

مقایسه‌ی مفاهیم گاهانی اسپن‌تته مینیو و اسپن‌تته مینیو با فیض
مقدس و فیض اقدس در نظام عرفانی ابن عربی.

محمد میرزایی^۱، تیمور قادری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۸/۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۴/۱۷)

چکیده

در این مقاله دو مفهوم گاهانی به هم پیوسته، اسپن‌تته مینیو و اسپن‌تته مینیو، با دو مفهوم بنیادین در نظام اندیشگی محیی الدین ابن عربی، فیض اقدس و فیض مقدس، مقایسه می‌شود. هدف از این قیاس، بیش از تطبیق این دو مفهوم، تلاش برای تبیین یکی از امتهات مفاهیم گاهانی در چارچوب نظریات یکی از چهره‌های اصلی عرفان اسلامی است. به این منظور، در گام نخست نگاهی به دو لفظ اسپن‌تته مینیو و اسپن‌تته مینیو می‌اندازیم و پس از بررسی کارکرد این دو اکتوم در یزدان‌شناخت گاهانی، در بخش دوم، توضیح بسیار کوتاهی درباره‌ی دو مفهوم فیض اقدس و فیض مقدس ارائه می‌کنیم. در بخش سوم مقاله، به مقایسه‌ی دو مفهوم گاهانی با دو اصل مورد اشاره در اندیشه‌ی ابن عربی می‌پردازیم. آوانویسی متون گاهانی در سراسر این مقاله مطابق روش هلموت هومباخ است (Humbach, 1991).

کلید واژه‌ها: اسپن‌تته مینیو، اسپن‌تته مینو، فیض اقدس، فیض مقدس، زرتشت، ابن عربی.

۱. نویسنده‌ی مسؤول، کارشناس ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی - دانشگاه بوعلی سینای همدان: mohammadmeerzaei@yahoo.com
۲. دانشیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی - دانشگاه بوعلی سینای همدان.

پیشینه‌ی پژوهش

مقایسه‌ی میان برخی آموزه‌های اسلامی از دو دیدگاه تاریخی و معرفتی پیشینه‌ی مختصری دارد. در وجه تاریخی، یکی از مهم‌ترین پژوهش‌ها در این مورد مجموعه‌ی مقالات شائول شاکد است که با عنوان *از ایران زرتشتی تا اسلام* در ایران ترجمه و منتشر شده است (شاکد، ۱۳۸۴). مهم‌ترین پژوهش در زمینه‌ی ناتاریخی نیز رساله‌ی دکترای بابک عالی خانی در واکاوی نظام عرفانی متون اوستایی متقدم است که با عنوان *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی* به صورت کتاب انتشار یافت (عالی‌خانی، ۱۳۷۹). در زمینه‌ی مقایسه‌ی آموزه‌های عرفانی ابن عربی با نظام‌هایی خارج از حوزه‌ی اسلام نیز می‌توان به تحقیق دقیق استاد توشیهیکو ایزوتسو درباره‌ی وجوه مشابهت نظام عرفانی ابن عربی و آموزه‌های مکتب تائو اشاره کرد که با عنوان *صوفیسم و تائوئیسم* در ایران چاپ شد (ایزوتسو، ۱۳۸۵) و نیز پایان‌نامه‌ی دکترای قاسم کاکایی در مقایسه‌ی مفهوم ابن عربی در آموزه‌های ابن عربی و مایستر اکهارت عارف مسیحی نام برد که با عنوان *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت* (کاکایی، ۱۳۸۲) صورت کتاب به خود گرفت؛ اما پژوهش متمرکز بر مقایسه‌ی عناصری از آموزه‌های عرفانی گاهانی و آموزه‌های ابن عربی، تا جایی که نویسنده آگاه است، پیشینه‌ای ندارد.

۱- مقدمه

تطور لفظ و مفهوم اسپننه مینیو و اسپنیشته مینیو

معمولاً اسپننه مینیو را، به اجمال، نخستین امشاسپندان^۱ یا واسطه‌ی میان اهوره مزدا و امشاسپندان می‌شمارند (زهر، ۱۳۸۴، ۵۷؛ بویس، ۱۳۸۳، ۴۵) و اسپنیشته مینیو را نیز بیانی دیگر از همین نام می‌دانند ولی یافتن جایگاه اسپننه مینیو و اسپنیشته مینیو در ساختار کیهان‌شناختی دین زرتشتی گامی ضروری در فهم این نظام است و اختلاف آراء مورخان دین و اوستاپژوهان تفسیرپذیری بالای این عنصر اوستایی را نشان می‌دهد. در گام نخست، باید به اشتقاق و ریشه‌شناسی این دو واژه پرداخت. اسپننه

۱. امشاسپندان، ج امشاسپند (Aməša- Spənta) به معنای "سودبخش بی‌مرگ" و ملاً "مقدس بی‌مرگ"، مهین فرشتگان دین زرتشتی اند. گرچه در گات‌های زرتشت هیچ فهرست نهایی‌ای از آنان نیست، سنت زرتشتی شمار آنان را با احتساب اسپننه مینیو هفت تا و گاه با جدا کردن او از این سیاهه شش تا می‌داند (بویس، ۱۳۸۳، ۴۵).

مینیو، با ضبط گاهانی -spəntā.mainyav- واژه‌ای مرکب از دو جزء -spənta- و mainyav- است. به ریشه‌شناسی و بررسی ترجمه‌های متداول تر هر یک از این دو جزء در بررسی آن واژه خواهیم پرداخت:

۲- اسپنیشته (-Spəništa) و اسپنته (-Spənta)

اسپنیشته صفت عالی و مشتق از واژه‌ی اسپنته است. پس برای یافتن معنای اولی نیازمند تأملی کوتاه در معنای دومی هستیم. اسپنته را معمولاً به «مقدّس» یا «فزون‌ی-بخش» ترجمه می‌کنند. این دو ترجمه هر یک بخشی از کارکرد این واژه در بافت گاهانش را نشان می‌دهد. بارتولومه آن را به مقدّس^۱ و قدّیس^۲ ترجمه می‌کند. طبق استقصاء او این واژه در اوستای گاهانی، به جز در یسن هفت ها، در این موارد به کار رفته است: درباره‌ی ساحت‌های الوهی:

۱- الف: اهوره مزدا (۳.۴۴، ۳.۴۷، ۹.۴۶، ۴.۵؛ ۳.۴۳، ۳.۴۸، ۷.۲۹؛ ۱۶.۵۱. Y)

۱- ب: آرمیتی^۳ (۳-۳۲، ۱۰-۳۴، ۲.۴۹، ۱۱.۵۱، ۱۳.۳۳. Y)

۱X. پ: همراه با مینیو (۳-۱.۴۷، ۱.۲۸، s-؛ ۴.۴۷، ۶.۴۵، ۷.۴۴، ۶.۴۳، ۵.۶. Y)

(Y ۴۷)

۲. درباره‌ی مردمان (۱۱.۴۵، ۲.۳۴، ۲۱.۵۱، ۷.۴۸، ۳.۴۳. Y)

۳. در موارد دیگر (۲.۳۲، ۱.۲۸، ۱.۴۷. Y) (Bartolomae, 1904, under)

(spənta-

ما در این مقاله از امشاسپندان، تا آنجا که بتوانیم، سخنی نمی‌گوییم اما تمرکز بر برداشت‌های اوستاشناسان از مدلول واژه -spənta- به عنوان وجه اشتراک نام امشاسپندان با نام اسپنته مینیو - اسپنیشته مینیو، در بحث ما سودمند است. تقدّس امشاسپندان عموماً نه از منشأ صرفاً شرعی که از "نیرو"ی ساری، جنبنده و جنباننده درک می‌شود که به [جهان] هستی می‌بخشند" (کربن، ۱۳۸۳، ۵۲). بر این پایه مفهوم اسپنته مفهومی است که از جهت تقدّس رویی با جهان معنوی الوهیت دارد و از جهت برکت‌بخشی رویی با جهان مادی دارد.

1. heilig

2. sanctus

۳. امشاسپند ششم که در سنت زرتشتی زمین و حکمت اصلی‌ترین تجلیات او شمرده می‌شوند.

واژه‌ی اسپننه span-ta صفتی است از نام‌واژه‌ی span، مشتق از ریشه‌ی sav/su به معنای "سود رساندن"، و معنای آن "آراسته به اسپن" است. در قطعه‌ی ۴۵/۹ از گاهان این واژه به همراه واژه‌ی متضادش a-span آمده است:

Y.45/9.1-2:tām nām vohū # maṭ manañhā cišnušō

yā nā usān # cōrəṭ spāncā aspāncā

«در کوشش (ایم) تا او را با اندیشه‌ی نیکمان خشنود سازیم

(آن کس) که به خواست (- خود) به هر دوی ما سپننه و اسپننه بخشد»

هومباخ دو واژه‌ی سپننه و اسپننه را در این عبارت به نیک‌بختی و بدبختی ترجمه می‌کند. در یسن ۳۴/۷ نیز اسپننه در کنار sādra (=رنج، آزرده‌گی) ذکر می‌شود:

Y.34/7.1-2:kuērā tōi arədrā mazdā # yōi vañhōuš vaēdōnā manañhō

Sāñghūš raēxānā aspāncīṭ # sādrcīṭ caxrayō ušəurū

«کجايند آن رادمردان ای مزدا! که با دانستن میراث وهومنه هر اسپننه و رنج را به

شادمانی تبدیل می‌کنند»؟

در این قطعه‌ی دوم نوبرگ برای sādra معنای زیان‌رسان را برمی‌گزیند و نتیجه می‌گیرد که سپننه باید به معنای "نیروی بایسته، دهنده‌ی نیروی اثربخش" باشد.

واژه‌ی هم‌ریشه‌ی دیگر spānah است که همراه واژه‌هایی به معنای دانش و بینش می‌آید از جمله، در اوستای متأخر، در هر مزد یشت:

Yt.1/8: dasəmō yaṭ ahmi spānō aēuuāṇdasō spanañhā... xṣuuāš.dasa

hāta. marəniš haptadasa vīspa. hiṣas aštadasa baēšaziia

nauuadasa yaṭ ahmi dātō vīṣaštəmō ahmi yaṭ ahmi mazdā

naṃa

«دهم، تقدس [هستم]؛ یازدهم، مقدس [هستم]... شانزدهم، به یاددارنده‌ی پاداش؛

هفدهم، مراقب همه چیز؛ هژدهم، درمان بخش؛ نوزدهم، آفریدگار هستم، بیستم،

مزدانام هستم»

پس spānta به معنای «آراسته به نیروی اثربخش» است. صفتی خدایی که به

انسانی هم که از نیروی جهان روشنایی مشحون باشد داده می‌شود. این نکته‌ی اخیر

برای ما بس مهم است. در یسن ۵۱/۲۱ از مرد اسپننه سخن می‌رود که نوبرگ آن را به

مرد اثربخش ترجمه می‌کند.

۱-۲- «اسپننه» و «اسپنیشته» و مفهوم برکت‌بخشی در یزدان شناخت گاهانی

مفهوم برکت‌بخشی در آموزه‌های زرتشت چه در نام گروه امشاسپندان چه در نام اسپننه مینیو، اسپنیشته مینیو و اسپننه آرمیتی نقشی بنیادین دارد (لودویگ، ۱۳۵، ۱۳۷۹) و یکی از وجوه تمایز دین زرتشتی از دین‌های ایرانی، از جمله دین هخامنشی، است. دوشن گیمن در این باره می‌گوید "کتیبه‌ها فاقد واژه‌ی اسپننه هستند که واژه‌ای بسیار مهم در اصلاحات زرتشت به حساب می‌آید. گرچه به گواهی واژه‌ی آرامی sandarmet و واژه‌ی کاپادوکیایی sondārā این اصطلاح در زبان فارسی باستان وجود داشته است (دوشن گیمن، ۱۳۸۳، ۹۳)." ^۱

ساده‌ترین ترجمه برای واژه‌ی اسپننه ترجمه به «مقدّس» است. اما موادّ گاهانی به ما می‌گویند که این ترجمه‌ای ساده‌گیرانه است. واژه‌ی مقدّس به تنهایی هاله‌ای مبهم از ارتباطات مینوی یک مفهوم را می‌رساند، اما در روش درک این مفهوم ما را تنها وامی‌نهد. بارتولومه در واژه‌نامه‌ی ایرانی باستان، همه‌جا همین ترجمه را پیش می‌نهد. نوبرگ به این روش معترض است. او صورت‌بندی‌ای زبان‌شناختی را می‌پذیرد که به صورت مفروض *švanta به عنوان صورت هند و اروپایی این واژه راه می‌برد و به ریشه‌شناسانی که سپننه را با واژه‌های بالت - اسلاوی به معنای مقدّس - اسلاوی باستان svetu، روسی sva't و لیتوانی šveñtas - مربوط می‌کردند حق می‌دهد، اما با رسیدن به معنای صرف «مقدّس» برای صورت اوستایی این واژه مخالفت می‌کند. اسپننه به معنای مقدّس گرداننده و برکت دهنده است. این واژه به صورت svjōj در زبان‌های اسلاوی آمده و در ترجمه‌ی روسی عهد جدید به مقدّس ترجمه شده است (آسموسن، ۱۳۴۸، ۱۰۷). تقدّسی که در این واژه نهفته است تقدّسی است همراه با نیرومندی و پیش‌برندگی (بویس، ۱۳۸۶، ۱۱۱-۱۱۲).

در اینجا فشرده‌ی فراگیری از گفتار نوبرگ را از کای بار نقل می‌کنیم: به باور نوبرگ تصوّرات ملکوتی، که تقدّس از آن پدید آمده است، در ایران تحوّل ویژه‌ای از سر گذراند

۱. به جاست به رأی موله در این مورد اشاره کنیم: "نظام گاهانی به تمامی معطوف است به نگه‌داری زندگی و باروری، در اصطلاحات کارکردی این بدان معناست که این نظام بر محور کارکرد «سوم» (برکت‌بخشی) برآورده شده است. کارکرد اجتماعی اساسی دین هخامنشی، فرمان‌روایی ست" (Molé, 1963, 27). نوبرگ نیز بر سیاسی بودن کارکرد اصلی دین هخامنشی تأکید می‌کند (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۳۷۳). هرترفلد نیز که در رسالت زرتشت آشکارا نوعی اصلاح‌گری دهقانی می‌بیند (Hertzfeld, 1973, 2/349).

و یک‌سره به زمین‌های دوگانه‌پرستی کشیده شد: گناه و ناپاکی وابسته است به ارتباط با وجود بدی - محیطی به جز روشنی و راستی. در ایران نیروهای نیکی و روشنایی هیچ جنبه‌ی ترساننده و زیان‌رسانی ندارند و در برابر فرزندان روشنایی سودآور، پربرکت و دوست‌منش‌اند، چندان که در آزمایش بازپسین در فرشکرد نیز مرد اهلو از سخت‌ترین تجلی روشنایی خدا - رود فلز گداخته - به سلامت می‌گذرد. در پی‌روی از اصل اسپننه ترسناک بزرگ^۱ مقدس جایی ندارد بلکه نیروی تعیین‌کننده نیروی کارگر و آفریننده است. صفت اسپننه از اهوره مزدا همان خدایی را می‌سازد که مردم‌دهقان‌پیشه می‌جویند (بار، ۱۳۴۸، ۹۴).

اساساً پیوند میان تقدس و قدرت الهی در اندیشه‌ی زرتشت نکته‌ای محوری در درک جهان‌نگری اوست. مری بویس در اشاره به همین اصل می‌گوید "به نظر می‌رسد که این اصطلاح (اسپننه) در اصل «دارای نیرو» معنا می‌داد و آن گاه که برای مینوان سودبخش به کار رفت معنایش «دارای نیرو برای کمک» و از این رو «تقویت کردن، حمایت کردن و سود بخشیدن» بوده است. به سبب استفاده‌ی دینی مدام از واژه‌ی اسپننه، این واژه اشارات معنایی همانند واژه‌ی "مقدس" را به دست آورد که آن هم در اصل «توانا و نیرومند» معنا می‌داد (بویس، ۱۳۸۳، ۴۶). زرتشت نیز این شکل ویژه از درک تقدس را در سنت زرتشتی بازمی‌شناسد. او می‌گوید: «در نزد زرتشتیان تقدس، در تمامی مراحل تحولش، دارای آن معنای نابی نبوده است که ما از آن درک می‌کنیم؛ بلکه بیش‌تر به معنی سود یا سودمندی و فراوانی بوده است (زرتشت، ۱۳۷۵، ۱۰۴)». هم‌او در جای دیگر می‌گوید: "واژه‌ی اسپننه عموماً به مقدس ترجمه شده است که تلویحاً دلالت بر "فراوانی و برکت" دارد و انگره مینیو و یا اهریمن اشاره بر روح پلید و مخرب دارد؛ یکی آورنده‌ی زندگی و دیگری خالق مرگ است (همان، ۵۲)". مترجمان پهلوی این واژه را به معادل پهلوی آن یعنی abzōnīg ترجمه می‌کنند؛ صفتی که از abzōn (افزون، افزودن؛ از ریشه‌ی اوستایی gav/gu) مشتق می‌شود.^۲ تقدس در نزد زرتشت به معنی "برکت"، "رشد و سلامتی" نیز بوده است (همان، ۵۶). نوبرگ این برابر نهاد پهلوی را یافته‌ای دقیق می‌داند (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۹۴).

1. Tremenda majestas

۲. از آنجا که این دو واژه‌ی پهلوی از نوبرگ نقل شده‌اند، روش آوانویسی نوبرگ نیز بدون تغییر ثبت شد.

روی هم رفته، می‌توان گفت که اسپننه در منظومه‌ی گاهانی اصلی غیره‌ی مادی است که نقش بنیادیش تبدیل کردن مفهوم انتزاعی تقدّس به اصلی اینجا و اکنونی در آفرینش جهان مادی است. در نتیجه‌ی عاملیت او در آفرینش است که جهان مادی در فکر گاهانی نه توهمی بی حقیقت هم‌چون مایای هندی و نه واقعیتی دارای ریشه‌ی شر مانند ادیان ثنوی است.

۳- مینیو

۳-۱- معنای «مینیو»

بارتولومه مینیو را علی‌الاطلاق به روح^۱ و در کاربردهای مختلف به معانی دقیق‌تری ترجمه می‌کند. طبق آمارش او این واژه در گات‌ها بدین معانی به کار رفته است:

۱. «روح» به مثابه جایگاه اندیشه‌ها و خواسته‌ها:^۲ (۱۱. ۲۸، ۱۱. ۴۴، ۹. ۳۲ Y، ۲. ۳۴، ۱. ۲۸، ۲. ۴۷، ۱. ۴۷، ۸. ۴۵، ۲۱. ۳۱، ۸. ۴۸، ۲. ۴۴)
۲. «روح» به مثابه نام ذوات ناتنومند:^۳ (۴-۳. ۳۰، ۱. ۳۶، ۳. ۳۶، ۱۶. ۴۳، ۷. ۵۳ Y، ۲. ۴۳، ۵. ۳۰، ۲. ۴۵، ۴. ۴۷، ۶. ۴۳، ۵. ۴۵، ۶. ۴۷، ۶. ۴۵، ۶. ۳۳، ۵. ۴۵، ۵. ۳۰، ۲. ۴۵، ۵. ۳۰، ۵. ۳۲، ۲. ۴۵، ۹. ۳۱، ۹. ۳۱، ۳. ۳۳، ۳. ۴۷، ۷. ۳۱، ۳. ۳۱، ۷. ۵۱، ۷. ۵۱، ۱۲. ۳۳)

(Bartolomae, 1904, under mainyav-)

این واژه، از ریشه‌ی *man به معنای اندیشیدن، در نظر داشتن مشتق شده و تقریباً در همه‌ی زبان‌های ایرانی باستان و میانه‌آثاری از آن بر جای مانده است. ریشه‌ی هند - اروپایی آن، *men، و نظیر سنسکریت آن، man نیز همین معنا را دارند (Cheung, 2007, 2/under *man).

اینک برای واژه‌ی مینیو چه برابرنهادی شایسته‌ی تواند بود؟ صورت رایج ترجمه‌ی این واژه به «روح» است. اعتبار یا بی‌اعتباری این ترجمه بستگی بسیار دارد به مفهومی که ما در ذهن خود از واژه‌ی «روح» اراده می‌کنیم. اگر روح را برابر با اندامی از اندام‌های روانی انسان بگیریم، می‌توانیم این ترجمه را، نیز ترجمه به «روان» را، نارسا بخوانیم (هینتس، ۱۳۸۲، ۲۵۶). منه در گات‌ها مرز دو آفرینش مادی و معنوی است^۴:

1. der Geist
2. der Geist als Sitz des Denkens und Wollens
3. der Geist als Bezeichnung unkörperlicher Wesen
۴. شکد در بررسی دقیقی که پیرامون معنا و کاربرد دو اصطلاح مینو و گیتی در متون پهلوی انجام داده است می‌گوید: "در زبان پهلوی این واژه‌ها دو کاربرد جداگانه دارند که در زبان اوستایی با صورت

Y.28/2: yə mazdā ahurā # pairī.jasāi vohū manaṇhā
 maibiiō dāuuōi ahuuā # astuuatascā hiiatcā manaṇhō
 āiiaptā aṣāt hacā yāiš +rapəntō daidīt x^vāθrē

«من، که با وهومنه به تو روی می‌کنم ای مزدا! [با این درخواست از تو] که به من
 بیخشی [عطایای] هر دو هستی را، هستی گیتیک و آن که از اندیشه (منه) است، همراه
 با اشه^۱، عطایایی که با آن به حامیان خویش آسایش می‌بخشند».

Y.43/3: aṭ huuō vaṇhəuš # vahiiō nā aibī.jamiiāṭ
 yə nā ərəzūš # sauuaṇhō paθō sīšōiṭ
 ahiiā aṇhəuš # astuuatō manaṇhascā
 haiθiiəṇḡ +ā +stīš # yəṇḡ +ā.š'aēitī ahurō
 arədrō θβāuuas # huzəəntušə spəntō mazdā

«باشد که مرد به چیزی دست یابد برتر از خوب
 [آن مرد] که راه‌های مستقیم سود را به ما نشان تواند داد
 [راه‌های] این هستی مادی و آن [هستی] که از اندیشه (منه) است
 [راه‌های] مقرون به اشه که به برخورداری راه می‌برد، که اهوره در آن ساکن است
 وفادار کسی، کسی چون تو، نیک آشنا [با ما، و] فزونی‌بخش، ای مزدا!»
 واژه‌های برگرفته از ریشه‌ی man (اندیشیدن)، از جمله مینیو، در سنت شعری اقوام
 هند - و - اروپایی باستان جایگاهی بسیار مهم دارند و اهمیت صفات مشتق از این ریشه
 در تصورات یزدان‌شناختی دیگر شاخه‌های این اقوام نیز همانندهایی دارد که به جز
 ورونه در هند می‌توان به آدین^۲ اقوام اسکاندیناوا اشاره کرد (Skjaervo, 2004, 402).
 اما اسپننه مینیو، به عنوان یکی از مشتقات این ریشه، مفهومی است که ردی در ادوار
 پیش از زرتشت ندارد. واژه‌ی مینیو نیز اگرچه در وداها دیده می‌شود گرایش‌های ویژه‌ی
 زرتشتیان معنای متفاوت و ویژه‌ای به آن داده است که در وداها نمی‌توان جست (ویدن
 گرن، ۱۳۷۷، ۲۴۶).

صرفی آن‌ها، یعنی mainyava- (به صورت صفت) و mainyu- (در حالت اسم) این تمایز حفظ شده
 است. این واژه‌ها وقتی به عنوان صفت یا اسم‌معنا به کار می‌روند در درجه‌ی نخست بر دو حالت
 هستی به عنوان اندیشه‌های کیهان‌شناختی، و به عنوان مفاهیمی غیرمادی در تقابل با مادی، دلالت
 دارند؛ و وقتی به عنوان اسم به کار می‌روند بر طبقات هستی دلالت می‌کنند" (شاکد، ۱۳۸۴، ۶۸-
 ۶۹).

۱. اشه (Aša-) دومین امشاسپند و مظهر نظم الهی هستی ست. مظهر گیتیک او آتش است.

2. Odin

از نظر نوبرگ ریشه‌ی *man-* که تأثیر اندام منه (اندیشه)ی آدمی را بیان می‌کند به معنای اندیشیدن، توجّه راستین به چیزی داشتن و آن را با حس دریافتن است (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۲۱۵) و مفهوم دقیقی که واژه‌ی مینیو در خود دارد «آن گوهر معنوی» است که عمل من (*man-*) را انجام می‌دهد. والتر هینتس نیز شرح مناسب این مفهوم را "گوهر معنوی فاعل فعل *man*" می‌داند (هینتس، ۱۳۸۲، ۲۵۶). معنای ریشه‌ی "*man-*" چه می‌تواند باشد؟ نوبرگ این واژه را به معنای تأثیری می‌داند که از درون آدمی برخاسته است. او نام‌واژه‌ی منه (*manah-*) (اندیشه) را از سویی بیان مجرد این تأثیر می‌داند و از سوی دیگر بخشی از جان انسان که این عمل تأثیر را انجام می‌دهد (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۱۲۰-۱۲۱). ترجمه‌ی آن به «راه‌انداز، نیرو گستر، یا چیزی مانند این‌ها، اگر با توقعات زبانی ما از این واژه‌ها سازگار درآید بهتر است؛ کار و کوشش «من» در خود دارای جوش و خروشی است ولی مربوط می‌شود به شناسایی (درک) و اثربخشی خرد» وی این معنی را با برابری در ریگ‌ودا می‌سنجد: در آنجا «مینیو» از سویی به معنای حرکت اندیشه در یک جهت معین، قصد و آهنگ است و از دیگر سو به معنی خشم. معنای مخالف اسپننه مینیو، یعنی اکه مینیو، نیز ما را به همین سو می‌برد: اکه حامل معنای ستم و ویرانی ست (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۱۰۳-۱۰۴).

باز نوبرگ اختلاف میان دو واژه‌ی منه و مینیو را بدین شکل تبیین کرده است: "مینیو" به معنای کسی است که این عمل را انجام می‌دهد و بیش‌تر جنبه‌ی شخصی دارد اما "منه" بیش‌تر دال بر خود ماده‌ی نیرو یعنی جان و روان "*man-*" می‌شود. اما آیا شواهد اوستایی این تمایز را تأیید می‌کنند؟ نه ضرورتاً. هم نوبرگ معتقد است که در *اوستا* گاه بستر شعری کلام باعث شده است که یکی از این دو مفهوم به جای دیگری بیاید. او اسپننه مینیو را آفریننده‌ی واقعی می‌داند (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۱۲۰-۱۲۱). در گات‌ها این مینیو هم‌زاد آفریننده‌ی بدی‌ها، انگره مینیو، دروگ مینیو یا اکه مینیو دانسته می‌شود:

Y.30/5: *aiiā mainuuā varatā # yə drəguuā acištā vərəziīō*
ašəm mainiiuš spəəništō # yə xrəōždištəṅg asəənō vastē
yaēcā xšnaoš ahurəm # haiθiīāiš š'iiaoθanāiš fraorəṭ mazdəm
 "از این دو مینیو، آن فریب‌کار چنین برمی‌گزیند که بدترین [کارها] را انجام دهد، اما آن فزونی‌بخش‌ترین مینیو، که در سخت‌ترین الماس‌ها پوشیده است، راستی (اشه) را

برمی‌گزینند، همچنان که آن کسانی [برمی‌گزینند] که مخلصانه اهوره را خشنود می‌کنند با کردارهای درست (مطابق اشه)؛ [او را،] مزدا را".^۱

نیولی منه را مفهومی می‌داند که در عین تعالی اهوره مزدا، انسانی را که بر پایه‌ی ارزش‌های دینی - اخلاقی زندگی کند با او متحد می‌کند (نیولی، ۱۳۸۱، ۲۳۴).

ژان کلنز دست کم تا سال ۱۹۹۴م برای واژه‌ی مینیو برابر نهاد نسبتاً بی‌روح "عقیده"^۲ را ترجیح می‌داد. گرچه در سخن‌رانی در کلژ دو فرانس در سال ۱۹۹۱ این واژه را به روح (spirit) ترجمه کرده و مینیو را در اصل نیرویی ذهنی از آن انسان دانسته بود. در سال ۱۹۹۷م پرودز اوتور شروو در سخن‌رانی در مدرسه‌ی مطالعات عالی^۴ در پاریس بر مبنای شیوه‌ی کلنز واژه‌ی الهام (inspiration) را پیش نهاد کرد و در توضیح چرایی این پیش نهاد توضیح داد که مینیو هر دو جنبه‌ی الهام را در خود دارد: هم فرایند الهام و هم نتیجه‌ی آن فرایند که دومی در عمل عقیده‌ی الهام شده درباره‌ی کیهان است که در واقع همان موضع کلنز است (Kellens, 2002, xii-xiv, 75). از این همه، می‌توان نتیجه گرفت که مینیو مفهومی در میانه‌ی تجلی معنوی الوهیت و آفرینش کیهان است.

۲-۳- پیشینه‌ی باور به مینیو

مینواندیشی از خصوصیات مشترک دینی هندی - ایرانی است. در نظر بویس این شیوه صورت تکامل یافته‌ای از جاندارانگاری^۵ است که به باورمندان اجازه می‌دهد که برای هر پدیده، هر چند خرد، نیروی شناسنده‌ای قایل شوند. در زبان ودایی manyu- حسّی است متحوّل شده و رشد کرده که به "نیرو" یا "انگیختار" ترجمه می‌شود، ولی واژه‌ی مینیو را در *اوستا* باید به "روان" یا "روح" ترجمه کرد (بویس، ۱۳۸۶، ۱۰۴). به باور آنتوان میّه نیز گات‌ها شیوه‌ی رایج هند - و - اروپاییان را زنده نگه داشته است که

1. opinion
2. Kellens, Jean: Le Rituel Speculatif du Mazdisme. 1994 & Zoroastre et L'Avesta Ancien. 1991. rep in Essays on Zrathushtra and Zoroastrianism.
۳. متن فرانسه‌ی این سخن‌رانی در Zoroastre et L'Avesta Ancien. Quatre Leçons au Collège de France. Travaux d'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Sorbonne Nouvelle. 14. Paris. 1991 چاپ شد.
4. École pratique des Hautes Etudes
5. animism

بر پایه‌ی آن، هر نیرویی را که تجلیش در زندگی انسانی حس شود، واقعیتی فعال می‌دانند. او یادآور می‌شود که ممکن است نگاهی مدرن این کنش ذهنی را واقع‌نمایی اصلی انتزاعی بداند، ولی در ذهن مؤمنان گاهانی آن چه ما انتزاع می‌بینیم، نیرویی فعال است. اسپننه مینیو نیز نه تفکیک آفرینندگی از ذات خدا و دیدن آن هم‌چون امری بیرون از ذات او، که نیروی درون‌باش^۱ اهوره مزدا و تجلی فعال هر اصل سودمند و نیکی است که در اهوره مزدا وجود دارد (Meillet, 1925, 59).

مینیو نیز چون بسیاری از دیگر اصطلاحات اوستایی همانندی در وداها دارد. صورت ودایی -manas بر روانی دلالت دارد که در خلسه‌های فراگیری چون خواب و رؤیا و بی‌حسی از تن جدا می‌شود و پس از مرگ باقی می‌ماند؛ چیزی از نوع پسوخه^۲ یونانی یا هوگر^۳ نردی. ولی نزد ایرانیان این سطح از روان به واژه‌ی اورون (-urvan) منتقل شد و اندام روانی منتسب به نیروی منه جای گاهی والاتر یافت.

۴- پیشینه‌ی باور به اسپننه مینیو

الیاده به وجود اسپننه مینیو پیش از اصلاحات زرتشت باور دارد (الیاده، ۱۳۸۵، ۸۷). در اینجا باید به مشکلی در روش‌شناسی مطالعات اوستایی اشاره کرد که ممکن است در این داوری دامن نوبرگ و به دنبال او الیاده را نیز گرفته باشد. می‌دانیم که یشت‌ها از بسیاری جهات نشان دهنده‌ی بازگشت باورهای دین ایرانی پیش از اصلاحات زرتشت هستند و از همین رو در بازسازی این دین بسیار به کار می‌آیند، ولی دشواری کار این‌جاست که نمی‌توان گفت دقیقاً کدام یک از عناصر یشت‌ها بازمانده‌ی اصلاحات زرتشت و کدام یک یادگارهای بازگشته‌ی دین ایرانی هستند (بویس، ۱۳۷۶، ۳۴). در مواردی مانند میثره می‌توان شواهد به دست آمده از یشت‌ها را در کنار شواهدی دیگر گذاشت و تصویری پذیرفتنی به دست داد، اما در این جا الیاده می‌گوید که در دین ایرانی اهوره مزدا مصداق روشن خدای بی‌کاره^۴ و اسپننه مینیو وجودی منتزع از اهوره مزدا بوده که کار آفرینش را به دست داشته است (الیاده، ۱۳۸۵، ۸۷). گزاره‌ی نخست البته داوری درستی است که هر دو مرجع مورد استناد او (نوبرگ و ویدنگرن) هم آن را

1. immanante
2. psyche
3. hugr
4. Deus Otiosus

تأیید می‌کنند؛^۱ اما اثبات این گزاره درباره‌ی اهوره مزدا ما را از مدارک عینی برای اثبات باوری پیش‌زرتشتی به اسپنتمینیو بی‌نیاز نمی‌کند، چنانکه دیگر نویسنده‌ی مورد استناد الیاده یعنی ویدن گرن هم می‌گوید: "به نظر می‌رسد برای پذیرفتن وجود اسپنتمینیو با چنین نقشی پیش از زرتشت به دلایلی دیگر نیاز است و گرنه می‌توان ادعا کرد که آنچه در یشت مذکور آمده است از تأثیرات اصلاحات زرتشت است که در یشت‌ها دست‌نخورده مانده است" (ویدنگرن، ۱۳۸۱، ۳۹۴).

نوعی دیگر از اعتقاد به ریشه‌ی پیش‌زرتشتی اسپنتمینیو را در نظریه‌ی خود ویدن گرن می‌توان دید. گزارش او متقن‌تر و مستدل‌تر از آن الیاده است. به باور وی، گرچه اسپنتمینیو بدین نام در دین ایرانی پیشینه‌ای نداشته است، در واقع، شکل گاهانی آن، که در یسن ۳۰ (بند ۳، نقل شده در بالا) دوقلوی انگره مینیو خوانده می‌شود، بازتابی است از نیمه‌ی خوب وای^۲، دوقلوی نیمه‌ی شرّ این ایزد که افزون بر ایزد جنگ، ایزد سرآغاز نیز بوده است (ویدنگرن، ۱۳۷۷، ۲۴۸). کریستن سن معتقد است که اسپنتمینیو یا اسپنیشته مینیو لقبی برای ورونه بوده است که بعدها با فراموشی نام او، این لقب همچون نامی برای آن نشانه مانده است. حجت او برای این سخن تنها ابدیت و سرمدیت اسپنتمینیو ست (کریستن سن، ۱۳۳۶، ۴۲-۴۳). برخی پژوهشگران باور به اسپنتمینیو بدین شکل ویژه را بازمانده‌ی نوعی تابو باوری دانسته‌اند که پیش از زرتشت در ذهن ایرانیان جای گرفته و نتیجه‌ی آن باور به ثنویت بوده است.^۳

می‌بینیم که همه‌ی این انگاره‌ها در دونکته اشتراک دارند: نخست: پیشینه نداشتن نام اسپنتمینیو و صورت عالی آن، اسپنیشته مینیو، در جهان هند - و - ایرانی پیش از زرتشت؛ دوم: به دست ندادن مدرکی متقن‌تر از حدس برای اثبات وجود الگویی مانند الگوی اسپنیشته مینیو - اسپنتمینیو پیش از گات‌های زرتشت. بنا بر این معقول‌تر آن

۱. نوبرگ می‌گوید "در یزدان‌شناسی انجمن دینی پیش از زرتشت اهوره مزدا به گونه‌ای برجسته خدایی بی‌اثر و بی‌کار بوده و در واقع برای چیزها قانون نوشته ولی آنها را او پدید نیاورده بوده است. آفریننده‌ی جهان راستین مینیوی اثربخش است" (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۱۰۵).

۲. وایو (vayu-)، ایزد باد، ایزد فضا و ایزد جنگ در دین ایرانی پیش‌زرتشتی ست که در سنت متأخر زرتشتی باز نقشی مهم می‌یابد. این ایزد در متون پهلوی به دو پاره‌ی هرمزدی و اهریمنی تقسیم می‌شود.

۳. زرین کوب نیز با ارئه‌ی این گزاره حضور اسپنتمینیو همچون حائلی میان خدا و جهان را مبتنی بر باور زرتشت به تنزیه اهوره از بستگی مستقیم به جهان می‌داند (زرین کوب، ۱۳۸۳، ۶۹۲).

است که نکته‌ی نخست را بگیریم و بپذیریم که این نام، آورده‌ی گات‌هاست و دومی را به دلیل تکیه‌ی مطلقش بر حدسیات نامطمئن، فروگذاریم و نپذیریم که الگویی همانند با هر نام دیگری پیش از زرتشت در جهان هند - و - ایرانی وجود داشته است. با این فرض، اصل الگو هم، آورده‌ی زرتشت خواهد بود.

روی هم رفته، می‌توان گفت که مینیو بیان‌گر تجلّی روحانی اهوره مزداست که گرچه ذات مطلق حق را به تقیید جهان مرتبط می‌کند، خود از ذات حق جدا نیست. این پیوستگی در نام مینیو هم پیداست که در اشتقاق از ریشه‌ی man- با "مزدا" مشترک است.

باور به مینیو به این مفهوم دقیق و با این کارکرد در سنت معنوی هند - و - ایرانی تا پیش از زرتشت وجود نداشته است و این گزاره از آموزه‌های محوری گات‌های زرتشت است.

۵- فیض اقدس و فیض مقدّس

در جهان‌بینی محیی‌الدین ابن عربی "ذات الاهی بنفسه و رای حرف و گفت و صوت، در مکمن غیب مطلق از فهم بندگان سخت دور است. مقام ذات الاهی که چنین از بندگان فروپوشیده است، خود حقیقه‌الحقایق، وجود مطلق و سرچشمه‌ی وجود و در همین حال و رای وجود است (نیری، ۱۳۸۶، ۵).

فراتر بودن مطلق حق از جهان هستی، به این معناست که حق مطلق نه آفریننده‌ی بی‌واسطه‌ی جهان است و نه چنان که هست به قید شناخت در می‌آید. آفرینندگی او هستی را و شناخت هستی او را، هر دو، به میانجی حضراتی طولی است که او را هم می‌پوشاند و هم آشکار می‌کند. "خدا از جهان متعالی است به نحوی که کاملاً پنهان و بلکه غیب الغیوب است و در عین حال در همه‌ی موجودات حلول و ظهور دارد به نحوی که غیر از او چیز دیگری ظاهر نیست... در عین بطون ظاهر و در عین ظهور باطن است. به تعبیر قرآن "هو الأوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن" نک: حدید/۴) " (کاکایی، ۱۳۸۲، ۴۰۲). این اعتقاد در آموزه‌های او پایه‌گذار آموزه‌ی "الحجاب" یا "پارادوکس ظهور و بطون" شده است. "حجاب راه وصول به حق با تجلّی اسم خاصّی از حضرت حق است که هم پرده‌دار او و هم نشان‌دهنده‌ی او باشد به طوری که بنیاد معرفت و عبودیت و توحید الاهی را سامان دهد... آموزه‌ی حجاب در نگاه بعضی از عارفان محقّق تفسیری از

اسم اعظم است. اسم اعظم ظهور کامل اسما و صفات الاهی و عالم هستی مظهر آن اسماء و صفات است" (نیری، ۱۳۸۶، ۷-۹).

در زبان ابن عربی، نام این اقنوم با دو لفظ فیض اقدس - فیض مقدّس بیان می‌شود. این اقنوم دوگانه بر پایه‌ی آموزه‌ی تجلی برآورده شده است که از گزاره‌های محوری عرفان ابن عربی ست. در نظام اندیشگی او، آفرینش جهان فرآمده‌ی تجلی حق مطلق است و این تجلی بر دوگونه است: "نخست تجلی علمی غیبی که تجلی ذاتی حسی نیز خوانده شده و به فیض اقدس تعبیر گشته است. آن عبارت است از ظهور حق به صورت اعیان ثابت در حضرت علم. دوم تجلی شهودی وجودی که فیض مقدّس نامیده شده و در این تجلی حق به احکام و آثار اعیان ثابت ظاهر می‌شود و در نتیجه این عالم خارج وجود می‌یابد (جهانگیری، ۱۳۸۳، ۳۷۳-۳۷۴).

قیصری در شرح وجه تمایز فیض اقدس از فیض مقدّس می‌گوید: "اولین تجلی حق آنچه را دارای شأنیت ظهور بود از مقام استجنان ذاتی به استجنان علم اجمالی ظاهر ساخت؛ و شأن این تجلی ظهور به صفت "وحدت" است که ماده و اصل الاصول قابلیت است. و چون متعلق آن، بطون ذات باشد، به آن مقام "احدیت" گویند. و چون رو به ظهور ذات آرد آن را مقام "واحدیت" نامند. احدیت اولین کثرت از مقام تجلی حق به فیض اقدس است که همان تجلی حق به اسماء کلیه و جزئیه در اعیان ثابت و صور قدریه باشد. اولین مقام تشبیه از ناحیه‌ی ظهور اعیان به تعیین اسماء کلیه و جزئیه نمودار شود. و آن مقام تجلی حقیقت حق و وجود مطلق است به جمیع اسماء و صفات... که از آن تجلی به فیض مقدّس نیز تعبیر شده است" (آشتیانی، ۱۳۸۳، ۲۴). به عبارت دیگر، "نخستین ظهور ترقّب (یا امکان) وجود، در حق مطلق به معنای چیزی نیست به جز آنکه حق، به خود به عنوان وجود عالم می‌شود. این تجلی حق بر خود اوست. به لحاظ فیض که به آن اشاره رفت، این مرحله نماینده‌ی آغاز فیض اقدس حق است... با نخستین تجلی رحمانی، خود آن "ناشناخته - شناخته ناشدنی مطلق" به یک شیء بدل می‌شود. این برای حق ظهور علم به ذات و برای جهان ظهور نور کم‌سویی ست که پیش از فجر هستی تابیدن گرفته است." (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ۱۳۷). در مرحله‌ی بعد، اشیاء مستقل به عنوان تحقیقات عینی اسماء الاهی وجود می‌یابند. "کار وجودی رحمت الاهی بدین وسیله تکمیل شده و تجلی هم به نوبه‌ی خود به مرحله‌ی نهایی می‌رسد. این آن چیزی ست که ابن عربی آن را فیض مقدّس می‌خواند." (همان، ۱۳۸).

۶- اشتراکات کارکردی اسپنیشته مینیو و اسپننه مینیو با فیض اقدس و فیض

مقدس

۱-۶- مینیو و "فیض"

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت مینیو نزدیکی شایان توجهی با مفهوم فیض در نظام اندیشگی ابن عربی دارد. به جاست این داوری ایزوتسو را پیش چشم داشته باشیم: "باید توجه داشت که ابن عربی اصطلاح فلوطینی "فیض" را به عنوان مترادف با تجلی به کار می‌برد. اما فیض در اینجا چنانکه در جهان بینی فلوطینی به معنای فیضان یک چیز از واحد مطلق و فیضان چیز دیگر از آن فیض اول به صورت یک زنجیره است، نیست. در نزد ابن عربی فیضان تنها به معنای ظهور حق است در صورت‌های عینی کم یا بیش مختلف و با تحدید متفاوت در هر مورد. این به آن معناست که حقیقت واحد به گونه‌ای متنوع خود را محدود داشته و مستقیماً به صورت اشیاء مختلف ظهور می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ۱۶۹).

۲-۶- جایگاه اسپننه مینیو در نظام گاهانی به عنوان حاجب و کاشف ذات

الاهی

اینک با نگاهی به متون گاهانی خواهیم دید که اسپنیشته مینیو در جایگاهی متعالی‌تر از اسپننه مینیو توصیف شده است. در یسن ۳۰/۵ اسپنیشته مینیو "پوشیده در سخت‌ترین الماس‌ها" توصیف می‌شود.

Y.30/5: ašəm mainiiuš spəništō # yəə xraoždištəəng asəənō vastē
yaēcā xšnaošən ahurəm # haiθiiāiš š'iiaoθanāiš fraorəṭ
mazdəm

«آن فزونی‌بخش‌ترین مینیو (سپنیشته مینیو)، که در سخت‌ترین الماس‌ها پوشیده است، راستی (اشه) را برمی‌گزیند، همچنان که آن کسانی [برمی‌گزینند] که مخلصانه اهوره را خشنود می‌کنند».

این «سخت‌ترین الماس‌ها» را برخی استعاره‌ای از آسمان دانسته‌اند به این پشتوانه که تشبیه آسمان به سنگ یا الماس تشبیهی معتاد در متون هند - و - ایرانی است (بویس، ۱۳۷۶، ۲۷۱). الیاده به تفصیل و با ارائه‌ی مدارک متقن از نقاط گوناگون جهان، نشان می‌دهد که در ادیان باستانی، آسمان نشانه‌ای برای خدای متعالی و مطلقاً ناشناختنی بوده است (الیاده، ۱۳۸۵، ۲۳-۵۱). تأکید متن گاهانی بر «پوشیده بودن» اسپنیشته

مینو در "سخت‌ترین" الماس‌ها را می‌توان دالّ بر کارکرد تنزیهی اسپنیشته مینو دانست. شواهدی از *فصوص‌الحکم* و شرح قیصری، همین کارکرد تنزیهی را برای فیض اقدس نشان می‌دهند؛ آنجا که قیصری معنای «اقدس» را بدین عبارات شرح می‌کند: «الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الأمكانية» (قیصری، ۱۳۸۳، ۳۳۵-۳۳۶).

این در حالی است که در یسن ۴۳/۳ می‌بینیم که اهوره مزدا در نسبت با خلق اسپننه است:

Y.43/3.5: aredrō θβāvās # huzēntušə spəntō mazdā

«وفادار کسی، کسی چون تو، نیک آشنا [با ما، و] فزونی‌بخش (اسپننه)، ای مزدا!»
 اهوره مزدا در هر کارکردی که به ساحت این جهان مربوط باشد اسپننه است؛ به عنوان مثال او در یسن ۴۵/۶ در شنیدن نیایش با خرد، اسپننه است:

Y.45/6.3-5: spəntā mainiū # sraotū mazdā ahurō

yehiā vahmē # vohū fraštī manəḡhā

ahiiā xratū # frō mā sāstū vahištā

«بادا که مزدا اهوره با مینیوی فزونی‌بخش (اسپننه مینیو) گوش کند، آن که در ستایشش با وهومنه^۱ هم‌رای می‌شوم، بادا که او با خرد خود به من بیاموزد بهترین [چیزها] را.»

و در یسن ۴۳/۵ و ۴۴/۱۰ در آفرینش و در ۴۶/۹ در کنش اسپننه است.

Y.43/5.1-2: spəntəm aṭ θβā # mazdā məḡ'hī ahurā

hiiaṭ θβā aḡhəəuš # zaθōi darəsəm paouruuim

«درمی‌یابم که تو فزونی‌بخش (اسپننه هستی)، ای مزدا اهوره! وقتی تو را، ای نخستین! در کار آفرینش هستی بینم.»

Y.44/10.4-5: azəəm tāiš θβā # fraxšnī auuāmī mazdā

spəntā mainiū # vīspanəm dātārəm mazdā

«با اینها (این پرسش‌ها)، با دوراندیشی تو را یاری می‌کنم ای مزدا! با اسپننه مینیو، آفریننده‌ی همه!»

Y.46/9: šiiaoθanōi spəntəm # ahurəm ašauuanəm

«فزونی‌بخش (اسپننه) در کنش را، اهوره‌ی اشون را...»

۱. وهومنه (Vohu.manah-) به معنای اندیشه‌ی نیک پس از اسپننه مینیو نخستین امشاسپندان است.

در نظر ابن عربی نیز مرحله‌ی دوم تجلی یا فیض مقدس تجلی شهودی هم نامیده می‌شود و بدان معناست که حق در صورت‌های بی‌نهایت متنوعی از تکثر در عالم هستی عینی تجلی می‌کند. به زبان عرف می‌توانیم بگوییم که فیض مقدس اشاره است به موجود شدن آن چه ما اشیاء می‌نامیم ... (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ۱۷۱).

با این وصف، می‌توان گفت که اسپنیشته مینیو وجهی ناشناختنی از ربوبیت یا آفرینندگی اهوره مزداست که روی در غیب الغیوب دارد و اسپننه مینیو وجه دیگر ربوبیت اهوره مزداست که به جانب عالم شهادت است. این نکته را می‌توان در کنار این جملات موحد در شرح فصّ نخست (فصّ آدمی) نهاد: "اعیان ثابته فرایند آن تجلی ست که در قید تعین نیامده است؛ نقش بی‌نقشی ست. این تجلی را ابن عربی فیض اقدس نام می‌نهد و تجلی دیگر را که موجب پیداشدن تعداد و تکثر در اعیان است فیض مقدس می‌خواند. در واقع تجلی الهی یکی بیش نیست که اگر از بالا در آن نگرسته شود فیض اقدس خوانده می‌شود و اگر از پایین مورد نظر قرار گیرد فیض مقدس نام دارد (موحد، ۱۳۸۵، ۱۴۷-۱۴۸).

جالب آن است که در یسن ۵۱/۱۶، مرتبه‌ی اسپننه خود دریافت‌کننده‌ی فیض دانسته می‌شود:

Y.51/16: *taṃ kauuā vīštāspō # magahiiā xšaθrā naṣaṭ*
vañhəuš padəbīš manañhō # yaṃ cistīm aṣā maṇtā
spəntō mazdā ahurō aθā nəə sazdiīai uštā

«کی ویشتاسپ، با توانایی [ش] بر پیش‌کش، آن [بصیرت] را می‌نماید بر راه‌های وهومنه، آن بصیرتی که مزدا اهوره‌ی سپننه با اشه دریافت‌ه است، بادا که این گونه به ما اعلام کند خواسته‌ها را». نوبرگ بر آن است که یسن ۱۰-۳۱/۷ گویای وحدت اسپننه مینیو و اهوره‌مزداست که آفریننده‌ی گاو و آرمیتی در هنگام آفرینش از آن او بودند و او در همه‌ی آنان اثربخش است (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۲۲۴).

Y.31/7: *yastā maṇtā paourvyō # rocəbīš rōiθβən x^vāθrā*
huuō xraθβā dāmiš aṣəm # yā dārayaṭ vahištəm manō
tā mazdā mainiū uxšiiō # yəə ā nūrəmcīṭ ahurā hāmō

آن نخستین که با آن [خرد خویش] دریافت [آیین] را: "بگذار تا نعمت‌ها [سی متجلی] با روشنایی گسترده شوند.

او [به عنوان] آفریننده اشه را با [آن] خرد دریافت. [به وسیله‌ی آن روحی] که با آن به‌ترین اندیشه [وهیسته منه] را تأیید می‌کنند.

تو به وسیله‌ی مینیو می‌بالی، تو، که چنان که امروز هستی مانده‌ای."

Y.31/8: aṭ θβā +mæŋ'hī +paouruūim # mazdā +yazūm stōi manaṇhā
vaṇhēuš +ptarēm manaṇhō # hyaṭ θβā hēm cašmainī
[hēŋ]grabəm

haiθīm ašahiiā dāmīm # aṇhēuš ahurēm š'yaοθanačšū

"تصدیق می‌کنم [که] تو، ای نخستین، جوان هستی، ای دانا، با اندیشه [ی خود].

[تو] پدر اندیشه‌ی نیک، آن‌گاه که تو را با چشمان [م] دریابم.

[تو] آفریننده‌ی راستین اشه، اهوره [ی حاکم] بر کنش‌های جهان."

Y.31/9: θβōi as ārmaitiš # θβəə ā gəəuš tašā as.xratuš
mainiiəəuš mazdā ahurā # hiiṭ ax'iiāi dadā paθam
vāstriiṭ vā āitē # yəə vā nōiṭ aṇhaṭ vāstriiō

"آرمیتی از آن تو بود، نیز از آن تو [بود] خرد آفریننده‌ی گاو

ای مزدا اهوره! وقتی همراه با مینیو [ی خود]، راه‌ها را بر او (گاو) گشود.

تا او به شبان بیوندد یا [به آن] که شبان نتواند بود."

Y.31/10: aṭ aiiā frauuarətā # vāstrīm ax'iiāi fšuiiaṇtəm
ahurēm ašauuanəm # vaṇhəəuš fšəəŋ'hīm manaṇhō
nōiṭ mazdā auuāstriiō # dauuāscinā humərətōiš baxštā

"از این دو، او (گاو) شبان پرورنده‌ی گاو را برای خود برگزید

به عنوان اهوره‌ی اشون، ضامن و هومنه

آن ناشبان، ای مزدا! هر چه فریاد برآورد، از نام نیکی بهره‌مند نیست."

مری بویس نیز در تفسیر یسن ۳۰ اشاره می‌کند که اسپننه مینیو خود اهوره مزداست که اشه را برمی‌گزیند و آسمان جاودانه را می‌پوشد. او این باور را اعتقاد سنتی زرتشتیان می‌داند (بویس، ۱۳۷۶، ۲۷۶/۱). در برداشت شرورو نیز اهوره مزدا نظم کیهان را با اندیشه‌ی (mana-) خود می‌آفریند (Skjaervo, 2004, 399). در نخستین قطعه‌ی گاهانی، آفرینش به روشنی تجلی اسپننه مینیو دانسته شده است:

Y.28/1: ahiiā yāsā nəmaṇhā # ustānazastō rafrəδrahiia
+mainiiəəuš mazdā paouruūim # spəṇṭahiiā ašā vīspəəŋg
š'iaoθanā
vaṇhəəuš xratūm manaṇhō # yā xšnəuuīšā gəəušcā uruuānəm

«با دست‌هایی کشیده، ای مزدا، نخست خواهان رامش برای همه‌ی آفرینش اسپننه مینیو از طریق اشه وهیشته هستم، [آن مینیویی] که با آن خرد وهومنه و روان گاو را خشنود می‌کنی.»

بدین سان، می‌توان گفت که اهوره مزدا آنجا که با لفظ اسپنیشته یاد می‌شود در مرحله‌ی تجلی غیبی علمی مانده و نسبتی با خلق نیافته است. تجلی او بر عالم و هستی دادن به مجموعه‌ی جهان هستی، کاریست که در مرتبه‌ی اسپننه مینیو، از رهگذر تجلی وجودی بر عالم شهادت روی می‌دهد. و این هر دو حضرت در حقیقت همان اهوره مزدایند.

در سنت پهلوی نیز این باور را می‌بنیم؛ از جمله در بندهشن آمده است: «او (هرمزد)، نخست، امشاسپندان را آفرید (به) شش بن؛ سپس، دیگر، آن هفتمین، خود هرمزد است.^۱ از (جمله) آفریدگان مادّی (که) به مینیوی آفرید، نخست شش تا (بودند) و آن هفتمین خود، (هرمزد)، بود؛ نخست مینو، (سپس) مادّی» (دادگی، ۱۳۸۵، ۳۷). این مرتبه‌ی اسپننه مینیو همان آموزه‌ی «الحجاب» در حکمت عرفانی اسلام را به یاد می‌آورد که طبق آن حجاب در همان حال که می‌پوشاند عیان می‌کند. این وظیفه را در ادیان توحیدی اسماء و صفات خداوند بر عهده دارند (نصر، ۱۳۸۶، ۳۱). وجود این، حجاب‌های ره‌نما از آن رو بایسته است که در نگاه این ادیان تجلی بی‌واسطه‌ی مرتبه‌ی مطلق حق در این جهان مقید نمی‌گنجد و از این رو برای ظهور حضور این حجاب‌ها ناگزیر است (انّ لله سبعین الف حجابا...).

اینک بر سر بحث پیشین باز می‌گردیم. در زبان گات‌ها نخستین تجلی ذات پوشیده در پرده‌ی غیب همان است که با ضمیر «او» (hvō-) یاد می‌شود (عالی‌خانی، ۱۳۷۹، ۱۱۴).^۲ آنگاه این ذات معمی از رهگذر اسپنیشته مینیو به مرتبه‌ی تجلی می‌کند که منزّه از شناخت بوده و نسبت بی‌واسطه‌ای با جهان آفرینش ندارد، ولی موضوع پرستش است. از این مرتبه به نام اهوره مزدا سخن می‌رود. این نام درخور درنگی ژرف است، چرا خدای زرتشت نه به نامی بسیط از مقوله‌ی دستوری اسم، که به نامی دولختی از مقوله‌ی دستوری صفت نامیده شده است؟ پاسخ این پرسش چنین تواند بود که نامیدن

۱. در تقسیم‌بندی‌های سنتی شمار امشاسپندان شش تاست و هر جا هفت امشاسپند شمرده می‌شود هفتمی اسپننه مینیوست که در رأس شش تایی دیگر جای می‌گیرد.

۲. درباره‌ی تفاوت مرتبه‌ی ذات و مرتبه‌ی ضمیر "او" نک: کاکایی، ۱۳۸۲، ۵۵۵.

به "اسم" بر نوعی انحصار و قطعیت در بیان کیستی هستی مورد نظر دلالت دارد، اما نامیدن به صفت هرچند درباره‌ی ابعادی از چونی آن هستی سخنی می‌گوید، در برابر پرسش از تمامت هستی او سکوت می‌کند و این سکوت به طور ضمنی گویای نایافتگی او و حیرت نامنده در برابر حاقّ هستی اوست.

در مرتبه‌ی بعد، اهوره مزدا نه آفریننده‌ی گاو اثربخش، که پدر آن مینیویست که گاو اثربخش را آفرید^۱ و از طریق این مینیو، یعنی اسپننه مینیو، در کار آفرینش و تدبیر جهان است. شاهد آنکه آفریننده‌ی گاو (geuš tašan)، مذکور در یسنای ۲۹/۲ را، همان اسپننه مینیو می‌دانند (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۱۰۵ و پورداوود، ۱۳۸۴، ۵۴۲). هم‌اوست که در بند ششم ثورشتر (θβoreštar) خوانده می‌شود. گایگر ذکر متوالی این دو تعبیر را با دوگانگی فعل به کار رفته در بند یک مرتبط می‌داند: taš به معنی ساختن و θβars به معنی شکل دادن. و این همانند کارکرد ایزد هندی ثوشر θvaštar است که جنین انسان و حیوان را در زهدان شکل می‌دهد (نقشی که در آبان یشت به اناهیته محوّل می‌شود) و در اصلاحات زرتشت بدین شکل به خدای یگانه منتسب می‌شود (گایگر، ۱۳۸۲، ۵۱). دست‌کم در سه جا در گاهان به مفهوم «آفریننده‌ی گاو» برمی‌خوریم:

Y.29/2.1: adā tašā gəəuš pərəsaṭ # ašəm kaθā tōi gaouuōi ratuš

«پس آفریننده‌ی گاو از اشته می‌پرسد: آیا برای گاو داوری داری؟»

Y.29/6.3: aṭ zī θβā fšuiiaṇtaēcā # vāstriiācā θβoreštā tatašā

«چون شکل‌دهنده تو را برای پروراندن رمه و شبان ساخته است.»

اتحاد اسپننه مینیو و اهوره مزداچنان نمایان است که حتی برخی از خاورشناسان که نخواسته‌اند آن را بپذیرند از نسبتی نزدیک به اتحاد سخن گفته و برآن شده‌اند که اهوره مزدا به میانجی مینیوی اثربخش آفریننده‌ی همه‌ی چیزهاست. در نظر این گروه، این مینیو گرچه با اهوره مزدا یکی نیست و به فرمان او جهان را آفریده است و نظم‌اشایی آن را پاس می‌دارد و در آخرت به اشونان زندگی جاوید و سرخوشی خواهد بخشید، چنان با اهوره مزدا نزدیک است که گویی در وحدتی همراه با غیریت خود او و جزئی از ذات اوست و میان آن دو نسبتی مانند تصویر مسیحیان از خدا برقرار است (هینتس، ۱۳۸۲، ۲۵۰؛ زرنر، ۱۳۸۴، ۵۷).

۱. در گات‌ها اهوره مزدا پدر اشته (۴۷/۲)، وهومنه (۳۱/۸) و آرمیتی (۴۵/۴) نیز خوانده می‌شود. (نک: ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۲۵۰).

Y.47/3.1: ahyā⁺ mainyēuš # tvēm ahī <p>tā spəntō

«تو پدر فزونی‌بخش این [سپننه] مینیو هستی.»^۱

در بندهای ۶ و ۷ از یسن ۲۹ می‌خوانیم:

Y. 29/6-7: at <h>ē vaocat ahurō # mazdā vīduuā vafuš viianaiiā
nōit aēuuā ahū vistō # naēdā ratuš ašātcīt hacā
at zī θβā fšuiiaṅtaēcā # vāstriiāicā θβōrəštā tatašā
tēm āzūtōiš ahurō # maθrəm tašat ašā hazaošō
mazdā gauuōi xšuuīdəmcā # huuō urušaēibiiō spəntō
sāsnaiiā
kastē vohū manaṅhā # yē dāiiāt ēāuuā marətaēibiiō

"اهوره مزدا، که گفته‌ها را در روان (- خود) می‌داند، گوید:

جهان هنوز هیچ کس را، هیچ داور را مطابق با خود اشته نیافته است

چون آفریننده تو را برای پرورنده‌ی گاو و شبان آفرید

اهوره، که با اشته هم‌کام است، هر دو را آفرید، مانتره^۲

و شیر را برای گاو، او، مزدا، که با آموزه‌هایش برای ضعیفان فزونی‌بخش (است)

چه کسی برای تو از طریق اندیشه‌ی نیک (آماده است)، کسی که (چربی و شیر را از

آسمان) برای میرایان فرو آورد؟"

نوبرگ نیز از یسن ۲۹ نتیجه می‌گیرد که اگرچه اهوره مزدا از چه‌گونگی آراسته

شدن جهان آگاه است و خود نظم آن را نگاه می‌دارد، باز "هنگامی که این آموزه را روا

۱. استعاره‌ی پدر - فرزندی درباره‌ی اهوره مزدا و اسپننه مینیو یادآور تثلیث مسیحی پدر - پسر - روح‌القدس است (نک: ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۳۱۸). در هرمتیکا، متون هرمسی مصر باستان، نیز میان آتوم - خدای متعال - و عقل کیهانی دیده می‌شود: "آتوم عقل کیهانی را می‌آفریند/عقل کیهانی خود کیهان را می‌آفریند/کیهان زمان را می‌آفریند/زمان تغییر را می‌آفریند". (فرک و گندی، ۱۳۸۴، ۱۱۳). میان عقل کیهانی و عقل اول رابطه‌ای است همانند رابطه‌ی اسپننه مینیو و اسپنیشته مینیو: "عقل اول/ که حیات و نور است/وجودی ست که دو جنسیت دارد/و عقل کیهانی را ایجاد می‌کند/عقل اول همواره نامتحرک است/ابدی و تغییرناپذیر است/این عقل کیهانی شامل کل اجزای خود است/که در حواس در نمی‌گنجد/نسخه‌ای و تصویری ست/از آن عقل کیهانی جاودانه/مانند انعکاس نور در آینه" (همان، ۹۳). آتوم در این جا صراحتاً پدر دانسته می‌شود: "آتوم را پدر می‌نامند/زیرا همه چیز را هستی می‌بخشد، /و از نمونه‌ی خویش، /حکمت محکم، فرزندان را/ مقدس‌ترین رشته‌ی حیات انسانی می‌بخشد." (همان، ۷۵) و در مرتبه‌ی بعد از آتوم عقل پدر همه است: "عقل، پدر همه، /که حیات و نور است/بشریت را به دنیا آورد/که تصویر او را حامل بود" (همان، ۹-۱۱۸).

۲. مانتره (maθra) در اینجا تقریباً معادل "ذکر" است.

کرد مقدّس با اقتدار خدایی بود اما روان گاو را او نیافرید." به نظر او اهوره مزدا در این جا تنها برنامه‌ی کار را ریخته بوده و اجرای آن را به دیگری سپرده و خود از دخالت در آن پرهیز دارد (نوبرگ، ۱۳۵۹، ۱۰۲).

پس می‌توان گفت که تجلّی ذات حق در اسپنیشته مینیو و اسپننته مینیو بیان زرتشتی حقیقتی مشترک میان ادیان توحیدی است؛ این حقیقت که "ما فوق وجود و وجود مطلق، توأمان، مرتبه‌ی الهی را تشکیل می‌دهند و همان مبدأ تجلّی کیهانی‌اند که لوگوس، کلمه‌الله^۱، محمل آن است؛ لوگوس را می‌توان برزخ میان امر الهی و مراتب کیهانی دانست؛ هم لوگوس متجلّی نشده داریم و هم لوگوس متجلّی شده. (نصر، ۱۳۸۶، ۲۳)" ما این دو مرتبه را به ترتیب با اسپنیشته مینیو و اسپننته مینیو یکی می‌شماریم. "بدین سان می‌توان گفت که مرتبه‌ی الهی مشتمل است بر خود الوهیت... هم الوهیت مطلق^۲ و هم خدای متشخص، هم الله نه فقط در مرتبه‌ی ذات، بلکه در مرتبه‌ی اسما و صفات خویش... هم آن بی نام که مبدأ آسمان و زمین بود و هم آن با نام که مادر مخلوقات بی شمار است." (همان، ۲۳).

۳-۶- اسپنیشته مینیو و اسپننته مینیو در قوس نزول و قوس صعود

اسم ذات مستجمع صفات است و اسپننته مینیو، چنانکه در بالا گفته شد، اقنومی است در میان دو مرتبه‌ی ذات نامتجلّی و تجلّی صفات. ذات متعالی اهوره مزدا چون بخواهد در قوس نزول در مقام اسماء (امشاسپندان) رحمت خود را بر جهان آفرینش افاضه کند از طریق اقنوم روح یا اسپننته مینیو در عالم تجلّی می‌کند. گات‌ها صراحتاً فاعلیت اهوره مزدا را در مرتبه‌ی اسپننته می‌داند:

Y. 46/9.c: šiiāoθanōi spəntəm # ahurəm ašauuanəm

«(آن) اسپننته در کردار، اهوره‌ی اشون».

و در قوس صعود نیز رسیدن از مرتبه‌ی کثرت اسمائی به وحدت ذاتی و جمع صفات در حضرت ذات جز از راه این اقنوم شدنی نیست؛ چرا که اهوره مزدا در قوس صعود، نیایشها را نیز در مرتبه‌ی اسپننته می‌شنود. این بند از گات‌ها و قرار گرفتن نام اسپننته مینیو به صورت بایی در میان دو مرتبه‌ی بخشندگی اهوره مزدا نسبت به موجودات

1. Fiat Lux
2. Gottheit

(قوس نزول) و شنوایی او در برابر نیایش آنان (قوس صعود)، این جامعیت را به خوبی نشان می‌دهد:

Y. 45/6. a-c: aṭ frauuaṣšiiā vīspanaṃ mazištəm
stauuas ašā # yē hudā yōi hənṭī
spəntā mainiiū # sraotū mazdā ahurō

"بزرگ‌ترین همه را برخواهم گفت

ستاینده با اشته (او را) که (به آنان) که هستند نیک‌ده (است).

با اسپننه مینیو بشنواد اهوره مزدا".

به بیان دیگر در احدیت - مقام (hvō-) - که حضرت ذات است هیچ تمایز و اسم و رسمی نیست. ذات الاهی از این مرتبه با فیض اقدس - اسپنیشته مینیو - به حضرت بعد که همان حضرت واحدیت - اهوره مزدا - است تجلی می‌کند و اسماء و صفات پیدا می‌شوند. سپس با فیض مقدّس - اسپننه مینیو - به عالم بعد تجلی می‌کند و با نفس رحمانی عالم شهادت پدیدار می‌گردد (کاکایی، ۱۳۸۲، ۵۵۱).

نتیجه‌گیری

آنچه گفته شد به نگارنده این دل‌گرمی را می‌دهد که تجلی اهوره مزدا را در پرده‌ی اسپنیشته مینیو - اسپننه مینیو با مضمون حدیث قدسی "گنج پنهان" بسنجد که در عرفان اسلامی تأثیری ژرف نهاده است. تجلی حق در این حدیث دو نتیجه دارد: آفریده شدن آفریدگان و شناخته شدن حق. با پذیرفتن محوریت "اسپننه" در آفرینش جهان هستی و کارکرد همسان "مینیو" و "فیض" می‌بینیم که چه در اندیشه‌ی ابن عربی و چه در منظومه‌ی فکری زرتشت، آفریده شدن جهان و شناخته شدن حق نتیجه‌ی تجلی حق مطلق در اقنومی واسط است. "ما درباره‌ی این تجلی تنها یک چیز می‌دانیم؛ یعنی دقیقاً به همان اشتیاق عزلت ازلی علم داریم که او را مشتاق می‌سازد تا در موجودات متجلی شود و این موجودات به این اعتبار که او خود را بر آنان متجلی ساخته است [در حقیقت] او را برای خودش متجلی می‌سازند... این مرتبه همان مرتبه‌ی اشتیاق اسماء الاهی است که نگران ناشناخته ماندن بودند چرا که هیچ کس این اسماء را نمی‌خواند.

۱. کنت کزاً مخفیاً و احببت ان أعرف؛ فخلقت الخلق لکی أعرف. گنجی پنهان بودم و دوست می‌داشتم که شناخته شوم؛ پس آفریدگان را بیافریدم تا شناخته شوم.

همین اشتیاق است که در تنفس الاهی که همان رحمت و ایجاد است نزول کرده است و در عالم غیب، همان رحمت نسبت به خود و در حق خود، یعنی در حق اسماء خود است" (کربن، ۱۳۸۱، ۲۸۱-۲۸۲). نتیجه‌ی این یگانگی آن است که اسپنیشته مینیو - اسپننه مینیو تجلی همان حقیقت واحد اولیه است و واسطه‌ی انتساب آفرینش به حضرت اهوره مزدا (Molé, 1963, 242)؛ حق مخلوق به که همه‌ی موجودات از آن خلق شده‌اند (کربن، ۱۳۸۱، ۲۸۴). معرفت‌بخشی اسپننه مینیو نیز با معرفت‌بخشی قوه-ی خیال در نظر ابن عربی سنجیدنی است. در سراسر یسن سی به خوبی می‌بینیم که زرتشت به یاری قوه‌ی خیال نبوی خود، تجلی حق را در حضرت اسپننه مینیو مشاهده می‌کند. در حقیقت اسپننه مینیو و عالم خیال واسطه، دو عبارت‌اند از عالم میانه‌ای که در بعد معرفتی همه‌ی حقایق ذاتی وجود را در صور خیال واقعی عیان می‌کنند (همان، ۲۸۹) و در بعد وجودی واسطه‌ی انبساط فیض وجود و تجلی گیتیک ذات حق می‌گردند.

کتابشناسی

۱. یشت‌ها، گزارش پورداوود، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، ترجمه‌ی محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۵ ش.
۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۸۵ ش.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه‌ی محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۸۵ ش.
۵. آسموسن، ج.پ، «اصول عقاید و اعتقادات دیانت زرتشتی»، دیانت زرتشتی، ترجمه‌ی فریدون وهمن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
۶. آشتیانی، سید جلال‌الدین، مقدمه بر شرح فصوص‌الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۷. بار، کای، «دیانت زرتشتی»، دیانت زرتشتی، ترجمه‌ی فریدون وهمن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
۸. بویس، مری، آیین زرتشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ترجمه‌ی ابوالحسن تهامی، تهران، نگاه، ۱۳۸۶ ش.

۹. همو، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس، ۱۳۷۶ش.
۱۰. همو، زرتشتیان، باورها و آداب دینی آنها، ترجمه‌ی عسکر بهرامی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ش.
۱۱. جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
۱۲. دادگی، فرنبغ بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۸۵ش.
۱۳. دوشن گیمن، ژاک، واکنش غرب در برابر زرتشت، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، تهران، سروش، ۱۳۸۳ش.
۱۵. زهر، رابرت چارلز، طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵ش.
۱۶. شاکد، شائول، از ایران زرتشتی تا اسلام، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴ش.
۱۷. عالی‌خانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران، هرمس، ۱۳۷۹ش.
۱۸. قیصری، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلالا الدّین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۹. فرک، تیموتی و پیتر گندی، هرمتیکا گزیده‌هایی از متون هرمسی حکمت مفقوده‌ی فرعونان، ترجمه‌ی فریدالدّین رادمهر، تهران، مرکز، ۱۳۸۴ش.
۲۰. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ش.
۲۱. کربن، آنری، ارض ملکوت کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه‌ی سید ضیاءالدّین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۳ش.
۲۲. همو، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴ش.
۲۳. کریستن سن، آرتور، مزد/پرستی در ایران قدیم، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ش.
۲۴. گایگر، ویلهلم، زرتشت در گائاه، ترجمه‌ی هاشم رضی، تهران، سخن، ۱۳۸۲ش.
۲۵. لودویگ، تنودور. م. «توحید»، دین پژوهی، ترجمه‌ی بهاء‌الدّین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
۲۶. موحد، محمد علی و موحد، صمد، توضیح و تحلیل فصوص الحکم در فصوص الحکم، تهران، کارنامه، ۱۳۸۵ش.
۲۷. نصر، سید حسین، دین و نظم طبیعت، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران، نی، ۱۳۸۶ش.

۲۸. نیبرگ، هنریک ساموئل، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹ش.
۲۹. نیروی، محمد یوسف، *سودای ساقی، چهار گفتار درباره‌ی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*، شیراز، انتشارات دریای نور، ۱۳۸۶ش.
۳۰. نیولی، گرادو، *زمان و زادگاه زرتشت*، ترجمه‌ی سید منصور سجادی، تهران، آگه، ۱۳۸۱ش.
۳۱. ویدن‌گرن، گئو، *جهان معنوی ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه‌ی محمود کندی، تهران، میترا، ۱۳۸۱ش.
۳۲. همو، *دین‌های ایران*، ترجمه‌ی منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷ش.
۳۳. هینتس، والتر، *زرتشت، پژوهشی درباره‌ی گائاه‌ها*، زرتشت در گائاه‌ها، ترجمه‌ی هاشم رضی، تهران، سخن، ۱۳۸۲ش.
34. Bartolomae, Christian (1904) *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner.
35. Cheung, Johnny (2007). *Etymological Dictionary of Iranian Verb*. 2 volumes, Leiden, Boston: Brill.
36. Herzfeld, Ernst Emil (1973). *Zoroaster and His World*, two volumes, Princeton: Princeton University Press.
37. Humbach, Helmut (1991) *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan texts*. 2 volumes, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
38. Kellens, Jean (2002). *Essays On Zarathushtra And Zoroastrianism*, tr. & ed. by Prods Oktor Skjearvo, Costa Mesa: Mazda Publishers.
39. Meillet, Antoinne (1925). *Trois conférences sur les Gathas*. Paris, Musée Guimet.
40. Molé, Marijan (1963). *Culte, Mythe et Cosmologie dans L'Iran ancien, le problem zoroastrien et la tradition mazdénne*. Paris: Presses Universitaires de France.
41. Skjearvo, Prods Oktor (2004). *Zarathuštra First Poet-Sacrificer*, in *Paiti.māna. Essays in Iranian, Indian and Indo-European Studies* in Honor of Hans-Peter Scchmidt, vol. 2 pp1-47.