

مینو و گیتی و مراتب وجود در فلسفه اشراق

فاطمه لاجوردی^۱

واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

مهم ترین ویژگی کیهان شناسی مزدائی تقسیم هستی به دو مرتبه مینو و گیتی است. مینو مرتبه ای نادیدنی و فراحسی است که اهورا مزدا، امشاسپندان، ایزدان مینویی و گیتایی و نیز صور مینویی را که حقایق ازلی موجودات این جهانند، در بر می گیرد و در برابر آن گیتی، است که مرتبه ای مادی، قابل مشاهده و موضوع حواس است و جهان مادی و همه موجودات این جهان را شامل می شود. در اوستا این دو مرتبه هستی در عین حفظ هویت خود، به سختی در هم تنیده اند چنانکه تصور وجود یکی بدون وجود دیگری ناممکن می نماید. در متون پهلوی نیز، این دو مرتبه به یکدیگر پیوسته اند. عالم مینو همواره در عالم گیتی حضوری فعال دارد. همچون روان ناپیدا که در تن حاضر است و آن را به حرکت و جنبش وامی دارد، مینو روان گیتی و گیتی پیکر مینوست. در کیهان شناسی مزدائی این دو مرتبه لازم و ملزوم یکدیگراند. مینو بُن گیتی و گیتی بر مینو است؛ آفریدگان مینویی صورت ازلی و طرح پیشینی آفریدگان گیتایی اند و بدون آنها آفرینش گیتایی ممکن نیست. آفرینش مادی نیز زمینه ظهور و میدان فعالیت آفرینش مینویی است و بدون آن، مینو از رسیدن به هدف نهایی خود باز می ماند.

۱- دکترای ادیان و عرفان واحد علوم و تحقیقات تهران.

در فلسفه اشراق همه مراتب نزولی وجود پائین تر از نورالانوار، در سه مرتبه جای می گیرند: نخست «عالم مجردات» است که خود متشکل از «عالم عقل» و «عالم نفس» بوده، نور اقرب (صادر اول)، انوار قاهره اعلون، انوار ارباب اصنام و انوار مدبره را در بر می گیرد. فروتر از آن «عالم مثال» است که برزخ کلی و حد واسط میان عالم مجردات و عالم مادی یا ناسوت است و صور معلقه مستنیره و ظلمانیه در آن جای دارند. و در آخر، «عالم محسوسات» است که در بر دارنده عالم افلاک یا اثیر و عالم عنصریات یا جهان مادی است.

در مقایسه ای کلی میان عوالم چندگانه سهروردی و مراتب مختلف هستی در جهان شناسی مزدایی، می توان گفت که سه گانه عالم مجردات، عالم مثال و عالم اجسام در حکمت اشراق، به نوعی با سه گانه امشاسپندان و ایزدان، صور مینویی موجودات گیتی، و عالم گیتی قابل تطبیق است.

کلید واژه ها: مینو، گیتی، بی گردشی مینو، سپنته، زمان بی کرانه، زمان کرانه مند، نورالانوار، نور اقرب، انوار قاهره اعلون، انوار ارباب اصنام، انوار مدبره (اسفهدیه)

کوته نوشتها:

Bd: *Bundahišn* (The Greater *Bundahišn*).

Dd: *Dadistan i Dīnīk*.

DkM: *The Complete Text of the pahlavi Dīnkard*, ed. D. M. Madan.

DkS: *Dīnkard*, ed. & trans. P. B. Sanjana.

ŠGV: *Škand- Gumanīk Vičār*.

ŠNŠ: *Šāyast Nā šāyast*.

مینو و گیتی در اوستای کهن و نو

مهم ترین ویژگی کیهان شناسی مزدائی تقسیم عالم هستی به دو مرتبه مینو و گیتی است. شناخت درست این دو مرتبه که در اوستا با اصطلاحات مینو (mainyō) و گیتی (gaeθa) آمده اند و در متون پهلوی به gētīg و mēnōg تغییر یافته اند، در اسطوره شناسی و درک اعتقادات دینی زرتشتی از اهمیت بسیار

برخوردار است. مینو (Phl: mēnōg, Av: mainyō) و اسم از ریشه \sqrt{man} - به معنی «اندیشیدن» و معرف مرتبه ای غیر مادی، نادیدنی و فراحسی است. مینویی (Phl: mēnōgīg, Av: mainyava) صفت از همان ریشه و به معنی وجودی است که دارای چنین کیفیتی باشد. به همین ترتیب، (Phl: gētīg, Av: gaeθa) اسم از ریشه \sqrt{gaya} به معنی «زیستن» و بیانگر مرتبه ای مادی، قابل مشاهده و موضوع حواس است و گیتایی (Phl: gētīgīg, Av: gaeθa) صفت از همان ریشه و به معنای وجودی این جهانی است که چنین خصوصیتی داشته باشد.^۱ صفت استومند (Phl: astōmand, Av: astant) از ریشه asta (به معنی استخوان) که معرف وجودی جسمانی و مادی است نیز در متون مزدایی به همین معنا به کار می رود. این چنین است که زرتشت در یسنا ۲۸، از مزدا اهوره پاداش هر دو جهان استومند و مینویی را طلب می کند، حال آنکه در یسنا ۳۰، از دو مینوی همزاد آغازین پیش از آفرینش عالم، و انتخاب ازلی آنان سخن به میان می آورد و در یسنا ۴۵، گفتگوی میان آن دو را باز می گوید. از این دو مینو، یکی سپننه مینو (Spānta mainyō) مینوی مقدس و پاک است که زندگی را بنیان نهاد و دیگری انگره مینو (angra mainyō) مینوی ستیهنده و تباهاکار است که مرگ و تباهی را به جهان آورد.^۲

در بخشهای دیگر اوستا نیز تمایز میان دو جنبه مینویی و گیتایی هستی و تأکید بر آن آشکارا به چشم می خورد. در هر مزد یشت اهورا مزدا به عنوان «دادار، آفریننده جهان استومند» مورد نیایش قرار گرفته است^۳ و در بسیاری سرودهای دیگر، که اجزاء گوناگون عالم گیتی ستوده شده اند، به روشنی پیداست که این عالم

1- See: Bartholomae, pp. 215- 216, 476- 480, 502- 503, 1136- 1140; Nyberg, H. s. , II/ 82.

۲- در ترجمه سرودهای گاهان و یسنای هفت هاتی از ترجمه های هلموت هومباخ و جلیل دوستخواه به شرح زیر استفاده شده است: اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، نشر مروارید، ۱۳۸۱.

Helmut Humbach, *The Gāthās of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*, Heidelberg, Carl Winter University Verlag, 1991.

برای ترجمه سایر قسمتهای اوستا به دو ترجمه جلیل دوستخواه و ابراهیم پورداوود (یشتها، گزارش ابراهیم پورداوود، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷) استناد شده است.

۳- یشتها، ۱: ۱.

به تنهایی مورد نظر بوده است.^۱ در مقابل، در یسنا ۵۵، گاهان « خورش مینویی » خوانده شده است^۲ و در یسنا ۹، خطاب به « هوم » (Haoma)، گیاه مقدسی که از آن نوشیدنی آئینی فراهم می شد) آمده است:

« مزدا نخستین [بار] گشتی ستاره آذین مینویی بر ساخته دین نیک
مزداپرستی، تو را فراز آورد. از آن پس، کمر بر میان بر بسته، هماره بر ستیغ
کوه، مثره را پناه و نگاهبانی.^۳ »

همچنین در مهر یشت، مهر « نخستین ایزد مینویی که پیش از دمیدن خورشید جاودانه تیزاسب بر فراز کوه البرز بر آید^۴ » و « نخستین دلیر مینوی^۵ » خوانده شده و از گردونه مینویی او سخن به میان آمده است که « سپند مینو » آن را ساخته و چهار اسب مینویی سپید درخشان جاودانه، که خوراکشان از آبشخور مینویی است، آن را می کشند، و « اشی » (Ašī، ایزد فراوانی) آن را در راهی مینویی به پیش می راند.^۶

با این همه، این جدا دانستن مینو و گیتی در اوستای کهن و نو هرگز چنان نیست که به جدایی مطلق این دو قلمرو از یکدیگر بیانجامد. بلکه بر عکس، در اوستا این دو مرتبه هستی در عین حفظ هویت اصلی خود، چنان در هم تنیده شده اند که تصور وجود یکی بدون حضور دیگری ناممکن می نماید و گاه تشخیص تمایز میان وجودی مینویی و تجسم گیتایی آن دشوار می گردد. برای نمونه، می دانیم که در هستی شناسی زرتشتی هر یک از بخشهای مختلف گیتی متعلق به یکی از امشاسپندان است، چنانکه انسان به سپند مینو، گاو و دیگر جانوران به بهمن، آتش به

۱- نک: یسنا، ۱: ۱۶، ۶: ۱۰، ۱۱، ۱۵ و ۴۲: ۱، ۲، ۳ و ۷۱: ۹، ۱۰. مطالعات فرهنگی

۲- همان، بند ۲.

۳- همان، ۹: ۲۶.

۴- یشتها: ۱۰: ۱۳.

۵- همان، ۱۰: ۱۴۰.

۶- همان، ۱۰: ۶۷-۶۸ و ۱۲۴-۱۲۵ و ۱۴۳.

اردیبهشت، فلز به شهریور، زمین به سپندارمذ، آب به خرداد و گیاه به امرداد وابسته است. هر یک از امشاسپندان موکل و نگاهبان بخش مربوط به خود در گیتی است، آن را حفظ می کند، می پرورد و از آسیب اهریمن مصون می دارد. هر یک از بخشهای گیتی نیز به سبب رابطه مستقیمی که با امشاسپند خود دارد، نماد (یا به اصطلاح اشراقی آن، صنم) آن امشاسپند در گیتی و در واقع تجسم حضور حقیقی او در عالم به شمار می رود. این ارتباط میان امشاسپندان و اجزاء مختلف آفرینش اهورا مزدا چنان نزدیک است که در بسیاری از موارد نام امشاسپند، خود به معنای بخش زیر نگاهبانی اوست، چنانکه در برخی سرودهای گاهانی «آرمیتی» (Ārmaiti) و زمین را به دشواری می توان از هم جدا تصور کرد.

همچنین در یسنای هفت هاتی، هات ۳۸ که به ستایش اهورانیها (ahūrānīs) و آبهای خوب کنش اهورایی اختصاص دارد، مفهوم اهورانیها و آبها بسیار به هم نزدیک و قابل جابه جایی می گردد. در هاتهای ۳۶ و ۵۸ همین بخش نیز خورشید پیکر اهورا مزدا خوانده شده است. در یسنا، ۷۱: ۴ هم نخست همه پیکر اهورامزدا ستوده شده و در پی آن، در سلسله مراتبی نزولی، امشاسپندان، دین، ایزدان مینویی و گیتایی، فروشی ها، همه آفرینش مزدا آفریده، و سپس اجزاء آفرینش یک به یک مورد ستایش قرار می گیرند، و بدین سان، چنین به نظر می رسد که همه هستی، از امشاسپندان تا کوچکترین جزء گیتی، در واقع پیکر اهورا مزداست.^۱

به همین ترتیب از بخشهای متأخر اوستا، در سروش یشت هادخت، بندهای ۲۱ و ۲۲ پیکر ایزدانی چون سروش، رشن، مهر، باد، دین نیک مزد یسنا، ارشتاد، اشی، چیستا، چیستی، منثره، داد دیوستیز، روش دیرین، امشاسپندان، سوشیانتها و پیکر سراسر آفرینش اشون ستوده شده است و در ستایش هر یک از آنها واژه کرپک (Kēhrpēk) به معنی کالبد یا پیکر مادی به کار رفته و به این ترتیب برای هر یک از امشاسپندان و ایزدان پیکری مادی تصور شده است. نیز در مهر یشت که یشت ویژه ایزد مهر است، طلوع خورشید در سپیده دم، همچون بیرون آمدن و نمایان گشتن پیکر مهر تصویر شده است.^۲

۱- نک: یسنا، ۷۱: ۴-۱۰.

۲- یشتها، ۱۰: ۱۴۲.

مینو و گیتی در متون پهلوی

دو مفهوم « مینو » و « گیتی » در متون پهلوی تعریف روشن و دقیقی دارند و در غالب موارد با در نظر داشتن این تعریف به کار رفته اند. در کتاب سوم دینکرد گیتی با صفات تنومند (دارای کالبد)، دیدنی و گرفتنی، و مینو با صفات نادیدنی و ناگرفتنی توصیف شده است:

« گیتی وجودی تنومند، دیدنی و گرفتنی است، ... هر آن چیزی که با حواس تن ادراک نشود و با چشم جان دیده شود، مینو است.^۱ » نیز:
 « تعریف (wimand، حدو مرز) گیتایی، چیز دیدنی و گرفتنی است. هر چه با چشم سر دیدنی و با دست تن گرفتنی باشد گیتایی است.^۲ »
 در کتاب شکند گمانیک و یچار نیز این دو مرتبه چنین تعریف شده اند:
 « اکنون بی گمان باید دانست که این گیتی دیدنی (vīnašni) و گرفتنی (gīrašni) از مینوی نادیدنی (avīnašni) و ناگرفتنی (agīrašni) آفریده شده است.^۳ »

بر اساس همین تعریف، کتاب دینکرد روان، جان، بوی، و خوش و فروهر را عوامل مینویی می داند که در همراهی با تن آن را زنده نگه می دارند و در روی کردها و کارها آن را هدایت و یاری می نمایند.^۴ در شکند گمانیک و یچار نیز حواس پنجگانه انسان (بینش، شنوشن، همبوشن [بویایی]، چششن [چشایی] و پهرمایشن [لامسه]) پنج افزار مینویی او به شمار آمده اند و چشم، گوش، بینی، زبان و همه تن پنج افزار گیتایی خوانده شده اند.^۵

حال اگر مینو را به معنای موجودات مینویی در نظر بگیریم، با مطالعه متون پهلوی چنین به نظر می رسد که آنان نیز در میان خود سلسله مراتبی دارند. چنانکه اهورا مزدا در دینکرد و شکند گمانیک و یچار با صفت «در میان مینوان مینو» (andar mēnōgān mēnōg) ستوده شده است و این به آن معناست که

1- DkM, 119- 120, trans. from *Le troisième livre du Dēnkart . . .*, de Menasce (trans.), pp. 125- 126.

2- DkM, 120/20- 22, trans. from Shaked, «The Notions . . .», p. 63.

3- ŠGV, III/ 33, de Menasce (ed. & trans.), p. 94.

4- DkM, 119, trans. from *troisième livre du Dēnkart . . .*, de Menasce (trans.), pp. 126- 127.

5- ŠGV, I/ 8- 10, de Menasce (ed. & trans.), p. 24.

6- DKS, III/ 81, p. 91 ; ŠGV, I/ 2, de Menasce (ed. & trans.), p. 24.

همانگونه که امشاسپندان و ایزدان دیگر در میان موجودات گیتایی از مرتبه بالاتری برخوردارند، اهورا مزدا نیز در میان مینوئیان بالاترین مرتبه را دارد. همین دیدگاه در هنگام ستایش اهورا مزدا در *دستان دینیک* با عبارت « از مینوان مینوتر » (mēnōgān mēnōg tom) بیان شده است.^۱ در همین کتاب در توصیف مینویی اهورا مزدا آمده است:

« اهرمزدا، آفریننده آفریدگان نیک، مینوئیان او را دیدن، از گیتائیان مینوئیان را دیدن پیداست (مینوئیان او را چنان می بینند که گیتائیان مینوئیان را).^۲ »

و این شاید اشاره به این معنی است که او در میان مینوئیان همچون مینوئیان در میان گیتائیان است.

اساساً موجودات مینویی برای ظهور در گیتی نیازمند پوششی گیتایی اند، یعنی برای آنکه در جهانی گیتایی ظاهر شوند و قابل رؤیت باشند باید پیکری گیتایی بپوشند، یا دست کم ظهوری گیتایی داشته باشند. در تیریشتم می خوانیم که «تیشتر» (Tištar) ایزد باران، برای مبارزه با «اپوش» (Apaoš) دیو خشکسالی، در نخستین ده شب کالبد استومند پذیرفت و به پیکر مردی پانزده ساله درخشان و بسیار نیرومند درآمد. در دومین ده شب پیکر گاوی زرین شاخ و در سومین ده شب پیکر اسبی سپید و زیبا، با گوشهای زرین و لگام زرنشان به خود گرفت، به دریای فراخ کرت فرود آمد و با اپوش، که به پیکر اسب سیاه کوتاه دمی درآمده بود، به نبرد برخاست.^۳

همچنین در بهرام یشت آمده است که ایزد بهرام نخستین بار به کالبد باد شتابان مزدا آفریده، دیگر بار به پیکر ورزای زیبای زرین شاخ، سومین بار به شکل اسبی سپید، زیبا و زرد گوش، بار چهارم به پیکر شتری نیرومند، پنجمین بار . . . به دیدار زرتشت آمد.^۴

1- Bd, XXXVI/ 10, trans. from Shaked, « The Notions . . . », p. 78.

2- «ōhrmazd ī weh dahagān dādār andar- ez mēnōgān mēnōg, u- š mēnōgān- ez wēnišn ōh dīdan ī mēnōgān abar gētēgān paydāg.», Dd, XXX/4 , p. 78.

۳- یشتها، ۸: ۱۳-۲۹.

۴- یشتها، ۱۴: ۱-۲۷.

در *داستان دینیک* نیز به این نکته چنین اشاره شده است:

« هنگامی که به بزرگ خویشی دادار، مینوان صورت دیدنی گیتایی بپوشند، موجودات گیتایی دیدن و درک (sōhišn) مینو را قادر می‌شوند. و نیز، دیدن مینویان با دریافت گیتایی (pad gētīg sōhišn) به آن مانند توان کرد که هنگامی که تن‌ها را بینند که روان در آن است، یا وقتی که آتش را بینند که بهرام در آن است، یا آب را بینند که مینوی آن در اوست.^۱ »

داستان ملاقات زرتشت با بهمن، چنانکه در *دینکرد* آمده است نیز از این نظر جالب توجه است:

« وقتی که زرتشت از آنجا بالا رفت، مردی دید که در جهت ریثون (جنوب) می‌رفت. آن بهمن بود و به نظر او (زرتشت) چنان می‌رسید که بهمن پیکری در پیش دارد تا با چشم تن بهتر دیده شود، و نیکی در پیش دارد، چه او در هر چیز پیش بود. به نظر او می‌رسید که بهمن همچند سه مرد-نیزه بالا دارد.^۲ »

نیز در *شایست ناشایست* حکایت گفتگوی زرتشت با اهورا مزدا چنین بیان شده است:

« از اوستا جایی پیداست که زرتشت پیش اهرمزد نشست و باج همی خواست؛ و به اهرمزد گفت که سر و دست و پای و موی و روی و زبان تو در چشم [من] چنان است که آن خویش، و پوشش چنان دارید که مردمان دارند؛ پس مرا دست ده تا دست تو بگیرم. اهرمزد گفت که من مینویی ناگرفتنی (agrīftār) ام، دست مرا گرفتن نتوان.^۳ »

با دقت در مواردی که ذکر شد می‌توان دریافت که از دیدگاه نویسندگان متون پهلوی، در عالم گیتی نمی‌توان موجودات مینویی را با چشم مادی دید، مگر آنکه صورت، پوشش یا پیکری گیتایی داشته باشند.

1- Dd, XXX/ 5, Anklesaria (ed.), p. 59

2- DkM, 624/ 8- 12, trans. from Shaked, «The Notions . . .», p. 62.

3- ŠNŠ, XV/ 1-2, trans. from SBE, Vol. 5, West (trans.), p. 372.

مینو و گیتی در زمینه کیهان شناسی زرتشتی

تعریفی که از دو مفهوم مینو و گیتی در متون پهلوی آمده است، در زمینه کیهان شناسی زرتشتی، به ویژه در بستر اسطوره آفرینش به مفهوم عمیق تری اشاره دارد. بر اساس این اسطوره چنانکه در بندهش آمده است، اهورا مزدا در سه هزار سال نخست از دور دوازده هزار ساله زمان کرانه مند، همه آفریدگانی را که برای نبرد با اهریمن چون افزاری مورد نیاز او بودند، به صورت مینویی آفرید:

«هرمزد به همه آگاهی دانست که اهریمن هست، برتازد و (جهان را) به رشک کامگی (فرو) گیرد، و چگونه از آغاز تا فرجام با چه و چند افزاران بیامیزد. (پس) او به مینویی، آن آفریدگان را که با آن افزار دربايست، فراز آفرید. سه هزار سال آفریدگان به مینویی ایستادند؛ که بی اندیشه، بی جنبش و ناگرفتنی بودند.»^۱

پس از آن در سه هزار سال دوم، آفرینش گیتایی را به یاری آفریدگان مینویی سامان داد: نخست آسمان، دیگر آب، سدیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند و ششم انسان. اهورا مزدا این شش آفرینش مادی را در شش هنگام از سال که گاهنبار نامیده می شوند آفرید. پس عالم نخست به صورت مینویی و پس از آن به صورت گیتایی آفریده شد. به این ترتیب مینو اصل و ریشه گیتی و طرح ازلی و نخستینی است که گیتی بر اساس آن شکل می گیرد. آفرینش مینویی مرحله ای ضروری در رسیدن به آفرینش گیتایی است، چرا که بدون آن امکان خلق موجودات مادی وجود ندارد. این مطلب در کتاب شکنند گمانیک و بیچار چنین بیان شده است:

«گیتی بر مینو است و مینو بن گیتی، چه بر در بن یافت می شود (از قبل موجود است) . . . این به روشنی پیداست که هر چیز دیدنی و گرفتنی از ناپیدایی به پیدایی می آید، همانگونه که می دانیم که مردم و دیگر آفریدگان دیدنی و گرفتنی از مینوی نادیدنی و ناگرفتنی به وجود آمده اند. به همین ترتیب، تن مردم و دیگر آفریدگان که دارای کالبد، شکل، درازا، پهنا و ژرفا است از تخم ناپیدا و نادیدنی است که در پشت پدران بود، آن تخم خود از پشت پدران به مرتبه دیدنی و گرفتنی آمد. اکنون به ناچار باید دانست که این

1- Bd, I/ 6, trans. from Zaehner, *Zurvan* . . . , p. 279.

گیتی دیدنی و گرفتنی از مینوی نادیدنی و ناگرفتنی آفریده شده است و به همین آئین از صورت دیدنی و گرفتنی به صورت نادیدنی و ناگرفتنی مینویی خود باز می‌گردد.^۱»

پس هر چیز گیتایی صورتی مینویی دارد که وجه ازلی، جنبه فرامادی و ریشه یا بن آن به شمار می‌رود و از این روست که در متون زرتشتی بارها به اصطلاحاتی چون مینوی آسمان، مینوی زمین، مینوی گیاه، مینوی خانه (هدیش، hadiš) و . . . برمی‌خوریم. حتی امور غیر مادی همچون اهورنور (مینوی یثا اهو و ئیریو)، یزش (مینوی یزش)، خرسندی، راستی، سپاسداری، کامل فکری، رادی، پیمان، کوشش، سال، ماه و روز هر یک مینویی دارند که صورت نخستین آنان است.^۲

باید دانست که این صورتهای مینویی که صور مثالی و حقایق ازلی آفرینشند، ابدی و بی‌تغییرند؛ پیش از آفرینش گیتایی وجود داشته‌اند، همراه با گیتی نیز وجود دارند و پس از آن نیز خواهند ماند، در حالیکه گیتی همواره در تغییر و تحول و حرکت است. این ثبات و بی‌تغییری صور مینویی و به‌طور کلی عالم مینو بخشی از طرح کلی آفرینش است که اهورا مزدا به یاری آن به نبرد با اهریمن رفته است تا آنچه در ازل آفرینش آن را اراده کرده بود، از گزند تحول و تغییر ناشی از گذر زمان در امان باشد. این ثبات در بندهش با لفظ «بی‌گردشی مینو» (mēnōg a-`bē- vartišnīh) آمده است و مقصود از آن ثبات و ناگذرائی آن در مقابل بی‌ثباتی و گذرائی گیتی است. به این نکته در دینکرد چنین اشاره رفته است:

«نمونه آوردن (مثال زدن) و نمودن از گیتی جز به منظور آگاهانیدن مردمان گیتی نیست، و گرنه کرانه مند با بیکرانه، دگرگون شونده با بی‌دگرگونی دائمی با گذرا (a-sazišnīg abāg sazišnīg)، کاستی پذیر با بی‌کاهش همانند نیست (ham- hangōšīdag ne bawēd). گیتی کرانه

1- ŠGV, VIII/ 25- 34, de Menasce (ed. & trans.), pp. 92- 95.

۲- بندهش، جمه مینوی خرد، ۴۲.

مند، دگرگون شونده و کاستی پذیر است، آن روشنی بی کران (اسر روشنی) پایدار و بی کاهش است.^۱»

همچنین باید توجه داشت که جهان گیتایی که هرمزد با استفاده از صورتهای مینویی آفرید، بی عیب و نقص، و از نوع ماده ای روشن و پاک بود که در مقایسه با جهان مادی، غیر مادی می نمود. این صورت گیتایی روشن، پاک، بی عیب و بی کژی پس از تازش اهریمن با بدی آمیخت و ماده آن به صورت کنونی خود درآمد، چنانکه آسمان با تاریکی آلوده شد و آب مزه خود را از دست داد. گیاه، گاو یکتا آفریده و کیومرث هر یک به شکلی مورد حمله اهریمن قرار گرفتند و آتش که تا آن زمان دود نداشت، با دود و تیرگی بیامیخت و این چنین گیتی از صورت پاک و نیامیخته نخستین خود به کدورت، آمیختگی و تاریکی گرائید.^۲ حاصل آنکه در این جهان هیچ چیز از آسیب اهریمن در امان نماند و از این روست که لذتها و خوشیهای این جهانی، که هرمزد آنها را به کمال آفریده بود، با رنج درآمیختند و خلوص و پاکی نخستین خود را از دست دادند.^۳

هرچند صورت گیتی پذیرفتن هستی به معنی فرود آمدن از مرتبه ای بالاتر به مرتبه ای پائین تر بوده، اما در تفکر مزدایی این فرود آمدن هرگز جنبه منفی نداشته است. بلکه درست برعکس، در طرح کلی اهورا مزدا برای نبرد با اهریمن، مینو و گیتی دو مرتبه وجودی اند که هر یک جایگاه و اهمیت خاص خود را دارند. چنانکه اشاره شد، مینو صورت نخستین و ازلی پدیده های عالم گیتی و طرح ازلی نخستینی است که اجزاء عالم بر اساس آن آفریده شده و سامان گرفته اند. اما آفریدگان مینویی اهورا مزدا از آنجا که در عالم مینو حاضر و از تأثیر زمان فارغند، بی اندیشه، بی جنبش و ناگرفتنی اند. روشن است که چنین آفریدگانی به خودی خود به کار نبرد با اهریمن، که قرار است در تهیگی صورت پذیرد،

1- Dd, XXX/ 18 f, trans. from Shaked, « The Notions . . . », p. 74.

2- Bd, IV, trans. from *Zand- Ākāsīh* . . . , Anklesaria (ed. & trans.), pp. 46-55 ; See also Corbin, H., *Cyclical* . . . , p. 4; ŠGV, de Menasce (ed. & trans.), Notes on «Question II», 12- 8, p. 36.

3- See Shaked, «The Notions . . . », pp. 73- 74.

نمی آیند تهیگی یا وای فضای میان دو عالم نور و تاریکی، یا اَسَر روشنی (asar rošnīh)، روشنی بیکران، گاه اهزد) و اَسَر تاریکی (asar tārikīh)، تاریکی بیکران، گاه اهریمن) است. در اسطوره آفرینش مزدایی، چنانکه در بندهش آمده است، می خوانیم که هرمزد برای آنکه در بستر زمانی محدود قادر به شکست اهریمن باشد و برای آنکه با محبوس ساختن او در فضایی کرانه مند وی را از حمله به جهان روشنی هرمزدی باز دارد، پس از آفرینش صورتهای مینویی، زمان کرانه مند (zamān i kanārakōmand) و پس از آن وای دیرنگ خدای (vāy i dērang- x'atāy) یا همان مکان کرانه مند را آفرید^۱. زمان کرانه مند و مکان کرانه مند دو ویژگی مهم تهیگی و دو مشخصه بارز عالم مادی اند که میدان نبرد اهورا مزدا و اهریمن است. روشن است که در چنین بستری تنها موجوداتی قادر به عمل و فعالیتند که خود در زمان جاری، در مکان مستقر و به بیان دیگر گیتایی باشند. به همین دلیل اهورا مزدا آفرینش گیتایی خود را آغاز می کند و موجودات مادی را یک به یک می آفریند. این موجودات گیتایی در واقع صورت مادی موجودات مینویی اند که به خودی خود قادر به عمل بر علیه اهریمن نبودند و در عالم مینو امکان چنین نبردی را نداشتند. بنابراین، گیتی میدانی است که مینو در آن زمینه بروز و عمل پیدا می کند و بستری است که امکانات بالقوه در آن فعلیت می یابند.

در یک جمع بندی کوتاه می توان گفت که برخلاف تفکرات گنوسی و مانوی که در آنها تنها روح و عالم روحانی دارای ارزش اند و عالم مادی پلید و پست و اهریمنی شمرده می شود، در کیهان شناسی زرتشتی دو مرتبه مینو و گیتی هیچ یک دارای بار ارزشی منفی نیستند. در واقع این دو جنبه هستی، هر دو به یک اندازه ضروری، و در طرح کلی آفرینش دارای اهمیت اند. آفریدگان مینویی صورت ازلی و طرح پیشینی آفریدگان گیتایی اند و بدون آنها امکان آفرینش گیتایی وجود ندارد. آفرینش مادی نیز زمینه عمل و میدان فعالیت آفرینش مینویی است و بدون آن، مینو از رسیدن به هدف نهایی خود باز می ماند. این دو با یکدیگر مجموعه ای را می سازند که ابزار هرمزد برای نبرد با اهریمن در میدان زمان و مکان

1- Bd, I/ 24- 26, trans. from Zaehner, *Zurvan* . . . , pp. 279- 280.

کرانه مند است و از این روی، عمل «آفرینش» مظهر و مجلای قدرت، اراده، فرزاندگی، آفریدگاری، خدایی و سود خواستاری اوست. در بندهش آمده است که:

«اهرمزد پیش از آفرینش آفریدگان خدای نبود. پس از آفرینش خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان بخش همه و افزونگر و نگران همه شد...»^۱.

از سوی دیگر باید دانست که مینو و گیتی دو مرتبه منفک از هم و بی ارتباط با یکدیگر نیستند. عالم مینو همواره در عالم گیتی حضوری فعال دارد. چونان روان ناپیدا که در تن حاضر است و آن را به حرکت و جنبش وا می دارد، مینو نیز روان گیتی و گیتی پیکر مینو است. این نکته ظریف در شایسته ناشایست در ضمن روایت ملاقات زرتشت با اهورا مزدا چنین آمده است: پس از آنکه اهورا مزدا در جواب خواهش زرتشت برای گرفتن دست او، پاسخ می دهد که «من مینویی ناگرفتنی ام»، زرتشت می پرسد:

«... چون تو ناگرفتنی [هستی] و بهمن و اردیبهشت و شهریور و سپندارمذ و خرداد و امرداد [نیز] ناگرفتنی [اند]، من چون از پیش تو بروم و تو و ایشان را نیز نبینم، پس دیگری را چون بینم و او و چیزهای او (چیزها و امور مربوط به او) را چون بزم، آنگاه تو و آن هفت امشاسپند از سوی من بزنش شده باشید یا نه؟

هرمزد گفت:

بشنو تا با تو بگویم اسپیتمان زرتشت! که ما را هر یک آفریده ای از آن خویش در گیتی آفریده شده است، هر که [خواهد که] آن خویشکاری به مینو کند، در گیتی در تن او روا کند. در گیتی از آن من که هرمزدم، مرد پارسا؛ و بهمن را گوسفند؛ و اردیبهشت را آتش؛ و شهریور را فلز؛ و سپندارمذ را زمین و زن نیک؛ خرداد را آب؛ و امرداد را گیاه. هر که پرهیز (پروردن و پاس داشتن) این هر هفت (هفت آفریده گیتایی) را بیاموزد، خوب به جای آورد و ایشان را گرمی دارد، پس روان او هرگز به خویشی

1- Bd, I/ 18, trans. from Zaehner, *Zurvan* . . . , p. 280.

اهریمن و دیوان نرسد. چون پرهیز ایشان کرد، پس پرهیز این هفت امشاسپند کرده باشد^۱»

این گفتگو به روشنی بیانگر آن است که اجزاء آفرینش هر یک در حکم پیکر یکی از امشاسپندان و اساساً بخشی از وجود اوست و از همین روست که در دینکرد بخشهای مختلف عالم مادی بارها «گیتی امهرسپندان» (gētēh amahraspandān)، امشاسپندان گیتی) خوانده شده اند^۲. نیز از آنجا که هر هفت امشاسپند و در رأس آنان اهورا مزدا «سپنته» (spānta) یعنی مقدس و متبارکند، سر تا سر آفرینش هرمزدی اعم از مینو و گیتی، مقدس و متبارک و شایسته ستایش و احترام است.

اساساً در هستی شناسی زرتشتی اهورا مزدا از روز نخست به یاری امشاسپندان، ایزدان مینویی و گیتی، فروهر پاکان و دیگر آفریدگان بی شمار مینویی امور عالم را سامان بخشیده است. در بندهش می خوانیم که در همان آغاز سه هزار سال سوم، آنگاه که اهریمن به آفرینش اهرمزدی تاخت، مینوی آسمان چون ارتشтары اروند که زره فلزین دارد، به مقابله با اهریمن ایستاد تا از راهی که آمده بود بازنگردد. در این هنگام اهرمزد باروئی سخت تر از آسمان پیرامون آن ساخت و فروهر ارتشتاران پرهیزگار و دلیر را سواره و نیزه به دست پیرامون آن بارو به نگاهبانی گماشت، تا اهریمن راه فراری به بیرون از جهان نداشته باشد^۳.

در فروردین یشت نیز آمده است که هرمزد به یاری فره‌وشیها یا فره‌رهای اشونان آسمان را در بالا نگاه داشته و زمین فراخ اهوره آفریده را گسترده است. به یاری آنان فرزندان هستی یافته در زهدان مادران را نگاه داشته تا نمیرند و پیش از زایش، استخوانها، موها، گوشت، اندرونه، پاها و اندامهای نرینگی یا مادینگی آنها را

1- ŠNŠ, XV/ 3- 6, trans. from E. W. West in: SBE, Vol. 5, pp. 372- 373.

2- DkM, 466/ 20, 658/ 14, 680/ 14, trans. from Zaehner, *The Dawn . . .*, p. 183, 332.

3- Bd, VI/ 2- 3, trans. from *Zand- Ākāsīh . . .*, Anklesaria (ed. & trans.), pp. 70- 71.

به هم پیوسته است، و باز به یاری آنان گاو و مردمان، سرزمینهای ایرانی، جانوران و اشون مردان پاک را محافظت کرده و اهریمن را شکست خواهد داد.^۱

چنانکه پیشتر اشاره شد، هر جزء عالم مادی نگاهبانی از عالم مینویی دارد: زمین، آب، آتش، گیاهان، جانوران و فلزات هر یک به امشاسپندی وابسته اند که آن را می پرورد و در مقابل آسیب اهریمن از آن نگاهبانی می کند. با هر یک از امشاسپندان ایزدانی همچون یاور و همکار همراهی می کنند، چنانکه «اردویسوره آناهیتا» (Arədvī Sūra Anāhītā) که ایزد آبهای روی زمین است، یاور سپندارمذ، و تیشتر که آبها را به یاری فروهر پرهیزگاران به آسمان می برد، به باد می سپرد و سرانجام به صورت باران بر زمین می باراند، یاور خرداد امشاسپند است.^۲

علاوه بر آفریده های مادی، هر یک از اوقات پنجگانه روز نیز مینویی دارد که به نگاهبانی آن گماشته شده است. به این ترتیب، «هاون» (Hāvan) از بامداد، «رپثوین» (Rapīθwīn) از نیمروز، «اوزیرین» (Uzayarīn) از بعد از ظهر، «ایوی سروسریم» (Aiwisrūθrīm) از غروب و «اوشهین» (Ušahīn) از شب هنگام پاسبانی می کنند. هر یک از این ایزدان خود یاور یکی از امشاسپندان یا ایزدان دیگرند.^۳ به علاوه، روزها، ماهها، گاهنبارها و سال نیز هر یک ایزدی دارند که در یسنا، ۳ و ۴ بارها ستایش شده اند.

به این ترتیب، هر مزد خدای همه پدیده ها و امور مادی و طبیعی عالم و نیز امور غیر مادی را به کمک امشاسپندان و ایزدان و دیگر مینوئیان تدبیر و اداره می کند و به سویی که می خواهد پیش می برد و این همان حضور و عمل مینو در گیتی است. به این رابطه مستقیم اجزاء هستی با ایزدان و مینوئیان، و دخالت و هدایت عوامل مینویی در عالم گیتی در «گزارش شطرنج و نهش نیو اردشیر» (wizārišn i čatrang ud nihišn i nēw- ardaxšīr) که یکی از متون مجموعه متون پهلوی ویراسته جاماسپ آساناست، نیز اشاره شده است. در این متن بزرگمهر

۱- یشتها، ۱۳: ۲-۳.

2- Bd, III/ 15- 16, trans. from Zaehner, *Zurvan* . . . , pp. 323- 324

3- Bd, III/ 19, trans. from idem, p. 324

وزیر در توضیح چگونگی بازی نیو اردشیر (تخته نرد) به انوشیروان، هر یک از اجزاء بازی چون تخته، گردانک (طاس)، اعداد روی گردانک و مهره ها را به صورتی تمثیلی به بخشی از اجزاء هستی تشبیه می کند. وی آنگاه می گوید:

« یک را بر گردانه آنگونه همانند کنم که هرمزد یکی است و هر نیکی را او داد. دو را به مینو و گیتی همانند کنم، سه را . . . چهار را . . . نهادن نیو اردشیر را بر تخته به هرمزد خدای همانند کنم آنگونه که آفریدگان را در گیتی آفرید. چرخش و گردش مهره ها را با هر گردانه ای به مردمان همانند کنم که بند آنان در گیتی به مینو پیوسته است . . .^۱ »

حضور و دخالت مینو در گیتی چنان باعث آمیختگی این دو مرتبه یا دو سطح آفرینش در کیهان شده است که به اعتقاد نویسندگان دینکرد در دوره فعلی که دوره «گومیزشن» یا آمیختگی خیر و شر است، گومیزشنی از نوع دیگر، یعنی آمیختگی مینو و گیتی نیز وجود دارد و تنها به واسطه این آمیختگی و همراهی و همکاری است که امور عالم در مسیر درست خود قرار دارد:

« در گومیزشن، آرایش (نظم و سامان) و کارآمدی اجزاء گیتی و مینو به واسطه پیوند آنها با یکدیگر و به هم پیوستگی نیروهای یکی با دیگری است . . . از جدایی نیروی یکی از دیگری آشوب و نا کارآمدی ظاهر می شود.^۲ »

در خاتمه این بخش باید اشاره کرد که از آنجا که در آخرت شناسی مزدایی زندگی پس از مرگ، خواه در گرودمان و خواه در دوزخ، نوعی زندگی مینویی شمرده می شود، در کاربردی متفاوت با آنچه تا حال گفته شد، در متون مختلف دو مفهوم گیتی و مینو بارها به معنای دو عالم، جهان فعلی و جهان پس از مرگ، یا عالم در وضعیت کنونی و عالم در پایان کار آن به کار رفته اند. برای نمونه می توان به چند مورد زیر اشاره کرد:

۱- « گزارش شطرنج و نهش نیو اردشیر»، متون پهلوی، گزارش سعید عریان، صص ۳۳۹-۳۴۰.
2- DkM, 140 trans. from Shaked, «The Notions . . . », p. 75; *Le troisième livre du Dēnkart . . .*, de Mensce (trans.), p. 142.

«بسیار گیتی آرای مباش، چه مرد گیتی آرا تباه کننده مینو است.^۱»

«پرسید دانا از مینوی خرد که کدام زندگی بدتر و از نظر خرد چه کسی ناپسندیده تر است؟ مینوی خرد پاسخ داد که زندگی آن کس بدتر است که با بیم و گفتار دروغ زندگی کند و از نظر خرد کسی ناپسندیده تر است که به مینو نگرود و گیتی را بیاراید.^۲»

«... و آنچه در مورد مینو و گیتی پرسیدی: گیتی را در فرجام مرگ و ناپیدایی است و مینو در فرجام چنین است که روان پارسایان بدون پیری، مرگ و آسیب، پر فره و پر خوشی، جاودانه با ایزدان و امشاسپندان و فروهر نیکان است،...^۳»

مراتب وجود و عوالم چند گانه در فلسفه اشراق

جهان شناسی شیخ شهاب الدین سهروردی بیش از هر چیز مبتنی بر تقسیم هستی به نور و غیر نور، و باور به وجود سلسله مراتب نوری در عالم است. این نظام جهان شناختی، تمامی مراتب وجود از نورالأنوار تا جهان مادی را که هر یک با مرتبه بالاتر و پائین تر از خود در ارتباط است، دربر می گیرد.

بالاترین مرتبه وجود در این نظام به نورالأنوار تعلق دارد که واجب الوجود علی الاطلاق است. سهروردی «نورالأنوار» را نور محیط، نور مقدس، نور اعظم اعلی و نور قاهر می خواند^۴ و بر آن است که این نور، وجودی حی و قیوم و غنی مطلق است و هر آنچه مادون اوست در وجود و بقا نیازمند او و تحت قهر اوست، چرا که هر قهر و قوه و کمالی از او سرچشمه می گیرد. بنابراین نه چیزی بر او قهر و غلبه دارد و نه چیزی می تواند در مقابل قهر او مقاومت

۱- مینوی خرد، ۲۹.

۲- مینوی خرد، ۱.

۳- همان، ۳۹.

۴- حکمة الاشراف، ۱۲۱.

نماید.^۱ نورالأنوار وجودی و حدانی است که در ذاتش هیچ شرطی بر او مترتب نیست و هر آنچه ماسوای اوست، از او تبعیت می‌کند. چنین وجودی که هیچ شرط و هیچ متضادی ندارد قیوم دائم است.^۲ نورالأنوار همچنین هیچ هیأتی اعم از نورانی و ظلمانی را نمی‌پذیرد و او را هیچ صفتی به وجهی از وجوه نیست، چرا که اگر در او هیأتی ظلمانی موجود بود، لازم می‌آمد که در حقیقت نفس او جهتی ظلمانی باشد که آن هیأت ظلمانی را بطلبد و در این صورت وجودی مرکب می‌شد و دیگر نور محض نبود؛ و اگر در او هیأتی نورانی بود که با وجود خود بر نورانیت او می‌افزود، ذات غنی نورالأنوار از نور عارضی که خود وجود او را موجب شده بود نور می‌گرفت. اما از آن رو که بالاتر از نورالأنوار وجودی نیست که هیأتی نورانی را در او موجب شود و از آن رو که او غنی بالذات است و نیازمند افزودن نوری نیست، چنین فرضی محال است.^۳

به این ترتیب، نورالأنوار وجودی کامل، جمیل و فیاض مطلق است. نوریت که شدت آن نامتناهی است و همین شدت نورانیتش منبع کمال اوست، چنانکه می‌توان گفت شدت و کمال او را تناهی نیست. لذا تصور وجودی کامل تر و تمام تر از او امکان ندارد و به هیچ روی نمی‌توان تمامیتی ورای او را در نظر آورد. این شدت نورانیت موجب آن است که نورالأنوار مبدأ سلسله ای نامتناهی از انوار مدرک باشد که خود بر همه آنها قهر و غلبه دارد.

نخستین نوری که از نور الانوار صادر می‌شود، نور مجرد واحدی است که شریفترین ممکنات است، چنانکه در ممکنات شریفتر از آن را نمی‌توان تصور کرد.^۴ این نور مجرد ابداعی، جوهری عقلی است که قائم به ذات خود، مدرک ذات خویش و ذات باری خویش بوده و از جمله وجوه از ماده مجرد است. شیخ اشراق این نور مجرد را « نور أقرب » و « نور عظیم » می‌خواند و بر آن باور است که

۱- همان، ۱۲۲.

۲- حکمة الاشراق، ۱۲۲-۱۲۳.

۳- همان، ۱۲۳.

۴- همان، ۱۲۶؛ پرتنامه، ۴۵-۴۶.

فهلویون آن را «بهمن» می نامیده اند^۱. باید دانست که اختلاف میان نورالأنوار و نور أقرب تنها در کمال و نقص است، چنانکه نورالأنوار غنی مطلق و واجب الوجود است، اما نور أقرب در ذات خود فقیر و برای بقاء نیازمند نورالأنوار است. از این رو می توان گفت که نور أقرب دارای دو جنبه است، جنبه فقر که ناشی از ممکن بودن او در ذات خویش است، و جنبه غنا، که حاصل وجوب او به دلیل وجوب نورالأنوار است. میان نور أقرب و نورالأنوار حجاب و پرده ای نیست، چرا که حجاب تنها در میان برآزخ و غواسق و ابعاد وجود دارد و در میان انوار مجرد حجابی نیست. بنابراین، نور أقرب به نورالأنوار می نگرد و دائماً شعاعی از نور او را دریافت می دارد، نورالأنوار نیز بر نور أقرب قاهر است و دائماً بر او نور می افشاند^۲. نور أقرب در مشاهده نورالأنوار و در بازگشت به خود، در خویش همه ظلمت و فقر می بیند و خود را نیازمند نورالأنوار می یابد و این همان جهت فقری اوست. نیز در مشاهده واجب الوجود، وجوب خود به واسطه او را درمی یابد و این همان جهت غنای اوست. اما نور أقرب همچنین به ذات خود نیز می نگرد و درباره ماهیت خود تعقل می کند و این همان جهت ذاتی اوست. به این ترتیب، صادر اول دارای سه جنبه یا سه جهت است: جنبه غنا یا وجوب، جنبه فقر یا امکان و جنبه ذاتی. از آن جهت که ممکن و برای وجود نیازمند نورالأنوار است، فقیر، و از آن جهت که واسطه فیض برای سایر ممکنات و در واقع نزدیکترین موجود به نورالأنوار است، غنی است. به عبارت دیگر نور أقرب در رابطه با نورالأنوار، از آن روی که از فیض ناگزیر او در وجود آمده است، دارای جنبه وجوب، و از آن جهت که در ذات خود محتاج علت خود و فقیر و نیازمند به واجب الوجود است، دارای جنبه امکان است. از توجه او به جهت وجوبش نور مجرد دیگری در وجود می آید که نخستین «نور قاهر» است، و از توجه او به جنبه امکانش سایه ای حاصل می شود که برزخ اعلی و نخستین فلک است، و از توجه او به ذات خویش نفسی حاصل می شود که نفس آن فلک است و این چنین، صادر اول یا نور أقرب با تعقل جهات مختلف خود امکان صدور کثرت از وحدت اولیه را فراهم می آورد.

۱- حکمة الاشراق، ۱۲۸؛ هیاکل النور، ۹۵؛ پرتونامه، ۴۱؛ مشارع و المطارحات، ۴۵۰.

۲- حکمة الاشراق، ۱۲۶-۱۲۷ و ۱۳۳.

از نور قاهر اول نیز، همچون نور اقرب، با تعقل در جهات وجودی اش یعنی جهات فقر، غنا و ذاتی، نور قاهری دیگر، فلکی دیگر و نفسی دیگر بوجود می آید و از نور قاهر دوم نیز، تا به انتها سلسله طولی انوار قاهره شکل می گیرد. سهروردی برخلاف مشائیان که عدد عقول را محدود به ده می دانند، معتقد است که تعداد انوار قاهره بی شمار و از حیطة علم بشر بیرون است. این انوار که شیخ اشراق آنها را «انوار قاهره اعلون»، «اصول اعلون» و «امهات» می خواند، در حقیقت خود، که همان نور مجرد بودن است، یکی هستند و اختلاف آنها تنها در تقدم و تأخر و از نوع تشکیکی است، یعنی به تناسب نزدیکی شان با نورالانوار حقیقت نوری در آنها کاملتر و وجوه نقص در آنها کمتر است، و هر چه در سلسله مراتب صدور از نورالانوار دورتر می شوند، از کمال حقیقت نوری آنها کاسته و بر جنبه نقص افزوده می شود.^۱ به علاوه، انوار قاهره اعلون در میان خود نیز نسبتها و روابطی دارند، چنانکه نور بالاتر نسبت به نور پائین تر حالت قهر و غلبه، و نور پائین تر نسبت به نور بالاتر حالت عشق و خضوع دارد.^۲ انوار قاهره اعلون به سبب شدت نور و قدرت جوهر ذات و نزدیکی با نورالانوار و نیز کمی جهات فقر در آنها به هیچ وجه با ماده و مادیات نسبت و رابطه مستقیمی ندارند و در آنها تصرفی نمی کنند. به علاوه، از دیدگاه اشراقی از آن روی که این انوار در طول یکدیگرند و با یکدیگر اختلاف مرتبه دارند و از آنجا که میان آنان رابطه علت و معلولی برقرار است، موجوداتی که به توسط آنان ایجاد شوند (اگر قرار بود که موجوداتی مستقیماً به وسیله آنان ایجاد شوند) نیز دارای رابطه طولی بوده، یکی علت وجودی دیگری خواهد بود، حال آنکه در عالم ماده موجودات با یکدیگر روابط طولی ندارند، یکدیگر را به وجود نیاورده اند، و علت و معلول یکدیگر نیستند. از این روی، برای ایجاد جهان مادی واسطه هایی لازم است که در عرض یکدیگر باشند و رابطه میان آنها رابطه علت و معلولی نباشد. این عوامل میانجی سلسله ای از انوار مجردند که به سبب ترکیب جهات مختلف انوار قاهره اعلون، مشارکات آنها و روابط خاص دیگرشان با هم، همچون مشارکت شعاعها و جهت فقر، مشارکت شعاعها و جهت استغنا، نیز با جهت قهر یا جهت محبت و... حاصل می شوند و «ارباب اصنام» یا «اصحاب اصنام» نام دارند. ارباب اصنام انوار مجردی در عرض یکدیگر و

۱- حکمة الاشراق، ۱۱۹-۱۲۰.

۲- همان، ۱۳۵-۱۳۷.

متکافی اند که گرچه در میان خود مراتبی دارند، یعنی برخی نزدیک به مرتبه انوار اعلون (مرتبه بالاتر از خود) و برخی نزدیک به مرتبه انوار مدبر (مرتبه پائین تر از خود) اند، اما میان آنها رابطه نزولی علت و معلولی وجود ندارد و هیچ یک علت وجودی دیگری نیست، بلکه وجود همه آنها منشأ گرفته از قواهر اعلون است. از این روست که این انوار عرضی می توانند بوجود آورنده موجودات مادی باشند، زیرا که موجودات این جهانی نیز گرچه در میان خود سلسله مراتبی دارند، همه در عرض یکدیگرند و هیچکدام با یکدیگر رابطه علت و معلولی وجودی ندارند.^۱

به این ترتیب هر نوع از موجودات، خواه در عالم مثال و خواه در عالم مادی، صورتی مثالی در عالم ملکوت دارد که رب النوع یا صاحب صنم یا «نوع قائم نوری» آن موجود است و آن موجود «صنم یا طلسم» آن صاحب صنم و در واقع ظل یا سایه آن به شمار می رود. اصحاب اصنام که ذوات بسیطه نوریه اند، در عین حال حافظ نوع خودند و نسبت به آن عنایت خاص دارند. این عنایت و محافظت، از نوع تعلق مادی (چنانکه در مورد نفوس قابل تصور است) نیست و به بدن شخص واحد و نوع واحدی از آن صنم نیز تعلق نمی گیرد، چرا که هر فرد یا هر نوع از یک صنم خاص در هر حال دستخوش کون و فساد می گردد و ناگزیر از مرگ و نابودی است. آنچه مشمول این توجه و حمایت قرار می گیرد، ذات آن نوع است که در همه افراد آن منتشر است و در طول زمان امتداد دارد و در واقع، این عنایت صاحب صنم نسبت به صنم خود است که موجب وجود، بقاء و به کمال رسیدن افراد یک نوع به طور کلی و لذا کل آن نوع در طول زمان می گردد.^۲

در همین جا باید اشاره کرد که از دیدگاه شیخ اشراق میان اصحاب اصنام یا صور نوریه بسیطه، و صور مثالی حاضر در «عالم مثال» فاصله بسیاری وجود دارد. اصحاب اصنام «انواع قائم نوری» یا انوار مجردی هستند که در عالم عقول ثابت و بی تغییرند، در حالیکه صور مثالی عالم مثال صوری هستند که در عین آنکه از کم و کیف، وضع و سایر اعراض برخوردارند، از ماده و محدودیتهای آن مجردند. این صور، موجودات عالمی هستند که برزخ کلی و حد واسط میان عالم عقول و عالم

۱- حکمة الاشراق، ۱۴۱-۱۴۳.

۲- المشارع والمطارحات، ۴۶۳.

مادی یا ناسوت است و «عالم مثال» نامیده می شود. عالم مثال مرتبه ای از هستی است که میان مجردات محض و موجودات مادی این جهانی قرار دارد و در اصطلاح سهروردی «عالم خیال منفصل» یا «عالم صور معلقه» خوانده می شود. برخلاف عالم مادی که در آن اعراض برای تحقق خود نیازمند موضوع اند، در عالم مثال اعراض قائم به ذاتند و بدون نیاز به محل و ماده متحقق می شوند. از این روی، چنانکه اشاره شد، صور موجود در عالم مثال جواهر بسیطه ای هستند که در عین برخورداری از کم و کیف و سایر اعراض، از ماده و ثقل آن مجردند. موجودات عالم مثال حقیقت یا صورت حقیقی موجودات عالم حس اند، چنانکه برای نمونه صوتی که در آسمان بالای عالم مثال وجود دارد، نه حاصل تموج ذرات هوا، بلکه در واقع حقیقت صوت است. موجودات عالم مادی نیز مظاهر صور معلقه عالم مثال اند. از آنجا که هر صورت مثالی ممکن است در عالم مادی چندین مظهر داشته باشد، سهروردی بر این باور است که انسان کامل قادر است هر یک از این صور را در مظاهر مختلفی به ظهور برساند.

به این ترتیب می توان گفت که برخلاف انوار مجرد اصحاب اصنام که صور مثالی نوریه موجود در عالم عقول اند و عنایت و توجه آنها شامل کل نوع یک موجود همچون نوع گیاه، نوع حیوان یا نوع انسان می گردد و کل نوع، صنم یا طلسم آنها به شمار می آید، صور معلقه نه در عالم عقول، بلکه در عالم مثال حاضرند و هر یک از آنها صورت حقیقی یکی از موجودات عالم حس است.

در سلسله مراتب وجود، در تفکر اشراقی، میان ارباب اصنام که انوار مجردند، و اصنام آنها که موجودات مادی این جهانند، اختلاف مرتبه بسیار وجود دارد؛ زیرا ارباب اصنام به دلیل تجرد و نزدیکی شان به انوار قاهره اعلون نمی توانند ارتباط مستقیمی چه از نوع انطباق و چه از نوع تصرف با عالم مادی داشته باشند. از این روی میان آنها و اصنامشان در جهان طبیعت واسطه هایی وجود دارد که این فاصله را پر می کنند، ارتباط میان این دو را برقرار می سازند و با هدایت و تدبیر برازخ، آنها را در جهت کمال پیش می برند. این واسطه ها که خود از نوع انوار مجردند، اما از انوار قاهره اعلون دورتر و به جهان مادی نزدیکترند، «انوار مدبره یا

۱- ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه...، ۳۶۳-۳۷۲؛ همو، «برزخ»، ۶۹۸-۷۰۱؛ نیز:

Corbin, *Mundus Imaginalis*, pp, 4- 13.

انوار اسفهبديه» نام دارند^۱. شيخ اشراق ظهور انوار مدبره را حاصل جهت عاليه نوريه ارباب اصنام مي داند. به اعتقاد او انوار قاهره اي كه ارباب اصنامند، مانند انوار قاهره بالاتر از خود داراي دو جهت عالي نوري و جهت سافل فقري هستند. از جهت عالي نوري آنان انوار مدبره و از جهت سافل فقري آنان برازخ حاصل مي شوند. انوار مدبره آنگاه خود با واسطه هاي ديگري در برزخها تصرف مي كنند، به شرط آنكه برازخ قابليت و پذيرش تصرف اين انوار را داشته باشند. به اين ترتيب، ارباب اصنام از يك سو خود معلول انوار قاهره اعلون و حاصل جهت غناي آنها هستند و از سوي ديگر علت ايجاد انوار مدبره (از جهت نوري) و برزخها (از جهت فقري) مي باشند. انوار مدبره نيز هنگامي كه برزخي قابليت تصرف داشته باشد، از طريق واسطه اي ديگر كه نفس است، در آن تصرف مي كنند. پس گروه اول انوار مجرد يعني انوار قاهره اعلون و اصحاب اصنام داراي قدرت افاضه و اعطاي وجودند، خواه به صورت صدور انوار ديگري از خود (انوار قاهره پايين تر يا انوار اصحاب اصنام) و خواه به صورت ايجاد برزخها و اجرام، در حاليكه گروه ديگر يعني انوار مدبره فاقد توان افاضه وجودند و تنها امكان تدبير و تصرف در اجسام را دارند. ظاهراً از همين روست كه سهروردي اين گروه را «انوار اسفهبديه» ناميده است، چرا كه همچون سپاهبدي كه سپاه خود را هدايت و اداره مي كند، اين گروه از انوار نيز برزخهاي مربوط به خود را تدبير و هدايت مي نمايند.

در پائين ترين مرتبه وجود عالم مادي يا برزخ قرار دارد كه از يك سو، از گردش و حركت افلاك دائماً در حال دريافت فيض و بركت است، و از سوي ديگر، با واسطه نفس تحت تصرف انوار مدبره قرار دارد.

سهروردي در يك تقسيم بندي كلي همه اين مراتب نزولي وجود را كه از فيض نورالانوار به وجود آمده اند و در وجود و بقاي خود به او نيازمند اند، در سه مرتبه «عالم عقل»، «عالم نفس» و «عالم جرم» قرار مي دهد. «عالم عقل» عالم ذواتي است كه از هر نظر از ماده و جهت مجردند. اين همان «عالم جبروت» يا «ملكوت بزرگ»، و در واقع عالم انوار مجرد قاهره اعلون و انوار ارباب اصنام است. «عالم نفس» مرتبه ذواتي است كه آنها نيز از ماده مجردند، ولي در آن تصرف دارند و خود به دو گروه «نفوس متصرفه در سماويات» و «نفوس متصرفه در

ارضیات « تقسیم می شوند. این مرتبه که « ملکوت کوچک » نیز خوانده می شود، همان عالم انوار مدبره است؛ و بالاخره، « عالم جرم » یا عالم جسم که متشکل از عالم اثیر یا افلاک، و عالم عنصریات یا جهان مادی است و « عالم ملک » یا « جهان برازخ » نام دیگر آن است. هر یک از این عوالم آنگاه از عالم بالاتر از خود فیض دریافت داشته و نیز تحت قهر او قرار دارد، چنانکه عناصر در قهر افلاک، افلاک در قهر نفوس، نفوس در قهر عقل، عقول در قهر عقل اول و عقل اول در قهر نورالانوار است^۱.

با دقت در این تقسیم بندی درمی یابیم که دو بخش اول آن، یعنی عالم عقل و عالم نفس، هر دو به انوار مجرد تعلق دارند و بخش سوم نیز دربرگیرنده جهان محسوسات است. به این ترتیب، چنین به نظر می رسد که کل هستی به دو عالم مجردات و محسوسات تقسیم شده باشد، بی آنکه در فاصله میان آن دو عالمی باشد که آنها را به هم بپیوندد و همچون برزخی حد فاصل آن دو را پر کند. سهوردی چنانکه گویی خود به این نکته توجه داشته باشد، در حکمة الاشراق به شهودی از شهودهای خود اشاره می کند که در آن چهار مرتبه بودن عالم را به عیان دیده است:

« و لی فی نفسی تجاربٌ تدل علی ان العوالم أربعة: أنوار قاهره و
 أنوار مدبره، و برزخیان، و صور معلقة الظلمانية و مستتیره. »^۲

و این چنین هستی را در چهار عالم، یعنی عالم انوار قاهره که همان عالم عقول است، عالم انوار مدبره، که همان عالم نفوس است، « صور معلقة ظلمانية و مستتیره » که موجودات عالم مثال اند، و برزخیان که متشکل از عالم افلاک و عالم عناصرند، خلاصه می کند و به این ترتیب، در فاصله میان عالم مجردات و عالم محسوسات به برزخی به نام « عالم مثال » قائل می شود که حد واسط این دو عالم است و فاصله میان آن دو را پر می کند.

باور به وجود « عالم مثال » از مهم ترین ویژگیهای نظام فکری شیخ اشراق است. در دیدگاه او، عالم مثال برزخ کلی و حد واسط میان عالم عقول و عالم

۱- پرتونامه، ۶۵؛ هیاکل النور، ۹۶.

۲- حکمة الاشراق، ۲۳۲.

مادی یا ناسوت است و در واقع مرتبه ای از هستی است که میان مجردات محض، یعنی انوار قاهره اعلون، ارباب اصنام و انوار مدبره، و موجودات مادی این جهانی قرار دارد. این عالم، از آن روی که عالمی قائم به خود و از نفوس متخیله جزئیه بی نیاز و مستقل است، «عالم خیال منفصل» نیز نامیده می شود، از آن روی که موجودات آن صور مثال معلقه ای هستند که در عین برخورداری از کم و کیف، وضع و سایر اعراض، از ماده و محدودیتهای آن مجرد و بدورند، «عالم صور معلقه»، «عالم مثل معلقه» و «عالم اشباح مجرد» نیز خوانده می شود، و سرانجام، از آن روی که در فاصله میان دو عالم عقل و جرم قرار گرفته است، «برزخ کلی» نیز نام دارد.

حال در نگاهی کلی می توان تقسیم بندی هستی از دیدگاه سهروردی را در طرحی این چنین خلاصه نمود:



عوالم سه گانه وجود در فلسفه اشراق، که دربرگیرنده عالم کبیر است، بر وجود انسان یا عالم صغیر نیز قابل تطبیق است، چنانکه انسان را می توان در سه مرتبه « انسان عقلانی»، « انسان نفسانی» (یا مثالی و برزخی) و « انسان جسمانی»، که متناظر با سه عالم عقل، نفس و جرم است، در نظر گرفت. همانگونه که در عالم کبیر، اجسام تحت قهر انفس، و انفس تحت قهر عقول اند، در عالم صغیر نیز عقل بر نفس و جسم سروری دارد و از بالاترین مرتبه برخوردار است، و نفس و جسم در مراتب بعدی قرار می گیرند. به همین ترتیب، قوای جسمانی انسان اظلال یا سایه های قوای برزخی او، و قوای برزخی او سایه ها و مثالهای جهات و اعتبارات عقلانی مختلف او به شمار می آیند. از سوی دیگر، انسان جسمانی با عالم متناظر خود، یعنی عالم جسم یا جرم سر و کار دارد و ادراک او ادراک حسی است که متعلق آن عالم محسوسات یا عالم ناسوت است، در حالیکه انسان برزخی یا نفسانی از ادراک بالاتری برخوردار است که ادراک خیالی یا ادراک صور موجود در عالم خیال منفصل یا عالم مثال است، و بالاخره، انسان عقلانی دارای بالاترین مرتبه ادراک است که از شمول، گستره و عمق بالاتری برخوردار است و در آن علاوه بر آنکه مدرک یا موضوع ادراک از هر گونه شکل و مقدار عاری است، نیازی به مواجهه مدرک و مدرک نیز وجود ندارد!

نتیجه

در مقایسه ای کلی میان عوالم چند گانه سهروردی و مراتب مختلف هستی در جهان شناسی مزدایی می توان گفت که سه گانه عالم عقل، عالم مثال و عالم جسم در حکمت اشراق به روشنی با سه گانه امشاسپندان و ایزدان، صور مینویی موجودات گیتی، و عالم گیتی قابل تطبیق است. همچنانکه در عالم عقل، انوار مجرد قاهره اعلون یکی از دیگری صادر شده و به نوبه خود از مشارکاتشان با جهات گوناگون انوار ارباب اصنام را به وجود می آورند و سرانجام منجر به صادر شدن انوار مدبره یا اسفهدیه می گردند، در جهان بینی مزدایی نخست امشاسپندان به وجود می آیند، آنگاه ایزدان مینویی و گیتایی آفریده می شوند و پس از آنها دیگر مینوئیان در وجود می آیند. نیز همچنانکه صور مثالی موجود در عالم مثال، مرحله ای میانی بین صور نوریه موجود در عالم عقول و صور مادی موجود در عالم

۱- ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود...، ۶۰۴-۶۰۵؛ همو، «برزخ»، ۶۹۸-۶۹۹.

اجسامند، صور مینویی آفریده اهورا مزدا نیز واسطه و مرحله پیشینی آفرینش گیتی آنان به شمار می روند. و بالاخره، عالم جسم نیز به روشنی با عالم گیتی قابل مقایسه است.

افزون بر آن، همانگونه که هر یک از امشاسپندان موکل نوع خاصی از موجودات گیتی و پرورنده و نگاهبان آن است، بدون در نظر گرفتن اختلاف مرتبه موجود میان امشاسپندان و ارباب اصنام، در فلسفه اشراق نیز هر رب الصنم نسبت به نوع خاصی از موجودات مادی عنایت دارد و آن نوع طلسم یا صنم آن رب الصنم به شمار می رود.

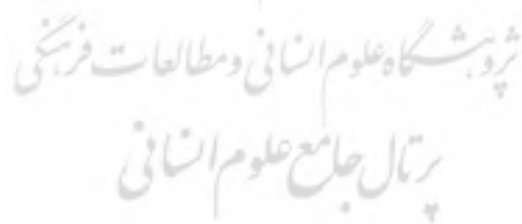
از سوی دیگر، عوالم سه گانه عقل، نفس و جسم در فلسفه اشراق (که در ابتدای بحث به آنها اشاره شد) با مراتب مشابه آن در جهان شناسی افلوپین، که در آن هستی پائین تر از مرتبه واحد (hen)، به سه مرتبه عقل (nous)، روح (psyché)، و عالم محسوسات (physiké) تقسیم می شود، نیز قابل مقایسه است. همچنانکه سهروردی در عالم عقول، برای صادر اول یا نور اقرب جایگاه ممتاز و ویژه ای قائل است و آن را جوهری عقلی می داند که سرحد شرف ممکنات، قائم به ذات خود و مدرک باری خود است، افلوپین نیز عقل را نخستین صادر از واحد، دربردارنده تمام صورتها یا ایده ها و به وجود آورنده هستی از طریق اندیشیدن به آن، در نظر می گیرد. عقل یا nous آنگاه روح را ایجاد یا ابداع می کند که خود دارای دو زیرمرتبه روح کلی یا جهانی (The Universal Soul) و ارواح فردی (The individual souls) است. روح از یک سو به عقل پیوسته است و از سوی دیگر با چیزهای دیگر در جهان پدیدارها در ارتباط است، و با آنکه از سرچشمه نورها دورتر است، همچنان نورانی است. اما هرچه از فراز به فرود می آید، از نورانیت آن کم می شود و آنچه بیرون از اوست به تیرگی و تاریکی می گراید. به این ترتیب، روح جهانی یا کلی روحهای جزئی را به وجود می آورد که در مرتبه ای فروتر از روح کلی قرار دارند و جهان محسوس را شکل می دهند.

سهروردی نیز پائین تر از مرتبه نور اقرب، انوار قاهره اعلون و انوار ارباب اصنام را در نظر می گیرد که از انوار مجردند و همه با حفظ سلسله مراتبی که پیشتر آمد، از نور اقرب صادر شده اند. همچنان که در دیدگاه نوافلاطونی با تنزل مرتبه روح از مرتبه ای بالاتر به مرتبه ای پائین تر از نورانیت آن کاسته شده و به ظلمت نزدیکتر می شود، در حکمت اشراق نیز میان انوار قاهره اعلون و سایر مراتب نوری

دیگر رابطه ای تشکیکی برقرار است، یعنی با آنکه همه آنها در جوهر نوری خود یکی هستند، با دور شدن از منبع نور، از جنبه نورانیت آنها کاسته شده و جنبه نقص در آنها افزایش می یابد.

در جهان شناسی نوافلاطونی، با رسیدن به مرتبه ارواح فردی با عواملی رو به رو هستیم که با جهان محسوسات در ارتباط اند، آن را به وجود می آورند و در آن دخالت دارند. در دیدگاه اشراقی، این همان مرتبه انوار مدبره، نفوس ناطقه یا مرتبه ذوات مجردی است که در ماده تصرف دارند و آن را اداره می کنند، با این تفاوت که توانایی ایجاد آنها را ندارند. پس از این مرتبه نیز، مرتبه جهان محسوسات یا عالم برازخ است که دورترین چیز از منبع نور و تاریک ترین آنهاست و در هر دو تفکر، متشکل از اجسام و اجرام می باشد.

چنانکه پیشتر اشاره شد، سهروردی علاوه بر این، میان عالم انوار مجرد و عالم مادی عالم واسطه ای را نیز در نظر می گیرد که همان عالم مثال یا برزخ کلی و مرتبه ای از هستی است که میان مجردات محض و موجودات این جهانی قرار دارد.



1- Inge, « Neoplatonism », pp. 309- 311; idem, *Christian Mysticism*, pp. 91-99;

منابع فارسی:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «برزخ»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، تهران، ۱۳۸۱.
- ۲- همو، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- ۳- اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، نشر مروارید، ۱۳۸۱.
- ۴- خراسانی (شرف)، شرف الدین، «افلوپین»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹.
- ۵- سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی ابن حبش بن امیرک، پرتونامه، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به کوشش سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۶- همو، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به کوشش هنری کرین، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- ۷- همو، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، به کوشش هنری کرین، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- ۸- همو، هیاکل النور، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به کوشش سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۹- شایست نا شایست، آوانویسی و ترجمه کتایون مزداپور، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ۱۰- متون پهلوی، گردآورده جاماسپ- آسانا، گزارش سعید عریان، تهران، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۱.
- ۱۱- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۹.
- ۱۲- یشتها، ترجمه ابراهیم پورداوود، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.

منابع انگلیسی:

- 1- Bartholomae C. , *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, Walter de Gray & Co., 1961.
- 2- Corbin, Henry, *Cyclical Time and Ismaili G̃n̄osis*, James W. Morris (trans.), London, Kegan Paul International, 1983.
- 3- Idem, *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, Ruth Horine (trans.), Ipswich, Golgonooza, 1976.
- 4- *Dātistān i Dēnīk*, T. D. Anklesaria (ed.), Bombay, The Parsi Punchyet Funds and Properties, 1981.
- 5- *Dinkard*, P. B. Sanjana (ed. & trans.), Bombay, Duftur Ashkara Press, 1874- 1915.
- 6- Humbach, Helmut, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, Heidelberg, Carl Winter Universitats Verlag, 1991.
- 7- Inge, W. R., *Christian Mysticism*, London, Methuen & Co., 1933.
- 8- Idem, « Neo- Platonism », *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1987.
- 9- Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974.
- 10- *Šāyast Lā Šāyast*, E. W. West (ed. & trans.), *Sacred Books of the East*, Vol. 5, Delhi, Motilal Banarsidas, 1970.
- 11- Shaked, Shaul, « The Notions of *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology », *Acta Orientalia*, Havniae, Vol. XXXIII, 1971, pp. 59- 106.
- 12- *Škand- Gumānīk Vīčār*, P. J. de Menasce (ed. & trans.), Suisse, Librairie de universite Fribourg, 1945.
- 13- *Le troisième livre du Dēnkart*, P. J. de Menasce (trans.), Paris, Klincksieck, 1973.
- 14- Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Widenfeld & Nicolson, 1975.

- 15- Idem, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Oxford University Press, 1955.
- 16- *Zand Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahišn*, B. T. Anklesaria (ed. & trans.), Bombay, 1956.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی