

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۹

دوره ۲۱- شماره ۷۹- بهار ۱۴۰۳- صص: ۱۹۷-۱۷۹

مقاله پژوهشی

تأثیر درونمایه‌های عرفان اسلامی و عرفان زرتشتی بر مفهوم جسم و روح در شاهنامه

معصومه نمرودی‌زاله^۱

احمد رضا کیخافرزانه^۲

مصطفی سالاری^۳

چکیده

انسان، اشرف مخلوقات، موجودی است دوسوگرا که هم در خلقت و هم در سلوک، به دو سوی جسم و روح یا تعالی و پستی تعلق دارد که در داستان آفرینش با تمثیل خاک و آب یا نور و ظلمت مطرح شده است. در شاهنامه تحت تأثیر تعالیم زرتشتی و اسلامی، این اندیشه مطرح شده و بعد متعالی وجود که روح و جان است در پرتو خرد مقدس می‌تواند به تعالی و رستگاری برسد. اگرچه این نگرش در بسیاری از مذاهب و مکاتب فکری مطرح شده؛ با این حال آنچه ما را متقاعد می‌کند که فردوسی در پردازش آفرینش انسان به تعالیم زرتشتی توجه داشته، تمرکز بر خردگرایی است. در اندیشه زرتشت، پیوستگی خاصی میان تعالی روح/جان با پیروی از خرد است که توسط فردوسی ادامه یافته است؛ بدین ترتیب انسان می‌تواند با پیروی از خرد به نیکامی و روشنی دست یابد و جان/روح را به کمال برساند. در این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام می‌شود؛ به واکاوی این اندیشه و خاستگاه آن می‌پردازیم. کلید واژه‌ها: شاهنامه، فردوسی، روح، جسم، خرد، زرتشت.

^۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

^۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول:

keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir

^۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

پیشگفتار

در اندیشه ایرانیان، وجود انسان، از دو بعد زمینی و آسمانی یا ظلمانی و نورانی تشکیل شده است؛ در این راستا، اشاراتی به دوسوگرایی وجود انسان شده است که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. در دینکرد آمده است: «آدمی در این جهان بیگانه است. گوهر وی مینوی است و کالبد جسمانی که دارد همچو جامه‌ای عاریتی است که آن را در وی پوشانیده‌اند.» (دینکرد، ۱۳۸۱: ۵۵) این کالبد جسمانی براساس اشاراتی که در کتاب «زند هومن یسن»، ذکر شده، با گیتی در ارتباط است و روان با بهشت که نماد یا نامی برای عالم بالاست: «درزند هومن یسن. گیتی نماد تن و بهشت که در آسمان قرار دارد نماد روان دانسته شده است.» (هدایت، ۱۳۵۵: ۶۸) در مینوی خرد از پیوستن روح به آسمان و جسم به خاک پس از مرگ گفته شده است (تفضلی، ۱۳۹۱: ۳۷) معادل این اندیشه را می‌توان در شعر پارسی نیز ملاحظه کرد:

جان گرامی به پدر باز داد قالب خاکی سوی خاکی فکند
کالبد تیره به مادر سپرد جان خرد سوی سماوات برد
(رودکی، ۱۳۸۱: ۱۰۷)

آن چه رودکی بیان می‌کند، نشانگر بازگشت هر چیز به اصل وجودی خویش است. روان که متعلق به عالم بالاست، به آسمان که جایگاه نور و خدا است، بازگشته و جسم به ظلمت خاک که از آن برخاسته است. که نمودی دیگر از تعلق دوگانه وجود انسان به دو عالم متضاد دارد. با این حال باید توجه داشت که بیش از همه، مانویان به مقوله دوسوگرایی در خلقت انسان توجه کرده‌اند. به باور آن‌ها انسان آمیزه‌ای از دو عالم یا دو نیروی خیر و شر است: «سپس اشقلون و پیسوس همه دیوان کوچک را شهوت و همخوابگی آموختند و آنان را به آمیزش با هم واداشتند و دیو آز حاصل آن آمیزش را با هوس خویش شکل بخشید و تن یک نر را با استخوان، پی، گوشت، رگ و پوست ساخت. و آن روشنی و درخشش ایزدان را که از آغاز با فرزندان غولان و دیوان آمیخته شده بود، همچون جان بدان تن بست و آنگاه آز و هوس، شهوت و همخوابگی، دشمنی و بدگویی، رشک و بزه‌گری، خشم و ترشرویی، کج خلقی و ... را در این موجود نر به وجود آورد» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵:

۶۹-۶۸)

در عرفان اسلامی، مانند سایر مکاتب فکری-مذهبی، به دوسوگرایی انسان، اشاره شده است. در

متون بازمانده از این جریان فکری، انسان بر یافته از دو عنصر زمینی و آسمانی یا نورانی و ظلمانی است. بعد زمینی انسان، با استعانت از شیوه‌های نمادین تصویر شده است.

غزالی ضمن اشاره به دوسوگرایی انسان، بخشی از وجود انسان را که او، آن را کالبد یا تن نام می‌نهد، بعد ظلمانی و زمینی؛ و بخشی دیگر را که دل، جان، باطن یا نفس می‌نامد، بعد فرازمینی یا نورانی خطاب می‌کند: «اگر خواهی که خود را بشناسی بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی به چشم ظاهر بتوان دید و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید ... جهد کن تا وی {دل} را بشناسی که آن گوهری عزیز است و از جنس گوهر فریشتگان است و معدن اصلی وی حضرت الوهیت است: از آنجا آمده است و بدانجای بازخواهد رفت و اینجا به غربت آمده است ...» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۶/۱)

لاهیجی دوسوگرایی انسان را با تمثیل آینه بیان می‌کند: «بدان که آینه را جهت آنکه تا صورت نگرده در او منعکس گردد شرط چند است: اول ظلمت و کثافت، دوم صفا و صفاقت، سیم تقابل و محاذات، و در انسان همه موجود است زیرا که چون انسان آخر مراتب موجودات است، تقابل و محاذات واقع است و چون بعد از انسان هیچ مخلوق نشده و یک طرف او ظلمانی عدمی است، ظلمت و کثافت بر وجه اتمیت واقع است و به واسطه روح اضافی "فاذا سویته و نفخت فیه من روحی" صفا و صفاقت تمام دارد.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۷۱) بنا به اعتقاد او انسان به واسطه بهره‌مندی از دو عنصر متضاد به دو جانب نور و ظلمت گرایش دارد و بر این اساس، گاه ابلیس و گاه آدم می‌شود: «چون دل انسان مظهر جمعیت الهیه است و حقایق مراتب ظاهره و باطنه که هر دو عالم عبارت از اوست در دل انسان جمع گشته است و تمامت اسمای متقابل الهیه از جلالی و جمالی در او به حسب قابلیت ظهور یافته و هر لحظه به موجب تصاریف احکام آن اسما به ظهور و شأن دیگر می‌نماید گاهی به حکم غلبه اسمای جلالی، ابلیس می‌گردد، چه ابلیس مظهر مخصوص اسمای جلالیه است و وقتی دیگر، به مقتضای آثار احکام اسمای جمالی، آدم می‌شود. زیرا که در آدم صفات جمالی، غالب و صفات جلالی، مغلوب است و دو ساعت به یک حال نیست و هر دم در عالمی و هر لحظه به صفتی رو می‌نماید.

جسم و روح در آینه ثنویت زرتشتی

اگر بخواهیم مهمترین وجه مشخصه ادیان و مکاتب فکری ایرانی را معرفی کنیم، قطعاً «نور و ظلمت» یا «روشنی و تاریکی»، بهترین گزینه خواهد بود. چراکه از طرفی در تمام اندیشه‌ها و مذاهب ایرانی مورد بحث قرار گرفته و از طرفی، به خوبی گویای مبانی ثنویت که زیربنای اندیشه ایرانی

است، می‌باشد.

جلالی‌نائینی، معتقد است که «ثنویه، نام عمومی پیروان همه مذاهبی است که به دو خدا، یکی خدای نور و خیر به نام اهورامزدا و دو دیگر خدای تاریکی و شرّ به اسم اهریمن، قائل بوده‌اند.» (جلالی‌نائینی، ۱۳۸۴: ۲۵) اصولاً همگامی ثنویت؛ به‌ویژه در شکل تقابل دو عنصر نور و ظلمت و جدال مظاهر آن، از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی است. کومن، ثنویت را از ویژگی‌های بارز آیین‌های ایرانی می‌داند. (کومن، ۱۳۸۳: ۱۴) و معین معتقد است که دوگانه‌پرستی یا دوگانه‌اندیشی، از اعتقادات قدیم آریائیان است که در صورت نمادین جدال دو اصل متضاد، نمود پیدامی‌کند. (معین، ۱۳۲۶: ۴۲) البته ثنویت را در میان دیگر فرهنگ‌ها نیز می‌توان یافت؛ مثلاً در میان مذاهب بی‌شمار موجود در هند، مسئله ثنویت، چندان بیگانه نمی‌نماید. «آیین جین در مورد آفرینش جهان به نوعی ثنویت دعوت می‌کند. این آیین معتقد به اصالت روح و اصالت ماده است: جهان هستی مرکب از «جیوا» و «اجیوا» است. «جیوا» یعنی ارواح یا ذرات جان داری که در جهان هستی پراکنده‌اند، نه خلق شده‌اند و نه فانی می‌شوند و به یکدیگر شبیه و ابدی‌اند. اما «آجیوا» جزء دیگر جهان است و دارای معانی وسیعی است.» (<https://tarikhema.org/>)

این فرآیند به‌واسطه جدال دو نیروی متخاصم نیروانا و سنساره، نیز نمود یافته‌است: «در متون مقدس هینایانا، نیروانا همواره به‌صورت نقطه مقابل سنساره آمده‌است. این ثنویت، همچنین ثنویت-های دیگر، در بعضی از متون مقدس ماهایانا انکار شده‌است. ولی بودای هینایانا چیزی از این مقوله نمی‌داند. جان کلام او این است: ای رهروان! نازاده ناشده ناساخته نامرکبی هست که اگر ای رهروان، این نازاده ناشده ناساخته نامرکب نبود، راه‌گریزی از آنچه زاده و ساخته و مرکب است نمی‌بود.» (استیس، ۱۳۷۵: ۹-۱۲۸) حتی ستاری بر این باور است که ریشه همه این اندیشه‌ها مشترک است: «ثنویت و دوگانه‌پرستی سرگذشتی بس دور و دراز دارد ... حکمای رواقی پیرو زنون (Zenon) افلاطونیان جدید دنیای ماده را نکوهش و لعن کردند و متفکران یهودی اسکندریه، تحت-تأثیر مکاتب باطنی و هرمسی مصر، مستقیماً به بحث و تفکر در این باب پرداختند. زرتشت مدت‌ها پیش از آنان از جنگ و ستیز دائم میان اهورا و اهریمن و روح و ماده سخن گفته‌بود و پیش از وی نیز بودا سیدارته گواتمه ساکیامونی به پیروانش تعلیم داده‌بود که نمی‌توان به خیر و رستگاری رسید، مگر از طریق رد و طرد دنیا و آسایش و آرامش به دست نمی‌آید، مگر با انکار ماده.» (ستاری، ۱۳۷۰: ۸۰-۳۷۹) اندیشه‌ای که تقریباً در تمام بخش‌های جهان حضور داشته‌است: «آموزه ثنویت در میان بیشتر اقوام باستان به نوعی پیرو داشته‌است. تضاد «maya» با «Atman» در ادیان هندی و «Yin» با «Yang» در ادیان چینی و اهورامزدا با اهریمن در ادیان ایرانی، از نمونه‌های شاخص آن است و

گونه‌های دیگر آن نیز در میان مصریان و یونانیان و بومیان آمریکای شمالی و عرب قبل از اسلام گزارش شده است.» (معموری، ۱۳۸۳: ۴-۳)

ثنویت

ثنویت، عنوانی است که توانمندی احاطه بر بخشی از اندیشه بشر را دارد. نویسندگان اسلامی، قائلین به مذاهب دو خدایی را به‌عنوان ثنویّه یاد کرده‌اند. ثنویه، نام عمومی پیروان همه مذاهبی است که به دو خدا، یکی خدای نور و خیر به نام اهورامزدا و دو دیگر خدای تاریکی و شرّ به اسم اهریمن قائل بوده‌اند.» (جلالی نائینی، ۱۳۸۴: ۲۵) کومن، ثنویت را از ویژگی‌های بارز آیین‌های ایرانی می‌داند (کومن، ۱۳۸۳: ۱۴۱) و معین معتقد است که دوگانه‌پرستی یا دوگانه‌اندیشی، از اعتقادات قدیم آریائی‌ان است که در صورت نمادین جدال دو اصل متضاد، نمود پیدامی‌کند.» (معین، ۱۳۲۶: ۴۲)

بنا به باور زروانیان، زروان، خدای بزرگ، پدر نور و ظلمت یا اهورا و اهریمن است: «زروان پدر نور و ظلمت و اهرمزد و اهریمن است.» (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۹۴) شهرستانی، زروانیان را باورمند به دو اصل بنیادی، و به عبارتی دوگانه‌پرست دانسته و می‌گوید: «و قال بعضهم ... ان زروان الکبیر قام، فرمزم تسعة آلاف و تسعمائه و تسعاً و تسعين سنه، لیكون له ابن، فلم یکن، ثم حدث نفسه و فکر و قال: لعل هذا العلم لیس بشیء فحدث اهریمن من ذلك الهم الواحد، و حدث هرمز من ذلك العلم. فکانا جميعاً فی بطن واحد. و کان هرمز اقرب من باب الخروج، فاحتال اهرمن. الشیطان - حتی شق بطن امه فخرج قبله و اخذ الدنيا.» (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۵۶۹)

در اندیشه مانوی، روشنی در بالا و تیرگی در پایین قرار گرفته است: «مانی آورده است که بن روشنی از بالا، یعنی از بهشت روشنی، به هر سو گسترده است، مگر از سوی پایین. و بن تاریکی از پایین، یعنی از دوزخ یا جهان تاریکی است که به هر سو گسترده است، به جز از سوی بالا ... این دو بن ازلی‌اند و همیشه با یکدیگر در تضاد می‌باشند. نور زیبا، روشن و با ایزد یکی است، اما تاریکی، زشت و با ماده و اهریمن یگانه است.» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۲۶)

از این دو بن آغازین، نور است که در میان مانویان ارجحیت دارد: «گوید مانی: مبدأ عالم دو است: یکی از آن دو نور و دیگری ظلمت است. هر یک از آن دو از دیگری جداست. نور عظیم اول است و نه به عدد. و او خدا، پادشاه بهشت‌های روشنی است.» (ابن ندیم، ۱۳۷۹: ۱۷)

ثنویت در آثار حماسی ایران از جمله شاهنامه تأثیر گذاشته و مبارزه بین خیر و شرّ به گونه‌ای دیگر در آن انعکاس می‌یابد. این ستیزه به صورت تقابل و تضاد دو گروه نژادی متخاصم ایران - غیر ایرانی (تورانی) نمود پیدا می‌کند.

در ابیات زیر از شاهنامه کیش آهرمنی و یزدان‌پرستی در مقابل هم قرار گرفته‌اند:
جهان تنگ دارند بر زبردست بپوشند پی‌سراهن بـدتنی
بر ایشان شود خوار یزدان‌پرست ببالند با کیش آهرمنی
(شاهنامه، ۱۳۸۶: ۷/۱۹۱)

شاهنامه فردوسی پیش از هر چیز بیانگر روایتی زنده و پایدار از نبرد اسطوره‌ای نیروهای خیر و شر است. پس از ذکر دیباجه و با آغاز داستان کیومرث، انسان نخستین، در برابر دیوان قرار می‌گیرد. اگرچه فردوسی خود آشکارا درباره وجود و چیستی دیوان می‌گوید:

تو مردیو را مردم بد شناس کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
هر آنکو گذشت از ره مردمی ز دیوان شمر شمر از آدمی
(همان، ۳: ۲۹۶)

با این همه دیو در شاهنامه از بزرگترین زیانکاران و موجودات اهریمنی است کریستن سن معتقد است از آنجا که منبع اصلی فردوسی در سرودن شاهنامه خدای نامک است و این اثر در اواخر عصر ساسانی تصنیف شده، اعتقاد به دیوان در شاهنامه مستقیماً از این اثر برگرفته شده است. (کریستنسن، ۲۵۳۵: ۹۲)

نبرد خیر و شر در تمامی داستان‌های شاهنامه محسوس است چه در بخش اساطیری همچون نبرد کیومرث، سیامک، هوشنگ و طهمورث با دیوان و چه در بخش پهلوانی یک رویارویی تازه از این نبرد شکل می‌گیرد.

به هر شکل، نبرد میان پهلوانان با اهریمنان در حقیقت نبرد میان اهورا مزدا با اهریمن است. چرا که گاهی ایزدان به یاری پهلوانان می‌شتابند. فردوسی همه جا ایزدان را بر اهریمنان پیروز می‌داند. در نبرد کیومرث با دیوان پس از کشته شدن سیامک به دست خروزان دیو، این ایزد سرورش پیام‌آور اهورامزداست که او را یاری می‌کند:

درود آوری‌دش خجسته سـروش کز این بیش مخروش و باز آر هوش
سپه ساز و برکش به فرمان من بر آور یکی گرد از آن انجمن
از آن بد کنش دیو روی زمین پرداز و پردخته کن دل ز کین
(همان، ۱: ۱۲)

انسان در اندیشه زرتشت

بر اساس برخی بندهای اوستا، به‌ویژه آنچه در گات‌ها آمده‌است، در بینش زرتشت، انسان موجودی دوبعدی است و در وجودش، دو بعد روان «اورون» و تن «تنو» از یکدیگر قابل شناسایی و تمیز می‌باشند. (قائم مقامی، ۱۳۷۸). از جمله گاهان ۳۱ بند ۱۱ و گاهان ۵۵ بند ۱ به این امر اشاره دارند. در این بندها، بُعد مادی و معنوی وجود انسان از یکدیگر متمایز شده‌اند. اورون یا روان، همان بعد معنوی و فناپذیر وجود انسان می‌باشد که در گاهان، از آن فراوان سخن به میان آمده‌است. واژه اوستایی اورون (urvan)، علاوه بر آنکه بر بعد غیرمادی وجود انسان دلالت دارد، یکی از نیروهای مینوی پنج‌گانه وجود انسان نیز است. این بعد معنوی در آیین زرتشت، دارای پنج نیروی نهادی و باطنی است که به ترتیب عبارتند از:

۱- اهو (ahu) یا جان: اهو، همان نیروی هستی، جنبش و حرکت غریزی زندگی است و آن را به جان معنا کرده‌اند. اما این جان ربطی به روح و روان، به مفهوم عالی آن ندارد؛ زیرا جان فاقد درک و تأثرات روحانی می‌باشد. جان همراه با جسم به وجود می‌آید و با رشد و نمو جسم، جان نیز نیرو و قدرت بیشتری می‌یابد. هنگامی که جسم بی حرکت شد و از بین رفت، جان نیز فانی می‌گردد. پس اهو یا جان انسان، همان نیروی غریزی حرکت و جنبش وی است که وظیفه آن نگهداری بدن و تنظیم اعمال طبیعی آن می‌باشد. این قوه، با بدن هستی می‌یابد و با مرگ جسم از بین می‌رود. (رضی، ۱۳۴۴: ۱۱۹)

۲- دین یا دنا (daena): ریشه این واژه از دای به معنی دیدن و دریافتن گرفته شده‌است. واژه دانا در اوستا به دو معنا آمده‌است؛ یکی، به معنی کیش و آیین و دیگری، به معنی وجدان یا بینش درونی. دین یا وجدان، نیرویی است که اهورامزدا در وجود بشر به ودیعه نهاده تا همواره او را از نیکی و بدی عملش آگاه سازد. در مجموع، دین یا وجدان نیروی تشخیص و تمیز انسان و راهنمای وی در زندگی وی است. این نیرو، راه خوب را به انسان نشان می‌دهد و عمل به آن را تشویق می‌کند، و راه بد را نیز با همه زشتی و زیان‌هایش به انسان نشان می‌دهد و وی را از عمل به آن نهی می‌کند. (همان: ۱۲۰)

۳- بوی یا بوذ: (beaoza) در متون زرتشتی، بوی را گاه به هوش و ویر و دانش و مانند آن عطف کرده‌اند، ولی چنین می‌نماید که بوی، اعم از همه اینهاست. در حقیقت، این نیروهای فکری اجزای بوی‌اند (قائم مقامی، ۱۳۸۷). بوی، نیروی ادراک و فهم انسان است که وظیفه آن اداره خرد، هوش، حافظه و قدرت تمیز است. این قوه با بدن به وجود می‌آید، اما پس از مرگ به روان پیوسته و

به جهان ابدی می‌پیوندد. (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۵۶)

۴- اورون یا روان: روان نیرویی است که مسئولیت اعمال انسان را بر اساس آنچه او گزینش می‌کند، برعهده دارد و در جهان دیگر، بنابر شایستگی کردارش مؤاخذه می‌شود. (گاهان ۲۶: ۷) (در ستایش رواناشونان/گاهان ۱: ۵۰) به این نیرو اشاره دارند.

۵- فره‌وشی یا فروهر: (farvahr) فروهر، آن نیروی اهورایی است که موظف است روان انسان را از گرایش به بدی‌ها بازدارد و او را به نیکی رهنمون کند و از این راه، موجب کمال معنوی او و پیوندش با اهورامزدا گردد (همان: ۳۷۴). اهورامزدا انسان را از روی صور روحانی عالم پاک فروهرها بیافرید و او را پاک و بی‌آلایش ساخت. اوصاف رذیله که آینه ضمیر وی را مکدر ساخته، یا وی را به آفات و مصائب مبتلا کرده، از اثر وسوسه و ضربت نیروی اهریمنی است؛ ولی آن جنبه ایزدی و آن روح عالم مینوی فروهر نام دارد که در باطن انسان به ودیعه نهاده شده است. فروهر، گرد آلایش به خود نمی‌پذیرد و پس از جدا شدن روان از کالبد، دگر باره به سوی عالم بالا از همان جایی که فرود آمده، بازمی‌گردد. (اوشیدری، ۱۳۷۱، ۱۲۵) به عبارت دیگر، فروهر همان نیروی ایزدی است که انسان را به سوی رسایی و جاودانگی راهنمایی می‌کند و سبب کمال مادی و معنوی وی می‌گردد. انسان از راه پالایش و پرورش روح خویش می‌تواند خود را به پایه فروهر برساند و از این راه، مراتب تعالی و تکامل معنوی را بیاماید و در نهایت، به دیدار و پیوند با اهورامزدا نائل گردد. (شهبازی، ۱۳۷۱: ۱۰۴)

مراحل تعالی خرد در آیین زرتشت

در بینش زرتشت، تعالی معنوی انسان و نیل به اهورامزدا، از طریق آمشاسپندان محقق می‌گردد؛ منظور از آمشاسپندان، همان صفات الهی و فضایل انسانی هستند که آدمی با شناخت و کسب آن‌ها، در مسیر خودآگاهی و تکامل روحانی خویش گام می‌نهد و در نهایت، اهورایی می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۷۴: ۱۹۰) همچنین در آیین زرتشت، امشاسپندان را دستیاران اهورامزدا تعبیر کرده‌اند که به منزله فرشتگان ادیان ابراهیمی هستند؛ آن دستیاران را امشاسپندان، یعنی جاویدان مقدس نامیده‌اند. در قسمت‌های مختلف اوستا، به ویژه هفت هات (هات‌های ۳۵ تا ۴۲ گاهان)، به امشاسپندان اشاره شده و این صفات اهورایی و موجودات فرایشری، مورد ستایش قرار گرفته‌اند.

۱- وهومَن (vohomanah)، یا اندیشه نیک: آیین زرتشت بر سه اصل هومت، هوخت و هورشت یا پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک استوار است. زرتشت، نیک‌اندیشی را بنیان نیک-گفتاری و نیک‌کرداری انسان، و نیز سرچشمه فروزش دیگر فروزه‌های نیک در او می‌داند. زرتشت نیک‌اندیشی را به دلیل اهمیت بنیادی که در ساختار اخلاق و رفتار بشر و در نهایت در

روند تکامل زندگی در جهان دارد، بسیار ارج می‌نهد و می‌کوشد تا با تکرار فراوان تأثیر آن در پیشرفت همه‌جانبه زندگی، باور انسان را در درک اهمیت آن، آگاهانه به یقین برساند. (خنجری، ۱۳۷۵: ۴۰) از آن جمله، می‌توان به گاهان ۳۱ بندهای ۲۱ و ۲۲ اشاره کرد.

۲- آشاوهیشت (Asa Vahishta)، یا بهترین راستی: در گاهان ۳۱ بند ۵ آمده‌است که ای اهورامزدا! مرا از آنچه خواهد شد و آنچه نخواهد شد، بیاگاهان تا در پرتوی داد "اشه" و "منش نیک"، آنچه را که برای من بهترین است، برگزینم و از آن پاداشی که به من خواهی داد، به شادکامی برسم. راستی در آرمان زرتشتی ستوده‌ترین صفت انسان است؛ انسان در سایه اندیشه نیک و گرایش به راستی، به اهورامزدا نزدیک می‌شود.

۳- خَشْتِرا (khsathra Vairyā)، یا شهریاری مینوی: زرتشت بر این باور است که انسان، با پرورش این فضیلت در خویشتن، علاوه بر اینکه به دیو نفس خود لگام می‌زند و آن را تحت تسلط عقل درمی‌آورد، از این توانایی در جهت بهبود اوضاع دیگران و برقراری داد و راستی در جهان نیز تلاش می‌کند (شهزادی، ۱۳۷۱: ۹۰). انسان با آراسته‌شدن به این فروزه، می‌تواند به ویژگی‌های اخلاقی و معنوی همچون گذشت و مهربانی، توانایی تسلط بر اراده و رفتار یا ایجاد هماهنگی بین خواست و خرد (خویشتن داری)، توانایی پیروی از نظام راستی، توانایی آزاده بودن و آزاد اندیشیدن و دفاع از حق و مبارزه با مظاهر بدی و دروغ، آراسته‌گردد و در جهت خدمت به مردم و آبادسازی جهان گام بردارد. (خنجری، ۱۳۷۵: ۴۲). چنان‌که در گاهان ۲۹ بند ۱۰ می‌خوانیم: «ای اهورا! ای اشه! اینان را از نیرو و «شهریاری مینوی» برخوردار کن. ای منش نیک! بدینان آن دهشی را ارزانی دار که خانمان خوب و رامش بخشد.» (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۲). همچنین در بند نخست گاهان ۵۱ آمده- است: «شهریاری مینوی» نیک از آن کسی خواهد شد که با شور دل بهترین کردارها را به‌جای آورد. (همان: ۷۷)

۴- سپنتا آرمیتی (spenta Armaiti)، یا عشق و فروتنی: در جهان‌بینی زرتشت، هنگامی که انسان، به این فضیلت نیک آراسته‌می‌گردد، دلش مرکز عشق و مهر به اهورامزدا و سایر مخلوقات می‌گردد، آن‌گونه که در گاهان ۴۳ بند ۲ آمده‌است: «کسی که برای دیگران خواستار روشنایی است، روشنایی بدو ارزانی خواهد شد، از سپنتا مینوی خویش و در پرتوی اشه، دانش برآمده از منش نیک را به ما ببخش تا در زندگی دیرپای خویش همه‌روزه از شادمانی بهره‌مندشویم.» (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۳۹)

۵- اُرَوَات (haurvatat)، یا کمال و رسایی: ه اُرَوَات یا خرداد در اوستا، به معنای کمال و رسایی مینوی است. انسان، در این مقام به بالاترین درجه از کمالات معنوی دست‌می‌یابد و به

نیکوترین فضائل اخلاقی آراسته می‌گردد، آنگونه که از رسایی و کمال، در زندگی مادی و معنوی- اش برخوردار می‌شود. (شهزادی، ۱۳۶۷: ۹۸). ای مزدا! آنچه را شایسته تو و "اشا" است، با نماز به جای می‌آورم تا همه جهانیان با "منش نیک" در "شهریاری مینوی" تو به "رسایی" رسند. (گاهان ۳۴ بند ۳، دوستخواه، ۱۳۷۰: ۳۲)

۶- امرتات (ameretat)، یا جاودانگی: در گاهان ۴۵ بند ۷ آمده است: روان آشون به جاودانگی و کامروایی خواهد پیوست، انسان با نیل به گامه امرتات از فروهر عالی‌ترین نیروی مینوی برخوردار می‌شود و روانش به اهورامزدا می‌پیوندد.

ابعاد خرد از نگاه زرتشت و فردوسی

در بینش زرتشت، کسب فضایل معنوی و تعالی خویشتن، موجب شناخت اهورامزدا، جهان هستی و سایر انسان‌ها و نیز تنظیم ارتباط با آن‌ها می‌شود. از این رو، خود در فرهنگ زرتشت دارای ابعاد مختلفی است. البته این ابعاد برگرفته از متن اصلی اوستا نیست و تنها بر اساس برداشت‌ها و تفاسیر صورت گرفته برخی مؤلفان اوستا بیان شده است. این ابعاد عبارتند از:

۱- خرد در ارتباط با شناخت اهورامزدا: در جهان بینی زرتشت، سرچشمه آفرینش، اهورامزداست و هریک از موجودات و مظاهر هستی، جلوه و نمودی از این حقیقت می‌باشند. اهورامزدا، خود جامع صفات اهورایی و هومن، اشا، خسترا، سپنتا آرمیتی، ه اروتات و امرتات است که به طور مطلق و نامتناهی در ذات وی وجود دارند. انسان، با همه ابعاد وجودش، اعم از مادی و معنوی پرتویی از وجود اهورامزداست و این صفات اهورایی را وجودش به همراه دارد. وجود صفات اهورایی در انسان، سبب ارتباطش با اهورامزدا می‌شود؛ زیرا با پرورش هریک از فروزه‌های اهورایی در خویشتن، ابتدا خود را که پرتویی از وجود اهورامزداست می‌شناسد و بعد، به شناخت اهورامزدا نائل می‌گردد. (شهزادی، ۱۳۶۷: ۲۴) از آن جمله، می‌توان به گاهان ۳۴ بند ۱۱ تا ۱۴ و گاهان ۴۵ بندهای ۸ و ۹ اشاره کرد. گرچه در این قسمت، خرد به عنوان منبع شناخت معرفی شده، اما در این بندها خرد، ابزاری برای شناخت اهورامزدا در نظر گرفته شده است. در اوستا به مواضعی که بیانگر منبع بودن معرفت نفس برای خداشناسی باشد، اشاره‌ای نشده است.

۲- خرد در ارتباط با شناخت جهان هستی: طبق تعالیم زرتشت، هر انسانی وظیفه دارد به طبیعت و اجزای آن احترام بگذارد و از آن‌ها محافظت کند. اساساً در بینش زرتشت، انسان باید تا آنجا که توان دارد، به مینوی کردن جهان مدد رساند. (بویس، ۱۳۷۴: ۳۰۱) احترام به آتش، به عنوان یکی از مظاهر خدای روشنایی و فروخته نگه داشتن آن و انجام مراسم خاص در اطراف آن، در معابدی به نام آتشکده به رهبری موبدان مشخص‌ترین ویژگی این آیین است. همچنین آبادانی

کشاورزی، دامداری و احترام به حیوانات از مواردی است که مورد ستایش این آیین قرار گرفته است. (توفیقی، ۱۳۹۱: ۶۳)

ز شمشیر دیوان خرد جوشن ست دل و جان دانا بدو روشن ست...
دگر خوی آنک خوانیم خیم که با او ندارد دل از دیو بیم
جهان خوش بود بر دل نیک خوی نگردد به گـرد در آرزوی
(فردوسی، ۱۳۸۶/۷: ۲۹۰)

۳- خرد در ارتباط با سایر انسان‌ها: انسان زرتشت، انسانی است که در ارتباط با دیگر انسان‌ها مهربان و دلسوز است و با گرایش به داد و راستی، همواره در راه مبارزه با ستم و برقراری رفاه و آرامش در جامعه تلاش می‌کند. (افتخارزاده، ۱۳۷۷: ۱۵۳) آنگونه که در گاهان ۴۵ بند ۹ آمده است: بشود که اهورامزدا با شهریاری مینوی خویش، ما را نیروی کارکردن بخشد تا در پرتوی "منش نیک" و "اشه" و با "نیک آگاهی" به پیشرفت کار مردمان بکوشیم. (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۵۳)

۴- خرد در ارتباط با خویشتن: آراسته شدن به فروزه‌های اهورایی و هومن، اشا، خشترا، سپنتا آرمیتی، ه اروتات و آمرتات، سبب کسب فضائل اخلاقی و موجبات رشد و تعالی معنوی انسان را فراهم می‌آورد. چنان که در بند نخست گاهان ۴۷ می‌خوانیم: اهورامزدا با "شهریاری مینوی" و "آرمیتی" خویش، کسی را که با "بهترین منش" و گفتار و کردار به "سپند مینو" و "اشه" ببیوندد، "رسایی" و "جاودانگی" خواهد خشید (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۶۳)

مکن آز را بر خرد پادشا که دانا نخواند تو را پارسا
(فردوسی، ۱۳۸۶/۷: ۶۰۴)

خرد و جان در اندیشه زرتشتی

خرد در پهلوی به صورت xrat، در اوستایی xratu، در هندی باستان kratu (هرن و هوبشمان، ۱۳۹۴: ذیل خرد)؛ (فره‌وشی، ۱۳۸۱: ذیل xrat) آمده است، در لغت به معنای عقل (تبریزی، ۱۳۶۲: ذیل خرد)، درک، دریافت، ادراک، تدبیر، فراست، هوش، دانش است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل خرد).
هریک از باورها و مکاتب فکری و فرهنگی و همچنین شاخه‌های مختلف علمی، برای خرد تعریف‌ها و طبقه‌بندی‌های ویژه خود را ارائه کرده‌اند. عقل و خرد در آیات قرآن به معنای فهم و ادراک است (بقره: ۷۴)؛ (عنکبوت: ۳۴). در قرآن کریم بر لازم بودن تعقل و تدبیر تأکید شده است: «افلم تکنونوا تعقلون» (یس: ۶۲)؛ «افلا تعقلون» (آل عمران: ۳)؛ (انعام: ۳۲)؛ (اعراف: ۱۶۹)؛ (یونس: ۱۰۰)

۱۶) و.... در روایات معصومین (ع) نیز عقل ستایش شده است و جایگاه برجسته‌ای دارد. پیامبر (ص) فرموده‌اند: خداوند در میان بندگان چیزی بهتر از خرد را تقسیم نکرده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۳۰۸) امام علی (ع) نیز فرموده‌اند: خرد شریف‌ترین مزیت و برتری انسان است (آمدی، ۱۳۷۸. ج ۲: ۱۴۱)

خرد و خردورزی در باور زرتشتی، جایگاهی محوری دارد؛ زیرا اهورامزدا، خدای بزرگ آیین زرتشتی خود مظهر خرد است و کل هستی را با خرد رهبری می‌کند. مؤلف تاریخ کیش زرتشت در این باره می‌نویسد: «جان کلام و هسته اصلی تعالیم زرتشت، معرفت به وجود یک نیکی مینوی است که ارباب خرد و عقل کل جهان هستی است» (بویس، ۱۳۷۴: ۲۷۱) این نقش برجسته در بخش‌های مختلف اوستا نمود یافته است؛ در هر مزد یشت، اهورامزدا خود را چنین معرفی می‌کند: منم سرچشمه دانش و آگاهی... منم خرد... منم خردمند... منم دانایی... منم دانا... (دوستخواه، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۷۲). گاهان بیش از بخش‌های دیگر اوستا به اندیشه‌های زرتشت نزدیک است؛ در آنجا نیز خرد نقش مهمی در سعادت مینوی انسان‌ها دارد؛ «ای مزدا اهوره! بی‌گمان این [پاداش آرمانی] را به تن و جان کسانی ارزانی می‌داری که با منش نیک کار می‌کنند و در پرتو اش، آموزش خرد نیک تو را به درستی پیش می‌برند و خواست تو را برمی‌آورند و برای پیشرفت جهان می‌کوشند» (همان: ۱۳). در جای دیگر از گاهان، اهورامزدا به زرتشت می‌گوید: «به میانجی خرد و دانش من، [دریاب که] سرانجام زندگی و زندگی آینده چگونه است». (همان: ۲۷۸) به بیان دیگر اهورامزدا مرتبه والای خرد در اساطیر ایرانی است؛ اما خرد وی، دست‌نیافتنی نیست و انسان باید از خرد او بهره‌مند شود و آن را در زندگی خود به‌کاربرد؛ در کتاب شناخت اساطیر ایران در این باره آمده است: «نماد زمینی اهورامزدا، مرد پارساست که انسان می‌تواند با پیروی از راه و اندیشه اهورامزدا، شریک او باشد». (هینلز، ۱۳۷۱: ۸۱) گفتنی است در اوستا و متون پهلوی، به خرد، انواع و کارکردهای آن بسیار پرداخته شده است و همواره از آن در کنار دیگر قوای فکری انسان (ویر و هوش) در جایگاه‌گزیبنده (نیروی تشخیص خوبی‌ها از بدی‌ها) یاد می‌شود. (راشده‌محصل، ۱۳۸۵: ۸۵) «آسن خرد» و «گوش سرود خرد» دو نمونه از مهم‌ترین انواع خرد در متون زرتشتی هستند؛ آسن خرد، خرد غریزی انسان است که اورمزد آفریدگان مینو و گیتی را با نیرو و کاردانی آن آفریده است (تفضلی، ۱۳۹۱: ۶۴) خرد اکتسابی و آموزشی انسان نیز گوش سرود خرد نام دارد. (بهار، ۱۳۸۹: ۹۶ - ۹۷) از انواع دیگر خرد در متون پهلوی به خرد ایزدی، خرد اهریمنی، خرد همه‌آگاه، خرد مینوی، خوب خرد، دژخرد یا دش‌خرد، پیش‌خردی و پس‌خردی می‌توان اشاره کرد. برخی از این نام‌ها با وجود تفاوت ظاهری، مفهوم واحدی را می‌رسانند. گستردگی اصطلاحات مربوط به خرد در کتاب‌های پهلوی، بیانگر آن در باور

زرتشتی است. گفتنی است یکی از مهم‌ترین کارکردهای خرد در متون پهلوی، حفظ فردی و بالابردن ابعاد مختلف شخصیت انسان است. مهشید میرفخرایی در این زمینه می‌نویسد: «تعاریف گوناگونی که از خرد در منابع پهلوی شده، بیشتر بر وجه مصلحت و منفعت شخصی تأکید دارد که می‌تواند با دیدگاه حفظ درست سرشت شخصی یا شخصیت هر فرد نیز ارتباط داشته‌باشد».
(میرفخرایی، ۱۳۸۸: ۱۱)

مؤلف کتاب طلوع و غروب زرتشتی‌گری درباره مفهوم خرد در دینکرد می‌نویسد: «از نظر معنایی این واژه، معادل دقیق واژه یونانی (Nous) است که دربرگیرنده دو معنای «خرد» و «عقل سلیم» است؛ یعنی هم به معنای نیروی فهم و دریافت و هم به معنای اندیشه خداوندی است که از طریق آن جهان را می‌آفریند و نگهداری می‌کند» (زهر، ۱۳۷۵: ۴۸۱) در دینکرد ششم، خرد و اصطلاحات مشابه و مرتبط با آن مانند دانایی، دانش، فرهنگ، فرزانیگی به‌جز معنای اصلی خود، نیروی فهم و درک، بخشی از نظام جامع دینی اورمزد را تشکیل می‌دهند که خداوند از طریق آن‌ها جهان را آفریده است (میرفخرایی، ۱۳۹۲/۳۱۱: ۲۰۹). از خرد ذاتی و اکتسابی نیز بارها سخن رفته است؛ در تمثیلی زیبا برای تبیین این دو اصطلاح آمده است: «گوش سرود خرد در نری جای کرده است و آسن خرد در مادگی، چندان که آسن خرد در تن هست، هست و هرچه دانسته شود به وسیله آسن خرد دانسته می‌شود. کسی را که آسن خرد نرسد پس هیچ چیز نداند و اگر بدو رسید، پس چندان که دانسته شود از طریق خیم و آسن خرد دانسته شود. آسن خرد که گوش سرود خرد با آن نیست چون ماده است که نر با آن نیست و آبستن نشود و بار ندهد. آن را که گوش سرود خرد هست و آسن خرد کامل نیست به ماده‌ای همانند است که نر نپذیرد؛ چه ماده که نر نپذیرد همان‌گونه بر ندهد که کسی را که در آغاز نر نیست» (همان/۲۶۲: ۱۹۹ - ۲۰۰). وابستگی خرد ذاتی و اکتسابی به اندازه‌ای است که هرکس به آن‌ها جداگانه توجه کند، پوریوکتیش (دین‌دار) واقعی نیست (همان/ ت ۴۵: ۲۴۸)؛ چراکه نگرستن با خرد ذاتی و اکتسابی، فرد را از لغزش‌ها و گناهان حفظ می‌کند (همان/ ب ۱۱: ۲۱۵) و کسی که با هر دو خرد بنگرد و بیندیشد، هر چیزی را که بود و باشد، خوب بداند (همان/ ب ۱۳: ۲۱۵). البته خرد ذاتی جایگاه والاتری از خرد اکتسابی دارد؛ زیرا نگرستن با خرد اکتسابی به درک اوستا و زند می‌انجامد؛ هم‌چنین چیزهایی که با خرد اکتسابی درک‌شدنی نیست، بهتر دریافته می‌شود (همان/ ب ۱۲: ۲۱۵).

خرد و جان در اندیشه فردوسی

خرد و خردورزی از مفاهیم مهم و محوری شاهنامه است. در ابیات متعدد شاهنامه به نقش بارز خرد در زندگی دنیایی و مینوی انسان اشاره می‌شود. اهمیت خرد در شاهنامه به گونه‌ای است که

دیباچه آن، ستایش خرد است؛ در این ابیات، خرد نخستین آفریده و برترین نعمت خداوند معرفی می‌شود که در هر دو جهان راهنما و دست‌گیر آدمی است (فردوسی، ۱۳۸۶ / ۱: ۳). در بخش‌های دیگر شاهنامه نیز بارها خرد داده‌آفریدگار (همان / ۲: ۴۵) و موهبتی ایزدی معرفی می‌شود که بر مبنای سزاواری به انسان تعلق می‌گیرد (همان / ۷: ۱۹۷ و ۲۱۰). پرستش خداوند، اطاعت از دستورات او (همان / ۲: ۹۳) خرد در شاهنامه هم‌چنین برترین پدیده در عالم و مصدر نیکی و نیک‌کرداری معرفی شده است (فردوسی، ۱۳۸۶ / ۷: ۴۰۵). همه ویژگی‌های پسندیده اخلاقی مانند آشتی‌خواهی، آهستگی، امیدواری، بخشندگی، بردباری، بی‌آزاری، پاکدامنی و پرهیزگاری، جوانمردی، خرسندی، خوش‌خلقی، دادگری، دلیری، دوراندیشی، دوستی، رازداری، راستی و راست‌گویی، شادی و غم‌نیامده را نخوردن، شرم، فروتنی، کوشایی، گویایی، مدارا، مردمی، میانه‌روی و نرم‌خویی از نشانه‌های خردمندی است. صفات ناپسند اخلاقی مثل آز، آزاردهی، افراط و تفریط، بیداد، بی‌شرمی، تکبر، حسد، خشم، تنبلی، خست، دروغ، دشمنی، ستیزه‌گری، شتاب، شهوت، کینه، ناامیدی و ناسازگاری، از آفات خرد و نشانه بی‌خردی دانسته شده است.

خرد در شاهنامه با هنر (فضیلت اکتسابی)، گوهر (فضیلت ذاتی) و نژاد (تبار) ارتباط مستقیم دارد (همان / ۳: ۳ - ۴). شارل هانری دوفوشه‌کور این چهار عنصر را فضیلت‌های اساسی انسان در شاهنامه می‌داند به شرط اینکه هر چهار ویژگی در کنار هم قرار گیرند. (دوفوشه‌کور، ۱۳۷۴: ۱۶)

خرد و جان و تن

در متون دینی زرتشتی به تن نیز در کنار جان ارزش داده شده است و بی‌توجهی به آن خردمندانه نیست. در دینکرد ششم خرد مینا و سرچشمه آفرینش و نگهبان کل هستی، از جمله تن و روان آدمی است: «اورمزد خدای، این جهان را به وسیله دانایی آفرید و با فرزاندگی و همت نگاه دارد» (میرفخرایی، ۱۳۹۲ / ۳۱۱: ۲۰۹). این اندرز همانند اندیشه‌مزدایی است که اهورامزدا خرد اول است و جهان را با خرد خود نگهداری می‌کند؛ چنان‌که در یسنا آمده است: اهورامزدا... این آفریدگان را به وسیله خرد آفرید و... با خرد نگاه می‌دارد (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۰). در شاهنامه نیز خرد نخستین آفریده خدا و نگهبان جان و تن معرفی شده است:

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

(فردوسی، ۱۳۸۶ / ۱: ۳)

درباره نقش خرد در نگاهداری جان و تن در اندرزی دیگر از دینکرد ششم آمده است: «تن با خرد حفظ شود. روان با همی (اتحاد) هر دو (خرد و خیم) نجات یافته شود» (میرفخرایی، ۱۳۹۲ / ۶:

۱۵۶). برترین خرد نیز آن است که تن را آن‌گونه نگاه‌داشت که به‌خاطر تن هیچ بدی به روان نرسد و به‌خاطر روان هیچ بدی به تن نرسد و اگر حفاظت از هر دو ممکن نبود باید تن را رهاکرد و جان را نگاه‌داشت (همان / ۲۵: ۱۵۹). از این اندرز اهمیت پیمان (اعتدال) در حفاظت جان و تن دریافت می‌شود؛ البته با وجود اینکه برای تن در کنار جان ارزش گذاشته شده‌است، ولی جان مقام بالاتری دارد؛ چراکه روان مقدم بر تن و تن، ابزار یا جامه روان است و روان همان‌گونه که مقدر است از طریق تن عمل می‌کند. در بندهشن آمده‌است: «چنین گفته‌شود به دین که کدام پیش بود، روان یا تن؟ هر مزد گفت من روان را پیش آفریدم، پس بدان روان [فراز] آفریده، تن دادم تا خویشکاری پدیدآورد. تن او برای خویشکاری آفریده‌شد». (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹: ۲۷)

در شاهنامه نیز بارها خرد و جان همراه یکدیگر آمده‌اند؛ حتی فردوسی نخستین بیت شاهنامه را با نام خداوند جان و خرد آغاز می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶ / ۱: ۳) چند بیت بعد خرد چشم جان دانسته شده‌است که بدون آن زندگی شادان نیست (همان). در ابیات مختلف نیز جان به اشاره، آن خرد نامیده شده‌است که باید نگاهبانش بود، افزون بر آنکه نگهداری از جسم نیز در کنار جان اهمیت دارد؛ چنان‌که گشتاسب در پاسخ به نامه اسفندیار، پس از گشایش رویین دز و کشتن ارجاسپ تورانی می‌گوید:

نگهدار تن باش و آن خرد که جان را به دانش خرد پرورد
نیاز است ما را به دیدار تو بدان پر خرد جان بیدار تو
(همان / ۵: ۲۸۳)

بنابر متون پهلوی، دانش، فرهنگ و هنر با خرد ارتباطی دوسویه دارند؛ از یک‌سو فرهنگ و دانش نتیجه خرد است: «دانش و کاردانی گیتی، فرهنگ و آموزش در هر پیشه و همه امور مردم روزگار به خرد باشد» (تفضلی، ۱۳۹۱: ۶۴ - ۶۵)؛ از سوی دیگر فرهنگ سرچشمه خرد به-شمار می‌آید: «به فرهنگ خواستاری کوشا باشید چه فرهنگ تخم دانش و بر آن خرد و خرد راهبر دو جهان است». (ماهیار نوبی، ۱۳۳۹: ۵۳۱) در دینکرد ششم دانش فرد به خرد او وابسته است: «از مردم کسی نیست که بر این دو چیز ایستد و نیازش به چیز دیگری آن‌گونه باشد که نتواند بداند چه بهتر و درست‌تر است؛ چه یکی از این دو گونه باشد: یا خود به خرد خویش به دانش رسد، یا شخص دانایی به او رسد که از طریق او به آگاهی رسد (میرفخرایی، ۱۳۹۲ / ۸۳: ۱۶۸).

خرد در اندیشه فردوسی همواره با روان روشن و هدایت‌شده در ارتباط است. اودر وصف

ابومنصور می‌گوید:

بدین نامه چون دست کردم دراز یکی مهتری بود گردنفر از
جوان بود و از گوهر پهلوان خردمند و بیدار و روشن روان
خداوند رای و خداوند شرم سخن گفتن خوب و آوای نرم
(همان: ۱۷۸)

نتیجه گیری:

شاهنامه فردوسی بزرگ‌ترین اثر حماسی در زبان فارسی است که مفاهیم و باورهای اسطوره‌ای و تاریخی در آن تجلی می‌یابد. یکی از موضوعات مهم در این اثر مسأله شر و تقابل آن با خیر است که تحت‌تأثیر باورها و مفاهیم ثنوی ایران باستان است. در آموزه‌های ثنوی، آفرینش عالم مینوی و گیتی، به‌واسطه دو آفریدگار خیر و شر روی‌داده‌است. اهورا، خالق عالم نور و روشنی است و اهریمن، خالق عالم تاریکی و شر است. در شاهنامه فردوسی، نمادها و تعبیر گوناگونی برای معرفی اهریمن و نیروهای اهریمنی به کار رفته است. آفرینش انسان از دو عنصر متضاد که یکی ملکوتی و آسمانی و دیگری زمینی است، در اندیشه‌های زرتشت دیده می‌شود. اگرچه این نگرش در بسیاری از مذاهب و مکاتب فکری مطرح شده؛ با این حال آنچه ما را متقاعد می‌کند که فردوسی در پردازش آفرینش انسان به تعالیم زرتشتی توجه داشته، تمرکز بر خردگرایی است. در اندیشه زرتشت، پیوستگی خاصی میان تعالی روح/جان با پیروی از خرد است که توسط فردوسی ادامه یافته است؛ بدین ترتیب انسان می‌تواند با پیروی از خرد به نیکنامی و روشنی دست یابد و جان/روح را به کمال برساند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۷۴)، زرتشت (مزدیسنا و حکومت)، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۳- ابن ندیم، محمدبن اسحاق (۱۳۷۹)، الفهرست، ترجمه: محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، مرکز گفتگوی تمدن‌ها.
- ۴- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، اسطوره، بیان نمادین، تهران: سروش.
- ۵- -----، (۱۳۷۵)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، چاپ اول، تهران: فکر روز.
- ۶- اوشیدری، جهانگیر، (۱۳۷۱)، دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.
- ۷- بویس، مری، (۱۳۷۴)، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- ۸- بهار، مهرداد (۱۳۸۹)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه، چاپ هشتم.
- ۹- تفضلی، احمد، (۱۳۷۶)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش: ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- ۱۰- -----، (۱۳۹۱)، مینوی خرد، به کوشش: ژاله آموزگار، تهران: توس، چاپ پنجم.
- ۱۱- توفیقی، حسین، (۱۳۹۱)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت
- ۱۲- جلالی مقدم، مسعود، (۱۳۸۴)، آیین زروانی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۳- جلالی نائینی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، ثنویان در عهد باستان، تهران: طهوری.
- ۱۴- خنجری، خداداد، ۱۳۷۵، بینش زرتشت، تهران، انتشارات تهران.
- ۱۵- دوستخواه، جلیل، (۱۳۷۰)، اوستا، ج ۱، تهران: مروارید.
- ۱۶- -----، (۱۳۷۷)، «آز و نیاز دو دیو گردن‌فراز»، جشن‌نامه استاد ذبیح‌الله صفا، تهران: نشر ثاقب، ۲۵۴ - ۲۸۰.
- ۱۷- دوفوشه‌کور، شارل هانری، (۱۳۷۴)، تن پهلوان و روان خردمند، ویراسته شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو، ۱۰ - ۱۶.
- ۱۸- دینکرد، (۱۳۸۱)، کتاب سوم، آراستاری و آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه بر اساس دینکرد چاپ مدن از فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- ۱۹- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم.
- ۲۰- راشد‌محصل، محمدتقی، (۱۳۸۵)، وزیدگی‌های زادسپرم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۱- رضی، هاشم، ۱۳۴۴، زرتشت و تعلیم او، تهران، فروهر.
- ۲۲- رودکی، جعفر بن محمد، (۱۳۸۱)، گزیده اشعار، پژوهش و شرح جعفر شعار، حسن انوری، تهران: امیرکبیر.
- ۲۳- زنو، آر. سی، (۱۳۷۵)، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- ۲۴- ستاری، جلال، (۱۳۷۰)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.
- ۲۵- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۳۵)، الملل و النحل، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، بی‌جا: چاپخانه تابان.
- ۲۶- شهزادی، رستم، ۱۳۷۱، زرتشت و آموزش‌های او، تهران، فروهر.

- ۲۷- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیوجم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۸- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، شاهنامه، تصحیح: جلال خالقی مطلق، ۸ ج، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۹- -----، (۱۳۸۷)، شاهنامه، به کوشش: سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- ۳۰- فرنیغ دادگی، (۱۳۶۹)، بندهش، به کوشش: مهرداد بهار، تهران: توس.
- ۳۱- فرهوشی، بهرام، (۱۳۸۱)، فرهنگ زبان پهلوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ چهارم.
- ۳۲- قائم مقامی، احمدرضا، ۱۳۸۷، ملاحظاتی کوتاه درباره بعضی قوای نفس در متون زرتشتی، ادبیات و علوم انسانی، ش ۱۸۷، ص ۹۷ - ۱۱۹.
- ۳۳- کریستن سن، آرتور، (۲۵۳۵)، آفرینش زیانکار در روایت ایرانی، ترجمه دکتر احمد طباطبایی، تبریز، انتشارات دانشکده ادبیات تبریز.
- ۳۴- کومن، فرانتس، (۱۳۸۳)، آیین پر راز و رمز میتراپی، تهران: بهجت.
- ۳۵- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ۳۶- ماهیار نوابی، یحیی، (۱۳۳۸)، «یادگار بزرگمهر، متن پهلوی و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال یازدهم، ش ۵۰، پاییز. ۳۰۲ - ۳۳۳.
- ۳۷- معین، محمد، (۱۳۲۶)، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی، {تهران}: دانشگاه تهران.
- ۳۸- مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- ۳۹- میرفخرایی، مهشید، (۱۳۶۷)، روایت پهلوی، متنی به فارسی میانه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴۰- -----، (۱۳۸۸)، «خرد بهتر از هر چه ایزد داد»، پاژ، سال دوم، ش ۷، ۹ - ۱۸.
- ۴۱- -----، (۱۳۹۲)، بررسی دینکرد ششم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴۲- بویس، مری، ۱۳۷۴، تاریخ کیش زرتشتی، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، توس.
- ۴۳- هدایت، صادق، (۱۳۵۵)، زند هومن یسن، تهران: امیرکبیر.

The Influence of the Themes of Islamic Mysticism and Zoroastrian Mysticism On the Concept of Body and Soul in Shahnameh

Masumeh Namrudi Zhaleh¹, Ahmadrza Keykha Farzaneh^{2*}, Mostafa Salari³
PhD Student, Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran.
Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran. * Corresponding Author, keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran.

Abstract

Man, the lord of creatures, is an ambivalent creature who, both in creation and in conduct, belongs to both sides of body and soul, or exaltation and inferiority, which is presented in the story of creation with the allegory of earth and water or light and darkness. In Shahnameh, under the influence of Zoroastrian and Islamic teachings, this idea has been proposed and the transcendent dimension of existence, which is the soul and spirit, can reach transcendence and salvation in the light of holy wisdom. Although this view has been expressed in many religions and schools of thought; however, what convinces us that Ferdowsi paid attention to Zoroastrian teachings in the process of human creation is a focus on rationalism. In Zoroastrian thought, there is a special connection between the transcendence of the soul / soul and the following of wisdom, which has been continued by Ferdowsi; in this way man can achieve goodness and enlightenment by following wisdom and perfecting the soul / spirit. In this research, which is reviewed in a descriptive-analytical manner and based on library sources; we will analyze this idea and its origin.

Keywords: Shahnameh, Ferdowsi, soul, body, wisdom, Zoroaster.