

**A Comparative Study of the Components of Sustainability
Literature in the Poems of Tahereh Saffarzadeh and Mostafa
Wahabi al-Tal**

Saeed mohammadi kish^۱

Abstract

the Ayan Sabitah (Fixed Entities) in theoretical mysticism are the forms of divine seminary that have entered the body of the world in the sacred grace, the lords in the divine science are proven only once in the era, and in the names of the names and attributes, the essence of transcendence has become the essence of transcendence. This study is a theoretical study that, in the way library research and description and adaptation of data, examines the synonyms of Ayan Sabitah in a descriptive-comparative way in ancient Zoroastrian religion. The purpose of the present study is to investigate the fundamental similarities of these two religious and mystical attitudes. Referring to the findings of the research, it can be said that the spiritual forms of the universe in the Zoroastrian religion are called the Farwashi Amashaspand, who, like the Lords, were created before the creation of existence, and located in the Giti body, in the manifestation of names and attributes, the manifestations of Ahuramazda in They are the world of Gita. Both attitudes refer to the covenant and confession of the mission of servitude. Divine science is constant and in the scientific truths of beings have the same definitions.

Keywords: Feravahar, Amashaspand, Avesta, Sustainable Ayan, Islamic Mysticism.

^۱ PhD candidate of Persian Language and Literature, Shiraz Branch, Islamic Azad University, fars, Iran. (Correspondingauthor),Email: saeid.mohammadikish@gmail.com

References REFERENCES

A. Books

۱. Holy Quran. (۱۳۸۴). Translation by Mehdi Elahi Qomshei, ۱۹th edition, Tehran: Hafez Navin.
۲. Ashtiani, Jalaluddin. (۱۳۷۴). Zaratash (Mazdisna and Govt.), Tehran: Publishing Company.
۳. Al Dawood, A.B. (۱۳۶۷). Big Islamic Encyclopedia, Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center Publications.
۴. Elahi Ardabili, Hossein bin Abdulhaq. (۱۳۷۶). Description of Golshan Raz, introduction and proofreading by Mansour Barzegar Khaleghi and Efat Karbasi, Tehran: Academic Publishing Center.
۵. Ibn Arabi, Muhyiddin. (without). Al-Futuhat al-Makiyeh, Beirut: Dar Jamia.
۶. Oshidari, Jehangir. (۱۳۷۱). Mazdasena Encyclopaedia, Tehran: Center Publishing.
۷. Izutsu, Toshihiko. (۲۰۱۳). Creation of existence and time, translated by Mehdi Sarrashtari, Tehran: Mehr Andish Publications.
۸. Bahar, Mehrdad. (۱۳۷۸). Bandesh, Farnbag Dadgi, Tehran: Tos Publications.
۹. Pordawood, Ibrahim. (۱۳۷۷). Yashta, two volumes, Tehran: Asatir Publications.
۱۰. Pordawood, Ibrahim. (۱۳۱۲). Yesna, a part of the Minoan Avesta letter, India: Iranian Zoroastrian Association, Bombay.
۱۱. Pournamdarian, Taghi. (۱۳۸۸). Persian poetry and breaking structure in Molvi's poetry. In the sun, Tehran: Sokhon publications.
۱۲. Sarvati, Behrouz. (۲۰۱۶). Simple description of Golshan Raz, Tehran: International Publishing Company.
۱۳. Thaqafian, Akbar. (۲۰۱۰). Bayzawi and Tafsir Anwar al-Tanzil, Tehran: Khane Kitab Iran.
۱۴. Jami, Nuruddin Abdulrahman bin Ahmad (۱۳۷۸). Haft Auran, introduction by Alakhan Afsahzad, proofreading and research by Jabla Dadalishah, Asghar Jan Feda, Zahir Ahrai, Hossein Ahmad Tarbiat, Alakhan Afsahzad, in collaboration with the Institute of Oriental Studies and Linear Heritage, under the supervision of the Written Heritage Publishing House, Tehran: Center Iranian studies. Written Heritage Publishing House, Ayane Heritage.
۱۵. Jamshidi, Mobed Kamran. (۳۷۴۵). Zoroastrian Message, from Self-Knowledge to God-Knowledge, Tehran: Zoroastrian Center Publications.

۱۶. Jahangiri, Mohsen. (۱۳۸۳). *Muhyiddin Ibn Arabi, The Prominent Face of the Arab World*, ۵th edition, Tehran: University of Tehran Printing and Publications Institute.
۱۷. Dostkhah, Jalil. (۱۳۸۵). *Avesta, the oldest Iranian hymns and texts*, ۱۰th edition, two volumes, Tehran: Marvarid Publications.
۱۸. Dehkhoda, Ali Akbar. (۱۳۷۷). *Dictionary*, Tehran: University of Tehran.
۱۹. Shabestri, Mahmoud. (۱۳۸۲). *Golshan Raz*, Tehran: Talaieh.
۲۰. Shahmardan, Rashid. (۱۳۶۴). *Asho Zoroaster's teachings*. Tehran: Rasti Printing.
۲۱. Foroughi, Mohammad Ali. (۱۳۸۳). *The path of European wisdom*, Tehran: Hermes Publications.
۲۲. Farah Vashi, Bahram. (۱۳۶۴). *Jahan Furui, a part of ancient Iranian culture*, Tehran: Karian Publications.
۲۳. Kakai, Qasem. (۲۰۰۸). *The unity of existence according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Tehran: Hermes.
۲۴. Kafafi, Mohammad Abd al- Salam. (۱۳۸۹). *Comparative literature*, translated by Seyyed Hossein Seidi, Mashhad: Beh Shahr.
۲۵. Kamal Kharazmi, Hossein bin Hassan. (۱۳۶۴). *Commentary on Fuss al-Hakm Mohi al-Din Ibn Arabi*, by Najib Mayel Heravi, Tehran: Moly Publications.
۲۶. Majlesi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi. (۱۳۶۳). *Bihar Al-Anwar* ۲۵ c. Translated by Abolhasan Mousavi Hamdani, Tehran: Hazrat Waliar Library.
۲۷. Mahmoud Al-Gharab, Mahmoud. (۱۳۸۶). *perfect human*. Translated by Gul Baba Saidi. Tehran: Jami Publishing.
۲۸. Movahed, Mohammad Ali and Samad. (۱۳۸۶). *Ibn Arabi's wisdom*. Tehran: Karnameh Publications.
۲۹. Movahed, Mohammad Ali. (۲۰۱۵). *Ibn Arabi's Commentary on Fuss al-Hakm*, translated, explained and analyzed by Mohammad Ali Movahed, Tehran: Karnameh Publishing.
۳۰. Monet. M. (۱۳۶۳). *Ancient Iran*. Translated by Jale Amouzgar, Tehran: Tos Publications.
۳۱. Mehrin, Mehrdad (۱۳۵۴). *Ashavishta, the message of Zarathustra*. Fourth edition, Tehran: Forohar Publishing Organization.

۳۲. Mir Bagheri Fard, Seyyed Ali Asghar. (۲۰۱۴). History of Sufism (the evolution of Islamic mysticism from the ۷th to the ۱۰th century AH), Tehran: Humanities Research and Development Center.

B. Articles

۱. Ismail Niaganji, Forsati, Pashapasandi. (۲۰۱۸). Structural analysis of Kamal Divan and Amshaspandan with a look at Mazdisna religion and pre-Aryan myths, "Journal of Mystical Literature and Cognitive Mythology", ۱۵th year, number ۵۷. From page ۱۳ to page ۳۹.

۲. Zaraftan, Kourosh, Sadeghzadeh, Mahmoud, Heydarinia, Hadi. (۱۴۰۱). Investigation and morphology of Amshaspandan with an approach to Zoroastrian Gahan and Ferdowsi's Shahnameh, "Journal of Iranian Studies, Shahid Bahonar University of Kerman", Volume ۲۱, Number ۴۲. Pages ۲۰۷-۲۴۹.

۳. Shajari, Morteza. (۱۳۷۹). Ayan Thabiteh from the point of view of Ibn Arabi and Mulla Sadra, "Journal of Essays and Reviews", Volume ۳۳, Book No. ۶۷, from page ۵۵ to page ۶۵.

۴. Ghadrnan, Mehrdad. (۲۰۱۶). The link of Forohar and the unity of existence, Jundi Shapour Chapter of Shahid Chamran University of Ahvaz. Third year, number ۱۲. Pages ۷۶-۹۰.

۵. Kianpour, Shoja, Mashidi, Jalil. (۲۰۱۷). The relationship between foreign nobles and established nobles according to Ibn Arabi's theory, "Gohar Goya Magazine", year ۱۲, number ۴ (۳۹ consecutive), from page ۲۹ to page ۴۶.

۶. Lajevardi, Fatima. (۲۰۱۶). The position of Amshaspandan in the cosmology of the Maghdez and their role in individual behavior, "Javidan Khard Magazine", number ۳۱. Pages ۱۵۹-۱۸۴.

۷. Mir Ghasemi Mehrano, Sayedah Sahar, Mikayili, Ashraf, Ghafari, Ali. (۲۰۱۲). A comparative study and comparison of the concept of creation in Ibn Arabi's mysticism and Zoroastrian religion. Master's thesis. Faculty of Literature and Human Sciences, Mohagheg Ardabili University.

فصل نامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی

سال هفتم، شماره بیست و ششم، زمستان ۱۴۰۲

بررسی تطبیقی امشاسپندان در آیین زرتشتی و اعیان ثابته در عرفان نظری

سعید محمدی کیش^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۳۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۶

صص (۲۱۱ - ۲۳۸)

چکیده

اعیان ثابته در عرفان نظری، صور علمیه الهی هستند که در فیض مقدّس، به کالبد عالم وارد شده‌اند، اعیان در علم الهی ثابت‌اند که تنها یک بار در ازل تحدید یافته‌اند و در کسوت اسماء و صفات، مظهر ذات حق تعالی گشته‌اند. این پژوهش مطالعه‌ای نظری است که به شیوه پژوهش کتابخانه‌ای و توصیف و تطبیق داده‌ها، تفسیر مترادف اعیان ثابته را به شیوه توصیفی - تطبیقی در آیین کهن زرتشتی مورد بررسی قرار می‌دهد. هدف از پژوهش حاضر بررسی شباهت‌های بنیادی این دو نگرش آیینی و عرفانی است. در اشاره به یافته‌های تحقیق می‌توان گفت که صور معنوی عالم در آئین زرتشتی، امشاسپندان فروشی نام دارند که همانند اعیان، پیش از آفرینش هستی، خلق گردیده‌اند و در کالبد گیتایی قرار گرفته‌اند، آن‌ها در تجلی اسماء و صفات، مظاهر اهورامزدا در عالم گیتایی هستند. در هر دو نگرش به عهد الست و اقرار به رسالت بندگی اشاره شده است. علم الهی در آن‌ها ثابت است و در حقایق علمی موجودات، تعاریفی یکسان با یکدیگر دارند.

کلیدواژه‌ها: فروهر، امشاسپند، اوستا، اعیان ثابته، عرفان اسلامی.

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، فارس، ایران. (نویسنده مسئول). پست الکترونیک:

۱- مقدمه

قرن هفتم هجری قمری، نقطه عطفی در سیر تطور عرفان اسلامی به شمار می‌رود و عرفان عملی که مختص به معاملات عرفانی و آداب خاص خانقاهی بود، با آرای محیی‌الدین ابن‌عربی، رنگی دگر به خود می‌گیرد. اندیشه ابن‌عربی شاکله اصلی مبانی عرفان نظری را تشکیل می‌دهد. اعیان ثابته، فیض اقدس، فیض مقدس مرتبه احدیت، مرتبه واحدیت، احدیت جمع، مراتب و درجات وجود از جمله موضوعات متنوع و مبسوطی بود که در کتاب فصوص‌الحکم و آراء ابن‌عربی مطرح شد (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۶۱).

آیین زرتشتی و کتاب اوستا نیز میراث مشترک فرهنگی جهانیان، کهن‌ترین نوشتار ایرانیان و نامه دینی مزدپرستان است. در طول بیش از یک هزاره اخیر، دست‌نویس‌های بازمانده اوستا، تنها به صورت متن‌های ورجاوند دینی زرتشتیان، در ایران و هندوستان، در اختیار خود آن‌ها بود و در آیین‌های مذهبی ایشان خوانده می‌شد و دیگران یا از وجود آن‌ها هیچ خبری نداشتند و یا از راه اشاره‌ها و یادآوری‌های پراکنده، مطالب افسانه‌گونه و بی‌بنیادی درباره آن‌ها به خاطر سپرده بودند (دوست خواه، ۱۳۸۵: ۸ و ۹). رابیندرانات تاگور درباره زرتشت می‌گوید: «ندای زرتشت ندای جاودانی و زنده‌ای است که تا امروز به گوش می‌رسد و این ندا نه فقط برای راهنمایی یک قوم قلیل بود، بلکه تعلیمات اخلاقی زرتشت را در هر دوره و هر جا باید راهنمای جامعه بشری دانست» (مهرین، ۱۳۵۴: ۷۵).

اکنون با توجه به دو رویکرد مذهبی و معرفتی به مبنای حرکت و وجود در عالم، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که اگر اعیان ثابته در عرفان ابن‌عربی و ویژگی آن اعم از عدم اتصاف به تعینات هستی و همچنین عدم جعل جاعل بنا بر ثبوت علمی و ماهیت علمی آن را به‌عنوان یک نظریه نوین در تاریخ عرفان اسلامی بدانیم چگونه می‌توان این نوع‌آفرینی و همه ویژگی‌های منحصر بدان را به گذشته‌ای دور در ایران اوستایی نسبت داد و اگر این امر ممکن باشد، این دو نحله از نگرش، چه شباهت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند؟ و در محور پژوهشی این تطبیق؛ آن‌ها چه تفاوت‌هایی نسبت با یکدیگر دارند؟

۱-۱- بیان مسئله

مزدیسنا، آیین زرتشتی است که به دین بهی نیز شهرت دارد، این دین یکی از قدیمی‌ترین ادیان جهان است که از آموزه‌های پیامبر ایرانی، زرتشت اسپیتمان سرچشمه می‌گیرد. «اندیشه‌ها و آموزه-

های زرتشت در مکتب‌های فلسفی و نهادهای گوناگون دینی روزگاران کهن بازتاب گسترده‌ای داشته و تأثیرهای آشکار بر جا گذاشته است» (دوست خواه، ۱۳۸۵: ۴۱).

از دیدگاه افلاطون نه تنها انسان، بلکه همهٔ امور عالم، اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونهٔ کامل این امور است و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را درمی‌یابد. در واقع، چیزهایی که به حدس و گمان ما در می‌آیند، پرتوی از مثل خود هستند. (فروغی، ۱۳۸۳: ۲۸) «هر یک از اجسام را یک صورت معنوی و ذهنی موجود است، نه آنکه فقط انسان و آتش و آب را چنین صورت باطنی موجود است بلکه نیکویی و خوبی و عدالت نیز دارای چنین صورت ذهنی است. صورت ذهنی (Ideas) قالب و سرمشق (paradeigma) کلیهٔ اشیاء موجود هستی است» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۹۴). پورداوود فلسفهٔ افلاطون را یادآور حکمت زرتشتی می‌داند و می‌گوید: «بسیار بعید به نظر می‌رسد که افلاطون در فلسفه خویش تحت تأثیر مزدیسنا نباشد» (همو: ۵۹۴). هم‌چنان که مفهوم امشاسپند فروهر (فروشی) در فرهنگ ایران اوستایی با تعاریف اعیان ثابت‌ه در عرفان نظری بسیار نزدیک و همانند است.

نظریهٔ اعیان ثابت‌ه در عرفان نظری تشابهاتی با تأویل امشاسپندان فروهر در آئین باستانی زرتشت دارد. اعیان ثابت‌ه یکی از نظریه‌های محیی‌الدین ابن‌عربی در هستی‌شناسی عرفان نظری است که علیت معارف دیگری همچون: نظریهٔ وحدت وجود، و علم خداوند به اشیاء است. «از دیدگاه ابن‌عربی، خلقت عبارت است از اعطای وجود خارجی به ثابتات و موجودات علمی و بازتاب آثار و احکام اعیان ثابت‌ه در عالم شهود» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۷۳). اعیان ثابت‌ه با امور محسوس و عینی سروکار دارند و حقیقت وجودی هر امر محسوس و عینی هستند، همواره معقول و کلی باقی می‌مانند و وحدت و یگانگی خود را از دست نمی‌دهند (موحد، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

آمِشه سپنته زرتشتی یا «مقدسان بی مرگ» نیز در آیین زرتشتی صور معنوی عالم ماده خوانده می‌شوند، از نظر پورداوود، فروهرها نیز در کنار امشاسپندان صورت معنوی هر یک از مخلوقات اهورا مزدا هستند (ر،ک؛ پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۱). «برای آنان دو جنبه قائل شده‌اند، یک وجه لاهوتی و یک صورت ناسوتی. آنچه در عالم می‌گذرد جملگی به دستیاری این‌ها صورت می‌پذیرد» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۲۴). امشاسپند، اسماء و صفات اهورا مزدا و نگاهبانان عالم بشریت هستند. آن‌ها در عالم به ترتیب، وهومن، اردیبهشت و شهریور، سفندارمذ و خرداد و امرداد نام دارند. «در نخستین یشت که مختص به هرمز است، نسبت این فرشتگان به پروردگار معین گردیده است: و وهومن آفریدهٔ من است، ای زرتشت، اردی بهشت آفریدهٔ من است... شهریور آفریدهٔ من است، ... سپندارمذ آفریدهٔ من است، خرداد و امرداد هر دو از آفریدگان من هستند» (اوشیدری،

۱۳۷۱: ۱۲۵). اهورا مزدای یکتا دارای شش صفت است و آن‌ها را شش امشاسپند نام نهاده که به معنی مقدس جاودانی است. اشاوهِشتا؛ راستی و درستی و پیشرفت عالم کائنات؛ وهومنه؛ نهاد پاک؛ وهوخشتر؛ اقتدار مقدس و سلطنت آسمانی؛ سپنتا آرمیتی؛ عشق و حبت و تواضع و اطاعت از خداوند و خلق؛ هروتات؛ کمال در این جهان؛ امرتات؛ جاودانگی و بی‌مرگی، مطابق تعلیمات زرتشت، هر یک از ما [انسان‌ها] باید از این شش امشاسپند بهره مند بوده و آن‌ها را در ضمیر خود پرورش دهیم تا به وسیله آن سعادت خود و دیگران را تأمین کنیم، چنین شخصی در این جهان به اوج کمال رسیده و در عالم دیگر رستگار خواهد گشت (شه‌مردان، ۱۳۶۴: ۸). امشاسپندان در دوران ساسانی تشخص یافته‌اند، اینان نخستین آفریده‌های اهورا هستند که به صورت مظهر در آمده‌اند و وی را یاری می‌کنند (فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۲). ما به فروهرهای نیک و توانا و مقدس پاکان درود می‌فرستیم، به آن امشاسپندان درخشنده و تند نظر و بزرگ و بسیار توانا و دلیر و جاودانی و مقدس و آفریده اهورا» (دوست‌خواه، ۱۳۸۵: ۴۲۳-۴۲۲).

با این که فروهرها خود دسته‌ای جداگانه هستند، اما هر یک از امشاسپندان و یزتها و و حتی خود اهورا نیز دارای فروهر هستند» (فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۲). اوشیدری ذیل واژه فروشی می‌نویسد: «پیش از عالم مادی، اهورا مزدا عالم فروشی را بیافرید، یعنی آنچه بایستی در دنیا ترکیب مادی گیرد، از انسان و جانور و غیره. پیش از آن، صور معنوی آن‌ها موجود بوده است. عالم فروشی مدت سه هزار سال طول کشید. پس از انقضای این دوره روحانی از روی صور معنوی فروشی‌ها، گیتی به آنچه در آن است ساخته شده است و آنچه بعدها پا به عرصه وجود خواهد گذاشت نیز از همین صور معنوی پدیدار خواهد شد» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۳۷۴).

فروهر در معناهای متعددی همچون: «روح یا قوه همراه، یا در معنی روئیدن، بالیدن، نمو کردن، گرویدن، ایمان آوردن، حمایت کردن، پناه دادن، و همچنین نگاهبان عالم آفرینش، و نگاهبان نیکویی تعبیر شده است» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۶). پورداوود با لحاظ نظرات دانشمندان متاخر، معانی سنتی را مناسب واژه فروهر نمی‌داند. از نظر او «مناسب است که آن را به معنی حمایت نمودن، پناه دادن، و یا به معنی پوشاندن و احاطه کردن که همان معنی پناه‌دادن از آن مفهوم است بدانیم» (پورداوود ۱۳۷۷: ۵۸۶). این واژه «در پهلوی فروهر، در فارسی باستان ظاهراً فرورتنی و در اوستا فره‌وشی (Fravashi) خوانده می‌شود» (دهخدا ذیل واژه). آنانند [فروشی‌ها] که یاری‌خواهان را پیروزی بخشند؛ که نیازمندان را رستگاری دهند؛ که رنجوران را تندرستی ارزانی دارند؛ که اشون را فر نیک بخشند. هم‌چنان که در معانی دیگری از جمله: دانا، توانا، نیک، پاک، تیزبین، چاره‌بخش، کمر بر میان‌بسته، پیمان‌شناس، دلیر، نیرومند» (دوست‌خواه، ۱۳۸۵: ۴۱۰ و ۴۱۱). هم-

چنان که در یسنا هات ۲۶ آمده است که «فروهرهای نیک توانای مقدس پاکان را می ستاییم، آن فروهرهای مؤثر دیدگان بزرگواران بسیار زورمند دلیران اهورایی فناپذیر پاک را» (پوردادود، ۱۳۱۲: ۲۲۷).

در ایران باستان، انسانی با صفات خداگونه امشاسپندان فروشی مبین کمال است. «اندیشه انسان کامل، با اندیشه های ایران باستان رابطه ای استوار دارد، در بینش زرتشت، تعالی معنوی انسان و نیل به اهورامزدا از طریق امشاسپندان محقق می شود؛ منظور از امشاسپندان همان صفات الاهی و فضایل انسانی است که آدمی با شناخت و کسب آن ها در مسیر خود آگاهی و تکامل روحانی خویش گام می نهد و در نهایت اهورایی (خدای گونه) می شود» (آشتیانی، ۱۳۷۴: ۱۹۰). در دین مانوی نیز انسان نخستین، هم چون «باشنده ازل» یاد شده است، انسانی که به منزله انسان کامل تصور می شود. سروده های مانوی که در تورفان به دست آمده، حاکی از آن است؛ که مانی خود هم - چون موجودی الهی، کامل و رهایی بخش مورد ستایش پیروان خود بوده است. در عرفان ایرانی مسئله انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین که اغلب کیومرث تلقی می شود، همان فرزند خدا تصور شده که روح او جزیی از روح خداوند است» (آل داوود، ۱۳۶۸: ۳۷۳).

۱-۲- ضرورت تحقیق

این پژوهش ضمن بازشناسی حکمت امشاسپندان فروشی در اوستا، به شباهت آن ها و برخی تفاوت ها با صور علمیه الهی در عرفان اسلامی می پردازد. پژوهش حاضر بیانگر مفهوم صورت معنوی عالم وجود در تاریخ عرفان و حکمت به بلندای دیرینگی اندیشه و حکمت اوستایی است.

۱-۳- شیوه پژوهش

در این مقاله جمع آوری داده ها اساساً به صورت کتابخانه ای انجام گرفته است و نگارنده با رویکردی توصیفی - تطبیقی، ضمن بررسی کتب زرتشتی از جمله اوستا، دانشنامه مزدیسنا و بندهش و همچنین مطالعه مفهوم نظریه اعیان ثابته در عرفان نظری، به خصوص در اثر فصوص - الحکم ابن عربی، به بررسی مفاهیم امشاسپندان و فروهر در آئین زرتشتی و تطبیق آن با اعیان ثابته در عرفان نظری پرداخته است.

۱-۴- پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، پژوهش‌های بسیاری دربارهٔ اعیان ثابت‌ه عرفان نظری و امشاسپندان و فروهرها در آیین زرتشتی صورت گرفته است، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود؛ اما تاکنون پژوهش مستقلی در باب بررسی تطبیقی امشاسپندان در آیین زرتشتی و اعیان ثابت‌ه در عرفان نظری صورت نپذیرفته است.

میرقاسمی مهرنو و دیگران (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه «بررسی و مقایسه تطبیقی مفهوم خلقت در عرفان ابن‌عربی و دین زرتشت» به بررسی و مقایسه مفهوم خلقت در دو نگرش آیینی و معرفتی پرداخته است. پژوهش حاضر درصدد است به صورتی علمی و روشمند مفهوم خلقت را در آیین زرتشت و عرفان ابن‌عربی به‌طور مفصل مورد بحث قرار داده و وجوه تشابه و موارد اختلاف آنان را بیان نموده و به یک نتیجه‌گیری معقول و منطقی دست یازد.

قدردان (۱۳۹۶)، در مقاله «پیوند فروهر و وحدت وجود» عالم فروهری آیین زرتشتی را مصداق نظریهٔ وحدت وجود در آراء عارفان و حکیمان اسلامی می‌داند. در مقاله فوق، اشاره‌ای به ذرات اصلی مینوی آئین زرتشتی یا همان امشاسپندان نشده و همچنین فروهرها زرتشتی در قیاس با کلیات آراء عرفان اسلامی و همچنین حکمت اشراقی تفسیر گشته است. تفاوت اصلی مقاله حاضر اصطلاح امشاسپندان به‌عنوان اصلی‌ترین مبنای تحقیق است که فروهرها بر آن متصف گشته‌اند. همچنین امشاسپندان فره‌وشی در این مقاله تنها با نظریهٔ اعیان ثابت‌ه محیی‌الدین ابن‌عربی و آراء متابعین او مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. شجاری (۱۳۷۹)، در مقاله «اعیان ثابت‌ه از دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا» به بحث و تحلیل این اصطلاح از منظر ابن‌عربی و ملاصدرا پرداخته است و سعی بر آن داشته که مفهوم آن را در عرفان ابن‌عربی و حکمت متعالیه صدرایی را آشکار سازد.

لاجوردی (۱۳۹۶)، در مقاله «جایگاه امشاسپندان در جهان‌شناسی مزدایی و نقش آن‌ها در سلوک فردی» هر بخش از آفرینش را نماد یک امشاسپند یا صورت گیتایی او به‌شمار می‌آورد. در این پژوهش کوشش بر آن است که با بررسی اوستا و متون پهلوی نقش امشاسپندان در جهان‌شناسی زرتشتی، در کنار اهمیت هر یک از آنان در سلوک فردی مورد توجه قرار بگیرد.

کیانپور و مشیدی (۱۳۹۷)، در مقاله «رابطهٔ اعیان خارجی و اعیان ثابت‌ه بر اساس نظریهٔ ابن‌عربی» با هدف آشکارکردن پیوند و ارتباط فعال و مداوم بین اعیان خارجی و اعیان ثابت‌ه بدین موضوع پرداخته‌اند. در این پژوهش بر پایهٔ زبان تأویلی روشن می‌شود ارتباط دو سویهٔ زبان و مفاهیم ذهنی دربارهٔ اعیان ثابت‌ه و اعیان خارجی نیز برقرار است.

اسماعیل نیاگنجی، فرصی، پاشاپاسندی (۱۳۹۸)، در مقاله «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسپندان با نگاهی به آیین مزدیسنا و اسطوره‌های پیشاآریایی»، سعی بر آن دارند که با روش توصیفی-تحلیلی واژه کمال دیوان و امشاسپندان را در زبان اوستایی ریشه‌یابی کند و با ژرف‌کاوی در ساختار واژگانی از یک‌سو و کنکاش در مفاهیم تطبیقی آن از سوی دیگر تلاش می‌شود تا صورتی دیگرگونه از طرح مسئله به دست داده شود.

زرفتن، صادق زاده، حیدری‌نیا (۱۴۰۱)، در مقاله «بررسی و چهره‌شناسی امشاسپندان با رویکرد به گاهان زرتشت و شاهنامه فردوسی» به بررسی و چهره‌شناسی امشاسپندان و صفات آن‌ها در «گاهان» بخش کهن اوستا و «شاهنامه» حکیم فردوسی پرداخته‌اند. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند تا با ژرف‌کاوی در ساختار واژه‌ها و با شیوه توصیفی، تحلیلی، اسنادی و ارزیابی کمی، ساختار و شناسنامه مینوی امشاسپندان با نگرش به گاهان اشو زرتشت و تأثیر آن در شاهنامه فردوسی واکاوی و چهره‌شناسی بشود.

۱-۵- مبانی نظری تحقیق

ادبیات تطبیقی به‌طور خاص از قرن نوزدهم پا به عرصه وجود گذاشت و از همان زمان به گستره بررسی‌های ادبی وارد شد و به‌عنوان یک رشته مستقل در دانشگاه‌ها حضور یافت. درباره تعریف و همچنین موارد مورد بحث در ادبیات تطبیقی، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است که مهم‌ترین آن‌ها مکتب فرانسوی و مکتب آمریکایی است (کفافی، ۱۳۸۹: ۱۴). مکتب فرانسه به تعیین حوزه‌های پژوهش در ادبیات تطبیقی توجه شایانی نمود. از بزرگان مکتب فرانسه اساتیدی چون: جویار، فان تیجم، بالد سنبرگ و دیگران پا به عرصه وجود نهادند. در مکتب فرانسوی وجود رابطه تاریخی بین آثار ادبی مورد مطالعه لازم است و باید زبان آن‌ها متفاوت باشد، از آنجا که بر اساس نظر این مکتب، نمی‌توان همه آثار را با هم مقایسه کرد و دامنه تحقیق محدود است؛ در مکتب آمریکایی بر خلاف مکتب فرانسوی، دامنه تحقیق بسیار گسترده‌تر است و این دیدگاه حتی پا را از محدوده ادبیات فراتر می‌گذارد و بدون توجه به روابط تاریخی و با در نظر گرفتن هم‌بستگی پژوهش‌های انسانی به مطالعه شباهت‌های موجود بین ادبیات و سایر علوم، همچون: تاریخ، هنر، روان‌شناسی و ... می‌پردازد و درواقع، نوعی مطالعه فرهنگی است.

نزد محققان این فن، ادبیات تطبیقی در برگیرنده تمام پژوهش‌های تطبیقی بین ادبیات مختلف یا بین ادبیات و سایر هنرها به‌طور خاص بوده و بین آن‌ها و دیگر معارف بشری به‌طور عام انجام می‌پذیرد. ممکن است ادبیات تطبیقی در آمریکا جنبش رمانتیسم در شعر و موسیقی را

هم بررسی کند، چنان‌که ادبیات، روان‌شناسی و ادبیات، اخلاق را هم بررسی می‌نماید. روش آمریکایی هم بستگی پژوهش‌های انسانی و ضرورت پژوهش تطبیقی را نیز برای روشن ساختن برخی از جنبه‌های مبهم آن در نظر می‌گیرد (همان: ۱۴).

۲- بحث

۲-۱- مبداء وجود

فَرَوَهَر یا بن‌مایه‌های جوهر انسان و هستی قبل از خلقت جهان آفریده شد. از منظر آئین زرتشتی فروهر در جهان مینوی هستی یافته بود. فَرَوَهَر یکی از قوای باطنی انسان است که پیش از به دنیا آمدن او وجود داشته است و پس از مرگ او دگر باره به عالم بالا، از همان جایی که فرو آمده، صعود کرده و پایدار بماند (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۲). فروهر بازگویی یک بنیاد است و آن این است که برای آفریده‌شدن هر چیز گیتایی، نخست اندیشه، ایده و خواست آن در مینو شکل می‌گیرد و سپس نمود بیرونی پیدا می‌کند، بنابراین هستی، نخست در خرد و اندیشه اهوره مزدا شکل گرفت و سپس به پیکر گیتایی درآمد (جمشیدی، ۳۷۴۶: ۳۹). هم‌چنان که در یسنا آمده است: «از فر و فروغ آنان [فروهر] است که من آسمان را در بالا نگاه می‌دارم، تا از فراز، فروغ بیافشانند (دوست‌خواه، ۱۳۸۵: ۴۰۵).

در آراء عرفان نظری نیز اعیان ثابت‌هستی آفریده شده‌اند. آن‌ها صور علمیه الهی هستند که بنا بر حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتَ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۹۹). در فیض اقدس آشکار گردیدند. «تَجَلَّى أَوَّلِ حَضْرَتِ حَقِّ يَافِضِ اِقْدَاسِ أَوْ اَعْيَانِ ثَابِتِهِ رَاقِمِ زِدِّ اَعْيَانِ ثَابِتِهِ هَمَانِ صُورِ اَسْمَاءِ اَلْهِي اِسْتِ» که در علم حضرت حق به صورت حقایق موجودات و ممکنات درآمد است» (موحد، ۱۳۸۶: ۶۱۷). صور علمیه الهی در پرده عالم امکان و تعیات هستی قرار دارند و بدین سبب، عالم مظهر حقایق اشیاء است که متأثر از تجلی اسماء و صفات حق تعالی هستند. عبدالرحمان جامی در ابیات ذیل به حقایق وجود عالم ماده اشاره دارد.

ارض چه بود، حقایق اعیان	مستقر در نشیمن امکان
آسمان چه صفات یا اسما	متأثر ز حکمشان اشیا

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۹۵)

جامی محل استقرار حقایق اعیان را عالم ممکنات می‌داند که به واسطه حقایق آسمانی صفات و اسماء (صور علمی الهی)، اشیاء متأثر از آن‌ها به فعلیت رسیدند.

۲-۲- عهد الست

ذکر واقعه «عهد الست» از دیگر شباهت‌های فروهر و اعیان ثابت است. واقعه الست یا اقرار به بندگی در آئین زرتشتی تبیین گردیده است، حضرت حق «همه آفریدگان را با بوی (بینش درونی) و فروهر مردمان بسگالید... و گفت کدام شما را سودمندتر در نظر آید؟ اگر شما را به صورت مادی بیافرینم و به تن با دروج بکوشید و او را نابود کنید، شما را به فرجام درست و انوشه باز آریم. ایشان بدان خرد - همه آگاه - آن بدی اهریمن را دیدند و برای رفتن به جهان همدستان شدند (ر.ک: بهار، ۱۳۸۰: ۵۰).

در دین مبین اسلام و عرفان نظری نیز به این واقعه اشاره شده است. خداوند در عهد الست، پیش از پیدایش عالم هستی، عهد و پیمانی مبنی بر ربوبیت خویش و اقرار به بندگی انسان‌ها از آن‌ها گرفته است که الست بریکم؟ و اعیان در همان‌دم، پاسخ مثبت داده‌اند «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (قرآن کریم، اعراف: ۱۷۲). بر همین اساس، ابن عربی نیز اعیان ثابتة موجودات را مخاطب الهی الست می‌داند و می‌اندیشد اعیان موجودات بودند که با پاسخ بلی، به بندگی خود در پیشگاه خداوند اعتراف کرده‌اند. از دیدگاه برخی مفسران، آیه مذکور به عهد و پیمانی اشاره دارد که هر کس به حکم فطرت با خدای خود بسته است (ثقفیان، ۱۳۹۰: ۴۱).

نور و فروغ امشاسپندان فروهر زرتشتی یا اعیان ثابتة عرفانی بر جهان عدمی سایه انداخته است. رسالت این تقابل نور و ظلمت از منظر عرفان نظری، کسب بینش وحدت بین سالک و نائل گشتن به مقام رفیع کامل در انسان است اما این معنی در آئین زرتشتی تقابل با نیروی اهریمن و چیرگی بر اوست. فروهرها پیش از حیات، این ستهندگی را پذیرفته‌اند و دانسته‌اند که در این نبرد، فرپروزی از آن‌ان خواهد بود. و در فرجام کار «بدی از جهان نابود گشته و نیکی و حیات ابدی دگر بار حکمرا خواهد بود» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۹۰).

۲-۳- رسالت

همان‌طور که در ابتدای سخن گفته شد، واژه فروهر معانی بسیاری را دربرمی‌گیرد، اما پورداوود در یشت‌ها، بنا بر تحقیق و نظر متأخرین، معنای اصلی این واژه را به شکل اوستایی آن «فروثی»، در فحوای پناهنیدن، کمک کردن، نگاه‌داری مناسب‌تر دانسته است. پورداوود می‌گوید: «فروهر برای محافظت از صورت جسمانی مخلوقات از آسمان فرود آمده است، این فرشته مؤظف است که از وقتی نطفه انسان بسته می‌شود تا دم مرگ او را محافظت کند (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۹۱). وی با اشاره

به دینکرد، محافظت فرشته فروشی را از زرتشت در برابر دیوانی که قصد هلاکت او را داشتند مثال می‌زند.

اگر به روایت اقرار بندگی و تمکین صورت معنوی عالم ماده در برابر اهوره مزد بازگردیم، این بندگی از منظر بندهشن، تمکین از اهوره مزد و کوشیدن در برابر دروج، دیو نادرستی و چیرگی بر او در عالم ماده است. علت این ستیهندگی پاسداری از راستی و درستی است. شاید اکنون به معنای رساتری نزدیک شده باشیم. مفهوم امشاسپند فروهر، صورت علمی و الهی رسالت فروشی یا نگاهیانی را آشکارتر می‌سازد. آن‌چنان که «از پرتو فروهرهای پاکان است که کواکب به جنبش در-آمده، راه سیر در پیش گرفته‌اند، آب روان گردیده و گیاهان بالیدن آغاز بنمود و به طرف باغ و بستان بخرامید» (دوست‌خواه، ۱۳۸۵: ۴۰۵). از نیروی الهی نگاهبان مقدس نامیرا است که پاکان در امانند، ستارگان آسمان در سیر و جنبشند، و آب‌های جهان رونده هستند.

در عرفان نظری، رسالت اعیان، تجلی ذات الهی در مظاهر هستی است. هم‌چنان که در انسان تجلی اسماء حق تعالی موجبات حرکت متعالیه و استکمال سالک طریق حق در سیر الی‌الله بالله و سلوک قلبی و مجاهدات نفسی است. آن‌چنان که سالک در تفکر کشفی و بینش شهودی با دیده حقیقت‌بین، به وحدت عالم وجود در موهومات صوری و مراتب کثرات پی می‌برد.

تفسیر مؤلف کتاب «ایران باستان» از رسالت فروشی‌ها، تشابهات آن‌ها را با اعیان ثابته فرونی می‌بخشد. از منظر مونه تجلی و تقابل با نیروی مخالف، در درون انسان است «هر انسانی دروج خاص خود را دارد و وظیفه اش مخصوصاً مبارزه بر علیه آن دروج است. وظیفه فروشی‌ها همین است... این فروشی‌ها با جسم ترکیب می‌گردند و بر علیه حریف پیکار می‌کنند» (مونه، ۱۳۶۳: ۱۰۳). از منظر مزدیسنا، ستیز نیروی اشه، در نابودی اهریمن ناراستی و دروج و نائل گشتن به راستی و فائق آمدن بر انسانیت، امری لازم در رسالت فروشی‌ها است.

شکست اهریمن نادرستی در آئین مزدیسنا، حاصلی چون کمال اشون‌ها (نیکان) ندارد، آن‌چنان که با وعده فرجام درست و انوشه و برخوردار از نامیرایی همراه گشته است. چیرگی راستی بر ناراستی، به کمال نائل گشتن راستی در وعده فرجام درست و انوشه الهی است. «در تعلیمات اشو زرتشت مقصود از خلقت و نتیجه از زندگانی این است تا هر فردی تا آبادی جهان و شادمانی جهانیان کوشیده، خود را به وسیله پندار و کردار و گفتار نیک، قابل عروج به عالم روحانی و رسیدن به اوج کمال و سعادت جاودانی نماید» (شه‌مردان، ۱۳۶۴: ۳).

با توجه به ویژگی‌های امشاسپندان در روند کمال «انسان باید در زندگی بکوشد که دارای خصلت راستی و درستی و نظم اهورا گردد؛ باید چنان پاک و آراسته و نیک اندیش باشد که به

صفت پاک منشی (وهومنا) رسد؛ محبت و فروتنی و بردباری (آرمتی) را باید یگانه مایه رستگاری خود شمرد. در صورتی که راستی و درستی آرزوی انسان شد، خمیر و نهاد پاک و اندیشه اش بی-آلایش گردید، تواضع و محبت را پیشه خود سازد و به دو خصلت دیگر رحمانی کمال (هروتات) و جاودانی (امرتات) نائل گردد. چون چنین شد شهریاری ایزدی و قدرت خداوندی (خشترا) او را در پناه خود گرفته و همواره در کشور جاودانی و مملکت روحانی (خشترا) در ساحت قدس پروردگار و معبود خویش بیارامد» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۲۵). در نهاد هر یک از افراد بشر چه زن چه مرد، چه فقیر، چه غنی، ذره ای از انوار خورشید ایزدی ساکن است و آن پرتوی خدایی را به هر اسمی که بخوانید خواه روح، خواه وجدان، یا روح القدس، یا هوش یا عقل، پرتویی است مینوی که در وجود ما به ودیعه نهاده شده و سبب عمده ترقی و کمال ماست (شه مردان، ۱۳۶۴: ۸-۷).

انتساب قدرت الهی به انسان کمال یافته در آئین مزدیسنا، همان انتساب صورت الهی به انسان کامل در عرفان نظری است. «پس واحد جامع [انسان کامل] صورت عالم و صورت حق باید، تا بر این جمعیت در عالم از جهت اسم ظاهر خلافت کند، که از آن، امام، انسان کبیر که جامع دو صورت است، تعبیر می شود (محمود الغراب، ۱۳۸۶: ۱۰۳). نائل گشتن به مقام رفیع بقا بالله و کمال راستی و نیکویی و چیرگی به اهریمن جهل در نشئه حیوانی انسان، می تواند یکی دیگر از مشابهت های فروهر و اعیان در تفسیر رسالت آنها باشد.

۲-۴- حقایق موجودات

در مزدیسنا انسان به معرفت خودشناسی سفارش شده است. آن چنان که زرتشتیان خودشناسی را نخستین مرحله از سیر کمال می پندارند. «اولین وسیله این کار و نخستین مرحله این راه، این است که خود را بشناسیم و به نفس خود معرفت کامل حاصل نمائیم... زیرا ما پرتویی هستیم از آن فروغ بی پایان و نسانه ای می باشیم از آن حقیقت جاویدان. (شه مردان، ۱۳۶۴: ۳).

در یشت ها آمده است: «ای زرتشت از فر و فروغ آنان است که من زمین فراخ آهوره آفریده را نگاه می دارم، این زمین بلند پهناور را که دربرگیرنده بسی چیزهای زیباست؛ که دربرگیرنده سراسر جهان استومند، - چه جاندار و چه بی جان - و آن کوه های بلند، دارای چراگاه های بسیار و آب فراوان است» (دوست خواه، ۱۳۸۵: ۴۰۶). فروهرها در آئین اوستایی، روح عالم وجود، بنیاد هستی و علیت قوام و دوام و تحولات نفسی و آفاقی عالم هستند و از آنها به عنوان نیروی پیش برنده نام

برده می‌شود. «فروهر در معنی آن نیرویی است که انسان را در زندگی به پیش رانده، و او را به پیشرفت وا می‌دارد» (جمشیدی، ۳۷۴۵: ۳۵).

در عرفان اسلامی صور علمیه با تجلی دوم یعنی فیض مقدّس، به حقایق ممکنات در علم الهی بدل می‌شوند. که از آن‌ها با نام اعیان ثابت نام برده می‌شود. «در تجلی دوم یا فیض مقدّس، آن صور علمیه در کسوت مظاهر هستی قرار می‌گیرند و از قوه به فعل تبدیل می‌شوند. اعیان صور اسماء الهیه اند... پس حقیقت انسانیّه اوّل در اعیان ثابت تجلی کرد و بعد از آن در ارواح مجرد تجلی کرد» (موحد، ۱۳۸۶: ۶۱۷).

اعیان در عرفان ابن عربی، علم الله هستند که به صورت اسماء در آدم قرار گرفتند. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَخَدَا هَمَّهُ اسْمَاءُ رَا به آدم یاد داد، آن‌گاه حقایق آن اسماء را در نظر فرشتگان پدید آورد و فرمود: اسماء اینان را بیان کنید اگر شما در دعوی خود صادقید» (قرآن کریم، سوره بقره: آیه ۳۱). عالم را به سبب اتّصاف تجلی اعیان بر آن، عدم اضافی نیز خوانده اند. بدین ترتیب آن‌ها ودیعه هستی مطلق در عالم عدمی هستند.

۲-۵- عدم اتّصاف به وجود خارجی

جهان فروهری پیش از عالم هستی آفریده شد، تا سپس خود را به پیکر (قالب، شکل) گیتایی نمودار سازد، پیکره و قالب فروهر کسوت وجودی آن است، نه عرضه وجودی آن گوهر. لذا گوهر فروهر هرگز عرصه وجود را ادراک نخواهد کرد؛ مگر در قالب گیتایی خود.

از منظر عرفان نظری نیز اعیان ثابت وجود عینی و خارجی ندارند و تنها از وجود علمی بهره‌مندند. اعیان ثابت نیز در کسوت اسماء و صفات الهیه قرار دارند، هرگز وجود عالم هستی را درک نکرده‌اند. «اعیان ثابت به اعتبار ثبوت مفهومی و تقرر علمی عاری از ثبوت خارجی و وجود عینی هستند و جعل جاعل به وجود خارجی اشیاء تعلق می‌گیرد» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۵۶). آن‌ها صور علمی‌اند و در علم ثابت‌اند. هرگز به وجود عینی متّصف نمی‌شوند و بویی از وجود خارجی به مشام اینان نمی‌رسد. و دائماً بر بطون خودند (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۲). اعیان در علم الهی ثابت‌اند، که تنها یک بار برای همیشه در ازل تحدید یافته‌اند. (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۱۸۴). اعیان ثابت ثبوت علمی در صقع ربوبی دارند؛ ولی از نظر وجود خارجی معدوم هستند؛ یعنی خود آن‌ها هیچ‌گاه به عرصه وجود نمی‌آیند (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۷۴).

به تعبیر ابن عربی «آن‌ها نوعی خاص از وجود دارند، یعنی وجودی غیرمادی و معقول» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۱۸۱). ابن عربی در خصوص ویژگی عدم بودن اعیان ثابت می‌گوید: «اعیان رایحه وجود را استشمام نکرده‌اند، بلکه آن‌ها در همان حال عدم باقی می‌مانند. هر چند صوری از آن‌ها در موجودات ظاهر می‌شود» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۷۶).

در اوستا، نیروهای ویژه‌ای در انسان نام برده می‌شوند که به ترتیب عبارتند از: آهو، دئنا، بئوذ، اورون و فروهر (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۵۶). آهو در آئین زرتشتی قوه‌ای است که با بدن، هستی می‌یابد و با آن نیز نابود می‌گردد (پوردادوود، ۱۳۷۷: ۵۸۷). که ارتباطی با مبحث تحقیق ندارد اما اورون و بئوذ و دئنا در سینا هریک جدای از فروهر اما در پیوستگی با آن نام برده می‌شوند و نوعی ارتباط و پیوستگی میان آن‌ها با فروهر برقرار است، این نیروها اتصافی به وجود خارجی ندارند و با فروهر خواهند ماند و پس از حیات انسان نیز پیوستگی آن‌ها با فروهر تا جهان مینوی باقی خواهند ماند.

۲-۵-۱- اورون، بئوذ و دئنا

اورون (urvan) را امروز روان می‌گوییم، روان یکی از نیروهای بالقوه انسانی است، که پیوسته با نیروی فروهر است، اما فروهر نیست. این قوه، مسئول اعمال انسانی است، چون انتخاب خوب و بد با اوست، ناگزیر کردار نیک و زشت از او بازخواست خواهد شد، روان مؤظف است که همیشه خوب را بگزیند، [چرا که] پس از مرگ بر حسب انتخاب خویش پاداش یافته یا در روضه خلدبرین متنعم است یا در قعر جهنم معذب (پوردادوود، ۱۳۷۷: ۵۸۹).

ترکیب «روح اضافی» در عرفان اسلامی، درهای معنی را می‌گشاید، خداوند در آیه ۲۹ سوره مبارکه حجر می‌فرماید: «تَفَحَّتْ فِیْهِ مِنْ رُوحِی» از روح خودم در او دمیدم. شیخ شبستری می‌گوید

در اطوار جمادی بود پیدا
پس از وی شد ز حق صاحب ارادت

پس از روح اضافی گشت دانا
پس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت

(شبستری، ۱۳۸۲: ۳۱۸)

انسان به صورت جماد بود و در گونه‌های جمادات پدیدار بود. روح بر او افزوده گشت و از روح اضافی دانا شد و صفت دانایی یافت. تا جماد از روح افزون دانایی یافت از قدرت حق جنبشی کرد و به خواست حق و به سبب سزاواری صاحب اراده شد. یعنی جماد بود روح یافت، دانا شد، جنبش کرد و صاحب اراده شد (ثروتیان، ۱۳۹۶: ۳۱۸). در عرفان نظری همچون: آئین

زرتشتی، روان و اعیان ثابت از یک‌دیگر جدا هستند و اعیان، هم چون فروهر به منزله روح نیست، «اعیان صور اسماء الهیه‌اند و ارواح مظاهر اعیان‌اند» (موحد، ۱۳۸۶: ۶۱۷). روح کسوت اعیان است، هم‌چنان که در آئین زرتشتی «فروهر غیر از روان است» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۹۲). در بندهشن نیز فروهر از معنی روان مجزاست. اما به روان می‌پیوندد. «چون مردم بمیرند تن به زمین، جان به باد، آئینه به خورشید، و روان به فروهر بپیوندد، تا روان ایشان را توان میراندن نباشد» (جمشیدی، ۳۷۴۵: ۳۵).

بئوذ (baodha) یکی از نیروهای پنج‌گانه انسان اوستایی است، که به روان می‌پیوندد و مؤظف است حافظه و هوش و قوه ممیزه را اداره کند تا آنکه هریک تکلیف خود به‌جای آورده و بدن را خدمت نمایند، این نیرو را قوه فهم انسانی می‌خوانند که در پهلوی «بوذ» یا «بوی» نیز خوانده می‌شوند (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۶). بئوذ نیرو قدرت ادراک و بینش وجودی انسان را راهبری می‌کند. بئوذ در اوستا نیرویی جدا از نیروی فروهر است. «بئوذ با بدن به‌وجود آمده، اما پس از مرگ، فانی نمی‌شود و با روان پیوسته، به جهان دیگر می‌شتابد. چه بسا که در اوستا می‌بینیم که بئوذ با روان یک جا ذکر شده است» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۸).

دئنا (daena) یکی دیگر از قوای پنهان انسان است. در پهلوی و فارسی دین می‌گوییم. دین در همه جای اوستا به معنی کیش و آیین نیست، بلکه غالباً به معنی وجدان و حس روحانی و ایزدی انسان است (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۹). دئنا نیز همچون بئوذ، اتصافی به وجود خارجی ندارد و مشابه تجلی اسماء الهی در تعین انسان، عارض وجود است. پورداوود می‌نویسد: «دئنا را آغاز و انجامی نیست. این قوه را آفریدگار در انسان به ودیعه گذاشت. تا همواره او را از نیکی و بدی عملش آگاه سازد. آنچه نیک است می‌ستاید و آنچه زشت است مذمت می‌کند. بعد از مرگ و زوال انسان خللی به جانب جاودانی او نمی‌رسد و پس از درگذشتن انسان، دین را در جهان دیگر بر روان او نفوذ و تسلطی است» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۸).

۲-۶- عدم جعلیت

امشاسپندان فروشی هم‌چنان که گفته شد ودیعه صفات پاک اهورا مزدا در عالم ملک هستند. آن‌ها صورت مجردات و نیروی معنوی و مستقل از بعد ماده و جسمانیت هستند و اتصافی به وجود خارجی ندارند، «این قوه ایزدی از جسم فنا پذیر مستقل است» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۹). سرمدی و فناپذیرند و آغاز و انجامی برای آن‌ها وجود ندارد. محیط بر عالم ماده هستند، پس امکان جعل محیط بر صور علمی فروهرها ممکن نیست. عدم جعلیت صور علمی فروهر، یکی

دیگر از تشابهاتی است که در نسبت با عدم جعلیت اعیان ثابت به وجود دارد. اعیان نیز از آن جهت که صور علمی حضرت حق اند، مجعول نیستند، «مجعول بودن یعنی اتصاف به وجود عینی و خارجی، در حالی که از دیدگاه ابن عربی و پیروان او عدم مجعولیت اعیان ثابت به از ازل تا ابد ادامه خواهد داشت و آنچه در خارج ظاهر و در عالم عین موجود می شود احکام و آثار آنهاست نه خود آن-ها» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۵۶).

۲-۷- مظاهر تجلی الهی

از منظر آئین مزدیسنا همه موجودات عالم مظاهر اهورا مزدا هستند و جهان مملو از نیروهای معنوی پیش برنده عالم به سمت کمال و قوام است. آن چنان که سرچشمه کلیه این نیروها اهورا-مزدا، خدای آئین زرتشتی است. «اهورامزدا، گوهر و سرچشمه همه هستی و همانا نیرو و انرژی و نور است و اوست که گوهر و سرچشمه خرد و آگاهی است. این نیروی آگاه، این نور آگاهی و این درستی ناب در همه جا هست و همچنین در ما انسان‌ها» (جمشیدی، ۳۷۴۵: ۳۶). این معنی در برگزیده مفهوم نظریه وحدت وجود ابن عربی در ردایی دیگر است، اما با وجود ذکر معنی بسیار مشابه، اشاره‌ای به وحدت عالم وجود یا عارف حقیقت بین نشده است. «ما پرتویی می‌باشیم از آن فروغ بی‌پایان و نشانه‌ای هستیم از آن حقیقت جاویدان و چون در حقیقت وجود خود دقت نمائیم و به اسرار مکنون خود پی بریم پرده دویی و حجاب جهل از پیش چشم ما برداشته خواهد شد و به اسرار و حقایقی پی خواهیم برد که خرد را در آن جایگاه راه نیست» (شه‌مردان، ۱۳۶۴: ۱۴).

در آئین زرتشتی نیروهای کلی همان شش امشاسپندان فروشی هستند که اهورا مزدا قادر مطلق در رأس آنها قرار گرفته است. «این نیروهای شش‌گانه مأمور حفظ و انتظام عالم وجود هستند» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۲۷). اما نیروهای در فروع نیروهای کلی قرار دارند که از آنها منشعب می‌شوند، «به‌طور جداگانه مثلاً آفتاب، ماه و هر یک از ستارگان و هر یک از حیوانات و جانوران، درختان و سایر اجزای عالم وجود، نیروهای به خصوصی دارند که حافظ و مربی آنهاست» (همو: ۱۲۷).

در عرفان اسلامی نیز بر این معنی تأکید می‌شود، اما تنها عارف واصل در مرتبه بقاء بالله به این بینش نائل می‌گردد. در این مرتبه انسان کامل، در مکتب محیی‌الدین عربی، مخلوق نیست که خود در جایگاه حق قرار دارد و صورت الهی در کونین است. وی در مرتبه کمال، عین‌الانسان حق تعالی است و حضرت حق از منظر او به تجلی مظاهر خویش در عالم می‌نگرد.

آن چنان است که شیخ محمود شبستری در وصف بینش وحدت وجودی می‌گوید:

عدم آئینه عالم عکس و انسان
دو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو عکس دیده و او نور دیده است
به دیده دیده را هرگز که دیده است
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۳۸)

انسان کامل در مرتبه بقا بالله و بینش وحدت وجود، فرا من درونی خویش را می‌بیند و با او صحبت می‌کند. آن‌چنان که ابن عربی از تجربیات شخصی خویش می‌گوید: «با من سخن می‌گفت و به سخنان من گوش می‌کرد و من آنچه را بایست از سخنان او درمی‌یافتم» (ابن عربی، بی‌تا، مجلد ثانی: ۳۲۵). فرامن در ابن عربی، تجلی وجه ربانی در کسوت ابن عربی است، که مظهر تجلی ذات حق تعالی است. در واقع، «من برتر و ملکوتی ابن عربی با حق هویتی یکسان دارد» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۴۹).

شبستری درباره مظهریت عالم هستی می‌گوید:

جهان انسان شد و انسان جهانی
کزین پاکیزه تر نبود بیانی
چو نیکو بنگری در اصل این کار
هم او بیننده هم دیده است و دیدار
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰)

از منظر عرفان نظری، عالم ملک مظهر عالم ملکوت است، مجازی است که عارض وجود است، در این معنی هر فردی در عالم، مظهر یکی از اسماء الهی است و انسان کامل مظهر جامع اسماء الهی است. در عرفان نظری، عارف واصل در سیر الی‌الله بالله، و طی طریق مراتب و منازل سلوک، به بینش وحدت وجود دست می‌یابد و در این بینش، عالم ممکنات را مظهر حق تعالی می‌داند. شبستری در بینش وحدت وجودی می‌گوید:

دلی کز معرفت نور و صفا دید
ز هر چیزی که دید اوّل خدا دید
(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۴)

محقق آن کاملی است که حقیقت اشیاء بر او ظاهر و منکشف گشته باشد، و این معنی کسی را میسر است که به مرتبه کشف الهی رسیده باشد و به عین العیان مشاهده نموده که حقیقت همه اشیاء، حق است و بغیر از وجود واحد مطلق وجودی دیگر نیست (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۲). در نظریه وحدت وجود ابن عربی، اعیان، مظهر تجلی حق تعالی در عالم هستی هستند و هر یک از تعینات عالم، یکی از مظاهر حق هستند:

جهان جمله فروغ نور حق دان
حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

(شبهتیری، ۱۳۸۲: ۹۶)

جهان من حیث‌الذات ظلمت و عدم است و هستی که در عالم می‌نماید فروغ و روشنی نور وجود حق است و در هر دو عالم غیر از یک حقیقت موجودی نیست (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۷۴). از منظر ابن عربی، «هر وجود خارجی، صورت فعلیت یافته عین ثابت خود است» (موحد، ۱۳۸۶: ۱۴۷). شیخ شبهتیری در عرفان نظری، این نیروی ویژه را جمال جان‌فزای الهی می‌داند.

به زیر پرده هر ذره پنهان جمال جان‌فزای روح جانان

(شبهتیری، ۱۳۸۲: ۱۶۴)

از ویژگی‌های قابل توجه بئوذ زرتشتی این است که زرتشتیان این واژه را به بینش درونی و همچنین به بینش اشراقی روشنایی بخش نیز تفسیر کرده‌اند، به تعبیر نگارنده، این بینش شباهت‌هایی آشکار با ظهور بینش حقیقت بین انسان کامل در سیر معرفت عرفان نظری دارد. «اگر فروهر، به وسیله بینش درونی بئوذ دریافت شود، سبب آگاهی انسان و روشن شدن راه او در پیشرفت و تکامل است» (جمشیدی، ۳۷۴۵: ۳۶). بینش بئوذ در ادراک امشاسپندان فروشی که عارض وجود هستند، یکی دیگر از تشابهات سیر کمال روان در آئین مزدیسنا در قیاس با سیر کمال در عرفان نظری است. آن‌چنان که هم‌داستانی امشاسپند در مظاهر هستی، بینش وحدت را تداعی می‌کند. «کثرتی که در مجموعه امشاسپندان وجود دارد در اصل به خود اهورا باز می‌گردد، و واحدی می‌شود که شش صفت از خود متجلی و صادر کرده است (فروهوشی، ۱۳۶۴: ۲). آن‌ها یکسان اندیشند، یکسان سخن گویند، کرداری یکسان دارند، که در اندیشه و گفتار و کردار یکسانند. (دوست‌خواه، ۱۳۸۵: ۴۲۳) برخی بئوذ را در معنی شعور تعبیر می‌کند: «فروهرها توسط بئوذ یا «شعور»، روان را راهنمایی می‌کنند و روان انسان عاقل و پرهیزگار این راهنمایی را می‌پذیرد (فروهوشی، ۱۳۶۴: ۸).

۲-۸- بازگشت

امشاسپندان فروهر انسان، نخست در دنیای مینوی شکل می‌گیرد و سپس به زمین آمده، پیکر گیتایی به خود می‌گیرد و سرانجام به جهان مینوی باز می‌گردد (دوست‌خواه، ۱۳۷۴: ۳۹) فروهرها بنابر بنیاد الوهیت خویش، جاودانه هستند، در یشت‌ها به جاودانگی آن‌ها اشاره شده است. «فروهوشی‌های اشونانی را که بوده‌اند و هستند و خواهند بود می‌ستاییم» (دوست‌خواه، ۱۳۸۵: ۴۰۹). پورداوود می‌گوید: «فنا و زوال جهان مادی را در این قوه جاویدان ایزدی که در باطن مخلوقات مانند موهبت آسمانی به ودیعه گذاشته شده، راهی نیست. جرم و خطای بندگان نیز در طی زندگانی دامن پاک او را آلوده نتواند نمود به همان پاکی و تقدس ازلی خویش پس از انفصال روح

از بدن به سوی بارگاه قدس پرواز نموده در ساحت پروردگار به سر برد» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۲). هورمزد برای نبرد با اهریمن به فروهران وعده گیتی در معنای هستی مطلق می‌دهد (بهار، ۱۳۷۸: ۵۰). از این منظر جهان همچون تعابیر عرفان نظری، مقید به سایه وجود است و هستی مطلق نیست.

شبستری در مسئله بازگشت انسان کامل و مرتبه بقا بالله می‌گوید:

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
به عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل

(شبستری، ۱۳۸۲: ۳۱۲-۳۱۱)

سالک طریق حق تعالی از منظر شبستری، کسی است که بداند او همین صورت ظاهر نیست بلکه اصل او، تجلی ذات حق است و در این خودآگاهی است که انسان کامل بر خلاف سیر اول که از عالم ملکوت به عالم ملک و تقید نازل گردید، این بار در سیر صعودی و کمال از مراتب انسانی و تقیّدات به سوی حق تعالی می‌رود، به تعبیری سیر الی‌الله می‌کند. این تفسیر با بازگشت امشاسپندان فروهری در آیین زرتشتی هم‌خوانی دارد. در صفت کمال ذره مینوی وجود انسان، بازگشت به سرای فرشتگان عنوان شده است. ذره مینوی « قوه فائقه‌ای است که از مبداء اصلی خود جدا شده و برای مدت محدود و معینی در عالم سفلی و در ابدان خاکی ما منزل گزیده است. این قوه‌ای است که ما را به درجات عالیّه ارتقاء داده و از حالت حیوانی و انسانی به عالم فرشتگان می‌رساند» (شه‌مردان، ۱۳۶۴: ۶-۵). در برخی از کتب زرتشتی معتبر، در مسئله صعود فروهرها و بازگشت به جهان مینوی، ستیزه‌ای دیگر با اهریمنان در راه است (مونه، ۱۳۶۳: ۱۰۳). که در عرفان نظری، پس از بقا بالله، مجاهدات و سیر افزون‌تری برای عارف واصل عنوان نشده است.

نمودار تطبیقی امشاسپندان و اعیان ثابت	
<p>- امشاسپندان در آیین زرتشتی و صور علمیه الهی در عرفان نظری مبداء آفرینش هستند.</p> <p>- آن ها نامیراهایی مقدّس هستند.</p> <p>- صفات و اسماء الهی (علم الهی) در عالم آفری ش اند.</p> <p>- پیش از آفرینش هستی، سپند مینو و امشاسپندان یا در عرفان نظری صور علمیه الهی در تجلّی اقدس خلق شدند.</p> <p>- مظاهر وجود و نیروی پیش برنده عالم ماده هستند.</p> <p>- آیین زرتشتی و عرفان اسلامی قائل به عهد السّت و اقرار به بندگی حقایق موجودات هستند.</p> <p>- گوهر فروگر همانند اعیان در عرفان اسلامی، هرگز عرصه وجود را ادراک نخواهد کرد.</p> <p>- صورت معنوی عالم هستند و صورت عینی ندارند.</p> <p>- حقایق موجودات هستند.</p> <p>- امشاسپندان فروگران همچون اعیان ثابت، خود را در تعینات یا پیکره گیتایی نمودار می سازند.</p> <p>- صور مجرد و نیروی مستقل از ماده هستند.</p> <p>- محیط بر عالم ماده هستند.</p> <p>- علم الهی در آن ها ثابت است و مجعول به جعل جاعل نیستند.</p> <p>- هدف و مقصود دستیابی به کمال و سعادت جاودانی است.</p>	شباهت ها
<p>- در بازگشت، تقابل فروهرها با نیروی اهریمنی در جهان مینوی وجود دارد، این درحالی است که در عرفان نظری، استکمال نفس ناطقه در بقاء بالله و قرب الهی، منتهای کمال آیینّه وجود انسان است.</p> <p>- در اعتقادات زرتشتی، آنچه در عالم می گذرد جملگی به دستیاری امشاسپندان صورت می پذیرد. اما در عرفان نظری، انفصال از وحدت حقیقت مطلقه وجود ندارد.</p>	تفاوت ها

۳- نتیجه‌گیری

در این مقاله با اشاره به بعضی از مفاهیم اصلی امشاسپندان فروهر اوستایی، مشابهت‌ها و برخی تفاوت‌های آن‌ها با اعیان ثابتة عرفان نظری بررسی گردید. در این رویکرد، امشاسپندان فروشی و اعیان ثابتة مبدأ آفرینش هستند و پیش از آفرینش کالبد هستی، پرتو پیش برنده هستی، امشاسپندان فروهر یا به تعبیر عرفان نظری، اعیان ثابتة و حقیقت ممکنات خلق شد و آن‌ها بنابر آنکه حقیقت ذات در تعین‌های نمودی عالم هستند، صورتی عینی ندارند، جهان فروهری همچون اعیان ثابتة خود را در تعینات یا پیکره گیتایی نمودار می‌سازند و هرگز وجود را درک نمی‌کنند، پس متّصف به اجسام و اجزای محیط هم نیستند، امشاسپندان فروشی صورت مجردات و نیروی مستقل از عالم ماده هستند، و اتّصافی به وجود خارجی ندارند، محیط بر عالم ماده هستند و امکان جعل محیط بر آن‌ها ممکن نیست. اعیان ثابتة نیز از آن جهت که صور علمی حضرت حق اند، مجعول نیستند. فروشی‌ها برخلاف صورت جسمانی عالم ماده، فناپذیرند و به عالم ملکوت حق تعالی باز می‌گردند. آن‌ها در معنی علم خداوند به هستی و موجودات هستند، یکی از موارد افتراق، مسئله بازگشت در آیین زرتشتی است. در این آیین، تعبیری در خصوص تقابل فروهرها با نیروی اهریمنی حتی در جهان مینوی وجود دارد، اما در عرفان نظری، پس از معرّاً گشتن از تعلّقات مادی و میرا گشتن از صفات مذموم نفس انسانی، مقام رفیع بقاء بالله و قرب الهی در غایت کمال آینه وجود انسان قرار دارد.

منابع

کتاب‌ها

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۸۴)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ نوزدهم، تهران: حافظ نوین.
- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۷۴)، زرتشت (مزدیسنا و حکومت)، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۳- آل داوود، آب، (۱۳۶۷)، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- ۴- الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق، (۱۳۷۶)، شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح منصور بزرگ خالقی و عفت کرباسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار جامعه.
- ۶- اوشیدری، جهانگیر، (۱۳۷۱)، دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.

- ۷- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۳)، *آفرینش وجود و زمان*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: مهر اندیش.
- ۸- بهار، مهرداد، (۱۳۷۸)، *بندهش، فرنیغ دادگی*، تهران: توس.
- ۹- پوردوود، ابراهیم، (۱۳۷۷)، *یشت‌ها، دو جلد*، تهران: اساطیر.
- ۱۰- _____، (۱۳۱۲)، *یسنه، جزوی از نامه مینوی اوستا*، هند: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی.
- ۱۱- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، *شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی. در سایه آفتاب*، تهران: سخن.
- ۱۲- ثروتیان، بهروز، (۱۳۹۶)، *شرح ساده گلشن راز*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ۱۳- ثقفیان، اکبر، (۱۳۹۰)، *بیضاوی و تفسیر انوار التنزیل*، تهران: خانه کتاب ایران.
- ۱۴- جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد، (۱۳۷۸)، *هفت اورنگ*، مقدمه از اعلاخان افصح زاد، تصحیح و تحقیق از جابلا دادعلیشاه، اصغر جان فدا، ظاهر احرای، حسین احمد تربیت، اعلاخان افصح زاد، با همکاری انستیتو شرق شناسی و میراث خطی، زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب، تهران: مرکز مطالعات ایرانی. دفتر نشر میراث مکتوب، آینه میراث.
- ۱۵- جمشیدی، موبد کامران، (۳۷۴۵)، *پیام پاک زرتشت، از خودشناسی تا خداشناسی*، تهران: کانون زرتشتیان.
- ۱۶- جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، *محبی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته جهان عرب*، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۷- دوست‌خواه، جلیل، (۱۳۸۵)، *اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*، چاپ دهم، دو جلد، تهران: مروارید.
- ۱۸- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۹- شبستری، محمود، (۱۳۸۲)، *گلشن راز*، تهران: طلائیه.
- ۲۰- شه‌مردان، رشید، (۱۳۶۴)، *آموزش‌های آشو زرتشت*، تهران: چاپ راستی.
- ۲۱- فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۳)، *سیر حکمت اروپا*، تهران: هرمس.
- ۲۲- فره‌وشی، بهرام، (۱۳۶۴)، *جهان فروری، بخشی از فرهنگ ایران کهن*، تهران: کاریان.
- ۲۳- کاکائی، قاسم، (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- ۲۴- کفافی، محمد عبدالسلام، (۱۳۸۹)، *ادبیات تطبیقی*، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: به شهر.

- ۲۵- کمال خوارزمی، حسین بن حسن، (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۳۶۳)، بحارالانوار، ج ۲۵، مترجم ابوالحسن موسوی همدانی، تهران: کتابخانه حضرت ولیعصر.
- ۲۷- محمود الغراب، محمود، (۱۳۸۶)، انسان کامل، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: جامی.
- ۲۸- موحد، محمدعلی و صمد، (۱۳۸۶)، فصوص الحکم ابن عربی، تهران: کارنامه.
- ۲۹- موحد، محمدعلی، (۱۳۸۵)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، تهران: کارنامه.
- ۳۰- مونه‌م، (۱۳۶۳)، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: توس.
- ۳۱- مهرین، مهرداد، (۱۳۵۴)، اشاوهیشتا، پیام زرتشت. چاپ چهارم، تهران: فروهر.
- ۳۲- میرباقری فرد، سید علی اصغر، (۱۳۹۴)، تاریخ تصوّف (سیر تطوّر عرفان اسلامی از قرن هفتم تا دهم هجری)، تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

مقالات

- ۱- اسماعیل نیاگنجی، فرصی، پاشاپاسندی، (۱۳۹۸)، «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسپندان با نگاهی به آیین مزدیسنا و اسطوره‌های پیشاآریایی»، نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۵، شماره ۵۷: ۳۹-۱۳.
- ۲- زرفتن، کوروش، صادق‌زاده، محمود، حیدری‌نیا، هادی، (۱۴۰۱)، «بررسی و چهره‌شناسی امشاسپندان با رویکرد به گاهان زرتشت و شاهنامه فردوسی»، مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره ۲۱، شماره ۴۲: ۲۴۹-۲۰۷.
- ۳- شجاری، مرتضی، (۱۳۷۹)، «اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، دوره ۳۳، شماره ۶۷: ۶۵-۵۵.
- ۴- قدردان، مهرداد، (۱۳۹۶)، «پیوند فروهر و وحدت وجود»، فصل‌نامه جندی‌شاپور دانشگاه شهید چمران اهواز، سال ۳، شماره ۱۲: ۹۰-۷۶.
- ۵- کیانپور، شجاع، مشیدی، جلیل، (۱۳۹۷)، «رابطه اعیان خارجی و اعیان ثابته بر اساس نظریه ابن عربی»، نشریه گوهرگویا، سال ۱۲، شماره ۴ (پیاپی ۳۹): ۴۶-۲۹.

- ۶- لاجوردی، فاطمه، (۱۳۹۶)، «جایگاه امشاسپندان در جهان‌شناسی مزدایی و نقش آن‌ها در سلوک فردی»، نشریه جاویدان خرد، شماره ۳۱: ۱۸۴-۱۵۹.
- ۷- میر قاسمی مهرنو، سیده سحر، میکاییلی، اشرف، غفاری، علی، (۱۳۹۲)، «بررسی و مقایسه تطبیقی مفهوم خلقت در عرفان ابن عربی و دین زرتشت»، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی..