

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز  
دوره بیست و سوم، شماره اول، بهار ۱۳۸۵ (پیاپی ۴۶)  
(ویژه‌نامه زبان انگلیسی و زبان‌شناسی)

بررسی گاهان اوستا از منظر دینی و زبان‌شناسی

دکتر فرنگیس درویشی\*  
دانشگاه آزاد اسلامی واحد کازرون

چکیده

بیش از یکصد سال است که زبان‌شناسان غربی و شرقی مبادرت به تحقیق و تفحص درباره‌ی متون قدیم اوستایی نموده، نظریات و تفسیرهای مختلفی را در این راستا ارایه کرده‌اند. گرچه این تفاسیر در خور توجه‌اند، اما بسیاری از نکات مذهبی موجود در این متون، هنوز مجهول و ناشناخته باقی مانده است.

هدف از پژوهش حاضر، بررسی گاهان از دو جنبه‌ی زبان‌شناسی و مذهبی است. از لحاظ زبان‌شناسی، چگونگی نگارش متون گاهانی و بخش‌های پنج‌گانه‌ی آن، بررسی شده و جنبه‌ی مذهبی آن، که موضوع اصلی در این پژوهش است، به معرفی اهورامزدا به عنوان خدای یگانه و آفرینش جلوه‌هایش در گاهان، می‌پردازد.

تألیف گاهان به عنوان سروده‌های زردشت، دقیقاً مربوط به زمانی است که «خدا» در اندیشه‌ی مردم به گونه‌ی انتزاعی در آمده بود و تأکید زردشت بر یکتا پرستی، از میان این نصوص کهن کاملاً به چشم می‌خورد. «سپند مینو»، «اشه»، «وهومنه» و «آرمئیتی»، عناصر الهی و قابل پرستشی هستند که در گاهان به عنوان جلوه‌های اهورا مزدا مطرح شده و آفریده‌ی او به شمار می‌روند. آنها دارای مقام الوهیت‌اند و به عنوان هسته‌ی مرکزی آیینی، پدیده‌های الهی کم‌اهمیت و بالقوه‌ای - که در یسن هفت‌ها نیز حضور می‌یابند - تابع آنها می‌شوند. بعداً در اوستای متأخر آنها نام «امشاسپندان» را به خود می‌گیرند.

واژه‌های کلیدی: ۱. گاهان ۲. نظرات زبان‌شناسان غربی ۳. اهورامزدا و جلوه‌هایش ۴. عناصر الهی در گاهان ۵. یسن هفت‌ها ۶. امشاسپندان

۱. مقدمه

گاهان معرف نخستین تعالیم زردشت و ستایش اهورا مزدا خدای یگانه است. گاهان شعایر دینی و آیینی و وسیله انتقال پیام اهورا مزدا به همه‌ی موجودات گیتی با کلامی نافذ و مؤثر است. پیامی که در «اندیشه‌ی نیک، گفتار نیک و کردار نیک» خلاصه می‌شود و تا عصر ما نیز در رأس آموزه‌های شریعت زردشتی جلوه می‌نماید. گاهان نماینده‌ی جنبه‌ی تعلیمی و عرفانی دین و شریعتی است که زردشت آنها را آموزش می‌دهد. اما آموزش او بر پایه‌ی ارشاد و هدایت انسانها استوار نشده، بلکه این تعالیم در قالب مناجات و راز و نیاز با اهورا مزداست. در حقیقت زردشت بازگو کننده‌ی الهاماتی است که از منشایی قدیم بر اعماق وجودش تابیده، تا در زمانی مقتضی بر زبان براند. گاهان مجموعه‌ای از اصول دین راستین است که راه درست‌اندیشیدن و درست زیستن را، می‌آموزد و گویای خرد و اندیشه‌ی نیک، راستی، نیروی سازنده، آرامش و فزاینده‌ی، رسایی و جاودانگی است. گاهان اندیشه‌های مینوی و خرد نیکوست

\* استادیار بخش باستان‌شناسی

که با زبان اهورایی انسانی والا، بیان می‌شود.

در گاهان اهورا مزدا مظهر خرد است که گیتی و مینو را به وسیله‌ی آن خلق می‌کند. او خالق هستی است و گیتی را از هستی خود شکل می‌دهد. بدین سبب جهان هستی از او جدا نیست. اما او مطلق و نامحدود و گیتی نامطلق و محدود است. در گاهان، اهورا مزدا و جلوه‌هایش، به ما معرفی می‌شوند. در آنجا اهورا مزدا قایم به ذات است و جلوه‌های او قایم به اویند. بنابراین، آفرینندگی و افزاینندگی، اقتضای ذات اهورا مزدا است و همیشه با اوست و از طریق سپند مینو (= مینوی افزونی بخش) که گوهر هستی و ذات اقدس حق است، شناخته می‌شود.

خلاصه گاهان آینه تمام نمای وحدانیت است و آنچه در آن مهم شمرده می‌شود، وجود اهورا مزدا به عنوان آفریدگار یکتا، در رأس همه‌ی کائنات است:

«... با اینها (پرش‌ها)، با پیش خردی (= دوراندیشی)، تو را یاری می‌کنم به خاطر (افزون بخشی) سپند مینویت، زیرا تو آفریننده‌ی همه‌ی این چیزها هستی، ای مزدا».

## ۲. بخش‌های مختلف گاهان

گاهان بخشی از سرودهای یسنا در اوستاست که فصل‌های (۲۸ تا ۳۴)، (۴۳ تا ۵۱) و (۵۳) آن را به خود اختصاص می‌دهد. گویشی که در گاهان به کار رفته، گویشی قدیم است. گر چه هنوز زمان مشخص و دقیقی برای آن ارایه نشده است، اما در بخش‌های دیگر اوستا نشانی از آن نیست و حتی از لحاظ سبک نگارش نیز از بخش‌های دیگر متمایز است. البته باید یسن هفت‌ها<sup>۱</sup> را از این حکم مستثنی بدانیم، زیرا این بخش یسنا، بخش میانی گاهان می‌باشد، که شامل فصل‌های (۳۵ تا ۴۱) بوده و با اینکه بر خلاف گاهان غالباً منثور است، اما از لحاظ گویش به همان گویش کهنه و قدیم گاهان تنظیم شده است. بنابر این از دیدگاه زبان‌شناسان، گاهان «گویش متقدم» و بخش‌های دیگر اوستا «گویش متأخر» نامیده می‌شوند.

با توجه به نشانه‌های زبان‌شناسی مشخص که فقط در متون اوستای کهن دیده می‌شوند، می‌توان گویش گاهانی را از اوستای جدید باز شناخت. این نشانه‌های زبان‌شناسی عبارتند از:

۱. کشیدگی مصوت‌های پایانی.

۲. بدون تغییر باقی ماندن صامت‌های انسدادی میان واکه‌های مانند *g, d, b*.

۳. تمایز میان حالت رایبی<sup>۲</sup> و برایی/اضافی<sup>۳</sup> در ضمائر منفصل اول شخص و دوم شخص جمع مانند: *vā, nā* در حالت رایبی و *vō, nō* در حالت برایی/اضافی (کلنز و پیرار، ۱۹۸۸: ۳).<sup>۴</sup>

گاهان را بنا بر اوزان شعر کهن پارسی به پنج بخش تقسیم کرده‌اند:

۱. گاه اول یا اهنوئیتی‌گاه: یسن‌های ۲۸ تا ۳۴؛

۲. گاه دوم یا اشتوئیتی‌گاه: یسن‌های ۴۳ تا ۴۶؛

۳. گاه سوم یا سپند مینوگاه: یسن‌های ۴۷ تا ۵۰؛

۴. گاه چهارم یا وهوخشزّه‌گاه: یسن ۵۱؛

۵. گاه پنجم یا وهیشتوایشتی‌گاه: یسن ۵۳؛

هر یک از این بخش‌های پنج‌گانه نام خود را از اولین واژه‌ای که با آن آغاز می‌شود، گرفته‌اند. (موله، ۱۹۶۳: ۷۶)

در فصل سوم کتاب خود درباره‌ی ترتیب گاهان توضیحاتی داده است. او چنین اظهار می‌دارد که هر یک از بخش‌های پنج‌گانه گاهان دارای وزن شعری خاصی است که باعث تمایز این بخش‌ها از یکدیگر شده است و این اوزان در تمام فصل‌های گاهان ثابت و بدون تغییر باقی می‌ماند. اما مسأله‌ی مهم این است که بدانیم دلیل این ثبات و یکنواختی اوزان در هر یک از فصل‌های گاهان چیست؟ آیا سرودهایی که دارای وزن یکسانی هستند با هم در یک جا جمع شده‌اند و یا برعکس هر یک از بخش‌های گاهان از آغاز به طور یکسان و ثابتی ترکیب شده‌اند؟ و به عبارت دیگر، اساس وحدت در یک «گاه» است و یا در یک «هائیتی (=فصل)»؟

کلنز با اظهارات موله موافق است و دلایل موله را مبنی بر این که گاهان تشکیل دهنده‌ی یک سازمان کامل است،

می‌پذیرد (کلنز، ۱۴، ۱۳: ۱۹۸۸). او معتقد است در تجزیه و تحلیل نهایی با توجه به مشاهدات ما، دلایل «موله» به یکی از دو مورد زیر ارجاع داده می‌شود:

۱. هر «گاه»، بنابر موضوعات خاصش و نیز به دلیل داشتن وزن و بلاغت در هر یک از بخش‌های تشکیل دهنده‌اش، ثابت و غیر قابل تغییر است و با توجه به عوامل ضروری فقط یک بار تغییر می‌پذیرد.  
۲. در بعضی از فصل‌ها (هائیتی) در هر «گاه»، عناصر پیوستگی وجود دارد و چنین به نظر می‌رسد که شاید این تقسیم بندی‌ها، ساختگی باشد.

یکی از مسایل عمده ای که در چهارچوب اولین مرحله قرار می‌گیرد، این است که هر یک از بخش‌های گاهان به گونه‌ای همسان ترتیب یافته‌اند. یعنی با ذکر واژه‌ی -mainiiu (روح مقدس) شروع می‌شوند و با -šiiioθana (کردار) که به -fraša (نو سازی) ارجاع داده می‌شود، پایان می‌پذیرند. بنابراین، در هر فصل از گاهان، موضوع «روح مقدس»، که اساس هدایت مذهبی برای کردار (کارهای) کسی است که در مرحله‌ی نهایی و بسیار روشنی قرار دارد، به طور منطقی مطرح شده و این روند، از یک «گاه» به «گاه» دیگر، متغیر است. «اهونوئیتی» به یک‌باره تحت حمایت «مئینیو» قرار می‌گیرد (۲۸/۱)، اما بعد از پایان گرفتن بندهایی درباره‌ی «شکایت روان گاو»، موضوعی را که در یسن ۳۰ (بندهای ۳ تا ۶) وجود دارد، بسط نمی‌دهد. «اشتوئیتی» بعد از (۳ یا ۴) بند از مقدمه، با گفتگوی زردشت (۴۳/۵-۱۵) آغاز می‌شود و در اینجا زردشت به عنوان «مئینیو» یا «توصیف روح مقدس» مشخص شده است. «سپندمینو» در اولین هائیتی خود (یسن ۴۷) که مجموعاً دارای ۶ بند است، در اولین مصراع هر ۶ بند، واژه‌ی «مئینیو» را به طور ثابت ذکر می‌کند. به عکس بندهای پایانی این سه «گاه» بزرگ (۳ بخش اول گاهان) چیزی جز مجموعه دستورات عمل‌های متغیر نیستند (۳۴/۱۵، ۴۶/۱۹ و ۵۰/۱۱).

در میان ذکر -mainiiu و -šiiioθana دست کم ۳ موضوع مهم گنجانده می‌شوند:

الف. اعلام حسن نیت آئینی در اول شخص مفرد (۷-۹ و ۵۰/۴، ۴۵/۸-۱۰، ۴۸/۲-۴، ۲۸/۲-۴).

ب. پرسش‌هایی از اهورا مزدا (۱۷-۱۴/۳۱، ۴۴ در همه‌ی بندها، ۱۱ و ۴۸/۹ و ۴۹/۱۲ امتداد می‌یابد تا ۳-۵۰/۱).

ج. بر شمردن تعدادی از اسامی افراد که نشان دهنده‌ی جامعه گاهانی است (۸-۶/۲۸، ۱۷-۱۳/۴۶، ۸-۹/۴۹).

هر بخش از گاهان (= هرگاه) موضوعات یاد شده را به شیوه‌ای خاص بیان می‌کند: برای مثال سپندمدگاه، پرسش‌ها را به شکل قطعه قطعه مطرح کرده و تفاوت‌هایی را که میان اسامی خاص مختلف وجود دارد، بیان می‌کند. اما این مسأله که هر بخش از گاهان موضوعات خاص خودش را بسط می‌دهد، می‌تواند دست کم به همان نسبت، حالت منظوم را که در آنها وجود دارد، چه به طور تصادفی و چه از روی عمد ایجاد کند و در حقیقت به عنوان نوعی بلاغت (سخن پردازی) توصیف شود: (۵۰/۶)، (۳۱/۱۳) و (۴۶/۱۴). بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که در گاهان، یک قانون کلی حاکم است و این قانون در چهارچوب تشکیلات واحد، در هر بخش از گاهان به چشم می‌خورد.

### ۳. تحلیل برخی از پژوهشگران غربی درباره‌ی گاهان

از میان پژوهشگران غربی، مارتین هوگ،<sup>۵</sup> اولین کسی بود که به تجزیه و تحلیل گاهان، به عنوان گفتار زردشت پرداخت و زردشت را به عنوان پیامبری یکتا پرست معرفی کرد. او اظهار می‌دارد که مؤلف این سرودها (گاهان) فقط از یک خدا نام می‌برد و با برخی از آیین‌ها نیز مبارزه می‌کرد. در اوایل قرن بیستم، مولتون<sup>۶</sup> بر یکتا-پرستی زردشت اصرار ورزید و برای او عنوان «زوتر» را که زردشت به خودش داده بود را انتخاب کرد. بارتلمه<sup>۷</sup>، اصلاح زردشت را در سه مرحله بیان نمود: در مرحله اول و دوم یعنی یکتاپرستی و ثنویت، نشان دهنده‌ی زمانی هستند که زردشت هنوز در «ماد» موطن اصلی‌اش ساکن بود و سومین مرحله‌ی ظهور زردشت در سیستان، در جنوب شرقی ایران، جایی که حامی و پناهگاه پیدا کرده است و با ثبات از یکجا نشینی در مقابل چادر نشینی دفاع می‌کرد. به عقیده‌ی بارتلمه، این سه مرحله، آن گونه که به ما ابلاغ شده‌اند، به وضوح در گاهان از یکدیگر متمایز نمی‌شوند (دوشن گیمن، ۴۱-۴۲: ۱۹۹۵).  
میه<sup>۸</sup> در کنفرانس سه‌گانه‌ای که درباره گاهان اوستا در اویسالا (۱۹۲۴) برگزار شده بود، بر جنبه اصلاحات

اجتماعی زردشت تأکید می‌کند و معتقد است که منع قربانی خونین از سوی زردشت، باعث برانگیختن فرمانروایان توانگر شد، زیرا قربانی‌های خونین علیه نوع زندگی مردم تنگدست و گله داران ستم دیده بود و به همین سبب، «خدا» در ذهن و تصور این مردم به گونه‌ای انتزاعی و تجریدی درآمد. به اعتقاد «میه» کشاورز خواهان نوعی دموکراسی نیرومندی است که بتوانند به او خدمت کنند یا به او آسیب رسانند. اما به دلیل امکان پذیر نبودن عدالت در این جهان، اعلام شد که بازپسین کیفر، پس از مرگ صورت خواهد گرفت. بنابراین عقاید اخلاقی که در گاهان مورد نظر است، همگی به امور اقتصادی و اجتماعی مربوط می‌شود، اما موضوع مورد بررسی در اینجا تفاوت میان کشاورزان و بیابانگردان نیست، بلکه نبرد دیرینه‌ای است که میان توانگران و تهیدستان وجود داشته است (دوشن گیمن، ۵۴-۵۵: ۱۳۵۰).

اروین وولف<sup>۱</sup>، گاهان را از نظر زمانی با پنج مرحله از زندگی زردشت تطبیق داده است (دوشن گیمن، ۱۹۹۵):

۱. زردشت پیام خود را ابلاغ می‌کند: یسن‌های ۳۰، ۳۱ و ۴۵.
  ۲. زردشت با مخالفت روبه‌رو می‌شود و در حالیکه در تبلیغ دین، دچار تردید شده است از خدای خود پرسش می‌کند: یسن‌های ۳۲، ۴۴ و ۴۸.
  ۳. زردشت در جست و جوی یک حامی برای خود می‌باشد: یسن‌های ۲۹ و ۴۳. یسن ۴۳ شامل روایتی از زمان وحی از سوی اهورا مزدا است (بازگشت به مرحله ۱).
  ۴. زردشت ویشناسب را به عنوان حامی برای خود یافته است: یسن‌های ۴۶، ۴۹ و ۵۱. یسن ۴۶ با روایتی از زمان گریز زردشت آغاز می‌شود (بازگشت به مرحله ۲ و ۳).
  ۵. زردشت آرامش خیال و ثبات یافته است: یسن‌های ۳۳، ۳۴، ۲۸ و ۵۰. اما یسن ۵۰ با این ندا آغاز می‌شود: «انتظار کدام یآوری را می‌توانم داشته باشم؟» (بازگشت به مرحله ۲).
- در میان مراحل یاد شده دو نکته موثق دیده می‌شود که لومل<sup>۱</sup> نیز آنها را تأیید می‌کند (دوشن گیمن، ۱۹۹۵)
- الف. پرسش‌هایی که در یسن ۴۴ از اهورا مزدا شده است، دقیقاً ناشی از زمان برخورد اقوام خارجی و داخلی است که زردشت آن را از نو زنده کرده است.
- ب. یسن ۲۹ که از شکایت «گاو» گفت و گو می‌کند، دقیقاً به یآوری و پشتیبانی از سوی یک شاه قدرتمند، اختصاص دارد.
- هوفمان<sup>۱۱</sup> به جهت وقوف کامل به متون «ودایی»، برای شناخت بهتر اوستا، از «وداها» بسیار بهره برده است. هومباخ<sup>۱۲</sup> در این کار دقت نظر بیشتری به خرج داده در ترجمه‌ی گاهان و برخی نکات تفسیری آن، سرودهای گاهان را دقیقاً با سرودهای «ریگ ودا» در یک راستا قرار می‌دهد. به نظر برای مطالعه‌ی اساسی «متون اوستای کهن»، رجوع به «متون ودایی» بسیار مؤثر و ضروری است؛ زیرا با توجه به مواد ودایی، می‌توان لغات و نکات دستوری گاهان را تنظیم کرد (دوشن گیمن، ۴۵: ۱۹۹۵).

به اعتقاد هومباخ، قیاس سرودهای گاهانی با ۱۰۲۸ سرود «ریگ ودا» به دلیل سابقه مشترک فرهنگی و زبانی این دو مجموعه کاملاً منطقی به نظر می‌رسد؛ چرا که به هنگام شکل‌گیری و تشکیل سرودهای ریگ ودا و متون کهن اوستایی، هنوز مدت زیادی از جدایی دو قوم هندی و ایرانی سپری نشده بود و آنها چندان از زبان اصلی و مشترک خود دور نشده بودند. هومباخ معتقد است، افزون بر این، برای انجام مطالعات جدی درباره گاهان، می‌توان از نکات دستوری و واژگانی و نحو جملات در متون اوستای جدید و همچنین کتیبه‌های شاهان هخامنشی مدد گرفت، و در این مورد زنده (ترجمه‌ی پهلوی) بخش‌های اوستای کهن، کمک زیادی به ما نخواهد کرد. او با توجه به معیارهای علمی، در تحلیل گاهان، دو نکته‌ی بسیار سودمند را پیش روی قرار می‌دهد:

۱. وجود یک ترجمه‌ی لفظی صحیح از گفتار زردشت.
۲. تفسیر و توجیه الفاظ زردشت از طریق تفسیر دینی و ادبی و تاریخی (عالیخانی، ۱۷-۱۵: ۱۳۷۹). با وجود پیشرفت مؤثری که در تحلیل گاهان حاصل شده است، شیوه‌های زبان‌شناسانه و معانی واژگان، برای رسیدن به عمق عرفان زردشت و اندیشه ژرف او چندان بسنده نیست و باید به دیدگاه‌های معنوی بیشتری پرداخت.

به نظر موله<sup>۱۳</sup> (دوشن گیمن، ۴۵: ۱۹۹۵) اختلاف نظرهای نقل شده درباره‌ی دین زردشتی در منابع عصر ما، به موازنه‌ای می‌انجامد که از سه دایره‌ی متحدالمرکز تشکیل شده است:

۱. در مرکز دایره، نظریه موبدی گاهان قرار دارد.

۲. در دایره‌ی میانی، نظریه‌ی کتیبه‌های شاهان هخامنشی است.

۳. در دایره‌ی خارجی، مذهب ملی قرار دارد.

این طرح را با بیان (خود موله، ۱۱۸-۱۱۹: ۱۳۷۷) وسعت می‌بخشیم:

«در گاهان، شخصیت مرکزی دین، مردی است که یزش را برگزار می‌کند، با اهورا مزدا سخن می‌گوید، وحی را اعلام می‌نماید و با برگزاری یزشی که مطابق آیین است، تجدید حیات می‌کند و آن را به فرشه (=زمان نوسازی) تبدیل می‌سازد.

در کتیبه‌های داریوش هخامنشی، داریوش با اعمال قدرت خود به همان نتیجه می‌رسد. او که منتخب از سوی اهورا مزدا است به جهان نظم می‌بخشد، بالنده‌اش می‌کند و آن چنان که خود او می‌گوید آن را به «فرشه» مبدل می‌سازد. امروزه فعالیت‌های دین مرد و فرمانروا در مسیر تجدید حیات، بر روی دو طرح جدا از هم انجام می‌گیرد، در دوره‌های مربوط به پایان جهان، دو طرح با هم یگانه خواهد شد و طرح واحدی را تشکیل خواهند داد. شریعت گاهانی، دیگر شریعتی ویژه‌ی افراد نخبه نخواهد بود، بلکه مورد قبول همه‌ی مردم قرار خواهد گرفت.»

در اینجا نظر موله بسیار منطقی به نظر می‌رسد. در حقیقت، او دنیای معنوی گاهان و عالم کتیبه‌های هخامنشی را کاملاً متفاوت قلمداد می‌کند.

بنابراین چنین نتیجه‌گیری می‌شود که گاهان با نگرشی موبدی، از خرد اهورا مزدا سخن می‌گوید که جهان را بوسیله‌ی آن آفرید و زردشت نیز از راه خردش اهورا مزدا را شناخت، اما کتیبه‌های هخامنشی با نگرش شهریاری، اهورا مزدا را صاحب اراده‌ی معرفی می‌کند: با اراده‌ی اهورا مزدا زمین و آسمان و مردم ... آفریده می‌شوند و سرانجام تمام امور، به خواست و اراده‌ی او نیک خواهد بود. شاه هخامنشی به اراده و خواست اهورا مزدا سلطنت می‌کند و شهریاری و سلطنتش تحت حمایت او خواهد بود.

مری بویس<sup>۱۴</sup> (۱۹۷۵) عقیده دارد که در گاهان، اهورا مزدا به وسیله‌ی مجموعه‌ی بی‌مرگان مقدس (امشاسپندان) احاطه می‌شود و حالتی پدرا نه نسبت به آنها دارد. ادعای او بر این است که در این مجموعه، نتیجه‌ی تفکرات زردشت را درباره‌ی خدایانی که قبل از زردشت، در اندیشه و تصور ایرانی‌ها وجود داشته‌اند، می‌بیند. از سویی، بویس اظهار می‌دارد که بر پایه گاهان است که زردشت به عنوان یکتاپرست واقعی و مدعی آیینی معرفی می‌شود. او قاطعانه دو مسأله را بیان می‌کند: از یک سو، زردشت به راستی یکتا پرست نبوده است و از سوی دیگر، پرستش «هوم» را نفی نکرده است. دلایل او برای بیان این دو مسأله چنین است:

۱. عبارت جمع «مزدا و اهوراهای دیگر» دوبار در گاهان آمده است.<sup>۱۵</sup> اگر این «اهوراهای دیگر» خدایان کهنی همچون «میثره» و «اپام نپات» و غیره بودند، در حقیقت باید در اوستای غیر گاهانی نیز به عنوان «اهورا» مشخص می‌شدند؛ اما آیا عجیب نیست که در گاهان، که فقط دوبار به این «اهوراهای دیگر» اشاره دارد، هرگز آنها را با نامشان نمی‌خواند و یا مشخص نمی‌شود که کدام یک از آنها می‌توانست با «اهورا مزدا» رابطه داشته باشد. دوشن گیمن (۴۶-۴۵: ۱۹۹۵) عقیده دارد که این «اهوراهای» دیگر در دو بخش از گاهان نیز به عنوان موجوداتی<sup>۱۶</sup> معرفی می‌شوند که هنوز به شکل جامع «بی‌مرگان مقدس» (که برای اولین بار و باندکی تأخیر در یسن «هفت‌ها» ظاهر می‌شوند) انتخاب نشده‌اند. بعدها در سرودهای غیر گاهانی، (مهر یشت ۱۳۹) ترکیب «اهورا و دیگر بی‌مرگان سودمند» دیده می‌شود که می‌توان گفت معادل ترکیب گاهانی «مزدا و دیگر اهوراها» خواهد بود.

۲. با توجه به آیین الهی، پذیرفتنی نیست که زردشت پرستش «هوم» را منع کرده است. زردشت یکبار از نوشابه‌ی سکرآور سخن می‌گوید؛ اما این نوشابه‌ی سکرآور الزاماً «هوم» نیست. در جایی دیگر، زردشت به طور غیرمستقیم هوم را با صفت خودش «دوراوشه» (دور دارنده‌ی مرگ) که در اوستای جدید قطعی و مسلم است، توصیف می‌کند. بنابراین، این مسأله اندکی مبهم به نظر می‌آید.

بدین ترتیب، فهم و درک سخنان منظوم زردشت یا گاهان، اگر چه ظاهراً ساده و سهل می‌نماید، اما دارای چنان ابهام عمیقی است که مفسران غربی و شرقی گاهان را بر آن داشته تا نظرات مختلفی را پیرامون آنها ارائه دهند.

#### ۴. عناصر الهی در گاهان و یسن هفت‌ها

در مجموعه‌ی عناصر الهی (الوهیت‌ها) در متون کهن اوستایی، نام «اهورا مزدا» به عنوان آفریدگار کل از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. در این مجموعه، الوهیت‌های دیگری به همراه ایزدان تابع آنها وجود دارد که در حقیقت، جلوه‌های اهورا مزدا به شمار می‌آیند. این الوهیت‌ها عبارتند از: سپند مینو<sup>۱۷</sup> (= مینوی اثر بخش)، اشه<sup>۱۸</sup> (راستی)، وهومنه<sup>۱۹</sup> (اندیشه‌ی نیک)، آرمئیتی<sup>۲۰</sup> (درست‌اندیشی).

اهورا مزدا و جلوه‌هایش (که بعداً در اوستای جدید عنوان امشاسپند را به خود می‌گیرند) تشکیل دهنده‌ی یکی از بدایع بسیار مهم مزد یسنایی در اوستای کهن هستند.

در گاهان، حکمفرمایی گروه سه‌گانه اشه، وهومنه و آرمئیتی، به شکل‌گیری ایزدانی با مقام پایین‌تر می‌انجامد. اشه و وهومنه همگی غیرفعالند، یعنی خلق نمی‌کنند (از لحاظ جنس دستوری، خنثی هستند)؛ اما آرمئیتی که به عنوان الوهیتی مؤنث ظاهر می‌شود، در بیشتر موارد تجسم یافته و می‌تواند مانند خود اهورا مزدا، فاعل یک فعل واقع شود (کلنز و پیرار، ۲۸: ۹۱-۱۹۸۸).

نارتن درباره‌ی فهرست اسامی ایزدان گاهانی و هفت‌هایی، چنین نظر می‌دهد:

۱. عنوان امشاسپند، برای ایزدان اوستایی قدیم نادرست است و گاهان آنها را «اهورا»، یعنی همان عنوانی که در ترکیب با «مزدا» نیز دیده می‌شود، می‌نامد.

۲. برای معرفی ایزدان متون کهن اوستایی، باید از دایره‌ی شش بی‌مرگ سودمند (امشاسپندان) در اوستای جدید، فراتر رفت. بنابراین او با دقت نظر، چنین فهرست آزادی را پیشنهاد می‌کند: «اشه»، «وهومنه»، «آرمئیتی»، «سپند مینو»، «خشتره»، «سروش»، «اشی»، «هئوروتات» و «امراتات» و «دئنا». درباره‌ی نظر اول «نارتن» باید گفت که «اهورا» در گاهان در انحصار الوهیت‌ها نیست، بلکه این عنوان به «اهورا مزدا»، «زردشت»، «آتش آئیتی» و به طور غیر روحانی به دارنده‌ی چهارپایان اهلی تعلق دارد<sup>۲۱</sup> و در رابطه با دومین نظر او، در گاهان «اشه»، «وهومنه» و «آرمئیتی» به عنوان فرزندان اهورا مزدا معرفی می‌شوند (۴۷/۳ و ۳۰/۸ و ۴۷/۲) و دارای مقام الوهیت‌اند و به عنوان هسته‌ی مرکزی آیینی، موجوات کم‌اهمیت‌تر و بالقوه‌ای، تابع آنها هستند. البته باید یادآوری کرد که نام این ایزدان در یسن «هفت‌ها» محدودتر است (کلنز، ۲۹: ۱۹۹۳).

همچنین (کلنز، ۲۹: ۱۹۹۸) بیان می‌کند این الوهیت‌ها بنابر فعالیت و کردارشان و نیز مداخله و وساطت در امور، یکسان نیستند. او با ذکر ۵ دلیل، مقام پایین آنها را نسبت به اهورا مزدا بیان می‌دارد:

۱. ذکر کمتر نام آنها نسبت به اهورا مزدا؛

۲. وجود جنسیت در آنها (خنثی و مؤنث بودن آنها)؛

۳. بی‌ثباتی تجسم آنها (به استثنای آرمئیتی)؛

۴. عدم فعال بودن آنها (به استثنای آرمئیتی)؛

۵. استعاره‌های خانوادگی (اشه و وهومنه پسران اهورا مزدا و آرمئیتی دختر اوست).

اما الوهیت‌ها (جلوه‌های اهورا مزدا) به تنهایی کامل‌کننده‌ی عناصر الهی در گاهان نیستند و اکنون باید از پدیده‌های الهی بالقوه و کم‌اهمیت که تابع آنها هستند نیز سخن به میان آید. این موجودات بالقوه در سه مقوله طبقه‌بندی می‌شوند:

۱. شناخت آنها به عنوان «موجودات همسو: اشی<sup>۲۲</sup> (سهم)، هئوروتات<sup>۲۳</sup> (تندرستی)، امرتات<sup>۲۴</sup> (بی‌مرگی)،

اوتیوئیتی<sup>۲۵</sup> (جوانی)، تویشی<sup>۲۶</sup> (نیروی جسمانی). این موجودات، گرچه تجسم نیافته‌اند، اما همگی بر اثر «آرمئیتی»

(درست‌اندیشی) شکل گرفته‌اند و از لحاظ جنس دستوری نیز همانند «آرمئیتی» مؤنث هستند.

۲. فصاحت و بلاغت گاهانی، به شدت تمایل به ایجاد مجاز دارد. دو الوهیت بزرگ، یعنی «وهومنه» و «آرمئیتی» در بعضی موارد محصول مجازهای لفظی‌اند. شاید «دئنا»<sup>۲۷</sup> که به عنوان یک پدیده‌ی الهی در (۴۴/۱۰) معرفی شده، در این شیوه‌ی نگارش مورد قبول واقع شده است؛ اما این بُعد معنوی انسان که پیوند دهنده‌ی هستی و مینوست، قابلیت استقلال را نیز داشته است؛ به عکس با توجه به مجاز گاهانی، بی‌گمان «سپند مینو» و «سروش» به فهرست امشاسپندان اوستای جدید، افزوده خواهند شد.

۳. وجود رموز آیینی که قابل مقایسه با «تیسرو دویه»<sup>۲۸</sup> ودایی است و به وسیله «خشره» (تسلط آیینی) و «آدا»<sup>۲۹</sup> (انجام دادن قربانی) مشخص شده است. اگر «آدا» به عنوان یک ایزد پذیرفته شود، چرا «ایزا»<sup>۳۰</sup> (تقویت) و «آزوتیتی»<sup>۳۱</sup> (نذر) همانند معادل ودایی شان «ایدا»<sup>۳۲</sup> و «آهوتی»<sup>۳۳</sup> نمی‌توانند جایگاه مناسبی برای خود داشته باشند، در حالیکه در یسن هفت‌ها کاملاً تجسم یافته‌اند (کلنز، ۳۲-۳۳: ۱۹۹۳).

آنها که در «هفت‌ها» جزو امشاسپندان به حساب می‌آیند، هم آنهایی هستند که در گاهان اهورا مزدا را احاطه می‌کنند. در رأس آنها اشه، وهومنه، آرمئیتی، خشره و دئنا شناخته شده‌اند؛ در «هفت‌ها» فهرست ایزدان کاملاً محدود است و بدین سبب سیستم هفت‌هایی به سیستم اوستایی جدید نزدیک‌تر است. این قرابت نشان می‌دهد که یسن «هفت‌ها» اندکی پس از گاهان و در ارتباط با یک مسأله‌ی آموزشی و مذهبی تدوین شده است. به هر حال، با توجه به ارتباطی که میان دو مدرک اوستای قدیمی (هفت‌ها و گاهان) وجود دارد، فهرست جدید امشاسپندان باید بر اثر یسن هفت‌ها تنظیم شده باشد. بنابراین، نتایج زیر به دست خواهد آمد:

۱. انتخاب موجودات آسمانی - جوی از فصل ۳۷ (مانند: «اشه» (راستی)، وهومنه (اندیشه نیک)، خشره (شهریاری)، دئنا (وجدان)، فِسرَتو<sup>۳۴</sup> (شادی نیک) و آرمئیتی (درست‌اندیشی).

۲. ورود اهورا مزدا به عنوان هفتمین امشاسپند برای ایزدانی که در یسن ۳۷ مفعول فعل «می‌ستاییم» واقع می‌شوند (مانند: اهورا مزدا، آبها، گیاهان نیک، راستی، دین، شادی نیک، اندیشه نیک).

۳. جانشینی خرداد (هئوروات = تندرستی) و امرداد (امرات = بی‌مرگی) به جای دئنا (دین، وجدان) و فسرَتو (شادی نیک).

بدین ترتیب فهرست امشاسپندان جدید، به عنوان یک فهرست اصلاح شده از میان دو مدرک اوستای کهن مشخص می‌شود (کلنز، ۴۰: ۱۹۹۳).

## ۵. اهورا مزدا و جلوه‌هایش در گاهان

### ۵.۱. اهورا مزدا

خدای بزرگ زردشت اهورا مزدا (سرور دانا)ست. او خدای یکتاست و مظهر خرد و خود خرد است. اهورا مزدا به عنوان آفریننده‌ی کل، توانا و دانا و بر تمام امور فرمانرواست. در گاهان، عمل آفرینندگی او کاملاً هویدا است، زیرا او قدرت محرکه‌ی عالم است و باندیشیدن و خرد خود، به همه‌ی چیزها (چه مادی و چه معنوی) هستی می‌بخشد. او آفریننده‌ی خورشید و ماه و ستارگان، زمین و آسمان، آبها و گیاهان، باد و ابر، روشنی و تاریکی، خواب و بیداری، بامداد و نیمروز و شامگاه و ... است (۴۴/۳-۷). بنابراین اهورا مزدا جلوه‌های خود را که عبارتند از: سپند مینو (مینوی افزونی بخش)، اشه (راستی)، وهومنه (اندیشه نیک)، آرمئیتی (درست‌اندیشی)، می‌آفریند و به عنوان پدر (آفریدگار) آنها شناخته می‌شود:

۴۷/۳: «تو پدر اثر بخش/افزونی بخش بخش این مینو هستی ...»

۴۷/۲: «او (اهورا مزدا) پدر دانای راستی است.»

۳۱/۸: «پس تو را ای مزدا با اندیشه‌ام شناختم که نخستین و نیز جوان‌ترین هستی که پدراندیشه‌ی نیک هستی

«...»

۴۵/۴: «همانا دختر او آرمئیتی (درست‌اندیشی) نیک کردار است.»

درمتون کهن اوستایی، نام اهورا مزدا، به صورت گوناگونی نظیر «مزدا اهورا»، «اهورا مزدا» و یا به طور جدا، «مزدا» و «اهورا» ذکر می‌شود. چنین یادآوری دقیقی بی سبب و بنابر توجیهات ادبی و بلاغی در تنظیم سرودهای گاهان نبوده است (عالیخانی ۱۳۷۹ فصل اول).

واژه‌های «مزدا» و «اهورا» صفات مشخصی برای آفریدگار هستند. «مزدا» خدای کهن آریاییان است و لقب «اهورا» که برابر با «اسوره» ودایی است، بعدها به او اختصاص می‌یابد و ترکیب‌های «اهورا مزدا» و «مزدا اهورا» را تشکیل می‌دهد. این صفات ترکیبی، با «ورونا - میترا» یا «میترا - ورونا» ودایی یکسان است.

بویس (۱۹۷۵) استدلال دقیقی را درباره‌ی یکسانی «اهورا مزدا» اوستایی با نام «ورونا - میترا» ودایی بیان می‌دارد، لقب اهورا جز به «مزدا»، به میثره<sup>۳۵</sup> و اپام نیات هم اطلاق می‌شود. این دو (میثره و اپام نیات)، با هم، وظیفه‌ی حفظ نظم در جهان و در میان آدمیان را بر عهده داشته‌اند. در یشت‌ها، اپام نیات، آفریدگار همه‌ی موجودات شناخته می‌شود: «رد بزرگوار شهریار شیدور، اپام نیات تیز اسب، آن دلیر، دادرس دادخواهان را می‌ستاییم. آفریدگار را می‌ستاییم که مردمان را بیافرید. ایزد آب [اپام نیات] را می‌ستاییم که چون او را بستایند می‌شوند.»<sup>۳۶</sup> همچنین بنابر فروردین یشت، اپام نیات و میثره دارای مقامی مشترک و هم سو هستند: «همانا مهر دارنده‌ی چراگاه فراخ، فرمانروایان سرزمین را نیرو دهد و آشوب‌ها را فرونشاند، همانا اپام نیات توانا، فرمانروایان سرزمین را نیرو دهد و سرکشان را لگام زند.»<sup>۳۷</sup>

بنابراین، اپام نیات به عنوان اهورای بزرگ، همکار میثره‌ی آگاه و نیرومند است که هر دو عهده دار وظایف اخلاقی‌اند. اپام نیات با عنصر طبیعی آب مرتبط است و میثره با آتش ارتباط پیدا می‌کند. از سوی دیگر «ورونا»<sup>۳۸</sup> ودایی همان اپام نیات (فرزند آبها) در اوستاست؛ زیرا یکی از جلوه‌های «ورونا» آب و یکی از القاب او «پام سیشور»<sup>۳۸</sup> - یعنی فرزند آب - است.<sup>۳۹</sup>

در متون ودایی، «ورونا» عهده دار وظیفه‌ی فرمانروایی و ضامن اجرای پیمان‌هاست و میترا خدای عهد و پیمان و دوستی است. نام این دو معمولاً با هم ذکر می‌شود. بنابر «الواح میتانی»<sup>۴۰</sup> پیش از جدایی دو قوم هندی و ایرانی، «ورونا» به عنوان خدای بزرگ در میان این اقوام مطرح بوده است.

برخی از پژوهشگران غربی «ورونا» را معادل «اهورا مزدا» می‌دانند و معتقدند که در گاهان نامی‌از «میثره» برده نمی‌شود. در حالیکه در سنت زردشتی، «میثره» آفریده‌ی اهورا مزدا و نگاهدار آفرینش اوست و تنها به عنوان ایزد پیمان مطرح می‌شود. اما در متون ودایی، ترکیب «میترا - ورونا» کاملاً به هم پیوسته است و با این ترکیب، به یاری طلبیده می‌شوند. بنابراین اهورا مزدا باید معادل «ورونا - میترا» ودایی باشد نه فقط «ورونا». از این رو «ورونا» را معادل «اهورا» و «میترا» را برابر با «مزدا» می‌دانیم. با توجه به همسانی‌هایی که پیش از این درباره ورونا و اپام نیات بیان گردید، «میترا - ورونا» ودایی می‌تواند با «میثره - اپام نیات» ایرانی در ارتباط باشد. همچنین، شاید اصطلاح «پام نیات» در میان آریاییان از القاب «ورونا» بوده و ظاهراً القاب «ورونا» و «پام نیات» دو اسم برای یک ایزد واحد بوده و «پام نیات» ایرانی با «اهورا ورونا» یکسان بوده است. افزون بر این بنابر یسن هفت‌ها که نمازی است برای ادای نذر به آب و آتش، می‌توان چنین تصور کرد که ترکیب «میثره - اپام نیات» به «میترا - ورونا» و سپس به «مزدا - اهورا» تبدیل شده است (بویس، ۱۳۷۶).

## ۲.۵. سپند مینو: (مینوی اثر بخش/افزونی بخش)

نام سپندمینو در بیشتر فصل‌های گاهان آمده است. گاه سوم از پنج بخش گاهان، «سپندمدگاه» نام دارد. سپندمدگاه شامل یسن‌های ۴۷ تا ۵۰ می‌باشد و نام سپندمینو در آغاز هر ۶ بند از یسن ۴۷ که به نام «سپندمینو هائیتی» معروف است، دیده می‌شود.

چنان‌که از سرودهای گاهان بر می‌آید، سپندمینو آفریده و یا به عبارت دیگر، فرزند اهورا مزدا است و از جلوه‌های او به شمار می‌رود:

۴۷/۳: «تو پدر افزونی بخش/ اثر بخش این مینو هستی ...»

در گاهان، سپندمینو از اهورا مزدا متمایز است و نسبت به او در درجه‌ی پایین تری قرار دارد اما بعداً در سنت



زردشتی با اهورا مزدا یکی دانسته می‌شود. در حقیقت، سپندمینو واسطه‌ای است میان جهان مینوی و گیتی. او در جهان مینوی جوهر نیکویی و در جهان مادی تظاهر آن است. شناخت سپند مینو از راه خرد میسر است؛ زیرا مزدا از طریق خردش آفریننده است و سپندمینو مظهر آفرینندگی اوست:

۳۱/۷: «نخستین که این را اندیشید: بگذار شادی‌ها (آرامش‌ها) با روشنی‌ها بر آمیزند. او با خردش آفریننده است راستی را با آن مینو که بهترین اندیشه را نگه می‌دارد، تو باید ببالی ای مزدا اهورا، تو که تاکنون همان بوده‌ای.»  
از میان جلوه‌های اهورا مزدا فقط سپند مینو در انحصار خداوند است و بقیه ذاتاً به خداوند تعلق دارند؛ اما می‌توان آنها را نیز بر انسان ارزانی کرد، البته اگر انسان بر اساس اشه (راستی) زندگی کند (زرنر، ۵۸: ۱۹۶۱). به همین دلیل، در سنت زردشتی، زمانی که هر یک از پدیده‌های اخلاقی (جلوه‌های اهورا مزدا) با یکی از عناصر مادی پیوند می‌خورند و با نام امشاسپندان مطرح می‌گردند، این سپند مینوست که با اهورا مزدا یکی می‌شود و رو در روی اهریمن قرار می‌گیرد.

در یسن ۳۰ (بند‌های ۳-۶) سخن از هستی دو مینوست. یکی خوب و دیگری بد:  
«این دو مینوی آغازین توأمان که مشهور شده‌اند چونان دو رویا، دراندیشه، در گفتار و در کردار، این دو بهتر و بدتر هستند، از این دو نیکوکاران به درستی بر می‌گزینند نه بدکاران».<sup>۴۱</sup>  
بنابراین با توجه به (۴۷/۳) رأی غالب بر این است که منظور از این دو مینو «سپند مینو» و «انگره مینو» است و اهورا مزدا پدر «انگره مینو» نیز هست. و درحقیقت، سپند مینو خود اهورا مزداست که «اشه» را برمی‌گزیند و آسمان جاودانه را می‌پوشد:

«از آن دو مینو، دروند بدترین‌ها را (برای انجام دادن) بر می‌گزیند و سپندترین مینو که سخت‌ترین سنگ‌ها (آسمان) را می‌پوشد راستی را بر می‌گزیند (همان گونه نیز) آنانی که با کارهای درست وفادارانه اهورا مزدا را خشنود می‌کنند».<sup>۴۲</sup>

در متون پهلوی نیز، این دو مینو، عبارتند از: هرمزد و اهریمن. مفاهیم هرمزد و اهریمن و سپند مینو در بخش‌های مختلف گاهان بسیار پیچیده به کار رفته‌اند، زیرا سپندمینو گاهی نیروی پوشیده در اهورا مزدا را می‌رساند که با آن نیرو می‌اندیشد و تصور و عمل می‌کند و گاهی ایزد مستقلی را که منشا و مبدا این نیرو می‌باشد. بنابراین گاهان و سنت زردشتی چنین بر می‌آید که سپند مینو و اهورا مزدا یکی هستند. بعدها زروانیان به دنبال معنای لفظی عبارت «این دو مینوی توأمان»، اعتقاد داشتند، این دو، دو نیروی بزرگ متضاد هستند که دارای یک پدر یعنی زروان (زمان) می‌باشند. از همین جا تصور وجود یک پدر برای «سپند مینو» و «انگره مینو» در یسن ۳۰، هویدا می‌شود. البته توجه به این مسأله درخور اهمیت است که مراد زردشت از انتخاب واژه‌ی توأمان نشان دادن همسانی و هم زمانی دو هویت نامربوط با یکدیگر است و چنین تأکید می‌کند که این دو با وجود دوگانگی با یکدیگر، در لحظه‌ی سرنوشت ساز گزینش، نظیر و قرین بوده‌اند» (بویس، ۱۹۷۵). در گاهان نه تنها سپند مینو جدای از اهورا مزدا است؛ بلکه کاملاً در مقابل انگره مینو (روح خرابکار) قرار می‌گیرد.

واژه‌ی سپند مینو فقط در ۴۵/۲ در تقابل با «انگره مینو»<sup>۴۳</sup> به کار می‌رود:

«می‌خواهم از آن دو مینویی سخن بگویم که در آغاز هستی <بوده‌اند > از آن دو آن که <مینوی > سپندتر (اثر بخش‌تر) است به آنکه <مینوی > بد (انگره) است <گفت > ما دو تا نه‌اندیشه، نه سخن (گفتار)، نه خرد و نه انتخاب، نه کلام و نه کردار، نه دیدگاه‌های دینی و نه روانمان با هم یکسان نیست».

به جز در یسن ۴۷، در بخش‌های دیگر گاهان نیز، به ویژه در یسن‌های ۴۴ و ۴۳ و ۳۰ نام سپند مینو آمده است. یسن ۴۷ در برگیرنده‌ی سپند مینو و توصیف آن است و اعمالی که از او ناشی می‌شود، در آن تشریح می‌گردد. در آنجا آفرینش گاو شادی بخش به خاطر سپند مینو صورت می‌گیرد:

۴۷/۳: تو پدر اثر بخش این مینو هستی که گاو شادی بخش را برای او ساخت، نیز درست‌اندیشی را (که به وسیله‌ی آن) رامش را برای چراگاه او دادی، زمانی که با اندیشه‌ی نیک همپرسی کرد، ای مزدا!  
دروندان از سپندمینو می‌گریزند و اشونان او را بر می‌گزینند تا از طریق او به بهترین چیزها دست یابند:

- ۴۷/۴: دروندان، نه به راستی اشونان (= راستگویان) از مینوی اثر بخش می‌گیرند ای دانا! ...
- ۴۷/۵: و از طریق این مینوی اثر بخش، ای سرور دانا، توبه پرهیزگار آنچه را که بهترین چیزهاست وعده دادی ... در آنجا تقسیم سهم‌ها به واسطه‌ی سپندمینو صورت می‌گیرد:
- ۴۷/۶: بوسیله‌ی این مینوی اثر بخش، ای اهورای دانا، تقسیم‌ی را (که باید انجام گیرد) از طریق آتش (ات) معین کردی ...
- در گاهان اهورا مزدا به واسطه‌ی سپندمینو ستایش‌ها را می‌شنود:
- ۴۵/۶: «بگذار اهورای دانا با مینوی اثر بخش بشنود ...».
- همچنین آفرینندگی اهورا مزدا به واسطه‌ی سپند مینو صورت می‌گیرد:
- ۴۴/۷: «با اینها، با پیش خردی، تو را با مینوی مقدس یاری می‌کنم، آفریننده‌ی همه‌ی چیزها، ای مزدا».
- به هنگام دآوری واپسین و برای سنجش اعمال، سپند مینو به همراه اهورا مزدا حاضر خواهد بود:
- ۴۳/۶: «در آن نقطه‌ی بازگشت (روز واپسین) که تو با نیروی اثر بخش ات می‌آیی. ...»
- در ۲۸/۱ واژه‌ی سپندمینو با چنین توصیفی به کار رفته است:
- «با نماز بدو، با دستان گشوده همه (شما) را التماس می‌کنم ای مزدا با یاری روان، مقدس از طریق راستی، تا به وسیله‌ی آن باشد که خرد اندیشه‌ی نیک و روان گاو را خشنود سازی.»
- در گاهان گاهی اهورا مزدا نیز با صفت «سپنته» معرفی می‌شود. در آغاز ۶ بند از یسن ۴۳ (بندهای ۱۵ و ۷، ۹، ۱۱، ۱۳، ۵) این بیت تکرار می‌شود: «من دریافتم که تو مقدس (هستی) ای مزدا اهورا».<sup>۴۴</sup>
- در گاهان سپندمینو تنها با صفت مطلق «سپنته» به کار نرفته است. در بعضی قطعات گاهانی و هفت‌ها<sup>۴۵</sup> با صفت برترین «سپنیشته» ظاهر شده است. در ۴۵/۲ نیز با صفت برتر «سپنیه» در تقابل با «انگره مینو» به کار رفته است. کاربرد این مینو با دو صفت برتر و برترین نکته‌ی بسیار ظریفی است. به نظر نگارنده، در ذکر صفت برترین، دو احتمال وجود دارد:
۱. ممکن است منظور زردشت از به کار بردن صفت «سپنیشته»، نشان دادن برتری سپندمینو نسبت به سایر جلوه‌های اهورا مزدا، یعنی اشه، وهومنه، و به ویژه آرمثیتی باشد که خود صفت «سپند» دارد.
  ۲. شاید منظور زردشت در به کار بردن این مینو با صفت برترین، تأکید بیشتر برای انجام اعمال ویژه‌ای است که تنها از عهده‌ی سپند مینو بر می‌آید (۳۳/۱۲ و ۳۰/۵) در این صورت، عمل او با عمل اهورا مزدا یکسان شمرده می‌شود. هنگامیکه سنجش در کار نباشد، زردشت فقط سپندمینو را در شکل صفت مطلق به کار برده است.
۳. ۵. اشه<sup>۴۶</sup> (راستی)
- اشه در اوستا اسم خنثی است از ریشه‌ی  $ar-$ <sup>3</sup>: «چسبیدن»، «محکم نگاه داشتن». این واژه برابر با «رته» ودایی و «ارته» فارسی باستان است که در پهلوی به صورت «ارد» (در اردبیهشت) تحول یافته است. معانی و مفاهیم آن بنا بر کاربردش در اوستا، نظم، ترتیب، پاکی، تقدس، راستی، درستی، قانون مقدس و جاودانه، قانون ایزدی و نظم جهانی است (میر فخرایی، ۳۸۱: ۱۳۸۱).
- زردشت پیامبری بر گزیده از سوی اهورا مزداست، و هدایت و ارشاد انسان‌ها به عهده‌ی او نهاده شده است. «سروش»<sup>۴۷</sup> واسطه‌ی اهورا مزدا و زردشت است و کلام الهی یا «مانثره» را به زردشت ابلاغ می‌کند. زردشت به عنوان مانسربان (امانت دار کلام مقدس) وظیفه خطیر رسالت را بر عهده می‌گیرد. او با صدایی بلند و رسا در نمازش خود را دوست و موافق «اشه» اعلام می‌کند:
- ۵۰/۶: «مانسربان که صدایش را با نماز بلند می‌کند، دوست (شما) با راستی (اشه)، ای مزدا زردشت است.»
- از دید زردشت هم اصل «اشه» وجود دارد و هم ایزد اشه. اما در گاهان سخن بر سر اصل «اشه» است. در آنجا اهورا مزدا آفریننده‌ی اشه (راستی) است:
- ۳۱/۷: «او با خردش راستی را آفرید.»

۳۱/۶: «ای مزدا» که آفریننده‌ی راستین راستی هستی.»

۴۷/۲: «او پدر دانای راستی است.»

بنابر متون کهن اوستایی، «اشه» نزدیکترین ایزد به اهورا مزدا است. به نظر مفسران غربی، درگاهان، «اشه» (راستی) بر «وهومنه» (اندیشه نیک) تقدم دارد: زیرا از سویی نام «اشه» بیشتر از نام وهومنه در گاهان ذکر شده،<sup>۴۸</sup> از دیگر سوی در ذکر این دو در اوستا، نخست از «اشه» و سپس از «وهومنه» نام برده می‌شود (یسن‌های ۳۱/۷، ۳۱/۵، ۳۱/۶، ۳۰/۸، ۲۸/۱، ۵۰/۹).

در متون اوستای متأخر و همچنین در متون میانه، مانند: دینکرد و بندهشن، «وهومنه» جای «اشه» را می‌گیرد و به ویژه در میان امشاسپندان اولین آفریده‌ی اهورا مزداست که نقش مشاور او را دارد و در انجمن آسمانی در سمت راست اهورا مزدا می‌نشیند.

در طرح سه‌گانه‌ای که از سوی «دومزیل» پیشنهاد شد، اشه و وهومنه به صورت فرمانروایی (جادو - مذهبی) مجسم شده‌اند. «اشه» به صورت وروایی و «وهومنه» به شکل میتراپی. او فرمانروایی ورونا را در اشه و فرمانروایی میترا را در وهومنه مشخص می‌کند (کلنز، ۲۸: ۱۹۹۳). بنابراین آتش که مظهر فرمانروایی وروایی است، در «اشه» تجسم می‌یابد.<sup>۴۹</sup>

همچنین در سراسر گاهان، همراهی «اشه» و «وهومنه» آشکار است:

۵۰/۸: «همانا با گام‌های سروده، (مانند) آنها (گام‌های) فراوانی، به شما نزدیک می‌شوم، با دستان گشوده با

راستی، ای مزدا، و با نماز مؤمن و با مهارت اندیشه‌ی نیک.»

۵۰/۹: «با (چنین) ستایش‌هایی، ستایش کنان، دوباره به شما نزدیک خواهم شد، ای مزدا، با راستی و با کارهای

اندیشه‌ی نیک، زمانی که به دلخواه پاداشم را در اختیار داشته باشم.»

۲۸/۱۱: با این‌ها (ستایش‌ها) برای خودت راستی واندیشه‌ی نیک را برای همیشه می‌پایی، ای مزدا اهورا، پس با

دهانت، بنابر روانت به من بیاموز چگونه این ستایش‌ها را بیان کنم که با آن هستی نخستین به وجود آید.»

بدین ترتیب، می‌توان فرمانروایی، (ورونا - میتراپی) را با فرمانروایی (اشه - وهومنه) سنجید. اشه، حامی آتش و

میشره، حامی گاو است. پس همراهی وهومنه و اشه در گاهان معلوم می‌شود.

در جهانی که اهورا مزدا پدید آورنده‌ی آن است، اشه گرداننده‌ی آن به حساب می‌آید و تکامل آفرینش بنا بر اراده

و خواست اهورا مزدا نموده می‌شود:

۲۸/۸: «هورا که در هماهنگی با بهترین راستی است.»

۴۸/۸: «ای اهورا! فرمان تو از طریق راستی چیست؟»

فضای گاهانی و ودایی تا حد زیادی با یکدیگر منطبق‌اند. نریو سنگ در برگردان سنسکریت خود در برابر «اشه»

از واژه‌های «درمه»: نظم، قانون، «ستیه»: راستی، درستی؛ «پونیه»: تقدس، پاکی و «رته» برابر لغوی و معنایی «اشه»

استفاده کرده است (میرفخرایی، ۳۸۲: ۱۳۸۱). قانون «درمه» در سنت ودایی نظام اخلاقی و جهانی و مفهوم فضیلت و

عدالت، شریعت و قانون، آیین و دین است. «درمه» فضیلتی است که به موجب آن سعادت و نجات<sup>۵۰</sup> تحقق می‌یابد.

کلام الهی که «ودا»ست همان فضیلت و ثواب مطلق است (شایگان، ۱۳۷۵).

«اشه» نیز ارزش‌های اخلاقی را به صورت مطلق به دست می‌دهد و وجه ممیز خوب از بد است. این اصل و

ارزش‌ها در کلام گاهان کاملاً بیان می‌شود، تا هر انسانی در سراسر زندگی خود آنها را به کار بندد و راه اشه را پیماید؛

زیرا اشه عین فضیلت و تقواست.

در گاهان، «اشه»، دقیقاً در برابر «دروج» (دروغ) قرار می‌گیرد. در ریگ ودا نیز چنین ضدیتی میان «رته» و

«درو» به چشم می‌خورد.

در گاهان صفت «اشون» (پیرو اشه) معادل سنسکریت «رته ون»<sup>۵۱</sup> (صاحبان رته) و دقیقاً مقابل «دروگون»

(پیرو دروغ) قرار می‌گیرد. «اشون» (پرهیزگار) از نظم اخلاقی و اجتماعی و قوانین ایزدی تبعیت می‌کند و

آفریده‌ی پاک و مقدس اهورا مزداست:

۴۷/۵: «از طریق این مینوی اثر بخش (سپند مینو) ای اهورای دانا تو به پرهیزگار (اشون) آنچه را که بهترین چیزهاست وعده دادی، (اما) دروند باید سهمش را بدون پذیرش تو داشته باشد؛ زیرا او با کردارش، برخاسته از اندیشه‌ی بد، زندگی می‌کند.»

انسانی که راستی (اشه) را بر گزیند سعادت‌مند و رستگار است و به پاداش (میزده) دست می‌یابد:  
 ۴۹/۹: «راستگو (اشون) پیوند با دروغگو (دروند) را نمی‌پذیرد، زیرا دیدگاه‌های دینی «راستگو» به بهترین مزد، می‌پیوندند» که خود «بسته‌ی راستی‌اند، در تقسیم چیزهای خوب» ای جاماسب.»  
 جدایی ناپذیری سپند مینو (مینوی اثر بخش/مینوی مقدس) و اشه (راستی) از یک سو و این هر دو با وهومنه (اندیشه‌ی نیک) در گاهان امری مسلم و قطعی است.

۳۰/۵۰: «اما سپند مینو که سخت‌ترین سنگها (آسمان) را می‌پوشد (برای انجام دادن) راستی را بر می‌گزیند.»

۳۱/۷: «او با خردش آفریننده‌ی راستی است، با آن مینو که با آن بهترین اندیشه، نگه داشته می‌شود.»

#### ۵. وهومنه (اندیشه نیک)

وهومنه مانند الوهیت‌های دیگر آفریده‌ی اهورا مزداست:

۳۱/۸: «تو ای «مزدا» پدران‌اندیشه‌ی نیک هستی آنگاه که تو را با چشم دریافتم.»

وهومنه، اشه و سپند مینو که عده ای آنها را تثلیث الهی معرفی کرده‌اند، به طور جدا نشدنی به اهورا مزدا پیوسته هستند (زهر، ۶۳: ۱۹۶۱).

۴۷/۱: «با مینوی اثر بخش و با بهترین اندیشه و کردار و گفتار بنا بر راستی، کمال و بی‌مرگی<sup>۵۲</sup> را به او (اهورا

مزدا) خواهند بخشید.»

فرمانروایی میتراپی در «وهومنه» آشکار می‌شود. بنا بر یسن ۲۹، او حامی‌گاو شناخته شده و دربند ۷ همین یسن است که مَهر (کلام) چربی را برای حمایت گاو بر می‌گزیند. در بند ۸ یسن ۲۹ وهومنه کسی است که آنها را (گفتار را) از زبان زردشت خواهد شنید:

۲۹/۷: «چه کسی تواناست که با اندیشه‌ی نیک آنها را (مَهر چربی و شیر را) برای مردمان فرو فرستد.»

گرچه وهومنه الهی و از منشا الهی است، اما انسان نیز می‌تواند از آن سهم ببرد. این وهومنه است که چون پیامبر به درک قداست خداوندی نایل می‌شود، او را در بر می‌گیرد (۴۳/۷) و این وهومنه است که پیامبر با او به مشورت می‌پردازد (۴۵/۶) و خواهان اتحاد با او می‌شود (زهر، ۶۱: ۱۹۶۱).

جهان مینوی از آن وهومنه و جهان مادی از آن اشه است:

۲۸/۲: «با اندیشه‌ی نیک به شما نزدیک می‌شوم ای مزدا اهورا، باشد که به من آیفتهای هر دو هستی راه مادی

و آن‌اندیشه را بدهی، آیفتهای برخاسته از راستی است که با آنها بتوان حامیان (شما را) در آسایش قرار داد.»

«وهومنه» در گاهان با صفت برترین «وهیشته منه» (بهترین اندیشه) آمده است:

۵۰/۱: «چه کسی نگاهبان من شناخته شده است، بجز از راستی و تو ای مزدا اهورا و بهترین اندیشه.»

«وهیشته منه» (بهترین اندیشه) نشان دهنده‌ی اوج کمال نیک‌اندیشی مزدا است و اصلاً گوه‌رخرد و خرد جهانی

است. انسانها نیز از اندیشه‌ی نیک (وهومنه) اهورا مزدا پدید آمده‌اند و خرد آنها هم از اندیشه مزدا نشأت گرفته است.

شاید سه الوهیت سپند مینو، اشه و وهومنه، دارای درجات خاصی برای سنجش بوده‌اند و زردشت گاهی برای مقاصد معین و از روی عمد، نوع برترین آنها را به کار برده است. سپنیشته مینو (مقدس‌ترین مینو)، وهیشته اشه (بهترین راستی)، و هیشته منه (بهترین اندیشه). چنین به نظر می‌رسد که به هنگام شخصیت یافتن آنها در اوستای جدید، با عنوان امشاسپند، همین صفات برترین به عنوان الگو شناخته می‌شوند.

در برخی از بندهای گاهان سخن از خرداندیشه نیک به میان آمده است:

۴۸/۳: «با راستی و با خرداندیشه‌ی نیک مثل تویی ای مزدا.»

۴۹/۶: «ای مزدا اهورا شما و راستی را و می‌دارم برای گفتن آنچه که احساس خرد شماست.»

در بند، اول ارتباط «وهومنه» با خرد معلوم می‌شود و در بند دوم خرد اهورا مزدا مدنظر است؛ زیرا شناخت

صحيح از دين فقط با شناخت اندیشه‌ی اهورا مزدا که خرد اوست میسر می‌شود.

خرد زردشت نیز از خرد اهورا مزدا نشأت گرفته و گفتار او از اندیشه نیک اهورا مزداست:

۵۰/۶: «باشد که خرد دهنده، زبانم را با اندیشه‌ی نیک فرمان دهد < تا > ارا به ران نماز < م > باشد.»

بنابر یسن ۲۹، زردشت کسی است که خود را به وهومنه بسیار نزدیک می‌داند.<sup>۵۳</sup> زمانیکه روان گاو به اهورا مزدا شکوه می‌کند، نه راستی و نه اهورا مزدا، نمی‌توانند و نمی‌خواهند که نگاهبانی را برای گاو مشخص کنند. در اینجاست که روان گاو، به اندیشه‌ی نیک پناه برده و اندیشه‌ی نیک هم زردشت را به عنوان حامی گاو بر می‌گزیند (زهر، ۶۲: ۱۹۶۱):

۲۹/۸: «اینجا زردشت را تنها کسی یافته ام که به آموزشهای ما گوش فرا می‌دهد.»

در گاهان «وهومنه» (اندیشه‌ی نیک) در مقابل «اکه منه» (اندیشه‌ی بد) و یا «اچیشه منه» (بدترین اندیشه) قرار می‌گیرد. در اینجا «اندیشه‌ی بد» نیز با صفت برترین «بدترین اندیشه» نشان داده می‌شود که اوج کمال بداندیشی است. دروند «اندیشه بد» (= اکه منه) را بر می‌گزیند و با او قرین است:

۴۷/۵: «... او (= دروند) با کردارش، برخاسته از اندیشه‌ی بد، زندگی می‌کند.»

۳۰/۶: «از این دو مینو، دیوان، همانا به درستی بر نمی‌گزینند ... بر می‌گزینند اندیشه بسیار بد را.»

وهومنه دارای فعالیت دوجانبه است، هم از سوی اهورا مزدا به انسان و هم از انسان به اهورا مزدا در فعالیت است. با سخنان اندیشه‌ی نیک است که مردمان مقام ایزدی را خطاب قرار می‌دهند و با سخنان اندیشه‌ی نیک است که مقام خدایی به آنان پاسخ می‌گوید. بنابراین تقوای انسانی و لطف خداوندی در یک موجود واحد تظاهر می‌یابند. بنابر همین لطف خداوندی است که سرانجام انسانها معین می‌گردد و به آنها راه صحیح و آداب درست دینی و راه رستگاری نشان داده می‌شود (موله، ۶۴: ۱۳۷۷).

## ۵. سپینا آرمئیتی (= درست اندیشی)

«آرمئیتی» مانند «اشه»، «وهومنه» و «سپند مینو»، در گاهان آفریده‌ی اهورا مزدا و دختر اوست:

۴۵/۲: «همانا دختر او، آرمئیتی نیک کردار است.»

آرمئیتی که مانند سپند مینو با صفت سپینته (افزون بخش، مقدس) شناخته می‌شود، مظهر آفرینندگی و برکت بخشی است. آرمئیتی در گاهان می‌تواند فاعل فعل واقع شود و از اینجا عمل آفرینندگی او کاملاً آشکار است:

۳۴/۱۰: «و درست اندیشی مقدس، آفریننده‌ی دانا، شریک راستی < است >.»

در گاهان سپند آرمئیتی دارای فعالیت یک جانبه است. اخلاص مردمان نسبت به مقام ایزدی دلیل گزینش اوست: زیرا آرمئیتی نگرش انسان به ذات ایزدی است که این نگرش خود عین تواضع و اخلاص است و مزیتی انسانی است که پاسخ درست انسان به اندیشه‌ی نیک خداوندی و مطابق با «راستی» است:

۴۸/۵: «بگذار شهریاران خوب و نه شهریاران بد با کارهای بینش نیک بر ما فرمان برانند، ای درست اندیشی!»

اگر انسان با نافرمانی مخالفت کند و «آرمئیتی» را بر گزیند، «دئنا» (دیدگاه‌های دینی) را خواهد شناخت. «دئنا» نیرویی است که برای شناخت و رسیدن به حقایق الهی در وجود هر انسانی به ودیعت نهاده شده است و در حقیقت تعبیر «آرمئیتی» است و با او یکسان است.

در سنت زردشتی آرمئیتی (سپندار مد) حامی زمین و به معنی «اخلاص» و «بردباری مقدس» است. او دختر اورمزد به شمار می‌آید و در انجمن آسمانی در سمت چپ اورمزد می‌نشیند که قرینه‌ی «بهمن» است (بهمن در سمت راست قرار دارد). سپندارمد به حیوانات سودمند چراگاه می‌بخشد، چرا که ایزد بانوی زمین است.

قرینگی سپندارمد و بهمین امشاسپند در انجمن آسمانی، به سبب ارتباطی است که این دو با گاو دارند. بهمین، حامی گاو و سپندارمد، دهنده چراگاه و رامش به اوست.

در گاهان نیز ذکر هم سخنی «آرمئیتی» با «وهومنه» به میان آمده است:

۴۷/۲: «تو پدر اثر بخش این مینو هستی که گاو شادی بخش را برای او ساخت، نیز درست اندیشی را < که

بوسیله‌ی آن > رامش را برای چراگاه او دادی، زمانی که با اندیشه‌ی نیک همپرسی کرد.»

از طرفی این همپرسی وهومنه و آرمئیتی، قابل مقایسه با همپرسی پوروچیستا (دختر زردشت) با خردش به هنگام ازدواج با جاماسب است.<sup>۵۴</sup> زیرا که وهومنه و خرد از یک منشا سرچشمه می‌گیرند. به همین دلیل پوروچیستا می‌تواند نمادی از آرمئیتی به شمار آید.

در گاهان، آرمئیتی مظهر فراوانی (ایژا)، پاداش و سهم (آدا) و چربی و تغذیه (آروئیتی) است و با آنها قرین می‌شود. اینها همان ایزدانی هستند که بر عکس گاهان، در «هفت‌ها» کاملاً تجسم یافته‌اند و بر اثر آرمئیتی ناشی می‌شوند. در سپندمدگاه قرینگی و یکسانی آنها با آرمئیتی کاملاً نمایان است:

۴۹/۵: «همانا او (آرمئیتی)، «تجسم» فراوانی و تغذیه است (نثار نذر شیر و کره) که دیدگاه دینی‌اش را با اندیشه‌ی نیک ببیوندد، نیز کسی که بر پایه‌ی درست‌اندیشی با راستی نیک آشناست، نیز با همه‌ی آنانی که، ای مزدا، در قدرت تو هستند.»

۴۹/۱۰: «و بدین ترتیب، ای مزدا، در خانه‌ات برای خود، اندیشه‌ی نیک و روان پرهیزگاران را ذخیره می‌کنی/ می‌پایی و احترامی که با آن درست‌اندیشی، نیز فراوانی با تغذیه‌ی سودمند، نیرو می‌بخشد.»

۴۹/۱: «ای مزدا <همچون> پاداش / سهم (آدا) نیک به سوی من بیا که آرزومندم <گاوهای> بد مراقبت شده را با راستی خشنود سازم.»

در یسن ۴۷، ۴۸ و ۴۹ سپندمدگاه پیوسته از درست‌اندیشی (آرمئیتی) سخن به میان می‌آید. حتی اعطای عنوان ایزد بانوی زمین، به آرمئیتی از سپندمدگاه مشخص می‌شود:

۴۷/۳: «تو پدر اثر بخش این مینو هستی که گاو شادی بخش را برای او ساخت، نیز درست‌اندیشی را <که به وسیله‌ی آن> رامش را برای چراگاه او دادی...»

۴۸/۱۱: «چه وقت ای مزدا، درست‌اندیشی دارنده‌ی مسکن خوب و دارنده‌ی چراگاه، همراه با راستی و شهریاری بیاید؟...»

اما جای تعجب است که در یسن ۵۰، هرگز نامی از آرمئیتی برده نمی‌شود؛ بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که در زمان شکل‌گیری یسن‌های مختلف گاهان، یسن ۵۰، پیش از یسن‌های دیگر، سروده شده باشد و به زمانی بر می‌گردد که هنوز در اندیشه‌ی زردشت آرمئیتی در گروه الوهیت‌ها جایی نداشته است.<sup>۵۵</sup>

## ۶. نتیجه‌گیری

۱. هریک از بخش‌های مختلف گاهان دارای ساختاری مشابه و وزن شعری خاصی هستند.
۲. با توجه به رموز آیینی والهی که در سراسر گاهان وجود دارد، در تفسیر این نصوص کهن، وقوف بر جنبه‌های زبان‌شناسانه و توجه به ظاهر جملات و عبارات بسنده نیست؛ بلکه برای پی بردن به‌اندیشه‌ی ژرف زردشت، لازم است که به معانی و مفاهیم معنوی گاهان دقت نظر بیشتری نمود.
۳. گاهان سخنان قدیم اهورامزداست که آنها را بر زردشت آشکار کرده است.
۴. گاهان زردشت، کلام عاشقانه و راز دل گفتن با معبود است که از راه وحی بیان شده است.
۵. تفاوت میان دنیای معنوی گاهان و عالم کتیبه‌های هخامنشی، همچنان که «موله» نیز بیان می‌دارد، بسیار منطقی به نظر می‌رسد؛ زیرا گاهان برپایه‌ی نگرش موبدی استوار شده، در حالی‌که دیدگاه کتیبه‌های هخامنشی براساس شهریاری است.
۶. بنابر گاهان، گیتی و مینو به وسیله‌ی خرد اهورامزدا آفریده شده است و اهورامزدا همراه با جلوه‌هایش (سپند مینو، اشه، وهومنه و آرمئیتی) گرداننده‌ی امور جهان هستند.
۷. در گاهان، تنها اهورامزدا و جلوه‌هایش پرستش نمی‌شوند؛ بلکه عناصر ستودنی دیگری نیز وجود دارند که تابع آنها هستند.
۸. در گاهان هرگز ذکری از امشاسپندان به میان نمی‌آید و اسامی آنها در اوستای جدید، از میان دو مدرک اوستای قدیمی یعنی گاهان و یسن هفت‌ها و به ویژه بیشتر بر اثر یسن هفت‌ها تنظیم شده است.

## یادداشت‌ها

1. Haptaṅhaitī

2. Accusative

3. Dative/Genetive

۴. کلنز (۱۹۸۸) معتقد است بخش‌هایی که تشکیل دهنده‌ی اوستای کهن هستند عبارتند از:

(۱) پنج بخش گاهان؛

(۲) یسن هفت‌ها (۳۵/۲-۴۱/۵)؛

(۳) اهنوئیریه "Ahuna Vairia" (۲۷/۱۳) که مشابه قطعه‌ی نخست اهنوئیتی گاه است؛

(۴) ائیریمان ایشیه "Airiaman Išia" (۵۴/۱)؛

او دو قطعه اشم وهو "Ašōm Vohū" و ینگه‌هاتام "yōṅhē hātām" را خارج از ترتیب ذکر شده‌ی یاد

شده می‌داند و گویش آنها را از میان گویش قدیم و جدید اوستا به حساب می‌آورد.

5. M. Haug

6. Moulton

7. Bartholomae

8. Meillet

9. E. Wolff

10. Lommel

11. K. Hoffman

12. H. Humbach

13. M. Molé

14. M. Boyce

۱۵. عبارت mazdā ahurān̄hō در یسن‌های ۳۰/۹ و ۳۱/۴ به کار رفته است.

16. entitēs

17. spōnta mainiiu-

18. aša-

19. vohumanah-

20. ārmaiti-

۲۱. برای آگاهی بیشتر نک: کلنز (۳۹: ۱۹۹۳) و نیز بویس (۲۷۳: ۱۹۷۵) عنوان اهوراها را به میترا - ورونا و اپام

نپات نسبت می‌دهد.

22. aši

23. hauruuatāt

24. amōrōtāt-

25. utaiiūiti-

26. tōuūišī-

27. daenā-

28. tīsró devīh-

29. ādā-

30. īžā-

31. āzūitī-

32. īdā-

33. āhuti-

34. fsōratu

۳۵. یاد آوری می‌شود، که برای عدم اشتباه در متون کهن ودایی و اوستایی، هر جا سخن از اوستا ودین ایران

باستان است از واژه میثره استفاده شده و آنجا که از متون ودایی سخن به میان می‌آید واژه‌ی میترا به کار برده شده

است.

۳۶. زامیاد یشت بند ۵۲

۳۷. فروردین یشت بند ۹۵

38. apamsiśur

۳۹. در ریگ ودا (۲-۳۵-۲): اپام نپات سرور همه‌ی موجودات است و آنها را به واسطه‌ی نیروی اسورایی خویش

آفریده است. نیز نک: بویس (۱۹۷۵).

۴۰. خاندان شاهی میتانی، جزو نخستین مهاجران آریایی در خاور میانه هستند که در هزاره‌ی دوم (ق.م) در

مرزهای شمالی رود فرات در سوریه حکومت می‌کردند. سنگ نوشته‌ی معروف میتانی، متعلق به (۱۳۱۷ ق.م) مربوط به

پیمان نامه ایست که میان شاه میتانی و شاه هیتی منعقد شده است و در آن، خدایان آریایی به عنوان گواه نیایش

شده‌اند. این خدایان عبارتند از: ایندره (Indara)، ورونه (Varuna)، میتره (Mitra) و دوناستیه (Nāstyā). این

کتبیه قدیمی‌ترین سند مکتوب زبان‌های هند و ایرانی است و از لحاظ زبان‌شناسی تاریخی و نیز تاریخ مهاجرت

تیره‌های آریایی به آسیای میانه و ایران و هند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (بنونیست ۱۹۲۹).

۴۱. یسن ۳۰ بند ۳.

۴۲. یسن ۳۰ بند ۵.

۴۳. واژه‌ی *anrōng* و در (۴۴/۱۲) سه بار به شکل *anrō* در مفاهیم دروغ و بدی به کار رفته است.

#### 44. *spōntōm at θbā mazdā mōṅhī ahurā*

۴۴. در قطعات گاهانی ۳۰/۵ - ۳۳/۱۲ - ۱۶ و ۴۳/۲ - ۴۷/۲ - ۵۱/۷ - ۵۳/۳ و در دو قطعه ۱ و ۳ یسن ۳۶ از

هفت‌ها این مینو با صفت برترین به کار رفته است.

۴۶. به سبب مفاهیم متعدد اشته که در بالا ذکر شده، از خود واژه‌ی اشته استفاده شده است.

۴۷. سروش از ایزدان مطرح ایران باستان و همکار میثره و رشن در داوری انجامین روان‌ها است. در اوستا، سروش (*sraoša*) از ریشه‌ی *-sru*: «شنیدن»، در مفهوم انضباط آمده است؛ اما در گاهان پیام مزدا از طریق او به زردشت ابلاغ می‌شود. بنابر متون پهلوی، زردشت در کنار رود «دائیتی» نخست با بهمن امشاسپند دیدار می‌کند و این نخستین گام زردشت برای ورود به عالم روحانی وحی است. به همین دلیل، سروش و وهومنه (بهمن اندیشه‌ی نیک) با یکدیگر همسو هستند.

واژه‌ی سروش در اوستای جدید و متون پهلوی کاملاً شخصیت یافته می‌شود و در مفهوم اطاعت و فرمانبرداری و نظم و انضباط است. او در مراسم آیینی و نیایش‌ها حضور دارد و نیایش‌ها را به بهشت منتقل می‌کند. سروش نخستین آفریده‌ی اورمزد است. معادل زندان نیز به صورت *n iγōyišn* به معنی «شنیدن» است که در برگزیده‌ی مفهوم اصلی آن می‌باشد. سروش تا دوره‌ی اسلامی با همین نام باقی مانده و با جبرئیل امین که وظیفه‌ی ابلاغ وحی به پیامبر اکرم حضرت محمد مصطفی (ص) را به عهده داشت، برابری می‌کند.

۴۸. کلنز به این مطلب اشاره دارد که در گاهان از اشته ۱۵۰ مرتبه و دست کم در ۱۴۵ بند یاد شده است.

نیز: کلنز (۳۰: ۱۹۹۳).

۴۹. یسن ۳۴/۴: «ما آرزومند آتش تو هستیم، نیرومند از طریق راستی».

#### 50. *nihs' reyasa , abhyudaya*

#### 51. *rtāvan-*

۵۲. منظور از کمال و بی‌مرگی خرداد و امرداد (امشاسپندان) است.

۵۳. دوشن گیمین (۸۹-۸۴: ۱۳۵۰) در شش مورد امتیازات میان اشته و وهومنه را یادآور می‌شود. به عنوان مثال،

در ۲۸/۸ اهورا مزدا را با بهترین راستی هم داستان می‌داند، در صورتی که انسان خواستار اندیشه‌ی نیک است.

۵۴. یسن ۵۳، بند ۳.

۵۵. این مساله در یسن ۲۹ نیز صادق است. برای آگاهی بیشتر: دوشن گیمین (۹۰: ۱۳۵۰).

### منابع

#### الف: فارسی

آموزگار، ژاله. (۱۳۸۰). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: انتشارات سمت.

ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۳). *تاریخ زبان فارسی*. تهران: انتشارات سمت.

ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۵-۷۶). *راهنمای زبان‌های باستانی ایران*، جلد ۱ و ۲، تهران: انتشارات سمت.

ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۴). *شعر در ایران پیش از اسلام*، انتشارات بنیاداندیشه اسلامی.

بنونیست، امیل. (۱۹۲۹). *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکراتی، تهران: نشر قطره.

بویس، مری. (۱۳۷۶). *تاریخ کیش زردشت*، جلد ۱، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: انتشارات توس.

بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*، تهران: نشر چشمه.

پورداد، ابراهیم. (۱۳۷۸). *گاتها*، تهران: انتشارات اساطیر.

تفضلی، احمد. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: انتشارات سخن.



- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۰). *اوستا جلد ۱ و ۲*، تهران: انتشارات مروارید.
- دوشن گیمن، ژ. (۱۳۵۰). *زرتشت و جهان غرب*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- راشد، محصل. (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسپرم*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زنر، آرسی. (۱۳۷۵). *طلوع و غروب زردشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات فکر روز.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۵). *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، جلد ۱ و ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۲۶ و ۵۰۱.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: انتشارات هرمس.
- موله، ماریان. (۱۳۷۷). *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: انتشارات توس، ۱۱۹-۱۱۸.
- مهر، فرهنگ. (۱۳۸۰). *دیدنی نواز دینی کهن*، تهران: انتشارات جامی.
- میر فخرایی، مهشید. (۱۳۷۱). *بررسی هادخت نسک*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۱). *گر نشیند فرشته‌ای با دیو، سروش پیر مغان*، یادنامه جمشید سروشیان، تهران: انتشارات ثریا، ۴-۳۸۱.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۶). *آفرینش در ادیان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ناس، جان بایر. (۱۳۷۹). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

#### ب: انگلیسی

- Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 230-239, 1126-1132, 1618.
- Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism*, 1, 2-71.
- Duchesne-Guillemin, J. (1995). *Variations Sur Zoroastre, Res Orientales V.II, Au Carrefour des Religions Mélanegs Offerts á Philippe Gignoux*, 41-41, 45-46.
- Geldner, k. (Ed. 1895). *Avesta, Die Heiligen Bücher Der Parsen*, Stuttgart.
- Hoffman, K. (1989). *Avestan Language, Encyclopedia IRANICA*, edited by Ehsan Yarshater, 3, 47-62.
- Humbach, H. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra*, Part I, II, Heidelberg, 158, 174-186, 190-220.
- Insler, S. (1975). *The Gathas of Zarathustra*, Leiden, (Acta Iranica8), 277-309.
- Jackson W. (ed. 1892). *An Avesta Grammar in Comparison with Sanskrit*, part I, Stuttgart, 1898, 63-105, 109-946.
- Kellens J. et Eric Pirart. (1988-1991). *Les Textes Vieil-Avestiques*, volumes I, II, III, Wiesbaden, 3, 13, 14, 28-29.
- Kellens, J. (1988). *Avesta, Encyclopedia, IRANICA*, V. III, edited by Ehsan yarshater, 35-44.
- Kellens, J. (1993). *Zoroastre et L` Avesta ancien, Languages et Religions Indo-Iraniennes*, 27-40.
- Kent, R. (1961). *Old Persian*, by American Oriental society, 117-135.
- Molé, M. (ed. 1963). *Culte, Mythe et Cosmologie dans L`Iran Ancien*, Paris, 148-176.
- Reichelt, H. (1991). *Avesta Reader*, Strassburg, 201-206, 213-301.
- Zaehner, R. C. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 58-63.