توحید هند و ایرانی

بابک عالیخانی[1]

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار
چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم!

چکیده: حضور اندیشهٔ فطری توحید در دورهٔ عتیق هند و ایرانی، از روی مدارک مکتوب (ریگ ودا و یشت‌های قدیم اوستا) به‌خوبی قابل اثبات است، توحید را به‌تبعِ سید حیدر آملی، به دو قسم الوهی و وجودی (یا به‌عبارت‌دیگر، دو قسم ظاهری و باطنی) تقسیم می‌توان کرد. به‌علاوه، از تعبیر توحید شهودی یا وحدةالشهود نیز غافل نباید بود.

نسبت‌دادن پولی‌تئیسم (مذهب شرک) و یا حتی هنوتئیسم (توحید نوبتی) به مردم هند و ایران در عهد باستان، نسبتی است باطل. در سنت یزدانی، اندیشهٔ حضور ذات یگانه‌ای مطرح است که آن ذات در جلوه‌های بسیار و اسم‌های بی‌شمار، پدیدار آمده است.

در بخش دیگر، بر اساس تطبیق‌های ملهم از دیدگاه جاویدان خرد، به تطور اسم‌های دوگانهٔ «وَرونَه- میترَه» در ودا و «اهوره - میثره» در تعلیم کیومرثی، به دو اسم اهوره - مزدا در تعلیم زردشتی اشاره شده است. خداوند «بخشاینده - مهربان» تعبیری شگرف از عارفی رازآشنا چون سلمان فارسی است.

واژگان کلیدی: جاویدان خرد، توحید، وحدةالشهود، اسم اعظم، مهر ایزد، ریگ ودا، آیین پوریوتکیشی، گاهان زردشت.

---

۱. پژوهشگر انجمن حکمت و فلسفه ایران
E-mail: Alikhani@irip.ir

دریافت مقاله: ۸۹/۱۱/۱۰
تأیید مقاله: ۸۹/۱۱/۲۵

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

مقدمه

اندیشهٔ توحیدیِ مردم ایران و هند در دوردست‌ترین دوره‌ای که به یاریِ مدارک مکتوب می‌توان از آن سخن گفت، موضوع گفتار ماست. در آن دوران کهن (پیش از هزارهٔ دوم قبل از میلاد)، سنن و آداب دو قوم هندی و ایرانی، سخت به یکدیگر نزدیک بوده است. بررسی جهان‌بینی آن عهد دیرینه، به مدد وداها[1] (به‌ویژه ریگ ودا) و *اوستا* (به‌ویژه یشت‌های کهن) به‌خوبی میسر است. پیش‌از آنکه به بحث در الهیات هند و ایرانی بپردازیم، لازم است که نخست، اندکی دربارهٔ توحید بنویسیم.

با اقتباس از کتاب *جامع الاسرار*، نوشتهٔ سید حیدر آملی، عارف شیعی قرن هشتم هجری، می‌توان گفت: توحید عبارت است از قول به الوهیت واحد و نفی الههٔ کثیره. وی این اعتقاد را «توحید الوهی» نامیده است. توحید الوهی، توحید اصحاب شریعت است. در مرتبهٔ بالاتر، توحید به معنی نفی وجود غیر است مطلقاً، و منحصردانستن هستی در شخص واحد (حق مطلق)، که این مرتبه از توحید را آملی «توحید وجودی» خوانده است. توحید وجودی، توحید اصحاب طریقت و حقیقت است (آملی، ۱۳۶۸: ۸۲ به بعد).

پیش از سید حیدر آملی، دیگران توحید را به‌گونه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در کتاب *منازل‌السائرین* می‌نویسد: «توحید بر سه قسم است: توحید عامه، توحید خاصه و توحید خاصة‌الخاصه». توحید عامه از روی شواهد، به صحت می‌پیوندد. توحید خاصه از روی حقایق به ثبوت می‌رسد. توحید خاصة‌الخاصه قائم به ذات قدیم است. عزّالدین کاشانی نیز در شرح خود بر قصیدهٔ تائیهٔ ابن‌فارض آورده است: توحید را سه مرتبه است، علم و عین و حق. توحید علمی آن است که با برهان به‌دست آید. توحید عینی آن است که با وجدان ثابت گردد. توحید حقی، مختص به خدای رحمان است. صدرالدین قونوی نیز توحید را به اقسام سه‌گانهٔ توحید افعال، توحید صفات و توحید ذات تقسیم کرده است. غیرازاین تقسیمات، برخی نویسندگان از اقسام چهارگانه، پنج‌گانه و حتی ده‌گانهٔ توحید سخن گفته‌اند که در این نوشتار، به شرح آن‌ها نمی‌پردازیم (آملی، ۱۳۶۸: ۸۲-۸۷).

در کنار توحید وجودی یا وحدةالوجود که عارفانِ متعلق به مکتب ابن‌عربی طرح کرده‌اند، می‌توان از توحید شهودی یا وحدةالشهود سخن به میان آورد. دیدگاه یا بیان اخیر، دائر مدارِ

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

آگاهی و علم (حضوری) است. از دو وصف آگاهی و هستیِ حق که از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، در تعلیمات عتیق هند و ایرانی ، بیشتر بر آگاهی یا شهود مطلق تأکید شده است، حال آنکه اصحاب عرفان نظری بر هستیِ مطلق تأکید می‌ورزند. در سنت ودایی، به‌ویژه *اوپانیشادها*، حق بیشتر به وصف «ساکشین»[۲] (شاهد) توصیف شده است (Schuon,1969:97). همچنین، علاوه بر اینکه «مهر» در یشت‌ها به عنوان ایزدی با ده‌هزار چشم وصف شده است، در نصوص گاهانی نیز، واژهٔ «مزدا»[۳] (که جزوی از ترکیب «مزدیسنا» است)، به معنی ذاتِ همه آگاه یا همان شاهدِ مطلق به‌کار رفته است.

استطراداً اشاره کنیم که شهاب‌الدین سهروردی درصدد احیای شاخهٔ تعلیمات هند و ایرانی بوده است.[۴] مقصود شیخ اشراق از به‌کار بردن دو رمز نور و ظلمت، به‌ترتیب دو معنی آگاهی و ناآگاهی است. برخی مفسران، نور و ظلمت سهروردی را بر دو معنی هستی و نیستی منطبق ساخته‌اند،[۵] حال آنکه می‌دانیم سهروردی وجود و عدم را تنها مفاهیم مصدری و اعتباری می‌انگارد. کوشش‌های صاحب *حکمة‌الاشراق* در اثبات اعتباریت وجود، ره به جایی نبرده است، اما هنر اصلی حکمت اشراق، طرح مبحث خودآگاهی و «علم شهودیِ اتصالی» بوده و این گوهری است که ارزش آن تا ابد باقی خواهد ماند.

در آثار متعلق به حکمت متعالیه (به‌عنوان مثال، در *منظومهٔ* حکیم سبزواری)، گاه اشاره شده است که فهلویان طرف‌دار نظریهٔ تشکیک در وجود بوده‌اند.[۶] حقیقت این است که تشکیک فهلویان به تشکیک شیخ اشراق نزدیک‌تر است، یعنی تشکیک در نزد آن‌ها، تشکیکِ در نور بوده[۷] و نور رمز خودآگاهی است (خودآگاهی جان‌ها و خردها و در بالاترین مرتبه، خودآگاهی مطلق که به نورالانوار تعلق دارد).[۸] باید گفت که درعین اختلاف در دیدگاه‌ها و زبان‌ها، حکمت نوریِ سهروردی و حکمت وجودیِ صدرالمتألهین با یکدیگر «مساوق» هستند.

در این نوشته، بارها از تعبیر «ایزدان» استفاده شده است. این تعبیر با تعبیر شرک‌آلود و مردودِ «خدایان» که مناسب جهان‌بینی یونانی و رومیِ عصر انحطاط است، تفاوتِ بسیار دارد. در زبان پهلوی، واژهٔ «یزدان» جمع «یزد» (اسم یا جلوهٔ قدسی یا شایستهٔ تقدیس) و الف و نون در آن، نشانهٔ جمع است. این واقعیت که واژهٔ یزدان در فارسیِ دری، به‌منزلهٔ واژه‌ای مفرد و مترادف با واژه «ایزد»، در دورهٔ اسلامی به حیات خود ادامه داده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که در الهیات مزدیسنایی، کثرت شئون و اسماء اورمزد را عین وحدت حقّهٔ حقیقیهٔ او لحاظ می‌کرده‌اند.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

به‌عبارت‌دیگر، واژهٔ یزدان دلالت دارد بر «کثرت درعین وحدت» (تشکیک در نور). بنابراین، مقصود ما از به‌کار بردن تعبیرِ ایزدان (= یزدان)، اسم‌ها یا جلوه‌های قدسی حق است که طبق نگرش وحدةالشهود، «غیر» حق به‌شمار نمی‌رود.

توحید ودایی

اگرچه وداشناسان دربارهٔ ایزدان ودایی بسیار نوشته‌اند،[۹] بااین‌وصف، آن «روش» تفسیرِ متون ودایی که دانشمندان غربی به‌کار برده‌اند پر از کژی و کاستی بوده است.[۱۰] پژوهندگان غربی که پیشتاز مطالعات ودایی و اوستایی بوده‌اند، این سرودها را در قالب‌های محدود فکریِ خویش فهم و تفسیر کرده‌اند.[۱۱] این گروه از خاورشناسان که غالباً به «تکامل تاریخی دین» قائلند، اصرار می‌ورزند که دین ودایی ممکن نیست چیزی بیش از یک نوع مذهب شرکِ[۱۲] ابتدائی بوده باشد.[۱۳]

غیر از نسبت‌دادن مذهب شرک به وداها که تهمت محض است، برخی از محققان، دین ودایی را به‌عنوان هنوتئیسم[۱۴] تعریف کرده‌اند. مقصود آنان از این نام، آن است که سرایندگان ودا هریک از ایزدان را به‌نوبت به عنوان بزرگ‌ترین ایزد یا رب‌الارباب می‌پرستیده‌اند. شاید آن لفظ را بتوان «توحید نوبتی» ترجمه کرد. اینکه چنین شیوهٔ پرستش به شرک بازمی‌گردد یا به توحید، پرسشی است که قائلان به آن نظریه (محققانی مانند ماکس مولر) باید به آن پاسخ دهند. به‌هرحال، نظریهٔ مبهم «توحید نوبتی» نیز بیانگر حقیقتِ تعلیم ودایی نیست.

در بُنِ افکار این گروه از پژوهندگان، این توهم به‌شدت رسوخ کرده است که انسان قدیم که از روش‌های امروزیِ علوم در مطالعهٔ طبیعت بی‌خبر بوده، از رازِ پدیدارهای جهان اطراف خویش و نفس خویش، مطلقاً درک معتبر و قابل اعتنایی نداشته است. حتی پای نظریه تکامل انواع طبیعی را که به‌میان می‌آورند، انسان قدیم را بیشتر به افق جانوران منسوب می‌دارند. خود شرقیان (از جمله هندوان و ایرانیان) ابداً در این نوع قالب‌های «تکاملی» نمی‌اندیشیده‌اند.

به‌طور مثال، در یکی از کتب پهلوی به نام *مینوی خرد* می‌خوانیم:

مردمان در آغاز آفرینش (بُندَهِشن)، چنان دانا بودند که هر کار نیک و هر گناهی که می‌کردند، پاداش آن کار نیک و کیفر آن گناه را به چشم (درونی) خویش می‌دیدند و هیچ‌گونه گناه از مردمان سر نمی‌زد. پس اهرمن بدکار، پاداش کار نیک

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

و کیفر گناه را پنهان ساخت...و به همین سبب، کیش‌ها و گِرَوش‌های نادرستِ بسیار را در جهان رواج داد. (تفضلی، ۱۳۶۴: ۲۷).

چنان‌که می‌بینیم، انسان عصر طلایی در این متن تا سرحد معصومیت توصیف شده، چرا که آثار اعمال خویش را به چشمِ جان می‌نگریسته است. برعکس، انسانِ هبوط‌زده چون حقیقت را ندیده، ره افسانه زده و به جنگ هفتادودو ملت دچار آمده است.

در نزد مشرقیان، انسان ادوار قدیم به سبب وارستگی از قید نامحسوسِ تعلقات که به‌تدریج در طول تاریخ، دل و جان آدمی را گرفتار ساخته است، «هستی»[۱۵] را، که اصل پدیدارهای اطراف ما و اصل خود ماست، بسیار بهتر از اکثر ما درک می‌کرد (به‌عبارت یکی از فیلسوفان معاصر، انسان قدیم در «قرب هستی» سکنی داشت) و اشیای جهان را به نظر قدسی می‌نگریست و پیغام‌های رمزی آسمان، آب، زمین، درخت، جانور، آدمی و آتش را به‌خوبی درمی‌یافت.[۱۶] سرودهای ودا و همچنین یشت‌های اوستا، یادگاری از «بینش» کهن هند و ایرانی است که به‌دست ما رسیده است.

دانشمند هندشناس، آنَندَه کوماراسوامی[۱۷] در بخشی از گفتار خویش تحت عنوان «وجهۀ نظر تازه نسبت به وداها» (Coomaraswamy,1976:1-11)، مقالاتی دربارۀ ترجمه و تفسیر، با استمداد از مبادی حکمت شرقی، به‌ویژه با استناد به تعلیم ودانتَه[۱۸] که در اوپانیشادها آمده است، راه نوی در فهم و تفسیر وداها گشوده است. طریقۀ کوماراسوامی که همان رسم و راه جاویدان خرد است، یافته‌های بزرگی به مطالعات ودائی ارمغان کرده است، بنابراین بر طریقه‌های دیگر رجحان واضحی دارد.

اندیشۀ جاویدان خرد (Sophia Perennis) در ایران سابقۀ طولانی دارد. بذرهای نخستین آن را از لابلای داستان‌های کیانی، به‌ویژه قصص سیاوش و کیخسرو، می‌توان به دست آورد. این هر دو شهریار (دورگه) کیانی، در پی تجدیدِ وحدتی آغازین می‌گشته‌اند که به مرور دُهور، در گرد و خاک جنگ و جدال‌های ملل و نحل ، گم‌شده بوده است.

کنگ دژ که پایگاه غیبی کیانیان است، مرکز اصل توحید و فروع آن به‌شمار می‌رود. زردشت و یاران او نیز تعلیم مشابهی داشته و از آرمانِ یگانگی دفاع می‌کرده‌اند. سپس نوبت به هخامنشیان می‌رسد؛ آنان نظریۀ پوریوتکیشی[۱۹] (مجموع کیش کیومرثی و زردشتی) را در عالم منتشر ساخته‌اند (در این نوشتار، در باب پوریوتکیشی باز سخن خواهیم گفت).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

رشتهٔ زرین جاویدان خرد، پس از چندین قرن، به سلمان فارسی می‌رسد که او را معمار تمدن ایرانی - اسلامی می‌توان انگاشت. در تمدن مزبور، شهاب‌الدین سهروردی در ربع آخرِ قرن ششم هجری، به احیای میراث پوریوتکیشی (حکمت نوریهٔ شریفه) برخاست. پس از سهروردی نیز، از حکمای عهد تیموری و صفوی گرفته تا زمان ما، این رشته کم‌وبیش به قوت خود باقی است.

ولی در غرب مدرن، پس از یک دوره فراموشی، نخستین‌بار، رنه گنون به احیای تعلیمات جاویدان خرد اهتمام کرد. گنون خود بر آن است که در قرون وسطی گروه‌هایی وجود داشته‌اند که (تحت تأثیر تمدن ایرانی- اسلامی) با اندیشهٔ جاویدان خرد آشنا بوده‌اند، مثلاً از «فدلی دامور»[۲۰] (وفاداران عشق) می‌توان نام برد که دانته، شاعر بزرگ ایتالیایی، از سرانِ آنان بوده است. نخستین کسی که گنون را در پیشبرد کارِ بزرگ او یاری کرد، حکیم و عارف سیلانی، آننده کوماراسوامی بود.

ازآنجاکه مطالعات ایرانی به شناسایی ودا بازبسته است، رجوع به تعلیمات کوماراسوامی که شناخت کامل ودا را میسر می‌گرداند، قهراً خون تازه‌ای در رگ‌های خشکیدهٔ مطالعات ایرانی خواهد دوانید.[۲۱] مدعای ما در این نوشتار آن است که تعلیم ودایی براساس توحید محض یا توحید وجودی که همان توحید خاصة‌الخاصه و توحید حقی باشد، استوار است. همچنین می‌توان گفت که توحید ودایی، توحید در افعال و صفات و ذات حق است، به آن نحو که اهل مشاهده به دیدهٔ دل در می‌یابند.[۲۲]

در پژوهش‌های ودایی معمولاً چنین پنداشته‌اند که تعلیمات اوپانیشادها دربارهٔ حقیقت یگانه‌ای که موجودات آسمانی و زمینی، همه بی‌آنکه از خود، هستیِ مستقل داشته باشند، عکس‌های فریبنده و سایه‌های آن حقیقت مطلق به‌شمار می‌روند،[۲۳] تصور نوینی است که در ریگ ودا اثری از آن نتوان یافت، مگر در جزوه‌های اخیر ریگ ودا که از خدای واحد به‌عنوان پرَجاپَتی[۲۴] و ویشوَه کَرمَن[۲۵] نام برده شده است.

اما مفسران قدیمِ کتب هندو چنین نگفته‌اند. یاسکَه[۲۶] در مقام یکی از مفسران ودا می‌نویسد:

> *به سبب قسمت‌پذیریِ عظیمِ اوست که اسم‌های بسیار، متوالیاً بر او اطلاق می‌گردد...ایزدان دیگر، اعضای روحِ واحد هستند... ایزدان از یکدیگر پدید می‌آیند و طبیعت آن‌ها یکی است؛ تفاوت ایزدان از تفاوت کارکردهاست؛ روح، مبدأ همهٔ آنان است... روح، تمام هویت یک ایزد است* (Nirukta, VII ,4).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

در برهَددِوَتا[۲۷] نیز آمده است:

به سبب عظمت روح است که اسم‌های کثیر...بر حسب پراکندگی حیطه‌های آن اسم‌ها، بر او اطلاق شده است. اگر اسم‌ها را حَد و شمار نیست، از آن است که هر اسم عبارت است از «تمیّز» خاص و «حضور» خاص. ولی شاعران در کلمات خویش گفته‌اند که منشأ الهیت‌ها واحد است؛ آن‌ها را به نام‌های مختلف خوانده‌اند، بر حسب حیطه‌هایی که در آن تقّرر یافته‌اند؛ برخی گویند که آن‌ها حصصی (بهره‌هایی)اند از روح، و چنین است اشتقاق آن‌ها؛ اما درمورد تثلیث حاکم بر عالم[۲۸] ... کاملاً معلوم است که آن‌ها حصصی هستند از روح (BD"1"70-74) .

این دو قول تفسیری که آورده شد، معرف شیوهٔ صحیح بحث از «نام‌های خداوند» است در عرفان نظری.[۲۹] اگر این تعلیمات، درست فهمیده شود، تصور شرک که از ملاحظهٔ نام‌های کثیر ایزدان در بدو نظر به ذهن متبادر می‌گردد، زدوده خواهد شد. در عبارت‌های بالا، از قسمت‌پذیری و از اعضا و جوارحِ روح ، سخن به‌میان آمده است. بدیهی است که این الفاظ را به‌نحو تمثیلی باید در نظر گرفت. همچنین، در دیدگاه وحدةالشهودی، آتمن یا روح (جانان) برابر با وجود مطلق در دیدگاه وحدةالوجودی است.

براهمَنَه‌ها[۳۰] و اَتهَروَه ودا نیز بی‌شک به وحدت اصل نخستین و شئون و صفات او قائل بوده‌اند. به‌عنوان مثال، شَتَه پَتَه براهمنه[۳۱] گوید:

می‌پرسند که مرگ یکی است یا بسیار؟ در پاسخ باید گفت که یکی و بسیار، چه از آن حیث که آن است (اقنوم متقرر در خورشید)، یکی است و از آن حیث که در فرزندان خویش پراکنده گشته است، بسیار است (ŚB, X,5.2.16).

این سخن را به سخن دیگر باید مربوط شمرد: چنان‌که بدو روی کنند، چنان خواهد گشت[۳۲] (ŚB, X,5.2.20). در اتهروه ودا گوید:

یک گاو، یک پیامبر، یک خانه، یک شریعت، یک یَکشَه[۳۳] گسترده در زمین خویش، یک فصل که هرگز منقضی نشود (Av, VIII, 9.26).

و نیز در وصف اَگنی[۳۴] گوید: قوهٔ واحدی که تطور او سه‌گانه است (Av, I,12.1).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

در ریگ ودا نیز همین اندیشه را دربارهٔ نسبت بین کثرت و وحدت باز می‌یابیم. عبارت ekam viśvam در جزء سوم ریگ ودا (RV, III,54.8)، که به معنی واحدِ جامع کثرت‌هاست، شاهد روشنی است بر این دعوی. در جزو اول ریگ ودا می‌خوانیم:

روحانیان به طرق گوناگون به آن یگانه اشاره کرده و او را اگنی و یَمَه[۳۵] و ماتَریشوَن[۳۶] خوانده‌اند. او را اِندرَه[۳۷] و میترَه[۳۸] و وَروَنَه[۳۹] ...گفته‌اند (RV,1,164.46).

در همان جزء اول، مذکور است که: او بر شاعران به عنوان خورشید مردمان پدیدار می‌آید[۴۰] (RV, I,146.4). از این نوع شواهد در ریگ ودا فراوان است، ولی این دو نمونه را از جزو اول ریگ ودا برگزیدیم تا معلوم کنیم که برخلاف رأی اکثر پژوهندگان، سرایندگان ریگ ودا به اندیشهٔ حقیقت واحدی که در کثرت‌ها متجلّی است، به‌نحو تدریجی نرسیده‌اند، بلکه این تصور از همان آغاز، شالودهٔ سرودهای ودایی را می‌ساخته است.

گذشته از این شواهد، نفس اینکه هریک از کارها و خصوصیت‌هایی که به یک ایزد ودایی نسبت داده شده اغلب به ایزدان دیگر هم منسوب است، خود مؤیدی است بر اینکه ایزدان گوناگون ودایی مانند ورونه، میتره، اگنی و اندره همگی نام‌های گوناگون حقیقت یگانه‌ای است که اگرچه در مظاهرِ خود پدیدار آمده است، معذلک به ذاتِ خویش در عین خفا و بطون خواهد بود. در تعلیمات هندو آن حقیقت، «برهمن» یا «آتمن» (الروح) خوانده شده است. در تعلیم زردشت، از آن حقیقت به ضمیر«hvō» تعبیر شده است و در طریقت‌های زردشتیِ مأخوذ از گاهان، آن را «زُروان مطلق» خوانده‌اند (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۵۱).

توحید پوریوتکیشی

حقیقت این است که درک دین ایرانیِ باستان به‌شدّت مشروط است به درک عمیق وداهای هند، به‌ویژه قدیم‌ترین جزء وداها که ریگ ودا باشد. از «دین ایرانی» سخن گفتیم، حال آنکه محققانی مانند نیبرگ از «ادیان ایرانی» سخن می‌گویند.[۴۱] تحقیقِ عمیق معلوم می‌دارد که پدیدارهای دینی مانند تعلیم (دکترین) زردشتیِ عهد ساسانی، تعلیم مستفاد از کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی، تعلیم زُروانی، تعلیم مهری (مستفاد از آثاری که در حوزهٔ امپراتوری روم به‌دست آمده است) و تعلیم مزدکی (که با بدعت مانوی نباید خلط گردد)، نه دین‌های جداگانه، بلکه شئون و مراتب دین واحد زردشتی بوده‌اند. تعلیم زردشتیِ عهد ساسانی و تعلیم هخامنشی، نمودار «شریعت» زردشتی

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

است و تعلیم‌های سه‌گانهٔ زروانی، مهری و مزدکی، نمودار «طریقت» زردشتی و تعلیم گاهانی، نمودار «حقیقت» زردشتی است. بین این مراتب اصولاً وفاق کامل برقرار است و تفاوت آن‌ها به درجهٔ ژرفای درک و فهم دینی بازمی‌گردد.

توضیحاً می‌توان افزود که در برخی کتب پهلوی، به‌ویژه در کتاب دینکرد (جزء سوم و ششم)، آدمیان و نیز اوستا به سه بخش تقسیم شده‌اند: دادیگ، هادگ مانثریگ و گاهانیگ[۴۲] (شاکد، ۱۳۸۱: ۶۵ - ۱۷). این اقسام سه‌گانه با مراتب سه‌گانهٔ شریعت، طریقت و حقیقت منطبق می‌افتد. در یکی از نصوص پهلوی آمده است:

آن‌که گاهانیگ است، صحبت او با یزدان خواهد بود و تجنّب او از شیاطین و مقدار دارایی او به اندازه (ما یحتاج) صبح و شام است و در معصیتی که کند، کیفر او شرم و نکوهشِ (خویشتن) باشد. آنکه هادگ مانثریگ است، صحبت او با اخیار و تجنّب او از اشرار است و مقدار دارایی او آن‌مایه باشد که بدان کارِ نیک ورزد و در معصیتی که کند، تازیانه دینی (سروشوچَرَنام)[۴۳] و کُشتن خرفستران[۴۴] (جانوران موذی) ...کیفر او باشد. آنکه دادیگ است، صحبت او با ایرانی‌ها خواهد بود و تجنّب او از انیرانی‌ها (غیر ایرانی‌ها) و مقدار دارایی او آن‌مایه باشد که مطابق قانون به دست می‌آورد و در معصیتی که کند، معیشتِ تنگ و روزیِ کم کیفر اوست (شاکد، ۱۳۸۱: ۲۱ با حک و اصلاح).

بدون شک، توجه به این اقسام سه‌گانه، تفسیر ما را در باب دین ایرانی، سخت دگرگون خواهد ساخت. بدین‌سان روحانیان زردشتی را هرگز در یک سطح در نظر نخواهیم گرفت، چرا که قلیلی از آن‌ها (گاهانیگ‌ها) با گذر از ظواهر شریعت، به اسرار کیش زردشت واقف می‌گشته‌اند، و دیگران را چه‌بسا نه سیری بوده است و نه سلوکی (دادیگ‌ها). آیا آن سه مغ را که (طبق انجیل متی) در بیت‌اللحم بر سر گهوارهٔ عیسی(ع) حضور یافتند و به آن کودک مقدس هدایایی تقدیم نمودند (انجیل متی، باب۲، فقره۱و۲)، می‌توان روحانیان معمولی انگاشت که صرفاً از علوم ظاهری اطلاع داشته و متخصص برگزاری مراسم دینی بوده‌اند؟ ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

آنچه اکنون دربارهٔ رده‌بندی‌های سه‌گانه نوشتیم، متعلق به دورهٔ زردشت و پس از آن است. پیش از ظهور زردشت، مشرب دینیِ مردمِ ایران مشربی نزدیک به تعلیم ودایی بوده است، یعنی حق مطلق را در صورت اسماء گوناگون و مظاهر رنگارنگ، مانند آبان، آذر، تیر، ماه و خور

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

می‌پرستیده‌اند و مخصوصاً از اسماء حق، دو اسم میثرَه- اهورَه[۴۵] که همان میثره- اَپام نَپات[۴۶] باشد (Boyce,1975,vol1:42-51)، در نزد آنان در حکم اسم اعظم بوده است. میثره- اهورهٔ ایرانی معادل میتره- ورونهٔ[۴۷] هندی است (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۶۳-۵۹). برخی از نویسندگان، آیین آن دوره را مهرپرستی یا مهریَسنی خوانده‌اند که تسمیه مبهمِ نادرستی است، چرا که اسماء یزدان منحصر در «مهر ایزد» نبوده است.

بهتر است آیین پیش از زردشت را، با الهام از حکمت سهروردی، «آیین کیومرثی» بنامیم.[۴۸] به این‌ترتیب، وحی و تنزیل در ایران باستان، نخست به کیومرث (انسان نخستین و خلیفهٔ اولین که طبق زامیادیَشت، کلام ایزدی را از اورمزد دریافت کرد) و دیگر به زردشت سپیتَمان (صاحب شریعت خاص) تعلق داشته است.[۴۹] اصطلاح دیگری که در این گفتار طرح می‌کنیم، اصطلاح «دین پوریوتکیشی» است. مقصود از این اصطلاح، آن رشتهٔ زرینِ تعلیمِ ازلی است که از آغاز تا انجامِ روزگار استمرار می‌یابد (برابر با سَناتَنه دهَرمه[۵۰] در سنت ودایی). دین پوریوتکیشی، هم آیین کیومرثی را در بر می‌گیرد و هم آیین زردشتی را، چرا که بین این دو آیین، وحدت جوهری وجود دارد.

این نوع نگریستن به دین ایرانی را نه از اوراق مستشرقان، بلکه از کتب اهل اشراق می‌آموزیم. در نزد سهروردی، خمیرهٔ (ترادیسیون) خسروانی یا فهلوی، از کیومرث تا شیعهٔ او (یعنی فریدون و کیخسرو) و از زردشت و اصحاب او (مانند جاماسپ و فرشوشتر) تا بزرگمهر (حکیمِ عهد انوشیروان) استمرار می‌یابد. همچنین، مرکز اسرارآمیزی در کتب پهلوی و *شاهنامه* ذکر شده است به نام «کنگ دژ»[۵۱] که در آنجا نیز آیین کیومرثی و زردشتی جمع آمده‌اند.

اگر درصدد باشیم که خطوط کلی الهیات آیین کیومرثی را ترسیم کنیم، در وهلهٔ نخست، باید از دو اسم خداوند در آن آیین یاد کنیم. چنان‌که در بالا اشاره شد ، میثره- اهوره (میثره- اپام نپات) در رأسِ هرم الهیات آن دوره قرار داشته است. گذشته از آن دو ایزد (دو اسم)، از ایزدان دیگری مانند هوم ایزد، آذر ایزد و ایزدِ آسمان، زمین، هور و ماه می‌توان نام برد. ایزد بزرگی به نام وای (که در زبان اوستایی وایو نامیده می‌شود) نیز در میان بوده است که باد را وجههٔ محسوس آن می‌توان انگاشت. ایزد دیگر، بهرام نام داشته است که مظهر قدرت به‌شمار می‌رود. به‌علاوه، از ایزد آبان (ناهید) و ایزد باران (تِشتر) نیز باید یاد کرد. همهٔ این ایزدان، رتبه‌ای پایین‌تر از میثره- اهوره داشته‌اند.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

آنچه دربارهٔ آیین وداها به‌ویژه ریگ ودا گفته شد، یعنی اینکه دِوَه[۵۲] ها و اَسورَه[۵۳] های ودایی در سنت هندو، اسم‌های ذات حق (برهمن یا آتمن) به‌شمار می‌روند، در باب ایزدان ایرانی نیز صادق خواهد بود. در نزد دیده‌وران باستان، ماسوای ذات حق، پنداری بیش نیست (همان مایا در تعلیمات هندویی که عبارت است از وهم و خیال کل). میثره- اهوره خود تابع ذاتِ بی‌نام و نشان است (مجهول مطلق) و این نکتهٔ مهم را از برخی اشارات مذکور در ریگ ودا می‌توان استنباط کرد (Boyce.1975,vol1:31-38). از دیدگاه جاویدان خرد، دو اسمِ شریفِ «الرحمن الرحیم» را در تعلیم قرآنی، به‌آسانی می‌توان با اسم‌های دوگانهٔ هند و ایرانی، ورونه- میتره و اهوره- میثره (که در نزد زردشت به‌صورت اهوره مزدا ظاهر خواهد شد)، مقایسه کرد.

چنان‌که بر آگاهان پوشیده نیست، اسم «الرحمن» مبدأ فیض مقدس و رحمت عامهٔ امتنانیه است و علاوه بر آنکه مبدأ تشریع است، با خلقت یا تکوین نیز پیوند ناگسستنی دارد؛ چنان‌که در قرآن شریف آمده است: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (ملک: ۳). و نیز آمده است: «*الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ* خلق الانسان *عَلَّمَهُ الْبَيانَ*»،(الرحمن: ۴-۱). به‌عبارت‌دیگر، اسم متبارکِ الرحمن، حاکم بر قوسِ نزول است، حال آنکه اسم شریفِ «الرحیم» مبدأ رحمت خاصه است «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا»، (احزاب: ۴۳)، و حاکم بر قوس صعود. حق با اسم الرحمن خزانه‌های مخفی خویش (اعیان ثابته) را از کتم عدم پدیدار می‌سازد و با اسم الرحیم، موجودات (و در رأس همه انسان) را به کمال لایق آن‌ها هدایت می‌نماید. این مطلب، در فهم اسماء دوگانهٔ مذکور در ودا و *اوستا* سخت به‌کار می‌آید.

لودرس در کتاب مشهور خود در باب ورونه[۵۴] بر روی دو معنی تأکید کرده است، یکی پیوند ورونه و رِته[۵۵] (راستی) و دیگر پیوند ورونه و آب‌ها. دیگران و به‌ویژه دومزیل بر وجههٔ شهریاری ورونه و نیز پیوند ورونه با آسمان اصرار ورزیده‌اند (الیاده، ۱۳۸۵: ۸۱ به بعد). این دانشمندان با همهٔ مشقتی که در تجزیه و تحلیل فیلولوژیک و میتولوژیک ودا متحمل شده‌اند، رموز ودا (و به‌طورکلی هیچ‌یک از متون قدسی) را به‌خوبی نشناخته‌اند. مقصود از راستی و آب چیست؟ و مقصود از شهریاری و آسمان کدام است؟

براساس تعلیمات عرفانی می‌توان گفت که راستی همان «حق مخلوقٌ به» است که برابر با «رحمتِ گسترده بر هر شیئ» خواهد بود.[۵۶] آب‌ها یادآور آبی است که عرش‌الرحمن روی آن

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

نهاده شده است. «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء» (هود: ۷). آب در علم رموز، رمز قابلیت است[۵۷] و مقصودِ آن آیهٔ شریفه شاید این است که حق‌تعالی به صفت رحمانیتِ خویش که عین خلاقیت و فعالیت اوست، اشیا را از حالت بالقوه به حالت بالفعل بیرون می‌آورد، یا به‌عبارت بهتر، به ماهیات اشیا (اعیان ثابته یا قوابل)، جامهٔ هستی می‌پوشاند. بر عرش (مرکز آسمان) که تختگاه شهریار است، الرحمن، پادشاه ازل و ابد، استوا یافته است. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»[۵۸] (طه: ۱۵).

درباره میتره/ میثره (مهر) هند و ایرانی نیز با استمداد از تعلیمات جاویدان خرد می‌توان گفت که از معانی هفت‌گانهٔ مرتبط با مهر، یعنی نور علم، عشق، وفای به عهد، قربانی کردن، عدالت‌پروری ، نجات‌بخشی و سلحشوری (که هر هفت معنی[۵۹] را از متون ودایی و اوستایی می‌توان استنباط کرد)، از همه مهم‌تر، روشناییِ آگاهی است. از این جا می‌توان به‌خوبی فهمید که چرا در سرودهای زردشت، اسم مزدا (به معنی آگاه یا گواه) بر جای اسم میثره در سنت کیومرثی نشسته است.

شش معنی دیگر، روح و حیات خود را در پیوند با معنی مرکزی (نور علم) می‌یابند، مثلاً محبتِ بی معرفت، تبی یا تپشی بیش نیست و وفاداری و فداکاری بی‌معرفت، کورکورانه و بیهوده خواهد بود (مانند آنچه در ایدئولوژی فاشیسم مشاهده می‌شود). همچنین، عدالت‌جویی و دم‌زدن از نجات محرومان و مظلومان و نبرد سلحشورانه با ظالمان، بدون حضور روشناییِ معرفت، ماجراجویی و جنجالی بیش نیست؛ مانند آنچه در ایدئولوژی کمونیسم به آن برمی‌خوریم.

خدای رحیم (مهربان)، دست مؤمنان حقیقی و مخلصان را می‌گیرد و آنان را در معارج و مدارجِ سلوک رهنمایی می‌کند. اگر خدای رحمن (فراخ بخشایش) ما را هستی بخشیده و در این جهانِ تنگ و تاریک مستقر ساخته است، خدای رحیم، ما را از ظلمات خارج می‌سازد و در مراتب انوار مجرده سیر می‌دهد و سرانجام در نور مطلق خویش (نورالانوار) مستغرق می‌گرداند. از این جا به‌خوبی می‌توان دریافت که عرفای طریقهٔ مهر، متعلق به حوزهٔ امپراتوری روم، چرا میثره را به‌عنوان معبود خویش برگزیده‌اند و نیز می‌توان پی‌برد که مقصود آنان از مراحل هفت‌گانهٔ عروج و وصول (کلاغ، همسر، سرباز، شیر، پارسی، پیک خورشید و پیر) چه بوده است.

در این جا لازم است که یک نکتهٔ مهم را گوشزد کنیم و آن اینکه ترجمهٔ فارسی بسمله (به نام خداوند بخشایندهٔ مهربان) به‌شدت یادآور پیشینه‌های هند و ایرانی است. به‌ویژه، به‌کار رفتن لفظ

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

مهربان در ترجمهٔ اسم الرحیم، حاکی از دانش گستردهٔ مترجم در یک طراز فوق‌العاده است. ازآنجاکه در برخی کتب، نخستین ترجمهٔ قرآن به زبان پارسی را به سلمان فارسی نسبت داده‌اند[۶۰] می‌توان حدس زد که چنین باریک‌بینیِ شگرف که در حد یک شاهکار است، به آن عارف رازآشنا بازمی‌گردد.

اکنون به نکتهٔ مهم‌تری می‌پردازیم و آن اینکه معادل لفظ جلالهٔ «الله» در تعلیمات هند و ایرانی وجود نداشته است. ذات بی‌نام و نشان مذکور در ریگ ودا را با اسم اعظم (الله) در سنت اسلامی که اکنون محل بحث است، نباید اشتباه کرد. تنها در تعلیم فارقلیطیِ[۶۱] قرآن شریف (کشف تامِّ احمدی) است که آن اسم که مقام احدیةالجمع اسماء شمرده می‌شود، به‌کلی پرده از رخ برانداخته است.[۶۲] افسوس کسه در اینجا مجالی برای شکافتن بیشتر مطلب وجود ندارد.

دانشمند بزرگ رشتهٔ تاریخ ادیان، میرچا الیاده، در آثار متعدد خود، دربارهٔ اصلاحی که زردشت در محیط خویش پدید آورد (که بنا به کتاب *ادیان ایران باستان*، نوشتهٔ نیبرگ، یادآور کار بزرگ پیامبراسلام(ص) در محیط جاهلی جزیرةالعرب است)، نکته‌ای آورده که سخت گرانبهاست و در مطالعات ایرانی کمتر به آن توجه شده است. وی بر آن است که پس از یک دورهٔ انحطاط، که نشانهٔ آن، رواج یافتن خرافه‌پرستی و صورت‌پرستی است، ناگهان مردی ظهور می‌کند و به تأیید ایزدی، آنچه در نزد عامه فراموش (تعطیل) شده است، یعنی حق مطلق را، دوباره به همگان یادآوری می‌کند.

در مطالعات ایرانی، گهگاه به اشتباهی خطیر برمی‌خوریم و آن اینکه مرام دیویسنی (در برابر مزدیسنی) را عیناً همان آیین هند و ایرانی (آریایی) می‌پندارند. از اینجاست که به‌طور مثال، والتر هینتس می‌نویسد:

> *زردشت بنا بر رسالت خویش، با مهر، این ایزد بسیار دیرینهٔ هند و ایرانی، و نیز با گروه ایزدان گرداگرد او به نبرد پرداخت* (Hinz, 1961:75).

همچنین هرمان لومل به‌طورکلی دربارهٔ ایزدان می‌گوید: زردشت از شخصیت‌های ایزدی ملموس صرف نظر نموده است (Lommel,1971:277). و از روی‌گرداندن زردشت از میثره، آن ایزد متعلق به عامهٔ مردم که منبعث از طبیعت‌پرستی دورهٔ جاهلیت بوده، سخن رانده است (Lommel,1971: 77). ایلیا گرشویچ این نظر محققان جدید را که زردشت، مهر را به دیدهٔ نفرت

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

نگریسته است، پذیرفتنی نمی‌داند؛ اما همو معتقد است که زردشت لازم دید، مهر را از دین خویش بیرون رانَد (Gershevitch,1959:48).

اگر مهر از جملهٔ دَئِوَه[۶۳] ها (دیوان) باشد، قهراً زردشت از او متنفر خواهد بود، چرا که وی با همگیِ دیوان و با رسم و راه دیوپرستی سر ستیز داشته است. اما مرام مذکور، یعنی پرستش دیوان، صورت انحطاط‌یافتهٔ آیین کیومرثی بوده است و نه عین آن. تمیز قطعی بین این دو، ضروری است، وگرنه بررسی‌های ما سر از بیغوله‌های تاریک برخواهد آورد.

نگرش جاویدان خرد، ما را از انبوهِ مباحث بی‌سرانجامی که غالب وداشناسان و اوستاشناسان خود را به آن سرگرم ساخته‌اند، بی‌نیاز خواهد کرد. به‌عنوان مثال، ما را چه حاجت است که میتره/ میثرهٔ هند و ایرانی را تشخص مینَوی مفهومِ پیمان و قرارداد (کُنترات) بپنداریم و خوشهٔ معانیِ متعدد مهر را به یک جزو آن تقلیل دهیم.[۶۴] خاورشناسان با این‌گونه تفسیرهای نارسای خویش، بر پیوند میان معنی عشق یا مهر در عرفان ایرانی- اسلامی و ریشه‌های آن در عهد باستان، حجابی ضخیم افکنده‌اند، و با ارائهٔ تصویری پاره‌پاره از یک تمدن چندهزارساله، چشمه‌های جوشان و زایندهٔ آن را تا اندازه‌ای خشک ساخته‌اند.

نتیجه

چنان‌که رنه گنون به‌نیکی بیان کرده است، تقسیم هند به هویت‌های سه‌گانهٔ ودایی، برهمنی و هندویی که راه و رسم خاورشناسان بوده، تقسیم نادرستی است (Guenon, 2004, Introduction: 125). استمرار جوهرهٔ تعلیمات ودایی در طول هزاره‌ها، نافی چنان تصوری است. نزد اصحاب جاویدان خرد، تعلیم ودایی، برهمنی و هندویی تعابیری تقریباً مترادف با یکدیگرند. در باب ایران نیز، تعلیم اوستایی، مزدایی و ایرانی مغایر با یکدیگر نیستند، بلکه این سه اسم در ازای مسمای واحدند.

همچنین از گنون می‌آموزیم که الفاظ «هندو» یا «آریایی»، بیش از آنکه بر نژاد خاصی دلالت داشته باشد، حاکی از سنت ویژه‌ای است که همان سنت ودایی باشد (Guenon,2004,Introduction:123). سخن گنون، دربارهٔ لفظ «ایرانی» نیز صادق است، یعنی این لفظ دال بر یک سنت خاص است و ممکن است که افرادی از نژادهای گوناگون، آن سنت را بپذیرند. ایدئولوژی‌های مدرن راسیسم (نژادپرستی) و ناسیونالیسم (ملت‌پرستی)، در مطالعات

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

ایرانی از جمله حجاب‌های ظلمانی به‌شمار می‌رود که بسیاری از پژوهندگان، به آن گرفتار آمده‌اند.

مهم آن است که اصل ماوراءالطبیعی تعلیم هند و ایرانی را دریابیم. این تعلیمات از ذهن بشری برنخاسته، بلکه الهام مستقیم الهی است. در زبان سنسکریت این دسته از الهام‌ها را «شروتی»[۶۵] می‌نامند که با لفظ ایرانی «سروش» از یک ریشه است؛ و الهام‌های درجهٔ دوم را اصطلاحاً «سمِرتی»[۶۶] می‌خوانند. الهامات ایزدی را مردان قدسی، یعنی «رشی»[۶۷] ها دریافت می‌دارند. رشی‌ها در ودا، حکیمانِ دیده‌وری هستند که به سرچشمهٔ «آگاهی» اتصال یافته و به‌عبارت‌دیگر، به «علم لدنّی» نائل آمده‌اند. لفظ «رشی» در گاهان نیز دربارهٔ شخص زردشت به‌کار رفته است.[۶۸]

توحید که فطرت آدمی سخت به آن متمایل است، حقیقتی است که در همهٔ سنت‌های معنوی، موضوع اهتمام جدی بوده است. اصولاً بدون حقیقت توحید، معنویت راستین معنی نخواهد داشت. به‌عبارت‌دیگر، توحید یک معیار اساسی در تمیز و تشخیص سنت از بدعت به‌شمار می‌رود، مثلاً تعبیر «سنت ثنوی» مشتمل بر یک تناقض آشکار است، چرا که ثنویت درست نقطهٔ مقابل سنت، و عین بدعت خواهد بود.[۶۹]

غالباً به کیش زردشتی و فرقهٔ مانوی عقیده ثنویت نسبت داده می‌شود. ایران‌شناسانی مانند هنینگ و بویس، ازآنجاکه کیش زردشتی را بر حسب الگوی مانوی تفسیر کرده‌اند، به خطا زردشت و تعلیم او را ثنوی پنداشته‌اند؛ اما کیش زردشتی، بر خلاف نحلهٔ مانوی، در اصل و اساس خود، کیشی است توحیدی.[۷۰] درحقیقت، گاهان زردشت که سند اصلی آیین مزدیسنایی به‌شمار می‌رود، به روشنی دربردارندهٔ تعلیم توحیدی است.

اما موضوع سخن ما در این مقاله، رد مدعای فوق نبوده است. موضوع بحث ما اثبات وجود اندیشهٔ توحیدی در دورهٔ پیش از ظهور زردشت بوده است. در گفتاری دیگر، تحت عنوان «دین زردشتی از دیدگاه جاویدان خرد»، با استمداد از تعلیمات حکمت خالده، دعوی مستشرقان راجع به ثنویت کیش زردشت، رد و ابطال شده است.[۷۱]

آیین زردشت در اواخر عهد ساسانی دچار نوعی انجماد یا تحجر گشته بود. نهضتی مانند نهضت مزدکی، درعهد قباد ساسانی، کوشید تا در جامعهٔ ستم‌زدهٔ آن روزگار، تحولی پدید آورد؛ ولی آن نهضت عرفانی- سیاسی به‌شدت سرکوب شد. پس از چندی مردی ظهور کرد که آنچه مزدک بامدادان و یارانش نتوانستند به انجام رسانند، به‌خوبی محقق ساخت.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

وی رسولِ رسول خدا(ص) در سرزمین خویش بود، و مردم ایران را که در استیصال و پریشانیِ مطلق به‌سر می‌بردند، با تعلیم توحیدی قرآن و پیشوایان بزرگ (علیهم السلام) آشنا ساخت و به مدد آن تعلیم، میراثی را که دچار پژمردگی شده بود، جوهراً احیا کرد. آن مرد بزرگ، سلمان فارسی نام داشت.[۷۲]

پی‌نوشت‌ها:

۱. وداها به چهار مجموعه تقسیم می‌شوند: ریگ ودا (Rig-Veda)، یجور ودا (Yajur-Veda)، سامه ودا (Sama-Veda)، و اتهروه ودا (Atharva-Veda). رنه گنون در باب تاریخ نگارش وداها می‌نویسد: «مسئلهٔ تاریخ تصنیف مجموعه‌های چهارگانه ودا، یکی از مسائلی است که سخت مایه دغدغهٔ خاطرِ خاورشناسان گشته است، و آن‌ها هرگز نتوانسته‌اند بر سر حل این مسئله همداستان گردند.

Guenon Rene, (2004) *Introduction to the Study of the Hindu* Doctrines, p127.

2. *Sākshin*

3. *Mazdā*

۴. و کانت فی الفرس امّة یهدون بالحق و به کانوا یعدلون، حکماء و فضلاء غیر مشبهةٍ المجوس، قد احیینا حکمتهم النوریة الشریفة، التی یشهد بها ذوق افلاطون و مَن قبله من الحکماء فی الکتاب المسمی بحکمةالاشراق و ما سُبقتُ الی مثله (حبیبی، ۱۳۵۶: ۱۱۷).

۵. رک: (کمالی‌زاده، ۱۳۸۹: فصل نور و ظلمت).

۶. الفهلویون الوجود عندهم حقیقةٌ ذاتُ تشکّکٍ تَعمّ (حاج ملا هادی سبزواری).

۷. در باب اینکه آیا تشکیک فهلویان تشکیک در مظاهر نور بوده است یا در اصل نور، پاسخ می‌توان داد که بر حسب درجات اهل معرفت، برخی از این رأی دفاع می‌کرده‌اند و برخی دیگر از آن رأی. البته شکی نیست که در هند و ایران، قول به تشکیک در اصل نور، قول نهایی نبوده است. این مطلب از آثار عرفای وحدةالشهودی دورهٔ اسلامی (مانند احمد غزالی و عین‌القضاة همدانی)، که تعلیمات آن‌ها پژواکی از میراث عتیق هند و ایرانی است، به وضوح پیداست.

۸. سهروردی به‌خصوص در ابتدای قسم ثانی از کتاب *حکمة الاشراق* که تحت عنوان «علم‌الانوار» نوشته شده است، بارها از این حقیقت سخن می‌گوید که هر نور لِذاته همان مُدرِک لِذاته است و هر مُدرِک لِذاته همان نور لِذاته.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

۹. از بین نوشته‌های قدیم‌تر، کتاب *اساطیر ودایی* مک دونل را به‌عنوان یک کتاب معتبر در این رشته مطالعات می‌توان نام برد. وی ایزدان ودایی(و نیز دیوان و موجودات دیگر) را از روی نصوص ودا به‌خوبی شرح داده، درعین‌حال که شیوه تفکر قرن نوزدهمی بر تفسیرهای این مؤلف غباری از کهنگی پوشانیده است:

Macdonell, A.A. (1897), *The Vedic Mythology*, strassburg.

از نسل جدیدتر وداشناسان می‌توان به آثار متعدد ف.کوئیپر، پل تیمه و یان خوندا رجوع کرد. برای آشنایی با روش بحث این گروه از دانشمندان در زمینهٔ الهیات ودایی، رک: *مهر در ایران و هند باستان* (مجموعه مقالات)، با گردآوری و ویرایش بابک عالیخانی، نشر ققنوس.

۱۰. با «روش تاریخی» که خاورشناسان به‌کار می‌برند، به درک معانی حکمت و عرفان نائل نتوان شد، چرا که روش تاریخی، روشی است محدود؛ اما غالباً پژوهندگان پای از گلیم خود فراتر می‌نهند و درصدد برمی‌آیند که با چنین ابزار نارسا وارد معقولات شوند و به حل و فصل همهٔ مسائل بپردازند.

۱۱. کوماراسوامی می‌نویسد: بدیهی است که برای دریافتن معنی وداها، دانستن زبان سنسکریت (هرچند این دانستن ژرف باشد کافی نیست. خود هندوان در اینجا تنها به دانستن زبان سنسکریت متکّی نیستند، بلکه آموختن معارف در نزد مربی معنوی (گورو) را واجب می‌شمرند. به نقل از مقدمهٔ کتاب وی با عنوان:

The Vedas , Essays in Translation and Exegesis,(1976), Vineyard Press.

12. polytheism

۱۳. نباید از سرودهای سراسر ستایش که در ریگ ودا دربارهٔ ایندره آمده، اینچنین تصور کرد که آریائی‌های باستانی در سایهٔ پرستش او به‌سوی توحید گرائیده بوده یا حتی به‌سوی هنوتئیسم یا رب‌الارباب‌پرستی قدم برداشته باشند (ناس، ۱۳۷۰: ۱۳۶).

14. henotheism

۱۵. در تعلیم زردشت از این حقیقت سیّال به‌عنوان «اَشَه» نام برده شده است.

۱۶. در نزد اقوامی مانند سرخ‌پوستان که وارث دین عتیق یا ازلی بوده‌اند، کتاب آسمانی خاصی وجود نداشته است. این اقوام، طبیعت را «کتاب» خویش می‌انگارند و آنچه دیگران در تورات یا انجیل می‌جویند، اینان در حروف و کلماتِ طبیعت، مانند خورشید و کوه و عقاب، می‌یابند.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

17. Ananda Coomaraswamy (1886-1947).
18. vedānta
19. Pahlavi: Pōryōtkēših
20. Fedeli d`amore

۲۱. در مبحث بسیار مهم میتره- ورونه که دانشمندانی مانند تیمه، خوندا، لودرس و دیگران بحث کرده‌اند، تعلیمات کوماراسوامی سخت راهگشا تواند بود و فصل‌الخطاب در این موضوع به‌شمار تواند رفت. رجوع شود به رسالهٔ وی تحت عنوان:

Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Government,(1942), American Oriental Society.

۲۲. فرق توحید هند و ایرانی یا (آریایی) با توحید ابراهیمی یا (سامی)، در این است که توحید ابراهیمی (که در بین‌النهرین باستان تولد یافت)، برای بازداشتن خطر شرک و بت پرستی، پرستش را مختصِ مبدأ کل می‌شمارد و جلوه‌های آن مبدأ را به‌هیچ‌وجه لایق پرستش نمی‌انگارد، حال آنکه در توحید هند و ایرانی، جلوه‌ها را نیز (البته نه به نظر استقلالی) می‌پرستند، زیرا چنان خطری را در نظر نگرفته‌اند. فرق این دو در تحلیل نهایی، به اختلاف در تشریع الهی بازمی‌گردد.

۲۳. این نگرش را با تعلیمات عرفان نظری مقایسه می‌توان کرد. قیصری در مقدمات *شرح فصوص*، فصل یکم، می‌نویسد:

و هو حقیقة واحدة لاتکثّر فیها و کثرة ظهوراتها و صورها لا تقدح فی وحدة ذاتها و تعیّنها و امتیازها بذاتها لا بتعیّن زائد علیها اذ لیس فی الوجود ما یغایره لیشترک معه فی شیء و یتمیّز عنه بشیء و ذلک لا ینافی ظهورها فی مراتبها المتعیّنة بل هو اصل جمیع التعیّنات الصفاتیة والاسمائیة و المظاهر العلمیة و العینیة... .

24. prajāpati
25. viśvakarman
26. Yāska
27. Brhad devatā

۲۸. مقصود همان تریمورتی است، یعنی برهما، شیوَه و ویشنو. در این‌باره می‌توان رجوع کرد به کتاب رنه گنون با عنوان:

Man & His Becoming According to the Vedānta,(2004: 58-59).

۲۹. **اعلم ان للحق سبحانه و تعالی بحسب کل یوم هو فی شأن شئونات و تجلیات فی مراتب الالهیة و ان له بحسب شؤونه و مراتبه صفات و اسماء** (قیصری، مقدمات *شرح فصوص*، فصل دوم).

30. Brāhmanas
31. Śata pata Brāhmana
32. yathōpāsate tad ēva bhavati

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

۳۳. Yaksha، مقصود از یکشه نوعی درخت رمزی است.

34. Agni
35. Yama
36. Mātarishvan
37. Indra
38. Mitra
39. Varuna
40. āvir … abhavat sūryō nrn

۴۱. رک: Nyberg, Henrik Samuel. (1966), *Die Religionen des alten Iran*, Osnabruck

42. dādīg , hādag mān□rīg , gāhānīg
43. srōshō.charanām
44. xrafstarān
45. Miθra-Ahura
46. Miθra-Apām.napāt
47. Mitra-Varuna

۴۸. و اما النور الطامس الذی یجرّ الی الموت الاصغر، فآخر مَن صحّ اخباره عنه من طبقه یونـان الحکـیم المعظم افلاطون، و من عظماء مَن انضبط عنه و بقی اسمه فی التواریخ: هـرمس. و فـی الفهلـویّین: مالـک الطین المسمی بکیومرث، و کذا من شیعته: افریدون و کیخسرو (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱: ۵۰۲).

۴۹. در دینکرد آمده است: زردشت از اورمزد پرسید کـه ایـن دیـن را نخسـت بـه چـه کـس بـازنمودی؟ اورمزد گفت: نخست آن را به کیومرث نمودم. زردشت گفت: چرا این دین را از طریق ضمیر بـه کیـومرث بازنمودی و به من از راه گفتار القا فرمودی؟ اورمزد گفت: زیرا که لازم است تو این دین را فراگیـری و بـه دیگران بیاموزی، حال آنکه کیومرث کسی نداشت که آن را بپذیرد. پس بهتر است تو خاموش باشی تا مـن سخن بگویم و تو بشنوی، و تو سخن بگویی تا مردمان بشنوند و بپذیرند (دینکرد هفتم، فصـل ۱، بنـد ۷ تـا ۳۲؛ دینکرد نهم، فصل ۳۶).

50. Sanātana Dharma

۵۱. تفصیل این مطلب را در مقالهٔ «مدینه فاضله، از نظر تـا عمـل» بـه قلـم بابـک عالیخـانی، ارائـه شـده در کنفرانس روز جهانی فلسفه (آذر ۸۹)، می‌توان سراغ گرفت.

52. deva
53. asura
54. Luders,H. *Varuna* , vol 1(1951)-vol2(1959)
55. Rta

۵۶. «رته» ودایی برابر با «اشه» اوستایی است. در این باره رک: (عالیخانی، ۱۳۸۱: ۱۰۲ – ۹۴).

۵۷. در یک کلام می‌توان گفت که آب، رمز کل چیزهایی است کـه وجـود دارنـد؛ سرچشـمه و منشأ و زهدان همهٔ امکانات هستی است (میرچا الیاده، رساله در تاریخ ادیان، جلال سـتاری، سـروش؛ فصـل پـنجم: رمزپردازی‌های آب).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

۵۸. معادل اوستایی واژهٔ عرش، گرودِمانَه است؛ به معنی «خانه سرود».

۵۹. هواداران آیین مهر در امپراتوری روم، آن ایزد را «Heptaktis» می‌خوانده‌اند، به معنی ایزدی با هفت پرتو. دراین‌باره ر.ک: رنه گنون با عنوان: *Symbols of Sacred Science*, (2004),SP

۶۰. شهفور ابوالمظفر اسفراینی در تفسیر *تاج التراجم* و محمد بن احمد سرخسی در مجلد اول *المبسوط* و جاحظ در *البیان و التبیین* به این نکته اشاره کرده‌اند.

61. Paracletic

۶۲. اول ما یستفیض من حضرة الفیض الاقدس و الخلیفة الکبری حضرة الاسم الاعظم، ای الاسم الله بحسب مقام تعیّنه، باستجماع جمیع الاسماء و الصفات و ظهوره فی جمیع المظاهر و الآیات. فانّ التعیّن الاول للحقیقة اللّامتعیّنة. هو کل تعیّنات و ظهورات. و لا یرتبط واحد من الاسماء والصفات بهذا الفیض الاقدس الّا بتوسط الاسم الاعظم علی الترتیب المنسّق: کل حسب مقام الخاصّ به * اول ما ظهر من مظاهر الاسم الاعظم مقام الرحمانیة و الرحیمیة الذاتیتین. و هما من الاسماء الجمالیة الشاملة علی کل الاسماء؛ و لهذا سبقت رحمته غضبه. و بعدهما الاسماء الاخر من الاسماء الجلالیة علی حسب مقاماتها (امام خمینی، ۱۳۷۳، ۱۸ -۱۷).

63. daēva

۶۴. در این‌باره رک: مقالهٔ «سهروردی و مهرایزد»، از بابک عالیخانی در *پژوهشنامه علوم انسانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۶، ش۳۶، صص ۱-۱۳.

65. shruti
66. smrti
67. rshi

۶۸. در بند پنجم از «یسنا ۳۱» آمده است: درباره آنچه بهتر است و مرا بخشیده‌ای، از روی راستی مرا بگوی تا با اندیشه نیک آن را بازشناسم، و از کسی که دیده‌ور (رشی) اویم در خاطر نگاه دارم آنچه را که باشد و آنچه که را نباشد، ای مزدا اهوره. مقصود از آنچه که باشد و آنچه که نباشد، به‌ترتیب حق است و باطل؛ و زردشت از مزدا (آگاه مطلق) خواسته است که او را به‌منزلهٔ یک دیده‌ور، از وقایع آینده آگاه سازد.

۶۹. درباره تمایز دقیق بین سنت و بدعت ر.ک: مقالهٔ هفتم از کتابِ فریتیوف شوان با عنوان *عقل و عقلِ عقل*، ترجمه بابک عالیخانی، هرمس، ۱۳۸۴.

۷۰. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، صاحب کتاب *الملل و النحل* (چاپ محمد سید کیلانی، قاهره، ۱۹۶۷)، در بحث مربوط به زرادشتیه، به‌درستی متذکر این موضوع شده است.

۷۱. رک: مقاله‌ای تحت همین عنوان در کتابِ *خرد جاویدان*، (۱۳۸۰)، انتشارات دانشگاه تهران،

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

۷۲. دربارهٔ سلمان فارسی، جز تعداد انگشت‌شماری آثار تحقیقی در دست نیست، که متأسفانه هیچ یک از آن‌ها نتوانسته است به نحو کامل، ابعاد مختلف شخصیت آن صحابی کبیر را تبیین کند.

منابع

- قرآن کریم
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، چاپ دوم، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۵)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: سروش.
- امام خمینی. روح‌الله. (۱۳۷۳)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة، چاپ دوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- تفضلی، احمد. (مترجم)، (۱۳۶۴)، *مینوی خرد*، چاپ دوم، تهران: توس.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۶)، *سه رساله از شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد۱و ۲، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد۳*، به تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاکد، شائول. (۱۳۸۱)، *از ایران زردشتی تا اسلام*، مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس.
- شوان، فریتیوف. (۱۳۸۸)، *کاست‌ها و نژادها*، بابک عالیخانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۴) *عقل و عقلِ عقل*، بابک عالیخانی، تهران: هرمس.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲)، *شرح حکمة الاشراق*، به تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹)، *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: هرمس.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

- ـــــــــــــــ . (زمستان۱۳۸۱)، *سهروردی و مهر ایزد*، *پژوهشنامه علوم انسانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی*، ش۳۶.
- عین‌القضاة همدانی. (۱۳۶۲)، *نامه‌ها*، به تصحیح عفیف عسیران و علینقی منزوی، چاپ دوم، تهران: منوچهری و زوار.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، به تصحیح عفیف عسیران، چاپ سوم، تهران: منوچهری
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، به تصحیح عفیف عسیران و ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود. (بی‌تا)، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، قم: انتشارات بیدار.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۶۸)، *کیانیان*، ذبیح‌الله صفا، چاپ پنجم، تهران: علمی-فرهنگی.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۸۹)، *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی*، تهران: فرهنگستان هنر.
- گروهی از خاورشناسان. (۱۳۸۴)، *مهر درایران و هند باستان* (مجموعه مقالات)، گردآوری و ویرایش بابک عالیخانی، تهران: ققنوس
- گروهی از نویسندگان.(۱۳۸۰)، *خرد جاویدان*، تهران، دانشگاه تهران.
- گنون، رنه. (۱۳۷۴)، *معانی رمز صلیب*، بابک عالیخانی، تهران: سروش.
- مجاهد، احمد. (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ناس، جان. (۱۳۷۰)، *تاریخ جامع ادیان*، چاپ چهارم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- نصر، حسین. (۱۳۸۴)، *سه حکیم مسلمان*، احمد آرام، چاپ ششم، تهران، علمی فرهنگی.

- Boyce, Mary. (1975 vol1), *A History of Zoroastrianism*, Leiden/koln, Brill.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

- Coomaraswamy, Ananda. (1942), *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Government*, American Oriental Society
- ---------- (1976), *the Vedas, Essays in Translation and Exegesis*, England, Vineyard Press
- Coomaraswamy, Rama. (2004), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, first edition, Bloomington, World Wisdom
- Geldner, Karl Friedrich. (1896), *Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, Germany, Stuttgart
- Gershevitch, Ilya. (1959), *The Avestan Hymn to Mithra*, London, Cambridge
- Guenon, Rene. (2004), *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, second impression, NY, Sophia Perennis
- ----------. (2004), *Man & His Becoming According to the Vedānta*, second impression, NY, Sophia Perennis
- ----------. (2004), *Symbols of Sacred Science*, first impression, NY, Sophia Perennis
- Hinz, Walter. (1961), *Zarathustra*, Stuttgart
- Humbach, Helmut. (1991), *The Gāthās of Zaratushtra and the Other Old Avesta Texts*, Germany, Heidelberg
- Lommel, Herman. (1971), *Die Religion Zarathushtras nach dem Awesta dargestellt*, second impression, Tubingen
- Luders,H. , vol1(1951)-vol2(1959), *Varuna*, Gottingen
- Macdonell, A.A.(1963), *The Vedic Mythology* , Delhi
- Nyberg, Henrik Samuel. (1966), *Die Religionen des alten Iran*, Osnabruck
- Schuon, Frithjof. (1969), *Spiritual Perspectives and Human Facts*, England, Perennial Books

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]