

اوستا و مردمان اوستایی*

ژان کلنز و مری بویس

سید سعید منتظری

اشاره

مدخل اوستا در دائرة المعارف ایرانیکا از بهترین تقریراتی است که تا به حال به طور موجز به معرفی دین، زبان و فرهنگ زردشتیان پرداخته است. این مدخل شامل چهار بخش است که اوستاشناسان بزرگی چون ژان کلنز، مری بویس، گرار دو نیولی و هوفمان نوشته‌اند که مترجم دو قسمت از این مدخل را برگزیده و ترجمه نموده است.

قسمت نخست این مقاله که نوشته ژان کلنز می‌باشد به معرفی اوستا می‌پردازد و بیان می‌کند که تدوین اوستا از چه دوره‌ای آغاز می‌شود و در چه دوره‌ای پایان می‌یابد. هم‌چنین پنج قسمت اوستای کنونی، یعنی یسنا، یشت‌ها، ویسپرد، وندیداد و خرده اوستا را نام می‌برد و بعد از تشریح و توضیح قسمت‌های مختلف آن به معرفی نسخه‌های باقی‌مانده از اوستا و ذکر تاریخچه مختصری از مطالعات اوستایی می‌پردازد.

در بخش دیگر اثر مری بویس، نظام طبقاتی حاکم بر جامعه پیش از زردشت را معرفی می‌کند و بعد از آن نظریاتی را که محققان بزرگی چون ژرژ دو مزیل و آندر یاس در این باره مطرح کرده‌اند، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. هم‌چنین به مسائل مختلف

*. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

موجود در جامعه زردشتی از جمله جنگجویان، روحانیون، کشاورزان، مراسم تشریف در دین زردشتی، سیمای زنان در جامعه، پرستش آتش، امور معیشتی، مراسم تطهیر، آیین ازدواج و... می‌پردازد.

اوستا

اوستا نام کتاب مقدس زردشتیان و سنت دینی آنان است که شامل مجموعه‌ای از متون مقدس است. با وجود بررسی تازه والتر بلاردی، وجه اشتقاق و معنای دقیق این نام (پهلوی *op(y)stok / abesta g*) هنوز مشخص نیست و تصور می‌شود این نظر بارتلمه متقاعدکننده‌تر باشد که: «این نام را باید *abestā g* خواند که از واژه ایرانی باستان *upašta vaka* به معنای ستایش، گرفته‌اند.» شایان ذکر است که اوستا مجموعه متونی به زبان اوستایی، و زند، یعنی ترجمه و تفسیر این گونه متن‌ها به پهلوی است. اوستا از دو جهت اهمیت دارد: یکی آن‌که قدیمی‌ترین اندیشه‌های مزدایی را در بر دارد و دیگر آن‌که، تنها نوشته موجود به زبان اوستایی است. این زبان، به همراه فارسی باستان، شاخه ایرانی گروه زبان‌های هند و ایرانی را تشکیل می‌دهد که شاخه‌ای از زبان‌های هند و اروپایی است. اوستا فراهم آمده عهد باستان است که ما آن را مدیون همراهی روحانیت زردشتی و قدرت سیاسی ساسانیان هستیم. اما، متأسفانه تنها بخشی از این مجموعه را، آن هم جامعه پارسیان هند که هنوز به این دین باستانی اعتقاد دارند، به دست ما رسانده‌اند. دست نویس‌هایی که مبنای کار پژوهش‌های غربی است عبارت است از نسخه‌هایی که همگی به هزاره دوم میلادی تعلق دارد و تاریخ کهن‌ترین آنها (نسخه *k7a*) به ۱۲۸۸ میلادی بر می‌گردد.

پیشینه این کتاب مقدس را در چندین متن پهلوی ذکر کرده‌اند که چکیده آن از این قرار است: بیست و یک نَسک کتاب اوستا را که کلام اهور مزداست، زردشت برای ویشتاسپ شاه آورد. بعدها، بنابر روایتی دیگر، دارای دارایان دو نسخه از آن را فراهم آورد که یکی در گنج شَسِیگان و دیگری را در «خانه اسناد» دژنبشت نگهداری می‌کردند. در زمان حمله اسکندر، یونانیان اوستا را نابود یا پراکنده کردند و بخش‌های علمی این مجموعه را که به کارشان می‌آمد به زبان خود برگرداندند.

نخستین تلاش برای احیای اوستا در زمان اشکانیان صورت پذیرفت، زمانی که بلاش، بخش‌های پراکنده آن، اعم از بخش‌های نوشته شده و روایت‌های شفاهی را گردآوری

کرد. در زمان ساسانیان همین کار، بار دیگر، در طی چهار مرحله انجام گرفت: اردشیر (۲۲۶-۲۴۱م) روحانی بلندپایه، تنسر (یا توسر) را مأمور کرد تا کارگردآوری اوستا را که در دوره اشکانیان آغاز کرده بود، به پایان برساند، و برای انجام این کار حمایت رسمی خود را از او انجام داد. شاپور اول (۲۴۱-۲۷۲م) جست و جوی نوشته‌های علمی پراکنده در یونان و هند را آغاز کرد و این نوشته‌ها را وارد اوستا نمود. در زمان شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) آذرباد مهرسپندان به بازنگری کلی در دین زردشتی پرداخت و با انجام آزمایش موفقیت‌آمیز [وَر] آتش، دین را از اختلافات مبرا ساخت و صورت راست‌کیشی را در برابر فرقه‌های مختلف تثبیت کرد و سرانجام در زمان خسرو اول [انوشیروان] (۵۳۱-۵۷۹م) اوستا را به پهلوی ترجمه کردند.

اسناد دین سستی مزداپی اغلب انسجام چندانی ندارند و نمی‌توان واقعاً به آنها استناد کرد. این روایت‌ها را باید با نتایج پژوهش‌های جدید در این زمینه مقابله کرد که در نتیجه، تصویری از شکل‌گیری و انتقال متون اوستایی را به دست می‌دهد.

خاستگاه متون اوستایی

عقیده بر آن است که آنچه در دینکرد و ارداویراف‌نامه درباره پیشینه اوستا نگاشته‌اند افسانه است و اعتبار چندانی ندارد؛ در زمان هخامنشیان، اوستا هرگز وجود نداشته تا یونانیان متجاوز آن را از بین ببرند یا بپراکنند. نه می‌توان متون اوستایی را به درستی تاریخ‌گذاری کرد و نه می‌شود به مکان‌بایی جغرافیایی زبان آنها پرداخت. ویژگی‌های آوایی این متون، تنها این نکته را با قطعیت ثابت می‌کند که گویش آنها پارسی نیست و به آسانی می‌توان این گویش را به هر جای دیگر منتسب کرد، بدون آن‌که بحث برانگیز باشد. از این‌رو پژوهشگران آن را به شمال غربی، شمال شرقی، خوارزم، مرگیانه - باختریا یا سیستان منسوب دانسته‌اند.

همه متون اوستایی هم‌زمان نوشته نشده است و بین متون کهن اوستایی (گاهان، شامل یسن‌های ۲۸-۳۴ و ۴۳-۵۱ و ۵۳، یسنای هپتنگ‌هایتی، شامل یسن‌های ۳۵-۴۱ و نیایش‌های چهارگانه یسن ۲۷) و بقیه اوستا، موسوم به اوستای متأخر، باید حد فاصلی قائل شد. اگرچه هنوز تاریخ دقیقی برای سرایش اوستا ذکر نکرده‌اند، اما می‌توان گفت که اوستای متقدم را احتمالاً چندین سده پیش از بخش‌های دیگر اوستا سروده‌اند. در

طی چند دهه اخیر، دانشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که تاریخ سرایش گاهان را ۱۰۰۰ ق.م در نظر بگیرند و بپذیرند که سرایش بهترین بخش‌های اوستای متأخر، کمابیش با کتیبه‌های فارسی باستان هم‌روزگار است. به نظر می‌رسد که وندیداد جدیدتر از یشت‌ها یا یسنا باشد و گفته‌اند که وندیداد به یک مدرسه تعلیمات دینی تعلق دارد؛ با این وجود، هیچ‌گواه زبان‌شناختی یا متنی‌ای در کار نیست که قطعیت این نظریه‌ها را ثابت کند.

ایرانیان به احتمال قوی در ابتدا اوستا را سینه به سینه منتقل می‌کردند، زیرا به نظر می‌رسد که در روزگاران کهن هیچ‌یک از اقوام ایرانی خط را به کار نمی‌بردند. با ابداع خط میخی فارسی باستان (احتمالاً در زمان داریوش) فقط امکان تدوین متون دینی فراهم آمد. اما شاهدی در دست نیست که بیان کند هخامنشیان واقعاً به نگارش این متون پرداخته باشند.

در ایران، تا آغاز دوره ساسانیان، و حتی در دوران حکومت آنان، اسناد مکتوب اندکی وجود داشت، تا آنجا که به سنت دینی مربوط می‌شود، سنت هند و ایرانی باستان، به طور کامل ادامه می‌یابد. تداوم آن همان انتقال دقیق و درست شفاهی و آموزش سینه به سینه متون مقدس بود که در یک کیش شایسته عامل تعیین‌کننده‌ای است. از این رو، دست کم تا آغاز دوران ما، متون مناسک دینی مزدیسنايي تنها مجموعه درس‌های سنتی شفاهی بود که مدارس دینی، چون مدرسه اصطخر، آنها را حفظ کردند. این سنت هیچ‌گاه به طور کامل فراموش نشد. پس واضح است که نویسندگان کتاب‌های پهلوی هم مثل ما از پیشینه اوستا بی‌خبر بوده‌اند. با این وجود می‌توانیم این ذهنیت را (اگرچه در قالب افسانه) مسلم بپنداریم که به دلیل فقدان یکپارچگی سیاسی در دوران استیلای یونانیان بر ایران، در متون دینی، گسستگی واقعی ایجاد شد و این متون را به پاره‌هایی تقسیم کردند.

اوستای اشکانی

وجود یک اوستای مکتوب اشکانی موضوع اساسی یکی از مهم‌ترین بحث‌های تاریخ مطالعات ایرانی بوده است. در سال ۱۹۰۲ میلادی فردریش کارل آندریاس به روشنی اعلام کرد که نسخه موجود و معیار اوستا پر از اغلاطی است که ناشی از نسخه برداری ناشیانه با آوانویسی متفاوت از متن مکتوب به خط پهلوی بوده منشأ این اشتباهات آن

بود که در خط پهلوی مصوّت‌ها معمولاً نوشته نمی‌شود و در بسیاری موارد، یک نشانه برای نگارش چند صامت به کار می‌رود. از این رو، تحلیل پژوهشگران امروزی در فرض وجود یک پیش‌نمونه اوستای اشکانی که شرح آن در دینکرد آمده است، می‌تواند قابل قبول باشد. در حقیقت شواهدی کهن نیز در دست است که با مطالب کتاب‌های زردشتی نخستین مغایرت دارد. سنت بازیل معتقد است که مغان هیچ کتابی نداشتند و ارداویراف‌نامه نیز نقل می‌کند که اردشیر اوستا را آن گونه که موبدان در ذهن داشتند جمع‌آوری کرد. اما، بر اساس عبارتی از کفالایای قبطی، مانی می‌گوید که شاگردان زردشت این کلام را «به صورت کتاب‌هایی نوشتند که امروزه می‌خوانند». سه پژوهشگر برجسته ایران شناس، کمابیش هم‌زمان، نقدهای محکمی بر این نظریه منتشر کردند و وجود یا دست کم ارتباط [اوستای موجود با] اوستای اشکانی را رد کردند.

هارولد بیلی می‌نویسد که «احتمالاً ثابت خواهد شد که متن فرضی اوستای اشکانی غیر واقعی بوده است و نسخه‌برداران ادعا شده، وجود نداشتند» گئورگ مرگنشیتز و والتر برونو هنینگ نه تنها وجود اوستای اشکانی، بلکه اهمیت واقعی آن را [نیز] رد کردند. درباره اوستای اشکانی، حقیقت هر چه باشد، شواهد زبان‌شناسی نشان می‌دهد که حتی اگر هم این اوستا وجود داشته، چندان تأثیر عملی نداشته است، زیرا در این نسخه موجود، هیچ صورت زبان‌شناختی‌ای را نمی‌توان یافت که با قطعیت، حاصل نگارش نادرست باشد و تعداد موارد مشکوک [نیز] بسیار اندک است: در حقیقت وجود پیش‌نمونه‌ای از اوستای اشکانی غیر ممکن است، و ثابت شده است که در واژه‌شناسی اوستایی هیچ نقشی نداشته است.

اوستای ساسانی

بی‌گمان متون اوستایی شناخته شده از نسخه‌ای سرچشمه می‌گیرد که آن را در دوره ساسانیان مرتب کرده و به الفبای یونانی نگاشته‌اند. این الفبا می‌توانست با دقت بسیار این نیایش‌های عبادی را ثبت کند. کارل هوفمان، با مقایسه متن‌های اوستایی با ترجمه پهلوی آنها نتیجه گرفته که ثبت این متون و نگارش آنها در قرن چهارم میلادی، یعنی تقریباً در دوره شاپور دوم صورت گرفته است. نگارش اوستا در این دوره حاکی از احیای دین مزدایی و تثبیت دین راست‌کیشی است که رابطه‌ای نزدیک با قدرت سیاسی داشت

و احتمالاً این اقدام در تقابل با دین‌های بودایی، مسیحی و مانوی کتاب محور می‌باشد. چه بسا بتوان کهن‌ترین منبع اوستای ساسانی را در کتیبه‌های کردیر (کرتیر) یافت. دربارهٔ سرگذشت متون اوستایی در دوران سقوط شاهنشاهی ساسانی و هم‌چنین در قدیم‌ترین دست‌نویس‌هایی که اکنون در دستمان است، آگاهی چندانی نداریم. می‌دانیم که پیروزی اسلام و پراکنده شدن مزداییان سبب تضعیف سنت دینی و کاهش بلاغت نیایش‌های عبادی شد که همین امر باعث ایجاد صدمه به باقیماندهٔ اوستای مکتوب شد. بررسی دست‌نویس‌ها اشتباهاتی را آشکار می‌کند که ثابت می‌کند همهٔ آنها از یک صورت قدیمی رایج گرفته شده‌اند، به صورتی که هوفمان آن را «دست‌نوشتهٔ معیار یا مینا» می‌نامد و تاریخش را به سده‌های نهم و دهم میلادی برمی‌گرداند. این قضیه را هوفمان با قطعیت در مورد انتقال یسنا و هومباخ در مورد یشت‌ها و ونیدیداد اثبات کرده‌اند. اما پیش‌تر، نیبرگ می‌پنداشت که تمام دست‌نویس‌های اوستایی را از نمونه‌ای ساسانی گرفته‌اند و مرگشتیرنه در تأیید نظریات نیبرگ، به مواردی از یسنا، یشت‌ها و ونیدیداد استناد کرده بود.

مطالب اوستا

شرح مجموعهٔ اوستای ساسانی و ترجمه آن (زند) را، در کتاب هشتم دینکرد ذکر کرده‌اند. همانگونه که در نمودار خواهد آمد، این مجموعه احتمالاً سه کتاب بزرگ هفت فصلی بوده است. در ستون سمت راست، نام‌ها بر اساس دینکرد آمده است؛ در ستون میانی نام متون باقیمانده ذکر شده است و ستون سوم هم مطالب این متن‌ها را نشان می‌دهد. دینکرد به چندین دلیل، تصویر درست و معتبری از اوستای ساسانی ارائه نمی‌دهد. از مهم‌ترین آنها این است که توضیحات دینکرد بر اساس ترجمهٔ پهلوی متون اوستایی است، در صورتی که ممکن است یکی دو متن پهلوی ترجمه نشده باشد. از سوی دیگر محتمل است که شماری از متون ذکر شده در زمرهٔ متون پسا اوستایی باشند. بنابراین آنها متونی را که بعدها گردآوری کرده‌اند، در نظر آورده‌اند، مثلاً «ویشتاسپ یشت» که آن را تعالیم زردشت به ویشتاسپ می‌دانند، در حقیقت گفته‌های ناقصی از مطالب ونیدیداد است. مطمئناً، تنها بخشی از اوستا که در زمان ساسانیان گردآوری شده، به دست ما رسیده است.

بنا به گفته دوشن گیمن ما تنها یک چهارم اوستا را می‌شناسیم، زیرا فقط یک چهارم مطالب اوستا را که در کتاب‌های پهلوی نقل شده می‌توان در اوستای باقیمانده مشاهده کرد. اما با این وجود متن‌هایی چون پُرسشینها^۱ و وَئِثَانَسْک^۲ نشان می‌دهد که مقدار نامعلومی از نوشته‌های حقوقی، مانند آنچه در ونیدیداد آمده، از بین رفته است. از سوی دیگر، بعید نیست که کهن‌ترین متون، یعنی متون اوستایی کهن و یشت‌های کهن که برای موبدان ساسانی شناخته شده بود، به طور کامل به دست ما رسانده باشند. نه تنها سخنی درباره یشت‌های گم شده نیامده، بلکه این نیز واضح است که پارسیان توجه مخصوصی به انتقال ارزشمندترین بخش‌های شریعت مقدس خود داشته‌اند.

نمودار ۱

مطالب اوستا بر طبق دینکرد

یک: گاهاینک، هفت نسک گاهان، شامل متن‌های گاهان و تفسیرهای آن

۱. دتوت یشت یسن‌های ۱۴-۱۶ و ۲۲-۲۷ و ۲۸-۵۴ و ۵۶ (کامل)

۲. لوتکر چند قطعه

۳. وژشت مانسر

۴. بَغ یسن‌های ۱۹-۲۱۷، در اصل ۲۲ فصل

۵. وِشْتَنگ مفقود تحلیل نشده

۶. هادخت فقط یسن ۵۸، یشت ۱۱ (فرگردهای او) متون گوناگون

۷. سِپِنْد چند قطعه افسانه زردشت

دو: هادگ مانسریک (اوستایی haḍāim α0ra) شامل کلام‌های مقدس مربوط به مراسم

۱. دامداد چند قطعه کیهان‌شناسی

۲. فاختر مفقود تحلیل نشده

۳. پاچگ فقط گاه و سیزده باقی مانده است ارتباط با نیایش‌های پنج‌گانه روز و گاهنبارها

۴. رثوشتیایتی چند قطعه ترتیب قربانی‌کردن

۵. برش چند قطعه نکاتی درباره اخلاقیاتی دینی

تفسیرهایی بر گاهان

۶. گشکسِرَو چند قطعه درباره چگونگی قضای قربانی یا نایش‌های اشتباه صورت گرفته شده
۷. ویشناسپ یشت فقط آفرین زردشت و ویشناسپ یشت افسانه‌گرویش ویشناسپ به دین باقی مانده است زردشتی
- سه: دادیگ. شامل کُتب حقوقی

۱. نیکاتوم	چند قطعه	کتاب حقوقی
۲. دُز دَسرنزَد	چند قطعه	
۳. هوسپارام	فقط نیرنگستان باقی مانده	
۴. سكاتوم	چند قطعه	
۵. وندیداد	کامل	
۶. چهرداد	چند قطعه	
۷. بغان یشت	فقط یسن ۹-۱۱، ۵۷؛ یشت ۵-۱۹ باقی مانده	

اوستای موجود متون زیر را در بردارد:

یک. یسنا «پرستش»؛ شامل ۷۲ هات (از اوستایی hāiti به معنای «برش» و بخش) می‌شود که مجموعه‌ای گوناگون از متون عبادی‌ای است که در مراسم تهیه و نثار هوم می‌خواندند.

یسن‌های ۱ تا ۸ به صورت فهرست آمده است؛ فهرست ایزدانی که برای آنها نثار می‌کنند (یسن ۱). نوشیدنی و برسمَن به آنها تقدیم می‌شود (یسن ۲) و سپس نثارهای دیگر (یسن‌های ۳ تا ۸: سروش درون).

یسن‌های ۹-۱۱ هوم‌یشت «سرودهایی برای هوم» را تشکیل می‌دهد. یسن ۹ با گفت‌وگوی میان زردشت و هوم شخصیت یافته، آغاز می‌شود که در آن اسطوره‌های هند و ایرانی منعکس شده است. نخستین چهار نفری که هوم را فشردند، به ترتیب عبارت‌اند از: ویونگهان پدر جمشید، آثفیان پدر ثریتون (فریدون)، ثرپته پدر اوروخشیه و گرشاسپ، و سرانجام پوروشسب پدر زردشت. هسته اصلی مطالب هوم‌یشت نایش و پرستش است. یسن یازدهم درباره لعنت گاو و اسب بر آنهاست که با آنان بر طبق آیین رفتار نمی‌کنند و به بخش‌هایی از قربانی خونین (گونه‌ها، زبان و چشم چپ آن)

اشاره دارد که سهمیه ایزد هوم است.

یسن‌های ۱۲ و ۱۳ دربارهٔ مزدپرستی توأم با ایمان زیاد است که همراه با دعای فرورانه^۱ این چنین آغاز می‌شود: «اقرار دارم که مزدپرستم» این عبارت شبه گاهانی است، یعنی به طور کامل ویژگی‌های زبانی گاهان را در خود دارد.

یسن ۱۴ تا ۱۸ یک رشته دعاست و قابل مقایسه با یسن‌های ۱ تا ۸ است. این بخش مانند مقدمه‌ای است بر بخش موسوم به ستوت یسنیه که تا یسن ۵۹ ادامه دارد. یسن ۱۹ تا ۲۱ یا یغان یشت^۲ شرحی است بر سه نیایش یثاهو وئیریو (معروف به اهنور)، اشم و هُو وینگه‌ها تام. این سه فصل به خصوص، تنها فصلی‌های از اوستاست که نوعی تفسیر مفسران هندی ساینه (sāyana) را مجسم می‌کند که هنوز آن را به طور کامل تفسیر نکرده‌اند.

یسن‌های ۲۲ تا ۲۶ شامل یک رشته دعاهاى دیگر است.

یسن ۲۷ شامل سه نیایش یسن‌های ۱۹ تا ۲۱ است.

یسن‌های ۲۸-۵۳ مجموعه متونی است که آن را به گویشی کهن‌تر از بقیه کتاب نوشته‌اند که به آن گویش گاهانی یا اوستایی کهن می‌گویند. فصل‌های مختلف این بخش در واحدهایی سازمان یافته‌اند که ویژگی‌های زبانی مشابه دارند.

گاهان تنها متن اوستایی است که آشکارا به صورت منظوم سروده شده و وزن آن بر اساس تعداد هجاهاست. جزئیات به شرح زیر است:

یسن‌های ۲۸-۳۴ یا اهُنودگاه^۳ (که به تقلید از اهنور در یسن ۲۷ نامگذاری شده) بندهای منظوم و شامل سه بیت ۷+۹ هجایی است.

یسن‌های ۳۵-۴۱ یا یسنای هپتنگ هایتی^۴ به نثر است. یسن‌های ۴۳-۴۶، اُشتودگاه^۵ (برگرفته از واژه‌های آغازین یسن ۴۳: اوستا اهمایی)^۶ بندهای منظوم و شامل پنج بیت ۷+۹ هجایی است.

یسن ۴۷-۵۰ سِپِنْتِه مَینِیوگه^۷ (برگرفته از واژه‌های آغازین یسن ۴۷ سپنتمه مئینو)^۸ بندهای منظوم و شامل ۴ بیت ۴+۷ هجایی است.

1. frauuarā ne

2. Bagān Yašt

3. Gāθā Ahunauaitī

4. yasna haptarjāhīti

5. Gāθā uštāuaitī

6. uštāahmāi

7. Gāθā Spəntamainiū

8. spəntāmainiū

یسن ۵۱ و هونخشترگاه^۱ (برگرفته از واژه‌های آغازین یسن ۵۱: و هونخشترم^۲) بندهای منظوم و شامل ۳ بیت ۷+۷ هجایی است.

یسن ۵۳ و هیشتویشت گاه^۳ (برگرفته از واژه‌های آغازین یسن ۵۳: و هیشتایشتی^۴) بندهای منظوم و شامل چهار بیت است که دو تای آنها ۵+۷ هجایی و دو تای دیگر ۷+۷+۵ هجایی است.

یسنای هپتنگ هایتی یا یسنای هفت فصل دقیقاً در گاهان جای می‌گیرد. این بخش اگرچه به سبک گاهان نوشته شده، منثور است. از سوی دیگر یسن ۴۲ که نیایشی در پرستش عناصر طبیعت است، و یسن ۵۲ که نیایش اشه (aša) است، متونی است به زبان متأخر که در مرحله بعد آن را در گاهان جای داده‌اند.

یسن ۵۴، متن نیایش آیریمایشیو^۵ است که پیش‌تر در یسن ۲۷ بدان اشاره شد. یسن ۵۵ در ستایش گاهان و ستوته یسنیه است.

یسن ۵۶ درخواست از ایزدان برای بذل عنایت می‌باشد.

یسن ۵۷ شامل سروش یشت^۶ است که سرودی برای سروش، فرشته نگهبان نظم دینی است. ساختار این سرود شباهت بسیاری با ساختار یشت دهم (مهریشت) دارد و بخش‌هایی از آن را نیز از یشت دهم گرفته‌اند.

یسن ۵۸ در ستایش نماز است^۷

یسن ۵۹ بعضی از دعا‌های یسن ۱۷ و ۲۶ را تکرار می‌کند.

یسن ۶۰ شامل یک رشته دعا برای اقامتگاه درست کاران است.

یسن ۶۱ در ستایش ویژگی‌های دیوستیز نیایش‌های اهنونور، اشم و هو، ینگه‌هاتام و آفرینگان دهمان^۸ است.

یسن ۶۲ در ستایش آتش^۹ است.

یسن ۶۳ تا ۶۹ نیایش‌هایی است که در آیین فراهم آوردن آب تقدیس یافته (آب زهر) خوانده می‌شود: ستایش در یسن ۶۵، نثار در یسن‌های ۶۶-۶۷، دعا در یسن‌های ۶۸-۶۹

1. Gāθā Vohuxšaθrā

2. vohu xšaθrθm

3. Gāθā Vahištōišti

4. Vahistā ištiš

5. ā airiōmā išiiō

6. Srōšišašt

7. nōmah

8. Āfrinagān dahmān

9. Atayš Niyāyišn

(آنها را با نام در میان دیگران می خوانند، مانند اهورانی ها^۱ یعنی همسران اهوره).

یسن ۷۰-۷۲ مشتمل بر یک رشته دعاست.

دو. «نماز برای همه سروران» (از اوستایی)^۲ مشتمل بر بیست و چهار بخش (کرده)

که به دلیل داشتن دعاها و توسل هایی به سروران (رتو) مکمل یسن ها به شمار می رود.

سه. خرده اوستا (اوستای کوچک) مشتمل بر نیایش هایی است که مؤمنان [به دین

زردشت] آنها را در مناسبت های روزانه می خوانند و متفاوت با دعاهایی است که موبدان

می خوانند. به نام این کتاب در متن های پهلوی اشاره نکرده اند و از این رو به سختی به

توان تاریخ تدوین آنها را مشخص کرد. این کتاب عبارت است از:

۱. پنج فصل مقدماتی که حاوی عبارت هایی از یسن هاست.

۲. پنج نیایش^۳ خطاب به خورشید، مهر، ماه، آب و آتش که از یشت های مشابه گرفته

شده اند، به جز آخری که از یسن ۶۲ گرفته شده است.

۳. پنج گاه (وقایع روز) خطاب به پنج تقسیم بزرگ روز به: هاونگاه^۴ (بامداد)،

ریثوینگاه^۵ - (نیمروز)، اُزیرینگاه^۶ - (عصر)، اویسر و ثریمگاه^۷ - (شامگاه)، اُشهینگاه^۸ -

(از نیمه شب تا سپیده دم).

۴. چهار آفرینگاه (دعاها) نیایش های که برای روان مردگان، در پنج روز پایان سال،

در گاهنبارها و در آغاز یا پایان تابستان می خواندند.

چهار. سی روزه؛ اورادی است برای ایزدان موکل بر سی روز ماه. این دعاها به دو

صورت است: سی روزه کوچک و سی روزه بزرگ. سی روزه کوچک مجموعه ای ناقصی

است که تنها نام ایزدان و صفات آنها در حالت اضافی به کار برده است (مثلاً ahurahe

mazdā raeuuato xərənəŋhunto⁻ یعنی اهورمزدای رایومند فره مند) در صورتی که سی روزه

بزرگ عبادت مستقلی است که در آن یزَمیده^۹ (می ستاییم) ناظر بر همان عبارت در

حالت مفعولی است، (مثلاً ahurəm mazdām raeuuən.təm xərənəŋhun.təm yazamaide

یعنی: اهوره مزدای رایومند فره مند را می ستاییم).

1. ahurānī

2. Vīspe ratauuo⁻

3. Niyāyišn

4. hāuuana

5. rapīθβīna

6. uzaieinrina

7. aiβisrūθrima

8. ušāina

9. yazamaide

پنج. یشت‌ها؛ سروده‌ای که ایزدان مهم را مورد خطاب قرار می‌دهد. بیست و یک یشت وجود دارد که از لحاظ اندازه و جذابیت یکسان نیستند و در میان آنها متن‌هایی است که علاوه بر گاهان، آنها نیز شامل بیشترین اطلاعات دربارهٔ ریشه‌های آیین مزدایی و آموزه‌هایی در دوران گسترش نخستین آن است.

همهٔ آن نوشته‌ها به نثر است، ولی به احتمال زیاد، سرودها اساساً هشت هجایی هستند، اما به تناوب، چهارده و سیزده، و اغلب بین هفت و نه هجایی نیز در آنها وجود دارد.

یشت‌های ۴-۱ متن‌هایی متوسط و بی‌معنا هستند که به زبانی نامنسجم آنها را سروده‌اند. اینها احتمالاً افزوده‌های بسیار متأخری هستند که بعدها به مجموعه یشت‌ها پیوسته‌اند: یشت ۱ (با ۳۳ بند) خطاب به اهورمزدا، یشت ۲ (با ۱۵ بند) برای امشاسپندان، یشت ۳ (با ۱۹ بند) برای اشه، و یشت ۴ (با ۱۱ بند) متعلق به خرداد است. یشت ۵ (با ۱۳۲ بند) سرودی مهم خطاب به آزدویسورا آناهیتا، ایزدبانوی آب‌هاست. این یشت را به پنج بخش اصلی تقسیم می‌کنند: بندهای ۱-۵ در ستایش این ایزد بانوست؛ بند ۱۶ تا ۸۳ به ذکر قربانی کنندگان اسطوره‌ای، همراه با اشاره به اعمال برجسته آنهاست؛ در بندهای ۸۴-۹۶، آناهیتا زردشت را از ویژگی‌های قربانیانش با خبر می‌کند؛ بندهای ۹۷-۱۱۸ به ذکر قربانی کنندگان زمان پیامبر چون زردشت، و یشتاسپ و زئیریوتیری می‌پردازد؛ و ۱۱۹ تا ۱۳۲ به وصف این ایزدبانو به عنوان زنی نجیب و زیبا می‌پردازد.

یشت ۶ (با ۷ بند) در ستایش خورشید است.

یشت ۷ (با ۷ بند) در ستایش ماه است.

یشت ۸ (با ۶۲ بند) در ستایش تیشتر است، ستاره‌ای که فرو ریختن باران را کنترل می‌کند. این یشت به شرح اسطورهٔ نبرد تیشتر با اپوش، دیوآورندهٔ خشکسالی پرداخته است.

یشت ۹ (با ۳۳ بند) دربارهٔ درواسپا ایزدبانوی نگهبان سلامتی اسبان است که با عبارتی برگرفته از یشت ۵ و ذکر قربانی کنندگان محترم پیشین ستوده می‌شود.

یشت ۱۰ (با ۱۴۵ بند) در ستایش میتره است که آن را به عنوان نگهبان سختگیر پیمان، پستیان جنگجویان، سرور تمامیت مرزهای ایران، برآورندهٔ خورشید، و ایزدی

که در گردونه‌ای، ملازمان همراهی‌اش می‌کنند و آسمان را می‌پیماید، وصف می‌کنند. یشت ۱۱ (با ۲۳ بند) و یشت ۱۲ (با ۴۷ بند) به سروش و رشن، همراهان میثره اختصاص دارد.

یشت ۱۳ (با ۱۵۸ بند) در ستایش فرّوشی‌ها و شامل دو بخش است: بندهای ۱-۸۴ فرّوشی‌ها را می‌ستاید و آنها را به عنوان عوامل آفرینش که از آغاز شاهد آن بوده‌اند معرفی می‌نماید. اینها بعدها نیز نگاهبان آنها هستند (این عبارت‌ها تنها عناصر شناخته شده برای کیهان‌شناسی باستانی دین مزدایی است)، و به عنوان پشتیبانان نبرد و نیز پخش‌کنندگان آب در سرزمینشان هستند.

بخش دوم هفت گروه فروشی‌های قهرمانان زردشتی، از گیومرتن تا سوشیانت را معرفی می‌کند؛ بندهای ۸۵-۹۵، [شامل] فروشی‌های خدایان، گیومرتن (نخستین انسان)، زردشت پیامبر و نخستین پیرو او، میدیوماه است؛ بندهای ۹۶-۱۱۰، فروشی‌های نخستین زردشتیان (معاصران ویشتاسپ)، بندهای ۱۱۱-۱۱۷، فروشی‌های قهرمانان جمعیت پوروذاختی، بندهای ۱۱۸-۱۲۸، فروشی‌های قهرمانان سرزمین‌های غیرایرانی، بند ۱۲۹ فروشی سوشیانت، شتوت‌ارته، بند ۱۳۰-۱۳۸، فروشی‌های قهرمانان اساطیری و بندهای ۱۳۹-۱۴۲ فروشی‌های زنان مقدس زردشتی است.

یشت ۱۴ (با ۶۴ بند) برای بهرام و تجلی او به ده کالبد در برابر زردشت است (بندهای ۱-۲۸)؛ سپس نیروهایی را بر می‌شمارد که به جای دین به زردشت اعطا می‌شود (بندهای ۳۱-۳۳)؛ وصف اعجاز پَر مخصوصی که دارنده‌اش را در جنگ شکست‌ناپذیر می‌کند (بندهای ۳۴-۴۶) و سرانجام با ستایش به پایان می‌رسد (بندهای ۴۷-۶۴).

یشت ۱۵ (با ۵۸ بند) علی‌رغم عنوان آن که رام یشت (سرودهایی برای رامه خواستره rāma x^vāstra، ملازم میثره) است به ویو، ایزدبانوی توفان اختصاص دارد. این سرود را به دو بخش کاملاً مجزا تقسیم کرده‌اند: بندهای ۱-۴۱ که همانند یشت ۵ [اردوی سورا اناهیتا] قربانی‌کنندگان مشهور را می‌شمارد و بندهای ۴۲-۵۸ که فهرستی از نام‌های ایزدان را ارائه می‌دهد که اغلب آنها مبهم هستند.

یشت ۱۶ (با ۲۰ بند) یا دین یشت، ستایش چیتسا، یعنی خردی است که دین زردشتی را بارور می‌کند.

یشت ۱۷ (با ۶۲ بند) دربارهٔ اشی و نگوهی،^۱ ایزدبانوی برکت است. بندهای ۱-۲۲ برکت‌هایی را که ایزدبانو به خانه‌های راست کاران فراوان می‌فرستد، وصف می‌کند؛ بندهای ۲۳-۵۲ مانند یشت ۵ قربانی کنندگان وی را ذکر می‌کند و بندهای ۵۳-۶۲ در وصف کسانی است که از ثمرات وی محروم‌اند.

یشت ۱۸ (با ۹ بند) اشتادیشث^۲ است که به ستایش ائیرینه خورنه^۳ یا قوه آریایی می‌پردازد.

یشت ۱۹ (با ۹۷ بند) که عنوان آن زامیادیشث^۴ است هشت بند نخست آن دربارهٔ آفرینش کوه‌هاست. اما بقیه این سرودها برای خورنه است: دارندگان آن را می‌شمارد و توضیح می‌دهد که چگونه جسم آن را از دست داد. جنگ دومینو را برای تصاحب آن شرح می‌دهد و سرانجام، چگونگی استفادهٔ آخرین سوشیانت را از آن اعلام می‌کند.

یشت ۲۰ (با ۳ بند) برای هومه است که از یسن‌های ۹-۱۱ گرفته شده است.

یشت ۲۱ (با ۲ بند) ستایشی کوتاه برای ستارهٔ وُتند^۵ است.

بسیاری از پژوهشگران تلاش کرده‌اند که لایه‌های گوناگون را در مطالب یشت‌ها شناسایی کنند. ویکاندر کوشید تا مطالب خاص خاندان فریان را که با خصوصیات گویشی حضور آیین‌های وایو و اناهیتا را آشکار می‌کند، تعریف نماید. هارتمن نتایج کار او را ادامه داد. او با افزودن دیدگاه‌های خود که با سنتی متأثر از زروانی همراه بود، نظریهٔ او را استحکام بخشید.

کلنزیب یشت‌هایی از نوع یشت دهم که لزوماً اخلاقی هستند و به روایت اول شخص مضارع (دعای حاوی یَزْمَئیده^۶) نوشته‌اند و آنهایی که از نوع یشت ۵ هستند که به صورت سوم شخص ماضی (دعای حاوی یَزْتَه^۷) نوشته‌اند تفاوت می‌گذارد. این تمایز اگر درست باشد، دوگانگی‌ای را در سنت اولیه زردشتی که مبتنی بر اختلافات عمیق صورت بندی جمله‌هاست، آشکار می‌کند.

شش. وندیداد «قانون متلاشی‌کردن دیوان» که شامل ۲۲ فرگرد است که دو فرگرد نخست به شرح خاستگاه کتاب می‌پردازد، و مابقی حاوی قواعد و احکام گوناگون است.

1. Aši vaŋ^u hī

2. Aštād yašt

3. airiianay^v arənah

4. Zamyā dyašt

5. vanaŋt

6. yazamaide

7. yazata

فقط فرگرد ۱۹ درباره اغوای زردشت است.

فرگرد ۱ پیش درآمدی است بر شرح آفرینش متوالی سرزمین‌های مختلف ایران به دست اهورمزدا که در برابر هر یک، انگره مینیو در جواب با دشمنی خاصی او را می‌آزارد.

فرگرد ۲ بیان می‌کند که چگونه جم از پذیرفتن دین مزدایی و انتقال آن به مردم سرباز می‌زند و خود را وقف تضمین بی‌مرگی و خوشبختی مردم می‌کند. وی رسالت‌اش را با احداث غاری مصنوعی [در زیرزمین] (وَ رَ vara) تکمیل می‌کند تا مردم از سرمای بزرگی که جهان را تهدید می‌کند، بدان پناه ببرند.

فرگرد ۳ شامل احکامی درباره زمین، کارکردن بر روی آن و نیالودن آن می‌باشد.

فرگرد ۴ شامل احکامی درباره پیمان‌ها و حمله کردن به مردم است.

فرگرد ۵-۱۲ که درباره ناپاکی‌های ناشی از تماس با جسد، و تطهیرهایی است که در این‌باره توصیه می‌شود.

فرگرد ۱۳ در ستایش سگ است.

فرگرد ۱۴ درباره جزای کشتن سمور آبی است.

فرگرد ۱۵ درباره گناه است که سزای آن مرگ می‌باشد (مرتد کردن دیگران، دادن غذای مضر به سگ، مرگ سگ آبستن را موجب شدن، نزدیکی با زن دستان و آبستن)؛

فرگرد ۱۶ درباره ناپاکی زنان در دوران دستان ماه [= دوره قاعدگی] است

فرگرد ۱۷ شرح چگونگی چیدن مو و ناخن است.

فرگرد ۱۸ درباره روحانی نالایق، قداست خروس، چهارگناهی که دروج «دروغ» را آبستن دیوان می‌کند (امتناع از دادن صدقه به افراد با ایمان، ایستاده ادرار کردن، در هنگام خواب محتلم شدن، نبستن کمر بند مقدس و نپوشیدن سدره به هنگام پانزده سالگی)، و نیز روسپیگری و جزای گناه نزدیکی با زن دستان است.

فرگرد ۱۹ درباره اغوای زردشت است که انگره مینیو او را بر می‌انگیزاند تا دین بهی را انکار کند، ولی او به سوی اهورمزدا باز می‌گردد و از او درخواست آموزه می‌کند.

فرگرد ۲۰-۲۲ شرح درمانگری به سه شیوه است: درمان با افسون، درمان با چاقو و

درمان با گیاهان

متون اوستایی وصف شده در بالا از نسخه‌ای به دست ما رسیده‌اند که، گرچه کامل

نیستند، دست کم پیوسته هستند. این متن‌ها را گلدنر در ویرایش عظیم خود از اوستا گرد آورده است. جیمز دارمستر همهٔ اوستا را که شامل همهٔ قطعاتی که او می‌شناخت می‌شود به فارسی ترجمه کرده است. فریتس ولف بر اساس واژه‌نامهٔ بارتلمه، ترجمه‌ای از اوستای گلدنر را به زبان آلمانی ارائه داده است. البته به استثنای گاهان خود با بارتلمه ترجمه‌ای از آن کرده بود، معمولاً ترجمهٔ ولف را معتبرتر از ترجمهٔ دارمستر می‌دانند که در ترجمه‌اش از نسخهٔ پهلوی پیروی کرده است. گاهی اوقات، دارمستر در فهم وندیداد بهتر از دیگران بوده است.

هفتم. قطعات. علاوه بر متن‌های کامل، بیش از بیست گروه قطعات را شناخته‌اند:

۱. نیرنگستان^۱ «احکامی دربارهٔ آیین‌های دینی». هجده قطعهٔ نخست آن، هیریدستان (احکامی دربارهٔ وظایف هیریدان) را تشکیل می‌دهد؛
۲. پرسش‌نیاها^۲ «پرسشها» («قطعات تهمورس» دارمستر) مجموعهٔ کوچکی از توضیح المسائل دینی؛
۳. ائوگمَدیچا^۳ تحت اللفظی به معنی «فرا می‌خوانیم» که رساله‌ای است دربارهٔ مرگ؛ هادخت نسک^۴ یعنی «کتاب نوشته‌های مقدس» که شامل دو قطعهٔ بلند است: اولی دربارهٔ اهمیت دعای اشم و هو و دومی دربارهٔ سرنوشت روان پس از مرگ است؛
۵. فرهنگ اویم^۵ واژه‌نامهٔ اوستایی - پهلوی؛
۶. آفرین زردشت^۶ دعایی که زردشت بنا بر افسانه‌ها آن را برای ویشناسپ خوانده است؛

۷. ویشناسپ یشت^۷ مجموعه‌ای از مطالب گفته شده در وندیداد؛

۸. نیرنگ آتش^۸ احکامی دربارهٔ آیین‌های آتش؛

۹. وئاناسک^۹ که دربارهٔ برخی از دیدگاه‌های حقوقی و اخلاقیات دینی است؛

۱۰. قطعات وسترگارد؛ ۱۱. قطعات دارمستر؛ ۱۲. قطعات گلدنر؛ ۱۳. قطعات بارتلمه؛

۱۴. قطعات وست؛ ۱۵. قطعات سنجان؛ ۱۶. قطعاتی از ائوگمَدیچا؛ ۱۷. قطعات گنج

1. Nīrangistān

2. Pursišnihā

3. aogomadaē ča

4. Hā dōxt Nask

5. Frahangī Ōīm

6. Āfrīnī Zardus't

7. Vištāspyašt

8. Nirangī Ātayaš

9. Vaēθā Nask

شایگان؛ ۱۸. قطعاتی از بندهشن؛ ۱۹. قطعاتی از وندیداد ساده؛ ۲۰. قطعاتی که در متون اوستایی به ترجمه پهلوی یا سنسکریت آمده‌اند؛ ۲۱. قطعاتی در وجرکرد دینی؛ ۲۲. قطعات انکلساریا و چند قطعه دیگر که شلراث و جکسون فهرست کرده‌اند.

تحلیل دقیق و بررسی کتاب‌های پهلوی، مطالب بسیار گفتمنی‌تری را از اوستا و زند ساسانیان آشکار می‌کند. این کتاب‌ها حاوی نقل مستقیم بسیاری از نسک‌های مختلف است، اما چکیده‌ای که در دینکرد آمده است تقریباً به ما اجازه می‌دهد تا مطالب دیگر را در اوستا مشخص کنیم. از این رو بیشتر سپندنسک احتمالاً در کتاب هفتم دینکرد و بخش دوزخ ارداویراف‌نامه آمده است. احتمالاً در بندهشن نیز مطالبی از چهاردانسک و دامدادنسک آمده است.

دست‌نویس‌های اوستا

گلدنر، تمام سنت مکتوب شناخته شده را در دیباچه‌ای بر متن انتقادی اوستای خود، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. وی در آنجا عناوین بخش‌ها (یسنا، ویسپرد و غیره) و خاستگاه آنها (هندی یا ایرانی) را مشخص می‌کند (اعم از چه آنهایی که دارای ترجمه پهلوی هستند و چه آنهایی که به سنسکریت ترجمه شمرده‌اند). نسخه‌های خطی‌ای که فقط متن اوستایی دارند «ساده» Sāda نامیده می‌شوند. مجموعه وندیداد ساده‌ها شامل تمام متونی است که در آیین عبادی ویسپرد خوانده می‌شود، یعنی یسنایی که در شکل کتاب ویسپرد و به پیروی از وندیداد گسترش یافته است:

الف) یسنا کتابی است که شمار زیادی از شواهد مستقل را در اختیار ما می‌گذارد. شش نسخه خطی از این بخش در دست است:

۱. یسنای سنسکریت: S1 و J3، نسخه‌های قدیمی بدون تاریخ؛ P11 و K8 که از روی J3 رونویسی شده است.

۲. یسنای پهلوی هندی: J2 و K5، و هر دو به تاریخ ۱۳۲۳م؛ B3 و M1 و L17 را از K5 رونویسی کرده‌اند.

۳. یسنای پهلوی ایرانی: MF1 (۱۷۴۱ میلادی)، Pt4 (۱۷۸۰ میلادی)، و MF4 که گلدنر به آن اشاره نکرده است (نسخه علمی آن را ک.م. جاماسپ آسا در ۱۹۷۴ میلادی منتشر کرد). F11 و Br2 که از روی MF1 رونویسی شده است.

۴. ونیدیداد ساده ایرانی: Mf2 (۱۶۱۸ میلادی)، JP1 (۱۶۳۸ میلادی)، و K4 (۱۷۲۳ میلادی).

۵. ونیدیداد ساده هندی (K10 و L1 و غیره) و یسنای ساده (C1، H1 و غیره) که حاوی چند قرائت مهم است.

ب) از ویسپرد دو مجموعه خطی به جا مانده است:

۱. همه نسخه خطی ویسپرد پهلوی (M6، J15، M4، Pt4) را از K7a (۱۲۷۸ میلادی) گرفته‌اند.

۲. ویسپرد ساده (H1، J8، Jm4، K11، L27، Pt3، Pt12) که از یک متن کهن گرفته شده است.

ب) از خرده اوستا دو مجموعه خطی منتقل شده است:

۱. نیای خرده اوستای هندی [دست‌نویس] Jm4 (۱۳۵۲ میلادی). J9 و H2 حاوی ترجمه سنسکریت است.

۲. خرده اوستای ایرانی، که جدیدتر، و شامل سه مجموعه است: الف. F2، Mf3، K36، K38؛ ب. W1، W3، Pd، Kh2، L25، Lb5، Lb6؛ ج. K13، H5 و M12 (فهرست‌نویسی جدید با الفبای عربی)

ت) بیشتر یشت‌ها در قالب چند نسخه خطی کوچک باقی مانده است:

۱. مهم‌ترین دست‌نویس F1 (۱۵۹۱ میلادی) است. Pt1 و E1 نسخه‌هایی از روی F1 است؛ P13، K19، L18 را از PH، و K15، K16، H3 از E1 گرفته‌اند.

۲. مجموعه Pt1 که نسخه‌ای است در یشت‌های ۴ و ۹ و ۱۴ مستقل از F1، و یشت‌های ۱، ۲، ۳ و ۱۶ نیز مطابق E1 است.

۳. J10 دست‌نویس جدیدی است بدون کیفیت که تنها مجموعه مستقلی از کل یشت‌ها را در بردارد. در سرتاسر این نسخه تأثیر یک منبع مقدم بر F1 را می‌توان دید. نسخه D منبع یشت ۱۹ است.

۴. خرده اوستا که به طور مستقل تعدادی از متون یشت‌ها را در بردارد. هر دو مجموعه شامل یشت‌های ۱، ۲، ۳، ۹ و ۱۴ است (J9 حاوی ترجمه یشت‌های I و ۱۱ به سنسکریت است) مجموعه هندی شامل یشت‌های ۴، ۶، ۷، ۱۲، ۱۶، ۱۸، و مجموعه ایرانی شامل یشت ۱۳ است.

۵. دست‌نویس جدید H4 (۱۸۲۰ میلادی) که احتمالاً متأثر از K40 است و نسخه مستقلی را از یشت ۱۰ ارائه می‌دهد که با دست‌نویس Jm2 که امروزه می‌شناسیم و دار مستتر از آن استفاده می‌کند، مطابق است.

ث) از وندیداد سه مجموعه خطی بر جامانده است:

۱. وندیداد پهلوی (هندی) که در دو نسخه کهن ناقص است: L4 (۱۳۲۳ میلادی) که از آن Pt2 را نسخه‌برداری کرده‌اند، و K1 (۱۳۲۴ میلادی)، که از آن نسخه‌های M13 (۱۵۹۴ میلادی)، K3b، K3a، B1، P2 و M3 را برگرفته‌اند.
۲. وندیداد ساده ایرانی (مراجعه شود به یسنا).

۳. وندیداد ساده هندی که به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی Br1، L2 و K10 که مجموعه نسخ خطی از سده ۱۸ میلادی است و دسته دوم نسخه‌های خطی L1، M2، O2 و P1 که همگی دارای کیفیت بسیار کمی هستند.

تاریخچه مطالعات اوستایی

یک نمونه از وندیداد ساده، که آن را پارسیان سورات به یک بازرگان داده بودند، در سال ۱۷۲۳ میلادی به کتابخانه بادلیان در آکسفورد رسید. بنابراین، غرب فهمید که کتاب زردشت از بین نرفته است. این متن، تنها یک متن گردآوری و تفسیر شده بود، که انجام آن فقط با همکاری روحانیون پارسی امکان‌پذیر بود. این کار را آنکتیل دوپرون انجام داد. او در سال ۱۷۵۵ میلادی به هند رفت، و موفق به شکستن سکوت پارسیان شد و در پانزده مه ۱۷۶۲ میلادی یکصد و هشتاد نسخه خطی اوستایی، پهلوی، فارسی، و سنسکریت را با خود به کتابخانه سلطنتی آورد. وی سپس شروع به مطالعه متن‌هایی کرد که فراهم آورده بود، و ترجمه‌ای از اوستا را ارائه و در سال ۱۷۷۱ میلادی منتشر کرد. در طی سالیان بعد، عمدتاً به دلیل مجادلات طولانی درباره اعتبار متنی که آنکتیل برگردانده بود، هیچ پیشرفتی در مطالعات اوستایی صورت نگرفت. هم‌چنین، پیش از این در طی سال‌های ۱۷۷۷-۱۷۷۶ میلادی نیز ترجمه‌ای از کارهای آنکتیل به زبان آلمانی منتشر شد. برای مدت طولانی، ویلیام جونز، پائولین دوسن بارتلمی، و دیگران درگیر این نظریه بودند که اوستا را به کدام یک از گویش‌های سنسکریت یا پراکریت نوشته‌اند. آثار امانوئل راسک و اوژن بورنرف نه تنها شیوه مناسبی برای رویکرد زبان‌شناختی به این متن

برقرار کردند، بلکه قاطعانه اثبات کردند که هر چند زبان اوستایی از دستگاه آوایی ایرانی برخوردار بود، ولی نیای مستقیم آن فارسی نو نبوده است. با رمزگشایی کتیبه‌های فارسی باستان و آشکارشدن یک زبان ایرانی که خویشاوندی نزدیکی با اوستایی دارد و متعلق به دورهٔ هخامنشیان است، ثابت شد که زبان اوستایی نمونهٔ کهنی از یک زبان هند و اروپایی مستقل است که البته ارتباط آن با زبان هندی، بیش از شاخه‌های دیگر این خانواده است. با انتشار ویرایش کاملی از اوستا به دست نیکلاس وسترگارد، که پیرو راسک بود، مرحله نخست تحقیقات اوستایی پایان یافت.

در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، مطالعات اوستایی با جدّیتی خاص دنبال شد و اسیر مجادله‌ای خصمانه بین دو گروه شد: یکی مکتب «سنتی» که در رأس آن پژوهشگرانی چون اشپینگل و دارمستتر بودند و اعتقاد داشتند که اوستا را فقط باید با کمک تفسیر پهلوی اصلی شرح داد و دیگری مکتب «ودایی» که مشهورترین پیرو آن کارل فردریش گلدنبرید. آنها نسبتاً شکاک و به تفسیر ظنین بودند و هیچ راهنمای اوستایی را مطمئن‌تر از تفسیر ساینه Sāyana بر ریگ‌ودا نمی‌دانستند و معتقد بودند که بهترین رویکرد به معنای درست اوستا، رویکردی ریشه‌شناختی است که آثار ودایی از این بابت دارای مواد غنی‌ای هستند.

در طی سال‌های پایانی سدهٔ نوزدهم، این اختلافات اگرچه برطرف نشد، حداقل کاهش یافت. نمایندگان هر دو مکتب فهمیدند که شیوه‌های خاصشان درست و در عین حال دردسر ساز است و مهم‌تر آن‌که، به ارزش واقعی تفسیرهای پهلوی پی بردند. این ارزیابی از تفسیرهای پهلوی از آن زمان به بعد هیچ تغییری نکرده است. این کار برای درک وندیداد و برخی قطعات مثل نیرنگستان الزامی، ولی برای یسنا و متن‌هایی چون ویشتاسپ یشت بدون ارزش است. محققان آن نسل در اثر ریشه‌شناسی اوستا آثار بزرگی را بجا گذاشتند که هنوز هم از ارزش آنها کم نشده است.

ما در اینجا باید به ترجمهٔ دارمستتر (۱۸۹۲-۱۸۹۳ میلادی)، متن انتقادی گلدنر (۱۸۸۹-۱۸۹۶ میلادی) که مبتنی بر تجزیه و تحلیل بیش از ۱۲۰ نسخهٔ خطی بود، و شرح دستور اوستایی در Crundrissder Iranischen Philologie (۱۸۹۶) و Altiranische Wörterbuch (۱۹۰۴) که هر دو از کریستان بارتلمه بود، اشاره کنیم.

در سال ۱۹۰۲ میلادی دوران تازه‌ای در تاریخ [مطالعات] ریشه‌شناسی اوستایی آغاز

شد. در این سال، در کنگره هامبورگ، فردریش کارل آندریاس فرضیه‌ای را ارائه داد که بر اساس آن، اوستایی که به ما رسیده، جمع‌آوری ناشیانه‌ای با القابیی متفاوت از یک متن اشکانی است که با آوانگاری خاصی نوشته شده که در آن، مصوت‌ها حذف و برخی از صامت‌ها با یکدیگر خلط شده‌اند. وی از این نکته این نتیجه منطقی را گرفت که تنها رویکرد درست به ریشه‌شناسی، برای بازشناخت جنبه معتبر یک تصویر، شناخت خطی است که اوستای اشکانی را بدان نوشته‌اند. بیش از چهل سال این رویکرد اصلاحی به طور کلی مورد قبول بود، تا این‌که در زمان جنگ جهانی دوم نظر افرادی چون هنینگ ("*Distintegration*")؛ بیلی ("*Zoroastrian Problems*") و مرگنشتیرنه ("*Orthography and Sound-system*") مطرح شد و از ارزش نظریه آندریاس کاسته شد. ولی مطالعات اوستایی از این موضوع، آسیب فراوانی متحمل شد. به خصوص در طی پنج دهه مهم در زمینه ریشه‌شناسی ودایی، یونانی یا لاتینی پیشرفت‌های چشمگیر به دست آمد و آثار مرجع بسیار با ارزشی انتشار یافت که مطالعات اوستایی را به بیراهه کشاند. در این دوره تنها دو اثر مهم انتشار یافت: یکی *Les in finitifs avestiques* اثر امیل بنونیست و دیگری *Les Composé sdel Avestg* اثر ژاک دو شن گیمن. این آثار بدان سبب به نتایج ارزشمندی رسیدند که نویسندگانشان ادعا می‌کردند که از روش آندریاس پیروی می‌کنند، اما تنها، گاهی آن را انجام می‌دادند.

از سال ۱۹۰۲ تا ۱۹۶۵ پیشرفت مطالعات اوستایی غالباً محدود به شرح نکات خاص و تقریباً، همواره از نگاه ریشه‌شناختی بود. دو رویکرد وجود داشت: یکی ریشه‌شناسی «از بالا» از زبان‌های ودایی، و هند و اروپایی، و دیگری ریشه‌شناسی «از پایین» از گویش‌های ایرانی میانه که در این سده شناخته شدند. فرصتی برای مقابله با این دو رویکرد، آن چنان‌که در سده نوزدهم رخ داده بود، پیش نیامد، زیرا گرایش‌های مطالعاتی پژوهشگران یکسان نبود. مقایسه زبان‌های ودایی، و هند و اروپایی به ما این اجازه را می‌دهد تا نکات دستوری را توضیح دهیم و در تحلیل بخش‌های کهن‌تر اوستا نیز سودمندتر است، در حالی که زبان‌های ایرانی میانه به مشخص شدن جنبه‌های آوایی و معنایی کمک شایانی می‌کنند.

دو اثر برجسته، که هر دو نیز در سال ۱۹۵۹ انتشار یافتند، کاملاً بیانگر این نکته هستند؛ هلموت هومباخ در تجربه تازه‌اش از گاهان که رویکرد ودایی را (که قبلاً استنلی

اینسler در ترجمه‌اش از گاهان به کار برده بود) به طور کامل به کار بست، از سوی دیگر، ایلیاگرشویچ در کاری که بر روی مهریشت همراه با مقایسه با زبان‌های ایرانی میانه انجام داد، بسیاری از نکات متن را روشن کرد.

در طی بیست سال گذشته، کارل هوفمان در کانون احیای رویکرد ریشه‌شناختی مناسب اوستا بوده است. پژوهش‌های انتقادی او، به وصف متقاعدکننده‌ی وی از تاریخ شکل‌گیری این مجموعه و اثبات نکات مهم روش‌شناسی منتج شد، به خصوص این نکته که اوستای موجود نه کار سراینده‌گان آن، بلکه کار مؤلفان دوره ساسانی است. بنابراین، وظیفه نخستین یک زبان‌شناس تعیین دقیق آن چیزی است که روحانیت ساسانی در سده چهارم میلادی در این مجموعه گرد آورده است.

تنها راه مناسب برای پاسخ به این پرسش، ترکیب شیوه‌های سنتی تحلیل ریشه‌شناختی و کاربرد اصول زبان‌شناختی است. قرائت‌های مختلف را باید بر اساس نقد نسخ خطی ارزیابی کرد. قرائت‌هایی که باید اصیل باشد، یعنی به اوستای ساسانی تعلق داشته باشد، می‌باید با اصل مسلم زبان‌شناختی، یعنی با آن صورتی که از مقایسه با وداها به دست می‌آید، مقابله شود. اگر این دو صورت با یکدیگر مطابقت داشتند، می‌توان آن را به عنوان یک مدرک ارائه داد.

مردم اوستایی

در اینجا اصطلاح مردم اوستایی را هم برای خود قبیله زرتشت و حامی‌اش ویشتاسپ و هم برای مردمان ایران شرقی به کار برده‌اند. این مردمان همگی به زبان اوستایی سخن نمی‌گفتند، اما به نوعی با اوستا مرتبط بودند، بدین مفهوم که در انتقال این فرهنگ و تا حدی تصنیف متون مقدس سهیم بودند. از روی داده‌های زبان‌شناسی مشخص کرده‌اند که بسیاری از این متون را بعدها به عصر هخامنشی منتقل کردند. بنابراین، این متون منعکس‌کننده شرایط اجتماعی دوره‌ای طولانی می‌باشند، هر چند تاریخ وقوع اغلب موارد مبهم است و تنها گاهان زرتشت را به طور دقیق از زمان سرایش آن حفظ کرده‌اند و همواره به عنوان شاهد زمان و مکان معین محسوب کرده‌اند. اما از آنجا که گاهان تنها بخش کوچکی از متون را تشکیل می‌دهد، تاریخ‌گذاری آن عموماً در پرتو اطلاعات بیشتری از اوستای متأخر، صورت می‌گیرد.

با توجه به جامعه اوستای کهن، یعنی همان جامعه‌ای که درگاهان بازتاب یافته است، گایگر این اجتماع را در قرن نوزدهم مورد مطالعه قرار داد و آن را جامعه‌ای ساده و ابتدایی یافت که در آن، جامعه می‌باید لزوماً میان روحانیون و سایر مردم تقسیم شده باشد و در آن، هر کدام از رعیت به طور همزمان، مرد جنگی‌ای بود که برای دفاع از دارایی‌اش در برابر مهاجمان، در زمان خطر آمادگی داشت. به دنبال مطالعات زبان‌شناسی، ثابت شد که در حقیقت، سایر مردم روستاییان کشاورز نبودند، بلکه آنها شبان - دامپرور بودند و اصطلاح به کار رفته زرتشت برای آنها عبارت است از: (Vāstrya, Vāstar, Vāstrya fšuyant).

باستان‌شناسان نشان داده‌اند که در استپ‌های مرکزی، به طور محدودی کشاورزی رواج داشته است (و گمان می‌رود که همان زیستگاه مردمان پیش از دوره هند و ایرانی باشد). پیش از این، در هزاره سوم پیش از میلاد، زندگی شبانی (آمیخته در کنار گاو، گوسفند، بز، شتر و اسب) معمول بوده است. اما در این رابطه به طور مکرر یک نوع همسانی را میان قبایل هند و ایرانی و برخی از قبایل آفریقایی شرقی دریافته‌اند که همان اقتصاد شبانی است. برای این قبایل آفریقایی نیز گاوداری اهمیتی اجتماعی و حتی مذهبی داشته است. هم‌چنین این قبایل آفریقایی همانند هند و ایرانیان به دو گروه روحانیون و مرتع‌داران جنگجو تقسیم شده‌اند. اما برای مردم اوستایی متأخر، سه طبقه اجتماعی روحانیون، جنگجویان، و شبان - کشاورزان شناخته‌اند: آثرون^۱ و استریو فشیوانت^۲ رته ایشتار^۳.

بعدها هم‌چنین، مرتبط با این تقسیم‌بندی جامعه اوستایی کهن، بارها و به وضوح سخن گفته‌اند و تلاش‌های مکرری در این زمینه صورت داده‌اند. به خصوص به نظر می‌رسد که خود زرتشت، nar = انسان را گاهی اوقات برای رساندن معنای «شجاع و مهربان» به کار برده است. هم‌چنین همین واژه در حالت جمع به خصوص در معنای «جنگجویان» به کار رفته است.

دومزیل در سال ۱۹۳۰ این تئوری را مطرح کرد که تقسیمات سه گانه اوستای متأخر و جامعه و دایی دارای یک منشأ و سرچشمه در مقطع پیش از دوره هند و ایرانی هستند؛

1. āθravan

2. vāstryō fšuyant

3. raθaeštar

علی‌رغم این‌که اصطلاحات به کار رفته در ودا کاملاً با اوستایی متفاوت است (ودایی برهمن،^۱ کشتریه،^۲ ویسیه^۳)، بر اساس این تئوری باید برای جامعه گاهانی چنین تقسیم‌بندی را روا دانست، حتی اگر آنها اسم‌های دیگری داشته‌اند.

نقطه مقابل تئوری دومزیل، این دیدگاه پولومه است که اساساً جامعه بدون طبقه ویژگی اصلی مردمان هند و اروپایی در دوران زندگی شبانی‌شان بوده است. وجود رده‌بندی بر اساس سه کارکرد اعضای جامعه... باید به صورت زمانمند و به عنوان بخشی از فرآیند پویای تکامل اجتماعی نگریسته شود. در جامعه شبانی کهن‌تر، ما بیشتر گروه‌های بازمانده بدون طبقه را انتظار داریم. هنگامی که جامعه رشد می‌کند و تفاوت می‌یابد، خانواده‌های پر جمعیت به دلایل اقتصادی هجوم می‌آورند. این حرکت و جابه‌جایی برای به دست آوردن مسکن جدید است که در نهایت به تغییرات عمیق‌تر اجتماعی، و نیز به ایجاد گروه‌های دارای طبقه و شغل‌های تخصصی تمام وقت می‌انجامد. گاهان در واقع، جامعه ایرانیان باستان را به صورت جامعه‌ای در مرحله شبانی منعکس می‌کند، یعنی جامعه «دام‌ها و آدمیان» (pasuvira) که همچنان در حال تجربه کردن تغییرات شدید است، ولی هنوز دوره هجوم یا مهاجرت‌های عظیم از استپ‌ها به سمت جنوب ایران فرا نرسیده بود که بعدها طبقات اجتماعی (همسان با طبقات اجتماعی هند دوره ودایی، ولی مستقل از آن) پدید آمد.

گاهان برای طبقه روحانی به کرات واژه کرپن^۴ را به کار می‌برد که عموماً به معنای «روحانی معمولی‌ای که مراسم دینی را انجام می‌دهد» می‌باشد. این طبقه توسط زرتشت مورد سرزنش قرار گرفتند (احتمالاً به این دلیل که ایشان دشمن آموزه زرتشت بودند و از آن کسانی که زرتشت از آنها به عنوان شرور یاد می‌کرد، حمایت می‌کردند) و یک‌بار هم زرتشت، واژه زوتر^۵ را برای روحانی رسمی (یسن ۳۳ بند ۶) و مکرراً مانثرن^۶ را برای کسی که واژه‌های الهام شده را بیان می‌کند، به کار می‌برد؛ هم‌چنین واژه کلاسیک اوسیج^۷ یک بار در گاهان به کار رفته است.

هیچ اشاره‌ای مبتنی بر این‌که آیا منصب روحانیت موروثی بوده یا نه وجود ندارد، اما

1. brahman'

2. ksatriya

3. vaisya

4. karpan

5. zaotar'

6. mōθran'

7. usig

خودگاهان، از وجود یک شعر دینی عالمانه، ظریف و از لحاظ تکنیکی پیچیده خبر می‌دهد که این متن به وضوح بیان می‌کند که پرورش چنین متنی به سال‌ها مطالعه نیاز داشته است (هم‌چنین تصنیفات گسترده شعر شفاهی غیر دینی را می‌توان از اشارات اوستایی متأخر به موضوع حماسه باستان استنباط کرد).

در گاهان، دو دسته واژه برای گروه‌های اجتماعی وجود دارد:

۱. «خانواده» خوئتو،^۱ «جامعه / قبیله» وِرِزَنه^۲ و «طایفه» اَیْرِیْمَن^۳ (یسن ۳۲، بند ۱؛ یسن ۳۳، بند ۳؛ یسن ۴۶، بند ۱؛ یسن ۴۹، بند ۷). تلاش‌هایی را در این زمینه انجام داده‌اند که این سه طبقه ویژه را با سه طبقه اوستای متأخر، یعنی آثروَن^۴، رثه ایشتار^۵ و استریه فشویانت^۶؛ همسان بدانند، که این به درستی توسط بنویست نقد شده است.
۲. «خانه» دِمانه^۷؛ «روستا» ویس^۸؛ «ناحیه / ایالت» سویسره^۹؛ «سرزمین» دهیو^{۱۰} (یسن ۳۱، بند ۱۸، ببینید یسن ۳۱، بند ۱۶؛ یسن ۴۶، بند ۴). آخرین اصطلاح احتمالاً اشاره به ناحیه‌ای است که طایفه‌های مربوط در آن زندگی می‌کردند و یا رفت و آمد داشتند.

در گاهان هیچ اشاره‌ای به «شهر» یا «بازرگانی» نمی‌شود. پرداخت خدمات را با پیشکش کردن چهارپایان انجام می‌دادند (ببینید یسن ۴۴، بند ۱۸؛ یسن ۴۶، بند ۱۹). بر اهمیت خانواده و پیوندهای اجتماعی به خصوص در یسن ۵۳، بند ۴ تأکید می‌شود. در همان جاست که پیامبر از دخترش در رابطه با امر ازدواج قول گرفت که نه فقط به پدر و شوهرش، بلکه به شبانان و خانواده نیز خدمت کند. (vāstryaēibyō atcā x^v aētaovē) و در یسن ۴۶ بند ۱ از طرد خودش از خانواده و طایفه، گله و شکایت می‌کند. (x^v aētōuš airyamanasc ā). هم‌چنین در گاهان، یسن ۵۴ بند ۱۴ به وجود یک رشته از قوانین^{۱۱} که احتمالاً، هم ناظر به اعمال اجتماعی و هم ناظر به اعمال فردی است، مؤکداً اشاره می‌شود. زردشت هم مکرر مفاهیم و قضاوت، جرم و تنبیه را به کار می‌برد و نیز دائماً

1. x^v aētu

2. vərəzēna¹

3. airyaman

4. āθravan

5. raθaēštār¹

6. vāstrya. fšuyant

7. dēmāna

8. vis

9. Sōiθr

10. dahyu

11. dāta¹

آزمایش قضایی توسط آتش و فلز گذاخته مطرح می‌کند (یسن ۳۰، بند ۷؛ ۳۱، بند ۳ و ۱۹؛ ۴۳، بند ۴؛ ۴۷، بند ۴؛ ۵۱، بند ۹).

ظاهراً، بالاترین صورت گناه در نظر زردشت «حمله و هجوم وحشیانه قاتلان و آسیب رسانندگان به انسان‌ها، در مکان‌هایی که دارای زندگی صلح‌آمیز و با آرامش بوده‌اند» می‌باشد. (یسن ۵۳، بند ۸ و ببینید یسن ۴۸، بند ۱۰). این مهاجمان ستمگر به مرتجع‌بانان قانونمند آشون^۱ و به توسط «خشم» ایشمه^۲ راهنمایی می‌شوند. همینان بودند که کشتار و دزدی و غارت می‌کردند و بالاتر از همه به گله‌ها آسیب می‌رساندند (یسن ۲۹، بند ۱ و یسن ۳۰، بند ۶؛ یسن ۴۸، بند ۷؛ یسن ۴۹، بند ۴) آنها تحت قدرت «فرمانروای شر» دُشخشثره^۳ هستند (یسن ۴۸ بند ۱۰) دروندانی که فرمانروایند و مردم عادل را چپاول می‌کنند (یسن ۳۰ بند ۱۱) و آنها را، روحانیون - کرپن و اویسگ - یاری می‌کنند (یسن ۴۴ بند ۲۰). احتمالاً اوسیگ‌ها را برای اجرای مراسم و آیین‌های ویژه‌ای به منظور کسب موفقیت جنگی به کار می‌گرفتند (درودا: usij) و شاید آنها در غنایم جنگی نیز سهیم بودند. زردشت هیچ اصطلاح خاصی را برای مهاجمان خودشان (که بدون شک هم‌تای ایرانیان بودند) به کار نمی‌برد، اما از آنها به صورت منفی و با عنوان غیر شبانان (avāstrya، یسن ۳۱، بند ۱۰) و «غیر دامپروران» (afšuyant، یسن ۴۹، بند ۴) یاد می‌کند. ظاهراً او آنها را به عنوان کسانی که نظم اجتماعی مقبول را شکسته بودند و بی‌رحمانه و تنها از راه چپاول و غارت زندگی می‌کردند، می‌دیده است. (یسن ۳۱، بند ۱۵). این مطلب حاکی از آن است که برای مردمان گاهانی، وجود یک چنین مهاجمان قانون شکنی، پدیده تازه‌ای بوده است. زردشت، آخرین مرحله [تکوین] این دگرگونی اجتماعی را با به کاربردن استعاره اسب‌های «یوغ زده شده» که در پیش می‌تازد (یسن ۵۰، بند ۷ ببینید یسن ۳۰، بند ۱۰) و «ارابه‌ران»، نمایانده است (raiθi^۴، یسن ۵۰، بند ۶).
 ارابه اسب‌کش در خاور نزدیک، قبل از هزاره دوم پیش از میلاد، شکل گرفت. این طور به نظر می‌رسد که ارابه‌رانی رو به گسترش نهاد و این تکامل، توسط ملل گوناگون آن مناطق، که شامل طبقه اشراف هند و ایرانی میثانی و نیز نجیب‌زادگان ارابه‌رانی می‌شد که دست آخر با عنوان فراگیر و کلی مَرینی یا مَرینخو^۴ مشهور شدند؛ صورت پذیرفت.

1. ašavan¹2. aešma¹3. dušəxšaθra¹

4. maryannu / maryanni

به گفته آندره یاس، شاید این گروه با اصطلاح ودایی مَریه^۱ که در اصل به مفهوم «مرد جوان» است، در ارتباط باشند. این بحث ادامه یافت که آیا واژه میتانی، به راستی همان حالت هند و ایرانی مفعولی جمع مَریان^۲ به همراه یک پسوند از زبان هوری است، یا اساساً یک واژه اصیل «اهوری» است که تصادفاً با مَریه^۳ از لحاظ شکل و معنا شباهت پیدا کرده است. یکی از معانی ویژه واژه ودایی مَریه^۴ و هم ریشه اوستایی اش مَئیری^۵ «مرد رزمنده یا جنگجو» است که احتمالاً این مفهوم را پیش‌تر از واژه هند و ایرانی آغازین مَریه^۶ گرفته‌اند.

مَریه (mārya) ودایی به عنوان یک جنگجو بر ارابه سوار می‌شود. هم‌چنین این مسئله احتمالاً دربارهٔ واژه‌های اوستایی فرنگرسین^۷ (پیش از زردشت می‌زیسته است) و اَرَجَت آسپه^۸ (معاصر پیامبر) که این فرماندهان جنگجو هر دو برای مَئیری (mairya) یک صفت ثابت هستند.

پیش از عصر برنز (۱۷۰۰ پیش از میلاد)، گروه‌های ملقب به مَریه یا مَئیری (mairya / marya) به معنای «شبان - جنگجوی جوان» به استپ‌های آسیا رسیدند و بی‌شک پیاده و با سلاح‌های باستانی شبانان شکارچی چون گرز، قلاب سنگ، تیر و کمان می‌جنگیدند و نیز با سلاح‌های بسیار کاری‌تر و گران‌بهای برنزی و ارابه‌های ارزشمند (که توسط آنها جابه‌جا می‌شدند)، دگرگونی اجتماعی را وارد این استپ‌ها کردند.

نخستین ارابه‌های شناخته شدهٔ آنها، که از ۱۵۰۰ پیش از میلاد متأخرتر نیستند - در قبرهای سین تشته^۹ در ایالت چلیابینسک^{۱۰} - درکنارهٔ شرقی اورال مرکزی یافت شده‌اند. حفاران دلایلی چند، برای شناسایی جامعهٔ سین تشته به عنوان یک جامعهٔ ایرانی (که این جامعه خود را از طریق شبانی و تا اندازه‌ای محدودتر کشاورزی تأمین می‌کرد) یافته‌اند. در آنجا در روش‌هایی از اجساد مردگان تنوع دیده می‌شود (یعنی تدفین جسد به طور کامل، یا دفن استخوان‌ها پس از جدا سازی) که نشان می‌دهد در آنجا باورهای مختلفی در خصوص زندگی پس از مرگ وجود دارد و همان ناحیه محل رشد و نمو

- | | |
|---------------|-----------------|
| 1. marya' | 2. maryān |
| 3. marya' | 4. marya' |
| 5. mairya' | 6. marya |
| 7. fraṇrasyan | 8. Arəjat.aspa |
| 9. sintashta | 10. cheliabinsk |

آموزش‌های نوین زردشت بوده است. نشانه‌های کمی هم از تقسیمات طبقاتی وجود دارد. در این جامعه مسکونی بهم پیوسته، فقط خانه‌های مشترک بزرگ، و در گورستانش، قبرهای حفر شده همشکل و یکسان وجود داشته است.

وجود گردونه‌ها در چهار گور آشکار می‌کند که آنها ثروتمند بودند و مسئولیت داشتند که همان وسایل نقلیه را حفظ کنند و یا به دست آورند. ولی ظاهراً آنها چیزی فراتر از اعضای اصلی یک جامعه اساساً متجانس نبودند. گاهان حاکی از آن است که به تدریج مئیری‌ها (mairya) شاید برخی از آنها سربازان اجیر شده‌ای بودند که از جنگل‌های خاور نزدیک باز می‌گشتند) بیشتر و بیشتر ازابه‌ها و جنگ افزارهای برنزی جدید را به دست آوردند و خودشان را به فرماندهان نظامی منتسب کردند. اینها همان دوش خشترهای^۱ مذکور در یسن ۴۸، بند ۱۰ بودند که زندگی‌شان را با غارت هم‌تایان خویش آغاز کردند.

بنابراین به نظر می‌رسد که در آن مرحله زمانی بود که شرایط برای فرارسیدن عصر حماسی ایرانیان، مشابه سایر ملل، که در بردارنده وجه تاریک و خشونت‌آمیز نیز است، فراهم آمد. سرانجام، به احتمال قریب به یقین، بسیاری از قبایل ایرانی رو به تحلیل گذاشتند (ظاهراً دلیل دیگر، وقوع یک دوران خشکسالی در استپ‌ها بوده است) و احتمالاً در حدود ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد در جهت جنوب و به سوی ایران هجوم بردند. در طی این وقایع بود که جنگجویان جامعه «اوستای متأخر» شکل گرفتند و سرایندگان مذهبی، خدایان خویش را به ازابه‌های جنگی مجهز کردند و مکرراً از آنها برای موفقیت در جنگ‌ها، یاری خواستند و مئیری‌های (mairya) ازابه‌ران بر اجتماع تسلط یافتند.

یک واژه جدید که جایگزین مردان جنگجوی حرفه‌ای شد، رته ایشتر^۲ یا «آن‌که بر گردونه می‌ایستد» است که در واقع واژه مئیری^۳ به معنای جنگجو را به فراموشی سپرد. مشابه همین رویداد در مورد مریه^۴ ودایی که کشتیه^۵ جایگزین آن شد، نیز رخ داد. (البته هر دو واژه اخیر باقی ماندند، ولی فقط در این معنا و با کاربردهای مشخص). این حقایق برای «ویکاندر» ناشناخته مانده بودند، زیرا وی در بررسی‌اش برای مریه یا

1. dušθxšaθra'

2. raθaçštar

3. mairya'

4. marya'

5. kšatriya

مئیری 'mairya/ marya' جایگاه نازل‌تری را در نظر گرفت و تلاش می‌کرد که «جامعه مردان»^۱ را به عنوان پایه و مبنای جامعه هند و ایرانی تثبیت کند. او هم گاهان (به این دلیل که واژه مئیری 'mairya' در آن به کار نرفته) و هم شواهد باستان‌شناسی را نادیده گرفت و جامعه ایرانیان را به عنوان جامعه ایستا و ساده که نشان دهنده شرایط عصر برنز در آغاز هزاره دوم پیش از میلاد بود در نظر گرفت و (به همراه دیگر پژوهشگران) فرض کرد که طبقه تخصصی جنگاوران پیش از این دوره به وجود آمده بودند. یافته‌های این پژوهشگران عمدتاً مورد قبول گاردو نیولی قرار گرفت. این دانشمند کوشید تا جایگاه زردشت را در ایران شرقی و زمانش را در ۱۰۰۰ پیش از میلاد، یعنی بعد از مهاجرت اصلی نشان دهد، لذا باز میان جامعه «اوستای کهن» و جامعه «اوستای متأخر» فرقی نگذاشت.

ما با در نظر گرفتن همه موارد فوق، بسیار عجیب است که در آن عصر، ایرانیان مهاجر به جای آن‌که به دنبال مهارکردن هجوم ملل بیگانه‌ای باشند که آنها را بین خود می‌یافتند، به طرز وحشیانه‌ای به یکدیگر هجوم می‌بردند.

در گاهان چهره زنان به این صورت است که از نظر اجتماعی متکی به مردان (پدر و شوهر) هستند، زیرا آنها را تحت مراقبت دارند (یسن ۵۳، بند ۴)، اما از نظر معنوی آنها برابر هستند (یسن ۴۶، بند ۱۰). مردم اوستایی دارای مراسم مختصری برای تشریف به آیین زرتشت بودند. در دوران پیش از زردشت، احتمالاً این تشریف فقط در دوران جوانی صورت می‌گرفت و پس از تشریف بنا به وضعیت اجتماعی‌شان، مذهبی نیز می‌شدند و این نشانگر بلوغ در زندگی محسوب می‌شد. این رسم، در آیین زردشتی اساساً رسمی دینی محسوب می‌شود و برای هر دو جنس به صورتی یکسان انجام می‌شد. این نکته برای اولین بار در اوستای متأخر مورد تصدیق قرار گرفت، اما منطقی می‌توان زمان کهن‌تری را برای آن فرض کرد.

این مراسم در سن ۱۵ سالگی (وندیداد ۱۸، بند ۵۴ و بند ۵۸-۵۹) که به عنوان سن آرمانی تصور می‌شد، انجام می‌گرفت و شامل انتساب به نامزدی همراه با کمربند مقدس ایویانگه^۲ بود. (بینید یشت ۸، بند ۱۳؛ یسن ۹، بند ۵) فرد مورد نظر می‌باید پس از مراسم، شب و روز این کمربند را به تن داشته باشد، اما در لحظه‌های خاصی نمازگزاران

آن را باز و بسته می‌کردند. این مراسم رایج بین روحانیون و طبقه غیرروحانی اوستای متأخر باقی ماند. این نشانه آشکار دیگری برای این واقعیت است که جامعه «اوستای کهن» جامعه‌ای همگون بود. در آن جامعه ظاهراً ازدواج پس از مراسم تشریف فرد صورت می‌گرفت و در شرایط مطلوب، به سرعت به تولد فرزندان منجر می‌گشت، به طوری که یک مرد می‌توانست امیدوار باشد که پس از رسیدن به دوره پختگی ۳۰ سالگی، نوه خود را ببیند. مردم اوستایی برای شجره خانوادگی خود اهمیت بسیاری قائل می‌شدند و ارواح نیاکانشان را بسیار ارج می‌نهادند، زیرا بر این باور بودند که اگر به ارواح نیاکان به نحوی مطلوب حرمت گذارند، مورد حمایت آنان قرار خواهد گرفت (یشت ۱۳، بند ۴۹-۵۲).

چنین مراسمی یا در برابر اجاق آتش‌خانه، مکان انجام سایر نیایش‌های روزانه انجام می‌گرفت، یا در فضای باز. در اوستا، هیچ واژه‌ای برای بنای وقف شده یا پرستشگاه آتش وجود ندارد و نیایش‌های دسته جمعی همواره با جشن و شادمانی انجام می‌شد و به صورت جشن‌های پراکنده و نامنظم در طول سال صورت می‌گرفت. با دقت در نام‌های این جشن‌های فصلی در اوستای متأخر به این نتیجه می‌رسیم که این جشن‌ها با رویدادهای خاص سال که در رابطه با کشاورزی و دامداری هستند، منطبق می‌باشد. این سنت که «گره بهاری» (zaramayārao??na) بهترین غذاست (هادوخت نسک ۲، بند ۳۸) و نیز لذت مردم دامپرور / شبان، از فرآورده‌های تازه گاوهایشان، بعد از محرومیت‌های دوره زمستان، آشکارا به روزگار اوستای کهن باز می‌گردد. ظاهراً پس از همین دوره، گوشت، پیتو،^۱ به عنوان غذای اصلی مردم به حساب آمد. در این رابطه باید به عبارت آرم پیتوا^۲ = «زمان تهیه گوشت» در ظهر توجه داشت (یسن ۴۴، بند ۵) که هم همچنان وابستگی به گله و رمه را به یاد می‌آورد.

در اوستای متأخر، عناصر کهن را بسیار حفظ کرده‌اند و این در واقع مراحل گوناگون جامعه‌ای پیچیده‌تر و متأخرتر را با ساختارهای اجتماعی و مبانی اقتصادی متفاوت منعکس می‌کند. نواحی معروف ایران شرقی را به نام ذکر کرده‌اند. در این دوره، طبقات سه‌گانه کاملاً شکل گرفته‌اند؛ همان طبقات سه‌گانه‌ای که از منظر دین، ایجاد آنها به خود زردشت نسبت داده می‌شود. (یشت ۱۳، بند ۸۸) اگرچه، واژه Vāstryō fšuyant را برای

طبقه سوم به کار برده‌اند، اما اکنون مفهوم غالب، کشاورز است. اوستا ارزش بسیار زیادی برای آبیاری، زهکشی و احیای خاک و نیز بذرافشانی و پرورش میوه‌جات قائل شده است (وندیداد ۳، بندهای ۴ و ۲۳-۳۱)، چرا که تمام این کارها، خشکسالی‌ای را - که انگره مئنیو به وسیله آن، مانع خرمی می‌شود - کم می‌کند.

«غله یَو^۱ که انسان باید از آن تغذیه کند» را اهورا مزدا بیان می‌کند (وندیداد ۵، بند ۲۰) و این گویایِ جان‌شینی غلات به جای گوشت به عنوان غذای اصلی می‌باشد. در وندیداد ۱۴، بندهای ۷ تا ۱۱، ابزاری را که برای هر یک از اعضای طبقات مناسب است، فهرست کرده‌اند. ابزارهای مربوط به طبقه واستریوفشویانت^۲ عبارت‌اند از: بیل، خیش و چرخشت [دستگاه شراب‌کشی]، در حالی که رَته ایشتار^۳ با خود نیزه و شمشیر دارد و به جای ارابه که در خود این اسم آشکار است، زین و زره کامل را با خود حمل می‌کند.

به کارگیری ارابه‌رانی در جنگ، در قرن نهم پیش از میلاد آغاز شد. در یشت‌ها به وضوح به رَته ایشتار (raθaēštar) سواره اشاره می‌کنند، اما هنوز هیچ ذکری از زندگی شهری نیست، ولی در متنی متأخرتر طبقه چهارمی را به عنوان هویتی^۴ «صنعتگران و استادان» ذکر می‌کنند (یسن ۱۹، بند ۱۷) که احتمالاً نه تنها، آهنگران، بلکه سفالگران و بافندگان و دیگر حرفه‌ها را نیز در بر می‌گرفت که اینک همگی تخصصی شده‌اند. ظاهراً استفاده از فلزات مدام رو به افزایش گذاشته است، مثلاً در کنار هاون و دستۀ هاون سنگی سنتی، هاوَن^۵ از فلزات دیگر مثل آیه^۶ نیز صحبت به میان می‌آید (یسن ۲۲ بند ۲)، ولی دستمزدها را هنوز به طریق سنتی و به صورت واحدهایی از احشام پرداخت می‌کنند (برای نمونه بنگرید به وندیداد فصل ۹، بندهای ۳۷-۳۸).

در وندیداد ۷، بندهای ۴۱-۴۲ میزان پرداخت و پیشکش به پزشکان و جراحان را فهرست کرده‌اند که یکی از این واحدهای پرداختی نوعی درازگوش با نام کَنوا^۷ از انواع قدیمی و ناشناخته بومی استپ‌های جنوبی است. در یشت ۱۰ بندهای ۱۰، ۱۸، ۸۷ نشانه‌هایی از تشکیلات سیاسی پیچیده که احتمالاً در رأس آن، شورایی از رؤسای

1. yava'

2. västryō. fšuyant

3. raθaēštar

4. hūiti'

5. hāvana'

6. āyah'

7. kaθwā'

ایالات «دهیو»^۱ مختلف وجود دارد، دیده می‌شود. (رک: ذیل صفحات ۲۹۶ تا ۲۹۹). هم‌چنین این امکان نیز وجود دارد که به موازات همین رؤسای ایالات، سلسله مراتبی از روحانیون که دست کم در حوزه محلی نفوذ داشتند نیز در شورا حضور دارند (رک: یشت ۱۰، بند ۱۱۵ و نیز تفسیر گرشویچ در همانجا، ردیه ۲۶۵).

زندگی روزانه شامل شماری از مناسک و مراسمی می‌شود که بر مبنای دوگانه‌گرایی زردشت، گسترش یافته بودند، و به عنوان ابزاری برای راندن یا کم‌کردن نیروی شر به کار می‌رفتند، مراسمی از قبیل بازخواندن (که عبارت است از زمزمه نجواگونه اوراد مقدس اوستا در حین اعمال روزانه، مانند غذا خوردن و... اعمال ویژه مذهبی)؛ کشتن خَرَفَشْتَران، یعنی موجودات مضر و مسمم‌کننده، مانند مار، خوک، مورچه‌ها و کرم‌ها (وندیداد ۱۴، بند ۵-۶) که به عنوان عوامل انگره مینیو قلمداد می‌شدند. بر عکس، سگ را پر اهمیت‌ترین حیوان محسوب می‌کنند (وندیداد ۱۳، بندهای ۳۹-۴۰ و بندهای ۴۹-۴۴) و این حتماً بدین دلیل است که شبانان عصر اوستای کهن به سگان گله وابسته و متکی بودند. هم‌چنین، مجموعه قوانین و مقررات بسیار گسترده‌ای در زمینه طهارت در اوستا وجود دارد (وندیداد ۳) که بسیاری از آنها (مثلاً آنچه مربوط به آلودگی ناشی از جسد یا خون جاری است) در جوامع اولیه و باستانی رایج بودند. شاید بتوان این موضوع را مسلم فرض کرد که این احکام در میان مردمان عهد اوستای کهن نیز مرسوم بوده است؛ هم‌چنین، بسیاری از این ضوابط تاکنون بر جای مانده‌اند و از آنها به عنوان ابزاری برای مقابله با نیروی شر استفاده می‌کنند.

مراسمی را نیز به منظور بازیابی پاکی از دست رفته انجام می‌دادند که غسل برش نوم، یکی از مفصل‌ترین آنهاست که برای پاکسازی از آلودگی‌های مهم‌تر انجام می‌گرفت. بنا به کیش زردشتی، مبارزه شدید علیه نیروهای شر (که مبارزه‌ای جسمانی، اخلاقی و روحانی است) بر هر انسان معتقد به کیش زردشت واجب است. بهترین و دقیق‌ترین کسانی که این احکام را انجام می‌دادند، ثروتمندان و مرفهان بودند.

یک فرد ثروتمند را «مهتر» جامعه محسوب می‌کردند، چون از یک فرد تهی دست بسیار مؤثرتر است. همین طور کسی که غذا خورده بود از کسی که روزه گرفته بود بسیار مؤثرتر بود (وندیداد ۴، بندهای ۴۷ و ۴۹)، چرا که ثروتمندان از ابزار و توان بیشتری در

مبارزه با آنچه در جهان، نادرست به نظر می‌رسد، برخوردارند. هم‌چنین آنها دارای امکانات بیشتری برای گسترش خیر هستند.

از دواج‌کردن و داشتن فرزندان را نیز سزاوار و شایسته می‌شمردند، چرا که با این اعمال می‌توان باور دین بهی را پیش برد. در نتیجه، مردمان عهد اوستای متأخر را به عنوان ملتی پرآلود، فعال و هدفمند شناخته‌اند، مردمانی آکنده از اعتماد به نفس، که به عنوان پیروان زردشت، سهمی ویژه و بسیار عالی در بهبود بخشی از جهان به خود اختصاص داده بوده‌اند، مردمانی که خورنه (x^varanah) آنها را پشتیبانی می‌کرد و همین نیرو و قدرت نازل شده از آسمان، آنها را برتر از تمام ملت‌های دیگر می‌نشانند (رک: یشت ۱۹، بند ۵۶؛ وندیداد فصل ۱۱، بند ۳۹).