



ضرورت رعایت یک اصل بدیہی علم منطق در بررسی ناهیدیشت

محسن میرزایی (استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات فارسی دانشگاه تبریز)

چکیده: در بررسی یشت پنجم، ناهیدیشت، دارمستتر و به تبع او برخی محققان به این نتیجه رسیده‌اند که مصنف بندهای پایانی این یشت، تمثال انسان‌گونه ناهید را پیش چشم داشته و همان را توصیف، و به این یشت الحاق کرده‌است. مقدمات آن محققان برای حصول چنین نتیجه‌ای عبارت‌اند از: ۱) بندهای پایانی این سرود، نشان از سنت شمایل‌پرستی دارد و مصنف این ابیات، بتی را که به چشم می‌دیده وصف کرده‌است؛ چراکه نوع توصیف البسه و زیورآلات ناهید در این بندها، در ادبیات ودایی و اوستایی دیده نشده‌است؛ ۲) براساس گزارش بروسوس، اردشیر دوم هخامنشی بدعت شمایل‌پرستی را در سرتاسر قلمرو شاهنشاهی هخامنشی باب کرده و اشاعه داده‌است. اما در استنتاجی که بر این دو مقدمه استوار است، یکی از اصول بدیہی علم منطق رعایت نشده‌است؛ بنابراین، از آنجاکه کل قضیه مطرح‌شده، مختصات یک قضیه منطقی را ندارد، اساساً قضیه قابل طرحی نیست تا بتوان مفروضات آن را تصدیق یا تکذیب کرد.

کلیدواژه‌ها: ناهیدیشت، شمایل‌پرستی، بابل، ایشتر، اقتباس

۱. مقدمه

در بندهای ۱۲۳ تا ۱۲۹ از یشت مختص به ایزدبانو اناهید، عباراتی در توصیف این الهه آمده که به نظر محققان، این نوع از توصیفات قویاً نشان می‌دهد که مصنف باستانی این ابیات، بی‌گمان تندیس ناهید را پیش چشم داشته و او می‌بایست همان شمایل را تصنیف کرده و به نظم کشیده باشد. در این ابیات که خلاصه‌ای از آن در زیر می‌آید (نک: مولایی ۱۳۹۲: ۱۳۸ به بعد)، می‌خوانیم:

زرین‌پنای دربرکرده، می‌ایستد [آن] نیکو، اردوی‌سور اناهید، [آن که] خواهانِ آواز زوتر [است]، این‌چنین با فکرش اندیشه‌کنان ... [آن] که همواره نمایان می‌شود ... به پیکر دوشیزه‌ای زیبا، بسیار توانا، خوش‌اندام، کمر بند بر میان بسته، راستکار، از تباری توانگر، آزاده، با بالاپوشی ... فراآراسته با گوهر [ها]، پُرچین، زرین. به‌راستی او بنا بر آیین، برسم به دست [دارد]. به نمایش گذارده [است] گوشواره‌های چهارگوش زرین [خود] را؛ گردن‌بندی می‌برد [آن] نژاده ... بر آن گردن زیبا؛ او میان خود را تنگ می‌بندد تا اینکه پستان‌ها [یش] خوش‌ترکیب، تا اینکه [پستان‌هایش] برجسته باشند. بساکی بر [سر] می‌نهد ... [آراسته] با یک‌صد ستاره، زرین، هشت‌پاره، گردونه‌شکل، آراسته با نوارها، زیبا، دارای چنبری برجسته، نیکوساخته ...

شاعر در ادامه به توصیف جامه‌های او نیز می‌پردازد.

اولین بار نزدیک به یک‌صدوسی سال قبل، این دارمستتر بود که دربارهٔ ابیات بالا نظری را قاطعانه مطرح کرد مبنی بر آنکه مضمون کلام در این بندها (۱۲۶-۱۳۲ و در بخش توصیف اناهیتا که از بند ۱۱۹ شروع می‌شود)، چنان با جزئیات و به‌دقت بیان شده‌است که بی‌گمان نشان از حضور شمایل مقدس ایزدبانو دارد و آن توصیفات، برگرفته از تندیس اوست. سپس دارمستتر در تأیید نظر خود به این گزارش بروسوس استناد می‌کند که اردشیر دوم هخامنشی، نخستین کسی بود که دستور داد تا از ایزدبانو بتانی به شکل و شمایل انسانی بسازند؛ آنگاه تمثال‌های آن الهه را در بابل و شوش و سارد و همدان و ... برپا کرد (Darmesteter 1892: 2/364). پس از دارمستتر، تعدادی از محققان در آثار خود، به‌ویژه بویس در بخش‌هایی از آثار متعدد خویش، ذیل مباحث مرتبط با این ایزدبانو، همین

برداشت را عیناً نقل کرده و هریک بر همان اساس، حتی گاه با تفصیل بیشتر به تشریح یافته‌های خود پرداختند. طرح مبحث آن محققان درباره‌ ناهید عمدتاً به گونه‌ای است که گویی آنان تمام و کمال، نظر پیشنهادی دارمستتر را با همان قطعیت پذیرفته‌اند. البته گاه در جایی این نظریه را با توضیح یا قیدی نه‌چندان محکم همچون «به نظر می‌رسد، ظاهراً» و مانند آن آورده‌اند، اما در ادامه همان مطلب و در سطرهای پایین‌تر، و یا در جایی دیگر تماماً آن نظر را پذیرفته و روند مطالب خود را با قبول همان فرض دنبال کرده‌اند.

اما از آنجاکه نظر فوق با یک اصل بدیهی منطقی منافات دارد، در نظر داریم تا با نقد و بررسی گفته‌ دارمستتر و همچنین آرای دیگر پژوهشگرانی که بر پایه دیدگاه دارمستتر مباحث خود را بیان داشته‌اند، مشخص سازیم که آن محققان در کجا و به چه صورت در استدلال خویش، یک اصل بدیهی و بسیط علم منطق را نادیده گرفته، و حاصل این غفلت چگونه به لغزش در نتیجه‌گیری ایشان ختم شده‌است.

۲. نفوذ عناصر بیگانه

پس از مهاجرت اقوام ایرانی به داخل سرزمینی که بعدها به نام آنان ایران نام گرفت، خلوص ایزدبانوی محترم اوستایی تحت‌الشعاع ارباب انواعی که در این سرزمین پرستیده می‌شدند واقع گردید و لکه‌دار شد. با گذشت زمان، سرزمین جدید رفته‌رفته تأثیرات بیشتری بر عقاید و باورهای آریایی‌زبان‌ها می‌گذاشت (در اینجا بحث درباره‌ تأثیرات موضوعیتی ندارد)؛ به‌ویژه با گسترش قلمرو و حوزه نفوذ هخامنشیان، حال علوم و عقاید دولت‌شهرهای انیرانی امکان نشر می‌یافت و هخامنشیان نیز که رویه ایرانی اقتباس را نیک می‌دانستند، خود را از این خوان بی‌نصیب نکردند. در این میان، معتقدات مربوط به ایزدبانوی موسوم به اناهیتی (*Anāhiti**) که شباهت لفظی زیادی هم با اناهیتای اوستایی (*Anāhītā*) داشت، بی‌تأثیر نبود؛ حتی معابدی مختص به او هنگام جلوس اردشیر دوم هخامنشی در خود ایالت پارس و شاید در بابل دایر بوده و مغان پارس در آنها خدمت می‌کرده‌اند (Boyce 1982b: 2/201). اناهیتی با هر خاستگاهی که داشته بوده (Boyce 1982a)، به نوبه خود بی‌بهره از تأثیرات

ایشتر ربه‌النوع محبوب خصب و حرب بین‌النهرینی نبود؛ به فهرست بالا می‌توان ننه^۱، مادر خدا، را هم افزود، اما از قرار معلوم می‌بایست اناهیتهای اوستایی، بیشترین تأثیر را مستقیم یا غیرمستقیم از ایشتر گرفته باشد. البته این احتمال زمانی می‌تواند مطرح شود که تدوین نهایی یشت پنجم را تا یک‌سوم پایانی عصر هخامنشی به عقب ببریم؛ مسئله‌ای که خود مورد بحث است و اجماعی بر سر آن نیست. در هر حال، چون از زاویه‌ای دیگر به موضوع مورد بحث خود می‌پردازیم، در اینجا می‌پذیریم که تدوین نهایی این یشت در دوره هخامنشی به سرانجام رسیده‌است؛ چراکه اگر چنین نباشد، مسئله تأثیرپذیری اناهیتهای اوستایی از ارباب انواع بین‌النهرینی به خطر می‌افتد (نک: نظر ویدنگرن، به نقل از مولایی ۱۳۹۲: ۱۲).

دامنه نفوذ بین‌النهرین از سطح باورهای ذهنی صرف فراتر رفت و از مجرای فرهنگ بت‌پرستی آسیای غربی، کار ابلهانه (به نظر آریایی‌زبانان) بت‌پرستی (هرودوت، به نقل از Malandra 1983: 118) رونقی یافت و پای شمایل‌پرستی به اناهیتهای اوستایی باز شد؛ آنگاه از این ایزدبانو نیز تندیس‌ها علم کردند و پرستیدند. هرچند احتمالاً مخالفت‌هایی هم با رواج این عمل از جانب درست‌دینان صورت گرفته بوده‌است، اراده ملوکانه شاهنشاه ایران، داریوش دوم، در کنار تمایل خواهر - همسرش بر این بود که از ایزدبانوی آباواجدادی‌شان بت‌ها بسازند و همان کنند که موالی می‌کردند. فرزند ارشدشان، اردشیر دوم نیز تا توانست بر مبلغ این بدعت شوم افزود؛ البته شاه جوان که پرورده بابل‌زمین بود، ابایی هم از این کار نداشت و به کرات (باتوجه به قلت نوشته‌جات باستانی) نام ناهید و مهر را بلافاصله پس از نام اهورامزدا در کتیبه‌هایش نقر کرد. دلیلی نداریم که با شیوع راه و رسم جدید، یعنی برپایی بت‌های ناهید در این دوره، یا حتی قبل از آن مخالفت کنیم. بنابراین، باورهای عقیدتی و فرهنگی آسیای غربی، علی‌الخصوص باورهای مرتبط با ایشتر، بر اناهیتهای تأثیرگذار بوده، تا آنجا که فرهنگ بت‌پرستی خاص ارباب انواع منطقه در اواخر عصر هخامنشی کم‌وبیش بر فرهنگ ایرانی فائق آمده‌است.

۳. نادیده گرفتن یک اصل بدیهی منطقی

بدیهی است که قوم یا اقوام بت‌پرست، بتان خویش را برپایه معتقدات و باورهای خود می‌سازند؛ پس اگر به اله‌های مادینه باور داشته باشند، علی‌الاصول تندیس‌سازی مذکر با مشخصه‌های مردانه برای او نمی‌سازند و بالعکس. تندیس‌های تقریباً یک‌شکل از یک رب‌النوع خاص، بدان معنی است که همه آن‌گونه بت‌ها بر اساس نوع ذهنیتی ساخته شده‌اند که بدان باور می‌گوییم. به عبارتی، باور مشترک یک ملت نسبت به خویشکاری‌های آن رب‌النوع، تندیس‌های هم‌شکلی از آن رب‌النوع پدید می‌آورد؛ یعنی تندیس‌های مشترک. پس تندیس ذهنیت را شکل نمی‌دهد، بلکه این ذهنیت مشترک یا باور دینی است که تندیس‌های رب‌النوعی را متحدالشکل می‌کند؛ زیرا بر اساس یک اصل بدیهی علم منطقی، تصور مقدم است بر تصویر. این اصل، از بدیهیات است و نیاز به صغرا و کبرایی برای نیل به نتیجه ندارد. گاه نتیجه‌ای را که از بدیهیات به دست آمده، در پایه دوم، می‌توان در جایگاه مقدمه قضیه‌ای جدید نهاد، اما نکته اینجاست که قاعده فوق خود از بدیهیات است و حاصل نتیجه‌ای، هرچند استوار، نیست. درواقع، این اصل نیازمند استدلال و استنتاج نیست تا به مقام اصل برسد؛ چراکه خود عین اصل است.

دین، مقوله‌ای فردی نیست؛ همچنان‌که زبان فردی نداریم، دین یا معتقدات انفرادی هم نداریم. حال وقتی باوری شکل می‌گیرد، آن باور خاص که قاعدتاً بین یک ملت مشترک است، می‌تواند از طرق مختلف ابراز و بیان گردد؛ خواه در قالب شعر، خواه داستان، نمایشنامه و امثال آن. پس نمی‌توان گفت تندیس‌سازی ساخته شد، باوری از آن تندیس پدید آمد، آنگاه شاعر به تندیس نظر کرد و آن باور مشترک را که در بطن پیکره سنگی آن رب‌النوع بود، دریافت نمود و سپس آن باور را به نظم کشید. اگر چنین فرضی مطرح است، باید پرسید که آن بت‌تراش خود با چه تصویری آن بت را بدین شکل و شمایل به تصویر کشید؟ مگر نه اینکه خود بر اساس سابقه ذهنی‌ای که داشته، تندیس‌سازی ساخته او با آنچه دیگران ساخته‌اند متحدالشکل از آب درآمده‌است؟ وقتی ذهنیتی مشترک یا باور مذهبی مشترکی داریم، حاصل مشترک هم داریم؛ حال به هر قالبی که باشد. در غیر این صورت، لااقل درباره تندیس‌های ناهید باید

گفت سراینده یا سرایندگان ناهیدیشتم منتظر مانده بوده‌اند تا از بابل بتی به عاریت بگیرند یا بت‌تراش پیکره‌ای برپا کند و آنها بیایند و به نظاره بت بنشینند، معتقداتشان را با آن مجسمه وفق دهند و یشت‌شان را تدوین نهایی کنند. وقتی معتقداتی در این زمینه وجود داشته و آن باورها تندیس‌هایی را شکل بخشیده‌اند، پس می‌بایست آن معتقدات پیش از ساخت تندیس‌ها مریدانی می‌داشته تا تندیس‌ها برپا شود. هیچ حجت موجهی در دست نیست که بگوییم این باورها، پیش از حضور تندیس‌ها به سرایندگان ناهیدیشتم نرسیده بوده‌است. باورها و فرهنگ بین‌النهرین مدت‌ها پیش از فرمان اردشیر دوم در سرتاسر ایران آن روز ریشه دوانده بوده‌است. رواج این باور خاص متکی به امر اردشیر نیست؛ برادر خائن او هم که در لیدیه معابدی از همین دست برپا کرده بود، چنین معتقداتی داشته‌است (Boyce 1982b: 2/201-202). و البته همین معتقدات مشترک است که ماده خام را در اختیار هنرمند باستانی نهاد، مضمون به دست شاعر داده و مجسمه‌ساز را به جان سنگ انداخته‌است. پس باید گفت اعتقادی ریشه‌دار در اندیشه مشترک ملتی استوار می‌گردد و همان است که ماده خام در اختیار هرکسی می‌گذارد؛ چه شاعر فرهیخته باشد، چه تندیسگر چیره‌دست.

از تندیس‌های هم‌شکل اثری به‌جا نمانده‌است، اما پیکره‌ها و تصاویر متمایز و ناهمگن بسیاری از الهه یا شاید الهه‌های متعددی در دوره‌های بعدی، خصوصاً در آسیای صغیر عصر اشکانی و ساسانی در دست است که تعدادی از آنها را می‌توان شمایل ناهید فرض کرد. اگر این شمایل غیرهم‌شکل را فرضاً از آن ناهید بدانیم، آنگاه این نتیجه به‌نظر محرز می‌آید که پس از اواسط عصر هخامنشی و با سرعت گرفتن خاموشی زبان مدرسی اوستایی، تصویر روشن یا لااقل یکدستی از او در ذهن پرستندگان امی‌اش در اقصانقاط قلمرو از دست‌رفته هخامنشیان دیگر وجود نداشته‌است. بنابراین، هر هنرمند تصویرساز، آزادانه شمایل ایزدبانو را طبق سنن و باورهای محلی خویش، با جرح و تعدیل‌هایی، ترسیم می‌کرده‌است. با این حساب، آن یک اثری که هم ماندگار بوده و هست، و هم ریشه در اعتقادات دارد و بیش از یک صورت هم ندارد، همان سروده مختص ناهید است. منطق‌گریز نیست اگرکه بگوییم دست شمایل‌پرداز در به تصویر آوردن آن عقیده واحد (که

در سرود ناهید آمده و لابد در دورهٔ پساهاخامنشی تنها روحانیان توان به ذهن سپردن و حتی درک آن را داشته‌اند) کاملاً باز بوده‌است. از طرفی اما کثرت تصاویر مؤنثی که یافت شده، دلیل بر گستردگی بی‌حدومرز ناهیدپرستی در قالب بت‌پرستی نمی‌تواند باشد؛ زیرا هیچ قطعیتی نیست که بانوی پوشیده از یک سو، و مادینهٔ عور ظروف ساسانی از دیگر سو، هر دو یکی باشند (نک: Chaumont 1989 که موافق این همسانی است؛ برای نظر مخالف او، نک: Bier 1989). فرض کنید سال‌ها بعد محققان، کاشی‌شکسته‌های گرمابه‌های اسلامی را بررسی کنند، آنگاه نقش گرمابه‌ها را به کدام ایزدبانوی اسلامی مرتبط خواهند کرد؟ این قبیل بررسی‌ها را پیش‌تر طلبه‌های ایران‌شناسی کرده‌اند؛ برای مثال هرچا چارطاقی‌ای دیده‌اند، آن را زیارتگاهی پنداشته‌اند، حال آنکه شاید دراصل سایبانی بوده‌است (Boyce 1977: 87) یا حتی مکانی معمول (با اندکی تصرف، به نقل از یکی از سخنرانی‌های ریچارد فرای). حال وقتی تندیس‌ها یا ابنیهٔ تاریخی مرتبط با ناهید، در جزئیات و کلیات با ادبیات مرتبط با او همخوانی ندارند، چرا باید ادبیات مرتبط با او با مجسمه‌ها و تصاویر منسوب به او (که هیچ‌یک از محققان صحت آنها را تماماً تصدیق نمی‌کند) همخوانی داشته باشد؟ درخصوص تندیس‌های باستانی و الهام‌بخش ناهید (نک: Boyce 1979: 63)، می‌توان گفت آنچه که دیده نشده، با نص اوستایی مطابقت داده شده، آنگاه آن پیکرهٔ ناپیدا سرمشق مصنف ناهیددیش قلمداد گردیده‌است؛ آن هم بی‌گمان، حتمی و محرز (قید بی‌گمان، چنان‌که در بالا آمد از دارمستر است؛ حتمی و محرز از مالاندرا، نک: Malandra 1983: 118). اگر بگوییم مشاهده، عامل خلق یک اثر است، آنگاه تصاویری را که رودکی و پیش از او گوسان‌های ناپینا خلق کرده‌اند (خالقی مطلق، به نقل از زرشناس ۱۳۸۳: ۶۵)، باید حاصل مشاهدات عینی ایشان دانست. درست است که مشاهده، مضمون می‌دهد، ولی لزوماً چنین نیست. فرخی چیزهایی در داغگاه امیر غازی دید و قصیده‌ای گفت، اما شوریده چه دید که آن را توصیف نمود؟ اگر بگوییم مشاهده، باوری را خلق می‌کند، پس ایرانیان باستان، خر سه‌پا را دیده‌اند که بدان باور پیدا کرده‌اند. دراصل این قوهٔ باورپذیری انسان است که همواره در تاریخ بشر، نه‌تنها نادیدنی‌ها را دیدنی کرده، بلکه همین قوه، مشاهدات مسلم و تجربی او را منحرف

ساخته و به زیر سلطهٔ خیال برده، و بدین‌سان مادهٔ خام هنر را به دست او داده تا با استفاده از آن وهمیاتش را واقعیتی عینی بپندارد و آن را در قالبی بریزد، شعری بگوید یا شمایی پردازد، یا حتی گزاره‌ای علمی مطرح سازد (مانند حکمای اهل نجوم که حاصل مشاهداتشان، درحقیقت توهم است). به بیانی دیگر، همان اصل مسلم منطقی می‌گوید: چیزی که تجسم می‌شود، خلق می‌شود، نه اینکه چیزی خلق شود، آنگاه تجسم شود. در مواردی از این دست، هنر تجسمی باستانی ریشه در مبانی اعتقادی دارد، نه اینکه معتقدات مردمان ریشه در هنرهای تجسمی داشته باشد. چه بسیارند چیزهایی که بشر مطلقاً ندیده، اما بس ریزبینانه آنها را توصیف کرده؛ چه رسد به یک گلوبند و یک جفت گوشواره و یک دست لباس پُرچین و شکن. اگر کمربند، زر و زیور، ردا و پُرچینی‌اش که در شعر آمده حاصل نظاره کردن تندبسی باشد، پس کلماتی چون خواهان، اندیشه‌کنان، دوشیزه، توانا، راست‌کار، از تباری توانگر و آزاده را هم شاعر ما در جسم و جان بت پا در گل باید دیده باشد؛ چون در این بندها این توصیف‌ها ملازم یکدیگر آمده‌اند. به جای عبارت مورد نظر دارمستتر، می‌توان روند سادهٔ این رخداد را با استفاده از همان قید بی‌گمان این چنین ترسیم کرد: بی‌گمان تصویری از ناهید با این کیفیت که در یشث او آمده، در اندیشهٔ معتقدان موجود بوده و آن تصورات و معتقدات به هر دلیل و تحت تأثیر عوامل محیطی متعددی بالیده، آنگاه در قالب شعر، داستان، مجسمه و غیره ظاهر شده‌است.

۴. نگاهی جزئی‌تر به مسئله

در بررسی یک مقولهٔ علمی، همواره باید احتیاط کرد که در تحلیل موضوع مورد نظر خود، تنها بخش و طیف خاصی از شواهد مربوطه را مد نظر قرار نداد. برای مثال دانشمندی تاریخ سنتی زمان زردشت را می‌پذیرد و از آن دفاع می‌کند، اما تاریخ سنتی ۱۲۰۰۰ ساله را افسانه می‌داند. این درحالی است که تاریخ سنتی حیات پیامبر در تاریخ سنتی ۱۲۰۰۰ ساله معنی و مفهوم دارد؛ چراکه تاریخ سنتی حیات زردشت جزئی از یک تاریخ بزرگ‌تر است. پس با قبول تاریخ سنتی، باید در انتظار دو سوشیانت دیگر بود.

مری بویس خود در مورد انتساب نقش روی سکه‌ها و تندیسک‌های مکشوف در شرق ایران، که باستان‌شناسان آنها را تصاویر ناهید دانسته‌اند، بسیار سخت‌گیرانه رفتار کرده‌است. چون نوع پوشش تندیسک‌ها با توصیف یشت پنجم دقیقاً برابر نیست (البته البسهٔ ایشتر هم با ناهید یکسان نیست، نک: پایین)، بنابراین نظر بویس، آن اشکال ارتباطی با ناهید ندارند (Boyce 1991: 3/187). اما بویس در جایی دیگر خود یک قطعه پاستون سنگی را پایهٔ تندیس مفقود ناهید دانسته‌است (Boyce 1979: 63)؛ اول باید وجود تندیس ناهید اثبات شود و بعد به قطعه‌سنگی که اصلاً معلوم نیست چه بوده، پرداخت. چنانچه تندیسک‌های ایران شرقی لزوماً باید مطابق با بتان (به نظر بویس) توصیف‌شده در یشت پنجم باشند، آنگاه لزوماً باید باورهای واحدی در مقولهٔ ناهیدپرستی در میان باشد تا آن معتقدات در همه‌جا به یک شکل و شمایل واحد به تصویر درآید؛ همخوانی مد نظر بویس، به معنی اعتقاد واحد به چیزی است. پس آن اعتقاد خاص و مشترک بوده که این همسانی را پدید آورده‌است، در نتیجه می‌توان متوقع بود که آن همسانی در همه‌جا خود را نشان دهد؛ چه در تندیس و چه در شعر. در واقع، محبوبیت و مردم‌پسندی آن ایزدبانو بوده که موجب بسط یشت پنجم (یا به عبارتی دخل و تصرف) شده‌است (Boyce 1982a). چنین الهه‌ای که سابقهٔ ستایش آن در بیش از نیمی از جهان متمدن آن روز پراکنده بوده و محبوبیت ویژه‌ای در دل‌ها داشته، تصورات (در اینجا باورها) مرتبط با خود را نیز به دنبال می‌کشد و چه بسا آن اعتقادات تلفیقی باستانی، تا عصر حاضر هم دوام آورده باشد (مانند عناوین اقتباسی و انیرانی که به بانو و بی‌بی ترجمه شده‌است، نک: Boyce 1991: 3/245-246). اگر شاعری صرفاً از روی یک بت یا یک تعداد از بت‌های خاص، شعری گفته باشد، همان بتان در دیگر مکان‌ها می‌توانند به اشکال دیگری باشند. حتی تندیس‌های یک محل خاص هم مشروط بر آنکه بنیاد اعتقادی واحدی در ساخت آنها دخیل نباشد، یعنی به مقام یک بت نرسد، بالقوه ممکن است تفاوت‌های فاحشی باهم داشته باشند. وقتی گفتهٔ باستان‌شناسان را نمی‌پذیریم و تمایزات موجود را — که گاه تشابهات عمیق‌اند — نمی‌توانیم به باوری واحد مرتبط بدانیم، نشانهٔ آن است که در پس تندیسک‌ها به دنبال یافتن اعتقاداتی مشترک در ریزترین جزئیات هستیم؛ اعتقادات مشترک، تصورات

مشترک را می‌سازند و آن تصورات مشترک آثار مشابه را. اگر نباید از آیین‌های، یا برجستگی اندام خاصی که در یشت او هم آمده، به ناهید رسید، پس چرا باید از توصیفی شاعرانه به یک بت رسید؟ (نک: Boyce 1991: 3/187).

پاسخ به پرسش بالا آن است که در هیچ‌جای دیگری در ادب ودایی و اوستایی، چنین جزئیات دقیقی از رخت و لباس و زیورآلات ایزد و ایزدبانویی نیامده‌است و اقتباس شاعر از تندیس به نظر حتمی و محرز می‌آید (پاسخ بالا از مالاندرا انتخاب گردید؛ نک: Malandra 1983: 118).

از پیکرنگاری مرتبط با آیین ناهید در دوره هخامنشی شواهد مسلمی در دست نیست، اما از آنجاکه این آیین با ایشتر پیوند یافته بوده‌است، می‌توان انتظار داشت که شکل و شمایل تندیس ناهید، این زمان شبیه به الگوی بابلی، یعنی ایشتر ترسیم شده باشد. تصویری شبیه ایشتر بر روی یک مهر در آسیای صغیر، متعلق به سده چهارم میلادی یافت شده است که آن با توصیف ناهید در یشت پنجم خیلی خوب همخوانی دارد (Boyce 1991: 3/227).

با این وصف، این امکان قویاً هست که توصیف ناهید، وصفی خاص باشد؛ چراکه آبخوری غیر از فرهنگ‌های هندوایرانی و نیز هندواروپایی دارد. آنچه که از بویس نقل شد، همه آن چیزی است که استدلال محققان بر آن متکی بوده‌است؛ به عبارتی، فقط نقش یک مهر سده چهارمی با توصیف ناهید در یشت پنجم سنخیت دارد. نکته اینجاست که تندیسک‌های شرق نیز چنان‌که در بالا دیدیم، گاه تشابه بسیار عمیقی با توصیف ناهید در یشت او داشتند. گذشته از این، البسه ایشتر با اناهیتا همسان نیست؛ به همین دلیل باید به دنبال الهه‌های پوشیده دیگری هم بود (Malandra 1983: 118ff.). دیگر اینکه ظاهراً معابدی از همان اوایل سده چهارم قبل از میلاد در ایران برپا شده بوده‌است؛ پرستشگاه‌هایی که آنها را — چه آشکده و چه بتخانه — با عناوین متفاوتی، از جمله چیزی شبیه «در مهر» یا *mithradāna** «جایگاه میثره» می‌خوانده‌اند. به هر طریق، در گذر زمان این عنوان اخیر مشهورتر گشت و به زبان افتاد، به طوری که هر پرستشگاه زردشتی‌ای را اعم از شمایل‌خانه یا آشکده، میثردانه می‌گفتند (Boyce 1996: 21-22). ایرانیان در برخی از این معابد که «جایگاه» ایزدی بوده، لابد بت می‌پرستیده‌اند و آن بت، قاعدتاً در نظر معتقدان، یک بت انیرانی بین‌النهرینی یا بومی این سرزمین نبوده‌است، بلکه آنها را با هر خاستگاهی که

داشته‌اند، بتان دین خویش می‌دانسته‌اند. یکی از این بتان، طبق گزارش بروسوس ناهید بوده‌است؛ که در آن اختلافی نیست. اما اگر تنها شمایل ناهید در این معابد برپا می‌بود، آنها را به نام مهر نمی‌خواندند و عنوانی معادل «در مهر» بر آن نمی‌گذاشتند. پس می‌توان گفت بت مهر هم در آنجا ستایش می‌شده‌است، و البته بت تیشتر و بهرام و اشی و دیگر ایزدان را هم می‌توان به این فهرست افزود. با این وصف باید در باقی یشت‌های کهن و حتی یشت‌های متأخرتر مانند بهرام‌یشت، نشانی از توصیفی همچون توصیف اناهیتا هویدا می‌بود و شاعران آن یشت‌ها می‌بایست در بت‌های ایزدان غور می‌کردند و تصور خود را از تصویر دریافت می‌داشتند؛ کسی آنان را مقید نکرده بود که تنها به بت ناهید خیره شوند و از باقی چشم بگردانند. بعدها، که با به محاق رفتن یونانی مآبی تمایل به شمایل‌شکنی در اواخر عصر اشکانی اوج گرفت، در میان شکستگان، بت ناهید هم بود. پس قاعدتاً از دیرباز بت‌های پرشماری از ایزدان بسیار در معابد مسکن داشته، و بت ناهید هم در این میان به سرنوشت هم‌قطاران گرفتار آمده و سرنگون شده‌است (Boyce 1989).

نشانه‌هایی هست مبنی بر آنکه برخی قسمت‌های یشت مخصوص ناهید، از سرودی دیگر که در ستایش ایزد و ایزدبانویی غیر از ناهید بوده، اخذ گردیده‌است. محتمل است که آن ایزدبانو اشی باشد. همچنین، می‌توان گفت در جاهایی، برداشت از یشت مخصوص ایزدی مذکر، با توصیفاتی با جنس دستوری مذکر نمایان است، اما نام خاص‌اش در اوستای موجود نیست. با این حال، می‌توان گفت که آن ایزد، *وَرَوَنَه، اهورایی با لقب شناخته‌شدهٔ آپام‌نپات بوده‌است. البته این موارد، محدود هستند و کلیت یشت پنجم، ویژهٔ ستایش ناهید است (Boyce 1975: 1/73). در صورتی که این اقتباس را بپذیریم، آنگاه ممکن است توصیف خاص (به نظر محققان) ناهید، برداشتی از سرود ایزدبانویی ایرانی یا انیرانی باشد؛ مثلاً اناهیتی، ایشتر یا هر ستودهٔ دیگری. این احتمال گرچه مورد تأیید نویسندهٔ مقاله حاضر نیست، اما لاقلاً قواعد منطق را رعایت کرده، و در نتیجه مشخصات یک قضیهٔ منطقی را دارد؛ صحت چنین قضیه‌ای قابل رد و اثبات است. به عبارتی، می‌توان صدق این قضیه را آزمود که آیا مطابق با واقع هست یا نه، اما اینکه تصویر مقدم بر تصور باشد و مجسمه مقدم

بر تجسم، اصلاً قابل مطرح کردن نیست که بتوان بر سر آن بحث کرد. البته باید در نظر داشت که مراد از تقدم تصور بر تصویر، صرفاً تقدم ذهنیات بر آثار بصری نیست. تصویر خود می‌تواند در ذهن شکل بگیرد، اما بازهم تصور ذهنی آن پدیده، مقدم است بر تصویر ذهنی آن؛ مانند تصویر فرشتگان با کیفیاتی که در اذهان ملت‌ها تفاوت‌هایی دارد. این تصویر و تصاویر بسیار دیگر از همین نوع، مولود تصویری است که باورهای آن ملت آن را شکل بخشیده است. با همین قسم از تصورات است که ایزدبانو در رودبارها و در کاخ‌های باشکوه مسکن دارد (Ibidem)، حال چرا باید اسکان او را در بتخانه‌ها فقط به بندهای پایانی نسبت داد؟ از بند ۱۰۱ این راه هم می‌شود برداشت کرد که بت ناهید در معابد واقع در کنار رودها و دریاچه‌ها برپا بوده و می‌توان این را نیز اقتباسی از فرهنگ منطقه دانست؛ مردمانی که معبدشان گنبد آسمان نبوده است.

در پایان، نویسنده این مقاله، نظر دارمستتر را تنها با یک اختلاف می‌پذیرد: «بی‌گمان شاعر، ایزدبانو را دیده و او را توصیف کرده است»؛ نه اینکه تندیس او را دیده باشد، خودش را دیده است. مردمانی که رب‌النوعی را می‌پرستند، هم صدای روح نوازش را می‌شنوند و هم حضورش را به گرمی حس می‌کنند و او را می‌بینند. حتی گاه آب از دست او می‌ستانند و شفاعت می‌گیرند. در واقع، در اینجا تصویر ذهنی، مخلوق تصور آن پدیده است؛ درست مانند ماجرای شیرین‌خانم و اهل آبادی در کتاب بویس (نک: Boyce 1977: 88):

او (= شیرین‌خانم) تعریف می‌کرد که چطور در سحرگاه یک روزی، درحالی که بیدار بوده ولی در رختخوابش دراز کشیده، یک حضرت سبیل‌کلفتی با آئینه‌ای در زیر بغل بر او وارد شده است. آن حضرت خود را «شاه فریدون»، به گویش شیرین‌خانم «شاه پَردون» معرفی می‌کند و می‌گوید قصد دارد به خانه خودش برود و از شیرین می‌خواهد دنبالش بیاید. شیرین هم برخاست و چنان کرد. آن بزرگوار در پیش می‌رفت و او در پس تا اینکه به زیارتگاه رسید و داخل شد. شیرین هم بعد از او داخل رفت و دید که آن مکان، خالی خالی است، اما مملو است از عطر و بوی خوش. شیرین خانم معجزه پیش آمده را فاش ساخت و همه جا را پُر کرد و اهل آبادی هم پذیرفتند و تصدیق کردند (البته بعضی‌ها سوءظن داشتند). ... تا آنجاکه ستایشگران پس از این واقعه به محض ورود بدان مکان، ذکر «یا شاه پَردون!» را بر زبان می‌آوردند.

منابع

- زرشناس، زهره، ۱۳۸۳، «تداوم سنتی کهن در میان اقوام ایرانی»، فرهنگ، س ۱۷، ش ۳ و ۴، ص ۵۹-۷۴.
مولایی، چنگیز، ۱۳۹۲، آبان‌یشت (سرود اوستایی در ستایش اردوی سور اناهید)، تهران.
- Bier, C., 1989, "Anāhīd, iv. Anāhītā in the Arts", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid#pt2>
- Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden.
———, 1977, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford.
———, 1979, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, London.
———, 1982a, "Ābān Yašt", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/aban-yast>
———, 1982b, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden.
———, 1989, "Anāhīd, i. Ardwīsūr Anāhīd", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid#pt2>
———, 1991, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, Leiden.
———, 1996, "On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism", *BSOAS*, vol. 59, no. 1, pp. 11-28.
- Chaumont, M.L., 1989, "Anāhīd, iii. The Cult and Its Diffusion", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid#pt2>
- Darmesteter, J., 1892, *Le Zend-Avesta*, vol. 2, Paris.
- Malandra, M., 1983, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis.

