

عقل و عشق در گاهان

مهدی ازهری‌راد* - دکتر محمود طاووسی - دکتر رضا افهمی

دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه تربیت مدرس - استاد فرهنگ و ادبیات ایران دانشگاه تربیت مدرس - استادیار پژوهش هنر دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

با وجود پژوهش‌های گوناگون صورت گرفته در حیطه فرهنگ ایران باستان، تا کنون ارتباط میان عقل و عشق و نسبت میان معرفت‌های ناشی از این دو، یعنی معرفت حصولیای عقلی و معرفت حضورییای شهودی در ایران پیش از اسلام کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در حالی که این موضوع در فلسفه، عرفان و ادبیات و به‌طور کلی، فرهنگ ایران دوران اسلامی بسیار مهم و مورد توجه بوده و میان آنها در متون گوناگون جلوه‌های مختلفیافته است. این مقاله سعی دارد با کنکاش در گاهان، کهن‌ترین بخش اوستا، چگونگی ارتباط میان عقل و عشق را در پایه‌های فکری ایرانیان باستان بررسی کند و با نگاهی ساختارگرایانه به ارتباط میان متون گوناگون، بن‌مایه این ارتباط را در این متن، ریگ‌ودا و اندیشه‌های سهروردی جست‌وجو نماید. این مقاله آشکار می‌سازد که به‌رغم نقش مرکزی خرد در گاهان و کل اوستا، عشق بدون هیچ تزاحمی در کنار آن حضوری محسوس دارد و رابطه مکمل میان آن دو برقرار است.

کلیدواژه‌ها: عقل، عشق، گاهان، ریگ‌ودا، سهروردی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۶/۲۵

*azharirad@gmail.com Email: (نویسنده مسئول)

مقدمه

هدف اصلی از طرح مسأله چگونگی ارتباط میان عقل و عشق در این پژوهش این است که نسبت میان معرفت عقلیای حصولی که نوعی شناخت از طریق حد و تعریف است و معرفت شهودیای حضوری که ناشی از ادراک بی‌واسطه است و همچنین زمینه‌ها و نتایج این دو گونه معرفت در گاهان که کهن‌ترین بخش اوستا، قلب آن و جان‌مایه تعالیم زرتشتی است، بررسی و تحلیل شود. با توجه به اینکه معرفت حصولی از قوه عقل سرچشمه می‌گیرد و معرفت شهودی از نیروی عشق؛ گرچه به صورت ظاهری کلمات عقل و عشق و معنای اولیه آنها نیز توجه شده است.

ابراهیمی دینانی که در زمینه رابطه میان عقل و عشق در فلسفه و عرفان پس از اسلام پژوهشی قابل توجه انجام داده است، می‌گوید: «فرهنگ بشری آکنده از آثاری است که به عقل و عشق مربوط می‌گردد. اگر در این مسأله بیشتر به تأمل پردازیم، اعتراف خواهیم کرد که هیچ پدیده‌ای در تاریخ به وقوع نمی‌پیوندد، مگر اینکه به نوعی با عقل یا عشق بستگی دارد.» (۱۳۸۰: ۱۵) این روند عمومی در فلسفه و فرهنگ در غرب پس از رنسانس دگرگون شد و در نهایت، به جدایی تدریجی بین علم شهودی و حصولی و قبول ادراک حسی به عنوان یگانه منشأ معرفت منجر شد. (شایگان ۱۳۷۱: ۱۸۶) در همین راستا، می‌توان به یکی از دیدگاه‌های مطرح شده درباره مباحث رمانتیک‌های آلمانی اشاره کرد. این جنبش که نهایت تلاشش را برای احیای معنوی گمشده در دنیای مدرن انجام داد، عشق را هدف نهایی تاریخ دانست و در ستایش از نیروی الهام تا آنجا پیشرفت که با خرد و روشنگری به ستیز برخاست. (احمدی ۱۳۷۵: ۱۳۲) با توجه به این نکات می‌توان گفت مسأله رابطه میان عقل و عشق یک امر تاریخی است که در فرهنگ‌های گوناگون مشاهده می‌شود؛ زیرا عقل و عشق ابعاد وجودی انسان را تشکیل می‌دهند و ماهیت انسان در فرهنگ‌های مختلف یکسان است.

نسبت میان عقل و عشق در فرهنگ ایران پس از اسلام همواره مطرح بوده است. در حیطه فلسفه، تقابل دو مکتب مشاء و اشراق را می‌توان در همین زمینه ارزیابی کرد. درباره بازتاب اینمضمون در اشعار بزرگانی چون مولانا، حافظ، سنایی، عطار و به‌طور کلی، آثار عرفانی پژوهش‌های گوناگون صورت گرفته است و بیشتر افرادی که در این حوزه تحقیق کرده‌اند، آثار و سخن‌ها را در جهت تضادیت و خصومت با عقل تفسیر و تأویل کرده‌اند، (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰: ۲۰) اما از آنجا که فرهنگ امری ناگهانی و خلق‌الساعه نیست و در گذر زمان دچار تغییر و تحول می‌گردد و معنا می‌یابد، باید ریشه بسیاری از مباحث فرهنگ ایران اسلامی را در روزگار پیش از اسلام جست‌وجو نمود.

پیوستگی فرهنگی تاریخ ایران به‌رغم برخی گسست‌ها و انفصالات آشکار، دردو راستای افقی و عمودی است. اولیه دلیل پیوستگی جوهری، قومی و نژادی و دیگری به دلیل پیوستگی ماهوی ایران اسلامی و زرتشتی به‌واسطه نشأت گرفتن تمامی سنت‌ها از مبدأ متعالی واحد. (نصر ۱۳۸۳: ۶۴) از سوی دیگر، با نگاهی اجمالی به کتب ایرانیان باستان و باورهای آنها می‌توان دید که آنها اهمیت فراوانی برای خرد قایل بوده‌اند. خدای متعال زرتشیان «هورامزدا» خوانده شده که به معنی «خدای حکمت»، یا «خدای حکیم»، یا «سروردانا» است و چنان‌که از نام او برمی‌آید، ویژگی او خرد است. (هینلز ۱۳۶۸: ۷۰) دوگانه عقل و عشق و مسأله هم‌راهی تقابل آنها نیز در بسیاری از مکاتب کلامی و فکری حضوری آشکار دارد و از این‌رو، بررسی وجود دیگری، یعنی عشق و جایگاه آن و رابطه آن با عقل توجیه‌پذیر است. فرضیه این مقاله حول این موضوع شکل گرفته است که رابطه میان عقل و عشق در ریشه اندیشه‌های زرتشتی (گاهان)، یک رابطه مکملی است؛ یعنی هر دو در جایگاه حق و معرفت بخش پذیرفته شده‌اند و در عین حال، میان این دو هیچ گونه تقابل و تضاد وجود ندارد و همراهی و تعامل میان آن دو مشهود است.

روشی که برای این پژوهش انتخاب شده است، در نشانه‌شناسی ساختارگرا کاربرد دارد. به‌طورکلی، متفکران ساختارگرا عقیده دارند در پی تجلی‌ها و مصادیقی که بی‌نظم دیده می‌شوند، یک نظام ساختاری ثابت و معین وجود دارد. هدف ساختارگرایان از بررسی آثار منفرد، یافتن آن نظام ساختاری بنیادی است که گمان می‌رود همچون دستوری ژرف‌ساختی، به این متون در حکم تجلی‌های عینی شکل می‌دهد. ساختارگرایانیا متون بسیاری را مطالعه می‌کنند تا به دستوری دست یابند و یا به مطالعه متن یا متونی می‌پردازند تا درستیان دستور را نشان دهند. (سجودی ۱۳۸۸: ۸۵-۸۳) در این مقاله از نظریه بینامتنیت که ژولیا کریستوا در این زمینه مطرح کرده است، بهره گرفته شده است. بنابر این نظریه، میان متون گوناگون و متعلق به دوره‌های متفاوت نسبتی برقرار است که یا زاده نیت آگاهانه مؤلف است، یا بدون اراده و خواست و آگاهی مؤلف پدید می‌آید. گاه نیز نسبت بینامتنی چندان ارتباطی به مؤلف یک متن ندارد، بلکه خواننده یا مخاطب متن آن را می‌آفریند. (احمدی ۱۳۷۵: ۳۳۵)

دلیل اصلی انتخاب دو منبع از دو دوره علاوه بر درک تداوم یک اندیشه، دشواری متن گاهان است که خود ناشی از ویژگی موجز و منفرد بودن آن است. گاهان متنی کوتاه و بسیار کمتر از آن است که بتواند به‌طور کامل، پرده از مجموعه سخنان بلیغ ادیبانه و به‌غایت پیچیده بردارد. از سوی دیگر، تقریباً هیچ اشاره‌ای به حوادث تاریخی یا مکان‌های جغرافیایی، ولو اساطیری، در آن به چشم نمی‌خورد. از بُعد زبان و مفاهیم نیز میان آن و *اوستای جدید* که چند قرنی از آن جدیدتر است، تفاوت کلی وجود دارد. (کلنز ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳)

به‌طورکلی بهترین و دقیق‌ترین روش برای فهم متون باستانی که در یک بستر زمانی و مکانی خاص به‌وجود آمده‌اند، بررسی نسبت آن متون با متون دیگر هم‌زمان با خود در فرهنگ‌های دیگر که ارتباطی نزدیک با فرهنگ متن اصلی دارند و یا متونی با فواصل زمانی کمتر با فرهنگ متن اصلی به دلیل تداوم مفاهیم در عرض و در طول زمان و یافتن اشتراکات برای کشف معانی پنهان متن اصلی است؛ از این رو، در این مقاله دو منبع از دو حوزه فرهنگی برای بررسی تداوم مفاهیم در نظر گرفته شده است. یکی از آنها ریگ‌ودا، قدیمی‌ترین سند زنده مذهب و جامعه هندو، است. ریگ‌ودا و *اوستا* قدیمی‌ترین آثار دو قوم آریایی ایرانی و هند هستند و هر دو از یک زبان مشترک مشتق شده‌اند و از نظر فکری و اجتماعی به هم نزدیک هستند. (گزیده سرودهای ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۴، مقدمه جلالی نائینی) بسیاری از پژوهشگران عقیده دارند که تصنیف گاهان متأخرتر از ریگ‌ودا است، اما نمی‌تواند به‌طور جداگانه و در یک فاصله زمانی دور از زمان تصنیف *ودها* صورت گرفته باشد. (کریشان ۱۳۶۷: ۲)

منبع دیگر اندیشه‌های سهروردی، مشهور به شیخ‌اشراق است. وی را احیاگر حکمت ایران باستان در دوران اسلامی و عامل اتصال این دو سیر اندیشه دانسته‌اند. نوشته‌های سهروردی محل تلاقی سنن یونانی، اسلامی و ایرانی است. او توانسته است در درون چند صورت مختلف معنیگانه‌ای کشف کند. حقیقت این است که فیلسوف اشراقی درباره سنت زرتشتی اطلاعاتی داشته است، اما آنچه در کار او مهم است، مقدار

معلومات او از مسایل ایران باستان نیست، بلکه دقت خاصی است که در فهم و تفسیر آن معلومات داشته است (عالیخانی ۱۳۸۱: ۷-۱) و به همین دلیل، در این پژوهش به اندیشه‌های او استناد شده است. بدین منظور ابتدا به بررسی نسبت عقل و عشق در گاهان با کمک دیگر بخش‌های اوستا پرداخته شده و برای تدقیق بیشتر، در موارد لازم، تداوم مصادیق و مفاهیم از ریگ‌ودا تا گاهان و از گاهان تا آثار سهروردی مورد توجه قرار گرفته است.

زبان گاهان

رنه‌گون، اندیشمند سنت‌باور، می‌گوید:

به طور کلی، زبان قالبی تحلیلی و برهانی دارد؛ مثل خود عقل انسان که زبان ابزار راستین و در خور آن بوده و جریان زبان بازتولید آن به دقیق‌ترین شکل ممکن است. برعکس، نمادپردازی به معنای دقیق کلمه، ذاتاً مصنوع است و بنابراین، گویی شهودی است و همین سبب می‌شود بیش از زبان، حامی شهود عقلی باشد؛ شهودی مافوق خرد که نباید آن را با شهود نازل تراشتباه گرفت. (گون ۱۳۸۲: ۷۹)

گرچه گون زبان را ابزار عقلمعرفی می‌کند، زمانی این موضوع درست است که همان‌طور که در ابتدا اشاره کرده است، زبان قالبی تحلیلی و برهانی داشته باشد؛ اما اگر همان نمادهای مصنوع وارد زبان گردد، دیگر نمی‌توان آن را صرفاً ابزار عقل دانست. ادگار مورن می‌گوید: «عشق ریشه در هستی جسمانی ما و در حواس ما دارد. می‌توان گفت که عشق مقدم بر زبان بوده است؛ اما عشق در عین حال ریشه در هستی روانی ما، در اسطوره ما دارد که مسلماً مفروض بر وجود زبان است»؛ (مورن ۱۳۸۳: ۲۲) بنابراین، برای حل این مسأله می‌توانیم زبان را به دو حوزه زبان عقلی، زبانی که سعی دارد مسایل را تبیین و تعیین کند و زبان شهودی، شاعرانه یا ادبی، زبانی که می‌کوشد آنچه را ناگفتنی می‌نماید، با مجازهای بیان به زبان آورد، تقسیم کرد.

با توجه به این مطالب باید معلوم گردد که زبان گاهان یک زبان عقلی است و یا شهودی (شاعرانه). ابراهیم پورداوود در این باره می‌گوید: در کتب مذهبی بسیار قدیم برهمنی و بودایی گاتا عبارت است از قطعات منظومی که در میان نثر باشد. گاتای اوستا (گاهان) نیز در اصل چنین چیزی بوده و به همین مناسبت موزون بودن آن گاتا نامیده شده است؛ یعنی سرود و نظم و شعر. به عقیده وی، یکی از دلایل دشوار بودن فهم متن گاهان این است که سراینده گاهان با یک طرز مخصوص شاعرانه آنها را سروده است و نیز نثری که سابق آمیخته با این نظم بوده و معانی آن را روشن می‌ساخته، از دست رفته است. (گات‌ها ۱۳۷۸: ۸۰-۸۹) درست مانند گلستان سعدی که نثر و نظم در آن به هم آمیخته و هر گفتار و اندرزی به چند شعر آراسته شده است؛ (همان: ۴۱۴) بنابراین، می‌توان گفت زبان گاهان امتزاجی از زبان عقلی و تبیین‌کننده و زبان شهودی و شاعرانه است. گاهان در درون خود نمادپردازی مصنوعی دارد که می‌تواند رهگشای مبانی شهودی نهفته در آن باشد؛ از این رو، برای بسط پژوهش ابتدا به معرفی این نمادها می‌پردازیم.

امشاسپندان

از آنجا که مفاهیم عقل و عشق به صورت مجرد، تنها در یک بند از گاهان آمده است و این تکبند صرفاً می‌تواند ما را در تکمیل نتیجه‌گیری یاری رساند، در ابتدا به مفاهیم حامل توسط امشاسپندان که سراسر گاهان را زیر سیطره خود گرفته‌اند، توجه می‌کنیم و سپس به ارتباط هر یک از آنها با یکدیگر و بازتاب آن در اندیشه زرتشتی خواهیم پرداخت. امشاسپند نامی است که به یک دسته از بزرگترین فرشتگان دین مزدیسنا داده شده است و به معنی مقدس فناپذیر است. البته این کلمه در گاهان وجود ندارد و نخستین بار در هفتن‌هایتی در یشت‌ها به آن برمی‌خوریم که پس از گاهان از قدیمی‌ترین اجزای اوستا به شمار می‌آید. (یشت‌ها ۱۳۵۶: ۷۳) هر یک از این فرشتگان در عالم روحانی، مظهر یکی از صفات اهورامزدا است و در جهان مادی، نگاهبانی و پرورش یکی از اجسام به او سپرده شده است. البته امشاسپندان گاهی هم به معنای مفاهیم مجرد به کار رفته‌اند. (رک. گات‌ها ۱۳۷۸: ۱۰۱-۱۰۳) سپتتامینویا اهورامزدا را در صدر امشاسپندان قرار داده‌اند و گفته‌اند هفتامشاسپندان از این قرارند: اهورامزدا یا سپتتامینو، بهمن، اردی‌بهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و امرداد. در گاهان، سپتتامینویا روح مقدس از اهورامزدا جدا است، ولی در دوره بعد از گاهان این دو یکی می‌شوند و اهورامزدا و انگره‌مینویا اورمزد و اهریمن نیروهای متخاصم می‌گردند. (کریشنان ۱۳۶۷: ۸)

با توجه به موضوع این پژوهش، ما تنها چهار امشاسپند سپتتامینو، بهمن، اردی‌بهشت و سپندارمذ را به صورت گزینشی و به دلیل ارتباط با موضوع انتخاب و بررسی می‌کنیم. پیش از بررسی باید به این نکته توجه کرد که به یک تعبیر، امشاسپندان صفات اهورامزدا هستند و از آنجایی که همه صفات به یک ذات اشاره دارند، دارای اشتراکاتی خواهند بود و نمی‌توانند به طور کامل از یکدیگر مجزا باشند؛ به همین دلیل، حوزه‌های معنایی که برای هر یک از امشاسپندان در نظر گرفته شده است، ممکن است دارای امتزاجی باشند و در این بخش هم به ویژگی‌های مشخصه و هم به اشتراکات آنها اشاره خواهد شد.

سپتتامینو

سپتتامینو در لغت به معنی مینوی مقدس، روح مقدس یا قوه نیکیاست که از آن اهورامزداست و در مقابل آن، انگره‌مینویا مینوی خبیثا قوه زشتی قرار دارد. سپتتامینو مظهر اراده و اندیشه خلاق اهورامزدا است. روح مقدس، بدان‌سان که در اندیشه اهورامزدا است، نشانه وجود آرمانیاست کامل است. (همان: ۴) پورداوود براساس متن گاهان مدعی است که سپتتامینو مانند دیگر امشاسپندان واسطه میان اهورامزدا و بندگان است، (یشت‌ها ۱۳۵۶: ۷۲) اما جان هینلز آن را مشخصه اصلی خدا در آئین زرتشتی، «روح نیکوکار» یا «آفریننده» می‌داند که منحصر به خداوند است و دیگر امشاسپندان تجلیاتی از خدا هستند که در هر یک از آنها انسانی می‌تواند سهیم باشد؛ این جلوه‌ها وسیله‌هایی هستند که خدا را به انسان و انسان را به خدا نزدیک می‌کند. (هینلز ۱۳۶۸: ۷۱)

مطلب اول با توجه به دلایلی که پورداوود از یسنای چهل و هفت می آورد، درست است. در قطعه پنج همینیسنا به واسطه گری سپتتامینو اشاره می شود: «ای مزداهورا، از آن بهترین نعمت هایی که تو به توسط این خرد مقدس به پیرو راستی وعده دادی...» (گات ها ۱۳۷۸: ۲۲۹) از سوی دیگر، می بینیم سپتتامینو نگاهبان هیچ نوعی از موجودات در دنیای مادی نیستو این نکته می تواند مؤید سخن هینلز باشد؛ بنابراین، می توان گفت سپتتامینو واسطه اهورامزدا و انسان ها است، اما جلوه ای ملموس در عالم مادی ندارد. در عهد جدید می بینیم که درباره روح واسطی که از طرف خداوند است، خبر می دهد. نومینیوس می گوید: درست بدان گونه که سپتتامینو (روح مقدس) برای اهورامزدا کار می کند، خدای دومی نیز که هستی خود را مدیون خدا است، وجود دارد که در جایگاه عنوان روح خیر در جهان فعالیت می کند. خدای متعال در قلمرو دنیای روحانی در کار است و خدای دوم هم در دنیای روحانی و هم در جهان مادی. (کریشان ۱۳۶۷: ۴)

بهمن / وهومنه

بهمنیا وهومنه که به معنی نهاد پاک یا منش نیک، نخستین آفریده اهورامزدا است، در عالم روحانی، مظهر اندیشه نیک و خرد و دانایی خداوند است، انسان را از عقل و تدبیر بهره می بخشد و او را به آفریدگار نزدیک می کند و در عالم مادی، نگاهبان و پشتیبان حیوانات سودمند است. (یشت ها ۱۳۵۶: ۸۸-۸۹) از مجموع مطالب گفته شده درباره سپتتامینو و بهمن می توان این گونه نتیجه گرفت که سپتتامینو نماینده خیر مطلق و نیکی مطلق در عالم هستی است؛ به خصوص به این دلیل که در مقابل او شر مطلق قرار دارد و اطلاق کلمه خرد مقدس به آن لفظی است که البته نشان دهنده این نکته است که سپاه نیکی در عالم هستی در زیر سیطره خرد مقدس اهورامزدا واقع شده است و در حقیقت، تمام صفات دیگر اهورامزدا در ذیل سپتتامینو قرار می گیرند. بهمن نماینده صفت عالم اهورامزدا است که عقل انسانی نیز از آن نور گرفته است. سهروردی نیز از یک سو، بهمن را تنها نور مجردیمی داند که مستقیماً از نور الانوار (خداوند) پدید آمده است و آن را صادر نخستین معرفی می کند و از سوی دیگر، سخن «اول ما خلق الله العقل» را درست می داند. (محمدی وایقانی ۱۳۸۵: ۲۴۱)

اردی بهشت / اشه وهیشته

اردی بهشتیا اشه وهیشته به معنی بهترین راستی و درستی و زیباترین امشاسپندان، نمادی است از نظام جهانی، قانون ایزدی و نظم اخلاقی در این جهان. نماینده این جهانی او آتش است. (آموزگار ۱۳۸۷: ۱۶) هموارد اصلی او ایندره (اندر) است که «روح ارتداد» در انسان و دورکننده او از قانون و نظم خدا است. (هینلز ۱۳۶۸: ۷۵) ژان کلنز با توجه به قطعه سوم یسنای چهل و سوم: (این تو را می پرستم. به من درست بگوی ای اهوره! کیست پدر پیر اشه به واسطه زایش؟)، معتقد است در سپیده دم زمان، اهورامزدا اشه را به وجود آورده است که اساس سامان جهان است. وی مفهوم مرکزی نظام اوستای قدیم را ساختار موزون و

منظم، یعنی همان اشته می‌داند. (کلنز ۱۳۸۶: ۱۲۵) حال برای آنکه جایگاه این امشاسپند مشخص گردد، باید به نمونه‌ودایی او توجه شود؛ درودا نظم کیهانیا قانون کیهانی که در طبیعت وجود دارد، به نام «رته» یا «ریتا» که مفهوم مسیری راه یا جریان چیزها را نیز می‌رساند، خوانده می‌شود که معادل اشته در اوستا است. رته تحت سرپرستی بالاترین خدایان است. همین کلمه در جهان اخلاق، به صورت حقیقت و درستی و در جهان مذهب، به صورت قربانیا مراسم، نظم و ترتیب را نشان می‌دهد. عدم نظم و ترتیب به صورت دروغ نمایان می‌شود و بزرگترین بدی است. اخلاق حمیده (تقوا) با ناموس کیهان مطابقت دارد. (گزیده سروده‌های ریگ‌ودا/۱۳۷۲: ۵۸)

اصلی‌ترین وظیفه انسان در آیین زرتشت تبعیت از این نظم کیهانی، یعنی اشته یا رته است؛ چون شخص مؤمن در اوستا «اشون»، یعنی پیرو اشته نامیده می‌شود، (هینلز ۱۳۶۸: ۷۵) می‌توان گفت جلوه زمینی این خدای معنوی همان اصولی است که برای رفتار بشر بر مبنای نظم مشخص می‌شود و می‌تواند امری کاملاً عقلی تلقی شود، اما جلوه آرمانی آن، یعنی پیروی از نظم کیهانی و قانون ایزدی و دین راستین صرفاً عقلی نیست.^(۱) برای روشن شدن موضوع به مطلبی از ابراهیمی دینانی اشاره می‌شود:

انسان آگاه چاره‌ای ندارد، جز اینکه ضرب‌آهنگ هستی خود را با ضرب‌آهنگ حقیقت مطلق و غیرمتمنای ذات پروردگار هماهنگ سازد. این هماهنگی همان چیزی است که می‌توان آن را مستقیم‌ترین راه وصول به حق به شمار آورد. شاید آنچه در میان اهل معرفت «طریقت» خوانده می‌شود، همان چیزی است که به این هماهنگی اشاره دارد و از بی‌واسطه‌ترین راه تقرب به خداوند حکایت می‌کند. (۱۳۸۰: ۱۲)

معنای لغوی رته نیز بر معنای طریقت تأکید می‌کند؛ پس می‌توان گفت پیرو اشته به معرفتی بی‌واسطه دست می‌یابد. معرفت قلبی که از انواع معرفت شهودی است، مسایل معنوی و دینی را تبیین می‌کند و می‌توان گفت ایمان و فضایل ملازم با ایمان را تشکیل می‌دهد. (همان) پرستندگان با به جا آوردن مراسم پرستش در نظم کامل، عمل خلقت کیهان به دست اهورامزدا، یعنی ایجاد اشهرها به نحوی رمزی تجدید می‌کنند. محمد اقبال لاهوریدر باره صنم آتش بودن اردی‌بهشتی می‌گوید: «صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زرتشتی (بنیادهای حکمت خسروانیا فهلویون) خود، عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا همه چیز را می‌سوزاند.» (اقبال لاهوری ۱۳۴۹: ۸۷) هراکلیتوس به واسطه آموزه‌های خاور نزدیک، منشأ هستی را آتش می‌داند و زرتشیان نیز معتقدند که آتش سرانجام همه جهان را به کام خود فروخواهد برد. (کریشان ۱۳۶۷: ۵) از مجموع آنچه درباره اشته بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که پیروی از اشته معرفتی شهودی عطا می‌کند. این معرفت غیرعقلییا منافی معرفت عقلی نیست؛ چون از سویی، هماهنگی مطلق با ذات الهی دارد و از دیگر سو، هیچ‌گاه اشته در مقابل بهمن یا فرشته خرد قرار نمی‌گیرد.

سپندارمذ / سپنتا آرمیتی

سپندارمذیا سپنتا آرمیتی به معنی فروتنی، فداکاری، اخلاص و بردباری مقدس، در عالم معنوی، مظهر مهر و محبت اهورا است و در دنیا، پرورش زمین بدو سپرده شده است. (گات‌ها/۱۳۷۸: ۱۰۳) وی مظهر فرمانبرداری

مؤمنانه، هماهنگی مذهبی، پرستش، وفا، اطاعت، صلح و سازش است. (یشت‌ها ۱۳۵۶: ۹۴) به عقیده پورداوود، «پریتھیوی» که در ریگ‌ودا خدای زمین است، همان سپندارمذ است. در ریگ‌ودا، ماندالای پنجم سرود هشتاد و چهار، در ستایش زمین آمده است: «تو ای «پریتھیوی» به حقیقت سنگینی وزن کوه‌ها را با نیرومندی تحمل می‌کنی»؛ (گزیده سرودهای ریگ‌ودا / ۱۳۷۲: ۴۸) بنابراین، می‌توان گفت او نماد صفت محبت الهی است و در عالم انسانی، اطاعت و تسلیم حق بودن از معنای آن مستفاد می‌شود. محبت درجه‌ای نازل از عشق است. سهروردی هم عشق را از محبت برتر می‌داند. سپندارمذ نیز می‌تواند در حوزه معنایی که برای عشق مشخص شده است، قرار گیرد. در قطعه پنج یسنای چهل و پنج آمده است «مзда آن را (جهان را) بیافرید؛ کسی که پدر برزیگران نیک‌نهاد است و زمین دختر نیک‌کنش او است.» (گات‌ها ۱۳۷۸: ۲۰۷) ابوریحان بیرونی می‌گوید که ایرانیان قدیم در پنجمین روز از آخرین ماه سال، که به سپندارمذ تعلق دارد، جشنی می‌گرفتند که به زنان تعلق داشته است و آنها از همسران خود هدیه دریافت می‌کرده‌اند؛ (یشت‌ها ۱۳۵۶: ۹۴) امری که نشانگر مفهوم عشق در بعد زمینی و تجلی آن در میان مردم است. در ادامه به بررسی متن گاهان با تکیه بر نوع روابط میان امشاسپندان می‌پردازیم تا جایگاه و موقعیت آنها مشخص گردد.

رابطه امشاسپندان در گاهان

در یسنای بیست و هشت بر نقش واسطه‌گری بهمن و اشته تأکید شده است و این تأکید در کل گاهان نیز تکرار می‌شود. در همین‌سنا شاخص بودن آنها نسبت به دیگر امشاسپندان آشکار است؛ برای نمونه در قطعه شش آمده است: «ای مزدا بنا به وعده مطمئن خویش با وهومن و اشته به سوی زرتشت آمده، مرا پایداری و پناه استوار بخش.» (گات‌ها ۱۳۷۸: ۱۳۳) در قطعه دو و سه از یسنای بیست و نه از فرشته‌ای به نام گوشورون که پورداوود آن را روان آفرینش ترجمه کرده است، یاد می‌شود. او از ستم روزگار به درگاه اهورامزدا شکوه می‌آورد و از وی مهتری و سروری طلب می‌کند. سپس «آفریدگارِ روان آفرینش از اشته می‌پرسد: آیا تو داوری برای روان آفرینش می‌شناسی که بدو آسایش بخشد، یار و غمخوار او گردد؟... اشته در جواب آفریدگار می‌گوید یاور توانایی برای روان آفرینش نیست. در میان مردمان کسی نیست که بداند چگونه با زیردستان رفتار کند.» (همان: ۱۳۹) و در قطعه‌های هفت و هشت آمده است: «روان آفرینش پرسید در میان مردمان که ای وهومن برای محافظت من برگزیده شد؟ وهومن پاسخ داد: یگانه کسی که آیین ایزدی پذیرفت، زرتشت سپنتمان است.» (همان) اولین نکته‌ای که در این‌سنا مشهود است، این است که ابتدا از اشته سؤال شده است و سپس از بهمن. در گاهان کلمه اشته صد و هشتاد بار تکرار شده است و وهومنه و مشتقاتش تقریباً صد و سی بار. همچنین بنا به قول پورداوود، در گاهان و هفتن‌هایی (هفت‌پاره) اشته دارای مقام اولی‌در میان امشاسپندان است، ولی در سایر قسمت‌های اوستا در رتبه دوم قرار دارد؛ (گات‌ها ۱۳۷۸: ۱۰۱-۱۰۳) بنابراین می‌توان گفت ارزش و اهمیت اشته در گاهان بالاتر از بهمن بوده است.

نکته دومی که می‌توان از این گفت‌وگوها استخراج کرد، این است که اشته کاملاً سختگیرانه عمل می‌کند و هیچ کس را شایسته‌ی رسانی به روان آفرینش نمی‌داند، درحالی‌که بهمن با اغماض بیشتری انتخاب می‌کند. ابراهیمی دینانی می‌گوید: «عشق به غیرمعشوق پاسخ منفی می‌دهد و آن را از سر راه خود برمی‌دارد، ولی عقل می‌کوشد غیرمعقول را معقول سازد و آن را در قلمرو خود وارد نماید.» (۱۳۸۰: ۴۰) این سخن بر سخت‌گیری عشق و سهل‌گیری عقل تأکید دارد و می‌تواند تأییداین نکته باشد که بهمن بیشتر به جانب عقل و خرد گرایش دارد و اشته به جانب عشق.

درقطعه یازدهمین سی‌ویک، آمده است: «در هنگامی که تو ای 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.» (گات‌ها ۱۳۷۸: ۱۵۳) در قطعه دوم اندرزنامه پوریوتکیشان (نخستین دینداران) که یکی از اندرزنامه‌های پهلوی است، مطلبی آمده است که در امتداد مفهوم این قطعه از یسنا است: «گزیدار چم (سالک راه حقیقت) به میانجیگری راه خرد، بر این چنین فروش [ی] [ایمانی] دست یافت»؛ (نوابی ۱۳۵۴: ۵۳۸) بنابراین، در آیین زردشتی، کسی که به دنبال حقیقت است، به یاری خرد و دین می‌تواند بدان راه یابد؛ چراکه این دو به منزله قوای کسب معرفت هستند؛ یکی به معرفت عقلی اشاره دارد و دیگری به معرفت قلبی (از انواع معرفت حضوریا شهودی). بنابراین آنچه‌ایسنا بیان شد، این دو قوه با بشر در روز نخست به عالم هستی پای گذاشتند و همین مطلب اثبات‌کننده همگامی و همراهی آنها است. درقطعه ده یسنای سی‌وچهار آمده است: «دانا مرد هوشمند را به کرداری که از منش پاک است و به آرمئیتی مقدس که فزاینده و دوست راستی (اشه) است، هدایت نمود.» (گات‌ها ۱۳۷۸: ۱۸۱) سپندارمذ دوست و یار اشته معرفی می‌شود، از اینجا می‌توان به اشتراک بیشتر حوزه مفهومی این دو امشاسپند نسبت به دیگر امشاسپندان پی‌برد.

توجه به قطعه مهم نه و ده از یسنای چهل‌وسه، که پورداوود دو بار ترجمه کرده است، ضروری است:

آنگاه تو را مقدس شناختم ای مزداهورا. وقتی بود که هومن به سوی من شتافت و پرسید به چه چیز خود را تشخیص توانی داد؟ (زرتشت گوید) تا مدتی که آتش تو زبانه کشد و من در مقابل آن ستایش‌کنان فدیه آورم، پیرو راستی (اشه) خواهم بود. بگذار تا اشته را بنگرم؛ کسی را که همواره خواهانم. (مزدا گوید) اینک من با آرمئیتی و اشته به سوی تو آمدم. اکنون بپرس از ما آنچه می‌خواهی؛ (همان: ۱۹۳)

و تو را ای اهورامزدا پاک شناختم. آنگاه که بهمن به من نازل شد با این پرسش: به کدامین طریق می‌خواهی به شناسایی و معرفت دست یابی؟ (گفتم) با آن نیاز نماز... برابر آذر (نماد) تو (آتش تو) تا هنگامی که به اشته (کمال معرفت) دست یابم. (رضی ۱۳۷۹: ۷۸-۷۶)

درحقیقت، این قطعه راه دست‌یابی به معرفت نفس را معرفی می‌کند که با گونه‌ای ستایش و ریاضت مستمر تا دست‌یابی به کمال معرفت همراه است که همان روش دست‌یابی به معرفت از طریق شهود است.

در ریگ‌ودا نیز ریاضت (تپس) منبع بینشی خاص است. (کریشنان ۱۳۶۷: ۴۵) سه‌روردی هم می‌گوید: بیشتر نظرات من فقط زاده فکر نیست، بلکه بر اثر ریاضت و راهنمایی ذوق حاصل شده است؛ (۱۳۸۲: ۴) اما از یک

نکته ظریف نباید غفلت کرد. حتی این قطعه از گاهان، با همه تأکیدی که بر معرفت شهودی کرده است، دست‌یابی به حقیقت خویشتن را منوط به این نوع معرفت ندانسته است و از آنجا که بهمن، فرشته عقل و خرد، به سوی زرتشت می‌آید و از او درباره معرفت نفس می‌پرسد، معرفت عقلی نیز در مسیر وصول او به حقیقت خویشتن جایگاهی درخور داشته و پله اول محسوب شده است. همراهی اشته و سپندارمذ نیز دوباره در اینجا مشاهده می‌شود. تنها قطعه‌ای از گاهان که رابطه معرفت عقلی و معرفت شهودی را به صورت مجرد بیان کرده، قطعه هشت یسنای سی و یکاست: «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 (بهمن) که تویی آفریننده راستی (اشه) که تویی داور دادگر اعمال جهانی» (گات‌ها ۱۳۷۸: ۱۵۱) و این مطلب تأکیدی دیگر بر همگامی معرفت عقلی و شهودی برای شناخت حقیقت است.

نور در گاهان، ریگ‌ودا و اندیشه‌های سهروردی

اهورامزدا و نظمی (اشه) که ایجاد کرده است، هر دو کاملاً با روشنی روز بستگی دارند. البته این نکته نه در خود گاهان، بلکه در نزدیک‌ترین بخش به گاهان، یعنی در هفت‌پاره (هفت‌ها) قابل‌مشاهده است. دربخشی از قطعه شش یسنای سی و شش آمده است: «آسمان درخشان از اینجا تا آن بالا، از جایگاه شخصی که از این پایین می‌نگرد تا برسد به خورشید، همه صورت مشهود اهورامزدا است.» در قطعه‌های یک و چهار یسنای سی و هفت، اشته حافظ جهان آسمانی و میانی دانسته شده است. (کلنز ۱۳۸۶: ۸۷) درخود گاهان نیز به موضوع نور و روشنی توجه شده است؛ در قطعه هفت یسنای سی و یک آمده است: «آن کسی که در روز نخست به درخشیدن و نورانی گشتن این بارگاه نغز (فردوس) اندیشید.» (گات‌ها ۱۳۷۸: ۱۵۱)

در ریگ‌ودا دسته‌ای از خدایان موسوم به آدیتیه‌ها معرفی می‌شوند که معادل امشاسپندان اوستایی هستند و در رأس آنها «ورونه» قرار دارد که خدایی است بزرگ و با بهتو نخست فقط خدای گنبد آسمان بوده است. قدرت او در هندهمسانا قدرتا هورامزدا در ایران است. (آموزگار ۱۳۸۷: ۱۱) آدیتیه‌ها و به خصوص رهبرشان، ورونه، پاسداران «رته»، معادل ودایی اشته، هستند. (کریشان ۱۳۶۷: ۳۶) عنصر جاوید و غلبه‌ناپذیری که آدیتیه‌ها در آن زندگی می‌کنند و ذات آنها را تشکیل می‌دهد، نور آسمانی است. آنها نگاهدارندگان این حیات روشن موجود هستند. (گزیده سرودهای ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۱۰۷-۱۰۶)

در مکتب سهروردی نیز اصل جهان و بنیاد هستی «نور» است. سهروردی معتقد است که نور الانوار مبدأ کل و خالق عالم است و از آن فقط یک نور مجرد مستقیم پدید آمد که نور اقرب یا نور عظیمیا بهمن است. از نور اقرب یک فلک که فلک الافلاک است و نور مجرد دوم حاصل شد و از این نورها نور و فلک‌های دیگر به وجود آمد تا نور نهم و فلک نهم و آن آخرین فلک است که زمین خاکی را دربر گرفته است و نور مربوط به این فلک در قلب و مغز انسان پرتوافکن شده و ادراک معقولات را برای وی میسر ساخته است. سهروردی در جای‌جای آثارش تکرار کرده است که تجربه این انوار (خره) هرگز نوعی معرفت نظری و

برداشتی صوری از یک شیء یا فرض یا نوعی درک مفهوم نیست، بلکه تجربه چیزی است که معرفت تمام الهیات شرق را امکان‌پذیر می‌نماید و پایه‌گذاری می‌کند. نور فی‌نفسه موضوع دیدن نیست، بلکه عاملی است که دیدن را ممکن می‌سازد؛ (کربن ۱۳۸۴: ۹) امری که یکسره بر معرفت شهودی تأکید دارد.

حکیم متأله برحسب تعبیر سهروردی، کسی است که پیکر خویش را چون جامه‌ای کرده باشد. اگر خواهد، آن را پوشد و اگر خواهد، برکند. نیل بدین مرتبه جز با نور اشراق ممکن نیست. چون همه عالم اشراق نور است، نفس انسان هم ناچار برای نیل به بهجت و کمال باید به نور اتصال یابد و از کدورت جسمانیت برهد. بدین‌گونه نور که از جانب روح قدسی صادر می‌شود، ارواح انسانی را به نفوس سماوی متصل می‌کند، آنهانیز وی را در خواب و بیداریدر کشف حقایق غیبیاری می‌کنند؛ (زرین‌کوب ۱۳۶۲: ۲۹۶-۲۹۵) بنابراین، می‌توان گفت معرفت حاصل از مکاشفه حقیقت توسط انوار الهی در اندیشه‌های سهروردی اهمیت فراوانی دارد و اهمیت عقل و معرفت ناشی از آن نیز نزد وی امری غیر قابل انکار است. با توجه به ویژگی آدیتیه‌ها در ریگ‌ودا و نظرات سهروردی می‌توان به موقعیت عنصر نور در اندیشه ایرانیان باستان و ترادف آن با معرفت پی برد و دریافت که این عنصر منشأ ادراک بی‌واسطه است.

قوای معرفت‌بخش در ریگ‌ودا و آرای سهروردی

در این بخش به بررسی انواع معرفت‌های مورد توجه در ریگ‌ودا و اندیشه‌های سهروردی پرداخته شده است، تا این دو منبع از نظر مبادی نیز واکاوی شوند. در ریگ‌ودا وسایل حصول به حقیقت این‌گونه معرفی شده است: الف) درک مستقیم به وسیله حواس یا فکر، ب) گفته کسی که می‌داند، ج) تحقیق به یاری فکر، یعنی استدلال. (کریشنان ۱۳۶۷: ۴۵) اولی را می‌توان تعبیری از معرفت شهودی و بی‌واسطه دانست، از نازل‌ترین نوع آن که همان معرفت حسّی است تا والاترین آن، یعنی شهودی که فراتر از عقل می‌رود و همان درک مستقیم به وسیله فکر است. مورد دوم پیمودن راه به کمک کسی است که دانایی را شهودیاً حصولی کسب نموده است و راه دیگر به معرفت حصولی (عقلی) اشاره دارد؛ پس در حقیقت در ریگ‌ودا هم دو راه شهودی و عقلی برای کسب معرفت ذکر شده است.

نظرات سهروردی درباره رابطه عقل و عشق، در تعدادی از رساله‌هایش بیان شده است. در رساله کوتاه *مونس العشاق یار سالهفی حقیقه العشق*، می‌گوید:

بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید، گوهری بود تابناک. او را عقل نام کرد؛ که «اول ما خلق الله تعالی العقل» و این گوهر را سه صفت شناخت حق، شناخت خود و شناخت آن که نبود، پس نبود، بخشیدند. از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت، «حسن» پدید آمد و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت، «عشق» پدید آمد و از آن صفت که به نبود و پس به بود تعلق داشت، «حزن» پدید آمد. (محمدی و ایقانی

سهروردی این رساله اشراکهدرباره عشق است، با حکایت عقل آغاز می‌کند و نه همچون صوفیه، بلکه همچون فلاسفه پیش از خود، عقل را اولین مخلوق خداوند معرفی می‌کند. به اعتقاد او، عشق زاده عقل است و از شناخت خود، که از صفات عقل است، حاصل می‌آید.

سهروردی در جایی دیگر درباره عشق می‌نویسد:

محبت چون به‌غایت رسد، آن را عشق خوانند و عشق خاص‌تر از محبت است و محبت خاص‌تر از معرفت... پس اول پایه معرفت است و دوم پایه محبت و سوم پایه عشق و به عالم عشق که بالای همه است، نتوان رسیدن تا از معرفت و محبت دو پایه نردبان نسازد. (سهروردی ۱۳۵۵: ۲۸۷-۲۸۶)

بنابراین، در نظر سهروردی، اگر عشق مسبوق به نوعی معرفت نباشد، تا سرحدیک نوع غریزه حیوانی تنزل خواهد کرد. عشق صعودیافته عقل است. در اندیشه سهروردی، عقل و عشق در جلوه‌های والای خود به وحدتی شورانگیز می‌رسند. او نه عقل را انکار می‌کند و نه معرفتی را که از آن ناشی می‌شود، بی‌ارزش می‌شمارد، اما برای آن حدی قائلمی‌شود که توانایی درک حقایق بالاتر از آن حد را ندارد و در آنجا دیگر عشق و معرفت ناشی از شهود جولان می‌دهد.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد و نتایجی که از هر بخش به‌دست آمد، می‌توان گفت که رابطه میان عقل و عشق ریشه‌ای بسیار کهن در اندیشه ایرانی دارد. امتزاج زبان تبیین‌کننده و شاعرانه گاهان و مشاهده حوزه‌های گوناگون معرفت در نزد امشاسپندان به‌گونه‌ای که به‌صورت اصیل، نماینده عقل و سپتامینو در معنای ضمنی آن است و حضور نمایندگان عشق در قالب اشه، نماد شهود عقلی، و سپندارمذ در قالب محبت اهورامزدا و پیوند دو گوهر در درون گاهان و تداوم مفاهیم در عرض و طول زمان، یعنی در ریگ‌ودا و آرای سهروردی نشان می‌دهد که در گاهان و در ریشه‌های اصیل دین زرتشتی، هم معرفت عقلی و هم معرفت شهودی حضور دارند؛ البته آن‌گونه معرفت شهودی که مبتنی بر عقل است. همچنین آن معرفت عقلی که در گاهان مطرح است، معرفتی نیست که بر اثر استدلال صرف باشد، بلکه معرفت ناشی از عقلی است که در راستای خیر و نیکی قرار گرفته باشد. این دو معرفت هیچ‌گاه در مقابل هم قرار نمی‌گیرند و نافی و خردشمارنده یکدیگر نیستند، بلکه باید آنها را مکملی برای یکدیگر دانست.

پی‌نوشت

(۱) پورداوود اشه را به معنای دین راستین هم ترجمه کرده است و از این مسأله می‌توان این‌گونه برداشت کرد که نظم جهانی توسط اهورامزدا در قالب دین زرتشتی بیان شده است.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۷. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۱۰. تهران: سمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۰. *دفتر عقل و آیت عشق*. تهران: طرح نو.
- احمدی، بابک. ۱۳۷۵. *حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه هنر*. ج ۲. تهران: مرکز.
- اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۴۹. *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه ا.ح. آریان‌پور. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- رضی، هاشم. ۱۳۷۹. *حکمت خسروانی*. تهران: بهجت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۲. *دنباله جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- سجودی، فرزانه. ۱۳۸۸. *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*. تهران: علم.
- سهروردی، یحیی‌بن حبش. ۱۳۵۵. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ ۱۳۸۲. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. پیشگفتار و ویرایش از فرشید اقبال. تهران: سبکباران.
- شایگان، داریوش. ۱۳۷۱. *آسیا در برابر غرب*. تهران: باغ آینه.
- عالیخانی، بابک. ۱۳۸۱. «سهروردی و مهر ایزد»، *پژوهشنامه علوم انسانی*. س ۸. ش ۳۶.
- کربن، هانری. ۱۳۸۴. *بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: جامی.
- کریشنان، رادا. ۱۳۶۷. *تاریخ فلسفه شرق و غرب*. ترجمه خسرو جهان‌داری. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلنز، ژان. ۱۳۸۶. *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی*. ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی. تهران: فروزان روز.
- گات‌ها: قدیمی‌ترین قسمت اوستا. ۱۳۷۸. گزارش ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.
- گزیده سرودهای ریگ‌ودا. ۱۳۷۲. به کوشش سیدمحمدرضا جلالی نائینی. ج ۳. تهران: نقره.
- گنون، رنه. ۱۳۸۲. «کلمه و نماد»، *فصلنامه خیال*. ترجمه فرزانه طاهری. س ۲. ش ۵.
- محمدی وایقانی، کاظم. ۱۳۸۵. *سهروردی، دانای حکمت باستان*. تهران: پازینه.
- مورن، ادگار. ۱۳۸۳. *عشق، شعر، حکمت*. ترجمه عباس باقری. تهران: علم.
- نصر، سیدحسین. ۱۳۸۳. *سنت عقلانی اسلامی در ایران*. ترجمه سعید دهقانی. تهران: قصیده‌سرا.
- نوابی، ماهیار. ۱۳۵۴. *مجموعه مقالات*. ج ۱. شیراز: مؤسسه آسیایی.
- هینلز، جان. ۱۳۶۸. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: کتابسرای بابل و نشر چشمه.
- یشت‌ها. ۱۳۵۶. گزارش ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

References

- Ahmadi, Bābak. (2001/1380SH). *Haghighat o ziba'i: Darshā-ye falsafe honar*. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- ‘Alikhāni, Bābak. (2002/1381SH). "Sohravardi va Mehr-e Izad". *Pazhuheshnāme-ye ‘oloum-e ensāni*. Year 8, No. 36.
- Amuzgār, Zhaleh. (2008/1387SH). *Tārikh-e Asātiri-e Irān*. 10th ed. Tehran: SAMT.
- Corbin, Henry. (2005/1384SH). *Bon māyehā-ye ā'in-e zartosht dar andishe-ye Sohravardi (Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohra Wardi Shaykh -ol-Ishraq)*. Tr. by Mahmood Behfrozzi. Tehran: Jāmi.
- Ebrāhimi-e dināni, gholāmhossein. (2001/1380SH). *Daftar-e ‘aghl va āyat-e eshgh*. Tehran: Tarh-e no.
- Gāt-hā: Ghadimitarin ghesmat-e Avestā* (1999/1378SH). Explanation by Ebrahim Pourdāvood. Tehran: Asātir.
- Gozideh-ye soroud-hā-ye Rigvedā*. (1993/1372SH). Tr. By S. Mohammad Reza Jalāli Nā'ini. 3rd ed. Tehran: Noqreh.
- Guenon, Rene. (2003/1382SH). "Kalameh va Nemād". Tr. by Farzāneh Tāheri. *Fasl-nāme-ye Khiyāl*. Year 2. No. 5.
- Hinnells, John Russell. (1989/1368SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. By Zhāleh Āmouzgār & Ahmad Tafazzoli. Tehran: Ketābsarāye bābel va Nashr-e Cheshmeh.
- Iqbal Lahouri, Muhammad. (1970/1349SH). *Seyr-e Falsafe dar Iran (The development of metaphysics in persia)*. Tr. by Amir Hossein Ariyān poor. Tehran: Mo'assese Farhangi Mantaghe'i.
- Kellens, Jean. (2007/1386SH). *Maghālāti darbāre-ye Zardosht va din-e Zardishti (Essays on zarathustra and Zoroastrianism)*. Tr. by Ahmad Rezā Gha'em Maghāmi. Tehran: Foruzān-e Rooz.
- Mohammadi Vayghani, Kazem. (2006/1385SH). *Sohravardi, Dānāa-ye hekmat-e bastān*. Tehran: pāzineh.
- Morin, Edgar. (1997/1383SH). 'Eshgh She'r, Hekmat (Sagese Poesie ,Amour). Tr. by Abbas Bāgheri. Tehran: 'Elm.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1997/1383SH). *Sonnat-e ‘aghlāni eslāmi dar Iran (The Islamic in tellectual traditional in Persia)*. Tr. by Sa'eed Dehghani. Tehran, Ghaside sarā.
- Navvābi, Māhyār. (1975/1354SH). *Majmou'e-ye Maghālāt*. Vol. 1. Shiraz: Mo'assese Āsiya'i.
- Rādhākrišnān, S. (1988/1367H). *Tārikh-e falsafe-ye shargh o gharb (History of Philosophy of East and West)*. Tr. by Khosrow Jahāndāri. vol. 1. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Razi, Hāshem. (2000/1379SH). *Hekmat-e Khosrowāni*. Tehran: Behjat.
- Shāyegān, Dariush. (1992/1371SH). *Āsiya dar barābar-e Gharb*. Tehrān: Bāgh-e Āyene.
- Sohravardi, yahyā ibn habash. (1976/1355SH). *Majmoo'e-ye mosnafāt-e Sheikh-e Eshrāgh*. Ed. by Henri Corbin va Seyyed Hossein-e Nasr. Tehran: Anjoman-e Falsafe Iran.
- Sohravardi, yahyā ibn habash. (2003/1382SH). *Majmoo'e-ye mosnafāt-e Sheikh-e Eshrāgh*. Pishgoftār o virāyesh az Farshid-e Eghbal. Tehran: Sabkbārān.
- Sojoodi, Farzān. (2009/1388SH). *Neshāne shenāsi: Nazariye va 'Amal*. Tehran: 'Elm.
- Yasht-hā*. (1977/1356SH). Explanation by Ebrāhim Pourdāvood. Tehran: Asātir.
- Zarrinkoub, ‘Abd-ol-Hosein. (1983/1362SH). *Donbāle-ye jostojou dar tasavvof-e Iran*. Tehran: Amirkabir.