه قطعی است او هر دو را در خود یکی کرده بود. برداشت جهانی زرتشت در جهت برخوردها و دیدارهای خلسه‌گران حرفه‌ای است. برای او توان خدایان به‌طور عمده نیروهای آسمانی هستند که یا در وجود خود او هستند یا در مجموعه تیره‌ای هستند که وی در آن است و خود را از آن تیره جدا نمی‌داند. اگر کسی بخواهد یک همانند روشن تاریخی برای زرتشت بیابد، باید از همه بیشتر به مکاشفه‌گرانی بیندیشد که در میان سرخ‌پوستان آمریکای شمالی، هم‌چنین شمنگری بسیار گسترش‌یافته، به مناسبت پیش‌روی و پیروزی سفیدپوستان و فشار روزافزون بر سرخ‌پوستان آشکار شدند. این مکاشفه‌گران یک شهریاری خوش‌بختی را در آمریکای شمالی به خواب می‌دیدند که همه مردم سرخ‌پوست شده و بر آیین سرخ‌پوستان زندگی کرده و همه سفیدپوستان نابود و یا بی‌آسیب شده بودند.^۱

وصف این‌چنینی زرتشت را بررسی‌های زبان‌شناختی و شواهد تاریخی و آشنایی نیبرگ بامسک‌های مشابه به دست داد. نیبرگ معانی شمنی را برای واژه‌های اوستایی متناسب می‌داند. مثلاً واژه «دئنا» را به معنای نگرستن با چشم درونی در حالت شهود و درک خلسه می‌داند،^۲ که مخالفان زرتشت نیز از آن بهره‌مندند و البته معانی دیگری نیز از این واژه اخذ می‌کند.^۳ یا در شرح واژه «چینوتو پرتو» (چینودپل) می‌گوید:

راه روان است به آسمان در حالت خلسه و پس از مرگ. چینود پرتو موارد مشابه بسیار در باورداشت‌های جامعه‌های شمنی دارد؛ هر جا که سفر روان به جهان ارواح در عالم خلسه نقشی به عهده دارد، اعتقاد به یک‌راه یا یک جاده سفر روان، کم‌وبیش روشن‌بین می‌شود.^۴

نیبرگ در بازشناسی واژه «اوروگ» می‌گوید: «بدون شک حرکت جان است در حالت خلسه».^۵ یا واژه «خرتو» در *وندیداد* ۱۸/۶ را افزار خلسه یا اندامی برای

۱. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۲۸۰-۲۸۲.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. همان، ص ۱۲۲.

۴. همان، ص ۱۹۳.

۵. همان، ص ۱۲۲.

پیوستن انسان با مسائل خدایی می‌بیند که البته در دوره‌های بعد رفته‌رفته رنگ فرهنگی به خود می‌گیرد و به معنای دانایی و حکمت، نزدیک می‌شود.^۱ نیبرگ پس از شرح مبسوط واژگان گاهانی و اوستایی و ذکر ادله و قراین فراوان در اخذ معانی شمینی که فقط به نمونه‌ای از آن اشاره شد، می‌گوید:

در گفتارهای گذشته بارها به پدیده‌هایی برخوردیم که با قاطعیت به پدیده‌های مربوط به خلسه در انجمن و گروه گاهانی اشاره می‌کند. در این‌جا این پرسش پیش می‌آید: آیا نوشته‌ها یک نمای روشن و درستی از این حالت خلسه به دست می‌دهند؟ آیا روشی در کار بوده است برای رسیدن به این حالت؟ آیا رفتار ویژه‌ای برای رسیدن به آن وجود داشته است؟ آیا ما می‌توانیم رد پایی از فنّ خلسه را کشف کنیم؟

نیبرگ خود چنین پاسخ می‌دهد که:

من یقین دارم که گاهان پر از اشاراتی از این دست است؛ و از این هم بیشتر، گمان می‌کنم که بتوانم ادعا کنم که گاهان حتی در تمام جزئیات، از درک حالات خلسه به آشکارترین گونه برجسته و مشخص هستند، درک حالاتی که گزینش واژگان گاهان تمام ساختمان و جهان باورداشت آن‌ها، حالت خلسه را بازگو می‌کنند در پشت نخستین نگاه به نحوه گفتار غیرواقعی و بی‌رنگ و کلی، رفتارهای روشن و قطعی، موقعیت‌های ویژه و شکل‌های سازمان آشکاری برای انجام عمل خلسه می‌درخشند. بررسی در این باره را می‌توان به‌خوبی و به‌گونه شایسته‌ای برگرد واژه «مگه» ترتیب داد و تقسیم‌بندی کرد.^۲

وی در ادامه، ترجمه گلدنر از «مگه» را که آن را دسته پنهانی یا گروه راز آمیز دانسته است، قریب به‌واقع می‌داند و شواهدی ذکر می‌کند و احوالات خلسه‌ای ایشان را شرح می‌دهد.^۳ سپس در توجیه گوناگونی بندها و بخش‌های گاهان می‌گوید:

بدون تردید در این‌جا و آن‌جا گاهان بیش از یک‌صدا به گوش انسان می‌خورد، این تنها صدای رهبر، صدای پیامبر نیست که به گوش می‌خورد؛ توضیح آن تنها یک‌چیز می‌تواند باشد، این گروه و دسته رهبر

۱. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۱۴۶.

۲. همان، ص ۱۵۴.

۳. همان.

است، مردان مگه هستند که وارد می‌شوند و کار خود را آن‌جام می‌دهند. اکنون از آن‌جا که سراسر این دسته از هستی خداوندی آکنده و مالا مال اند و هستی خداندی از زبان الهام‌شدگان سخن می‌گویند، پس باید چنین انگاشت که سخنانی که گوینده آن نیروی خدایان فرض شده است، به‌راستی به‌وسیله یکی از پیوستگان آن دسته و یا همه آن دسته، خوانده می‌شده است.^۱

نیبرگ می‌گوید:

مگه در درجه نخست به معنای «گروه خوانندگان» است، ولی در درجه دوم جایگاه جدا شده و ویژه برگزاری آیین‌های دینی است که گروه خواننده در آن‌جا آن‌جام‌وظیفه می‌کنند و به مقام خلسه می‌رسند.^۲

وی مصادیق مشابه شمعی در فرقه‌های دیگر را بیان می‌کند و احوالات مشابه در چوکچ‌ها، یوکه‌گیرها، یاکوت‌ها، تاتارهای آلتایی، شمن‌های مینوسینسک، لاپ‌ها، ایسلندی‌ها و در پایان صوفیه و درویش‌های اسلامی را یادآور می‌شود، اما می‌گوید:

اگر من در این‌جا به مناسبت موضوع، اشاره به درویش‌های اسلامی می‌کنم تنها از نظر تمرین‌های خلسه‌ای آن‌ها است و بس.^۳

نیبرگ مصرف شاه‌دانه، بنگ و حبشیش را در میان سکاها به نقل از هرودت و هم‌چنین مردمان اوستایی و نیز یکی از اعضای گروه نخستین زرتشتی به نام پئورونگه (دارنده بنگ بسیار) یادآور می‌شود و از درک حالت خلسه و یشتاسب مستفاد از یسن ۵۰، بندهای ۱۳ - ۱۵ سخن به میان می‌آورد^۴ و معتقد است فرشه اُشره و جاماسپه به انجمن مگه کشیده شده‌اند و به گروه خلسه‌گران پیوسته‌اند.^۵ وی مبارزه و نندید/د با مصرف این مواد مکیف و مخدر را کشمکشی آگاهانه بر ضد سنت‌های کهن تر انجمن می‌داند.^۶

با وجود تمام‌قد ایستادن نیبرگ در اثبات شمن‌بودن زرتشت، وی از اطلاق واژه «پیامبر» به زردشت باکی ندارد و در بسیاری مواقع وی را «پیامبر» می‌خواند و در قیاس آن با انبیای الهی ابایی ندارد. چنان‌که می‌گوید:

۱. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۱۸۳.
۲. همان، ص ۱۸۵.
۳. همان، ص ۱۸۲.
۴. همان، ص ۱۹۳.
۵. همان، ص ۲۵۷ و ۲۵۸.
۶. همان، ص ۱۸۶.

در تیره فریانه بهراستی زردشت بنیان‌گذار دین بود، هم‌چنان که در واقع محمد (ص) در مدینه بود. دینی که زرتشت بنیاد گذاشته بود یا دین زردشتی یک آمیزشی است که خود پیامبر آن جام داده، میان انجمن گاهانی که با دیدارهای شخصی پیامبر، تازه و جوان شده و دین می‌شود که در تیره فریانه بود.^۱

وی در توجیه تعبیرهای خود برای زرتشت، این پرسش را مطرح می‌کند که: اکنون چگونه باید درباره وضع زردشت در تاریخ دین، داوری کنیم؟ و در مقدمه پاسخ به سؤالش چنین زمینه‌سازی می‌کند که:

یکی از اندیشه‌هایی که ناتان زُدربلُم از آن بسیار طرفداری می‌کرد این بود که زردشت در ردیف موسی و پیغمبران اسرائیلی بود و دین او را باید در ردیف «دین‌های الهامی» که زمینه سخت محدودی دارند، قرارداد، چنان که به گونه برجسته‌ای از جهان رنگارنگ «دین‌های فرهنگی» جدا می‌شود. زُدربلُم این اندیشه را هرگز رها نکرد، هرچند در آخرین کار خودش این اندیشه کم‌رنگ و سست شده است.^۲

نیبرگ پس از این مقدمه‌چینی، پاسخ پرسشی را که مطرح کرده بود چنین می‌دهد که:

پس از کار ژرف دهه‌های گذشته درباره روشن ساختن مسئله روان‌شناسی پیامبران، باید این موضوع را به گونه دیگری طرح کرد. به‌خوبی می‌توان گفت که زردشت یک پیامبر است و دارای وحی و الهام‌هایی بوده است؛ ولی پیامبران سرشناس سامی نزدیک‌ترین نمونه‌های زردشت نبوده‌اند. خلوط پیوند و بستگی با او به راه و سویی کاملاً دیگر می‌رسد.

و باز می‌گوید:

زرتشت خود را یک «مانثرن» می‌نامد، دربردارنده سخن خدایی، سخن سازنده، سخن اثربخش، یعنی «مانثره». این واژه از آن او است، به‌صورت یک برجستگی عرفانی ویژه او. اگر این واژه «مانثرن» را پیامبر ترجمه کنیم، چیزی برخلاف آن نمی‌توان گفت؛ ولی این واژه باید به معنایی گرفته شود که واژه «پیش‌گو» نزد یونانیان باستان داشت: «کسی که اعلام می‌کند» که از خداوند چه به دست آورده است،

۱. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۲۸۲.

۲. همان، ص ۲۷۹.

همان گونه که زردشت در یسن ۴۵، پس از آنکه با خداوند در مگه به رایزنی پرداخته است، آن جام می دهد.^۱

اما نیبرگ در اعتقاد به شمن بودن زرتشت منفرد نیست، بلکه دیگر استاد نامدار دانشگاه اوپسالا،^۲ گئو ویدنگرن، شاگرد نیبرگ،^۳ با وی اتفاق نظر دارد.^۴ ویدنگرن نیز در بررسی های زبانی /وستا به همان اشراق های مبتنی بر سلوک شمنی شهادت می دهد. مثلاً xvafna (خواب ژرف) را «جذبه» ترجمه می کند. وی متن پهلوی بهمن یشت را یادآوری می کند و می گوید:

به ما می گویند زرتشت، پس از نوشیدن آب، «خرد علم مطلق» را جذب کرده که این خرد با او درآمیخته و هفت روز و هفت شب در خرد اهورامزدا مانده است (بهمن یشت، فصل ۲، ۵ و ادامه آن). در این مجموعه، اساس این است که بنا بر روایتی که به زمان های اوستایی برمی گردد، زرتشت برای آنکه به حالت جذبه درآید شیوه مستی را به کار می برد. وی آنگاه عمیقاً طی هفت روز و هفت شب خفته باقی می ماند. در این جا اصطلاح پهلوی برای تعیین این جذبه، xvamn است. این واژه از کلمه اوستایی xvafna برمی آید؛ بنابراین، حق داریم فرض کنیم که روایت اوستایی اولیه در این جا دقیقاً این اصطلاح xvafna را به کار می برده است.^۵

ویدنگرن سپس چند روایت پهلوی در باب خلسه و اشراقاتی را که با مواد تخدیری و هوش زدا برای زرتشت و حامیان وی حاصل شده است می کاود و می گوید:

نخست در روایت های پهلوی دادستان دینیگ وجود دارد که در آن گفته شده است کوی ویشناسپ (کی گشتاسپ)، حامی زرتشت، از پیام آور خدایان، نریوسنگ شراب آمیخته به مواد مخدر دریافت می دارد. ویشناسپ به زودی مدهوش می شود و روان وی را به گرودمان (بهشت) می برند. قسمت اساسی چنین می گوید: «اوهرمزد نریوسنگ را با این واژه ها فرستاد: «آگاهانه برو!» و به او می گوید: «بنگ را با شراب درآمیز

۱. نیبرگ، دین های ایران باستان، ص ۲۷۹.

۲. همان، ص ۹.

۳. هنینگ، زرتشت: سیاست مدار یا جادوگر، ص ۱۰.

۴. نیبرگ، دین های ایران باستان، ص ۱۰۶-۱۱۱.

۵. ویدنگرن، دین های ایران، ص ۱۰۶.

و به ویشتاسپ بدها». وی آگاهانه فرمان می‌برد. هنگامی که وی نوشید بی‌درنگ مدهوش شد و با روان [خود] تا بهشت گرودمان همراه شد». اما این مجموعه بر روایتی قدیم‌تر مبتنی است که ما آن را در دینکرد می‌یابیم. می‌دانیم که این متن در دینکرد به سبب توضیحات تفسیر گونه و نقل قول‌ها از/وستا و عبارتهای پیچیده، تصحیح اصل اوستایی گم شده است. این روایت اولیه چند نسخه‌بدل دارد. نخست جامی که به سوی ویشتاسپ دراز شده، در این جا محتوی هوم و منگ (هوم و بنگ) است. سپس آمده است که نریوسنگ فرستاده شده تا چشم جان را با نگاهی از بالا در شکل‌های هستی موجودات ملکوتی به ویشتاسپ نشان بدهد، نوشیدنی روشنگر که در پرتو آن ویشتاسپ فره بزرگ و سر ملکوت را سیر و تماشا می‌کند. تنها موضوع مشکل در این جا اصطلاح عجیب «گیان چشم»، «چشم جان» است. ممکن بود وسوسه شویم و این اصطلاح را به «سرچشمه زندگی» ترجمه کنیم. این کار شده است (و از لحاظ دستوری درست است). اما این اصطلاح در دو قسمت دینکرد توضیح داده می‌شود، در هر دو جا، در مورد اشراق مطرح می‌شود که این اصطلاح معنای مضاعف دارد: یکی دید با چشم تن و دیگر رؤیت با چشم جان، گیان چشم و چشم اخیر چنین تعریف شده است: «گشودن چشم جان برای دستیابی به شناخت». می‌بینیم که چشم جان به معنای «دید درونی» است. این موهبت رؤیت به وسیله جام هئومه درآمیخته با بنگ به کوی ویشتاسپ اعطاشده است، به گونه‌ای که روان او را می‌تواند به بهشت گرودمان برساند.^۱

ویدنگرن هم‌چنان این بررسی را پی می‌گیرد و نتیجه اشراق و سفر خلسه‌ای گشتاسب را چنین بیان می‌دارد:

وی این موهبت را به وسیله سفری شمنی به دست آورده بود که خود
بر اثر مواد مخدر امکان‌پذیر شده بود.^۲

پس از اثبات شمنی بودن پیرامونیان زرتشت به سراغ خود او می‌رود. هر چند ویدنگرن با این استدلال که این زرتشت بود که این مواد مخدر را به وی خورانیید و اشراق را برای وی ترتیب داد، می‌توانست بنا به قاعده اولویت، شمنی بودن زرتشت را اثبات کند ولی می‌گوید:

۱. ویدنگرن، دین‌های ایران، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۲. همان، ص ۱۱۰.

ما پیرامونیان زرتشت را باکوی ویشتاسپ شناخته‌ایم، اما خود زرتشت مانده است؛ و اما باید به خاطر آورد که بهمن‌یشت، متن پهلوی که قبلاً از آن یاد کرده‌ایم و جذبه و رؤیت‌های زرتشت را حکایت می‌کند، مبتنی بر مدارک اوستایی و مقدم بر همه سوئگرنسک است که گم‌شده است؛ بنابراین، بی‌گمان روایت اوستایی، زرتشت را هم‌چون کسی می‌شناخت که خود را به حالت جذبه درمی‌آورد، البته روایتی که به‌وسیله بهمن‌یشت محفوظ مانده، نمی‌گوید که نوشیدن شیر بنگ شیوه‌ای است برای ورود به حالت جذبه، اما منظور آشکارا نوعی نوشیدنی است که زرتشت صرف می‌کرده است. ممکن است سنت بعدی پهلوی این خصوصیت اولیه نوشیدنی را با گفتن «پد آب - کرب ... فراز خورد» (به‌صورت آب ... وی آن را در کام خود ریخت) محو کرده باشد. در پشت این عبارت شراب و بنگ، در *اردلویر/زنامه*، فصل ۲، ۲۹ و ادامه آن، با آب در بهمن‌یشت، می‌توانیم به این‌گونه گرایش‌های دوران ساسانیان گمان ببریم. بدین‌سان، در یک جذبه نزدیک به خواب ژرف به نام *خوفنه* (xvafna > *خومن* xvamn) است که زرتشت رؤیت‌های خود را داشته و گفته ملکوتی اهورامزدا را شنیده است. در جامعه نخستین زرتشتی احتمالاً عادی نیز بوده که به‌وسیله یک ماده مخدر حالت جذبه ایجاد گردد. این شیوه احتمالاً منشأ هندوایرانی دارد، زیرا در میان هندی‌ها نیز تأیید شده است. در کنار آن البته باید پذیرفت که برخی از رؤیت‌ها در جذبه‌ای طبیعی، ناانگیزنده، دست می‌داد. دشوار است بگوییم که سرود چه نقشی در انگیزش حالت خلسه ایفا می‌کرد. در مقابل، شاید بتوانیم بپذیریم که از زمان زرتشت، سرود خلسه‌آور، چنان‌که از یسنای ۱۰: ۴۵ برمی‌آید، در نزد کوی‌ها معمول بوده است. واضح است که سرود نقش مهمی در جامعه گاهانی ایفا می‌کرد. اگر از نام بهشت، گردمانا، خانه سرود را درک کنیم، دلیلی بر اهمیت وابسته به سرود ملکوتی و در نتیجه سرود زمینی به دست می‌آوریم. سرآن جام حتی نام گائاه، اشعار زرتشت درست به معنای سرود است؛ بنابراین، مسلم است که در جامعه زرتشتی از سرود غفلت نشده بود.^۱

ویدنگرن در انتها چنین جمع‌بندی می‌کند:

۱. ویدنگرن، دین‌های ایران، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

به هر صورت، زرتشت از دید ما هم‌چون صاحب جذبه در احاطه گروهی مرید نمودار می‌شود که آن‌ها نیز به حالت جذبه خو گرفته‌اند. مع‌هذا این رفتار به اصطلاح شمنی فقط چارچوب خارجی عمل او است. به نظر هر تاریخ‌نگار، روشن است که بی‌همتاترین شخصیت‌ها همیشه از همان کاری آغاز می‌کنند که در محیط خودشان آن‌جام می‌گرفت. بنیادگذار دین‌ها استثنا نیستند. وانگهی، این امر از مقام آن‌ها در تاریخ نمی‌کاهد.^۱

بررسی و نقد نظریه زرتشت شمنی

تازگی آرای نیبرگ برای پژوهشگران قرن بیستم که سمت‌وسوی پژوهش‌هایشان ره به دیاری دیگر می‌برد و زرتشت را به گونه‌ای دیگر می‌ساخت، بهت و حیرت و گاه خشم و رنجش به بار آورد. کامران فانی می‌گوید:

نخستین حمله بر نظریات نیبرگ از سوی نازی‌های آلمان (قبل از جنگ جهانی دوم) آغاز شد؛ نازی‌هایی که پندار برتری نژاد آریایی دیوانه‌شان کرده بود. به گمان آنان، آرای نیبرگ کفر محض بود. چگونه می‌توان پیامبر آریایی و نخستین بنیان‌گذار انجمن آریایی را خلسه‌گری دانست گاوچران و بر آیین شمنان جلگه‌نشین؟ خشم و رنجش نیبرگ از این شبه‌منتقدان البته بجا بود و جای سخن نیست. تقریباً تمام انتقادات علیه او لحن طنز و تمسخر و توهین و تحقیر داشت. هرتسفلد، هنینگ و دوشن‌گیمین و زینر و برن و دیگران با لحنی زننده و تحقیری غرورآمیز از او سخن می‌گفتند و این‌همه در نظر نیبرگ یادآور لحن مناقشات دینی و کلامی دوران گذشته بود. گویی به اعتقاد مذهبی مقدس آنان توهین شده است. حال آنکه بحث نیبرگ، یک بحث تاریخی علمی پیرامون گذشته بود.

کامران فانی در بخش دیگر مقاله‌اش می‌گوید:

رنجش نیبرگ که رنجشی به‌حق بود، به گمان من (که موافق عقاید و آرای او نیستم) نه از آن روی بود که دیگران با عقاید او مخالفت می‌کردند، رنجشش از این بود که امکان بحث و گفت‌وگوی آزاد و علمی و بی‌شائبه را منتفی می‌دید.^۲

۱. ویدنگرن، دین‌های ایران، ص ۱۱۱.

۲. کامران فانی، زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، ص ۱۷؛ کامران فانی، مقاله زرتشت مستشرقان، مجله نشر دانش، شماره ۴، خرداد و تیر ۱۳۶۰، نقد و نظر، ص ۱۰.

ولی بسیاری پژوهشگرانی که امروزه جنبه‌های مختلف آرای نیبرگ را پذیرا شده‌اند ولی از انطباق کامل نظریاتشان با وی می‌پرهیزند. چنان که عبدالحسین زرین کوب، در کتاب *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، بسیاری از دعاوی نیبرگ را می‌پذیرد ولی در عین حال از انطباق با آرای نیبرگ احتراز می‌کند و می‌گوید:

گرچه درست است که زرتشت را نمی‌توان منطقاً از قبیل آن شمن عارف‌مشرقی به حساب آورد که اچ. اس. نیبرگ سعی کرده در زرتشت بیابد، مع‌ذک تعالیم وی از عناصر عرفانی خالی نیست.^۱

فتح‌الله مجتبیایی نیز رواج اعمال و معتقدات و خرافات شمنی از روزگار بسیار قدیم در ایران و آسیای صغیر را می‌پذیرد و حتی معتقد است این باورها و آیین‌ها از همین نواحی به یونان رسیده و در آیین‌های اورفئوسی و فیثاغورثی مؤثر افتاده است. مجتبیایی می‌پذیرد که خوردن بنگ برای ایجاد خلسه و جدا کردن روح از تن و رسانیدن آن به عالم ارواح از اعمال شمنان بوده ولی مدعی است این اعمال و معتقدات شمنی با گذشت زمان در آثار دینی زرتشتی راه‌یافته و به بعضی از بزرگان آن دین نسبت داده شده است.^۲

مجتبیایی سپس اشاره‌ای به *داستان دینیک و دینکرد* می‌کند که «بنگ» و «می» یا «بنگ» و «هوم» به گشتاسب نشاندهند تا روح او را در گرزمان سیر دهند. هم‌چنین، *ارداویرازنامه* را بازخوانی می‌کند که ارداویراز با خوردن چند «می و منگ گشتاسبی» به سفر روحانی و سیر در بهشت و دوزخ می‌پردازد؛ و دیگر آنکه در *فروردین‌یشت* (پاره ۱۴۴) به فروهر پئورونگهه (دارنده بنگ بسیار) درود فرستاده می‌شود.^۳

مجتبیایی با تمام این احوال در مقام نقد نیبرگ برمی‌آید و می‌گوید:

نیبرگ این‌گونه اشارات مختصر را دلیل بر رواج بنگ‌خوری در جامعه اولیه زرتشتی دانسته و حتی سرودهای زرتشت را حاصل نشئه و حالی که از این کار بدو دست می‌داده است، پنداشته و بر مبنای تصورات و دریافته‌های ابداعی و شخصی خود، از این دیدگاه، به تفسیر و ترجمه الفاظ و عبارات اوستایی پرداخته است. لکن این چنین استنتاج با چند نکته اساسی تعارض دارد:

۱. زرین کوب، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ص ۲۱.

۲. هنینگ، *زرتشت: سیاست‌مدار یا جادوگر*، ص ۲۸.

۳. دهباشی، *زندگی و اندیشه زرتشت*، ص ۱۱۱۲.

۱. روح کلی و اصول اخلاقی مزدپرستی زرتشتی از کارهایی چون بنگ خوردن و مستی کردن و هذیان گفتن بسیار دور است.

۲. نمی‌توان باور داشت که از خرافات و خیال‌بافی‌های گروهی شمن بنگ‌زده، آیینی پدید آید که بتواند کمابیش سه هزار سال در فراز و نشیب تاریخ پایدار بماند و به حیات روحی و اجتماعی مردمی که از هیچ قوم دیگر کم‌هوش‌تر نبوده‌اند، نظام و غرض و استقامت دهد؛ در برابر دین‌های گسترش‌پذیری که از هر سو آن را احاطه کرده بودند، موجودیت خود را حفظ کند و در تحولات جریان‌های فکری ملل و ادیان دیگر مؤثر واقع شود.

۳. اگر در جامعه اولیه زرتشتی، خوردن بنگ بدان اندازه که نیبرگ و ویدنگرن تصور کرده‌اند رواج داشت و زرتشت خود آن را تجویز کرده بود، طبعاً باید در گات‌های اوستا اشاره‌ای بدان رفته باشد؛ در حالی که چنین نیست و زرتشت خود صریحاً (یسنه ۴۸، بند ۱۰) مستی را نکوهش می‌کند: «کی برخواهی انداخت (ای مزدا) پلیدی این مستی را» و در یسنه ۱۰، بند ۸ و یشت ۱۷، پاره ۵ آمده است: «همه مستی‌ها بی‌شک با دیو خشم خونین‌نیزه همراه‌اند، اما مستی هومه را اشه همراه است»^۱.

هنینگ نیز در نقد نظریات نیبرگ چنین می‌گوید:

نوبرگ (نیبرگ) دست‌کم برای زرتشت مقام پیامبری قائل است؛ ولی جادوگر سرمست او چندان تمایزی با خیل جادوگران سرمست دیگر ندارد که هر کدام، در هر نسلی، در تمام قبایل آسیای میانه، نزد ارواح از افراد قبیله خود شفاعت می‌کردند. تنها تمایزش در این بوده است که نه تنها چندگانه پرستان، بلکه اصول چندگانه پرستی را هم وارد شریعت خود کرده است و این جز خیانت نیست؛ سازش، آن‌جا که سازش را جا و مقامی نیست. در واقع، به‌جای ایمان و احترام، نصیب او بایستی جز تحقیر و تمسخر نمی‌بود.^۲

هنینگ استبعاد دیگری را بیان می‌کند و می‌گوید:

اگر رسوم ماقبل تاریخی که نوبرگ به زرتشت نسبت می‌دهد در ایران، در هر کجای ایران، وجود داشت، بی‌گمان از آن خبردار می‌شدیم.

۱. هنینگ، زرتشت: سیاست‌مدار یا جادوگر، ص ۲۹، ۳۰.

۲. همان، ص ۶۸.

یونانیان که یقیناً در تشخیص غرایب مضحک تیزهوشی وافر داشتند، هرگز این جادوگر یا شمعی را که با دریافت حق الزحمه، برای افراد هم‌قبیله‌اش نمایش رقص جنگی می‌داد، جیغ می‌کشید و صدای حیوانات درمی‌آورد، دهانش کف می‌کرد و سر آن‌جام در حالت خلسه‌ای عظیم می‌افتاد، به سکوت برگزار نمی‌کردند و بی‌گمان سخنی از او در میان می‌آوردند. یکی از غرایب شمنان که جزء لاینفک هنر یا فن شمعی است، این است که به‌گونه‌ای سخنی می‌گویند که گویی صدا از جا یا کس دیگری بیرون می‌آید، البته این فن هم از نظرها دور نمی‌ماند. این بازیگر تردست یقیناً در کمدی یونانی پایگاه والایی می‌یافت. البته نوبرگ واقعاً ادعا نمی‌کند که این مراسم در دوره هخامنشیان وجود داشته است؛ زیرا اصلاً نمی‌توان چنین ادعایی کرد. پس ظاهراً این مراسم در دوره میان زرتشت و کورش و داریوش، بی‌آنکه رد پایی از خود به‌جای گذاشته باشد، از میان رفته است. ولی من نظر نوبرگ را که اصلاً چنین چیزی وجود داشته است، قبول ندارم؛ و البته دلیل و شاهدهی هم جز نسبت‌دادن دلخواه معانی شمعی به کلمات بی‌گناهی که در سخنرانی قبل به آن‌ها اشاره کردم، وجود ندارد؛ فی‌المثل به‌جای «خواب»، «خلسه»، به‌جای «هم‌نشینی»، «وصل عارفانه»، به‌جای «دوست»، «یار عارف»، به‌جای کردار، «مناسک شمعی» و جز آن. شمنیسم که نوعی مذهب ابتدایی است، خاص قبایل عقب‌مانده فرهنگی در آسیای شمالی و اروپا است و در میان سرخ‌پوستان آمریکا و اسکیموها و جز آن رایج است. وجود این آیین در میان ایرانیان و هند و آرییان هرگز ثابت نشده است. حتی اسلاف مشترک ایرانیان و هندیان مذهبی داشتند که البته اگر بتوانیم اصطلاح «پیشرفت» را در مورد اعتقادات دینی به‌کاربریم، نسبت به آداب و عقاید شمعی بسیار پیشرفته‌تر بود. پیروان نوبرگ باید متقاعدمان کنند که بخشی از قبایل ایرانی از آیین هندوایرانی دست کشیدند و به عقاید دوران کودکی بشریت بازگشتند؛ ولی در دوره هخامنشی یک‌باره عقل سلیم‌شان را بازیافتند و در آئی دست از این آیین بازکشیدند.^۱

نکته دیگری که هنینگ می‌گوید و بنای نقد آن را دارد این است که مدعی می‌شود به نظر نوبرگ زرتشت به شاه‌دانه معتاد بوده است. وی سپس به تأثیرات

۱. هنینگ، زرتشت: سیاست‌مدار یا جادوگر، ص ۷۲-۷۴.

تخدیری این مواد می‌پردازد و به وضعیت امروزی جامعه اشاره می‌کند که معتاد به مواد مخدر نزد همگان تحقیر می‌شود و منفور است. هنینگ می‌گوید:

اگر تأثیر شاه‌دانه و فساد جسمی و روحی و اخلاقی و تباهی اراده و انگیزش جنایت را که از مصرف آن پدید می‌آید، در نظر آوریم، دیگر لازم نیست برای رد نظر نوبرگ دلیل و برهان بیاوریم.^۱

هنینگ، بنا به اذعان خودش، دلیل و برهان در رد نیبرگ اقامه نمی‌کند ولی در مخدوش کردن ادعاهای نیبرگ می‌کوشد و مدعای نیبرگ را در سه دلیل خلاصه و رد می‌کند. نخست می‌گوید:

به نظر نوبرگ، زرتشت یک شمن نمونه بود. پس باید این قیاس حکم‌فرما باشد. زرتشت شمن است. برخی شمن‌ها مواد مخدر مصرف می‌کنند. پس زرتشت مواد مخدر مصرف می‌کند. سفسطه این قیاس روشن است. البته نمی‌توان گفت «تمام شمن‌ها مواد مخدر مصرف می‌کنند»؛ چه از حقیقت بسیار دور است. به هر تقدیر، ما اصولاً زرتشت را شمن نمی‌دانیم و ترجیح می‌دهیم دست کم تا حدی برایش فردیت قائل شویم.

دومین برهان متکی بر فقره‌ای از کتاب هرودت است. به گفته هرودت سکا‌های جنوب روسیه هرگز خودشان را با آب نمی‌شویند؛ بلکه از حمام بخار استفاده می‌کنند. برای این منظور، به درون کلبه‌های نم‌دین می‌خزند (که می‌توان آن‌ها را با «کلبه عرق» سرخ‌پوستان آمریکا مقایسه کرد) و روی سنگ‌های تفته‌ای که به کلبه آورده‌اند، شاه‌دانه می‌ریزند؛ بخاری که متصاعد می‌شود لذتی سرگیجه‌آور به آن‌ها می‌دهد و فریادهای شغف و شادی سر می‌دهند. بالاخره مشکل حل شد! می‌بینیم سکا‌ها که می‌گویند ایرانی بوده‌اند، با شاه‌دانه مست و مخمور می‌شده‌اند. پس می‌توان قیاس زیر را ساخت:

سکا‌ها ایرانی بوده‌اند. سکا‌ها شاه‌دانه مصرف می‌کردند، پس ایرانیان شاه‌دانه مصرف می‌کردند.

نتیجه‌گیری این قیاس از قیاس قبلی هم نادرست‌تر است. امروز کمتر کسی تن به قبول این عقیده می‌دهد که تمام قبایل گوناگونی که یونانیان با ابهام نام «سکا‌ها» را به آن‌ها داده بودند، ایرانی بوده‌اند. بی‌شک چند قبیله ایرانی نیز در میان آن‌ها بوده است ولی آن‌چه سکا‌های جنوب روسیه می‌کرده‌اند، هیچ ربطی به رسوم

۱. هنینگ، زرتشت: سیاست‌مدار یا جادوگر، ص ۸۹-۹۰.

ایرانیان پارس و ساحل جیحون نداشته است. برهان سوم مستقیماً بر خود متون زرتشتی متکی است. در این جا زمینه مطمئن تری داریم. در اوستا واژه‌ای هست به نام «بَنگه» یا «بَنگَهه» که در پهلوی «مَنگ» می‌گویند و به اعتقاد نوبرگ مانند واژه فارسی، «بَنگ»، معنای «شاه‌دانه» می‌دهد. علی‌رغم این که می‌گویند زرتشت به این گیاه علاقه خاصی داشته است، ولی در گائها درباره آن سکوت کرده است. اما به هر تقدیر، در فروردین‌یشت که فهرستی از اعضای جامعه اولیه زرتشتی است، از مردی سخن می‌گوید به نام «پئوروینگهه» که می‌گویند به معنای «دارنده بنگ یا شاه‌دانه بسیار» است. به‌زعم نوبرگ، صرف وجود این نام، خود دلیل این است که زرتشتیان اولیه معتاد به بنگ بوده‌اند. ولی عده‌ای دیگر بر این اعتقادند که اگر این واژه را درست تعبیر و تفسیر کنند، در نهایت ثابت می‌شود که آن‌ها شاه‌دانه [و کنف] می‌کاشتند و احتمالاً به همان منظور که در تمام دنیا آن را می‌کارند، یعنی برای استفاده از الیافش. معنای واژه «بَنگهه» در سراسر اوستا، جز این یک مورد، همواره باحالتی از رد و منع همراه است. استفاده از بنگه به صورت داروی سقط‌جنین منع شده است؛ نام یکی از دیوها بنگهه و بینگهه است؛ در یک متن مهجور، اهوره‌مزدا اَخوانه اَبنگهه، «بدون خواب، بدون بنگهه» و یا به ترجمه نوبرگ «بدون خلسه، بدون شاه‌دانه (بنگ)» خوانده شده است. تمام این قطعات در ونیدید آمده، یعنی همان طور که در سخنرانی اولم اشاره کردم، متعلق به زمانی است که زرتشتیان به‌گونه‌ای غریب نسبت به هر آن چه نزد زرتشت عزیز می‌نمود، بی‌مهری و بی‌لطفی نشان می‌دادند. تمام منابع اوستایی محدود به همین چند نکته است و در این جا هم هیچ نکته‌ای که نشان از وجود آگاه شاه‌دانه زرتشت باشد به چشم نمی‌خورد؛ در مراجعه به متون پهلوی می‌خوانیم که اهوره‌مزدا مقداری مَنگ به گاو نخستین می‌دهد تا او را بی‌درد بکشد؛ بدین وسیله از مرگ تدریجی که اهریمن برایش در نظر گرفته بود، برهد. داستان ارداویراف هم هست که به اعتقاد نوبرگ آخرین بازتاب مراسم وجد و سماع باستانی است. این کتاب بازآفریده بعد از ساسانی است، ارداویراف، پاک‌ترین پاگان زرتشتی، فرستاده‌ای است برگزیده که به بهشت و دوزخ می‌رود تا از سرنوشت روح پس از مرگ پرده بردارد. برای آنکه آن سفر دراز و خطرناک، سریع‌تر آن جام گیرد به او شرابی می‌دهند که با مَنگ آمیخته است. نخست از خوردن آن ابا می‌کند، چه نمی‌خواهد بمیرد. هفت خواهر او که تنها حامی‌شان ارداویراف است، به لابه از او درخواست می‌کنند که شراب را ننوشد؛ چه می‌دانند که مَنگ سمی مهلک است. ولی امید می‌رود که بسا خداوند قربانی‌شدن او

را در این راه نخواهد و بگذارد روح اوبار دیگر به دنیای زندگان بازگردد. سرآن جام تسلیم می‌شود؛ آخرین وصیتش را می‌کند و واپسین اعمالی را که مردی محتضر باید آن جام دهد، آن جام می‌دهد و سم را می‌نوشد و هفت شبانه‌روز می‌میرد و آنگاه معجزه‌آسا باز می‌گردد و به دوستان چشم‌به‌راهش شرح واقعه را بازمی‌گوید. در این داستان من اشاره‌ای به مراسم وجد و سماع و خلسه نمی‌بینم. تنها نکته آن این است که منگ سم مهلک است: ارداویراف با این که سم مهلکی را خورد که دیگران را به کام مرگ می‌کشد، بار دیگر زنده شد؛ و این زنده‌شدن معجزه بود. این اعتقاد را داستانی که در بندهشن آمده نیز تأیید می‌کند: گاو نخستین پس از خوردن منگ مرد؛ وقتی هم می‌مرد، در حالت وجد و خلسه جست‌وخیز نمی‌کرد. اگر زرتشت را هم فریب می‌دادند و منگ می‌خورد، همان تجربه اول کافی بود که ما امروز دیگر گائنه‌ها نداشته باشیم. ضمناً دو متن پهلوی به‌خوبی نشان می‌دهند که منگ، هر چه بوده شاه‌دانه نبوده است؛ چه حتی مصرف معتنابهی از خالص‌ترین ترکیب‌های شاه‌دانه هم کشنده نیست.^۱

هنینگ با افزودن نکات ذیل بررسی معتادبودن زرتشت به شاه‌دانه را خاتمه می‌دهد:

۱. ترکیبات شاه‌دانه هندی، مثل بنگ و حشیش و چرس، در ایران و یا هر جای غرب ایران تا قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) شناخته نبود.
۲. بوته شاه‌دانه معمولی را در ایران و هر جای دیگر دنیا برای الیاف و روغن دانه‌هایش که البته کمی (در قیاس با گونه هندی آن) خاصیت مخدر دارد، می‌کارند. ولی از این خاصیت در دوران باستان ذکری نرفته است. کتاب‌های طبی و دارویی یونانی و سریانی و عربی و فارسی که منابع متقن چنین مسائلی هستند، در این نکته متفق‌القول‌اند. حداکثر گفته‌اند که مصرف زیاد شاه‌دانه سردرد می‌آورد. کیفیت تخدیر کننده آن، پس از این که گونه هندی آن شناخته‌شده، کشف گردید.

۳. واژه فارسی «بنگ»، در آن جا که معنای شاه‌دانه هندی می‌دهد، یک لغت قرضی است و از «بنگه» هندی گرفته‌شده است. متأسفانه در ایران این واژه قرضی با واژه بومی «بنگ» که دست‌کم تا قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) فقط به بنگ‌دانه (بذر البنج) گفته می‌شد، تداخل پیدا کرد؛ هنوز هم علاوه بر آن معنای

۱. هنینگ، زرتشت: سیاست‌مدار یا جادوگر، ص ۹۰-۹۴.

قرضی هندی، به این معنا هم به کار می‌رود. این معنای قرضی البته برای واژه «مَنگ» پهلوی نیز که چنان که گفتیم، سم مهلک بوده، مناسب است.

۴. واژه درست این گیاه در پهلوی و فارسی دری «شاه‌دانک/ شاه‌دانه» است، نه «مَنگ» و «بَنگ».

۵. بسیار بعید است که واژه اوستایی «بَنگهه» با واژه پهلوی «مَنگ» و فارسی «بَنگ» ارتباط داشته باشد. در وندیداد آمده خدا، اَخوانه بَنگهه است که ترجمه معمول آن به «بدون خواب، بدون بَنگهه» - و بَنگهه چه شاه‌دانه باشد چه بذر البنج - کمی ناجور و متناقض می‌نماید. من پیشنهاد می‌کنم آن را «دست‌خوش خواب بودن، در معرض تباهی نبودن/ بدون خواب، بدون تباهی» ترجمه کنیم که در آن بَنگهه مطابق است با واژه سنسکریت dhvamsa به معنای تباهی، از میان رفتن و پایان‌گرفتن. این توجیه با قوانین آواشناسی و هم‌چنین بامعنای این واژه در بخش‌های دیگر اوستا بیشتر توافق دارد.^۱

درباره شیوه هنینگ در نقد آرای نیبرگ باید گفت تعمد هنینگ در ضعیف مطرح‌کردن آرای نیبرگ و سطحی جلوه‌دادن آن در گفته‌هایش نمودار است که برای طرد نظر نیبرگ در منظر شنوندگان و خوانندگان کافی است؛ ولی این رویکرد دور از انصاف و دور از بررسی علمی و نقد حرفه‌ای است؛ چنان که کامران فانی نیز می‌گوید:

نیبرگ از این که نظریه او را تحریف کرده‌اند و ساده‌لوحانه جلوه داده‌اند

نیز در خشم و رنجش بود و این را خلاف صداقت علمی می‌دانست.^۲

البته بی‌تردید هنینگ معنای پیامبری و شاخصه‌های پیامبر را بهتر از نیبرگ درک کرده و ملاک دقیق‌تری در شناخت نبی دارد. لذا می‌کوشد زرتشت را از اوصافی که نیبرگ به او نسبت می‌دهد، منزه کند. وی می‌گوید:

زرتشت هر چه بود، به‌هرحال بنیان‌گذار یکی از بزرگ‌ترین ادیان عالم

بود. ملتی بزرگ او را پیامبر خود می‌دانست و حرمتش می‌نهاد.^۳

وانگهی، به نظر می‌رسد آنچه هنینگ و مجتبیایی در نقد نظریات نیبرگ گفته‌اند، استبعاداتی بی‌پشتوانه است و بر ادله‌ای متقن استوار نشده

۱. هنینگ، زرتشت: سیاست‌مدار یا جادوگر، ص ۹۴-۹۵.

۲. همان، ص ۱۹.

۳. همان، ص ۶۷.

است. در تحلیلی واقع‌بینانه می‌توان مدافعانه با نیبرگ همراه شد و در نقد اعتراضات و دعاوی هنینگ و مجتبیایی نکاتی را بیان داشت، هرچند نقد نظر نیبرگ از منظری دیگر بر جای خود باقی است.

نخست آن‌که، هیچ شکی در قدمت جادوگری و آن‌جام آیین‌های شمنی در بین مجوسیان و ایرانیان باستان نیست. منقولات اسلامی بر قدمت جادوگری در بین مجوس صحه می‌گذارد، چنان‌که از ابن عباس نقل است، رئیس ساحرانی که به مبارزه با موسی علیه السلام آمده بودند، مجوسی بود.^۱ بیرونی گستره شمنیسم در ایران را پیش از ظهور زردشت، از خراسان تا پارس و از عراق تا موصل و مرزهای شام، می‌داند^۲ و مبارزه زرتشت با دیگر جادوگران هم‌چون کرپان‌ها و اوسیح‌ها از سویی دال بر وجود این جادوگران در اطراف زرتشت است و از سویی دلیلی نیست که زرتشت از آن حرفه برای مقابله با ایشان بهره نمی‌برده است که بالعکس دلایلی از بهره‌گیری فنون شمنی برای او نیز ثابت است.

معیری در فصلی مجزا از کتاب *مغان در تاریخ باستان*، به بررسی مغ و جادو می‌پردازد و می‌گوید:

یونانیان واژه magos را احتمالاً در اواخر قرن ششم ق.م. از ایرانیان اقتباس کردند و مشتقات دوگانه magic و magician بعدها پدید آمد. کاربرد واژه «مجوس» به‌وسیله یونانیان، حاکی از آن است که ایشان در زمینه جادوگری و نیز شعائر دینی تحت تأثیر استعمارگران ایرانی تبار خود، در آناتولی قرار داشتند. تأثیرات عمومی تماس‌های فرهنگی بین ایرانیان و یونانیان در قرن یادشده با حضور چهره‌هایی چون آناکسیماندر میلیتی و فیثاغورث تأییدشده است. اقتباس واژه یونانی شده «مجوس» از طبقه روحانی ساکن در غرب ایران، حاکی از آن است که یونانیان، ایشان را به‌درستی می‌شناختند. برخی از مغانی که یونانیان با آن‌ها تماس داشتند، احتمالاً مراسم جادو را اجرا می‌کردند. نشانه‌هایی از پیوستگی پدیده دینی زرتشتی با گرایش‌های شمنی وجود دارد. بر اساس داده‌ها، سنت‌های دینی و ساحری مغان ایرانی به‌گونه‌ای ناگسستگی با سنت‌های شمنی آسیای شمالی و مرکزی هم‌پیوند بوده است.^۳

۱. «نقل القاضی عن ابن عباس، أنهم كانوا سبعين ساحرا سوی رئیسهم و كان الذي يعلمهم رجلا مجوسيا»؛ فخرالدین رازی، تفسیر الرازی، ج ۱۴، ص ۱۹۹.
 ۲. ابوریحان بیرونی، تحقیق ما للهند، ص ۱۹.
 ۳. معیری، مغان در تاریخ باستان، ص ۱۱۹، ۱۲۶.

ارسطو از جمله یونانیان بی‌شماری است که معتقد است مغان، «جادو» را با آن مفهوم ناهنجاری که از این واژه مستفاد می‌شود، نمی‌شناختند. به عبارت دیگر، جادو از دیدگاه مغان بیشتر صورتی از خدمت به خدایان بوده است. مغان، نیروی رفت و بازگشت به جهان مردگان را از اختیارات خویشتن ذکر می‌کردند. ضمناً مدعی بودند که بر اوضاع جوئی نظارت مستقیم دارند و از قدرت جادویی گیاهان نیز آگاه‌اند.^۱ اما این که هنینگ انتظار دارد در منابع یونانی هم‌چون تواریخ هردوت به مرام و مسلک و شخصیت زرتشت و این که آیا خلسه‌گر بوده و برای اشراق‌هایش شاه‌دانه مصرف می‌کرده یا نه پرداخته شود، نشان از ناآگاهی او از منابع یونانی درباره زرتشت است. امیل بنونیست، پس از واکاوی و پژوهش آثار یونانی به این نتیجه می‌رسد که نه یونانیان و سریانی‌ها و نه نویسندگان ارمنی، هیچ‌یک، از زرتشت اوستایی و از آیین او که درگاهان اوستا بازگو شده، آگاهی نداشتند.^۲ نیبرگ در اعتراض به نوع تفسیری که هنینگ از شخصیت زرتشت، در شرح نظر وی مطرح می‌کند، می‌گوید:

من نمی‌توانم بپذیرم که او (هنینگ) نمی‌توانسته است میان نام جادوگر که نماینده یک طبقه انگل از شارلاتان‌های نوین اروپایی است و پدیده‌هایی که از نظر تاریخ دین، من مطرح کرده‌ام فرق بگذارد.^۳

هنینگ علاوه بر این که داستان خلسه ارداویراف را تحریف کرد،^۴ داستان «گاوایودات» در **بند هشتن** را نیز دیگرگونه جلوه داده است.^۵ دیگر آن که «بنگمه» و «منگ» را همگان همان بنگ و ساییده برگ‌ها و سرشاخه‌های گل‌دار شاه‌دانه ترجمه کرده‌اند^۶ و تلاش هنینگ برای تفهیم ناشناس بودن در نزد ایرانیان و ترجمه به سمی مهلک، تلاشی غریب است تا جایی که مجتبیایی نیز در این‌جا راه خود را از هنینگ جدا می‌کند و می‌گوید:

هیچ نیازی بدان نیست که چون هنینگ «بنگ» را زهری مهلک بدانیم که اردوایراز با خوردن آن خود را کشته و به جهان دیگر رفته و پس از

۱. معیری، مغان در تاریخ باستان، ص ۱۲۱.
۲. بنونیست، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ص ۷۸.
۳. هنینگ، زرتشت: سیاست‌مدار یا جادوگر، ص ۱۹.
۴. ژینیو، ارداویراف‌نامه، ص ۴۶.
۵. دادگی، بندهش، فصل ۴، پاره ۲۰.
۶. اوستا: کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، ج ۲، ص ۹۴۹؛ اوشیدری، دانش‌نامه مزدیسنا، ص ۱۷۰.

سیر در آن عالم و آگاهی بر اسرار آن جهانی، دوباره از راه معجزه به این جهان بازگشته است. این نظر، چنان که دیدن‌گرن نیز در رد آن گفته است، از دو جهت نادرست است: یکی از آن روی که با سخنی که در دینکرت و داتستان دینیک درباره سیر روحانی گشتاسب آمده است منافات دارد؛ و دیگر از آن جهت که «بنگ» یا «منگ» (بندهشن، فصل ۴، پاره ۲۰ هر دو را یکی دانسته) زهر کشنده نیست و در نوشته‌های طبی آن را در این شمار نیآورده‌اند.^۱

بسیاری از محققان به مصرف‌شدن مواد سکرآور، خلسه‌زا و هوش‌زدا در ایران باستان اذعان کرده‌اند، چنان که عبدالحسین زرین‌کوب می‌گوید:

از زمان‌های بسیار کهن شراب جای خاصی در آیین‌ها و مناسک مذهبی خاور نزدیک باستان داشته است. در ایران، ساختن شراب به جمشید، نواده نخستین پادشاه افسانه‌ای ایران نسبت داده شده است و سابقه ستایش شراب را می‌توان به هومره، نوشیدنی اسرارآمیز سکرآور در روزگاران پیش از زرتشت رساند.^۲

و **اوستا** نیز در رثای هوم سکرآور چه بسیار ستایش دارد،^۳ چنان‌که نیبیرگ پیش‌از این از تلاش **وندیداد** در طرد بنگ و خلسه‌گفت،^۴ معیری نیز در تأیید وی می‌گوید:

شواهد متون متأخر زردشتی حاکی از آن است که عناصر افراطی موجود در دیانت زرتشتی کوشیدند تا گونه‌های مشخصی از کاربردهای جادویی و جذب را حذف کنند، اما به نظر می‌رسد که شواهد در این باره نیز به گونه‌ای غریب تناقض داشته باشند. پیدا است که کوشش‌های بازدارنده هیچ‌گاه تأثیر مستمر نداشته است.^۵

هرچند میرچا الیاده تحت تأثیر نقدهایی که به نیبیرگ شده، حاضر نمی‌شود زرتشت را در زمره شمن‌ها قرار دهد ولی می‌پذیرد که ایرانیان از آیین‌های شمنی شناخت داشتند. وی می‌گوید:

۱. هنینگ، زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ص ۳۱.

۲. زرین‌کوب، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۶۰.

۳. یسنا، هات ۱۰؛ اوستا: کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۵۰.

۴. نیبیرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۱۸۶.

۵. معیری، مغان در تاریخ باستان، ص ۱۲۱.

در هر صورت، خلسه شمعی که با دود بنگ ایجاد می‌شد در ایران باستان شناخته شده بود. در *گاتاها* به «بنگا» (بنگ) اشاره‌ای نمی‌شود ولی فروشی‌یشت از پورو - بنگا «دارنده بنگ زیاد» نام می‌برد.^۱

وی پس از ذکر داستان خلسه ارداویراف چنین نتیجه می‌گیرد:

گرچه مسئله امکان تجربه «شمعی» خود زردشت باید بازماند، ولی هیچ شکی وجود ندارد که ابتدایی‌ترین روش خلسه، یعنی نشنگی با بنگ، نزد ایرانیان باستان شناخته شده بود.^۲

الیاده در نهایت می‌گوید:

هیچ چیز برخلاف این اعتقادمان نمی‌توانیم بگوییم که ایرانیان دیگر عناصر سازنده شمنیسم، مثلاً پرواز جادویی یا صعود آسمانی را می‌شناختند.^۳

اما آن‌چه در تقویت نظریه نیبرگ مؤثرتر است، تحلیل آیین‌وارهای یسنه و یزشن تا صعود از گیتی به عالم مینوی و همپرسگی با یزدان است. آیین‌هایی که حاکی از ارتباط باخدایانی است که در این سلوک، ایشان را یاری می‌کنند و راه این دیدار را می‌گشایند. تلخیص شمن در دود و دم و بهره‌گیری از تخدیرکنندگان هوش طبیعی شاید جفا به شناخت واقع‌بینانه شمن باشد. پژوهش ژرف الیاده درباره شمنیسم و بررسی تطبیقی شاخه‌های شمن با زرتشت و پیروانش، در این بخش می‌تواند رهگشا باشد. از جمله شیوه‌های شاخص شمن در نظام تشرف، آیین جراحی و التیام است که از بودا گرفته^۴ تا آیین‌های بدوی‌تر این شیوه پرواز به آسمان و خلسه و شهود را در رده‌های گوناگون دارند. این آیین‌ها زخم زدن بر تن را راه‌گشا در ارتباط‌گیری با ایزدان می‌دانند. در عروج ارداویراف به جهان مینو، کامه مندی او در دیدار ایزدان با رسیدن نیزه بر تنش روا می‌گردد و سه نیزه که یکی از برای اندیشه نیک و دیگری به میمنت گفتار نیک و سومی برای کردار نیک بر تن او زدند تا بدین شیوه مسیر ملاقاتش با ایزدان گشوده شود.^۵ چنان‌که زرتشت نیز شکمش با کارد بریده شد و آن‌چه اندرون شکمش نهان بود، پیدا شد و خون بیرون آمد، اما

۱. الیاده، شمنیسم: فنون کهن خلسه، ص ۵۸۴، ۵۸۵.

۲. همان، ص ۵۸۶.

۳. همان.

۴. همان، ص ۶۲۵.

۵. عقیقی، رحیم، ارداویراف‌نامه، ص ۲۴

دست بر آن مالیده شد و تندرست شد.^۱ ویژگی دیگر شمن، تسلط و احاطه بر آتش است^۲ که زرتشت نیز بر این امر قادر شد و بر آتش تسلط یافت و آن را بر کف دست گرفت و فلزمذاب را بر سینه ریخت و همین قدرت را به دیگران افاضه می‌کرد.^۳ توانمندی دیگر شمن جادوپزشکی و درمانگری است^۴ که زرتشت نیز درگاهان خود را به‌عنوان ردِ دانای درمان‌بخش زندگی معرفی می‌کند^۵ و با جادو پزشکی اسب گشتاسب و گاو دست‌شکسته را درمان کرد.^۶ قدرت دیگر شمن، پرواز جادویی است^۷ که گاه مینوی است و گاه در گیتی و مقابل چشم همگان، چنان‌که زرتشت مقابل چشمان درباریان سقف بارگاه گشتاسب را شکافت و از آسمان به زمین فرود آمد^۸ و بسان وی از بودا نیز یاد کرده‌اند که روی هوا راه می‌رفت.^۹ دیگر این‌که شمن می‌تواند تجربه همین نیروها و تشریف‌ها را به دیگران هم منتقل کند^{۱۰} و زرتشت نیز چنین کرد و گشتاسب را به تشریف ایزدان رسانید و آتش را بر دستان ایمان‌آوران نخستین سرد گردانید و تیغ تیز را بر بدن اسفندیار ناکارآمد کرد^{۱۱} و به پیروانش وعده نیروهای خویش را داد، چنان‌که آذرباد مارسپندان ور گرم و فلزمذاب را بر سینه‌اش ریخت و به شهود رسید و ارداویراف و کرتیر نیز این شهود را

۱. آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۳۸؛ رضی، متون شرقی و سنتی زرتشتی، ج ۱، گزیده‌های زات سپرم، ص ۱۵۷ و ج ۲، زراثشت‌نامه، ص ۵۷ و ۵۸؛ اسفندیار بن آذرکیوان، دبستان مذاهب، ص ۷۸ و ۷۹.
۲. الیاده، شمنیسم: فنون کهن خلسه، ص ۴۲.
۳. آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، وجرکرد دینی، ص ۱۵۹؛ رضی، متون شرقی و سنتی زرتشتی، ج ۱، ص ۱۲۳.
۴. الیاده، شمنیسم: فنون کهن خلسه، ص ۲۹۰.
۵. هات ۴۴، بند ۲ و ۱۶.
۶. آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، وجرکرد دینی، ص ۱۶۰ و دینکرد هفتم، ص ۹۰ و ۹۱؛ رضی، متون شرقی و سنتی زرتشتی، ج ۱، ص ۱۲۴ و ج ۱، ص ۹۹ و ۱۰۰؛ اسفندیار بن آذرکیوان، دبستان مذاهب، ص ۸۴.
۷. الیاده، شمنیسم: فنون کهن خلسه، ص ۶۹۳.
۸. آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، وجرکرد دینی، ص ۱۵۹؛ رضی، متون شرقی و سنتی زرتشتی، ج ۱، ص ۱۲۳؛ ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ص ۲۹۹.
۹. ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ص ۲۹۸، الیاده، شمنیسم: فنون کهن خلسه، ص ۶۲۵.
۱۰. الیاده، شمنیسم: فنون کهن خلسه، ص ۱۹۲ و ۱۹۷ و ۱۹۹.
۱۱. آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، وجرکرد دینی، ص ۱۵۹ و ۱۶۱؛ رضی، متون شرقی و سنتی زرتشتی، ج ۱، ص ۱۲۳ و ج ۱، وجرکرد دینیکه ص ۱۲۵.

دریافتند.^۱ واژه «زرتشتوم» که بارها در *اوستا* ستوده شده است،^۲ حکایت از همین معنا دارد و زرتشتوم‌ها که مصمغان و بسان زرتشت شدگان‌اند^۳ به استناد بند ۱ از کرده نهم ویسپرد از همان توانمندی‌های زرتشت، هم‌چون درمانگری که به آشی و اهوره‌مزدا و زرتشت نسبت داده‌اند، برخوردارند.

اما آن‌چه باید در نقد نیبرگ و ویدنگرن بیان کرد اختلافی مبنایی است که تبعات مختلفش به شکل ایرادها و اشکال‌های متعدد بروز می‌کند. دعاوی نیبرگ و ویدنگرن در باب پیامبری زرتشت و اخذ وحی توسط وی نشئت‌گرفته از کنارزدن دیدگاه گزاره‌ای از وحی در عصر روشنگری و مدرنیته^۴ و پذیرش نظریه تجربه دینی در بین متفکران و دین‌پژوهان غربی^۵ و زدودن مرز کهانت و نبوت^۶ است.

اشراقات و کشف و شهود زرتشت فقط با توجیه تجربه دینی است که می‌تواند هم‌طراز و همسان ادیان الهی قلمداد شود. زمانی که مرز میان وحی و کشف و شهود دریده شود و وحی، نه شعوری مرموز و نه موهبتی غیراکتسابی، بلکه تفسیر تجلی باطنی و ترجمان تجربه دینی باشد، دیگر مرزی میان دریافت‌های شَمَنی و کشف و شهود عرفانی و انزال کتب آسمانی و وحیانی نمی‌ماند؛ و زرتشت شمنیستِ خلسه‌گر چندگانه‌پرستِ نیبرگ با تمام این اوصافی که به تصویرش می‌کشد، در عین حال حکیم،^۷ پیامبر،^۸ عارف،^۹ سوشیانت^{۱۰} و مهدی^{۱۱} است؛ همه این اوصاف تحت عنوان «تجربه دینی» جای می‌گیرد و هیچ تناقضی در این بین نمی‌بیند. تجربه

۱. آشه و سراج، آذرباد مهرسپندان، ص ۱۹؛ پورداوود، ویسپرد، ص ۱۵۹؛ ژینیو، ارداویراف‌نامه؛ جعفری دهقی، راهنمای کتیبه‌های فارسی میانه، کتیبه کرتیر در سر مشهد، ص ۱۰۸.
۲. یسنا، هات ۱، بند ۶؛ یسنا، هات ۲، بند ۶؛ یسنا، هات ۳، بند ۸؛ یسنا، هات ۴، بند ۱۱؛ یسنا، هات ۶، بند ۵؛ یسنا، هات ۷، بند ۸؛ یسنا، هات ۱۷، بند ۱۸؛ مهریشت، کرده ۲۹، بند ۱۱۵؛ ویسپرد، کرده ۱، بند ۹؛ پورداوود، ویسپرد، کرده ۹، بند ۱؛ خرده‌اوستا، اویسروثریمگاه، بند ۱ و ۶ و ۹.
۳. یشت‌ها، ج ۱، ص ۶۱۳ و ۴۸۷، پاورقی ۴؛ اوستا: کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، ج ۲، ص ۹۹۴.
۴. دانش، بررسی تطبیقی حقیقت وحی در اسلام و مسیحیت، ص ۱۳۵؛ شجاع، «نقدی بر رهیافت «تجربه دینی» خاورشناسان بر وحی»، ص ۱۲۲.
۵. نک: عباسی، «نقد همسان‌نگاری وحی و تجربه دینی»، ص ۸۲؛ علوی مهر، مسئله وحی و پاسخ به شبهات آن، ص ۱۳۳-۱۵۰؛ قدردان قراملکی، «حقیقت وحی: تجربه دینی یا عرفانی؟»، ص ۵۲.
۶. شکوری، جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری‌ها در ایران معاصر، ص ۳۳۰.
۷. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۲۸۰.
۸. همان.
۹. همان، ص ۲۸۱.
۱۰. همان.
۱۱. همان.

دینی یعنی شهودی که تبیین طبیعی ندارد. شهود خدا، موجود غایی، فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ، بهشتیان، جهنمیان و کسانی که از دنیا رفته‌اند از مصادیق تجربه دینی است.^۱ در این تجربه، به جای نزول فرشته وحی و آوردن کتاب آسمانی از سوی خداوند، خود تجربه‌گر موفق می‌شود خداوند یا جلوه و پرتویی از آن را مشاهده کند. به تعبیر دیگر، خداوند جلوه و مظهري از خود را در تجربه دینی، بر نبی متجلی و ظاهر می‌سازد؛ نبی بعد از این تجربه و بیداری و برگشت به حالت عادی، به گزارش و ابلاغ و تفسیر کشف و تجربه خود می‌پردازد.^۲

توصیف‌های نیبرگ از زردشت در همین فرآیند چنین است:

زردشت به مناسبت رسالت و پیشه خود در یک پیوستگی
سنجش‌ناپذیری با خداوند قرار گرفته است. او چیزی هم‌چون
وجود خدایی است؛ هنگامی که او می‌پرسد خدایان نمی‌توانند از
پاسخ سرباز زنند.^۳

این توصیف نیبرگ هم‌قافیه با تعبیر شهردان از پیامبری است که می‌گوید:

بنا بر اعتقاد پیروان ادیان خاور دور، به‌ویژه هنود (هندو)، پیغمبران
خدایانی می‌باشند که در طی ادوار مختلفه برای راهنمایی بشر به جسم
انسانی حلول و به جهان خاکی قدم می‌گذارند.^۴

نیبرگ چنین ادامه می‌دهد:

برداشت جهانی زردشت در جهت برخوردها و دیدارهای خلسه‌گران
حرفه‌ای است. برای او توانایی خدایان به‌طور عمده نیروهای آسمانی
هستند که یا در وجود خود او هستند یا در مجموعه تیره‌ای هستند که
وی در آن است و خود را از آن تیره جدا نمی‌داند. در حالت خلسه وی آن
نیروها را هم‌چون نیروهای خدایی بیرون از وجود خود درمی‌یابد و
برداشت او از پیوند آنان در میان خودشان و با مردم تا اندازه بسیاری
بستگی به این دارد که آن نیروها در مرحله و هنگام آن جام خلسه چگونه
خودنمایی می‌کنند؛ سر آن جام این نکته درباره بالاترین خدا، یعنی
اهوره‌مزده که با زردشت به‌گونه‌ای خصوصی‌تر و نافذتر از دیگر
هم‌تیرگان خودش برخورد داشته، است. این‌جا، اگر اصولاً درست باشد،

۱. عباسی، «نقد همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی»، ص ۸۷.

۲. قدردان قراملکی، «حقیقت وحی: تجربه دینی یا عرفانی؟»، ص ۵۳.

۳. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۲۸۱.

۴. شهردان، پیامبری زرتشت، ص ۱۴.

دین بازتاب یک زندگی روانی انسانی است که در آن فرد و جمع از هم جدا نشده است.^۱

نیبرگ بنا بر نظریه‌ای که در آن روان بنیاد زندگی است، بین نظریه روان‌شناختی پیامبران و دین با تجربه دینی پیوند می‌دهد؛ وی مسئله پیامبری زردشت را به نظریه روان‌شناختی پیامبران سوق می‌دهد.^۲ اما این مبانی به کلی مخدوش است و پاسخ‌های بسیار در نقد نظریه تجربه دینی داده شده است. اکنون با رویکردی تطبیقی برخی ایرادهای دعاوی نیبرگ و ویدنگرن بیان می‌شود:

۱. در وحی نبوی، هیچ اختلافی دیده نمی‌شود؛ در میان انبیا اختلافی نیست، بلکه دریافت‌هایشان باهم اتفاق دارد، چراکه از مصدر واحد صادر شده است. از این رو، در قرآن کریم آمده است: «مصدقا لما بین یدیه»؛ یعنی پیامبر پسین، پیامبر پیشین را تصدیق می‌کند؛ چنان‌که پیامبر سابق به پیامبر آینده بشارت می‌دهد.^۳ ولی آن‌گونه که خود نیبرگ معترف است دریافت‌ها و احوالات و مسلک زردشت هیچ سختی با انبیای سامی ندارد و «پیامبران سرشناس سامی نزدیک‌ترین نمونه‌های زردشت نبوده‌اند. خطوط پیوند و بستگی با او به راه و سویی کاملاً دیگر می‌رسد».^۴
۲. در تجارب دینی، شاهد نوعی ناسازگاری هستیم و تجاربی که در وقت‌ها و حالت‌های مختلف برای شخص تجربه‌گر دست می‌دهد، یکسان نیست. زردشت درجایی می‌شهره را محکوم می‌کند^۵ و در بخشی دیگر جایگاهی شایسته برایش فراهم می‌کند،^۶ هم‌چنین راجع به هوم و قربانی!
۳. تجارب دینی و عرفانی هرگز مصون از خطا نیست و به همین دلیل، دانشمندان برای الاهیات و تجارب، اقسامی ذکر کرده‌اند که از جمله آن‌ها الاهیات رحمانی و الاهیات شیطانی است^۷ که البته طبق مبانی نیبرگ شهوات شرک‌آلود زرتشت از منظر ادیان توحیدی، در رسته القائات شیطانی جای می‌گیرد.

۱. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۲۸۱ و ۲۸۰.

۲. همان، ص ۲۸۱.

۳. عباسی، «نقد همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی»، ص ۹۲.

۴. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۲۷۹.

۵. همان، ص ۲۵۴.

۶. همان، ص ۶۰.

۷. عباسی، «نقد همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی»، ص ۹۲.

۴. برخلاف تجربه دینی که از باورها و فرهنگ زمانه تغذیه می‌شود، از ممیزات بعث نبوی تأثیرناپذیری و جهت‌نیافتگی از فرهنگ زمانه است.^۱ حال آنکه در دیدگاه زرتشت شمنی، هم‌چنان‌ی که نیبرگ و ویدنگرن زرتشت را معرفی می‌کنند، زرتشت متأثر از باورهای باطل زمان خویش بود و دینی التقاطی بنیان نهاد. نیبرگ تأثر زرتشت را چنین به تصویر می‌کشد:

زردشت گریزان نزد یکی از انجمن‌های تبلیغاتی تورانیان در جست‌وجوی پناهگاه است.^۲ او به‌سادگی به دین میثره که پشتیبانان تازه‌اش به آن باور داشتند، می‌پیوندد. اکنون دیگر یک نبرد مرگ و زندگی بر ضد دین میثره در میان نیست. بیشینه، بسیار در پرده و دوستانه مردم را از پاره‌ای صفات بر حذر می‌کند. زردشت به راه سیاست دینی، یا به روش ترکیبی، گام می‌گذارد. او در این‌جا در مرحله آغازین، همان کاری را می‌کند که صدها سال پس از آلمانی به‌گونه‌ای بسیار شدید کرد. بدین‌گونه انجمن تازه او، نقطه آغازین یک دین تازه می‌شود: ریشه آمیزش دین آهوره‌مزدایی زردشت با دین میثره و بازمانده‌های دین تورانی باستان که دین زردشتی را می‌سازد، در سیاست شخص او کارکرد تبلیغاتی بنیان‌گذار در تیره فریانه است.^۳

در بررسی دیگری از پاره‌های گائاه‌ها می‌گوید:

ما در این‌جا آمیختگی میان دین گاهانی و دین میثره را با دست‌های خود لمس می‌کنیم.^۴

ویدنگرن هم‌زمان با اعتراف بر التقاطی بودن مسلک زرتشت در صدد موجه جلوه‌دادن این رویکرد زرتشت است و می‌گوید:

مع هذا این رفتار به اصطلاح شمنی [زردشت] فقط چارچوب خارجی عمل او است. به نظر هر تاریخ‌نگار، روشن است که بی‌همتاترین شخصیت‌ها همیشه از همان کاری آغاز می‌کنند که در محیط خودشان آن‌جام می‌گرفت.^۵

صد البته بطلان این گفتار واضح است.

۱. عباسی، «نقد همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی»، ص ۹۳.

۲. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ص ۲۷۷.

۳. همان، ص ۲۷۷.

۴. همان، ص ۲۵۸.

۵. همان، ص ۱۱۱.

منابع

۱. اسفندیار بن آذرکیوان، کیخسرو، دبستان مذاهب، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، چاپ اول، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲. آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد، اسطوره زندگی زرتشت، چشمه، چاپ نهم، تهران، ۱۳۸۹.
۳. اوشیدری، جهانگیر، دانشنامه مزدیسنا، چاپ اول، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۴. بنونیست، امیل، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، چاپ دوم، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۵. بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، تحقیق ما للهند، چاپ دوم، نشر عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۶. بیرونی، ابوریحان، محمد بن احمد، آثار الباقیه، ترجمه: اکبر داناسرشت، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۹.
۷. پرچم، اعظم، بررسی تطبیقی مسائل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین، چاپ اول، انتشارات کنکاش، بهار ۱۳۸۲ ش.
۸. پورداوود، ابراهیم، ویسپرد، اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.
۹. پورداوود، ابراهیم، بسنا بخشی از کتاب اوستا، اساطیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷.
۱۰. پورداوود، ابراهیم، یشت‌ها، اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
۱۱. جعفری دهقی، محمود، راهنمای کتیبه‌های فارسی میانه، چاپ اول، سمت، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۱۲. دادگی، فرنیخ، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، چاپ چهارم، انتشارات توس، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. دانش، اسماعیل، بررسی تطبیقی حقیقت وحی در اسلام و مسیحیت، چاپ اول، انتشارات مهر امیرالمؤمنین، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. دهباشی، علی، زندگی و اندیشه زرتشت، چاپ سوم، نشر افکار، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. دوستخواه، جلیل، اوستا کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، چاپ پانزدهم، انتشارات مروارید، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد، تفسیر الرازی، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی، «تجربه دینی و مساله عینیت»، مجله قبسات، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۸۱.
۱۸. رضی، هاشم، متون شرقی و سنتی زرتشتی: ترجمه متون پهلوی صوفی‌گری و عرفان زرتشتی، چاپ اول، بهجت، تهران، ۱۳۸۴.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ سوم، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. ژینیو، فلیپ، اردویراف نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چاپ سوم، انتشارات معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. شجاع، محمد اشرف، «نقدی بر رهیافت «تجربه دینی» خاورشناسان بر وحی»، مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
۲۲. شکوری، ابوالفضل، جریان شناسی تاریخ‌نگاری‌ها در ایران معاصر، قم، بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش، ص ۳۳۰.

۲۳. شهردان، رشید، پیمبری زرتشت، انتشارات انجمن زرتشتیان ایرانی، بمبئی، نوروز ۱۳۱۶ باستانی.
۲۴. عباسی، ولی‌الله، نقد همسان انگاری وحی و تجربه دینی، مجله رواق‌اندیشه، شماره ۳۴، مهر ۱۳۸۳.
۲۵. عفیفی، رحیم، ارداویرافنامه، چاپ چهارم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۲۶. علوی‌مهر، حسین، مسئله وحی و پاسخ به شبهات آن، چاپ اول، مرکز بین‌المللی نشر المصطفی (ص)، قم، ۱۳۹۲ ش.
۲۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، «حقیقت وحی: تجربه دینی یا عرفانی؟»، در: قبسات، ش ۳۶، ۱۳۸۱، ص ۵۱ - ۶۵.
۲۸. کامران فانی، مقاله زرتشت مستشرقان، مجله نشر دانش، شماره ۴، خرداد و تیر ۱۳۶۰، نقد و نظر، ص ۱۰.
۲۹. معیری، هایده، مغان در تاریخ باستان، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. منشی‌زاده، داود، «ورقی از تاریخ شرق شناسی: شرق شناسان و شرق شناسی در آلمان»، مجله یادگار، شماره ۴۸ و ۴۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۸.
۳۱. نیبرگ، هنریک ساموئل، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، چاپ اول، نشر دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ۱۳۸۳ ش.
۳۲. هنینگ، والتر برونو، زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، چاپ چهارم، انتشارات معین، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۳۳. ویدن‌گرن، گئو، دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، چاپ اول، نشر آگاهان‌دیده، تهران، ۱۳۷۷.
۳۴. الیاده، میرچا، شمنیسم، فنون کهن خلسه، ترجمه محمدکاظم مهاجری، چاپ دوم، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۸ ش.

