

Prayer and Worship in the Yasna-Hafthati

Iman Pournasir

PhD Student in Religions and Mysticism, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran, imanp88@yahoo.com

Fatemeh Lajevardi

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), flajevardi@srbiau.ac.ir

۱

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

The Yasna Haft-Hati is a part of the ancient Avesta that is located in the middle of the Gatha, and its language is very close to the Gatha as the poems attributed to Zoroaster. In this part of the Avesta, concepts and instances of yazish (prayer, worship, praise) are mentioned that are not mentioned (at least explicitly) in the Gathas. like the Gatha, Since some scholars consider this Yasna, like the Gathas, to be the hymns of Zoroaster himself, while others attribute it to his disciples, examining Yazish in the Yasna Haft-Hati Yasna can clarify the early Zoroastrian' view of this concept. This issue is of particular importance because Yaz, as the root of the word Yazish/Yasna and its derivatives, has multiple and harmonious but different meanings, and replacing each of them as the meaning of the word can have a different theological aspect. In this research, by Rereading this ancient part of the Avesta and various perspectives on it, the theme of prayer and worship in the Yasna Haft-Hati will be examined.

Keywords: Yasna Hafthati, Gathas, Avesta, Yazish, prayer, worship, praise

نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی^۱

ایمان پورنصیر^۲ فاطمه لاجوردی^۳

چکیده

یسنه‌ی هفت‌هاتی بخشی از اوستای کهن است که در میانه‌ی گاهان جای گرفته و زبان آن بسیار نزدیک به گاهان به عنوان سروده‌های منسوب به زرتشت است. در این بخش از اوستا مفاهیم و مواردی یزش (نیایش، پرستش، ستایش) شده‌اند که در گاهان دست‌کم آشکارا یزش نشده‌اند. از آنجایی که برخی از پژوهشگران این یسنه را مانند گاهان سروده‌ی خود زرتشت می‌دانند و برخی دیگر نیز آن را به شاگردان وی نسبت می‌دهند، بررسی یزش در یسنه‌ی هفت‌هاتی می‌تواند دیدگاه نخستین آیین مزدیسنا درباره‌ی این مفهوم را روشن سازد. این مسئله از این رو دارای اهمیت ویژه است که یز به عنوان ریشه‌ی واژه‌ی یزش/یسنه و مشتقات آن، معانی چندگانه و هماهنگ اما متفاوتی دارد و جایگزینی هرکدام از آنها به عنوان معنی واژه، می‌تواند سویی‌ی الهیاتی دیگرگونی داشته باشد. در این پژوهش، با بازخوانی این بخش کهن از اوستا و دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی آن، موضوع نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی بررسی خواهد شد.

کلیدواژه: یسنه‌ی هفت‌هاتی، گاهان، اوستا، یزش، نیایش، پرستش، ستایش

۲
پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴

۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
imanp88@yahoo.com

۳. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
flajevardi@srbiau.ac.ir

مقدمه

اوستا نام مجموعه متون دینی و مقدس مزدیسناست. اوستا تنها اثری است که امروزه از زبان اوستایی در دست است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۲۰). برپایه‌ی سنت، اوستای اصلی ۲۱ نسک بود که بیشتر آن، به دست اسکندر مقدونی از میان رفت، و بقایای آن تا یک‌هزاره به صورت شفاهی نگهداری شد (Darrow, 2006: I/556). اوستای امروزی دربردارنده‌ی پنج بخش است: یسنه، یشت‌ها، ویسپرد، وندیداد، خرده اوستا.

تحلیل زبان‌شناختی نشان می‌دهد که بخش‌های اوستا در دوره‌های مختلف زمانی به نگارش درآمده‌اند. گاهان، یسنه‌ی هفت‌هاتی و چهار نیایش کوتاه، از جمله کهن‌ترین بخش‌های اوستا به شمار می‌آیند (Hintze, 2015: 32). پژوهشگران این بخش‌ها را «اوستای کهن» می‌نامند و براین‌باورند که احتمالاً دیرینگی آن‌ها به چندین سده پیش از دیگر بخش‌ها که «اوستای نو یا جوان» خوانده می‌شوند، می‌رسد (Kellens, 1987, III/35-44).

گاهان/گات‌ها (اوستایی گاٲا/Gāθā) به معنی «سرود»، به عنوان کهن‌ترین اثر ادبی ایرانی، دربردارنده‌ی ۱۷ سرود است که در اوستای کنونی میان یسنه‌ها جای گرفته است. برپایه‌ی سنت، زرتشت سراینده‌ی گاهان است؛ بنابراین تنها میراث دینی معتبری است که از او به یادگار مانده است (Humbach, 2000: X/321-327). برخلاف زرتشتیان راست‌کیش که همه‌ی بخش‌های اوستا را سخن اهوره‌مزدا می‌دانند (Boyce, 1984: I/684-687)، بسیاری از زرتشتیان متأخر، براین‌باورند که آموزه‌های دست‌نخورده‌ی زرتشت را تنها باید از بخش‌های کهن‌تر، به ویژه گاهان، آموخت (Rose, 2009). البته برخی از جمله کلنز هرچند گاهان را کهن‌ترین بخش می‌دانند، اما در انتساب آن به زرتشت نیز تردید کرده‌اند (Kellens, 2015: 48).

یکی از پرسامدترین واژه‌ها برای رساندن مفهوم نیایش و پرستش در اوستا، یَز (yaz) و مشتقات آن است. واژه‌های یَزَت، ایزد، یزدان، یَزَد، یسنه، یشت، یَزِش (یزشن)، جشن و ترکیبات ساخته‌شده از این‌ها همگی از یَز مشتق شده‌اند (اوشیدری، ۱۳۹۴: ۵۰۷). یَز به عنوان یک واژه‌ی هندواروپایی، در زبان سنسکریت نیز معادلی مشابه دارد. واژه‌ی یسنه که یَزَشَنه صورت متأخر آن است، از ریشه‌ی اوستایی یَز و سنسکریت یَج (yaj) و به معنی نیایش و پرستش و ستایش است. این واژه همان یَجنه (yajna) به معنی قربانی یا پیشکش است (Modi, 1937: 212). به گفته‌ی بارتولومه «یسنیه» (yasnya) یعنی شایسته‌ی پرستش و قربانی که همواره با «وهمیه» (نیایش، نماز)

در پیوند است (Bartholomae, 1904: 1273). با توجه به معانی چندگانه‌ی یز و مشتقات آن که در کنار هماهنگی، تفاوت‌های مهمی نیز دارند، در این پژوهش به بررسی معنا و کاربرد یز در هفت‌هاتی می‌پردازیم. گفتنی است که یکی از منابع مهم درباره‌ی هفت‌هاتی اثر یوهانا نارتن با عنوان *یسنه‌ی هپتنهاتی* (به زبان آلمانی) است که بسیاری از پژوهشگران مطالعات زرتشتی بدان اشاره کرده‌اند. در میان آثار فارسی نیز می‌توان از *هفت‌هات* اثر علی‌اکبر جعفری نام برد که مولف در آن به ترجمه و توضیح این بخش از اوستا پرداخته است. مهشید میرفخرایی نیز در کتاب *بررسی هفت‌ها* در کنار متن اوستایی، برای آن ترجمه، یادداشت و اژه‌نامه ارائه داده است.

یسنه‌ی هفت‌هاتی

یسنه‌ی هپتنهاتی (Haptanhāiti) یا هفت‌هاتی یا هفت‌ن‌شت (مزدپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۸)، دربردارنده‌ی هفت‌هات (یسنه ۳۵ تا ۴۱) است و پس از گاهان، کهن‌ترین بخش اوستاست (تفضلی، ۱۳۸۷: ۳۸). البته هات ۴۲ به عنوان هات هشتم، متمم آن شمرده می‌شود و از دید نگارش و مفهوم با هفت‌هاتی بسیار متفاوت است (پورداد، ۱۳۸۰: ۲۵۳). هفت‌هاتی در میانه‌ی گاهان جای گرفته و با پایان آهونودگاه (یسنه ۲۸ تا ۳۴) و آغاز اُشتودگاه (یسنه ۴۳ تا ۴۶) دربرگرفته شده است (Malandra, 2006). به گفته‌ی بویس (۱۳۷۷: ۱۰۰-۱۰۱)، احتمالاً هفت‌هاتی پس از آن که انجمن زرتشتی در سایه‌ی پشتیبانی گشتاسب پایه‌گذاری شد، شکل گرفته است. بویس در جای دیگر نوشته است که بسیاری از متخصصین درون‌مایه‌ی هفت‌هاتی را به خود زرتشت منتسب کرده‌اند و ممکن است که زرتشت آن را برای به‌جا آوردن یک یزش گروهی در جشن بهاری تدوین کرده باشد؛ چراکه برخلاف گاهان، در هفت‌هاتی، هیچ اشاره‌ای به شر نشده است (بویس، ۱۴۰۰: ۱۷). اشاره وی به یزش گروهی برای این است که در هفت‌هاتی سخنگویان یا گویندگان با ضمیر اول شخص جمع یزش می‌کنند و تنها در سه مورد یک نفر رشته‌ی سخن را در دست دارد. واژگان به کار رفته در ساختار اصلی هفت‌هاتی با زبان گاهان نزدیکی بسیاری دارد و بیش از نیمی از واژه‌های هفت‌هاتی در گاهان نیز آمده است (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۸-۹). به بیان شروؤو، گاهان و هفت‌هاتی بیشترین پیوند را با سرودهای ریگ‌ودا دارند (Skjaervo, 2015: 62). البته به گفته‌ی نیبرگ (۱۳۸۳: ۲۹۱) به نظر می‌آید که صورت زبانی هفت‌هاتی کمی نوتر از گاهان باشد ولی بسیار کهن است. بسیاری از جمله نارتن آن دو را بر اساس زبانشان وابسته به یک دوره

می‌دانند و هینتسه (۱۳۹۳: ۳۹/۱۷) بر این باور است هیچ دلیلی بر رد این فرضیه که گاهان و هفت‌هاتی در یک زمان و احتمالاً به دست یک نفر تألیف شده‌اند، وجود ندارد. دیدگاه کلنز (Kellens, 2015: 50) نیز این است که هیچ مدرکی در دست نداریم که نشان دهد زبان هفت‌هاتی کهن‌تر یا نوتر از زبان گاهان است و از این رو باید این متن را بخشی از *اوستای کهن* به شمار آورد. به نظر می‌رسد که افزون بر زبان، آموزه‌ی دینی هفت‌هاتی نیز با گاهان یکسان است. البته هفت‌هاتی برخی مفاهیمی را تأیید می‌کند که در *اوستای نو* برجستگی بیشتری یافته است و در گاهان دیده نمی‌شود. اما نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۵) این یکسانی را نمی‌پذیرد. وی تأکید می‌کند که هرچند تردیدی نیست که هفت‌هاتی از نظر زبانی همان گویش گاهان را دارد اما بدون شک هر دو متن از نظر درون‌مایه با هم به شدت اختلاف دارند. بویس (۱۳۷۷: ۱۳۶-۱۳۷) نیز برخی از تفاوت‌های این دو بخش را چنین برشمرده است: ۱. برخلاف هفت‌هاتی، در گاهان بارها نام زرتشت آمده است. گویی سراینده، سرودهایش را امضا کرده است. ۲. گاهان عمیقاً فردی است؛ حال آن‌که کاربرد بنیادین هفت‌هاتی، در آیین‌های پرستش است. ۳. هفت‌هاتی برخلاف گاهان به نثر است، البته نثری شاعرانه و درخور خواندن آهنگین. ۴. برخلاف گاهان، در هفت‌هاتی سویه‌هایی یافت می‌شود که بی‌گمان پیشازرتشتی است. ۵. هرچند هفت‌هاتی نیز ابهامات بسیاری دارد، اما در مقایسه با گاهان از شفافیت بیشتری برخوردار است. در توضیح مورد پنجم باید گفت که هرچند هفت‌هاتی به نثر است، اما نثر آن ساده و بی‌پیرایه نیست و در آن انواع صنایع و آرایه‌های ادبی به کار رفته است (میرفخرایی، ۱۳۹۶: ۱۵).

بویس (۱۳۹۵: ۱۶-۱۷) با تأیید این که هفت‌هاتی سروده‌ی خود زرتشت است، کشف این موضوع را بی‌اندازه ارزشمند می‌داند، چرا که نه تنها آن را به گنجینه‌ی سخن پیامبر می‌افزاید، بلکه از این رو که فهم آن از گاهان آسان‌تر است. فهم این متن نشان می‌دهد که زرتشت در تکمیل آموزه‌های خود، از باورهای دینی کهن برداشت کرده است. البته عناصر پیشازرتشتی در گاهان، دست‌کم به اندازه‌ای که آشکارا در هفت‌هاتی دیده می‌شود، نمایان نیست. نارتن اختلاف این دو بخش را از این رو می‌داند که گاهان سخنان زرتشت با *اهوره مزداست*، درحالی که هفت‌هاتی، نیایشی گروهی برای زرتشتیان نخستین است. عالیخانی با تأیید دیدگاه نارتن نوشته است که گاهان مانند متون عرفانی، بسیاری از موضوعات را به طور رازآمیز و سر بسته بیان کرده است، درحالی که هفت‌هاتی برخی از رازهای گاهان را آشکار کرده است؛ از این رو هفت‌هاتی را می‌توان چکیده‌ی

آموزه‌های گاهانی دانست که به برخی از اشارات آن تصریح کرده است (عالیخانی، ۱۴۰۰: ۱۲-۱۵). به نقل از: (Narten, 1986: 28-35).

هفت‌هاتی ساختاری هم‌مرکز دارد. پرستش اهوره‌مزدا و آفریده‌های مینوی و گیتایی وی درون‌مایه‌ی اصلی هات‌های مرکزی (۳۷-۳۹) است، که البته آغاز و انجام آن پرستش اهوره‌مزدا است. هات ۳۸ که مرکز کل هفت‌هاتی است، ویژه به پرستش آب‌ها و نیروهایی است که در برگزاری یسنه فعال‌اند (هینتسه، ۱۳۹۳: ۵۵/۱۷-۵۶). مشخصه‌ی بخش‌های مرکزی هفت‌هاتی به کار رفتن چندین باره‌ی گزاره‌ی «ما می‌پرستیم [می‌ستاییم]» (اوستایی: yazamaide/یَزَمَیدِی) است که جمعاً هفده بار تکرار شده است. درواقع، در اوستای کهن، این شکل ویژه به این بخش محدود می‌شود (Hintze, 2004: 295).

یکی از تفاوت‌های گاهان و هفت‌هاتی به بیان کلنز این است که در گاهان پیش نمی‌آید که فعل یَزَمَیدِی به صراحت برای غیر از اهوره‌مزدا به کار رود و چنین پرستشی مصداق یابد. اما در هفت‌هاتی آشکارا بر آن تأکید شده است. برای نمونه، از سویی امشاسپندان را تبع اهوره‌مزدا و آفریده‌ی او آورده‌است و از سویی چون یسنه [در اینجا پرستش] شامل حالشان می‌شود، به مقام خدایی رسیده‌اند. براین پایه، روشن است که این‌ها کاملاً پرستیدنی‌اند، هرچند که فروتر از اهوره‌مزدایند. البته کلنز تأکید می‌کند که ما نمی‌دانیم این تفاوت‌ها واقعی‌اند یا غیرواقعی؛ چراکه شاید آموزه‌های اصلی گاهان و هفت‌هاتی درباره‌ی امشاسپندان یکسان باشد، اما به دلایلی در گاهان چندان گسترش نیافته باشد. به نظر وی، اگر یکی از تفاوت‌های محتوایی گاهان و هفت‌هاتی واقعی باشد، ناگزیر خواهیم بود که بپذیریم نظام هفت‌هاتی به اوستای نو نزدیک‌تر و اندکی جدیدتر از گاهان و متعلق به مکتب دیگری است (کلنز، ۱۴۰۱: ۷۹). از این رو برخی برخلاف دیدگاه بویس، احتمال داده‌اند که هفت‌هاتی کار حلقه‌ای از پیروان زرتشت است و نه خود او (وکیللی، ۱۳۹۴: ۳۹). تفاوت‌های برشمرده، رایشت را بر آن داشت که احتمال دهد یکی از نخستین پیروان زرتشت هفت‌هاتی را نگاشته باشد. البته وی اذعان کرده است که شمار پرستیدگان در این بخش، بسیار کمتر از اوستای نو است (رایشت، ۱۳۹۶: ۳۳۲). به گفته‌ی چوکسی نیز هفت‌هاتی احتمالاً بر ساخته‌ی نیایش سرایان انجمن زرتشتیان نخستین است (Choksy, 2005: 14/9992). سرایش هفت‌هاتی همچنین به «پوریوتکیشان» یعنی نزدیک‌ترین پیروان زرتشت نسبت داده شده است (مزداپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۸). مولتون نیز گرچه گویش این دو را یکسان

می‌داند، اما براین‌باور است که گستره‌ی اندیشه‌هایی که در هفت‌هاتی دیده می‌شود به گونه‌ی شگفت‌انگیزی با گاهان متفاوت است؛ چراکه برجسته‌ترین دریافت‌های زرتشت، در هفت‌هاتی با «طبیعت پرستی کهن آریایی»، بیرون رانده شده است (Moulton, 1913: 20). به بیان دوشن گیمن (۱۳۹۳: ۸۰) نیز چندگانه پرستی در اوستا، از هفت‌هاتی به بعد آشکار شده است. شوارتس (۱۳۸۴: ۵۶۵) نیز براین‌باور است که گرچه هفت‌هاتی مشابه گاهان و تأثیرپذیرفته از زرتشت است، اما دیدگاه کلی دینی آن با گاهان متفاوت است و مفاهیم پیشازرتشتی در آن بازتاب یافته است. او همچنین تدوین هفت‌هاتی را به پس از مرگ زرتشت نسبت می‌دهد. اما جعفری (۱۳۵۴: ۱۷) بارد نظریه‌ی طبیعت پرستی هفت‌هاتی فعل یزمیدی را «گرامی می‌داریم» برگردان کرده و براین‌باور است که هفت‌هاتی با این واژه «یک خدا و همه‌ی خدادادها را گرامی می‌دارد». میرفخرایی (۱۳۸۲: ۱۳-۱۴) اما مانند بیشتر پژوهشگران، از تفاوت ماهوی درون‌مایه‌ی گاهان و هفت‌هاتی سخن گفته و هفت‌هاتی را بیشتر با آموزه‌ها و باورهای پیشازرتشتی هم‌خوان دانسته است. برای روشن شدن موضوع در ادامه به نمونه‌های نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی پرداخته خواهد شد:

نمونه‌های نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی

هات ۳۵

بند ۱: اهوره‌مزدا، امشاسپندان، شهریاران نیک‌خواه و سراسر هستی آشون مینوی و گیتایی یزش می‌شوند. این یزش با واژه‌ی یزَمیدی (yazamaidē) از ریشه‌ی یز انجام می‌شود که معانی گوناگونی دارد؛ میلز یزمیدی را sacrifice (قربانی/پیشکش) ترجمه کرده است (Mills, 1965: 282)، ولف واژه‌ی آلمانی verehren (بزرگداشت، پرستش، ستایش) را برای آن برگزیده است (Wolff, 1910) که معانی گسترده‌ای دارد. ترجمه‌ی هومباخ برای این واژه celebrate (جشن گرفتن، بزرگداشت، تقدیس) بوده است (Humbach & Faiss, 2010: 104). برخی همچون هیتسه آن را معادل worship (پرستش) دانسته‌اند (Hintze, 2004: 295) و برخی نیز آن را «می‌ستاییم» (پورداد، ۱۳۸۰: ۳۰/۲؛ اوستا، ۱۳۹۳: ۱۹۹/۱؛ میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۹) برگردان کرده‌اند. بهتر است در ادامه برای آن که معنای این واژه در یه مفهوم خاص حصر نشود و برای پرهیز از

پیش‌داوری، واژه‌ی یزش جایگزین آن شود. بدین سان نتیجه‌گیری درباره‌ی معنای آن را به فرجام سخن وامی‌گذاریم. در ادامه‌ی این بند گفته می‌شود این یزش‌ها به فرمان اشه و دین مزدیسناست. بند ۲: سه آموزه‌ی بنیادین مزدیسنا یعنی «اندیشه، گفتار، و کردار نیک» یاد و بدان‌ها درود گفته می‌شود.

بند ۳: همزمان به اهوره‌مزدا و اردیبهشت گفته می‌شود که آن اندیشه و گفتار و کرداری را می‌ورزم که بهترین کنش‌های هر دو جهان است.

بند ۵: همزمان اهوره‌مزدا و اردیبهشت، بهترین شهریار نامیده می‌شوند. به گفته‌ی نیبرگ (۱۳۸۳: ۲۹۳)، اشه نیز مانند اهوره‌مزدا تقریباً همان وضع مرکزی را دارد. در هفت‌هاتی اشه چکیده‌ی همه‌ی آن چیزی است که زندگی‌خدایی نام دارد.

بند ۶: ستایش و نیایش اهوره‌مزدا و آبادانی جهان، بهتر شمرده و در یک تراز نهاده می‌شوند.

بند ۸: در این بند پاداش دو جهان به سالاری و همسایگی اشه پیوند داده می‌شود.

بند ۱۰: به اهوره گفته می‌شود که اردیبهشت و بهمن و شهریور را بیش از پیش سرود بر سرودها و درود بر درودها و ستایش بر ستایش‌ها می‌افزاییم. در این جا برای سه امشاسپند، واژه‌ی یسنا (yasnā) به کار رفته است که آن نیز از ریشه‌ی یز است. این هات و همه‌ی هات‌های هفتگانه، با نیایش «ینگه‌هاتم» پایان می‌گیرد که یکی از نیایش‌های کهن زرتشتی است.

هات ۳۶

بند ۱: آشکارا آتش میانجی اهوره‌مزدا دانسته می‌شود که می‌تواند دلیلی بر نیایش زرتشتیان نزد آتش و به دنبال آن ساخت و گسترش آتشکده‌ها باشد. گفتنی است که میانجی بودن آتش از نوآوری‌های سراینده‌ی هفت‌هاتی نیست، بلکه در دین هندوایرانی نیز ایزد آتش در آیین پرستش، میانجی زمین و آسمان، و آدمیان و خدایان بود. در ریگ‌ودا نیز اگنی میانجی پیشکش‌های آیین پرستش و خدایان است (مالاندرا، ۱۳۹۱: ۲۰۶). البته به گفته‌ی نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۷) نقشی که آتش در هفت‌هاتی دارد قابل مقایسه با جایگاه آن در گاهان نیست. در واقع جایگاه آتش در هفت‌هاتی بسیار برجسته‌تر شده است. سخن از گزند آتش به خواست اهوره‌مزدا در این بند نیز آشکارا مربوط به «ور گرم» یا آزمون آتش است (Boyce, 1987: III/1-5).

بند ۲: نیاشگران به آذرِ مزدا، می گویند: «به خوش ترین رَوش به سوی ما آی. با رامش دهنده ترین شادمانی، با شایسته ترین درود، به هنگام دادستان بزرگ به ما روی آور.» برپایه ی این بند هر باورمند به دین، در پیشگاه آذر نیایش می گزارد که در روز واپسین، او را نه با رنج و شکنج، بلکه با خوشی دیدار کند (رایشلت، ۱۳۹۶: ۳۲۸).

بند ۳: به آذر گفته می شود تویی مایه ی خوشی اهوره مزدا، چونان سپندمینو. در ادامه گفته می شود: «ای آذرِ مزدا اهوره! به تو نزدیک می شویم». بدین سان، آذر در پیوند تنگاتنگی با سپندمینو قرار می گیرد. در این جا که هنگامه ی اوج پرستش است، ظاهراً تفاوت میان دو مینو از میان برمی خیزد (بویس، ۱۳۸۸: ۱۴۰). نیرگ علت را آن می داند که این جا سخن از نزدیک شدن به اهوره مزدا است و در میان مینوان، این سپندمینو است که از همه به او نزدیک تر است، پس در پیکر آتش پدیدار می شود (نیرگ، ۱۳۸۳: ۲۹۴).

بند ۴: با اندیشه و گفتار و کردار نیک (سه آموزه ی بنیادین مزدیسنا) می شود به اهوره مزدا نزدیک شد.

بند ۵: ضمن تکرار سه آموزه ی بنیادین، به اهوره مزدا گفته می شود: «تو را نماز می بریم و سپاس می گزاریم».

بند ۶: به اهوره مزدا گفته می شود که زیباترین پیکر یعنی «خورشید» را از آن تو می دانیم. به گفته ی هیتسه، در همان نخستین لحظه های برگزاری آیین، پرستشگران خود را در پیشگاه اهوره مزدا می پندارند که به پیکر آتش نمایان گشته و در برابرشان ایستاده است (Hintze, 2004: 294-295). اما رایشلت این سرود را گریزی می داند به پرستش باستانی سپهر که با فروغ و آتش پیوستگی دارد (رایشلت، ۱۳۹۶: ۳۲۸).

هات ۳۷^۱

بند ۱: اهوره مزدا و شهریاری و بزرگواری و آفرینش زیبای او یزش می شود. همچنین گفته می شود که گیتی و اشه و آب ها و گیاهان نیک و روشنایی و همه ی چیزهای نیک آفریده ی اهوره مزدا. این جا یکی از موارد تفاوت گاهان و هفت هاتی است؛ چراکه برخلاف گاهان که اهوره مزدا را «آفریدگار همه چیز» می داند، هفت هاتی او را آفریدگار همه ی چیزهای خوب دانسته است و نه

۱. همه ی بندهای هات ۳۷ برابر با بندهای هات ۵ پسنه ها است.

چیزهای بد (عالیخانی، ۱۴۰۰: ۱۱). گفتنی است که این بند در میان زرتشتیان، نیایش «یتا اهو یزمدی» خوانده می‌شود که پیش از خوردن و نوشیدن به زبان می‌آورند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۴۶).

بند ۲: اهوره‌مزدا با ستایش برگزیده‌ی کسانی که گیتی را نگهدارند، ستایش می‌شود (اوستا، ۱۳۹۳: ۱/۲۰). در زبان اوستایی گیتی و گاو از یک ریشه‌اند؛ ازاین‌رو هومباخ (Humbach & Faiss, 2010: 108) و برخی دیگر (پورداد، ۱۳۸۰، ۱/۱۴۵) این واژه را گاو برگردان کرده‌اند.

بند ۳: اهوره‌مزدا به نام‌های پاک اهورایی و پسندیده‌ی مزدایی و با دل و جان یزش می‌شود. نکته مهم آن‌که در این بند اهوره‌مزدا همزمان با فروشی‌های مردان و زنان آشون یزش می‌شود. نیبرگ برپایه‌ی این بند، بیان کرده است که در هفت‌هاتی نیروی خدایان اجتماعی (آشونان/درستکاران) با خدایان طبیعت، در کنار اهوره‌مزدا آشکار می‌شوند. این خدایان/یزدان اجزای سازنده‌ی او و نام‌هایی برای هستی اهوره‌مزدا می‌گردند (نیبرگ، ۱۳۹۳: ۲۹۳). عالیخانی (۱۴۰۰: ۴۸-۴۹) این بند را با دیدی عرفانی، چنین تحلیل کرده است «اسماء اهورایی یعنی اسمایی که ربوبیت حق تعالی را ظاهر می‌کند و حق تعالی به این اسما در عالم کار می‌کند و گزیده‌ی مزدا یعنی این اسما را حق از منبع علم ازلی خویش در کتاب آسمانی بر بندگان آشکار کرده است».

در این بند برای نخستین بار از فروشی‌ها نام برده می‌شود که اثری از آنان در گاهان نیست. فروشی (Fravaši، ریخت‌های دیگر: فرورتی، فروهر، فروهر) واژه‌ای اوستایی است برای موجودی فراطبیعی و نیرومند که مفهومش در مراحل آغازین در آیین زرتشتی با مفهوم رُوان آمیخته شد (Boyce, 2000: X/195-199). فروشی‌ها رُوان‌های سودمند و نگهدارنده به شمار می‌رفتند که یاری رساندن به آن‌ها با پیشکش‌های آیینی انجام می‌شد. آن‌ها در ساختار دین زرتشتی عنصری اساسی‌اند و نقش مهمی در فراوانی باران، پشتیبانی از کامیابی و نگهداری از خانواده دارند. فروشی‌ها همچنین هستی‌هایی ازلی و جاودان به‌شمار می‌روند (Gnoli, 2005: 5/3190). به نظر می‌رسد که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فروشی به عنوان روان نیاکان می‌نگریستند و سپس روان و فروشی از یکدیگر جدا و دو چیز مستقل شدند (بهار، ۱۳۹۷: ۷۶). براین‌پایه، همه‌ی آفرینش روان دارند، اما فروشی تنها از آن آفرینش نیک اهوره‌مزداست و بدکاران و آفرینش اهریمنی از فروشی بی‌بهره‌اند (مزدآپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۸۰). در فروردین‌یشت که به فروشی‌ها ویژه است، کارکردهای گوناگونی برای آنان برشمرده شده است. باور بر این است که جایگاه اصلی فروشی‌ها پیش از آمدن به پیکر گیتایی نزد اهوره‌مزدا بوده است و در پایان باز به سوی او

بازمی‌گردند (دهالا، ۱۳۷۷: ۱۷۴-۱۷۵). درواقع فروشی بر خلاف روان، با مرگ فرد نیز پاک و بی‌آلایش می‌ماند. روان برپایه‌ی کارهای نیک یا بدش در بهشت یا دوزخ جای می‌گیرد، و دستش از کارهای گیتایی کوتاه می‌شود؛ اما فروشی‌ها کاملاً می‌توانند در کارهای جهان دخالت کنند (مالاندرا، ۱۳۹۱: ۱۳۹ و ۱۴۲). اما درباره‌ی یزش آن‌ها در این بند، نظرات گوناگونی مطرح شده است. بویس ضمن ترجمه‌ی یزَمیدی در این بند به پرستش، بیان کرده است که در این هات، بند ۱-۳ به اهوره‌مزدا اختصاص دارد و ناگهان نام بردن از فروشی‌ها در آن نابه‌جاست. وی سپس نظریه نارتن را که مورد تأیید کلنز نیز قرار گرفته است، مطرح می‌کند: «و» در گزاره‌ی «او و فروشی‌ها...» در یک کاربرد نادر در زبان اوستایی معنای ابزاری می‌دهد. این موضوع به مترجم این اجازه را می‌دهد که گزاره را چنین برگردان کند: «او را از با [به‌وسیله‌ی] فروشی‌ها... می‌پرستیم». اما خودِ بویس با این برداشت همدل نیست. به نظر او هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم زرتشت که از چندین سو محافظه‌کار بود، از بزرگداشتِ روان در گذشتگان روی برتافته باشد (Boyce, 2000: X/195-199).

بند ۴: اردیبهشت به عنوان زیباترین امشاسپند، روشنی و سراسر نیکی، یزش می‌شود.

بند ۵: بهمن، شهریور سپندارمذ، دینِ نیک و پاداش نیک یزش می‌شوند. هیتسه نام‌های اهورایی اشاره شده در بند ۳ را، فهرست شده در بند ۴ و ۵ دانسته است. یعنی اردیبهشت و بهمن و شهریور و دین و پاداش نیک را نام‌های اهوره‌مزدا به‌شمار آورده است (Hintze, 2004: 296). اگر این برداشت درست باشد، هر یک از این‌ها که یزش شوند، اهوره‌مزدا یزش شده است. اما به‌جز امشاسپندان، دینِ نیک و پاداشِ نیک نیز یزش شده‌اند. در متن اوستایی به جای «پاداش» فِسرَتو (fseratu) آمده است که در زند پهلوی آن را امشاسپندانِ امرداد و خرداد دانسته‌اند، ولی پوردادو (۱۳۸۰: ۱۴۵/۱) این احتمال را رد کرده است. «دین» نیز در متن اوستایی در اصل دَئنا (daēnā) بوده است که جایگاه مهمی در فرجام‌شناسی مزدیسنا دارد. برای دَئنا معانی گوناگونی برشمرده‌اند؛ از جمله: مجموعه ویژگی‌های روانی و شخصیت آدمی، بینش، باطن، وجدان و دین. در گاهان دَئنا به بینش، وجدان و شخصیت اشاره دارد (Shaki, VII/279-281). دَئنا همچنین یکی از بخش‌های مینوی سازنده‌ی آدمی به شمار آمده است. این پنج بخش به ترتیب چنین‌اند: ۱. اهو (ahu) یا جان، ۲. دَئنا ۳. بئوده (baoða) یا بوی به عنوان نیروی ادراک، ۴. رُوان، ۵. فروشی. در سنت زرتشتی چنین پنداشته می‌شود که پس از مرگ، به‌جز تن که از میان می‌رود، اهو یا جان نیز نابود می‌شود،

ولی چهار بخش دیگر به جا می‌مانند (مزدآپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۷۷-۱۷۹). برپایه‌ی نوشته‌های پسینی زرتشتیان، پس از مرگ، پندار و گفتار و کردارِ مردمان سنجیده می‌شود. اگر نیکی‌های آدمی بیش از بدی‌هایش باشد، دثنا به عنوان تشخصِ وجدان مانند دوشیزه‌ای زیبا، رُوان را تا بهشت رهنمایی می‌کند. اما اگر بدی‌های او بیش از نیکی‌هایش باشد، مانند پیرزنی نفرت‌انگیز او را تا دوزخ همراهی می‌کند (بویس، ۱۳۹۵: ۵۲).

هات ۳۸

بند ۱: زمین و زنانی که از بهترین اشته برخوردار باشند، یزش می‌شوند. این که زمین و زنان در یک بند نام‌برده و یزش می‌شوند، نشان از پیوند آن‌ها دارد. از این‌روست که امشاسپندِ آرمیتی، هم نگهبان زمین است و هم پشتیبان زنان (همان، ۴۸).

بند ۲: چالاکی، هشیاری، دینِ پاک، پاداش و آرزو و فراوانی و بخشایش و نام نیک یزش می‌شود. اگر این بند را همین گونه که هومباخ (Humbach & Faiss, 2010: 109) و برخی دیگر برگردان کرده‌اند (اوستا، ۱۳۹۳: ۲۰۴/۱) بپذیریم، یزش معنایی جز ستایش نخواهد داشت، چرا که برای نمونه پرستشِ چالاکی یا هشیاری بی‌معنا به نظر می‌رسد. البته باید توجه داشت که این واژه‌ها در اوستا همگی به صورت مؤنث به کار رفته‌اند و از این‌رو زن خوانده شده‌اند (میرفخرایی: ۱۳۸۲: ۴۸). نیرگ نیز بر همین پایه این واژه‌ها را گروهی از ایزدبانوان می‌داند که نماینده‌ی خدایان اجتماعی‌اند. برای نمونه او «اشی» (aši) را که پاداش نیک نیز معنا می‌دهد، ایزدبانوی باروری می‌داند که با سروش، پیوند نزدیکی دارد. نیرگ (۱۳۹۳: ۲۹۸-۲۹۹) این بند از هفت‌هاتی را نمونه‌ی خوبی از این می‌داند که ایرانیان باستان، به آسانی خدایانی را پدید می‌آوردند بدون آن‌که هیچ گونه واقعیت خارجی داشته باشند. گفتنی است در گاهان نیز از اشی (هفده بار) سخن به میان آمده که در هیچ کدامشان اثری از تجسم دیده نمی‌شود (Schlerath & Skjaervo, 1987: II/750-751). مالاندر (۱۳۹۱: ۱۷۳) نه تنها در اوستای کهن بلکه در اغلب موارد اوستا نیز منظور از اشی را تنها پاداش نیک دانسته است. به گفته‌ی کلنز (۱۴۰۱: ۱۷)، اشی امری است انتزاعی که گاه به مرتبه‌ی ذاتِ موجود ارتقا می‌یابد و در اوستای نو نام ایزدبانوی فراوانی است. یشت هفدهم که اشی یشت نیز خوانده می‌شود، به او ویژه است.

بند ۳-۵: این بندها به آب‌ها ویژه‌اند و در آن آب‌های فروچکیده، گردآمده، روان‌شده‌ی خوب‌گُش و اهورایی یزش می‌شوند. سپس آب‌ها سزاوار شستشو و بخشایش دو جهان خوانده می‌شوند. همچنین گفته می‌شود شما را با نام‌هایی که اهوره‌مزدا داده است، یزش می‌کنیم و با آن‌ها دوستی خواهانیم و با آن‌ها نمازگزار و سپاسگزاریم. در بند پایانی نیز از آب‌های بارور یاری خواسته می‌شود. آب‌ها همچون مادر خوانده می‌شوند که مانند گاو شیرده پرستار بینویانند و از همه‌ی آشامیدنی‌ها بهترند. همچنین آب‌ها با نام مادران زنده فراخوانی می‌شوند تا در تنگنا پاداش‌دهنده و یاری‌گر باشند. به نظر می‌رسد که این بخش به گونه‌ای نیایش درخواست باران در تنگنای خشکسالی باشد. به گفته‌ی نیبرگ (۱۳۹۳: ۳۰۰)، در پشت این توصیف باشکوه آب‌ها به خوبی می‌توان خدای مادینه‌ی اناهیتا یا اردوی‌سوره را انگار کرد. بویس (۱۳۷۷: ۱۴۲) نیز درون‌مایه‌ی این بخش ازجمله گاو شیرده خواندن آب‌ها را مانند بخش‌هایی از ودا می‌داند و براین‌باور است که این نشان می‌دهد که زرتشت به عناصر دین کهنی که در آن پرورش یافته بود، احترام می‌گذاشت و آن‌ها را تا جایی که برخلاف آموزه‌هایش نبود، دگرگون نمی‌ساخت.

هات ۳۹

بند ۱: گوش‌ورون و گوش‌تشن و روان‌های خود و روان‌های چهارپایان که مایه‌ی زندگی‌اند، یزش می‌شوند. گوش‌ورون یا گئوش‌ارون یا رُوان گاو نام کهن‌الگوی گاو است و گلایه‌اش موضوع اصلی هات ۲۹ گاهان است. برخی او را نمادی از رنج انجمن زرتشت و آیین او می‌دانند (Malandra, 2001b: X/577). برخی نیز او را یک اهوره و نگهبان گاو دانسته‌اند (رایشلت، ۱۳۹۶: ۲۹۱). البته گئوش تنها گاو معنا نمی‌دهد، بلکه منظور از آن همه‌ی جانوران به ویژه جاوران سودمند است. دیگر آنکه گئو معنی گیتی یا آفرینش هم می‌دهد و ازاین‌رو می‌توان گوش‌ورون را رُوان آفرینش نیز دانست (اوشیدری، ۱۳۹۴: ۴۰۴). گئوش/گئوش‌تشن نیز آفریننده‌ی گاو یا جهان است که هم به عنوان اهوره‌مزدا و هم به عنوان سویه‌ی آفرینشگری او یعنی سپندمینیو شناخته می‌شود (Malandra, 2001a: X/576). همچنین در این بند، آشکارا روان‌های آدمیان در کنار روان‌های چهارپایان یزش شده است. این موضوع ریشه در این نکته دارد که زندگی هندوایرانیان به چهارپایان، به ویژه گاو، وابسته بود و براین‌باور بودند که آنان نیز مانند آدمی، روان دارند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۸۹-۱۹۰).

بند ۳: امشاسپندان آشکارا به دو گروه نرینگان و مادینگان دسته‌بندی و یزش می‌شوند. گروه نخست جاودان زنده و پاداش‌بخش خوانده می‌شوند که با منش نیک به سر می‌برند و گروه دیگر «امشاسپند بانوان» خوانده می‌شوند. تاراپوروالا نرینگی و مادینگی امشاسپندان را نماد سوبه‌های پدری و مادریِ اهوره‌مزدا دانسته است (Taraporewala, 1948: 256). از آنجایی که امشاسپندان (نه با این عنوان، بلکه با نام بردن از تک‌تک آنان) در گاهان نیز یزش شده‌اند و یزش آنان از ویژگی‌های هفت‌هاتی نیست، از پرداختن بدان‌ها گذر می‌کنیم. اما گفتنی است که واژه‌ی «امشاسپندان» (جاودانانِ سودرسان) نخستین بار در اوستا، در این بند به کار رفته است. با توجه به این که بسیاری هفت‌هاتی را نیز سروده‌ی زرتشت می‌دانند، احتمالاً جدای از مفهوم امشاسپندان، خود این واژه نیز از نوآوری‌های او باشد (Boyce, 1989: 933-936). در این بند پس از نام امشاسپند دو صفت دیگر یعنی «همیشه زنده» و «همیشه سورسانده» نیز به آنان داده شده است که در واقع معنی و تفسیر همان اصلاح امشاسپند است (میرفرخایی: ۱۳۸۲: ۵۰). همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، در هفت‌هاتی امشاسپندان با صراحت بیشتری پرستش می‌شوند، اما در گاهان این صراحت وجود ندارد. همچنین به نظر می‌رسد، بر خلاف گاهان که امشاسپندان در آن اغلب بی‌تشخص و انتزاعی‌اند، در اینجا به شکل موجوداتی دارای تشخص معرفی می‌شوند.

بند ۴: به اهوره‌مزدا گفته می‌شود ما اندیشه و گفتار و کردار خود را نزد تو می‌آوریم. در دنباله چنین نیایش می‌شود: «ای مزدا اهوره! همچنان تو را می‌ستایم و نیایش می‌کنیم. همچنان تو را نماز می‌بریم و سپاس می‌گزاریم». براین پایه، هم از ستایش اهوره‌مزدا سخن گفته می‌شود هم از نیایش و نماز و سپاس او. در دنباله نیز گفته می‌شود که با پیوند نیک با اِشه، پاداش نیک و پرهیزگاریِ نیک به سوی تو می‌آیم.

هات ۴۰

دو بخش پایانی هفت‌هاتی یعنی هات ۴۰ و ۴۱ از آغاز تا انجام به اهوره‌مزدا ویژه شده است و درواقع بخش مرکزی نیایش باری دیگر اهوره‌مزدا را مستقیماً خطاب می‌کند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۴۴).

بند ۱: نیایشگران از اهوره‌مزدا می‌خواهند: «اینک این پاداش را به یاد آر و آرزوی ما را برآور... آنچه را تو فرمان داده‌ای که پاداش دینداری چون من است».

بند ۲: نیایشگران پاداش دینداری را همنشینیِ جاودانه با اهوره مزدا و اشه در دو جهان می‌خواند.
 بند ۳: نیایشگران از اهوره مزدا می‌خواهند که کاری کند تا ارتشتاران و برزیگران همگام شوند.
 ظاهراً، منظور از این بند، همگامی با آترپانان/آتش‌بانان یا همان پیشوایان دینی است (اوستا، ۱۳۹۳: ۲۰۸/۱). در واقع این بند به سه گروه طبقاتی در ایران باستان اشاره دارد.
 بند ۴: از اهوره مزدا چنین درخواستی می‌شود: ما و خویشاوندان و همکاران و یاوران ما از پاکان و اشونان باشیم و آنچه آرزو داریم به ما ارزانی شود.

هات ۴۱

بند ۱: سرودها و درودها و نیایش‌ها همزمان به پیشگاه اهوره مزدا و اردیبهشت پیشکش می‌شود و آنان سزاوار و شایسته‌ی این ستایش خوانده می‌شوند.
 بند ۲: اهوره مزدا در میان باشندگان خوب کنش‌ترین خواننده و بهره‌وری از شهریاری نیک او در دو جهان آرزو می‌شود.

بند ۳: به اهوره مزدا گفته می‌شود: «تو را فرخنده و کامیاب و ایزد از اشه برخوردار دانیم. بشود که در هر دو جهان [نگاهبان] تن و جان ما باشی». نکته‌ی مهم این بند به کار رفتن واژه‌ی «ایزد» (اوستایی: yazat) است. به گفته‌ی نیولی، این نخستین و تنها جایی از اوستای کهن است که در آن واژه‌ی ایزد به کار رفته است و معنای آن در این متن «شایسته‌ی پرستش/قربانی» است (Gnoli, 2005: 14/9874). به نظر می‌رسد واژه‌ی ایزد ساخته‌ی خود زرتشت است تا موجودات نیک از دیوان بازشناخته شوند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۴۵). به کار نرفتن این واژه در گاهان یکی از وجوه افتراق گاهان و هفت‌هاتی است. نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۷) ضمن اشاره به این تفاوت، ایزد را «ستودنی» ترجمه کرده است.

بند ۴: از اهوره مزدا پناه دیرپای او و کامروایی و نیرومندی درخواست می‌شود.
 بند ۵: گفته می‌شود که ما سرودخوانان و پیام‌آوران تو خوانده شدیم و پذیرفتیم و به پاداش تو خورسندیم. به نظر می‌رسد که این بند از زبان پیشوایان دینی سروده شده باشد.
 بند ۶: نیایشگران خود را پاداش یافته از همنشینیِ جاودانه در دو جهان با اهوره مزدا و اشه می‌دانند.
 بند ۷: در این بخش، بند دوم هات ۳۵ که درباره‌ی سه آموزه‌ی بنیادین مزدیسناست، بازخوانی می‌شود.

ویژگی‌های نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی

– هفت‌هاتی نیز مانند گاهان، یک نیایش‌نامه است. اهوره‌مزدا در کانون نیایش‌های هفت‌هاتی جای دارد و بیشترین خطاب‌ها به او شده است. همچنین بیشترین واژه‌های مرتبط با نیایش و پرستش برای اهوره‌مزدا به کار رفته است. نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۶) جایگاه اهوره‌مزدا در گاهان و هفت‌هاتی را کاملاً قابل تطابق و مقایسه دانسته است. نیایش‌های هفت‌هاتی گروهی است و در آن ضمیر جمع به کار رفته است. نیایشگران اهوره‌مزدا را نماز و سپاس می‌گزارند. نیایش اهوره‌مزدا و کوشش برای آبادانی جهان هم‌ترازند. اهوره‌مزدا با ستایش برگزیده‌ی کسانی که از جهان یا چهارپایان نگهبانی می‌کنند، یزش می‌شود.

– یکی از درخواست‌های نیایشگران از اهوره‌مزدا، پاداش دینداری یعنی همنشینی جاویدان با اشه و اهوره‌مزداست. همچنین از اهوره‌مزدا می‌خواهند که آنان و خویشان و همکاران و یاورانشان از اشوانان باشند و به آرزوهای خود برسند. از اهوره‌مزدا بهره‌وری از شهریاری نیک در دو جهان نیز درخواست می‌شود. نیایشگران از اهوره‌مزدا می‌خواهند که در دو جهان تن و جان‌شان باشد. آنان همچنین پناه دیرپای او و کامروایی و نیرومندی را درخواست می‌کنند.

– یکی از راه‌های نزدیک شدن به اهوره‌مزدا پرهیزگاری نیک به دستیاری اشه است. اهوره‌مزدا دارای پندار و گفتار و رفتار نیک است و آدمی نیز با پایبندی به آن‌ها می‌تواند نزد اهوره‌مزدا برود. در این یسنه، به یزش با دل و جان اهوره‌مزدا اشاره شده است که می‌تواند تأکیدی بر ارزش نیایش و پرستش ژرف و دل‌آگاهانه باشد.

– نکته مهم دیگر آن‌که برخلاف گاهان که اهوره‌مزدا را آفریننده‌ی همه چیز می‌داند، در هفت‌هاتی، اهوره‌مزدا آفریننده‌ی چیزهای خوب دانسته می‌شود. این موضوع می‌تواند به اندیشه‌ی دوگانه‌باوری در آیین مزدیسنا دامن زده باشد. واژه‌ی یزته به معنای ایزد (ستودنی / پرستیدنی / شایسته‌ی نیایش) نخستین‌بار در هفت‌هاتی و برای اهوره‌مزدا به کار رفته است. فعل یزמידی نیز برای نخستین‌بار در این یسنه آشکار شده است و به جز اهوره‌مزدا برای این فهرست به کار رفته است: امشاسپندان به ویژه اردیبهشت، شهریاران نیک‌خواه، سراسر هستی اشون، آفرینش زیبای اهوره‌مزدا از جمله اشه، آتش، آب‌ها، گیاهان و همه‌ی چیزهای خوب، فروشی مردان و زنان اشون، دین نیک، پاداش نیک، زمین و زنان اشون، مفاهیمی چون چالاکی، هشیاری، آرزو، اشی، فراوانی، بخشایش، نام نیک، گوشورون، گنوش‌تشن، رُوان آدمیان و چهارپایان. در گاهان، به جز

اهوره‌مزدا و امشاسپندان و سروش، نشانی از یزش دیگران (دستِ کم مستقیماً) دیده نمی‌شود. اما گستره‌ی یزش در هفت‌هاتی بسیار فراخ‌تر است و مظاهر طبیعت را نیز در برمی‌گیرد. البته همه‌ی چیزهایی که در هفت‌هاتی یزش می‌شوند، آفریده‌ی اهوره‌مزدایند و همگی نام‌هایی‌اند که با آن‌ها اهوره‌مزدا یزش می‌شود.

- در هفت‌هاتی، آتش آشکارا یزش می‌شود، و نیایش‌کنندگان از او درخواست می‌کنند که با خوش‌ترین روش به سوی آنان بیاید. درواقع پس از اهوره‌مزدا، اِشه و نماد آن آتش در کانونِ نیایش‌های گاهانی قرار دارند. در این نیایش، آتش میانجیِ نزدیک شدن به اهوره‌مزداست. در اوج نیایش، آتش و سپندمینو یکی انگاشته می‌شوند. افزون بر آتش که زیباترین پیکر اهوره‌مزدا نامیده می‌شود، خورشید نیز به عنوان پیکر و نمادِ پدیداری او شناخته می‌شود.

- آب‌ها بسیار باشکوه یزش می‌شوند و از آن‌ها درخواست یاری (باریدن باران) می‌شود. نکته‌ی مهم در این باره این است که هرچند بسیاری از چیزها در هفت‌هاتی یزش می‌شوند، اما به جز اهوره‌مزدا و نیز درخواست باران از آب‌ها، از هیچ یک از آن‌ها حتی آتش (به‌جز فراخوانی)، نیازخواهی نمی‌شود.

یزش؛ پرستش یا نیایش و ستایش؟

با بررسی هفت‌هاتی روشن شد که این بخش نیز مانند گاهان، و نیایش و ستایش جز اهوره‌مزدا را روا دانسته است. اما آیا پرستش آن‌ها نیز رواست؟ گفتنی است که در هات ۴۲ پاره‌های هفت‌هاتی ستایش شده است. البته در متن اوستایی واژه‌ی yasnahē آمده است که مانند دیگر مشتقات یَز دربردارنده‌ی معانی یادشده است. اما آیا پرستش هفت‌هاتی می‌تواند معنادار باشد؟ آیا می‌توان یزش سه آموزه‌ی بنیادی را پرستش آموزه‌ها دانست؟ و یا آیا پرستش مفاهیمی چون چالاکی، هوشیاری و ... (البته اگر آن‌ها مفاهیم باشند و نه ایزدان تشخیص‌یافته) معنادار است؟ بنابراین چاره‌ای نیست که یسنه و یزمیدی دست‌کم در این موارد، ستایش برگردان شوند. بدین‌سان اگر در بندهای مربوط به جای پرستش (ترجمه برخی از جمله هینتسه)، واژه‌های بزرگداشت (مانند ترجمه‌ی هومباخ) یا ستایش (مانند ترجمه‌های پوردادود، دوستخواه و میرفخرایی) جای گیرد، با گزاره‌هایی معنادار و پذیرفتنی روبه‌رو خواهیم بود. براین‌پایه بعید نیست که در بسیاری از موارد دیگر (آتش، آب‌ها، گیاهان، فروشی‌ها و ...) نیز که از آن برداشت پرستش شده است، معنای

درست همان ستایش و یا نیایش باشد. در این صورت نمی‌توان هفت‌هاتی را آن‌گونه که مولتون و برخی دیگر اشاره کرده‌اند، دارای سویه‌های طبیعت‌پرستی دانست (هرچند که آشکارا دارای سویه‌های طبیعت‌ستایی است). از این‌روست که بسیاری از زرتشتیان عنوان «آتش‌پرست» را برای خود انکار کرده (Boyce, 1987: III/1-5) و حتی آن را یک افترا و بی‌حرمتی دانسته‌اند (خورشیدیان، ۱۳۹۶: ۱۱۲-۱۱۳). اگر چنین برداشتی درست باشد، ممکن است که یک «بیماری زبانی» رخ داده باشد. با این توضیح که ماکس مولر در مطالعاتش درباره اسطوره‌شناسی، تأکید زیادی بر آن دسته از اشیای کاملاً ناملموسی داشت که بیانگر «نامتناهی» بودند؛ مانند: خورشید، سپیده‌دم، آسمان. به باور مولر، تجربه‌ی نامتناهی که در اندیشیدن به چیزهای ناملموس به دست می‌آمد، در نهایت به تعیین نام آن‌ها انجامید. درواقع از طریق یک «بیماری زبانی»، اشیاء یا مفاهیم به صورت خدایان تشخیص یافتند (Sullivan, 2005: 13/8875). به دیگر سخن: «آنچه در آغاز تنها یک نام بود، به خدا تبدیل شد» (الیاده، ۱۳۹۰: ۲۱۵-۲۱۶). البته باید توجه داشت که ظاهراً مولر منشأ همه‌ی اسطوره‌ها و در نتیجه ادیان را چنین معرفی می‌کرد؛ روشن است که این نظریه را نمی‌توان به طور مطلق پذیرفت. در میان پژوهشگران نیز نظریه‌ی او با انتقادات فراوانی روبه‌رو شد (کین و شارپ، ۱۳۷۵: ۱۰۶/۱). برخی نظریه‌ی او را در عین مبتکرانه و پرترفدار بودن، نسبتاً زیاده‌روی دانسته‌اند (De Graeve, 2002: 10/120). اما از دیگرسو، به نظر می‌رسد که نمی‌توان دست‌کم در برخی از موارد نظریه‌ی مولر را کاملاً رد کرد. بیماری زبان در مورد هفت‌هاتی هم می‌تواند این‌گونه رخ داده باشد که آنچه در آغاز ستودنی بود، کم‌کم پرستیدنی شد و این‌گونه بود که ایزدان یا خدایان شایسته‌ی پرستش، دوباره سر برآوردند.

به گفته‌ی هینتسه (Hintze, 2004: 296-297)، برای دوره‌ای طولانی، اهمیت هفت‌هاتی دقیقاً به علت فعل «یزمیدی» دست‌کم گرفته می‌شد؛ چراکه چنین می‌نمود که هفت‌هاتی شبیه ساختار تکراری یزمیدی در اوستای نو است. اما به دنبال پژوهش‌های نارتن درباره‌ی پیوستگی زبانی و زمانی هفت‌هاتی و گاهان، مشخص شد که هفت‌هاتی شبیه به فراخوانی‌های اوستای نو نیست، بلکه عکس آن درست است. به دیگر سخن، در اوستای نو کوشش شده است که نیایش‌های بیشتری شبیه به هفت‌هاتی سروده شوند. روشن‌ترین نشانه‌ی این موضوع، کاربردِ پرتکرار شکل اوستایی کهن یزمیدی یعنی «ما می‌پرستیم» (یزش می‌کنیم) در اوستای نو است. به هر حال، انکار کردنی نیست که هفت‌هاتی متنی است که ردِ پا و بازتاب پندارهای کهن در آن دیده می‌شود، چندان‌که

برخی از تفاوت ماهوی درون‌مایه‌ی آن با گاهان سخن گفته‌اند. این شباهت به باورهای پیشازرتشتی تا اندازه‌ای است که حتی کسانی مانند بثوناک بیان کرده‌اند که زرتشت جوان‌تر از مصنف هفت‌هاتی است. البته دیدگاه بثوناک توسط دیگران از جمله نارتن رد شده است. به نظر می‌رسد که موبدان و پیروان آیین پیشازرتشتی آگاهانه با نادیده گرفتن بخشی از باورهای آیین خود و پذیرش برخی از آموزه‌های زرتشتی، اندکی پس از درگذشت زرتشت که هنوز آیین‌ها و مناسک پیشین رایج بود، مجموعه‌ای آیینی از آمیختگی دو دیدگاه به وجود آوردند و آن را در جای امنی یعنی میانه‌ی گاهان که پیروان زرتشت به نگهداری از آن اهتمام می‌ورزیدند، قرار دادند (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۴).

نتیجه‌گیری

یز به عنوان ریشه‌ی واژه‌ی یزش/یسنه و مشتقات آن، معانی چندگانه و هماهنگ اما متفاوتی دارد و جایگزینی هر کدام از آن‌ها به عنوان معنی واژه، می‌تواند بار کلامی و الهیاتی دیگرگونی داشته باشد. اگر آن را پرستش معنا کنیم، در یسنه هفت‌هاتی آشکارا در کنار اهوره‌مزدا، بسیاری چیزهای دیگر نیز پرستیده شده‌اند؛ براین‌پایه هفت‌هاتی تصویری یکتاپرستانه از آیین مزدیسنا نشان نمی‌دهد. اما اگر یز و مشتقات آن را در یسنه هفت‌هاتی نیایش یا ستایش معنا کنیم، برپایه‌ی این یسنه، دین زرتشتی را همچنان می‌توان آیینی یکتاپرست دانست که در آن بنا به هر دلیل، نیایش و ستایش غیر از اهوره‌مزدا نیز روا دانسته شده است. با بررسی نظرات گوناگون پژوهشگران، و با توجه به این که در یشت‌ها با گونه‌ای چندگانه‌پرستی روبه‌رو می‌شویم که بسیار شبیه به پرستشِ خدایان در ریگ‌وداست، و نیز با توجه به تأثیر هفت‌هاتی بر اوستای نو، چنین می‌نماید که: دست‌کم طبیعت‌ستایی هفت‌هاتی، که در گاهان نشان آشکاری از آن نیست و می‌توان آن را چشمگیرترین تفاوت هفت‌هاتی با گاهان دانست، به مثابه‌ی یک مرحله‌ی گذار، اوستای نو به ویژه یشت‌ها را به سوی طبیعت‌پرستی کهن هندوایرانی بازگشت داده باشد. در واقع گاهان را می‌توان متنی یکتاپرستانه، هفت‌هاتی را متنی طبیعت‌ستا و یشت‌ها را طبیعت‌پرست و چندگانه‌گرا دانست. پیشتر گفته شد که در انتساب هفت‌هاتی به زرتشت نیز اتفاق نظر وجود ندارد و برخی آن را نه سروده‌ی او، بلکه اثر شاگردانش می‌دانند و این نیز می‌تواند پشتیبانی بر فرضیه‌ی مرحله‌ی گذار باشد.

فهرست منابع

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۳). *تاریخ زبان فارسی*، تهران: سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۰). *مقدس و نامقدس*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اوستا (۱۳۹۲). گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۹۴). *دانشنامه‌ی مزدیسنا*، تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۷). *پژوهشی در تاریخ اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بویس، مری (۱۳۷۷). *چکیده‌ی تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علیشاه.
- بویس، مری (۱۳۹۵). *زرتشتیان: باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه: عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بویس، مری (۱۴۰۰). *گاهشماری جشن‌های زردشتی*، ترجمه: محسن میرزایی، تهران: آوای خاور.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۰). *یسنا*، تهران: اساطیر.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۷). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.
- جعفری، علی‌اکبر (۱۳۵۴). *هفت هات*، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- خورشیدیان، اردشیر (۱۳۹۶). *پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان*، تهران: برسم.
- دهالا، مانک‌جی نوشیروان‌جی (۱۳۷۷). *خداشناسی زرتشتی*، ترجمه: رستم شهرزادی، تهران: فروهر.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۹۳). *زرتشت و جهان غرب*، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران: هیرمند.
- رایسلت، هانس (۱۳۹۶). *رهیافتی به گاهان زرتشت و متن‌های نوآوستایی*، گزارش: جلیل دوستخواه، تهران: ققنوس.
- شوارتس، م. (۱۳۸۴). «دین ایران هخامنشی»، *تاریخ ایران دوره‌ی هخامنشیان*، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر، تهران: جامی.
- عالیخانی، بابک (۱۴۰۰). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: هرمس.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۹۲). *دانشنامه‌ی اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته*، تهران: پارسه.

- کلنز، ژان (۱۴۰۱). *مقالاتی درباره‌ی زردشت و دین زردشتی*، ترجمه: احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: فراروان.
- کین، سیمور و شارپ، اریک (۱۳۷۵)، «دین‌پژوهی»، *دین‌پژوهی*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مالاندر، ویلیام. و. (۱۳۹۱). *مقدمه‌ای بر دین ایران باستان*، ترجمه: خسرو قلی‌زاده، تهران: پارسه.
- مزدپور، کتیون و دیگران (۱۳۹۵). *ادیان و مذاهب در ایران باستان*. تهران: سمت.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۸۲). *بررسی هفت‌ها*، تهران: فروهر.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۶). *زرتشت و گاهان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نارتن، یوهانا (۱۳۸۳). «مضمون یسن هفت‌ها و تقابل آن با گاهان»، *فرهنگ*، ترجمه: پریسا درخشان‌مقدم، ۴۹ و ۵۰، ۱۲۹-۱۴۶.
- نیرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه: نجم‌الدین سیف‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- هینتسه، آلموت (۱۳۹۳). «ادیات اوستایی»، *تاریخ ادبیات فارسی: ادبیات ایران پیش از اسلام* ج ۱۷، ترجمه: احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: سخن.
- وکیلی، شروین (۱۳۹۴). *زندگانه‌ها*، تهران: شورآفرین.

- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Worterbuch*, strassburg.
- Boyce, M. (1984). "Ahura Mazdā", *Encyclopedia Iranica*, Vol. I/7.
- Boyce, M. (1989). "Aməša Spənta", *Encyclopedia Iranica*, Vol. I/9.
- Boyce, M. (1987). "Ātaš", *Encyclopedia Iranica*, Vol. III/1.
- Boyce, M. (2000). "Fravaši", *Encyclopedia Ivranica*, Vol. X/2.
- Choksy, J. K. (2005). "Zoroastrianism", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol. 14.
- Darrow, W. (2006). "Zoroastrianism", *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Gale,.
- De Graeve, F. (2002). "Myth, Literary", *New Catholic Encyclopedia*, Gale, Vol 10.
- Gnoli, G. (2005a). "Fravashis", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol 5.
- Gnoli, G. (2005b). "Yazatas", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol 14.

- Hintze, A. (2004). "On the Ritual Significance of the Yasna Haptaqhāiti, *Zoroastrian Rituals in Context*, Brill.
- Hintze, A (2015). "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons.
- Humbach, H. (2000). "Gathas i. texts", *Encyclopædia Iranica*, Vol. X/3.
- Humbach, H & Faiss, K. (2010). *Zarathushtra and his Antagonists: A Sociolinguistic Study with English and German Translation of His Gathas*, Wiesbaden: L. Reichert Verlag.
- kellens, j. (1987). "Avesta i. Survey of history and contents of the book", *Encyclopædia Iranica*, Vol. III/1.
- kellens, j. (2015). "The Gāthās, Said to Be of Zarathustra", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons.
- Malandra, W. W. (2001a) "Gəuš Tašan", *Encyclopædia Iranica*, Vol. X/6, pp.576.
- Malandra, W. W. (2001b). "Gəuš Uruuan", *Encyclopædia Iranica*, Vol. X/6, pp.577.
- Malandra, W. W. (2006). "Yasna", *Encyclopædia Iranica* online edition, available at <https://www.iranicaonline.org/articles/yasna>
- Mills, L. H. (1965). *The Sacred Books Of The East: The Zend-avesta*, ed. F. Max Müller, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Modi, J. J. (1937). *The Religious Ceremonies and Customs of The Parsees*, Bombay.
- Moulton, J. (1913). *Early Zoroastrianism*, London, Williams & Norgate.
- Narten, J. (1986). *Der Yasna Haptanhaiti*, Wiesbaden.
- Rose, J. (2009). "Zoroaster vii...", *Encyclopedia Iranica* online edition, available at <https://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-vi-as-perceived-by-later-zoroastrians>
- Schlerath, B. & Skjaervo, P.O. (1987). "Aši", *Encyclopædia Iranica*, Vol. II/7.
- Shaki, M. (1994). "Dēn", *Encyclopædia Iranica*, Vol. VII/3.
- Skjaervo, P.O. (2015). "The Gāthās as Myth and Ritual", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons.
- Sullivan, L. E. (2005). "Supreme Beings", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol 13.
- Taraporewala, I.J.S. (1948). "The Circle of Perfection", *Dinshah Irani memorial volume papers on Zoroastrian and Iranian subjects*, Bombay.
- Wolff, F. (1910), *Avesta: die heiligen Bücher der Parsen*, Strassburg, available at https://www.avesta.org/yasna/yasna_de.htm