

ساختار امر قدسی در یسنه

شروین وکیلی*

مدرس مدعو دانشگاه تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۲۵

چکیده

در این نوشتار ساختار رمزگذاری امر مقدس در یسنه‌ها مورد بررسی قرار گرفته و مفاهیم هم‌ریشه آن در منابع ودایی بررسی شده است. آن‌گاه به چگونگی آرایش و سازماندهی گرانی‌گاه‌های معنایی نشانگر امر قدسی اشاره شده و نظامی پنج‌گانی پیشنهاد شده که از سویی با نیروهای تشکیل دهنده روان و روح انسان و از سوی دیگر با عناصر گیتیانه تشکیل دهنده گیتی پیوند برقرار می‌کنند و به این ترتیب گیتی و مینو و عالم اکبر و عالم اصغر را به هم متصل می‌سازند.

بر مبنای این پژوهش، دو لایه متفاوت از صورتبندی امر قدسی در یسنه قابل تشخیص است. در یک لایه، پنج نیروی گیتیانه و پنج عامل مینویی مشخص شده‌اند که با پنج‌گاه شبان‌روز و پنج نیروی روانی انسان تناظر دارند. در لایه‌ای دیگر، این پیکربندی بر مبنای رمزگان نجومی و مفهوم هفت اختر و هفت فلک به هفت نیرو دگردیسی یافته و به این ترتیب کل نظام نشانه‌های منسوب به ایزدان را پیچیده ساخته است. این دستگاه دو لایه‌ای، مفهومی نو از انسان را تعیین می‌کند و سوژه «من» را بر جایگاهی نو در کائنات می‌نشانند. خلاصه سخن آن که رمزگذاری امر قدسی در یسنه، از نظام سی و سه خدایی کهن هند و ایرانی شروع شده و به دو سیستم موازی پنج و هفت نیرویی منتهی شده است، و این همه بستری برای بازتعریف مفهوم من در بافت دینی یکتاپرستانه فراهم آورده‌اند.

کلیدواژه‌ها

یسنه‌ها، امر قدسی، وداها، زمان، عناصر مادی، نیروهای روحانی، پنج‌گان، گیتی/مینو

* Shervinvakili@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین و کهن‌ترین بخش‌های اوستا، بخشی است که یسنه نامیده می‌شود و «نیایش» معنا می‌دهد. در نخستین بخش از یسنه، فهرستی به نسبت دقیق از امور مقدس در آیین زرتشتی آورده شده که هم از نظر ساختار و هم از نظر محتوا آغازگاهی خوب برای بحث ما محسوب می‌شود. این بخش، یعنی هات نخست یسنه،

جمله‌بندی‌هایی تکراری و یکنواخت دارد. هر بند با عبارت
imeyarAkNah, imeyaDEawin
nivaêdhayemi hañkârayemi
«نوید می‌دهم، می‌ستایم...را»

آغاز می‌شود. و معمولاً چند گزاره مشابه را در بر می‌گیرد.

در هات نخست، امور قدسی در سه صورت‌بندی متفاوت مورد اشاره واقع شده است. یعنی نخست اهورامزدا و امشاسپندان ستوده شده‌اند، بعد به سی و سه نیروی مقدس اشاره شده، و در پایان فهرستی به نسبت نامنظم از ایزدان کهن ایرانی آورده‌اند. این سه گام از اشاره به موجودات مقدس اگر با دقت مورد بررسی قرار گیرد، منطق درونی تعریف امر قدسی در ایران باستان، و دوران‌ها و سطوح متفاوت باز تعریف آن را بدست می‌دهند.

در ابتدای کار، اهورامزدا (۱) و امشاسپندان (۲) ستوده شده، و بعد اسامی شش امشاسپند آمده است: بهمن (۳)، واهیسشت (۴)، وایریای (۵)، اسپندارمذ (۶)، و سئو (۷). خرداسپندان (۸)، و امرداد (۹) و امرداد (۱۰) ستوده شده‌اند. آن‌گاه به سه نام بر می‌خوریم: گوش‌تشن (۱۱)، و امرداد (۱۲)، و امرداد (۱۳). گوش‌تشن (۱۴) و آذر (۱۵) و آذر (۱۶) و آذر (۱۷) و آذر (۱۸) و آذر (۱۹) و آذر (۲۰) و آذر (۲۱) و آذر (۲۲) و آذر (۲۳) و آذر (۲۴) و آذر (۲۵) و آذر (۲۶) و آذر (۲۷) و آذر (۲۸) و آذر (۲۹) و آذر (۳۰) و آذر (۳۱) و آذر (۳۲) و آذر (۳۳) و آذر (۳۴) و آذر (۳۵) و آذر (۳۶) و آذر (۳۷) و آذر (۳۸) و آذر (۳۹) و آذر (۴۰) و آذر (۴۱) و آذر (۴۲) و آذر (۴۳) و آذر (۴۴) و آذر (۴۵) و آذر (۴۶) و آذر (۴۷) و آذر (۴۸) و آذر (۴۹) و آذر (۵۰) و آذر (۵۱) و آذر (۵۲) و آذر (۵۳) و آذر (۵۴) و آذر (۵۵) و آذر (۵۶) و آذر (۵۷) و آذر (۵۸) و آذر (۵۹) و آذر (۶۰) و آذر (۶۱) و آذر (۶۲) و آذر (۶۳) و آذر (۶۴) و آذر (۶۵) و آذر (۶۶) و آذر (۶۷) و آذر (۶۸) و آذر (۶۹) و آذر (۷۰) و آذر (۷۱) و آذر (۷۲) و آذر (۷۳) و آذر (۷۴) و آذر (۷۵) و آذر (۷۶) و آذر (۷۷) و آذر (۷۸) و آذر (۷۹) و آذر (۸۰) و آذر (۸۱) و آذر (۸۲) و آذر (۸۳) و آذر (۸۴) و آذر (۸۵) و آذر (۸۶) و آذر (۸۷) و آذر (۸۸) و آذر (۸۹) و آذر (۹۰) و آذر (۹۱) و آذر (۹۲) و آذر (۹۳) و آذر (۹۴) و آذر (۹۵) و آذر (۹۶) و آذر (۹۷) و آذر (۹۸) و آذر (۹۹) و آذر (۱۰۰).

این فهرست جا افتاده و مشهور از اهورامزدا و شش فرشته بلندمرتبه‌اش، تقریباً به همین شکل در گاهان زرتشت وجود دارد. با این تفاوت که شمار آن فرشته‌های مهم

1. vanghave mananghe
2. ashâi vahishtâi
3. xshathrâi vairiyâi
4. speñtayâi ârmatêe
5. haurvatbya
6. ameretatbya
7. gêush tashne
8. gêush urune
9. âthre

شش تا نیست و بخشی مهم از ایشان بیشتر به نیروهایی در نفس روان یا اهورامزدا شباهت دارند تا موجودی انسان‌واره و تشخص یافته. با این وجود، ابداع مفهوم خدای یکتا خواه ناخواه به عزل سایر ایزدان و نیروهای قدسی منتهی می‌شود و ایشان به جای آن که مانند نظام‌های دینی باستانی به خدایانی فروپایه تبدیل شوند، در کل از قلمرو آفرینندگی بیرون رانده شده، تنها همچون دستیاران و کارگزاران آن ایزد یکتای قدر قدرت اعتباری اندک می‌یابند.

این همان شرایطی است که به پیدایش مفهوم فرشته منتهی می‌شود، از این روست که متن گاهان را با کمی بحث و جدل، و متن هفت هات را بی‌تردید می‌توان نخستین متنی دانست که در آن به فرشتگان اشاره و مدلی از فرشته‌شناسی در آن پیشنهاد شده است. پیش از زرتشت اصولاً مفهوم فرشته معنا نداشت، چون یکتاپرستی افراطی زرتشت هنوز پدیدار نشده بود و بنابراین سایر موجودات مقدس برای خود اعتبار و هویتی مستقل داشتند و فرستاده (فرشته) یک مرجع غایی هستی‌شناختی نبودند.

برای نخستین بار در هفت هات است که به نام امشاسپندان بر می‌خوریم، و این ترکیب خاص از شش فرشته مقرب، برای اولین بار در این متن نامی مستقل برای خود پیدا می‌کند. به زودی در این مورد بحث خواهیم کرد که این شش فرشته در واقع اشکالی بازسازی شده و زرتشتی شده از ایزدان باستانی آریایی هستند که برای گنجانده شدن در زمینه‌ای یکتاپرستانه دستخوش بازتعریفی ژرف گشته‌اند. این بازتعریف، ابتدا توسط خود زرتشت آغاز شد و قاعدتاً توسط شاگردانش به صورتی درآمد که در هفت هات دیده می‌شود. از نظر تاریخی هم یسنه هفت هات در زمانی نزدیک به گاهان سروده شده است. هرچند گویش و ریزه‌کاری‌های زبانی تفاوت‌هایی دارد و گویی در حلقه‌ای متفاوت از سخن‌گویان به زبان اوستایی تدوین شده باشد.

سه موجود مقدس دیگری که در ادامه این فهرست آمده‌اند، مثلثی مهم را بر می‌سازند. گوشورون (یعنی روان گاو یا روان گیتی) در گاهان نامی نوساخته برای اشاره به قلمرو مینویی است، و گوش تَشَن (یعنی آفریدگار گاو یا گیتی) در ابتدای کار لقبی برای اهورامزدا بوده است. آذر هم نماد اهورامزدا در گیتی و شکل زمینی و ملموس وی است. پس این سه نام به خدای یکتا و دو تجلی زمینی و گیتیانه (آذر) یا آسمانی و مینویی (گوشورون) دلالت می‌کنند که از او صادر شده‌اند.

هرچند در نهایت اهورامزدا و شش امشاسپند در هسته مرکزی تعریف تقدس در دین زرتشتی باقی ماندند، اما در دوران هخامنشی که آرا و عقاید گوناگون با هم در آمیخت، ایزدان کهن آریایی بار دیگر به قلمروی این دین بازگشتند. احتمالاً در ابتدای

این دوران بوده که دومین بخش از یسنه نخست تدوین شده و ایزدانی تازه وارد در آن با چارچوب زرتشتی ترکیب شدند.

۱- یسنه نخست

در بندهای سوم تا دهم یسنه نخست، نام نیروهای مقدس مربوط به اوقات روز، در ترکیب با نام ایزدان مربوط به کشت و کار و نگهبانان سطوح گوناگون نظم اجتماعی نقل شده است. بیشتر این موجودات با لقب *دویس دسوشو* (دویس کوشو) ^۱ نواخته شده‌اند که یعنی رهبر و مرشد راستی و اشه.

ترتیب قرار گرفتن نیروهای مقدس در این بخش (یسنه، هات ۱، بندهای ۳-۱۰) را می‌توان به این ترتیب در جدول زیر منظم کرد:

زمان	ایزد اجتماعی	سطح اجتماعی	ایزد طبیعی	پدیدار طبیعی
هاونگاه: بامداد	ساونگهی	ویس: روستا	مهر و رام	پیمان - چراگاه
رپیثوین: صبح	فُرادت فشو	زنتوم: قبیله	اردیبهشت و آذر	اشه / نظم - آتش
أزیرین: ظهر	فُرادت ویر	دخیوم: کشور	اپام‌نپات و آبان (آناهیتا)	باران - آب جاری
اویسروئیریم: عصر	فُرادت ویسپم هوجیائیتی	زرتوشتوم: رهبران مغان	فروشی‌ها، بایریه‌هوشیتی، آمه، بهرام، اوپرتات	روان نیاکان - زورمندی و چیرگی جنگی
أشهین: شب	برجیه	نمانیه: خانمان	سروش، رشن، ارشتاد	هوشیاری، راستی و خرد
ماه	اندرماه: روز ۱-۵	پرمه: روز ۱۰-۱۵	ویشپننه: روز ۲۱-۲۷	روزهای ماه
گاهنباران	مید یوزرم و مید یوشم	پتیشهیم و ایاسریم	مید یاریم و همسپتمدم	اوقات سال

^۱ . ashahe rathwe

فهرست نیروهایی مقدس که در این بخش از بسنه آمده از چند نظر مهم و ارزشمند است. نخست از آن رو که نشانه وجود نوعی نظام فکری و چارچوب منظم و منطقی برای سازماندهی امور قدسی است. در این فهرست بر خلاف آنچه که در وداها می‌بینیم، موجودات مقدس براساس روابط خویشاوندیشان یا به شکلی تصادفی پشت سر هم ردیف نشده‌اند. بعد از پیش در آمدی که به ستایش اهورامزدا و شش امشاسپند، یعنی هفت نیروی مقدس برتر اختصاص یافته، فهرستی از موجودات مقدس آورده شده که نظمی خاص را رعایت می‌کند.

آنها به طور خاص با زمان و تقسیم‌بندی روز، ماه و سال پیوند خورده‌اند. در کل هفت طبقه از مقیاس‌های زمانی دیده می‌شود. در میان این هفت پله نیز نظمی دیده می‌شود و پنج‌تای اول که به روز مربوط هستند، ساختاری مشابه و متمایز با دوتای بعدی دارند. در ایران زمین از دیرباز روز به پنج بخش اصلی تقسیم می‌شده که هنوز هم در زبان فارسی با نامی خاص (بامداد یا سحرگاه، صبح، ظهر، عصر، شب) شناخته می‌شود و در دوران زرتشتی و اسلامی زیربنای تنظیم کارکردهای روزانه و نمازهای واجب بوده است. هریک از این پنج گاه روز، به یکی از سطوح نظم اجتماعی پیوند خورده است، که از خرد به کلان عبارت است از: خانمان، روستا، قبیله (شهر)، کشور و ریاست دینی مغان که گویی سطحی از سازماندهی فراتر از کشور را بازنمایی می‌کرده است.

هریک از این پنج سطح از سلسله مراتب اجتماعی، ایزد نگهبان خود را دارد که آشکارا در آیین زرتشتی ابداع شده و در ایزدکده کهن ایرانیان ردپایی از ایشان وجود ندارد. در میان ایشان، ساونگهی (𐬰𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎) نام خود را از ریشه سَوَنگَه به معنای سود و بهره گرفته است و نگهبان چهارپایان بزرگ است (دوستخواه، ۱۳۷۴: ۱۰۰۱). برجیه (𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎) هم نگهبان دانه‌های خوراکی و بنشن‌هاست (دوستخواه، ۱۳۷۴: ۹۴۴). سه ایزد دیگر که نامشان با «فراذت» (𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎) (یعنی پرورنده) آغاز شده، به سه عنصر اصلی زندگی اجتماعی مربوط می‌شوند. «فُشو» در اوستایی به معنای چهارپایان کوچک است، که بقایای آن در آغاز کلمه چوپان و شبان باقی مانده است. «ویر» (𐬀𐬎𐬎𐬎) در تمام زبان‌های آریایی کهن به معنای مرد و انسان است، و «ویسپم هوجیایتی» (𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎) یعنی «همه چیزهای خوب زندگی». بنابراین سه ایزد فراذت فشو، فراذت ویر و فراذت‌ویسپم به ترتیب عبارتند از پرورنده چهارپایان کوچک، پرورنده مردمان، و پرورنده خوشی‌های زندگی. این ایزدان نگهبان با این نام‌های

دو بخشی در ادبیات پیشازرتشتی سابقه ندارند و در کل نام‌گذاری موجودات مقدس با بهره‌گیری از دو کلمهٔ ترکیب شده با هم (مانند اهورامزدا و سپندمینو و وهومنه و انگره‌مینو و...) نوآوری زبانی است که خود زرتشت برای نخستین بار در گاهان به آن دست یازیده است.

پس ما در این جا با پنج گاه روز، پنج سطح سلسله مراتب اجتماعی، و پنج ایزد نگهبان آن روبه‌رویم که دست کم این آخری آفریدهٔ زرتشتیان است. حدس من آن است که این تقسیم‌بندی منظم زمان‌های روزانه و سطوح اجتماعی به پنج بخش کارِ مغانی باشد که در نیمهٔ نخست هزارهٔ اول پ.م می‌زیستند. چون در گاهان زرتشت اشاره‌ای صریح به این اهمیت عدد پنج دیده نمی‌شود. در متون ودایی که به دوران پیشازرتشتی یا سنت غیرزرتشتی همزمان با وی تعلق دارد هم چنین توجهی به عدد پنج وجود ندارد. با این وجود از همان ابتدا در متون زرتشتی پسا گاهانی به تقدس عدد پنج بر می‌خوریم، که یسنهٔ نخست نمونه‌ای از آن است.

عدد پنج در اساطیر ایرانی به چند دلیل اهمیت دارد. نخست آن که کاربرد آن به طور خاص به نوعی علم طبیعی اولیه محدود بوده است و بویژه در دانش زیست‌شناسی و پزشکی کهن ریشه داشته است. در برابر نجوم تکامل یافته در ایران غربی که مبنای خود را بر محاسبهٔ حرکت هفت جرم آسمانی استوار کرده بود و از این رو هفت را عدد مقدس می‌شمرد، جهان‌بینی مغانهٔ ایران شرقی با محتوای پزشکی‌اش پنج عنصر مادی (آب، خاک، باد، آتش و ائیر یا آتش آسمانی) را مهم می‌دانست و بر این مبنا هستی را پیکربندی می‌کرد. عدد پنج به همین دلیل معمولاً برای تحلیل نیروهای روانی حاضر در انسان و قوای نفسانی و ارکان برسانندهٔ وجود آدمی بکار گرفته می‌شد.

در منابع ایرانی تا دوران‌هایی بسیار جدید بارها و بارها به تقدس عدد پنج بر می‌خوریم که خلاقانه‌ترین نمونه‌اش به دیوشناسی و فرشته‌شناسی مانوی تعلق دارد. کهن‌ترین سند قطعی و رسمی در این مورد همین متن یسنه است که موضوع بررسی ماست. با این وجود ردپاهایی از اهمیت این عدد در منابع کهن‌تر هم دیده می‌شود. بنابراین این حدس، معقول می‌نماید که در ابتدای کار، رده‌بندی پنج‌گانی از نیروهای قدسی وجود داشته که با نظم اجتماعی کشاورزانه و تقسیم‌بندی‌های زمانی پیوند داشته است و این دو عنصر بخشی مهم از ارکان جهان‌بینی زرتشتی را تشکیل می‌دهد.

در بخشی دیگر از یسنه، بار دیگر با عدد پنج برخورد می‌کنیم و این جایی است که در آن به طور منظم به اهمیت اعداد سه، چهار و پنج اشاره شده است. نخست گفته شده که سخن اهورامزدا سه بخش دارد که عبارت است از گفتار و کردار و اندیشهٔ نیک.

آنگاه به چهار پیشهٔ مردمان اشاره شده که آذربانی و ارتشتاری و برزیگری و صنعتگری باشد. سپس به پنج پیشوای معنوی اشاره شد که گویا به پنج سطح متفاوت از نظم اجتماعی اشاره می‌کند، و آن عبارت است از خانه‌خدای، کدخدای، شهریان، شهریار، و رهبر مغان (زرتشت) (یسنه، هات ۱۹، بندهای ۱۶ تا ۱۸). جالب است که در هر دو جا سلسله مراتب چهارتایی مرسوم در جامعه‌ی ایران باستان - که در متون هخامنشی نیز مورد اشاره واقع شده- با یک سطح جدید تکمیل شده که گویا تاثیری جهانی داشته و به شبکهٔ تبلیغی مغان مربوط می‌شده است. در تاریخ دین قلمرو میانی نیز بروشنی می‌بینیم که مغان برآستی در سطحی جهانی فعالیت می‌کرده‌اند و ردپای سازماندهی و فعالیتشان را از جادهٔ ابریشم و مرزهای چین تا بندرگاه‌های لاتینی و قلمرو مصر می‌توان دنبال کرد. از این روست که فکر می‌کنم نظم پنج طبقه‌ای جامعه، در برابر نظم چهار لایه‌ای دولتی و سیاسی هخامنشیان، امری دینی و مغانه بوده و به همین دلیل هم تنها در متون زرتشتی باقی مانده است.

در این پنج لایه، گذشته از نیروهای مقدس نوساختهٔ نگهبان، از ایزدانی هم نام برده شده که تبار و دودمانی والاتر و سابقه‌ای بیشتر از دین زرتشتی دارند. مهر، رشن، آبان و اپام‌نپات همگی موجوداتی هستند که در منابع هندی هم ردپایشان را می‌توان دید و می‌دانیم که نزد آریایی‌های کهن ارجمند دانسته می‌شده‌اند. بنابراین در بخش ابتدایی یسنهٔ نخست، می‌بینیم که بخش‌بندی پنج‌تایی زمان و جامعه و نیروهای پشتیبان آن، که بافتشان به طور خالص زرتشتی است، در کنار سیاهه‌ای از ایزدان کهن‌سال‌تر نشانده شده‌اند؛ ایزدانی که احتمالاً حتی در زمان تدوین یسنه (احتمالاً قرن ششم و هفتم پ.م) همچنان زنده و نیرومند بودند و شاید در بخش‌هایی از ایران زمین رقیب اهورامزدا تلقی می‌شدند. این نخستین بار است که از این ایزدان در ایزدکدهٔ زرتشتی نشانی می‌بینیم. چون در گاهان هیچ اشاره‌ای به نام این ایزدان وجود ندارد و زرتشت بروشنی کوشیده تا نام‌های نوساختهٔ پیشنهادی خود را جایگزین ایشان کرده و از اشاره به آنها و به رسمیت شناختنشان پرهیز کند.

دو بخش دیگری که به پنج پلهٔ یاد شده افزوده شده است، ساختاری متفاوت دارد. یکی از آنها بخش‌های گوناگون ماه و دیگری بخش‌های گوناگون سال را نمایندگی می‌کند که کاملاً از نظم پنج‌گانهٔ پیشین خارج است. شمار گاهنباران شش‌تاست که با نوروز می‌توان هفت‌تایشان دانست، و ماه نیز گویا به شش بخش پنج روزه تقسیم می‌شده است. بنابراین در اینجا با تقدس عدد شش و گراییدن آن به سوی هفت روبه‌رو هستیم که در مورد شش امشاسپند و تکمیل شدنشان با هفتمی که هورمزد باشد هم

دیده می‌شود. به احتمال زیاد این دو بخش (یعنی بندهای ۸ و ۹) دیرتر از پنج بند پیشین و همزمان با تدوین مفهوم امشاسپندان به این منظومه افزوده شده است. با اضافه شدن این دو بند، نظم پنج‌پایگانی قدیمی که هسته تعریف امور قدسی را تشکیل می‌دهد، با دو لایه جدید از تقسیم‌بندی زمانی ماهانه و سالانه ترکیب شده و با نظمی به مراتب ناهمگون‌تر و شلخته‌تر از پنج بخش نخستین، سلسله مراتب کلی امور قدسی را به هفت تا رسانده است. در بندهای ۲۰-۲۳ که شاید بازمانده‌ای از بخش‌های قدیمی‌تر یسنه نخست باشد، گفتار با یاد کردن از ایزدان و نمادهای مربوط به روز پایان یافته است. چنین می‌نماید که برآستی بندهای مربوط به ماه و سال دیرتر به متن افزوده شده باشد. یعنی هنگامی که این یسنه دارای پایانی مشخص بوده و در آن بخش پایانی که تا به امروز باقی مانده، تنها به پنج گاه روزانه و ایزدان نگهبان آن اشاره شده است. تقدس عدد هفت در دستگاه فکری ایرانیان تا حدودی زیاد به تاثیر فرهنگ مهرپرستان مربوط می‌شود. من در نوشتار دیگری نشان داده‌ام که خاستگاه تقدس هفت دین مهري بوده و بر خلاف تصور مرسوم، از میانرودان بر نخاسته است. در واقع ردپای این عدد را در منابع زرتشتی (ابتدای هزاره اول پ.م) می‌توان سراغ کرد، در حالی که اشاره صریح بدان تازه در میانه این هزاره و بعد از تسلط پارسیان بر بابل در میانرودان رواج می‌یابد.

زمان تدوین گاهان - که خالی از اشاره به عدد هفت یا پنج است - به (اواخر هزاره دوم پ.م) مربوط می‌شود. در این متن اعدادی زیاد - از جمله پنج - مورد تاکید است، اما شاید بتوان برجسته‌ترین عدد را هشت دانست که شمار نیروهای روانی آدمی و فروزه‌های اهورامزداست. دو عدد پنج و هفت همزمان در قرن‌های هشتم و نهم پ.م در منابع اوستایی پدیدار شد، با این تفاوت که برخی از آنها - یسنه‌ها و متونی مانند هرمزد یشت و به ویژه فروردین یشت - بر پنج تاکید می‌کردند و ماهیتی زرتشتی داشت، در حالی که بخشی دیگر - بویژه یشت‌های بزرگ - بر اهمیت هفت پافشاری می‌کرد و احتمالاً قدمتی بیش از یسنه‌ها داشت.

یشت‌ها و یسنه‌ها دو رده از متون اوستایی است که بدنه‌شان توسط دو گروه متفاوت از پرستاران و مغان تدوین شده است. یسنه‌ها را شاگردان مستقیم زرتشت تدوین کردند، در حالی که یشت‌ها شکلی بازبینی شده از سرودهایی بسیار کهن سال بود که برای ستایش ایزدان باستانی پیشازرتشتی پدید آمده بود. این را به سادگی با شمارش ارجاع‌هایی که به نیروهای قدسی وجود دارد، می‌توان نشان داد. در یسنه‌ها نام‌های زرتشتی خالص بیش‌ترین بسامد و اهمیت را دارد. در یسنه‌ها از اهورا ۱۰۲ بار،

از مزدا ۲۱۱ بار، و از اهورامزدا ۲۵۱ بار یاد شده، در حالی که نام مهر ۶۷ بار، رام (لقب وای) ۲۲ بار، اندروای ۷ بار، و زروان تنها یک بار مورد اشاره واقع شده است. به همین ترتیب در یسنه‌ها اشاره به امشاسپندان (۸۱ بار)، زرتشت (۸۱ بار)، و فروشی (۱۶۱ بار) بسیار بیش‌تر از کلیدواژه‌های مقدس باستانی مانند هوم (۵ بار)، رشن (۱۳ بار)، بهرام (۱۳ بار) بچشم می‌خورد. در یشت‌ها الگویی واژگونه را می‌بینیم، یعنی نام مهر (۳۷۰ بار)، آناهیتا (۱۸۰ بار)، رشن (۱۳۵ بار) و فره (۳۹۳ بار) بسیار بیش‌تر از اهورامزدا (۱۲۸ بار)، اهورا (۷۰ بار) و زرتشت (۱۴۴ بار) بکار گرفته شده است.

کشمکش میان این دو رده از متون و این دو عدد مقدس تا (قرن ششم پ.م) که هخامنشیان کل ایران زمین را به لحاظ سیاسی یکپارچه کردند، به اوج خود رسید و پس از آن در عصر اردشیر دوم به ترکیب شدن هردو در یک بدنه یکپارچه شد که بخشی از آن اوستای امروزی را بر می‌سازد.

بنابراین زمان تدوین یسنه و ورود تقدس هفت به متون زرتشتی را باید به فاصله (قرن هشتم تا ششم پ.م) مربوط دانست. این مفهوم جدید بر استخوان‌بندی استوار و قدیمی‌تر سوار شد که تقدس پنج را در کانون خود داشت و آن را همچنان تا دیرزمانی به موازات آرای جدید حفظ کرد. آنگاه همزمان با پذیرش ایزدان باستانی در دایره دین زرتشتی، لایه‌ای که بر تقدس عدد هفت مبتنی است، بر آن ترشح شد و دو لایه مربوط به ماه و سال به پنج لایه پیشین افزوده شد تا شمارشان را به هفت تا برساند. مضمون اصلی (زمان) و منطق درونی متن (همگونی واحدهای زمانی با ایزدان و نیروهای مقدس) همچنان دست نخورده باقی ماند، اما از آنجا که بخش‌های ماه و گاهنباران از نظم متفاوت با عناصر روزانه پیروی می‌کرد، نوعی آشفتگی در دو لایه آخری دیده می‌شود. این هم نکته‌ایست که حتی در تقسیم‌بندی ماه نیز به واحدهایی پنج روزه اشاره شده و هریک از نام‌های بکار گرفته شده برای ماه، به پنج روز اشاره می‌کند.

۲- بخش دوم یسنه: نظام ایزدان باستان

در بند دهم، یسنه نخست، آنگاه که دومین موج از صورت‌بندی امور قدسی پایان گرفته و جمع‌بندی لزوم یافته است، این عبارت را می‌بینیم: «ستایش بجا می‌آورم همه این رَدان (پیشوایان) را که سی و سه رَدان اشونی‌اند».

این اشاره از آن رو اهمیت دارد که خودآگاهی و سنجیده بودن صورت‌بندی ایزدان در هفت پله یاد شده را نشان می‌دهد. عدد سی و سه، در دین کهن هند و ایرانی اهمیتی بسیار داشته است. چون هند و ایرانیان باستان به جهانی سه لایه‌ای باور داشتند

که از زمین، هوا و آسمان تشکیل یافته بود و در هریک از آنها یازده ایزد مهم سکونت داشتند (یاچورودا، ۷، ۱۹). به همین دلیل هم در متون ودایی از سی و سه ایزد مهم نام برده شده است. در اواخر هزاره دوم پ.م (احتمالاً در قرون یازدهم و دوازدهم پ.م) نوآوری‌های دینی زرتشت به نوسازی کل نظام اساطیری ایرانیان منتهی شد و برای نخستین بار دستگاه فلسفی-عرفانی انسان‌مداری در کنار یکتاپرستی افراطی قرار گرفت و کل نظام چندخدایی کهن آریایی را طرد کرد.

کامیابی، پیچیدگی، و ناگهانی بودن ظهور این دستگاه نظری شگفت‌انگیز است. نگرش زرتشتی بویژه از این رو قابل توجه است که در مدت چند قرن توانست بار دیگر نمادهای قدسی و عناصر کهن آریایی را در دل خود جذب کند، بی‌آن که از رویکرد اراده‌گرایانه و انسان‌محورانه‌اش دست بردارد یا از اصول یکتاپرستانه‌اش عقب‌نشینی کند. با وجود آن که بخشی مهم از ایزدان و نمادهای مقدس باستانی در دوران هخامنشی بار دیگر در زمینه‌ای زرتشتی بازتعریف شدند و به حیات خود ادامه دادند، اما بافت و معنایشان سخت دگرگون شد و به این ترتیب بود که سپهر تمدنی هندی و ایرانی برای همیشه از هم جدا گشت و این دو شاخه از آریایی‌ها به دو تمدن متمایز دست یافتند. برای آن که واگرایی‌ها و نقاط تمایز میان جهان‌بینی هندی و ایرانی را دریابیم، لازم است نگاه سریعی به ایزدکده‌ی هندیان بیندازیم. چون بعد از این نیز بارها به مقایسه ایزدان هندی و ایرانی دست خواهیم گشود و بنابراین وجود زمینه‌ای عام در این مورد ضروری است. بهترین آغازگاه، همین اشاره یسنه به سی و سه موجود مقدس است.

در منابع هندی، جهان ایزدان با نام «تُرَیاس تُرِیْمَساس» (یعنی سی و سه تایی) مورد اشاره واقع شده و بعدتر به متون بودایی نیز راه یافته و در آنجا به صورت نامی برای کاخ آسمانی ایزدان بکار گرفته شده است. این سی و سه ایزد هندی عبارتند از:

ایندره (इन्द्र) شاه دوه‌ها، که معمولاً با لقب ساکرا دواندزه (یعنی ایزد ایندره مقدس) خوانده می‌شود. او دارنده گرز آذرخش (وَجْرَه) است و رهبری نیروهای الهی را بر عهده دارد. هسته مرکزی اساطیر هندی شرح چیرگی او بر هیولای حبس‌کننده آب‌ها (وژتره) است. صورتی دیگر از همین داستان در روایتی دیده می‌شود که طبق آن ایندره سنگی به نام والا را در هم می‌شکند و گاوهایی را که توسط پانیس دزدیده و در غاری زندانی شده‌اند را رها می‌سازد.

بعد از او پرجاپتی (प्रजापति) قرار می‌گیرد که آفریننده بزرگ است و همه چیزها را پدید می‌آورد. نامش به معنای پدر آفریده‌هاست و در متون مختلف هندی با زمان، خورشید و مکان یکی دانسته شده است. بعدها اقتدارش زیر سایه ایزدانی نیرومندتر مانند

ویشنو و شیوا رنگ باخت. او صاحب چهار سر بود و به همین دلیل با یکی از ایزدان کهن یونانی به نام پروتوگونوس که او هم چهار سر (به شکل انسان، ایزد، اژدها و گاو) داشته، همتا دانسته شده است. این شباهت بیشتر از آن رو درست می‌نماید که نام این دو ایزد هم از نظر ریشه‌شناسی یکی است؛ یعنی ΠΡΩΤΟ-ΓΟΝΟΣ در یونانی شکلی دیگر از PRA-JĀ[N]-pati هندی قلمداد شده است (Lipner, 1994: 45).

بعد از این دو، دوازده آدیتیا (आदित्य) قرار می‌گیرند، که فرزندان ایزدبانوی بی‌کرانگی یعنی آدیتی (अदिति) هستند و نماینده حالات گوناگون خورشید بشمار می‌روند. شمارشان در ابتدای کار هفت تا بوده و در ریگ‌ودا به هشت تا افزایش یافته است (ریگ ودا، ۱۰، ۷۲). این ایزدان پاک و بی‌نقص و روشن دانسته می‌شوند و با مفهوم حق و عدالت ارتباط می‌یابند و بادافره، کردار مردمان را محاسبه می‌کنند (ریگ ودا، ۲، ۲۷). خودشان به دو رده‌الامرته و فروپایه و هر یک از ایشان به دو رده سه‌تایی زمینی یا آسمانی تقسیم می‌شوند. اگر این ایزدان را از الامرته به فروپایه مرتب کنیم به این فهرست از آدیتی‌ها می‌رسیم:

وارونا (वरुण): ایزد گنبد آسمان، آب و اقیانوس سپهر، که سرور تقدیر و سرنوشت، و حامی نظم و قانون آسمانی است.

میترا: نماینده دوستی و محبت و نگهبان نظم کیهانی (ریگ ودا، ۳، ۵۹).

آریامن (अर्यमन्): همتای خورشید است و به گردش در آورنده درمه زمان دانسته می‌شود. راه شیری مسیر حرکت اوست و از راه دو عامل آهه (واحد زمان) و یمه (کنترل زمان) خویشکاری خود را بانجام می‌رساند. او همتای ایزد همنام خود در اوستاست که مهمان‌نوازی و دوستی با بیگانگان را نمایندگی می‌کند.

بُهگه: همان بغ ایرانی است و در سانسکریت نامش به معنای ثروت و بخت است، اما نامش همچون لقبی به معنای سرور و خداوندگار بکار گرفته می‌شود.

اُمسا: ایزدی که سهم خدایان از قربانی را نمایندگی می‌کند.

داکشا (दक्ष): ایزد مناسک و مراسم دینی، حامی اجرای درست آیین‌ها و نگهبان مراسم قربانی کردن.

سوریه (सूर्य): خدای خورشید که در ضمن نماد اراده، روح و شجاعت هم هست.

دَهاترا: نامش به معنای زمین است و ایزد سلامت و آرامش است.

سَویتر: که نامش به معنای زندگی‌بخش است و خورشید هنگام طلوع و غروب

است.

تُوشتری (त्वष्ट्र): ایزدِ فضا و مکان و نجار آسمانی است.

یَمَه (यम): خدای مرگ و عدالت است و همان کسی است که تعیین می‌کند هرکس پس از مرگ بسته به کردارهایش در قالب چه کسی تناسخ یابد. هم او و هم شیوا در بندهایی از ریگ ودا با نام کالا (زمان) خوانده شده‌اند (Chidbhavananda, 1997: 77). یمه دوست نزدیک آگنی هم هست، که یکی از جلوه‌هایش آتش مرده‌سوزی است (ریگ ودا، ۱۰، ۵۲).

پوشان: در هشت سرود ریگ ودا ستوده شده و ایزد حامی ازدواج و آشنایی و آشتی است. گردونه‌اش را بزها می‌کشند (O'Flaherty, 2000: 195) و در متون پورانا یکی از آدیتی‌ها فرض شده است.

بعد از آدیتیا، ایزدانی به نام رودراس قرار می‌گیرند که فرزندان خدایی به نام رودرا هستند. پنج تا از ایشان که مفاهیم انتزاعی را رمزگذاری می‌کنند، عبارتند از: آناندا: شکست دهنده مرگ است و نماینده آرامش و سکون ذهن محسوب می‌شود.

ویجانا: نماینده جهت جنوب است و دانش و نوآوری و خلاقیت را در ذهن نمایندگی می‌کند.

ماناس: نامش به معنای اندیشه است و با شهوت و میل ارتباط دارد و تجلی تفکر در قالب زبان محسوب می‌شود.

پرانا: یعنی تنفس، عبارت است از نیروی حیات بخش هوا و دم زدن که در قالب چوپانی که راهبر پنج حس است نموده می‌شود.

واک: همان کلمه واک و واژه فارسی است، ایزد سخن و زبان است و گفتار را به مثابه خوراک روح نمایش می‌دهد.

پنج رودرای دیگر که نشانگر قضا و تقدیر هستند، به این ترتیب قرار می‌گیرند: ایسانا: یعنی حاکم، همتای پساوایی است و در دست تجلی می‌یابد، با خوشی‌های طبیعی و یادگیری مربوط است و پاکیزگی، باد و جهت بالا به آن مربوط است.

تات پوروسا: نماینده طبیعت و امر آموخته شده است. در بویایی تمرکز یافته و با لوله گوارش، جهت خاور، و رنگ زرد در ارتباط است. عنصر آن خاک است.

آگهارا: یعنی بی‌باک، نشانه شجاعت و خرد است و با شنوایی، زبان و گوش، رنگ آبی و جهت جنوب پیوند خورده است. عنصر مربوط به آن اثیر است.

وامادوه: یعنی خدای چپ دست، نشانگر خودآگاهی است و با بینایی و چشم و پا مربوط است. آتش، رنگ سرخ و جهت باختر به آن ارتباط دارد.

ساتیوجاتا: یعنی «ناگهان زاده شده»، در سومه یا مایع‌های پیشکش شده برای قربانی نمود می‌یابد و با چشایی، اندام‌های تناسلی و جهت شمال و رنگ سپید پیوند خورده است. عنصر مربوط به آن آب است.

آتمان: که نشانگر خویشتن و هویت شخصی است و تقریباً با روح در فرهنگ‌های دیگر مترادف است.

بعد از این یازده رودراس، هشت ایزد طبیعی قرار می‌گیرند که واسوس نام دارند و نمادهای عناصر اصلی هستند:

پریتیوی (पृथ्वी): ایزدبانوی زمین است. در ریگ ودا بارها به شکل پریتیویا ماتا (مادر زمین) در کنار دیائوس پیتا (پدر آسمان) قرار گرفته و به نوعی خدای جفت تبدیل شده است (ریگ ودا، ۱، ۸۹، ۴). در ادبیات متاخرتر یکی از دو زن ویشنو است. تجلی مادی آن گاو است.

آگنی (अग्नि): خدای آتش است و در ریگ ودا به عنوان حامی برگزار کنندگان مراسم دینی و خدای دریافت کننده قربانی ستوده شده است. از رده دوه‌هاست. آنتاریکسا: عنصر آب است و در اقیانوس‌ها و جو نمود می‌یابد. وایو: باد است.

دیائوس یا دایوس (द्यौष्पितृ): آسمان است و به همراه سه ایزد بعدی، عنصر ائیر را بر می‌سازد. او پدر ایندره و آگنی است و با زؤوس یونانی همسان، و احتمالاً نامش با وی هم‌ریشه است. در ایران که ایزدان باستانی هندی طرد شده‌اند، نامش در گفتار عامیانه به صورت دشنام در آمده است. با این وجود دی ماه نام خود را از این ایزد گرفته است. سوریه: خورشید است و با دیائوس آسمان روزانه را پدید می‌آورد. ناکساترا: اختران و اباختران است.

سومه: ماه را نمایندگی می‌کند. به همراه ایزد پیشین نشانگر آسمان شبانه است. این مجموعه سی و سه تایی از ایزدان در کهن‌ترین منابع ودایی ستوده شده‌اند و می‌توان پذیرفت که در دین کهن هند و ایرانی نیز ایزدانی با همین مشخصات بزرگ داشته می‌شده‌اند. نکاتی زیاد در مورد چینش خاص خدایان در این مجموعه می‌توان طرح کرد. مثلاً این که آدیتی‌ها، یعنی ایزدان خورشیدی، همگی آسوره هستند و به همین دلیل هم نسبت به دوه‌ها موقعیتی فرودست و حاشیه‌ای دارند و بویژه در ادبیات متاخرتر هندی کاملاً به رده‌ای از دیوها فروکاسته شده‌اند. در میان تمام این نکات قابل طرح، آنچه بیش از همه در این سیاهه جلب نظر می‌کند، وضعیت رودراهاست که به توصیف انسان اختصاص یافته‌اند و دو خوشه پنج‌تایی را در بر می‌گیرند. در اینجا هم باز

می‌بینیم که در آن نقطه‌ای که بحث از مدل‌سازی انسان و خلق و خوی روانی او پیش می‌آید، با اهمیت عدد پنج سر و کار پیدا می‌کنیم.

باید بر این نکته پای فشرده که دستیابی به قالبی منظم و سازمان یافته برای این سیاهه از خدایان و قلمروهای تحت فرمانشان تا قرن‌ها بعد از جدایی هندیان و ایرانیان به تعویق افتاد. در واقع حتی امروز هم توافق دقیقی بر سر خدایانی که باید در این فهرست گنجانده شوند، وجود ندارد. توافق اصلی که از قدیمی‌ترین زمان‌ها دیده می‌شود، همانا عدد سی و سه است. برخی از فهرست‌ها به جای ایندوره و پرچاپتی دو اشوبین را در این فهرست می‌گنجانند و چنان که دیدیم در بیشتر فهرست‌ها نام سوریه (خورشید) دو بار در دو جای مختلف قید شده است. فهرست ارائه شده در اینجا که طبقاتی منظم و مفاهیمی انتزاعی را در بر می‌گیرد، بسیار متاخرتر از دوران مورد بررسی در این کتاب است و به قرون میانه باز می‌گردد.

اما در مورد یسنه با قالبی تکرار شونده و منظم روبه‌رو هستیم که از این بی‌نظمی بر کنار است. آنچه که در هات نخست یسنه دیدیم، در سراسر یسنه با همین الگو و قاعده بارها و بارها تکرار می‌شود. اشاره به نظمی که شرحش گذشت، در برخی جاها (مانند هات ششم) دقیقاً همانند سیاهه‌ایست که نظمش گذشت. اما در بیشتر موارد با شکلی نامنظم‌تر و در هم ریخته از این نظم سر و کار داریم که انگار برای یادآوری عناصر نیک و مقدس در مراسمی متفاوت کنار هم چیده شده‌اند. اما حتی در آشفته‌ترین سیاهه‌های ارائه شده در یسنه، همچنان هسته مرکزی تقسیم‌بندی هفت‌گانه اهورامزدا، امشاسپندان و قالب پنج‌گانه روز-جامعه دیده می‌شود، و الگوهای فرعی دیگری که شرحش گذشت هم کمابیش حضور دارد و قابل تشخیص است.

البته در مورد این فهرست امور قدسی برداشت‌های دیگری هم وجود دارد. مثلاً کلنس معتقد است که در هات ۳۷ که از قدیمی‌ترین بخش‌های اوستای نو است، همان سه طبقه کهن هند و ایرانی باقی مانده است. یعنی اشه، بهمن، شهریور، دئنا، و خرد به آسمان مربوط می‌شوند. زمیاد، ایژا، یوشتی، فرشتی، اشی، ایش، آرمئیتی، آزوتی، فرستی، پرنده، و آب به زمین تعلق دارند و بین این دو، عناصر مقدسی دیگر مانند روان گاو، مردم مزدپرست و جانوران اهلی و بی‌آزار قرار گرفته‌اند (کلنس، ۱۳۸۵).

در هر حال، اشاره یسنه به عدد سی و سه، در ادبیات دینی پسازرتشتی بی‌نظیر است و نشانگر آن است که تا دیرزمانی پس از رواج دین زرتشت، همچنان بقایای آیین هند و ایرانی کهن در ایران زمین رواج داشته است. چنان که تا اینجای کار مرور کردیم، بخش نخست از سیاهه امور قدسی در یسنه اهورامزدا و شش

امشاسپند و سه نمود هستی‌شناختی خداوند را در بر می‌گرفت، که روی هم رفته ده عنصر مقدس را بر می‌ساخت.

دومین بخش سی و سه موجود را در قالبی هفت پله‌ای نمایش می‌داد. در این بخش دوم، آمیختگی سه سنت دینی متفاوت دیده می‌شود. نخست، سنت کهن هند و ایرانی که در عدد سی و سه و نام‌های ایزدانی باستانی (مهر، آبان، اپام نپات و ...) نمود یافته است. دیگری سنت زرتشتی که به اهمیت عدد پنج و جایگاه مرکزی آن باور داشت و به تقسیم‌بندی روز و جامعه و ایزدان نگاهانش به پنج بخش انجامید. به گمان من این همان مرجعی بوده که پس از چند قرن در سپهر هندی نیز وامگیری شده و دو خوشه پنج‌تایی از ایزدانی را بر ساخته که نیروهای انتزاعی نفس انسانی را بازنمایی می‌کنند. این‌ها چنان که دیدیم امروز در میان سی و سه ایزد مهم هندو گنجانده می‌شوند، اما در منابع کهن‌تر پیش از دوران هخامنشی - و حتی به روایتی تا پیش از عصر مسیحی - ردپایشان را نمی‌توان یافت.

سوم، سنت مهرپرستانه که عدد هفت را مهم می‌دانست و بنابراین دو بخش مربوط به ماه و سال را به فهرست یاد شده افزود. بی‌اغراق می‌توان گفت که بندهای سوم تا دهم از یسنه نخست، گرانی‌گاهی است که سه سنت متفاوت از پیکربندی امور قدسی در آن با هم در می‌آمیزند و به شکل چارچوبی منظم و سازمان یافته دگردیسی می‌یابند و این همان چارچوبی است که در نهایت بافت دین ایرانی را از سایر تمدن‌های همسایه‌اش جدا می‌کند. ویژگی‌های اصلی این بافت را به لحاظ روش‌شناختی می‌توان چنین برشمرد: اهمیت مرکزی مفهوم زمان، تمایل به درآمیختن سنن و رتبه‌بندی‌های عددی متفاوت در قالب یک مجموعه منسجم و بزرگ‌تر که همه‌چیز را شامل شود، و میل به انتزاعی ساختن ایزدان باستانی که نمودهایی ملموس و طبیعی داشتند.

۳- بخش سوم یسنه: موجودات مقدس

سومین بخش از یسنه نخست، شماری زیاد از موجودات مقدس را ستوده است. سیاهه ایزدان و نیروهای ستوده شده در بندهای ۱۱ تا ۲۰ چنین است: اهوره، مهر، ستارگان، تیشتر، ماه، خورشید، روز هورمزد از ماه فروشی‌ها (یعنی اول فروردین یا همان نوروز)، آذر، آب‌ها، منتره، قانون (داد) دیو ستیز، دین نیک مزداپرستی، کوه اوشیدرن، آشی، چیستا، ارث، رَسَسَتات، فرّ، دامویش‌اوپَمَن، ردان روزها و ماه و گاهنبار و سال. چنان که گفتیم در بندهای ۲۰-۲۳ هم ستایش موجودات نیک همچنان ادامه دارد، اما به پنج طبقه نخستین جدولی که ارائه کردیم محدود است و تنها این موارد را در بر می‌گیرد: هاونی، ساونگهی، اُزیرین، اویسریم، و اُشهین.

فهرست موجوداتی مقدس که در سومین بخش ارائه شده، بیشتر بر ایزدان ایرانی پیشازرتشتی استوار شده است. در نخستین بند از این یسنه عبارتی وجود دارد که این حدس را تأیید می‌کند.^۱

نوید (آفرین) می‌دهم. ستایش می‌کنم اهورا و مهر، آن دو بزرگوار گزندناپذیر اشون را.

این که در اینجا اهورا و مهر به صورت جفت و در حالتی مثنی کنار هم آمده‌اند و با القابی مشابه ستوده شده‌اند، نشانه آشتی با آیین چندخدایی کهن ایرانی است که مهر در آن نقشی عمده بر عهده داشته است. جفت مهر- اهورا، شباهتی غریب با جفت میترا-وارونا دارد، که در ادبیات ودایی بارها تکرار شده است. از این رو برخی از پژوهشگران این بند از یسنه را بازمانده‌ای از آیین هند و ایرانی قدیم دانسته‌اند و از آن برابری وارونا و اهورامزدا را نتیجه گرفته‌اند. این برداشت، که پذیرفتنی هم هست، وقتی در کنار بقیه موجودات ستوده شده در این بند مقایسه شود، معنادارتر می‌شود. چون در اینجا فهرستی از موجودات مقدس ذکر شده که با سی و سه ایزد هندی شباهت آشکاری دارند:

ستارگان که آفریده سپندمینو دانسته شده‌اند، همان ناکساترا هستند. ستاره تیشتر که از میان اختران جدا شده و به طور مستقل به فرهمندی ستوده شده، هرچند از نظر آوایی شباهتی به توشتری دارد، اما برابریش با این ایزد مشکوک است. اما ماه با سومه یکسان است، و خورشید با سوریه. به این ترتیب از میان شش موجود ستوده شده در بند یازدهم یسنه، چهارتا از آنها بصراحت و دو تای دیگر به احتمال زیاد در سی و سه ایزد هندی هم‌تا دارند. در بندهای بعدی آذر (آگنی)، آب‌های نیک (آنتاریکسا)، منشره (واک)، کوه اوشیدرن و همه کوه‌ها (پریتیوی) ستوده شده‌اند که هم‌تاهایی روشن در میان خدایان هندی دارند. در بند چهاردهم پنج نیروی منسوب به انسان ستوده شده است که با رودراس هندی شباهتی بسیار دارند. این‌ها قوای نفسانی بشر را نمایندگی می‌کنند و عبارتند از اشی (توانگری و ثروت و برخورداری) (یسنه، هات ۵۲، بند ۱ و ۲)، چیستا (دانش و فهم و اندیشه)، ارث (معنایش روشن نیست، اما باید به اندیشیدن مربوط باشد)، رسستات (دادگری و جوانمردی)، و پاداشِ مزدا آفریده (بادافره‌ی نیک

^۱ .imeyaDEawin

,aybNazvrvb ,aybiEarqim ,aybiEaruha ,imeyarAkNah

,aybiEanawaCa ,aybiEahMajayqia

nivaêdhayemi hañkârayemi ahuraêibya mithraêibya berezañbya aithyajanghaêibya ashavanaêibya

کردارها) (یسنه، هات ۵۲، بند ۳). شباهت‌های میان این پنج نیرو با نسخه هندی آشکار است. همه‌شان مادینه هستند و توسط ایزدبانوانی نمایندگی می‌شوند و به نیروهایی در انسان مربوط می‌شوند. آنها را می‌توان با هریک از دو رده پنج‌تایی از رودراس‌ها هم‌تا دانست. رودراهای انتزاعی نماد آرامش، دانش، اندیشه، حیات و گفتار هستند، و پنج رودرای مربوط به تقدیر به یادگیری، حافظه، شجاعت، خودآگاهی، و قربانی کردن مربوط می‌شوند.

شاید در میان این رده‌های پنج‌تایی برابری دقیقی برقرار نباشد. اما روشن است که در دوران یکی بودن دین هند و ایرانی‌ها سنت‌هایی محلی وجود داشته که هریک می‌کوشیده است روان انسان و هویت فردی را بر اساس خوشه‌هایی پنج‌تایی از مفاهیم صورت‌بندی کند و هر کدام از ایشان اساطیر خود را پدید آورده و گروه‌هایی مستقل از ایزدان مربوط به آن را پدید آورده است. در دین هندو، اطلاعاتی که در مورد رودراها در دست داریم، بسیار اندک است و در منابع اوستایی نیز با ابهام و نادانی مشابه در مورد این پنج ایزدبانو سر و کار داریم. این فقر منابع را می‌توان به دیرینه بودن این ایزدان و کهن بودن سنت‌هایشان دانست. به هر صورت، از این مقایسه دو نتیجه بر می‌آید: نخست آن که اهمیت عدد پنج در تفسیر روان انسان که در سنت زرتشتی برجسته است، در دین هند و ایرانی کهن ریشه داشته، هرچند در آیین‌های هندی چندان جدی گرفته نشده است. احیای اهمیت این عدد در منابع جدیدتر آشکارا رنگ و بویی زرتشتی دارد و بنابراین باید از تاثیر فرهنگ ایرانی در سپهر هندی ناشی شده باشد.

دوم آن که در متن یسنه شکلی از این صورت‌بندی پنج‌تایی دیده می‌شود که با خوشه‌های رودراس در هند مشابه است، و مانند آن مورد بی‌توجهی قرار گرفته و بتدریج فراموش شده است. با این وجود، در منابع زرتشتی بعدی به پنج نیروی بازسازی شده نفس بر می‌خوریم که عبارتند از فروهر، روان، بوی، دئنا، و جان (یسنه ۲۶، بند ۴ و ۶). ترکیب درست و آمیخته با اشیاء همه این عناصر، نیرویی را در انسان پدید می‌آورد که فره ایزدی خوانده می‌شود و در بند چهاردهم یسنه نخست هم پیش از ذکر فهرست پنج‌تایی ایزدبانوان، به طور مستقل دو بار ستوده شده است. گویی که در اینجا فره همچون حاصل و نتیجه حضور هر پنج ایزدبانوی دیگر در نظر گرفته شده باشد.

۴- تقدیس باد

تا این جای کار دیدیم که هات نخست یسنه در زمینه‌ای از اندیشه‌های هند و ایرانی تدوین شده که هنوز کاملاً از هم جدا نشده است. بقایای نظام‌های فکری کهن پیشازرتشتی عریان‌تر از همه در اشاره صریح به سی و سه خدا و این‌همانی برخی از ایزدان نام برده شده با فهرست هندی دیده می‌شود. با این وجود، این تنها نقطه‌ای نیست که ظهور این متن بر محل التقای چند سنت کهن را نشان می‌دهد.

شاهدی دیگر که در دست داریم، به سنت به نسبت ناشناخته پرستش خدای باد یا وای مربوط می‌شود. هند و ایرانیان باستان به چهار عنصر اصلی قایل بودند که در نسخه هندی با آب (آب)، آگنی (آتش)، بهوما (بوم، خاک)، و واتا (باد) مشخص می‌شود. هر یک از این عناصر، ارتباطی ویژه با جان و روان برقرار می‌کند. اما از این میان، باد به خاطر جنبانیدن چیزها و ارتباطی که با تنفس دارد همچون جوهره زندگی تقدیس می‌شود (Raju, 1954: 197-213). سنت زرتشتی با توجه به افزودن مفهوم مینو به منظومه فکری مرسوم، و فرض تقابل میان گیتی و مینو، ناگزیر شد تا عنصر پنجمی را به این مجموعه بیفزاید و آن را بر سازنده پدیدارهای مینویی در نظر بگیرد. این عنصر پنجم اثیر بود که به سرعت در هند نیز وامگیری شد و جالب آن که در غیاب دستگاه نظری زرتشتی، به آکاشا (تهیا، فضای خالی) ترجمه شد. فرض اثیر در دستگاه زرتشتی بدان معنا بود که باد از موقعیت مرکزی و مهمش در ارتباط با نفس و روح انسانی عزل شود. در سپهر هندی اما چنین اتفاقی رخ نداد و چون سپهر مینو همچنان غایب بود، این باد بود که مفهوم نفس انسانی را - این بار در زیر سایه تقدس عدد پنج- صورت‌بندی کرد. پس خود باد در ارتباط با پنج عنصر به پنج شکل تجلی می‌یابد و کارکردهای اصلی زیستی را نمایندگی می‌کند. باد در مقام نیروی پشتیبان حیات پنج جلوه گوناگون دارد که عبارتند از پرانه، آپانه، ویانه، اودانه و سمانه، که تنفس، حرکت، حس، گوارش، و دفع را کنترل می‌کنند.

در هات ۲۶ یسنه دقیقاً همین چارچوب برای پیکربندی روح آدمی بکار گرفته شده است. در این هات که به ستایش روان نیکوکاران و فروشی درگذشتگان اختصاص یافته، چنین می‌خوانیم.^۱

^۱ ,m& ,m&nayrioap
noaCa ,aDi ,m&CUG-OnsAs ,m&nayrioap ,m&naCEakT
,acmICawarf ,acmvnAwru ,acsaDoab ,acm&nEad ,acmUha ,acm&ninoCa
,vranoaW ,iACa ,iOY ,ediamazaY
,ediamazaY ,mvnAwru ,OhMIDuh ,SuVg
paoiryanām tkaēshanām paoiryanām sāsnō-gūshām idha ashaonām ashaonināmca ahūmca
daēnāmca baodhasca urvānemca fravashīmca yazamaide yōi ashāi vaonare , gēush hudhānghō
urvānem yazamaide.

اینک جان و دین و بوی و روان و فروشی نخستین آموزگاران و نخستین آموزندگان کیش، مردان و زنان اشونی را که انگیزه پیروزی اشته بوده‌اند را می‌ستاییم. گوشورون نیک کنش را می‌ستاییم (یسنه، هات ۲۶، بند ۴).

این هات از یسنه سراسر به ستایش روان نیکوکاران اختصاص یافته است و در نوع خود بی‌نظیر است. در واقع در سایر متون دینی جهان باستان، نمونه‌ای شبیه به این نمی‌شناسم که در آن با چنین شور و اشتیاقی روان انسان در فصلی جداگانه و در کنار ایزدان و فرشتگان همچون خدایانی کامل و ورجاوند ستوده شود. باید به این نکته دقت کرد که در این بخش از یسنه، روان افراد مقدس و رهبران دینی در گذشته‌ای که به آواتار یا بودیساتوا تبدیل شده باشند، ستوده نشده، بلکه بر خود روح انسانی با بخش‌های پنج‌گانه مشهورش نماز برده‌اند. در این بخش، همه نیکوکاران زنده و در گذشته و هنوز زاده نشده، چه زن و چه مرد، چه آموزگار و چه آموزنده ستوده شده‌اند، چه در کشور زندگی کنند و چه در خارج از کشور باشند (یسنه، هات ۲۶، بندهای ۶-۱۱). به عبارت دیگر، این هات، سرودی در ستایش انسان است. در چند جای دیگر اوستا نیز عبارت‌ها و بندهایی مشابه با آن دیده می‌شود که این متن را به کهن‌ترین و صریح‌ترین بیانیۀ دینی درباره تقدس انسان تبدیل می‌کند.

گذشته از پافشاری روشن بر اعتقاد زرتشتی انسان - خداگونگی، آنچه که در این هات اهمیت دارد، پنج بخش روان است که عبارت است:

جان (𐬀𐬎𐬎𐬎: Ahûm) که نیروی حیاتی مشترک در بدن آدمیان و جانوران است و گرمای تن و جنبش‌های زیستی و حرکت عضلانی را پدید می‌آورد. این کلمه از ریشه 𐬀𐬎 (آه) به معنای هستی داشتن و وجود داشتن گرفته شده و می‌توان آن را تن نیز ترجمه کرد.

دین یا دئنا (𐬀𐬎𐬎𐬎: daênām) که مترادف است با وجدان و نیرویی درونی است که اشته را تشخیص می‌دهد.

بوی (𐬀𐬎𐬎𐬎: baodhas) که هوشیاری و ادراک و حس است و بقایای آن در عبارت فارسی «بو بردن» به معنی درک کردن و فهمیدن باقی مانده است.

روان (𐬀𐬎𐬎𐬎: urvānem) که عبارت است از بخش خودآگاه و خودمختار هستی فرد. این همان بخشی است که صاحب اراده و اختیار است و کردارهای خود را با نادیده انگاشتن یا رعایت اشته انتخاب می‌کند. این همان بخشی است که پس از مرگ از بدن جدا می‌شود و به آسمان می‌رود.

فروهر یا فروشی (fravashîm): (𐬰𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬎𐬀) که گویا تنها در نیکوکاران و کسانی که اشون هستند وجود دارد و آن سویه‌ای از روح انسان است که وی را با اهورامزدا و سایر موجودات مقدس همسان می‌سازد. فروهر گویا آن وجه الاهی است که از رعایت اشته بر می‌خیزد و در آدمیان نیز همچون ایزدان وجود دارد. تفاوت در آن است که گویا ایزدان تنها فروهر دارند و فاقد روان و بوی و جان و دئنا هستند. یعنی گویا در سطحی مینویی، تنها سازگاری یا نقض قانون طبیعت (اشه) است که اهمیت دارد و آن هم به صورت فروهر تجلی می‌یابد.

این پنج بخش تشکیل دهنده انسان، تا دیر زمانی در فرهنگ ایرانی اعتبار خود را حفظ می‌کنند و حتی برخی از متون دوران اسلامی نیز در این چارچوب نوشته شده است. مشهورتر از همه آثار پزشکی زکریای رازی است که اصولا بر مبنای بخش‌بندی پیکر و روان انسان به خوشه‌هایی پنج‌تایی استوار شده است.

به احتمال زیاد آن سنتی که مغان اولیه، نظریه پنج عنصری بودن هستی و پنج بخشی بودن زمان و جامعه را تدوین کردند، زیر تاثیر سنتی دینی بودند که در آیین پرستش‌وای ریشه داشته است. این را با توجه به قدمت زیاد سنت منسوب به وای و مشترک بودنش در میان هندیان و ایرانیان می‌گوییم. ناگفته نماند که در گاهان، به جای این مدل پنج بخشی، چارچوب نظری دیگری داریم که در آن هستی آدمی از هشت بخش متمایز تشکیل یافته است. بنابراین دیدگاه خود زرتشت در این مورد متفاوت بوده است.

دقیق‌ترین فهرست از این عناصر را در هات ۴۵ می‌بینیم، در آنجا که سپندمینو به انگره مینو می‌گوید: نه اندیشه، نه آموزش، نه خرد، نه باور (اراده آزاد)، نه گفتار، نه کردار، نه وجدان، و نه روان ما دو با هم سازگار نیست (۴۵/۲). این فهرست به کمک سایر بخش‌های گاهان نیز تأیید می‌شود و به کمک متون اوستای پسین تثبیت می‌گردد. هشت نیروی اندیشه، آموزش، خرد، باور (اراده‌ی آزاد)، گفتار، کردار، وجدان و روان، زیرواحدهایی هستند که هستی مینویی یا همان روح را در نگاه زرتشت بر می‌سازند.

اندیشه همان منش (منائو / Inam) است و به همراه کردار (شیئوتنا / AnaqoyK) و گفتار (اوخذا / ADxu) سه عنصر اصلی رفتار را بر می‌سازد که موضوع علم اخلاق زرتشتی است. آموزش (سانگ‌ها / AhgNVs)، مجموعه اطلاعات و برداشت‌های منتقل شده از فرد به دیگران است. این همان است که گفتیم بیشتر با کلیدواژه آموزه و احکام و تعالیم مشخص شده است و جرگه پیروان «سانگه» را بر می‌سازد. خرد (خرتوو / Owatarx) در این میان نیرویی بسیار مهم است که گفتاری

مستقل را بدان اختصاص خواهیم داد، اما فعلاً می‌توان آن را مترادف با توانایی طرح پرسش یا توانایی فلسفیدن در نظر گرفت. باور (وَرْنَا / Anaraw) عنصری بسیار مهم در دیدگاه زرتشتی است، چه به اختیار آزاد و امکان برگزیدن خودمختارانه اشاره می‌کند. آن را می‌توان باور یا خواستِ آزادانه ترجمه کرد. وجدان (دَئِنَا / InEad) در آیین زرتشتی نیرویی روانی است که درک اِشه را ممکن می‌سازد و در واقع همان حسِ اخلاقی است که سازگار بودن یا نبودن کردارها در ارتباط با اِشه را ادراک می‌کند. این نکته که این واژه بعدتر در شریعت زرتشتی معنای «دین» به معنای عام را پیدا کرده، خود شایان توجه است و مرکزی بودن مفهوم اِشه و اخلاقی بودن این نظام دینی را نشان می‌دهد. آخرین عنصر این فهرست هشت‌گانه، روان (اوروانو / On&wru) است که شاید بتوان آن را به روح ترجمه کرد.

با توجه به تمرکز یسنه بر پنج بخشی بودن تقسیم‌بندی‌های مربوط به امور قدسی، چنین می‌نماید که تا دوران هخامنشی که دیرترین زمان برای تدوین یسنه است، نظریهٔ پنج‌گانه آیین وای بتدریج بر دیدگاه فلسفی تر و دقیق‌تر زرتشتی چیره شده بود. با این وجود در یسنه هم یک اشاره وجود دارد که نشان می‌دهد هنوز در این دوران دیدگاه هشت بخشی دانستن هستی انسانی هوادارانی داشته است. هات ۵۵ چنین آغاز می‌شود.^۱ سراسر هستی (خویش) - تن و استخوان و جان و پیکر و توش و بوی و روان و فروشی - را فراز آوریم و در خور پیشگاه (قربانگاه) دانیم. این چنین، این همه را سزاوار پیشگاه گاهان (زمان) ورجاوند، ردان (پیشوایان) شهریار اشون می‌دانیم. این بند از چند نظر اهمیت دارد. نخست آن که هشت عنصر روانی گاهانی را بر پنج رکن متاخرتر یسنه‌ای ترجیح داده است. با مقایسهٔ این هشت عنصر و متن گاهان در می‌یابیم که این برابری‌ها برقرار است:

تن (tanvas: 𐬨𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎): بر جنبه‌ی مادی و فیزیکی بدن تاکید می‌کند و باید با جان یا جسم (Ahûm: 𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎) در یسنه برابر باشد. قاعدتاً در ترتیب گاهانی با کردار همسان است.

¹. ,acsaprhvk ,acs&nAtSu ,acSIbvdza ,acsawnat ,acslqEag ,lpsIW ,acSICIwvt ,Ihamvdat ,aciriap ,acmICawarf ,acmvnAwru ,acsaDoab ,acA ,TaA ,IhamayaDEaW ,Sid ,IhamayaDEawA ,OybAqAg ,OybAtNvps ,OybArqaCxutar ,.OybinoCa vîspâ gaêthâasca tanvasca azdebîshca ushtânâsca kehrrasca tevîshîshca baodhasca urvânemca fravashîmca pairica dademahî âca vaêdhayamahî âat dîsh âvaêdhayamahî gâthâbyô speñtâbyô ratuxshathrâbyô ashaonibyô.

استخوان (azdebîsh: آزدهبیش): در اصل به معنای هسته و مغز و استخوان است و چه بسا که به عنوان استعاره‌ای برای باور و اراده آزاد بکار گرفته شده باشد؛ هرچند معنای دقیق آن مبهم است.

جان (اوسه‌تانه : ushtânās): به احتمال زیاد با اندیشه یکسان است، چون معنای اصلی آن نیز به نور حیات و روشنائی ادراک نزدیک است.

پیکر (کهرپاس : kehrpas: کهرپاس): در بافت کنونی معنایی مبهم دارد، اما می‌تواند استعاره‌ای برای زبان و گفتار دانسته شود.

توش (توشیش : tevîshîsh): در رده‌بندی یسنه‌ای به این شکل وجود ندارد و معنای آن توان و استقامت یا خواربار و ذخیره‌ایست که برای سفر بر می‌دارند. احتمالاً با دئنا یا دین از پنج عنصر یسنه‌ای یکی باشد که به همین ترتیب در گاهان هم دیده می‌شود.

بوی (باوداس : baodhas: باوداس): در مدل پنج‌تایی یسنه به همین شکل وجود دارد و احتمالاً همتای خرد در گاهان است.

روان (وروانم : urvânem: وروانم): که در گاهان و الگوی پنج‌تایی یسنه به یک شکل دیده می‌شود.

فروشی (فرافاشیم : fravashîm: فرافاشیم): به همین شکل در یسنه هست، اما در گاهان همچون یکی از هشت نیروی روان مورد تأکید نیست. باید با آموزش راه در رده‌بندی گاهانی هم‌تا باشد. چون در همگان مشترک نیست و گویا تنها به نیکوکاران و راست‌روان منحصر باشد.

چنان که در پایان بند چهارم از هات ۲۶ دیدیم، پس از یاد کردن از پنج نیروی بر سازنده هستی، به گوشورون اشاره شده و او نیز ستوده شده است. در هات ۳۹ بار دیگر می‌بینیم که روان نیکوکاران ستوده شده، و در این‌جا دایره شمول امر مقدس چندان گسترش یافته که روان جانوران سودمند نیز به همراه مردان و زنان اشون نیایش شده است. در این‌جا نیز می‌بینیم که ابتدای سخن با ستودن گوشورون و گوش‌تشن آغاز شده، و نمازگزار به شکلی که در سایر متون دینی نظیر ندارد، روان خود و روان‌های چهارپایان را می‌ستاید، و با گفتن این که ما برای آنها ییم و آنها برای ما هستند، جوهره روان نیک در همه جان‌داران را یکسان می‌انگارد (یسنه، هات ۳۹، بند ۱).

اما مهم‌ترین نکته در مورد این بند آن است که گذاری را از سیستم هشت بخشی گاهانی به دستگاه پنج بخشی یسنه‌ای را نشان می‌دهد. دومین ویژگی مهم آن،

این است که در آن به قربانی کردن خویشتن در پیشگاه ایزدی اشاره شده و این با آیینِ خدای شهید که در آن قربانی با قربان گر یکی است، شباهت وجود دارد. از همه مهمتر آن که ایزد دریافت کنندهٔ قربانی، «گائَه‌بیوسپنْتَه‌بیو»: **دردع ۴ سوسدرددج ۰** **سوسدرددج ۰** (gâthâbyô speñtâbyô) است، یعنی گاهانِ سپنْتَه، یا زمانِ مقدس. در سراسر این هات نیز اشاره‌ای به اهورامزدا وجود ندارد و همواره به همین ایزد مرموز یعنی گاهان اشاره شده است.

تقدس زمان در یسنه چیزی نیست که بتوان انکارش کرد. با این وجود، در بیشتر موارد بخش‌های پنج‌گانهٔ روز و ماه و سال است که ستوده می‌شود و مقدس دانسته می‌شود. تنها در این هات است که زمان به شکلی مستقل و همچون نیرویی خودمختار و کنشگر ستوده می‌شود، و تنها در همین بخش هم به هشت نیروی روانی سروده‌های زرتشت اشاره شده است. ارتباط صوری میان گاهان (در معنای خدای زمان) و گاهان (سروده‌های زرتشت) را هم نمی‌توان نادیده گرفت. بندهایی از یسنه نشان می‌دهد که نویسندگان این متن پنج بخش گاهان زرتشت را با پنج گاه روز هم‌تا فرض می‌کرده‌اند و با تأکید بر این عدد (یسنه، هات ۷۱، بند ۶) هردو را می‌ستوده‌اند. حدس من آن است که در این جا بخشی از یک متن کهن‌تر زروانی را پیش رو داریم که در آن نخستین نشانه‌های گذار از دستگاه گاهانی به نگرش یسنه‌ای دیده می‌شود. چنان که گفتیم، به احتمال زیاد دستگاه پنج بخشی یسنه‌ای از آیین وای و امگیری شده است، و می‌دانیم که این ایزد با زمان (زروان) پیوندی نزدیک داشته و حتی در قالب درنگ خدای با آن یکی پنداشته می‌شده است.

بنابراین هات ۵۵ متنی است که برای رها کردنِ محترمانهٔ هشت عنصرِ پیشنهادی زرتشت، و نگه داشتنِ پنج عنصرِ برآمده از آیین وای-زروان تدوین شده است. نویسندگان این متن، به جای کلمهٔ زروان یا زمان از گاهان سود جسته‌اند تا همخوانی برداشت خویش با سروده‌های زرتشت یعنی گاهان را نشان دهند. این هم جالب توجه است که در این هات چندین بار با تأکید ستوت یسنه مهم دانسته شده و ستوده شده است. این عبارت به بخش‌هایی مهم و تعیین کننده از اوستا اطلاق می‌شود که در مورد ماهیتش توافقی چندان وجود ندارد. این کلمه تنها در هات ۵۴ و ۵۵ دیده می‌شود، یعنی همان جایی که آشتی نگاه گاهانی و آیین وای-زروان را آماج کرده‌اند. دینکرت آن را بیست و یکمین نسک اوستا می‌داند که واپسین بخش آن است. وست و دارمستتر ترکیبی از هات‌های یسنه و گاهان را با آن برابر دانسته‌اند و فرهنگ پهلوی آن را مشتمل بر گاهان و یسنه و هفت هات دانسته است (دوستخواه، ۱۳۷۴، ج. ۲: ۱۰۰۵).

از دید من ستوت یسن با این تعریف اخیر همخوانی بیشتری دارد و تعبیری است که توسط مغان گزارشگر یسنه بکار گرفته شده تا یسنه متاخرتر را با گاهان و هفت هات کهن سال تر در یک رده بگنجانند و متون نوپای یسنه‌ای را نیز در اعتبار منابع باستانی تر سهیم سازند. احتمالاً با این انگیزه و در این تعبیر، مغان عصر هخامنشی چنین نوشته‌اند: «ستوت یسنه را می‌ستاییم که نخستین داد (قانون) جهان است. آن که برشمرده شده، دو چندان گفته شده، آموخته شده، آموزش داده شده، استوار داشته شده، ورزیده شده، به یاد سپرده شده، از بر خوانده شده، ستوده شده و جهان هستی را به خواست خویش نو می‌کند (یسنه، هات ۵۵، بند ۶)».

نتیجه‌گیری

اگر گاهان را که سروده‌های خود زرتشت است با یسنه مقایسه کنیم، به سرعت به گسستی معنایی در میانشان پی خواهیم برد. در گاهان چنین می‌نماید که با مدلی منظم و دقیق از ساز و کارهای ذهن و قوای بر سازنده وجود انسان روبه‌رو باشیم. مدلی نظری که در چارچوبی فلسفی تدوین شده و با کلیدواژگانی دقیق، در غیاب کامل اشاره به تمام ایزد سنتی، پرداخته شده است. برخی از واژگان و معانی موجود در گاهان به قدری در دوران‌های بعدی شهرت یافته است که ممکن است پژوهشگر با پیش‌فرض گرفتن معنا یا دلالت قدسیشان دچار خطا گردد.

به عنوان مثال ممکن است عبارت «سپندمینو» که بعدتر در تمام تمدن‌ها و فرهنگ‌های قلمرو میانی (مثلاً به شکل روح القدس = spiritus sanctus) بارها و بارها بکار گرفته شده، به سادگی حامل معناهای آشنانتر و متاخر خود دانسته شود. در حالی که زرتشت زمانی که در گاهان برای نخستین بار این کلمه را بکار می‌گرفت، به این خزانه دیرپا و انباشت معنایی تاریخی دسترسی نداشته است.

سپندمینو، بهمن، سپندارمذ، و بسیاری از واژگان دیگر گاهانی آفریده‌های زرتشت شاعر است که با این شکل جسورانه تجربه دینی خویش و برداشت فلسفیش از ماهیت انسانی و خواص ایزدی را با زبانی نو و واژگانی نوظهور بیان می‌کرد. گاهان انباشته از این عبارتهای دو بخشی نوساخته است، و با این وجود هیچ اشاره‌ای به نام ایزدانی نامدار مانند وای و مهر و آناهیتا و تیشتر و بهرام در آن دیده نمی‌شود. در مقابل در یسنه کاربرد این عبارتهای نوساخته کاهش یافته و استانده گشته و در کنارش با ارجاع به انبوهی از ایزدان کهن سال آریایی بر می‌خوریم.

متن گاهان و یسنه، بروشنی به دو دوران متمایز و دو مرحله مستقل از تکامل دین زرتشتی مربوط است. با این وجود آنچه که در هر دویشان اشتراک دارد، پرسش‌های کلیدی و پاسخ‌های کلیدی است. ماهیت امر قدسی و ماهیت انسان پرسشی است که بصراحت در گاهان مطرح شده، و بازگشت چندباره به آن در یسنه آشکار است. مهم‌ترین دلیل نفوذ نگرش زرتشتی آن است که در گاهان به مدلی پیچیده و عقلانی بر می‌خوریم که با تعریف جفت‌هایی متضاد مانند مینوگیتی، اهریمن/اهورامزدا، و اشون/اشموغ، مسأله ماهیت انسان و خدا را پاسخ می‌گوید. در یسنه نیز به همین پاسخ بر می‌خوریم. اما این بار پاسخ با واژگانی نو، و با گنجاندن سیاهه‌ای از امور قدسی باستانی در دایره نگرش زرتشتی پیشنهاد شده است. وا نهادن مدل هست بخشی زرتشت از روان انسان و اختیار کردن مدل پنج بخشی که احتمالاً از آیین وای وامگیری شده، نمونه‌ای از پویایی این دین است، و الگویی را نشان می‌دهد که مغان برگزیده بودند تا به قیمت ورود عناصر دینی بیگانه و کهن‌سال، هسته مفهومی نگرش زرتشتی را حفظ کنند.

یسنه‌ها در کل سرودهایی است که برای ستایش سه چیز اختصاص یافته است: نمادهای امر قدسی، که در قالب ایزدان و امشاسپندان و خدای یکتا نمودار می‌شود، انسان و عناصر برسازنده‌اش، و زمان. هر سه عنصر یاد شده از همان ابتدای کار در گاهان مورد توجه و کنکاش بوده است. زرتشت نیز با روشی متفاوت انسان را در مرکز روایت خویش قرار داد. اما وقتی که به نمادهای امر قدسی رسید، ستودن تنها یک خدای نوظهور را برگزید و تمام علایم مقدس وابسته به وی را از نو آفرید. زمان نیز با همان قوت و قدرت در گاهان مورد توجه بود، هر چند به شیوه یسنه‌ای به پنج بخش تقسیم نشده بود و بیشتر دلالتی کیهانی و هستی‌شناسانه داشت تا کاربردی و نجومی. در واقع چارچوب گاهانی خود نیز در اندرکنش مستقیم و با وامگیری فراوان از مفاهیم مربوط به زمان و مکان پدید آمده است. بنابراین چه بسا که سنت آشتی دادن دیدگاه انقلابی زرتشت و برداشت‌های کهن‌تر مغان پیرو وای-زروان، از همان دوران جانشینان و شاگردان زرتشت آغاز شده باشد.

کهن‌تر بودن تاریخ آمیختگی سنت زرتشتی و آیین وای-زروان را از این جا می‌توان دریافت که در دوران هخامنشی، وقتی زمان پیوند خوردن این مجموعه با آیین نیرومند مهر و ناهید فرا رسید، دیدگاه زرتشتی با تقسیم‌بندی‌های پنج‌گانه‌اش و تأکیدش بر زمان و مکانی انتزاعی شناخته می‌شد. در حالی که سنت مهرپرستانه که بخش عمده یشت‌ها را در بر می‌گیرد، پایگانی هفت‌تایی داشت و در مقابل زمان و مکان مقدس و انتزاعی زرتشتی، بر اهمیت گاهشماری نجومی و دانش فنی اخترشناسانه

تاکید می‌کرد. به همین ترتیب، در سنت میتراپی هفت اختر مهم و مقدس پنداشته می‌شدند، و شاید تا حدودی در واکنش به اراده‌گرایی زرتشتی، حاکمان بخت و تقدیر تلقی می‌شدند. در حالی که سنت زرتشتی همچنان پنج نیروی برساننده‌ی نفس انسان را مهم می‌دانست و برای حفظ هسته‌ی اراده‌گرایانه‌ی دین زرتشتی و باور به آزادی خواست انسانی، اختران را خوار می‌شمرد و حتی سیاره‌ها را پلید و اهریمنی قلمداد می‌کرد.

احتمالاً سنت همتا دانستنِ عدد پنج با انسان در این هنگام تثبیت شده و به صورت نمادی برای دین زرتشتی در آمده است. بعدها نویسندگان پوتاگوراسی که احتمالاً سنتی مشابه را نقل می‌کردند، دلیل این همسانی را آن دانستند که پنج حاصل جمع نخستین عدد زوج یا نرینه (۲) و اولین عدد فرد یا مادینه (۳) است، و یک هم به دلیل همخوان بودنش با خداوند یکتا عددی زوج یا فرد محسوب نمی‌شود. خاستگاه زرتشتی این دیدگاه را به سادگی در کنار گذاشتن عدد یک از دایره‌ی اعداد و همسان گرفتنش با خداوند می‌توان دریافت، چه در دوران مورد نظرمان تنها دین زرتشتی - و البته آیین یهود- بوده که با این تعبیر سخت‌گیرانه یکتاپرست بوده است. برداشت دیگر آن است که عدد پنج و شکل هندسی پنج گوشه بدن انسان را با چهار اندام حرکتی و سرش بازنمایی می‌کند.

پی‌نوشت

۱. ماهیت این هشت بخش و چگونگی تکامل این مفاهیم را در شرح و تفسیری که بر متن گاهان نوشته، نشان داده‌ام. از این رو بدون بحث بیشتر این دو بند را از آن کتاب - زند گاهان، گفتار ۵، بند ۲- نقل می‌کنم و علاقه‌مندان را برای بیشتر دانستن در مورد نگرش خود زرتشت در این باره به آن نوشتار ارجاع می‌دهم.

فهرست منابع

- *اوستا*، (۱۳۷۴) ترجمه جلیل دوستخواه، مروارید.
- *ریگ ودا*، (۱۳۷۲) ترجمه دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره.
- کلنس، ژان، (۱۳۸۵) *خصوصیات متفاوت مهریشت*، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه مرتضی ثاقبفر، توس.
- Chidbhananda, S. (1997) *Siva Sahasranama Stotram* (Third ed.). Sri Ramakrishna Tapovanam.
- Lipner, J. (1994) *The Hindus*, Routledge.
- O'Flaherty, W. (2000) *The Rig Veda: An Anthology*. New Delhi; Penguin Books.
- Raju, P. T. (1954) "The concept of the spiritual in Indian thought", *Philosophy East and West*, 4 (3).

Archive of SID