

جایگاه امشاسپندان در جهان‌شناسی مزدایی و نقش آنها در سلوک فردی

فاطمه لاجوردی*

چکیده

در جهان‌شناسی مزدایی، امشاسپندان تجلیات اهورامزدا و کارگزاران او در آفرینش، پرورش و نگاهداری جهان‌اند و در هدایت انسان و راهیابی او به سعادت نقش مهمی دارند. در سراسر متون دینی مزدایی به این فروزه‌های الهی که به دو گروه مؤنث و مذکر تقسیم می‌شوند، اشاره شده و آنان در همه جا موجوداتی دارای جنبه‌ی الوهی، هوشمند و در خور ستایش و نیایش به شمار آمده‌اند. افزون بر این، هر یک از این امشاسپندان با یکی از آفرینش‌های اهورامزدا (همچون آسمان، زمین، آب، گیاه، جانور، انسان و آتش) پیوندی ویژه دارد و نگاهبان و موکل آن شمرده می‌شود. هر بخش از آفرینش نیز نماد یک امشاسپند یا صورت گیتایی او به شمار می‌آید و از همین رو، شایسته‌ی مراقبت و احترام است. در این پژوهش کوشش بر آن است که با بررسی *اوستا* و متون پهلوی نقش این تجلیات اهورامزدا در جهان‌شناسی زرتشتی، در کنار اهمیت هریک از آنان در سلوک فردی مورد بررسی قرار گیرد.

کلید واژه‌ها: امشاسپندان، دین مزدایی، *اوستا*، متون پهلوی، جهان‌شناسی زرتشتی.

* عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران.

رایانامه: lajevardi.ft@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۶

مقدمه

در جهان‌شناسی مزدایی، از نظر سلسله مراتب هستی، امشاسپندان پس از اهورامزدا قرار دارند، که خدای یگانه آفریننده و نگاه‌دارنده کیهان است. اینان از یک سو در حکم تجلیات و تعینات پی در پی اهورامزدا، و عاملان او در آفرینش، پرورش و نگاهداری عالم‌اند و از سوی دیگر در هدایت انسان و راهیابی او به سعادت جاودانی نقش دارند و از همین روی، در همه تاریخ تفکر مزدایی موجوداتی دارای جنبه الوهی، هوشمند، و در خور ستایش و پرستش به شمار آمده‌اند. از میان آثار ایران‌شناسان و محققان مطالعات زرتشتی درباره امشاسپندان در دین مزدایی می‌توان به کتاب یوهانا نارتین با عنوان *امشاسپندان در اوستا* (به زبان آلمانی)، و مقالات ای. وی. دابلیو جکسون و مری بویس در این زمینه که در دائرةالمعارف‌های مختلف به چاپ رسیده است، اشاره کرد. در میان محققان فارسی‌زبان نیز آقای دکتر بابک عالیخانی در کتاب خود با عنوان *لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی* به جایگاه امشاسپندان در *اوستا* پرداخته است.

در این پژوهش در پی آنیم که با بررسی *اوستا* و متون متأخر زرتشتی، جایگاه و نقش امشاسپندان را در دو زمینه جهان‌شناسی و سیر انسان در مسیر دستیابی به کمال بررسی کنیم. برای این منظور در ذیل هر عنوان با در نظر داشتن ترتیبی تاریخی، نخست گاهان، سپس دیگر بخش‌های *اوستا* و در آخر متون پهلوی مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

واژه‌شناسی و تعریف

واژه «امشاسپند» (*aməša spənta*) از دو بخش *aməša* به معنای جاودان و بی‌مرگ، و *spənta* به معنای مقدس، فزونی‌بخش و فیاض تشکیل شده است و بنابراین، امشاسپندان به معنی «مقدس‌ان بی‌مرگ» یا «مقدس‌ان جاودان» است. این اصطلاح به گروه هفت‌گانه‌ای اطلاق می‌شود که در جهان‌شناسی مزدایی پس از اهورامزدا قرار می‌گیرند و همچون صفات و تعینات او به شمار می‌آیند. در سرودهای گات‌ها یا کهن‌ترین بخش *اوستا* که منسوب به شخص زرتشت است، این گروه هفت‌گانه گاه هر هفت با هم، گاه برخی با یکدیگر و گاه به تنهایی نام برده شده‌اند. در یسنا (۴۵: ۱۰) نام اهورامزدا، وهومنه، اشه، آرمیتی، خشتره، هئوروتات و امرتات، و در یسنا (۴۷: ۱) نام اهورامزدا، سپنتمینیو، وهومنه، اشه، آرمیتی، خشتره، هئوروتات و امرتات با یکدیگر می‌آید. در سایر بندهای گاهان نیز نام یک یا دو یا تعداد بیشتری از آنها آمده است، چنانکه تقریباً بندی از آن را نمی‌توان یافت که

در آن نام یکی از امشاسپندان نیامده باشد. اما در هیچ‌یک از پاره‌های گاهان واژه «امشاسپند» یا «امشاسپندان» یافت نمی‌شود و پس از گاهان، نخستین بار در یسنای هفت‌هاتی (۳:۳۹، ۴۲:

۶) است که این گروه به این نام خوانده می‌شوند. در یسنا (۳:۳۹) می‌خوانیم:

«این چنین می‌ستائیم نیکان مذکر و مؤنث را، امشاسپندان را که جاودان

زنده و جاودان بخشنده‌اند، آنها که چه مذکر و چه مؤنث هم‌نشین و هومنه‌اند.»

در این بند، نه تنها بر نام «امشاسپندان» برای این گروه هفت‌گانه تصریح شده است، بلکه آنها به دو گروه مؤنث و مذکر نیز تقسیم شده‌اند. در این تقسیم‌بندی که از این پس همواره در متون زرتشتی حفظ می‌شود، سپنته‌مینو، و هومنه، آشه‌وهیشته و خشره‌وئیریه در گروه امشاسپندان مذکر، و سپنته‌آرمیتی، هئوروات و امرتات در گروه امشاسپندان مؤنث قرار می‌گیرند. در این بند از یسنا همچنین بر برتری موقعیت و هومنه در میان شش امشاسپند دیگر تأکید می‌شود، زیرا همه امشاسپندان اعم از مذکر و مؤنث هم‌نشین و هومنه به شمار می‌آیند. افزون بر یسنای هفت‌هاتی، در سایر بخش‌های یسنا نیز به مؤنث و مذکر بودن امشاسپندان (یسنا، ۶۵: ۱۲) و نیز هم‌نشینی آنان با و هومنه (همان، ۲۴: ۹) (و در نتیجه سروری و هومنه بر آنان) اشاره می‌شود.

در فروردین‌یشت، هفت امشاسپند به عنوان مجموعه‌ای معرفی شده‌اند که دارای اندیشه، گفتار و کردار یکسان‌اند، پدر و سرور همه آنها اهورامزداست، هر یک از آنان روان دیگری را تواند نگرست، و راه آنان، هنگامی که به سوی نیاز زور پرواز می‌کنند، درخشان است (یشت‌ها، ۱۳: ۸۲-۸۴).

در متون پهلوی نیز امشاسپندان جایگاه برتر خود را همچنان حفظ می‌کنند. در بندهش آنان «شش سروری که برای هستی می‌بایست فراز آفرید (تا) سپس، به تن پسین، بدی را از آن به ناپیدایی برند» خوانده شده‌اند (Bd, I/31; Zaehner, 1955, 281-282). همچنین بر آفرینش آنان پیش از هر چیز دیگر تأکید شده است:

«او نخست امشاسپندان را آفرید (به) شش بُن؛ سپس دیگر، آن هفتمین خود

هرمزد است، ... از امشاسپندان نخست بهمن را فراز آفرید، که رواج یافتن

آفریدگان هرمزد از او بود. او نخست بهمن را از روش نیک و روشنی

گیتایی فراز آفرید... سپس اردیبهشت، سپس شهریور، سپس سپندارمذ،

سپس خرداد و امرداد را آفرید، هفتم خود هرمزد (Bd, I/ 32-33; Zaehner,)

1955, 282».

در *آیدگار جاماسپیک* افزون بر آنکه امشاسپندان نخستین آفریدگان هرمزد دانسته

می‌شوند و پیشی و تفوق وهومنه مورد تأکید قرار می‌گیرد، کیفیت آفرینش آنان نیز به روشن شدن چراغی از چراغ دیگر تشبیه می‌شود:

«اهرمزد پیش از همه آفریدگان امهراسپندان را آفرید. همچنان‌که اهریمن گجستک در تاریکی همی بود، اهرمزد از آن نیک‌اندیشی و نیک‌دانشی اندیشید. از آن نیک‌اندیشی وهومن را فراز آفرید، زیرا وهومن را نام از نیک‌اندیشی دادار است. وهومن اهلاپی را ستود. از آن اهلاپی که وهومن آن را ستود، اردیبهشت فراز آفریده شد. پس اردیبهشت اهلاپی را ستود. از آن ستایش شهریور... از شهریور اسپندارمذ، از اسپندارمذ خرداد، از خرداد امرداد، یکی از دیگری به وجود آمده است. همچون چراغی که از چراغ دیگر گیرد و از آن چراغ کم نشود و ددیگر افزایشد، او این امهراسپندان را یکی از دیگری به این آئین آفرید» (AZ, III/2-7, 36-37).

از جمله موضوعات بسیار پراهمیتی که در رابطه با امشاسپندان در گاهان به اشاره، در سایر بخش‌های *اوستا* با روشنی بیشتر، و در متون پهلوی به تأکید مطرح می‌شود، موضوع ارتباط هر امشاسپند با بخشی از آفرینش گیتایی اهورامزدا، یعنی با بخشی از جهان مادی است. از همان ابتدا در گاهان ارتباطی ضمنی میان وهومنه و گاو (۷: ۵۱)، اشه‌وهیشته و آتش (۴: ۳۴، ۴: ۴۳، ۴: ۴۷، ۶: ۴۷)، آرمیتی و زمین (۷: ۳۰، ۷: ۴۷، ۳: ۴۸، ۵-۶)، خرداد و امرداد با آب و گیاه (۵۱: ۷) دیده می‌شود. این ارتباط در بخش‌های دیگر *اوستا* با وضوح بیشتری به چشم می‌خورد، چنانکه رابطه میان اردیبهشت و آتش در یسنا (۶: ۳)، رابطه میان بهمن و خرد، شهریور و فلز، گداخته، امرداد و گیاه در «هفت‌ن‌یشت کوچک»، و باز رابطه میان شهریور و فلز، و اردیبهشت و آتش را در «سی‌روزه کوچک» می‌توان یافت.

در بندهش نه تنها آشکارا بر این رابطه تأکید می‌شود، بلکه علاوه بر آن، خویشکاری هر یک از امشاسپندان و ایزدان همکار هر یک از آنان نیز معرفی می‌گردد (*Bd, XXVI; Zand-* *Ākāśih*, 210-23). در بخشی از کتاب *شایست ناشایست* نیز اهورامزدا در گفتگویی با زرتشت، هر یک از آفرینش‌های شش‌گانه خود یعنی آسمان (فلز)، آب، زمین، گیاه، جانور و انسان را نماد یکی از امشاسپندان و تجسم گیتایی او به شمار می‌آورد (*ŠNS, XV/3-6; Šāyast Lā...*, vol. 5, 372-373).

به این ترتیب، در جهان‌شناسی مزدایی هر امشاسپند نگاهبان و موکل بخشی از عالم مادی یا در واقع یکی از آفرینش‌های شش‌گانه اهورا مزدا است و هر بخش از گیتی نماد

یک امشاسپند یا صورت گیتایی آن شمرده می‌شود. از این روست که در دینکرد اجزاء مختلف آفرینش هر مزدی بارها «گیتی امهرسپندان»^۱ یا امشاسپندان گیتایی خوانده شده‌اند (DkM, 466. 20, 658. 14, 680. 14; Zaehner, 1975, 183, 332) همان‌گونه که اهورامزدا و امشاسپندان «سپنته»^۲ یعنی مقدس و متبارک‌اند، عالم گیتی نیز که صورت گیتایی و نماد آنان است، مقدس، متبارک و شایسته ستایش و نگاهبانی است. ستایش‌هایی نیز که در هات‌های متعدد یسنا خطاب به رودها، کوه‌ها، سرزمین‌ها، جانوران، ستارگان، گیاهان و... آمده است، در همین بستر اعتقادی با معنا می‌شوند، زیرا در این دیدگاه، انسان مزدایی در جهان مقدسی زندگی می‌کند که تجلیات گیتایی اهورامزدا و امشاسپندان همچون معبدی همه پیرامون او را فرا گرفته‌اند. وی به هر سوی که رو می‌کند، جلوه‌ای از جلوه‌های آنان را می‌بیند و به هر چیز می‌نگرد، جنبه‌ای قدسی و ستودنی در آن می‌یابد و از این روست که زبان به ستایش آن می‌گشاید (برای نمونه نک: یسنا، ۱۲: ۷، ۱۶: ۱ و ۳۵: ۱). در دیگر متون پهلوی نیز این رابطه بسیار مهم شمرده می‌شود و اهمیت آئینی آن مورد تأکید قرار می‌گیرد. در ادامه این مقاله، مهم‌ترین موضوعات مربوط به هر امشاسپند در متون مختلف، خویشکاری هر یک، و ارتباط هر کدام با صورت گیتایی خود به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. سپنته مینو (سپند مینو)

سپنته مینو^۳ (مینوی مقدس و فیاض) نخستین امشاسپند و بزرگ‌ترین تجلی اهورامزداست. در گاهان، او که آسمان جاودانه را چون پوشش خود دارد، مینوی مقدس و پاکی است که در مقابل همزاد خود (انگروه مینو،^۴ مینوی ستیهنده و تباہکار) در انتخابی ازلی راستی را برگزید و زندگی را بنیان نهاد (یسنا، ۳۰: ۳-۵). آنگاه خطاب به انگروه مینو بیان داشت که در اختلافی بنیادین، منش، آموزش، خرد، باور، گفتار، کردار، دین و روان آن دو با یکدیگر ناسازگارند (همان، ۴۵: ۲). این اختلاف که بیش از هر چیز به گزینش راستی توسط یکی، و انتخاب دروغ توسط دیگری باز می‌گردد، ریشه و خاستگاه تفاوت میان همه آفریدگان و پدیدارهای نیک عالم، و موجودات و پدیده‌های ناپاک و ناراست است.

در گاهان اهورامزدا پدر متبارک سپنته مینو خوانده می‌شود (همان، ۴۷: ۳) و این از یک سو بیانگر هم‌گوهری زاینده و زائیده شده، و از سوی دیگر معرف اصل و خاستگاه سپنته مینو، از او دیگر امشاسپندان، و از طریق آنان همه عالم است، که همان اهورامزداست. در یسنا (۴۴: ۷) زرتشت پس از برشمردن آفریدگان اهورامزدا و آفریدگار شناختن او چنین

می گوید: «ای مزدا! همانا می‌کوشم تا تو را به وسیلهٔ "سپتته‌مینو" آفریدگار همه چیز بشناسم». چنانکه گویی سپتته‌مینو ظاهرکننده و به شناسایی آورندهٔ آفرینندگی اهورامزداست. در یسنا (۴۷: ۳) نیز، چنانکه اشاره شد، بنیان نهادن زندگی که همان فعل آفرینش است، به روشنی به سپتته‌مینو نسبت داده می‌شود.

از سوی دیگر، در یسنا (۷: ۳۱) چنین می‌خوانیم: «اوست که به وسیلهٔ خرد آفریدگار اشته است؛ ای مزدا به وسیلهٔ این مینوست که تو می‌روی». اگر در نظر داشته باشیم که روئیدن اهورامزدا (که در این بند از طریق اشته دانسته شده) کنایه از ظهور او در کیهان و از نهفتگی به پیدایی آمدن اوست و در نتیجه به امر آفرینش کیهان اشاره دارد، و نیز در نظر آوریم که این روئیدن نخست از طریق خرد، و سپس از طریق اشته به ظهور رسیده است، آنگاه می‌توانیم خرد ذکر شده در این بند را با سپتته‌مینو یکی بدانیم (نک: عالیخانی، ۱۳۷۹ش، ۷۴-۷۵). این نسبت و رابطه میان خرد اهورامزدا و سپتته‌مینو، که در یسنا (۲۸: ۱) نیز به طور ضمنی دیده می‌شود، در

متون پهلوی، مفهوم روشن‌تری می‌یابد. در مینوی خرد، از زبان «مینوی خرد» آمده است:

«...از نخست من که "آسن خرد" هستم، از مینوها و گیتی‌ها با اورمزد بودم؛

و آفریدگار اورمزد ایزدان آفریده در مینو و گیتی و دیگر آفریدگان را به نیرو

و قدرت و دانایی و کاردانی "آسن خرد" آفرید و خلق کرد و نگاه می‌دارد

و اداره می‌کند» (مینوی خرد، ۵۶: ۴-۶) و نیز:

«...آفریدگار بسیار نیک این آفریدگان را به خرد آفرید و آنان را . . . به خرد

نگاه می‌دارد و به سبب افزار خرد که سودبخش‌ترین است، آنان را پایدار و

بی‌دشمن، به جاودانگی همیشگی از آن خود کند» (مینوی خرد، مقدمه: ۱۱-۱۲).

با کنار هم نهادن این عبارات می‌توان دریافت که سپتته‌مینو و خرد اهرمزدی دو نام برای حقیقت واحدی هستند که نخستین تجلی اهورامزدا و واسطهٔ فیض تکوینی اوست و از طریق او عالم به پیدایی آمده است. از سوی دیگر، با دقت در سایر سرودهای گات‌ها و دیگر بخش‌های اوستا می‌توان دریافت که سپتته‌مینو نیز به نوبهٔ خود این نقش میانجی را با دستیاری دو امشاسپند دیگر، یعنی اشته و آرمیتی ایفا می‌کند. به این نکته در بخش‌های مربوط به هر یک از این امشاسپندان به تفصیل خواهیم پرداخت.

سپتته‌مینو افزون بر نقشی که در آفرینش عالم دارد، واسطهٔ رسیدن انسان به معرفت، دستیابی او به رستگاری و نزدیکی او به اهورامزدا نیز هست. در سرودهای گات‌ها می‌خوانیم:

«[بشود که] مزدا اهوره با سپندمینوی خویش [ستایش مرا] بشنود (یسنا، ۴۵: ۶)».
 «ای مزدا! به پاداش ستایشم از "سپندترین مینو" مرا نیکویی... ارزانی دار»
 (همان، ۳۳: ۱۲).

«تو با مینوی خود مرا بیاموز، به زبان خویش از برای گفتن، [کلماتی] که با
 آنها عالم نخستین پدید آمد» (همان، ۲۸: ۱۱).

در یسنای هفت‌هاتی نیز بر این نقش میانجی این چنین تأکید می‌شود:

«نخست به میانجی‌گری انجمن این آتش نزد تو حاضر می‌شویم ای مزدا
 اهوره؛ به وسیله سپنیشته‌مینوی^۱ تو به حضور تو می‌رسیم» (همان، ۳۶: ۱).

باید توجه داشت که در این بند، از آنجا که قوس صعود و رسیدن انسان به شهود و
 معرفت اهورامزدا، و در واقع توجه به اصل سپنیشته‌مینو مورد نظر بوده است، این مینو با
 صفت تفضیلی «سپنیشته» (مقدس‌ترین، متبارک‌ترین) خوانده شده است، و این در تمایز با
 موارد دیگر است که رابطه این مینو با مرتبه‌ای فروتر از خود مورد نظر بوده است (نک:
 عالیخانی، ۱۳۷۹ش: ۷۳). سپنیشته‌مینو همچنین راهبر اشونان به بهترین دهش‌ها و به پادافراه
 رساننده دروندان خواهد بود:

«ای مزدا اهوره! از طریق این سپندمینوست که تو به اشون همه آن بهترین
 دهش‌هایی را که دروند درنیافته است، ارزانی می‌داری» (یسنا، ۴۷: ۶).

در همین جا باید به رابطه میان سپنیشته‌مینو و آتش نیز اشاره کرد. در گاهان این پیوند در
 یسنا (۴۷: ۵ و ۶) آشکارا بیان شده است، آنجا که می‌گوید:

«ای مزدا اهوره! از طریق این سپندمینو و به وسیله آتش توست که با یاور
 آرمیتی و اشه بر اساس میزان، پاداش نیک و [پادافراه] می‌بخشی».

اما در یسنای هفت‌هاتی (۳۶: ۱ و ۳) با روشنی بیشتری بر رابطه میان این دو، و بیش از
 آن، بر این همانی آنها تأکید می‌شود:

«نخست به میانجی‌گری انجمن این آتش نزد تو حاضر می‌شویم، به وسیله
 سپنیشته‌مینوی تو به حضور تو می‌رسیم... به راستی تو آتش اهوره مزدا
 هستی! به راستی تو سپنیشته‌مینوی او هستی».

چنین رابطه‌ای از یک سو بیانگر این معناست که آتش بیش از هر چیز نماد اهورامزدا و
 نور وجودی او، و در مرتبه بعد نماد سپنیشته‌مینوی او و اساساً خود آن مینو است؛ و این به
 یقین نه آتش زمینی، که آتش وجود یا نوری است که اهورامزدا آفریدگان خود را از آن

آفرید. و این چنین، بر اساس رابطه میان آتش و سپتته‌مینو، و این همانی آنهاست که پیوند میان آتش و وهومنه، و آتش و اشه در مراتب بعدی شکل می‌گیرد (نک، همان، ۳۱: ۳، ۴۳: ۴ و ۹، ۴۶: ۷).

از دیگر موضوعاتی که باید در رابطه با سپتته‌مینو به آن اشاره شود، مسأله رابطه این مینو و انسان، به عنوان مظهر گیتایی او بر روی زمین است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در جهان‌بینی مزدایی هر یک از امشاسپندان مظهری گیتایی دارد که نماد آن امشاسپند بر روی زمین به شمار می‌رود و نگاهبانی و پرورش آن را امشاسپند مربوطه بر عهده دارد. از آنجا که در یسنا روحانی در حال اجرای نیایش، نماد انسان به طور کلی است (Boyce, 1984, 160)، می‌توان یسنا (۶: ۳۳) را که در آن زرتشت به عنوان روحانی یا موبد، با میانجی‌گری «بهترین مینو»^۷ (که همان سپتته‌مینوست) هدایت و شهود را از اهورا مزدا می‌طلبد، بیان ضمنی رابطه میان انسان و سپتته‌مینو دانست. در دوره‌های بعد که در جهان‌شناسی مزدایی سپتته‌مینو در وجود اهورامزدا رنگ می‌بازد و کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، اهورا مزدا خود موکل نوع انسان می‌شود و از میان آفریدگان گیتایی، انسان را برای خود می‌گزیند:

«او را (هرمزدا را) نشان گیتایی، مردِ اهلو است. هر که مرد پرهیزگار را رامش بخشد یا بیازارد، آنگاه هرمزدا [از او] آسوده یا آزرده بود» (*Bd, XXVI/ 10- 11; Zand- Ākāśh, 212-*) و نیز: (213).

«نخست از مینویان هرمزدا است. او از جهان گیتایی بن مردم را به خویش گرفت» (*Bd, III/11; Zaehner, 1955, 32*).

در بخش‌های دیگر یسنا، در موارد متعدد بر نقش آفرینندگی سپتته‌مینو تأکید می‌شود و کیهان و هر چه در آن است، به عنوان آفرینش سپندمینو مورد ستایش قرار می‌گیرد (یسنا، ۳: ۱۳، ۵: ۲۱، ۷: ۱۸، ۸: ۶، ۲: ۲). همچنین در این بخش و دیگر بخش‌های *اوستا*، در بسیاری پاره‌ها به سپتته‌مینو به عنوان وجودی جدای از اهورامزدا اشاره می‌شود (یشت‌ها، ۱۳: ۱۲-۱۳ و ۲۹: ۱۵-۲-۳). با این همه، در روندی کلی که حاصل تأکید هر چه بیشتر بر آفرینندگی اهورامزداست، سپتته‌مینو به تدریج در کنار اهورامزدا با حضور کم‌رنگ‌تر و بی‌تمایزتری دیده می‌شود، تا آنجا که در متون پهلوی، به رغم ذکر جداگانه نام او به طور پراکنده، در غالب موارد «سپناک‌مینوگ»^۸ به یکی از نام‌های اهورا مزدا تبدیل می‌شود که گاه همراه با لفظ «ایزد»^۹ و گاه به تنهایی می‌آید (*DkM, 80, 138, 150, 175, 228, DkS, III/11.2, 138.2;*) و گاه به تنهایی می‌آید (*Gray, 1987, vol.3, 104, 385*).

۲. وهومنه (بهمن)

وهومنه^۱ (منش نیک) یا بهمن پس از سپتته‌مینو بزرگ‌ترین امشاسپندان، و در متون پهلوی نخستین آنان به شمار می‌رود. نام وهومنه همراه با اشه از جمله پربسامدترین نام‌ها در گاهان است. در سرودهای گات‌ها وهومنه پسر اهورامزدا خوانده می‌شود (یسنا، ۳۱: ۸) و مهم‌ترین نقش او هدایت، اعطای خرد و نیز رسانیدن بشر به معرفت اهورامزدا معرفی می‌گردد. به بیان دیگر، در گاهان وهومنه واسطه شناخت اهورامزداست و این نقش را خود با میانجی‌گری اشه به انجام می‌رساند. در نتیجه، انسان اشون نخست با دست یازیدن به اشه و از طریق او، با نزدیک شدن به وهومنه، امکان شناخت اهورامزدا و وصول به جوار قرب او را پیدا می‌کند. بندهای متعدد گاهان به این مراتب معرفتی و پلکان نزدیکی به اهورا مزدا اشاره دارند که از میان آنها تنها به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود:

یسنا، ۲۸: ۲: «ای مزدا اهوره! با "وهومنه" به تو روی می‌آورم».

یسنا، ۲۸: ۵: «ای "اشه" کی تو را خواهم دید و "وهومنه" را به فرزاندگی درخواهم یافت؟ کی به [سرای] "اهوره" تواناتر از همگان راه خواهم برد و نیوشای [سخن] "مزدا" خواهم شد؟».

یسنا، ۳۱: ۵: «ای مزدا! مرا از آن بهترین دهش که به وسیله "اشه" بهره من قرار داده‌ای بیگاهان، تا از "وهومنه" بیاموزم که آن را برگزینم».

یسنا، ۳۴: ۱۲-۱۳: «... در پرتو "اشه" به ما بیاموز که راه هموار "وهومنه" کدام است... آن راه، ای اهوره، که تو مرا گفتی که از آن "وهومنه" است، آن راه به خوبی پرداخته شده که دناهای بختاران (حقیقت وجودی اشونان) به وسیله اشه می‌پیمایند، به سوی پاداشی که تو خود به بخشندگان وعده کرده‌ای، آن پاداشی که حاصل آن خود تویی ای مزدا!»

به این ترتیب، روشن است که وهومنه از طریق اشه راست‌کرداران را هدایت می‌کند و آنها را به سوی اهورامزدا راه می‌نماید. پس با میانجی‌گری اشه می‌توان در راه وهومنه گام نهاد و از طریق وهومنه می‌توان به پاداشی که اهورا مزدا وعده کرده است، و آن رسیدن به اوست، دست یافت. این نکته خود به روشنی بیانگر سروری وهومنه بر دیگر امشاسپندان و مرتبه بالای او در میان آنان است، چنان‌که مقامی که به واسطه آن در یسن هفت‌هاتی (یسنا، ۳۹: ۳) همه امشاسپندان دیگر، از مؤنث و مذکر هم‌نشین وهومنه دانسته شده‌اند.

در بندهش نیز مرتبه بالای بهمن در میان امشاسپندان با «مهین» خواندن او از بین آنان، و

اینکه «از همه ایزدان، بهمن به دادار نزدیکتر است»، مورد تأکید قرار می‌گیرد (*Bd*, XXVI/18, 39; *Zand- Ākāsīh*, 214, 218).

اما باید توجه داشت که در سلسله مراتب صعود یا در قوس صعودی برای رسیدن به اهورا مزدا، وهمنه خود در مرتبه‌ای فروتر از سپنته‌مینو قرار دارد و در واقع نقش میانجی را ایفا می‌کند که رستگاران را به سپنته‌مینو، و از طریق او به حریم اهورا مزدا راه می‌نماید. به این نکته ظریف در (یسنا، ۴۳: ۲ و ۶ و ۱۶، ۴۵: ۶، ۴۷: ۲) اشاره شده است. در بندهش نیز خویشکاری بهمن «هندیمان‌گری»، به معنای بار دادن مردمان به حضور پادشاه معرفی می‌شود:

«بهمن را خویشکاری "هندیمان‌گری" است ... او را نیکی هندیمان‌گری است که اهلوان را بدان برترین زندگی بهمن برَد و هندیمانی هر مزد را بهمن کند» (*Bd*, XXVI/12-14; *Zand- Ākāsīh*, 212- 213).

در *د/دستان دینیک* هم هنگامی که درباره سرنوشت روان اهلو پرسیده می‌شود، پاسخی این چنین داده می‌شود:

«او را وهمن امشاسپند به اهرمزد دادار هندیمانی کند و با فرمان اهرمزد، گاه و مُزد او آشکار نماید. [آنگاه که او] آن هندیمان‌گاه اهرمزد ببیند، از دانستن و خواستن آن شاد باشد» (*Dd*, 58- 59).

نیز در *ارداویرافنامه*، هنگامی که ارداویراف در گُرُزمان به حضور امشاسپندان و اهورا مزدا می‌رسد، این بهمن است که به پذیره‌اش می‌آید و او را به حضور اهرمزد می‌برد (*AWN*, 11/ 1- 6).

از نگاهی دیگر، وهمنه نقش هدایت مردمان و به معرفت رسانیدن آنان را از دو طریق، یکی هدایت تشریحی و رسانیدن وحی الهی، و دیگری اعطای آسن خرد (خرد فطری و غیراکتسابی) به انجام می‌رساند. آسن - خرد یا خرد غیراکتسابی، زمینه و ابزار لازم برای درک و پذیرش هدایت الهی، و گام برداشتن به سوی آن است و با داشتن آن، انسان توانایی تشخیص و امکان حرکت به سوی حقیقت را پیدا می‌کند. نقش وهمنه در رسانیدن وحی و به پیامبری برانگیختن زرتشت و ایفای نقش تشریح در بندهای مختلف گاهان به طور ضمنی یا به روشنی آمده است که از جمله آنها (یسنا، ۲۹: ۸، ۳۳: ۶، ۳۴: ۷، ۴۳: ۸، ۴۴: ۸) قابل ذکراند. اما نزول وحی الهی، بی آنکه در ضمیر انسان‌ها بستری برای پذیرش آن وجود داشته باشد، بی نتیجه خواهد ماند. به همین دلیل، وهمنه جنبه دوم نقش خود، یعنی اعطای آسن - خردی را که از هر مزد دریافت داشته است، به انسان‌ها به انجام می‌رساند. در گاهان

به نقش وهومنه در به ودیعت نهادن آسن - خرد از سوی اهرمزد در ضمیر انسان‌ها، چنین اشاره می‌شود:

«ای مزدا! آن هنگام که تو در آغاز تن و دین ما را بیافریدی و از "منش خویش" (وهومنه) [ما را] خرد بخشیدی...» (یسنا، ۳۱: ۱۱).

چنان‌که پیشتر آمد، سپتته‌مینو به یک معنا خود همان خرد هرمزدی یا آسن - خرد او، و بنابراین سر منشاء خرد و دانایی است. از این رو عجب نیست اگر در دینکرد آسن - خرد از یک سو زده وهومن و سپندمینو، و از سوی دیگر خیزشی^{۱۱} به ودیعت نهاده شده در انسان، از جانب وهومنه، که پیامبر سپندمینوست، دانسته می‌شود (*Le Troisième...*, Dk, 117, 244; 123, 232). در پاره دیگری از دینکرد به این نکته از نگاه دیگری پرداخته شده است. در کتاب سوم دینکرد، پاره ۴۰، آنجا که درباره هستی و پیدایی سخن می‌گوید، چنین می‌خوانیم:

«[آنچه] هست، خود هستی است، و [آنچه] پیدا، خود پیدایی است، به وسیله خود نیروی دانایی، که پیش از کار است. نیز، پیدایی خود سپندمینو از خود هستی او پیدا همی بود. پیدایی هستی یک هست (یک موجود) بر یک انسان [نسبت به هستی او] پسین است. به همین ترتیب، پیدایی اهرمزد با هستی [او] بر بهمن، پس از آفریدن بهمن به کنش بود. با آفریدن بهمن به دست دادار، نخستین آفرینش [صورت پذیرفت] و با [این] دهش دانایی و دین‌آموزی و اعجاز وجودی او [به هستی راه یافت]؛ و بهمن شایستگی یافت که برای دادار پسر باشد و دادار برای بهمن پدر باشد، از آموزه دین بهی. از آنچه که پیش از آفرینش بهمن بر آفریدگار پیدا بود، برای آگاهی بهمن همان اندازه بر نهاده شده است که دادار او را آگاهانیده است» (دینکرد، کتاب سوم، دفتر یکم، ۶۹ و ۱۵؛ 52-53; *Le Troisième...*, Dk, 31-32).

در این متن که از جمله قطعات بسیار مهم کتاب سوم دینکرد است، نکاتی به اشاره آمده است که شرح آنها ضروری می‌نماید. در قسمت اول متن، نویسنده درباره هستی و پیدایی اهورامزدا که در اینجا ظاهراً با سپندمینو یکی دانسته می‌شود، و نسبت این هستی و پیدایی با امر آفرینش سخن می‌گوید و می‌کوشد تا این نکته را روشن کند که هستی اهرمزد، که همان حقیقت وجود اوست، و پیدایی یا ظهور او، که ناشی از هستی اوست و بی هیچ واسطه‌ای بر او پیداست، پیش از کار آفرینش عالم، از طریق علم مطلقش بر او آشکار بود. به بیان دیگر، اهرمزد با دانایی مطلق خود، به صرف وجود، از هستی و پیدایی خود آگاهی داشت و برای دستیابی به این آگاهی به فعل آفرینش نیازمند نبود، برخلاف انسان‌ها که

آگاهی آنان به امور گوناگون، نسبت به هستی آن امور امری پسینی است. نویسنده سپس به نسبت میان اهورامزدا و وهومنه می‌پردازد و با نخستین شمردن آفرینش وهومنه، از یک سو او را پسر اهرمزد، و اهرمزد را پدر وهومنه می‌داند و از سوی دیگر، آگاهی وهومنه از هستی و پیدایی اهرمزد را نسبت به آفرینش وهومنه امری پسینی می‌شمارد. در عین حال، توجه خواننده را به این نکته جلب می‌کند که علم وهومنه به هیچ روی معادل علم مطلق اهرمزد نسبت به هستی و پیدایی خود نیست، بلکه آگاهی او تنها به اندازه‌ای است که اهرمزد او را آگاهانیده است. آنگاه به راه یافتن دانایی و دین‌آموزی به عالم از طریق بهمن اشاره می‌کند و آفرینش بهمن را وسیله این راه یافتن می‌شمرد. به این ترتیب، بهمن که نخستین آفریده، نخستین امشاسپند و پسر اهورامزدا است، اولین موجود شناسنده او، و واسطه انتقال خرد و دین‌آموزی به عالم گیتی به شمار می‌رود. در بندهش به این نکته چنین اشاره می‌شود:

«از امشاسپندان نخست بهمن را فراز آفرید، که رواج یافتن آفریدگان اهرمزد از او بود. او نخست بهمن را از نیک روشی و روشنی گیتیایی فراز آفرید. این که [گویند] "به‌دین مزدیسنان با او بود" این است که آنچه را تا فرسکرد بر آفریدگان رسد، او می‌دانست» (Bd, III/ 33; Zaehner, 1955, 282). و نیز:

«آسن - خرد و گوشان سرودخرد (خرد اکتسابی) نخست بر بهمن پیدا بود... از همه ایزدان، بهمن به دادار نزدیک‌تر است» (Bd, XXVI/ 17- 18; Zand- Ākāsīh, 212- 215). در دیدگاه دینکرد، اهمیت رابطه میان بهمن و خرد تا به آنجاست که میزان درک و معرفت هر فرد انسانی از امور الهی، به میزان حضور وهومنه در قوه «آخو»^{۱۲}، قدرت اندیشیدن و تمییز او بستگی دارد. بر اساس کتاب سوم دینکرد، هر اندازه حضور وهومنه در آخو انسان بیشتر و بارزتر باشد، یا هر اندازه آخو انسان پرتوهای بیشتری از وهومنه دریافت دارد و روشتر باشد، چشم‌جانش بیناتر و خردش تواناتر می‌گردد، و در نتیجه ظرفیت بیشتری برای پذیرش دانش دینی و معرفت الهی پیدا می‌کند. بینایی و روشنایی چشم‌جان، و نیز توانا بودن خرد در کسب معرفت الهی، به نوبه خود قوای ذهنی و احساسی فرد را هر چه بیشتر به سامان می‌آورد و او را از سرگشتگی، آشفتگی و بی‌هدفی دور می‌کند. از همین روست که در بخش دیگری از کتاب سوم دینکرد، بهمن سرچشمه رامش (آرامش، سکینه الهی) و آسن - خرد خوانده می‌شود:

«...وهومن سرچشمه رامش و سرچشمه آسن - خرد است ... وهومن از سوی سپندمینو،

و اکومن از سوی گناگ‌مینو به مردمان می‌رسد و اندر [جان] مردمان، وهومن خانه‌خدای، و اکومن میهمان (درگذرنده) است و آنکه خانه‌خدای است، جایی [ویژه خود] دارد و آنکه میهمان است، [از بیرون] فرا رسیده است. به همان اندازه حضور وهومن در مردمان، که [دارای مراتب] فرازین، میانه و فرودین است، رامش برخاسته از اخو وهمنی و منش نیک برخاسته از آسن - خرد نیز [در مردمان] پایه‌هایی دارد...» (دینکرد، کتاب سوم، دفتر یکم، ۱۰۸ و ۲۳۰-۲۳۱؛ *Dk, 51-52; Le Troisième..., 68-69*).

افزون بر اهمیت جایگاه وهومنه در سلوک فردی و دستیابی به کمال معنوی، و نیز خویشکاری او در فرودآوردن وحی و تشریح و نیز اعطای آسن - خرد، رابطه این امشاسپند با بخشی از عالم گیتی نیز که وابسته به او و زیر نگاهبانی و حمایت اوست، شایان توجه است. در هات ۲۹ گاهان، آنجا که گئوش‌اورون^{۱۳} (رُوان گاو) نزد اهرمزد از ستم و چپاول شکایت می‌برد و از او خواستار پناه‌بخشی قدرتمند می‌شود، اشه در نشان دادن پشتیبانی توانا باز می‌ماند، اما وهومنه به اهورا مزدا پاسخ می‌دهد و زرتشت را به عنوان حامی او معرفی می‌کند. در یسنا (۳۱: ۱۰) نیز به انتخاب گاو اشاره می‌شود، که در آن وی دامپروری اشون را که فزاینده «منش نیک» است، به نگاهبانی خویش برمی‌گزیند. این اشاره‌های ضمنی که بیانگر رابطه‌ای ظریف میان وهومنه و گاو است، با در نظر داشتن جنبه تمثیلی گاو در گاهان، که در حقیقت نماد همه خلق و به طور کلی آفرینش اهورامزداست، پیوندی باز هم عمیق‌تر میان وهومنه و همه آفریدگان اهورامزدا را به ذهن می‌آورد. آنگاه در چنین رابطه‌ای، از یک سو همه گیتی وابسته به وهومنه و مورد نگاهبانی و حمایت او است، و از سوی دیگر وهومنه میانجی میان حق و خلق، یا عالم امر و عالم خلق است که به نمایندگی از اهورامزدا خلق را می‌پاید، می‌پرورد و نگاه می‌دارد.

رابطه میان وهومنه و گاو (یا گوسپند) در سایر بخش‌های اوستا به روشنی نیامده است، اما در متون پهلوی همچون بندهش، گزیده‌های زادسپرم و شایست ناشایست بر خویشی بهمن و گوسپند تأکید می‌شود و در بندهش ایزدان ماه، گوشورون و رام همکاران بهمن به شمار می‌آیند (*SZ, XXIII/ 2; Anthologie..., 82-83; ŠNŠ, XV/ 4; Šāyast Lā..., vol. 5, 373*). بر اساس بندهش، بهمن نه تنها در گیتی نگاهبانی و پرورش نوع حیوان را به خویشتن پذیرفته است، بلکه پس از مرگ هر حیوان نیز مینوی او، که والاترین جزء وجودی او و چیزی مشابه فروهر در انسان است، به بهمن می‌پیوندد. هر یک از دیگر اجزاء تشکیل‌دهنده وجود او را نیز یکی از ایزدان همکار بهمن دریافت می‌دارد (*Bd, III/ 12, XXVI/ 19-20; Zand- Ākāsih, 214-215; Zaehner, 1955, 323*).

۳. اَشَه وَهَيْشْتَه (آردیبهشت)

اشه وهیشته^۴ (بهترین راستی) یا به اختصار اشه، پس از بهمن دومین امشاسپند است و در میان امشاسپندان جایگاهی ویژه دارد. در گاهان اهورامزدا پدر اشه، و اشه آفریده خرد اهورامزدا خوانده می‌شود (یسنا، ۳۱: ۷-۸، ۴۵: ۴، ۴۷: ۲). این رابطه پدر و فرزند، چنانکه پیش‌تر آمد، بیانگر رابطه آفریننده و آفریده، و هم‌گوهری آنهاست. از آنجا که اهورامزدا خود ریشه و اصل «راستی» و خود «حق» مطلق است، اشه نیز که آفریده اوست، بهترین راستی و به معنای «حق ظاهر شده در عالم» خواهد بود. از این منظر، اگر وهومنه را، آن‌گونه که در بخش پیشین اشاره شد، تجلی خرد اهورا مزدا در عالم و پیدایی او در انفس بدانیم، از روی رابطه‌ای که در گاهان به تکرار میان اشه و گیتی دیده می‌شود، باید او را واسطه تجلی اهورامزدا در گیتی، و پیدایی او در آفاق به شمار آوریم. به بیان دیگر، همان‌گونه که نقش وهومنه نقشی در پیوند با انفس است، اشه نقشی در رابطه با آفاق دارد، یعنی میانجی آفرینش عالم، و نگاهدارنده و پرورنده آن است. در سرودهای گات‌ها عبارت‌هایی چون «اشه فزاینده گیتی»^{۱۵} (همان، ۳۳: ۱۱) و «جهان اشه»^{۱۶} (همان، ۳۱: ۱) آمده است، که به روشنی بر پیوند میان اشه و گیتی تأکید دارند. افزون بر این، در یسنا ۴۶: ۹، اهورا مزدا با عبارت «خداوندگار» فیاض در فعل (خویش)، اهوره صاحب اشه^{۱۷} ستوده شده که به معنی آن است که سپته^{۱۸} بودن یا فیضان، برکت بخشی و افزایش اهورامزدا از طریق اشه ظاهر می‌شود (نیز نک: یسنا، ۴۳: ۶، ۴۴: ۱۰؛ عالیخانی، ۹۴-۹۵). در یسنا (۳۱: ۱۷) آفرینندگی اهورامزدا به روشنی به میانجی‌گری سپته‌مینو و اشه دانسته شده است:

«او به وسیله خرد آفریدگار اشه است، ... با این مینوست، ای مزدا، که تو می‌روی.»

چنانکه در بخش مربوط به سپته‌مینو اشاره شد، خرد مزدا اهوره همان مینوی فیاض و مقدس او، یعنی سپته‌مینو است. در عبارت فوق، آفرینش اشه به روشنی با واسطه خرد اهورامزدا دانسته شده و افزون بر آن، روئیدن اهورامزدا، که کنایه از ظهور او در عالم، و از نهفتگی به پیدایی آمدن او از طریق آفرینش گیتی است، به اشه نسبت داده شده است. به این ترتیب، اهورامزدا فعل آفرینش خود را از طریق سپته‌مینو و با میانجی‌گری اشه به انجام می‌رساند و افزون بر آن، به واسطه اشه عالم را نگاه می‌دارد و می‌پروراند. از این رو، اشه ظاهرکننده دو صفت خالقیت و ربوبیت خداوند است، دو صفتی که در بندهش در تعریف خدایی اهوره‌مزدا آمده‌اند:

«هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود. پس از آفرینش خدای و سودخواستار و فرزانه و

ضد بدی و آشکار و سامان‌بخش همه و افزونگر و نگران همه شد» (Bd, I/ 18; Zaehner,) (1955, 280).

جالب آنکه در بخش دیگری از بندهش، در پرسش و پاسخی که میان اهورامزدا و امشاسپندان می‌گذرد، این خدایی را، که منوط به آفرینش و نگاهداری آفریدگان، و سودخواستاری و افزونگری برای آنان است، نخست اردیبهشت به اهورا مزدا نسبت می‌دهد (Bd, XXVI/38- 39; Zand- Ākāsih, 218- 219). این گفت‌وگو که با اندک اختلافی در *آیدگار جاماسپیک* نیز آمده است (AZ, III/ 8- 10, 37)، نشان از آن دارد که اردیبهشت خدایی اهورامزدا را در قالب کیهان آشکار ساخته است و بنابراین، پیدایی اهرمزد در گیتی به واسطه اوست. به بیان بندهش، از این روست که اهورا مزدا او را بن همه مینویان قرار داده است (Bd, XXVI/ 39; Zand- Ākāsih, 218- 219). زیرا دیگر امشاسپندان، ایزدان و موجودات گیتی از او در وجود آمده‌اند.

اشه در گاهان (یسنا، ۳۲: ۲) با صفت خورشیدگون^{۱۹} و در یسنای هفت‌هاتی به عنوان امشاسپندی که زیباترین،^{۲۰} نورانی^{۲۱} و همه‌نیکی^{۲۲} است (همان، ۳۷: ۴)، ستوده می‌شود. در بخش‌های مختلف *اوستا* نیز اشه زیباترین امشاسپند خوانده شده و برزن‌های تابناک او، که همان گرزمان درخشان است، مورد ستایش قرار می‌گیرد (همان، ۱۳: ۸، ۵۹: ۳۳، ۶۰: ۱۳؛ یشت‌ها، ۱: ۲۲، ۲: ۷، ۱۸: ۱۸؛ سیروزه، ۱: ۳، ۲: ۳). این تأکید بر نورانی بودن و زیبایی اشه در *اوستا* را نیز، که در مورد هیچ یک از دیگر امشاسپندان دیده نمی‌شود، باید از آن رو دانست که اشه بیش از هر امشاسپند دیگر در به پیدایی آمدن و تجلی اهورا مزدا نقش دارد و بنابراین، بازتاباننده نور او در عالم، و ظاهر کننده صفت جمال اوست.

بسیاری از محققان به نزدیکی و مشابهت مفهوم «اشه» در گاهان به عنوان قانون حاکم بر جهان برنهادده توسط اهورا مزدا، و مفهوم «ریته»^{۲۳} در تفکر ودایی، به عنوان نظام کیهانی حاکم بر هستی اشاره کرده‌اند و آن دو را دو مفهوم مشابه، با ریشه هند و ایرانی دانسته‌اند (Zaehner, 1975, 48, 50; Boyce, 1970, 29; Jackson, 1928, 49; Molé, 1963, 207, 482-) (483; Duchesne- Guillemin, 1988, 337). اگر در هماهنگی با آنچه که پیش‌تر آمد، اشه را مشیت به هستی درآمده، یا اراده تحقق یافته خداوند بدانیم که از علم به عین آمده و به صورت عالم تعین یافته است (نک: یسنا، ۳۱: ۱۷)، آنگاه حضور اشه در همه اجزای عالم، به عنوان مشیت یا اراده‌ای که خداوند با آن هر شیء را به کمال می‌آفریند، نگاه می‌دارد و می‌پرورد، مفهوم روشنی می‌یابد. در چنین صورتی، برآیند کلی این حضور و این اراده، همان قانون عام حاکم بر جهان و مسیر کلی حرکت اجزاء عالم، و به بیان دیگر، معرف

محوری است که همه هستی به دور آن می‌گردد. از سوی دیگر، اگر ریت‌ها را نظام درست حاکم بر کیهان بدانیم، نظام درستی که در همه اجزای جهان جاری و ساری است و عالم را در مسیر خود به پیش می‌برد، آنگاه مشابهت میان اشته گاهانی و ریت‌ها و دایمی به روشنی آشکار می‌گردد.^{۲۴}

به این ترتیب، اشته و ریت‌ها هر دو بر مفهوم مشابهی دلالت دارند که در دو مرتبه کلی و جزئی بیان می‌گردد. در مرتبه کلی و عام (universal)، نظام درست و قانون کیهانی حاکم بر عالم است و در مرتبه جزئی یا فردی (individual) نخست طرح پیشینی آفرینش هر موجود و اراده آفریدن او، و سپس آفرینش، نگاهبانی و پرورش او در هماهنگی با سرشت خدادادی آن است. به این ترتیب، کمال وجودی هر موجود، به حرکت او در مسیری که از پیش برای او نهاده شده، یا به انجام رسانیدن خویشکاری‌اش، که همان عمل هماهنگ با سرشت اوست، بستگی دارد. درست از همین روست که هر فرد انسانی نیز برای رسیدن به کمال، نخست باید خویشکاری‌اش را به بهترین شکل به انجام برساند و تنها در این صورت است که با اشته یا آئین الهی همراه و هماهنگ می‌شود و وجودش از بی‌سامانی به سامان می‌آید. این چنین فردی آنگاه «آشون» (ašavan) خوانده می‌شود، زیرا روانش به اشته پیوسته (یسنا، ۳۴: ۲) و وجودش با اشته یکی شده است (یسنا، ۳۵: ۸ و ۴۶: ۱۵) و در این حال است که به قدرت معنوی (خشتره) دست می‌یابد (یسنا، ۵۱: ۱) و به وهومنه نزدیک می‌شود. پیش‌تر اشاره شد که در سیر کمال انسان، وهومنه واسطه رسیدن به سپتته‌مینوست. اکنون باید گفت که بر اساس گاهان، رسیدن به اشته و پیوستن به آن شرط وصول به وهومنه، و رسیدن به آرمیتی شرط رسیدن به اشته است، چنانکه در بندهای زیر آمده است:

«ای اهوره! به سوی من آی و در پرتو آرمیتی توش و توانم ده. از سپتته‌مینو نیکوئی، از اشته توانایی بسیار، و از وهومنه سروری بخش» (یسنا، ۴۳: ۲).

«ای آرمیتی! اشته را به من ارزانی دار، همراه با پاداش‌هایی از زندگی همراه با وهومنه!» (همان، ۴۳: ۱).

«ای مزدا! از سپندترین مینوی خود، در پرتو اشته، دانش برآمده از وهومنه را به ما ببخش» (همان، ۳۳: ۱۲).

اکنون باید به بحث اشته به عنوان نظام کیهانی بازگردیم و پیوند میان آتش و اشته را از این زاویه بررسی کنیم. چنان‌که پیشتر گفته شد، در تفکر مزدایی هر بخش از آفرینش گیتی اهورامزدا نماد یکی از امشاسپندان است و با آن امشاسپند پیوندی مستقیم دارد. رابطه

میان آتش و اشته نیز در بندهای متعدد گاهان گاه به روشنی و گاه به طور ضمنی دیده می‌شود. از میان این بندها می‌توان (۴: ۳۴، ۴: ۴۳، ۴: ۴۶) را، که در آنها آتش aša-aojah، یعنی نیروگرفته از اشته خوانده می‌شود، و یسنا، (۳: ۳۱، ۳: ۴۳، ۹ و ۷: ۴۶) را، که در آنها رابطه میان آتش و اشته به اشاره می‌آید، نمونه آورد. در دیگر بخش‌های یسنا همچون (۱: ۴، ۶: ۳ و ۱۸) و نیز در سایر پاره‌های اوستا همچون یشت‌ها (۲: ۴، ۹ و ۱۹: ۴۸ و ۵۰)، ویسپرد (۷: ۴) خرده اوستا، ریشوین گاه (۲: ۲ و ۹) و نیز آفرینگان ریشوین نیز چنین پیوندی میان آتش و اشته دیده می‌شود. در بندهش همین رابطه این‌گونه بیان شده است:

«سدیگر از مینوئیان اردیبهشت است. او از آفرینش مادی آتش را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری او آذر، سروش، بهرام و نریوسنگ داده شدند، بدان روی که در [دوران] اهریمنی، آتش را [که] در خانه نشانده و سامان یافته است، بهرام پناه دهد، سروش پاسبانی کند. چون خاموش شود، از بهرام به سروش، از سروش به آذر، از آذر به اردیبهشت پیوندد، تا دیوان را توان میراندن نباشد (Bd, III/ 13; Zaehner, 1955, 323)»

افزون بر موضوع رابطه میان اشته یا اردیبهشت و آتش، در متون پهلوی حضور آتش در همه اجزاء آفرینش گیتایی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. بر این اساس، آتش «وهوریانته»^{۲۵} در تن مردمان و جانوران، آتش «اوروازشت»^{۲۶} در تن گیاهان، و آتش «وازشت»^{۲۷} در رعد آسمان حضور دارد. آتشی که در تن مردمان و جانوران است، به شکل گرمای تن آنان، و آتشی که در تن گیاهان است، به شکل حرکت مواد در بدن آنان و نیز سرانجام در خاصیت آتش گیر بودن آنها ظاهر می‌شود. حتی در آب و جمادات نیز نشانی از آتش را می‌توان یافت. تبخیر آب و به هوا برخاستن آن، و آتشی که در اثر برخورد سنگ‌ها بیرون می‌جهد، نشان حضور آتش در این دو است. به این ترتیب، در دیدگاه نویسندگان این متون، آتش که نام آن معمولاً در شمار آفریدگان گیتایی شش گانه اهورا مزدا نمی‌آید، در تن همه آفریدگان او حاضر است (نک: روایت پهلوی، ۱۸: ۱-۲، ۲۷؛ Bd, III/ 54-55; Anthologie..., 77-82; SZ, III/ 28-29; Zaehner, 1955, 322, 362; PR, 46/ 28-29; 8).

اکنون از کنار هم قرار دادن موضوع حضور آتش در همه آفریده‌های اهرمزدی، رابطه میان آتش و اشته، و نیز سریان اشته در همه اجزاء عالم می‌توان به این نتیجه رسید که اشته به دو صورت و در دو مرتبه در تمام تار و پود کیهان، و در همه شریان‌های هستی حضور و جریان دارد: در مرتبه مینویی اراده اهورامزدا و نظام درست مورد نظر اوست که بر کل هستی حاکم است و بر تمام ذرات عالم فرمان می‌راند، آنان را نگاهبانی می‌کند و بر اساس

سرشت مزدا آفریده‌شان آنان را به سرمنزل مقصود می‌رساند، و در مرتبه گیتایی آتشی است که در تک تک اجزاء کیهان وجود دارد.

۴. خَشْتَرَه وِئیریه (شهریور)

خَشْتَرَه وِئیریه^{۲۸} (شهریاری مطلوب، قدرت مورد آرزو) یکی دیگر از امشاسپندان است که نام او در گاهان بر مفاهیم متفاوت، اما مرتبط با هم دلالت دارد. در برخی بندهای گاهان چنین به نظر می‌رسد که مقصود از خَشْتَرَه، ملک و قدرت خداوند و فرمانروایی او بر عالم باشد. از جمله این بندها می‌توان به یسنا (۳۲: ۲ و ۶، ۳۴: ۵ و ۱۵، ۴۳: ۶، ۴۵: ۹، ۴۸: ۸ و ۵۳: ۹) اشاره کرد. در تعدادی از این بندها، همچون یسنا، ۴۳: ۶، ۴۵: ۹، ۴۷: ۱، که در آنها عبارت *mazdā xšaθrā* آمده، در یسنا (۴۵: ۷۵) که عبارت *tācā xšaθra mazdā damiš ahurō* در آن ذکر شده، و یسنا ۵۱: ۶، با عبارت *ahurō xšaθrā mazdā* و یسنا (۵۳: ۹) که عبارت *mazda tauva xšaθrəm* در آن آمده است، رابطه روشنی میان مزدایی اهورا مزدا و خَشْتَرَه یا قدرت و سلطه او به چشم می‌خورد.

خَشْتَرَه همچنین به معنی ملکوت خداوند در روز بازپسین و فرمانروایی او بر جهانی که از آلودگی و بدی پاک شده است، نیز در گاهان، یسنا (۳۱: ۶، ۳۴: ۱۵، ۴۶: ۱۶، ۴۸: ۱۱، ۴۹: ۵، ۵۱: ۴) آمده است. در همه این بندها، خَشْتَرَه پادشاهی ستودنی و آرمانی خداوند در عالمی مطلوب است که توسط زرتشت به راست‌کرداران وعده داده می‌شود یا رسیدن به آن از اهورامزدا خواسته شده است.

از این منظر، خَشْتَرَه مفهومی معادشناسانه می‌یابد که با اشاراتی که در برخی بندهای دیگر گاهان، همچون (۳۰: ۸، ۳۲: ۶ و ۷، ۴۵: ۷، ۴۶: ۱۰ و ۵۱: ۶) در رابطه با نقش خَشْتَرَه در بخشیدن پاداش و پادافره به دو گروه نیکان و بدان آمده است، هماهنگ خواهد بود. این مفهوم معادشناسانه همچنین با ارتباطی که در گاهان و سایر بخش‌های *اوستا* میان خَشْتَرَه و آذر فروزان و آهن‌گدازان، و پاداش و پادافره مردمان در پایان کار برقرار می‌شود، مطابقت دارد (نک: یسنا، ۳۲: ۷، ۵۱: ۶ و ۹؛ یشت‌ها، ۲: ۲ و ۷؛ ویسپرد، ۲۰: ۱؛ سی‌روزه، ۴).

در بسیاری بندهای دیگر گاهان، خَشْتَرَه قدرت معنوی و نیروی حاصل از پیوستن به اشته و وهومنه است، که توسط آرمیتی اعطا می‌شود (نک: یسنا، ۲۸: ۳، ۳۱: ۴۳، ۴۵: ۱۱، ۵۱: ۱۸، ۵۱: ۲۱). با توجه به همین معناست که در یسنای هفت‌هاتی، این قدرت معنوی چنین آرزومندانه خواسته می‌شود:

«ای مزدا اهوره! بشود که ما از خَشْتَرَه نیک تو همواره بهره‌مند شویم» (یسنا، ۴۱: ۲).

در متون پهلوی خشتره وئیریه به «شتریور» و «شهریور» تغییر می‌یابد و مفاهیم مختلف آن غالباً به معنای لفظی کلمه، یعنی «شهریاری مطلوب» محدود می‌شود. چنانکه نویسنده بندهش خشتره وئیریه را «شهریاری به‌کامه»^{۲۹} ترجمه می‌کند و خویشکاری شهریور را «شفاعت کردن درویشان پیش اهرمزد» می‌داند (Bd, XXVI/57; Zand-Ākāsīh, 220-221). این خویشکاری را، که در نگاهی عمیق‌تر به معنی دستگیری و هدایت کردن سالکان و جویندگان به سوی خداوند است، از یک سو می‌توان تفسیری بر یسنا (۵۰: ۴) دانست که در آن خشتره به عنوان قدرت معنوی مورد آرزو برای پیمودن راه سعادت^{۳۰} طلب شده است، و از سوی دیگر می‌توان آن را ادامه اندیشه مطرح شده در یسنا، (۵۳: ۹) دانست که در آن آمده است:

«ای مزدا! آن خشتره از آن توست که با آن به درویشی که با درستی زندگی می‌کند، بهترین را می‌بخشی».

خویشکاری نسبت داده شده به شهریور در بندهش، در یشت‌ها (۷: ۲)، و نیز در سی‌روزه، ۴، آنجا که شهریور مورد ستایش قرار می‌گیرد، با مفهومی مشابه چنین بیان می‌شود:

«شهریور امشاسپند را می‌ستاییم. فلز گذاخته را می‌ستاییم. مهربانی و جوانمردی اندوهگسار درویشان را می‌ستاییم».

از میان مفاهیم مرتبط با شهریور، رابطه میان این امشاسپند و فلز به عنوان نماد گیتایی آن، موضوعی است که بیش از دیگر مفاهیم مورد توجه و کنکاش محققان قرار گرفته است. سبب این توجه و دقت نظر، ارتباط دوگانه‌ای است که در *اوستا* و متون پهلوی میان خشتره و آسمان از یک سو، و میان خشتره و فلز از سوی دیگر وجود دارد. باید به یاد آورد که از همان ابتدا در گاهان میان خشتره و ملکوت خداوند، یا میان خشتره و گرزمان (گرودمان)، که در طبقات بالای آسمان واقع است، ارتباط روشنی وجود دارد (نک: یسنا، ۴۵: ۱۰، ۴۶: ۱۶، ۵۰: ۴). در یسنا (۴۳: ۱۶) نیز خشتره با صفت «خورشیدگون»^{۳۱} ستوده می‌شود. همچنین در گاهان و دیگر بخش‌های *اوستا* رابطه آشکاری میان خشتره و فلز مذاب، که در روز بازپسین دو گروه اشونان و دروندان را از هم جدا می‌کند، به چشم می‌خورد (نک: یسنا، ۳۰: ۷ و ۳۲: ۶ و ۷: ۵۱، ۶ و ۹: یشت‌ها، ۲: ۲ و ۷: ویسپرد، ۲، ۱؛ سی‌روزه، ۱: ۴، ۲: ۴).

در متون پهلوی رابطه دوگانه میان شهریور و آسمان، و شهریور و فلزات به گونه‌ای دیگر ادامه می‌یابد. در این متون از یک سو آفرینش‌های گیتایی اهرمزد، یعنی آسمان، آب، زمین، گیاه، گوسپند و مردم بارها بر شمرده می‌شوند و از سوی دیگر، هر یک از امشاسپندان با یکی از این آفرینش‌ها ارتباط می‌یابند، چنانکه آب با خرداد، زمین با

سپندارمذ، گیاه با امرداد، گوسپند با بهمن و انسان با اهرمزد پیوند دارند (Bd, I/ 35, 42, 43- 324- 323, 282- 285, 1955, Zaehner, 17- 11- 8, III/ 58). در این بین، میان آسمان و هیچ یک از امشاسپندان رابطه مستقیمی به چشم نمی‌آید، و در عوض شهرپور به عنوان امشاسپند نگاهبان فلزات معرفی می‌شود. اما این ناهم‌خوانی را باید سطحی و ظاهری دانست، چرا که در عمق این متون، نه تنها سنت ارتباط دوگانه این امشاسپند با آسمان و فلز حفظ شده است، بلکه نویسندگان آنها می‌کوشند تا این دوگانگی را با بیان ارتباط میان آسمان و فلز، به یگانگی و وحدت برسانند. گوهر فلزین داشتن آسمان و فراز آفریدن آن از «گوهر فلز درخشان»^{۳۲} که به باور نویسندگان این متون بیانگر ارتباط و هم‌گوهری آسمان و فلز است، در حقیقت ادامه اندیشه‌ای است که ریشه در *اوستا* دارد و به رغم گذشت زمانی بس دراز، همچنان حفظ می‌شود و در آثار این نویسندگان بیانی نو می‌یابد (Bailey, 1971, 135- 120). در بندهش می‌خوانیم:

«چهارم از مینوئیان شهرپور است. او از آفرینش گیتایی فلز را به خویش گرفت. به یاری و همکاری او خور و مهر و آسمان و آنگران، سوگ نیکو، آردویسور و هوم ایزد و بُریزد و دهمان آفرین داده شدند؛ زیرا فلز را استواری از آسمان است و آسمان را بن گوهر، فلز آبگینه است» (Bd, III/13; Zaehner, 1955, 323).

«نخست آسمان را آفرید روشن، آشکارا، بسیار دور و خایه دیسه و از فلز درخشان که الماس آبگینه است» (Bd, 18/ 3- 5; Bailey, 1971, 128, 132).

«...از آن جا که او را [در] گیتی فلز خویش است، همه [گونه] کامه خدایی، نیرومندی، کامروائی و پاسخ‌گویی را به زمین افزار تواند کردن. زمین افزار او همه فلزین است. زمین مینوئیان، که دیوان را بدان شکست دهند، همه فلز است... شهرپور را [در] گیتی فلز خویش است، هر که فلز را رامش بخشد یا بیازارد، آنگاه شهرپور [از او] آسوده یا آزردده بود. او را همکاری خور و مهر و آسمان و آنگران است» (Bd, XXVI/57- 62; Zand- Ākāśih, 220- 223).

به این ترتیب، نویسنده بندهش با فلزی دانستن گوهر آسمان و اشاره به پیوند میان شهرپور، آسمان و فلز، به بیان روایتی دیرپا می‌پردازد و نخستین آفرینش گیتایی اهورا مزدا را با شهرپور امشاسپند خویشی می‌دهد. جالب آنکه همه ایزدان همکار شهرپور، ایزدانی هستند که به نحوی با آسمان در ارتباط‌اند. این اندیشه به شکلی مشابه در *گزیده‌های زادسپرم* و دیگر متون پهلوی نیز یافت می‌شود (Bailey, 1971, 120- 135).

برخی محققان بر این باورند که میان این سه، رابطه خشیره و آسمان رابطه اصلی، و رابطه

خشتره و فلز فرع بر آن است، چرا که پیوند خشتره و آسمان جنبه کیهان‌شناختی، و پیوند خشتره و فلز جنبه اخلاقی و عملی دارد. به بیان دیگر، از آنجا که در میان شش آفریده گیتایی اهورامزدا، تنها آسمان است که دسترسی بدان ممکن نیست و بنابراین، بی‌حرمتی روا داشتن و آزدن آن، یا گرامی داشتن و پروردن آن از سوی انسان‌ها امکان ندارد، فلز، دیگر آفریده گیتایی اهورامزدا، که با آسمان هم‌گوهر، و حرمت داشتن آن امکان‌پذیر است، جایگزین آسمان شده است (Boyce, 1975, vol. I, 208; Idem, 1970, 27, n. 32, 30).

۵. سپنتا آرمیتی (سپندارمذ)

در میان امشاسپندان مادینه، سپنتا آرمیتی^{۳۳} (اخلاص و عبودیت مقدس، پارسایی، بردباری) بلندمرتبه‌ترین است. در گاهان آرمیتی دختر اهوره مزدا و از آن او خوانده می‌شود (یسنا، ۳۱: ۹، ۴۵: ۴)، و در بندهش، آنجا که درباره مجمع امشاسپندان در حضور اهرمزد سخن به میان می‌آید، سپندارمذ نخستین امشاسپند نشسته در سمت چپ اهورامزدا توصیف می‌شود (Bd, XXVI/ 8; Zand- Ākāsīh, 212- 213). آرمیتی در گاهان دارای دو نقش پراهمیت، یکی در قوس نزول و سیر آفرینش، و دیگری در قوس صعود و سلوک فردی برای نزدیک شدن به خداوند است. پیش‌تر اشاره شد که سپنته‌مینو و اشه هر یک در مرتبه خود واسطه‌هایی هستند که اهورامزدا از طریق آنان عالم را می‌آفریند. در گاهان آفرینندگی به آرمیتی نیز نسبت داده می‌شود، چنانکه در یسنا (۳۴: ۱۰) «سپنتا آرمیتی ... آفریننده همکار با اشه»، و در یسنا (۲: ۲۲) «آرمیتی فزاینده گیتی» خوانده شده است. اگر این نقش آفرینندگی را در کنار جنبه مادینه آرمیتی و نیز ارتباط او با زمین و صفت پذیرندگی و قابلیت آن در نظر بگیریم و به یاد داشته باشیم که آفریننده خواندن این امشاسپندان در گاهان به معنای قائل شدن به چند آفریدگار نیست، آنگاه می‌توان تصور کرد که سپنته‌مینو و اشه معرف جنبه فاعلی، و آرمیتی معرف جنبه قابلی امر آفرینش است. به بیان دیگر، اگر آفرینش را فیض اهورامزدا بدانیم که باعث ایجاد عالم شده است، آنگاه می‌توان سپنته‌مینو و اشه را فاعلان و ناقلان این فیض، و آرمیتی را قابل و پذیرنده آن به شمار آورد.

در قوس صعود نیز چنین به نظر می‌رسد که آرمیتی راهنما و هدایت‌کننده انسان به سوی اشه، و از طریق او به وهومنه باشد، چنانکه در بندهای زیر آمده است:

«مرا به سوی اشه - که همواره آن را فرا خوانده‌ام - رهنمونی کن، تا با پیروی از آرمیتی

بدان دست یابم» (یسنا، ۴۳: ۱۰).

«ای آرمیتی! اشه را به من ارزانی دار، همراه با پاداش‌هایی از زندگی همراه با منش نیک!»
(یسنا، ۴۳: ۱).

«این را از تو می‌پرسم، به روشنی به من بگوی ای اهوره! چگونه آرمیتی به آن کسان می‌رسد که دین تو از ایشان برمی‌جوشد، ای مزدا؟» (یسنا، ۴۴: ۱۱).

«آرمیتی انسان را تقدس می‌بخشد و [او] با بصیرت و گفتار و کردار و دین [خویش] اشه را می‌افزاید» (یسنا، ۵۱: ۲۱).

روشن است که در این سیر هدایت و پلکان معرفت کسی که سپنتا آرمیتی را فرو می‌نهد، در واقع از مسیر هدایت دور می‌افتد و امکان صعود و رسیدن به مراتب بالاتر را از دست می‌دهد. زرتشت در یسنا (۹: ۳۴) دروندان را چنین توصیف می‌کند:

«ای مزدا! آن بدکرداران از ناآگاهی نسبت به وهومنه، سپندارمذ تو را، که شناسندگان تو آن را گرامی می‌دارند، کوچک می‌شمارند. آنان آنچه‌آن از اشه دور خواهند ماند که ما از حیوانات وحشی بیابان».

همچنین از آنجا که آرمیتی نماد عبادت خالصانه، رضا، تسلیم و عبودیت است، از همان ابتدا در گاهان (یسنا، ۴۷: ۳، ۴۸: ۵ و ۶) و سپس در دیگر بخش‌های *اوستا* (وندیداد، ۲: ۱۰، ۱۸ و ۳: ۳۵) با زمین ارتباط یافته است. در متون پهلوی همچون *بندهش* نیز زمین نماد گیتایی این امشاسپند به شمار می‌آید (Zand-Ākāsīh, 224-225; Bd, XXVI/ 78-87). در *گزیده‌های زادسپرم*، آنجا که دربارهٔ هفت دیدار دین، یعنی هفت دیدار زرتشت با اهورامزدا و امشاسپندان سخن به میان می‌آید، پنجمین دیدار از آن سپندارمذ است که در آن مینوی کشورها، گُستان (ناحیه‌ها)، اویستامان (استان‌ها)، روستاها و ده‌ها در سدویس به دیدار زرتشت آمدند و او را دربارهٔ پرهیز (حرمت داشتن) و نگاهداری زمین اندرز دادند (SZ, 82-85; Anthologie..., XXIII/ 5). همین مضمون، یعنی رابطهٔ زمین با سپندارمذ در *شایست ناشایست* نیز می‌آید، با این تفاوت که در آنجا، افزون بر زمین، زن نیک نیز نماد گیتایی سپندارمذ شمرده می‌شود (ŠNŠ, XV/5; Šāyast Lā..., vol.5, 373).

پیوند سپندارمذ که معرف عبودیت، رضامندی، اخلاص و پارسایی است، با زمین که نماد بردباری، فروتنی، پذیرندگی، باروری و پروردن موجودات است، به ناچار مفهوم مقابل آن یعنی پیوند میان شهریور به عنوان نماد شهریاری، قدرت و سلطه، با آسمان که مظهر بلندی و غناست، و فلز که نماد نیرومندی و پادشاهی است را به ذهن می‌آورد و این چنین، دوگانهٔ سپندارمذ-زمین به جهت ویژگی‌های نمادین آن در برابر سه‌گانهٔ شهریور-آسمان-فلز قرار می‌گیرد.

۶. هئوروتات (خرداد) و امرتات (آمرداد)

هئوروتات (Haurvatāt، کمال، تمامیت، جامعیت) و امرتات (Amərətāt، بی‌مرگی، جاودانگی) دو امشاسپند دیگرند که نام آنها در غالب موارد همراه با هم آمده است. در بندهای متعدد گاهان این دو همچون پاداشی معنوی که در ازای گام برداشتن انسان در راه کمال، از سوی اهورا مزدا عطا می‌شوند، از وی طلب شده‌اند:

«ای مزدا! به سخنان ستایش‌آمیزم که از «اشه» مایه دارد، خرداد و امرداد ارزانی دار» (یسنا،

۳۳: ۸). نیز:

«اکنون آنچه را که آن مقدس‌ترین مرا گفت بر زبان خواهم آورد، سخنانی که مردمان را از بهر شنیدنش بهترین باشد: "آنان که به من گوش فرا دارند، به هئوروتات و امرتات خواهند پیوست" (یسنا، ۴۵: ۵). و نیز:

«ای مزدا! ای آن که گاو و آب‌ها و گیاهان را آفریدی، به وسیله "سپندترین مینو" مرا

هئوروتات و امرتات ارزانی دار».

همین مضمون در بندهای دیگری چون (۳۱: ۶، ۴۴: ۱۸ و ۴۷: ۱) نیز آمده است. گاه نیز هئوروتات و امرتات همچون دو پاداشی مطرح می‌شوند که در ملکوت خداوند و در روز بازپسین به انسان عطا خواهد شد، چنانکه در یسنا (۴۵: ۱۰) می‌خوانیم:

«او [مزدا اهوره] با اشه و وهومنۀ خویش ما را نوید داد که در خشرۀ او به هئوروتات و

امرتات خواهیم پیوست».

هئوروتات و امرتات از همان ابتدا با آب و گیاه در ارتباط بوده‌اند، چنانکه در یسنا (۳: ۳) او ۴، ۲۰: ۳، ۶، ۱۷، ۷: ۱ و ۲۰ و ۲۶) که در همه آنها این دو همراه با هم ستوده شده‌اند، نام آنها معادل آب و گیاه و قابل جایگزینی با آنها به کار رفته است. افزون بر این، چنین به نظر می‌رسد که این دو اهمیت آئینی نیز دارند، زیرا در همه این بندها نام آنها همراه با هوم و پراهوم، زور و برسَم، گوشت و شیر، هیزم و بخور و دیگر چیزهایی که در آئین «یسنه» به کار می‌روند یا موضوع پیشکش‌اند آمده است، چنانکه گویی با واسطه آب و گیاهی که در این آئین حضور دارند، این دو امشاسپند نیز در آن حاضرند. به این ترتیب، خرداد و امرداد، در کنار اشه، که به شکل آتش آئینی حاضر است، سه امشاسپندی هستند که شرکت آنها در این آئین بیشتر از دیگر امشاسپندان به چشم می‌آید، هر چند که دیگر امشاسپندان نیز در قالب شیر (جانور)، وهومنه، فلز ظروف (خشره و ئیریه) و زمینی که بساط آئینی بر آن گسترده می‌شود (سپندارمذ) در آئین یسنه حضور دارند (Boyce, 1970, 27-29; Idem, 1975, 205-206).

از میان یشت‌ها، خرد/دیشست (یشت چهارم) به ستایش خرداد اختصاص دارد، که در آن افزون بر خرداد، دیگر امشاسپندان و ایزدان نیز مورد ستایش قرار می‌گیرند. در بند آخر (بند ۱۱) همین یشت، خرداد همراه با «یایریه هوشیتی»^{۳۴} که ایزدان نگاهبان شش گاهنباراند، و نیز ایزدان سال ستوده شده است. این همراهی، که در دو سی‌روزه کوچک و بزرگ نیز دیده می‌شود، در بندهش با بیان دیگری می‌آید و به عنوان سروری خرداد بر سال‌ها، ماه‌ها و روزها مطرح می‌شود:

«خرداد سرور سال‌ها، ماه‌ها و روزها است، [یعنی این] که او سرور همه است. او را به گیتی آب خویش است. چنین گوید: "هستی، زایش و پرورش همه استومندان کیهان از آب است و آبادانی زمین نیز از اوست". اگر در سال نیک شاید زیستن، به سبب خرداد است، ... آن که آب را رامش بخشد یا بیازارد، آنگاه خرداد از او آسوده یا آزرده بود. او را همکار تیر و باد و فروردین است» (Bd, XXVI/103-107; Zand-Ākāsīh, 230-233).

نکته شایان توجه آن است که برخلاف انتظار، اردویسوره آناهیتا، ایزد بانوی آب‌ها، نه در شمار همکاران خرداد، بلکه در زمره ایزدان همکار سپندارمذ آمده است. امرداد که در سی‌روزه همراه با گله‌های پروار، خرمن سودبخش و گیاه گوگرد^{۳۵} مورد ستایش قرار می‌گیرد، در بندهش با صفت بی‌مرگ^{۳۶} خوانده می‌شود و سرور همه گیاهان به شمار می‌آید:

«امرداد بی‌مرگ، سرور گیاهان بی‌شمار است، زیرا او را به گیتی گیاه خویش است. گیاهان را رویاند و رمه گوسفندان را افزایش، زیرا همه آفریدگان از او خوردند و زیست کنند. به فرشکرد نیز آنوش را از امرداد آریند. آن که گیاه را رامش بخشد یا بیازارد، آن گاه امرداد از او آسوده یا آزرده بود. او را همکار رشن، اشتاد و زامیاد است» (Bd, XXVI/113-115; Zand-Ākāsīh..., 230-231).

افزون بر پیوند میان امرداد و گیاهان، که در این متن بر آن تأکید می‌شود، آراستن یا فراهم کردن «آنوش»^{۳۷} یا خوراکی که در فرشکرد از پیه گاو «هدیوش»^{۳۸} و گیاه گوگرد یا هوم سپید ساخته می‌شود (Bd, XXXIV/23; Zand-Ākāsīh, 288-291)، نیز با شرکت امرداد صورت می‌گیرد و این شاید از آن روست که امرداد از یک سو به طور کلی با گیاهان که خوارک گاو و گوسفندان، و به طور خاص با گوگرد که هوم سپید است، در ارتباط است، و از سوی دیگر، از آنجا که خود به معنای جاودانگی و بی‌مرگی است، با خوراکی که در فرشکرد خوردن آن موجب جاودانگی می‌شود، پیوند می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

- | | |
|---------------------------------------|--------------------|
| 1. gētēh amahraspandān | 2. spənta |
| 3. spənta mainyō | 4. Angara mainyō |
| 5. asn xrat | 6. spəništa mainyu |
| 7. vahištəm mainyō | 8. Spənāk mēnōg |
| 9. yazat spənāk mēnōg | 10. Vohumanah |
| 11. Xēzišn | 12. axw |
| 13. Geuš urvan | 14. Aša vahišta |
| 15. ašəmca frādat gaēθəm | 16. ašahya gaeθā |
| 17. šyaoθanōi spəntəm ahurəm ašavanəm | |
| 18. Spənta | 19. xvənvant |
| 20. Sraēšəm | 21. raočōḡhvant |
| 22. vīspā vohū | 23. ṛta |
۲۴. مفهوم چنین قانون کلی و اراده‌ی خداوندی که از همان ابتدا با تسویه سرشت موجودات و به کمال آفریدن آنها، و پس از آن با هدایت‌شان در مجموعه‌ی عالم (سبح اسم ربک الاعلی، الذی خلق فسوی، والذی قدر فهدی، ۸۷: ۳-۱)، همه‌ی هستی را در نظامی درست به سامان می‌آورد و به سرمزل مقصود می‌رساند، در قرآن کریم، سوره‌ی هود، ۱۱: ۵۶ از زبان هود نبی چنین بیان شده است: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا، إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آنکه [خداوند] او را از پیشانی‌اش گرفته است [و به سویی که می‌خواهد می‌کشد]، به راستی که پروردگارش بر صراط مستقیم است).
- | | |
|---------------------------|--------------------------------------|
| 25. Vohufrayāna | 26. urvāzišt |
| 27. Vāzišt | 28. Xšaθra vairya |
| 29. šatrīyārīh i pad kāma | 30. xšaθrācā yā, īšō stāḡhat ā paiθī |
| 31. Xvəng darəsa | 32. gōhr i xvēn āsen |
| 33. Spəntā Ārmaitī | 34. Haurvatāt |
| 35. Aməratāt | 36. Yāirya hōšītī |
| 37. gokaran | 38. amargān |

منابع

- اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، مروارید، تهران، ۱۳۸۱ش.
- دین‌کرد، کتاب سوم، دفتر یکم، آوانویسی، ویرایش و ترجمه‌ی فریدون فضیلت، فرهنگ دهخدا، تهران، ۱۳۸۱ش.
- روایت پهلوی، متنی به زبان فارسی میانه، ترجمه‌ی مهشید میرفخرائی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ش.

- عالیخانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستائی، هرمس، تهران، ۱۳۷۹ش.
- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، توس، تهران، ۱۳۷۹ش.
- یشتها، ترجمه ابراهیم پورداوود، اساطیر، تهران، ۱۳۷۷ش.
- *Anthologie de Zādsparam*, Ph. Gignoux & A. Tafazzoli (eds, trans & comments), Association pour l' avancement des études Iraniennes Paris, 1993.
- *Ardā Wīrāz Nāmag, The Iranian "Divina Commedia"*, Fereydun Vahman (ed. & trans.), Curzon Press, London, 1986.
- *Ayātkār i Žāmāspīk*, Giuseppe Messina (ed.), Pontificio Instituto Biblico, Rome, 1939.
- Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Boyce, Mary, «Zoroaster, the Priest», *BSOAS (Bulletin of the School of Oriental and African Studies)*, vol. XXXIII, 1970, pp. 22- 38.
- Idem, *A History of Zoroastrianism*, vol. I., E. J. Brill, Leiden, 1975.
- Idem, «Review of Johanna Narten's "Die Aməša Spəntas im Avesta"», *BSOAS (Bulletin of the School of Oriental and African Studies)*, vol. XLVII, 1984, pp. 158- 161.
- *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, D. M. Madan (supervisor), The Society for Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion, Bombay, 1911.
- "The Dādīstān i Dīnīk", E. W. West (trans.), *Sacred Books of the East*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1970, vol. 18.
- *Dādīstān i Dēnīk*, T. D. Anklesaria (ed.), The Parsi Punchyot Funds and Properties, Bombay, 1981.
- Duchesne- Guillemin, «The Religion of Ancient Iran», *Historia Religionum*, C. J. Bleaker & G. Widengren (eds), E. J. Brill, Leiden, 1988.
- *Dinkard*, P. B. Sanjana (ed. & trans.), Duftur Ashkara Press, Bombay, 1874- 1915.
- Gray, L. H., «Cosmogony and Cosmology (Iranian)», *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), T. & T. Clarck, Edinburgh, 1987.
- Humbach, Helmut, *The Gāthās of Zarathushtra and The Other Old Avestan Texts*, Carl Winter Universitats Verlag, Heidelberg, 1991.
- Jackson, A. V. W., *Zoroastrian Studies*, Columbia University Press, New York, 1928.
- *Le Livre d'Ardā Wīrāz*, Ph. Gignoux (ed. & trans.), Institut français d' iranologie de Téhéran, Paris, 1984.
- Molé, M., *Cult, mythe, et cosmogonie dans l'Iran ancien*, Presses universitaire de France, Paris, 1963.
- *Šāyast Lā Šāyast*, E. W. West (ed. & trans.), *Sacred Books of the East*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1970, vol. 5.
- *Le Troisième Livre du Dēnkart*, P. J. de Menasce (ed. & trans.), Klincksieck Paris, 1973.
- Zaehner, R. C., *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford University Press, Oxford, 1955.
- Idem, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Widenfeld & Nicolson, London, 1975.
- *Zand- Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahišn*, B. T. Anklesaria (ed. & trans.), Bombay, 1956.