

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پژوهشکده زبان شناسی

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فرهنگ و زبان های باستانی

## بررسی یسن ۲۶ (اوستا و زند)

استاد راهنما

دکتر مهشید میرفخرایی

استاد مشاور

دکتر محمدتقی راشد محصل

پژوهشگر

زهرا ثبوت

دی ماه ۱۳۹۲

## فهرست

چکیده

مقدمه : کلیاتی درباره اوستا و یسنا و یسن ۲۶

قوای نفس

فصل ۱: حرف نویسی متن اوستایی همراه با برگردان فارسی

-متن اوستا

-حرف نویسی متن اوستا

-برگردان فارسی متن اوستا

فصل ۲: آوانویسی متن زند همراه با برگردان فارسی

-متن زند

-آوانویسی متن زند

-برگردان فارسی متن زند

فصل ۳: یادداشت های برگردان اوستا و زند

فصل ۴: واژه نامه اوستا-زند-فارسی

نتیجه گیری

اوستا کتاب دینی زرتشتیان شامل پنج بخش است: یسن ها، یشت ها، وندیداد، خرده اوستا، ویسپرد. یسن ها خود شامل ۷۲ها (اوستا -hāiti / پهلوی hā) یا فصل است. ها ۲۶ که در این پژوهش مورد بررسی قرار می گیرد راجع به پنج نیروی تشکیل دهنده انسان ( ۱: اهو -ahu، ۲: بئوده -baodah، ۳: دئنا -daēnā، ۴: اورون -uruuan، ۵: فروشی - frauuaši ) و ستایش فروشی برخی از بزرگان است.

در این یسن فروشی ها تقسیم بندی های متفاوت دارند. از فروشی خانواده، ده، ناحیه، مملکت و زرتشتوم نام برده می شود که تقسیم بندی های اجتماعی در آن دوره محسوب می شدند. نخستین فروشی که مورد ستایش قرار می گیرد فروشی اهوره مزدا است تا فروشی امشاسپندان، پوریوتکیشان، سوشیانت ها و همه کسانی که در کیش زرتشت نقش به سزایی دارند همچون گیومرت، کی گشتاسب، ایسدواستر و خود زرتشت و فروشی همه پرهیزکارانی که برای راستی پیروز شدند. تمام این یسن در انجام سی روزه بزرگ افزوده شده است. بندهای ۱ تا ۱۰ ها ۲۶ در بندهای ۱۸-۲۷ ها ۵۹ نیز موجود است.

. این پژوهش شامل فصل های زیر خواهد بود:

- ۱- مقدمه ای درباره اوستا، یسنا و یسن ۲۶
- ۲- حرف نویسی متن اوستایی همراه با برگردان فارسی
- ۳- آوانویسی متن زند همراه با برگردان فارسی
- ۴- یادداشت های برگردان اوستا و زند
- ۵- واژه نامه اوستا، زند، فارسی
- ۶- نتیجه گیری

## مقدمه

کلیاتی درباره اوستا، و یسن ۲۶

اوستا کتاب مقدس زرتشتیان است، زبان این کتاب را بر خلاف دیگر زبان های ایرانی نمی توان به هیچ یک از اقوام شناخته شده ایرانی نسبت داد. این کتاب در واقع مجموعه ای متنوع از متون دینی است که در دوره های مختلف، در مناطق مختلف و توسط اشخاص مختلف پدید آمده است. (رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸، ص ۲۵). درباره معنی اصلی و ریشه واژه اوستا اختلاف نظرهایی وجود دارد از جمله آنکه واژه ترکیبی است از a پیشوند و -vistā صفت مفعولی از -vid «دانستن» و با واژه «ودا» هم ریشه است. همچنین آن را با ریشه -stā: «ایستادن» ارتباط داده و معنی «اساس و بنیاد» را از آن گرفته اند. نظر دیگر آن است که واژه با ریشه -stu «ستودن» ارتباط دارد و به معنی «ستایش و نیایش ویژه» است (راشد محصل ۱۳۸۲، ص ۲۳)

دست کم دو گویش متفاوت را می توان در اوستا شناسایی کرد: یکی گویش اوستایی کهن، دیگری گویش اوستایی متأخر یا جدید. گویش کهن در گائها یا گاهان (یسن های ۲۸ تا ۳۴، ۴۳ تا ۵۱ و ۵۳، که جمعاً هفده سرود منسوب به زرتشت است)، یسن هپتنگهائیتی یا هفت ها (یسن های ۳۵ تا ۴۱، که منسوب به شاگردان زرتشت است) و نیز سه دعای مقدس زرتشتی به نا های اشم و هو (یسن ۱۳ / ۱۴)، یثا اهوئیریو (۲۷ / ۱۳) و ایریما ایشیو (۵۴ / ۱) به کار رفته است. (Humbach, h. 1991: 7)

اوستای متأخر شامل قسمتی از یسن ها، ویسپرد، خرده اوستا (نیایش ها، گاهنبار سی روزه، آفرینگان) یشت ها، وندیداد، هادخت نسک، او گم دیچا، ویثانسک، آفرین پیغامبر زرتشت و ویشتاسپ یشت است و پنج ششم از کتاب دینی زرتشتیان را تشکیل می دهد. در این بخش های اوستا با دین زرتشتی متأخر تر روبرو هستیم. پس از زرتشت، و شاید در همان زمان او بسیاری از عقاید قدیم ایرانی و هند و ایرانی که در نیایش ها و آیین های دینی در ادیان قدیم منعکس بود، همراه با اسطوره ها و افسانه

های این خدایان یا آیین های دینی پیش از زرتشت با عقاید این پیامبر در آمیخت و از آن متون اوستایی متأخر حاصل شد (تفضلی ۱۳۸۳، ص ۳۹). شایان ذکر است گویش اوستایی متأخر مستقیماً ادامه گویش گاهانی نیست، این دو گویش هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ جغرافیایی دو گونه متفاوت از زبان اوستایی هستند. (رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸، ص ۲۵)

بنا به روایات سنتی زرتشتی و به نوشته کتاب چهارم دینکرد، به فرمان دارای دارایان (داریوش سوم هخامنشی) دو نسخه از اوستا یکی در گنج شایگان و دیگری در دژ نبشت (=مرکز نگهداری اسناد دولتی)، نگهداری می شد. این دو نسخه در حمله اسکندر مقدونی به دست یونانیان افتاد و از میان رفت. نخستین کسی که فرمان گرد آوری بخش های پراکنده اوستا را صادر کرد بلاش اشکانی (احتمالاً بلاش اول) بود. پس از او نیز چند تن از پادشاهان ساسانی دستور به گردآوری، تدوین، تکمیل و بازنگری متون اوستایی را دادند که عبارتند از: اردشیر بابکان، شاپور اول، شاپور دوم و خسرو انوشیروان. (رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸، ص ۲۸)

در دوره ساسانی به دلیل آن که قرن ها از مرگ زبان اوستایی می گذشت و فهم اوستا برای همگان مقدور نبود، موبدان اوستا را به فارسی میانه ترجمه و تفسیر کردند. این ترجمه و تفسیر، زند نامیده می شود که به معنای «شرح» است (رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸، ص ۱۴۸). از دیر زمان سه اصطلاح «اوستا»، «زند» و «پازند» با یکدیگر خلط شده و یکی به جای دیگری به کار رفته است. نویسندگان کتب پهلوی، اوستا را غالباً برای متن اصلی و زند را در مورد ترجمه و تفسیر آن به پهلوی به کار برده اند. اما گاهی نیز این دو اصطلاح را با هم خلط کرده اند (تفضلی ۱۳۷۶، ص ۱۱۵). متن اوستا تا زمان ساسانیان سینه به سینه نقل می شده و احتمالاً در زمان شاهنشاهی شاپور دوم موبدان پارس خطی را بر پایه خط تحریری فارسی میانه و خط زبور پهلوی برای نگارش آن ابداع کرده اند. (رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸، ص ۲۸)

اوستای دوره ساسانی شامل ۲۱ نسک (کتاب) بود و به سه بخش تقسیم می شد:

(۱) گاهانیک: شامل متون مربوط به گاهان (۲) هادگ مانسریگ: شامل اوراد و اذکار (۳) دادیگ: شامل قوانین دینی.

پس از حمله عرب و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در سال ۳۱ ه.ق. بار دیگر اوستا پراکنده گشت و بخش هایی از آن نابود شد. احتمالاً در حدود ۱۰۰۰ م. تنها یک نسخه از هر یک از بخش های اوستا موجود بوده است. آنچه اکنون از اوستا به جا مانده حدود یک چهارم اوستای دوره ساسانی است. اوستای کنونی دارای پنج نسک است. (رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸، ص ۲۸)

این پنج نسک عبارتند از:

(۱) یسن ها که شامل ۷۲ ها یا فصل (پازند ها، پهلوی هاد، اوستا هایتی) می باشد که توسط دو موبد به نام زوت و راسپی در مراسم دینی یسنه که مراسمی برای تهیه عصاره گیاه هوم است، خوانده می شود. هفده فصل از یسن ها، گاهان نامیده می شود که منسوب به خود زردشت است و از آنجا که نزدیک ترین زمان زندگی زردشت را سده ششم پیش از میلاد تخمین زده اند احتمال می رود که گاهان نیز متعلق به همین دوران باشد. این متون فصل های ۲۸ تا ۳۴ و ۴۳ تا ۵۱ و ۵۳ یسن ها را شامل می شود. گاهان را به پنج بخش یا گاه تقسیم کرده اند: ۱- گاه نخست: اهنودگاه، ۲- گاه دوم: اشتودگاه، ۳- گاه سوم: سپتمدگاه، ۴- گاه چهارم: وهوخشترگاه، ۵- گاه پنجم: وهیشتوایشترگاه.

هفت ها (haptanḥāiti-) فصل های (ها) ۳۵-۴۱ از ۷۲ فصل یسن ها را تشکیل می دهد و در میان گاهان جای دارد. هفت ها با واژه humatanam- آغاز و با همین واژه نیز پایان می پذیرد که بر این اساس آغاز آن بند ۲ یسنای ۳۵ و پایان آن بند ۶ یسنای ۴۱ است (میرفخرایی ۱۳۸۲، ص ۷).

(۲) یشت ها به معنی «ستایش ها» شامل ۲۱ سرود که اساساً در ستایش ایزدان اصلی دین زرتشتی هستند، اما مطالب متنوع دیگری را نیز شامل می شوند.



۳) ویسپرد به معنی «همه سروران» شامل ۲۴ کرده که به عنوان مکمل یسن ها، به خصوص در آیین های نوروز و گاهنبارها (جشن های فصلی شش گانه) خوانده می شوند.

۴) ونیدداد به معنی «قانون دوری از دیو» شامل ۲۲ فرگرد که عمدتاً قوانین مربوط به طهارت و تاوان گناهان است. این نسک تنها نسک اوستای ساسانی است که به طور کامل محفوظ مانده است

۵) خرده اوستا شامل ادعیه و اذکاری کوتاه که مؤمنان زرتشتی در اوقات خاص قرائت می کنند. (رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸، ص ۲۹)

## محتوای یسن ۲۶

یسن ۲۶ که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است، شامل یازده بند است و موضوع آن ستایش فروشی ها شامل ستایش فروشی اهوره مزدا، بزرگترین ایزد دین زردشتی، فروشی امشاسپندان (= جلوه های اهوره مزدا و موکلان آفریدگان مادی) و ستایش قوای نفس است که اجزای تشکیل دهنده انسان است.

بند اول به ستایش فروشی های پرهیزکاران هم چنین فروشی های خانگی، دهی، ناحیه ای، کشوری و زرتشتی ترین می پردازد، با توجه به اینکه همه موجودات در آیین زرتشتی، حتی خود اهوره مزدا، فروشی دارند این تقسیمات کشوری نیز دارای فروشی هستند که نیایش می شوند.

بند دوم به ستایش فروشی اهوره مزدا اختصاص دارد که بزرگترین و زیباترین فروشی را دارد و در دین زرتشتی دارای والاترین مقام است.

بند سوم به ستایش فروشی امشاسپندان می پردازد که پس از اهوره مزدا دارای والاترین مقام و در حقیقت جلوه های اهوره مزدا هستند.

در بند چهارم علاوه بر فروشی، از سایر اجزای تشکیل دهنده آدمی یاد می شود و اهو، اورون، دئنا، بئوده، فروشی پوریوتکیشان (نخستین آموزگاران دین) و نخستین شنوندگان آموزش دینی (-sāsnō.gūš) ستایش می شوند.

در بندهای پنجم و ششم قوای نفس، و قهرمانان دین زرتشتی ستایش می شوند از گیومرت نمونه نخستین انسان تا سوشیانت، هم چنین افرادی که در دین زرتشتی موثر بودند: زرتشت، ایسدواستر، کی گشتاسب، فروشی پاکانی که در گذشته اند و آنانی که زنده اند و آنانکه زاده نشده اند.

در بند هفتم و هشتم ونهم روان های درگذشتگان خاندان و هم چنین آموزگاران و آموزندگان پرهیزکار و همه کودکان پاکی که از پارسایی به وجود آمده اند، و هم چنین فروشی پرهیزکاران داخل و خارج کشور ستایش می شوند.

در بند ده و یازده فروشی همه مردان و زنان پاک از گیومرت تا سوشیانت پیروزگر ستوده می شوند. در پایان بند یازده بخشی از دعای ینگه هاتام که از مهم ترین دعاهای دین زرتشتی است آورده شده است.

## قوای نفس

به هنگام بحث درباره شواهد اوستای قدیم و اوستای جدید باید به این نکته توجه داشت که فهرست های مختلفی که از قوا یا اجزای وجود آدمی در این آثار هست (و شمارشان هم کم نیست) تصویری کامل از موضوع در برابر چشم نمی آورند. از این فهرست ها در هر سیاقی مقصودی خاص داشته اند و گزینش مصطلحات از همین جاست. (یعنی به این دلیل است که در جایی به همان اصطلاح آمده و در جای دیگر نیامده یا اصطلاح دیگری به جای آن آمده است). (شاکد ۱۳۸۸، ص ۱۶۷)

بنابر یسن ۴/۲۶ اجزای غیر مادی تشکیل دهنده آدمی عبارتند از:

اهو یا جان یا نیروی زندگی: -*ahu* ، اورون یا روان: -*uruuan* ، دینا، بینش دینی یا وجدان: -*daēnā*؛ بئوده، بوی یا درک: -*baodah*؛ فروشی: -*frauuaši*. فهرستی که در اینجا آمده فقط فهرستی است از قوای روحانی نیاکان صالح و اعضای جامعه نخستین که شایسته ستایش اند. این قوا، قوای شناخت اند که با تکالیف دینی هم مربوط اند: اهو: -*ahu* سرچشمه آن دیگر قواست و به تعبیر کتاب های پهلوی «برکنار از آلودگی» (*abēzag*) و ورای تقسیمات ثنوی است. اورون -*uruuan* وجه غیر مادی آدمی. دینا -*daēnā* (بینش بصیرت وجدان) قوه اصلی روحانی آدمی در انجام خویشکاری است. بئوده -*baodah* شعور و آگاهی است و فروشی -*frauuaši* گوهری است روحانی در اهوره مزدا، سابق بر هستی مادی که پس از مرگ هم باقی می ماند. واضح است که مفاهیمی چون تنو -*tanu* /تن/ شخص و اوشتانه -*uštāna* نیروی حیات ازین فهرست غایب اند و مخاطب ستایش واقع نشده اند (شاکد ۱۳۸۸، ص ۱۷۱). از میان نیروهای یاد شده که نیروهای غیر مادی آدمی را تشکیل می دهند دو نیروی -*baodah* و -*ahu* فانی و سه نیروی -*frauuaši* و *uruuan* و -*daēnā* فناپذیر هستند. (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۷۷)

اهو (اوستایی -ahu، پهلوی: axw)

اهو نیروی زیست است و وظیفه آن نگاهداری تن و تنظیم زیست طبیعی آن است این نیرو با تن به هستی می آید و با آن نیز نابود می شود (بهار ۱۳۸۹، ص ۷۵). کلنز معتقد است «این واژه وجود است به عام ترین معنای آن»، بنابراین معنایی فلسفی اما نه چندان تحلیلی می توان به آن نسبت داد (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۲). شاگرد اصطلاح اهو را در رأس سلسله مراتب وجودی انسان قرار می دهد، یعنی «منشأ قوای دیگر و مافوق تقسیمات ثنوی قرار می گیرد، این نیرو ورای تفاوت میان دو مینوی خیر و شر است، هم شامل آدمی می شود و هم شامل دو روح» (شاگرد ۱۳۸۸، ص ۱۶۹). اما ژینیو اصطلاح «اهو» را تا این اندازه شایسته برتری نمی داند و معتقد است این نام بیش از اندازه با دیگر اجزای وجودی انسان در آمیخته است (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۲). به اعتقاد نیبرگ بطور کل مراد از آن یک هستی خدایی است. در یزدان شناسی زرتشتی، اهوره مزدا اهو و رتوی (رَد) هستی های آسمانی است و زرتشت اهو و رتوی هستی های زمینی، پس به طور کل اهو یک هستی آسمانی را مشخص می کند. (نیبرگ ۱۳۸۲، ص ۲۸۳)

ریشه شناسی نام «اهو»

نیبرگ این واژه را از ریشه hu- به معنی «انگیختن» می داند و اهو را «راه انداز» و «کسی که به حرکت در می آورد» معنی می کند که بخشی از اجزای روح انسان را باز گو می کند و احتمالاً باید میل به زندگی باشد. این اصطلاح رساننده نیروی راه انداز است، از یک سو در انسان و از سوی دیگر در جهان آسمانی. (نیبرگ ۱۳۸۲، ص ۲۸۳)

اهو در اوستا:

در اوستا در یشت ۸/ ۵۴ از اهو به عنوان نیروی زندگی سخن می گوید که از رویش بد تباه می شود، در جاهای دیگر به نظر می رسد که تقریباً معنای «میل به زندگی، میل به اندیشه، خواست» را

بدهد. در یسن ۵۱/ ۹ گویا نیروهای جهان خدایان را می نمایند. در یسن ۲۶ در کنار دثنا، اورون، بئوده، فروشی یکی از اجزای غیر مادی تشکیل دهنده انسان است. (نیرگ ۱۳۸۲، ص ۲۸۴)

آنچه ما هستی «روحانی، مینوی» می نامیم در گاهان با *manah-* بیان می شود که برخلاف هستی مادی است که در اوستا با *astuuant-* همراه است و معنای استخوانی می دهد. پس *ahu.manah-* در مقابل *ahu.astuuant-* قرار می گیرد که در یزدان شناسی دوره ساسانی با دو واژه «مینو» و «گیتی» بیان می شود. (نیرگ ۱۳۸۲، ص ۲۸۴)

اورون (اوستایی *uruuan-*، پهلوی *ruwān*)

اورون که در فارسی به صورت «روان» باقی مانده است، نیرویی درونی است که بخش اساسی روح انسان است، آن بخش از روح انسان که مسئول کردار است و سرنوشت پس از مرگ آدمی به دست اوست و پس از مرگ این نیروست که پاداش بهشت یا پادافراه دوزخ دریافت می دارد. (بهار ۱۳۸۹، ص ۷۵). پژوهشگران جدید روان را «روح درونی انسان که با مرگ آزاد می شود» تعریف می کنند. یعنی روح رستگاری که هم به سعادت این جهان هم به سعادت جهان آخرت می رسد؛ یا همان روح اخروی و دلالت آن بر رفتار اخلاقی که از طریق آن روان شایستگی رفتن به بهشت را بدست می آورد (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۲۶).

بنابر اوستای جدید، مرگ در نتیجه جدایی (*vī-uruuis*) تن مادی (*ast*) و دو نیروی غیر مادی ولی فناپذیر (*uštāna/ahu*) و (*baodah*) که از تن مادی حفاظت می کنند روی می دهد. جدایی این دو نیرو سبب می شود روان که نیروی غیر مادی ولی فناپذیر است، زمانی که از تن مادی رها می شود، تمام قابلیت های برقراری ارتباط با دنیای بیرون را از دست بدهد، ارتباطی که از طریق دیدن و شنیدن، یعنی داد و گرفت سخنان (*uxda, vačah*) و نیز نشان های دیدن یعنی کردار (*šiiəuŋna*) ایجاد می شود. روان چون بوی یعنی نیروی درک حسی را از دست می دهد

دیده و شنیده نمی شود؛ بنابراین بدون حرکت و نامرئی در کنار جسد باقی می ماند (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۷۷).

طبق فرگرد ۱۹ و ندیداد (۲۸-۳۲) روان سه روز و سه شب پس از مرگ بر بالین مرده خواهد ماند و در سپیده دم شب سوم «او (=روان) بر راهی می آید که زروان آن را ساخته راهی است که هم برای پیروان اشته تعیین شده است و هم برای پیروان دروغ به سوی چینوت پرتو (=چینود پل)، پلی که مزدا ساخته است؛» سپس آنجا از روان درباره شرکت او در جهان مادی پرسش می شود (نیبرگ ۱۳۸۲، ص ۱۹۰).

بنابر گزارش بند ۲۲ فرگرد دوم هادخت نسک، روان پرهیزکار سه روز و سه شب پس از مرگ در نزدیکی سر می نشیند و دعای اشتود گاه را می خواند، پس از خواندن دعای اشتود گاه «روان چنان احساس شادی می کند به اندازه همه آنچه موجود زنده <احساس کند>». زمانی که سومین شب روشن شود روان پرهیزکار از میان گل و بوی های خوش گذرانده می شود، «به نظرش می رسد که بادی از جنوبی ترین نیمه بر او وزان است، خوشبوتر از دیگر بادهای؛ پس در این باد خوشبو دئای او بر وی ظاهر می شود (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۶۱-۶۲).

ویشتاسب یشت (بند ۵۴) گزارش مشابهی از سرنوشت روان پس از مرگ به دست می دهد با این تفاوت که مشخص می سازد روان پرهیزگار پس از مرگ، شب نخست را در پایه گفتار نیک، شب دوم را بر پایه کردار نیک و شب سوم را در مکان «جدایی راه ها» (paṭā paiti vīcarēnā) به سر می برد (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۷۸).

سرنوشت روان گناهکار بر اساس هادخت نسک بدین گونه است که پس از مرگ، روان گناهکار سه شب «آنجا بیرون از سر در نزدیکی، این سو و آن سو تازد، این سخنان گاهانی را سرایان: " برای گریختن به کدام زمین، ای اهوره مزدا، برای گریختن به کجا بروم؟" در آن سه شب روان چنان احساس ناشادی می کند به اندازه همه آنچه موجود زنده <احساس می کند>». در پایان سومین شب

روان گناهکار احساس می کند که در میان برف ها و گندها گذرانده می شود، «به نظرش می رسد که بادی از نیمه شمالی، از شمالی ترین نیمه، بر او وزان است. گنده، گنده تر از دیگر بادها». (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۶۶-۶۷). پس در این باد کنش زشت او به شکل دئنایش بر او ظاهر می شود.

دئنا (اوستا: daēnā، پهلوی: dēn)

دین به معنای وجدان و دریافت روحانی انسان است، این نیرو را آغاز و انجامی نیست و اهوره مزدا آن را در تن انسان می نهد تا او را از نیکویی و زشتی کردار خویش آگاه سازد، نیکی را بستاید و بدی را نکوهش کند. اگر آدمی بر این نیرو دست یابد، هرگز به بدی دست نخواهد برد (بهار ۱۳۸۹، ص ۷۵). در آموزه های زرتشتی دین علاوه بر مفهوم کیش و کتاب اوستا، وجدان درونی و تحقق پیام زرتشت معنی می دهد. دین و وجدان هر فرد با اندیشه و گفتار و کردار نیک ترقی و تعالی می یابد و با اندیشه و گفتار و کردار مغایر با آموزش های زرتشت رو به تبهی و نیستی می گذارد. (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۷۱)

نیبرگ این نیرو را بخشی از جان انسان می داند که به هنگام نگرش دینی به کار می افتد، یا بخشی از روان انسان است برای خوابی که در خلسه دیده می شود. به باور نیبرگ زرتشت با نوعی آیین شمنی در ارتباط بود و بنابر یسن ۳۴ این نیرو را منتسب به نوعی آیین شمنی می داند (نیبرگ ۱۳۸۲، ص ۱۶۷)، اما هنینگ و بویس این اعتقاد را رد کرده و معتقدند برای درک آداب و شعائر زرتشت نیاز به چیزی بیش از سنت های هند و ایرانی نیست (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۰۰). از دیدگاه نیولی اهمیت دئنا در امر مکاشفه و شهود امری کهن است، اما به باور ژینیو این تعبیر بیش از اندازه روحانی و عرفانی است؛ نوعی تجربه که در دوران کهن زرتشتی نمی توان به آن قائل شد «بلکه بیشتر باید آن را در آیین هایی از نوع شمنی جستجو کرد»؛ در این دیدگاه ژینیو نیز با نیبرگ هم

داستان است و معتقد است کیش زرتشتی مذهبی مناسکی و بیشتر طبیعت گراست و نمی توان آن را با عرفان مسیحی، یهودی و صوفیگری قیاس کرد. (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۴)

کلنز دثنا را به «روح سرگردان سیار» تعبیر می کند که در نمادگرایی آیین یا در واقعیت اساطیری معاد برقراری ارتباط میان دو روح دیگر را بر عهده دارد، اما از دیدگاه ژینیو، دینا چیزی درونی انسان است که هم به انسان های نیک و هم به انسان های بد اختصاص دارد؛ از این معنای اصلی، معنای دین فردی و دین جمعی بیرون می آید و نضج می گیرد، چنانچه لنکرانی گفته است مجموعه ای است از شعائر و نه باور ها (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۳)

ریشه شناسی نام «دثنا»

برای دثنا چندین ریشه شناسی پیشنهاد شده است. یکی از آنها دثنا را از ریشه -day (سانسکریت: dhi-) به معنای دیدن مشتق می داند؛ بنابراین این واژه به شکل تحت اللفظی به معنای «نیروی دید» است. ریشه شناسی دیگری که دیدن گرن مدافع آن است، بر پایه این باور است که مضمون دیدار با دثنا-دوشیزه، مترادف هندی دارد و دثنا را با واژه سنسکریت dhéna به معنای «مادینه» پیوند می دهد دوشن گیمن پیشنهاد می کند که باید ضمن در نظر داشتن ریشه -day دیدن شباهت آن را با dhéna سانسکریت مدنظر داشت که به اعتقاد رنو و گلندر علاوه بر معنای مادینه، «آواز، گفتگو، دعا» نیز معنا می دهد. این مفهوم چنانچه موله توجه کرده، با معنای دین به مثابه مناسک همخوانی دارد. (دوشن گیمن ۱۳۷۵، ص ۳۹۲). ولی ژینیو ارتباط این واژه را با dhéna سانسکریت مردود می داند و آن را با ایزد بانوی هندی اوشس usas سپیدم دم همتا می داند، که هر دو راه را نشان می دهند، هر دو عامل مکاشفه اند و زیبایی حیرت انگیزی دارند و با سپیده دم ارتباط دارند. (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۶) به نظر می رسد بهترین ریشه شناسی برای دثنا آن است که آن را از ریشه -day دیدن مشتق بدانیم.



## «دثنا» و جهان پس از مرگ

جنبه ای از دثنا که بسیار در خور توجه است ارتباط آن با سپیده دم است که بی شک به منظور برجسته کردن پاکی و روشنی شهود است، ارتباط دثنا با سپیده دم از یک باور کهن هند و ایرانی سرچشمه می گیرد (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۶). باورهای هند و ایرانیان درباره جهان پس از مرگ مشخصات مشابهی دارد که احتمالاً به عصر هند و اروپایی بازمی گردد: سفر به آسمان، عبور از پل، داوری و سنجش اعمال، دو سگی که از پل پاسداری می کنند و تخت زرساخت. (دوشن گیمن ۱۳۷۵، ص ۳۹۹)

بنابر آموزه های زرتشتی دین در سپیده دم چهارمین روز پس از مرگ به پیکر دوشیزه ای زیبا بر مردم مجسم می شود. در گاهان هیچ اشاره ای به این زیبارو نشده است اما در اوستای جدید، در هادخت نسک و ونیداد ۱۹ / ۲۷-۳۲) و در متون فارسی میانه با جزئیات بیشتر به این اندیشه برمی خوریم. این تصور می تواند از زیباترین زن در اوستا اردویسورانا هید برگرفته شده باشد (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۷۱).

در بند ۲۹ فرگرد ۱۹ ونیداد پس از آنکه بر سر چینوت پل از روان درباره شرکت او در جهان مادی پرسش می شود، دوشیزه ای خوشبوی خوش اندام- که در اینجا با نام دثنا یاد نمی شود- با دو سگ می آید. این دوشیزه از روی کوهستان هرا می آید و روان پیرو اش را از روی پل چینوت به سوی دیوار (هیتو، سد) که نشان دهنده مرز جهان خدایان آسمان است، می برد (بند ۳۰). وهومنه (ایزد اندیشه نیک) از روی تخت بر می خیزد و به روان خوشامد میگوید (بند ۳۱) و پس از آن این روان به پیشگاه اهوره مزدا و امشاسپندان در گرودمان یا خانه آواز و سرودها در می آید. در این جا پندارهای بسیار کهن هند و ایرانی از سرزمین مردگان را باز می شناسیم که در هند هم دیده شده است (نیرگ ۱۳۸۲، ص ۱۹۰).

در هادخت نسک نیز به گزارشی از برخورد روان با دئای خویش برمی خوریم که در پایان شب سوم پس از مرگ بادی خوش در میان گل ها از نیمه جنوبی بر روان پرهیزکار می وزد، روان پرهیزکار می پرسد: «این کدام باد است که خوشبوترین بادی است که تا کنون احساس کرده ام؟» پس در این وزش باد، دین (=وجدان) اش به شکل کنیزی زیبا بر وی پدیدار می شود «به زیبایی زیباترین آفریدگان». پس روان پرهیزکار از او می پرسد: «تو کدام دوشیزه هستی که تا کنون تو را به پیکر، زیباترین دوشیزه دیده ام؟ آنگاه دینش به او گفت: به روشنی ای جوان نیک اندیش، نیک گفتار، نیک کردار، نیک دین، من دین خود تو هستم. هر کسی تو را برای بزرگی و خوبی و زیبایی و خوشبویی و پیروزمندی و دشمن شکنی دوست داشته است، آن گونه که بر من پدیدار شدی.» (میرفخرایی ۱۳۸۶، ص ۶۳-۶۲).

در یسن ۱۳/ ۱۵ که معنای آن چندان روشن نیست سخن از دئایی است که از آن پیرو دروغ است و روان او در حال عبور از چینود پل است و در یسن ۱۱/ ۴۶ سخن از دئایی است که روان آنان هنگامی که به چینوت پل می رسد بر سر آنان فریاد خواهند کشید تا همیشه در خانه دروغ مهمان باشند. (نیرگ ۱۳۸۲، ص ۱۲۲)

بئوده (اوستایی: -baodah، پهلوی: bōy)

نیروی درک و حس انسان است و حافظه و هوش و قوه تمیز را اداره می کند؛ ظاهراً این نیرو پس از مرگ می ماند و پس از مردن از تن جدا شده و به روان می پیوندد. (بهار ۱۳۸۷، ص ۷۵).

ریشه نام بئوده:

نیرگ نام -baodah را از ریشه -bud به معنای تأثیر، هم از نظر حس بیرون هم از نظر حس درون می داند و معانی گسترده ای برای آن قائل است: «حس کردن، محسوس شدن، به چیزی بوی بردن،

مدنظر گرفتن، آگاه شدن، باخبر شدن، بوییدن». بنابر یشت دهم (مهر یشت) بند ۹۰، ایزد مهر هئومه را وادار می کند که از دور ستایش ها را بشنود (درک کند) و در فروردین یشت (یشت سیزدهم) بند ۴۶ «فروشی ها مردانی را می پذیرند که در نزد آنان بویش برای حمله است»، یعنی کسانی که از جنگ بو می برند. در گاهان (۲/ ۳۰) این ریشه به معنای «به چیزی توجه کردن، در اندیشه چیزی بودن» بکار رفته است و در وندیداد (۴۹/ ۱۸) این ریشه در ترکیب فر-بئوذ به معنای بیدار شدن آمده است. (نیرگ ۱۳۸۲، ص ۳۶۱)

واژه -baoḍah به معنای «آگاهی، احساس، پیش آگاهی، پیش بینی» است، هم چنین به عنوان بخشی از روان که این عمل را انجام می دهد و بطور کلی آگاهی ای است که به هنگام مرگ از تن دور می شود. (نیرگ ۱۳۸۲، ص ۳۶۱)

فروشی (اوستایی: -frauuāši، پهلوی: frawahr)

"به فروشی ها غالباً در اوستای متأخر اشاره شده است و طولانی ترین یشت اوستا (یشت ۱۳) را به ستایش خود اختصاص داده اند. در گاهان نامی از آنها برده نشده است اما در میان متون اوستای کهن تنها در یسن هفت ها (۳/۳۷) نام آنان ذکر شده است. در اوستای متأخر فروشی دارای طیف وسیعی از معانی است که فقط شامل قوای نفس نمی شود بلکه ارواح نیاکان نیرومند و دلیری هستند که به پیروان راستی در جنگ کمک می کنند. سؤالی که مطرح است این است که این سایه های مختلف معنایی در متون اوستای کهن وجود دارد یا معنای تحت اللفظی تری از آن یافت می شود. علاوه بر این بحث مداومی وجود دارد درباره اینکه آیا این کلمه ابداع خود زرتشت بوده (همانطور که توسط لومل مطرح شد) یا اینکه یک مفهوم بدوی بود که زرتشت آن را نادیده گرفت. تفسیر دوم توسط زودربلوم اتخاذ شد و بویس نیز آن را تأیید می کند. به استناد بویس اعتقاد به فروشی که منحصر به ایرانیان است در طول «دوره حماسی ایران» در هزاره دوم پیش از میلاد یا احتمالاً حدود ۲۰۰ سال (یا

بیشتر) پیش از زرتشت توسعه یافته است. فروشی‌ها ارواح جنگجو و دلیری بودند که به دلیل کارهای خارق‌العاده پس از مرگ جایگاه والاتری نسبت به روح و روان مردم عادی به دست می‌آوردند. پس از درگذشت پهلوانان، ارواحشان فروشی‌هایی می‌شدند که در آسمان ساکن می‌شدند؛ اگر به اندازه کافی ستایش می‌شدند در مواقع جنگ مانند پرنده‌گان به سوی بستگان زنده‌شان پرواز می‌کردند و بدون آنکه دیده شوند آنان را در نبرد یاری می‌رساندند.

بویس استدلال می‌کند در هر حال جایی برای ستایش فروشی در آیین زرتشت وجود ندارد زیرا به روح درگذشتگان یک مکان ثابت در بهشت یا دوزخ یا برزخ اختصاص داده می‌شد. بنابراین بویس معنای اصلی واژه فروشی به دلیل تنوع معنای ریشه فعلی -var که این کلمه از آن مشتق شده است شناخته شده نیست. به همین دلیل به نظر نمی‌رسد اتفاق نظری در مورد ریشه کلمه فروشی وجود داشته باشد. تنها دو ریشه -var پوشیدن و -var برگزیدن، انتخاب کردن، ترجیح دادن در خور توجه است، که ریشه دوم مورد تأیید بیلی می‌باشد. در کتابهای زرتشتی این مفهوم به همه مردان در گذشته، زاده شده و زاده نشده تعمیم یافت. به هر روی می‌توان پنداشت زرتشت بر پایه اصول مقدس کیش خود با ستایش روان مردگان مخالفتی ملایم داشته یا در برابر آن بی تفاوت بوده است" (hintze2007:171-173).

"هیچ متن اوستایی نیست که فهرست کاملی از قوای انسانی و اعضای تن و اجزای روحانی آدمی بدست دهد زیرا ظاهراً هر عبارتی که درباره این مسأله سخن گفته غرض خاصی از آن داشته است این متون بعضی از جوانب وجود مادی و زمینی آدمی را مشخص می‌کند یا از اجزای روان او سخن می‌گویند بنابراین مؤلف هر متنی مفاهیمی را که در زمان تألیف مد نظر نداشته یا نادیده گرفته و از سوی دیگر ظاهراً گاه الفاظ زائد و مترادف را آورده تا دیدگاه خاص خود را تقویت کند بنابراین در کنار هم نهادن مصطلحاتی که در فهرست‌های گوناگون آمده است لزوماً تصویری منسجم از

سرشت انسان در برابر چشم نمی آورد، بلکه فایده اش این است که فهرستی از لغاتی را که به موضوع انسان شناسی تعلق دارند در اختیار ما می نهد." (شاکد ۱۳۸۸، ص ۱۷۴)

قوای نفس در آثار پهلوی و فارسی زرتشتی:

انسان شناسی زرتشتی در متون پهلوی و فارسی دری نظرات گسترده ای درباره اجزای وجودی انسان مطرح کرده است. پنداره انسان به عنوان عالم صغیر که در متن بندهشن توسعه یافته در عرفان اسلامی نیز بازتاب گسترده ای داشته است؛ چنان که دیدیم انسان یک ترکیب ساده از روح و جسم نیست، بنابر بندهشن اورمزد انسان را از پنج نیرو فراز آفرید؛ روان با اورمزد مقایسه می شود و سایر نیروها با امشاسپندان که در محضر اویند. نیروهای یاد شده در همه متون پهلوی و فارسی یکسان نیستند. در اینجا به بررسی پنج نیروی یاد شده در زند یسن ۲۶ در سایر متون پهلوی و فارسی زرتشتی می پردازیم:

اخو : axw

در متون پهلوی اخو نمایانگر هستی بنیادین در روح آدمی و نیروی حیات است. (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۱۲). دینکرد سوم و ششم بیش از هر متن دیگری به اخو پرداخته اند:

بنابر قول دینکرد سوم: «آنچه اجزای تن را برای حفظ سلامت نظم می بخشد چهر است و آنچه نیروهای جان (gyān) را برای آنکه سودی از آنها عاید شود به هم می پیوندد "اخو" است». (ژینیو ۱۳۹۲، ص ۳۷).

پس در حالیکه فعالیت تن وابسته به طبیعت (čīhr) و سرشتمندان است، آنچه نیروهای جان را به هم می پیوندد اخو است که کنش او از روی اراده و اندیشه است. توصیفات از اخو گویای این

است که کنش اخو کامکارانه (از روی اختیار) است و نه از روی طبیعت و سرشت. دینکرد ششم نیز اخو را جایگاه اندیشه می داند که اندیشه نیک در آن جای و اندیشه بد در آن راه دارد:

«۱-الف) در اخو مردمان اندیشه است، گاهی ایزدی <در آن> گاه (=تخت) دارد گاهی دیوی راه دارد (راهزنی می کند). ب) در اخو یاد است بهمن <در آن> گاه دارد و اکومن راه دارد. (میرفخرایی ۱۳۹۲، ص ۹۵)

در دینکرد ششم درباره جایگاه اخو چنین آمده است: (۳۰) باید اخو را همچون خدای و سرور شمرد و فرمانبردار آن بود، همانگونه که باید نسبت به خدای و حاکم <فرمانبردار بود> و به جز دستور (=جازه) اخو هیچ کار نکرد. (میرفخرایی ۱۳۹۲، ص ۱۶۰)

پس روان آدمی اگرچه سرور و حاکم بر تن و حواس و دیگر نیروهای خویش است اما تابع نیروهای مافوق خود نیز هست که جوهره و ذات انسان - همان عقل و اراده او - یعنی اخو است. (زرنر ۱۳۷۷، ص ۴۵۳)

چنانچه در دینکرد سوم (۲۱۸) نیز اخو فرمانده روان توصیف شده است که با کمک نیروهای تن و امشاسپندان به جنگ با اهریمن می رود: «اخو، خدای و فرمانده روان است، چون با فروهر و بوی و جان که مدد تن اند و امشاسپندان که یار اویند، آهنگ جنگ با دروج <کند> و با دلیری خود دروج را بشکند و از تن بیرون کند (شاکد ۱۳۸۸، ص ۱۹۸).

در صدر بند هشت فصل (۹۸) نیز اخو فرمانروای تن توصیف شده است که تدبیر روان و دیگر نیروها بر عهده اوست: «اخو را کار آن است که همیشه تن را و روان را و دیگر همگنان را نصیحت کند که نیکی کنید و بدی مکنید و چون غضب، شهوت، حقد یا حسد برش غالب گردد او در آن کوشد که آن چیز از تن آدمی باز کم کند.» (صدر بند هشت، ص ۱۶۵)