

روشنان سپهر اندیشه

پژوهش:
شیوا کایوانی



کتابخانه خیریه

فلسفه و
علوم اجتماعی

۱

فلسفه و
زیبایی‌شناسی
در ایران باستان



کتابخانه ملی و اسناد ایران

طرح جلد: تالیفات
عکس از فاطمه تعمیدی

به دلیل از میان رفتن تقریباً تمامی نوشته‌ها و منابع
باستانی ایران پیش از زرتشت، تنها با بازخوانی گفتارهای
خود زرتشت و نیز آیین و ادای هند و نوشته‌های یونانی‌ها
می‌توان به این سرچشمه‌ها دست یافت.

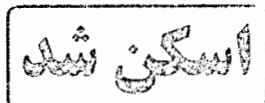
پژوهش‌هایی که در این کتاب آمده، هم نتیجه سنجش‌های
تطبیقی فرهنگ‌ها و آیین‌های جهان است و هم دستاورد
مطالعه‌های موردی در فرهنگ و اندیشه ایرانی.

برگرفته از مقدسه



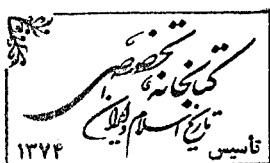
۹۷۸۹۶۴۹۱۱۶۲۰۵۸





روشنان سپهر اندیشه
فلسفه و زیبایی‌شناسی در ایران باستان

فلسفه و علوم اجتماعی ۱



روشنان سپهر اندیشه

فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان

شیواکاویانی



کتاب خورشید

تهران ۱۳۷۸



انتشارات کتاب خورشید

روشن‌ان سپهر اندیشه (فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان)

شیوا کاویانی

چاپ اول / مهر ۱۳۷۸ خورشیدی

شمارگان / ۴۰۰۰ نسخه

حروفنگاری و صفحه‌آرایی / سینانگار

لیتوگرافی / ندا

چاپ و صحافی / میهن

حق چاپ و نشر برای کتاب خورشید محفوظ است.

شابک ۴-۵-۹۱۶۲۰-۹۶۴ ISBN964-91620-5-4

کاویانی، شیوا، ۱۳۲۶ -

روشنان سپهر اندیشه: فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان / شیوا

کاویانی. - تهران: کتاب خورشید، ۱۳۷۸.

۸، ۱۸۰ ص: مصور. - (فلسفه و علوم اجتماعی؛ ۱)

ISBN 964-91620-5-4

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

Shiva Kaviani. Luminous sphere
of mind: meditations on philosophy and...

کتابنامه

۱. فلسفه ایرانی. ۲. گنوستیسیسم. ۳. زردشتی - تأثیر. افق عنوان.

ب. عنوان: فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان.

۱۸۱/۵

B۱۵۱/۹ ک۲

۷۸-۱۳۲۰۳ م

کتابخانه ملی ایران

کتاب خورشید کد پستی ۱۴۳۳۶ تهران، یوسف‌آباد،

خیابان اسدآبادی، خیابان سیزدهم، شماره ۲۲، واحد ۱

تلفن و دورنگار ۸۷۲۱۰۹۹

با فروزش مهرِ زیبا و خورشیدِ خردِ ایرانی- هندی
بر آستانِ الههٔ خردِ یونانی- دیونوسوسی
هم «راه» هرمسِ خردمند و دائوی فرزانه
هم سخن با سرخپوستانِ دل آگاهِ فرهیخته
هم دل همهٔ انسان‌های فرازجویِ اندیشمند
پیشکش به ایران‌شناسانِ نامدارِ
جهان، بویژه استاد احسانِ یارشاطر

فهرست

سخن آغازین	۹
۱. خرد [عقل] در اندیشه ایران باستان و آیین زرتشت	۱۵
۲. دو مفهوم متضاد [همستار] گیتی Physis و مینو Metaphysis در اندیشه ایران باستان و آیین زرتشت	۳۳
۳. بازنگری زیبایی و زیباشناسی در گات‌ها و یشت‌ها	۵۱
۴. هم‌تباری مانویت با آیین زرتشت و هم‌پیوندی آن با آیین هرمس و قبالا	۶۵
۵. آیین‌های گنوسی، هرمسی، و مانوی	۹۳
۶. زمان: راز جاودانه و فلسفه آن	۱۲۱
۷. سهروردی: فیلسوف یا عارف؛ مثلث طلایی جهان‌بینی او	۱۳۳
۸. پیوند دوسویه فرهنگ ایرانی و آیین زرتشت، و آیین یهود - قبالا	۱۵۵
نمایه	۱۷۳
فهرست دیگر آثار مؤلف	۱۷۹

سخن آغازین

تاریخ خاموش و نهان

هر انسانِ بزرگ و مشتاقی نیرویی گذشته‌نگر را به کار می‌گیرد: به پاس این کنش او، تمامی تاریخ دگر بار تعادل می‌یابد و هزاران راز گذشته از نهانگاهِ تاریکِ خود به روشنائیِ آفتاب او درمی‌آیند. هنوز هم نمی‌توان گفت کدامین باز یافته بخشی از تاریخ خواهد شد. شاید گذشته همچنان به گونه‌ای بنیادی کشف نشده است. پس باز هم بس بسیار نیروهای گذشته‌نگر را خواهیم.

(نیچه: دانش شاد، پاره ۳۴، ص ۱۰۴)

در هستی و با زمان آگاهانه به گذشته درآمدن و گمانه‌زنی بازمانده‌های باستانی، نگره فیلسوفِ راستین و تاریخ‌نگارِ نقاد است. تردیدی نیست که دانش برآمده از گذشته در این گذرِ فراتاریخی، بن‌مایه سامانِ «آینده» و «اکنون» را در روند تاریخت یافتنِ انسان می‌سازد. باستان‌شناسیِ اندیشه و فرهنگ و بازگشتِ جاودانه به سرچشمه‌ها و بازآمدن به اکنون و در راهِ آینده بودن با هدفِ سنجه هرآنچه بوده و هست، همان قدر برای هر انسان و ملتی ضرورت دارد که آگاه شدن از گذشته به میانجیِ آثارِ ماندگار و باستانی یا تاریخِ انتقادی بر اساس

مواد و داده‌ها، نیروها و نیازها. در واقع، این بازگشت صرفاً به معنای نگرستن به زندگی و دست یافتن به دانش و آگاه شدن از گذشته، به ادعای برخی اندیشمندان، نیست؛ در برابر، هدف از این حرکت تاریخی پویا دریافت غایت زندگی به راهبری قانونمندی و سمت‌گیری خود زندگی است. این، نه تنها حقیقت فلسفی که حقیقت تاریخی نزد فیلسوف-تاریخ‌نگاری است که در جستجوی معنای زندگی و حضور تاریخی و آگاهانه انسان در هستی و زمان می‌باشد؛ نه دانشمند-فلسوفی که خواهان استنتاج تاریخی از داده‌ها یا نتیجه‌گیری منطقی-فلسفی از مقدمه‌های شناخت است. طبیعی می‌نماید که این رویکرد ناراست و نازیباشناسانه و تهی از معناجویی در بازگشت به سرچشمه آگاهی و تاریخ، در نتیجه گسست پیوند زندگی و تاریخ و تاریخیت فلسفی انسان پدیدارگشته؛ رویکردی که تاریخ و کیهان را بر حرکتی تک‌خطی از گذشته تا کنون می‌سنجد، نه به گونه حرکت پویای کیهانی و تاریخی جامعه انسانی و بازگشت همواره در-زمانی به گذشته و پیوند خلاقانه با اکنون و آینده داشتن. انسانی که با این نگرش آفریننده و آگاهانه با هستی و تاریخ برخورد می‌کند، هم با فروتنی و سپاس زندگی باز یافته‌های روزگاران گذشته و باستانی را پاس می‌دارد و هم به بر ساختن سامان نو هستی و جامعه خود همت می‌گمارد تا به آیندگان و زندگی خدمت نماید. بدین سان، انسان زمانمندی که به ادراک «تاریخیت» در زمان دست یافته، به مثابه پاره‌ای جداناپذیر از هستی و تاریخ، نه تنها به تاریخ جهان و تاریخ گذشته سرزمین خود آگاه است، که آن را تاریخ زندگی و هستی خویش می‌انگارد. چنین فردی هم‌زمان گواه حضور آگاه خود در هستی و نیز جایگاه راستین‌اش در زمان «اکنون» است که بر بنیاد گذشته ساخته شده.

بی‌شک انسانی از این تبار نه با فردیت فراتاریخی خویش و نه با هویت تاریخی سرزمین خود و جهان بیگانه خواهد بود.

بنا بر این، در هر دوره، به ویژه زمان کنونی که انسان به پیچیده‌ترین و نوترین ساحت ذهنی-اندیشگی و علمی-اجتماعی در گستره کیهکسانی و تاریخی دست یافته و با آنکه در جامعه نو انسانی آزادی، خرد و قانون مداری و مدارا در بُعدهای فرهنگی-سیاسی-اجتماعی و دینی سبب پدیداری حلقه‌های گوناگون و رنگین اندیشگی شده، اما با همانند شدن مسایل زیست‌محیطی و اجتماعی-فرهنگی انسان‌ها، گرایش به یگانگی و به هم پیوستن ملت‌ها و قوم‌ها بیش از همیشه احساس می‌شود. از این رو، بازگشت تاریخی به پیشینه باستانی و باز یافت تجربه‌ها و دستاوردهای تمامی مردمان و ارائه جهانی آن از سویی و بازکاوی و باستان‌شناسی تاریخی-فرهنگی هر قوم از سوی دیگر، ضرورتی انکارناپذیر گشته است. شاید به دور از واقع نباشد که بگوییم تنها با بررسی تطبیقی فرهنگ‌ها و شناخت ویژگی‌ها و تضادهایشان و برگرفتن اندوخته‌های پویا و آفریننده و نقد جنبه‌های زوال‌یابنده و ایستای آنها و برخورد پدیدارشناسانه و نقاد با اکنون جهان می‌توان واقعیت و درونمایه جامعه خود و دنیا را دریافت و بر پایه آن آینده را بر ساخت.

بررسی تطبیقی فرهنگ‌ها، اندیشه‌ها و دین و آیین‌های گوناگون با منش هرمنوتیکی روشن می‌سازد که همزمان همانندی‌ها و ویژگی‌هایی هست که یا به گونه گفت و گوی میان فرهنگ‌ها یا تأثیر یکی بر دیگری هویدا می‌شود. مقوله‌هایی چون الگوی نخستینی و هستی را در تمامیت آن دیدن و نیز پیوند با کل گیتی برقرار کردن و تأثیر گذاری انسان بر نیروهای کیهانی و پیشکش دادن به این نیروها، از

همانندی‌هایی است که می‌توان در فرهنگ و آیین‌های هندواروپایی و هندوایرانی یافت. از سوی دیگر، پژوهش‌های برخی دانشمندان اروپایی نشان داده که سامان اندیشگی هندواروپایی با سلسله مراتب کارکردی آن در وحدت وجودی الهگان و کارکردهای آنها و نیز گرایش به انتزاع و مفهوم سازی بازتاب می‌یابد. در فرهنگ و آیین‌های هندوایرانی با همه همسانی‌هایشان با سامان هندواروپایی، نمودهای ویژه‌ای می‌یابیم که بیانگر سرچشمه مشترک فرهنگ، ادبیات و آیین ایران و هند است. به دلیل از میان رفتن تقریباً تمامی نوشته‌ها و منابع باستانی ایران پیش از زرتشت، تنها با بازخوانی گفتارهای خود زرتشت و نیز آیین ودای هند و نوشته‌های یونانی‌ها می‌توان به این سرچشمه‌ها دست یافت. با سنجش این دو سامان - هند و ایران - در می‌یابیم که نه تنها انگاره‌های اسطوره‌ای و کیهان‌شناختی، که مفهوم‌های فلسفی نیز در باور ایرانی و آیین زرتشت از روزگاران دیرین بوده است. فرهنگ هندوایرانی بر مبنای اندیشه و کردار، هردو، و آیین زرتشت به‌ویژه بر مبنای خرد و کردار آدمی پیدایی یافته است.

در باور هندوایرانی، آتش، هم پدیدآورنده کیهان است هم از ویرای ستارگان و نور خورشید در کیهان حضور دارد و خورشید نیز به هُرم آتش صبحگاهی می‌دمد. تمامی سامان این دو فرهنگ و آیین دارای پیوند همبسته با طبیعت است. مفهوم‌هایی فلسفی چون زمان، تمامیت، من اندیشنده [subject]، کرانمندی و بیکرانگی و هستی و انگاره‌هایی اخلاقی چون نیک و بد، راستی و چیرگی بر تن و جان و بسیاری مقوله‌ها و باورهای دیگر نشان دهنده آن است که منظومه اندیشگی فرهنگ و آیین هندوایرانی، همچون دیگر فرهنگ‌های باستانی و یونان، از بُعدهای گوناگون فلسفی، کیهان‌شناختی،

فیزیکی، زیباشناختی و روان‌شناختی برخوردار بوده و در برخی موارد پیشتاز و تأثیرگذار بر دیگر فرهنگ‌ها است. برای شناخت فرهنگ و اندیشه و تاریخ باستانی و پس از اسلام ایران باید هم بر متن فرهنگ و تمدن جهان به بررسی نقاد پرداخت و هم با مطالعه‌های موردی توانایی دستیابی به پیشینه فرهنگی-اندیشگی جامعه‌مان را یافت. پژوهش‌هایی که در این کتاب آمده، هم نتیجه سنجش‌های تطبیقی فرهنگ‌ها و آیین‌های جهان است و هم دستاورد مطالعه‌های موردی در فرهنگ و اندیشه ایرانی، که برای طرح پرسش و گمانه‌زنی بازمانده‌ها، بر آستان خوانندگان و پژوهشگران و دانشمندان پیش‌گزارده می‌شود تا با سنجیدن گفتارها و پیگیری کاوش‌ها و بررسی‌های گنجانده در این مجموعه، به گفت و گو با فرهنگ و آیین خاموش اما سترگ ایرانی درآییم.

جا دارد که سپاس بسیار خود را به سروران فرهیخته و گرانمایه: مسعود کازری که با پرتو نور «کتاب خورشید» این اثر را از خاموشی به گفت‌وگو با همه اندیشمندان و دانشمندان درآورد؛ و نیز تمامی همکاران مؤسسه سینانگار که به سرپرستی عباس آقاجانی، اندیشمندان تمامی امور فنی کتاب را به نیکوترین شیوه و در زمانی بس اندک، در آستانه سفر آکادمیک به دوردست‌ها، به انجام رساندند، عرضه دارم.

شیواکاوایانی

خرد [عقل] در اندیشه ایران باستان و آیین زرتشت

سخنرانی به زبان انگلیسی در بخش فلسفه
دانشگاه چارلز و آکادمی علوم پراگ: چک

۷ آن کسی که در روزِ نخست به درخشیدن و نورانی گشتن این بارگاه نغز اندیشید، کسی است که از نیروی خرد خویش راستی بیافرید. ای مزدا اهورا، ای کسی که هماره یکسانی، آن بارگاه مقام نیک‌منشانی است که تو آنان را برتری دهی

۸ ای مزدا، همان که تو را با دیده دل نگریسته در قوه اندیشه خود دریافتم که تویی سرآغاز که تویی سرانجام که تویی پدر منش پاک که تویی آفریننده راستی که تویی داور دادگر اعمال جهانی^۱

اهنودگات، یسنا: ۳۱؛ ۷ و ۸

دیدگاه کلی

انسانِ نخستینی به اندیشه‌ورزی نمی‌پرداخت، بلکه سراسر درگیرِ زندگی بود، با عمل سر و کار داشت و جذبِ اجتماع می‌شد. مشاهده زندگی‌ش تصویری از طرز فکر وی، که چیره بر هستی اوست، پیش روی می‌نهد. بدین سان، درمی‌یابیم که زندگی انسانِ نخستینی با کردارهایی پیش می‌رود که به تقلید و با پیروی از بزرگان‌ش که خود باورهایشان را از نیاکانِ خویش گرفته بودند، باورهایی که انسان

(۱) گاتها سرودهای زرتشت. تألیف و ترجمه پورداد؛ به انضمام ترجمه انگلیسی دین‌شاه جی‌جی‌باهای ایرانی. بمبئی: انجمن زرتشتیان، ۱۳۴۹، متن فارسی، ص ۲۵.

همواره انجام داده، به جا می‌آورد. کامیابی در تمامی کارها از راه همسازی و همگونی با الگوها دست‌یافتنی بود. انسان در این مرحله به الگوهای باور دارد که، به گمان وی، پیش از زمانمند شدن گیتی به گونه رویدادهای اسطوره‌ای به طور واقعی هستی داشته‌اند؛ این مرحله را می‌توان به مثابه هسته اسطوره‌شناسی پنداشت. چنین جامعه‌ای نشانگر نبود خرد و اندیشگی است که این خود به توده کردن (کله‌ای شدن) مردم به وسیله نخبگان - لزوماً نه نخبگان روشنگر - از یک سو و خرافای شدن آنها از سوی دیگر، می‌انجامد. البته این بدان معنا نیست که انسان از ماندگار کردن این دو ویژگی ناانسانی در جامعه پیشرفته پسینی نیز باز می‌ماند؛ در نتیجه، ما گواه جامعه‌های نخستینی، توتالیتار و ناانتقادی حتی در زمان معاصر هستیم. در برابر، در این گفتار درمی‌یابیم که جامعه‌ای که بر پایه خرد و اندیشگی بنا شده، بی‌گمان به خودآگاهی و آزادی دست خواهد یافت.

از همه فرزندان آسیا، زرتشت نخستین اندیشه‌وری بود که در غرب پذیرفته شد. آموزه او بسی پیش از پندار مسیح به یونان رسیده بود. پندارهای زرتشت از سوی افلاطون، فیثاغورث و هراکلیت، که این آموزه را بسیار پرمعنا یافته بودند، شناخته شده و مورد ستایش قرار گرفته بود؛ تا جایی که خود آنان نیز بر این بزرگی گواهی داده و حضورشان را در حلقه‌های فلسفی ایران تأیید کرده بودند. نه اندیشه بودا و کنفوسیوس و نه میراث فکری آسیای غربی، هیچ‌یک نتوانست به گستردگی اندیشه زرتشت تا فراسوی اروپا در دنیای قدیم و سده‌های میانه و بار دیگر در دوره روشنگری، زیر نام یونانی زرتشت (Zoroaster) فراگیر شود. به راستی او تنها کسی است که باز نمود خرد

دیرینه آسیا بوده است. حتی سایه شگفت‌انگیز این آموزگار فرزانه، به عنوان نمونه‌ای همسان، با دانش رازورِ اخترشناسی بین‌النهرین درآمیخته بود.

پس از مدت‌زمان زیادی، نزدیک به بیست قرن، دانش‌پژوه فرانسوی، آنکتیل دوپرون^۲، که از پیش با این خردِ کهن از راه کتابِ توماس هاید آشنا شده بود، کتابِ اوستا و اوپانیشادها را با خود به اروپا آورد. بدین ترتیب، او پیش‌کسوتِ یک جنبشِ بزرگِ پژوهشِ باستان‌شناختی و زبان‌شناختی شد که به وسیله دانشورهای دیگر ادامه یافت؛ سپس بر بنیانِ این جنبش، انسانِ نو توانا شد که شناختِ تبارِ خود را ورای افقِ کتابِ مقدس و دیدگاهِ کلاسیکِ ژرفا بخشد و بگسترَد. تا آن زمان این باورِ چیره بود که گویا دنیا به شیوه‌ای که در سفرِ پیدایشِ کتابِ مقدس (عهد عتیق) نوشته شده، پدید آمده و تمدنِ نیز با یونان و روم آغاز گشته است. پس از کشفِ آنکتیل دوپرون، که فقط یک پیش‌درآمد بود، این باور در نتیجه انبوهی از کشف‌های تازه درباره ایران، هند، مصر و بین‌النهرین از میان رفت. بنا بر این، هیچ‌یک از دو روایتِ معروف، یونانی و عبری، که ذهنِ اروپایی تبارِ خود را بر اساسِ آن یافته بود، نمی‌توانست برکنار از کنش و تأثیرِ آیینِ زرتشت باشد.

ما تحلیل‌ها و مدارکِ خود را بر پایه داستان‌های افسانه‌مانندی چون «داستان سه مغ»، که بنا به روایتی با نشانه ستاره‌ای به بیت لحم^۳ هدایت شدند، بنا نمی‌کنیم. برعکس، بر نشانه‌های مستدل‌ترِ گفته‌های خودِ فیلسوفانِ باستانیِ یونان یا گزارش‌های برخی

۲) Anquetil-Duperron (۱۷۳۱-۱۸۰۵)، شرق‌شناس مشهور فرانسوی.

۳) Bethlehem [از عبری = خانه نان] شهری در اردنِ هاشمی، در فلسطین؛ اورشلیم.

اندیشمندان چون اودوکسوس کنیدوس^۴، شاگرد و همدوره افلاطون، که آموزگار خود را با زرتشت مقایسه کرده، تأکید می‌ورزیم. این پندار وجود دارد که آموزه ایرانی دوگانه‌انگاری dualism یونانی یا دیالکتیک باستانی را دگرگون کرده و کمال بخشیده است؛ به سخنی دیگر، دیالکتیک هراکلیت و سنت یونانی از آیین زرتشت سرچشمه می‌گیرند.

با نگرستن به زرتشت از این دیدگاه، او را نوآور و اندیشمندی بزرگ می‌انگاریم که مرحله‌ای بنیادی در تاریخ اندیشه بشری پدید آورد. او، همزمان، آورنده دو جریان فکری کهن و نو است: جریانی که ما حتی در این زمان با آن زندگی می‌کنیم. همان گونه که دارمستتر^۵ و دانشورهای دیگر هم گفته‌اند، زرتشت به عنوان پیش‌کسوتی ستایش شده است که در زمانی بس دیرین (سده‌هایی چند پیش از میلاد) می‌زیسته. او انسان یگانه و ویژه‌ای بود که می‌توانست نه تنها تأملات هستی‌شناسانه را بیان کند، بلکه حتی پندارهای خود را درباره خرد هستومند (Absolute) و کیهان، با زبان فلسفی در «گات‌ها»، بخش اصلی کتاب اوستا، تبیین نماید؛ گفتارهایی که نقطه عطفی برای فیلسوف-عارفان و حتی برخی یزدان‌شناسان شده است. این جا ما فقط گفته یکی از اندیشمندان برجسته غرب، خانم سیمون پترمان^۶، نویسنده دو رساله درباره دوگانه‌انگاری را بازگو می‌کنیم تا جایگاه زرتشت را در غرب به طور دقیق‌تر تصویر کنیم:

۴) Eudoxus of Cnidus (حدود ۴۲۸ پ.م)، فیلسوف و ریاضی‌دان یونانی و بنیان‌گذار نظریه نسبت (تناسب) در هندسه اقلیدسی (elements) و ابداع‌کننده روش یافتن حوزه‌ها و ابعاد شکل‌های منحنی؛ از هم‌دوره‌ها و جزء گروه ریاضی آکادمی اول و پیش‌گزار هندسه جامد.

من نمی‌دانم چرا بعضی دانشوران زرتشت را به عنوان یک فیلسوف یا کسی که نظریه‌های فلسفی پیش گزارده نمایان نمی‌سازند. اگر به‌راستی آیینی فلسفی و تجربیدی هم وجود داشته باشد، از آن اوست. چرا انسان نباید این حقیقت را تأیید کند؟ به این دلیل که او بسیار باستانی است؟ اما همه چیز، حتی و به‌ویژه فلسفه، کهن‌تر از آن است که فکر می‌کنیم.

محبوبیتِ سترگِ زرتشت در دنیای کهن تا ژئوسانس و دورهٔ روشنگری ادامه داشته است. در دوران کلاسیک و هلنی یونان، او به عنوان یک فرزانه، نمایندهٔ ویژهٔ «خردی شگفت»، دانای بزرگِ رازهای نهان و آشکار، رؤیت‌بین، اخترشناس، روان‌شناس و شگفت‌آفرین انگاشته شده بود. اندیشمندان فیثاغوری تا آن جا پیش رفتند که تأثیر زرتشت را بر خودِ فیثاغورث نیز تأیید کردند و دانشمندان همواره آشکارا این اندیشه‌ورِ پارسی را، که بنیان‌گذارِ آیینِ فرزانه‌گی و پیروِ آموزهٔ دوگانه‌انگار بود، ستایش کرده‌اند. افسوس، مسیحیت برای موجه جلوه دادنِ ادعاهای نادرست و بی‌منطق - این که زمین مرکز دنیاست و کلیسا نمایندهٔ خدا روی زمین، رد کردنِ فلسفه و دانش به معنای حقیقیِ آن - به ویژه با جزم‌اندیشی و بازرسیِ اندیشه‌ها، تا جایی پیش رفت که ضدِ فلسفه و علم به طور کلی و علیه زرتشت و اندیشه‌های او به طورِ خاص به این عنوان که آیینِ او الهامی نیست بلکه کیشی است که بر پایهٔ خرد و دوانگاری سامان یافته و حتی می‌تواند به دلیل پذیرشِ عام یافتن، با پیشگویی دربارهٔ مسیح (یا در واقع آموزهٔ سوشیانت در آیین زرتشت)، خطرناک هم باشد، طغیان کرد.

بعدها با گسترش مسیحیت از سوی قدرتِ امپراطوری روم، محبوبیتِ زرتشت، به عنوانِ نمایندهٔ یک جریانِ فلسفی و آیینِ ذهن و

خرد، بار دیگر در دنیای مسیحی رو به افول نهاد. باید در نظر داشت که، سده‌ها پیش، نهضت اندیشمندانه، آفریننده و شکوفای یونانی در غرب فروکش کرده بود و آیین فلسفی، انتقادی و دیالکتیکی ایرانی هم، که پیش‌تر با تازش ویرانگر عرب‌ها مورد دستبرد قرار گرفته بود و بعدها در باختر زمین و ایران خاموش ماند، در آن زمان در غرب نیز به یک سو نهاده شد. در نتیجه، کانون‌های فلسفی دو سوی - یونانی و ایرانی - با تأخیر زمانی، آن‌جا و این‌جا، بسته شد یا به مکان‌های مذهبی [کلیسا] بدل شد و پیامد آن، جزم‌اندیشی دینی، مردمان را از فلسفه و شناخت واقعی جدا و دور کرد. با این همه، خوشبختانه در دوران رنسانس و روشنگری، روشنفکران اروپایی همزمان به خاستگاه اندیشه خود در یونان و به انگاره زرتشت که از ورای آثار باستانی یونان و کلاسیک به آنها رسیده بود، باز آمدند. زرتشت بار دیگر به عنوان انسانی فرزانه و بزرگ، نویسنده پیام‌های رازورانه کلدانی و آفریننده احتمالی رازهای قبلا، آموزگاری اخترشناس، پل پیوند دهنده مسیحیت و آموزه افلاطون و گاه (برای نمونه در نوشته‌های ولتر) به عنوان نماد خرد غیرمسیحی در نظر آمد. از آن پس، از سده هجدهم به بعد، فلسفه غرب دوباره به زرتشت پیوست. در آن هنگام که پس از انقلاب کپرنیکی دوم کانت بحران اندیشه فلسفی هنوز ناگشوده مانده و هستی انسان بیش از پیش با تناقض نیک و بد درگیر بود، نیچه با انقلاب کپرنیکی سوم خود، زرتشت و فلسفه کهن ایرانی را به مثابه پیشینه نقطه غریمت خود به نخستین فیلسوفان پیش از سقراط، بازخوانی و تبیینی نو کرد و کتاب خود را چنین گفت زرتشت نام نهاد. نیچه آموزگار ایرانی (زرتشت) را نخستین کسی انگاشت که نیروی اصلی انگیزشی موجود در پس همه چیز، یعنی

جدال همیشگی میان نیک و بد، را کشف کرده است. و او زرتشت را بنیان‌گذار دیالکتیک در فلسفه نامید.

I. تعریف و ریشه‌شناسی واژه

نخست برابر نهاده‌های فلسفی و فنی واژه خرد را پیش می‌نهیم و سپس، با ارائه تعریف، به روشن ساختن مفهوم می‌پردازیم: *Reason* و *Wisdom* در انگلیسی هریک در جای خاص خود به کار می‌روند و خرد ایرانی، همزمان، دربرگیرنده معنای این دو واژه است؛ *Vernunft* در آلمانی؛ *Ratio* در لاتین؛ *Nous = Logos* در یونانی؛ و *Khrât* در زبان پهلوی.

تبیین مفهومی

خرد *wisdom=reason* از واژه من (mean = اندیشه، هوش، واژه *mind* نیز از *mean* برگرفته شده) سرچشمه می‌گیرد. خرد، همزمان، سازنده بخشی از خرد هستومند (فراگیر)، یعنی اهوره‌مزدا، در آیین زرتشت نیز هست. این، هم خرد ناآفریده کلی است و هم خردی که به انسان داده شده و آدمی با دارا بودن آن انسان شده و می‌تواند با آن به مثابه سنج، به طور طبیعی نیک را از بد باز شناسد (در این مورد می‌توان آن را همتای آلمانی *weisheit* شمرد). بار معنایی دقیقی که این واژه به خود می‌گیرد، بستگی به متنی دارد که در آن آشکار می‌گردد. در کتاب مینوی خرد مفهوم خرد را برابر *wisdom* گذارده‌اند، زیرا نیرویی است که از ورای آن آفرینش و نگاهداشت کیهان انجام می‌پذیرد؛ اما در کتاب دینکرت این واژه در عمل برابر *reason*، عقل به مفهوم معمول آن، یا حتی برابر با «فهم مشترک» آمده. خرد، از دید معناشناختی، تا

حدی برابر نهاد *nous* یونانی است که، همزمان، مفهوم خرد (*wisdom*) و فهم مشترک (*common sense*) را در بر می‌گیرد. خرد، در عین حال، همانند *nous*، بیانگر «کلمه، اصلِ آفریننده (*Logos, the creative principle*) که به نیروی آن جهان روشن و پایدار است، یعنی سرچشمه نور و زندگی» نیز می‌باشد.

ratio ← (دینکھت) reason = khrât خود

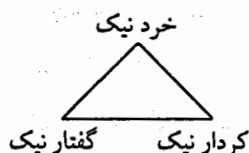
logos ← wisdom ← nous = khra't خرد
 ↙ ↘
 common sense creative principle

II. کاوش‌های نظری

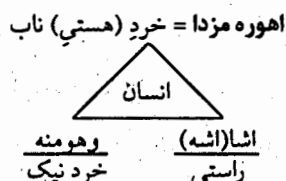
نقد و بررسی فلسفی و زیباشناسانه

گاهی دانشوران پیام زرتشت را بازگشت به خردورزی و خاستگاه اندیشگی هندوایرانی و هندواروپایی می‌یابند. بر این سیاق، چنین پژوهش‌هایی زرتشت را اندیشمندی توانا می‌نمایانند که دادگری را با نیکی و راستکاری برابر نهاده است؛ کسی که پهنه نور ناب را به مثابه کمال مطلوبی انگاشته که خواستنی است و نبردی را برای دستیابی به آن پیش روی می‌نهد؛ و کسی که سفر دراز توأم با ستیز میان آن دو همزاد، روشنایی و تاریکی، را بایسته برای راه یافتن به یگانگی جهان می‌پندارد.

در بالای «مثلثِ طلائی» آموزه زیبایی‌شناختی-روان‌شناختی زرتشت، خردنیک قرار دارد. همان‌گونه که می‌دانیم، انسان به واسطهٔ خردورزی، گفتار، و دریافتِ مفهوم زمان انسان شده است.



در این کیش، «انسان»، در عین حال، هم نمایانگر کسی است که می‌اندیشد، خرد می‌ورزد، دارای ذهن و نیروی استدلال و خرد است و هم برآمد خرد ناب (هستومند).

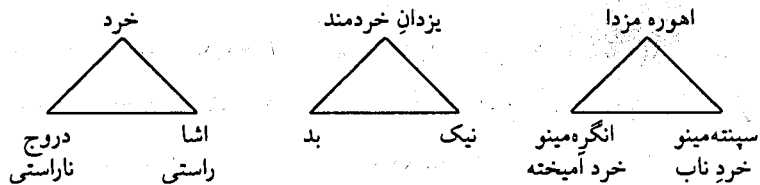


پس در این سه گانه «خرد»، هم به مثابه گوهر نخست، خرد ناب، پیشینی *apriori* است و هم به عنوان گوهر دوم، خرد برآمده، که در انسان همچون مرکز این مثلث جسمیت یافته، پسینی است. اهوره مزدا (خرد هستومند)، با فرافکنی خرد به انسان (اندیشمند و دارای خرد)، کسی که خرد نیک به او داده شده، در جهان و گردش آن شرکت دارد. انسان با خرد بر اشا (راستی، حقیقت) درنگ می‌کند و رهیافت خود به حقیقت هستی و زندگی را با کنش خرد می‌یابد. این دریافت، کنش دوسویه اهوره مزدا و گیتی (+انسان)، ما را به ادراک مفهوم لوگوس، که دربرگیرنده دو جنبه هستی (فیزیک ← متافیزیک) است، رهنمون می‌شود. از این دید می‌توانیم دوقطبی شدن غیرواقعی عقل-حس را در رویکرد غربی سقراطی به دانش فهم کنیم. در حالی که در اندیشه ایران باستان این هردو، عقل-حس، در خرد بازتاب

می یافته و خرد در هردو وجه عمل می کرده است. با بررسی پدیدار شناسانه این درختِ زندگی، اندیشهٔ مزدایی، ما انسان را به عنوانِ برآمدِ طبیعیِ خرد، که مفهوم‌ها و مقوله‌های ذهنی را پدید می آورد، دریافت می کنیم. او به مثابهٔ یک پدیده (پدیدآورنده و دارندهٔ خرد = عقل) جهان را فلسفی می اندیشد و در متنِ سپهر هستی، با خردِ مبتنی بر گوهرِ ذهنش، دانش فراچنگ می آورد. بدین سان، انسان، با به کارگیری شیوه‌ای دیالکتیکی، برای بازآوریِ ذهن و کردارِ خود، از ورای یک نهاد و برابر نهاد، به هم‌نهادی می رسد که به او زندگیِ پایدارِ نو می بخشد.

اهوره مزدا - خردِ هستومند (توانا) - هستی ناب - راستی

اهریمن - نبودِ خرد - نباشندگی - ناراستی



این هستی‌شناسی دیالکتیکی به راستی از یک الگوی زیباشناسانه مایهٔ زیست گرفته که در مرکز آن، انسان در پیوند با این دو اصل متناقض فلسفی می اندیشد و با جسم عمل می کند تا تعادل را در خود و در جهان، بنا به قانون طبیعت، نگاه دارد.

آیینِ زرتشت فراتر از یک دین، در واقع یک راه، یک نحلهٔ فکری و گونه‌ای نگرش فلسفی است که بر انسان به عنوانِ ذهنی خلاق، بر خرد و بر طبیعت، که انسان هستی (انرژیِ نوری) از آن یافته و باید هماهنگ با قانونِ طبیعی و خردِ زندگی کند، استوار است. بی تردید آیینِ

زرتشت و شیوه خردورزی اندیشه کهن ایرانی به فلسفه پیش از سقراطی بسیار نزدیک است. زرتشت، هم‌سنگ سقراط، بر این اصل که عقل (یعنی خرد به مثابه نتیجه خردورزی) راهنمای انسان است، پای می‌فشرد، اما در عین حال تا جایی پیش رفت که مانند پیشینیان سقراط اعلام کند که طبیعت نیز با خرد هدایت می‌گردد. بنا بر این، او بر این باور بود که خرد قاعده‌های خطاناپذیر سلوک (کردار) را در صورتی که به غایت نیک آگاه باشد، فراهم می‌سازد.

III. رهیافت عملی

فلسفه زندگی

اندیشه بنیادی چنین فلسفه‌ای، هماهنگ زندگی کردن شادمانه با خرد طبیعی است. ثمره چنین خردی، به گونه‌ای که گفته شد، شکوفایی و کامیابی است. بنا بر «مثلث طلایی» زرتشت در فلسفه اخلاقی وی، اندیشه نیک در بالای مثلث، مانند یک رود در دو زاویه: گفتار نیک و کردار نیک، جریان می‌یابد. کردار نیک همچون اندیشه نیک، بازتاب اهوره مزدا در عمل و زندگی است؛ به این معنا که انسان از راه خرد توانایی دارد که به هرگونه شناخت در زندگی دستیابی داشته باشد، یعنی به تجربه‌های جهانی، همه هنرها و علوم و هر شکل فعالیت دنیوی که در جهان هستی دارد. بیش از آن، به نیروی خرد می‌توان روح راستی، روشنی و آفرینندگی را از دروغ، تاریکی و جزم‌اندیشی عقل پاسداری کرد و در نهایت به سرای سرود و موسیقی درآمد. به راستی با خرد می‌توان زندگی نیک، سرخوشی و تمامی لحظه‌های دلخواه را به دست آورد؛ و نیک در آیین زرتشت به معنای همسازي با هستی است و نه مانند دیگر دین‌های اخلاقی که نیک و بد معنای

پاکی و گناه را القا می‌کنند.

مهم‌ترین اصل در سامان اجتماعی-سیاسی آیین زرتشت آن است که خرد به انسان داده شده تا خود و نه یزدان یا فرمانروا یا هر نخبه دیگر، نیک یا بد را برگزیند؛ بار دیگر تأکید می‌ورزیم که آیین زرتشت و دیدگاه باستانی ایرانی، دینی به معنای محدود آن، با قانون‌های تغییرناپذیر نیست، بلکه بیش از آن، فلسفه اجتماعی-سیاسی پویا، عینی و اخلاقی است که بر «اراده آزاد» یا «اختیار» فرد سامان یافته و او نیز در برابر وظیفه دارد که نسبت به اصول سیاسی و قراردادهای اجتماعی به یاری خرد و منشی مداراجویانه، برخوردی صلح‌جویانه و انسانی در پیش گیرد. اینجا است که ما سه اصل طلایی روشنگری اروپا (آزادی، مدارا و استقلال فرد و قراردادهای اجتماعی) را در ایران کهن بازمی‌یابیم. پس چندان ناراست نخواهد بود که ادعا کنیم خرد ایرانی بن‌مایه روشنگری اروپا و آیین زرتشت خاستگاه پیشینی آن بوده است. بنابراین، دیدگاه غربی‌ها در این مورد که خرد ایرانی بارورکننده فلسفه غرب از دوران فیلسوفان نخستین تا چیرگی مسیحیت و بار دیگر در سده هجدهم بوده است، چندان نامنتقی نمی‌نماید.

در عین حال شگفت‌انگیز نخواهد بود اگر در این مورد هم چالش کنیم که افلاطون مفهوم «آرمانشهر» را از اندیشه «شهریاری آرمانی» (= خستره‌ویرئه ← شهریور) ایرانی-زرتشتی برگرفته است. و این دقیقاً هدف آیین زرتشت است که «شهریاری آرمانی» و فرمانروایی خردمندان را در این جهان به بار آورد. می‌توان این نکته را هم افزود که، اگرچه گفته شده مفهوم mean به مثابه اصل فضیلت، ارسطویی است، اما با بررسی هرچه بیشتر اندیشه‌های زرتشت و ایران کهن، می‌توان خرسند بود که ایرانی‌ها خود این مفهوم را گسترش دادند و

حتی آن را در حدِ اصلی کیهانی، همسان با کلامِ خردِ هستومند، فرا بردند؛ اصلی که بر اساس آن، خرد نیک در گیتی فرمان می‌راند و به یاری آن بر دوگانه دروج، زیاده‌روی و کاستی، چیره می‌شود.

IV. کیهان‌شناسی

فلسفه طبیعت و فلسفه طبیعی

زمین را آباد دارید، چارپایان را نکشید، آب و خاک را آلوده نسازید.
(یسنّا، هات ۱۰، بند ۲)

من آیینی را باور دارم که به آب‌ها، گیاهان و به چارپایان... ارج می‌گذارد... که جنگ را براندازد و رزم‌افزار را به گوشه‌ای نهد.
(یسنّا، هات ۱۲، بند ۷ و ۹)

و استقرار زمین و آمیزش آب در زمین و رویش و نمو گیاهان و... به خرد مقدر و ساخته شده است.
(مینوی خرد، ۱۲:۵۶)

با بازخوانی این عبارت از کتاب مینوی خرد، ما همواره گواهِ تمامیتِ گیتی به مثابه خرد یا تجسم خرد و آفرینش خردِ هستومند هستیم. به سخنی دیگر، خرد مانند رودخانه‌ای در روانه کیهانی جاری می‌شود. بدینسان، بنا بر کیشِ زرتشت، فیزیک جهان، خردِ مادیت یافته (طبیعت) است که نمودِ دوگانه خود را در انسان به مثابه تنِ *Physis* و ذهن *Metaphysis* می‌یابد. این بدان معناست که انسان با خرد از نظر تن‌شناختی (فیزیکی) ساخته شده و خود او نیز به نیروی خرد از نظر ذهنی می‌اندیشد و درنگ می‌کند و پیامد آن، مفهوم و معنای جهان را می‌سازد و هنجار و قانونِ زندگی و طبیعت و معنا را به واسطه زبان تبیین می‌کند.

با بازخوانی گفتارِ نغزِ زرتشت، به روشنی درمی‌یابیم که در واقع او

بنیانگذار «صلح سبز» یا «جنبش محیط زیست» نیز هست که فقط دو سه دهه است که در اروپا سامان یافته. همچنین مشاهده می‌کنیم که زرتشت تا چه حد برگیتی و خرد به عنوان معنای زندگی و طبیعت پای می‌فشرد.

۷. آفرینش‌شناسی

دین خرد

در هنگامی که توای مزدا در روز نخست از خرد خویش بشر و دین و قوه اندیشه آفریدی، در هنگامی که زندگانی را به قالب مادی درآوردی، وقتی که تو کردار و اراده (آفریدی) خواستی که هر کسی به حسب اراده خود از روی اعتقاد باطنی رفتار کند.

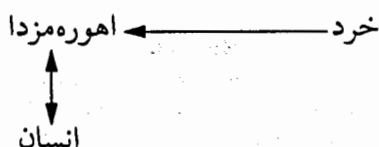
(اهنودگات: یسنا، ۱:۳۱، متن استاد پورداود)

و ابر آبیگینه (مانند) که آب را از دریا می‌گیرد و در فضا می‌راند و به پیمانه، سرشک سرشک، به زمین می‌بیزد، و دانستن آفریدگان اورمزد و... لطف اورمزد و امشاسپندان و ایزدان دیگر بر آفریدگان خویش و آسیب‌رسانی و مرگ‌آوری اهرمن و دیوان بر آفریدگان اورمزد (همه را) به نیروی خرد بیشتر می‌توان دانست.

(مینوی خرد، ۱۴:۵۶)

در این گفتار از کتاب مینوی خرد، خرد آشکارا به عنوان کلام آفریننده اهوره مزدا انگاشته شده؛ نیرویی که اهوره مزدا از ورای آن، آفرینش را به درون هستی می‌اندیشد. این آموزه هرچند در دیگر نوشتارهای پهلوی نیز گنجانده شده، اما در متن‌های دیگر چنین روشن بیان نشده؛ بلکه خرد یا عقل بیشتر آن چیزی پنداشته شده که انسان و اورمزد هر دو دارا می‌باشند. به زبانی دیگر، بنابراین برداشت، انسان در جایگاه توانای خردمند، آفریننده و آفریده است؛ پس خرد نزد اهوره مزدا به

گونه سرشت او و در انسان به عنوان آفریده ویژه خرد هستومند فراگیر، مشترک است.



معنا، منش، اندیشه (= mean)، همسان خرد و لوگوس، در آفرینش شناسی زرتشت، به مثابه گوهر این آیین، قانون دین اهوره مزدا و کلام ناب دریافت می شود. راستی و میانه روی از آن هستی فراگیر و زیادی و کمبود (افراط و تفریط) از آن اهریمن، یا نیستی است؛ و این هر دو خود را در دو هنجار، مینوی و مادی، آشکار می کنند. در آفرینش شناسی زرتشتی ما همچنین تبیین دوگانه انگاری یا دیالکتیکی آفرینش جهان را مشاهده می کنیم. اهوره مزدا = خرد هستومند به عنوان نخستین سیمای مینوی (در میان هفت امشاسپند)، خرد نیک یا وهمنه، را همچون ضد (نیروی همستار)، بی خردی و اهریمن یا بدی، می آفریند. در عین حال به انسان خرد داده شده تا نه تنها با آن زندگی کند، جامعه خود را سامان دهد و بر طبیعت و کیهان فرمان براند، بلکه همچنین خدایگونه جهانی نو بیافریند یا الگوی طبیعی-کیهانی این گیتی را بازآفرینی نماید.

سخن آخر اینکه ما می توانیم، به گونه هرمنوتیکی، هرم آفرینش شناسی زرتشت را که برگستره یگانه انگاری خرد روشن فراگیر هستی یافته، چنین تبیین کنیم: آفرینش در هر لحظه از ورای پرتوهای رنگین نور پدیدار می شود؛ با روان شدن در فراز و فرود، می فروزد تا به هستی معنا دهد و یگانگی را در گونه گونی عینیت بخشد. تنها از این راه است که آیین خرد ایرانی با استوار شدن بر قانون زندگی و

هماهنگی پایدار گشته و در دین بعدی و فرهنگ ایرانی پسینی، با نامی دیگر، تجسم و تداوم یافته است.

References

1. Boyce, Mary. *A history of Zoroastrianism*: Vol. 1; Leiden; Koln; Brill, 1975.
2. —. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*: Oxford; Clarendon Press, 1977.
3. —. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*: Manchester; University Press, 1984.
4. Casartelli, Louis Charles. *The Philosophy of the Mazdaian* (Original in French): Paris; Bonn, 1884.
5. Chatterjee, Jantindra Mohon. *The Ethical Conceptions of the Gatha*: Bombay; Jehangir B Karanis Sons, 1935; 1933.
6. Dawson, Miles Menander. *The Ethical Religion of Zoroaster*: New York; AMS Press, 1969.
7. Dhalla, Maneckji Nusservanji. *Our Perfecting World*: Bombay; London; Oxford; University Press, 1930.
8. Duchesne Guillmin, Jacques. *The Hymns of Zarathustra: Introduction and Commentary*; Translated from French Mrs. M. Henning: London; Butler and Tanner Ltd., 1952.
9. Jackson. A. V. Williams. *Zoroastrian Studies*: New York; AMS Press, 1965.
10. Kreyenbroek, G. *Sradsa in the Zoroastrian Tradition*: Leiden; Brill, 1985.
11. Moulton, James H. *Early Zoroastrianism; The Origins; The Prophet & The Magi*: Amsterdam; Philo Press, 1972.
12. Shaked, Shaul. *Dualism in Transformation*: London; SOAS, 1994.
13. —. *From Zoroastrianism to Islam*: Aldershot; Variorum, 1995.
14. Widengren, Geo. *The Great Vohumanah and the Apostle of God*: Uppsala; Amquist and Wiksell, 1945.
15. Zaehner, Robert Charles. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*: London; Weidenfeld and Nicolson, 1975.
16. —. *The Teaching of the Magi*: London; Sheldon Press, 1975.

دو مفهوم متضاد [همستار] گیتی *Physis*
و مینو *Metaphysis* در اندیشه
ایران باستان و آیین زرتشت

سخنرانی در کنگره بین المللی ایران شناسی
در CNRS پاریس ۱۹۹۹

پیشگفتار

تمامی آیین‌های باستانی در شرق، بویژه ایران و چین، و نیز برخی اندیشه‌های طبیعی-فلسفی یونان باستان بر بُن دو نیروی همستار یا متضاد هماهنگی و ساختار جهان را تبیین می‌نمودند؛ به سخنی دیگر، بحث دو مفهوم گیتی و مینو در هسته نگرش آیینی-فلسفی و اندیشگی دنیای باستان تا عصر کنونی قرار دارد. هستی همواره دو بود و نمود داشته و اندیشه‌ورزان و آیین‌باوران گروهی با توجه به جنبه پدیدار شناختی این دو بود-گیتوی و مینوی-ازورای نمودهای دوگانه فیزیکی و متافیزیکی آن، به مقوله هستی‌شناسی پرداخته‌اند و به چیزی نهفته و نامحسوس در پس نمود که بیانگر بود واقعی نباشد، باور نداشته‌اند؛ گروهی دیگر تنها به نمود دوگانه جهان در عرصه شناخت باور داشته و هرگونه بود پنهان یا آشکار را با استدلال شناخت ناپذیری خاموش نهاده یا به ماوراء طبیعت حواله داده‌اند. بدینسان، فیزیک و متافیزیک، هم درونمایه هستی را می‌سازد و هم به عنوان مقوله شناختی ساختار گیتی، دیالکتیک را بر می‌سازد. در این که چینی‌ها در نگرش آیینی و ایرانی‌ها در باور آیینی و نیز هستی شناختی خود پیش‌گزار نگره دوگانگی و دیالکتیک جهان

بوده‌اند، با توجه به متن‌های چینی-ایرانی و نیز گفتارهای فیلسوفان-طبیعت‌گرایان یونان باستان و بویژه هراکلیتوس، تردید نمی‌توان داشت. گرایش به کار برد مفهوم‌های انتزاعی ایفاگر کنش مینوی و گیتوی اگرچه در فرهنگ هندوایرانی از زمان باستان پدیدارگشته، اما در بخش فرهنگ ایرانی نه تنها آشکار شده که چنان بارور بوده که می‌توان آن را به عنوان ویژگی فرهنگ ایرانی در برابر کل فرهنگ هندوایرانی برشمرد.

ریشه‌یابی واژه‌های Physis [گیتی]

و Metaphysis [مینو]

واژه phisique، phisike، phisique [فرانسۀ قدیم] و physique [فرانسۀ نو] برگرفته از واژه physica لاتین به معنای دانش طبیعی، اشتقاق یافته از واژه physikē یونانی که خود از physis به معنای طبیعت و از phyen به معنای پدیدآوردن و آفریدن گرفته شده. واژه fisike [انگلیسی سده میانه] و واژه physique [فرانسۀ قدیم، سده ۱۲] برگرفته از واژه یونانی φυσικη [physikos؛ physikē] به معنای علم طبیعت؛ علم دنیای پدیدار و علم تن انسان آمده. در عین حال، physis در ضبط‌های گوناگون، معناهای بسیاری را در بُعدهای متفاوت در بر می‌گیرد: علم فیزیک، طبیعت، مربوط به طبیعت و ماده، فلسفۀ طبیعی، قانون طبیعت، پدیدار شده با نیروهای فیزیک، مربوط به تن، مادی، طبیعی، جسم و جسمی، هنر یا علم شفابخشی بیماری‌ها، هنر پزشکی و درمان [در معنای باستانی آن]. واژه‌های مترادفی که برای physical در واژه‌نامه‌ها آورده شده، برای نمونه material، natural، tangible، visible، bodily، corporal، sensible می‌باشد.

واژه *Metaphysis* [metaphysical ؛ metaphysics] که گفته شده نخست بار از سوی ارسطو در معنای آنچه ادامه *Physis* است و پس از کتاب *Physics* [طبیعت] آمده و به گونه‌ای معنای فلسفه را نیز افاده می‌کند، در واقع همه معنای مقابل *Physis* را از جمله ذهن، جان، نامحسوس، نامعقول، نامادی، اخلاقی، و منش افاده می‌کند.

واژه گیتی *gētīg* [اوستایی: *gaēiθya*] که در متن های پهلوی *gyr'x* آمده و از سوی اچ. اس. نیبرگ *gētāh* یا *gētēh* و برای جدا کردن حالت اسمی و وصفی *gētīk* خوانده شده؛ و در متن های پارسی میانه و نو با تاکید بر صدای *ā* و در پازند *gēti*, *gēthi*, *gīthi*, *gytyg* و *gētīg* [پارسی میانه] و *gēti* [پارسی نو] پدیدار شده، در برگیرنده معنایی چون طبیعت، ماده [مادی]، جسم [تنمند]، عینی، واقعی، محسوس، بسودنی، مشاهده پذیر، معقول و کیهانی می باشد و در اصل، ریشه در مینو، واژه متضاد خود، دارد و از آن سرچشمه می گیرد؛ با آن هم پوش و هم بود است. واژه مینو *mēnōg* [پهلوی]؛ *mainyava* [اوستایی، حالت وضعی] و *mainyu* [اوستایی، حالت اسمی]؛ که به پیشنهاد نیبرگ در حالت وصفی پیرو *mēnō*، به صورت *mēnōgig* آمده، در اصل نسبت به واژه گیتی گاه جنبه نخستینی و پیشینی و گاه وضعیت همبودی و همزادی دارد. در متن های گوناگون اوستایی، پهلوی و پازند، پارسی میانه و نو بیانگر معنایی چون نامادی، نامحسوس، معقول، 'آرمانی' [مینوی] به مفهوم نمونه نخستینی هستی واقعی و عینی، رؤیت ناپذیر، ریشه و سرچشمه گیتی، بوشن، جان، ذهن [ذهنی]، معنوی، اخلاقی، منش، ایده های کیهانی، می باشد. پس از بررسی فشرده ریشه شناختی این دو واژه در زبان های گوناگون و زبان های ایرانی باستان، به بحث مقولی و متن شناختی این

دو مفهوم در ایران پیش از اسلام می‌پردازیم تا روشن شود که در فرهنگ ما این دو مقوله فلسفی-فیزیکی مانند دیگر مقوله‌ها و مفهوم‌ها چون «خرد»، «زمان»، «زیبایی»، «طبیعت»، «دیالکتیک» بسی زودتر از یونان و همزمان با هند و برخی کشورهای باستانی به کار رفته و همه معنای گفته شده را تبیین می‌نمایند.

گفتمان کیهان‌شناختی-مقوله‌ای گیتی Physis و مینو Metaphysis

ای مزدا!

آنگاه که تو در آغاز، تَن و دین، [دَینَه = اوستایی] ما را بیافریدی و از منش خویش، ما را خرد بخشیدی، آنگاه که جان ما را تن پدید آوردی، آنگاه که ما را نیروی کارورزی و گفتارِ راهنما ارزانی داشتی، [از ما خواستی که] هر کس باور خویش را به آزادگامی بپذیرد^۱.

(یسنه، هات ۱۱:۳۱)

چنانکه در این پاره مشاهده می‌کنیم، گیتی و مینو یا تن و جان همبودند و گیتی در معناهای تن، نیروی فیزیکی-طبیعی و مینو در معناهای 'دَینَه' = نیکو، پسندیده، زیبا، جان، منش، خرد و گفتارِ خردمندانه به کار رفته. با آنکه دو مفهوم همستار [متضاد] در این متن همبودند، اما گیتی و تن و کارورزی به نیروی خرد توأم با گزینش آزاد راهبر است.

مینو و گیتی مانند دو دژ اند.

گیتی و مینو دارای معناهای متفاوت اند. در اینجا منظور از گیتی امور جسمانی، مادی و دنیوی و مینو امور روحانی و غیر مادی است.

(مینوی خرد، ص ۳)^۲

زیرا که گیتی را به نیروی خرد می‌توان اداره کرد. و مینو را هم به نیروی

(۱) دوستخواه، جلیل. اوستا، فارسی. (۲) تفضلی، احمد. مینوی خرد، ترجمه فارسی.

خرد می‌توان از آن خود کرد. این نیز پیداست که اورمزد این آفریدگان در گیتی را به «خرد غریزی» آفریده است. و اداره گیتی و مینو به خرد است. ... و در گیتی به نگاهداری تن و در مینو به رستگاری روان راهنما باشم.

(همانجا، ص ۵:۴)

همان طور که کلی بینش ایرانی-زروانی و رزشتی و حتی در زمان‌های پسین‌تر، مانوی، بر هسته دوگانگی و دو نیروی همستار استوار است و هنجار می‌یابد، از دید کیهان‌شناختی و فلسفی نیز مشاهده می‌کنیم نه تنها این دو مقوله دیالکتیکی بن‌نگرش ایرانی را می‌سازد و دارای همسانی با نگره [کیهانی]-فلسفی پیش سقراطی است که بویژه با سامان اندیشگی هراکلیتوس^۳ تبیین می‌یابد، بلکه هر یک از این دو نیرو و دو مقوله همزمان دارای هستی مستقل‌اند و اگر گیتی به نیروی خرد و مینو راهبری می‌شود، اما سرانجام کیهان - ماده و معنا - دارای سرشت همبودی دو نیروی همستار است. بدینسان، اگر فلسفه پس از سقراطی غرب تا پیش از پیدایی فلسفه اگزیستانس آلمان از سوی نیچه، رویکردی جز شناخت جهان از ورائی این (حس، تجربه، عین) یا آن (خرد، اندیشه، ذهن) عامل و بررسی مقوله‌های عینی و ذهنی ندارد و از این روی به جزمیت گرفتار می‌شود و حتی پس از انقلاب دوم کپرنیکی کانت و سنجش خرد و تجربه ناب و پیش‌گزاری فلسفه متعالی Transcendental و شناخت ترکیبی، به جایگاه حقیقی خود باز نمی‌گردد؛ هم‌بوشی این دو نیرو در نگره ایرانی و زرتشتی همانند فلسفه یونان باستان و فلسفه اگزیستانس آلمان در جهت هنجار شدن با هستی، سبب می‌شود حقیقت [راستی = اشه] فلسفه در گستره

کیهانی مینو-گیتی، با تکیه بر خرد-حس تحقق یابد و حقیقی شدنِ فلسفه تنها در هماهنگیِ خردمندان و زیبا شناسانه [سرورانگیز] با هستی، معنای خود را بیابد. یادآوریِ این نکته، همان طور که برخی پژوهشگران چون نیبرگ اعلام داشته‌اند، در اینجا ضروری می‌نماید و آن اینکه مینو هم بسان گیتی جنبه طبیعی-جسمانی در کیهان دارد و به سخنی می‌توان آن را معنای گیتی، همانند فیلسوفان معنایی مدرن، انگاشت که در ساختار فیزیکی پدیدار شده. البته این برداشت فلسفی ایرانی که دارای همسانی با فلسفه طبیعی یونان است، سرچشمه در اندیشه باستانی ایران، زروانی-میترائیستی، و آیین زرتشت صرفاً بخش‌گات‌ها، [یسنا] و یشت‌ها دارد. بنابراین، واژه‌های فیزیک و متافیزیک، گیتی و مینو، تا این فراز هنوز طبیعی و این جهانی است و پس از پدیدار شدنِ افزوده‌های اوستا و برداشت‌های آخرت شناختی و ماوراء طبیعی در دوره پسینی فرهنگ و دین ایرانی، بویژه در زمان ساسانی‌ها و پس از اسلام، دو مقوله فیزیک و متافیزیک، گیتی و مینو، در فلسفه ایران، بویژه در دوره اسلامی، مانند فلسفه افلاطون به بعد در غرب، جنبه شهودی-ماوراء طبیعی و کلامی به خود می‌گیرد. در این مورد نمونه‌ای از گفتار پژوهشگر نامدار ایران شناس، شائول شاکد، را به نقل از متن‌های پهلوی و دینکرت، در پیوند با دو واژه مینو و گیتی که با صفت‌های 'مشاهده‌ناپذیر' 'invisible' در برابر 'مشاهده‌پذیر' 'visible' تعریف شده می‌آوریم:

wimand ī gētīg wēnišnīg gīrišnōmand ciš. harw ce pad pad
tan cašm wēnišnīg ud pad tan dast gīrišnōmand gētīg
(DkM 120.20-22; reading corrected from facsimile
edition, p. [90]. 13-15) [cf. de Menasce, *Pratidānam*
(Festschr. Kuiper), p.194]

تعریف گیتی این است: چیز مشاهده پذیر و محسوس. هر آنچه که با چشم جسمانی دیدنی و با دست جسمانی بسودنی است، گیتی می باشد.

a-wēnišnīg mēnōg a-gumēzišn ō wēnāfdāg stī ud wēnišnīg
nimūnag, mēnōg-waxšag ruwān andar gētīg-rawišnīg tan
nēwag xwadāy kard (Dādestān ī Dēnīg II, 13).

اهوره مزدا مینوی ناآمیخته و نادیده را به هستی پیدا، نمونه ای مشاهده پذیر با دید، در آورد. [او] روان را در مینو هستی بخشید و منش نیک را در تن نوکرد و با آن، گیتی را شکوفا ساخت.

از رساله این پژوهشگر همچنین برداشت می کنیم که، این دو مفهوم دارای ارزش نمادی خاص اند: مفهوم نخستین، مینو، نمایانگر ارزش های دینی و معنوی و مفهوم دوم، گیتی، بیانگر جهان مادی است. این تفاوت در پیوند با اندیشه دیگری است مبنی بر اینکه مینو در عین حال گونه ای اصطلاح فرجام شناختی برای تبیین دنیای مینوی و نادیدنی می باشد. برداشت فرجام شناختی متن های پهلوی و بخش های پسینی و افزوده اوستا که در واقع دارای همسانی هایی با نگرش های عرفانی و نه فلسفی ایران دوره اسلامی است، بسی متمایز از برداشت فیزیکی-متافیزیکی و فلسفه طبیعی ایران باستان می باشد. دو مقوله مینو و گیتی در برداشت یادشده بیانگر سه مرحله آفرینش شناختی است: ۱. آفرینش مینوی در مینو؛ سپس آفرینش گیتیا نه ۲. نخست در مینو، ۳. سپس در گیتی. مرحله نخست نشانده مرحله ای از هستی پیش از پیدایی هر گونه دنیای مادی است؛ در پی آن، مرحله آفرینش 'واقعی' می آید: 'نمونه نخستینی' دنیای مادی که در شکل 'آرامانی' ساخته شده و سپس در قالب گیتی در آمده (این مرحله را می توان با جایگاه ثبات ازلی در عرفان مقایسه کرد). نکته

جالب دیگر که باز هم نشانه تأثیر نگره ایرانی بر عرفان ایرانی دوره اسلامی است و دارای بُعدِ متافیزیکی به مفهوم فلسفی نیست، آن است که گیتی، همبود 'هم‌بوشن' مینو 'بوشن'، هر چه از همبودی 'هم‌بوشنی' دور می‌شود، به مینو 'بوش' 'سرچشمه خویش' نزدیک می‌گردد.

مینو 'بوشن' واحد و بخش‌ناپذیر است که گیتی از آن پدید آمده؛ این نگرش فلسفی به مینو Metaphsis، دارای هم‌سویی با دیدگاه ذره‌انگار دموکریتوس است. مینو در عین حال گوهر نخستینی آفریده هرمزد می‌باشد که همبود 'هم‌بوشن' خود، گیتی، را پدید آورده؛ مینو گوهر نخستینی و گیتی گوهر پسینی نه تنها از نظر زمانی که از نظر منطقی می‌باشد؛ پس مینو نهاد، داده، واقعیت پیش‌هستنده و سرچشمه است و گیتی برابر نهاد و آفریده است و نیاز به تبیین و برهان دارد. این برداشت از مینو بیانگر تأثیر اندیشه ایرانی بر نگرش ارسطو و دیدگاه مشائی یونان و ایران دوره اسلامی در مورد گوهر نخستینی و پسینی است، بویژه هنگامی که آفرینش گیتی را در مینو پیش از پدید آمدن در گیتی، در ذهن داشته باشیم. موضوع بسیار جالب و مسأله برانگیز دیگر آن که، فیزیک و متافیزیک، گیتی و مینو، این دو ضد، نهاد و برابر نهاد، از سویی همبود 'هم‌بوشن' هستند و از سوی دیگر، گیتی برابر نهاد مینو [نهاد] در مرحله از خود بیگانگی آن، یعنی پدید آمدن گیتی در مینو می‌باشد. برخورد واقعی میان مینو و نیک و مینو بد تنها در گیتی رخ می‌نماید؛ و فقط هرمزد و آفریده‌های اوست که 'به گونه واقعی' در گیتی هستی دارند، در حالی که اهریمن و نیروهای شر هستی گیتیانه ندارند و صرفاً به مثابه انگل و شبه هستی گیتی، یعنی نیستی و تاریکی، انگاشتی‌اند. این دو دریافت از مینو و گیتی را می‌توان

با سامان فلسفی هگل در دو مورد: ۱. دیالکتیک، یعنی پدید آمدن جهان و تاریخی شدن ایده *Idea* در روندی دیالکتیکی، ایده-نهاد-جهان مادی-برابرنهاد را پدید می آورد تا در سیر تکاملی خود به ایده-برنهاد بازگردد، همان طور که گیتی به سرچشمه خود مینو باز می گردد؛ و ۲. هستی [مینو؛ هرمزد] هست و نیستی [ناپدید؛ اهریمن] هست نیست، مقایسه کرد. در متن دادستان دینیک، فرگرد سی و شش، می خوانیم که:

dām ī ōhrmazd mēnōg ud gētīg-ez. awe ī druž nēst gētīg,
be wad ī mēnōgīh abyōzēd ō gētīg. ce'ōn sam ī
hāwandīh-ez drāz andar ēwag, a'ōn abarwēzīh paydāg ī
mēnōgān ud gētīgān ī weh abar mēnōgān ī wad (Dd
XXXVI, 51; cf. M. Molé, *Journal Asiatique*, 247 [1959], p.
453.)

آفرینش هرمزد هم مینو و هم گیتی است، در حالی که اهریمن را گیتی نیست؛ اما بدی مینو به گیتی پیوسته است. از آنجا که ترس هماره‌یی هست که (ستیزندگان) دوگانه در گیتی نیروی همسان بیابند، پس پیروزی مینو نیک و آفریده‌های گیتی بر مینو بد آشکار می گردد.

یونکر مقایسه‌ای میان مینو و گیتی بر اساس متن دینکرت انجام داده و پیوند میان این دو را برگرفته از متن یاد شده چنین نقل می کند^۴:

بن و سرچشمه، مینو، در 'بوشن' (هستش) گیتی پدیدار می شود، مانند خویش که از نهان بر می آید؛ طلا در تاج؛ نقره در جام؛ آهن در بیل؛ چوب اندر در؛ ریشه در میوه؛ و پدر در پسر.

بر اساس کیهان شناسی مزدایی، آفرینش پیش از مادی شدن، جسم و طبیعت شدن، نخست به ساختار مینو پدید آمد؛ مینو نه به مفهوم

4) Dk sanJana, V. 228 § 191: Jun ker, *Über Iranische Quellen*, n. 25

روحانی، قدسی و ماوراء طبیعت مانند دیگر دین‌ها، بلکه دقیقاً به معنای گونه‌ای برون‌نما [طرح] یا سرآغاز فهم می‌شود. همواره در بندهش و دیگر متن‌ها به دو مفهوم مینو و گیتی بر می‌خوریم که نخستینی سه هزار سال قلمرو جاودانگی خود را داشته که توأم با سکون و جنبش ناپذیری بوده؛ مینو هستی نخستینی، ناعینی، مشاهده ناپذیر و جنبش ناپذیر است. در مورد جنبش ناپذیری می‌توان همانندی‌هایی با فلسفه پارمنیدس یافت که بُن و آخشیج جهان را جنبش ناپذیر می‌داند که ماده و جهان مادی از آن برآمده. در دیدگاه ایرانی، جنبش ناپذیر جنبش را برانگیخته و گیتی پدید آمده و بدین سان جهان، هم جنبه مینوی یافته و هم مادی. در بخش نخست بندهش دربارهٔ آفرینش مادی سخن گفته شده:

اکنون از آفرینش مینوی و آنگاه از آفرینش مادی سخن خواهم گفت^۵

(§۱۷)

گیتی در تمامی متن‌ها، بویژه دینکرت، بندهش و مینوی خرد حالتی از بودن [استی *sti*] همسان با (*tō ēi vac* = being، یونانی) می‌باشد که مشاهده پذیر و بسودنی با حس است. در واقع، گیتی حالتی از هستی است که در آن کنش واقعی و درست جهان روی می‌دهد. مینو به معنایی 'بوشن' پس از آفرینش مادی هم هست که از رویدادهای گیتی تأثیر می‌پذیرد و در این حالت به نظر می‌آید صرفاً پژوهاکِ رخدادهایی است که در گیتی جریان دارد. با این همه، مینو، نخستینی در آفرینش، همانا جاودانه است و راست. از مینوی خرد، ص ۲۵ و ۵۸ می‌خوانیم که:

۱. پرسید دانا از مینوی خرد ۲. که چرا چیزهای مینو چنین درست و چیزهای گیتی چنین (نادرست) قسمت شده است. ۳. مینوی خرد پاسخ داد ۴. که چیزهای گیتی در آغاز آفرینش چنان راست قسمت شده بود که چیزهای مینو...
...گیتی را در فرجام مرگ و ناپیدایی است و مینو را جاودانگی.

به راستی این که اندیشه ایران باستان و نگره زرتشت و بخش نخستینی اوستا را فلسفه طبیعی خوانده اند، پُر بیراه نیست، زیرا موردهای بسیار در تأیید این گزاره در متن های گوناگون، بویژه گات ها و یشت ها، هست البته به دلیل از میان رفتن منابع ایران باستان، تنها از ورای نوشته های پراکنده و گفتار فیلسوفان نخستین یونان که خود به معنایی فیلسوفان طبیعی بوده اند و به نگره ایرانی و تأثیر گرفتن از آن اشاره کرده اند، و نیز برخی متن های به جای مانده ایرانی می توان این جنبه از نگرش فلسفی ایران را برداشت کرد.

ای مزدا اهوره!

تو با «مینوی» خود مرا بیامرز و به زبان خویش بازگوی که آفرینش در آغاز چگونه پدید آمده!

(یسنه، هات ۱۲:۲۸)

اوست نخستین اندیشه وری که روشنای سپهر، از فر و فروغش درخشیدند. [اوست که] با خرد خویش، «اشه» را بنیافرید تا «بهترین منش» را پشتیبان و نگاهبان باشد.

(یسنه، هات ۷:۳۱)

از آن تو بود «آرمیتی»، نیز از آن تو بود «خرد مینوی» جهان ساز؛ آنگاه که تو او را آزادی گزینش راه دادی.

(یسنه، هات ۹:۳۱)

در همه بخش‌های اوستا و نیز در این پاره‌ها، جابه‌جا در کنار مینو و جنبه معنایی - خردمندانه جهان، از گیتی در بُعدهای گوناگون یاد شده است. در این سه پاره، مینو از جنبه «اشه» به معنای هنجار هستی؛ زیبایی؛ راستی و از جنبه «منش» به معنای اندیشیدن و «خرد مینوی» یاد شده؛ گیتی نیز در بُعد نور و روشنایی خورشید سپهر و «آرمیتی» در معنای زمین یکی از پدیدارهای طبیعت، به گونه‌ای سخن به میان می‌آید که به منزله ستایش طبیعت برداشت می‌شود. همواره در اوستا به اهوره مزدا درباره تمامی نیروهای طبیعت و پدیدارهای جهان خطاب می‌شود. از [او] درباره گستره پهناور دنیا در نمودهایی چون خورشید، ماه، ستارگان، زمین، ابر و باد و آب تا روشنایی و تاریکی و باران و گیاهان و زیبایی و هنجار گیتی و چگونگی پیدایی و کارکردشان پرسش به میان می‌آید که این خود نشانه نگرش پدیدارشناسانه به هستی است.

ای اهوره!

کیست که راه [گردش] خورشید و ستارگان را بر نهاده است؟

از کیست که ماه می‌فزاید و دیگر باره می‌کاهد؟

کدامین کس زمین را در زیر نگاه داشت و سپهر را [بر فراز] جای داد که

فرو نیفتد؟

کیست که آب و گیاه را [بیافرید]؟

کیست که باد و ابر تیره را شتاب بخشید؟

(یسته، هات ۴۴؛ ۴۳)

در واقع، در این فرازها نه تنها به نیروهای طبیعت و جنبه پدیدار شناختی هستی و کارکردهای گوناگون آنها و تأثیر متقابلشان اشاره می‌شود، که مفهوم گیتی به مثابه فیزیک و بحث‌های فیزیکی چون

نور، جنبش، نیرو و کار کرد آن، زمان، گرما، ایستایی و پویایی و نیز موضوع ستاره‌شناسی هم موردِ گفت‌وگو قرار می‌گیرد. با طرح این مسأله که نور و گرمای خورشید از آتش است و آتش و نور بُن‌مایه هستی‌اند و آتش با سه آخشِیج دیگر، آب، خاک و باد، مایه اصلی و گوهری طبیعت را می‌سازند؛ باز هم مشاهده می‌کنیم که در ایران باستان و آیین زرتشت، همچون فیلسوفانِ نخستین یونان، گرایش به فلسفه طبیعی و برجسته نمودنِ دو مفهوم بنیادی گیتی *Physis* در بُعدهای گوناگونِ طبیعی و مینو *Metaphysis* از دید اندیشگی و خرد فلسفی و نیز معنایی و زیباشناختی، همواره در متن اندیشه و باور ایرانی بوده.

... می‌ستایم

«خورشید، جاودانه را یومندِ تیز اسب،

...

آذر آهوره مزدا

ای آذر آهوره مزدا!

تو و همه آتَشها، کوه «اوشیدرن» مزدا آفریده و بخشنده آسایش آشه.

(یسنه، هات ۱۱ و ۹)

در دین گوید که تن مردمان بسانِ گیتی است، زیرا گیتی از آب سرشکی ساخته شده است. چنین گوید که این آفرینشِ نخست همه آب سرشکی بود، مردمان نیز از آب سرشکی می‌باشند.^۶

(بندش، ص ۱۲۳)

با برخوانیِ متنهای گوناگون و بویژه پاره‌های آمده در این گفتار، در می‌یابیم که نور و آتش را بُن هستی انگاشتن و گیتی و هستنده‌های

۶) بهار، مهرداد. بندشِ فَرَنجِ دادگی، ترجمه فارسی.

آن را ساخته از آب دانستن، ما را به این راستا می‌کشاند که در ایران باستان و آیین زرتشت مفهوم گیتی *Physis* نه تنها از منظر فیزیکی، جسمی، طبیعی و حسی مورد نظر است، که به مفهومی می‌توان با آن به دانش زیست‌شناسی و انسان‌شناسی و پیدایش نخستین ذره هستند. ما در آب که نظریه‌ای علمی است، راه یافت. مینو *Metaphysis* همتا و هم‌ستار گیتی نیز صرفاً بیانگر نگرش فلسفی و خردمندانه و معنایی به هستی نیست که هم‌زمان بنیاد زیبایی و زیباشناسی و اخلاق عملی را هم می‌سازد. در 'مهریشت' همواره با چهره‌ای از مهر و برور می‌شویم که نشانه کمال در هر چیز است و حتی این معنا به این گونه بیان شده که اهوره مزدا برای اینکه تمام زیبایی‌های طبیعت را رؤیت‌پذیر بگرداند، مهر را پدید آورد. نکته ژرف آن است که مهر هم‌زمان هم بُعد فیزیکی و پدیدارشناسانه و هم بُعد زیباشناختی و معنایی طبیعت و هستی را می‌نماید. به سخنی دیگر، همگونی دو نیروی متضاد [هم‌ستار] گیتی و مینو بیانگر آمیختگی و یگانگی این دو در عین تضاد است. گفتار را با شعر زیبای بیلی ^۷Bailey به پایان می‌بریم:

زمین

به تمامی کرانه‌های خیره می‌نگرم
 کرانمندی‌های هستی را فراموش می‌کنم؛ و مشتاق می‌پایم
 تا همچون صنوبرهای عاشق تو را در بگیرم و در آمیزم
 جان و حس را، و آری همه هستی را با آفریده زیبایی که
 [او] از آن خود می‌داند. من در پی هیچ چیز نیستم، نه پیش و نه پس از
 مرگ؛ جز آنکه بیارامم و بنگرم و بزیم و بر سینه روشن گسترده‌ات

لذت برم و خود را خجسته گردانم.

منابع

1. Boyce, Mary, *A Persian Storyhold of Zoroastrianism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
2. Casartelli, Louis Charl, *The Philosophy of the Mazdaian* (Originally in French): *La Philosophie religieuse du Mazdeism sous les Sassanides*. Paris, Bonn, 1884.
3. Chatterjee, Jantindra Mohon, *The Ethical Conceptions of the Gatha*. Bombay: Jehangir B Karanis' Sons, 1935; 1933.
4. Cursetji Pavry, Jal Dastur, ed., *Oriental Studies in honour of Cursetje Erachji Pavry*, London, Oxford University, 1933.
5. Duchesne Cuillemin, Jacques, *Religion of Ancient Iran*. Bombay: TATA Press, 1973.
6. Moulton, James H., *Early Zoroastrianism: The Origins*. Amesterdam: Philo Press, 1972.
7. Shaked, Shaol, *From Zoroastriam Iran to Islam* (collected studies: The Notions of *Mēnōg* and *Gēūg*). Great Britain: Variorum, 1995.
۸. بهار، مهرداد، بندهش فوینع دادگی. تهران: توس، ۱۳۶۵.
۹. —. پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دویم). تهران: آگاه، ۱۳۷۶؛ ۱۳۷۵.
۱۰. تفضلی، احمد، مینوی خرد، ترجمه به فارسی از پهلوی. تهران: توس، ۱۳۶۴؛ ۱۳۵۴.
۱۱. دوستخواه، جلیل، اوستا، فارسی. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید، ۱۳۷۰، ۲ج.

بازنگری زیبایی و زیباشناسی
درگات‌ها و یشت‌ها

نشانه آتش Das Feuerzeichen

اینجا، همان جاست که جزیره در میان دریاها می‌بالد
یک سنگ قربانی به ناگه فرو می‌افتد و به سراشیبی در می‌غلطد،
اینجاست که زرتشت آتش تابناک خود را
در زیر آسمان سیاه شب بر می‌افروزد، ...
نشانه آتش برای ناخدای توانا
نشانه پرسشی است که برای آن پاسخی هست...

روان من، خود، این شعله است:
آسودگی ناپذیر تا دور دست‌های نو
شعله‌ور در فراز،

فراز اشتیاق خاموش خود.
به راستی چه چیز زرتشت را از جانور و انسان
و از تمامی سرزمین‌های سترون گریزان کرد؟
شش خلوت را او به درستی می‌شناخت...،
اما دریا خود بسان خلوت برای وی بسنده نبود،
جزیره او را در فراز کرد تا از کوهستان به سوی شعله آتش
به هفتم خلوت بر شود.^۱

1) Friedrich Nietzsche. *Haupt Werke*, Band 2 [Gedichte]; Leipzig: Alfred Kröner Verlag, Seite 41.

درآمدی بر گفتار

ژرف‌کاوی مفهوم زیبایی ما را به بازیافتِ بن‌مایه زیبایی در طبیعت و ستایش هستنده زیبا در هستی رهنمون می‌شود. روشن است که این اندریافتِ دوگانه است: حسی-عینی، که برآیند دریافتِ زیبایی طبیعت و گیتی با حس‌های چندگانه و ادراکِ ذهنی آن است؛ ذهنی-خردمنشانه، که در فرایندِ کارکردِ ذهن، به زیبایی‌شناسی و آفرینشِ خلاق و هنرمندانه زیبا می‌انجامد و این، همسانِ اندیشیدن و ادراکِ زمان، ویژگی انسان شدن و حضورِ آگاه در هستی داشتن است. چنین می‌نماید که جانوران فقط از جنبه حسی این اندریافتِ برخوردارند. بنابراین، آدمی اگر به کمال گراید و به کمال‌جویی ره پوید، هم در لحظه‌ها به «زیبا» روی می‌نماید و زیباشناسانه می‌زند و هم در تمامی بُعدهای دانش و فرهنگ و آیین به پویا و پژوهشِ زیبایی می‌پردازد. در میان این بُعدها اما، هنر گستره بنیادی زیبایی است و زیباشناسی به درستی فلسفه هنر انگاشته می‌شود. پس، برای بازنگری زیباشناسانه هر مقوله با رهیافتِ هرمنوتیک، نیکوتر آن است که ادبیاتِ آن موضوع را، خواه آیین و دین باشد خواه دانش و فن و شعر، به مثابه کاری هنری بپنداریم که نقشمایه آن زیبایی است. بدینسان، برای سنجه والائی ادبیاتِ آیینی کهن و درخشان، آیین زرتشت، که مبتنی بر هستی‌هنجار و خرد پویاست، نخست با پیش‌گزاردن تعریف زیبا و ریشه‌یابی واژه با رویکردی هنری، به ارائه نظریه‌های هنر و زیباشناسی می‌پردازیم و سپس بن‌مایه زیبایی در کُل و بن‌پارهای مقولِ زیباشناسانه را در ادبیاتِ این آیین-گات‌ها و یشت‌ها-گمانه می‌زنیم. از آنجا که واژه‌ها و مفهومی‌های دقیق و درستِ متن

اصلی اوستایی گات‌ها و یشت‌ها را به زبان پارسی کنونی در اختیار نداریم و در این مورد نیز مانند زبان‌های دیگر، ریشه‌شناسی واژه مهم می‌نماید، از این رو، با توجه به معنای کهن واژه یونانی زیبایی، به طرح کلی مسأله می‌پردازیم و تنها مفهوم بنیادین و فلسفی آیین زرتشت - اشا (اشه) - را که به گمان ما بن زیبایی‌شناسی را در اوستا می‌سازد، در پیوند با آتش می‌کاویم.

تعریف و ریشه‌یابی واژه زیبایی

واژه یونانی *aisthetikos* (= *aisthetikos*) به انگلیسی *aesthetic*، به معنای ادراک حسی؛ و واژه *aistheta* (= *aistheta*) به معنای مورد ادراک حسی یا چیز محسوس که از ریشه یونانی *physis* (*physis*) *φύσις* و *physikos* (*physikos*) *φυσικός* به انگلیسی *physics* گرفته شده و هم‌خانواده با واژه *esthetique* است. برابر نهاد *physis* به مفهوم چیزهای نامعقول و محسوس و مادی *physical* یا *material*، واژه یونانی *voitá* (= *oysia*) به انگلیسی *thinkable* یا *immaterial* به معنای چیزهای معقول، نامحسوس و غیرمادی است. مفهوم یونانی *aisthētēs* (= *aisthētēs*) به انگلیسی *aesthetian* اشاره به فردی دارد که چیز محسوس را ادراک می‌کند، یعنی زیبانگرا یا دریافت‌کننده زیبایی. فرد زیباشناس *aesthete* کسی است که کاوشگر و دلبسته «زیبا» در هنر، موسیقی و ادبیات و هستی طبیعی است.

مفهوم *aestheticism* اصطلاحی است که به یک جنبش، آیین و شیوه حس کردن و دریافت زیبا و به راهی ویژه برای نگرستن به و احساس چیزها به گونه زیبا، در قرن نوزدهم داده شده. این دیدگاه بر آن است که هنر و زیبایی به خودی خود دارای ارزش است و به هیچ

هدفی جز غایت خود نمی‌پردازد. به سخنی دیگر، هنر و زیبایی غایتی در خود است و نیازی به آموزش و پرورش، عامل سیاسی بودن، تبلیغ‌گری و اخلاقی شدن یا هر چیز دیگر ندارد، جز خودش؛ و نباید موردِ داوریِ سنجه‌های نازیباشناختی قرار گیرد، حتی اگر این داوری‌ها سودمند باشد. سرچشمه‌های این جنبش یا آیین را باید در کار بسیاری از نویسندگان و فیلسوفانِ دورهٔ رمانتیک آلمان بویژه کانت، شلینگ، گوته، شیلر، نیچه و باوم‌گارتن^۲ یافت. همهٔ آنان در این موضوع هم سخن بودند که هنر و زیبایی شناسی خود گردان هستند؛ هم از این رو، هنرمند یا زیباشناس باید در ادراک زیبایی و تبیین آن، از خود فرمان برد و به هیچ کس و هیچ قدرتی گردن نهد. چنین اصلی مؤید آن نیز هست که هنرمند و زیبانگَر فردی ویژه و متمایز از دیگران است.

در سال ۱۷۵۰ باوم‌گارتن برای نخستین بار اثر مدون شده و دقیق و مستقلی را در زمینهٔ زیبایی با نام زیباشناسی *Aesthetika* چاپ کرد؛ این رساله زیباشناسی را 'نقد ذوق' و نظریه‌ای فلسفی انگاشت. به تدریج، اصطلاح *aesthetic* ادراکِ حسی، بیانگرِ آن چیزی شد که به نقد 'زیبا' یا نظریهٔ مربوط به 'ذوق' می‌پرداخت. از دیدِ باوم‌گارتن استتیک همانا نظریهٔ هنر آزاد، آیین آگاهیِ فرودست، هنر زیبا اندیشیدن، هنر قیاسیِ خرد یا علمِ آگاهیِ محسوس می‌باشد. منظور از آگاهیِ فرودست، دانش به زیباییِ طبیعی در برابرِ زیباییِ هنریِ پرداختهٔ انسان است. برای باوم‌گارتن، زیبایی شناسی نخستین مرحلهٔ شناختِ جهانِ امور حسی است. این تعریف از نظر فلسفی اهمیت

۲) Baumgarten, Alexander Gottlieb (۱۷۱۴-۱۷۶۲)، فیلسوف، آموزش دهنده، و بنیان‌گذار مکتب زیباشناسی و راهی نو در شناخت زیبایی و اصول آن در آلمان.

بسیار داشت و بر فیلسوفان و نیز شاعران و هنرمندان تأثیر بسیار گذاشت. باوم‌گارتن از نظر فکری پیرو لایب‌نیتس^۳ آلمانی بود و در مکتب کریستیان بارون فون ولف^۴ شاگردی کرده بود؛ ولف خود شاگرد لایب‌نیتس بود. هدف باوم‌گارتن از نوشتن این کتاب، طرح بحثی نو در مورد ادراک حسی زیبایی بود که در کار فلسفی استادان نیامده بود. با چنین آغازی، باوم‌گارتن در پی طرح یک نظریه جامع هنری و علمی تازه برآمد.

اگرچه از نظر باوم‌گارتن زیبایی‌شناسی نخستین پله در شناخت جهان حسی است، اما میان این مرحله و کلی آگاهی علمی از طبیعت، تفاوت ماهوی وجود دارد. در اصل، نظریه باوم‌گارتن بیشتر به نوشته‌های فلسفی دوره روشنگری سده هجدهم نزدیک است، زیرا اگرچه برای باوم‌گارتن زیبایی‌شناسی لحظه‌ای از فراشد شناخت علمی انگاشته شده، اما تأکید وی بر تفاوت ماهوی این لحظه با شناخت علمی است و همین او را به روشنگران که میان تحلیل زیبایی و اندیشه علمی و منطقی تمایز و فاصله، فاصله‌ای گذر ناپذیر، قائل بودند، نزدیک می‌کرد. کانت هم در کتاب سنجش نیروی داوری واژه «استتیک» را به معنای مورد نظر باوم‌گارتن به کار برده، اما بر این باور است که علم مورد نظر باوم‌گارتن پدید نمی‌آید، و هیچ گونه علم زیبایی وجود ندارد، بلکه تنها نقادی زیبایی‌شناسانه وجود دارد؛ نه

۳) Leibnitz, Gottfried Wilhelm (۱۶۴۶-۱۷۱۶)، فیلسوف و عالم طبیعی و ریاضی؛ سیاستمدار، تاریخ‌نگار و اقتصاددان آلمانی و یکی از اندیشمندان و فیلسوفان تأثیر گذار اروپا و جهان؛ بنیانگذار نظریه موناها یا گوهر نخستین.

۴) Wolff, Christian Von (۱۶۷۹-۱۷۵۴)، فیلسوف و ریاضیدان آلمانی؛ از نخستین کسانی است که زبان آلمانی را به جای زبان لاتینی در آثار خود به کار برد؛ نظریه‌های فلسفی لایب‌نیتس را کمال بخشید.

علم زیبا، بلکه هنرهای زیبا هست. کانت به عنوان اعتراض و در همخوانی با تمایزی که در جهان باستان میان *αἴσθησις* (= Aisthesia) و *νοῦσις* (= nous) وجود داشت، استتیک را به مفهوم علمی که شرایط ادراک محسوس را بررسی می‌کند، بازشناخت. این برداشت از زیبایی‌شناسی در فلسفه کانت و در زیان و ادبیات قرن نوزدهم انگلیس پدیدار شد. با این همه، کاربرد باوم‌گارتن از زیبایی‌شناسی قبول عام یافت و با همه مخالفت‌ها، حتی در انگلیس هم از سال ۱۸۳۰ به بعد پذیرفته شد. آنچه باوم‌گارتن را به روشنگران نزدیک و نظریه او را جالب می‌کند، تأکید بر فاصله استتیک علوم طبیعی و فیزیکی بود. خود روشنگران همزمان دانشمند و هنرمند بودند. کاسیرر^۵ نیز این تمایز را در آثار خود یادآور شده است. تأکید نیچه بر تجربه زیبایی به عنوان تنها راه کار توجیه هستی، مبتنی بر پیوند دادن جنبه عینی و ذهنی زندگی یا به سخن دیگر، پیوند دادن ذهن و عین [تن] است.

زیبایی‌شناسی در ژرف‌ترین و دقیق‌ترین معنای خود اما دیدگاه و دانشی است که بر باز زنده‌سازی زیبایی و زندگی در عصری تأکید می‌گذارد که لبریز از زشتی، کوتاه‌فکری، فحش‌گری، نابرابری ترسناک، خودرضامندی، ریاکاری و از خود بیگانگی است. از آنجا که ما نیز در این عصر زندگی می‌کنیم و باید با زیبایی، فرازجویی، مدارا، قانون‌مداری، آزادگی، راستی، یگانه با خویش، با این تاریکی‌ها و ناهنجاری‌ها به ستیز برخیزیم، و آیین زرتشت هم در بنیاد مبتنی بر این اصول والا و نیز بزرگ دارنده زندگی و سرور است،

(۵) Cassirer, Ernst (۱۸۷۴-۱۹۴۵) فیلسوف، آموزش دهنده، و نویسنده‌ای که تبیین و تحلیل او در زمینه فرهنگ بسیار با ارزش است؛ فیلسوف نوکاتنی آلمانی.

بنابراین به بازنگری «زیبا و زیبایی» در گات‌ها و یشت‌ها تنها با برگرفتن مفهوم اشا [اشه] که به نوعی دربرگیرنده همه این والایی‌هاست، می‌پردازیم.

بازتاب مفهومی-مقولی زیباشناختی اشا

اشاوهِیشتا را ما می‌خواهیم بستاییم - آن زیباترین امشاسپند، آن فروغ را، آن همه چیزهای نیک بخشنده را.

(یسنا، هات ۴:۳۷)

نخست سخن را با گات‌ها که سروده خود زرتشت و قدیم‌ترین بخش است، آغاز می‌کنیم؛ گاتا که همراه با یسنا در اوستا جای گرفته یسنه گاتا [یسنه گاتا] در پهلوی گاس خوانده می‌شود که صورت جمع آن گاسان و حالت صفتی آن گاسانیک است و در زبان پهلوی نیز هر واحد از شعرهای گاتا را «گاس» و در زبان سانسکریت گاتا می‌گویند. در کتاب‌های آیین هندو و بودایی، گاتا قطعه‌های منظوم گنجانده در میان نثر بوده که در اوستا هم چنین معنایی داشته و به مناسبت موزون بودن گاتا نامیده شده، یعنی سروده‌ای که به نظم و شعر است، اما نه شعری که شبیه شعر کنونی ایران بر مبنای عروض عربی باشد، بلکه بیشتر به وزن شعری دیگر قوم‌های هندو اروپایی، از جمله سرودهای ریگ‌ودا، کتاب برهمنان، نزدیک است. گاتا هم مانند ودا سرودهایی دارای هجا (Syllable) و آهنگ (Melody) بوده و علاوه بر موسیقی خود شعرها، با موسیقی هم خوانده می‌شده. از نظر ساختاری وداها نیز مانند گاتاها، هر قطعه از چند شعر درست شده و به احتمال بسیار، هر دو نظم از یک ریشه و بن می‌باشند. بنابراین، هستی یافتن گات‌ها نه تنها از نظر درونمایه و معنایی، که از نظر

ساختاری نیز بر بنیاد زیباشناختی سامان گرفته، زیرا دارای وزن (Rhythm)، آهنگ، نظم (Order) و هماهنگی (Harmony)، یا به بیان دیگر، بُعدهای زیبایی شناسی بوده است.

ما می ستاییم اهورا مزدا را که فروغ سرشار است
 ما می ستاییم امشاسپندانی که از روی دانش حکمفرمایند
 ما می ستاییم گات ها را که سروران حقیقت اند و در بالیدن و نمو کردن
 اشیاء یاری کنند
 ما می ستاییم اهنود، اشتود، سپنتمد، و هوخستر، و هشتواشت گات،
 پنج گات را که سرور راستی و پاکی است^۶...

سخن دوم آن که، یسنا همبود گاتا، در اوستا یسن ۴۳۴-۴۳۵ به
 [۴۳۵-۴۳۶] در سانسکریت یجن، در پهلوی یزیشن ۲۷۵ به
 معنای ستایش، پرستش، همچون گاتا، هم از نظر واژگانی و مفهومی و
 هم به سبب درونمایه سرودها، بر بن زیبایی شکل گرفته، و با هنجار
 زیباشناختی پرداخته شده. بنابراین، بخش اصلی اوستا، گاتا [یسنا] و
 یشت ها که دارای خویشی واژگانی، معنایی و مضمونی با یسناست،
 چه در کل گنجانده آن ها در اوستا، و چه در جزء، اشا [آتش]، در
 هم سویی با هنجار هستی و هماهنگ با موسیقی کهکشانی، با هدف
 ستایش زیبایی طبیعت و خرد والا، به سبکی موزون پدید آمده که این
 هم، خود روشنگر بزرگی و ارج زیبایی و نگرش زیباشناسانه به زندگی
 در آیین زرتشت است.

۶) گاتها، سروده های زرتشت؛ قدیم ترین قسمتی است از نامه مینوی اوستا. تألیف و ترجمه پورداود، به انضمام ترجمه انگلیسی دینشاه جی جی باهای ایرانی. بمبئی: انجمن زرتشتیان، ۱۳۴۹، ص ۳ (به نام هرمزد پاک).

ای مزدا اهوره ا

در پرتو «آشه»، «آذر» نیرومند تو را خواهیم که جاودانه و تواناست
مرا از بهترین گفتارها و کردارها بی‌گهان تا به راستی در پرتو «آشه»
با «منشی نیک» و آزادگامی تو را بستایم.

با «شهریاری مینوی» خویش و به خواست خود، زندگانی نو و سرشار
از «آشه» را به ما ارزانی دار.^۷

اشا [آش] سرور یا ارت به معنای راستی، درستی، قانون، پاکی،
آیین، زیبایی، هنجار و... بسیار در اوستا آمده و به بیانی می‌توان
گفت [راستی] دین پایه زرتشتی و بُنِ هنجار هستی و زیبایی‌شناسی
است. از آنجا که در آیین زرتشت همواره همه روزها، ماه‌ها، فصل‌ها،
تمامی طبیعت و زیبایی‌ها و خرد نیک ستایش می‌شود، در میان
امشاسپندان، یعنی بی‌مرگ‌ها و جاودان‌ها، که صفت‌های اهورا
مزدایند، شش امشاسپند ویژه‌ترند که با اسپننه مینو یا اهوره‌مزدا
عدد هفت را می‌سازند؛ از میان این شش امشه سپننه، اردیبهشت نه
تنها جایگاه برتری دارد که همتای و همنام آشه است. سومین یشت
اوستا به دومین امشاسپند، آشاوهیشتا [اردیبهشت] تعلق دارد؛ تنها
اردیبهشت و خرداد دارای یشت هستند.

اشاوهیشتای زیباترین را... نیک دور بیننده مزدا آفریده را خوشنود
می‌سازیم «مانند بهترین سرور»... و سرودگوی بفرمای که چگونه بوده
است (آن کلام) در هنگامی که تو با بهترین اشا فضای روشن درخشان و
منازل خورشیدسان می‌آفریدی... زیباترین کلام ایزدی است... درود
می‌فرستم بر زیباترین اشاوهیشتا، نیرومند مزدا آفریده... زیباترین
امشاسپند.^۸

(۷) اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱، یسنه، هات ۳۴. تهران: مروارید.

(۸) اوستا، ادبیات مزدیسنا: یشت‌ها، ج اول؛ تفسیر و تألیف پوردادود. بمبئی: انجمن
زرتشتیان. اردیبهشت یشت، ص ۱۳۹-۱۵۰.

اردیبهشت نام دومین ماه سال از دو واژه ترکیب یافته، اَرَتَ *arta* (= اَرَتَ *areta* = اَرَتَ *ereta*) در سانسکریت رتِ *ṛta* برابر واژه اوستایی آتش [اشا] *acha* به معنای راستی، درستی، پارسایی است و با صفتِ عالی و هشیّت *Vahishta* یعنی بهترین راستی آمیخته و در اوستا آتش *acha* با صفت و نگه‌و *Vanghu* هم آمده؛ و نگه‌و همان و هشیّت است که وه (= به) تبدیل شده و در فارسی بهشت ساخته‌اند. بهشت در معنای اوستایی به بهترین هستی و بهترین جهان گفته می‌شود و نه بهشت به مفهوم دین‌های سامی. اردیبهشت که نگهبانی دومین ماه به او سپرده شده، یکی از امشاسپندان یا مهین فرشتگان (*archange*) زرتشتی است، اما فرشته نه به معنای ماوراء طبیعی دین‌های سامی و بویژه شیعه اسلامی. در عین حال، اردیبهشت در جهان مینوی نماینده پاکی، قانون، راستی و در جهان خاکی نگهبان آتش است. اشا در گات‌ها به صورتِ خانه یا بوستان آمده که به همان معنای فردوس، بهشت فارسی و اردیبهشت هم هست. در ایرانِ قدیم جشنی می‌گرفته‌اند موسوم به اردی‌بهشتگان؛ در بندهش آمده که گُل مرزنگوش به نام اوست. به طور معمول، پس از نیایش و سپاس‌آه‌وره مزدا، اردیبهشت ستایش می‌شود که فرروشنایی اش زُداينده اندوه است. چون اردیبهشت نگهبان آتش هم هست، به انسان گفته شده که در گیتی، آتش سرخ سوزنده، فروزان، نیک‌چهر و زیباست و در تاریکی راه‌نماست تا پیش از برآمدنِ خورشید. در اردیبهشت، گل‌ها تمام شکفته و در نهایت اعتدال است و این خود همانند اشا، بر بُعدی دیگر از زیبایی و زیبایی‌شناسی یعنی هماهنگی و تعادل اشاره می‌کند.

ارت نیک، ارت زیبا، ارت درخشان را ما می‌ستاییم...

(«ارت یشت»: یشت‌ها: جلد ۲، ص ۱۸۷)

آذر پسر اهورا مزدا را می‌ستاییم؛ تو را ای آذر [آتش] پاک می‌ستاییم؛

همه آتش‌ها را می‌ستاییم؛ راستی بخشنده را می‌ستاییم...

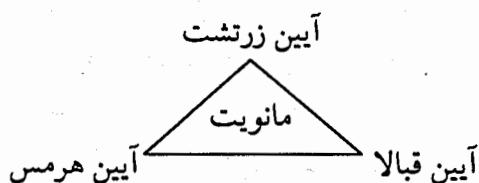
(یسنه، هات ۷:۲۵، ص ۲۲۶)

هم تباري مانويت با آيين زرتشت و
هم پيوندي آن با آيين هرمس و قبالا

سخنرانی به زبان انگلیسی برای کنگره بین‌المللی
مانی‌شناسی. آکادمی تورفان، برلین، آلمان ۱۹۹۷

آغازِ سخن

به طور معمول پژوهشگران از آیینِ مانی در پیوند با آیینِ گنوسی و در پرتوِ مسیحیت سخن می‌گویند، اما در این مورد گفتار ما برای دست یافتن به خاستگاه مانویت، جستاری دیگرسان را می‌پوید و آن، پایه قرار دادنِ آیینِ زرتشت و هرمس و پیوند دوسویه‌شان با آیینِ قبلا در بحثِ مانویت است. به گونه‌ای دقیق‌تر می‌توان بر این جستار با ساختاری زیباشناسانه، یعنی سه‌گانهٔ آیینِ زرتشت و آموزه‌های هرمس و آیینِ قبلا، به مثابهٔ بُن‌مایهٔ آیینِ مانی، درنگ کرد.



روشن است که تأثیر مسیحیت بر مانویت را باید پسینی و نه نخستینی دانست.

تردیدی نیست که سنتِ بابلی-مصری-عیلامی از جنبه‌های گوناگون، از جمله جنبهٔ دینی، درهم آمیخته‌اند. این داوری از یک سو

بنا به نظریه «فرهنگ آسیای غربی» الیاده^۱ که پیش‌گزار فرضیه ویزگی‌های مشترک قلمرو خاص جغرافیایی یادشده است، راست می‌نماید و از سوی دیگر نیز ما گواه هم‌گوهری فرهنگ و آیین ایرانی-هندی در برابر بخش غربی ایران-عیلام پیش از مهاجرت آریایی‌ها تا شکوفایی آیین زرتشت، هستیم. این آیین با تکیه بر خاستگاه ایرانی-هندی فرهنگ بومی، در اصل آیینی آریایی است و نه عیلامی آسیای غربی؛ اما این بدان معنا نیست که آیین زرتشت دارای ویژگی‌هایی همسان با سنت بابلی-بین‌النهرینی و یهودی نیست. پس روشن است که مانویت با زادگاه ایرانی‌اش، و مانی، خود، با وجود پرورش یافتن در جماعت یهودی، چارچوب جهان‌نگری‌اش را از آیین زرتشت برگرفته است. با این همه، مانویت به مثابه کیشی چند بُعدی، در عین برخورداری از بن‌مایه زرتشتی، همزمان، در برگیرنده نگرش‌های هندی-یهودی و مسیحی نیز هست.

روش‌شناسی و پژوهش

از آنجا که ما در پی بازگشایی این گفتار از دیدگاهی نو هستیم، به ناچار باید روشی نو برای پرداختن به موضوع برگماریم. برخی دانشمندان، تاریخ‌نگاران و خبرگان دینی با این نظریه موافقت کرده: اسطوره‌شناسی، فلسفه و دین یگانه‌انگار مبتنی بر فرهنگ یونانی گسترش یافته در امپراطوری روم و سنت توراتی تعدیل یافته در مسیحیت، به مثابه دیدگاه و روش تحقیق تثبیت شده‌ای، قرن‌ها جهان را زیر تأثیر قرار داد. در واقع، نظریه یاد شده بازگونه مدارک یونانی و این گواه

(۱) Eliade, Mircea (۱۹۰۷-۱۹۸۶)؛ فیلسوف و تاریخ‌نگار دین‌های تطبیقی. مشهور-ترین کار او دانشنامه چندجلدی دین و اسطوره است.

فیلسوفان یونانی است که با به‌کارگیری متن‌های ایرانی و حضور در حلقه‌های فلسفی (برای نمونه در دوره انوشیروان)، خرد ایران باستان و آیین زرتشت بر اندیشه و آموزه‌های آنان اثر گذاشته است. پژوهش‌ها و بررسی‌های پیش از دوره مدرن، نقش اساسی تمدن باستانی ایران-مصر-بین‌النهرین را در سامان یافتن فلسفه، اسطوره و فرهنگ یونانی-رومی، حتی تا قرن‌های متأخرتر، نادیده انگاشته و گاه انکار کرده‌اند.

خوشبختانه پس از بازیابی‌های باستان‌شناختی و رمزگشایی‌های بسیاری لوح‌های کهن باستانی ناخوانده و برخی تلاش‌های زبان‌شناختی، اندیشمندان آرام‌آرام مقام تأثیرگذار فرهنگ دیرین ایرانی-بین‌النهرینی را نه تنها به مثابه همتای فلسفه و اسطوره یونانی پذیرفتند، بلکه در برخی موارد، این دو را بر فرهنگ یونانی پیشینی انگاشتند. پس از این دگرگونی و دگرینی، آنان به جستجوی یافتن خاستگاه‌های تمدنی در قلمرو مصر-بابل از یک سو و سرچشمه‌های فلسفی-دینی یونانی در فلسفه هندی-ایرانی و به ویژه آیین زرتشت از سوی دیگر، برآمدند.

با این همه، جای شگفتی نیست اگر دانشمندان و پژوهشگران در سده‌های گذشته حران را هسته زادبوم آیین گنوسی (ماندایی-سابئی)، مصر را سرزمین مادری هرمس و ایران را خاستگاه اصلی مانویت نشناخته‌اند؛ در حالی که مانی بن‌پایه اندیشه‌های خود را از ایران، هند و آیین بودایی برگرفته است. روی هم رفته، نظریه نوی که از ورای این کنکاش‌ها سامان یافته آن است که، اگر چه آیین گنوسی نیز مانند فلسفه و اسطوره باستانی با اندیشه‌ورزی یونانی استواری و پایداری یافته و مدون گشته و در سده‌های پسینی با مسیحیت بارورتر

شده، اما این آیین در اصل دارای خاستگاه ایرانی-مصری-بین‌النهرینی و در برخی موارد، یهودی-آرامی است. در این گفتار ما نیز روش یادشده را پی می‌گیریم، روشی که اذعان می‌دارد جهان‌بینی مانی سرچشمه نخستینی خود را در ایران و آیین زرتشت می‌یابد و به مثابه خاستگاه دومی از منابع هندی (بودایی)-هرمسی و یهودی برخوردار شده است؛ البته این اصل را هم می‌پذیریم که مانی در مرحله پسینی از اندیشه‌های مسیحی نیز بسیار بهره گرفته. این نگرش و روش در گفتار کنونی رویکرد اصلی است و بدینسان شیوه کاوش و پویش ما متفاوت از دیگر شیوه‌هاست. بی‌آنکه یک‌سویه‌نگر باشیم و برداشت‌های زرتشتی-یهودی-مسیحی را تنها عناصر سرشتی و سازنده اندیشه‌های مانی بدانیم، بیش از آن، آیین مانی را منشوری آمیخته از رنگ‌های گوناگون می‌انگاریم که از آن میان، برخی کم‌رنگ‌تر و بعضی پررنگ‌تر است.

بُن‌مایه و پیشینه

نخستین کسی که بُن‌مایه مانویت را در آیین و اندیشه زرتشت و فلسفه شرق یافت، موشایم آبود که در کتاب درخشان خود با عنوان *Institutiones historiae christianae majores* اعلام کرد که آموزه‌هایی که تاکنون به نام گنوسیس و آیین‌های گنوسی شناخته شده، در واقع همان «فلسفه شرق» است که به آرامی از ایران و هند به کلد [بابل] و مصر گسترش یافت؛ فلسفه‌ای که از سوی یهودیان نیز پذیرش یافت و دنیای مدیترانه‌یی را به مثابه برابر نهاد فلسفه یونان فراگرفت. البته این

(۲) Mosheim, Johann Lorenz Von (۱۶۹۴-۱۷۵۵)؛ کلامی پروتستان آلمانی و تاریخ‌نگار دینی، خطیب و موعظه‌گر.

نگرش که بن‌مایه را در فلسفه شرق می‌یافت، از نظر تمامی دانشمندان و پژوهشگران بسنده نبود و برخی باز هم پیش‌تر رفتند و به طور بنیادی سرچشمه این اندیشه را در دوگرایی زرتشتی می‌جستند. بدینسان، هر روز بیشتر آشکار گشته است که خود آیین گنوسی از یک سو، و آیین هرمس از سوی دیگر، پیوندهای بسیار نزدیک با آیین زرتشت دارد و احتمال می‌رود که از «فلسفه نور» آیین زرتشت سرچشمه گرفته باشد.

برای بحث درباره دیدگاه مانی و سامان فکری مانوی بر متن چنین پیش‌درآمدی، بایسته است که با نگر گذشته‌گرا به ایران باستان و آیین باستانی هرمس بازگردیم تا چشم‌اندازی روشن و دقیق به خواننده بنمایانیم، خواننده‌ای که تاکنون با استدلال‌های دیگر دارای ذهنیتی ناروشن به مسأله شده است؛ در واقع، ما با کمبود منابع و مدارک درباره این دو نگرش، آیین باستانی زرتشت و هرمس، روبرو هستیم.

اگرچه بیشتر پیشروان و پیروان آیین گنوسی خود را دلبسته هرمس و وابسته به آیین هرمسی دانسته‌اند، اما نهضت نو مسیحیت یا مانویت و بسیاری متون گنوسی اشاره‌های پی‌درپی و ستایش‌انگیز به عیسی یا مانی داشته‌اند. در عین حال، مدارکی بر جای نمانده که در آن به هرمس به عنوان بنیانگذار «دین خرد»^۳ یا آن‌گونه که شناخته شده: آیین هرمس، اشاره کند. بن‌مایه‌های آموزه هرمسی در سرزمین

(۳) Religion of Mind؛ در این مورد آگاهانه برابر واژه Mind را خرد گذاشته‌ام، زیرا آیین هرمس نیز مانند آیین زرتشت، دین خرد و روشنایی است:
 اهوره‌مزدا ← خرد هستومند + نور بیکرانه
 هرمس ←

افسانه و اسطوره گم گشته‌اند و از این رو، پیشروان و پیروانِ آیینِ هرمسی را محدود به وابسته کردنِ خود یا سامانِ اندیشگی‌شان به نامِ هرمس نمی‌کند. آنان خود را رهروانِ هرمس بزرگ (Trice Magista) می‌دانند و برخی نیز دینِ خود را دینِ خرد می‌انگارند. این مسأله در مورد آیینِ زرتشت به مثابه خاستگاهِ مانویت، نیز درست می‌نماید. بیشترین پاره‌های کتابِ اوستا از بین رفته و ما ناچاریم که در بررسیِ خود، بر پاره‌های بازمانده کتاب‌های باستانی در ایران، یا بر متونِ دست دوم یونانی-آرامی-مسیحی تأمل کنیم.

تعبیر و تفسیرهایی چند

در کتیبه کعبه زرتشت کرّیر، مانوی‌ها «زندیک [= عربی شده: زندیق]» نامیده شده‌اند؛ عنوانی که همچنان تا پس از چیرگیِ عرب‌ها و مسلمانان بر ایران نیز به آنها اطلاق می‌شد. به گفته زهنر^۴ این اصطلاح «اشاره به تمام کسانی دارد که آموزه‌هایشان را بر زند یا 'گزارش' اوستا و نه خودِ اوستا برمی‌نهند».^۵ پس زندیک‌ها می‌بایست به مثابه گروه یا فرقه‌ای مزدایی شناخته شده باشند که تبیین و تفسیری خاص خود از اوستا داشتند. در حقیقت، ساختارِ دوگرای مانویت که تمامی سامانِ اندیشگیِ مانی بر آن استوار است و بسیاری از اسطوره‌ها، مفهوم‌ها و آموزه‌هایش - به‌ویژه هنگامی که این مفهوم‌ها به زبانِ پارسی میانه درآیند - گواه آشکاری بر گوهر ایرانی آنهاست.

۴) Zaehner, Robert Charls (۱۹۱۳-۱۹۷۴)؛ بزرگ‌ترین دین‌شناس تطبیقی سویی و به ویژه متخصص دین‌های هندوایرانی و آیین زرتشت.

5) Zaehner, R. Ch. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*; London: Weidenfeld and Nicholson, [1961], p. 176.

همچنین برخی از نام‌ها و چهره‌های نامور چون زروان، هرمزد، اهریمن، میترا، وهمن، اسپندارمذ، نریوسنگ و بسیاری دیگر از نامورانِ متن‌های مزدایی در نوشته‌های مانوی نیز آمده‌اند. این واقعیتی است که مانی ستایشی شکوهمند از آموزگارِ بزرگ، زرتشت، ابراز داشته و ادعا کرده که همان پیامی را دریافت کرده که نیای پیشین او نهاده است.

یادآوری این نکته شایسته است که می‌توان با پی‌گرفتنِ منابعِ دستِ اول از این نظریه دفاع کرد که مانی در درجهٔ نخست یک ایرانی با بینشِ مزدایی بوده و در مرحلهٔ بعد، از دیگر آیین‌ها و دین‌ها تأثیر گرفته. نیکوتر آن است که به گذشته، به عصرِ شاپورِ پادشاهِ ساسانی که معاصر مانی و به شیوه‌ای پیرو او بود، بازگردیم. پادشاهیِ شاپور که، به مفهومی، امپراطوریِ جهانی بشمار می‌آمد، ایرانی‌ها و نایرانی‌ها و تمامی گروه‌های دینی - بودایی‌ها و هندوها در شرق؛ مسیحیان، یهودیان و گنوسی‌ها در غرب؛ و کیش‌ها و آیین‌های ایرانی در آسیای میانه - را در بر می‌گرفت. شاپور دریافت کرده بود که پادشاهی او نه یک حاکمیتِ قدرتمند که اتحادِ سیاسیِ سستی است؛ و در عین حال به این امر آگاهی داشت که چنین امپراطوری‌یی با قلمروِ چندگانهٔ آزاد، و آیین‌های دینی و ایدئولوژی‌های رقیب و هم‌آوردجو، چندان شانسِ برای تشکیلِ اتحادیه‌ای استوار نداشت.

شاپور از خانواده‌ای برآمده بود که نمی‌توانست به امور دینی بی‌اعتنا بماند. نیاکانِ وی نگهبانانِ معبدِ آناهیتا در استخرِ پارس بودند و همبستگیِ خانواده با این آیینِ باستانی تا زمانِ فرمانرواییِ شاپور ادامه یافت. نوشتهٔ شاپور دربارهٔ کعبهٔ زرتشت، او را به عنوان

ستایشگرِ اهوره مزدا می‌نمایاند^۶ و شمارِ نهادهای دینی که در بخش‌های گوناگونِ سرزمین ایران بنیاد گذارد، نیز گواهِ دلبستگیِ ژرفِ شاپور به این آیینِ ملیِ دیرین است. روشن است که شاپور نمی‌توانست به یک پادشاهیِ ایرانی با درونمایهٔ معنویِ ناپایمانی بیندیشد. با توجه به این مسأله، شاپور به مانی آزادیِ کامل و یاری داد تا آیین خود را در سراسر کشور تبلیغ کند و حتی خانوادهٔ سلطنتی را نیز به این آیین بگرداند؛ در حالی که شاپور هرگز اجازه نمی‌داد که تبلیغ‌گرانِ بودایی یا مسیحی چنان تبلیغ‌های نوکشی را در قلمرو پادشاهی او انجام دهند. مانی در ابتدای کتاب کفالایا از پیوند خود با پادشاه سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که:

به آستانِ شاپورِ پادشاه درآمد؛ او مرا بسیار گرمی داشت و به من اجازه داد تا در قلمرو پادشاهی وی سفر کنم و سخنِ زندگی را اندرز دهم. سال‌ها با شاپور سپری کردم و با او تا پارس، سرزمین پارت‌ها و تا دورترین نقطه، آدیابن^۷ و مرزهای امپراطوری روم همراه شدم.

در خارج از قلمرو ایران، در سرزمین روم، نیز مانویت به عنوان آیینی ایرانی شناخته شده بود و پیرو همین موضوع، امپراطور روم، دیوکلتین (Diocletian) در سال ۲۹۷ میلادی فرمانی علیه مانی و مانویان خطاب به ژولیانیوس (Julianus) کنسولِ افریقایی صادر کرد که در آن یادآور شده بود این مرتد ها [مانویان] پارسی هستند و آموزه‌هایشان خاستگاه پارسی دارد و از سرزمین ایران برآمده.

6) Sprengling: *Third Century...* pp. 14-20.

۷) Adiabene، قسمتی از آشور قدیم که شهر اربل جزو آن بوده است و ایرانیان آن را تسخیر کردند. سپس در دورهٔ قدرت رومی‌ها تراژان (طرایانوس) آن را گرفت و دوباره در زمان اشکانی‌ها و ساسانی‌ها به قلمرو ایران پیوست.

گئو ویدن‌گرن^۸ مانی‌شناس برجسته به هنگام بحث درباره این فرمان چنین می‌گوید:

ستیز دیوکلتین با مانویت در پرتو منش دشمنانه سیاسی-نظامی او با ایران ساسانی و به دلیل نبردهایش با نرسی ساسانی و باور وی به مانویت به مثابه 'آیینی' ایرانی، فهم‌پذیر است. به هر روی، بسیار جالب است که منش ایرانی دیدگاه مانی از سوی رومی‌ها چنین روشن دریافت شده است. به راستی مانویت در غرب همواره به عنوان دینی از آن مردم ایران و بیگانه با رومی‌ها به بیان دیوکلتین، شناخته شده است. پس، سرچشمه ایرانی آیین مانی خود بسنده بود تا دین نو [مانویت] نیز خطری برای امنیت امپراطوری روم باشد.^۹

فرمان دیوکلتین از دید ما نه تنها از این جهت اهمیت دارد که در دنیای رومی، مانویت به مثابه 'آیینی' ایرانی پنداشته می‌شد، بلکه به این سبب هم مهم می‌نماید که نشان می‌دهد دین نو به چه سرعت و گستردگی و با چه فاصله‌ای بیرون از سرزمین بومی گسترش یافت و تأثیر این آیین بر زندگی مردمانی که بر آنها چیره شد تا چه حد ژرف بود. به هر حال، نکته توجه‌برانگیز آن است که امپراطور روم، دیوکلتین، که نه مسیحی، نه مزدایی و نه بودایی بود، آیین مانی را آیین پارسیان می‌خواند!

جکسن^{۱۰} در این مورد درست می‌گوید که:

۸) Widengren, Geo (۱۹۰۷-۱۹۹۶) مانی‌شناس و ایران‌شناس بزرگ آلمانی.
۹) Widengren, Geo. *Mani and Manichaenism*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965, p. 118.

۱۰) Jackson, Abraham Valentine Williams (۱۸۶۲-۱۹۳۷)؛ شرق‌شناس آمریکایی و استاد زبان‌های هندوایرانی، و متخصص دین زرتشتی و آیین مانی. دارای آثار بسیار و دکترای افتخاری از دانشگاه تهران.

مانی کوشید تا دینِ نوی را سامان دهد که محدود به مرزهای داخلی نباشد، بلکه در حدِ جهانی پذیرفته شود. به بیانِ امروزی، آرمانِ مانی آن بود که دنیای غرب و شرق را به واسطهٔ باوری مشترک که بر شالودهٔ آیین‌های شناختهٔ زمانِ وی سامان یافته بود، به اتحادی همبسته‌تر درآورد.^{۱۱}

در واقع، مانی تلاش می‌کرد تا عناصرِ بودایی، زرتشتی، مسیحی و گنوسی را در ساختارِ بنیادیِ دینِ خود همساز کند و بدینسان آن را زمینهٔ مشترکی بنماید که مردمانِ کیش‌های گوناگون به هم بپیوندند و در یک گروه گرد آیند.

نوشته‌ها، حکمت‌ها، مکاشفه‌ها، داستان‌ها و مزمورها و سرودهای تمامی دین‌های پیشین، که از همهٔ بخش‌های جهان گردآوری شده‌اند، در آیین و در خردی که من آشکار گردانده‌ام به هم آمده‌اند. همان‌طور که رودی با رود دیگر در هم می‌آمیزند و رودخانهٔ بزرگ‌تری را می‌سازند، کتاب‌های باستانی هم بر همین سیاق در نوشته‌های من به هم پیوسته‌اند و حکمتی گسترده بر ساخته‌اند که با هیچ یک از آموزه‌هایی که در دین‌های دیگر به نسلِ پیشین اندرز داده می‌شد، سنجه‌پذیر نیست.

این ویژگیِ آیینِ مانوی که آن را از همهٔ دین‌های پیشین جدا می‌سازد، و ماهیتِ هدفمند و اندیشمندانهٔ فرم و درونمایهٔ آن، از سوی دلبلیو کانتول اسمیت^{۱۲} در گسترهٔ تاریخی بررسی شده است:

آیین‌های یهود، مسیحی، زرتشتی و بودایی از درونمایه‌ای ویژه

11) Jackson, A., V., W., *Zoroastrian studies*. New York: AMS Press, 1965, pp. 187-8

12) Smith, Wilfred Cantwell (۱۹۱۶-); دین‌شناس تطبیقی کانادایی.

سرچشمه گرفتند و آنگاه به تدریج فرم خود را رشد دادند. مانی با دریافت فرم، آن را متناسب‌تر کرد و با درونمایه نو، فرم را به چنان کمالی رساند.

(*The Meaning...* p. 88)

در غرب، مانی و پیروان او اندیشه‌های خود را به زبانی بیان می‌کردند که مورد استفاده گنوسی‌ها و مسیحیان بود؛ آنها تلاش می‌کردند تا اعتقادات دینی خود را با اصطلاحات و باورهای دینی دو گروه یادشده سازگار کنند. دستاورد مانوی‌ها در همسازی ساختار بیرونی اندیشه‌هایشان با آیین گنوسی و مسیحیت چنان چشمگیر بود که در سده‌های پسینی، مانویت به مثابه بدعتی مسیحی انگاشته شد؛ حتی امروز هم دانشمندان و پژوهشگرانی هستند که مانویت را آیینی گنوسی می‌انگارند و می‌کوشند تا عناصر بنیادی آن را در سرچشمه‌های مسیحیت پی‌گیرند. بدینسان، آیین مانوی کوشید تا به گونه‌ای جلوه کند که نزد مسیحیان تحقق‌بخش مسیحیت، به نگر مزدایی‌ها صورت کامل آیین مزدایی، و شاید، از دید بودایی‌ها به مثابه کمال آموزه‌های بودا باشد؛ اما بسی زود، پس از پیدایش این آیین، مسیحیان با آن به عنوان بدعتی مسیحی برخورد کردند و دیگر دین‌ها و آیین‌ها نیز تلقی همسانی داشتند. این موضوع در مورد آیین قبلا که بسیاری اندیشه‌های مشترک با مانویت دارد، درست می‌نماید؛ زیرا آیین قبلا هم قرن‌ها از سوی یهودیت الحاد انگاشته می‌شد.

سنجش پدیدارشناسانه

الف. بحث‌های کلی

بایسته نیست که تمامی همسانی‌های مانویت و آیین گنوسی را وام‌گیری یکی از دیگری بینگاریم. جستارهای هانس یوناس^{۱۳}، ج. دورس^{۱۴} و گ. ویدن گرن روشنگری بسیاری در پیوند با وابستگی تمامی مدرسه‌های نخستینی آیین گنوسی به اندیشه دینی ایران باستان، نموده است. هانس یوناس، با توجه به همسانی‌های مانویت و باورهای گنوسی، می‌گوید:

آیین مانویت که یک قرن پس از سامان رومی‌والنتین^{۱۵} پدید آمد، هنوز هم بیانگر... لایه بیشتری از اندیشه کهن گنوسی در گوهر نظری خود است... آیین کهن زرتشتی نمونه اصلی و حقیقی آیین‌های کهن را فراهم آورد که حداقل یک قرن پیش از مانی، آیین گنوسی این نمونه ایرانی را برگرفت و پذیرفت.

(*The Gnostic...* pp. 206 & 214)

از گفتار ویدن گرن نیز درمی‌یابیم که:

با در ذهن داشتن این که کل سامان گنوسی و مانوی از نظر اندیشه ایرانی و به‌ویژه زروانی است، می‌توان با یقین بیشتر این موضوع را تأیید کرد. مفهوم «رهایی‌بخش‌رهای یافته» که مفهومی ایرانی است، همان قدر در مانویت اساسی و برجسته می‌نماید که در تمام آیین‌های گنوسی. این مفهوم که: «رهایی‌بخش خود عصاره تمامی جان‌های رهای یافته است، مفهومی پیوسته به اندیشه اتحاد میان من برتر انسان و رهای‌بخش مینوی است. در آیین مانوی این سامان اندیشه در

۱۳) Jonas, Hans (۱۹۰۳-۱۹۹۳)، دین‌شناس و زبان‌شناس بزرگ آلمانی.

۱۴) Doresse, Jean (۱۹۱۷ -)، دین‌شناس تطبیقی فرانسوی.

۱۵) والتینیانوس Valentinianus (۴۱۹-۴۵۵ م)، امپراتور روم (۴۲۵-۴۵۵ م).

مجموعه مفهوم‌هایی بازتاب می‌یابد که به‌گِردِ پیکرِ «وهمن بزرگ» می‌گردد؛ مجموعه‌ای که همانندی آن با نگرشِ آتمن-برهمنِ هندی یادآورِ خاستگاهِ ایرانی-هندیِ این مفهوم‌هاست.

(*Man and...* pp. 11-12)

به‌طور کلی می‌توان گفت، همان‌گونه که مری بویس^{۱۶} هم گفته،^{۱۷} احتمال دارد که در آیین مانوی برخی «بازتاب‌ها»، «تمثیل‌ها» و «آموزه‌ها» از بخشِ عهد جدیدِ کتاب مقدس وام گرفته شده باشد؛ اما باید به یاد آورد که بن‌مایه‌های فکری آیین مانوی و مفهوم‌های ویژه‌ای چون خدا، انسان و گیتی در این سامانِ فکری، از ریشه با مفهوم‌های مسیحیت متفاوت است. خدای نور که خود نور است، نمی‌تواند با خدایی که از تاریکی برآمد و روشنایی را آفرید و برای نخستین بار دید که «روشنایی نیکوست» (سفر پیدایش، I، ۴)، همسان باشد.

هرمسی که در ادبیاتِ هرمسی پدیدار شده، در اصل هرمسِ یونانی نیست؛ بلکه به یقین این چهره - هرمس - در پیوندِ نزدیک با خدای خردِ مصرِ باستان، تحوطیس Thout یا تاهوتی Tahuti، است که در آفرینشِ مصرِ فراعنه نقش داشته. در کنارِ دیگر ویژگی‌ها، او همچنین نگاهدارنده و نگارنده گزارش‌های مربوط به خدایان و راهنمای جان‌های جهانِ زیرین و گاه‌گاه به مثابه خدای «راه» و «رهروان» انگاشته شده است. هرمس به عنوانِ نور و ایزدِ ماه شناخته شده بود که نگهبانیِ جهانِ تاریک و اسرارآمیزِ شب را نیز بر عهده داشت. در واقع، او خدای خردِ برتر یا خدای حکمت بود که با نام‌های ایزد عشق، فلسفه راستین، دانش نابِ طبیعت و انسان نیز

۱۶) Boyce, Mary (۱۹۲۰ -)، ایران‌شناس و زبان‌شناس زبان‌های باستانی ایران؛ انگلیسی.

17) Boyce, Mary. *Indo-Iranian Journal*, Vol. vii, 1963, NRI, p.75.

پدیدارگشته است. بدینسان، هرمس یکی از زیباترین سیماهای گنوسیسی تمامی سده هاست؛ او در هماهنگی با حکمت (حکمت یزدانی Theosophia) و پرستش خرد (Theosebeia = دین خرد) نیز می باشد.

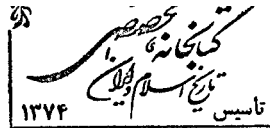
همتای هرمس در سیمای خدای خرد [لوگوس]، در ایران، هرمزد در آیین زرتشت است که همزمان خدای خرد، نور مطلق و خدای هستی است که بار دیگر با نام پدر بزرگی 'Father of Greatness' و خدای قلمرو روشنایی در متن های مانوی و سخن های مانی پدیدار می شود. هرمس همچنین قرینه خود را در سنت قبایلای-فیلونی به مثابه بیکران (= نامتناهی Einsof)، خدای نور مطلق و خدای متعال، می یابد. در کتاب زوهر (کتاب روشنایی قبایلای یهود) می خوانیم که:

«نور برای عادلان کاشته شده است.» (مزامیر Ps.97:11)؛ پس، جهان ها در هماهنگی خواهند بود و همه در هم آمیخته و یکی خواهند شد، اما تا برآمدن دنیای آینده، این روشنایی نهفته و پنهان می ماند.

(The Book of Splendor, p. 30)

و بار دیگر در پیوند با مفهوم خرد [حکمت] در کتاب زوهر، صفحه ۷۹-۸۰، می خوانیم که:

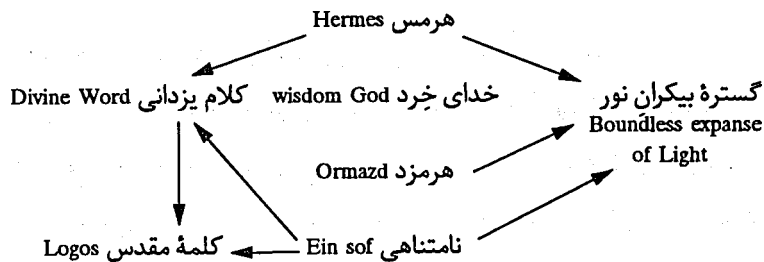
پس [او] سفینه ای خرد را به عنوان حرف yod شکل داد، و آن را از خود پر کرد و چشمه روان حکمت نامید و خود را بر این اساس خردمند خواند. سپس سفینه ای کلان به نام دریا بر ساخت و آن را فهم [binah] و خود را به اعتبار آن، فهم خواند. هردو، خردمند و فهم، در گوهر خودش، اوست؛ در حالی که خرد [حکمت] به خودی خود اظهار وجود نمی کند، بلکه تنها به واسطه [او]، که خردمند است و خرد را از چشمه اش پر کرده، نام می گیرد؛ و فهم نیز به خودی خود اظهار وجود نمی کند، بلکه تنها به واسطه [او] که آن را از گوهرش سرشار کرده، نام می گیرد و اگر از



هم تباري مانويت با آيين زرتشت و... * ۸۱

[او] بگند، بدل به کویری می‌شود. در این مورد در کتاب مقدس، بخش ایوب، می‌خوانیم که چنان که آب‌ها از دریا زایل می‌شود و نهرها ضایع و خشک می‌گردد،

(Job 14:11)



ب. آفرینش‌شناسی

برای پیش بردن بحث در این مورد، نیکوتر آن است که زبور ۲۲۵ مانی را از کتاب قبطی زبور مانوی^{۱۸} برخوانیم:

[او]، پادشاه، خشمناک و با آوایی نیرومند به وی گفت: چه کسی به تو فرمان داد که این کارها کنی و کسی باشی که هستی؟
تو کردارهایی که به همگان آسیب می‌رساند انجام می‌دهی؟
خرد [nous] شکوهمند پاسخ داد و بی‌درنگ به او گفت:
'بدان ای پادشاه که خداوند خواست... که تو (؟)، خود انسانی باشی پیرو قانون زندگی (nomos) ... فرمان‌های کامل مسیح.
آموزه‌های من... به تو.

و از کتاب هرمس *Hermetica*، بند مربوط به «آغاز چیزها» یا «آفرینش» را بازخوانی و آن را با دیدگاه مانوی، زرتشتی و قبالایی بسنجیم. از زبان هرمس چنین می‌خوانیم:

18) Arberry, C.R.C.: *A Manichaean Psalm...* pp. 15-16.

در آغاز خدا (که به مثابه گستره بیکران نور تجسم یافته) و تنها خدا بود. آنگاه ماده بی شکل (که به صورت ابر تاریکی تصویر شده) هستی یافت. ماده بی شکل با دگرگون شدن به ماده آبدار (نطفه) شکل پذیرفت. و از خدا کلمه‌ای برآمد (جسمیت یافت و پسر خدا نامیده شد) که ماده آبدار را پرورد. (§§ 4-6)

نکته جالب توجه، دریافت نزدیکی اندیشه‌های فیلسوفان نخستین پیش از سقراط یونان و عبارت یادشده است؛ اما مهم‌تر از آن، فهم این موضوع است که تعبیر «پسر خدا» بار دیگر در مسیحیت و مانویت با نام «عیسی» پدیدار می‌شود. ما به درستی از متن‌های زرتشتی-یهود-قبالایی درباره استعاره‌هایی چون «دوست خدا»، «کلمه مقدس»، «پسر خدا» یعنی هرمزد، که همزمان پدر و مادر زندگی در آیین زرتشت است، آگاه می‌شویم. پس، این پرسش برانگیخته می‌شود که چرا مانی نبایستی این تمثیل‌ها را از نیای خود، زرتشت، و از زادگاهش و نیز از هرمس، خدای خرد [حکمت] که پیوندهای نزدیک با اندیشه ایران باستان داشته و یا از آموزه‌های یهودی-قبالایی که همواره دارای همسانی‌هایی با آیین ایرانی کهن بوده، برگرفته باشد؟ اکنون فرازی از گفتارهای زرتشت را درباره یزدان در آیین ایرانی می‌خوانیم و سپس با نقل سخن مانی، نخست به سرچشمه اندیشه‌های وی از ورای گفتار زرتشت گواهی می‌دهیم و در مرحله بعد، این دورا با نگرش هرمسی و قبالایی می‌سنجیم:

آن که در آغاز به آراستن فردوس پرفروغ - که بهترین سرشت را داراست - بیندیشد کسی است که از خرد خویش آفریدگار راستی است.

ای «مزداء»

تو فردوس را با نیروی مینوی خویش برافرازی.

ای «اهورا»

تو در پایانِ زندگي گيتي نيز چنانی که در آغاز آفرینش بودی

(گات‌ها: [یسنا] ۳۱، ۷) ۱۹

اهوره‌مزدا، خردِ هستومندِ همه‌توان، به عنوانِ آفریدگار، هستيِ فراگیر و جاودانه پایدار، در گات‌ها ستایش شده است. زرتشت از دینِ باستانِ ایران نامِ مزدا را برای یزدان برگرفت و به آن، صفتِ اهوره را به مثابهٔ پیشوند افزود و به صورتِ اهوره‌مزدا، خردِ فراگیر، آفریدگار-دادارِ بزرگِ گيتي به هم آورد. یزدان بر همهٔ گيتي فرمانرواست؛ از این رو، اهوره [هستومند] خوانده می‌شود. هرآنچه در آفرینش هست و هرآنچه روی می‌دهد، همه آفریده و دهش اهوره‌مزداست؛ پس [او] مزدا، خردِ هستومند و کمالِ دانایی هم نامیده شده. اهوره‌مزدا تنگاتنگ در پیوند با نیروهای طبیعت است، اما این به معنای همه‌خدایی [Pantheism] نیست. آفریدگار و گيتي کاملاً از هم متمایزند. اهوره‌مزدا، بر فراز انسان و نیروهای طبیعت، می‌آفریند، فرمان می‌راند و هدایت می‌کند. [او]، به مثابهٔ والاترین هستي، کاملاً همسان با الوهیم یا یهوه در عهد عتیق است. یادآوریِ شخصیتِ اهریمن، اشاره به گزاره‌ای صرفاً استعاره‌ای دربارهٔ حقیقتِ بنیادی مربوط به هستيِ اهریمنی می‌کند.

مانی آشکارا می‌گوید پیش از هستي یافتنِ آسمان و زمین و هرآنچه در آنهاست، دو گوهر بود: نیک و بد؛ و گوهرِ نیک در قلمرو نور جای داشت که مانی او را پدرِ بزرگی می‌نامد.

از متن‌های هرمسی درمی‌یابیم که حقیقتِ یا گوهرِ شکوهمندِ

یقین، به مثابه حضور نامتناهی یا خرد نامحدود، نور، زندگی و نیکی محض انگاشته می‌شد که نیروبخش ذهن تأمل‌گر و پرستنده مخلص خداوند یا نیکی، عاشق یکدل زیبای مطلق و جست‌وجوگر خستگی ناپذیر دانش راستین بود. پوئماندروس^{۲۰} از زبان هرمس می‌سراید:

من، [خرد]، خود در تمامی انسان‌های قدسی، انسان‌های نیک، پاک و بخشنده، که مخلصانه می‌زیند، حضور دارم. حضور من برای آنان یاری دهنده و توان‌بخش است تا بی‌میانجی به همه چیز دانایی یابند و با زندگی نیالوده‌شان محبت [پدر] را بریابند؛ او را سپاس گویند تا به تمنای برکاتش برآیند و سرودخوانان، با زندگی پرشورشان، وی را طلب کنند.

و در متن‌های قبالاتی [سرودهای آسمانی] می‌خوانیم که:

خدا خدا یهوه تکلم می‌کند. و زمین را از مطلع آفتاب تا به مغربش می‌خواند. از صهیون که کمال زیبایی است. خدا تجلی نموده است.
(مزامیر ۵۰:۱)

او گفت: به ما آموخته شده که در فجر [سپیده‌دم] گروه هزار و پانصد و پنجاه نفری همسرایان و هزاران هزار؛ در نیمروز، هزار و پانصد و پنجاه و هشت نفر؛ در وقت غروب هزار و پانصد و نود نفر و هزاران هزار، سرودهایی را در ستایش خداوند می‌خوانند.

(Zohar, p. 113-114)

به هنگام بازخوانی متن‌های زرتشتی درمی‌یابیم که مانی دقیقاً از اندیشه‌های زرتشت پیروی می‌کند. در مورد آفرینش گیتی می‌خوانیم که هرمزد در روشنی بیکرانه و اهریمن در ژرفای تاریکی، جدا از هم بودند و هیچ چیز کرانمند آنها را پیوند نمی‌داد. هرمزد از هست

۲۰ Poemandrus، از بخش‌های چندگانه دیالوگ‌های هرمس در متن‌های هرمسی.

اهريمن و تاريخي آگاهي داشت، اما اهريمن از هستي هرمزد آگاه نبود. پس اهريمن به قلمرو روشني دست يافت و هرمزد به او رخصت داد تا زماني محدود فرمان براند و سرانجام نابود شود. نکته مهم آن است که زرتشتيان بر اين باورند که دوره زماني تاريخ جهان دوازده هزار سال است که سه هزار سال نخست دوره اصلي آفرينش و دوره سوم زمان دراز آميختگي است؛ سرانجام پس از دوره چهارم هرمزد بر اهريمن پيروز مي‌گردد، و به وي اجازه نمي‌دهد که همه چيز را نابود گرداند. هرمزد نخست هفت امشاسپند و سپس ايزدان را آفريد:

اهوره‌مزدا = سرور دانا
سپننه مينو = مينوي پاک

خشترويره = شهريور	وهومنه
پادشاهي [آرمانشهر]	اندیشه نيك
اشه‌وهيشته = ارديبهشت	سپننه ارميتي = اسفند
راستي	بركت
هوروته = خرداد	امرتات = امرداد
كمال = تماميت	بي‌مرگي = جاودانگي

ديدگاه ماني در مورد آفرينش بر اين پايه استوار است که دو گوهر نيك و بد، پيش از پديد آمدن آسمان و زمين و هر چيز جاندار، بوده‌اند. گوهر نيك که ماني آن را پدر بزرگي مي‌نامد، در قلمرو روشنايي با پنج بزرگي [پنج روشني] Shekinahs: هوش، دانش، اندیشه، تفکر و آگاهي، خانه دارد. گوهر بدی یا اهريمن که ماني آن را «شاهزاده تاريخي» می‌خواند، با پنج آرخن اهریمنی: دود، آتش، باد، آب و

سیاهی، در قلمرو تاریکی جای دارد. مانی می‌گوید: پدر بزرگی، مادر بزرگی را برانگیخت و مادر بزرگی انسان نخستین را برانگیزاند.

هرچه بیشتر پیش می‌رویم بر ما روشن‌تر می‌شود که مانی چه بسیار زیر تأثیر آیین و اندیشه زرتشت بوده و در زمینه‌های گوناگون، از مفهوم پدر بزرگی و مادر بزرگی گرفته تا پنج بزرگی [روشنی] و پنج آرخن اهریمنی، نگرش زرتشت را الگو برداری و گاه عیناً برگرفته است. نکته مهم دیگر آن که آیین مانوی به این مفهوم گنوسی است که مانند آیین زرتشت مبتنی بر دوگانه یزدان-اهریمن و همزمان، از نظر انسان‌شناختی، بر دوگانه یردان-انسان استوار است. البته این دوگانگی نتیجه گسست از یزدان نیست، بلکه دوگانگی خود اصلی جاودانه است و آن دو گوهر جدا از هم‌اند.

اکنون با بازنگری آیین قبلا درمی‌یابیم که در این مورد نیز همسانی‌هایی از نظر اندیشه و مفهوم با آیین هرمس، مانی و زرتشت وجود دارد. قبلا و فیلون، هر دو به طور بنیادی بر این باورند که خدای مطلق و قائم به ذات ناوابسته، از ورای یک سلسله تجلیات، که می‌توان آنها را به مثابه یک کل به صورت سیاله نور یگانه‌ای بر شده از سرچشمه نور مطلق پنداشت، به عالم یا عالم‌های فرودین می‌پیوندد. اینجاست که آیین مانی، بیش از هر آیین گنوسی، با قبلا از نظر مفهومی همسویی دارد. عباراتی را که در پی می‌آید، جز اصطلاحات خاص قبلائی، می‌توان به عنوان کلام خود فیلون به شمار آورد:

کهن‌ترین کهن‌ها، ناشناخته‌ترین ناشناخته‌ها، هنگامی که ابتدا صورت‌های نخستین [فلک الافلاک] [Sephira] را پدید آورد، ده نور شکوهمند را برانگیخت تا از آن متجلی شوند؛ نوری درخشان که از درخشش [او] می‌فروزد، به تمام جهت‌ها فرا فکند. نوری فرازمند را در

ذهن تجسم کنید که چهار پرتویش را به هر سوی می‌افشاند. پس این نور مقدس کهن و مطلق اما [خود] پوشیده و ادراک‌ناپذیر است. ما می‌توانیم او را تنها به واسطه آن تجلیات درخشان [فلک‌ها]، که به نوبه خود تا حدی رؤیت‌پذیر و در حدی نهفته‌اند، درک کنیم.

(*By Light Light...* pp. 11-47)

Sephira، به مثابه یک مجموعه پیوسته، فلک الافلاک، انسان مینوی یا سوشیانت هم هست. دقیقاً همان گونه که [لوگوس] به عنوان یک کلیت در آثار فیلون آمده است.

نخست بخش‌هایی از متن قبالاتی-هرمسی و سپس سخنان مانی را بازگو می‌کنیم و آنگاه این دو را با نمودار آیین زرتشت می‌سنجیم. در متن‌های قبالاتی می‌خوانیم که:

خداوند خردمند، علت‌العلل، ده وجه از وجود خود را که به مثابه افلاک *Sefirot* شناخته شده و تاج شالوده نام گرفته، همچون چشمه نور ازلی فرا فکنده و وجهی از وجود نامتناهی *einsof*، خود را نموده و عالم را نور بخشیده است. «خداوند زبانه دریای مصر را تباه ساخته دست خود را با باد سوزان بر نهر دراز خواهد کرد. و آن را با هفت نهرش خواهد زد.» (اشعیه نبی، ۲۵:۱۱)؛ و [او] آن را در هفت سفینه که بزرگی خوانده شده و نیرومند در قدرت و شکوهمند در جلال و پیروزمند در پیروزی است، هدایت می‌کند. و [او] همه چیزها، همه سفینه‌ها و همه عالم‌ها را در شالوده استوار می‌دارد و پشتیبانی می‌کند. در نهایت، در تجلی اقتدار، خود را پادشاه می‌خواند. پس بزرگی، قدرت، جلال، پیروزی و پادشاهی از آن [اوست] و [او] چون تاجی بر فراز همه است.

(*Zohar...* pp. 79-81)

و از زبان هرمس می‌خوانیم که:

گنویس معرفت درباره یزدان است، نه گیتی تنها؛ اندام معرفت ذهن است و جسم نیست (8b-10a). کیهان پسر خداست؛ و انسان پسر

کیهان و نوادهٔ پسری یزدان. یزدان اراده کرد که انسان او را بشناسد؛ و تنها با شناختِ یزدان، یعنی گنویس [معرفت] است که جانِ آدمی نیک می‌گردد (§§ 14b-15a). سامانِ جسم‌های آسمانی به کمال است (§§ 3, 4). زیبایی و نیک همانا گوهرِ یزدان است. زیبایی و نیکی از آن کیهان نیست، بلکه دهشِ یزدان است. تنها با شفاف کردنِ تن و جان و پاک گردانی است که می‌توان به معرفت دربارهٔ زیبا و نیک دست یافت (§§ 4b.5). انسان در سیطرهٔ اهریمن و بدی‌هاست (§6). طبیعتِ مادی با انسانِ ازلی پیوند یافت و هفت انسانِ مینوی [سوشیانت] را بزاد که هفت سپهر را در خود دارند. هریک از این هفت انسانِ مینوی از (۱) جسمی آمیخته از آب و خاک؛ (۲) جانِ سرزنده آمیخته از آتش و هوا؛ و (۳) نفس و ذهنِ ناجسمانی؛ ساخته شده (§§ 16.17). پروردگاری هست که به عنوانِ 'ذهن = خرد' (*Nous*) و 'زندگی و نور' توصیف شده. (*Hermeticum*, p. 3-4)

مانی می‌گوید:

کشورِ روشنایی از پنج بزرگی [پنج روشنی] ساخته شده؛
اینان پدرِ روشنی و دوازده دیهیمِ روشنِ او هستند؛
قدوس، قدوسِ اندروای (هوا)ی زنده و دوازده گوهر؛
جایگاهِ روشنِ کشورهای نیکو و نور؛ و پدرِ بزرگی به آنان
همه انوشه و خوراک و رامش با نورِ خود بخشد.
اما قلمروِ تاریکی در برگیرندهٔ پنج جایگاه و انبارِ دود و آتش
و باد و آب و سیاهی است؛ فرمانروای آنان در میانشان می‌خزد
و آنها را به ستیز با یکدیگر برمی‌انگیزد.

منجی [رهایی‌بخش] روشنِ نخستینِ رهایی‌بخش در آیینِ مانوی است که از نیروی ویژهٔ الهام و مکاشفه برخوردار است. نقشِ رهایی‌بخشی او در آینده از ورای خرد [*Nous*] به انسان که تجلیِ اوست، واگذار می‌شود؛ زیرا او پدرِ تمامیِ دین‌گزاران است و از راه

آموزه آنان به دنیا اندر می‌آید.

نظری گذرا به گفتارها و نمودارهای یادشده نشان دهنده همسانی‌هایی در ساختار کلی سامان آیین زرتشت-هرمس با مانی و قبالا و تأثیر آن دو بر این بعدی‌هاست. نخستین همسانی در مورد عددهاست که نقشی اساسی ایفا می‌کنند؛ همتای اهوره‌مزدا در آیین مانی پدر بزرگی؛ در آیین هرمس خدای خرد و نور مطلق؛ در آیین قبالا مطلق و کلام [کلمه] مقدس است؛ وهومنه زرتشتی در هیئت خرد روشنان در آیین مانی؛ به صورت گنوسیسیس [معرفت] در آیین هرمس و به مثابه خرد در آیین قبالا پدیدار گشته است؛ خستره ویرینه [شهریور= آرمان‌شهر و شهر یاری] به سیمای پادشاه [شاهزاده] و پادشاهی در همه این آیین‌ها هست. اشاوهیسته [اردیبهشت] که 'راستی'، و 'زیبایی' و 'راه راستی' در آیین زرتشت است، در مانویت به مثابه «راه» حقیقت؛ به عنوان پاک در آیین هرمس و با نام «شالوده» در آیین قبالا آمده. سپننه ارمییتی [اسفندارمذ= اندیشه درست نیک] در هیئت ستون رحمت و مفهوم بخشش و دهش در همه متن‌ها هست؛ هورواتات [خرداد= کمال، تمامیت] در اندیشه مانی و آیین هرمس نمایانگر «کمال»؛ و در نمودار قبالایی و متن تلمود نماد اقتدار می‌باشد. نور، مهر و زندگی همانند زیبایی و جلال [شکوه] هم، در واقع، مفهوم‌های کلیدی در همه این آیین‌هاست؛ به بیانی دیگر، این چهار آیین حد اقل با سه عنصر آفرینش‌شناختی نور، مهر، و زندگی هستی می‌یابند.

ج. کیهان‌شناسی

در این مقوله به طور فشرده می‌توان گفت که چهار آیین یادشده بر این

باورند که این جهان، کیهان، آفریده نور مطلق است که آمیخته‌ای از زمان و مکان کرانمند است؛ انسان به مثابه نماد [او] با دارا بودن اندیشه نیک، توانایی آزاد سازی خود را از تاریکی و بدی دارد؛ یا بنا بر آیین زرتشت، انسان برخوردار از گزینش می‌تواند با توانمندی و کردار نیک و سرور بزند؛ و از راه راستی، جایگاه راستین خود را باز یابد و سپنته‌مینو، اندیشه نیک، را دریابد. سه تاج در اندیشه مانی همسانِ مثلثِ طلایی اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک در آیین زرتشت مانند پادشاهی این جهان برای رسیدن به جلال [شکوه]، در هر چهار آیین مشترک است.

Some Bibliographies

1. Alberry, C.R.C. *A Manichaean Psalm Book*. Stuttgart: 1939.
2. Asmussen, Jes Peter. *Studies in Manichaeism*. Copenhagen: Munksgaard, 1965.
3. Bianchi, Ugo. *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*. Leiden: 1978.
4. Bousset, W. *Haupt Probleme der Gnosis*. Gottingen: 1907.
5. Buechli, Joerg. *Der Poimandres*. Tuebingen: Mohr, 1987.
6. Doresse, Jean. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. N.Y.: The Viking Press, 1970, 1960.
7. Foerster, Werner. *Gnosis*. Oxford: Clarendon, 1974.
8. *The Gathas of Zarathustra*. Text with a free English translation by Irach J.S. Taraporewala. Bombay: 1947; (New York: AMS Press, 1977).
9. Greenlees, Duncan. *The Gospel of the Prophet Mani*. Madras, India: Theosophical Publication House, 1956.
10. Goodenough, Ervin Ramsdell. *By Light, Light*. N.Y.: Pantheon Books, 1953.
11. ——. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. N.Y.: Pantheon Books, 1953. 13. Vol. (Vol. 6)
12. Haardt, Robert. *Gnosis, Character and Testimony*. Leiden: E.J. Brill, 1971.
13. *Hermetic Arcanum; The Secret Work of the Hermetic Philosophy*. Edited by Jean Spagnet. N.Y.: Holmes Publication, 1987.
14. *Hermetica: The Ancient Greek & Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Transl. By Walter Scott, IV Band. Boston: Shambhála, 1985.
15. *Hermetic Wisdom* (Sacred Texts Series), Concord. Grove, 1986.
16. *Hymns of Hermes*. G.R. Mead. N.Y.: Holmes Pub. 1991.

17. *Hymns to Hermes*. By James Broughton, 1979.
18. Jackson. *Researches in Manichaeism*. Columbia N.Y.: Columbia Univ. Press, 1932.
19. — *Zoroastrian Studies*. N.Y.: AMS Press, 1965.
20. Jonas, Hans. *The Gnostic Religion*. Boston: 1963.
21. *Kabbalistic Prayer*. By Eliphas Levi; Trans. By W.W. Westcott. N.Y.: Holmes Pub.
22. *Kabbalistic Universe*. By Z'ev Ben Shimon Halevi. Weiser Pub., 1977.
23. *Kephalaia*. Introduction By Hugo Ibscher. Stuttgart: Kohlhammer, 1940.
24. Luckert, Karl W. *Egyptian Light and Hebrew Fire*. N.Y.: Suny, 1991.
25. Mead, G.R.S. *The Complete Echoes from the Gnosis*. N.Y.: Chthonios books, 1987.
26. *Manichaean Studies*: Proceedings of the First I.C.M., 1988.
27. Nagel, Peter. *Der Thomaspsalmen des Kotisch-Manichaischen Psalmenbuches*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, c1980.
28. Pearson, Birger. *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress, c1990.
29. Philo *Judaicus* Philo with an English trans. By Fitt Colson and G.H. Whitaker. London: Heinemann; N.Y.: Putnam, 1929-62 (vol.8), 10 Vols.
30. Reeves, John C. *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992.
31. Reitzenstein, Richard. *Poimandres*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1966.
32. Saev-Söderbergh, Torgny. *Studies in the Coptic Manichaean Psalm Book*. Uppsala: 1949.
33. Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Mentor Books, 1964.
34. Sprengling, M. *Third Century Iran, Sapor and Kartir*. Chicago: University of Chicago, 1953.
35. Widengren, Geo. *Mani and Manichaeism*. N.Y.: 1965.
36. — *Mesopotamian Elements in Manichaeism: Studies in Manich., Mandaen and Syrian Gnostic Religion*. Uppsala: Lundequist; Leipzig: Harrassowitz, 1946.
37. Zaehner, R.C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1975.
38. — *The Teaching of the Magi*. London: Sheldon Press, 1975.
39. *Zohar [The Book of Splendor]*. Selected and edited by Gershom Scholem. N.Y.: Schocken Books, 1949.

آیین‌های گنوسی، هرمتسی و مانوی

مقاله به انگلیسی برای سخنرانی در دانشگاه پاریس، ۱۹۹۳

مقدمه بحث

برای گشودن صحنه این نمایش زیبای ذهن و سامان زندگی - آیین گنوسی - باید پژوهشی غیر متعارف تدارک ببینیم: به این معنا که معمولاً مباحث دینی، فلسفی یا عرفانی با موضوعات اصلی آغاز می شود و اندیشه ها، فرقه ها یا طریقت ها موضوع کلی را دنبال می کنند. در این مورد خاص، بر خلاف موضوعات دیگر، نقطه عزیمت خود آیین گنوسی نمی باشد، بلکه آیین هرمتی خواهد بود. به عبارت دقیق تر، می توان از بعد زیبایی شناختی به این موضوع پرداخت - از ورای مثلثی بزرگ [طلایی] Great Triangle که در رأس آن هرمس، ایزد حکمت و در یک زاویه آن آیین گنوسی و در زاویه دیگر آیین مانوی، به عنوان یکی از شاخص ترین آیین های گنوسی قرار دارد. پیش درآمد نمایش، پنجره باغ خود را در اعصار طلایی به مثلث بزرگ [طلایی] عالم هستی می گشاید: گستره مثلث، قلب مشترک کل است و [دشت حقیقت] نامیده می شود که در آن، کلمه (logos)، ایده ها و نمونه های اصلی همه چیز که همواره بوده و خواهند بود، تغییر ناپذیر بر قرارند و ازلیت نور [Aeon] آنها را فرا گرفته و زمان مانند رودخانه ای بر عالم جاری است. بدینسان، به نظر می رسد این نمایش

در پی ارائه ایده‌ای است که با شعر خود ذهن، بر ذهن تأثیر می‌گذارد^۱.

روش شناسی: میراث هرمسی

بیشتر ادیان، مثل آیین زرتشت، یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین بودایی و کنفوسیوس، دارای هدایت‌گران یا پیامبرانی هستند که به عنوان بنیان‌گذاران آن دین یا آیین شناخته می‌شوند. سرچشمه آیین‌های دیگر، مانند آیین هندو، آیین دائو و آیین شینتو محتملاً مبتنی بر آیین‌های ابتدایی شمانیستی است که از حالت ابتدایی به مرحله فرازین معرفت و تعالیم عالی رشد یافته. دو آیین در میان این دو گروه استثنا هستند: آیین گنوسی و هرمسی؛ هیچ فرد خاصی این دو آیین را بنیان‌گذاری نکرده است. با آنکه اکثر رهبران آیین گنوسی و پیروانشان خود را به دو آیین یاد شده منتسب کرده‌اند، اما نهضت نوین مسیحیت یا مانویت و بیشتر متون گنوسی، رونویسی و تکرار گفتار و نظرات مسیح و مانی است. بر همین منوال، هیچ فردی به نام هرمس وجود نداشته که «دین ذهن [جان]» یا آیین شناخته شده هرمسی را بنیان گذاشته باشد. بنیادهای تعالیم هرمسی در سرزمین اسطوره و افسانه گم گشته‌اند. در عین حال، این امر مانع از آن نشده که بزرگان آیین هرمسی و پیروان آنها خود یا طریقتشان را به نام و شخصیت هرمس منتسب کنند. آنان خود را مریدان هرمس بزرگ (Trice) دانسته‌اند و بعضی اوقات از دین خود به عنوان «دین خرد» سخن رانده‌اند. این گروه مقدم بر بنیادهای مسیحیت، و معاصر با

(۱) Aeones، طبق فلسفه مانی، ذرات نوری است که از اسارت تاریکی رسته و منزّه گشته‌اند؛ در اساطیر مانوی «شهرها و اقالیم نور» خوانده شده. در عین حال، در اساطیر، موجوداتی نیمه فرشته، نیمه آرمانی هستند.

قرون اولیه مسیحی بودند و در کشور مصر زندگی می‌کردند. گفته‌اند هرامنه بسیار بودند، اما برترین و خردمندترین آنها سه نفرند: نخست، هرمس اول که قبل از توفان نوح بوده و نبیره کیومرث است، به عبری او را اخنوخ گویند و به عربی ادريس نامند؛ این هرمس اول کسی است که از موجودات علوی سخن گفته و از حرکات ستارگان و سیر آنها خبر داده و برای عبادت پرورگار هیاکل بنا نموده. هرمس اول کسی است که علم طب به مردم آموخته و شعرها در بیان موجودات فرازمین و فرودین گفته و به ملت خود تعلیم داده. هرمس از توفان و آفت‌های آسمانی پیش از وقوع آن خبر داده و در صعيد مصر اهرام و شهرها بنا کرده و برای پاسداری از علوم و حفظ آنها از توفان، قصرهایی عظیم در مصر ساخته و تمامی علوم رایج آن زمان را به سنگ در آنجا نقش کرده و ابزار صنعت را منقوش نموده؛ هرمس اول، کسی است که کتاب را اختراع و دوختن لباس و پوشیدن آن را به مردم آموخت و گویند سی صحیفه آسمانی بر او نازل شده است.

هرمس دوم که معروف به هرمس بابلی است، از اهالی بابل بوده و در شهر کلدانیین اقامت داشته و پس از توفان، در زمان نذیر بالی (اول بانی شهر بابل پس از نمرود بن کوش) می‌زیست. این هرمس استاد فیثاغورس است. او در علم طب و فلسفه مهارتی داشت و به طبایع اعداد آشنا بود و آنچه را از فلسفه، علم طب و دیگر علوم و صنایع که در توفان محو و از بین رفته بود، دوباره زنده ساخت و به مردم آموخت، به طوری که شهر کلدانیین را شهر فلسفه مشرق زمین نامیده‌اند.

هرمس سوم نیز پس از توفان در مصر زندگی می‌کرد و اطلاعاتی درباره جانوران زهردار داشت و پزشکی بود فیلسوف که به طبایع

ادویه و سموم جانوران مودی آشنایی داشت و همواره عمر خود را در مسافرت و سیاحت می‌گذراند و نسبت به ملت‌ها و قوم‌ها و شهرها و بنیادگذاران آنها تحقیقات کافی داشت؛ چنانکه قفطی در اخبار العلماء می‌نویسد هرمس سوم را «مثلت بالحکمه» خوانند. به علم کیمیا و دیگر علوم غریبه هم آشنا بوده و مصری‌ها گویند که «استلبیادس» فیلسوف بزرگ یونانی از شاگردان او بوده است. هرمس معرب آرمس است و آرمس به یونانی به معنای عطارد است و در عین حال هرمس را ارسمین گویند که عربی آن ادریس و عبری آن اخنوخ است. پژوهشگران گفته‌اند نام هرمس گرفته شده از نام یکی از الهگان مصر است که علم کتابت و دیگر علوم به او نسبت داده شده. این کتاب‌ها به هرمس سوم منسوب شده: ۱. رساله معاتبه النفس در علم حکمت و فلسفه و روحانیات که به وسیله استاد فلاشر Fleischer آلمانی در سال ۱۸۷۰ به آلمانی ترجمه و در لایپزیک چاپ شد؛ ۲. زجر النفس یا نفع البریه که در مصر و بیروت چاپ شد؛ ۳. کتاب السبع کواکب السیاره که در سال ۱۲۹۷ در مصر انتشار یافت.

در واقع، هرمس «خدای یونانی خرد برتر یا خدای حکمت بود». هر متنی که در زمانی خاص و در وضعیت فرهنگی معین، به طور مسلم ملهم از حکمت الهی بر آمده، صرفاً به خدای خرد منسوب است و به ندرت گفته شده که خودِ هرمس آن را نگاشته است. شالوده آیینِ هرمس به عشق مجرد الهی استوار است و اساس آن بر پایه فلسفه حقیقی و معرفت ناب طبیعت و انسان بنیاد گرفته و در واقع یکی از زیباترین سیماهای گنوسی آن اعصار می‌باشد. هرمس با خرد (Theosophia) و پرستش (Theosebeia = دین خرد) آن هماهنگ است.

این حقیقت یا گوهرِ شکوهمند یقین، به مثابه حضور نامتناهی یا شخص نامحدود، نور، زندگی و نیکی محض انگاشته می‌شد که فراگیرنده ذهن اندیشمند پرستنده مخلص خداوند یا نیکی مطلق، ذهن عاشق یکدل زیبای مطلق و جست و جوگر خستگی ناپذیر معرفت حقیقی بود. پوئماندروس^۲ از زبان هرمس می‌سراید:

من، جان [ذهن] مطلق، خود در تمامی انسان‌های قدسی و نیکی،
پاک و بخشنده،

آدمیانی که با پرهیزکاری می‌زیند، حضور دارم.

حضور من برایشان یاری کننده است و می‌توانند بی‌واسطه، به معرفت همه چیز دست یابند و با زندگی پاک و نیالوده‌شان، محبت [پدر = محبوب] را برابند؛ او را سپاس گویند تا به تمنای برکاتش برآیند و سرود خوانان، با زندگی پر شورشان وی را طلب کنند.

این هرمسی که در ادبیات هرمسی حضور دارد، هرمس بی‌آلایش و ساده‌یونانی نیست. عمدتاً قطعی است که هرمس مورد نظر در متون هرمسی، به طور تنگاتنگ با تحوطمس (Tahuti = Thout) ایزد حکمت در مصر باستان، ارتباط دارد. او در آفرینش اسطوره‌های فراعنه مصر نقش داشت و همچنین محافظ و کاتب کردارها و رخدادهای پیرامونخدایان، راهنمای ارواح دنیای زیرزمین و گاه خدای راه و «رهروان» به شمار می‌آمد. وی نور مطلق و خدای ماه نیز شناخته می‌شد که مسئولیت دنیای رمزآلود و ظلمانی شب را به عهده داشت. افزون بر این، او خود کلمه الهی بود که کل عالم ظاهر و کیهانشان‌ها، از وی به وجود می‌آمدند. پس مفهوم لوگوس که فیلون آن را بیان کرد و مورد بهره‌برداری مسیحیت قرار گرفت، ممکن است از

(۲) Poemandrus از بخش‌های چندگانه دیالوگ‌های هرمس در متون هرمسی.

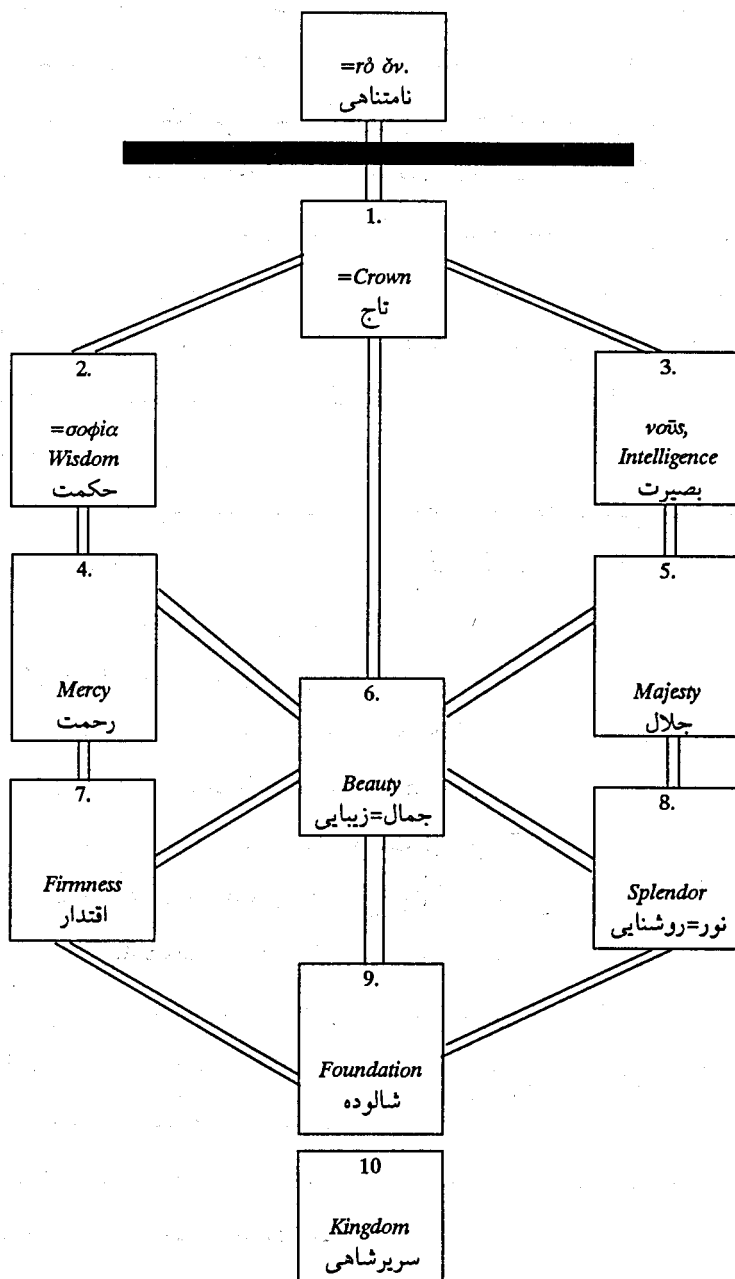
ایزد حکمت مصری نشأت گرفته باشد.

قبالا و فیلون، هر دو به طور بنیادی، استنباط مشابهی دارند مبنی بر اینکه خدای مطلق و قائم به ذاتِ ناوابسته، از ورای یک سلسله تجلیات که می‌توان آنها را به مثابه یک کل، به صورت سیالۀ نور یگانه‌ای بر شده از سرچشمۀ نور مطلق پنداشت، به عالم یا عالم‌های فرودین می‌پیوندد. عباراتی را که در پی می‌آید، جز اصطلاحاتِ تکنیکی قبالایی، می‌توان به عنوان کلام خود فیلون به شمار آورد:

کهن‌ترین کهن‌ها، ناشناخته‌ترین ناشناخته‌ها، صورتی [وجهی] دارد که عالم با آن قوام می‌یابد و با این همه، هیچ صورتی ندارد، زیرا نمی‌توان [او] را درک کرد. هنگامی که او ابتدا صورت [نخستین فلک] را به وجود آورد، نه نور شکوهمند ساطع کرد تا از آن متجلی شوند؛ نوری درخشان، که از درخشش او می‌فروزد، به تمام جهات افکند. نوری فرازمند را تصور کنید که چهار پرتویش را به هر سوی می‌افشاند. پس این نور مقدس، کهن و مطلق، اما [خود] پوشیده و ادراک ناپذیر است. ما می‌توانیم او را تنها از طریق آن تجلیات درخشان [افلاک] که به نوبۀ خود، تاحدی رؤیت پذیر و در حدی مکتومند، درک کنیم.

افلاک به مثابه یک مجموعه پیوسته، نماد انسان مینوی یا سوشیانت هستند، دقیقاً همان گونه که [لوگوس] به مثابه یک کلیت در آثار فیلون آمده است.

با نگاهی به نمودار ضمیمه، می‌توان وجوه تشابه ساختار کلی اندیشۀ یهود و آیین هرمتی را دریافت. هر دو سرچشمۀ نور از منبع مطلق اند. «ستون رحمت» که از شماره‌های ۲، ۴، ۷ در مجموعه افلاک ترکیب یافته‌اند، متناظرِ نیروی آفریننده و نیروی بخشندگی (رحمان) فیلون است. این زوج عمودی و «ستون رحمت» نمایانگر دست



راست خداوند در هر بخش هستند. هر یک از این افلاک، مانند بخشندگی و داد، را که دقیقاً با فهرست فیلون متناظر نیستند، می‌توان در نسبت‌های مشابهی جست که فیلون به خداوند می‌دهد. «بن و شالوده» به آسانی شناختنی نیست، مگر آنکه آدمی به [لوگوس] در حکم بنیان، *epeloma*، گیتی [دنیا] نظر کند که به مثابه بخشی از کنش آفریننده یا کیهانی نامتناهی [لوگوس] شده است و بدین ترتیب، عضو طبیعی «ستون» آفریننده و بخشنده می‌شود. البته سوفیا (Sophia) همچون حکمت یونانی و حکمت هرمسی، قدرتی آفریننده در سراسر سنت یهود است.

به احتمال زیاد، چنین می‌نماید که اعضای جامعه هرمسی، در بدو امر، مردان و زنان مصری بودند که در متن فرهنگ دیرین قبیله‌ای سرزمینشان پرورش می‌یافتند و به ساختار رازی باستان نمون (archetypal) مصری، بیش از نوع سامی آیین گنوسی مسیحی یا اصل‌گرایی یهودی‌گرایش داشتند و حتی آن را بر نگره یونانی نوافلاطونی و نو فیثاغوری مقدم می‌شمردند.

سر سپردگان هرمس، صرفاً وحدت‌گرایانی التقاطی نبودند که به طور تصنعی عناصر جادویی-فلسفی یونانی، مصری و غیره را ترکیب کرده و از آنها نظامی جدید به وجود آورده باشند. آنان با انگاره‌های اصیل و قدرتمند مشهودات عمیق تجربه شده‌ای سروکار داشتند که با انگاره‌های نیرومند در حالت‌های جذبه و تعالی اشراقی به هم می‌آمیختند. نوشته‌هایشان سرشار از وزن و آهنگ زیبا و شاعرانه است؛ آکنده از احساسی نیرومند که عموماً نتیجه تجربه عمیق فردی رمز و رازهای فراحسی هستی است:

پس آنگاه خرد [ذهن] راهوار با جانِ راستین آن را به فراز می‌برد و به نورِ گنوسیس [معرفت] رهنمون می‌شود. و چنان جانی هرگز از سرایش و ستایش پروردگار و آفرین گفتن به تمامی انسان‌ها و نیک گفتاری و نیک کرداری به همگان، و پیروی از خداوندگار خویش به ستوه نمی‌آید. [تو] را من بر می‌انگیزم! به سوی من آی، تو ای [نیکو مینو]، ای [تو] همه نیکی، پاکی، به نزد نیک آی! به نزد پاک!

تنها پاک است که می‌تواند «پاک» را بشناسد. به نظر می‌آید هرمس گاه معنایی گسترده‌تر از معنای کلی مورد اشاره همگان در مورد «پاک» را افاده می‌کند. «پاک» آن چیزی است که خودبسنده است، و نه فزونی است و نه کاستی؛ حالت هماهنگی و تعادل است؛ همان هستی رمزآمیزی که تمامی ناسازگارها را با هم به سازگاری می‌رساند؛ سرآغاز و سرانجام همزمان آنهاست؛ داد یزدانی است؛ که تنها عارف یا رهرو راستین بدان دست می‌یابد.

پیوند دو سویه آیین هرمسی و آیین گنوسی

آیین هرمسی و آیین گنوسی جنبه‌های مشترک بسیار زیادی داشتند و تفاوت اصلی آنها این است که اولی نمادِ هرمس را به مثابه نمونه باستانی و ازلی حکمت‌رهای بخش و رستگارساز می‌انگاشت، در حالی که دومی، اغلب، نمادِ اخیراً نمودیافته مسیحی مسیح را به گونه‌ای مشابه می‌پذیرفت. هم پیروان آیین هرمسی و هم پیروان آیین گنوسی واژه «گنوس» را برای تبیین تجربه‌رهای معرفت‌درونی به کار می‌بردند و هر دو، جهان فیزیکی یا کیهان را به مثابه مکان محدود و بسته‌ای می‌پنداشتند که گنوس می‌تواند از درون آن، جان آدمی را رهایی بخشد. شباهت بین این دو آیین، با پیدا شدن آثاری متعدد از

آیینِ نابِ هرمسی در کتابخانه تازه یافته و مشهور ناگِ همادی (Nag-Hammadi) گنوستیک‌های مصری، قطعیت یافت. بسیار محتمل است که پیروانِ مسیحی آیینِ گنوسی و پیروانِ نامسیحیِ مشرکِ آیینِ هرمسی آزادانه از آنجا استفاده می‌کرده‌اند.

هر دو سنتِ زندگی و کارشان را بر این اصل بنا کردند که امکان دستیابی به معرفت فراگیر، راستین و فردی نسبت به امور الهی، برای آدمیان، وجود دارد. بسیاری از پیروانِ مرد و زن آنها، مقاصد متعالیِ خویش را با دست کشیدن از امورِ سطحیِ زندگیِ دنیوی و روی آوردن به خلوت و انزوای صحرایی، پی گرفتند. در آنجا، اوقات را به ریاضت‌های عرفانی همراه با ممارست شورانگیز، می‌گذراندند. افراد دیگر در شهرهایی چون اسکندریه ماندند و به زندگی دنیوی شرافتمندانه پرداختند تا بتوانند امور فراسوی گیتی را پی گیرند.

مراحل مختلفی در طریقتِ هرمسی وجود دارد که نه تنها بنیان آیینِ گنوسی متأخر بعدی محسوب می‌شود، بلکه یادآور هفت وادی یا مرحله‌ای است که دیگر عرفا، به ویژه صوفیان، نیز می‌بایست پشت سر بگذارند.

نخستین مرحله‌ای که رهروِ طریقِ هرمسی باید می‌گذراند مطالعه تعدادی از کتاب‌های در دسترس آیینِ هرمسی، از جمله بخش‌هایی از مجموعه مقالاتِ هرمسی *Corpus Hermeticum* یا پوئماندروس بود. به علاوه، پیرو، باید در برخی مباحثات عمومی، که از سوی آموزگارِ هرمسی برپا می‌شد، حضور می‌یافت.

مرحله دوم شامل مراسم عبادی و تمرین‌های تمرکز ذهن بود که در این روند، به منظور آشناسازی پیرو و شاگرد با فضای معنوی وضعیتِ وجودی که وی در آن حضور دارد، اجرا می‌شد.

مرحله سوم روندی است که با گذراندن آن، پیرو آیین هرمنی مشترکاتی با پیروان آیین گنوسی و پیروان متأخر آیین قبلا پیدا می‌کند. این روند، پیشرفت از هفت مرحله Hebdomad شناخته شده است؛ عمدتاً این امر متصور بود که هفت سیاره مقدس از دنیای کهن نگهبانان نمادین زندگی خاکی اند. در قلمرو آنها، روح به صورت نمود خاکی فرو می‌آید و باید به کمک آنان دیگر بار به رهایی و نور تعالی جوید. در این مرحله از روند آشناسازی، نوآموز آیین هرمنی در جهت دستیابی به قدرت روحی و ذهنی هدایت می‌شود که وی را قادر می‌سازد تا از قید و بندهای هستی رهایی یابد.

با گذر از هفت قلمرو و با محدود کردن تأثیر کیهان بر رهرو، وی آمادگی می‌یابد که به «انجمن برادری»^۳ وارد شود؛ در این روند، نوآموز آشنا به رموز، با خود ژرف‌تر ماندگار در جان [روان] یگانه می‌شود. افزون بر این، فرازی دیگر وجود دارد که در آن تغزل مینوی [معنوی] که «سرود آیینی» یا «گاهان» خوانده می‌شود، والاترین جایگاهش را می‌یابد. سرودی هست که باید با آیینی ویژه، هنگام طلوع و غروب خورشید، خوانده شود؛ این مراسم یادآور [ستایش خورشید] آیین باستانی میتراپیست‌ها و اقوام هندوایرانی است.

پس آنگاه، پسر، رو به غرب، در مکانی گشوده [نازهفته] به آسمان، گاه فرو شدن خورشید اندر نشین، بایست و ستایش و نیایش را به جای آر، و بر همین منش، هنگام طلوع آفتاب نیز، رو به خاور، نیایش کن.

و اینک سرود اصلی هرمنس «the secret Hymnody» را می‌خوانیم:

۳) «Brotherhood of Ogdoad». اوگداد به معنای عدد هشت یا یک گروه، مجموعه، یا مجموعه‌های هشت است. در آیین گنوسی باستانی به ویژه به گروهی از هشت موجود الهی یا الهگان و نیز قلمرو ملکوتی اطلاق شده است.

تو را ستایش می‌کنم ای خداوند، سرور؛
 تو را ستایش می‌کنم و توسل می‌جویم
 تو را ستایش می‌کنم ای آموزنده روشنی
 به تو توسل می‌جویم ای روشنی
 بگذار تمامی طبیعت و کهکشان آشکارگی سرور مرا دریابند!
 تو ای زمین، گشوده باش. بگذار هر روز زرفنا مرا به خود کشد!
 ای درختان، تکان مخورید و نجیبید!
 بر آنم تا خداوندگار آفرینش را ستایم، [یکتای یگانه] و تمامی
 آفریده‌هایش را.
 شما ای آسمان‌ها، ای باده‌ها، آرام گیرید؛ بگذارید کهکشان مرگ‌ناپذیر
 خداوند، کلام مرا دریابد!
 زیرا می‌خواهم سرود ستایش یزدان را بسرایم که همه چیز از [او]
 هستی یافت؛ [او] که زمین را استوار و آسمان را بر پا داشت و به آسمان
 فرمان داد تا آب شیرین و گوارا بر زمین ببارد؛ ستایش می‌کنم این هر دو
 را - زمین و آسمان - آنجا که جایگاه هستنده‌هاست و آنجا که نیست،
 می‌ستایم نور و آتش و هر آن کس که [آتش] را بساخت تا بی‌فروزد؛
 می‌ستایم انسان را برای کارهایش. بیایید همگی توأمان او را ستایش
 کنیم، پروردگار متعالی و والای آسمان‌ها و تمامی طبیعت و کهکشان!
 شاید که نیایش و ستایش مرا و این نیروها را بپذیرد، [او] که چشم من
 است! آری شما ای نیروهای درون من، بز آستان [یکتای یگانه] و
 آفریده‌هایش سرود بخوانید با همه قدرت؛ آه! ای گنوسیسی نیکو که از تو
 روشنی می‌یابم و به نور تو سرود خوانم و تنها ذهن [جان] است که
 می‌بیند؛ من در شادی جان، شادی می‌کنم. ای تمام نیروها، همه با من
 سرودخوان شوید!

و بگذار آنها که نمی‌توانند در همه مراحل طریقت، مراسم آیینی را به
 تمامی انجام دهند، عریان و تهی از جامه بینش نادرست، بایستند.
 عریان در میان قلمرو روشن بهشت، رو در روی خورشید مینوی یا

چشم روشن‌بینی که قلمرو عظیم طبیعت مینوی ما را روشنی می‌بخشد، در آرامش حاصل از هوشیاری ناب.

تأثیر آیین هرمسی بر مسیحیت، تردید ناپذیر است. اریگن^۴ در قرن سوم میلادی، در کتاب اصول و بنیادها آموزه‌هایی را پیش می‌نهد که بیشتر از حکمت هرمس سرچشمه گرفته؛ تأثیر آیین هرمسی بر بسیاری از استادان و بزرگان مسیحی، از جمله دیونوسوس رازانگیز آریوپاگوسی^۵، پدر تمامی عرفای مسیحی قرن ششم و پیروان آیین گنوسی نیز مشهود و آشکار است. اما چه چیز این انگیزه را در بسیاری از کلامیون و عرفای مسیحی ایجاد کرد که حکمت هرمسی را دنبال کنند؟ شاید پاسخ را بتوان در این واقعیت یافت که نظام هرمسی هیچ گونه درگیری مستقیمی با اصول عقاید مسیحیت ارتدوکس ایجاد نکرد. تعالیم آیین گنوسی و اسطوره‌های برگرفته از میراث هرمسی به نحوی تنگاتنگ با ایده‌ها و قصه‌های انجیل مسیحی و حتی آیین اورفئوسی^۶ آمیخته بود.

حال، با در نظر داشتن چشم‌اندازی از اصل و پایه آیین هرمسی،

۴) Origen (لاتین: Origenes)، آدامانتیوس (۴۱۸۵-۴۲۵۴) آموزگار و نویسنده مسیحی مصری اسکندریه؛ یکی از پدران یونانی کلیسا؛ حوزه درسش در اسکندریه مشهور شد و سپس به قیصریه انتقال یافت. کتاب مقدس را در شش قرائت عبرانی و یونانی به موازات هم تدوین کرد (متون سته). دارای آثار بسیار از جمله کتاب در باب اصول (الهیات) و رد بر کلیت (در جدل) است.

۵) Dionysius of Areopagite، در دین یونانی، خدای بارآوری و شراب. افسانه‌های مربوط به وی فراوان و ضد و نقیض است؛ با این همه، یکی از مهم‌ترین خدایان یونانیان و با مراسم و آداب گوناگون مورد پرستش بوده و احتمالاً در اصل از خدایان تراکیا بوده. آیین پرستش وی هیجان‌انگیز و همراه با مستی و جذبه برای دست یافتن به رهایی و الهام بوده. اسرار اورفئوسی (منسوب به اورفئوس) نیز مناسک دینی رازانگیز در پرستش دیونوسوس بوده.

متوجه مبحث اصلی، آیین گنوسی، می شویم و ادامه بحث را از اساس آن پی می گیریم.

ریشه یابی واژه ها و عناصر اولیه

واژه گنوس (gnosis = دانش) و آیین گنوسی با فرقه های مشخصی در قرون اولیه ارتباط می یابد؛ زمانی که مسیحیت رو به گسترش، با بنیادهای فکری ویژه اش، با آن به هموردی برخاست. اما در پژوهش نوین ویژگی های گنوس، به یک جنبش اساساً غیر مسیحی اطلاق می شود که در اواخر عهد عتیق ظهور کرد و خود را در اجتماعات شدیداً پراکنده و با سیمای گوناگون متجلی ساخت. اولین فردی که به موضوع پرداخت موشین (Mosheim) با کتابش به نام *Historiae Christianae Majores Institutiones* بود. از دید وی، «فلسفه شرقی» مجموعه اصول و عقایدی به شمار می رفت که پیش از آن با نام گنوس شناخته شده بود و به تدریج از پارس و کلدیه تا مصر، گسترش یافته و یهودیان آن را پذیرفته بودند و بر دنیای مدیترانه ای، در تقابل با فلسفه یونانی، تأثیر گذارد. البته این تلقی از «فلسفه شرقی» تمامی فرزندان پژوهشگران را مجاب نکرد و برخی اندیشمندان تلاش کردند تا سرچشمه این «فلسفه» را در دوگانگی آیین زرتشتی بیابند.

از یک سو، نمونه ای وجود دارد که مطابق آن می توانیم فرزندان هلنی یونانی را نیاکان مؤلفین ضد ارتداد کلیسای قدیم بنامیم؛ برخی کلیسایان در آیین گنوسی نوعی ارتداد می دیدند، زیرا این آیین از ترکیب عقاید مسیحی و به طور عمده دیدگاه های شرک آمیز یونانی پیدایش یافته بود. از سوی دیگر، عقیده ای وجود دارد مبنی بر اینکه شاخه شرقی گنوسیس که هیچ سهمی در روند هلنی شدن گنوسیس

نداشته، آیین ماندایی است. ماندایی‌ها (که در لفظ به معنای «گنوستیک‌ها» ست، از واژه «ماندا» «Mand» مشتق شده که در زبان ماندایی به معنای «گنوسیس» است). در عین حال، تردیدی نیست که این آیین نشأت گرفته از فرهنگ و تمدن بابلی-بین‌النهرینی است و بسیاری از سنت‌های یهودی را فرا گرفته بود و برخی ویژگی‌های ماندایی‌ها دلالت بر اصل فلسطینی آنها دارد. نکات متعددی وجود دارد که به یک نوع عرفان سومری یهودی اشاره می‌کند و کشف طومارهای بحرالمیت در آشکار ساختن این اطلاعات مهم بسیار سودمند افتاده. ماندایی‌ها بر حسب اصطلاح شرقی آرامی عرفان که $mand'â < mandâ$ باشد، mandayê نامیده می‌شدند و معمولاً خود را ناصری Nāsorayê هم می‌خواندند و مسیح هم به همین عنوان خوانده شده. بی‌شک گروه‌های مختلف مسیحی لقب‌های گوناگونی مانند نصرانی داشتند، همان طور که گروه‌های عرفانی یهود بنیان‌گذار اعتقاد عرفانی تعمیم‌دار بودند. تا این اندازه، ماندایی‌ها بر حسب ظاهر نوعی مجوز تاریخی برای اطلاق این نام nāsorayê به خود داشتند که معنای آن چیزی شبیه «حرمت‌گذار» است. آیین ماندایی در ایران دوران اشکانی نضج گرفت و تمامی نکات دلالت بر ویژگی‌های این عصر و قدیمی‌تر بودن ماندایی‌ها نسبت به مانوی‌ها دارد.

به طور کلی، آیین ماندایی در چارچوب یک دین، حداقل معاصر با مسیحیت، در فلسطین، سوریه، آسیای صغیر، مصر، ایتالیا (رم) و دیگر مرزهای قلمرو مدیترانه‌ای گسترده شد. اصل و گوهر اندیشه‌های آیین گنوسی کامل‌کننده یکدیگرند و هر یک بر دیگری اشارت دارد. با مشاهده ریشه تاریخی آیین گنوسی، این امر آشکار

می‌شود که قطعی دانستن آغاز شکوفایی آن، مترادف با قطعی شمردن انجام آن است. بدین ترتیب، ریشه و گوهر اندیشگی آیین گنوسی، در حکم ایده‌هایی هستند که هر یک از بطن دیگری سر برون می‌آورد.

تاریخ و تحقیق

واقعیت به مثابه واقعیت، فقط به عنوان امری تبیین شده ظاهر می‌شود؛ بنا بر این، گوهر، تاریخ، و تحلیل تاریخی گنوسیس، هر یک از ورای دیگری بیان می‌شوند. از این رو، مفاهیم گنوسی‌یی که در ذهن ما جا گرفته‌اند، همان قدر گونه‌گون‌اند که افق‌های دید بانیان کلیسا، تاریخ نگاران دوره آلمان ایده‌آلیست، یا تاریخ دانان دوره تاریخ‌گرایی. در پژوهش‌های تاریخی گنوسیس، تاریخ بن‌مایه‌ها از جایگاه والایی برخوردار است. به طور کلی در تاریخ مضمونی، پدیده گنوسیس را می‌توان با اسناد دادن نگره و مفاهیم زیربناده اشکال ظاهری گنوسی به آن زمینه‌های فرهنگی که این لایه‌ها نخست در برابر آن فهم‌پذیر به نظر می‌آیند، به طور دقیق بیان کرد. مفهوم فلسفه در این مورد به عنوان انگیزه عمل انسان مورد نظر نیست، بلکه دلالت بر موضوع‌های درونی و تحقق‌پذیری فرم‌های ظاهری دارد که در چارچوب دیدگاه‌های تاریخی-ادبی متشخص می‌شوند. از این رو، پیوندهای علت و معلولی میان این موضوع‌های تحقق یافته که از نظر تاریخی در پی یکدیگر می‌آیند برقرار می‌شود بی‌آنکه به شرایط واقعی که در آن تحقق‌پذیری فرم‌ها و لایه‌های ظاهری صورت گرفته لزوماً نظری واقعی افکنده شود.

فلسفه و معنا

گنوسیس، چنان معرفتی متمایز از نوع عقلی دانش و شناخت، به معنای معرفتی است که به خودی خود رستگاری و آرامش روح و روان به ارمغان می‌آورد. گنوسی‌ها می‌توانند به این معرفت با عمل الهام‌یزدانی و عمدتاً از راه مراقبه و یاری نجات‌بخش یا پیام‌آور دست‌یابند. چنین گنوسی، آگاهی لطیف یزدانی ناکیهانی (*benign acosmic Godhead*)؛ جلوه‌های ابدی او (*Aeons*)، قلمرو نور (*Pleroma*) و معرفت همزمان شخصی، یزدانی و نفس‌مینوی انسان است که از سوی قلمرو اهریمنی در بند شده است. فرا رفتن از قلمرو نور به قلمرو گنوسی و غوطه‌ور شدن در یک حالت خود فراموشی به وسیله نیروهای آفریننده این جهان، فرد را به بیداری و آگاهی نسبت به وضع پیشینی می‌رساند و به او توانایی رها ساختن وضعیت حقیقی خود وی در این عالم و نیز وضع پیش تاریخ هستی‌اش و راه در آمدن به قلمرو نور را می‌بخشد. بنابراین، درونمایه چنین معرفتی است که «اسطوره گنوسی» را می‌سازد؛ معرفتی که مضمون بنیادی آن (جهان‌ازلی، هبوط و در بند شدن آن جهان، فرا رفتن و بازگشت) از سوی تئودوکس والتینوس^۷ به طور فشرده و جامع نمایانده می‌شود. او اظهار می‌دارد که گنوسیس، معرفت به این امر است که:

«... که بودیم، چه شده‌ایم؛ کجا بودیم، به کجا افکنده شدیم؛ به راستی زایش و دوباره زایش چیست.»

(۷) Valentinus، فیلسوف و آموزگار گنوسی که احتمالاً مصری است و در سال‌های ۱۳۵-۱۶۰ میلادی در رم درس می‌داد؛ آریگن، کلمنت اسکندرانی و هراکلیون از شاگردان و پیروان او هستند. تأویل او از آموزه‌های گنوسی با عنوان آیین گنوسی والتینی شناخته شده است.

(Clement of Alexandria, Excerpta ex Theodoto, 78,2)

بدینسان، در آموزه گنوسی، فلسفه‌های افلاطون و فیلون، آیین نوافلاطونی، آیین زرتشت و قبلا، رمز و رازهای ساموترای، الئوسی، و اورفئوسی به هم آمیخته‌اند. اما اینکه آیین گنوسی «واقعاً چیست»، می‌توانست با پژوهش تاریخی آشکار شود فقط اگر امکان داشت گوهر آن را در چارچوب فلسفه یا کلام یا الهیات معین کرد؛ یا به عبارت دیگر، اگر ممکن بود گنوسیس را از ورای زمینه در همبافت واقعیت و «دلیل» غایی خود آن فهم کرد. به هر روی، هر شیوه پژوهش درباره آیین گنوسی و معنای گنوسی، در صورتی معنادار خواهد بود که آن را به مثابه پدیده‌ای تاریخی بینگارد؛ پژوهشی که خود را محدود به فرضیه‌های کاهنده نکند، بلکه با هشیاری، هرگاه تعریفی نو از موضوع داده شود، راه برای پرسش و ارزیابی بعدی گشوده بماند.

آیین مانوی

تا پایان قرن چهارم میلادی، آیین مانوی به تدریج گستره‌ای از ایران تا شرقی‌ترین ناحیه جغرافیایی جاده ابریشم، باکتریا، تخارا، و تاریم باسین، را فراگرفت. در قرن هشتم دین رسمی ترکان اویغور، یکی از نیروهای نظامی مرزهای شمالی چین، شد و با پشتیبانی آنان، حتی نفوذ بیشتری در چین یافت. پس از افول امپراطوری نخست اویغور در قرن نهم، این آیین همچنان تا ظهور چنگیزخان پایدار ماند. و در چین، حتی به مثابه آیینی نهانی در نواحی ساحلی جنوبی رواج داشت که نشانه‌های آن را می‌توان در ایالت فوکیان Fukein تا قرن شانزدهم نیز پیدا کرد. گسترش جغرافیایی مانویت در قاره آسیا و اروپا، در

سرزمین‌هایی که دین‌های رقیب مسیحی و اسلامی حاکمیت داشت و موفقیت آنان به ویژه به این دلیل چشمگیر است که این فتح و همه‌گیر شدن بدون پیروزی نظامی یا همراهی تکنولوژی پیشرفته‌تر حاصل شد.

سرچشمه و منابع

عناصر اصلی آموزه مانی در یک مجموعه هفتگانه به زبان آرامی بین‌النهرین جنوبی گرد آمده است. مجموعه آثار او عبارتند از:

۱. انجیل زنده *Living Gospel*؛ ۲. گنج زندگی *Treasure of Life*؛ رازان *The Book of Mysteries*؛ رساله *The Pragmatica*؛ کتاب کوان (غولان) *The Book of Giants*؛ نامه‌ها *The Letters*؛ زبور و نیایش‌ها *Psalms and Prayers*. افزون بر اینها، مانی بخش بزرگی از آثار خود را نه به زبان ایرانی، بل به آرامی شرقی نوشت؛ کتاب شاپورگان (نیسگ)؛ کتابی که به شاپور پیشکش کرد) را که خطاب به شاه بزرگ ساسانی است، به پارسی میانه نوشته بود. این کتاب، شاپورگان، چنان از اهمیت برخوردار بود که گاه می‌توان آن را در مجموعه آثار او، زبور و نیایش‌ها فهرست کرد، اما احتمال دارد که به سبب رویدادهای اندوهباری که میانه او و دربارشاهی را برهم زده بود، جزو مجموعه کتاب‌های دینی به شمار نیاید. هیچ یک از نوشته‌های او به صورت کامل بازمانده، اما شمار قابل توجهی از دست‌نوشته‌های او را می‌توان در آثار پدران کلیسا و در کتاب‌های عربی و سریانی نویسندگانی یافت که این نوشته‌ها را برای نشان دادن پوچی آموزه مانی به کار می‌بردند. مجموعه عظیمی از متون ارزشمند مانوی تا پایان قرن پیش باز یافته و بازسازی شده‌اند. این متون به زبان‌های آسیای مرکزی نگاشته شده، اما زبان پارسی

میانه، پارتی، سغدی و اویغوری جایگاه برتری دارند. در سال ۱۹۰۵، آئورل اشتاین Aurel Stein بخش بزرگی از دست‌نوشته‌های خطی مانوی و عمدتاً متون بودایی چینی را در معبد هزار بودا در دن‌هوانگ کشف کرد. غرب نیز خدمات بسیاری در باز یافت و باز زنده سازی متون مانوی انجام داده است. آثار تازه کشف شده اخیر، در حد بسیار زیادی، آگاهی و دانش ما را نسبت به آیین مانوی و مانی افزون ساخته؛ اگر چه این آثار نو یافته به گونه قطعات پراکنده اند و از انسجام برخوردار نیستند.

کیهان‌شناسی و اندیشه‌های بنیادی مانی

بنیاد اصلی اندیشه مانی و آموزه او بر مفهوم دوگانه پرستی اندیشه دینی ایرانی باستان قرار داشت، یعنی بر پایه آموزه دو بن، یا دو اصل نور و تاریکی و سه دوره کیهانی: دوره آغازین یا دوره زرین پیش از آمیختگی دو بن، دوره میانه یا آمیخته، یعنی عصر کنونی که در آن نیروهای نور و تاریکی برای چیرگی واپسین بر کیهان نبرد می‌کنند؛ و دوره پایانی یا فرجامین که دوران جدایی چیزهای آمیخته و جدایی میان پیروان نیکی و بدی است. در این مثلث سه گانه، نمایی پیچیده بر اساس اصول پیشینی روشنائی و تاریکی، که هریک به تناوب خود را آشکار می‌سازد، در جریان است. در این مورد همانندی بسیاری میان اندیشه مانی و هرمس از یک سو و قبلالها از سوی دیگر می‌یابیم. این نمایش، هسته اصلی آموزه مانی را می‌سازد، زیرا بیانگر آن است که چگونه جان [روح] روشن شده هوشاگین انسان‌ها که از گوهر یزدانی مایه گرفته، به کالبد ماده که اهریمن است، آمیخته شد و فرو افتاد.

منابع در دست، که به طور مبسوط به بازگشایی این نمایش می‌پردازند، به گونه چشمگیری غنی هستند، اما یکی از منابع که دارای ارزش استثنایی است، مجموعه‌ای از قطعات پراکنده آثار ناشناخته مانوی است که در کتاب کیهان شناخت *Book of Scholia* تئودور برکنای *Theodor Bar Kone*، اسقف نستوری کشکار *Kashkar* در بیت آرامی *Bet Aramaie*، سده هشت، آمده. از آنجا که این قطعات به زبان سریانی می‌باشد، نزدیک‌ترین و دقیق‌ترین منبع به جا مانده از دست‌نوشته‌های مانوی به زبان آرامی بابلی شناخته شده است.

در دوره نخست از سه دوره این نمایش کیهانی، یعنی دوره آغازین، پیش از آفرینش آسمان و زمین، دو اصل یا گوهز هستی داشته: یکی گوهز نیکی و دیگری گوهز بدی. گوهز نیکی در قلمرو نور خانه می‌گیرد و پدر بزرگی نامیده می‌شود. (در متن *Severus*، اصل نیکی به صورت «درخت زندگی» جلوه می‌کند که قلمروهای باختر، خاور و شمال را در بر می‌گیرد). این جا دوباره همانندی‌هایی میان اندیشه مانوی و قبالاتها در ارتباط با «درخت زندگی» می‌یابیم. پدر بزرگی دارای قلمرو شاهی چهارگانه یزدان، نور، نیرو، و خرد است؛ در متن‌های یونانی او را پدر بزرگی چهار چهره نامیده‌اند. در کنار او، در قلمرو یا سریر شاهی نور، دوازده ایزد نورگرد تاج گلش، در گروه‌های چهارتایی، مأوا گزیده‌اند و از آنها شاخه‌های نور به تعداد ۱۴۴ فرو می‌ریزد. اینان، همه، ایزدان روشنایی پدر بزرگی‌اند و با هم در بهشت روشنان و قلمرو ستوده خوشبو مأوا دارند. پدر در مقام قدوس بر سرزمین خود و قلمرو شاهی‌اش روشنایی می‌بخشد. قطعه‌ای از زبور مانوی را، که در ستایش نور و روشنایی است، می‌خوانیم:

کشور روشنی از پنج بزرگی [پنج روشنی] ساخته شده؛ اینان پدر روشنی و دوازده دیهیم روشن او هستند؛ قدوس، قدوس اندروای (هوا)ی زنده و دوازده گوهر؛ جایگاه روشن کشورهای نیکو و نور؛ و پدر بزرگی به آنان همه انوشه و خوراک و رامش با نور خود بخشد.

قلمرو شاهی نور یا پدر بزرگی از پنج بُن مایه هوا، باد، نور، آب و آتش ترکیب شده و دارای پنج مأوای هوش، دانش، تفکر، اندیشه و آگاهی است. با توجه به این صفات، شگفت‌انگیز نیست که ابن‌ندیم در کتاب الفهرست خود کیفیت‌های معنوی این پادشاهی را زندگی، ایمان، وفاداری، بخشنده‌گی و خردمندی می‌انگارد. در متن سوروس درباره آفرینش‌شناسی، «درختِ زندگی» با هر آنچه که زیباست تزیین شده و سرشار از نیکویی‌هاست و تباهی ناپذیر در طبیعت خود برجاست. اصل یا گوهر بدی یا اهریمن در نخستین تجلی خود، برابر نهاده نیکویی و روشنی است. قلمرو بدی، تاریکی و توده ظلمت است. گوهر نور خرد است، اما گوهر تاریکی نادانی است. این دو در همه لحظه‌ها و جنبش‌های زندگی و ایستایی خود، در جهت مخالف یکدیگرند. در برابر پدر بزرگی، که شهریار قلمرو نور است و با نام‌های زروان، سروشا و «شهریار بهشتِ روشنی»، «بغِ راست‌گر» خوانده می‌شود، شاهزاده تاریکی با نام‌های متضادِ دیو، شیطان، اهریمن، شیمنو، هیولی، ماده، شر، آرخن بزرگ آمده است. بنابراین، جایگاه و قلمرو بدی مغایر تباهی و تیرگی، جهانِ هراس‌انگیز و بیدادگری است که نمی‌تواند هیچ چیز نیکو را ببیند. پنج جانور-دیو، شیر، عقاب، ماهی، و اژدها نشانه‌های بدی‌اند و اصطلاح «شاهزاده تاریکی» دلالت بر این پنج آرخن اهریمنی دارد. البته این اصطلاح (پنج شکل یونانی *πενιάμορφος*) واژه‌ای است بر ساخته سیمپلیکیوس نوافلاطونی که آن

را برای توصیف ویژگی‌های شخصیتی اهریمن به کار برده. ساکنان پنج قلمرو تاریکی که اهریمن بر آن فرمان می‌راند، به دو گروه بخش گشته‌اند که با آرزو و خود کامگی چیره شده‌اند. سیاهی و دود که «سمِ مرگ» است، از قعرِ مغاکِ خشم و آرزو می‌خیزد و همه فضا را از غبار می‌آلاید و با عناصرِ آمیخته آتش، باد سیاه و آب تیره و آلوده فرا می‌گیرد.

از درون پنج قلمرو یا مغاره تاریکی، پنج درخت سر در می‌آورد که «درخت مرگ» نام دارد و نشانه ماده است؛ این درخت ضد «درختِ زندگی» است، همان گونه که شاه ضد خوک. مانی می‌گوید که شاهزاده نور به بارگاه پر شکوهش که برای او فراهم است می‌رود و دیگری به مغاکِ تیره خاک؛ و ناآلوده می‌خورد و می‌نوشد و در این زندان، که ماری بر گرد آن می‌چرخد، به ظاهر سرخوش و در آرزو غرقه است. شاهزاده تاریکی که بدی را از راه زایش در سراسر کیهان می‌پراکند، نومیدانه تلاش دارد تا زندان‌های جسمانی بیشتری را برای در بند کردن پاره‌های نور بیافریند، اما سرانجام خود در آتشی که از سوی شاهزاده نور و خدای روشنایی بر می‌خیزد، به نابودی می‌گراید و خاکستر می‌شود. در این زیور می‌خوانیم:

اما قلمرو تاریکی در برگیرنده پنج جایگاه و انبار دود و آتش و باد و آب و سیاهی است؛ فرمانروای آنان در میانشان می‌خزد و آنها را به ستیز با یکدیگر برمی‌انگیزد.

این دو قلمرو، گرچه هم‌سامان‌اند، اما در دوره نخستین تاریخ کیهانی از هم جدایند: در فرض و نظر، قلمرو نفوذ این دو، به هم نمی‌آید. شاهزاده روشنایی [پدر بزرگی] بر قلمرو شمال، باختر و خاور فرمان

می‌راند و شاهزاده تاریکی بر جنوب و ژرفنای مفاک تیره.

منجی روشن نخستین رهایی بخش در آیین مانوی است که از نیروی ویژه الهام و مکاشفه برخوردار است. نقش رهایی بخشی او در آینده از ورای خرد (Nous) به انسان، که تجلی اوست، واگذار می‌شود. از همین خرد پاک (Nous) است که پیامبران فرا می‌آیند، زیرا او پدر تمامی رسولان است و از راه آموزه آنان به دنیا اندر می‌آید. جان پاک، یعنی پنج بن مایه روشنی: هوا، باد، نور، آب و آتش با پنج پسران خود، یعنی هوش، دانش، تفکر، اندیشه و آگاهی، مأوای روشنایی است که به پنج کیفیت آراسته‌اند: مهر، ایمان، رضامندی، صبر و خردمندی که جان را توانایی ستیز و در افتادن با گناه، ناپاکی و اهریمن می‌بخشد. خرد پاک (Nous) دارنده دانش جان است و با این دانش امکان رستگاری فراهم می‌آید. چهره‌های خاکی این هوش و خرد یزدانی، گروهی از انسان‌های کامل‌اند: شیث، نوح، ابراهیم،... اخنوخ [هرمس] و پس از آنها بنیان‌گذاران دین‌های حقیقی، یعنی بودا، زرتشت و عیسی مسیح، می‌آیند. کامل‌ترین و آخرین تجلی خرد پاک، مانی است که بی‌واسطه خرد را از منجی روشن بهره گرفته است.

هرآینه از فراز و از جنبه‌های گوناگون به این دین‌ها و آیین‌ها بنگریم، در می‌یابیم که همه این آیین‌ها دارای ریشه مشترک، هستی‌شناسی همانند، فلسفه زندگی و کیهان‌شناسی و آفرینش‌شناسی مشابه‌اند، اما نگرش‌های خود را با زبان‌های گوناگون و الگوهای رنگین زیبا که «درخت زندگی» را در هزار توهای خود نهان دارند، آشکار و تبیین می‌نمایند. به سخنی دیگر، آیین گنوسی که سرچشمه‌اش به زمان‌های باستانی تا هرمس و آیین هرمسی باز می‌گردد، همزمان، دین و عرفان یگانه‌ای است که از شرق تا غرب

مقدم بر ادیان و متأخر بر آنها پدید آمده. آیین گنوسی به بیانی نیکوتر، آیین اخلاقی است که قانون‌های زندگی و کیهان را تفسیر می‌کند و ساده‌ترین راه زندگی و با مداراترین شیوه زندگی را پیش می‌نهد.

Some Bibliographies

1. Bousset, W., *Haupt Probleme der Gnosis*. Gottingen, 1907.
2. Doresse, Jean. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. N.Y., The Viking Press, 1970, 1960.
3. Foerster, Werner. *Gnosis*. Oxford, Clarendon, 1947.
4. Haardt, Robert.. *Gnosis, Character and Testimony*, Leiden, E. J. Brill, 1971.
5. Lieu, Samuel N.C.. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval*. Tuebingen, J.C.B. Mohr, 1992.
6. Luckert, Karl W.. *Egyptian Light and Hebrew Fire*. N.Y. Suny, 1991.
7. Mead, G.R.S.. *The Complete Echoes from the Gnosis*. N.Y., Chathonios Books, 1987.
8. Nagel, Peter. *Der Thomaspsalmen des kotisch - Manichaischen Psalmenbuches*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, c 1980.
9. Pearson, Birger. *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis, Fortress, c 1990.

زمان: رازِ جاودانه و فلسفه آن

سخن آغازین

رنگین‌کمان واقعی در هست بودنش باران را گواه دارد و خورشید و نور تابان آفتاب؛ این دو، باران و آفتاب، به هم می‌آمیزند تا رنگین‌کمان بر شود در آسمان گیتی و بدرخشد زیبا و حقیقی در نمود زیباشناسانه‌اش.

اما رنگین‌کمان زمان خود پدید است و بر هستی بیکران، پیشینی؛ این بدان معنا است که زمان پیش از هست شدن جهان، خود پیدا، چون رازی ناگشوده، درخشیده و در لحظه‌ای از لحظه‌های هستیش، لحظه از خود بیگانگی با خویشتن بیکران، در سیمای هستی کرانمند، هویدا گشته تا برابر نهادش - مکان - سامان گیرد و زندگی در این رودخانه جان گیرد و زمان هم‌نهاد - سنتز - خود آفریده‌اش، انسان، را بر بلندای زمانه، به تماشای رنگین‌کمان رازانگیز خود - زمان - بگمارد؛ که گفته‌اند: انسان فرزند زمان است.

هم از این رو، انسان از نخستین لحظه هستی یافتن، با یک پارادوکس [تناقض]، دارای هویت شده است؛ پارادوکس هویتی او را می‌توان چنین تبیین کرد که او نیز، چون دیگر هستنده‌ها، از یک سو، از زمان زاده شده، اما از سوی دیگر، تنها او با زمانمند و اندیشمند

شدن انسان شد و هم او مفهوم زمان را در گنجینه اندیشگی و فلسفی بر ساخت و به مثابه نگینی بر فراز دیگر مفهوم‌ها و مقوله‌ها چون رنگین‌کمانی برآمده از باران و آفتاب ذهن برنشاند، تا به یاری نور روشنگرِ زمان، به جستجوی رازِ زمان و زمان از دست رفته برآید.

خاستگاه و چیستی زمان

به طور طبیعی، همه می‌دانیم زمان چیست؛ چیزی بس بسیار آشنا. سازنده و پیوندگر همه چیز؛ پیوستاری نافضایی [غیرمکانی] که در آن، همه رویدادها، در پی آیندی آشکارا بازگشت ناپذیر، از گذشته به اکنون و آینده در گذرند. بدینسان، پرسش از چیستی زمان، ما را به پرسش از خاستگاه زمان رهنمون خواهد شد؛ و پرسش از خاستگاه زمان، جهت‌گیری در راستای شکل‌های دیرینه [آغازین] آگاهی از زمان را می‌طلبد، که در آن راستا، تفاوت‌های آغازین زمانی، به طور شهودی و واقعی، به مثابه بنیادهای اصلی تمامی قطعیت‌های وابسته به زمان، با هم ترکیب شده‌اند. پرسش از خاستگاه زمان را نباید با پرسش از خاستگاه روان‌شناختی آن - پرسش بحث‌انگیز مطرح میان آروین گرابی [تجربه‌گرایی] و ذاتی‌انگاری، در هم آمیخت و اشتباه گرفت. با این پرسش آخر، در واقع، ما درباره ماده نخستینی احساس که شهود عینی فضا و زمان در فرد انسانی و گونه‌های دیگر هستند - ها از آن سرچشمه می‌گیرد، پرسش می‌کنیم. البته ما به پیدایش آروینی روی نمی‌نماییم؛ آنچه که برای ما توجه‌انگیز است، تجربه‌های زنده با توجه به معنای عینی و درونمایه وصفی آنهاست. ما تجربه‌های زنده را بر اساس هیچ شکل خاصی از واقعیت دسته‌بندی نمی‌کنیم؛ بلکه به واقعیت فقط تا آنجا که مورد نظر است، نمود یافته، دریافت شده یا

از نظر مفهومی بر آن اندیشه شده، می‌پردازیم. با اشارت به مسأله زمان در پیوند با واقعیت، ما فقط به تجربه‌های زنده زمان توجه داریم. این گونه نگریستن به زمان، اشاره دارد به اینکه تجربه‌های زنده، خود، به مفهوم عینی، از نظر زمانی تشخیص و تعیین دارند؛ و اینکه تجربه‌های یاد شده به جهان چیزها و به درونمایه‌های روان‌شناسانه تعلق دارند و جایگاه خود را در آن می‌یابند.

همسان با این تأملات، ما همچنین تفاوت میان پرسش پدیدارشناسانه (از نقطه نظر نظریه شناخت) و پرسش روان‌شناسانه، با توجه به خاستگاه تمامی مفهوم‌های سازنده تجربه و نیز با در نظر گرفتن پرسش از خاستگاه زمان، را در می‌یابیم. از دیدگاه نظریه شناخت، پرسش از امکان تجربه (که همزمان، پرسش از چیستی تجربه هم هست)، ضرورت بازگشت به آن داده‌های پدیدارشناسانه را، که در برگیرنده تمامی چیزهای تجربه شده به گونه پدیدارشناسانه است، در پیش روی می‌نهد.

درنگ فلسفی-روان‌شناختی بر زمان

با رهیافت پدیدارشناسانه

گسترده‌گی تأملاتی که زمان را به مثابه اصل هدایتگر می‌انگارد، ما را بر آن می‌دارد که پژوهشی همبسته‌تر و دقیق‌تر، روان‌شناختی-فلسفی، در مورد این فراز خاص اندیشه، انجام دهیم. باید در ذهن داشته باشیم که تبیین زمان به مثابه عاملی فلسفی، تنها هنگامی امکان‌پذیر می‌باشد که ویژگی‌های خاص ستاره‌شناختی را که در برگیرنده اندازه‌گیری زمان است، مورد بازبینی قرار داده باشیم و نشان دهیم که هیچ چیز مشاهده شدنی در خارج از این مفهوم-زمان-هستی

ندارد. بنابراین، در چنین موردی که زمان به رده‌گوهر نخستینی و اصل والا فرا می‌رود، بایسته است که بر مقولهٔ زمان از دید فلسفی ژرف‌تر درنگ کنیم؛ که این خود به تمهیدی همه‌جانبه نیاز دارد و در نهایت ممکن است نه تنها راز زمان ناگشوده بماند، بلکه چرایی فلسفی هستی زمان نیز پرسش‌ها و جدل‌های مسأله برانگیز به ارمغان آورد. در عین حال، این درنگ، فلسفی-روان‌شناختی، دستاوردهای نیکویی هم دارد؛ به این معنا که با فراغت از هرگونه اندازه‌گیری کمی زمان، مشاهدهٔ دگرگونی‌های طبیعی [= فصلی]، و حتی تعیین تاریخ دقیق گاهشماری و در نظر آوردن گاه [وقت] به عنوان چندی گذرای زمان در لحظه‌های اکنونی، و با خودداری از درگیر شدن در افسون زمانه و گم کردن زمان بیکرانه، که سرچشمهٔ از خود بیگانگی و ناانسانی شدن نیز هست،... به فرازی دیگر از زمان دست می‌یابیم.

هدف ما، تحلیل پدیدارشناسانهٔ زمان-آگاهی است. چنانچه به چنین تحلیلی بپردازیم، ناگزیر از طرد کامل هر پیش‌فرض، گمان، یا باور همبستهٔ زمان عینی (پیش‌انگارهای برین [متعالی]. در پیوند با هستنده‌ها) هستیم. از نقطه نظر عینی، هر تجربهٔ زنده، مانند هر هستنده واقعی و هر لحظهٔ هستی، جایگاه خود را در یک زمان عینی یگانه دارد. این موضوع در مورد تجربهٔ زندهٔ ادراک و انگارهٔ خود زمان نیز راست می‌نماید. شاید بررسی این مسأله جالب باشد که چگونه زمانی که در زمان-آگاهی به مثابهٔ زمان عینی قرار دارد به زمان عینی واقعی مربوط می‌شود؛ و اینکه ارزیابی فاصله‌های زمانی با فاصله‌های واقعی عینی همساز است و چگونه با آن ناهم‌ساز می‌شود. هنگامی که ما از تحلیل زمان-آگاهی، از سرشت زمانی موضوع‌های ادراک، حافظه و پیش‌نگری گفت و گو می‌کنیم، چنان

می‌نماید که جریانِ عینیِ زمان را فرض می‌انگاریم و سپس به طور واقعی فقط وضعیت‌های ذهنیِ امکانِ شهودِ [درون‌یافت] زمان و دانشِ حقیقیِ مربوط به زمان را بررسی می‌کنیم. به هر روی، آنچه که می‌پذیریم، هستیِ زمانِ جهانی، هستیِ مدّت [دیرند] عینیِ واقعیت نیست، بلکه پذیرشِ خودِ زمان و مدّت است آنچنان که هستند. در عین حال، ما زمانِ باشنده [هستی‌دار] را هم فرض می‌کنیم و این، زمانِ جهانِ تجربی نیست، بلکه زمانِ پایدارِ جریانِ آگاهی است. آگاهی به یک روندِ آهنگین، یک آهنگ، گواهی است بر نمایشِ پی‌آیند [زنجیره] زمانی که حتی اگر از ورای آهنگ شنیده شود [دریافت شود]، در عینیتِ آن نمی‌توان شک کرد. از دیدِ زیباشناسی، زمان مانند آفرینندهٔ آهنگسازی است که دنیایی زیبا به‌سان آهنگی زیبا را بر فضا می‌نگارد و در عینیتِ فضا و لحظه‌های اکتونیِ تجسم واقعی می‌بخشد؛ هم از این رو، زمان، همزادِ خودِ فضا را بسترِ عینی، و ذهنِ انسان را جایگاهِ ذهنیِ بیکرانگیِ هستیِ خود می‌انگارد.

مطالعهٔ موردی

فلسفی-آفرینش‌شناختیِ زمان

همان‌گونه که زمان و مفهومِ ذهنیِ زمان مقولهٔ بنیادیِ دستگاهِ فلسفی-منطقیِ تقریباً تمامیِ فیلسوفان، از دیرترین روزگاران تا عصر کنونی بوده و بحثِ پیشینیِ بودنِ زمان یا هستی و گوهر یا عرض بودنِ زمان همچنان در محورِ بحث‌های فلسفی قرار دارد، بر همان سیاق، می‌توان ادعا کرد که سامان‌های فلسفی-آفرینش‌شناختیِ کهنِ خاورزمین، به‌ویژه ایرانِ باستان، نه تنها آغازگرِ تبیینِ آفرینش‌شناختیِ زمان با دیدِ فلسفی بوده، بلکه زمان در بُعدِ کمی-گاهشماریِ نیز

نخست در ایران، بسیار زود (حدود ۳۴۰۰ سال پیش)، تدوینی بش دقیق یافت. از سوی دیگر، تأملات فلسفی بر زمان، بخش اساسی سامان [دستگاه] خاص فلسفه هند، کالودا Kālavēdā را تشکیل می‌داد که تداوم نیافت و در دل دیگر سامان‌های فلسفی شناخته شده هند ناپدید گشت. همین طور هم در دنیای هلنی، مسأله زمان، و پیوند آن با مقولات خاص فلسفی و نظریه‌های علمی، از دیدگاه‌های گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته است.

این مورد را نباید نادیده گرفت که اندیشه و تأمل فلسفی در هند، اساساً بر روال خاص خود رشد کرد؛ حتی اگر تأثیرات بیرونی را به شمار آوریم، فلسفه هند همواره به راه خود رفته است. آیین بودایی ماهایانه Māhāyāna نخستین طرز فکری بود که، در کنار دیگر جریان‌های بزرگ اندیشه و فلسفه هند، به حلقه‌های گسترده‌تر جهانی راه یافت. هنگامی که جایگاه ویژه رشد فکری-فلسفی هند مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، به نظر می‌رسد که بررسی نظریه‌های هندی در مورد زمان از اهمیت والایی برخوردار است. نخست نظری کوتاه به مقوله زمان در هند می‌اندازیم و سپس بحث را با ایران که همواره از قدیم‌ترین دوران‌ها، از یک سو با هند و از سوی دیگر با غرب برخورد داشته، ادامه می‌دهیم. پس از آن که مفهوم و مقولات مربوط به زمان را در ایران، جایگاهی که زمان از دید فلسفی-آفرینش‌شناختی به اوج خود می‌رسد، مورد بازبینی قرار دادیم، درمی‌یابیم که پیوندهای میان ایران و هند و نیز بین‌النهرین، که در ستاره‌شناسی مانند بسیاری زمینه‌های دیگر چون ایران بسیار پیشرفته بود، و دنیای هلنی یونان درخور مطالعه است.

در کتاب ریگ‌ودا Rgvedā با اصطلاح کالā Kāla همانند با واژه رتو

Itu نه به مفهوم کلی زمان، اما به معنای «لحظه خاص»، «لحظه درست»، برخورد می‌کنیم. البته کالا در معناهای گوناگون مناسب آیینی و نیز به معنای راننده به کار رفته؛ با این همه، ریشه واژه شناخته نشده و در متن‌های ودایی با نام او به عنوان ایزد یا خدا رویرو می‌شویم. در این مورد، کالا مفهومی انتزاعی است که دارای بار فلسفی والا می‌باشد، اما این که چگونه این اندیشه انتزاعی تبدیل به مفهوم یک ایزد خدای واقعی چون کالا، یعنی خدای زمان گردید، ناپیداست. به هر حال، کالا، موضوع تأملات فلسفی بسیار شد؛ از وراي این متن‌ها می‌توان دریافت که مفهوم زمان با مفهوم پاراجاپاتی Prajāpati با منش ساماوتسارا Samavatsara به معنای «سال»، دارای پیوند است و برداشتهای ستاره‌شناسی نیز در کنار این مفاهیم و نیز بخش‌بندی زمان، مانند ایران، به هزاره‌ها، عینیت دارد. مکان [فضا] و زمان اغلب به هم پیوسته‌اند، اما هیچ کلیدی برای گشودن این مشکل که آیا مفهوم «بیکران» آدیتی Aditi واقعاً بر مفهوم زمان، کالا، تأثیر گذاشته، وجود ندارد؛ می‌توان اشاره کرد که زروان ایرانی - خدای زمان بیکرانه - آشکارا مایه پیوند آدیتی و کالا بوده. دو مفهوم زمان و سرنوشت، که در کالا تجسم یافته، در برگیرنده مفهوم مرگ هم هست، که ناجاودانگی هستند در این جهان و سرنوشت گریزناپذیر را نشان می‌دهد. به هر روی، مفهوم زمان، بیش از همه، در زندگی روزمره هندی‌ها و نیز در مسائل صرفاً علمی، نقش عمده داشته و بررسی زمان از اهمیت بسیار برخوردار بوده است؛ در واقع، بدون فهم دستگاه [سامان] بخش‌بندی زمان، پی‌گرفتن جنبش ستارگان امکان‌پذیر نبود. از این رو، مفهوم کالا به آن زمینه‌ای از پژوهش تعلق داشت که مشکل‌ترین شاخه علم، ستاره‌شناسی

(astronomy) و اخترگویی [علم احکام نجوم] (astrology)، را در هند تشکیل می‌داد. مسائل ستاره‌شناسی و ریاضی مربوط به زمان، تأثیرات خود را از ورای کالا، بر فلسفه نیز گذاشت؛ اما از نظر فلسفی ارائه تعریفی دقیق درباره سرشت زمان همچنان با مشکل روبرو بود و چون معمایی تا زمان کانت بر جای ماند. کانت سرانجام روشن کرد که فضا و زمان دو صورت از ادراک‌های ذهن انسانی است. این که زمان گوهر است یا عرض، جاودانه است یا انجام‌پذیر، در هند، بر خلاف ایران، هرگز پاسخی قاطع نیافت.

زمان در اندیشه ایرانی

زمان، زروان *Zrvan*، در ایزدستان اوستایی جایگاه درجه دوم نسبت به اهورمزدا دارد. این نام به گونه‌های متفاوت: *Zurvan*، یا *Zruvan* خوانده شده. زروان *Zrvan* هم‌ریشه با *Zaurvan* به معنای بدون اندر نهادگی [تهی] آمده؛ زروان *Zarvan* دارای معنای «سالمند = پیر» هم هست. به هر حال، زروان در متن‌های اوستایی به مثابه یزدان یا هستی فراگیر انگاشته نمی‌شود، بلکه فقط به عنوان زمان بیکرانه مورد توجه قرار می‌گیرد. گاه حتی آیین زروانی که به دوگانه انگاری گرایش دارد، از دید زرتشتی‌های سنتی به مثابه بدعت شناخته شده است. در این آیین، گیتی بادرنگ زروان - خدای زمان بیکرانه - پدید می‌آید و زمان کرانمند می‌شود؛ هرمزد و اهریمن - نیکی و بدی - فرزندان دوگانه اویند. بر اثر شک زروان، اهریمن، اندکی زودتر از هرمزد، زاده شد، و با زادن اهریمن جهان کرانمند پدید آمد و اهریمن و هرمزد در عرصه گیتی، فضا، فرمانروایی جهان را در هزاره‌های مشخص شده، زمان کرانمند، به عهده می‌گیرند.

به طور کلی، علاوه بر منابع ایرانی و اوستایی و مانوی، منابع مسیحی و هلنی-یونانی [از جمله اودموس رودوسی Eudemos of Rhodos] برای بررسی مسأله زروان و آیین زروانی در دست است. بدینسان، می‌توان ادعا کرد که ایرانی‌ها در کنار چند فرهنگ و تمدن درخشان باستانی، چون هند، بین‌النهرین، مصر و بابل و چین، علاوه بر زمینه‌های پر بار سیاسی-اداری، فرهنگی-زبانی، و تمدنی، از نظر فلسفی-آیینی، به‌ویژه آیین زرتشت، بسیار پیشرفته بوده و نه تنها مفهوم خرد را با تبیین فلسفی-آفرینش‌شناختی [اهوره‌مزدا = خرد هستومند، خرد فراگیر] به کار می‌گرفته‌اند، بلکه زمان در ایران، برای نخستین بار در جهان پیش از کانت، مفهومی فلسفی بوده و نه تنها از دید آفرینش‌شناختی، که از نظر کیهان‌شناختی نیز تبیینی دقیق داشته است. وجود مفهوم ناکرانمند و کرانمند برای زمان، آفرینش‌گیتی در نتیجه درنگ زروان [لحظه‌ای شدن زمان]، پدید آمدن هستی از بیکرانگی زمان، کرانمند شدن زمان در گستره فضای کرانمند، گیتی، بخش‌بندی هزاره‌های تاریخی و پاسداشت فصل‌های زمان، بزرگداشت روزهای هر ماه و ماه‌های ویژه فصل‌ها [هفت امشاسپند که به نام‌های ماه‌های خرداد، مرداد، شهریور، بهمن، ... خوانده شده] و اجرای آیین‌های پرشکوه برای هر ماه یا روز یا فصل در پیوند با فرآورده مادی یا معنوی، و مهم‌تر از همه، گاهشماری، که بی‌تردید و با تأیید نه تنها ایرانی‌های دانشمند، که پژوهشگران غربی، به دقیق‌ترین شکل آن و بسیار زود (حدود ۳۴۰۰ سال پیش) در ایران آغاز شد و ایران از این نظر که بنیان‌گذار گاهشماری علمی هم هست، همه و همه نشانگر وجود مفهوم زمان به عنوان یک مقوله اندیشگی است.

به طور فشرده می‌توان گفت آیینِ زروانی، که زمانی به مثابه سامانی رسمی بر پادشاهی ایران چیره بود، و آیینِ کالا در هند، زمان را اصلِ برین می‌دانستند و آن را با مفهومِ سرنوشت دارای پیوند می‌دیدند. هم سامانِ هندیِ کالا - زمان - و هم آیینِ زروانیِ ایران، دارای آموزه‌های فلسفیِ پرمایه و نیک‌بنیاد با دستاوردهای جدلی و روشِ علمی، مانند دیگر مکتب‌های فلسفیِ غرب، بودند [البته بررسیِ مدرسه‌های فلسفی در ایران و هند که برخی فیلسوفانِ یونانی نیز بر آن گواهی داده‌اند، مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد]. تنها در خارج از این آموزه فلسفی - زمانی است که با عناصر اسطوره‌شناسی در قلمرو دینی روبرو می‌شویم. آموزه‌های زروانی از نظر اسطوره‌شناسی و نمادین بودن، دارای پیوندهای بسیار با بین‌النهرین و بابل و آناتولی است. البته فرضیه‌ای از سوی برخی پژوهشگرانِ غربی طرح شده، مبنی بر اینکه شاید هند مفهوم فلسفیِ زمان را از یونان، از راه ایران، و ایران مفاهیم فلسفی و زمان را از اندیشهٔ هلنی یونانی برگرفته باشد. این پندارها بوده و خواهد بود، اما زروان - زمانِ بیکرانه - خود بهترین گواه است که ایرانی‌ها چگونه به مفهومِ زمان دست یافتند و در دقیق بودنِ گاهشماری و شمارشِ مقطعیِ زمان نیز نمی‌توان شک داشت.

**سهروردی: فیلسوف یا عارف؛
مثلث طلایی جهان بینی او**

برای سخنرانی به زبان انگلیسی در کنفرانس
بین‌المللی فلسفه، دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۲

آغاز سخن درباره جهان‌بینی سهروردی و گسترش نظریه‌ای که پیش روی داریم، لازمه‌اش ارائه مقدمه‌ای کوتاه و موجز درباره زندگی و آثار اوست. خردمندی که آموزه‌های وی در حد وسیعی به‌ویژه در ایران جانشین فلسفه مشائی شد که قبلاً هم توسط غزالی شدیداً مورد انتقاد قرار گرفته بود، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی ملقب به شیخ اشراق یا سهروردی است. سهروردی به سال ۵۴۹ ه‍.ق (۱۱۵۳ م) در دهکده سهرورد، نزدیک شهر فعلی زنجان، زاده شد. او آموزش نخستینی خود را نزد مجدالدین جیلی در مراغه فراگرفت. مراغه شهری بود که در سال‌های بعد، هنگامی که هلاکوی مغول با سرپرستی خواجه نصیرالدین طوسی رصدخانه‌ای بزرگ برای منجمان آن زمان ساخت، از شهرت جهانی برخوردار شد. سهروردی سپس به اصفهان که بعدها مرکز فلسفه و هنرگشت، به منظور ادامه آموزش خود رهسپار شد و تعلیم و تربیت صوری خود را در موضوعات گوناگون، با ظاهرالدین قاری به پایان برد.

سهروردی پس از سپری کردن آموزش‌های عقلانی خود در کلام و فلسفه و علوم، تدارک سفر به سراسر ایران دید و پیروان صوفی گوناگونی را ملاقات کرد و به بعضی از آنان تعلیق خاطر بسیار یافت. در

واقع، در همین مرحله زندگی اش بود که به طریقتِ صوفیانه گرایش پیدا کرد و دوره‌ای طولانی را به سیر و سلوکِ روحی با مراقبه و تأمل گذراند. با این همه، اطلاع ما درباره او بسیار محدود و آمیخته به گمان است و در کل، از تأملاتِ معنوی و طریقتِ صوفیانه او و نیز سرچشمه اندیشه و سیر و سلوک وی آگاهی کامل نداریم و او مانند یک رمز در هاله‌ای از ابهام پیش روی ما قرار دارد. سهروردی سفرهای بسیاری به آناتولی، سوریه و دمشق کرد. در حلب به تعلیم و تربیت ملک ظاهر، پسر سلاح‌الدین ایوبی و فرمانروای آن شهر همت گماشت و مدتی ماندگار شد. اما صراحت لهجه و آشکار نمودن رازهای باطنی پیش روی کوردلان، استادی او در فلسفه و عرفانِ نظری و نیز شخصیت تابناکش، علما و فقهای زمان را علیه او شوراند و سرانجام به فتوای آنان در سال ۵۸۷ ه‍.ق کشته شد. در دوره کوتاه زندگی خود، سهروردی آثار عمیق فلسفی و عرفانی بسیاری به جای گذاشته که حاکی از شخصیت یگانه و فکورانه او می‌باشد. اما متأسفانه جز چند کتاب جدی به زبان انگلیسی و فرانسه و سه کتاب به زبان فارسی، چندان کار متأملانه‌ای درباره این شخصیت بزرگ نشده است. فهرست آثار او را می‌توان به این ترتیب برشمرد:

۱. چهار کتاب تعلیماتی و نظری به عربی: تلویحات، مقاومات و مطارحات که هر سه به فلسفه مشائی ارسطویی می‌پردازند؛ و شاهکار او کتاب حکمت اشراق که در برگیرنده فلسفه خاص اشراقی اوست.
۲. رساله‌های کوچک تر به فارسی و عربی: هیاکل النور، الواح عمادیه، پرتونامه، فی اعتقاد الحكماء، اللمعات، یزدان شناخت و بوستان القلوب، که دو کتاب اخیر را به عین القضاات همدانی و سید شریف جرجانی نسبت داده‌اند، اما ثابت شده از آن سهروردی است.

۳. داستان‌ها و روایات عرفانی و تمثیلی که بیانگر سفر انفسی روح و سیر اشراقی آن است.

۴. ملحقات، ترجمه‌ها و شرح‌هایی بر آثار فلسفی پیشینیان و بر متون دینی، از جمله ترجمه رساله الطیر ابن سینا به فارسی؛ شرح بر اشارات وی؛ بازنویسی رساله فی حقیقه العشق که بر اساس رساله فی العشق ابن سینا نوشته شده.

بررسی منتظم اندیشه‌های فلسفی و عرفانی، یا به بیانی دقیق‌تر، اندیشه‌های ترکیبی متفکر و نظریه پرداز برجسته‌ای چون سهروردی، مستلزم برخورداری از معرفت اشراقی و همزمان متدولوژی خلاق است. به سخنی دیگر، برای روشن شدن نقاط تاریک جهان‌بینی او و پیچیدگی‌های شخصیتی‌اش، می‌بایست به نور اشراقی خود او مانند «حزن»^۱ بیاویزیم تا توانایی شناخت او را به عنوان نماد زیبایی مطلق کسب کنیم. این جاست که ما به معنای حقیقی واژه «فیلسوف» در اطلاق به سهروردی دست می‌یابیم. همان‌طور که می‌دانیم، واژه یونانی فیلسوف (فیلسوف = عشق + سوفوس = خرد) به معنای عاشق خرد است؛ و در ایران، بر خلاف غرب، خرد و نه عقل، آن چیزی است که یک فیلسوف به مفهوم کامل کلمه به آن می‌پردازد. پس، با توجه به این مسأله، می‌توان سهروردی را یک فیلسوف به معنای حقیقی خواند، زیرا عقل را با عشق ترکیب می‌کند و محصول آن «عقل سرخ»^۲ یعنی همان خرد به معنای فلسفی ایران باستان و یونان باستان خواهد بود.

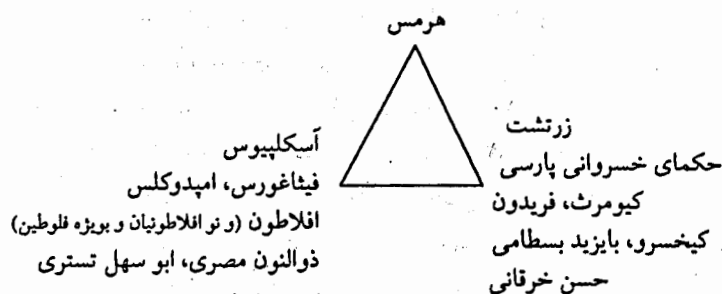
اما پرسش اساسی این است که چرا شناخت سهروردی مشکل

(۱) داستان‌ها و روایات عرفانی و تمثیلی، رساله «درباره حقیقت عشق»، رساله ششم، فصل نخست.
(۲) همان، رساله عقل سرخ، رساله سوم.

می‌نماید و نظام فکری وی دارای ابهام و مسأله‌برانگیز است. اگر در پی مقایسه سهروردی با فلاسفه و عرفای ایرانی و مدیترانه‌ای باشیم و یگانه بودن او تأیید شود، آنگاه این پرسش‌ها و نیز پاسخ آنها اساسی‌ترین خواهد بود. متأسفانه بسیاری از تحلیل‌گران آثار سهروردی او را یا به عنوان فیلسوف یا عارف شناخته‌اند و اندیشه‌های او را از یک بعد مورد بررسی قرار داده‌اند. برای پاسخگویی به پرسش‌های یاد شده و تحلیل همه‌جانبه جهان‌بینی وی، باید این مسأله را یادآور شویم که او متفکر منحصربه‌فردی است که ساختار اندیشه‌اش سه‌گانه است و اگر از هر نقطه نظر به آموزه‌های او بنگریم، بی‌درنگ درمی‌یابیم که با هیئت شکلی سه‌بعدی و ترکیبی روبه‌رویم.

دیدگاه سهروردی بکر و خلاق است، زیرا او مانند هیچ‌یک از فلاسفه و عرفای پیش از خود نیست و این همان معمای است که شناخت او را مشکل می‌نماید، چرا که او همزمان فیلسوف، عارف، حکیم، منطق‌دان و... است و در عین حال هیچ‌یک به تنهایی نیست. کوتاه سخن آنکه اندیشه وی مبتنی بر الهیات یا دین نیست، بلکه بیانگر فلسفه عرفانی نظام‌یافته است. چشم‌پوشی از عناصر منطقی و معرفت‌شناختی آثار وی معقولانه به نظر نمی‌رسد و چنین برخوردی با مجموعه فکری او توجیه‌پذیر نخواهد بود. بهتر است بگوییم منظومه جهان‌بینی سهروردی سه‌گانه است، یعنی مبتنی بر متدولوژی ترکیبی و دیالکتیکی است و حتی شخصیت و خاستگاه معرفت او نیز سه‌بعدی است. در واقع، می‌توان گفت، تفکر او به دور از قشریت فکری و دارای بنیادی پویاست که به تغییر به مثابه نفس تغییر می‌نگرد. به عبارت دیگر، جهان‌بینی سهروردی مبتنی بر خرد (سوفیا)

به معنای دقیق کلمه است؛ یعنی در تحلیل نهایی فلسفه‌ای است که با تکیه بر تجربه جهان درونی و نیز جهان بیرونی، به فهمی ترکیبی از عالم دست می‌یابد. برای تبیین مفهوم مثلث طلایی جهان‌بینی و اندیشه ترکیبی او در این مقاله کوتاه، بهتر آن است که نخست با سرچشمه خرد و شکل‌گیری شخصیت اندیشمندانه او آغاز کنیم. با مطالعه گفتارها و آثار او درمی‌یابیم که منبع اصلی خرد او نیز مثلثی است که بر اساس اندیشه و معرفت فلاسفه و حکمای باستانی قوام یافته است:



با مشاهده نخستین مثلث درمی‌یابیم که شیخ اشراق خود را هسته پیوند دهنده دو سنتی می‌دانست که در عهد عتیق و باستانی سرچشمه یگانه‌ای داشته‌اند و دوباره به وسیله او وحدت می‌یافتند. نکته‌ای که یادآوری آن ضروری می‌نماید، آن است که نقش سهروردی به عنوان ترکیب‌کننده «خرد» یونانی و ایرانی و نیز عرفان ایرانی-بین‌النهرینی، نه تنها بیانگر اهمیت شخصیت و اندیشه خود اوست، بلکه از نظر وحدت بخشیدن به این دو سنت غرب و شرق نیز ارزشمند است. خود او در این مورد می‌گوید:

در میان ایرانیان گروهی بودند به حق راه نماینده و به عدل کارکننده،

حکیمان دانشمند ماننده به مجوس، که حکمت نوری شریف آنان را که ذوق افلاطون و فیلسوفان پیش از او بر آن گواه است، در کتاب حکمة اشراق حیاتی دوباره بخشیدیم.^۳

سهروردی بار دیگر در کتاب حکمة اشراق، بر خرد ما قبل ارسطویی خود، به مثابه سرچشمه اندیشه اش، تأکید می‌نهد:

با آنکه پیش از تدوین این کتاب، رسالات بسیاری درباره فلسفه ارسطویی نوشتم، اما این کتاب متفاوت از آنهاست و روشی خاص خود دارد. آنچه می‌گویم حقایقی است که [فقط] از راه فکر و استدلال به دست نیامده است. بلکه حصول آنها بسته به امر دیگری بود، یعنی نخست از راه ذوق و مکاشفه به آنها پی برده‌ام و آنگاه به جست‌وجوی برهان [اقامه حجت] بر آنها برآمده‌ام، به طوری که اگر از دلیل صرف‌نظر کنم هیچ شکاکی نتواند مرا به شک و تردید افکند. حکمت اشراق که همان حکمت حقیقی است، هرگز از جهان بر نخواهد افتاد. آنچه درباره علم الانوار گفته‌ام، موافق با ذوق و مشرب افلاطون و حکیمان بزرگ پیش از او مانند هرمس، پدر فلسفه، انبازقلس، فیثاغورس و دیگران نیز چنین بوده است. قاعده و ضابطه شرق [: اشراق] در باب نور و ظلمت، که طریقه حکیمان ایرانی بوده است، نیز بر همین [رمز] استوار است.^۴

اکنون با مهم‌ترین پرسش خود روبه‌رو هستیم: آیا سهروردی یک فیلسوف است یا یک عارف یا هر دو؟ برای بازگشایی این مشکل پیچیده، این بار نیز روش ترکیبی او را به کار می‌گیریم تا یک مثلث رسم کنیم و به پاسخ اصلی دست یابیم. با مطالعه دقیق آثار سهروردی، از نخستین مرحله درمی‌یابیم که او اندیشمندی است

(۳) کلمه النصف، ص ۱۱۷.

(۴) مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة اشراق، ص ۱۰-۱۱.

متفاوت از فلاسفه یونانی و ایرانی پیش از خود؛ به این معنا که او دانش خود را از منبع دیگر، یعنی از نورالانوار، و با روشی دیگر، یعنی از طریق مراقبه و ذوق شهودی، دریافت می‌کند. بر خلاف فلاسفه مشائی از ارسطو گرفته تا فلاسفه مشائی ایرانی، که معرفت را به کمک عقل و استدلال عقلی و برهان‌های منطقی کسب می‌کنند، او در مقابل، با تکیه بر متدولوژی و معرفت‌شناسی ارسطویی، فلسفه خود را بر اساس شهود ذوقی مدون می‌کند. بنابراین، او معرفت را با فرا رفتن از عقل استدلالی به قلمرو شهودی، با هدایت معلم اول، ارسطو، فرا می‌گیرد. سهروردی در یکی از آثار خود به نام تلویحات، به این مکاشفه‌اش با ارسطو اشاره می‌کند:

شیی در خلسه‌ای خواب‌گونه ارسطو، معلم اول، را دیدم و از دشواری مطلب علم به او شکایت بردم. گفت به خود بازگرد و از ذات خویش پرسش کن [که به یقین پاسخ خود را خواهی یافت]. تو ذات خود را به ذات خود درمی‌یابی و این دریافتن نتیجه حصول صورت نیست، و در ذات تو عقل و عاقل و معقول یکی است. تعقل عبارت از حضور چیزی است نزد ذاتی مجرد، و این معنا، ادراک یک چیز ذات خود را و یا هر چیز دیگر را شامل می‌شود.^۵

به هر روی، سهروردی در مقام یک فیلسوف نه تنها به تأملات فلسفی درباره مسئله حقیقت و دیگر مسائل هستی می‌پردازد، بلکه حتی از قواعد فلسفی و برهان‌های منطقی نیز در هستی‌شناسی خود استفاده می‌کند. با این حال، گرچه استدلالات ارسطویی را در برخی رهیافت‌های روش‌شناختی به کار می‌گیرد، و در جستارهای فلسفی خود بر موضع ارسطو و نه افلاطون اقتدار می‌کند، اما در چالش‌های

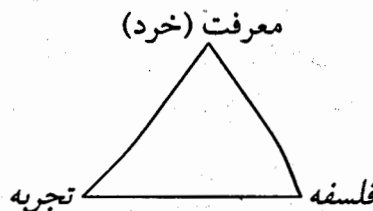
خود تا آنجا پیش می‌رود که روش‌های ارسطویی را مورد انتقاد و تغییر قرار می‌دهد؛ او می‌گوید:

توجه بسیار به تعلیمات مشهور مشایی نکرده‌ام، بلکه آنها را مرور کرده‌ام و تا آنجا که بتوانم در آنها تجدید نظر می‌کنم؛ و فقط مغز قواعد معلم اول را متذکر می‌شوم.^۶

کمی پیش‌تر سهروردی در «مقدمه» حکمة اشراق دوباره ملاحظات انتقادی خود بر فلسفه مشایی را پیش می‌نهد:

در این جا به تمهید آنچه برای فهم روش مشایی لازم است و همچنین مطالب منحصر به فرد حیرت‌انگیز دیگر پرداخته‌ام. این کتاب قواعد مطروحه علم را به دقت ملحوظ می‌دارد، اما در آن اثری از مناقشه و جدال منطقی نیست. به شما توصیه می‌کنم که نه از من و نه از کس دیگر تقلید نکنید. با اینکه معیار شناخت حقایق برهان است، ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی کافی نیست بلکه «علم تجردی اتصالی شهودی» لازم است تا انسان «حکیم» محسوب شود.^۷

سخنان سهروردی دلیل قاطعی بر ثبوت این اندیشه است که او در فلسفه رویکردی متفاوت از دیدگاه مشائیان دارد و در مورد معیار فهم فلسفی به دلالتی غیر از برهان‌های استدلالی اشارت می‌دهد. پس می‌توان نظریه معرفت‌شناسی او را در یک مثلث جدید تبیین کرد:



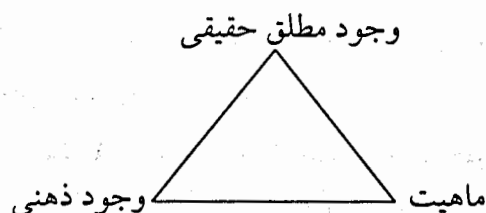
از نظر شیخ اشراق تجربه معرفتی حسی است، اما نه معرفت حسی ظاهری از جهان خارجی، زیرا این نوع معرفت فقط بخشی از منظومه معرفت‌شناسی او را تشکیل می‌دهد. فلسفه برای او فقط تأملات نظری نیست، بلکه در عین حال شهودی ذوقی است. در واقع، او در متدولوژی هستی‌شناسانه‌اش برای ارزیابی معرفت درباره عالم خارج، همزمان از روشی که مرکب از رهیافت‌های شهودی و نظری است، استفاده می‌کند. اگر بحث خود را از زاویه‌ای دیگر دنبال کنیم، می‌توان مثلی رسم کرد که در رأس آن، معرفت (خرد) تجلی عقل فعال، متمایز از عقل استدلالی مشایی، نخستین چیزی که زیبایی مطلق آفرید^۸، قرار گرفته و در دو قاعده آن، استدلال و شهود جای دارند.

علاوه بر این، با آنکه سهروردی به عنوان یک منطقی، منطق را به مثابه ابزاری متوازن با فلسفه، در نظام عقلی خود به کار می‌گیرد، اما در این مورد هم منطق مشایی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در کتاب حکمة اشراق، در بخش نخست، به بررسی منطق ارسطو و فورفورئوس می‌پردازد، بی‌آنکه آن را در کل بپذیرد. در اصل، او قسمت دوم بخش نخست کتابش را به تحلیل کلی برخی جنبه‌های فلسفه و منطق ارسطویی اختصاص می‌دهد. در این قسمت، سهروردی «تعریف» ارسطویی را که از نظر او یک همان‌گویی است، نقد می‌کند و در بحث مقولات، پس از جوهر، اعراض نه‌گانه ارسطویی را به چهار تقلیل می‌دهد: نسبت، کیفیت، کمیت، حرکت. سهروردی به هنگام تحلیل و ارزیابی اندیشه ارسطو و فلاسفه

۸) رساله‌های فارسی و داستان‌های عرفانی، رساله «درباره حقیقت عشق»، رساله ششم، فصل نخست.

اسلامی مشایی، برخی مؤلفه‌های بنیادی فلسفه آنان را به شدت مورد حمله قرار می‌دهد تا زمینه را برای صورتبندی فلسفه خاص خود، یعنی فلسفه اشراقی، مهیا کند. او بینش ابن سینا و دیگر فلاسفه ارسطویی را مبنی بر اینکه در هر موجود، «وجود» اصل و «ماهیت» برای تحقق‌اش وابسته به وجود است، نمی‌پذیرد. پس، مفهوم «وجود» در این مورد برای او وجود ذهنی است، اما «ماهیت» یک شیء دارای واقعیت می‌باشد. و «وجود» نقش تابع را ایفا می‌کند که به عنوان عرض بر «ماهیت» عارض شده است.

اگر بخواهیم بر این نظریه ابهام‌انگیز پرتو بیفکنیم، منی‌بایست تحلیل خلاق او را روشن‌تر بیان کنیم. همان‌طور که از فلسفه ایرانی-اسلامی متأخرتر استنباط می‌شود، اصطلاحاً دو مکتب را از هم متمایز کرده‌اند که یکی مکتب اصالت ماهیت و دیگری مکتب اصالت وجود خوانده می‌شود. در نگاه اول، به نظر می‌رسد که سهروردی با نگرش خاص خود، باید متعلق به گروه نخست باشد، چنانکه برخی از فلاسفه نیز به این امر رأی داده‌اند. اما به عقیده من، بر خلاف دیگران، او به هیچ یک از این دو مکتب تعلق ندارد، چرا که «وجود» به این مفهوم برای او مفهومی ذهنی است و «ماهیت» کیفیتی جوهری و در ارتباط بی‌واسطه با جوهر اول یا وجود مطلق و حقیقی است. از این رو، می‌توان ادعا کرد که او به هر دو مکتب پیوند می‌خورد و آنچه که سرانجام بیشتر برای او اهمیت دارد، آن است که «وجود حقیقی» به مثابه یک حقیقت کلی مفروض است و ماهیت و وجود ذهنی بر آن عارض شده‌اند. برای رفع ابهام این تحلیل منحصر به فرد او، می‌توان مثلث جدیدی ارائه کرد:



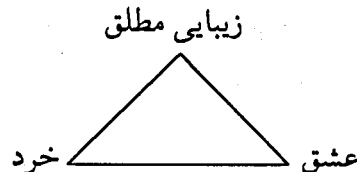
روشن است که «وجود حقیقی» سهروردی چیزی جز نور مطلق یا نور الانوار نیست که در همه موجودات و ماهیات، بی واسطه یا با واسطه، سریان می یابد. در این مورد، از نقطه نظر هستی شناسی، به ابن عربی نزدیک می شود. زیرا ابن عربی هم معتقد است که «وجود حقیقی» در همه چیز به طور دایم افاضه می شود و وجودی جدا از وجود مطلق نیست. سهروردی از این نظر که نور را به جای وجود می نشاند، با ابن عربی تفاوت می یابد و برعکس به دیدگاه زرتشتی و بینش خسروانی ایران باستان پیوند می یابد. همان طور که در ابتدای مقاله برای نشان دادن سرچشمه دانش سهروردی مثلی رسم کردیم و در یک قاعده آن زرتشت و حکمای پارسی را قرار دادیم، اگر همه آثار سهروردی را مطالعه کنیم، همواره به واژه ها و مفاهیمی چون فرس، فهلویین، فهلویه، خسروانی، خُره، اهورمزدا، زرتشت و... برمی خوریم.

پیش تر یادآور شدیم که او یک فیلسوف به معنای یونانی-ایرانی باستان آن است، زیرا در فرهنگ ایرانی نیز مانند دیگر فرهنگ های مشرق زمین، فلسفه و تفکر فلسفی از دین و تفکر دینی جدا نیست، پس سهروردی یک حکیم [= خردمند به زبان پارسی] است که به تعبیر افضل الدین کاشانی، نور مطلق یا اهورمزدا «روان او را با خرد آشنا می کند تا از آلائش طبع جسمانی زدوده شود و از فروغ خرد فروزان گردد و آینه ای شود که هستی های عالم، اصلی و فرعی، گوهر

و جز گوهر، آرمیده و جنبنده، گویا و ناگویا در وی بنماید و دیده آید.^۹ خود سهروردی می‌گوید:

به گفته حکیم دانا زردشت، نخستین آفریده اهورمزدا یا نخستین پرتو نور الانوار، بهمن است که هم مظهر خرد و دانایی الهی (عقل) است و هم صادر اول^{۱۰}. پس، از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد، و صدور [خیر و شر] از یک مبدأ محال است، پس باید که مبدأ نور و خیر غیر از مبدأ ظلمت و شر بوده باشد.^{۱۱}

سهروردی برای تبیین ساختار جهان‌شناختی اندیشه فلسفی خود نه تنها از تمثیل، رمز و فرازیان و زیان نمادی استفاده می‌کند، بلکه زیان زیباشناسانه خاص خود، یعنی زیان ترکیبی سه‌گانه‌ای، را هم در هماهنگی با کل جهان‌بینی خود به کار می‌گیرد. در مورد زیان رمزی و تمثیلی، زیر تأثیر زیان قدیم رمزی ایران باستان و تبیین زیباشناختی نور و تاریکی، خورشید، آتش... است و آثار او سرشار از این تمثیلات است. پس می‌توان مثلی برای نشان دادن زیان رمزی و جنبه زیباشناختی جهان‌بینی او رسم کرد. همان طور که خود او در رساله «حقیقت عشق» تأکید می‌کند، زیبایی مطلق از نظر او متوازن با وجود مطلق یا نور الانوار است که آن را به صورت نسبی زیبایی این جهانی و عشق به این زیبایی، تعبیر می‌کند:



(۹) مجموعه مصنفات، به کوشش یحیی مهدوی و مجتبی مینوی، رساله «ساز و پیرایه

شاهان پرمایه» ص ۳. (۱۰) حکمة اشراق، ص ۱۲۸.

(۱۱) هروی. انواریه، ص ۱۰.

بنابراین، برای فهم نگرش او درباره خرد و تبیین او از آن به شیوه معرفت‌شناختی نوری، می‌توان اذعان داشت که او، همزمان، هم فیلسوف و هم عارف است و نور مطلق یا نور الانوار سرچشمه دانش اوست. او خود به روشنی در تمامی آثارش، به ویژه در حکمه اشراق، به این مسئله اشاره کرده و ما در این جا مثلی را به کار می‌بریم تا موضع هستی‌شناختی سهروردی را نشان دهیم:



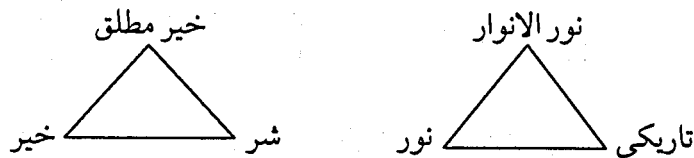
هرچه بیش‌تر بینش سهروردی را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، بیشتر به این حقیقت واقف می‌شویم که نور و نورالانوار نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای در منظومه فلسفی-اشراقی او ایفا می‌کند. اما نکته‌ای که یادآوری آن ضروری می‌باشد، آن است که هرگاه او از نماد نور مطلق یا نورالانوار [نور و تاریکی] استفاده می‌کند، در بنیاد فکری خود دارای هماهنگی با اندیشه زرتشتی و زروانی و عدم هماهنگی و تجانس با دوگرایی مانوی است. از نظر او، نور و تاریکی دو بعد از یک کل واحد یا در واقع ترکیبی از نور و تاریکی متجلی در نور الانوار هستند. او در پایان بخش طبیعیات کتاب مطارحات^{۱۲} اظهار می‌دارد:

از سخنان برخی از حکیمان شرق برمی‌آید که تاریکی روشنایی را شهربند و زندانی کرد؛ سپس فرشتگان به یاری شتافتند و روشنایی بر

۱۲) مطارحات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه، شماره ۸۲۸۰؛ تلویحات، زیرنویس، ص ۱۱۲.

اهریمن که همان تاریکی باشد پیروز شد؛ روشنایی تاریکی را مغلوب کرد. مقصود از نور نفس انسانی است و تاریکی عبارت از قوای بدنی. پس نفس با رهایی از بند ظلمات به «سرچشمه‌های زندگی و دریا‌های نور حقیقی می‌پیوندد. نوری [را] که معطی تأیید است و نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد در لغت پارسیان خُره گویند... چون روشن شود به نور حق،^{۱۳} ظلمت یعنی لانور [نبودن نور].^{۱۴}

با توجه به اظهارات سهروردی می‌توان دو مثلث رسم کرد تا جنبه اخلاقی و تمثیلی فلسفه و زبان سهروردی را نشان داد:

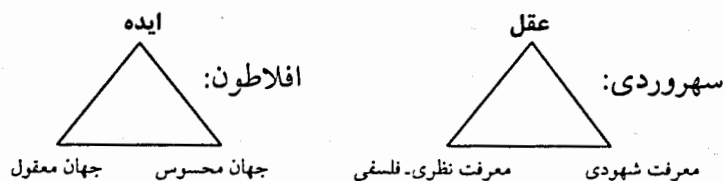


اگر از دیدی کلی به نگرش فلسفی سهروردی برخورد کنیم، درمی‌یابیم که او دیدگاه ارسطو را به دلیل رد «جهان مُثل» یا «ایده‌های افلاطونی» استادش افلاطون، و مبرا داشتن اشیاء از حقیقت در مراتب برتر وجود، به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ او همچنین تعریف ارسطو از مکان را رد می‌کند و مفهومی نزدیک‌تر به اندیشه افلاطونی جانشین آن می‌کند. در واقع، مکان مانند زمان و نور در قلمرو هستی‌شناختی او نقیض مهمی دارد و جغرافیای نوی را در دستگاه فلسفی وی طرح می‌کند. مکان «اشراقی»، یعنی شرق، جغرافیای فلسفه اشراقی اوست، که با مفهوم مشرق، محل طلوع خورشید، شرق جهان و خاستگاه نور در اندیشه ایرانی زرتشتی تبیین می‌شود. اگرچه سهروردی همواره به افلاطون به عنوان استاد خود اشاره

می‌کند و با همه خویشی‌های فکریش با او، در عین حال دارای دیدگاهی متفاوت از افلاطون است. با حفظ همین ویژگی‌هاست که بر خلاف ادعای برخی از متفکران که او را افلاطونی و نوافلاطونی می‌خوانند، فیلسوفی نمونه است که بر فلسفه اشراق خود متکی است. برای نشان دادن این تمایز، به گفتارهای خود او تأمل می‌کنیم تا تفاوت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفی او را با افلاطون دریابیم:^{۱۵}

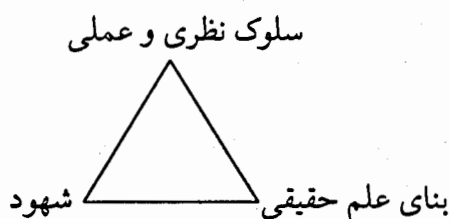
بدان که نخستین چیزی که خداوند آفرید، گوهری تابناک به نام عقل بود... این عقل را به سه کیفیت آراسته گردانید؛ قابلیت شناخت حق، قابلیت شناخت خود، و قابلیت شناخت آنچه که اول موجود نبوده و بعداً وجود یافته. از قابلیت شناخت حق حسن پدید آمد، که زیبایی خوانده می‌شود؛ از قابلیت شناخت خود عشق به وجود آمد، و از قابلیت شناخت آنچه که نبوده و بعد موجود شده حزن شکل گرفت...

بنا بر این، با توجه به نگرش افلاطون و سهروردی می‌توان این دورا با هم مقایسه کرد و به این نتیجه دست یافت که آنان، در عین همانندی، دارای تفاوت اساسی نیز هستند. وجه اشتراک آنها در مسئله روش هستی‌شناختی فلسفی و وجه افتراق آنان در نحوه تفسیرشان در مورد پیدایش عالم هستی و آفریننده آن است، یعنی در مسئله آفرینش‌شناختی و جهان‌شناختی. «ایده» برای افلاطون قائم به ذات است و این عالم نیز سایه‌ای از آن به شمار می‌رود. اما به نگره سهروردی، یزدان، یعنی آفریننده عقل و جهان، همسان ایده افلاطونی است. با رسم دو مثلث می‌توان مشابهت هستی‌شناختی و اختلاف آفرینش‌شناختی آنان را نشان داد.

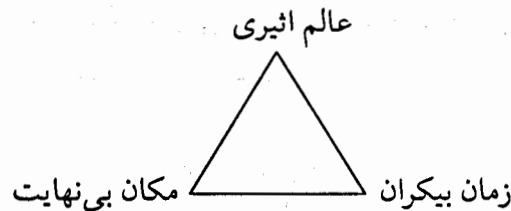


حال، برای آنکه ویژه بودن فلسفه اشراق سهروردی و سیر و سلوک خاص شهودی فلسفه او را به طور روشن نشان دهیم، به دو کتاب او، مشارع و مطارحات، نظر می‌افکنیم که در آن، روش دست یافتن به فلسفه خود را تبیین می‌کند. این که پیش‌تر هم اذعان داشتیم که او همزمان، هم مقام فیلسوف و هم مقام عارف را دارا می‌باشد، به این دلیل است که برخلاف عرفا، که سیر و سلوک عملی عرفانی برای شناخت حقیقت دارند و علی‌رغم فلاسفه نظری که با تعقل جهان بینی فلسفی خود را بنا می‌کنند، سهروردی به شیوه‌ای یگانه در مقام یک فیلسوف اما از طریق شهود و اشراق درونی فلسفه اشراق خود را بنا می‌نهد. به سخن دیگر، دو بردار فلسفی و عرفانی او در سیر خود به هم نهاده‌ای مبتنی بر برآیندی منطقی می‌رسند. در مقدمه دو کتاب یاد شده سهروردی اشاره می‌کند که این اثر در برگیرنده نتایج تجربه‌های شخصی و شهودی اوست، یعنی محصول مراحل سه‌گانه مراقبه. مرحله نخست فعالیت است که از طریق آن فیلسوف خود را برای معرفت اشراقی آماده می‌کند. مرحله دوم مرحله بنا کردن علم حقیقی است و فقط در این مرحله است که فیلسوف از تحلیل نظری و فلسفی سود می‌جوید و پس از آن در مرحله سوم آنچه که ساخته و پرداخته شده به نوشتار در می‌آید. به روشنی در می‌یابیم که حتی

مراحل سیر و سلوک اشراقی او برای کسب علم حقیقی و بنا کردن فلسفه‌اش، سه گانه و ترکیبی است:



با تعمق بر تبیین یگانه او از سلوک روحی، درمی‌یابیم آن کس که توانایی این سفر درونی و سیر و سلوک روحی را داشته باشد قادر به گذر از آتش، آب و کوه است... اگر این تفسیر را به گونه‌ای دیگر بیان کنیم، بدان معناست که با طلوع خورشید اشراق در درون انسان، نوعی بیداری و آگاهی تجربی و شهودی برای بازگشت به سرچشمه زمان بیکرانه و جذب به مرکز نور ازلی در افق جغرافیایی شرق، در او پدیدار می‌شود که از طریق آن، روح به آسانی می‌تواند از کرانمندی‌های زمان، مکان و ماده محدود درگذرد. این جاست که مفهوم‌رهایی حقیقی انسان کامل را ادراک می‌کنیم که با پرواز (طیران) روح از غرب به شرق [از تاریکی به روشنایی] و فرارفتن از قفس محدود این عالم و ورود به آستان زیبای مطلق در زمان ازلی بیکرانه، جایی که آواز پر جبرئیل را می‌شنود، به گوهر گمشده خود، یعنی سرچشمه زندگانی، باز می‌گردد. گذر از مثلث زمان-مکان-ماده در قلمرو این جهانی، سیر خاصی است که فقط فیلسوفی اشراقی به‌زعم سهروردی توانایی طی طریق آن و دست یافتن به مثلث طلایی «زمان بیکران-مکان بی‌نهایت-ماده اثیری» را دارد.



در پایان سخن، با جمع‌بندی نکات یاد شده در مورد جهان‌بینی سهروردی، درمی‌یابیم که اگر از هر بعدی به منشور رنگین نوری او بنگریم، مثلثی طلایی را فراروی خود می‌یابیم. به تعبیری دیگر، از نقطه‌نظر فلسفی، عرفانی، منطقی، زیباشناختی، هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و آفرینش‌شناختی، اندیشه او دارای طرحی ترکیبی-دیالکتیکی و سه‌گانه است و خود او در مقام یک اندیشمند ایرانی بی‌همتا در هسته این منشور می‌درخشد.

Reference

1. Alfarabi. *al-jamBaay Rayay al-Hakimayn: Aflatun al-Ilahi wa Aristutalis* [Harmonization of the Opinions of the Two Philosophers: the Divin Plato and Aristotle]. Edited by A.N. Nader Beirut: Dar El-Machreq, 1968.
2. Aristotle. *The Works of Aristotle Translated into English*. Edited by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1966.
3. Ashtiyani, sayyid Jalal-Din. *Hasti [being] as nadar-i falsafah wa irfan*. Mashad: Khurasan Press, 1379 A.H.
4. Aviceinna. *Mantiq Al-Mashriqiyyin [Logic of Easterners] Al-Shifa: al-Ilahiyyat [The Healing: Metaphysics]*: Edited by G.C. Anawati and S. Zayid. Cairo, 1960.
— . *Al-Shifa: al-Maqlat [The Healing: Categories]*. Edited by G.C. Anawati, 1959.
5. Ayn al-Qudat al-Hamadhani. *Tamhidat*. Edited by Afif Usayran. Teheran: Danishgah Teheran Press, 1341 A.H.
6. Corbin, Henry. *Man of Light in Iranian Sufism*. Translated from the French by Nancy Pearson. Boulder & London: Shambala, 1978.
— . *Spiritual Body and Celestial Earth*. Princeton University, 1977.
7. Gilson, Etienne. *Being and some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.
8. Haeri, Mehdi. *Heram-i Hasti [The Pyramid of Being]*. Teheran, 1980.

- . *Knowledge by Presence*. Teheran: Cultural Studies and Research Institute, 1982.
9. Harawi, Mohammad Sharif. *Anwariyya* (eleventh-Century Persian Commentary on the Philosophy of Illumination). Edited, with a Commentary, by H. Ziai. Teheran: Amir Kabir, 1984, 1980.
10. Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac, 1908.
11. Izutsu, Toshihiko. «The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Methaphysics». *Etudes Philosophique*. Ed. by Osman Amine. Cairo: Gebo, 1974.
12. Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. London, 1978.
- . *Three Muslim Sages*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
13. Plato. *The Collected Dialogues*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Calma. Princeton: Princeton Univ. Press, 1969.
14. Plotinus. *The Enneads*. Trans. by Stephen Machenna. New York: Pantheon Books, 1969.
15. Sajjadi, Seyyed Jafar. *Shihab al-Din Suhrawardi*. Teheran: Intisharat-i Falsafa, 1984.
16. Suhrawardi, S. *Kalimat al-Tasawwuf (Maxim on Sufism)*. MS. Teheran: Majlis, Majmua 3071.
- . *Kitab al-Lamahat [The Flashes of Light]*. Ed. by Emile Maalouf. Beirut: Daran-Nahar, 1969.
- . *Opera. Metaphysica*. Vol. III. Ed. by S.H. Nassr. Teheran: Institut Franco-Iranien, 1970, 1945.
17. Thackston, Wheeler M., Jr. *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, London: The Octagon Press, 1982.
18. Ziai, H. *Knowledge and Illumination*. A Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1990.
19. «Beyond Philosophy: Surawardi's Illuminationist Path to Wisdom,» *Myth and Philosophy*. Ed. by Frank E. Reynolds and David Tracy. New York: SUNY, 1990 «Suhrawardi's Philosophy of Illumination». Ph. d. Dissertation, Harvard University, 1976.

پیوندِ دو سویهٔ فرهنگِ ایرانی و آیین زرتشت، و آیین یهود — قبالا

متن سخنرانی به زبان انگلیسی در کنگرهٔ بین‌المللی
«فلسفه و فرهنگ». دانشگاه نیویورک، نیویورک ۱۹۹۳

ای اهورا، مرا از آنچه خود می‌دانی بی‌گهان.
 به راستی آیا تواند بود که پیش از آغاز کشمکش در اندیشه‌ام اشون در
 دُروند پیروز شود؟
 ای مزدا، چگونه است که در فرجامی نیک مردان نیکوسرشت بر پیروان
 بدی و رنج، فتح و پیروزی می‌یابند؟
 ای مزدا، آشکار است که این پیروزی سرانجام نیک زندگی دانسته شده
 است.
 ای مزدا، اینک کدامین انسان نیک اندیش و بخردی است که تو
 بهترین‌ها را بر او ارزانی داشته‌ای؟
 و از خلال حقیقت، تقدس و عقل و حکمت را بدو آموخته‌ای.
 کسی که این خصایل را فراگیرد، ای اهورا، همچون تو حقیقت خواهد
 داشت.»

(یسنا ۴۸:۲)

خاخام نحیمیا فرمود تا رهبرانِ یشیوا همه گرد آیند؛ آنگاه همه رموز و
 دانسته‌های اسرارآمیز و همه مسائل روحانی و نهانی و تمامی بنیادی
 که زیبایی و رمز آفرینش‌گیتی بر آن استوار بود و کل فضیلت زمینی و
 آسمانی را در حضور ایشان آشکار کرد.

(«The Revelation of the Secret of the World», Joseph Dan, p. 29.)

تحقیق و بررسی

فرهنگ، به معنای عام کلمه، در شرق و به ویژه در ایران، بر پایه اعتقادات دینی و کیش و آیین مردم بنا نهاده شده است. به کلامی دیگر، همه ابعاد زندگی معنوی رنگ و بویی دینی به خود گرفته است. بنابراین، به منظور دستیابی به حقایق موجود درباره فرهنگ این منطقه و حتی تجزیه و تحلیل حقایق مورد نظر، کتاب‌های مقدس منبع نخستینی محسوب می‌شوند. از آن جا که فرهنگ جهانی به وسیله همه انسان‌ها ساخته شده، پس هر انسان یا قومی سهمی بر عهده گرفته و نقشی ایفا می‌نماید. در خاورزمین و به ویژه در منطقه آسیای باختری، میان اقوام ساکن بین‌النهرین و بابل و اقوام شمال افریقا و آریایی نژادان، همواره ارتباط و تقابل نزدیکی وجود داشته است. مشترکات و همگونی‌های این منطقه چنان آشکار و پذیرفتنی است که میرچا الیاده مورخ و اسطوره‌شناس بزرگ را بر آن داشته تا با تکیه بر تجارب و مطالعات طولانی خود در این زمینه، فرضیه‌ای نوین، یعنی نظریه «فرهنگ آسیای باختری» را پیش نهد.

توجه به کیش زرتشت از سوی پژوهشگران دنیای کنونی غرب، نه تنها شامل مسئله وحدت بخشیدن به عناصر رشد درونی سنت از میان مدارک و شواهد متضاد است، بلکه همچنین تأثیر متقابل تاریخی آن با ادیان دیگر را هم در نظر دارد. از میان فرهنگ‌های دیگر، پیوند میان فرهنگ ایرانی - چه قبل و چه بعد از اسلام - و فرهنگ یهود و تأثیر یکی بر دیگری یا حد اقل شباهت‌های بین این دو، موضوع بحث‌های قابل تأملی بوده است. از نیمه قرن نوزدهم میلادی به این سو، محققان آیین کهن یهودیت، ایران و فرهنگ ایرانی را سرچشمه احتمالی تأثیراتی شگرف بر دین یهود انگاشته‌اند؛ البته

آشکار است که می‌توان دو موضع قاطع را در ارتباط با این بحث‌های تحقیقی مشخص کرد: یکی از آن دو، وجود یا احتمال تأثیر فرهنگ ایرانی بر یهود را به شدت مردود می‌شمارد؛ و دیگری می‌کوشد تا هر نکته یا مرحله‌ای از روند پیشرفت یهودیت توراتی پسینی را نتیجه تأثیر مستقیم سنت ایرانی بداند.

اگر نظری متعصبانه بر قضیه نیفکنیم، در ورای این عقاید، ضروری است که همه آرای موافق و مخالف را ارائه نماییم و خواننده را در دست یافتن به یک نتیجه منطقی کاملاً آزاد بگذاریم. با تکیه بر اسناد موجود، به شواهد دقیق و مطمئنی دست می‌یابیم که تأثیر متقابل روابط میان ایرانیان و یهودیان در آن به خوبی مشهود و نتیجه‌بخش بوده است. در این جا، لزوم پاسخگویی به مسأله تاریخی تأثیر پارسیان بر یهودیت محسوس می‌باشد، تأثیری که نه در زمان تسلط پارسیان بر فلسطین، بلکه در زمان سیطره حکومت یونان و روم بر فلسطین و حتی فتوحات مسلمانان صورت گرفته. اگر ارتباط متقابل فرهنگ ایرانی-یهود را عامل مثبتی در پیشرفت افکار یهودیان فرض مسلم بدانیم، بدیهی است که این ارتباط نمی‌تواند در نتیجه نفوذ ناگهانی مجموعه‌ای از مفاهیم و تعبیرات کاملاً بیگانه در افکار و اعتقادات یهودیان پدید آمده باشد.

زمینه تاریخی

چنانکه از اسناد تاریخی بر می‌آید، در زمان آبادانی معبد دوم، آیین یهودیت پذیرای تغییرات، گرایشات، جنبه‌ها، بافت‌ها و عقاید نوینی می‌شد که به مثابه درونمایه اصلی زندگی و افکار یهودیان ملحوظ شده و مدت‌های مدید توجه بسیاری از محققان آیین یهود را به خود

جلب نموده است. آشکارترین این دگرگونی و تغییرات استفاده از [قواعد دستوری] زبان در نوشتارهای بعدی عبری بود که بیانگر تفاوت‌هایی است که این نوشتارها را از نوشته‌های پیشینی متمایز می‌سازد؛ بدین گونه، زبان نوینی به گستره بیان مقدس افزوده شد که در برخی متن‌های کتاب مقدس نمود یافته است. پیدایش این تغییرات ویژه، نمایانگر این واقعیت است که [یهودیت و فرهنگ آن] لزوماً می‌بایست با وضعیت جدید دنیا مطابقت و هماهنگی یابد: یعنی پیدایش امپراطوری جهانی ایران، پذیرش زبان آرامی به عنوان زبان رسمی در ارتباطات بین‌المللی و تأیید این واقعیت که زبان‌های عبری و آرامی بسیاری از کلمات پارسی را به وام گرفته‌اند، پذیرفتن تأثیر زبانی پارسیان بر ابعاد زبان‌شناختی یهود، هر انسان متفکری را بر این پندار می‌گمارد که آیا تماس طولانی با تمدن ایرانیان بر زمینه‌های دیگر فرهنگ یهود، به ویژه زندگی و اندیشه دینی آن، تأثیراتی بر جای گذاشته است؟

منابع مکتوب

اگرچه گنجینه‌ای غنی از ادبیات موجود است که حاوی نوشتارهای یهود از دوره‌ای حدود آغاز «عصر اشتراکی» است، متأسفانه دانسته‌های ما درباره کیش ایرانیان موازی با این دوره، ناکافی به نظر می‌آید. به علت از دست رفتن بیشتر قسمت‌های اوستا، شانس ارزیابی هسته اصلی کیش کهن و اندیشه پارسیان و تأثیر و نفوذ آن بر آیین یهود وجود ندارد و این کمبود بی‌گمان ما را دچار مشکلاتی خواهد کرد؛ از این رو، ما نیازمند بنیاد نهادن عناصر معینی از اعتقادات دیرین ایرانیان هستیم، هرچند این عقاید آشکارا در اوستا

وجود نداشته باشد.

منابع مربوط به آداب و عقاید دینی ایرانیان قدیم را می‌توان با مطالعه گزارش‌های غیر ایرانیانی چون تاریخ‌نگاران یونانی و مشهورترین آنان، هرودت، استرابو و پلوتارخ کامل کرد؛ برای دوره‌های بعدی، داده‌های مربوط به آداب دینی ایرانیان را می‌توان بر اساس اعمال قدیسن پارسی که به زبان سریانی توصیف یا بدان اشاره شده، یا به استناد تلمود بابلی، یا نوشتارهای مورخین ارمنی یا آثار پراکنده ساسانیان در متون تاریخی عرب مورد استفاده قرار داد. کشفیات باستان‌شناختی در ایران، فهم ابعاد گوناگون زندگی ایرانیان کهن را تا حد زیادی ممکن ساخته است؛ با این همه، ثابت شده که حتی این اطلاعات نیز برای فهم زندگی دینی آنان، محدود است. اما از اسناد متفاوت در می‌یابیم که تمدن ایرانی نه تنها خدمات بسیاری به فرهنگ جهان در زمینه‌های مختلف کرده است، بلکه تأثیراتی هم بر فرهنگ‌های باستانی و پس از آن، بر اعراب و دین و تمدن اسلامی داشته است.

از آن جا که زمان تدوین مهم‌ترین اسناد و مدارک اوستایی نامشخص‌تر از زمانی است که ادعا می‌شود منابع کتاب مقدس مورد نقد و بررسی قرار گرفته، بنابراین، باوری وجود دارد دال بر اینکه مدارک و اسناد یهود، به ویژه اسناد مربوط به اعتقادات و آداب مشابه، بسی کهن‌تر از اسناد اوستایی و مزدایی است. پس ناگفته پیداست که سخن از تأثیر پارسیان بر یهودیت و تورات و دوره پسینی توراتی چندان منطقی به نظر نمی‌آید. در عین حال، روشن است که از زمان کوروش کبیر و پس از آن، تا اسکندر مقدونی، هنگامی که پادشاهان هخامنشی اریکه فرمانروایی فلسطین را زیر سیطره خود

داشتند، مدرک تأییدآمیزی در مورد آیین زرتشت و آموزه‌ها و آداب دینی آن موجود نیست.

حتی اگر این هیئت از آیین زرتشت آن گونه که در عصر پارتیان مشهود است تکامل یافته باشد، آنچه که بیشتر پذیرفتنی است اقتدار حکومتی خودمختار است بر آن ناحیه و این اقتدار در آن حدی نمی‌تواند باشد که بر اعتقادات این مردم چنان تأثیر گذاشته باشد که مفاهیم نوینی از مرگ و زندگی، آخرت‌شناسی و حتی قوانینی درباره پاکی و پلیدی در زندگی روزمره مردم، به ویژه قومی صاحب کتاب مقدس، وارد کرده باشد.

در واقع، این گونه تغییرات محصول پیوند و تماس نزدیک و درازمدت بین پیروان ادیان مختلف است که فرصت کافی فراهم می‌آید تا با دیده تحسین به جنبه‌های مثبت و والای آموزه‌های دین همجوار بنگرند و تأمل کنند و از ورای یک دین به زندگی درونی دین دیگر دست یابد.

برخی اسناد نشان می‌دهد که هیچ یک از پیروان پارسی‌کیش زرتشت در اجتماعات یکپارچه مردمی در فلسطین نمی‌زیسته است. هیچ نشانی هم از ارتباط و معاشرت بین علمای دین یهود و موبدان پارسی مشاهده نمی‌گردد. اما، عکس این واقعه در سرزمین پارس و ماد روی داد و همه امپراطوری کهن بابل با ساکنان فلسطینی آن تحت نفوذ ایرانیان درآمد. این قوم از سرحدات شمالی فلسطین تا شمال هند و احتمالاً تا مرزهای خاوری چین پراکنده شدند. این دو قوم با یکدیگر قرن‌ها، از دوره قبل از سلطنت هخامنشیان و عصر هخامنشی تا پایان عصر ساسانیان و فتوحات اعراب و تا زمان کنونی، با یکدیگر زیسته‌اند. برخی پژوهشگران بر این باورند که امرای پارسی

هخامنشی در فلسطین و ممالک دیگر، احتمالاً مروجین اعتقادات دینی پارسیان در میان آن مردمان نبوده‌اند. این مسئله یک حقیقت است که سیاست رسمی حکومت پارس در عصر هخامنشیان مبتنی بر تحمیل آیین زرتشت یا دیگر خصوصیات فرهنگ پارسی به ملل بیگانه نبوده است. ایران و بین‌النهرین، جایی که یهودیان در میان ملل غالب پارس به سر می‌بردند، مناسب‌ترین مکانی بود که از فرهنگ و آداب پارسیان بهره‌ور شدند؛ و احتمالاً همین یهودیان، حاملان این مجموعه از اعتقادات نوین به یهودیان فلسطین، در جریان زیارت اماکن مقدس و مهاجرت پس از دوره‌های خروج، بوده‌اند.

حوزه تأثیر

گستره تأثیر فرهنگ آرامی به شکل شگرفی بر نوشتارها و ادبیات دوزبانه پهلوی محسوس و مشهود است، به نحوی که متون ادبی نوشته شده به خط آرامی با تلفظ فارسی خوانده می‌شود. بی‌شک نویسندگان این متون، در ابتدای کار، هر متن را به همان زبانی که نوشته می‌شد می‌خواندند. اما پس از آن، این مغ‌های زرتشتی بودند که متون ادبی را به زبان اوستایی می‌خواندند. بنابراین، تأثیر اساسی بر فرهنگ اقوام ساکن در بابل، تکلم به زبان آرامی بود و در میان ایشان قوم یهود نیز از این تأثیر برکنار نماند.

در این بررسی، سه دوره کاملاً مشخص را می‌توان متمایز کرد که طی آن، فرهنگ ایران و یهود از تأثیر متقابل بر هم بی‌بهره نبوده‌اند: عصر هخامنشی، پارتیان و ساسانیان که دقیقاً با عهد کتاب مقدس، دوره پسینی کتاب مقدس و دوره تلمودی در ارتباط‌اند. در این دوره‌ها، بیشتر به مسئله آخرت‌شناسی، فرشته‌شناسی و شرشناسی ازجاء

داده می شود.

پیش از پرداختن به تحقیق و بحث درباره تأثیر متقابل این دو فرهنگ، بیان واقعیتی که دارای اهمیت بنیادی است، ضروری می نماید. اعتقادات و نظریاتی که به صورت پراکنده در نوشتارهای دوره پسینی کتاب مقدس مندرج است، قسمت اساسی آیین یهود را تشکیل نمی دهد و دارای ارزش مطلق نیز نیست، و صرفاً بیانی مبهم از وجود فرشتگان، جاودانگی، رستاخیز، تنبیه و گناه به صورت نظریه های انتزاعی است، بی آنکه بیانی واقعی و تفصیلی داشته باشد.

از میان زمینه ها و جریان های اعتقادی بسیاری که در این مبحث مورد نظر هستند، می توان موضوعاتی چون: دوگانه انگاری، مجموعه ای از بحث های شرشناسی در مقایسه و موازی با فرشته شناسی، پیش نگری، هم در سطح کیهانی هم در سطح فردی؛ بحث مفهومی درباره توالی جبری دوره های جهانی که به یک طرح کاملاً منظم و پیچیده آخرت شناسی فردی و کیهانی می انجامد؛ شرح و توصیف مسئله آخرت شناسی داوری ها، آزمون ها، رستاخیز و رستگاری را مشخص کرد و به آن پرداخت. البته لازم به یادآوری است که همه این مباحث گاه با تأملاتی درباره مسئله زمان همراه می شود.

برخی زمینه های فلسفی،

کیهان شناختی و یزدان شناختی

به عقیده یهودیان، جهان آفریده خداوند است و بر طبق اسلوب و شریعتی که در نهاد آن سرشته است به گردش خود ادامه می دهد.

دخالت انسان در سیر حوادث طبیعی به مدد نیروهای سحر و جادو امکان‌پذیر است، اما طبعاً این دخالت خلاف قوانین مذهبی می‌باشد. آفریدگار خود بر ایجاد هر تغییری در نظام طبیعت تواناست و تصور می‌رود آن تغییراتی که از ورای معجزات کتاب مقدس پسینی رخ نماید، در اصل جنبه ادبی و داستانی دارد. بنابراین، طبیعت، از هر نظر و منظوری، هستنده‌ای پایدار تلقی می‌شود. به هر حال، این پایداری و ثبات، نفی‌کننده اقتدار پروردگار بر روندهای طبیعی تعیین‌بخش زندگی انسان نمی‌باشد. رفاه انسان در زندگی زمینی وابسته به رفتار مذهبی و اخلاقی اوست؛ این نگره اخلاقی و مذهبی قاعداً هدایت الهی رویدادهای عالم را به عنوان یک پیش‌فرض قبول دارد. مشکلات تجربی و منطقی آشکار این موضع، در قالب مقولات و مفاهیم فلسفی و کلامی طرح و بحث شده است. به هر روی، نتیجه بحث آن است که نه از امکان پایداری طبیعت و نه از اقتدار الهی می‌توان چشم پوشید.

تصور ارتباط میان خدا، انسان و طبیعت حوزه‌ای وسیع در پیش چشم انسان می‌گسترده تا از خلال آن بر سرنوشت خویش نظاره کند. انسان در گزینش اخلاقی پسندیده و دین مطلوب خود آزاد است. آیین ربانی یهود از همه انگیزش‌های اهریمنی در وجود انسان آگاه است، چه آن تحریکاتی که به مثابه تعرض و مانعی در برابر نیک‌کرداری است، چه آن منبع پایدار وسوسه. به هر حال، انسان با نیروی اراده توانایی غلبه کردن بر این انگیزه‌ها را دارد و حمایت الهی نیز در این کشاکش نیرویی کمک‌دهنده است. مفهوم دوانگاری که تبیینی مؤکد به ویژه در تورات، در فصل تقسیم اراضی بین دوازده سبط بنی اسرائیل می‌یابد، بر این واقعیت تکیه دارد که در نوشتارهای یهود

در این باب، حتی آن بخش‌هایی که بیانگر قوی‌ترین گرایش‌ات دوانگاری است، هرگز به نفی یکتاپرستی نمی‌انجامد و با همه کشاکش‌های موجود میان نیک و بد، در نهایت همواره این دو زیر اقتدار الهی هستند.

قدمت این هیئت از جهان، بین ۹۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰ سال انگاشته شده است. نظرگاه‌های آیین یهود در این مورد دارای هماهنگی و تفصیل در حد مدارک ایرانی نیست. با این حال، یهودیان مراحل تکامل جهان را بالغ بر ۱۲ قسمت دانسته‌اند و دیگر تقسیمات تاریخ جهان، مثل تصور چهار دوره جهان و زمان نیز از نظر آنان شناخته شده بوده است.

نظریات آنان پیوند نزدیکی با تفکر زرتشتیان در مورد زمان، یعنی مضمون اصلی روایات پارسی میانه درباره آفرینش، دارد. از روایات موجود این گونه در می‌یابیم که پیش از آغاز مراحل آفرینش، جز «زمان بیکرانه»، زمان به تعبیر معمول آن، وجود نداشت. هرمزد «زمان کرانمند» را که دارای تقسیمات درونی است، یعنی «زمان سیطره طولانی» پدید آورد.

این اعتقاد که زروان - زمان بیکرانه - سرچشمه یگانه، یعنی پدر و مادر هرمزد و اهریمن بوده، نتیجه این باور است که این دو، ابغاد دوگانه یک اصل‌اند. دین نیک، آیین زرتشت، بر این باور است که خدا یا نور مطلق تمامیت هستی است و این جهان، یعنی طبیعت که آمیخته‌ای از نیکی و بدی است و از سوی اهورامزدا فراکننده شده، پاره‌ای از عدم یا نیستی است. پس این جهان، جهان تضادها - نیک و بد - است که در یگانه و واحد استحاله می‌یابد و این همان وحدت [یکتاپرستی] است. پس برای حل این تناقض و دوگانگی، زرتشت به

گونه‌ای زیبا و مطلوب طبع، این بغرنج‌ترین رمز تمامی ادیان و اعتقادات را با طرح دوگانگی کیهانی حل کرد.

در این خصوص، می‌توان کم و بیش نشانه‌هایی از تأثیرات فرهنگ ایرانی و یهودیان یا حداقل تشابهات بین این دو، به ویژه در مورد دوانگاری و مفهوم بدی [شر] را که آفریدگار در سرشت جهان نهاده است، دریافت. پس پذیرش این باور منطقی است که اگرچه این جهان طبیعی متضاد، آفریده آفریدگار است، اما در عین حال، گردونه خود را به نیروی قوانینی که پروردگار در آن به میراث نهاده به گردش در می‌آورد. بر اساس این عقیده، انسان است که با حفظ تعادل میان نیک و بد، به مثابه وجودی آگاه و آزاد، بر جهان فرمان می‌راند. به بیان دیگر، دین نیکو، آیین زرتشت، تأکید نخستین را بر کردار آدمی و نه باور او، می‌نهد، زیرا کردار او حقیقی‌ترین تأیید بر فرمانروایی اهورامزدا و همیاری او در این مبارزه دوگانه کیهانی است. بنابراین، رمزهای آیینی - «آموزه‌های والا» - ی چنین آیینی، متضمن دانایی درباره چگونگی چیره شدن بر نیروی بد، پیش از پایان دوره زمان است. در مدارک موجود پارسیان و یهودیان، در مورد آخرت‌شناسی، به‌مواردی که دارای بیشترین نزدیکی و مشابهت است، بر می‌خوریم. چه در فرهنگ پارسی، چه در فرهنگ یهودی، پیچیدگی، عدم پیوستگی و تضادهای آشکار در چارچوب آخرت‌شناسی، کاملاً قابل ملاحظه است. مفهوم اهریمن، به مثابه رقیب اهورا مزدا، مفهوم زندگی پس از مرگ، و مفاهیمی چون یک سلسله اعصار جهانی و داوری نهایی و رستگاری نمونه‌هایی از آموزه‌ای است که، بنا بر اقوالی، فقط پس از پدیداری فرمانروایی حکومت پارسی هخامنشی بر مدیترانه شرقی در آیین یهود نمود می‌یابد. با این همه، علاوه بر

برخی کلمات چون فردوس [پردیس] برگرفته از واژه پارسی (Paridaeza) به معنای «باغ دلگشا»، بعضی نکات تفصیلی، مشروح و صریح و مفاهیم کلی برگرفته از دیگر منابع و تأثیرات برونی و درونی بر آیین یهود، پیش روی پژوهندگان خودنمایی می‌کند. با وجود همه مدارک و شواهد، این بحث، مانند یک قرن پیش، همچنان مورد مناظره است.

کتاب مقدس اوستا به هیچ وجه به مکتب یونانیان یهودی وابسته نیست؛ بلکه در مقابل، فیلون، فیلسوف مشهور یهودی است که خود را تا حدی مدیون اوستا می‌داند. او دانسته‌های اصیل ایرانی را از ورای نوشتارهای توراتی کتاب مقدس و کتاب‌های دیگر کتاب مقدس که بعدها ضمیمه آن شد و نه تنها به فرمان پادشاهان ایرانی گردآوری و ثبت شده بود، بلکه نیمی از آن محصول تاریخ مشترک پارسیان-یهودیان است، برگرفت.

مطمئناً کسی که به کاوش در کتاب‌های مقدس ادیان می‌پردازد آشکارا به این مسئله باور دارد که دین پارسیان، که ایشان را از جذب اندیشه دین یهود بابل باز می‌دارد، در کتاب‌های اوستا به زیبایی و درخشندگی هر چه تمام‌تر به تصویر کشیده شده است، زیرا اوستا در واقع مظهر دینی است که قوانین آن چون پیکره‌های مینیاتوری حک و اصلاح شده و در کتابی مقدس برآمده. کیشی که این اصلاح‌گران به ارمغان آوردند، بی‌شک، کیشی است که از نظر تاریخی به مثابه نخستین صورت هماهنگ مدون، بیانگر آخرت‌شناسی یهود است.

بنابراین، به هنگام مطالعه کتاب‌های فیلون در می‌یابیم که او غیر مستقیم تحت تأثیر پارسیان بابل قرار گرفته است؛ در نتیجه، همه

شباهت‌های موجود میان نگاشته‌های فیلون و آیین زرتشت، تأییدی بر این مدعاست، چه هر دوی آن‌ها را می‌توان صوری برگرفته از ریشه‌ای مشترک و والاتر یا پیکره‌ای دانست که دین زرتشت، به عنوان عضوی اصلی و اساسی، نمایانگر آن است.

در واقع، آموزه فیلون در مورد کلمه *Logos* (عقل سلیم که بنا بر نظریه‌ای، پسر یا زاده خداوند است) نوعی عقیده افلاطونی است. حال باید دید عقیده افلاطون در مورد کلمه *(Logos)* یا عقل *(Nous)* چه می‌تواند باشد؟ به منظور ارائه طرحی از این نظام، ضروری است به خاستگاه لوگوس در یونان بازنگریم و به شکلی کامل و عمیق موضوع را ریشه‌یابی نماییم. اگر در تحقیق خود به گذشته بازگردیم، پاسخی بس رضایت‌بخش، حد اقل برای جانبداران فرهنگ اصیل ایرانی، در دست خواهیم داشت، زیرا این حقیقتی است که منابع فرهنگ ایرانی هرگز ارائه نشده یا حتی به سختی مورد بحث جدی قرار گرفته و هنوز هم در مطالعات ایران‌شناسی و یا از سوی شرق‌شناسان در مورد آن اهمال می‌شود.

برای یافتن ریشه مشترک این فرهنگ، کافی است که فقط به مقایسه لوگوس *Logos* یونانی و امشاسپندان *(Ameshe spentas)* زند اوستا بپردازیم. موارد مشابه دیگر نیز در این منبع موجودند. در نتیجه، به این اعتقاد دست خواهیم یافت که حتی فیلون و فلسفه نخستین یهود که آشکارا نوافلاطونی است، زیر تأثیر اندیشه‌های پارسی بوده است.

موارد اختلاف بسیاری در این مقایسه یافت می‌شود، اما موارد مشابه را هم نباید نادیده انگاشت. آیین قبالا *(Kabbalah)* یا عرفان یهود و فیلون هر دو اساساً تصور یگانه‌ای دارند در تأیید اینکه خدای

مطلق و ناوابسته از ورای یک رشته پرتوهایی که در کل به صورت هیئتی از یک جریان واحد نور صدور یافته از یک سرچشمه دریافت می‌شود، با جهان یا جهان‌های فرودین ارتباط می‌یابد، سرچشمه‌ای که بسیار شبیه نور مطلق به عنوان گوهر زندگی در آیین زرتشت است. بر اساس یگانگی در این مفهوم بنیادی، بسیاری موارد مشابه دیگر نیز در درون این دو نظام پدیدار می‌شود. در میان موارد مشابه نشأت گرفته از بنیادی یگانه می‌توان این موارد را یادآوری کرد:

نخست، سپهر، انسان ازلی (*Sephiroth*)، به مثابه یک گروه، انسان‌های مینوی‌اند، همان گونه که در جهان‌بینی فیلون، لوگوس (*Logos*) به مثابه یک کلیت است. قبلاً این مفهوم را بسی گسترده‌تر از فیلون به کار می‌گیرد. در واقع، سرچشمه ایرانی عقاید فیلون قابل تشخیص است و تفسیرهای قبلاًها فقط عناصر ایرانی را با دقت بیشتر آشکار ساخته است. اما در این میان، سهم متمایز آیین یهودیت هلنیستی در واقع همانند کردن (*Gayomart*) (در مقایسه با کیومرث در زبان فارسی به مثابه نخستین انسان ازلی) - انسان مینوی - حضرت آدم در شرق، با لوگوس یونانی و در نتیجه با لوگوس افلاطونی بوده است. لوگوس به عنوان انسان نخستین در اندیشه فیلون، در انسان نمونه اعلی به مفهوم افلاطونی آن، تجلی می‌یابد. این عنصر یعنی این که انسان ازلی (*Sephiroth*) صورت اعلی است، در جهان‌بینی قبلاً با آمیختن به همان سیاق ویژه با عقاید ایرانی گسترش می‌یابد و فیلون هم نشان می‌دهد که یهودیان هلنیستی نیز در پی انجام آن بودند.

دوم، گرایش به دسته‌بندی سپهرها (*Sephiroth*) در سه گانه‌ها، دقیقاً شبیه گروه سه گانه فیلون است، اگرچه قبلاًها به مثابه یک اصل، یک تثلیث یا سه گانه بیشتر از فیلون دارند.

در مورد سوم، این واحد سه تایی اضافی، که سبب می شود تا سپهر *Sephiroth* قبلا در مقایسه با هفت مقدس فیلون ده شود، نشان دهنده یکی از مهم ترین تمایزات میان فیلون و قبلا بوده است. اما آنچه قابل توجه است، تغییر هفت مقدس به ده است که باز هم از نظر فیلون مقدس به شمار می آید. با این همه، به نظر می رسد فیلون همچنان هفت مقدس خود را حفظ می کند، زیرا او از قبلاها به انگاره امشاسپندان ایرانی که شش عددند و با اهورا مزدا هفت مقدس اند و در آیین یهود و فیثاغوریان نیز عدد مقدسی به شمار می آید، نزدیک تر است. بر اساس گزارش آموزه های یکتاپرستی گنوسی، افزایش از هفت به عدد ده سابقه ای دیرین داشته است. البته همان گونه که مولوی می گوید: «بر اندیشه گرفت نیست و در عالم همه آزادی است»، هر فردی اندیشه و تخیل مستقل خود را دارد؛ و در نهایت، فیلون با همه استقلال فکری، چنان به امشاسپندان ایرانی نزدیک است که خواننده ممکن است با خواندن آثار او به این تصور درافتد که او کل اندیشه هایش را از کتاب اوستا برگرفته است.

کوتاه سخن آنکه، در کنار شباهت ها و اختلافات میان این دو فرهنگ کهن، در می یابیم که برخلاف مدارک زرتشتی و زروانی دوران باستان، نوشتارهای گنوسی که در نزدیکی ناگ هامونادی (Nag Hamonadi) در مصر، کشف شده، نشان دهنده تأثیر چشمگیر آیین یهود بر آیین گنوسی در کل و آیین گنوسی ایران و مانویت به طور خاص بوده است. تا این اواخر تصور می شد که یافتن دلیل و مدرکی متقاعد کننده دال بر اینکه آیین باستانی گنوسی خارج از دین یهود رشد کرده یا می توانسته رشد کند، ناممکن است. از سوی دیگر، شکی نیست که نه تنها مانویت و آیین های گنوسی ایران، بلکه خود

مانی هم که مانند پدرش، پاتک، عضو فرقه الکسایت Elkesaite مسیحی یهود در بابل بوده، نیز به شدت از جهان‌بینی یهود تأثیر گرفته است. در پایان سخن می‌توان گفت موضوع ارتباط متقابل این دو فرهنگ، ایرانی-یهود، و تأثیر یکی بر دیگری، همچنان مسئله برانگیز و مورد بررسی است.

References

1. Boyce, M. *A History of Zoroastrianism*, Leiden, 1975.
2. Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*, New York, Collier, 1986, 1983.
3. Goodenough, Erevin R. *By Light, Light*, Amsterdam, Philo, 1969.
4. Hinnels, J.R. *Zoroastrian Influence on the Judaeo-Christian tradition*, 1976.
5. Mills, Lawrence Heyworth. *Our own religion in ancient Persia*, New York, AMS, 1977.
6. Moulton, J.H. *Early Zoroastrianism*, London, 1913.
7. Pearson, Birger, A. *Studies in Antiquity and Christianity, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress, 1990.
8. Pfeiffer, R.H. *History of New Testament Times*, New York, 1949.
9. Shaked, S. *Wisdom of the Sasanian Sages*, Boulder, Colorado, 1979.

نمایه

آرت ۶۳	آتمن ۷۹
اردیبهشت ۶۲، ۶۱	آدم حضرت، ۱۷۰
اردی بهشتگان ۶۲	آدیابن ۷۴
ارسطو ۳۷، ۴۲، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸	آدیتی ۱۲۹
ارسمین ۹۸	آذر ۶۳
أریگن ۱۰۷	آزبری ۸۱
استرابو ۱۶۱	آرمانشهر ۲۸
استلیبلاس ۹۸	آرمس ۹۸
اسمیت، ویلفرد کانتول ۷۶	آزادی ۲۸
اشا ۲۵، ۲۶، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۳	آسکلپیوس ۱۳۹
اشارات ۱۳۷	آناهیتا ۷۳
آشا و هیشتا، اشه و هیشه = اردیبهشت	آنکتیل دوپرون ۱۹
۶۱، ۸۵، ۸۹	ابراهیم ۱۱۸
اشتاین، آنزول ۱۱۴	ابن سینا ۱۴۴
اصالت ماهیت ۱۴۴	ابن عربی ۱۴۵
اصالت وجود ۱۴۴	ابن ندیم ۱۱۶
افضل الدین کاشانی ۱۴۵	ابو سهل تستری ۱۳۹
افلاطون ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۸، ۱۱۲، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۹	اختیار ۲۸
افلاک ۸۷	اخنوخ ۹۷، ۹۸، ۱۱۸
اقتدار ۸۹	ادریس ۹۷، ۹۸
	اراده آزاد ۲۸

باوم گارتن ۵۷، ۵۶	الثوسی ۱۱۲
بایزید بسطامی ۱۳۹	الکسایت ۱۷۲
بد (وبدی) ۲۶، ۲۷، ۸۳، ۸۵، ۱۳۰	الواح ۱۳۶
برگنای، تنودور ۱۱۵	الوهیم ۸۳
بوستان القلوب ۱۳۶	الیاده، میرچا ۶۸، ۱۵۸
بویس، مری ۷۹	امپدوکلس ۱۳۹
بهار، مهرداد ۴۷	امرات = امرداد ۸۵
بهشت ۶۲	امشاسپند ۳۱، ۸۵
بهمن ۱۴۶	امشاسپندان (آمشاسپندان) ۳۰، ۶۱
بیت لحم ۱۹	۱۳۱، ۱۶۹، ۱۷۱
بیلی ۴۸	انیاذقلس ۱۴۰
پاتک ۱۷۲	انجمن برادری ۱۰۵
پاراجاپاتی ۱۲۹	انسان ازلی ۱۷۰
پارمنیدس ۴۴	انقلاب ۳۹
پاک ۸۹، ۱۰۳	انقلاب دوم کپرنیکی ۳۹
پترمان، سیمون ۲۰	انگرمینو ۲۶
پدر بزرگی ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۱۱۵	اوپانشادها ۱۹
پرتونامه ۱۳۶	اودموس رودوسی ۱۳۱
پلوتارخ ۱۶۱	اودوکسوس کنیدوس ۲۰
پنج آرخن اهریمنی ۸۵	اورفئوسی، آیین ۱۰۷، ۱۱۲
پنج بزرگی ۸۶	اورمزد ۳۰
پوئماندروس ۸۴، ۹۹، ۱۰۴	اوستا ۱۹، ۲۰، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱
پورداد ۱۷، ۳۰	اوگداد ۱۰۵
تئودوکس والتینوس ۱۱۱	اویغور ۱۱۲
تاریکی ۱۴۸	اهرمین (اهریمن) ۳۰، ۲۶، ۳۱، ۸۳
تاریم ۱۱۲	۸۴، ۱۳۰، ۱۶۶، ۱۶۷
تاهوتی ۷۹	اهوره مزدا (اهورمزدا) ۲۶، ۲۷، ۳۰
تحوطمس ۷۹، ۹۹	۸۳، ۱۴۷
تخارا ۱۱۲	ایده ۱۴۹، ۱۵۰
تفضلی، احمد ۳۸	یابل ۱۶۳
تلمود ۱۶۱، ۱۶۳	سین ۱۱۲
تلویحات ۱۳۶، ۱۴۱	یاکتیریا ۱۱۲

- توفان نوح ۹۷
جاده ابریشم ۱۱۲
جان ۹۶
جرجانی، شریف ۱۳۶
جکسن ۷۶، ۷۵
جهان محسوس ۱۵۰
جهان معقول ۱۵۰
جیلی، مجدالدین ۱۳۵
چنین گفت زرتشت ۲۲
چین ۳۵
حزن ۱۳۷
حکمت اشراق ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۳۶
حکیم ۱۴۵
حلب ۱۳۶
خدای خرد ۸۹
خرد ۱۴۶
خرداد ۶۱
خردروشنان ۸۹
خردمند ۱۴۵
خردنیک ۳۱
خرد هستومند ۳۱، ۲۹
خرقانی، حسن ۱۳۹
خستره ویریه [شهریور = آرمان شهر و شهریاری] ۸۹، ۸۵، ۲۸
خط آرامی ۱۶۳
خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵
خبیر ۱۴۸
خبیر مطلق ۱۴۸
دارمستتر ۲۰
داستان سه مغ ۱۹
دروج ۲۶
دموکریتوس ۴۲
دورس ۷۸
دوستخواه، جلیل ۶۱، ۳۸
دوگانه انگاری ۲۰
دوگانه دروج: زیاده روی و کاستی، ۲۹
دیالکتیک ۴۳، ۳۵، ۲۳، ۲۰
دینکرت ۲۳
دین نیک ۱۶۶
دیوکلتن ۷۵، ۷۴
دیونوسوس ۱۰۷
ذوالنون مصری ۱۳۹
رتو ۱۲۹
رسالة الطیر ۱۳۷
رساله فی حقیقه العشق ۱۳۷
رُسناس ۲۲، ۲۱
روم ۲۱، ۱۹
ریاضت ۱۰۴
ریگ ودا ۱۲۸، ۵۹
زرتشت، آیین ۶۵-۹۲، ۶۵، ۱۵۵، ۱۵۷-۱۷۴
زرتشت ۱۵-۳۲، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۷
زروان ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۶۶
زروانی، آیین ۷۸، ۴۰، ۳۹
زمان ۱۴۸
زمان بیکران ۱۵۲
زند ۷۲
زندگی ۸۹
زندیق (زندیک) ۷۲
زهر ۸۷، ۸۴، ۸۰
زهنر ۷۲
زیبایی مطلق ۱۴۶
زیبایی و زیبانشناسی ۵۱-۶۴، ۵۱، ۸۸
ژولیانوس ۷۴

- ساماوتسارا ۱۲۹
ساموترايی ۱۱۲
سپته ارمیتی [= اسفند، اسفندارمذ =
اندیشه درست نیک] ۸۹، ۸۵
سپته مینو ۹۰، ۲۶
سهر ۱۷۰
یغریدایش ۷۹، ۱۹
سقراط ۲۷، ۲۲
سلوک نظری و عملی ۱۵۱
سوشیانت ۱۰۰، ۸۸، ۸۷، ۲۱
سهرودی ۱۳۳، ۱۵۳-۱۳۳
سیمپلیکوس ۱۱۶
شاپور ۷۴، ۷۳
شاکد، شائل ۴۰
شر ۱۴۸
شلینگ ۵۶
شهرها و اقالیم نور ۹۶
شهریاری آرمانی ۲۸
شهریور ۲۸
شهود ۱۵۱، ۱۴۷
شیث ۱۱۸
شیلر ۵۶
صلح سبز ۳۰
ظاهرالدین قاری ۱۳۵
عالم اثیری ۱۵۲
عشق ۱۴۶
عشق مجرد الهی ۹۸
عقل ۱۶۹، ۱۵۰، ۱۴۷
عقل سرخ ۱۳۷
علم الانوار ۱۴۰
علم حقیقی ۱۵۱
عمادیه ۱۳۶
- عهد عتیق ۱۹
عیسی مسیح ۱۱۸
عین القضاات همدانی ۱۳۶
فرهنگ آسیای باختری ۱۵۸
فریدون ۱۳۹
فلاشر ۹۸
فلسطین ۱۵۹
فلسفه اشراقی ۱۴۴
فلسفه نور ۷۱
فلک الافلاک ۸۷
فورفریوس ۱۴۳
فی اعتقاد الحکماء ۱۳۶
فیثاغورث (فیثاغورس) ۹۷، ۲۱، ۱۸
۱۷۱، ۱۴۰، ۱۳۹
فیلون ۱۶۸، ۱۱۲، ۱۰۰، ۹۹، ۸۷، ۸۶
۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹
قبالا (عرفان یهود) ۱۰۰، ۹۲-۶۵، ۲۲
۱۵۵
قراردادهای اجتماعی ۲۸
کاسیرر ۵۸
کالا Kala ۱۳۲، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸
کالاردا ۱۲۸
کانت ۱۳۱، ۱۳۰، ۵۷، ۵۶، ۳۹
کعبه زرتشت ۷۳، ۷۲
کفالایا ۷۴
کلمه الهی ۹۹
کمال ۸۹
کنفسیوس ۱۸
کیخسرو ۱۳۹
کیومرث ۱۳۹
گاتها (گاتها، گانهها، گاتاما) ۵۹، ۲۰، ۱۷
گاس، رک گاتا

مهر ۸۹	گنوس [گنوسیسی = معرفت] ۸۹، ۸۰
مینو ۳۵	۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۳
مینوی خرد ۳۰، ۲۹، ۲۳	گنوسی، آیین (ماندایی-سابئی) ۶۷
ناگ همدادی ۱۰۴	۶۹-۷۱، ۷۶-۷۸، ۸۶، ۸۷، ۹۳-۱۱۹
نحمیا ۱۵۷	۱۷۱
نزیر بالی ۹۷	گوته ۵۶
نمرود بن کوش ۹۷	گینی ۳۵
نوح ۱۱۸	لایب نیتس ۵۷
نور ۱۴۸، ۸۹	اللمعات ۱۳۶
نور الانوار ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸	لوگوس ۸۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۶۹، ۱۷۰
نور مطلق ۸۹	مادر بزرگی ۸۶
نیبرگ ۳۷	مانوی ۳۹، ۹۳-۱۱۹
نیچه ۲۲، ۳۹، ۵۶، ۵۸	مانویت ۶۵-۹۲
نیک ۲۶، ۲۷، ۸۳، ۸۵	مانی ۱۷۲
نیکی ۸۸، ۱۳۰	ماهایانه ۱۲۸
والتین ۷۸	ماهیت ۱۴۵
وجود ذهنی ۱۴۵	مثل ۱۴۸
وجود مطلق حقیقی ۱۴۵	مثلت بالحکمه ۹۸
ودا ۵۹	مدارا ۲۸
ولتر ۲۲	مراغه ۱۳۵
ولف، کریستیان بارون فون ۵۷	مسیح ۱۸، ۲۱
وهومنه ۲۵، ۳۱، ۸۵	مسیحیت ۲۱، ۶۷
ویدن گرن، گئو ۷۵، ۷۸	مشارع ۱۵۰
هاید، توماس ۱۹	مطارحات ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۰
هراکلیت (هراکلیتوس) ۱۸، ۲۰، ۳۶	معرفت شهودی ۱۵۰
هرمزد ۸۴، ۱۳۰، ۱۶۶	معرفت نظری-فلسفی ۱۵۰
هرمس = آرمس = ارسمین = ادریس =	مقاومات ۱۳۶
آخنوخ ۹۳-۱۱۹، ۱۳۹، ۱۴۰	مکان ۱۴۸
هرمس اول ۹۷	مکان بی نهایت ۱۵۲
هرمس دوم ۹۷	ملک ظاهر ۱۳۶
هرمس سوم ۹۷، ۹۸	موشایم ۷۰
هرمسی (هرمس)، آیین ۶۵-۱۱۹	موشین ۱۰۸

هگل ۴۳	یسا ۵۹۰
هلاکو ۱۳۵	یشیوا ۱۵۷
هوروات [هوروته = خرداد = کمال،	یگانه‌انگاری ۳۱
تمامیت] ۸۵، ۸۹	یوناس، هانس ۷۸
هیاکل‌النور ۱۳۶	یونان ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۳۵، ۳۶
هیشتا ۵۹	یونانیان یهودی ۱۶۸
یزدان ۱۴۹	یهودیت ۱۵۵، ۱۵۷-۱۷۴
یزدان خردمند ۲۶	یهودیت هلنیستی ۱۷۰
یزدان‌شناخت ۱۳۶	یهوه ۸۳

آثار چاپ شده و چاپ نشده همین مؤلف

الف. کتاب

۱. امپریالیسم: طرحی انتقادی. تهران: سازمان پژوهش، ۱۳۵۸.
۲. کتاب در ایران. تهران، مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی، ۱۳۶۳.
۳. شبکه اطلاعات علمی و فنی؛ پژوهشگر همکار. تهران، سازمان پژوهش‌های علمی و صنعتی، ۱۳۶۳.
۴. خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن، تألیف و ترجمه. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴؛ ۱۳۶۴.
۵. فلسفه روشنگری، پژوهش و ترجمه. فکر روز و فراگستر، ۱۳۷۴؛ تهران، نشر نقره، ۱۳۶۷.
۶. آموزش شناخت انتقادی. تهران، آگاه، ۱۳۶۷.
۷. شهر در گذر زمان، پژوهش و ترجمه. تهران، شرکت انتشار، ۱۳۷۵؛ ۱۳۷۳؛ ۱۳۶۹.
۸. سفری دیگرگون، ترجمه. تهران، حلقه نیلوفر، ۱۳۶۹.
۹. اوروگوشه: سرزمین، تاریخ و مردم، ترجمه و پژوهش. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۰. آیین قبلا (عرفان و فلسفه یهود)، پژوهش و ترجمه. تهران، فراروان، ۱۳۷۰.
۱۱. دیدارها، گفت و گو با اندیشمندان و ایران‌شناسان. تهران، فکر روز، ۱۳۷۳.
۱۲. طبیعت انسان و روان‌شناسی نفس انسانی، ترجمه. تهران، دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران، ۱۳۷۴.
۱۳. خرد زیبا: مجموعه مقالات تحقیقی. تهران، سی‌گل، ۱۳۷۵.
۱۴. فرهنگ علوم اجتماعی، مترجم همکار. تهران، مازیار، ۱۳۷۶.
۱۵. رازوری در آیین زرتشت، پژوهش و برگردان. تهران، ققنوس، ۱۳۷۷.
۱۶. روشنان سپهر اندیشه: فلسفه و زیاشناسی در ایران باستان. تهران، کتاب خورشید، ۱۳۷۸.
۱۷. فرزاندگی در آینه زمان: فلسفه و هنر در جهان.
۱۸. دیدارها: گفت و شنود با اندیشمندان، فیلسوفان و ایران‌شناسان جهان.
۱۹. فهم موسیقی: بررسی تطبیقی موسیقی، فلسفه و ادبیات.
۲۰. نیچه: انقلاب کپرنیکی سوم و کهکشان اندیشه او.
۲۱. صوفیسم ابن عربی و دیدگاه لائوتسه: بررسی تطبیقی. پژوهش و ترجمه.
۲۲. زوهر: مفهوم نور و روشنایی در آیین ایرانی و یهود.

ب. مقاله

۱. «بررسی انتقادی تاریخ و فلسفه تاریخ و طرح مطالعه»
۲. «بزرگمرد در تاریخ»
۳. «کتابشناسی و پژوهش»
۴. «پرسش‌های جاودانه فلسفی»
۵. «رسانس در فلسفه و موسیقی»
۶. «اندیشه فلسفی سهراب سپهری»
۷. «زندگی و شعرهای والتر کافمن و گوته آیش»
۸. «زندگی، شعر و گفت و گو با میخائیل هامبورگر شاعر چند فرهنگی جهان»
۹. «ابن عربی: جهان‌بینی، زندگی و آثار»
۱۰. «مفهوم زیبایی و زیباشناسی در نگرش ابن عربی»
۱۱. «مقولات: جوهر و عرض»
۱۲. «پدیدارشناسی چیست؟»
۱۳. «زیباشناسی در فلسفه، موسیقی و معماری»
۱۴. «ایدئولوژی: غروب و افول ایده‌ها»
۱۵. «فلسفه محیط زیست و نقش آموزش در ایران»
۱۶. «ذن: خاستگاه و پیشینه»
۱۷. «ذن و هنر کمانگیری»
۱۸. «تن و شعر»
۱۹. «موسیقی جهان و موسیقی ملی ایران»
۲۰. «هرمنوتیک و پل ریکور»
۲۱. «مثلث طلایی و تناسب زرین»
۲۲. «فیزیک و متافیزیک»
۲۳. «دیالوگ و دیالکتیک»
۲۴. «گنوسیم: هرمس، مانی و قبالا»
۲۵. «تأثیر متقابل اندیشه ایران باستان و یهود»
۲۶. «عشق و فراق در عرفان ایرانی و یهود»
۲۷. «سهروردی: فیلسوف یا عارف؟»
۲۸. «زمان: راز جاودانه و فلسفه آن»
۲۹. «ذهن: کتاب و کتابخانه»
۳۰. «دیالکتیک طبیعت زنده و طبیعت بی‌جان»
۳۱. «آشتی فلسفه و ریاضیات»
۳۲. «نظر: زیباشناسی نگر»
۳۳. «بازنگری مفهوم زیبایی و زیباشناسی در گات‌ها و یشت‌ها»
۳۴. «آیین زرتشت و اندیشه ایرانی: خاستگاه مانویت»
۳۵. «هستی و نیستی (زندگی و مرگ)»
۳۶. «فیزیک و متافیزیک [گیتی و مینو] در اندیشه ایران باستان و آیین زرتشت»
۳۷. «بُعد زیباشناختی در آثار عین القضات»
۳۸. «نیچه و موسیقی»
۳۹. «نیچه و مدرنیته: نقد فلسفه تحلیلی»
۴۰. «یک پارادوکس: نیروهای متضاد فرمانروا بر جامعه ایران: خواست مدرنیته و رد جهان مدرن/ا»

ARTICLES

1. "Outline of History and Philosophy of History" (1978)
2. "The Theory of Great Man" (1979)
3. "Bibliography and Research" (1979)
4. "Challenging Philosophical Questions" (1985)
5. "Renaissance in Philosophy and Music" (1986)
6. "The Philosophical Ideas of Sohrab Sepehri, Modern Iranian Poet and Artist" (1987)
7. "Poetry and Life of Walter Kaufmann and Gunter Eich" (1987)
8. "Life and Poetry of Michael Hamburger" (1988)
9. "Literary Criticism, Poetry in Modern Time and Dialogue with Michael Hamburger" (1988)
10. "Ibn Arabi: World View, Works and Life" (1989)
11. "The Concept of Beauty and Aesthetics in Ibn Arabi's View" (1990)
12. "Categories: Substance and Accident in Western Philosophy" (1991)
13. "What is Phenomenology" (1991)
14. "Aesthetics in Philosophy, Music and Architecture" (1991)
15. "Ideology: Twilight of Ideas" (1991)
16. "The Philosophy of Environment: Man and Nature" (1992)
17. "Zen: Origin and History" (1992)
18. "The Art of Archery and Zen" (1992)
19. "Poetry and Body" (1992)
20. "World Music and Iranian Music" (1995)
21. "Hermeneutics and Paul Ricoeur" (1996)
22. "Golden Triangle" (1996)
23. "Physics and Metaphysics" (1997)
24. "Dialogue and Dialectic" (1997)
25. "Gnosticism, Hermecism and Manichaenism" (1997)
26. "Interaction of Irano-Judaism" (1997)
27. "Love & Separation; Joy and Sorrow in Iranian and Jewish Mysticism" (1997)
28. "Suhrawardi: Philosopher or Mystic?" (1998)
29. "Time: Eternal Mystry and its Philosophy" (1998)
30. "Mind and Book-Library" (1999)
31. "Dialectics of Alive Nature and Still Life" (1999)
32. "Philosophy and Mathematics"
33. "Eye: Looking and Contemplating Beautifully"
34. "Reflecting on Aesthetics in Zoroaster's Gathas and Yashts"
35. "Zoroastrianism and Manicheanism"
36. "Existence and non-Existence (Life and Death)"
37. "Physics and Metaphysics in Ancient Iranian Thought and Zoroastrianism"
38. "Beautiful Dimension of Ain al-Quzat Mysticism"

PUBLICATIONS of the same author

BOOKS

Published

1. *Perpetual Creation in Iranian Mysticism and Zen- Buddhism* (1985)
2. *Book in Iran* (1985)
3. *Scientific Data Networks*, co-researcher (1985)
4. *The Philosophy of Enlightenment* (1989)
5. *Education for Critical Consciousness* (1989)
6. *The Philosophy of City* (1990)
7. *Die Andre Reise* (1991)
8. *Urugua* (1992)
9. *Kabbala, Jewish Mysticism and Philosophy* (1992)
10. *Dialogues* (1995)
11. *Human Soul; Islamic Psychology and the Concept of Joy in Islamic Philosophy* (1996)
12. *Beautiful Reason* (1997)
13. *Dictionary of Humanities and Social Sciences*, co- translator (1998)
14. *Mystries in the World and Zoroasterian Mysticism* (1999)

Unpublished

15. *Luminous Sphere of Thought*
16. *Intellect and Mirror of Time*
17. *Dialogues* (2nd Vol.)
18. *Nietzsche: Third Copernician Revolution*
19. *Sufism of Ibn Aarabi and the View of Lao-Tsu*
20. *Hermeneutics: Foundation and Background*
21. *Zohar: The Concept of Light in Judeo-Iranian Cult*
22. *Understanding of Music*
23. *Humanistic Philosophy of Music*

own discourses, Indian Vedic tradition and Greek writings and testimonys we can attain these sources. With the evaluation of Indo-Iranic order, we find out not only mythical and cosmic that philosophical conceptions have existed in Iranian beliefs and Zoroastrian mores too. Indo-Iranic culture has been founded on the basis of both thought and action and Zoroastrianism particularly on the ground of wisdom and deed.

In Indo-Iranic cult, Fire is at the same time the origin of cosmos and presents in the universe embodied in stars and sunlight. The whole system of these two cults have correspondence to the nature. The appearance of the philosophical concepts such as Time, Totality, Finiteness, In finiteness, Existenz and ethical ideas like Good and Evil, Righteousness, Sublim, self control and ruling the body and many other categories, explain that mental order of Indo-Iranic tradition like other cultures, enjoys the philosophic, cosmic, physical, aesthetic and psychologic dimension and in some cases even has been the forerunner of other traditions or had influenced other cultures. To know deeply the ancient pre-Islamic and later Iranian history and culture, one should study it critically both on the context of the world civilization and also deal with the case studies to become more acquaintance with the background of it.

The essays included in this book are the outcome of the comparative critical analysis of the world cultures and as well as are the case studies of Iranian Thought and Cult to give rise to the questions and to persuade the re-evaluation of what has been preserved. We expect the scholars and readers to attempt in a tolerated Dialogue with silent but magisterial Iranian culture through creative critical consideration of this work and further researches.

"To speak the truth and to handle bow and arrow well" – that seemed both dear and difficult to the people who gave me
[Zarathustra] my name Nietzsche, *Will to Power*

liberty, individuality, social contract and toleration in socio-religio-politico-cultural dimensions, have brought forth the various and colourful circles of intellectuality; with the homogenization of socio-cultural and environmental issues, the tendency to unity and interrelatedness of nations and people is felt more than ever. Therefore, the historical return to antiquity and regaining of achievements of all people and its global presentation on one hand and historico-cultural archeology of every group of man on the other have become an undeniable necessity. It is not perhaps far from real to say that only with comparative study of cultures and understanding their idiosyncracies and contradictions; utilizing their dynamic heritage and criticism of their declining aspects, phenomenological and critical confrontation with the present-ness of the world, we can grasp the reality and meaning of the Existenz and thereon build the future.

Comparative analysis of different cultures, thoughts, religions and cults hermeneutically highlights the similarities and idiosyncracies which appears either as a dialogue between cultures or the impact of one upon the other. Categories such as *primordial pattern*, observance of Being in its *totality*, connecting with the *whole* universe, influencing cosmic forces and giving offerings to them, are samples that we can find in the Indo-European traditions. On the other hand, according to some scientific investigations, Indo-European mental order along with its functional hierarchy reflect in pantheon of Goddesses and thier functions and also tendency toward abstraction and conceptualization. In Indo-Iranian culture, with all its resemblances to the Indo-European system; we can find specific appearances which express the common source of the Indo-Iranian culture and literature. Because of the extermination of almost all the ancient Iranian documents and Zoroastrian records, solely through reciting Zoroaster's

end of life with the guidance of its rule and orientation. This is not only the philosophical truth, but also the historical truth to the philosopher - historian who seeks the meaning of life and actualized historical presence of human being in Existenz and Time; not the scholar - philosopher who intends in historical deduction from data or philosophical-logical reasoning from premises of the cognition. Naturally, this untruthful, non-aesthetical and meaningless attitude in retrospecting the source of awareness and history has occurred as the result of breakdown of the connection between life and history and philosophical historicity of Man; the attitude which evaluates the history and the cosmos on the linear basis from the past to the present, not as the dynamic movement of cosmos and history of human society; the eternal return in time to the previous period and having creative relation with 'Now' and 'Future'. An individual who considers the Existenz and history with such innovative and conscious outlook will equally survive the recoveries of the ancient times with humility and gratitude of life and attempts in constructing the new order of the world and his community to contribute to the future. Thus, the man as an inseparable part of the Existenz, who has achieved the perception of 'historicity' in Time, the Existenz and history, is aware not merely of the world history and the past events of his land, but meanwhile recognizes them as his own being and the life. Such a person testifies to his conscious being in Existenz [Dasein] and also to his true place in 'present' Time which has been formed on the ground of the 'Past'. The man of this *genre* will not be uprooted neither from his super-historical individuality nor from the world and his land's historical identity.

Hence, in every period specially the present time, man has accessed to the most sophisticated and newest intellectual, scientific and social arena in the cosmic and historical span. Despite the fact that in modern society

Historia abscondita. — Every great human being exerts a retroactive force: for his sake all of history is placed in the balance again, and a thousand secrets of the past crawl out of their hiding places — into *his* sunshine. There is no way of telling what may yet become part of history. Perhaps the past is still essentially undiscovered! So many retroactive forces are still needed!

Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft [The Gay Science]*, 34, p104

To enter the past within the Existenz and Time consciously and ascertaining the ancient remainders, is the view of the genuine philosopher and critical historiographer. There is no doubt that the knowledge raised from the past in this trans-historical transition will constitute the 'now' and 'Future' system [order] in the process of 'historicizing' of mankind. Archeology of thought and culture, the eternal return to origins and coming back to 'Now' and being on the way of 'Future' with the purpose of evaluating what has been and what is, necessitate as much for every man and every nation as the need to become conscious of the past with mediation of the ancient monuments and antiquary remnants or critical history on the basis of data and materials, energies and needs. In fact, the return does not simply mean to look at life and attain the knowledge and become aware of the past as some scholars claim. Moreover, the aim of this active historical movement is to grasp the



Ketab-e Khorshid
Unit 1, No. 22, 13th Lane, Asadabadi st.,
Tehran 14336 IRAN
Tel & Fax (+98-21)872 10 99

Luminous Sphere of Mind
Meditations on Philosophy and Aesthetics in Ancient Iran
by Shiva Kaviani
First published, 2000
All rights reserved.
ISBN 964-91620-5-4

Luminous Sphere of Mind

Meditations on Philosophy and Aesthetics
in Ancient Iran

by
Shiva Kaviani



Ketab-e Khorshid Publication
Tehran 2000