

## برخی عناصر مشابه در گاهان و عرفان اسلامی با توجه به بینش قرآنی

(از ص ۷ - ۳۰)

دکتر محمودرضا اسفندیار<sup>۱</sup>

### چکیده

مطالعات تطبیقی، از جمله عرفان تطبیقی، یکی از مهمترین روشها در حوزه دین پژوهی است. از منظر عرفانی بهتر می‌توان ساحت‌های معنوی و مشترک را در ادیان و متون مقدس آنها باز شناخت. در این مقاله نگارنده کوشیده است با بهره‌گیری از روش فوق، برخی عناصر مشابه در متن کهن زردشتی، گاهان- یا گاتها قدیمی‌ترین بخش اوستا و منسوب به خود زردشت - را با اندیشه‌های عارفان مسلمان، با توجه به بینش قرآنی آنها، مقایسه کند. از این رو، پس از معرفی اجمالی گاهان به طرح موضوعاتی مانند مکاشفه زردشت و نیایشهای او، دو گوهر ازلی در گاهان و مشابه قرآنی آنها، هستی‌شناسی و وحدت وجود، بهمن و «حقیقت محمدیه» پرداخته است. کلید واژه‌ها: عرفان، گاهان، زردشت، سپنته مینو و انگره مینو، احمد(ص)، ابلیس، وحدت وجود، حقیقت محمدیه.

### مقدمه (طرح مسأله)

درونی‌ترین، متعالی‌ترین و نهانی‌ترین ساحت هر دین عرفان آن است و ظهور هر سنت دینی از مکاشفه و تجربه معنوی بنیانگذار آن دین آغاز می‌شود. عرفان اسلامی، در تصوف جلوه یافته و در آیین یهود، مکاتب عرفانی گوناگونی مانند مرکبه<sup>۱</sup>، قبالا<sup>۲</sup> و حسیدیم<sup>۳</sup> از دیرباز وجود داشته و در مسیحیت، گرایشهای نیرومند عرفانی در سه شعبه اصلی این دین ظهور یافته است. در ادیان شرقی، به ویژه هندویی و بودایی، جنبه‌های عرفانی سخت غلبه دارد و نیازی به بحث و تفصیل در این باره نیست.

اما در باب آیین زرتشت همواره این پرسش مطرح می‌شود که آیا دارای ابعاد عرفانی هست یا نیست؟ باید توجه داشت که بنیاد کیش و آیین زرتشتی - مانند بسیاری دیگر از ادیان - حاصل مکاشفه شخص زرتشت است و برای درک بهتر ابعاد عرفانی این دین، باید از زاویه دیگری به آن نگریست. درباره چگونگی ظهور و رشد و تکامل عرفان در ادیان به طور اعم، و عرفان زرتشتی به طور اخص، مشکلات چندی به چشم می‌خورد که مجال طرح همه آنها در این فرصت اندک نیست. با اینکه حجم انبوهی از پژوهشهای علمی درباره این دین صورت پذیرفته است و هر یک در جای خود ارزشمندند، اما متأسفانه رویکرد اکثر محققان به متون زرتشتی و به ویژه اوستا، زبان‌شناسانه است و آن عده نیز که به ابعاد دینی توجه کرده‌اند، بیشتر یکسویه به اظهار نظر پرداخته‌اند (مجتبایی، ۱۴-۲۸).

جریان «رفورمیستی» زرتشتی در دوره جدید نیز تحت تأثیر الگوی عقل‌گرایی

1. Merkabah  
2. Qabbala  
3. Hasidim

محض غربی قرار گرفته است و بنابراین، توجهی به ابعاد عرفانی و درونی آیین زرتشت ندارد. این جریان بیشتر در پی تفسیر دین زرتشت و سنت زرتشتی از دیدگاه مبانی عقل مدرن است و سخت می‌کوشد تا تصویری امروزی از تعالیم زرتشتی ارائه کند. بدین ترتیب، حقایق اصیل و معنوی آیین زرتشت به سطح نازل درک عمومی انسان جدید کاهش یافته است.

ما در این مختصر بیشتر به گاهان و ابعاد عرفانی آن نظر داریم. گاهان که سرودهای خود زرتشت است، به عنوان متن مقدس دینی و عرفانی، از لطافت و عمق خاصی برخوردار است و جایگاه والایی در میان متون مقدس زرتشتی و غیر زرتشتی دارد. ما کوشیده ایم ابعاد عرفانی گاهان را با پاره ای از اندیشه‌های عرفانی عارفان مسلمان - با توجه به بینش قرآنی آنها - مقایسه کنیم. زرتشت در مقام یک پیامبر، بنیانگذار یکی از کهنسال‌ترین سنن دینی است، اما در این پژوهش، به او همچون «عارف» و به گاهان به عنوان متنی با ابعاد عرفانی نظر می‌افکنیم. از این رو می‌کوشیم تا تعریفی مختصر از عارف و عرفان ارائه دهیم.

عارف کسی است که به باور خود از خدا یا الوهیت، تجربه ای مستقیم داشته است و عرفان زندگی و حیاتی است هدفدار و سیر سلوکی است به سوی حقیقت مطلق. در حضور اوست که عارف با خداوند به عنوان محبوب و معشوق مواجه می‌شود و آن سرچشمه عشق و محبت، برای او، به همان نسبت، سرچشمه حکمت و معرفت نیز هست. شماری از مؤلفه‌های اصلی زندگی عرفانی، چنانکه عارفان بیان داشته‌اند، عبارتند از: احساس بسیار نیرومند حضور الوهی که بواسطه آن عارف می‌تواند در گفت‌گویی درونی و مناجات و نیایش، با او مواجهه‌ای عاشقانه و دوستانه داشته باشد؛ دستیابی به فراست و حکمت باطنی، در اثر تجربه معنوی، همراه با احساس سعادت و آرامش، و شهود درونی انوار الهی (اشراق). البته این احوال ممکن است به انحاء مختلف تقلید، یا بدان تظاهر شود، یا بر اثر مصرف داروهای روان گردان یا دیگر

روش‌های غیر معنوی، حاصل گردد، اما تجربه اصیل و حقیقی عرفانی را می‌توان بر اساس تأثیر عمیقی سنجید که بر ابعاد وجودی و تغییر و تحول خلقی و روحی شخص و تمایل و حرکت او به سوی حق و حقیقت و راستی می‌گزارد؛ آنچه زرتشت آن را طریقهٔ آشه<sup>۱</sup> می‌نامد.

گاتهای زرتشت از چنین تجربهٔ عرفانی عمیق و اصیلی حکایت می‌کند: دریافت شهودی و عرفانی از حقیقت عالی و متعالی به واسطهٔ چشم دل و ادراک معنوی، اشراق، وصول به حکمت الهی، عشق میان خدا و انسان، دعوت همگان به ارزشهای انسانی، شجاعت و بی‌باکی، ثبات قدم، همه و همه مؤلفه‌هایی اصلی هستند که در گاتها وجود دارند. بر این اساس می‌توان گفت: عرفان در گاتها پنهان است و باید چهرهٔ آن را از پس پردهٔ عبارات و حجاب کلمات بیرون کشید.<sup>۱</sup>

#### (۱) معرفی متن

۱-۱) آشنایی اجمالی: گاهان (گاتها یا گائها) یکی از بخشهای پنج گانهٔ اوستاست. متون گاهانی را کهن‌ترین بخش اوستا می‌دانند که شامل یسناهای «هفت هاتی» یا هپتنگهایتی<sup>۲</sup> و چهار دعا در یسن ۲۷ است. گاهان جمع «گاه» است (در اوستایی: گائا<sup>۳</sup> به معنی سرود) و سرودهٔ زرتشت به شمار می‌رود. هفده سرود گاهان در اوستای کنونی در میان یسناها قرار گرفته است. گاهان به پنج بخش تقسیم شده و هر بخش شامل چند فصل یا «ها» (هات) است، هر فصل نیز تشکیل شده از چند بند. این بخشها را بر اساس اولین کلمهٔ هر یک از آنها نام گذاری کرده اند:

۱. آهونود<sup>۴</sup> (سروری): یسنا ۲۸ تا ۳۴. شامل هفت ها ست که به ترتیب دارای

۱۱، ۱۱، ۱۱، ۲۲، ۱۶، ۱۴، ۱۵ بند است.

1. cf. Shapero, Hannah, M. G, Zoroastrian Mysticism, <http://www.Pyracantha.com/z/mysticz4.html>

2. Haptanghāiti

3. Gāōa

4. Ahunawad

۲- اَشْتَوْد<sup>۱</sup> (تندرستی): یسنا ۴۳ تا ۴۶. شامل چهار هاست که به ترتیب دارای ۱۶، ۱۱، ۲۰، ۱۹ بند است.

۳. سَپَنْتَمَد<sup>۲</sup> (مقدس و برکت بخش): یسنا ۴۷ تا ۵۰ شامل چهار هاست که به ترتیب دارای ۶، ۱۲، ۱۲، ۱۱ بند است.

۴. وَهُوَخَشْتَر<sup>۳</sup> (بهین شهریاری): یسنا ۵۱ که شامل یک ها و ۲۲ بند است.

۵. وهیشتویشت<sup>۴</sup> (بهین خواسته): یسنا ۵۳ که شامل یک ها و ۹ بند است (تفضلی، ۸-۳۶).

۲-۱) زبان گاهان: زبان گاهان از دیگر بخشهای اوستا قدیمی تر است و مقایسه آن با دیگر بخشهای اوستا، ویژگیهای گویشی گاهان را نشان می دهد (هملوت، ۷). گاهان منظوم است و به زبانی بسیار دشوار فهم و پررمز و راز تصنیف شده است (همان، ۶۷). فهم این سرودها بسیار دشوار است، زیرا سالیان درازی از زمان سرایش آن (پیش از ۱۰۰۰ قبل از میلاد) گذشت است: بسیاری از لغات آن امروزه به سختی شناخته می شود و علاوه بر این، نقصان در آشنایی کامل با اندیشه زرتشت، زبان منظوم و شعرگونه و مشکلات دستوری زبان اوستایی، همه موجب شده است تا گاهان همچنان در هاله ای از رمز و راز باقی بماند و ترجمه و تفسیر آن با مشکلات فراوانی روبه رو باشد. زبان شعری گاهان با سرودهای ودایی قابل مقایسه است و به آن شباهت دارد (تفضلی، ۳۸).

هومباخ بر این باور است که زرتشت از سرودن گاهان، تعلیم دینی و موعظه اخلاقی مردم را منظور نداشته، بلکه بیشتر مقصود او نیایش و ستایش اهوره مزدا بوده است (هومباخ، ۸۱). محققانی مانند وی بیشتر بر جنبه های عملی و آداب و شعائر تأکید می کنند. گروه دیگری از محققان مانند اینسلر، جنبه های اخلاقی گاهان را

1. Uštavad  
2. Spantmad  
3. Wohuxšatr  
4. Wahištōišť

برجسته‌تر می‌دانند. البته نظرات و دیدگاه‌های بسیار متفاوتی در باب مضامین اصلی و بنیادی تعالیم گاهانی از جانب محققان و اندیشمندان مختلف مطرح شده است که از جمله آنها می‌توان به تفسیر گاهان از دیدگاه اشراقی اشاره کرد.

## ۲) مکاشفه زرتشت

آنچه از منابع برمی‌آید این است که زرتشت از کودکی در پی ورود به سلک روحانیون بوده است. گویا پدر و مادرش نیز به این طبقه تعلق داشته‌اند (بویس، 183/1). او در یسننا (۳۳/۶) خود را "زئوتزر" (Zaotar) می‌نامد که به معنی روحانی جامع الشرایط است.<sup>۱</sup> از سروده‌های شورانگیز و متعالی او می‌توان دریافت که دل و جانش مجذوب حقیقت و همواره بیقرار درک و کشف حقایق معنوی بوده است؛ تا آنکه سرانجام به کشف حقیقت نائل می‌گردد و در مکاشفه ای روحانی، اسرار عالم معنی بر وی آشکار می‌شود، و او از این پس، خود را مأمور ابلاغ و پیام خدا به بندگانش می‌بیند و پای در مسیر دشوار و سخت رسالت می‌نهد.

پس از این کشف و شهود است که زرتشت خود را عارف اسرار (Vāēdamna) می‌نامد (یسنا، ۴۸/۳؛ ۲۸/۵). بر اساس سنت زردشتی، مکاشفه زرتشت در سن سی سالگی او رخ داده است: او سحرگاهان برای آوردن آب به کنار رودخانه ای رفته بود و برای آنکه آب صاف و زلال بردارد، پای بر ژرفای رود می‌نهد و پس از غسل و پر کردن ظرف آب، به سوی کرانه رود قدم بر می‌دارد و در این لحظات، با موجودی درخشنده و نورانی مواجه می‌شود؛ نفسش به شماره می‌افتد و آن موجود نورانی خود را به زرتشت معرفی می‌کند: زرتشت درمی‌یابد که او «بهمن» (Vohu Manah) است و با او رهسپار می‌گردد. بهمن او را به حضور اهوره مزدا و امشاسپندان هدایت می‌کند. (همان، 184-185)

زرتشت می‌گوید: «من روانم را با «منش نیک» (وهومنه) به فراترین سرای خواهم

برد. چه از پاداشی که «مزدا اهوره» برای کردارها بر نهاده است آگاهم. تا بدان هنگام که توش و توان دارم، [مردمان را] می‌آموزم که خواستار "اشه" (aša) باشند» (یسنا، ۲۸/۴).

او خود از گرانباری مسئولیتی که بر دوش او قرار گرفته است، نیک آگاه است و گاهی نیز به درگاه اهوره مزدا شکوه و از او طلب یاری می‌کند:

"و ای مزدا اهوره! تو را پاک شناختم؛ آن گاه که «منش نیک» نزد من آمد و من نخستین بار از گفتار تو آموختم و دریافتم که بردن پیام تو به میان مردمان دشوار است؛ اما من آنچه را که به من گفתי بهترین است به سرانجام خواهم رساند." (یسنا، ۴۳/۲)

زرتشت با اهوره مزدا محبانه مواجه شده است و او را دوست و محبوب خطاب می‌کند: «ای مزدا! آنچنان که فرزانه مرد توانایی دوستی را به مهربانی پناه می‌بخشد، تو نیز... پیروان مرا پناه بخش...» (یسنا، ۴۳/۱۴). تعبیر دوست باز هم به چشم می‌خورد: «ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا به درستی [پاسخ] گوی چگونه [باید باشد] نیایش فروتنانه دلدادگان تو؟ ای مزدا! کسی چون تو، [آن را] به دوستی چون من بیاموزد...» (یسنا، ۴۴/۱).

احساس او آمیزه‌ای از عشق، ایمان و خوف است و گویی اهوره مزدا را بارها در مکاشفات خویش دیده است (بویس، ۱۰۷). زرتشت چنان روشن و صریح از دیدار اهوره مزدا سخن می‌گوید که مجال هیچ احتمال دیگری، از سنخ معانی مجازی و کنایی و تفاسیری و از این قبیل که بر شعر می‌توان حمل کرد، باقی نمی‌گذارد (یسنا، ۳۱/۸).

یکی از ابعاد عرفانی گاهان، مناجات‌ها و راز و نیازهای دلنشین و خالصانه زرتشت با مزداست. گاهان با دعا آغاز می‌شود و نخستینی «هات» «آن مناجات دلیپذیر زرتشت با خداست که در ضمن آن، زرتشت از اهوره مزدا برای یاران و پیروانش در دنیا و

برخی عناصر مشابه در گاهان و عرفان اسلامی با توجه به بینش قرآنی

آخرت سعادت و نیکبختی درخواست می‌کند: «ای مزدا اهوره! با منش نیک» (وهومنه) به تو روی می‌آورم. این عبارت ساده از تجربه عرفانی عمیقی حکایت می‌کند. روی آوردن به اهوره مزدا به واسطه «وهومنه» که در حقیقت تجلی مزداست، بیانگر نوعی پیوند و اتصال با تجلی الهی است. از راه چنین اتحادی است که زرتشت از نظام حقیقی حاکم بر هستی، «اشه»، آگاه می‌شود. با نگاهی گذرا به گاهان، اهمیت و جایگاه «وهومنه» یا بهمن نزد زرتشت روشن می‌شود.<sup>۲</sup>

وهومنه یا وهیشته منه (بهین منش = Vahišta Manah) مهمترین امشاسپند و برترین شخصیت الوهی در گاهان است (گرای، ۲۷). در واقع «وهومنه» و ملازم او «اشه»، دو مفهوم کلیدی در تعالیم زرتشت هستند (رک: عالیخانی، ۸۳-۱۰۲). زرتشت بهترین دانش را علمی می‌داند که خداوند آن را تعلیم کند (یسنا، ۴۸/۳). او مشتاق دیدار اهوره مزدا و سخن گفتن با اوست (یسنا ۳۳/۷). اشراق و عرفان حق با مراقبه حاصل می‌آید (یسنا ۴۳/۱۵). و زرتشت خود به این مقام نائل شده است (یسنا، ۴۵/۸).

### ۳) سپننه مَینِیو و انگره مَینِیو

در گاهان انگره مَینِیو (Angra Mainyu) یا «اهریمن» در برابر اهوره مزدا نیست بلکه در برابر سپننه مَینِیو (Spenta Mainyu) است. البته نام انگره مَینِیو تنها یک بار در گاهان آمده است: «اینک سخن می‌گویم از دو «مَینِیو»، در آغاز آفرینش، «سپند [مَینِیو]» آن دیگری - «[مَینِیوی] ناپاک» - را چنین گفت: -- «نه منش، نه آموزش، نه خرد، نه باور، نه گفتار، نه کردار، نه «دین» و نه روان ما دو [«مَینِیو»] با هم سازگارند.» (۴۵/۲). این دو گوهر همزاد اند: «در آغاز، آن دو «مَینو» ی همزاد و در

۱. اینسلا و هومباخ از مترجمان گاهان، در ترجمه انگلیسی «وهومنه» را به اندیشه نیک ترجمه کرده اند. اینسلاز good thinking (رک: Insler, s, the Gāthās of zaratuštra, E. j. Brill, leiden, ۱۹۷۵, ۱ vol) و هومباخ از good thought استفاده کرده است، اما این معادلها جنبه عرفانی عبارت را از میان می‌برد، زیرا «اندیشه نیک» فضیلتی انسانی است و بیشتر بیانگر آزادی عقلاتی و انسانی است تا جنبه معنوی و عرفانی. در باب «وهومنه» بیشتر سخن خواهیم گفت.  
2. See: Shapero. loc. cit.



اندیشه و گفتار و کردار [یکی] نیک و [دیگری] بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند، نه دژآگاهان» (۳۰/۳). در هیچ جای گاهان به صراحت نیامده است که اهوره مزدا خالق این دو گوهر است، یا این دو گوهر از او نشأت گرفته‌اند، اما با قرائنی می‌توان نشان داد که این دو همزاد از یک منشأ هستند. علاوه بر این، در این «هات»، برای اشاره به این دو گوهر، کلمه Yama (= همزاد) به کار می‌رود که به معنای همزاد بودن سپننه مینیو و انگره مینیو و صدور آن دو از اهوره مزداست.

با وجود این، گوهر ناپاک به هیچ روی قدرت آفرینشگری ندارد و در نظام دینی گاهان جایگاه ایزدی نیافته و از او تنها به عنوان منشأ نیستی یاد شده است؛ آن هم به شکلی معماگونه و بسیار مبهم: «آنگاه که آن دو «مینیو» به هم رسیدند، نخست «زندگی» و «نازندگی» [بنیاد] نهادند و چنین باشد به پایان هستی: «بهترین منش»، پیروان «اشه» را و «بدترین زندگی»، هواداران «دروج» را خواهد بود» (۳۰/۴). در فقرات دیگری از گاهان، زرتشت اهوره مزدا را خالق روشنایی و تاریکی (۴۴/۵) آغاز و انجام (۳۱/۸) بزرگتر از همه (۲۹/۵) و منشأ خوشی و ناخوشی (۴۵/۲) می‌خواند. در پرتو این اوصاف، تصوّر ثنویت در گاهان رنگ می‌بازد (زرین کوب، ۶۹). و به زبان عرفانی می‌توانیم در باب توأمان بگوییم که اهوره مزدا دو تجلی دارد: سپننه مینیو و انگره مینیو. این یکی مظهر لطف و رحمانیت است و آن دیگری مظهر قهر و جباریت و تعزز او (رک: عالیخانی، ۷-۷۱). این حقیقت ژرف برای زرتشت در خواب و مکاشفه روشن شده است (هومباخ، ۴۹/۱۱؛ عالیخانی، ۲۴).

باید به خاطر داشت که این دو ضد، منشأ نظام «دیالکتیکی» در اندیشه ایرانی است و می‌توان آن را ویژگی اندیشه ایران باستان و عرفان ایرانی دانست (مولتون، ۳۰۴). به دیگر سخن، ثنویت خاص ادیان ایرانی، ریشه در اندیشه‌های زردشت دارد و ثنویت اخلاقی گاهان که اصل آزادی اراده و فلسفه معاد و «فرجام شناسی» زردشتی بر آن استوار است، در ادوار بعد، به دوگانگی کیهانی مبدل شد (مجتبایی، شهر... ۸-۹). باری، مراد ما از عرفان ایرانی، اندیشه‌هایی است که به طور خاص بر تقابل دو

اصل مذکور به عنوان دو بعد یا دو تجلی از حقیقتی واحد، انگشت تأکید نهاده اند. به عنوان نمونه، مناسب است به اندیشه‌های عرفانی عارف بزرگ ایرانی، عین القضاة همدانی با تأکید بر مشابهت آنها با مضامین گاهان نظری بیفکنیم.

عین القضاة از عارفان بزرگ قرن پنجم هجری، به اتهام کفر و زندقه به قتل رسید و درباره سبب قتل او نظرات گوناگونی مطرح شده است؛ از جمله آنها می‌توان این موارد را برشمرد: اعتقاد به اتحاد خالق و مخلوق، عقیده به امام معصوم، مخالفت با دربار و درباریان، دعوت به نبوت، اعتقاد به تصوف. بر این اتهامات باید اتهام مرادیه با قرامطه و اسماعیلیه و روابط او و استادش احمد غزالی را با پیروان فرقه ای مرموز افزود. از جمله پیروان این طریقه مرموز باید به شیخ برکه، پیر محبوب عین القضاة اشاره کرد. به نظر برخی محققان، آنها از قدمای طریقه اهل حق بودند و عقاید ایشان متضمن اندیشه‌های عرفانی ایران باستان بوده است (اذکایی، ۱۳۳-۱۳۶). این طریقه که بیشتر در جبال ایران در میان مردم کردستان و لرستان پیروانی داشته و دارد، گویا مستقیماً به عرفان فهلوی باستانی مربوط است. از جمله دلایل این ارتباط به هفتگانه اندیشی (طیبی، ۴۱-۵۲) این طریقه اشاره کرد که همه جا هفت اقنوم آسمانی را در مظاهر گوناگون و جامه‌های رنگارنگ زمینی متجلی می‌بیند. تعالیم این طریقه با تعالیم گاهانی خویشاوندی دارد و شاخه ای از درخت تنومند هند و ایرانی به شمار می‌رود (عالیخانی، ۳۶).

باری رد پای روشنی از دوگانه اندیشی ایرانی (عرفان مغانی) را می‌توان در عرفان عین القضاة ملاحظه کرد. تأمل در سخنان عین القضاة، نشان می‌دهد که او اگر چه عارفی مسلمان است، اما نگرش عرفانی وی سخت تحت تأثیر اندیشه دوگانه گرای زروانی و گاهانی ایران باستان، قرار داشته است. چنین به نظر می‌رسد که در نگاه او، انگره مینیو و سپننه مینیو گاهانی و یا دقیق تر از آن، اهریمن و اهوره مزدای زروانی در لباس دیگری جلوه گر شده است: «دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد

که از مشرق ازلی بیرون آید؛ و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزازیلی که از مغرب ابدی بیرون رود «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» این سخن بغایت رسانیده است، و بیان شده است» (عین القضاة همدانی، ۱۲۶-۱۲۷).

عین القضاة در اصل و حقیقت، آسمان و زمین را نور محمد و ابلیس (مجتبایی، ابلیس، ۵۹۷/۲-۶۰۵) می‌داند. او بر اساس آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌گوید: اصل وجود آسمان و زمین نور خداست، اما الله جوهر و اصل وجود و نور عَرَضُ آن است و جوهر هیچگاه بی عرض نمی‌تواند باشد و نور محمد و نور ابلیس، هر دو اعراض حقیقت وجوداند. او به استناد به حدیث «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» می‌گوید: مراد از دو دست، دو نور یا همان نور محمد و نور ابلیس است. یعنی آفرینش عالم، یا به لسان عارفان، تجلی هستی به این دو نور است (مجتبایی، ابلیس، ۲۵۹).

عین القضاة خود می‌داند که سخن او تازگی دارد و اهل ظاهر را گران خواهد آمد: «اگر چه از برای این سخن خونم بخواهند ریخت، اما دریغ ندارم و بترک خود بگویم: آنها که در بند بودند خود زهره و یارای آن نداشتند که از این اسرار گویند» (همان، ۲۶۶-۲۶۷).

او در ادامه با شاهد آوردن آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ. وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ. وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ» (النیل، ۱-۳). بر آفرینش زوجها تأکید می‌کند: «اندیشه تمام کن که «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» چه معنی دارد. آنجا که عالم فنا باشد و فرد باشد، جز فردیت نشاید که بود؛ اما در عالم بقا و مشاهدت، زوجیت پدید آید» (عین القضاة همدانی، ۲۶۷).

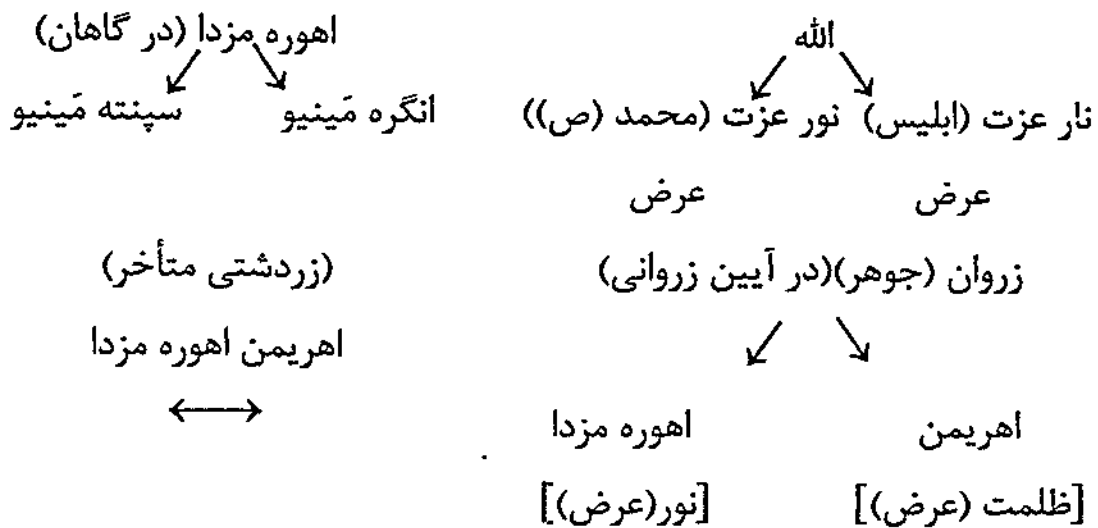
عین القضاة برای توضیح بیشتر مراد خود، به حدیثی منسوب به پیامبر استناد می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عَزَّتِهِ وَخَلَقَ نُورَ ابْلِيسَ مِنْ نَارِ عَزَّتِهِ» «نور من، از نور عزت خدا پیدا شد؛ و نور ابلیس، از نار عزت او پیدا شد.»

عین القضاة هستی را عرصه تضاد و مابینت این دو گوهر می‌بیند و بر این باور

است که از ازل، اساس و بنیان وجود بر این تباین صورت بسته است: آی عزیز، حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود، نشاید و نشایستی که بخلاف آن بودی؛ سفیدی، هرگز بی سیاهی نشایستی؛ آسمان، بی زمین لایق نبود؛ جوهر، بی عَرَض متصور نشدی؛ محمد بی ابلیس نشایستی؛ طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان، صورت نسبتی؛ و همچنین جمله اضداد. «و بَضِّهَا تَتَّبِئُنُ الْأَشْيَاءُ» این بود. ایمان محمد بی کفر ابلیس نتوانست بودن. اگر ممکن باشد که «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ» نباشد، ممکن باشد که محمد و ایمان محمد نباشد، و اگر «الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْقَهَّارُ» صورت بندد که نباشد، صورت توان بست که ابلیس و کفر او نباشد. پس پدید آمد که سعادت محمد، بی شقاوت ابلیس نبود. . .» (همو، ۱۸۶-۱۸۷).

عارف همدانی بیان این حقایق ژرف عرفانی را افشاء اسرار الهی می‌داند، زیرا به تبیین یکی از غامض ترین مطالب فلسفی و عرفانی در قلمرو تفکر دینی پرداخته است: «دریغا ببین که چند نَمّامی و جاسوسی بکردم، و چند اسرار الهی بر صحرا نهادم، اگر چه گفتن این اسرار، کفر آمد که «إفشاء سرّ الربوبية کفر» و یادآور می‌شود که پس از پیامبر، کسی جز او و اولیای خدا از این اسرار آگاهی ندارند (همو، ۲۶۹-۲۷۰).

عين القضاة، به نقد اندیشه زرتشتی متأخر که اهریمن را در برابر اهوره مزدا قرار داده، پرداخته و در حقیقت از نوعی اندیشه زروانی و گاهانی دفاع کرده است: «و مجوس گفتند: اله دو است: یکی یزدان و آن، نور است؛ و دیگر اهریمن و آن ظلمتست، نور فرماینده طاعات، و ظلمت فرماینده سیئات؛ نور میعاد روز، و ظلمت میعاد شب؛ کفر از یکی، ایمان از آن دیگر. . . . صورت این شباهتها ایشان را از حقیقت محروم کرده است.» (همو، ۳۰۵).



در آثار حلاج نیز، بحث توأمان گاهانی و اهریمن - اهوره مزدا ی زروانی - قابل مقایسه است. اصولاً حلاج به عنوان مدافع ابلیس، در تصوّف، جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است. البته باید یادآوری کرد که از ارتباط حلاج با منابع اندیشه‌های ایران باستان هیچ شاهدهی در دست نیست، اما جالب است، سهروردی او را در کنار بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوالعبّاس قصاب آملی از عارفان بزرگی می‌داند که معارف باستانی ایران، سینه به سینه به آنها رسیده است (سهروردی، ۵۰۲).

از کتاب *طواسین حلاج*، «طاسین الأزل و الالتباس» بیش از همه، مناسب موضوع بحث ماست. البته نگارنده به هیچ روبر این نظر اصرار ندارد که نظر حلاج در باب ابلیس بر گرفته از ایران باستان است. اینک فقراتی از «طاسین الأزل»: «این دعوی کسی را مسلم نشد الا احمد (ص) و ابلیس» (بقلی، ۵۰۹) «[ابلیس] در بحر کبریا افتاد، نابینا شد. گفت: مرا راه نیست به غیر تو، که من محبی ذلیل» (همو، ۵۱۵) «[ابلیس] ابا کرد و تکبر کرد. پشت بر کرد، بگذاشت، قرار نکرد. گفتندش که تکبر می‌کنی. گفت: اگر لحظه ای با تو بودی، تکبر در من لایق بودی. فکیف، که دهرها با تو بریده ام! از من (که) عزیزتر است و بزرگوارتر، چون اول ترا شناختم در ازل؟ من از تو بهترم که خدمت من قدیمتر است. . .» (همو، ۵۱۵، ۵۱۶؛ نیز رک: بهار، ۵۷-۵۸).

«ابلیس را برای آن «عزازیل» خواندند که از مکان خود معزول بود و از بدایت به

نهایت نرسید. از بدایت شقی بیرون آمد» (بقلی، ۵۲۹).

مطالب روزبهان در شرح «طواسین الأزل» با بحث ما بی ارتباط نیست: «و چنانچه مهتر - علیه السلام - خازن لطفیات ازلیات بود، ابلیس خازن قهریات ابدیات بود. سید را از انوار لطف آفریدند، ابلیس را از آتش قهر. لطیف سبب لطفیات شد. کثیف سبب قهریات. گوئی دو صفت بودند از حق قهراً و لطفاً.» (همو، ۵۱۰).

شیخ اشراق در مقدمه کتاب حکمة الاشراق یادآور می‌شود که قواعد و ضوابط حکمت اشراق در باب نور و ظلمت، راه و روش حکمای سرزمین پارس مانند جاماسف (= جاماسب) و فرشاشتر (= فرشوشتر) بنیان شده است و از راه و روش مجوسان کافر و مانویان ملحد جداست (سهروردی، ۱۰-۱۱).

مولوی نیز در مثنوی معنوی به اصل تضاد و این دو گوهر متضاد و کارکرد آنها، اشارت بسیار دارد. او هستی را عرصه کنش و واکنش این دو نیرو می‌بیند و از کنش و واکنش آنهاست که نظام دیالکتیکی عالم شکل می‌گیرد. البته این تضاد در مقام ظهور و کثرت است، نه در مقام وحدت. حقیقت و سرچشمه وجود یگانه است و در ذات پاک او دویی و تخالفی راه ندارد. پر واضح است که مولوی از بینش دیالکتیکی قرآنی که پیشتر بدان اشارت رفت، تأثیر پذیرفته است:

باز نورِ نورِ دلِ نورِ خداست	کز نورِ عقل و هُش پاک و جداست
شب نبد نور و ندیدی رنگها	پس به ضد نور پیدا شد تو را
دیدن نور است آنکه دید رنگ	وین به ضد نور دانی بی درنگ
رنج و غم را حق پی آن آفرید	تا بدین ضد خوش دلی آید پدید
پس نهانیها به ضد پیدا شود شب	چونک حق را نیست ضد پنهان
که نظر بر نور بود آنکه به رنگ	ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ
پس به ضد نور دانستی تو نور	ضد ضد را می‌نماید در صدور

مولوی بر این باور است که ذات الهی در ازل اراده کرد تا تجلی و ظهور کند و ظهور حق و شناخت او جز به ضد او ممکن نبود، زیرا: *تُعَرَفُ الاشياءُ بِأضدادِها*، و از دیگر سو، وجود بی مثل و نظیر الهی ضدی نداشت. از این رو آدم را خلیفه و مجلای خود نهاد و در برابر او ابلیس را قرار داد. مولوی اساساً ظهور و تجلی هستی را بدون اصل تضاد ناممکن می‌داند. تفسیر دو مینیوی همزاد گاهانی بر اساس نگرش مولوی این است: ظهور هستی و تجلی مزدا جز با پیدایی این دو گوهر در آغاز ممکن نبود؛ یعنی از آنجا که شناخت جز به ضد میسر نمی‌شود و خداوند را نیز ضدی نیست، اراده الهی بر این تعلق گرفت تا شیطان در مقابل آدم که مظهر جامع اسماء و صفات الهی و خلیفه اوست، قرار گیرد، تا بدین ترتیب امکان شناخت و ظهور حضرت باری محقق گردد.

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظهور
ی ز ضدی ضد را نتوان نمود	وان شه بی مثل را ضدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای	تا بود شاهش را آینه ای
بس صفای بسی حدودش داد او	و آنکه از ظلمت، ضدش بنهاد او
دو علم بر ساخت اسپید و سیاه	آن یکی آدم دگر ابلیس راه

(همو، ۲۱۱/۶-۲۱۵).

اشاره عزیزالدین نسفی، عارف بزرگ قرن هفتم، در کتاب *الانسان الکامل* به اصل تضاد و تقابل عوالم متخالف عالم، با تصوّر توأمان گاهانی قابل مقایسه به نظر می‌رسد: «ای درویش! عالم دو چیز است، نور و ظلمت یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یک دیگر آمیخته اند، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهر شوند. . .» (نسفی، ۲۴-۲۵؛ بهار، ۸۴).

«ای درویش! این نور را به کلی از ظلمت جدا نتوان کردن که نوری بی ظلمت نتواند بود و ظلمت بی نور هم نتواند بود، از جهت آنکه نور از جهتی وقایه ظلمت است

و ظلمت از جهتی وقایه نور است. هر دو با یکدیگرند و با یکدیگر خواهند بود...  
 «(نسفی، ۲۵).

#### ۴) امشاسپندان، هستی شناسی گاهانی و وحدت وجود

اهوره مزدا در گاهان «تجلیاتی» دارد که زرتشت از هر یک از آنها به مناسبتی یاد می‌کند: در گاهان کلمه «امشاسپند»، (مرکب از دو جزء ameša = جاوید و بی مرگ، spenta = مقدس، فزونی بخش) به کار نرفته و این نام در دیگر بخشهای اوستا به آنها اطلاق گردیده است. زرتشت دوبار در گاهان با واژه «اهوره»<sup>۱</sup> (Ahura) از آنها نام برده است (هومباخ، ۱۳). (۳۰/۹) و (۳۱/۴). شماری از این امشاسپندان صریحاً به عنوان فرزندان مزدا توصیف شده اند (همانجا، ۴۴/۳، ۴۷/۲، ۳۱/۸، ۴۷/۳)، البته تعبیر پدر و فرزندی میان اهوره مزدا و امشاسپندان در زبان رمزی و اسطوره ای گاهان اشاره به هم جوهری و رابطه ذات با صفات یا تجلیاتش دارد. زرتشت در گاهان، این امشاسپندان را ستایش می‌کند و به آنان نیاز می‌برد. «سپننه مینیو» که در رأس این امشاسپندان ششگانه قرار دارد. (گرای، ۱۰۶ - ۱۰۱)، مینوی مقدس اهوره مزداست و گاهی معرف نیروهای پنهان اهوره مزدا، که با آنها می‌اندیشد و تصور و عمل می‌کند (۱۲ و ۳۳ و ۲ و ۴۳ و ۴۴/۷ و ۵۱/۷) و گاهی بیانگر ایزد مستقلی است که منشأ و مبدأ این نیروست (بویس، ۱/۱۰۳).

اهوره مزدا در گاهان، در همه آفرینش خود حضور دارد و به واسطه امشاسپندان، خود را آشکار می‌کند؛ این تجلیات هم مجردند و هم مادی. تجلیات هفتگانه اهوره مزدا در واقع بیانگر این حقیقت است که خداوند در جهان آفرینش خود حضور دارد و هستی در صورتهای گوناگون خویش، بسط وجود اوست؛ زیرا هر یک از این امشاسپندان، موکل بر یکی از مراتب آفرینش است و به واسطه آنهاست که خداوند در عین اینکه ذات او متعالی و ورای همه چیز است، در هستی می‌زید. بنابراین، اجزاء و



مراتب گوناگون هستی چیزی جز تعینات این هفت تجلی نیست. سپننه مینیو نیروی آفرینندگی مزدا و موکل بر وجود انسانی است. از آنجا که انسان جامع جمیع مراتب هستی است، وهومنه، موکل بر جانداران، اشه (= راستی) موکل بر آتش، خشتره وئیریه (= قدرت خدا) موکل بر فلزات و کانیها، سپننه آرمئیتی (= اخلاص، پایداری و صبر) موکل بر زمین، هئوروات (تمامی و رسایی) موکل بر آب و امرتات (= جاودانگی) موکل بر گیاه است. آمیختگی و یگانگی میان هر امشاسپند و نماد (یا به اصطلاح اشراقیان: صنم) گیتایی او چندان است که برای نمونه در برخی سرودهای گاهان میان زمین و آرمئیتی نمی‌توان تمایزی قایل شد و در موارد دیگر نیز چنین نزدیکی و پیوندی وجود دارد. بر اساس بینش گاهانی، هستی در حقیقت ظهورات و تجلیات صفات و قدرتهای الهی و بسط وجود اوست، و این همان وحدت وجود گاهانی است. بر این اساس است که در گاهان، خداشناسی و هستی‌شناسی، در حقیقت دو روی یک سکه اند. کلمات زرتشت در گاهان، بیانگر اعتقاد عمیق او به حضور الهی در جهان آفرینش است (برای نمونه رک: یسنا، ۴۴ بند ۳ تا ۵). زرتشت در این فقرات، از بسیاری از مظاهر طبیعت مانند ستاره، خورشید، ماه، زمین، آسمان، آب، گیاه، باد، ابرها، روشنایی و تاریکی همچون نشانه‌های حضور الهی سخن می‌گوید: "ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا بدرستی [پاسخ] گوی: چگونه [باید باشد] نیایش فروتنانه دلدادگان تو؟ ای مزدا! [بگذار] کسی همچون تو، [آن را] به دوستی چون من بیاموزد. پس در پرتو «اشه» ی گرامی، ما را یاری بخش تا «منش نیک» به سوی ما آید. ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا بدرستی [پاسخ] گوی: چگونه است سرآغاز «بهترین زندگی» و آن کس که براستی [در پی آن] کوشاست، چه پاداشی [می یابد]؟ ای مزدا! براستی او - [آن] پاک، [آن] مرده ریگ و برگزیده همگان - در پرتو «اشه» نگهبان مینوی «مردمان» و دوست [و] درمان بخش زندگی است. ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا بدرستی [پاسخ] گوی: چه کسی در آغاز، آفریدگار و پدر «اشه» بوده

است؟ کیست که راه [گردش] خورشید و ستارگان را برنهاده است؟ از کیست که ماه می‌فزاید و دیگر باره می‌کاهد؟ ای مزدا! خواستارم که این همه و دیگر چیزها را بدانم. ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا بدرستی [پاسخ] گوی: کدامین کس زمین را در زیر نگاهداشت 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؟ ای مزدا! کیست آفریدگار «منش نیک»؟ ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا بدرستی [پاسخ] گوی: کدامین استادکاری، روشنایی و تاریکی را بیافرید؟ کدامین استادکاری، خواب و بیداری را بیافرید؟ کیست [که] بامداد و نیمروز شب را [بیافرید] تا فرزندگان را پیمان [آیزدی] فریاد آورد؟ (۴۵/۳-۵) " و برای عارفی که وجود او با هستی هماهنگ شده است، همه مظاهر هستی تجلیات و آیات الهی است. در جهان بینی زرتشت، جهان ماده و معنی از یکدیگر جدا نیستند، بلکه کلیت واحدی را تشکیل می‌دهند. در این نگرش، خدا و خورشید و ماه، گاو و گیتی، آتش و راستی (اشه)، همه و همه در اصل با هم نوعی اتحاد و پیوند وجودی دارند و اگر کسی با یکی از اینها مواجه شود، از منظر عرفانی با دیگر مظاهر مواجهه شده است (شاپور، همانجا). به قول میلز: گاهان عشق خدا را همگانی و فراگیر می‌داند که گستره هستی را آکنده است و در همه جا سریان دارد (میلز، ۱۱۱).

آنچه در باب هستی‌شناسی و وحدت وجود گاهانی بیان شد، با دیدگاه عارفان و صوفیان مسلمان، چه از نظرگاه مکتب محی‌الدین و چه از منظر عرفان ایرانی، قابل مقایسه است. از قرن سوم هجری در سخنان عارفان بزرگی چون بایزید، حلاج، جنید،

۱. در آیین مزدایی، کسی که خویش کاری خویش را چنانکه باید، به جای آورد و به کمال وجودی خویش نایل شود «فرهمند» (Xvarenahvant خوره‌ند) است. چنین کسی اندیشه و گفتار و کردار خود را با اراده و آیین الهی یکسان و هماهنگ ساخته و با آن یکی شده است. این کمال مطنوب همه مزدپرستان است، چنانکه در یسنا، ۶۰/۱۲ چنین آمده است: «ای «راستی» بهین، ای «راستی» زیباترین، باشد که تو را ببینیم، باشد که به تو برسیم، باشد که همواره با تو یکی شویم». مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون، ص ۵۵. همچنین برای اطلاع بیشتر درباره اشه و اهمیت خوره (قره) که در عرفان اشراقی از عناصر محوری است. (رک: همان، صص ۶۱، ۷۴-۷۳، ۸۹، ۱۲۶، ۸۱/۸۳، ۹۹-۹۱).

شبلی، ابوالحسن خرقانی، خواجه عبدالله انصاری، محمد و احمد غزالی، عین القضاة همدانی و عطار نیشابوری اشاراتی به مباحث وحدت شهود و وحدت وجود دیده می شود. نقطه اوج این اندیشه را در محی الدین عربی می توان دید. در واقع او در عالم اسلام، نخستین صوفی و عارفی است که این نوع جهان شناسی را به شکل منظم و استوار ارائه کرده است (جهانگیری، ۱۹۷).

از نظر محیی الدین، حقیقت وجود و موجود حق تعالی است که وجود صرف و خالص و واجب، خیر محض و لا بشرط و مطلق از همه شروط و قیود است. مبدأ و منشأ جمیع آثار اوست. پس تنها یک حقیقت و یک وجود اصالت دارد و او حق است و جز حق و حقیقت حق وجود دیگری نیست. این حقیقت محض و وجود مطلق و حق واحد، شئون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی دارد که در مرتبه اسماء و صفات و اعیان ثابته و اعیان و ممکنات ظهور می یابد، و از اینجاست که کثرت پیدا می آید و عالم پدیدار می گردد (همو، ۱۹۹-۲۰۰).

فَالْحَقُّ خَلَقَ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا	و لَيْسَ خَلْقًا بِذَاكَ الْوَجْهِ فَادْكُرُوا
مَنْ يَدْرِ مَا قَلْتُ لَمْ تَخْذَلْ بِصِيرْتِهِ	و لَيْسَ يَدْرِيهِ إِلَّا مَنْ لَهُ بَصَرٌ
جَمَعَ وَ فَرَّقَ فَأَنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ	و هِيَ الْكَثِيرَةُ لِاتَّبَقِي وَ لَا تَسْذُرُ

(ابن عربی، ۷۹)

شیخ محمود شبستری در گلشن راز اشاراتی به موضوع مورد بحث ما کرده است: کسی بر سر وحدت گشت واقف / که او واقف نشد اندر مواقف  
دل عارف شناسای وجود است / وجود مطلق او را در شهود است  
بجز هست حقیقی، هست نشناخت / یا هستی که هستی پاک در باخت

(لاهیجی، ۱۶)

### لاهیجی در شرح این بیت از گلشن راز:

جهان خلق و امر اینجا یکی شد      یکی بسیار و بسیار اندکی شد  
نوشته ایست:

کثرات عالم غیب و شهادت، در مقام وحدت وجود مطلق یکی است؛ چه غیر از وجود عدم است و در تجلی ظهوری، آن یکی که وجود واحد است، بسیار نموده؛ چه به صورت جمیع اشیاء اوست که ظاهر گشته و واحد کثیر نماست. و در تجلی شعوری که سیر عروجی است، «بسیار» که نمود کثرت عالم مراد است، «اندکی شد» یعنی به وحدت حقیقی که مبدأ و معاد کثرت است، بازگشت و تعینات موهومه نماند (همو، ۱۶-۱۷).

باری، از مقایسه وحدت وجود گاهانی و وحدت وجود از نظر مکتب محیی الدین ابن عربی روشن می شود که این دو دیدگاه را نمی توان یکی دانست: در مکتب محیی الدین نسبت کثرت با وحدت، مانند ظل به صاحب ظل است؛ یعنی جهان وجودی ظلّی و سایه وار دارد و سراسر وهم و خیال است (= کلّ ما فی الکون وهمّ أو خیال)، حال آنکه در توحید وجودی مزدایی، همه هستی اهوره مزداست و هر آنچه در عالم دیده می شود، اعم از انگره مینیو و سپننه مینیو و جلوه های آنها از مزداست. ثنویت در گاهان، ثنویت انگره و سپننه مینیوست که البته منشأ آنها واحد است و دو همزاداند (Yama) که اصل مشترک دارند. ثنویت در آیین زروانی، ثنویت اهوره مزدا و اهریمن است و آنها نیز از زروان صادر شده اند. تنها در دوره های بعد است که ثنویت در آیین زرتشتی متأخر به ثنویت اهوره مزدا و اهریمن به عنوان دو موجود قدیم مبدل می گردد.

در مکتب محیی الدین، ثنویت به شکل کثرت در برابر وحدت یا خلق در برابر حق مطرح می شود و چنانکه پیشتر یادآور شدیم، کثرت، وجودی ظلّی دارد و جز سایه و خیال و وهم چیزی نیست. به نظر می رسد که وحدت وجود ابن عربی، بیشتر با مکتب

ادویته‌ودانته<sup>۱</sup> و اندیشه‌های شنکره قابل مقایسه باشد.

### ۵) بهمن، کلمه، لوگوس، حقیقت محمدیه

وهومنه (=منش نیک Vahu Manah) پی از سپننه مینو، برترین جلوه اهوره مزداست: با او و با سخنان او آدمیان مقام ایزدی را مورد خطاب قرار می‌دهند و به واسطه او خدا به آنان پاسخ می‌گوید. زرتشت به واسطه او از خدا طلب یاری می‌کند (۴۵/۹) و همو واسطه عروج انسان به حضور مزدا اهوراست (۲۸/۸). وهومنه مظهر اندیشه مقدس و خرد و دانایی اهوره مزداست و در دنیا موکل و محافظ جانداران سودمند و چارپایان است. (۵۰/۱). وهومنه است که «ناله گوشورون» (=روان جانداران Gauš-urvan) از آزار و ستم اهل جهان را می‌شنود و تسلی و نوید ظهور نجات بخشی به نام زرتشت را به او می‌دهد (۲۹/۷-۸). او با سپننه مینو در آفرینش چهارپایان همکاری کرده است (۴۷/۳). بهمن راهنمای زرتشت به سوی اهوره مزدا بوده است (بهار، ۴۱). او نخستینی امشاسپند یا نخستینی صادر از اهوره مزداست. گاهان، اهوره مزدا را پدر بهمن (۵۰/۸) و بهمن را فرزند او (۳۱/۸) می‌خواند و اهوره مزدا از طریق اوست که دست به آفرینش عالم زد (۱۲/۴). بهمن با «کلام ایزدی» در اصطلاح حکمای نوافلاطونی قابل تطبیق و با واژه یونانی «لوگوس» Logos: قدرت خلاقه و گرداننده جهان یکسان است (میلز، 432؛ پانوسی، ۲۱).

به اعتقاد فیلون یهودی (قرن دوم م.)، نخستین مخلوق خداوند و نخستین پدیده در جهان کلام ایزدی است. نگرش او به الوهیت، تحت تأثیر آراء فیلسوفان یونان باستان مانند افلاطون قرار داشت. خدا در نظر او مجرد، مطلق و ورای نامیدن و ادراک بود. او خدا را تنها وجودی یگانه (واحد)، بحت و بسیط و بسی فراتر از هر حد و قیدی، از جمله زمان و مکان، تصور می‌کرد. خدای فیلون روح همه موجودات نیز به شمار می‌رفت. خدای فیلون با خدای زرتشت در گاتها، که می‌آفریند و بندگانش را یاری

می‌دهد و دعا و خواسته‌های آنان را می‌شنود، چندان تطبیق ندارد، اما فیلون پاره‌ای صفات و ویژگیهای الوهی را به لوگوس بخشیده است، مانند روزی دادن و شفا بخشیدن، زیرا خدا آن قدر مجرد و مطلق است که نمی‌توان برای او چنین کارکردهایی تصور کرد، لاجرم باید واسطه‌ای متکفل این امور گردد. البته این واسطه فیض هم نمی‌تواند موجودی مستقل از خدا باشد (۱۳۸-۱۴۷). بدین ترتیب، می‌توان نوعی رابطه فرزندی میان این واسطه و وجود مطلق تصور کرد. اما «لوگوس» فیلون شکل دهنده و حافظ عالم و وسیله و کارگزار خداست. در گاهان از بهمن و اشه نیز غالباً به عنوان دستیار یا کارگزار اهوره مزدا در آفرینش یاد می‌شود (همو، ۱۴۹؛ یسنا ۲۸).

دارمستتر، از جمله پژوهشگرانی است کوشیده اند بهمن را با لوگوس مقایسه کنند، (کزرتلی، ۴۹-۴۲). البته میلز نیز با اینکه وجوه تشابه «بهمن» و «لوگوس» را یادآور می‌شود، اما معتقد است که «اشه» برای این تطبیق شایسته تر است (مولتون، ۲۹۸). در آثار آباء کلیسا، بهمن به عنوان پسر خالق تصور و با لوگوس فیلون یکی انگاشته شد. در حکمت اسلامی، عقل که در فلسفه ایرانی با بهمن تطبیق شده است، نخستینی صادر از خدا و نخستین تجلی و مظهر او به شمار می‌رود. شیخ اشراق تصریح کرده است که اول صادر از خدا یا نورالانوار، نور اقرب یا نور اعظم است که همانا بهمن باشد (سهروردی، ۱۲۸). این مقام را می‌توان مساوق با مرتبه اسماء و صفات یا اعیان ثابته یا حقیقت محمدیه در عرفان اسلامی دانست.

::

"

"

## منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

۱. ابن عربی، محی الدین، *قصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، تهران ۱۳۷۰ ش.
۲. اذکابی، پرویز، «حکیم الهی همدان»، معارف، شماره ۱ و ۲، فروردین - آبان، ۱۳۷۴ ش.
۳. اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۴. اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۵. بقلی شیرازی شیخ روزبهانی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۶. پانوسی، استفان، *تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون*، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۷. پورجوادی، نصرالله، *عین القضاة و استادان او*، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۸. تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۹. جهانگیری، محسن، *محیی الدین بن عربی*، ۱۳۶۷ ش.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، *در قلمرو وجدان*، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۲. شبستری، شیخ محمود، *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*، گلشن راز، به کوشش دکتر صمد موحد، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۳. طیبی، حشمت الله، «تأثیر امشاسپندان در آیین کردان»، *بررسیهای تاریخی*، سال ششم، شماره ۳.
۱۴. عالیخانی، بابک، *بررسی لطایف عرفانی در نصوص حقیق اوستایی*، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. گانها، گزارش ابراهیم پورداوود (گزارش دوم)، اساطیر، ۱۳۷۸ ش [بی جا].
۱۶. مجتبابی، فتح الله، *مقدمه بر زرتشت سیاستمدار یا جادوگر*، نوشته والتر برونو هنینگ، ترجمه کامران فانی، تهران ۱۳۶۵ ش.
۱۷. همو، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۲ ش.
۱۸. همو، «ابلیس»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران ۱۳۷۰ ش.
۱۹. *مجموعه آثار حلاج*، به کوشش و ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. *مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه قویه، به کوشش عبدالکریم مسروش، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. نسفی، عزیز الدین، *الألسان الکامل*، به کوشش ماریان موله، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲۳. همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۷۳ ش.
24. Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, E. J. Brill, 1975, Vol. I
25. Casartelli, L. C. ,*the Philosophy of the Mazdayasnian Religion Under the Sassanids.* , Translated from the French By Firoz Jamaspji Dastur Jamasp Asa, Bombay, 1889.
26. -----, "the Theological Aspects of the Avesta", *the Catholic Encyclopedia*, Vol. II, Robert Appleton Company, Now Yourk, 1907.
27. Gray, louis h. *The Foundations of the Iranian Religions*, bombay
28. Humbach, Helmut, *the Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, Part. I, Heidelberg 1991.
29. Insler. S, *the Gathās of Zaratustra*, E. J. Brill, Leiden, 1975, Vol. I



- 30. Mills. L, Zarθuštra, Philo, *the Achaemenids and Israel*, the Open Court Publishing Co, Chicago, 1906.
- 31. ———, *Our Own Religion in Ancient Persia*, Open Cour Publishing Co, Chicago, 1913.
- 32. Moulton, J. H, *Early Zoroastrianism* ,London, the Hibbert Lecture. 1913.
- 33. Shapero, Hannah m. G, *Zoroastrian Mysticism*, <http://www.pyracantha.com/iz/mysticz4.html>

؛  
؛  
؛

؛

؛  
؛

؛  
؛

؛  
؛

؛

؛  
؛

؛