

تدابیر روحانیان زردشتی برای مقابله با تغییر دین به‌دینان (از سقوط شاهنشاهی ساسانی تا پایان سده چهارم هجری)

روزبه زرین‌کوب*

علی یزدانی‌راد**

چکیده

پژوهش حاضر با تکیه بر اسناد و متون تاریخی؛ به‌ویژه متون زردشتی که عمدتاً در سده سوم و چهارم هجری تدوین شده و صیغه دینی دارند، به بررسی تدابیری می‌پردازد که روحانیت زردشتی پس از سقوط شاهنشاهی ساسانی، برای حفظ و بقای جامعه زردشتی و ممانعت از تغییر دین روزافزون به‌دینان اندیشیدند. این تدابیر راه، که مبتنی بر سنت‌های کهن بودند، می‌توان به چهار دسته اصلی تقسیم کرد:

(الف) مجازات و فشارهای اقتصادی؛

(ب) مشوق‌های اقتصادی؛

(ج) انزوای خودخواسته؛

(د) ترویج ادبیات نجات‌بخشی.

هیچ‌یک از این تدابیر مانع از گروش روزافزون زردشتیان به اسلام نشد؛ ضمن این‌که گاه این تدابیر نتیجه معکوس داشت و عملاً منجر به تشدید فشارهای وارده بر به‌دینان شد، به‌ویژه هنگامی که اسلام در ایران کاملاً تثبیت شد و زردشتیان در اقلیت قرار گرفتند، و سرعت گروش به‌دینان به اسلام افزایش یافت. ادبیات نجات‌بخشی، که برآمده از شرایط دشوار زردشتیان در روزگاری بود به‌صورت اقلیتی کوچک در دل جامعه بزرگ اسلامی می‌زیستند، تنها عاملی بود که امید را در دل اندک زردشتیان باقی‌مانده روشن نگاه می‌داشت و ایشان را به پایداری بر به‌دینی ترغیب می‌کرد.

* استادیار دانشگاه تهران rzarrinkoob@hotmail.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) mehr_padin@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها: اسلام، به‌دینان، روحانیان زردشتی، انزوا، پاک و نجس، پیشگویی، نجات‌بخشی.

مقدمه

با ورود مسلمانان به ایران و تثبیت و تکمیل سلطه آنان، روند گروش به‌دینان به اسلام، که با انگیزه‌های مختلفی صورت می‌گرفت، آغاز شد و سرعت روزافزون گرفت. روحانیت زردشتی که متوجه شرایط جدید شده بود و آینده دین زردشتی و، به تبع آن، آینده خویش را در خطر می‌دید قاعداً کوشید تا بر مبنای احیا یا تقویت سنت‌ها و احکام دینی مهجور و ابداع فتاوی و احکام جدید متناسب با شرایط روز تدابیری بیندیشد تا مانع از تغییر دین به‌دینان به اسلام شود یا لاقلاً از سرعت روزافزون گروش به اسلام بکاهد. این تدابیر را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

یکی، بهره‌گیری از ابزار مجازات و زیر فشار گذاشتن مرتدان است؛ دیگری، استفاده از مشوق‌های اقتصادی، خصوصاً برای زردشتیان فقیر و نیازمند، است، سه دیگر، کوشش برای پدیدآوردن سدی میان مسلمانان و زردشتیان، با اعمال احکام انزواجویانه است، و چهارم، ترویج ادبیات نجات‌بخشی با هدف تشویق به‌دینان به پایداری در برابر سختی‌ها و استواری بر به‌دینی، به امید رستگاری قریب‌الوقوع است. در این مقاله، ضمن توضیح و بازکردن تدابیر یادشده و ردیابی آن‌ها در متون زردشتی و گاه غیر زردشتی، که البته تأکید بر متون زردشتی است که عموماً در سده‌های سوم و چهارم هجری نگاشته شده‌اند، کوشش می‌شود تا میزان مؤثر بودن این تدابیر و اصولاً پیامدهای این تدابیر که گاه نتیجه معکوس داشتند بررسی شود. گفتنی است که محدوده زمانی پژوهش حاضر از سقوط ساسانیان و ورود اسلام به ایران تا پایان سده چهارم هجری است. گزینش این محدوده با عنایت به این موضوع صورت گرفته که تا پایان سده چهارم هجری، اسلام در شهرهای ایران و کانون‌های حیات فکری روحانیان زردشتی، کاملاً تثبیت و مسلط شد (← چوکسی، ۱۳۸۱: ۱۳۱-۱۳۳) و دیگر از کوشش‌ها و چاره‌جویی‌های فعالانه روحانیان زردشتی، آن‌گونه که در آثار زردشتی سده سوم و چهارم هجری دیده می‌شود، کمتر نشانی می‌توان یافت. البته برای روشن‌شدن بیشتر مطالب، گاه از منابع و اشارات خارج از این محدوده زمانی نیز استفاده می‌شود؛ برای نمونه، نامه‌هایی که میان پارسیان هند و زردشتیان ایران از سال ۸۵۷ق به بعد، مبادله شده است. همچنین باید یادآور شد که تاکنون هیچ

پژوهش مستقلی در این باره صورت نیافته است؛ البته برخی از محققان پراکنده و گذرا به این موضوع پرداخته‌اند که شاخص‌ترین آن‌ها چوکسی؛ کتاب ستیز و سازش است.

۱. مجازات و زیر فشار گذاشتن مرتدان

۱.۱ مرگ‌ارزانی مرتد

روحانیان زردشتی از همان روزگار پیش از اسلام، احکامی برای جلوگیری از تغییر دین زردشتیان و زیر فشار گذاشتن مرتدان، تدوین کرده بودند که خصوصاً در دوره ساسانی و در مواجهه با زردشتیانی که به مسیحیت می‌گرویدند، به شدت اعمال می‌شد. البته، درباره شدت این احکام و نحوه مجازات مرتدان، میان روحانیان زردشتی اختلاف‌نظرهایی بوده است و عموماً مجازات و احکام مزبور از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر و با توجه به شرایط تغییر می‌یافت. شدیدترین فتوی مرگ‌ارزانی مرتد بوده است:

کسی که از دینی که بدان مُقر است، به دین دیگر رود، مرگ‌ارزان است، زیرا دین به‌دینی را همی رها بکند تا دین بدتر همی گیرد. به سبب گرفتن دین بدتر، مرگ‌ارزان همی شوند؛ چه، آن دینی است که از راه ارث بدو رسیده است، پس خود بدان گناهکار نیست و امروز که یکی دیگر گیرد، بدان گناهکار باشد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: فصل ۷/ بند ۲-۳).

ولی برخی روحانیان معتقد بودند که مرتد بلافاصله مرگ‌ارزان نیست، بلکه مرتکب گناه تناپل شده و تنها در صورتی مرگ‌ارزان می‌شود که پس از گذشت یک‌سال، همچنان در ارتداد خود باقی بماند. انعکاس این اختلاف‌نظر در نامه تنسر، ضمن ذکر خدمات اردشیر ساسانی، دیده می‌شود:

در روزگار پیشین، هر که از دین برگشتی، حالاً عاجلاً قتل و سیاست فرمودندی. شهنشاه فرمود که چنین کس را به حبس بازدارند و علماً مدت یک‌سال به هروقت او را خوانند و نصیحت کنند و ادله بر او عرض دارند و شُبّه را زایل گردانند. اگر به توبه و انابت و استغفار بازآید، خلاص دهند، و اگر اصرار و استکبار او را بر استبدار دارد، بعد از آن قتل فرمایند (نامه تنسر به گشنسب، ۱۳۵۴: ۶۲).

به‌هرحال، اجرای چنین مجازات شدیدی حتی در عهد ساسانی، که دستگاه دینی زردشتی به اوج اقتدار رسیده بود، پدیده‌ای نادر بود و جز در مواقعی که حیثیت شاهنشاهی و دین رسمی آن در خطر جدی بود، این مجازات جنبه عملی به خود نمی‌گرفت؛ و در این موارد نیز لازم بود تا دادگاه‌هایی عالی بدین گناهان رسیدگی و تنها پس از طی مراحل

مربوط، حکم کنند؛ مثلاً در زمان یزدگرد دوم، موبدی که به سبب دانش و تبحرش در امر دین «همگ‌دین» لقب داشت و زمانی در کار تعقیب و آزار نصارای ارمنستان بود مسیحی می‌شود. چون خبر به شاهنشاه می‌رسد، پادشاه که آبروی دین را در خطر می‌بیند، تدبیری می‌اندیشد تا به جای طرح ارتداد، آن روحانی بلندمرتبه به خیانت به شاه محکوم شود و به این اتهام گرفتار و به مرگ محکوم شود (← کریستنسن، ۱۳۸۵: ۲۲۵ به نقل از الیزه).

درحالی که در عهد ساسانی هلاک‌ساختن مرتدان به ندرت رخ می‌داد، مطمئناً اجرای این حکم در روزگار اسلامی و درباره افرادی که از به‌دینی دست کشیده و اسلام را برگزیده بودند، اساساً عملی نبود؛ زیرا تصور این که امرای اسلامی تازه‌مسلمانان را به حال خود رها سازند تا به دست هم‌دینان پیشینشان هلاک شوند، امکان‌ناپذیر است؛ بنابراین، بسیاری از این قبیل احکام و مجازات‌های شدید، در حاکمیت اسلامی حالت اجرایی خود را از دست می‌دهند و بیشتر نمایانگر درجه گناه‌اند تا مجازاتی که لزوماً باید اعمال شوند. البته مواردی هست که زردشتیان تازه‌مسلمانان را ریاکارانی معرفی می‌کنند که اسلامشان دروغین و صرفاً برای گریز از پرداخت جزیه است و بدین ترتیب، امرای مسلمان را، که ترجیح می‌دادند ایشان زردشتی بمانند و جزیه بدهند، علیه نومسلمانان تحریک می‌کردند و گاه آن‌ها را تا هلاکت پیش می‌بردند (← نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۲-۸۳) نرشخی حکایت کشته‌شدن نومسلمانان بخارا را، به تحریک طغشاده - حاکم بومی بخارا که «در سر کافر بود» - و به اتهام ریاکاری و به قصد فرار از مالیات، ذکر کرده است؛ و این در حالی بود که به قول نویسنده، آن‌ها که از این کشتار نجات یافتند، همچنان بر اسلام خود پابرجا ماندند).

البته واقعیت این است که بخشی از به‌دینان صرفاً برای گریز و رهایی از فشارهای اقتصادی و اجتماعی، اظهار مسلمانی می‌کردند و آمادگی آن را داشتند تا در اولین فرصت همان به‌دینی را دنبال کنند. بنابراین، لازم بود تا روحانیت زردشتی برای این مسئله چاره‌ای بیندیشد و دست از سخت‌گیری‌های خود بردارد و شرایط را برای بازگشت این دسته از مرتدان به جامعه به‌دینی تسهیل کند؛ لذا، احکامی صادر شد که به مرتدان اجازه می‌داد در هر زمانی از زندگی خود، پرستش‌هورامزدا را دوباره آغاز کنند مرتدی که خواهان ورود دوباره به دین زردشتی بود صرفاً لازم بود تا وردی دینی موسوم به «فروَرنه» را از بر بخواند و آیین تطهیر را از سر بگذراند و سپس مجدداً کمر بند مقدس را به دور کمرش ببندد (چوکسی، ۱۳۸۱: ۱۱۲؛ ← روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ۲/۳۸۷).

فقه‌های مسلمان نیز با صدور حکم واجب‌القتل بودن مرتدان (بر گرفته از فقه زردشتی؟)، یا

ضرورت بازگشت دوباره آن‌ها به اسلام با این مسئله به مقابله پرداختند. لذا، اگر برخی از نومسلمانان قصد بازگشت به اعتقادات پیشین خود را داشتند، این کار را بدون اطلاع مسلمانان و گاه بدون هیچ نشانه آشکاری انجام می‌دادند و ناگزیر مجبور به نادیده گرفتن برخی از آیین‌ها و سنت‌های زردشتی، از قبیل گُستی‌بستن، بودند که از قضا از ضروریات دین زردشتی بود. ضمن این‌که تدفین آن‌ها، که قاعدتاً به دست مسلمانان صورت می‌گرفت، نیز مشکل‌ساز بود، زیرا قطعاً در چنین شرایطی، به‌دینان قادر نبودند جسد او را، که از دید جامعه اسلامی، مسلمان بود، تحویل بگیرند و به شیوه مقبول در دین زردشتی و با برگزاری آیین‌های مربوط در دخمه‌گذارند؛ موضوعی که مسائل جدیدی را در فقه زردشتی مطرح کرد و روحانیان زردشتی را وادار ساخت تا انعطاف‌پذیرتر با این قضایا برخورد کنند. پرسش و پاسخی در روایت آذرفرنبغ، به‌خوبی گویای این مسائل جدید است:

پرسش: مردی که گُستی را باز کند و در طول سال توبه کند و از بیم تن نتواند گُستی ببندد، اما پس از آن گناه کم کند و در دیگر کار و کرفه کوشا باشد و خویوده کند و دیگر کار و کرفه هرچه بتواند کند، آن کار و کرفه از آن وی باشد یا نه؟ و چون بمیرد، اگر آن نسای او را به زور به آب و آتش^۲ ببرند، آنگاه حکمش چیست؟

پاسخ: کار و کرفه‌ای که می‌کند، [از آن وی] باشد، ولی گناه بی‌گُستی راه رفتن بر ذمه‌اش است؛ و اگر او را نشویند و دفن نکنند و هنگامی که بمیرد، توبه‌کار باشد، او را پادافره سه‌شبه کنند و به دوزخ نکنند، و اگر او را بشویند و دفن کنند، هست کسی که گفت که در گناهکاری است، و گناه به خاطر ناتوانی او باز نمی‌ایستد؛ هست کسی که گفت که توبه‌کار است. من چنین می‌دانم که چون مرگ‌ارزان است، پس از مرگ گناه بر ذمه‌اش است؛ اما اگر با پیغام به کسی گفت که اگر مرا بشویند و دفن کنند، با پیغام به سهم من (از جانب من) پیش دستوران توبه کن، و اگر آن‌کس بدین‌گونه با پیغام به سهم او توبه کند، توبه درست است و باید پس از سه‌شبه برایش ستوش به جای آورند و برایش چندان‌که می‌توانند کار و کرفه دیگر کنند (روایت آذرفرنبغ، ۱۳۸۴: پرسش و پاسخ ۵۲). راجع به آیین‌های «سه‌شبه» و «ستوش» و دیگر آیین‌های پس از مرگ، ← (Modi, 1922: 51-77).

۲.۱ فشارهای اقتصادی

در کل، روحانیان زردشتی روزگار اسلامی ناچار بودند تا احکام عملی‌تر و مجازات‌های سبک‌تری را، که قدرت اجرایشان را داشتند، درباره مرتدان نومسلمان تدبیر کنند. از جمله آن‌ها محروم‌ساختن مرتدان از میراث و نیز مصادره اموال و دارایی ایشان بود که در متون

فقهی زردشتی، از مورد اخیر با عنوان قانون «انسان‌های بدوی» (Paoiryāi dāmanam) یاد می‌شود. بر اساس این قانون، اگر کسی به‌دینی را گذاشته و «اک‌دینی» را برگزیند، سایر به‌دینان مجاز به تصرف اموال و دارایی او بودند و «از میان زردشتیان، هرکسی که زودتر از دیگران به آن اموال دست می‌یافت، آن اموال متعلق به وی خواهد شد» (روایت امید/شوهیشتان، ۱۳۷۶، پاسخ ۴، بند ۵، هیربدستان نیز اشاراتی درباره مجازبودن دزدی از اک‌دینان دارد؛ The Hērbedestān, 1992: 12.4). به همین ترتیب، مرتد از میراث دودمان زردشتی خود کاملاً محروم می‌شد: «اگر پسر اک‌دین در همان اک‌دینی باقی بماند و طی یک‌سال، انصراف خود را اعلام ننماید، هیچ‌گونه حقی از مایملک فامیلی نخواهد داشت» (روایت امید/شوهیشتان، ۱۳۷۶، پاسخ ۴، بند ۷) حکایتی در «نامه اعمال شهیدان»، مؤید اعمال محرومیت اخیر در عهد ساسانی است که بر اساس آن، پس از مرگ «شهرین» (از دودمان مهران) پسرش «گشن‌یزداد» که مسیحی شده بود، از میراث پدری محروم شد و عموی او، خویشان را مالک قانونی اموال برادر شناخت (← کریستنسن، ۱۳۸۵: ۲۲۹ - ۲۳۰).

حتی اجرای چنین مجازات‌های نسبتاً سبک نیز با ممانعت‌هایی روبه‌رو بوده است. البته ممکن است که در اوایل ورود اسلام به ایران که جامعه زردشتی از اکثریت مطلق برخوردار بود و احتمالاً مفاد پیمان‌هایی که با مسلمانان داشت، به ایشان اختیارات لازم را برای اعمال این محرومیت‌ها می‌داد، کمابیش این محرومیت‌ها و مجازات‌ها قابلیت اجرا داشت،^۳ اما هرچه اسلام در ایران پابرجاتر می‌شد، اجرای این احکام دشوارتر و بر همین اساس مقاومت تازه‌مسلمانان که از پشتوانه حکومتی برخوردار بودند، شدیدتر می‌شد؛ به همین سبب، امید اشوهیشتان پس از ذکر قانون انسان‌های بدوی، ادامه می‌دهد که «در عصر ما اجرای این قانون بسیار دشوار است» (روایت امید/شوهیشتان، ۱۳۷۶، پاسخ ۴، بند ۶)، و لذا، «اگر امکان انجام این عمل میسر نبود و هیچ‌کس نتوانست اموال آن اک‌دین را به نفع خویش تصاحب نماید، در آن صورت چاره‌ای نیست و اموال در دست اک‌دین باقی خواهد ماند. بنابراین، نهایت توجه را باید داشت که هرگاه قرار بود این عمل مجری گردد، باید به طرز عاقلانه و دور از هرگونه خطر و بی‌احتیاطی انجام گیرد» (همان: بند ۸).

مقاومت‌ها و تلاش‌های تازه‌مسلمانان، که با کاهش جمعیت و اقتدار زردشتیان، همراه شده بود در نهایت نه تنها اعمال این محرومیت‌ها را متفی ساخت، بلکه در یک واکنش متقابل کارگزاران و فقهای مسلمان را به صدور حکمی واداشت که بر مبنای آن، هرکس اسلام بیاورد، وارث همه اموال و دارایی خانواده غیر مسلمان خود می‌شود؛^۴ و بدین ترتیب،

محرومیتی که مانع از اسلام آوردن بسیاری از زردشتیان می‌شد، جایش را به مزیتی داد که در افزایش گرایش به اسلام، تأثیر به‌سزایی داشت به‌ویژه در میان زردشتیانی که با خانواده یا جامعه خود دچار مشکل می‌شدند.

۳.۱ فشارهای خانوادگی

اگر یکی از اعضای خانواده‌ای زردشتی، اعم از پدر یا مادر، برادر یا خواهر یا شوهر، مسلمان می‌شد و جامعه زردشتیان را ترک می‌کرد، موقعیت اجتماعی و حقوقی آن خانواده تضعیف می‌شد؛ مثلاً زنی که پدر یا شوهر یا برادرش به مسلمانان پیوسته بود، بر طبق فتوای دسته‌ای از روحانیان زردشتی، فقط می‌توانست همسر فرعی (= اوسرائین) مرد زردشتی دیگری باشد و نه همسر اصلی (= پادشاه‌زن)؛ بدیهی است که چنین زنی بر فرزندان حاصل از این ازدواج اختیار چندانی نداشت (← *روایت آذر فرنیغ*، همان، پرسش و پاسخ ۲). این احکام که دشواری‌هایی را برای مرتد و خانواده او فراهم می‌ساخت، با این هدف صادر شده بودند تا از یک‌طرف، از حس خانواده‌دوستی همچون عامل بازدارنده ارتداد استفاده کنند و از طرف دیگر، خانواده را وادار سازند تا حتی الامکان از اعضای خود مراقبت کامل به عمل بیاورد تا مبادا یکی از ایشان از به‌دینی بازگردد. بنابراین، بخشی از رساله‌های زردشتی، صرف پاسخ‌دادن به مسائلی می‌شود که منشأ آن‌ها، همین تمهید استفاده از ابزار خانواده برای ممانعت از تغییر دین اعضای آن بود (← *روایت آذر فرنیغ*، همان، پرسش و پاسخ‌های ۲-۴) ضمن این‌که این تمهید، دامنه مسئولیت روحانیان زردشتی را افزایش می‌داد و وظیفه تعیین سرپرست یا سرپرستی کسانی را که سالارشان مسلمانان اختیار کرده بود، برعهده ایشان قرار می‌داد (← همان: پرسش و پاسخ ۳).

درنهایت این تدبیر نیز نتیجه عکس داد؛ انزوای اجتماعی ناشی از ارتداد یکی از اعضای خانواده، به‌ویژه اعضای مذکر و سالار خانواده، سایر اعضای خانواده و خصوصاً زنان و کودکان را به ترک جامعه اصلی و پیوستن به جامعه اسلامی ترغیب می‌کرد.

۲. مشوق‌های اقتصادی؛ یاری‌دادن به نیازمندان زردشتی

واقعیت این است که فشارهای اقتصادی، که خصوصاً از محل تحمیل جزیه بر زردشتیان وارد می‌شد، از جمله عوامل اصلی گرایش زردشتیان به اسلام بود که به‌ویژه در فقرای زردشتی تأثیر داشت. روحانیان زردشتی متوجه این مسئله شدند و کوشیدند تا فرهنگ

دستگیری از هم‌دینان فقیر را نهادینه سازند؛ بدین منظور، اولاً، بر مسئولیت توانگران بر یاری‌رساندن به نیازمندان تأکید شد و ثانیاً، از رادی و بخشش یا بزرگ‌ترین کرفه‌ها تمجید شد:

و هیچ نیکی کردن بهتر از آن نیست که چون به‌دینی را کاری سخت پیش آید که روان وی بخواهد شدن، مر تُرا باید آنچه دسترس باشدت یاری دهی تا از آن آستانه بیرون آید و «نگذاری که او دین بگذارد» و چون بعد از آن تا او بر دین باشد و هر کار و کرفه که او کند و فرزندان او، همچنین باشد که به دست خویش کرده باشد. و هم از جهت «گزیت» نیز درمانده باشد، یاری‌دادن فریضه است تا آن‌کس را خلاص دهند و بر جای خود بماند و او را ثوابی حاصل آید (صد در نثر، ۱۹۰۹، در ۶۰). به همین سبب، متون زردشتی بارها درباره اهمیت رادی و رستگاری رادمردان قلمفرسایی می‌کنند و رادی و رادمرد را می‌ستایند (← صد در نثر، ۱۹۰۹، در ۲۰ و ۷۹؛ صد در بندهش، ۱۹۰۹، در ۷۴، بند ۱۵-۱۷). نکته‌ای کلیدی که نشان می‌دهد توصیه به رادی و سخاوت فقط راهکاری برای جلوگیری از تغییر دین زردشتیان فقیر است تأکید متون زردشتی بر این موضوع است که فقط بهان و ارزانیان، مستحق بهره‌مندشدن از رادی و سخاوت توانگران هستند؛ به عبارتی دیگر، نفس رادی ارزشمند نیست، بلکه آن رادی کرفه است که در خدمت دین زردشتی باشد والا گناه محسوب می‌شود (← صد در نثر، ۱۹۰۹، در ۲۹ و نیز در ۲۰، بند ۳). مقصود از ارزانیان در متون زردشتی، نه عموم نیازمندان، بلکه صرفاً به‌دینان نیکوکاری هستند که زیر فشار مالی قرار دارند. از جمله این ارزانیان روحانیان زردشتی فقیرند که بیش از سایر ارزانیان مستحق یاری و سخاوت توانگران هستند؛ زیرا روحانیت، ستون دین و ارتداد آن‌ها، بزرگ‌ترین ضربه به دین است (درباره اهمیت دستگیری از روحانیان نیازمند، ← روایت امید/شوهیستان، ۱۳۷۶، پاسخ ۱۷، بند ۱۰).

گفتنی است که تدبیر یاری به نیازمندان زردشتی می‌تواند منشأ ساسانی داشته و یکی از پیامدهای جنبش مزدکیان باشد. در واقع، انوشیروان که علت ترویج سریع افکار برابری‌گرای مزدک در میان توده فقیر را تشخیص داده بود، کوشید تا با دستگیری از فقرا و ابداع قوانینی به نفع ایشان، ریشه فتنه را بخشکاند. مینوی خرد نیز وظیفه دستگیری از فقرا را برعهده «حکمران نیک» می‌داند که موظف است «درویشان را یآوری و حمایت کند» و «از خواسته‌ای که دارد، بهره‌ایزدان و ارزانیان و نیکوکرداران و درویشان را ببخشد» (مینوی خرد، ۱۳۸۰، فصل ۱۴/ بند ۱۲-۲۷). اما روحانیان زردشتی عهد اسلامی که امیدی به حکومت نداشتند، این تدبیر را بسط دادند و آن را برعهده توانگران جامعه زردشتی نهادند.

۳. انزوای خودخواسته

از تدابیری که روحانیت زردشتی برای جلوگیری از نفوذ اسلام در میان به‌دینان اندیشید، کشیدن دیوار جدایی میان زردشتیان و مسلمانان بود. این تدبیر، که روشی کاملاً دفاعی بود، از طریق تفسیر دوباره احکام کهن و ابداع احکام نو که هرچه بیشتر زردشتیان را به انزوا می‌کشید، صورت گرفت. اما این تدبیر نه تنها مُثمر ثمر واقع نشد، بلکه به سبب دشواری‌هایی که برای به‌دینان موجب می‌شد، در عمل بسیاری از ایشان را به جدایی از جامعه زردشتی ترغیب می‌کرد؛ همچنین، بسیاری از این احکام حساسیت مسلمانان را برانگیخت و در نهایت، هنگامی که مسلمانان اکثریت مطلق را به‌دست آوردند و به‌دینان تبدیل به اقلیتی کم‌اهمیت شدند، همین احکام علیه خود آن‌ها به‌کار رفت و فشار مضاعفی را بدیشان تحمیل کرد. صد در بندهش، سیاست انزواجویی را چنین مطرح و تبیین می‌کند:

۱. اندر دین گوید که با مردم بدنام و بدکردار نباید نشستن و دوستی نباید کردن و از خوردن و گفتن از ایشان دور باید بودن.

۲. چه، دل به‌دینان مانده آینه باشد؛ فروخته [و] پاکیزه، و به کمتر چیزی [که] بدو رسد زنگ بردارد و تبه شود.

۳. و از کوزه‌ای که ایشان آب خورند، و نیم‌خورده ایشان نباید خوردن که این همه آن باشد که دل و هُش را خلل رسد.

۴. و مردم بد که دوست باشند در آن کوشند که تن و روان دروند کنند؛ همچنان خویشتن کنند که دشمنی باشد، در آن کوشند که با تن مردمان زیانی بکنند.

۵. پس، از دوستی و دشمنی ایشان دور باید بودن.

۶. تا توانند کردن از ایشان پرهیز کنید و حلیمی نمایید که ما دوست شمایم تا از نیک و بد ایشان ایمن‌تر باشیم و اکنون همه کاری به‌اندازه می‌باید کردن (صد در بندهش، ۱۹۰۹، در ۳۳، بند ۱-۶).

در این جا به صراحت از به‌دینان خواسته می‌شود از دوستی با مسلمانان پرهیز کنند تا مبدا بر اثر تبلیغاتشان، «دروند» یا مسلمان شوند. البته عبارت پایانی شرایط خطیر زیستن در کشوری اسلامی را متذکر می‌شود و از به‌دینان می‌خواهد که در ابراز دشمنی با مسلمانان یا بدان زیاده‌روی نکنند، بلکه مدعی دوستی با ایشان شوند و بدین ترتیب، در عمل زردشتیان را به دورویی در مواجهه با مسلمانان دعوت می‌کند.

در ادامه همین سیاست انزواجویانه، روحانیان زردشتی بحث نجاست و ناپاکی اک‌دین‌ها

یا مسلمانان را مطرح می‌کنند، که البته تا اندازه‌ای نیز مبتنی بر قواعد و احکام طهارت زردشتی است، و از قضا بسیار پیچیده و دشوار است. از جمله فتاوی زحمت‌آفرین روحانیان، منع کردن زردشتیان از رفتن به گرمابه‌های مسلمانان بود. در واقع، در روایت امید/شوهیستان، مسئله‌ای ذکر می‌شود که آشکارا نشان می‌دهد در زمان تدوین این رساله زردشتی، به دینان می‌توانستند، بدون این که با ممانعت مسلمانان مواجه شوند، از گرمابه‌های آن‌ها استفاده کنند؛ اما در عوض، روحانیان زردشتی با فتاوی دست و پاگیرشان می‌کوشیدند تا رفتن به این گرمابه‌ها را برای به دینان قدغن کنند (← روایت امید/شوهیستان، ۱۳۷۶، پرسش و پاسخ ۱۹، بند ۱-۷).

جالب است که مسلمانان در آغاز با تمسخر به این احکام سخت‌گیرانه زردشتی می‌نگریستند و مثلاً با ریختن آب بر روی به دینان، آن‌ها را دست می‌انداختند (← همان!) ولی با گذشت زمان، آن‌ها نیز از این که زردشتیان ایشان را ناپاک می‌دانستند، تحریک شدند و در واکنش، زردشتیان را نجس قلمداد کردند (← براون، ۱۳۴۴: ۲/ ۴۸۴) و از ورود ایشان به گرمابه‌های مسلمانان جلوگیری کردند. در حالی که قوانین اهل سنت همچنان به مسیحیان و یهودیان اجازه می‌داد که از حمام‌های مسلمانان استفاده کنند. در عین حال، جالب توجه است که ایرانی شیعه مذهب که «در احکام تطهیر و دیگر رسومشان، بیش از سنیان به زردشتیان نزدیک بودند» (بویس، ۱۳۸۱: ۲۰۸) «احتمالاً به پیروی از رویه زردشتیان» (چوکسی، ۱۳۸۱: ۱۵۹) همه نامسلمانان را با عنوان «کافر»، نجس محسوب و روابط خود با ایشان را کاملاً محدود کردند، و حتی از اهل سنت، بدین سبب که کافر را نجس نمی‌دانستند، انتقاد می‌کردند؛ مثلاً در مناظره شیعه و سنی، در دربار فرمانروای گورکانی هند، طرف شیعه، ابوحنیفه را که از پیشوایان و امامان اهل سنت است، متهم می‌کند که «کافر را نجس نشمرده، گفت نجاست معنوی دارد و امثال آن» (کیخسرو اسفندیار بن آذرکیوان، ۱۳۶۲: ۱/ ۲۹۱)؛ لذا، شیعی شدن ایران در عهد صفوی، وضعیت زردشتیان را از حیث محدودیت‌های مرتبط با بحث نجسی ایشان بدتر کرد. گویا از این زمان است که شیعیان ایرانی، زردشتیان را در روزهای بارانی از خروج از خانه‌هایشان، منع کردند تا مبادا پلیدی آن‌ها به سبب آب باران به شیعیان برسد. حتی این ممنوعیت هم در آغاز، محدودیت خودخواسته‌ای بود که ریشه در باورهای زردشتی داشت و زردشتیان برای رعایت طهارت و پاکی آن را به خود تحمیل کرده بودند.^۵

ممنوعیت دیگری که روحانیان زردشتی به به دینان تحمیل کردند، منع آن‌ها از هم‌غذا شدن

با مسلمانان (= جُددینان) و خوردن آب و خوراک در ظروف ایشان بود: «این‌که جهد و کوشش باید از هم‌کاسه [شدن با] جُددینان نباید پرهیزیدن و به کوزه ایشان آب نباید خوردن. و اگر کوزه برنجین یا ارزیزین بود، به پادیاب و آب نباید شستن تا آب خوردن شاید. اگر کوزه سفالین و چوبین بود، البته نشاید» (صد در نثر، ۱۹۰۹: ۳۸). و در همین خصوص، داد و ستد مواد غذایی با مسلمانان، چه در قالب معامله چه احسان به فقرا، ممنوع شد: «گوشت منکران و بددینان را، حتی یک‌بار، خریدن جایز نیست و حتی اگر پنداری که بددین بمیرد، هیچ چیز بدو نباید داد» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: فصل ۱۴/ بند ۷؛ صد در نثر، ۱۹۰۹: ۹۰؛ شایسته ناشایسته، ۱۳۶۹: فصل ۱۵/ بند ۱۰ و ۱۸ و ۲۷، فصل ۲۰/ بند ۱۶؛ روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ۳۸۶/۲). به همین ترتیب، خوردن دست‌پخت مسلمانان، لااقل برخی از غذاها، نیز غدغن شد؛ و از این‌روی، حتی در سال ۱۸۵۷ م، مردی پارسی که همراه با دخترش گوشت دست‌پخت یک مسلمان را خورده بودند تا وقتی تطهیر برش‌نوم را نگذرانند، اجازه نیافتند وارد اماکن عبادی پارسپان شوند (بویس، ۱۳۸۱: ۲۲۷).

مسلمانان در این مورد نیز واکنش نشان دادند و با تنظیم احکام فقهی جدید قواعد زردشتیان را علیه خود ایشان به‌کار بردند که سال‌های بعد، و زمانی که به‌دینان اقلیتی کوچک شده بودند، سبب دشواری‌های بسیاری برای آن‌ها شد. بر اساس این احکام فقهی نو، که عموماً مستند به حدیثی از پیامبر یا بزرگان دین می‌شد، بیشتر غذاهایی که زردشتیان تهیه می‌کردند ناپاک بود و لذا، برای مصرف نامناسب محسوب می‌شد. همچنین خواربار زردشتیان و حتی ظروف غذای ایشان هم نجس به‌شمار می‌آمد. این در حالی بود که مسلمانان، لااقل اهل سنت، چنین محدودیت‌هایی را برای یهودیان و مسیحیان قائل نبودند (چوکسی، ۱۳۸۱: ۱۵۹).

روحانیان حتی دامنه ممنوعیت دادوستد با مسلمانان را به اقلام غیر خوراکی، همچون پوشاک، نیز کشیدند و هرچه بیشتر بر دشواری‌های زیستن زردشتیان در جامعه اسلامی افزودند (برای مثال، ← روایت آذرفرنبغ فرخزادان، ۱۳۸۴، پرسش و پاسخ ۹۱ که ظاهراً به مشکلات روستانشین‌های زردشتی اشاره می‌کند که برای تأمین برخی از اقلام مورد نیاز خود ناچار به مراجعه به شهرهای عمدتاً مسلمان‌نشین بودند).

در عین حال، زردشتیان و پیشوایان دینی ایشان برای این‌که بتوانند تدابیر انزواجویانه فوق‌را اجرا کنند، دو راهکار اساسی را در پیش گرفتند؛ یکی جداکردن سکونتگاه‌های خود از مسلمانان (← نرشخی، ۱۳۶۳: ۴۲-۴۳، پیدایش محله زردشتی‌نشین «کوشک مغان» در

بخارا) و دیگری، که هزینه کمتری داشت، گزینش پوششی مشخص برای زردشتیان بود تا برای همدیگر شناخته و از مسلمانان و دیگران متمایز شوند تا در تنظیم روابط با یکدیگر و دیگران دچار مشکل نشوند. راهکار اخیر، که اصرار در متمایز پوشیدن زردشتیان بود، به‌ویژه در بستن کُستی (= کُستی) یا کمر بند مقدس زردشتیان جلوه می‌یافت که اظهار می‌شد وجه تمایز ایرانی از انبرانی یا به عبارتی دیگر، زردشتی از غیر زردشتی است و نیز نمادی از بندگی هر مزد، و ابزاری است برای پیوند دادن به‌دینان به یکدیگر و بهره‌مند شدن ایشان از کرفته‌های همدیگر (← صد در نشر، ۱۹۰۹، در ۱۰).

اصرار زردشتیان بر کُستی‌بستن و متمایز شدن هم حساسیت غیر زردشتیان را برمی‌انگیخت. به‌همین سبب، ابالیس از این سنت افراطی زردشتیان انتقاد کرد و از موبد زردشتی پرسید «کُستی‌بستن چم چه؟ اگر به کُستی‌بستن کرفته بود، آنگاه خران و شتران و اسپان پیش‌تر به بهشت شوند که شب و روز هفت بار تنگ به اشکم بسته دارند» (ماتیکان گجستگ ابالیس، ۱۳۷۶: ۳۹ - ۴۳).

در این مورد نیز مسلمانان تدبیر زردشتیان را به محدودیتی تحقیرآمیز علیه ایشان تبدیل کردند؛ کارگزاران و فقهای مسلمان مقرر کردند که زردشتیان و غیر مسلمانان مجاز نیستند در لباس و نوع پوشش شبیه مسلمانان باشند، بلکه باید کمر بندی واضح ببندند و لباس‌های مشخصی بپوشند که آن‌ها را متفاوت با مسلمانان نشان دهد (← الیعقوبی، بی‌تا: ۲/ ۴۸۷؛ الطبری، ۹ و ۱۷۱-۱۷۴؛ براون، ۱۳۴۴: ۲/ ۴۸۲ و ۴۷۴)؛ بدین ترتیب، سایر غیر مسلمانان نیز در آتشی که زردشتیان به پا کرده بودند، گرفتار شدند!

محدودیت‌های تحقیرآمیز در پوشش زردشتیان، که ریشه در تدابیر نامناسب خود آن‌ها داشت، سال‌ها ادامه یافت تا این‌که در اوایل عصر پهلوی و با کوشش ارباب کیخسرو شاهرخ، نماینده زردشتیان در مجلس شورای ملی، این محدودیت‌ها رفع شد. جالب این‌جاست که رفع این محدودیت‌ها اعتراض شدید مسلمانان و روحانیان ایشان را در پی داشت که معتقد بودند با این اقدام زردشتیان با مسلمانان مشتبه می‌شوند و دیگر ایشان قادر به انجام تکالیف دینی خود «مثل نجاست و طهارت و ترویج و معاملات و غیره» نیستند! (← امینی، ۱۳۸۰: ۴۲۸، سند شماره ۲۹۳)

۴. تشویق به‌دینان به پایداری در برابر سختی‌ها؛ ادبیات نجات‌بخشی

تشویق به‌دینان به پایداری در برابر سختی‌ها و دشواری‌های زیستن در جامعه اسلامی با

وعدۀ سپری شدن روزهای سخت و رستگاری نهایی ایشان، از دیگر تدابیری است که روحانیان زردشتی برای متوقف ساختن یا کندکردن روند گرایش به‌دینانی که از فشارهای اقتصادی و اجتماعی مسلمانان به‌تنگ آمده بودند، به‌کار گرفتند. بر مبنای این تشویق‌ها، به‌دین‌ماندن در روزگار دشوار اسلامی، بسیار ارزشمندتر از روزگار پیشین است و برترین پاداش‌ها را به همراه دارد و در جهان پس از مرگ، روان‌هایی که پیش‌تر از گیتی رفته‌اند، شفاعت‌خواه روان آن به‌دینانی باشند که در این روزگار دشوار، بر به‌دینی باقی ماندند، و از همین‌روی، بخشی از کرفه‌های خود را به حساب این به‌دینان می‌گذارند:

در دین گوید که هرکه بدین روزگار بر دین به مازدیسنان ایستاده باشد، از همه‌کس که پیش از وی بوده است بهتر باشد. و دادار اورمزد می‌گوید که چون از این گیتی پتیاره‌اومند برین گیتی آید، روان وی به دست آهرمن و دیوان نسهپارم؛ اگرچه گناه‌ها جسته باشد... که آن روان‌ها که پیش از این از گیتی برفته است، شفاعت‌خواه آن روان باشد و از کرده‌ای که ایشان [را] باشد، آن روان نصیب دهد که روان‌های گذشتگان می‌دانند که ما در چه رنج و بلا و دشواری باشیم. و اندر گیتی، پیوسته بر ما بخشایش می‌کنند و از اورمزد آیفت و حاجت می‌خواهند که ایشان [را] با این همه رنج و دشواری صبور گردان تا آهرمن گجسته ایشان را از راه به نبرد و در دل ایشان بدی‌ها نه‌افگند و نیت ایشان بد نکند تا از دین به مازدیسنان برنگردند (صد در بندهش، ۱۹۰۹: ۷۳ بند ۱-۵).

در این باره حتی بحث تقابل گیتی و مینو و تن و روان مطرح می‌شود و از به‌دین خواسته می‌شود که گیتی گذرا را فدای مینوی جاودان کند:

بدانند که خوشی و ناخوشی آن جهان [= گیتی]، پایدار نیست. چه، هرچه بگذرد دانایان به چیزی نشمرند و پیش چشم دانایان خوار بود. و به‌سوی همیشگی غم باید خوردن و رستگاری مینوان از دادار اورمزد طلب باید کردن؛ چه، پس پشیمانی سودی ندارد (همان: بند ۵-۷).

به همین ترتیب، در مواردی که ضرورت گزینش میان راحت تن و سعادت روان پیش می‌آید، به به‌دین توصیه می‌شود که «تن هستن و روان داشتن» (کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶، فصل ۲۵. نیز ← گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۲۲/ بند ۱۴ و نیز فصل ۲۷/ بند ۱۴).

در کنار توصیه به تن‌گذاشتن و روان‌داشتهن، روحانیان زردشتی با ترویج ادبیات نجات‌بخشی در میان به‌دینان، می‌کوشیدند تا اولاً، وضع نابسامان موجود را، که در آن به‌دینان و مزدیسنا، خوار و ذلیل و اعراب و اسلام، چیره و پیروزمند هستند، بخشی از طرح هرمزد برای شکست نهایی اهریمن قلمداد کنند؛ تا مبادا این تصور در میان زردشتیان پدید

آید که خواری به‌دینان و برتری مسلمانان دلیل بر حقانیت اسلام و برحق‌نبودن مزدیسناست. ثانیاً، می‌کوشیدند تا با وعده‌دادن به آینده مطلوب و نسبتاً نزدیک، افراد جامعه زردشتی را امیدوار نگاه دارند و مانع از گروش ایشان به اسلام شوند. البته، ادبیات نجات‌بخشی در دین زردشتی، قدمتی برابر با خود دین دارد و پدیده‌ای متأخر بر زردشت و محصول روزگاران بعدی نیست (Boyce, 1984: 57-75) → بلکه یکی از مشخصات مزدیسنا و بخشی از ادبیات رستاخیزی آن است. که از قضا، ادیان و مذاهب بسیاری را متأثر ساخته است. اشارات متعدد گاهان و اوستای متأخر درباره پیروزی فرجامین نیکی بر بدی و رستگاری آشون‌ها، که با یاری یک منجی صورت می‌گیرد، مؤید این موضوع است. این منجی در گاهان «سوشیانس» نامیده می‌شود که البته به صورت مفرد، کسی جز خود زردشت نیست:

کی خواهم دانست ای مزدا! اگر تو به وسیله آشه بر کسی که زیانش مرا می‌ترساند توانایی، بگذار سخنان راست و هومنه به من گفته شود؛ [زیرا] سوشیانس (= زردشت) باید بداند که پاداشش چگونه خواهد بود؟ (اوستا، ۱۳۸۸: ۱/ یسنا، هات ۴۸، بند ۹)

واژه سوشیانس در گاهان به صورت جمع نیز به کار می‌رود که در این حالت، معرف همه رهروان راه راست و یاوران آشه و یاران وفادار زردشت است که در پیش‌بردن طرح هر مزد برای پیروزی فرجامین بر اهریمن و قوای او فعالانه نقش ایفا می‌کنند:

ای مزدا! کی آشه و آرمیتی در پرتو «شهریاری مینوی» تو خواهند آمد و خانمان خوب و [سرزمین] کشتمند پدیدار خواهد شد؟ کیانند آنان که ما را در برابر دروندان خونخوار، رامش خواهند بخشید؟ کیانند آنان که از بینش و هومنه برخوردار خواهند شد؟

ای مزدا! چنین خواهند بود سوشیانس‌های سرزمین‌ها که با هومنه خویشکاری می‌ورزند و کردارشان بر پایه آشه و آموزش‌های توست. به‌راستی آنان به درهم‌شکستن خشم برگماشته شده‌اند (همان: بند ۱۱-۱۲).

در اوستای متأخر، نقش و عنوان سوشیانس از زردشت گرفته شده است. هرچند قاعدتاً زردشت، همچنان سوشیانش عصر خود محسوب می‌شده است و به یکی از اخلاف موعودش به نام «آستوت ارت» (Astvaṭ.ərətā) واگذار می‌شود که از مادری باکره به نام «ویسپ تورویری» یا «Viṣpa.taurvairī» زاده می‌شود که در پی استحمام در دریای کیانسه از نطفه زردشت بار گرفته است. در این جا وظیفه او و یارانش که ایشان نیز گاه در کنار آستوت ارت که مشخصاً سوشیانس خونیرث است، سوشیانس

نامیده می‌شوند، نوسازی گیتی، یا «فرشگرد» (Av. Frašō.kərəti)، و بازگرداندن گیتی به وضعی است که پیش از تهاجم اهریمن بوده است (اوستا، ۱:۱۳۸۸؛ /۱ زامیادیتست، بند ۸۸-۹۶).

بعدها و در متون پهلوی و فارسی، نقش و خویشکاری «آستوت ارت» میان سه منجی تقسیم می‌شود و اعتقاد بر این است که پس از زردشت، که در پایان هزاره ششم پس از آفرینش مادی ظهور می‌کند، در پایان هر هزاره از ۳ هزار سال باقی‌مانده از دوران آمیزش، که رنج و بلا در جهان فراگیر شده و دین به و به‌دینان را دچار سختی و مصیبت‌های تحمل‌ناپذیر ساخته است، منجیانی از نسل زردشت ظهور می‌کنند که به ترتیب عبارتند از هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانس، که با خود آسایش و آشتی و درست‌دینی را به همراه می‌آورند.^۷ از این هنگام، واژه سوشیانس دیگر جنبه عمومی ندارد و بلکه به اسمی خاص برای آخرین منجی زردشتی تبدیل می‌شود. سایر سوشیانس‌های مذکور در /اوستا، هویت مستقل‌شان را در مقام پیش‌برنده‌های آشه در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون از دست می‌دهند و در این سه منجی ادغام می‌شوند یا به‌صورت یاوران و زمینه‌سازان ظهور ایشان، و در قالب نامیرایان و پهلوانان اسطوره‌ای ایران همچون پشوتن و گرشاسب، ایفای نقش می‌کنند. تفاوت دیگری که میان ادبیات نجات‌بخشی در /اوستا و ادبیات نجات‌بخشی در متون بعدی زردشتی هست، این است که ادبیات نجات‌بخشی در /اوستا، خواه در گاهان خواه در /اوستای متأخر، کاملاً جنبه اخلاقی و دینی دارد و بخشی از فلسفه آفرینش مزدیسنا و توضیحی بر چپستی خلقت است؛ درحالی‌که در متون پهلوی و فارسی، ادبیات نجات‌بخشی جنبه اجتماعی و سیاسی به خود می‌گیرد و هدف آن، چنان که ذکر شد، توضیح وضع نابسامان موجود و زنده‌نگاه‌داشتن امید در دل مؤمنان، برای پایداری در برابر دشواری‌های شرایط موجود است. این شرایط دشوار لااقل دو مرتبه برای مزدیسنا و ایرانیان پیش آمده و در واقع، در ادبیات نجات‌بخشی زردشتی دو نقطه عطف به چشم می‌خورد؛ یکی، چیرگی اسکندر و مقدونیان و سقوط هخامنشیان و دیگری، چیرگی اعراب و مسلمانان و سقوط ساسانیان. نقطه عطف اول در دو حوزه ردیابی می‌شود؛ یکی، «پیشگویی‌های هیستاسپس» (Oracles of Hystaspes) است که طی دو سده آخر پیش از میلاد، در سوریه و آسیای صغیر رایج بود و بازتابی از قدمت و قوت و تأثیر ادبیات پیشگویانه و منجی‌باور زردشتی است که در روزگار نامساعد پس از تهاجم اسکندر و آغاز کشورگشایی‌های روم در خاور نزدیک رواج کامل داشت (← ویدنگرن، ۱:۱۳۷۷؛ ۲۸۳ به

بعد). حوزه دیگر، وارد شدن واقعیت تاریخی تهاجم اسکندر گجستک به سنت زردشتی و ادبیات پهلوی در قالب یک پیشگویی دیرهنگام است: «در سیصد سالگی [دین]، در روز، شبی (= کسوف؟) باشد، پس دین آشفته شود و خدایی بلرزد» (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۲۵/ بند ۱۲).

قوت و تأثیر این باورها در اذهان ایرانیان باستان به اندازه‌ای بود که اردشیر بابکان را واداشت تا با کاستن از مدت فرمانروایی اشکانیان و دستکاری تاریخ اخلاف خود را از نتایج منفی، که می‌توانست این پیشگویی‌ها برای پادشاهی آن‌ها به‌دنبال داشته باشد، برهاند. مسعودی، که متوجه این موضوع شده است، آن را «یک راز دینی و شاهانی» می‌خواند که «هیچ‌کس به‌جز موبدان و هیربدان و اهل علم و درایت ندانند» (مسعودی، ۱۳۶۵، ۹۱؛ نسخه عربی: المسعودی، بی تا: ۸۵) و در توضیح آن می‌نویسد:

قضیه این است که زرادشت پسر پورشسب پسر اسپیمان در ابستا، که به نظر ایرانیان، کتاب آسمانی است، گفته است که از پس سیصد سال مُلکشان آشفته شود و دینشان به‌جا ماند و چون هزار سال تمام شود، دین و مُلک با هم برود. مابین زرادشت و اسکندر در حدود سیصد سال بوده، ... و اردشیر پسر بابک پانصد سال و ده و چند سال پس از اسکندر به پادشاهی رسید و ممالک پراکنده را فراهم کرد و متوجه شد که تا ختم هزار سال در حدود دویست سال مانده است و خواست دوران ملک را دویست سال دیگر تمدید کند؛ زیرا بیم داشت وقتی دویست سال پس از وی به سر رسد، مردم به اتکای خبری که پیمبرشان از زوال ملک داده، از یاری و دفاع آن خودداری کنند (همان: ۹۱ - ۹۲) (نسخه عربی: ۸۵).

نقطه عطف دیگر، سقوط ساسانیان و چیرگی مسلمانان است. از این هنگام، بسیاری از واقعیات و رویدادهای تاریخی پس از سقوط ساسانیان، در قالب پیشگویی‌های دیرهنگام (یا پیشگویی‌های پس از وقوع واقعه)، وارد ادبیات نجات‌بخشی مزدیسنا می‌شود. بر مبنای این پیشگویی‌ها، این واقعیت که اعراب مسلمان بر به‌دینان چیرگی یافته‌اند و به‌دینان به طبقه‌ای زبردست تبدیل شده‌اند جزئی از طرح و نقشه هر مزد برای شکست فرجامین اهریمن و قوای اهریمنی و مقدمه‌ای بر ظهور منجی و رستگاری نهایی در پایان هزاره زردشت (= هزاره دهم از سال بزرگ کیهانی است)؛ نه دلالت بر حقانیت اعراب و مسلمانان و اسلام داشته باشد یا حاکی از ضعف و انحطاط ایرانیان باشد.^۸

بخشی از پیشگویی‌های دیرهنگام، آشکارا در انتقاد از آداب و رسوم مسلمانان است؛ به‌طور مثال، آداب تدفین مرده که مشتمل بر غسل (= آلودن آب) و دفن جسد در دل زمین

(= آلودن خاک) است. از این رو، در زند بهمن یسن، ضمن ذکر نشانه‌های سدهٔ دهم از هزارهٔ زردشت، می‌آید: «و در همهٔ جهان دفن مرده و پوشانیدن مرده رایج باشد و دفن کردن و شستن و سوختن و به آب و آتش بردن مرده و خوردن مرده را به داد دارند و [از آن] نپرهیزند. ... و دین‌دارانی که کُستی به کمر دارند، پادیابی داشتن نتوانند. زیرا در آن پست‌ترین زمان، مردار و نجاست آن‌گونه بسیار باشد که [هرگاه] مرد گام‌برگام نهد، بر مردار رود؛ یا اگر [خود را] به برش‌نوم شوید، [چون] پای از مغ بیرون نهد، بر مردار رود» (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: فصل ۴/ بند ۲۳-۲۴ و ۲۷-۲۸).

بخشی دیگر از ادبیات پیشگویانه، باز در قالب نشانه‌های سدهٔ دهم از هزارهٔ زردشت، از فقر و خواری به‌دینان و نیکان، بزرگی و سروری اک‌دینان و بدان، از رونق‌افتادن رسوم زردشتی، و رعایت‌نکردن حرمت و حقوق روحانیان سخن می‌گوید:

آتش بهرام به نیستی و نزاری رسد، از یک‌هزار [آتش]، یکی را نگهدارند؛ آن یکی را نیز، چنان‌که باید، هیزم و بوی ندهند. ... خواسته و احترام همه به جدایشان و جداراهان (کسانی که دین و راهی جز دین و راه زردشتی دارند) رسد. و کوفه‌گر نیک از دودهٔ آزادمردان و مغ‌مردان، به گشاده‌رفتن ایستند (= بدون کُستی راه بروند). خُردان دختر آزادگان و بزرگان و مغ‌مردان را به زنی گیرند. آزادگان و بزرگان و مغ‌مردان به بینوایی و بندگی رسند. و [مردمان] تندخو و خُرد به بزرگی و فرمانروایی رسند. ... و جشن و نهاده (= آیین و رسم) پیشینیان و اوسفرید (سفرهٔ نذر) ایزدان و یشت و یژشن و گاهنبار و فروردیگان جای‌جای کنند و بدان‌چه کنند، با بی‌گمانی نگروند. و پاداش (دستمزد روحانیان) به داد ندهند و دهش و اهل‌وداد ندهند، نیز آنچه را دهند، پشیمان شوند. و آن مردم به‌دین، که این دین به مزدیستان ستوده است، بدان راه و رسته، شیوه و روش ایشان فراز روند، به دین خویش نگروند (همان: بند ۳۱ و ۳۳-۳۶ و ۵۱-۵۳).

در پیشگویی‌های دیرهنگام، روحانیان زردشتی نیز از انتقاد مصون نمی‌مانند و از رقابت‌های نابه‌جای هیربدان و هاوشتان، که ناشی از کاهش تدریجی جمعیت زردشتیان و فقر روزافزون آن‌ها و به‌تبع آن، کاهش سفارش برگزاری یژشن به روحانیان بود، که از منابع اصلی درآمد روحانیان به‌شمار می‌آمد، نیز سخن می‌رود: «ایشان که به هیربدی و هاوشتی نامورند، بد یکدیگر خواهند و آهو (= عیب) گویند و آهو بینند. اهریمن و دیوان بر ایشان بیشتر پتیاره برده است. و از گناهی که مردمان کنند، سه گناه از پنج گناه هیربدان و هاوشتان کنند و دشمن نیکان باشند، یعنی که دربارهٔ یکدیگر بد و عیب گویند و یژشن که پذیرند، نکنند و از دوزخ بیم ندارند» (همان: بند ۳۹-۴۰).

در کنار موارد یاد شده، برخی رویدادهای تاریخی، مربوط به پس از تهاجم و چیرگی تازیان، عموماً در ادبیات نجات‌بخشی زردشتی و در قالب پیشگویی‌های دیرهنگام مطرح می‌شوند؛ نخست، قیام ابومسلم و جنبش سیاه‌جامگان (← *زند بهمن یسن*، ۱۳۷۰: فصل ۴/ بند ۱-۴؛ بهرام پژدو، ۱۳۳۸، بیت ۱۳۴۶-۱۳۴۷؛ Modi, 1903: 85) و دیگری طغیان بابک خرم‌دین و سرخ‌جامگان است (← *زند بهمن یسن*، ۱۳۷۰: فصل ۶/ بند ۳). البته هیچ‌یک از متون پیشگویانه زردشتی، اشاره صریحی به ابومسلم و بابک خرم‌دین نداشته‌اند^۹ و این کاملاً طبیعی است؛ زیرا ایجاز و ابهام، از مشخصات ادبیات پیشگویانه هستند و قاعدتاً اگر صراحتی در کار باشد، به‌ویژه در پیشگویی‌های دیرهنگام، مؤمنان در اصالت پیشگویی‌ها به تردید می‌افتند؛ باید توجه داشت که اساساً متون پیشگویانه مدعی‌اند که پیشگویی‌های‌شان، قدمتی برابر با روزگار خود زردشت دارد و در واقع، بخشی از حقایقی است که هر مزد برای زردشت آشکار ساخته است. برای مثال، نویسنده *زند بهمن یسن* می‌کوشد تا بر پیشینه اوستایی متن تأکید کند؛ از این روی، اولاً نام *زند بهمن یسن* را برای آن برگزیده است و بر این تأکید می‌کند که بهمن یسنی به اوستایی وجود داشته است و متن حاضر «زند» آن است، و ثانیاً آن را به سبک *گاهان*، و به‌صورت پرسش و پاسخ اورمزد و زردشت، تدوین کرده است، و فصول آن عمدتاً با معادل پهلوی عبارت اوستایی معروف ذیل آغاز می‌شود:

Pərəsaṭ zaraθuštrō ahurēm mazdām: ahura mazda mainyō sponišta dātara
gaēthanam astvaitinam ašāum!

به همین سبب، راشد محصل بر آن است که این کتاب به‌واقع ترجمه و تفسیری از متنی اوستایی است (همان: پیشگفتار: هفت)، اما به‌نظر می‌رسد که این متن مشخصاً رویدادهای پس از ساسانیان و روزگار خواری زردشتیان را مد نظر دارد و البته با این امید که به‌زودی اوضاع با ظهور منجی بهبود می‌یابد؛ قاعدتاً چنین متنی نمی‌تواند مربوط به روزگار ساسانی و اقتدار کیش زردشتی باشد. همچنین در بسیاری از پاسخ‌های اورمزد به زردشت، دیدگاه‌ها و نظرهای گوناگون مفسران متعدد ذکر می‌شود. برای مثال: «اورمزد گفت که ای زردشت سپیتمان! ... هوشیدر زردشتان در دریاچه فرزدان زاید؛ کسی بود که دریاچه کیانسه گفت؛ کسی بود که در کابلستان گفت» (همان: فصل ۷/ بند ۲)؛ و لذا، این متن واقعاً نمی‌تواند همچون *گاهان*، پرسش و پاسخ زردشت و اورمزد بوده باشد. به هر حال، نکته جالب توجه، نگرش منفی این پیشگویی‌ها به ابومسلم و سیاه‌جامگان و

مطرح کردن آن در قالب یکی از نشانه‌های انحطاط آخرالزمانی است. این موضوع با توجه به این که ابومسلم نقش قهرمانی ایرانی را در مبارزه با امویان عرب داشت و با توجه به کمکی که ابومسلم به روحانیان زردشتی در مقابله با فرقه‌های التقاطی زردشتی، همچون فرقه به‌آفریده، کرد، جای بحث و بررسی دارد. علت این موضوع ظاهراً در این واقعیت نهفته است که ابومسلم خراسانی یکی از پیشگامان طرح اختلاط ایرانیان و اعراب و پس‌زدن سیاست انزواجویانه روحانیان زردشتی و حکومت عرب‌محور اموی. امویان با نپذیرفتن ایرانیان در جامعه و حکومت اسلامی عملاً در جهت اهداف روحانیان زردشتی عمل می‌کردند، و روحانیان زردشتی نیز از پایه‌ریزی روابط همزیستی میان ایرانیان و اعراب که در نهایت منجر به گسترش سریع اسلام در ایران و تضعیف موقعیت آنان و به‌دینان می‌شد، حمایت نمی‌کردند. نگاه منفی روحانیان درستی زردشتی به جنبش خرمیه نیز با همین توضیح تفسیرپذیر است؛ ضمن این که جنبش خرمیه علاوه بر این که التقاطی و بازکننده تبادلات ایرانی - عربی محسوب می‌شد، دارای زمینه‌های مزدکی بود و دشمنی با بدعت‌های ایشان، مسبق به سابقه بوده است.

واقعیت تاریخی دیگری که عموماً در همه متون پیشگویانه به آن اشاره می‌شود (البته، با ایجاز و ابهامی که مشخصه این گونه از متون است)، ورود ترکان به صحنه تاریخ و حکومت ایران است که نتایج مصیبت‌باری برای جامعه زردشتی، و نقش به‌سزایی در اسلامی کردن ایران داشت:^۱

از آن پس [یعنی؛ پس از سلطه «تازیان»، و دُش پادشایی «یکی بد مرد از خراسان»، و نهایتاً گروهی «سرخ‌نشان و سرخ‌درفش»]، هیون و ترک به بس شمار و بسی درفش در ایران‌شهر بتازند. این ایران‌شهر آبادان خوشبوی را ویران کنند و بس دوده آزادان را بیاشوبند. بس بدی و ستم به مردمان ایران‌شهر کنند (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۱؛ ← همان: فصل ۴/ بند ۵۸-۶۲، فصل ۶/ بند ۶؛ Modi, 1903: 82 & 85 & 87-88).

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که رواج ادبیات نجات‌بخشی در میان به‌دینان، عمدتاً مربوط به روزگار پس از خلافت امویان است؛ یعنی مرحله دوم و سوم اسلامی‌شدن ایران (مرحله شهری و روستایی)، (چوکسی، ۱۳۸۱: ۱۳۱-۱۳۳) و هدف آن احیای به‌دینی و حذف مسلمانان است، اعم از عرب و ایرانی و ترک، و نه صرفاً اعراب. البته در نخستین سال‌های فتوحات «تازیان» در ایران و خلافت اموی، که زردشتیان هنوز در اکثریت بودند و روحانیت زردشتی شاید اوضاع را چندان بحرانی قلمداد نمی‌کردند، ادبیات نجات‌بخشی

بیش از آن‌که متوجه احیای دین زردشتی باشد، متوجه احیای سلطهٔ سیاسی و مذهبی ایرانیان (به شیوهٔ شاهنشاهی ساسانی) بود. ظاهراً در چنین شرایطی است که شخصیت نجات‌بخش «شاه‌بهرام ورجاوند» پرورنده می‌شود؛ او، همچون اردشیر ساسانی، از «دودهٔ کیان» است و از جانب هندوستان ظهور می‌کند؛ احتمالاً بدین سبب که جمعی از بازماندگان ساسانیان به چین و هند پناه برده بودند. به وقت ظهور، «درفش آراسته دارد؛ بر آیین خسروان»، و هدف اصلی قیام او، «تازیان» هستند که «بستند پادشاهی از خسروان» و «بیوژدند (= کشتند) شاهنشاه [یزدگرد]» را. کار و نقش او قابل قیاس با کار رستم تلقی می‌شود که «کین سیاوشان» را از تورانیان گرفت؛ (← حکایت «برآمدن شاه‌بهرام ورجاوند» در جاماسب آسانا، ۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۱) باید توجه داشت که رستم دستان هیچ وجههٔ دینی در ادبیات زردشتی ندارد.

در ادامه، و آن‌گاه که به‌دینان و پیشوایان دینی ایشان، دیگر امیدی به بازگشت دوبارهٔ سلطهٔ سیاسی و مذهبی ساسانیان ندارند، «بهرام ورجاوند» جنبهٔ دینی بیشتری پیدا می‌کند و تبدیل به یکی از یاوران «هوشیدر زردشتان» و مقدمه‌سازان ظهور او می‌شود که در پایان هزارهٔ زردشت، وعدهٔ آن داده شده است. (← زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: فصل ۷/ بند ۱-۱۷) و البته در این نبرد پشتون بامی، که چهره‌میان گشتاسپان نیز خوانده می‌شود، نیز از کنگ‌دژ فراخوانده می‌شود و به یاری هوشیدر و بهرام می‌آید (همان: فصل ۷/ بند ۱۹ به بعد)؛ بنابراین، به‌رغم سختی‌های کنونی، رستگاری نزدیک است و لذا به‌دینان باید مؤمنانه این سختی‌ها را به امید رستگاری تحمل کنند و از راه راست منحرف نشوند:

ایدون نیک گفت اورمزد به زردشت سپیتمان که بخوان و از بر کن و از طریق زند و پازند و گزارش بیاموز، به هیربدان و هاوشتان بگوی تا در جهان بگویند، پس ایشان به آن‌هایی که آگاه نیستند بگویند [که] به امید تن پسین و برای نجات روان خویش، هرزه و زشتی و پتیاره‌ی جُددینان و دیوپرستان را برگیرند و ببرند (= تحمل کنند). و این را نیز به تو گویم ای زردشت سپیتمان! که کسی که در آن زمان، تن خواهد، نجات روان را نتواند؛ چه، اگر تن فربه باشد، روان لاغر و نزار و در دوزخ باشد. کسی که روان خواهد، تن او لاغر و نزار، و در گیتی فقیر و درویش باشد؛ اما روان او در بهشت فربه باشد (همان: فصل ۴/ بند ۶۷-۶۸).

به هر روی، ظاهراً از میان تدابیری که روحانیان زردشتی برای ترغیب به‌دینان به پایداری بر به‌دینی و ممانعت از تغییر کیش ایشان اندیشیدند، ادبیات نجات‌بخشی بیش از بقیه مؤثر بوده است؛ در واقع، شواهد بسیاری، چه در متون زردشتی، چه در متون اسلامی یا

در سفرنامه‌های غربیان، وجود دارد که نشان می‌دهد چگونه این ادبیات در دل و جان به‌دینان رسوخ کرد و ایشان را همواره به ظهور منجی و رستگاری کسانی که بر به‌دینی استوار مانده‌اند، امیدوار نگاه می‌داشت. برای مثال، ابوریحان بیرونی (۳۶۰ - ۴۴۰ ق) در آثار الباقیه و در بحث هزاره‌های زردشتی با ذکر این‌که «جاماسب کتابی دارد که در آن آمده پس از هزار و پانصد سال که از تاریخ زردشت گذشت، دوباره سلطنت به ایرانیان می‌رسد» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۰۲) به امیدهای زردشتیان و حتی ایرانیان به بازگشت دوباره سلطه و اقتدار به ایرانیان اشاره می‌کند:

... و چنان‌که ابوعبدالله عدی که بسیار تعصب مجوسیت دارد و زمان زیادی خروج قائم را منتظر بودی، کتابی در ادوار و قرانات تصنیف کرده ... و حکم نمود که انسانی خروج خواهد کرد که دولت مجوسیت را بازگشت دهد و به همه روی زمین مستولی و چیره خواهد شد، و ملک عرب و دیگر امم را از میان خواهد برد، و مردم را به یک دین و یک مسلک جمع‌آوری خواهد نمود و شر را از روی زمین برخواهد داشت (همان: ۳۰۳).

حتی باورهای عمیق زردشتیان به ظهور قریب‌الوقوع منجی، مسلمانان را نیز تحت تأثیر قرار داد؛ چنان‌که هم‌زمان با انتظار زردشتیان برای ظهور قریب‌الوقوع بهرام ورجاوند و هوشیدر زردشتان، مسلمانان هم نزدیکی قیامت را متصور شدند! این واقعیت، آشکارا در تاریخ یمینی دیده می‌شود:

در شهر سنه اثنین و ثمانین و خمسمائنه، کواکب هفتگانه را در برج میزان اجتماع افتاد، و مدت‌ها بود تا در افواه افتاده بود و منجمان در کتب احکام آورده که در این زمان طوفان باد باشد و مقدار سه گز و در بعضی اقاویل ده گز و بیست گز از روی زمین برگردد، و کوه‌های عظیم بردارد و از آدمی و دیگر حیوانات چیزی بنماند، و قیامت که در قرآن مجید و در اخبار و آثار آمده است، موسم آن این ایام خواهد بود و این وهم بر خواطر مستولی شد و رعبی عظیم در ضمائر بنشست (جرفاذقانی، ۲۵۳۷: ۴۱۹ - ۴۲۰).

اما چون این قران رخ داد، «تقدیر باری تعالی چنان افتاد که مدت یک‌ماه برگ بر درخت نمی‌جنبید و خرمن‌ها بر صحرا بماند که باد در تنقیه‌ی آن یاری نمی‌داد!» (همان).

در روایات فارسی نیز، که مشتمل برنامه‌های مبادله شده میان پارسیان هند و زردشتیان ایران است، باور به ادبیات نجات‌بخشی و رستگاری قریب‌الوقوع به‌دینان به شکلی کاملاً زنده در میان زردشتیان اوایل سدهٔ دهم هجری (هم‌زمان با برآمدن صفویان) دیده می‌شود. در این نامه‌های نسبتاً متأخر، پارسیان از زمان ظهور منجی - و مشخصاً شاه بهرام و هوشیدر -

می‌پرسند، و زردشتیان ایرانی در پاسخ، زمان ظهور را نزدیک دانسته و گاه برای آن تاریخ قطعی تعیین می‌کنند و در عین حال، به نوبه خود از پارسیان هند می‌خواهند که با توجه به این که ظهور «کی بهرام» از سرزمین هند خواهد بود اگر از زایش و برآمدن او خبری یافتند، ایرانیان را نیز بی‌خبر نگذارند:

پرسش؛ این که اهریمن کی نیست خواهد شدن؟ جواب؛ آن که رستخیز و آنچه بر دین معلوم شد چون هوشیدر در سال نهصد و چهل و سه و چهار در آن دو سال گفته‌اند که خواهند آمدن. پرسش؛ این که بهرام کی خواهد آمدن؟ جواب؛ آن که در آفتاب آمدن در میانه‌ی هند و چین، در آن‌جانب گفته‌اند و نشان زاییدن ایشان آنچه در دین معلوم شده ستاره باریدن، آنچه در این‌جانب معلوم شده نهصد و سه بار سی از یزدجرد شهریار معلوم شد، باقی غیب‌دان خداست ...

از روایت بهمن پونجیه: دیگر در ضمیر منیر دستوران و هیربدان و موبدان جانب هندوستان روشن گردد که هزاره اهرمنی آخر شده و هزاره اورمزدی نزدیک شد. امید به دیدار ورجاوند شهی فیروزگر است و هشیدر و پشتون بی‌شک و شبهه باشند و یقین و بی‌گمان که خوره ورجاوند دیده شود. بیت:

بدارند از حق همه‌کس امید که تا این شب تیره گردد سفید
شب تار بگذشت و آمد سحر سحر هم به زودی نماید به سر

از روایت نریمان هوشنگ: دیگر آن که در آمدن اوشیدر زرتشت و پشتون وشتاسپان و بهرام هم‌اوند و در دین چند نشانه گفته بودند جمله نشان‌های یک نشانه تحقیق واقع شده که پادشاه از کوهستان ترکستان خروج کند و نشانه او تاج سرخ بود. به مذهب حق مدد فرماید و تا به زمین بابل برسد. اکنون قبل از این تاریخ تا غایت نه سال است که با دولت و سعادت، این پادشاه خروج کرده است و درباره این فقیران شفقت تمام امداد فرموده و در دین چنان می‌نماید که این ورجاوند از شهر تبت بیرون آید - و کینکان‌شهر نیز گویند - تحقیق آن که این شهر، میانه خطا و هند است. التماس آن که پیش آن عزیزان آنچه معلوم است نوشته، باز نمایند و دیگر سخنان در باب این مهمات بود که نشستن آن مصلحت ندید.

از مکتوب جاسا: دیگر باز نمایند که غیر از گجرات به‌دین جای دیگر هست در آن کتابت نوشته بودیم که شهر تبت با شهر دختران میانه هند و چین که ورجاوند بهرام آن‌جا خواهد آمد معلوم کرده البته باز نمایند و آن که پرسیده بودید، امیدواری به نهصد و بیست دینی واقع است.

از روایت دستور برزو: پاسخ؛ در آمدن ورجاوند - که هر گروهی او را به نامی خوانند - همه کس چشم انتظار به راه داریم. هروسب آگاه خود می‌داند که کی ظهور خواهد کرد؛ اما نشانی چند پیش از آمدن ورجاوند گفته‌اند و نشان‌ها بعضی اثر کرده امیدواری چنان است که در این زودی ظهور خواهد کرد» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ۶۸/۲ - ۶۹ - همان: ۳۹۵ - ۳۹۶، نامه اخیر، تاریخ ۸۸۰ یزدگردی و ۹۱۶ ق دارد).

اروپاییانی که در عهد صفوی از ایران دیدن کرده‌اند نیز متوجه باورهای عمیق زردشتیان به قیام قریب‌الوقوع منجی و رستگاری به‌دینان شده بودند. برای مثال، شاردن در این باره می‌نویسد:

یکی از پایاترین سنت‌های آنان (= زردشتیان)، این است که دینشان بار دیگر آنان را برتری خواهد داد ... و این که بار دیگر پادشاهی از آن ایشان خواهد بود. آنان خود را بر حق می‌دانستند و کودکانشان با این امید بزرگ می‌شدند (Chardin, 1811, VIII: 371).

در این جا ظاهراً روحانیان زردشتی با تعیین تاریخ قطعی ظهور مرتکب اشتباه شدند؛ زیرا گذشت این زمان و نیامدن منجی یأس و نومیدی زردشتیان را در پی داشت.

نتیجه‌گیری

روحانیان زردشتی برای بقای جامعه خود و ممانعت از تغییر دین به‌دینان، تدابیری را اعمال کردند که عبارت بودند از:

الف) مجازات و اعمال فشار بر مرتدان؛

ب) ارائه مشوق‌های اقتصادی به نیازمندان زردشتی؛

ج) انزوای خودخواسته؛

د) ترویج ادبیات نجات‌بخشی.

بر اساس این تدابیر، روحانیان زردشتی، هرگونه معامله و ازدواج و آمیزش با مسلمانان را ممنوع و به‌دینان را ترغیب کردند تا نقض‌کنندگان این ممنوعیت‌ها را از حقوق اجتماعی محروم سازند. همچنین با محروم‌ساختن جدیدالاسلام‌ها از میراث‌بردن از خانواده زردشتی خود سعی کردند تا از ابزارهای اقتصادی برای ممانعت از تغییر کیش زردشتیان بهره‌جویند. ولی، با کاهش جمعیت زردشتیان و برتری‌یافتن نومسلمانان، این چاره‌جویی‌ها نه تنها به نتیجه دلخواه نرسید، بلکه گاه نتیجه عکس داد و به واکنش‌های تند جماعت مسلمان حاکم

منجر شد؛ در این شرایط، زردشتیان نجس شمرده شدند و آمیزش با ایشان ممنوع شد و به جدیدالاسلام‌ها این اجازه قانونی داده شد که مالک همه میراث خانواده زردشتی خود شوند. بنابراین، روحانیان زردشتی در این مرحله ناچار شدند تا صرفاً از روش‌های تشویقی بهره‌جویند و در این خصوص کوشیدند تا با ترغیب اغنیا به کمک به فقرا و پرداخت سهم جزیه ایشان، لاقلاً از نقش جزیه و فشارهای مالی، که عاملی مؤثر در تغییر دین زردشتیان بود، بکاهند. همچنین با تسهیل در قوانین بازگشت به دین پس از ارتداد، با آغوش باز پذیرای کسانی شدند که پس از یک دوره ارتداد، خواستار بازگشت به دین زردشتی بودند؛ البته، مورد اخیر نیز با واکنش مسلمانان مواجه شد و ایشان نیز، احتمالاً به تقلید از مرگ‌ارزانی مرتد نزد زردشتیان، حکم به واجب‌القتل بودن مرتدان از دین اسلام دادند.

در عین حال به‌نظر می‌رسد که دو دسته از تدابیر چهارگانه فوق، مربوط به روزگاری است که زردشتیان هنوز اکثریت جامعه ایران را شکل می‌دادند و به‌رغم فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان، روحانیان زردشتی هنوز به پشتوانه جمعیت فراوان زردشتیان، احساس قدرت می‌کردند؛ این دو دسته عبارت بودند از:

(الف) از اعمال مجازات‌های سنگین و نیز فشارهای اقتصادی و خانوادگی بر مرتدان؛

(ب) سیاست جداکردن زردشتیان از مسلمانان تا مبدا تحت تأثیر ایشان قرار گیرند.

چنان‌که بیان شد این تدابیر با موفقیت توأم نبودند و در نهایت هنگامی که زردشتیان در اقلیت قرار گرفتند، علیه خود ایشان به کار رفتند. دو تدبیر دیگر؛ یعنی ارائه مشوق‌های اقتصادی به زردشتیان نیازمند و ترویج ادبیات نجات‌بخشی، به‌نظر می‌رسد که مربوط به دورانی باشد که اسلام در ایران کاملاً چیره و مسلط شده و زردشتیان به اقلیتی کوچک تبدیل شده بودند، و در واقع، تدابیری از روی موضع ضعف هستند؛ اما از قضا بهتر از دو تدبیر پیشین نتیجه دادند و لاقلاً، نتیجه معکوس نداشتند! البته، گفتنی است که ادبیات نجات‌بخشی خود در دو مرحله پرورانه شد و ترویج یافت؛ این ادبیات در آغاز به‌دنبال احیای سلطه سیاسی و مذهبی ایرانیان به شیوه ساسانیان و حاصل آن، شکل‌گیری شخصیت شاه‌بهرام ورجاوند از دوده کیان بود که نقش و وظیفه اصلی او، احیای شاهنشاهی ساسانی بود. اما با تثبیت اسلام در ایران و سرعت‌گرفتن روند گروش ایرانیان به اسلام و جذب ایشان در حکومت اسلامی، که با قیام ابومسلم و روی کار آمدن عباسیان به اوج رسید، عملاً امید زردشتیان و پیشوایان دینی ایشان به بازگشت روزگار اقتدار و عظمت ساسانی رو به افول نهاد و بنابراین، از این پس زردشتیان امید خود را در قالب آن نوعی از ادبیات

نجات‌بخشی بروز دادند که نگاهی رستاخیزی به رستگاری داشت و هدف آن بیشتر رستگاری مینوی بود.

پی‌نوشت

۱. پافشاری عاملان و امرای مسلمان در اخذ جزیه از نومسلمانان، با این بهانه که اسلام آوردن آن‌ها از روی ایمان نیست، بارها و به‌ویژه در جریان مسلمان شدن اهالی بخارا و سمرقند گزارش شده است که خود شاهدهی است بر بی‌میلی حکمرانان مسلمان به تغییر دین اهل ذمه و از جمله زردشتیان به اسلام. برای نمونه، طبری شاخص‌ترین حادثه سال ۱۱۰ هجری، حکایت وعده اشرس، امیر خراسان، به اهالی سمرقند و بخارا را روایت می‌کند که در صورت اسلام آوردن جزیه را از ایشان برمی‌دارد با استقبال اهالی مواجه و منجر به گروش خیل بسیاری از زردشتیان به اسلام شد و چون این موضوع کاهش درخور توجه درآمدهای او را به دنبال داشت، پس با این بهانه که این نومسلمانان صرفاً برای فرار از جزیه به مسلمانی رو آورده‌اند، از عمل به وعده‌اش خودداری کرد. (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۷/ ۵۴-۵۶).
۲. قاعدتاً «آب و خاک» صحیح است؛ زیرا مقصود غسل و شست‌وشوی متوفی و آنگاه تدفین او در دل زمین است.
۳. خصوصاً با عنایت به این واقعیت که حکمرانان اموی هیچ اصراری بر ترویج اسلام نداشتند؛ زیرا افزایش شمار تازه‌مسلمانان به معنی کاهش منابع درآمد آن‌ها از محل جزیه بود؛ بنابراین، قاعدتاً برخی از ایشان از اعمال این محرومیت‌ها استقبال می‌کردند.
۴. بر طبق عقیده فقهای امامیه، اگر کافری بمیرد (اعم از کافر کتابی و غیرکتابی، حربی و ذمی، مرتد فطری و ملی) و در بین وراثت، ورثه مسلمان داشته باشد، همه میراث او مال ورثه مسلمان است؛ به عبارتی دیگر، «مسلمان کافر را از ارث‌بردن حاجب می‌شود... اگرچه مسلمان در طبقه بعدی و کافر در طبقه قبلی باشد» (رساله آیت‌الله سیدمحمدسعید الطباطبایی‌الحکیم، احکام ارث، مسئله ۲۰۹۹ (www.alhakeem.com) و — یا شهید ثانی، ۱۳۸۷: ۱۲/۱۲۴). این حکم از احکامی است که ظاهراً عموم فقهای امامیه بر آن اجماع دارند (محقق حلی ۱۳۶۹: ۱۴-۱۵)؛ همچنین درباره مواردی از اعمال این قاعده درباره زردشتیان، نگاه کنید به: براون، ۱۳۴۴: ۴۸۵/۲ و نیز شهرمدان، ۱۳۶۰: ۱۱۷).
۵. برای مثال، ممنوعیت خروج زن دشتان در هوای بارانی: «و اگر با ترمش در باران راه برود، پس در ازای هر یک قطره [باران که بر او ریزد]، او را پانزده تنافور گناه [بر ذمه باشد]» (شایسته ناشایسته، ۱۳۶۹: فصل ۳/ بند ۲۸). به همین ترتیب، ممنوعیت جابه‌جایی اجساد در هوای بارانی، یا اجراکردن آیین تطهیر برشونم در فصول و نیز روزهای بارانی. درباره مورد اخیر — Modi, 1922: 147-148.

۶. برای نمونه، این حدیث از پیامبر که «سَنَوَا فِي الْمَجُوسِ سُنَّةَ اَهْلِ الْكِتَابِ غَيْرَ نَاكِحِي نَسَائِهِمْ و لَا اَكَلِي ذَبَائِحِهِمْ»؛ «در مغان، همه سنت‌های اهل کتاب نگاه دارید، الا دو چیز، یکی آن‌که از ایشان زن نخواهید و دیگر از گشته ایشان مخورید» (ابوالمعالی محمد، ۱۳۷۶: ۳۱)، که بارها در متون فقهی و تاریخی ذکر می‌شود.

۷. مادران این سه منجی نیز، همچون آستوت ارت، دخترانی هستند که در زمان‌های موعود، پس از آب‌تنی در دریاچه کیانسه از نطفه زردشت که در این دریاچه نگهداری می‌شود، باردار می‌شوند. (← فرنیغ دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۳؛ صد در بندهش، ۱۹۰۹: ۳۵؛ روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۰۰: ۴۶/۲-۴۸ روایت کامه بهره).

۸. برای نمونه، ← در تاریخ سیستان (۱۳۸۱: ۱۱۲) می‌آید که در جریان تهاجم اعراب به سیستان، فرمانروای این منطقه به‌رغم موفقیت‌های اولیه، بزرگان و موبدان را به تسلیم ترغیب می‌کند؛ با این توجیه که پیروزی و سلطه اعراب «اندر کتاب‌ها پیدا است». و چون تصمیم بر تسلیم شدن گرفته می‌شود، به اعراب پیام می‌دهد که: «ما به حرب کردن عاجز نیستیم، چه این شهر مردان و پهلوانانست، اما با خدای تعالی حرب نتوان کرد و شما سپاه خدایید و ما را اندر کتاب‌ها درست است بیرون آمدن شما». و همچنین ← المسعودی، ۱۴۰۹: ۲۸۱/۱-۲۸۲) شاپور ذوالاکتاف خسونت نسبت به اعراب دیار بحرین را چنین توجیه می‌کند: «میکشمشان برای این‌که ما شاهان ایران در علم نهان و اخبار گذشتگان خویش دیده‌ایم که عرب بر ما چیره شود و ملک از ما بگیرد» و تأکید می‌کند که چیرگی اعراب امری مقدر است و «ناچار چنین خواهد شد».

۹. برای مثال، در زند بهمن یسن (فصل ۶/ بند ۳) چنین آمده است:

اورمزد گفت که ای زردشت سپیتمان! پس از نشانه‌های سیاه [که همان سیاه‌جامگان ابومسلم باشند]، پادشاهی از این خشم‌تخمگان به دروج شیدسپی و کلیسایی در شهرهای سلم رسد. ماه ونداد گفت که رومی باشند و روشن گفت که سرخ کلاه و سرخ سلاح و سرخ درفش باشند.

در این‌جا اشاره به سرخ‌جامگان بابک مبهم است و قراردادن آن‌ها در ردیف رومیان، بر این ابهام می‌افزاید. آنچه تا حدودی می‌تواند از این ابهام بکاهد، این واقعیت تاریخی است که بابک برای تقویت موضع خود و سرگرم‌داشتن مسلمانان، در مکاتباتی با تئوفیلوس، امپراتور روم، او را ترغیب به تهاجم به قلمروی خلیفه و مشخصاً شهر مرزی «زبطره» کرد و عملاً می‌توان نوعی همکاری میان ایشان قائل شد (← طبری، ۱۳۷۵: ۵۸۵۹/۱۳ - ۵۸۶۰ (نسخه عربی: الطبری، ۱۳۸۷/۱۳۹۶۷: ۵۶/۹) اشاره صریحی به این روابط و مکاتبات بابک با توفیل دارد).

۱۰. درباره نقش ترکان در فرایند اسلامی شدن ایران، ← چوکسی، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۶.

منابع

- ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی (۱۳۷۶). بیان‌الادیان، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی و محمدتقی دانش‌پژوه، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران: روزنه.
- امینی، تورج (۱۳۸۰). اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۲۵۸-۱۳۳۸ش)، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- اوستا (۱۳۸۸). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱، تهران: مروارید.
- براون، ادوارد (۱۳۴۴). یکسال در میان ایرانیان، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، ۲ جلد، تهران: کانون معرفت.
- بویس، مری (۱۳۸۱). زرتشتیان (باورها و آداب دینی آنها)، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بهرام‌پژدو، زرتشت (۱۳۳۸). زرتشت‌نامه، تهران: طهوری.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶). آثارالباقیه، تهران: امیرکبیر.
- تاریخ سیستان (۱۳۸۱). به تصحیح محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا)، تهران: معین.
- جاماسب آسانا، جاماسب جی دستور منوچهر جی (گردآورنده) (۱۳۷۱). متون پهلوی، ترجمه سعید عربیان، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (۱۳۵۷). ترجمه تاریخ یمینی، به اهتمام جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- چوکسی، جمشید کرشاسب (۱۳۸۱). ستیز و سازش (زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های هجری)، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: ققنوس.
- رسالة آیت‌الله سید محمد سعید الطباطبایی الحکیم؛ www.alhakeem.com/persian
- روایت آذرفرنبغ فرخزادان (۱۳۸۴). آوانویسی و ترجمه از حسن رضائی باغبیدی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- روایات داراب هرمزديار (۱۹۰۰م). به کوشش موبد مانک رستم اونوالا، ۲ جلد، بمبئی.
- روایت امید آشنو هیستان (۱۳۷۶). آوانویسی و ترجمه از نزهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفرخزادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زند بهمن یسن (۱۳۷۰). تصحیح و آوانویسی و ترجمه از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شایست ناشایست (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه از کنایون مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهمردان، رشید (۱۳۶۰). تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان، تهران: راستی.
- شهید ثانی (زین‌الدین العاملی معروف به شهید ثانی) (۱۳۸۷). شرح‌لمعه، ج ۱۲، ترجمه و تبیین از علی شیروانی، قم: دارالعلم.
- صد در نثر و صد در بندهش (۱۹۰۹ م). به کوشش ب. ن. دهابهار، بمبئی.
- الطبری، أبو جعفر محمد بن جریر (۱۹۶۷/۱۳۸۷). تاریخ ارسل و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، طبعه الثانية، بیروت: دار التراث.

- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵). *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۶ جلد، تهران: اساطیر.
- فرنیغ‌دادگی (۱۳۸۵). بندهش، ترجمه و تصحیح مهرداد بهار، تهران: توس.
- کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶). آوانویسی و ترجمه و تعلیقات از ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۸۵). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، ویراسته حسن رضایی باغبیدی، تهران: صدای معاصر.
- کیخسرو اسفندیار بن آذرکیوان، (۱۳۶۲). *دبستان ماهب*، با یادداشت‌های رحیم رضازاده ملک، ۲ جلد، تهران: طهوری.
- گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشد‌محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ماتیگان گجستک ابالبیش (۱۳۷۶). ترجمه ابراهیم میرزای ناظر، تهران: هیرمند.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۳۶۹). *ارث*، ترجمه ابوالحسن محمدی، تهران: نشر دانشگاهی.
- المسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین (بی تا). *التنبیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة: دارالصاوی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌حسین (۱۳۶۵). *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- المسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین بن علی (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، طبعه التانیة، قم: دارالهجرة.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌حسین (۱۳۶۵). *مروج‌الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۲ جلد، تهران: علمی و فرهنگی.
- مینوی خرد (۱۳۸۰). ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- نامه تنسر به گشنسب (۱۳۵۴). تصحیح مجتبی مینوی، چ دوم، تهران: خوارزمی.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر قباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح مدرس رضوی، تهران: توس.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
- الیعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب بن جعفر بن وهب واضح (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، ۲ جلد، بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب ابن واضح (ابن واضح یعقوبی) (۱۳۷۱). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ۲ جلد، تهران: علمی و فرهنگی.

Boyce, M. (1984). "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic" BSOAS, Vol. 47, No. 1.

Chardin, J. (1811). *Voyages du chevalier Chardin En Perse Et Autres Lieux De L'orient*, ed. L. Langlès, 10 vols., Paris.

Modi, J.J. (1922). *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay.

Modi, J.J. (1903). *Jāmāspi*, Bombay Education Society's Press, Bombay.

The Hērbedestān and Nērangestān (1992). edited and translated by Firoze M. Kotwal and Philip G.

Kreyenbroek, I: *Hērbedestān, II: Nērangestān*, St. Iranica, Cahier 10. Paris.