

بررسی تحلیلی نخستین مصراع شاهنامه در مطابقت با باورهای فلسفی باستان و حکمت خسروانی

دکتر فرزاد قائمی^۱

چکیده

شاهنامه فردوسی روحی یکتاپرستانه دارد و سطوح دینی، آیینی و اساطیری مؤثر در ژرف‌ساخت روایی آن در طول تاریخ دچار «اسطوره زدایی» شده است، اما با شیوه‌های تحلیلی می‌توان بازمانده‌های بسیاری از باورهای کهن را هم در سطوح نمادین روایات و هم در زبان و تعبیر و تصاویر فردوسی باز جست. یکی از مهم‌ترین بخش‌های شاهنامه که نشانه‌های یک بنیادشناسی الهی را در آن می‌توان یافت، «خردنامه» دیباچه کتاب و معروف‌ترین عبارت آن، یعنی مصراع نخست آن («به نام خداوند جان و خرد») است. در این جستار، با استفاده از رهیافت‌های زبانی و معنایی و به یاری استدلال‌های ریشه‌شناختی و تفسیر فلسفی، این موضوع بررسی شده است که این مصراع - علاوه بر نمایش باورهای کهن حکمت‌مثنایی که «عقل» و «نفس» کلی را دو مولود آغازین «احد» می‌داند - می‌تواند تفسیری دیگر از هویت فلسفی خدای یگانه در حکمت خسروانی را که «جان‌بخشی» و «خردبخشی» دو شاخصه اصلی معرفت‌شناسی الهی آن را تشکیل داده است، نمادینه کرده باشد.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه فردوسی، جان/نفس، خرد/عقل، اهورامزدا، حکمت خسروانی.

درآمد

مصراع نخست شاهنامه («به نام خداوند جان و خرد») یکی از پرمغزترین عبارات شاهنامه فردوسی و مهم‌ترین بخش خردنامه است که نظام معرفتی انسان به خدا را در شاهنامه ترسیم کرده و به کمک تحلیل محتوایی می‌توان روح فلسفی عمیقی را که بر آن حاکم است دریافت. به همین دلیل تفسیرهای چندی از این مصراع انجام شده است؛ از جمله در منابعی همچون دیدی نواز دینی کهن از فرهنگ مهر، دیباچه شاهنامه از امید عطایی، شرح شاهنامه (جلد ۱) از مهری بهفر و مقاله «خرد بهتر از هر چه ایزدت داد» از

۱- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد ghaemi-f@um.ac.ir

مهشید میرفخرایی (۱۳۷۶: ۳۸۴-۳۷۹)، به زوایایی از آن پرداخته شده و به ارتباط احتمالی این مصراع با باورهای ایران باستان نیز اشاراتی شده است. خالقی مطلق نیز در *یادداشت‌ها* (۱۳۸۹: ج ۲/۹-۱)، ضمن اشاره به قابلیت تطبیق این مصراع با باورهای یونانی دربارهٔ عقل و نفس، این حدس را مطرح می‌کند که محتمل است نظیر این تعاریف، خواه دارای اصل یونانی یا ایرانی یا آمیزه‌ای از هر دو، در متون پهلوی نیز وجود داشته باشد.

در این جستار کوشیده شده است پس از طرح بستر باورهای خداشناسی فردوسی در *شاهنامه*، به تفسیر فلسفی و اسطوره‌شناختی این مصراع معروف *شاهنامه* پرداخته شود و به کمک تفسیر ریشه‌شناختی نام خدای یگانه در آیین زرتشت (وجهی که در دیگر تحلیل‌ها بدان پرداخته نشده است)، معنای ریشه‌شناختی این نام با مصراع اول *شاهنامه* مقایسه شود و ارتباط میان‌متنی موجود بین این دو عبارت، در خوانشی تحلیلی ارائه شود. استفادهٔ تلفیقی و میان‌رشته‌ای^۱ از یافته‌های بررسی‌های زبانی، در حوزهٔ علوم مختلف انسانی کاربرد بسیار دارد. علم ریشه‌شناسی^۲ (سویه‌ای از مطالعات زبان‌شناختی تاریخی که بر نظام واژگانی زبان مبتنی است) در این تفسیر اسطوره‌شناختی - فلسفی از مصراع مشهور و آغازین *شاهنامه* فردوسی با روش تحقیق کیفی^۳ به کار گرفته شده است.

۱- اسطوره‌زدایی: برآیند خداشناسی توحیدی فردوسی در *شاهنامه*

شاهنامه فردوسی روحی یکتاپرستانه دارد که سویه‌های خداشناختی موجود در آن، از دو خاستگاه باورهای بازمانده از منابع سرایش اثر (ادبیات پهلوی، به ویژه *خدای‌نامه*‌های دورهٔ ساسانی) و عقاید مذهبی سراینده (به عنوان یک شاعر مسلمان و شیعه) سرچشمه گرفته است. با توجه به زمان سرایش *شاهنامه* و باورهای دینی و حکمی فردوسی و همچنین استحاله‌ای که روایات موجود در منابعش در طول تاریخ متحمل شده‌اند، بسیاری از بن‌مایه‌های اساطیری متعلق به ادیان و فرهنگ‌های متقدم دچار شرک‌زدایی و اصلاح شده‌اند، اما بازمانده‌های آن‌ها را هم در سطوح نمادین روایات و هم در زبان و تعبیر و تصاویر

1- Interdisciplinary approach
2- Etymology
3- Qualitative research

فردوسی می‌توان جست که به طور خودآگاه یا ناخودآگاه در ژرف‌ساخت روایی و شاعرانه اثر بازتاب یافته‌اند و با شیوه‌های تحلیلی می‌توان آن‌ها را از دل اثر استخراج کرد.

در بدوی‌ترین محتویات اساطیری اقوام پیش‌تاریخی، اولین لایه از ساختار آفرینش در جهان اساطیر، به وجود آمدن خدایانی است که پیدایش آن‌ها مقدم بر خلقت جهان بوده است. در بسیاری از فرهنگ‌ها، با غلبه معرفت دینی و تثبیت اعتقاد به خدای یگانه و دانش انسان نسبت به جهل خود درباره ذات اقدس الهی، این بخش از اساطیر که به عنوان شالوده‌های جهان‌بینی مشرکانه شناخته می‌شدند، «اسطوره زدایی»^۱ شده‌اند؛ فرایندی که در گذار از شرک و چندخدایی^۲ به یکتاپرستی^۳، در عصر ورود به تفکر مذهبی رخ می‌دهد و در جریان آن، اساطیری که متضمن الوهیت متکثر و تنوع خویشکاری‌های ارباب انواع هستند، در راستای یگانه‌گرایی الهی، دگرگون می‌شوند و در پیامد آن، بسیاری از ایزدان ابتدایی - بر مبنای چگونگی اسطوره‌زدایی و کسب خویشکاری‌های مثبت یا منفی - تبدیل به فرشتگان و یاوران خدای برتر یا شیاطین و موجودات پلید ماورای طبیعی می‌شوند [۱].

شاهنامه فردوسی نیز از آثاری است که این اسطوره‌زدایی در آن رخ داده است. البته این تحولات قدیم‌تر از آن است که تنها توسط فردوسی انجام شده باشد. با توجه به این که یکتاپرستی در ایران ریشه در آیین زرتشتی دارد که خود از قدمتی حداقل سه هزار ساله برخوردار است، اسطوره‌های ایرانی (لااقل نسبت به همتای هندی خود) استحاله اساسی و همه‌جانبه‌تری یافته‌اند و نظر به این که پرستش خدایان که اساس آیین «دئویسنا» را تشکیل می‌داده، به شدت تحت تأثیر تعالیم یکتاپرستانه زرتشت قرار گرفته است، عناصر شرک تا حد امکان از اساطیر ایرانی - به خصوص اساطیر مربوط به آفرینش - زدوده شده‌اند؛ اگرچه بخش زیادی از این بن‌مایه‌ها در دوره ساسانی از نو جان گرفته است و در بخش‌های اوستای جدید نیز نشانه‌های آن به وفور مشاهده می‌شود؛ عناصری که در بخش‌های قدیم اوستا به سختی می‌توان نشانی از آن‌ها یافت.

1- Demythologization

2- Polytheism

3- Monotheism

شاهنامه فردوسی که بر اساس *خدای نامه* های پهلوی دوره ساسانی (گاهنامه‌هایی که توسط موبدان و دبیران درباری نگاشته می‌شدند) به وجود آمده است، روحی یکتاپرستانه دارد و قطعاً این پیرایش در قرن چهارم هجری و توسط شاعری مسلمان چون فردوسی تکمیل شده است. در چنین آثاری که هویت توأمان دینی - اساطیری خصیصه اصلی تشکیل دهنده آن‌هاست، معرفت استعاری که توأم با کرنش انسان است، جایگزین اسطوره آفرینش عالم لاهوت شده است. نظرات فردوسی درباره شناخت خداوند نیز، در جای جای شاهنامه، دیدگاه‌های یک حکیم مسلمان است که بندگی مطلق و ستایش و اقرار وی را نسبت به جهل بشری خود در برابر جبروت شکوهمند ذات خداوندی بیان می‌کند:

نه اندیشه یابد بدو نیز راه که او برتر از نام و از جایگاه...
 خرد را و جان را همی سنجد او در اندیشه سخته کی گنجد اوی...
 به هستیش باید که خستو شوی ز گفتار بیکار یکسو شوی
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶/۳/۱، ۱۰ و ۱۲)

فردوسی در مقدمه داستان رستم و اکوان دیو نیز همین مضمون را چنین بیان می‌کند:

تو بر کردگار روان و خرد ستایش گزین تا چه اندر خورد
 بین ای خردمند روشن‌روان که چون باید او را ستودن توان
 همه دانش ما به بیچارگیست به بیچارگان بر بیاید گریست
 تو خستو شو آن را که هست و یکی است روان و خرد را جز این راه نیست

(۱-۴/۲۸۸/۳)

در ادامه همین اسطوره‌زدایی، ادراک دیداری و تجسد و تجسم - که از ویژگی‌های الوهیت در نظرگاه‌های اساطیری است - و در جدال متکلمان اهل تسنن و تشیع درباره ماهیت ذات خداوند به شدت رواج داشته است، راهی در نظام معرفتی فردوسی ندارد. او به شیوه شیعیان و اهل اعتزال، اعتقاد اشعریان را درباره امکان رؤیت خداوند به چشم سر قاطعانه رد می‌کند:

به بینندگان آفریننده را نینیی مرنجان دو بیننده را

(۵/۳/۱)

ایا فلسفه دان بسیار گوی پیویم به راهی که گفتی مپوی

سخن هرچه با هست توحید نیست به ناگفتن و گفتن او یکی است

(۵-۶۲۸۸-۸۹/۳)

با توجه به تأکید مبرم ادیان توحیدی، بر جهل و عدم گنجایش ظرف ادراک بشری نسبت به حقیقت ماهیت ذات خداوندی، در معرفت دینی، بیشترین اهمیت متوجه «ایمان» است تا «شناخت». دیدگاه‌های فردوسی نیز در این باره بیشتر حاکی از همین ایمان و تسلیم و شناخت غریزی وی است، اما با نگاهی ژرف، در بخش‌هایی از شاهنامه که رگه‌های باورهای کهن به نظم وی راه یافته است، می‌توان نشانه‌های شناخت‌های اساطیری و فلسفی کهن را باز یافت که احتمالاً از افکار پدیدآورندگان منابعی که مورد استفاده او در سرایش شاهنامه بوده‌اند، به اثر وی نیز رسوخ کرده‌اند. یکی از بخش‌های این اثر بزرگ که در تطبیق با باورهای فلسفی کهن، قابلیت تحلیل خارق‌العاده‌ای دارد، مقدمه کتاب است.

۲- بازتاب‌های فلسفه مشایی در دیباچه شاهنامه

مهم‌ترین بخش شاهنامه که نشانه‌های یک بنیادشناسی الهی را، در زمینه‌ای از خاستگاه‌های کهن اساطیری-فلسفی، در آن می‌توان یافت، «خرد نامه» دیباچه شاهنامه و چند بیت آغازین آن است که با ستایش خداوند و پس از آن، ستایش خرد آغاز می‌شود و شناسه‌های استعاری شناخت انسان را از خداوند، در یک نظام معرفتی خاص نمادینه کرده است:

به نام خداوند جان و خرد کز این برتر اندیشه بر نگذرد

خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده و رهنمای

خداوند کیوان و گردان سپهر فروزنده ماه و ناهید و مهر

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده بر شده پیکر است...

(۱-۴/۳/۱)

در این دیباچه، فردوسی پس از ابیاتی در تبیین خداشناسی خود و با تأکید بر محدودیت شناخت در حوزه‌ای که رکن اصلی آن ایمان است، این وصف را به وصف خرد متصل می‌کند:

کنون ای خردمند ارج خرد بدین جایگه گفتن اندر خورد

(۱۶۴/۱)

خردی که همچنان که در حکمت مشایی مشهور است، مولود آغازین باری تعالی است:

نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جان است و آن سه پاس

سه پاس تو چشم است و گوش و زبان کز این سه رسد نیک و بد بی‌گمان

(۲۶-۲۷/۵/۱)

و این خردنامه به بیان آفرینش می‌انجامد؛ در چهارچوب تفکر حکمی فردوسی، همچنان که در حکمت مشایی مشهور است، خرد مولود آغازین باری تعالی و اصلی‌ترین آفریده اوست که در نظام سلسله مراتبی آفرینش، حیات را آغاز می‌کند. به همین جهت فردوسی این بخش را به بیان آفرینش جهان و موجودات آن («گفتار اندر آفرینش عالم») پیوند می‌زند:

خرد را و جان را که داند ستود و گر من ستایم که یارد شنود

حکیما چو کس نیست گفتن چه سود از این پس بگو کآفرینش چه بود

(۲۹-۳۰/۵/۱)

آفرینشی که همچون فلسفه قدیم یونانی (به ویژه حکمت نوافلاطونی)، پس از جوهر خرد و نفس، صدور حیات را در نفوس جزئی ادامه می‌دهد؛ «آبای علوی» (آبای سبعة یا هفت سیاره)، «أمهات سفلی» (عناصر اربعه)، «موالید ثلاثه» (جماد، نبات و حیوان) و انسان. فردوسی مانند دیگر حکمای قدیم، آسمان‌ها و افلاک را در قالب محیط‌هایی ترسیم می‌کند که زمین را در کانون خود محاط کرده‌اند؛ هفت فلکی که «منطقه البروج» با دوازده برج خود آن را در برگرفته و نقش پدرائه آسمان در آغاز جنبش حیات:

پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نو به نو

در او ده و دو برج آمد پدید ببخشید داننده چونان سزید

ابر ده و دو، هفت شد کدخدای گرفتتد هر یک سزوار، جای

فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد بجنید چون کار پیوسته شد

(۴۲-۴۵/۱۶/۱)

در مقابل، عناصر چهارگانه نقش مادرانه بستر زایای زمین را برای فرزندان آن مهیا می‌کنند:

وز او مایه گوه‌ر آمد چهار برآورده بی رنج و بی روزگار

یکی آتشی بر شده تابناک میان باد و آب از بر تیره خاک...

گهرها یک اندر دگر ساختند ز هرگونه گردن بر افراشتند

(۳۶-۳۷/۶/۱ و ۴۱)

و در تداوم حیات ناشی از تعادل اضداد چهارگانه (وحدت اضداد)، پس از خلق موالید سه گانه،

واپسین و مهم‌ترین مرحله خلق، موجودی را به عرصه می‌آورد که برترین پدیده آفرینش است:

تو را از دو گیتی بر آورده‌اند به چندین میانجی پیورده‌اند

نخستینت فکرت پسینت شمار تو مر خویشتن را به بازی مدار

(۶۶-۶۷/۷/۱)

در این دیباچه فلسفی و به شکل اخص آغازین مصرع کتاب، تعبیر خداشناسانه مشهور فردوسی،

«خداوند جان و خرد»، ترکیبی است که فراتر از یک توصیف عادی، واجد قابلیت‌های بسیاری برای تفسیر

فلسفی بوده است که باعث شده این گفته فردوسی را بیش از دیگر ابیات شاهنامه، «بازتابی از اندیشه‌های

مشایی» بدانند (کزازی، ۸۷-۱۳۷۹: ۱۶۹/۱). در فلسفه مشایی، متأثر از آرای فلاسفه یونان باستان، به

خصوص پلوتینوس^۱ (متولد ۲۰۴ یا ۲۰۵ میلادی) که در متون اسلامی به فلوطین مشهور شده است، به

وجود آمدن «عقل» و «نفس» کلی را دو مرحله اصلی و آغازین آفرینش می‌دانستند.

فلوطین «عقل»^۲ را نتیجه صفت حق و نه مخلوق آن و آن را نتیجه جوشش فیض «احد» می‌دانست که

در رأس هرم آفرینش قرار دارد (پور جوادی، ۱۳۵۸: ۱۵). این نظریه پیش و پس از او نیز در جهان رواج

1- Plotinus

2- Logos

داشته است. به نظر فیلون^۱ فیلسوف یهودی (متولد حدود ۲۰ ق.م.) عقل بر سایر درجات آفرینش مقدم بوده و نخستین فرزند خداوند به شمار می‌آمده است. حکمای رواقی نیز عقل را منشأ کلیه هستی‌ها و امکانات آفرینش می‌دانستند و آن را نیروی خلاقه و نیروی فاعله الهی می‌نامیدند. مفهوم لوگوس در مسیحیت مبدل به مبحث «کلمه» شد که در *اناجیل اربعه*، به ویژه در *انجیل یوحنا*، در عباراتی چون «در آغاز کلمه بود» و «کلمه شنوا بود» بازتاب یافته است [۲]. مفهوم لوگوس در اسلام [۳]، در مبحث «حقیقت محمدیه» و «نور محمدیه» که رسول الله (ص) تجلی کامل آن است، نمودار شده است (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۹۸).

عقل اول- پس از ده مرتبه صدور که در آخرین صورت تبلور آن، «عقل فعال» پدید می‌آید- «نفس کل» را پدید می‌آورد. نفس کل، «هیأت مدبر عرش» (تهانوی، ۱۹۶۳م: ذیل «نفس کل») و به تعبیر اخوان‌الصفاء، «روح عالم» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵ ق: ۱۱۳/۲) و «صورتی است روحانی که از عقل کلی که خود اول موجودات است، فیضان کرده است» (همان: ۲۳۰/۳). پس از صدور مراتب دهگانه عقل (عقول عشره)، نفس کل پدید می‌آید که از صدور سلسله مراتبی آن، نفوس جزئی- جان‌های ابنای کیهانی- به وجود می‌آید. در فلسفه فلوطین، «نفس کلی» در سیر صعودی خود در «عقل کل» فانی می‌شود و این هر دو در «احد» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۳) [۴].

عقل و نفس کلی در این تفسیر، از دیدگاه تطبیقی، با مفهوم جان و خرد در تعبیر فردوسی از خداوند جان و خرد قابل تطبیق است. سلسله مراتب این دو گوهر آغازین، و لطیف‌تر بودن هر مرحله نسبت به مرحله پسین صدور، تا آنجا در نظام فکری حکیمانه فردوسی ملکه بوده است که حتی در تصاویر ادبی چون تشبیهاتش از آن یاری می‌جوید؛ چنان که در توصیف اغراق‌آمیز زیبایی تهمینه در داستان رستم و سهراب، در بیان لطافت وجود جسمانی و روحانی این زن، جسمش را با وجه شبه «لطافت» به روان یا روح (نفس) و روانش را به خرد (عقل) تشبیه می‌کند:

روانش خرد بود و تن جان پاک تو گفتی که بهره ندارد ز خاک

(۵۸/۱۲۲/۲)

دو تشبیه در این بیت وجود دارد که صغرا و کبرای یک گفتار منطقی را پدید می‌آورد:
 تشبیه اول: روان ← خرد و تشبیه دوم: تن ← جان.
 در جمع این دو تصویر، سلسله مراتب لحاظ شده برای نمایش حد لطافت ابعاد وجودی گوهر انسان به شکل ذیل ترسیم می‌شود که می‌تواند برداشتی از سلسله مراتب حرکت جوهری آفرینش در مراحل خاصگاهی خود باشد:

گزاره نتیجه یا ماحصل دو تشبیه: تن ← جان (روان) ← خرد.
 مشابه همین تشبیه در دیگر ابیات شاهنامه نیز دیده می‌شود (۱۴۸۲/۳۰۰/۲؛ ۱۱۲/۲۰۹/۲ و ۲۰۱/۲۱۶/۲). شواهدی از این دست، برای اثبات دانش حکمی فردوسی به سلسله مراتب عقول و نفوس، بسنده به نظر می‌رسد. در ادامه، به رهیافت تحلیلی کهن‌تری درباره توصیف فردوسی از خداوند می‌پردازیم که با استفاده از دانش زبان‌شناسی تاریخی و اسطوره‌شناسی، نسبت این توصیف را با نه با فلسفه متأخر یونانی، بلکه با فلسفه وجودی «هورامزدا» در فلسفه ایران باستان نشان خواهد داد. اهمیت این دیدگاه وقتی بیشتر خواهد بود که می‌بینیم فلوطین خود از حکمت خسروانی و آیین زرتشتی تأثیر بسیار پذیرفته است؛ از جمله نظریه مثلی او که با واسطه (از طریق نظریه مثلی افلاطون) و یا بدون واسطه به نظریه جهان مینوی زرتشت شباهت دارد. به ویژه که همچنان که فردوسی آتش را برترین گوهرها می‌داند (۳۶۷/۱ و ۱۴۹۸/۱۱۴/۸)، او نیز در میان صورت‌های مثالی، بالاترین مقام را برای آتش قائل می‌شود که همیشه می‌درخشد و می‌بخشد (پلوتینوس، ۱۳۶۶: ۱۵۹) و این عنصر را نماینده لاهوتیان در جهان ناسوت و نمادی از روح جهان می‌شمارد که به صورت ازلی روشن است و به کیهان روشنایی ازلی می‌بخشد (همان: ۲۵۹) [۵].

مفهوم عقل اول نیز قابل تطبیق با مفهوم «مینوی خرد» و «خرد روحانی» در حکمت خسروانی است؛ آن‌چنان که در مینوی خرد، مینوی خرد در پاسخ دانا (حکیم)، درباره این که چرا کاردانی مینو و گیتی پیوسته به خرد است، می‌گوید: «به این علت که از نخست من که خرد غریزی هستم از مینوها (صور مثالی) و گیتی‌ها (صور مادی) با اورمزد بدم و آفریدگار اورمزد ایزدان آفریده در مینو و گیتی را اداره می‌کند» (۱۳۶۴: ۲۳).

بدین ترتیب، باید خاستگاه‌های فلسفی کهن‌تری را برای نسبت میان خداوند و مفهوم جان و خرد جستجو کرد که می‌تواند ریشه در حکمت خسروانی و آیین زرتشتی داشته باشد.

۲- نسبت میان خداوند و مفهوم جان و خرد در حکمت خسروانی

خدای یگانه در آیین زرتشت، «اهورامزدا» است. اهورامزدا در متون زرتشتی به معنای «سرور (خداوند) دانا» ترجمه شده است؛ تعبیری که در آثار *اوستا* شناسان غربی معادل‌هایی چون *“the Wise Lord”* برای آن به کار رفته است (دربارۀ معنای این واژه از دید *اوستا* شناسان؛ رک: کلنز^۱، ۱۹۹۰: ۲۸۲ و ۲۱۴). ایزدان هندوایرانی به دو دسته اصلی «آسوره»^۲ها (آهوراها) و «دئو»^۳ها (دیوان) [۶] تقسیم می‌شدند که دسته اول در ادیان ایرانی (مزدیسنی^۴) و گروه دوم در آیین‌های هندی (دئویسنی^۵) از تقدس و بزرگی برخوردار شده، در مقابل، طرف دیگر، ماهیت شریر به خود گرفته‌اند؛ آن گونه که به تدریج، دیوان در آیین زرتشتی و اسوره‌ها در ادیان هندی معنای مفهوم «شریر» و «بدنهاد» به خود گرفته‌اند (ویدن گرن^۶، ۱۹۸۸: ۳۳۱؛ نیگوسیان^۷، ۱۹۹۳: ۱۸؛ بیرنت^۸ و...، ۲۰۰۵: ۲۱۱؛ مورداک^۹، ۲۰۰۹: ۸۴). این که چگونه خدایان محترم هندی در ایران مذموم و برعکس خدایان مقدس ایرانی در هندی نکوهیده می‌شوند، معمایی است که هنوز پاسخ روشنی برای آن پیدا نشده است (نینان^{۱۰}، ۲۰۰۸: ۲۳۶). اهورامزدا - خدای یگانه در جهان‌بینی زرتشت - از تبار همین اسوره‌هاست که در بسیاری دیگر از ادیان ایرانی نیز مورد ستایش و تعظیم قرار گرفته بود؛ از جمله در کتیبه‌های شاهان هخامنشی که پیرامون مزدیسنی بودن یا نبودن آن‌ها نظرات موافق و مخالف بسیاری ارائه شده است، ستایش او به وفور یافت می‌شود؛ چنان که داریوش بزرگ، در کتیبه‌های

1- Kellens

2- Āsura

3- Daeva

4- Mazda - yasana

5- Daeva- yasna

6- Widengren

7- Nigosian

8- Bryant

9- Murdock

10- Ninan

خود از اهورامزدا به عنوان بزرگترین بغان و آفریننده مهربان آسمان و زمین و انسان یاد می‌کند. داریوش در نقش رستم می‌گوید: «خدای بزرگ است اورمزد (اهورامزدا) که زمین را خلق کرد و آسمان را در بالا به وجود آورد و انسان را آفرید...» و در کتیبه بیستون (بهستان = بغستان) چنین می‌گوید که: «داریوش شاه گوید، به توفیق اورمزد من پادشاه هستم. اورمزد این حکومت را به من بخشیده است...» [۷]. البته داریوش هیچ‌جا نامی از زرتشت نمی‌برد و این علت و دلایل دیگری مثل برخی آیین‌های دیگرگون چون شیوه دفن متفاوت باعث شده برخی محققان اظهار کنند که آنان غالباً مذهب غیر زرتشتی داشته‌اند (رک: گیرشمن، ۱۳۴۹: ۱۱۷؛ فرای^۱، ۱۹۸۴: ۱۳۴-۱۳۳)، ولی بر مبنای محتوای دینی و اخلاقی این کتیبه‌ها، برخی دیگر معتقدند این شاهان تحت تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم آموزش‌های زرتشت بوده‌اند (دهالا^۲، ۱۳۴۹: ۲۷۳-۲۱۰؛ نیگوسیان، ۱۹۹۳: ۳۰) و بسیاری این موضوع را از بنیادی‌ترین پرسش‌ها درباره دین این شاهان دانسته‌اند (رک: بویس^۳، ۱۹۸۲: ۱۱۸-۱۱۴؛ کورتیس^۴ و...، ۲۰۰۵: ۳؛ کوتزل^۵، ۱۹۹۳: ۱۶۰؛ بدفورد^۶، ۲۰۰۱: ۱۲۴).

نکوهش دیوان نیز محدود به آموزه‌های زرتشت نیست و در کتیبه‌های این شاهان دیده می‌شود؛ چنان که خشایارشا (۴۴۱ ق.م.) نیز پرستندگان دیوها را (بنا به متن کتیبه‌ها) مجازات کرده بود. او در کتیبه^۶ سطری تخت جمشید (به نشانه XPh) که با ستایش اهورامزدا آغاز شده، افتخار می‌کند که دیوپرستی و پرستشگاه‌های دیوها را از ریشه برکنده و قانون ضد دیو [وندیداد] را بر پا داشته است. خشایارشا در این کتیبه با لقب "hyah maoistatah baganam" که به معنی «بزرگترین خدایان» است، اهورامزدا را یاد می‌کند (رک: غریب، ۱۹۶۸: ۶۹-۵۴؛ کنت^۷، ۱۹۵۳: ۱۵۷-۱۰۷؛ سرخوش کرتیس^۸ و...، ۲۰۰۵: ۱۵۱).

-
- 1- Frye
 - 2- Dhalla
 - 3- Boyce
 - 4- Curtis
 - 5- Cotterell
 - 6- Bedford
 - 7- Kent
 - 8- Sarkhosh Curtis

با توجه به چنین اهمیتی برای جایگاه اهورامزدا در نظام فلسفی و معرفتی حکمت خسروانی و ادیان ایران باستان، قبل از بررسی ساختار ریشه‌شناختی نام، باید نسبت فکری میان خداوند و مفهوم جان و خرد در این نظام فکری را مشخص کرد.

در حکمت خسروانی، آدمی دارای پنج نیروی نهادی و گوهر درونی است که در زندگی وی نقش‌های دیگرگون و بنیادی ایفا می‌کنند:

۱- اهو^۱: نیروی جان و جنبشی زیستی که زندگی و حیات را تداوم می‌بخشد.

۲- دئنا^۲، دین: نیرویی در نهاد آدمی که ودیعه خداوند برای راهنمایی وی است و آن را می‌توان معادل با پیش درونی و «وجدان» دانست.

۳- بئوذ^۳ یا «بوی»: نیروی دریابنده و حسّی و به تعبیری نمایانگر نیروهای پنجگانه درآکه است.

۴- اوروان^۴: روان یا روح یا اندیشه و مینو که سرپرستی نیروهای دیگر را بر عهده دارد و با دانش خود به نیکی و بدی و اختیار گزینش میان خوب و بد سرنوشت نهایی آدمی را رقم می‌زند.

۵- فروشی^۵ در/اوستا و فروهر^۶ یا فرور^۷ یا فرورت^۸ در پهلوی: عالی‌ترین گوهر پنج‌گانه هستی که جوهری ازلی - ابدی و پاک و تنها نیرویی است که پس از مرگ آدمی می‌ماند و از بین نمی‌رود (درباره ترکیب این نیروهای پنج‌گانه در روان انسان بر مبنای باورهای زرتشتی رک: یسنا: هات ۲۶/ بند ۴ و ۱/۵۵؛ بیلی، ۱۹۴۳: ۱۱۹-۷۸؛ فره‌وشی، ۱۳۵۵: ۶-۵؛ میرفخرایی، ۱۳۸۹: ۷۸-۷۷ و ۱۳۷۶: ۸۴-۸۷).

خلق جهان مینوی - که ملکوت فره‌وشی و پیش‌نمونه مینوی روان همه موجودات در آن وجود داشته و نادیدنی، مطلق و نامحسوس است - مقدم بر دنیای مادی بوده است. در کتب دینی پهلوی عمر جهان به چهار دوره تقسیم شده که دوره نخست، جهان مینوی آفریده شده، در سه هزار سال دوم، از حالت مینوی

1- áhu
2- daenā-
3- baoðah
4- urvān
5- fravashi
6- fravahar
7- fravar
8- fravart

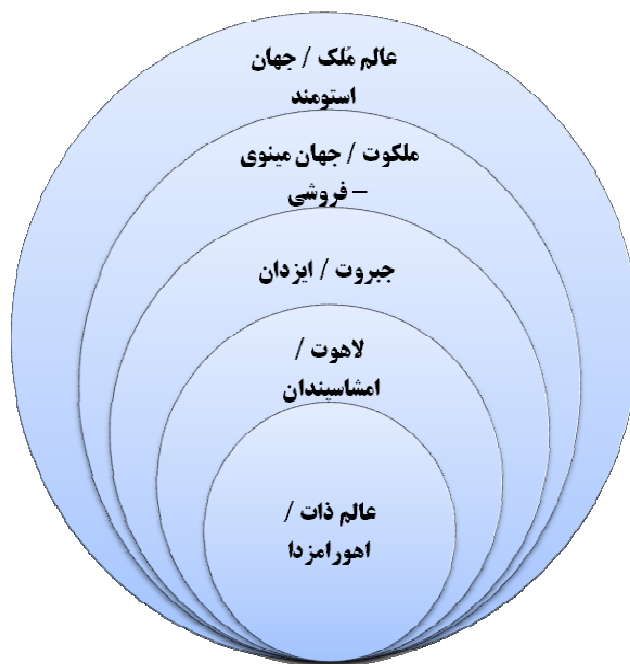
(غیرمادی) به شکل گیتیانه و دنیوی درآمده است [۸]. به روایت بندهشن، اهورامزدا، در ازل، در نور مطلق و نیکی و فرهی کامل غوطه‌ور بود. در زیر، جهان روشنایی و در زیر، جهان تاریکی قرار داشت. اهورامزدا، نخست به آفرینش جهان مینوی دست زد. در این جهان از ماده، پوست و گوشت و استخوان و تن اثری نبود. هرچه وجود داشت، صور روحانی همه موجوداتی بودند که پس از آن خلق مادی شدند. جهان مینوی سه هزار سال همچنان وجود داشت، آن‌گاه اهورامزدا اراده کرد تا جهان مادی را به شکل درآورد، پس با فروهرها- که مطابق یشتها خود قدیمند (یشت ۱۳/ بند ۸۰)- با صور و اشکال روحانی و مینوی آدمیان و تمام موجودات نیک از جماد و نبات و حیوان گفتگو کرد که آیا مایلند تا به قالب مادی درآمده، در جهان خاکی برای پیروزی بر تاریکی و اهریمن زندگی کنند، و آنان که آگاه بودند که پیروزی فرجامین با نیکی است پذیرفتند. پس در آغاز، صورت و الگوی معنوی و فرامادی هر چیز، در جهان زیرین وجود داشته و آنچه را در کالبد پیکرینه درآمده، اهورا از روی همان صور موجود در جهان مینوی آفریده است (رک: فرنیغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۴۲-۳۳).

نظریه مثالی افلاطون، شباهت عجیبی به جهان مینوی زرتشت دارد. افلاطون معتقد بود در عالم حقایق و مثال، صورت نوعی همه اشیاء و مفاهیم به طور کامل وجود دارد، همان طور که در باور زرتشت، فروهر جاودانه موجودات گیتی در جهان مینوی وجود دارد. البته تأثیرپذیری افلاطون از زرتشت بسیار وسیع‌تر از این نظریه است و ریشه در بنیادهای فکری او دارد تا آنجا که به تعبیر کاتلین^۱ در *تاریخ فیلسوفان سیاسی در آکادمی افلاطون*، زرتشتی‌گری «مشری‌مورد پسند روز و کشفی تازه» به شمار می‌رفته است (کاتلین، ۱۹۵۰: ۷۵-۷۴) [۹].

این تفکر فلسفی از خلقت، یک نظام سلسله مراتبی را ایجاد می‌کند که در بالاترین سطح معنوی خود، از اهورامزدا آغاز می‌شود و به پست‌ترین صورت‌های مادی خود، در دنیای خاکی خاتمه می‌یابد: بنا بر جهان‌شناسی ایرانی، اهورامزدا به اتفاق شش امشاسپند یا جاودانیان مقدس در جهان مینو، اداره جهان را به دست دارد و خود اهورامزدا در سر این شش فرشته بزرگ جای دارد و با آن‌ها یک مجموعه هفت تنی را تشکیل می‌دهد که در عین کثرت، وحدتی را به وجود می‌آورند. پس از امشاسپندان مقام

یزت‌ها یا ایزدان، والاتر از همه است و خود امشاسپندان نیز جزو این یزت‌ها هستند. سپس جای فروشی‌ها یا مینوی‌های نگهبان است (فروشی، ۱۳۵۵: ۲-۱).

در حقیقت نمونه متناظر جهان مثالی افلاطون در فلسفه زرتشت، «جهان مینوی» و نه فروشی است که فروشی موجودات مختلف، مهم‌ترین بخش آن را تشکیل داده است. فروهر همه موجودات از اهورامزدا منتج شده است. این نظام سلسله مراتبی در دیدگاه فلسفی خسروانی با دیدگاه نوافلاطونی و منظر فلسفی حکما و عارفان مسلمان که برآمده از این خاستگاه بود و عوالم وجود را در سلسله مراتب «عالم ملک یا جهان مادی و جسمانی، عالم ملکوت یا جهان برزخی، عالم جبروت یا عالم فرشتگان مقرب، عالم لاهوت یا عالم اسماء و صفات الهی، و عالم ذات که همان مرحله غیب الغیوب ذات باری تعالی است» طبقه‌بندی می‌کردند (کرین، ۱۳۷۳: ۳۰۰)، قابل تطبیق است (نک: تصویر ذیل).



تطبیق نظام سلسله مراتبی در حکمت خسروانی و حکمت نوافلاطونی حکمای مسلمان

در ادامه به موضوع جایگاه اهورامزدا در نظام فلسفی و معرفتی حکمت خسروانی، در ارتباط با ساختار ریشه‌شناختی نام او خواهیم پرداخت.

۳- نام خداوند در حکمت خسروانی و بررسی خویشکاری‌ها

آن‌چنان که گفته شد، دو ویژگی بنیادین برای معرفت‌شناسی الهی در حکمت خسروانی، ابتدا آفرینش جهان مینوی و سپس گیتیانه (عالم مثالی و عالم ماده/ لاهوت و ناسوت) بوده است. این مسیر با آفریدن جوهر خرد و جان و سپس نظام سلسله مراتبی که انواع حیات را سامان می‌بخشد، تبلور مادی می‌یابد؛ آنچه در حکمت مشایی و فلسفه نوافلاطونی، در قالب صدور عقول و نفوس (از نفس کل تا نفوس جزئی) تجسم می‌یافته است. حال با بررسی ساختار زبانی معروف‌ترین نامی که برای خدای یگانه در حکمت خسروانی به کار می‌رفته است (اهورامزدا)، می‌کوشیم بقایای این خویشکاری دوگانه را برای ذات الهی در لایه‌های معنایی این واژه بازجویم.

۳-۱- خویشکاری جان‌بخشی خداوند و ساخت زبانی نام او در حکمت خسروانی

برای بررسی خویشکاری دوگانه جان‌بخشی و خردبخشی در ساختار زبانی «اهورامزدا» که معروف‌ترین نام خدای یگانه در حکمت خسروانی است، این نام دوبخشی را می‌توان در دو قسمت «اهورا» و «مزدا» مطالعه کرد. ابتدا خویشکاری جان‌بخشی را در بخش اول این نام بررسی می‌کنیم:

اهورا با «اسورا» در وداها هم‌ریشه است و در آیین زرتشت اصطلاحاً تلفیق آن را با مزدا (اهورامزدا) به معنی «سرور دانا» ترجمه کرده‌اند (بهرامی، ۱۳۶۹: ۱۹۳). یکی از وجوه طرح شده برای اشتقاق اهورا این است که آن را مأخوذ از ریشه اوستایی «اه» به معنی «هستی، بودن و هستی یافتن» و در نتیجه «اهورا»^۱ را به معنی «زندگی‌بخش» و «هستی‌بخش»^۲ دانسته‌اند (تیلور،^۳ ۲۰۰۳: ۱۱۳؛ بیسنت،^۴ ۱۹۹۸: ۳۹). جکسون^۵ نیز که اهورا را با تعبیر "the Lord" به سرور و ارباب ترجمه کرده، تصریح می‌کند که ریشه اهو به معنی جان است و آن را به spirit و Breath of life برمی‌گرداند (جکسون، ۱۸۹۳: ۳۸). این ریشه اه را

1- "áhura"

2- the giver of life

3- Taylor

4- Besant

5- Jakson

همچنین معادل «بودن»^۱ دانسته‌اند (بلاواتسکی^۲، ۲۰۰۳: ۱۸۰) که همان معنایی است که در جان وجود دیده می‌شود. اگرچه اوستاشناسان در مورد وجه اشتقاق اهورا به رأی قاطعی نرسیده‌اند، اما وداشناسان، در مورد معادل ودایی آن، اسورا- که هم در شکل اسم مذکر و هم صفت کاربرد دارد و همچون اهورا معنای کاربردی «مقتدر و توانا» دارد- آن را ترکیبی از «اسو» به معنی نفس، دم یا جان و «را» به معنی «دارنده» آن دانسته، اسورا را به جاندار برین، جان زندگی، جان جهان و روح‌بخش ترجمه کرده‌اند (کاپور^۳، ۲۰۰۲: ۷۴۹؛ ویلیامز^۴، ۲۰۰۵: ۱۲۱؛ مک‌دانل^۵، ۲۰۰۴: ۳۵)؛ صفت «جان عالی»^۶ مفهومی است که آشکارا در وداها به اسورا نسبت داده شده است (ریگ ودا، ماندالای ۲، سرود ۳۵، بند ۲)؛ اگرچه با توجه به خویشکاری منفی این ایزدان در شاخه هندی، این روح عالی به روحی که خوب نیست و یا روح شریر و شیطانی^۷ نیز تفسیر شده است (لانمان^۸، ۱۹۹۶: ۱۲۳؛ ویلیامز، ۲۰۰۵: ۱۲۱؛ مک‌دانل، ۲۰۰۴: ۳۵). بر این مبنا، معنای ریشه‌شناختی اهورا/اسورا در دو شاخه هندی و ایرانی می‌تواند با مفهوم جان و دم مرتبط باشد، البته معنای تاریخی برآمده از خویشکاری مسمای این اسم در دو فرهنگ بازگونه شده، در سویه ایرانی مفهوم خدایی و در سویه هندی کارکردی شیطانی به خود گرفته است.

بدین ترتیب و با توجه به این که استدلال زبان‌شناختی دیگری درباره اهورا ارائه نشده است؛ فرض ارتباط آن با اهو، با احتیاط، قابل پذیرش است. این به معنای رد معنای سرور و مولی نیست؛ بلکه این معنا متناسب با نقش کسب‌شده سروری برای این خدای برتر اوستایی است؛ معنایی متناسب با کاربرد تاریخی و خویشکاری آن («معنای کاربردی») که با «معنای ریشه‌شناختی» (ایمولوژیک) آن منافاتی ندارد و بر این مبنا اهورا را می‌توان به معنای خداوند و سرور زندگی‌بخش بازخواند؛ معنایی که می‌تواند برآیند یک خوانش تفسیری- ریشه‌شناختی باشد. میرفخرایی نیز در بغان یسن، دو ریشه برای ahu- ذکر کرده، یکی

1- to be

2- Blavatsky

3- Kapoor

4- Williams

5- Macdonell

6- spirit supreme

7- evil spirit

8- Lanman

را به معنی هستی [جان] و جهان، و دیگری را به معنی سرور انگاشته و در مورد ریشه‌شناسی *ahura-* نیز آن را به معنی سرور و مرکب از پیشوند *a-* پسوند اسم ساز *ra-* و ریشه *hu-* به معنی راندن، به حرکت درآوردن و انگیختن دانسته است (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۱۳۵-۱۳۴)؛ همان ریشه‌ای که *ahu-* از نیروهای پنج گانه انسان و به معنی جان نیز از آن منتج شده است؛ چرا که جان نیرویی برانگیخته و به حرکت داشته شده است. شگفت است که بین روح و ریح عربی نیز چنین پیوندی برقرار است؛ زیرا که جان در فرهنگ‌های کهن، نیرویی نامرئی چون باد و نفس پنداشته می‌شده که در کالبد حیات جریان داشته است. این جان معادل همان روحی است که مطابق ادیان ابراهیمی، خداوند در کالبد خاکی انسان دمیده است [۱۰] و در فرهنگ زرتشتی نیز برانگیزاننده نخست این نیرو کسی جز سرور کائنات نباید باشد. بدین ترتیب، فرض معنای سرور برای اهورا منافی فرض ریشه جان و انگیختن برای آن نیست؛ یکی معنای کاربردی و دیگری وجه ریشه‌شناختی آن است و که هر دو سویه این تعبیر در کلام فردوسی («خداوند جان...») بازتاب دارد: «خداوند» برای «سرور» و «جان» برای «اهو».

در فلسفه زرتشتی «اهو»^۱ یا گوهر هستی موجودات زنده، در فروهر اهورامزدا وجود دارد که خود دارای برترین فروهر است (یشت ۱۳/ بند ۸۰). فروهر نماد گوهر اصیل هستی است که در همه زندگان، امشاسپندان (فرشتگان برتر) و آدمیان هست، و نادیدنی است، و پیکره‌ای مثالی و نمونه‌وار دارد. اهورامزدا جهان و همه پدیدارهای مخلوق را از «هستی» خود داده است. از این رو، جهان هستی از خداوند دادار جدا نیست، ولی اهورامزدا «کلی» و «مطلق» است و گیتی، «جزئی» و «نسبی» و نتیجه صدور جوهر آغازین مستتر در ذات الهی اوست.

بخش دیگر این ویژگی را باید در قسمت دوم این نام بازجست.

۲-۳- خویشکاری خردبخشی خداوند و ساخت زبانی نام او در حکمت خسروانی

برای بررسی خویشکاری خردبخشی خدای یگانه در حکمت خسروانی، باید بخش اول این نام را

بررسی کرد:

در حکمت خسروانی، همچنان که گفته شد، اهورامزدا کلی و مطلق است و گیتی، جزئی و نسبی. دومین بخش این نام (مزدا) را، از حیث فلسفی، به معنای گوهر و «دهنده خرد» دانسته‌اند (مهر، ۱۳۸۱: ۱۳). مزدا را برخی از/وستاشناسان تلفیقی از «مه»^۱ به معنی بزرگ و «زدا»^۲ به معنی دانا گرفته‌اند و از آن معنی آگاه و هشیار و دانای بزرگ را اراده کرده‌اند (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۲۰) و برخی آن را تلفیقی از «مز»^۳، مشتق از مه به معنای بزرگ، و «دا»^۴، به معنی دانش یا بخشیدن و آفریدن [همان ریشه‌ای که در «دادن» و «داد» و «دادگر» و «دادار» نیز به کار رفته است] دانسته‌اند و در نتیجه، آن را دانای بزرگ یا آفریدگار بزرگ ترجمه کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۶۶: ۱۲۲)، اما علمی‌ترین تحلیل زبان‌شناختی این واژه - آن گونه که هومباخ^۵ توضیح می‌دهد- آن است که مزدا را به صورت دو بخشی Maz-da ضبط کرده، آن را تغییر یافته از Mang-da بدانیم؛ هومباخ همچنین در مورد ریشه "Mang" معتقد است که این واژه صفتی است که از ستاک "man-" در فارسی باستان مشتق شده است و غالب پژوهشگران برای آن معنای فکر و اندیشه و ذهن قائل شده‌اند (هومباخ و...، ۱۹۹۱: ۱۹۷؛ هاوتون^۶، ۱۸۹۴: ۱۷۵؛ بوترو^۷، ۲۰۰۰: ۱۱۲).

وجه اشتراک همه این تحلیل‌ها آن است که مزدا را خردمند و دانای مطلق بدانیم (هاستینگز^۸، ۲۰۰۳: ۶۴۷). «مینو»^۹ [معادل «مینو» در فارسی] به معنی روحانی، در مقابل «گئی تیه»^{۱۰} [معادل «گیتی» در فارسی] به معنای مادی و جسمانی نیز از همین ریشه «من» به معنی اندیشه مشتق شده است که در/وستا- به خصوص در گاتاها- به معنی گوهر عقل و روح به کار رفته است (آشتیانی، ۱۳۶۶: ۱۵۸). ترکیب یکی از مشتقات واژه «من» با «دا» (در معنای اصلی آن: بخشیدن و دادن و آفریدن)، می‌توانسته است معنای بخشنده خرد و آفریننده عقل و دهنده اندیشه را افاده کند. جکسون نیز درباره این واژه معتقد است: «مزدا در پارسی،

-
- 1- Meh
 - 2- Zdā
 - 3- Maz
 - 4- dā
 - 5- Humbach
 - 6- Houghton
 - 7- Bottéro
 - 8- Hastings
 - 9- Mainyu
 - 10- gaethya

نظیر «مدها»^۱ در سانسکریت، به معنی قدرت روحانی و فهم و عقل و آگاهی است (جکسون، ۲۰۰۳: ۳۹). با توجه به مستفاد شدن معنای عقل از مینو، جهان مینوی (مینویان) با عالم عقول در حکمت قدیم قابل مقایسه است. جهان فروشی نیز که جان‌های همه موجودات گیتی در آن مستتر است، با عالم نفوس قابل تطبیق است.

بنابراین در حکمت خسروانی، اهورامزدا دارای دو هویت اصلی است: «اهو»، گوهر اصلی و اولیه حیات (مطابق با مفهوم «احد» در فلسفه نوافلاطونی) و مزدا، گوهر نخستین خرد (مطابق با مفهوم «عقل کل» در فلسفه نوافلاطونی) است و امشاسپندان، سطوح بعدی عقول را در این پندار فلسفی به وجود می‌آورند. اهورامزدا بی‌آغاز و بی‌انجام (ازلی و ابدی) است (یسنا‌ی ۸/ بند ۳۱) و اقتضای ذاتی و طبیعی او زایش و صدور است. صدور که در مراحل مختلف خود، سطوح متفاوت هستی مینوی و سپس گیتانه (مادی) را سامان می‌بخشد: هستی همه موجودات از سرچشمه زاینده گوهر هستی (اهو) مایه می‌گیرد (یسناهای ۲۹/۱، ۳۳/۵، ۴۳/۳ و ۴۴/۱۶؛ هر مزدیشت/ بند ۸).

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه در این جستار، با استفاده توأمان از رهیافت‌های زبان‌شناختی تاریخی (در شکل ریشه‌شناسی) و تفسیر اسطوره‌شناختی - فلسفی، در تحلیل معرفت‌شناسی فلسفه خسروانی درباره ذات مقدس خدای یگانه دیدیم، این نظام معرفت دینی، مبتنی بر صدور کثرت از وحدت بوده است؛ نظامی که اساس تفکر فلسفی را در حکمت خسروانی تشکیل می‌دهد که برای هر نمونه‌ای از وجود در عالم ماده، پیش‌نمونه‌ای فرامادی و مثالی قائل است. این نمونه‌های مثالی، بر اساس یک نظام سلسله مراتبی، از جوهر مقدس وجود خداوند که وحدت ازلی است تا امشاسپندان و فروهرها و دیگر مراتب وجود را در درجات مختلف صدور، هستی می‌بخشد.

بدین ترتیب، اهورامزدا به معنی خداوند و سرور دهنده جان و خرد، جوهر آغازین نفس و عقل در هستی است و این همان توصیفی است که فردوسی در نخستین مصراع شاهنامه از خداوند متعال کرده است:

«به نام خداوند جان و خرد...» و حتی می‌تواند ترجمه شاعرانه این تفسیر کهن باشد. اگرچه با اطلاعات موجود نمی‌توان گفت این تعبیر نخست بار در نظم او و از طریق واسطه‌های یونانی چون آرای افلاطونی و یا نوافلاطونی پدیدار شده یا در برخی منابع اثرش که روح زرتشتی داشته‌اند، نیز سابقه داشته است. این مصراع کلیدی، در عین حال که «عقل» و «نفس» کلی را دو مولود آغازین «احد» می‌داند- باوری که در حکمت مشایی، به ویژه فلسفه نوافلاطونی، ریشه‌ای کهن دارد- می‌تواند دربردارنده تفسیری دیگر از نام خدای یگانه در جهان‌بینی زرتشت («اهورامزدا») باشد. این تفسیر، با تفکر فلسفی زرتشت و حکمت خسروانی که جان‌بخشی و خردبخشی را در دو پاره نام او (اهورا= سرور جان‌بخش و مزدا= دانای خردبخش) نمادینه می‌کند، قابل تطبیق است و در این لخت از خردنامه روحی از حکمت کهن می‌دمد؛ حکمتی که نخستین زاده‌های اهورا قبل از خلق گیتیانه را در جهان مینوی و فروشی متبلور می‌دید. ظهور این نمادینگی در لخت نخست شاهنامه، یا به عنوان تعبیری مشهور در منابع فردوسی که خاستگاهشان در ادبیات پهلوی بوده، هم موجود بوده است یا حکیم توس، بر مبنای خوانش حکمی خود (با واسطه متنی یا حکمی)، این توصیف از خداوند را در سرلوحه اثر سترگش قرار داده است. قطعاً جستجوی شواهد جدیدی از متون قرون سوم تا پنجم هجری که از فلسفه غالب عصر، به ویژه در ایران شرقی و فضای فکری عصر سامانی و پس از آن متأثر شده باشند، ما را به گزاره‌های دقیق‌تری درباره خاستگاه این تعبیر فردوسی رهنمون خواهد کرد، موضوعی که نیازمند تحقیقات جداگانه‌ای است که در این زمینه باید انجام شود.

یادداشت‌ها

- ۱- درباره فرایند «اسطوره زدایی» در ادیان و اساطیر در عصر ورود به تفکر مذهبی، رک: ویفولد، ۱۹۹۲: ۲۳۹-۱۹۱.
- ۲- واژه لوگوس در ترجمه یونانی عهد عتیق Dabar، به معنی علت بنیادی همه چیز است که با «پیام و عمل» تجلی پیدا می‌کند (مزموور ۲۰: ۱۰۷ و تثنیه ۳۲: ۴۷-۴۶)، اما در عهد جدید حکمت الهی در مسیح تجلی می‌یابد و مسیح، خود به عنوان حکمت خدا (لوقا ۲: ۴، مرقس ۶: ۲ و اول قرنتیان ۱: ۳۰)، عامل خلقت (یوحنا ۱: ۳ و ۱۰) و حتی پیام و کلام خدا (لوگوس) به بشر به شمار می‌آید (یوحنا ۱: ۱)؛ همچنان که در کلام اسلامی، رسول الله (ص) و نور و حقیقت محمدیه، تجلی کامل عقل کل به شمار می‌رود.

۳- درباره مفهوم لوگوس در اسلام و مقایسه آن با آرای فلاسفه غربی و گنوسیست‌های مسیحی رک: کربن^۱، ۱۹۷۱: ۱۷۸-۱۷۳؛ ساوری^۲ و...، ۱۹۸۴: ۲۸۷-۲۴۱؛ لاود^۳، ۲۰۱۰: ۹۴-۸۴

۴- در رسائل اخوان الصفا نیز نفس کلی سرانجام به عالم روحانی و محل نورانی خود مراجعت می‌کند (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ ق: ۳۳۳/۲). این اعتقاد که متضمن بازگشت روح به اصل آن است، در میان عرفای ایرانی نیز مقبولیت بسیار یافته است، تا آنجا که مولانا بازگشت روح را در روند این تکوین این گونه شرح می‌دهد:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم، به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک آلا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم انالیه راجعون

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۸۰/۳)

۵- درباره تأثیر حکمت خسروانی و آیین زرتشتی در فلسفه فلوطین، رک: رز^۴، ۲۰۰۰: ۴۴ و ۸۳-۸۰؛ انفیلد^۵، ۱۸۳۷: ۳۶۷؛ تورنر^۶، ۲۰۰۱: ۴۰، ۱۹۸ و ۲۹۴.

۶- Daeva در اصل در همه زبان‌های هندواروپایی معنی خدا می‌دهد (هاپ مولتون^۷، ۲۰۰۷: ۲۹).

۷- درباره ترجمه فارسی این کتیبه‌ها، فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی... از شارپ (۱۳۸۰) و ترجمه کتیبه‌های هخامنشی از ضیائی (۱۳۸۸)، از فرش‌باف ابریشمی (۱۳۸۶) و از توانگر زمین (۱۳۸۴) را ببینید (رک: کتابنامه).

۸- سه هزار سال نخست، دوران خلق جهان مینوی، سه هزار سال دوم، دوران خلق جهان گیتیانه و سه هزار سال سوم، دوره آمیختگی و حمله اهریمن به دنیا و آوردن پلیدی و مرگ است که در پایان این دوره

-
- 1- Corbin
 - 2- Savory
 - 3- Laude
 - 4- Rose
 - 5- Enfield
 - 6- Turner
 - 7- Hope Moulton

زرتشت به دنیا می‌آید و سه هزار سال پسین، دوره‌ای است که به فرشوکر (نوسازی) پایانی جهان و ظهور سوشیانت می‌انجامد.

۹- اگرچه برخی از دانشمندان غربی چون آیزلر^۱ و رایتزنشتین^۲، یگر^۳ و بیده^۴ درباره تأثیرپذیری آشکار و بنیادین فلسفه یونان از ایران- به خصوص درباره افلاطون و نوافلاطونیان- تحقیقات قابل توجهی انجام داده‌اند، به تعبیر دوش گیمن اغلب دانشمندان غربی کوشیده‌اند از مواجهه با این حقیقت علمی انکارناپذیر خودداری کنند: «ناگفته نماند که بسیاری از متخصصان فرهنگ یونان ترجیح می‌دهند که موضوع [تأثیرپذیری فلسفه یونان از ایران] مسکوت بماند» (دوش گیمن، ۱۳۵۰: ۱۲۱). درباره مطابقت این آرای فلسفی یونانی با اندیشه‌های عرفانی و باورهای ایران باستان در مورد اهورامزدا و امشاسپندان، همچنین می‌توان به *امشاسپندان*^۵ از پوردادود (۱۹۲۰) و بررسی لطایف عرفانی (۱۳۸۷) از بابک عالیخانی رجوع کرد.

۱۰- در *تورات*، یهوه این «دم خدایی» را در بینی بهترین آفریده‌اش می‌دمد: «خداوند خدا، پس آدم را از خاک زمین سرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (*سفر پیدایش*، باب ۲، آیه ۷). این مضمون در *قرآن کریم* نیز وجود دارد: «پس آن [نطفه بی جان] را به نیکویی بیاراست و از روح خویش در او دمید» (سوره سجده (۳۲)، آیه ۹). همین روح خدایی است که در وجود انسان دمیده می‌شود و شرافتی به او می‌بخشد که وجوب ستایش دیگر آفریدگان را بر این سرشته پست خاکی نمایان می‌کند: «پس آن گاه او را (انسان را) به خلقتی کامل آراستم و از روح خویش در او دمیدم، همه [به امر من] بر او به سجده درآید» (سوره ص (۳۸)، آیه ۷۲)؛ درباره وجود این مضمون در *قرآن مجید* همچنین رک: مؤنون (۲۳)/۱۴ و حجر (۱۵)/۲۹.

کتابنامه

قرآن مجید.

آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۶). *زرتشت: مزدیسنا و حکومت*. تهران: انتشار.

اخوان الصفا. (۱۴۰۵ق.). *رسائل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء*. مکتب الاعلام الاسلامی.

اوستا. (۱۳۸۴). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ۲ جلد. تهران: مروارید. چاپ نهم.

-
- 1- Eisler
 - 2- Reitzenstein
 - 3- Gaeger
 - 4- Bidez
 - 5- Amashaspandan

- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آیین زرتشت*. تهران: مرکز. بهرامی، احسان. (۱۳۶۹). *فرهنگ واژه‌های اوستایی*. تهران: بلخ.
- بهفر، مهری. (۱۳۸۰). *شاهنامه فردوسی... شرح یکایک ابیات و عبارات، اصلاحات، تعبیر کنایی-استعاری... با برگه‌دان عربی و انگلیسی*. ج ۱. تهران: هیرمند.
- پلوتینوس (فلوطين). (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطين (تاسوعات)*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۸). *درآمدی بر فلسفه فلوطين*. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- توانگرزمین، محمدکاظم. (۱۳۸۴). *ترجمه کتیبه‌های هخامنشی (۲): بیستون، شوش، به انضمام منشور کوروش*. مرودشت: فاتحان راه دانش.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۶۳ م. / ۱۳۸۲ ق.). *کشف اصطلاحات الفنون*. تصحیح عبدالبدیع لطفی.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۹). *یادداشت‌های شاهنامه*. ج ۳ (جلدهای ۱۱-۹ از تصحیح شاهنامه). تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دوشن گیمن، ژ. (۱۳۵۵). *زرتشت و جهان غرب*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- رضی، هاشم. (۱۳۴۴). *زرتشت و تعالیم او*. تهران: بی‌نا.
- شارپ، رالف نورمن. (۱۳۸۰). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی... تهران: به‌دید*.
- شایگان، داریوش. (۱۳۵۶). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
- ضیائی، محسن. (۱۳۸۸). *ترجمه کتیبه‌های هخامنشی: تخت جمشید، نقش رستم، پاسارگاد، بیستون، شوش به انضمام منشور کوروش*. مرودشت: فاتحان راه دانش.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۷۸). *بررسی لطائف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. تهران: شهر کتاب - هرمس.
- عطایی، امید. (۱۳۸۵). *دیباچه شاهنامه*. تهران: آشیانه کتاب.
- عهد جدید و مزامیر: ترجمه تفسیری (ترجمه فارسی). (۱۹۹۷ م.). انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۸. مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فرش‌یاف ابریشمی، فرید. (۱۳۸۶). *ترجمه کتیبه‌های هخامنشی*. تهران: ابریشمی‌فر.
- فرنیغ‌دادگی. (۱۳۸۵). *بندهشن*. ترجمه مهرداد بهار. چاپ سوم. تهران: توس.
- فروهوشی، بهرام. (۱۳۵۵). *جهان فروری*. تهران: دانشگاه تهران.
- کتاب مقدس، عهد عتیق (ترجمه فارسی). (۱۹۷۵ م.). لندن: برتس و فورن بیبل سوسایتی. ۱۹۴۰ م. / ۱۳۱۹؛ انجمن پخش کتب مقدسه.

- کربن، هانری. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر، انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۷-۱۳۷۹). *نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی)*. ۹ ج. تهران: سمت.
- گیرشمن، رومن. (۱۳۴۹). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ دوم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. مقدمه و تصحیح محمد استعلامی. تهران: سخن.
- مهر، فرهنگ. (۱۳۸۱). *دیباچه نواز دینی کهن (فلسفه زرتشت)*. تهران: جامی. چاپ چهارم.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۲). *بغان یسن؛ متن اوستایی و زند*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۶). «دربارۀ دو واژه اوستایی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*.
س ۳۰. ش ۳ و ۴. پاییز و زمستان. صص ۳۸۴-۳۷۹.
- _____ . (۱۳۸۶). *هادخت نسک*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مینوی خرد. (۱۳۶۴). ترجمه احمد نفضلی. تهران: توس.
- Besant, Annie Wood. (1998). *Universal Text Book of Religion and Morals*. Kessinger Publishing.
- Baily, Harold Walter. (1943). *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Book*. Clarendon press.
- Blavatsky, Helene Petrovna. (2003). *Secret Doctrine Synthesis of Science, Religion*. Part 4. Reprint. Kessinger Publishing.
- Bedford, Peter Ross. (2001). *Temple restoration in early Achaemenid Judah*. BRILL.
- Bottéro, Jean, Clarisse Herrenschildt, and Jean Pierre Vernant. (2000). *Ancestor of the West: writing, reasoning, and religion in Mesopotamia, Elam, and Greece*. University of Chicago Press.
- Boyce, Mary. (1982). *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians*. BRILL.
- Bryant, Edwin, and Laurie L. Patton. (2005). *The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history*. Routledge.
- Catlin, George. (1950). *A History of Political Philosophers*. George Allen and Unwin. London.
- Corbin, Henry. (1971). *En Islam Iranian*. Gallimard.
- Cotterell, Arthur. (1993). *The Penguin encyclopedia of classical*. Viking.
- Curtis, John, Nigel Tallis, Béatrice André-Salvini. (2005). *Forgotten empire: the world of ancient*. Reprint. University of California Press.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. (1922). *Zoroastrian civilization: from the earliest times to the downfall of the last Zoroastrian empire*. Oxford University Press.

- Enfield, William. (1837). *The history of Philosophy: from the earliest Times to the beginning of the Present century*.
- Frye, Richard Nelson. (1984). *The history of ancient Iran. Part 3. Volume 7*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Gharib, B. "A new Found Old Persian Inscription". *Iranica Antiqua* 8. pp. 54-69.
- Hope Moulton, James. (2007). *The Treasure of the Magi - A Study of Modern Zoroastrianism*. READ BOOKS.
- Hastings, James. (2003). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Kessinger Publishing.
- Houghton, Walter Raleigh. (1894). *Neely's History of the Parliament of Religions and Religious Congresses at the World's Columbian Exposition*. Volumes 1-5. Neely.
- Humbach, Helmut , Josef Elfenbein, Prods O. Skjærvø. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra: and the other old Avestan texts*. C. Winter.
- Jackson, Abraham Valentine William. (1893). *Avesta reader: first series: easier texts, notes and vocabulary*. W. Kohlhammer.
- . (2003). *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*. Kessinger Publishing.
- Kapoor, Subodh. (2002). *Encyclopaedia of Vedic Philosophy: The Age, Religion, Literature, Pantheon, Philosophy, Traditions, and Teachers of the Vedas*. Cosmo.
- Kellens, J. - Pirart, E. (1990). *Les textes viel-avestiques*. vol. II. Wiesbaden.
- Kent, Roland Grubb. (1953). *Old Persian: grammar, texts, lexicon*. Edition: 2. American Oriental Society.
- Lanman, Charles Rockwell. (1996). *A Sanskrit reader: text and vocabulary and notes*. reprint. Motilal Banarsidass Publ.
- Laude, Patrick. (2010). *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*. SUNY Press.
- Macdonell, Arthur Anthony. (2004). *Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with translation, accentuation, and etymological analysis throughout*. Reprint. Asian Educational Services.
- Nigosian, Solomon Alexander. (1993). *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*. Edition: reprint. McGill-Queen's Press - MQUP.
- Ninan, M.M. (2008). *The Development of Hinduism*. Madathil Mammen Ninan.
- Pourdavoud, Ebrahim. (1920=1309). *Amashaspandan*. translated by D. J. Irani, Bombay, Sanj Vartman Press.
- Rose, Jenny. (2000). *The image of Zoroaster: the Persian Mage through European eyes*. Bibliotheca Persica Press.

- Sarkhosh Curtis, Vesta, Sarah Stewart. (2005). *Birth of the Persian Empire*. I.B.Tauris.
- Savory, Roger, G. M. Wickens, Dionisius A. Agius. (1984). *Logos Islamikos: Studia Islamic in Honorem Georgii Michaelis Wickens*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Taylor, Henry Osborn. (2003). *Ancient Ideals*. Kessinger Publishing.
- Turner, John Douglas. (2001). *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Presses Université Laval.
- Weinfeld, Moshe. (1992). *Deuteronomy and the Deuteronomy school*. EISENBRAUNS.
- Widengren, G., C. J. Bleeker. (1988). *Historia Religionum: Religions of the Past. Volume I*. Edition: 2. BRILL.
- Williams, Sir Monier. (2005). *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Motilal Banarsidass Publ.