

## ۴-

### خاستگاه ایرانی کلمهٔ حق\*

(تفسیری بر «أنا الحق» حلاج)

«هنوز آتش پارسی نمرده است...» [شیخ احمد غزالی].

#### پیشگفتار

گفتار حاضر بهری است از رساله‌ای به عنوان «حکمتِ الهی حلاج» که حسب اشارت تنی چند از دانشمندان حکمت پیشه، پس از گفتار «حکیم الهی همدان»<sup>۱</sup> نوشته می‌آید؛ عارف کبیری که او را تالی حلاج و شهید ثانی دانسته‌اند؛ و در گفتار مزبور بر وجوه اشتراک آموزه و عقیدت عرفانی و شباهت نسبی حال و مآل و آمال آن دو حکیم الهی ایران اشارت رفته است.

برحسب نظریات دین شناسان غربی دربارهٔ نفوذ و رسوخ اندیشه‌های مغان ایرانی بر مسیحیت؛ و این که ایران سرزمین مانویت است - که سرچشمهٔ قرون وسطایی گنوسیسم می‌باشد - هم از سدهٔ گذشته «خاستگاه ایرانی سراسر فرهنگ» بشری (Iranian Origin of all Culture) به ثبوت رسیده است.

در زمینهٔ حلاج شناسی تاکنون آثار دانشمند فقید عرفان پژوه نامدار «لوئی ماسینیون» (L. Massignon) فرانسوی، مرجع اساسی و معتمد علیه و حتی منحصر به

---

\*. این گفتار، نخست بار، در مجموعهٔ خرد جاودان (جشن نامهٔ استاد سید جلال‌الدین آشتیانی)، تهران، فرزان، ۱۳۷۷ (ص ۵۹-۱۰۵) و دوم بار در کتاب اندیشهٔ سیاسی ایرانی (از حلاج تا سجستانی)، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۳ (ص ۳۱-۹۶) چاپ شده است.

۱. معارف، سال ۱۲، ش ۱ و ۲ (۳۴ و ۳۵)، فروردین - آبان ۱۳۷۴، ص ۱۲۰ - ۱۳۸.

فرد می‌باشد که به عنوان «شورمندی حلاج»<sup>۱</sup> در چهار مجلد - یک جلد فهرس - به غیر از کتاب «اخبار الحلاج» (با همکاری پاول کراوس) اشتهار عالمگیر پیدا کرده است. علاوه بر آن، در تألیف رساله حاضر، مراجع مربوط به تتبعات دین‌شناسی ایرانی - خواه بررسی‌های موضوعی یا تطبیقی - مباحث فقه اللغه و غیرها بالجمله منابع درجه اول و در موضع نقل هم از متون اصلی می‌باشد.

بدین سان، رساله حاضر در پنج باب موضوعی به عنوان‌های: (۱) کلمه - لوگوس، (۲) لوگوس - وُخْش، (۳) حَقّ - عدل، (۴) آرته - آشه، (۵) حَقّ = آشه؛ و مستدرکاتِ گفتار که متضمن توضیحات و تعلیقات می‌باشد؛ ولی تصور نرود که فقرات مزبور لابد یک رشته اضافات کم اهمیت بعد التحریر است؛ چه گمان نویسنده این است که اهمیت و اعتبار فرایافت‌ها یا نظریات مطروحه در ۷ بهر مستدرکات، هیچ کم از نگره‌های بیان شده طی ابواب پنجگانه متن گفتار نباشد، بسا که بعضاً مهمتر و نگرش‌پذیرتر است. شاید هم گفتنی باشد که رساله حاضر پاسخ آن دسته از نویسندگان ایرانی و آنیرانی - کمابیش - عَرَب زدهٔ یهودی پسند هم هست که به مصداق «تمنا از بیگانه» یا از سر ناخویشتنی و ناآگاهی، اغلب، سرچشمه اندیشه‌ها و نگرش‌های عرفانی - کلامی حکیمان اسلامی ایران را در عهدین قدیم و جدید یا اسرائیلیات اخیر می‌دانند؛ حال آن که قضیه حسب واقع بکلی عکس پندارهای ایشان مطرح می‌باشد.

### ۱. کلمه - لوگوس

«در ابتداء کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه خدا بود؛

همان در ابتداء نزد خدا بود... [انجیل یوحنا، ۱/۱]<sup>۲</sup>

1. *La Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj* (Martyr Mystique de l'Islam exécuté a Bagdad (le 26mars 922), Étude d'Histoire religieuse; tome I (la Vie de Hallaj) t.II (la survie de Hallaj), t.III (la doctrine de Hallaj), t.IV (Bibliographie, Index), rep., Édition Gallimard, 1975.

عنوان این اثر را در عربی «آلام» و در فارسی «مصائب» ترجمه کرده‌اند؛ لیکن معنای قریب به نظر ما «شورمندی» (*Passion*) باشد که بر حسب معرفت آنفسی و بی یقینی آفاقی چنین حالی در نزد دین‌باوران و عارفان شوریده ملاحظه می‌شود.

۲. عهد جدید، لندن، ۱۹۰۴، ص ۱۴۳/۱۴۳، P.853. *The New Testament*, Oxford,

کلمه (Word) مشهور که در نخستین آیه «یوحنا» - اشرافی‌ترین انجیل آسیایی - مذکور است، معادل واژه یونانی «لوگوس» (Logos) به معنای خوداندیشه درونی؛ و از معانی دیگر آن در یونانی قدیم «ذکر جمیل» (هرودوت)، سخن راست، نیروی سخن، تاریخ بقاعده (هرودوت)، قول و مقول، ماده یا موضوع سخن (هرودوت)، پیشگزاره، وضع، اصل، نیز: تعریف (افلاطون) و در لاتینی «ratio» (= خرد)، اندیشه، خردپذیر، نگرش، حساب، گزارش، نسبت و تمثیل؛ سرانجام: لوگوس یا کلمه، شامل هر دو معنای «فکر» و «کلام» می‌باشد.<sup>۱</sup> هاکس مسیحی در فرهنگ خود گوید که قصد از «کلمه» خداوند ما عیسی مسیح می‌باشد؛ و این لفظ در غیر انجیل یوحنا هم مذکور باشد، لکن مقصود نه آن است که یوحنا قصد نموده است.<sup>۲</sup> چه، دانسته است که قبل از ظهور مسیحیت یک فرقه مذهبی و فلسفی به نام «گنوستیک» بوده، که به عقیده پیروان آن فرقه خدا نیز «کلام» مرموز (Logos) باشد؛ از جمله انجیل‌های قانونی انجیل یوحنا - که تأثیر تعالیم گنوستیک‌ها در آن قویاً محسوس است - با همان عبارت «در ابتدا کلمه بود...» آغاز می‌شود. بدین سان، در انجیل یوحنا نیز به اندازه هر یک از انجیل‌های مردود، سایه‌ای از اندیشه‌های فرقه گنوستیک وجود دارد؛ مع هذا، این امر مانع از آن نشد که کلیسای مسیحی انجیل مزبور را جزو انجیل‌های قانونی بشمار نیاورد.<sup>۳</sup> باری، انجیل یوحنا در شهر «افسوس» آناتولی تدوین شده؛ گویند که یوحنا از یهودیه بدان سرزمین کوچید و کلیسای پرگاموس و جز آنها را بنیاد کرد. وی انجیل خود را به سال ۶۵م نوشته، نیز کتاب الرویاء [- مکاشفه] را در همانجا نوشت؛ و به سال ۱۰۰م هم در آنجا درگذشت.<sup>۴</sup>

افسوس (Ephesus) شهری بر کرانه غربی آسیای صغیر، همتای شهر «میلتوس» (ملطیه) از بندرگاه‌های پرآوازه‌ای که ایونیان بنا کردند، نزدیک به معبد الهه آناتولی «آرتمیس» (= آناهیتا) که اجتماع آنجا بر روی هم یک مشخصه «یونانی - شرقی» داشته است. افسوس در عهد امپراتوری ایرانیان از جمله شهرهای دریاباری اعتباری پیدا کرد،

1. *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Liddell and Scotts), Oxford, 1964, p.477.

۲. قاموس کتاب مقدس (هاکس)، بیروت، ۱۹۲۸ م، ص ۷۳۵.

۳. درباره مفهوم انجیلها (کری ولف)، ترجمه محمد قاضی، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۸، ص ۸۰.

۴. مرشد الطالبین الی کتاب المقدس، فالته، ۱۸۴۰ م، ص ۱۶۲ و ۱۷۴.

تا در سال ۴۱۵ ق.م. که جانب اسپارت را گرفت؛ و با ظهور اسکندر مقدونی تسلط بر آن از دست رفت (۳۳۴ ق.م). رشد شهر و اهمیت آن در شرق با اسکندریه مصر و انطاکیه شام پهلو می‌زد؛ و در امپراتوری روم پایتخت واقعی ایالت آسیایی و مرکز فرمانداری بود، طی آن دوران خزانه معبد مزبور به مثابه یک بانک عمل می‌کرد. هراکلیتوس (Heraclitus) افسوسی که گوید «لوگوس» یا رساله خود را - حدود سال ۵۰۰ ق.م نوشته - به جای نشر آن، در همان معبد آرتیمیس مزبور به ودیعت سپرد. وی در پی آناگزیماندر (Anaximander) اعتقاد یافت که عالم، جدال اُضداد تحت نظارت و فرمان عدالت ابدی است. طی آن کشمکش، وی نسبت برونی طبیعت و وحدت درونی آن را دریافت. نگره بنیادی او چنین است که همه چیزهای جزئی متبدل از «آتش» باشند؛ و «رایش» - جهان (World-Order) ساخته خداوند یا انسان نیست، چه همیشه بوده، هست، و به پایداری «آتش» خواهد بود. رایش (= نظم) جهانی را وی مفارق از روح نمی‌داند، چه هر دو همان «لوگوس» باشند که «همین از برای همه انسانها» است؛ و همان جدال و جریان تغییر خلقت خود جاودانه است، طبیعت همان صورت پذیرد که لوگوس هست.<sup>۱</sup> لوگوس (= نطق، دلیل) اصطلاحی است که معنای اصلی آن در فلسفه «قانون عالم» یا «شالوده جهان» بود، هراکلیتوس هرگاه بدین معنا از لوگوس سخن می‌گوید که هر چیزی بر طبق آن - که ابدی و کیهانی و ضروری است - پیش می‌رود. مینوگرایان (Idealists) - مانند «هگل» و جز او - به اشتباه لوگوس هراکلیت را به مثابه دلیل عالم نگریسته‌اند. اصطلاح لوگوس در نزد رواقیان بیانگر قانون عوالم طبیعی و روحی باشد، چندان که در ظرف وحدت وجودی قرار می‌گیرند. فیلون اسکندرانی (سده ۱ م.) آموزه لوگوس را به کردار تمامیت مینوگان افلاطونی و نیز همچون نیروی آفرینشی فعال و میانجی بین خدا و جهان نوپدید (= حادث) تحوّل بخشید. تعبیری مشابه از لوگوس در مکتب نوافلاطونی میان گنوستیک‌ها و سپس ادبیات مسیحی و مدرسی گرایان ملاحظه می‌شود؛ هگل نیز در فلسفه خود لوگوس را به مثابه مفهوم مطلق توصیف نموده است. در فلسفه شرقی مفاهیم مماثل با لوگوس همانا «تائو» و به همین معنا «دهرمه»

1. *The Oxford Classical Dictionary*, re. 1957, pp. 318, 415.

(dharma) می‌باشد.<sup>۱</sup> لوگوس در اصل خود یک تصوّر روانشناخت («فکر») و «مفکوره» است که در فلسفه یونانی مفهومی مابعد طبیعی به مثابه اصل خود - متحقّق عقلانی عالم حاصل نموده است. لوگوس در نزد هراکلیتوس معقولیت روند جهان و قانون تبدّل است که به خودآگاهی فیلسوف درمی‌آید. حسب نتایج حکمت غایی ارسطویی، لوگوس در مکتب رواقی یک اصل پویای عقلی شده که در کل عالم و اجزاء آن فعال است؛ و جوانب اخلاقی لوگوس بین ایزدان و آدمیان معمول و همانا فصل مشترک با الوهیت می‌باشد؛ این معنا در رواقی‌گری مردمانه و مکتب التقاطی یونانی مآب (هرمس - لوگوس؛ و جز آن) صورت مفهوم مذهبی می‌یابد. در نزد فیلون... لوگوس هم به معنای اصل عقلانی عالم، چنان که مکتب رواقی قائل است؛ و هم خلاصه «مُثل» (= مینوگان) افلاطونی است که در نزد فیلون اندیشه‌هایی اند در ذهن خدا؛ هم «اندیشه» ورزی الهی و هم «اندیشه» اندیشه، آلت و طرح خدا، و میانجی یگانه‌ای است بین خدا و آفریدگانش؛ از جنبه بوختارشناسی لوگوس معادل با «خرد» و «کلمه» خداست، و با صورت‌های بسیار متنوع در «عهد عتیق» (-تورات) نمونه‌بندی شده است. در نظر فیلون، چنان که بنزد یونانیان هم لوگوس نه شخصی است نه غیر شخصی؛ اثبات تمایز اقنومی آن از خدا همواره راجع به محدودیت‌های معرفت انسانی می‌باشد. در آخرین وهله همانا لوگوس «خود خدا» است در وجه نسبی‌اش؛ اما مکتب نوافلاطونی لوگوس را تابع عقل کلی (nous) می‌داند؛ متکلمان سده دوم - بویژه ژوستین شهید - این مفهوم را برابر با «مسیح» ماقبل موجود و مجسم در نمایش آنها از طرف مسیحیت به مثابه حکمت و حیانی دانند، فلذا همبری دیرین آن را با الاهیات مسیحی ثابت کنند.<sup>۲</sup>

در باب گرایش به تطبیق مسیح با روح یا عقل خداوندی - که سائق به تقلیل خصوصیت تاریخی اوست - و جوانب لاهوتی - ناسوتی آن، چارلز موله گوید که لوگوس در انجیل یوحنا نیز مثل «کلمه» و «روح» در عهد جدید ابهام‌آمیز است؛ ولی در متون عبری آموزه «لوگوس» مصرّح به واقعیت زندگی زمینی است. در عهد جدید «روح» به طور بارز یکسره راجع به رفتار خدا با مردم در «آفرینش نو»؛ و کاربرد لوگوس و مسیح، نه

1. *A dictionary of Philosophy* (ed. Rosenthal and Yudin), Moscow, 1967, p. 256.

2. *The Oxford Classical Dictionary*, p. 512.

روح، حسب اشارات آن را به عالم کون و مکان باشد. مسیح و روح گاهگاه در مذهب رسمی تقریباً بهم تبدیل پذیراند، ولی نه هرگز بیرون از کلیسا. در *انجیل یوحنا* - که «دوگرایی» قویاً بر آن غالب است - ملاحظه می شود که «ماده» به مثبت «شر» و روح به کردار فاصل و فارق آن باشد. «پیستوس اولوگوس» عبارتی معمول در رسالات اُسقفیه است، آیا همان «کلمه» است در مسأله‌ای که پیش یا پس از «پیستوس» می آید؟ اگر در پی «کلمه» بیاید که آن را نامفهوم می کند؛ و ناچار به معنای «انسان» است باشد....<sup>۱</sup>

## ۲. لوگوس - وُخْش

بگو ای خردمند از این در سُخُن قیاسی ز وُخْشور دادار گُن»  
ژاک دوشن - گیمین (J.Duchesne-Guillemin) ایرانشناس بلژیکی (زاده ۱۹۱۰ م) پس از واریسی نتایج تتبعات دین شناسان بنام درباره «روح جهان» زردشتی و عرفان ایرانی - که در مکتب نوافلاطونی بازتاب یافته - چنان که هنبازش رواقی مشربان در نگره‌های نوفیثاغوری و نوافلاطونی راجع به تصوّف در نزد فیلون یهودی متبلور شده؛ و نظر به مفهوم متعال از خدا ضروری دیده است که همان «لوگوس» مأخوذ از هراکلیت اصطلاح واسطه بین خدا و جهان باشد؛ نهایتاً بدین نظر رسیده است که حسب مشابهات بین آموزه زردشت و تعالیم افلاطون آیا می توان با ایزیابی آنها درگاتهای زردشت سپیتمان مبدأ نهضت گنوستیکی را دریافت؟<sup>۲</sup> همو در بخش «ایران و یونان» از مجموعه مقالات خود طی شش گفتار (به فرانسه و انگلیسی) بویژه یکی با عنوان «لوگوس در ایران و یونان» و دیگر «هراکلیتوس و ایران» از جمله قول کلمنت اسکندرانی (ح ۱۵۰ - ۲۱۵ م) را نقل می کند که هراکلیتوس فلسفه خود را از «بربرها» (= عجمان/ ایرانیان) برگرفته؛ از این رو که «اِفِسوس» نزدیک به شاهنشاهی پارسی بوده، بایستی آموزه‌های ایرانی در فلسفه یونانی دخیل شده باشد. این عقیده برحسب مطالعات تطبیقی بین دو جهان‌بینی ایرانی و یونانی از حدود یکصد (وچهل) سال پیش با کتاب گلادیش آلمانی به

1. *The Birth of the New Testament*, London, 1966, pp. 167, 174, 222.

2. *The Western responses to Zoroaster*, Oxford, 1958 / rep. 1973. pp. 82-85.

عنوان «هراکلیت و زردشت» پیدا شد، بدین که تأثیر اندیشه‌های آن پیامبر ایرانی بر فلاسفه ماقبل رواقی بسیار قوی بوده است. بویژه برخی از پژوهشگران ایتالیایی در تأیید این نگره از جمله کوشیده‌اند تا رسوخ تعالیم ایرانی راجع به «زمان» را هم در مبادی و مبانی نظری هراکلیتوس ثابت کنند؛ یک چنین نگرشی خود قائل به خصوصیات و ممیزات ایرانی از برای فلاسفه افسوسی است.

خود دوشن گیمن در گفتار «آتش در ایران و یونان» تصدیق کرده است که هراکلیت با مغان ایران آشنایی و پیوند داشته، چنان که طی یکی از جزوه‌های خود نامهای «بگنانتس، مئنداس،...» را یاد می‌کند. سپس افزوده است که در نگره هند و ایرانی همانا آموزه آتش با «آشه - رته» (حقیقت) مقرون بوده، چنان که با «لوگوس» هراکلیت هم مطابق باشد؛ و این مفهوم «رایشن کیهانی» (= نظم عالم) مأخوذ از فلسفه «عجم» یا مغان ایران است. به علاوه، افلاطون (یا سقراط) حتی کوشیده‌اند که از موضع هراکلیتوس در خصوص لوگوس علیه فلاسفه سوفسطایی و هراکلیتیان - که دعوی پیروی از او می‌نمودند - دفاع کنند. افلاطون لوگوس را به مثابه مرتبت‌آعلای معرفت دانسته، که می‌توان بدان به مافوق کلمات - یعنی اندیشه‌ها و مفاهیم - رسید. ارسطو نیز آن را همچون معیاری از برای کشف حقیقت ارزیابی نموده؛ بدیهی است که لوگوس در نزد افلاطون متعلق به ساحت معرفت‌شناسی و در نزد ارسطو متعلق به عرصه منطق می‌باشد. باید دانست که لوگوس به لحاظ هراکلیت یک اصل عملی و دستوری نبوده، به عبارت دیگر لوگوس او معرفت‌شناسی یا منطق ناب نباشد، بل همانا حقیقت عینی است که همه چیز بر طبق آن رخ می‌دهد. لوگوس در نزد رواقیان و مسیحیان به مثابه بنیادگیتی یا گونه‌ای «خدا» ست، که در نزد هراکلیت با آتش گیهانی همانستی دارد. رواقیان پس از افلاطون و ارسطو قول به تغایر بین روح و ماده را ترک گفتند، فلذا نگره روح جهانی - مذکور در تیمائوس افلاطون - مطرح گردید که ایشان آن را در نزد هراکلیت ملاحظه نمودند. اجمالاً لوگوس هراکلیتی به مثابه آموزه‌وی در سه نکته خلاصه می‌شود: جریان کلی اشیاء، معادله واحد و کل (= یکی برابر با همه) و هماهنگی همستاران؛ که البته این نظریه را افلاطون و ارسطو بسط داده‌اند، ولی بدان گونه که آن را تحویل بخشیدند هر آینه متفاوت از معنایی باشد که رواقیان بدان داده و به هراکلیت منسوب کرده‌اند.

دوشن گیمن در گفتار دیگر نیز به عنوان «مغان در بیت اللحم و رجعت میترا» (به آلمانی) از جمله گوید که مفهوم لوگوس را هراکلیتوس از مغان برگرفته؛ و این که بنیاد مسیحی‌گری بر مهرپرستی ایرانی است. نظر وی آن است که مغان انجیل همان مغان آسیای صغیر [از جمله در «اِسوس» هراکلیت] در همان سده یکم مسیحی باشند که جهان‌بینی ایشان عالمگیر شد. فیلون که «لوگوس» را از فلسفه یونان به وام گرفت، مضافاً «خِرَد» و «فرّه» و «مینو» و جز اینها که یکسره مفاهیم ایرانی است، حتی مفهوم «مادر» عیسی از سپنته آرمیتی (اسفندارمذ) زردشتی اخذ شده است. روح القدس همانا با «سپنته مینو» مزدایی قیاس‌پذیر باشد؛ شش قوّت خداوندی در نظریه فیلون همان جواهر ایرانی «امشاسپندان» است، همین‌ها در نزد یونانیان شناخته می‌بود، پس تعجبی ندارد که فیلون از ایشان گرفته باشد؛ در واقع او آموزه صفات الهی را بیان می‌کند. خلاصه آن که لوگوس (یونانی) - روشنی بی‌پایان «آشه» (ایرانی) در اصل با آتش - ابزار داوری کیهانی همبر و همسر است [- موضوع اینهمانی «نار» و «نور»]؛ لوگوس در یونان بر طبق (Sextus Empriucus) جزو چیزهایی است که رخ می‌دهد. بدین سان، این که هراکلیت آموزه‌های مغان را در خصوص آتش می‌دانسته؛ در قیاس کلی بین وی و زردشت سپیتمان باید گفت که نمایش این پیامبر و آن فیلسوف از جهان به تمامی انتزاعی و شخصی است. سه اصل مزبور (پیشگفته) یا اهم نکات آموزه هراکلیتی هم - چنان که افلاطون یاد کرده - اگر منسوب به تفکر یونانی باشد، هر آینه نظر به فضل تقدّم آن پیامبر چنین نماید که لوگوس و آتش زنده (کیهانی) هراکلیتوس مبلّغی به ایران قدیم وامدار است.<sup>۱</sup>

نکته جالب نظر آن که «لوگوس» هراکلیتی را مرادف با «سوف» (= حکمت) یاد نموده [P.22] که حسب نظر ابوریحان بیرونی «سوف» همان علم تصوّف می‌باشد. اما معادل با «لوگوس» یونانی (هراکلیت) - چنان که راقم این سطور متفرداً بدان رسیده - همانا «مانتهر/مانثر» (Manthr) اوستایی است که ما معتقدیم هراکلیتوس واژه (Logos) را - با همان معانی رایج آن در یونانی قدیم که پیشتر یاد کردیم - معادل لغوی با

1. *Opera Minora*, Vol.III, pp. 9, 13, 17, 18, 22, 28-29, 31, 32, 34, 40, 45-46, 49, 68, 82./ *The Western response to Zoroaster*, p. 88.



«مانتر» ایرانی کهن دریافته؛ ولی از آن مفهوم فلسفی «آرته» ودایی / «آشه» (= حقیقت) اوستایی را - که سپس به تفصیل خواهد آمد - اراده کرده است. «مانتر» به طوری که شادروان پورداوود می‌گوید از مصدر «من» (Man) به معنای «اندیشیدن» است؛ و «مانتهر» یعنی گفتار ایزدی و سخن مینوی و دستور آسمانی و آیین راستین که به ویژه در **گاتها** مکرر آمده، چنان که «مانتهرن» کسی است که «مانتهر» (= فکر/کلمه/نطق/قول) ایزدی را به مردم می‌رساند؛ و جهانیان را از سخن و دستور و فرمان خداوندی آگاه می‌سازد، به عبارت دیگر «مانتهرن» پیغمبر است - چنان که زردشت خود را چنین نامیده -؛ و باید گفت که واژه «وَخشور» نیز به معنای پیامبر باشد، اما «مانتر» در تفاسیر اوستایی به صورت «مانسر» (mansr) آمده است.<sup>۱</sup> (برای آگاهی بیشتر درباره کلمه «مانتر» به مستدرکات این گفتار رجوع شود). لیکن معادل با «لوگوس» یونانی (مسیحی) در متون مانوی، چنان که سِرْهارولد بیلی نشان داده، کلمه «وَخش» (waxš) اوستایی و فارسی باستان است، که برابر سُریانی آن «ملته» (mlt) به معنای «بالنده» یا «روح» می‌باشد.<sup>۲</sup>

باید گفت که در ریشه واژگانی «وَخش» اختلاف‌هایی راجع به وجوه اشتقاق آن بدیده می‌آید، اولی آن که هر سه وجه لغوی این کلمه عجیب اجمالاً نموده گردد:

۱). در اساس **فقه اللغة ایرانی** آمده است که در **اوستای** جدید «واچو» (= کلمه) از ایرانی کهن «واچاس» فراجسته، در اوستای گاهانی «وَخشیا، وَخشیاتی» - ایرانی کهن «وَکشیاتی / vakšyati» (= کلام) و آن در سغدی به صورت «وَخش» و سپس «واچیم» (= کلمه) و دیگر وجوه فارسی آن «آواز/واک/وکس...» تداول یافته است. وجوه دیگر نیز «وَخشَم / vaxšem» (= کلمه) و در اوستای جدید «وَگژیو» (= واژه‌ها) و جز اینهاست؛ ولی مشهورترین صورت ترکیبی آن در کلمه «وَخشور» (vuxšur/vaxšur) در پازند «وَخشور» (= پیامبر) از «وَخشا» (vaxša) اوستایی - چنان که گذشت - به معنای «کلمه» با پسوند «بره/ور» (= حامل / صاحب) بر روی هم در فارسی نوین «وَخشور» - یعنی «پیامبر» (= حامل / صاحب کلمه / کلام) که دقیقاً معادل با «مانتهرن» (= پیامبر)

۱. یادداشت‌های گاتها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انجمن ایران‌شناسی، ۱۳۳۶، ص ۱۴.

2. *Zoroastrian Problems...* (H.W.Bailey), Oxford, rep. 1971, p. 66.

اوستایی می‌باشد.<sup>۱</sup> هم چنین، شادروان دکتر محمد معین - براساس تتبّعات زبان‌شناسان - در ریشه‌شناسی کلمه «وخشور» (= پیامبر) گوید که مرکب از دو جزء «وخشو» + «بره» (= حامل) باشد. اما «وخش» (vaxsh) خود از ریشه «اوخخت» (uxt) اوستایی به معنای «گفتن» است، چنان که واژه‌های (vox) آلمانی، (voix) فرانسه و (voice) انگلیسی هم از همان ریشه هندواروپایی می‌باشد. بر روی هم «وخشور» به مفهوم کلام (سخن) آسمانی و اصطلاحاً به معنای «پیامبر» است.<sup>۲</sup>

۲. اما استاد هارولد بیلی در تحلیل عبارت یونانی نبشته «اردوخرو» (ardoxro) که آن را «بغ - آرد - وِخش» مذکور در اسناد مانوی حواریان مطابق دانسته‌اند، مبنی بر این فرض گوید که «ارد» نماینده همان «اردوی» اوستایی است؛ و «اوخرو» (اوخشو) همان اسم رودخانه «اوخوس» (جیحون) باشد که در عربی بنابر اشاره بیرونی (الآثار، ۲۳۷، ۱، ۱۵) به صورت «وخش» (waxš) نام فرشته نگهبان آنها خصوصاً رود جیحون (= اوخوس) است، چنان که جشن «وخشنگام» از برای آن برپا می‌شده است. باری، کلمه «اردوخرو» را با «اشی» اوستایی (= بخت) منطبق دانسته‌اند؛ و هنینگ آن را همان «بغ - آرد» مانوی پیشنهاد کرده، اما این فرض مقبول به نظر نمی‌رسد. به هر حال، عبارت مانوی «بغ - آرد - وِخش» بر دو وجه قابل توضیح است، یا اسم ایزدی «بغ آرد» [= خدای نظم و عدل] را مانویان به گونه حشو زائد بر «وخش» [-لوگوس؛ بالنده/روح] افزوده‌اند - که یک پدیده شایع زبان‌شناسی است - یا نویسنده مانوی عبارت «اردوخرو» را در همان ناحیت شنیده و «وخش» را به مثابه جزئی از اسم (گویا حسب شباهت با «وهو») نگهداشته؛ و شاید هم پنداشته که همان کلمه متعارف به معنای «روح» می‌باشد.<sup>۳</sup> نتیجه آن که «وخش» (= روح) معادل با «لوگوس» همان «بغ آرد» (= خدای حق / خدای بخت) در تداول مانوی است. مراجع دیگر فقه اللغه نیز مؤید این نگره‌اند که «وخش» در

1. *Grundriss der Iranischen Philologie* (Geiger-Kuhn) rep. Berlin, 1974, B. I, ab. 1, pp. 41. 42, 77, 262, 282; ab. 2, p. 48. / *Grundriss der neupersischen etymologie* (P. Horn), Strassburg, 1893, P. 241.

۲. *مزدیسنا و ادب پارسی*، چاپ ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۵۸. / *برهان قاطع*، طبع دکتر معین، ج ۴، ص ۲۲۶۰ ح. / *یادداشت‌های گاتها* (پوردوود)، ص ۱۴ - ۱۵.

3. *Zoroastrian problems*, pp. 65-68. / *Opera Minora* (D-Guillemin), III, p. 143.

صورت پهلوی آن «وخشی تان» به معنای فزاینده و بالنده باشد، چنان که در مفهوم اسم فرشته نگهبان رود جیحون هم «وخشو» (= بالنده/ فزاینده) آمده که مشتق از فعل «وَخَش» (vaxsh) اوستایی با کاربرد بسیار به معنای «افزودن و بالیدن و فرایازی» و در ایرانی میانه به دو معنی «روح» و «کلمه» باشد (در مفهوم «کلمه/ کلام» دقیقاً معادل با «مانثر» اوستایی) چنان که هم در مانویت «وَخَش یوژدهر» روح القدس را گویند.<sup>۱</sup>

۳. سه موعود (مهدی) زردشتی یکی «سوشیانت» معروف، دومی و سومی هم در فروردین یشت (بند ۱۲۸) بدین اسامی «اوخشیت ارت» (uxšyat- ereta) = هوشیدر/ اوشیدر بامی و «اوخشیت نمه» (- nemah) = هوشیدر ماه، فروهرهای آنها نیز ستوده شده که به معنای «دادپرور/ عدل گستر» و «نماز و نیایش پرور/ گستر» می باشند.<sup>۲</sup> از آنجا که مانی خود را مصلح دین زردشتی می دانسته، یعنی همان «اوخشیت - ارته» (= هوشیدر) و نیز چنان که گویند او خود را تالی مسیح می پنداشته که در واقع همان «هوشیدر» زردشتی دخیل و قویاً نافذ در اعتقادات معادشناسی یهودی - مسیحی می باشد؛<sup>۳</sup> اینک آیا ربط معناشناسی (Semantic) خاصی بین الفاظ «وخش» (= کلمه / لوگوس / روح) ← «وخشور» (= پیامبر/ حامل کلمه حَقّ)، «وَخَش» (= بالنده/ روح / فزاینده) با کلمه «اوخشیت» (= پرورنده/ بالنده گر / فزاینده) ← «هوشیدر» منتظر وجود داشته است؟ قوّت خیال بدین فرض و گمان مایل است که آن پیامبر (= وخشور) حامل «کلمه حَقّ» (= وَخَش) در موضع دعاوی مسیح و مهدی بودن، با همان «اوخشیدر» (= دادپرور/ حق گستر) انطباق یابد؛ دعوی مسیح بودگی و مهدی گری حلاج به تأسی از مانی - مدعی پیغمبری - بر همین نمط بوده است.

۱. یسنا (گزارش پورداوود)، تهران، ابن سینا، ج ۱، ۱۳۴۰، ص ۵۰/ برهان قاطع (دکترمعین)، ج ۴، ص ۲۲۶۰ / یادداشتهای گاتها (پورداوود)، ص ۱۴.

*Grundriss der Iranischen Philologie*, B.I, ab. 2, p.89./ *Grundriss der neupersischen etymologie*. p. 296.

۲. یشتها (گزارش پورداوود)، ج ۲، ص ۱۰۰.

3. *Manis Zeit und Leben* (O.Klima); Prag, 1962, pp. 242-243.

### ۳. حق - عدل

دَوْر فلکی یکسره بر منهج عدل است... [حافظ].

معنای اصلی کلمه «حق» در زبان عربی ابهام‌آمیز است؛ ولی در اصل عبری معنای آن «شخاییدن، خراشیدن (-حکّ در چوب یا فلز و سنگ)، نگاهستن، ثبت، نگارش، طرح انداختن...» که هم به معنای قریب کلمه در عربی، چنان که شریف جرجانی گوید: «به لحاظ لغوی همانا ثابت غیر قابل انکار باشد که در اصطلاح معنی شناسان حکم مطابق با واقع است؛ هم بر اقوال و عقاید و ادیان و مذاهب حسب اشتغال بر آن و در قبال باطل اطلاق گردد...»<sup>۱</sup> بنابراین، نخستین معنای حقّ در زبان عربی «امر واقع مستقر» (= الثابت، الحقیقه) است؛ از این رو در تفاسیر قرآن مجید این کلمه را - که جزو اسماء الله است - صفت ثابت در ربوبیت تعبیر کرده‌اند؛ گاهی هم آن را ثابت الهی در برابر باطل «غیرآن» تفسیر نموده‌اند (سورة الحج، ۶۲/لقمان، ۳۰). «فتعال الله الملك الحق لا اله الا هو رب العرش الكريم» (۱۶/۲۳)، «یعلمون ان الله هو الحق المبين» (۲۴/۲۵) و جز اینها حاکی است که خداوند در نفس خود ثابت است - یعنی در ذات و صفات - چندان که اشیاء بدو تحقق می‌یابند، فلذا آن را به «موجود ثابت» هم معنی کرده‌اند؛ و در قرآن مجید پیوسته حقّ همستار باطل می‌آید، چنان که در عصر جاهلی نیز طئی بیتی معروف از لبید آمده است: «ألا كلُّ شیءٍ ما خَلَا اللهُ باطلٌ»، هم از این رو در عربی کلمه حقّ شایسته اطلاق بر «خدا» باشد که موجود حقیقی مطلق و خویشتن را واجب به ذات است. بدین سان، درستترین و برترین ترجمه کلمه حق همان «واقع» (Real) یا «واقعیت» (Reality) است که هرگاه مراد از آن یکی از اسماء الله بوده، دقیقاً به «حقیقت» (Truth) ترجمه شده است. اما کلمه «صدق» (= راستی) که آن را در قبال «کذب» (= دروغ) آورند، با مفهوم کلمه «حقّ» تفاوت دارد؛ زیرا حقّ سازگار با امر واقع است و کلمه صدق همساز با «حکم» باشد، یعنی حکم مطابق با واقع [التعريفات، ۴۰]. کلمه حق به اعتبار آن که از اسماء الله است، چنان که ماسینیون در تفسیر قول حلاج یاد کرده<sup>۲</sup>، کمابیش به مفهوم

۱. التعريفات، مصر، مطبعة الخيرية، ۱۳۰۶، ص ۴۰.

۲. کتاب الطواسین (حلاج)، پاریس، ۱۹۱۳، ص ۱۷۴.

«باری» (= خالق) هم می‌آید. گذشته از معانی دیگر کلمه حَقّ که تنها خداوند بدان موصوف باشد، معنای «آنچه باید» و «سزا» هم از آن برآید که این معانی به همان تعبیر قبلی «ثبوت» و «تعیین» است؛ هم از اینجا تعبیر «حَقّ الله» در قبال «حَقّ الناس» دانسته می‌آید. اما در عرف متصوّفه همسان با کلمه «حقیقت» باشد، و مراد از آن مرتبت عالیه است که صوفی پس از معرفت کامل بدان می‌رسد، هم از اینجا است «حَقّ الیقین» که مخلوق در حقیقت مطلق بدان فنا می‌گردد.<sup>۱</sup>

در خصوص معنای «حَقّ» به نزد حلاج بیضاوی و اطلاق مشهور آن کلمه بر خویش (- انا الحق) اینک اولی و ارجح آن که هم از لویی ماسینیون - حلاج شناس نامدار و بی‌همتا - خلاصه‌ای از آنچه وی در تفسیر این کلمه بیان داشته به نقل آید:

کلمه عربی «حَقّ» در معنای صواب و اعتبار و حقیقی، متداول بین ملل اسلامی همانا در نزد متصوّفه معبر از نام خدا باشد. این اصطلاح که در تمام معارف اسلامی - از فقه و اصول گرفته تا طبیعی و اخلاق نظری - تداول دارد، در متافیزیک به مفهوم «واقعیت نهایی معقول» بوده باشد. در قرآن حق به مفهوم چیزی است که خداوند آن را واقعیت و حقیقت بخشیده (۹، ۱۲/۴۸، ۱۷/۵۱، ۸۳) و در قضاوت - و داوری روز رستاخیز هم - «حَقّ» عبارت است از «داد» و تصدیق آن؛ و «الحَقّ» در جزو اسماء الله بنابر قرآن - چنان که اهل توحید قائلند - به معنای کُل وجود و عالم امکان نیست، بل به لحاظ نفسانی در همان مفهوم «صدق» و «قبول» باشد که همستار با آن «کذب» و «باطل» است؛ و در امر قضاوت - که صرفاً در مورد احکام فقهی بکار آید - هیچ ربطی با مفهوم عام و امر توحید اسماء ندارد. حَقّ در مفهوم «صدق» به مثبت امری ذهنی، در تصدیق ذات باری از اسماء الله «صحيح» است. زیدیان بر معنای شرعی این کلمه در مورد لقب داعی «ناطق بالحق» تأکید نموده‌اند، صوفیان انگاره خویش را از «خدا» در مفهوم این کلمه دیده‌اند؛ و «عدل» را هم آفریننده بدان

1. *The Encyclopaedia of Islam*, newed., Vol. III. pp. 82-83.

دائرة المعارف الاسلامیه، مصر، وزارة المعارف، ج ۷، ص ۴۷۹-۴۸۰.

دانسته‌اند. در نزد حلاج «نور محمدی» مطابق با «الحق» است که نمایشگر خدای معقول و مدرک به وسیله امر یا اصل وحدت می‌باشد؛ اما امر او چیز اسرارآمیزی نیست، بل همان «حقیقت» ضروری است. تمایز مهمی که حلاج برخلاف معتزله ابراز می‌دارد، این که آنان از برای «حق» جنبه ناسوتی و متقدم در وجود قائلند؛ و البته «حقیقت» را جنبه لاهوتی خدا دانند. حق در مفهوم «حکم» هم کاربرد یافته؛ و «حقیقت» هم جنبه انتزاعی و دست نیافتنی طبیعت است. حلاج دو جنبه قضیه را در همان یک کلمه «حق» می‌بیند، چنان که در ذکر او «بحقّ الناسوت، بحقّ اللاهوت» ملاحظه می‌شود. بدین سان، مفهوم «حق» در نزد حلاج کلیت منطقی دارد؛ و برحسب اعتقاد به اتحاد عرفانی است، «حقیقت» هم همان روح باشد که خدا آن را راجع به خود دانسته است.<sup>۱</sup>

بر این پایه، ماسینیون به شرح و تحلیل عبارت مشهور «أنا الحقّ» حلاج طی چند بهر و باب در تضعیف کتاب خود پرداخته، که باز هم مطالب خلاصه‌وار به طریق حذف و اختصار در این خصوص چنین است: عبارت مزبور که حلاج بدان قول تبرّز پیدا کرده، ناشی از الهامات روحانی و حاکی از شکوه شهادت او هم بدان سبب، تاکنون تفسیرها و تحلیل‌های بسیاری را از طرف اصحاب مقالات و مذاهب و نحله‌های صوفیانه موجب شده است. باید گفت که در زمان حلاج کلمه «حق» از اسماء الله برشمار نمی‌آمد، تنها بعضی آن را به مفهوم «نفس» یا سرّ «نفس مطمئن» تلقی می‌کردند. گروهی آن را با «ویشنو» هندی مطابق دانسته؛ از آن رو که «ساتیاپیر» (= صاحب الحق) بوده باشد؛ ولی در تصوّر اسلامی «حق» حلاجی هم به مفهوم خداست. خلاصه آن که در تفسیر قول دو نظر ابراز شده، یکی این که مضمون الهی در مورد انسان ندارد؛ و دیگر آن که یک قول الهی در مقوله انسانی است. واقعیت تشخص یافته توحید در درون حکومت خدا و با آنچه در برون عملاً صورت می‌پذیرد تناقض دارد؛ اصالت حلاج در عرفان اسلامی آنجاست که بنزد خدادوستان و اهل تعبّد در بیان وحدت عرفانی اشکالی پیدا نکرده است. خدا در خویشتن خود ناآگاهانه همان کمال «حق» متعال ساده نیست که تجربه

1. *La Passion de Hallāj*, t.I, pp. 261-263.

ابدیت باشد و انسان او را «بیرون از زمان» بر زبان آورد، بل همانا تقدیر مقرون با شخصیت فرد است که با نفس وحدت دارد. حلاج فلسفه «وحدت وجود» را در زبان عربی به عبارت «انالحق» و به طریق «وحدت شهود» بیان نمود. قول به انالحق (= من خدا هستم) صرفاً یک صورت توحید مابعد طبیعی نیست، بل همانا «بانگ عدالت» (داد داد) هم هست (قرآن، ۴۱/۵۰: الصیحة بالحق). یک صورت سحرآمیز ذکر مردم آشنای حلاج مآبانه نیست، بل همانا قول به حقیقت، مقدمه تحسین عشق و محبت؛ و هم به معنای «شاهد» است که «اهل» نیز گویند - به تعبیر شیعیان همان «اهل بیت» که تبار ایشان به پیامبر می‌رسد. یک چنین وحدت وجودی از نظر حلاج عین الجمع (= احدیت) است، مفهوم وحدت وجود در کلمه «هو» نهفته؛ و «أنا» (= من) مظهر «وجود» است که به تعبیر دیگر «کیان» باشد. پس «هو» بر حسب «رب الوجود بعین الشهود» همانا «الحق» است، چنان که قرآن نیز بدان (ذلک بان الله هو الحق) ناطق است.<sup>۱</sup>

اما «عدل»، مصدر عدالت و همانا میانه‌روی و راستراهی و گرایش به طریق «حق» است؛ عدالت هم در لغت استواری در راه حق با پرهیز از آنچه دین را مانع باشد.<sup>۲</sup> ابن منظور گوید که «عدل»... سراسر است و استوار... و از نامهای خداست، کسی که هوی بدو میل نکند تا در «حکم» جور و ستم نماید؛ و آن در اصل مصدر است یعنی حکم به حق، همین (عدل) رساتر از (عادل) باشد، زیرا که خود مسمی را «عدل» قرار داده؛ گویند به حق داوری کند و عدل نماید، پس او داور دادگر است.<sup>۳</sup> در چند موضع از قرآن مجید حق همچون معیار عدل یاد گردیده (یهدون بالحق و به یعدلون) و یا «از آفریدگان گروهی هستند که به حق راه می‌نمایند و به عدالت رفتار می‌کنند [۱۵۹/۷ و ۱۸۲]. در نزد معتزله مفهوم عدالت الهی یا «عدل» یکی از اصول خمس اعتقادی ایشان (توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین دو منزلت، امر به معروف و نهی از منکر) مشهور است؛ چنان که در نزد شیعیان هم دو اصل اساسی «توحید» و «عدل» جزو اصول دین بر شمار می‌آید. هم از حیث لغوی گویند که عدل در معنای مصدری: ادای حق غیر، استیفای حق وی، هر

1. *ibid*, t. I. pp. 168-172, t. II, pp. 64-68.

۲. التعریفات (جرجانی)، ص ۶۳.

۳. لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۱، ص ۴۳۰.

کاری نیک که سودش به دیگری رسد...؛ از این رو باید که آفرینش جهان به عدل باشد...؛ و اما حسب اصطلاح معتزله همانا خدای تعالی «عدل» است که مراد از آن همه کارهای او نیک بُود؛ و این که فعل قبیح از او سر نمی‌زند...، همین خود دانستنی‌های عدل باشد...»<sup>۱</sup>.

استاد ماسینیون گوید که اندیشه روز تن پسین و اقامه عدل (که بُنمایه ایرانی رستگاری در آیین مزدائی و مانوی است) با اندیشه رستگاری مربوط به «مسیح» و عدل عام مطابق است. به لحاظ معادشناسی موضوع «مسیح» مشابه و مرتبط با «مهدی»؛ و این بر حسب سنن با آن یک اینهمانی می‌یابد. همانطور که عیسی بن مریم (بنا به انجیل) از تبار «داوود» بنی یهود است، مهدی هم به واسطه «فاطمه» از تبار پیامبر اسلام همسان مسیح می‌باشد که روح خدا در او حلول نموده است. آن مسیح و این مهدی همانا با «سیاوش» (سوشیانس) مزدایی یکی است، «قائم» قحطانی و «وصی» فاطمی در آموزه حلاج با آنها شباهت ندارد؛ در نزد شیعیان «مهدی» علوی نژاد است. لاهوت از نظر حلاج در اجزاء لا یتجزی (= ذرات) صورت بقاء دارد، و اما ناسوت (انسانی) همان «عدل آفریده شده بدان» یا «حق مخلوق» باشد. ناسوت شکل متصور توسط «کلام» الاهی و متقدم بر تمامی امر خلقت است، که هم توسط «روح ناطق» کسوت «شاهد قدم» پوشیده؛ ناسوت همانا صورت و میثاق با آدمی و تشخیص «عدل» مسیح است. سخن دیگر آن که «حق» عارفانه حلاجی در قبال «عدل» عاقلانه معتزلی باشد.<sup>۲</sup>

#### ۴. آرته - آشه

«جریان سیلابها قانون «رته» و حقیقت،

نور گسترده آفتاب است» [ریگ ودا، ۱۷۳/۱۲]

«رته / ارته» (Rta/areta) از مفاهیم - اصالتاً - هندوایرانی به معنای قریب «حقیقت»، قانون یا نظم اخلاقی، راست و درست، قانون الاهی و نظم جاوید (Rtam)

1. *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. Vol. I (A-B), P. 209.

/ مذاهب الاسلامیین (عبدالرحمان بدوی)، ج ۱، ص ۶۰ - ۶۱.

2. *La Passion de Hallāj*, t.II, pp. 104, 106; t. III. p. 112.



است.<sup>۱</sup> در اساطیر هندی باستان ایزدان «وَرُونه» (- دیائوس / زئوس) و «میترا» (= مهر) طیّ متون ودایی خداوندان «رَتَه» یا نظم مقدّس و دارندگان «رته» نامیده شوند. آنان نیز همچون «آگنی» (= آتش / آذر) و «سوما» (- هومه) نگهبانان و پیروان «نظم قدسی» خوانده شوند. بنابراین، «رته» (= نظم) باید چیزی برین و حتی برتر از «وَرُونه» [- اهورامزدا] باشد؛ چه آشکارا همان «آشَه» (asha) اوستاست. جنبه نخستین آن «نظم عالم» است؛ چنان که برآیش و پرتو خورشید و تنومندان سپهری بر حسب «رَتَه» باشد؛ آذر/آتش همانا «شاهد قَدَم» [به تعبیر حلاج] و نخست زاده «رته/اشه» است. در سپهر انسانی «رته» همانا نظم اخلاقی و به مثابه «حَقّ» در قبال و خلاف با «ناحقّ» (= باطل) قرار می‌گیرد. «آگنی» (آتش) در گرایش به «رته» (نظم) گویند که با خود «وَرُونه» (مَزدا) اینهمانی می‌یابد؛ همین جنبه‌های «رته» نیز در اوستا ملحوظ است.<sup>۲</sup>

چنین نماید که کلمه باستانی «رته/ارته» هندوایرانی هم به توسط اقوام مهاجر یا مهاجم هندوایرانی (آریایی) طیّ نیمه دوم هزاره دوم (قبل از میلاد) در دنیای قدیم بویژه میان مردمان میانرودانی (آکدی - آشوری - آرامی) شایع و متداول شده باشد؛ چه در نوکننده‌های تلّ العمارنه مصر (حدود / ۱۴۰۰ ق.م.) از جمله نامهای سران و سرداران سوری و فلسطینی، نامهای ایرانی «آزته ماینا» و مانند آن در جزو شاهان میتانی «آزته تاما» و «آزته شومارا» یاد گردیده است.<sup>۳</sup> در استوانه بابلی کوروش کبیر هخامنشی (۵۵۹ - ۵۲۹ ق.م.) نیز «اردو/ارته» بعل مردوک یاد شده، بدین قصد که نشان دهد همین «حَقّ» او را در پیروزی بر مادان توانا ساخت. باید گفت که این جنبه فرمانروایی پارسی راجع است به «داتو» (= حقوق/قوانین) شاه که در نوکننده‌های میانرودانی عهد هخامنشی یاد کرده شده، نه «قوانین مادان و پارسان» که در عهد عتیق (دانیال، ۸/۶، ۱۲، ۱۵؛ استر، ۱۹/۱) آمده است. همچنین، در ألواح تخت جمشید (هخامنشی) اهورامزدا با «رته» (= داد) تطابق یافته، چندان که «رتاون» به معنای داد دیده (برحقّ) کسی است که مورد عنایت «مَزدا» شده؛ و همین برابر با «آشه» اوستایی - یعنی «اشه وان» (= اهل حق) باشد که در

1. *The Cambridge History of Iran*, Vol. 2, p. 641./

گزیده ریگ ودا، ترجمه جلالی نایینی، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۷، ص ۵۱.

2. *Indian mythology* (A.B.Keith), New York, 1964, p.24.

3. *Papers on Iranian Subjects*, p. 148.

همین معنا ترجمه عیلامی آن «ایرد (ird) هازی» است؛ خصوصاً تأکید نموده‌اند که «رتّه» یک مفهوم مغانی (مادی) و یک اثر و یادگاری کهن از اهوراست.<sup>۱</sup> چنان که استاد دیاکونوف از جمله کلمات مادی کهن (مغانی) گذشته از اسم «بگ/بغه» (= خدا) واژه سحرآمیز «رتّه» (Rta) را فرانموده، هم به معنای حقیقت، راستی و درستی، نیروی جادویی ایمان که در اکادی به صورت «ارته (arta) - ایرتی (irti)» ادا شود. هم‌چنین، «خستره» (xšathra) به معنای اقتدار، نیروی سحرآمیز اقتدار که در اکادی به صورت «سَتر/کَشتر/کیشتر» ادا شود. نیز کلمه «فرنه - یاخورنه» (= فرّه) به معنای مجلد، جوهر شعاع الهی، نیروی سحرآمیز پادشاه که در اکادی به صورت «پرنه/برنه/پرن» ادا می‌شود. این نکته را هم می‌افزاید که پیش از سده هفتم (ق.م.) مادان به هیچ رو پیرو آموزه‌های زردشتی نبوده‌اند.<sup>۲</sup>

بدین سان، «رتا/ارته/اشا» اصل اعتقادی اصیل هندو- ایرانیان در اوستا areta/arta و در سانسکریت Rta - که بیانگر مفهوم «نظم» با وسیع‌ترین معنای ممکن، یعنی نظم کیهانی یا نظم اجتماعی و نیز نظم اخلاقی یا «راستی» است؛<sup>۳</sup> هنریک نیبرگ آن را به مفهوم «کارهای مقدّس» نیز گرفته، گوید که این کلمه مشترک آریایی با مفهوم «سُنن» هم‌سازگار است.<sup>۴</sup> «رتو/راتو» به معنای داور آسمانی هم باشد؛ ولی حسب مفهوم راستی و درستی و پاکی و تقدّس «ارته / ارد / اردا» (arda/ard) مجازاً به معنای «مقدّس» بالاخص در ترکیبات اسامی از این کلمه در اول نامهای کهن ایرانی بسیار است، مانند: «ارته بازان»، «ارته باد»، «ارته بان / اردوان»، «ارداویراف»، «اردیبهشت»، «ارته خستره» = ارته / ارده (مقدّس) + خستره (اقتدار / شهریاری) ← اردشیر؛ و جز اینها که معروف است.<sup>۵</sup>

1. *The Cambridge History of Iran*. Vol. 2, pp. 547-8, 690.

2. *ibid*, 2, p. 140, 141.

۳. تاریخ کیش زردشت (مری بویس)، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، توس، ۱۳۷۴، ص ۴۸.

۴. دینهای ایران باستان، ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۹، ص ۲۲۱ و ۳۲۰.

5. *Persian Wars* (Herodot), pp. 524, 537. / *Grundriss der Iranischen philologie*, B.t, ab. 1, pp. 261, 271; B,II, pp ... /

دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۳۳۰ و ۳۵۲ / برهان قاطع (دکترمعین)، ج ۱، ص ۹۸، ۱۰۰ - ۱۰۱.

استاد هارولد بیلی در ریشه‌شناسی کلمه هندوایرانی «ارت» و «اشه» که با وجوه همخوان «رتی» و «اشی» التباس شده، به تفصیل بحث و بررسی نموده، از جمله گوید که در یشت هفدهم *اوستا* (-ارت یشت) کلمه فارسی میانه «ارت» (alt) از صورت اوستایی «اریش/اهریش/اشیش» فرگشته از صورت سانسکریت «ارسیس» که در فارسی نو «ارد» (ard) و در متون اوستایی به گونه «اشی» (و شاید هم «ارتی») نوشته شده است. در پهلوی مانوی «ایرد»، در سُغدی «ارد» (اردخ/ ارتوغ) و در خوارزمی «ارتس - وخی» (ارجوخی) هم آمده است. اما اسم یشت ۱۷ «ارت» همانا بازگرد به صورت ایرانی کهن آن «رتی» (Rti) به معنای «عمل حصول» و «شیئی حاصل» باشد. مفسران زردشتی بعضاً با اینهمانی لفظ «ارت» (از ایرانی کهن «رتی» و اوستایی «اشی») و «ارت» (از ایرانی کهن «رته» و اوستایی «اشه») در التباس این دو وجه گمراه شده‌اند؛ فلذا «اشیش - ونگ» طی عبارتی در *بندهشن* ایرانی به «حَقّ» تفسیر شده، نیز در عبارتی از همان «ارت مینوک ارتاییه» چنین ترجمه شده: «ارت وجود نامرئی حَقّ» است، ولی به درستی در سانسکریت به معنای «لکشمی» (= بخت) آمده که در مورد «اشیش ونگوهی...» هم بدان معنی «بختمندی» می‌بخشد. بنابراین، از برای «ارت» فارسی باستان/ «اشی» اوستائی مفهوم «چیزهای خوب و موهوب» مفروض است. دیگر زبان‌شناسان هم برای «اشی» (ashi) اوستایی معنای «بخت» را پیشنهاد کرده‌اند، چنان که هنینگ برای «بغ - ارد» مانوی همین معنا [- خدای بخت] را پیشنهاد نموده است. عبارت یونانی نبشته «اردوخرو» (ardoxro) را بدین فرض که «ارد» نماینده همان «اردوی» اوستایی است، با «بغ - ارد - وخش» مذکور در اسناد مانوی حواریان مطابق دانسته‌اند. اکنون بحث بر سر جزء «ارد» است که در ایرانی کهن «رَد» باشد؛ ولی مشکل بتوان آن را همان «ardvi» باستان دانست.<sup>۱</sup>

در تکمله و تعلیق بر آنچه گذشت، استاد بیلی باز فحوصی بلیغ در بیان وجوه لغوی کلمه «ارد» نموده، که ما برای اظهار نظر قاطع خود در این خصوص - ذیلاً - به مثابه نتایج بحث و تحقیق حاضر بهری نیز به نقل می‌آوریم. محور تتبع وی «فرّه» ایزدی است که از جمله در «یسنا» (ها ۱۵، بند ۱۸) درباره آن چنین آمده است: «فرّه، آدمی را به طرف

1. *Zoroastrian Problems* .... pp. XXIV, 4, pp. 65-67.

اهراییه (= «اشه» اوستایی) سوق می‌دهد، او خواهان «ارته» است. پس گوید که «اشه» اوستایی - همان «ارته» (arta) فارسی باستان - معبر از «حق» و «حقیقت» است، که معنای اساسی آن «شایستگی / سزاواری / مناسبت» باشد. در زبان آسی «آرد» (= قَسَم) «کلمه مناسب / سخن بجا» ست، در یغناپی (- سغدی نوین) «الد» (ald) به معنای «مستقیم، قبال، قبل، درباره»؛ و در اشکاشمی «الدی» (aldi) به معنای «ر است / مستقیم / منظم» است. اما وجه پهلوی مانوی تورفانی «ارد» (ard) در نام کتاب مشهور مانی «اردهنگ» آمده که در فارسی نوین «ارتنگ» (با مبدلات) و همین در عربی به «بُشری الحق» (= بشارت «حق» [= اَرْد]). ترجمه شده است. این «ارد» از همان ریشه «رته» (Rta) ودایی است که همانا «راستی توانا» یا «قوت حق» باشد - به «آنچه سزاست» در برابر «ساتیا» (= آنچه واقع است) تعریف گردیده، چنان که «اسه تیا» یادآور «انگهی تیه» اوستایی و نیز «نسیهسکه و در روجه» ختنی سکایی به معنای «نا-حق و باطل» باشد.<sup>۱</sup>

اینک، از آنجا که کلمه ایرانی «ارد» - البته با معنا و مفهوم آن (= حق / عدل) - در جزو مصطلحات اقوال و افکار ملل بابلی - کلدانی - آرامی دخیل گردیده - چنان که گذشت - با کلمه ایرانی دیگر «داد» (= قانون / عدل) اینهمانی یافته خصوصاً در آکادی با تلفظ «ایرتی» (irti) و در عیلامی با تلفظ «ایرد» (ird) - که هم در پهلوی مانوی و سغدی «ایرد / ارد» با توجه به ابدال متعارف حرف «راء» به «لام» در فارسی میانه «ارت» (alt) که در ترانویسی خط پهلوی قاعده‌ای مطرد است [p.3] بالاخص در صورت نمونه‌وار سغدی نوین آن «الد» (ald) و در اشکاشمی هم «الدی» جملگی به معنای «راستی و عدل و نظم» تداول داشته؛ راقم این سطور معتقد است که واژه سانسکریت و فارسی باستان «ارت / ارد» هم به لحاظ معناشناسی رایج آن برحسب قوانین خن شناسی جاری با وسایط و تبدلات لغوی آن - از جمله قواعد ابدال و قلب و تعریب - همانا از صورتهای «آرته» ← آرد ← آلت ← آلد ← آدل» به وجه مقلوب و معرب «عدل» در زبان عربی فرگشت نموده است.

با آن که هیچ یک از علمای فقه اللغة قدیم و اخیر و معاصر در قوامیس و معاجم خود، کلمه «عدل» را در جزو واردات عربی شده یا معربات لغوی یاد نکرده‌اند، نظر

1. *ibid.* pp. XIX. XXX.

اینجانب آن است که کلمه «ارد ← الد ← ادل ← عدل» هم از عهد هخامنشی حسب تداول وسیع آن توسط زبان آرامی - بعداً سُریانی و عبری در زبان عربی نیز؛ و بالتیجه بعدها در قرآن مجید هم به طریق اولی - چونان دیگر معرّبات دخیله از سریانی و پهلوی (که اصل اوستایی یا فارسی باستان دارند) دخیل گردیده، راقم سطور با ایقان علمی اکنون بدین تحقیق یقین می‌ورزد که علمای فقه اللغه با انصاف خصوصاً دانشمندان قرآن‌پژوه ایرانی کشف این فقره را عزّ قبول خواهند بخشید. دانسته است که «عدل» (که کار جهان یکسره بر منهج آن است) یکی از اصول خمسّه مکتب معتزلیان ایرانی و مذهب شیعیان دنیا می‌باشد؛ و مفهوم آن (ارته/ارد) - چنان که گذشت - با سوشیانت و هوشیدر و مسیح و مهدی و دیگر موعودها و منجی‌های منتظر ملل عالم مقرون است. اینک در نظر حالّج - مدعی مهدیگری - عدل همانا جنبه ناسوتی «حقّ» می‌باشد (- حقّ مخلوق) و البته جنبه لاهوتی آن خود «حقیقت» است که همان «أشّه» اوستایی می‌باشد. با تحلیل لغوی و تفصیل تاریخی که اجمالاً در این خصوص گذشت، انتظار می‌رود که مطالعات دین‌شناسی و ملل و نحل بویژه تاریخ عقاید «اهل العدل» (عدلیّه) معتزله و شیعه، هم چنین بررسی‌های عرفان پژوهشی ناظر به اصول عدل و حقّ و توحید، از این پس مسائل مربوطه آنها بر زمینه‌های دیگر و با ژرفیابی بیشتر صورت پذیرد.

باری، در بهره دوم این گفتار تصریح شد که «منتره/مانتر» (= سخن مینوی) مزدایی همان «کلمه» انجیلی (مسیحی) و اینها خود به همان مفهوم «لوگوس» رواقی است که نخست بار فیلسوف گیتی‌گرای یونانی «هراکلیت» افسوسی (ح ۵۰۰ ق.م.) آن را با اخذ معنا (از «مانتر») و استیعاب از مغان فرزانه ماد باستان ایران بکار برده است. کاشف نهایی این موضوع همان ایران‌شناس بلژیکی ژاک دوشن گیمن در تضاعیف نوشته‌های خود بر این نکته تأکید بلیغ نموده است که «رته» ودایی (= حق/حقیقت) حسب مفاد شباهت تامّ و تمام با «أشّه» اوستایی دارد؛ و این هر دو - در آخرین تحلیل - همان موضوع Logos است که هراکلیتوس مطرح کرده است. ارته/اشه به مفهوم نظم کیهانی همچون «لوگوس» به طور کلی با اندیشه حکمای اوایل شباهت دارد؛ و همانا لوگوس - روشنی بی‌کران - اشه - رتاون یک رشته تجربیات فلسفی است که بین ایشان مشترک باشد.

موضوع از این قرار است که جهان به وسیله «رته» آفریده شد؛ و آن در عرش اعلی - چنان که گذشت - با آگنی / Agni (= آتش) تمکن یافته است. گوید که نگره کشمکش هراکلیت هم در لوگوس یا نوموس - که هگل و مارکس بدان امعان نظر بلیغ کرده‌اند - (ظاهراً نوموس را هگل و لوگوس را مارکس برگرفته) گوهر آن در قانون معقول «آتش» بوده که ما آن را با «رته» (نظم حقیقی) هندو ایرانی مرتبط دانسته‌ایم، چنین نماید که به دلایل معین این نگره را هراکلیت از منابع ایرانی گرفته است. چه، در نگره هندو ایرانی آموزه آتش با حقیقت (اشه - ارته) مقرون باشد، که این خود با لوگوس هراکلیتی هم مطابق است. در ضمن، به تحقیق پیوسته است که «رته» ودایی و «اشه» اوستایی با «برهمن» مرادف باشد؛ زیرا موضوع «آگنی» هندی و «آذر» ایرانی نمودهای آن حقیقت ازلی (- برهمن) اند.

«نیروی کیهانی» اساساً خود یک اندیشه هندو ایرانی باشد، که در ایران به عنوان «اشه» به گونه‌ای پُر بسامد با «آتر» (آتش) همبر است. همانطور که «رته» ودایی - چنان که گذشت - با «ورونه» پیوند داشته، «اشه» اوستایی با «مزدا» پیوسته باشد؛ چنان که در **گاتاهای** زردشت آمده است که آتش گوهر بنیادی آفرینش همانا از «هورامزدا» است (یسنا ۴۳، ۹) و داوری با آتش هم که ناشی از «اشه» است، همانند قول هراکلیتوس در موضوع قضاوت با آتش می‌باشد. در مسأله دوگرایی هم باید گفت که «رته» (راست) و «دروه» (دروغ) ودایی متقابلان باشند، چنان که «اشه وان» (راستان / نیکان) و «دروگوان» (دروغان / بدان) اوستایی هم آشکارا بیانگر تضاد میان خیر و شر و نشانگر حق و باطل است. خلاصه آن که هندو ایرانیان نوعی قانون کبیر کیهانی ابداع کردند، که هم اجرام سماوی و هم اعمال آدمی را نظارت می‌کرد؛ در آموزه ایرانی و هراکلیت یونانی وجوه مشترکی در اصل انتزاعی آن قانون (ارته/اشه) وجود دارد، که همانا حقیقت عالم یا عدل عام باشد؛ قانون عدل نمایشگر امر الاهی در جهان است، که در نزد فلاسفه یونان امر عینی تعریف می‌شود.<sup>۱</sup>

1. *Opera Minora*, Vol. III, pp. 12, 15, 17, 24, 26-28, 33, 36, 42-45, 143 / *The Western response to Zoroaster*, pp. 38, 40, 60, 70, 80.

## ۵. حَقّ = اَشَه

«خواست بهین در پرتو اَشَه، ساختنِ جهانی نو است» [یستا ۴۶، ۱۹].

«اَشَه» (asha) در اوستا - چنان که مکرّر گذشت - با «رته» (rta) ودایی یا همان «ارته» (arta) فارسی باستان به یک معناست: «نظم راست/نظم جهانی/نظم دینی/نظم طبیعی»؛ فلذا به معنای «حقیقت/راستی»، نیز: نیروی جهانی، جهان خدا، زندگی خدایی، جهان خدایی، «اَشَه» نشان دهنده «وهومنه» (= اندیشه نیک) یا واقعیت جهانی به عنوان نیروی نظم یافته و نظم دهنده، رهاننده و پشتیبان زندگی؛ و نیز نظم اخلاقی یا «راستی» است.<sup>۱</sup> «اَشَه» را نباید - همانطور که قبلاً یاد شد - با «اشی» (= اجر و مزد یا برکت و نعمت/چیز موهوب) اشتباه کرد؛ چه اَشی در اوستا گاهی اسم مجرد است به معنای توانگری و بخشایش و برکت و نعمت و مزد و بهره، گاه اسم خاصّ ایزدی که نگهبان مال و خواسته است؛ در جهان مینوی و در روز واپسین یادافره کارهای نیک و سزای کردار زشت (پاداش به پیروان دروغ) به یاری او انجام خواهد شد - «اشیوانت» (=پاداش دهنده). اشی و نگهوهی که روز بیست و پنجم از هر ماه شمسی است، در وجه ترکیبی «ونگوهی» صفت است به معنای نیک و خوب؛ و بر روی هم به معنای «اشی نیک» که همین ترکیب با صورتهای دیگر در پهلوی آمده است.<sup>۲</sup> فرانتس کومون با اشاره به «اشه/ارته» (=کمال حَقّ و فضیلت) گوید که هرچند میترا (=مهر) جزو امشاسپندان نیامده، در نزد ایرانیان با برخی از تجریداتِ الاهیة مقرون گردیده؛ چنان که به مثابه حامی جنگاوران وی با «ورثرغنه» (=بهرام) هنباز شده است. به عنوان مدافع «حَقّ» با سروش یا پیرو قانون الاهی با «رشنو» = عدل و با «ارشتات» = راستی همبر باشد. هم چنین به مثابه پرورنده بذر سعادت همراه با اَشی و نگوهی = ثروتها و با پارندی = وفور نعمتها نیایش شده است.<sup>۳</sup> به نظر اینجانب یکی از جنبه‌های ناسوتی «اَشَه»، گویا همین «اشی» بوده باشد. اما همستار با «اَشَه»، چنان که پیوسته در دو گرای کیش‌های ایرانی

۱. دینهای ایران باستان (ه.س. نیبرگ)، ترجمه س، نجم‌آبادی، ۱۳۵۹، صص ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۲۹ - ۱۳۲.

۲. ۲۷۸ / تاریخ کیش زردشت (م.بویس)، ترجمه ه. صنعتی زاده، ۱۳۷۴، ص ۴۸.

۳. برهان قاطع (دکتر معین)، ج ۱، ص ۹۹ ح. / تاریخ کیش زردشت (بویس)، ص ۳۰۷.

3. *The Mysteries of Mithra* (F.Cumont), New York, 1956, p. 5.

انتظار می‌رود، همانا «دروغ» (= بی‌نظمی، تباهی، باطل) باشد که پیروان او را «دروگوند» نامند. اسم دیگر این همستار را «اشه موغ» (Ashemaogha) به معنای «برهم زنده‌اشه/بی‌دین/مرتد» یاد کرده‌اند<sup>۱</sup>؛ ولی به نظر اینجانب معنای «هرج و مرج طلب» (Anarchist) از برای آن دقیقتر و مناسبتر باشد.

باری، ترکیبات اسامی از «اشه» (= حق) عبارتند از - نخست: «آشَه‌وان/آشَوان» (= پیرو اشه/اهل حق) ولی هم از آنجا که نیبرگ این کلمه را موجود زنده روی زمین تعبیر نموده [ص ۳۶۸] به نظر می‌رسد که باید به همان تجسم ناسوتی کلمه «حق» باشد؛ فلذا حسب مفاد این معنا همان اتحاد جلوه یا صفت و عرض ناسوتی در ذات و جوهر لاهوت مستفاد است. لوئی ماسینیون در بحث راجع به «صورت خدا» (که آدمی بر هیأت آن مخلوق است) تعبیر حلاج را از این دو قضیه چنین بیان نموده است که لاهوت در اجزاء لایتجزی (= ذرات) صورت بقاء دارد؛ ناسوت (انسانی) همان عدل مخلوق بدان یا «حق» مخلوق باشد. بدین سان، ناسوت شکل متصور توسط «کلام» [مانتر = Logos] الهی و متقدم بر تمامی امر خلقت است که هم توسط «روح ناطق» کسوت شاهد قدم پوشیده است.<sup>۲</sup> دیگر از وجوه و مشتقات «اشه» اوستایی: «اشا» (= دین حق)، «اشو» (= مرد حق/ ولی الله/ قدیس) - در پهلوی «ashu» (= ولی/ حضرت) همچون «ashawa» (= راستین/ عادل/ صالح)، «اشونت» (= راستکردار/ درستکردار)، «اشیه» (= موافق قانون الهی/ به حسب راستی)، «اشایچا» (= رستگاری)، «اشه‌وا» (= داد/ حق/ راستی)، «اشات/ اشاته» (به موجب حق/ قانون)، ایضاً «اشائونو/ اشایونو/ اشانوی» به همان معانی؛ و حتی «اشه» - گاه دیده می‌شود که - به معنای «همسر» و ترکیب «اشه نام» (همسری) مذکور است.<sup>۳</sup>

۱. دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۱۳۳ / تاریخ کیش زردشت (بویس)، ص ۲۷۸، ۴۱۰.

2. La Passion de Hallāj, t. III, PP. 111-112.

3. Grundriss der Iranischen philologie, rep. 1974, B.I, ab. 1, pp. 1, 224, 225, 227, 232, 267: ab. 2, pp. 23, 168. / A Concise Pahlavi Dictionary (D. Mackenzie), 1971, p. 13.

دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۱۳۰، ۳۶۸ / یادداشتهای گاتها (پوردادوود)، ص ۳ - ۴. / یسنا (پوردادوود)، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۵۰ / برهان قاطع (دکتر معین)، ج ۱، ص ۱۴۲.



یکی از امشاسپندان «آردیبهشت» باشد که هم برابر با «اشه» (= حَقّ) و در *اوستا* به صورت «أشه وهیشته» یا «آرته وهیشت»، هم مرکب از دو جزء «ارته» (arta) و «اشه» (asha) به معنای درستی و راستی، که «وهیشته» صفت عالی از «veh» (= به/خوب) یا آردیبهشت - چنان که مشهور و متداول است - امشاسپند نگهبان دومین ماه از سال و سومین روز از ماه می باشد. در جهان مینوی نماینده تقدس و قانون اهورامزدا؛ و در جهان خاکی نگهبانی آتش بدو سپرده است.<sup>۱</sup>

استاد بیلی می افزاید که «أشوه» (ashava) = حقدار/با حَقّ که در متون *اوستا* مذکور است، همان تصرّف «ارت» (أشه/آرته) باشد که فقط به معنای تأمین ابدیت سعادت است. یکی از مزایای «ایرانویج» این بود که ساکنان آنجا هنگام مردن صاحب «ارت» می شدند - یعنی «اهرو» (ahrav) و روانپزشکان و وظیفه داشتند به ایشان تلقین کنند با کارهای نیک «روان» (= روح) آنها اهرو بشود. یک چنین مضمونی هم در کتیبه تخت جمشید خشایارشا ملاحظه می شود، آنجا که گوید «أوتامرته آرتاوا آهنی» (= و به گاه مردن من رتاون بشوم). «ارته سا» هم وجهی است از «رتنهاچا» که مرکب از «آرتن» + «هاچن» بر روی هم پیرو «رته» و دارنده آنها باشد.<sup>۲</sup>

در آموزه هندوایرانی، مفهوم «رته» ودایی که همین «اشه» اوستایی است - چنان که مکرر شد - ضمن مقوله «لوگوس» (= مانتر) هراکلیت مطرح شده، همانا «حقیقت» باشد، یعنی نیروی کیهانی که در آسمان با آگنی / آتش تحیز و تجسم مادی یافته است؛ «اشه» به گونه‌ای پربسامد همبر با «آتر/آذر» همتای ایرانی «آگنی» ودایی است، پیوند آتش با اشه در «گاتاها» زردشت نمایان است. آتش که گوهر آن در همه عناصر ساختار گیتی ساری است، هم بدان سان که در نزد هراکلیت چنین باشد - به مثابه نظم کیهانی و جوهر حیات - تحت ولایت «اشه» خود مظهر اصل نظم و رایشنی است که گیتی را اداره می کند. روان بودن گوهر آتش در تمام اجزاء هستی و گیتی، چنان که همه چیز بهری از آن داراست (بندھشن) حسب قیاس، آدمی هم جزئی از آن آتش کیهانی زنده با خود همی دارد. چکیده آموزه اشه/ارته و لوگوس پیوسته با آتش از این قرار است:

۱. برهان قاطع، حواشی دکتر معین، ج ۱، ص ۱۰۱ - ۱۰۲ / یادداشت‌های گاتها (پورد اوود)، ص ۳.

2. *Zoroastrian Problems*, p. 87.

- لوگوس (یونانی) - روشنی بی‌پایان «اشه» (ایرانی) - رته شیایونی (هندی).  
 - آتش منور (یونانی) - آتش فروزان (ایرانی) - آگنی (هندی).  
 در ایران، اشه، اصل درخشان به عنوان «روشنی‌های بی‌کران» (= آسر روشنیه) در متون یادگردیده؛ و همین اشه با آتش - که ابزار داوری کیهانی هم هست - همبر و همسر است. بدین سان، قضیه «نور» و «نار» در مقوله معادشناسی - رستاخیز کیهانی - چنین مطرح است که آتش همانا وسیله حق یا عدل (اشه/ارته) - ابزار داوری کیهانی - باشد؛ و این امری ثابت نماید از آن رو که رب النار (= پروردگار آتش) همانا مزداست. آتش یاور «حق» است، یاور آتش درخشان هم ذات خرد و دانایی (= مزدا) است؛ اشه خود را در «أنوار» نمایان می‌کند (- الله نور السموات و الارض) و بنابراین ملاحظه می‌شود که آن حقیقت فراگیر (- المحيط بكل شیء) مطابق با واقعیت عینی و همانا گیتیایی باشد، چیزی که در لوگوس هراکلیت بدین گونه رخ نمی‌نماید. هم از این رو اشه با ماه و خور و اختران پیوسته باشد، بویژه با خورشید که اوقات و فصول سال را تنظیم و تدبیر می‌کند، همچون نماد آتش بزرگ کیهانی با «اشه» بستگی دارد؛ خورشید یا «مهر» همانا در آتش تجلی می‌کند.

[شمس تبریزی که «نور مطلق» است      آفتاب است و ز انوار «حق» است]  
 آتشکده خود نماد خورشید است؛ به تحقیق، آتش خود نماد نور و نار خورشیدی است.\* گوهر آتش سیال حیاتی که ساری و جاری در همه مراتب موجودات است، در نگره مغان فرزانه ایران باستان و در موضوع لوگوس (= مانتر) حکیم هراکلیت یونانی وجوه مشترکی در اصل انتزاعی خود دارد. این همان آموزه پر آوازه ایرانی است که بنیان فلسفی مکتب اشراقی و حکمت نوریه ایشان می‌باشد.  
 پرستش ایزدان تجربیدی پیوسته از خصوصیات برجسته دینهای هندوایرانی (آریایی) بوده، چنان که «رته» ودایی که دقیقاً معادل با «اشه» اوستایی است - علی

\*. تُهمت «آتش» پرستی به مزدانیان ایران همواره از طرف «سنگ» پرستان صورت گرفته؛ در حالی که مزدانیان به محض قبول اسلام، به درستی تمام، خانه‌های خدا (- مساجد) را یکسره بر بُنلاد و بنیان «آتشکده»ها بنا کردند. جایی که مظهر و مجالی «حق» - تعالی - یعنی «آتش» - گوهر زنده و نماد و نمود حقیقی نورِ الاهی (به جای «سنگ» مرده جمادی) نیایش و ستایش می‌شد و اکنون هم می‌شود.

المشهور - با «فرونه» یا اهورامزدا پیوند داشته است. خداوند عدل و داد (حَقّ) همانا با «سپتته مینو» (= روح القدس) مزدایی اینهمانی می‌یابد؛ و اساساً امشاسپندان تجلی صفات آن ذات یگانه‌اند. از این رو، آشه با «هومنه/ بهمن» (= اندیشه نیک/ روح ناطقه) و «آرمیتی» (= نفس مطمئنه) پیوستگی و یگانگی دارد (= واقعیت جهانی) و این دو با اهورامزدا (خدای خرد و دانایی) به کردار نیروبخش همبر باشند؛ چنان که از جمله طی نیایشها (یسنا ۴۶، ۲) آمده آنان که «اشه» را نمی‌شناسند از وهومنه بس بدور هستند. راه راست هم از اشه است (آشات) و «خشته» (= اقتدار و سلطهٔ اِلاه‌ی/ ولایت امر) هم از وهومنه است. انسانها در خلال اشه زاده شوند؛ و با دارا شدن و وهومنه طی آن بزیند، چه انسان می‌تواند «اشه» را دارا شود (= آشاون = پیرو حق/ رتاون = رستگار). اشه کمابیش با «خشته» (= حکم اِلاه‌ی/ ولایت امر) مقرون است، وهومنه آن را به کسانی عطا می‌کند که شرّ (= باطل) را به دست اشه (= حق) سپارند. جانداران از اشه دادرسی خواهند، زیرا که فرمانروایان بدکار بر ضدّ وهومنه‌اند؛ اجمالاً پیروی از اشه، اشه خواهی، سخن اشه، نگهداشت اشه؛ و حتی سوگند پیامبرانه به اشه (= به حقّ حق!) جاری و عادی است. همانطور که در «ودا» رته و دوره (= راست و دروغ) متقابلانند، در «اوستا» نیز اشه دقیقاً در برابر دروغ قرار گرفته، همان پتیاره‌ای که نظم آسمانی را انکار می‌کند؛ بر روی هم این دو عیناً نمایش تقابل «حقّ» و «باطل» است. هم در هند، هم در ایران، لازمهٔ داشتن «رتا/آشا» یا رسیدن به مرتبت «رتوان» (= رستگار) و «اشوان» (= اهل حق) همانا عادل و درست‌کردار بودن است، چه خداوند «اشوان» است؛ و عدالت (ارته / عدل) بدّل از حقّ باشد. در نیایش‌هاست که خدایا ترا بجز از طریق «اشه» نمی‌شناسم؛ و جای دیگر (یسنا ۴۸، ۳) آمده است که آموزه‌های رازآمیز را خدای مهربان هم از طریق «اشه» می‌آموزاند.<sup>۱</sup> این همان «اسرار حقّ» در نزد عارفان و از جمله حلاج بیضاوی است که آن‌ها را «هویدا» می‌کرد.

1. *The Western response to Zoroaster* (D-Guillemin), pp. 40, 46-51, 60, 88./ *Opera Minora* (id). vol. III. pp. 14, 17, 32, 33, 36, 43-45, 51, 52, 88./

تاریخ کیش زردشت (بویس)، ص ۴۸، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۱، ۲۹۲. / دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۱۰۳، ۱۳۲، ۱۳۵، ۳۶۸.

باری، آنچه تا بدین جا گذشت بسا شرحی مختصر و مقدم بر متن یا تفسیری پیشاپیش برگزیده آياتی از گاتاهای *اوستا* - کهن‌ترین سروده‌ها از سخن زردشت سپیتمان فریانی - باشد که ذیلاً نمونه‌وار در پیوند با مقوله «آشه» ارائه می‌گردد. گزینش ما بر پایه دو متن صورت گرفته، یکی ترجمه و تفسیر انگلیسی *گاتهای* پنجگانه از «اس. اینسler» (S.Insler) که بر اساس متن و شرح آلمانی «ه. هومباخ» (۲ جلد، هایدلبرگ، ۱۹۵۹) می‌باشد<sup>۱</sup>؛ و دیگر گزارش فارسی جلیل دوستخواه بر اساس تفسیر شادروان استاد پورداوود است.<sup>۲</sup> اینک تصرف ما بسی اندک فقط در الفاظ باشد، چنان که نمونه‌وار مفاهیم عبارت یک بند از *گاتها* را با برگردان دقیق به اصطلاحات عربی (اسلامی) فرا می‌نماییم: «آن خداوند حکیم علیم با سلطنت معنوی و عشق و محبت خویش، کسی را که با نفس مطمئنه و با قول و فعل به روح القدس و «حق» ببیوندد، کمال و خلود خواهد بخشید» [یسنا، هات ۴۷، بند ۱]:

\* .. «آنوار شمس و قمر (و) فجر از برای تسبیح تست، ای حکیم دانا (مزد) که با حق یکی هستی... [ی ۵۰، ۱۰]. خداوند! اینک «آتش» ترا خواهانیم که از طریق «حق» نیرومند شود... [ی ۴، ۳۶]. آتش تو را تا توانم حرمت گذارم، چه حقیقت (= اشه) همانا هدیه‌ای حرمت‌پذیر است؛ پس تو مرا به «حق» (= اشه) - که همواره آن را فراخوانده‌ام - رهنمون باش، تا به همراهی «نفس مطمئنه/ایمان/محبت» (= آرمیتی) بدان دست یابم». [ی ۴۳، ۹، ۱۰].\*

\* «خداوند خرد و دانایی (اهورامزدا) که با «حق» (= اشه) همکام است، همانا «نطق / کلمه / قول» (= منتره) فزاینده بهروزی را بیافرید...» [ی ۷، ۲۹]. ای مزدا اهوره! تو و «حق» (= اشه) را سرودی نو آیین می‌گویم تا «حکم / ولایت» (= خستره) پایدار و «نفس مطمئنه/ایمان و محبت» (= آرمیتی) در من افزونی گیرد [ی ۳، ۲۸]. ای مزدا! رهنمود تو چیست؟ خواستار چیستی؟...؛ ما را بدان صراط مستقیم «اندیشه نیک»

1. *The Gathas of Zarathustra*. Leiden, 1975 (ACTA IRANICA, 8).

۲. *اوستا* (کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی)، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰.

در سیر اتحاد با «حَقّ» (= اشه) هدایت فرما! [ی ۳۴، ۱۲]. ای مزدا اهوره! آن فرزندگان روشن‌بینی را که در پیروی از «حَقّ» (= اشه) و «فکر‌بهین» (= وهومنه) سزاوار می‌شناسی، به خوبی کامروا کن!...» [ی ۲۸، ۱۰].\*

\* «ای فرشوشترا! با این فتیان (= رادان) که ما خواستار بهروزی آنانیم، بدان جای روی آور که حقیقت (= اَشَه) با نفس مطمئنه (= آرمتی) پیوسته است، بدان جا که روح ناطقه (= وهومنه) و حکومت مینوی (= خستره) فرمانروایند، آنجا که خداوند دانا (= مزدا) در حد کمال مستقر است [ی، ۴۶، ۱۶]. جاماسپ حکیم که خواهان مَجِد لاهوتی (= خورنه / فرّه) است، در پرتو حَقّ (= اشه)، علم الاهی (= دایدای اهورا) را برگزید و با نفس مطمئنه (= وهومنه) بر سلطنت معنوی (= خستره) دست یافت [ی ۵۱، ۱۸]. ای پوروچیستای سپیتمانی - دُختِ [پیامبر] زردشت! خداوند دانا آن کس را [- همان جاماسپ حکیم را] که سخت به منش نیک و امر حَقّ باور دارد، به همسری تو برمی‌گزیند» [ی ۵۳، ۳].\*

\* «... خواست بهین در پرتو حَقّ، ساختن جهانی نو است...» [ی ۴۶، ۱۹]. می‌پرسم که چگونه رهبر درست‌کردار و نیک‌خرد و دادورزِ راد (= مرد حَقّ و عقل و صاحب فتوت) می‌تواند در پرتو «اشه» (= حَقّ) جهان را به پیش برد و آبادان کند؟ [ی ۵۱، ۵]. دُزباوران (= بد عقیده‌های) بنده نفس که از «راستی» (= حقیقت) روی گردانند... آنان با خویشتن نیز در کشمکش باشند. کجاست آن اهل حَقّ (= اَشون) که به آزادکامی و از دل و جان با ایشان بستیزد؟ ای خداوند دانا (= مزدا) با «حکم» (= خستره) مینوی خویش، درویشان (= دریگه اووی) درستکار را بهروزی خواهی بخشید [ی ۵۳، ۹]. مفادِ «محفَل اهل حَقّ» (= مَگه... اَشوان) از یسنا ۴۶، بند ۱۴ دانسته می‌آید.\*

\* «کیست آن راد (= فتی / جوانمرد) که نخست مرا بیاموزد، چگونه تو سرور پاک - خداوند حقیقت (= اَشوان) اعمال - را بیش از همه شایسته

ستایش بشناسیم! [ی ۴۶، ۹]. با ستایش‌ها و نیایش‌های خویش بدو روی می‌آورم و با چشم دل او را می‌بینم. مزدا (= خداوند دانا) را در پرتو اشته (= حَقّ) با اندیشه و گفتار و کردار نیک می‌شناسم و نیایش‌های خود را در گرزمان (= عرش اعلیٰ / خُلد برین) او فرو می‌نهم. [ی ۴۵، ۸]. اینک در آغاز با دستهای برآورده، ای مزدا! ای سپند مینو! ترا نماز می‌گزارم... (ای خداوند خِرَد!...) بشود که با کردارهای «أشّه» و منش نیک، «گوشورون» (= روح جهانی) را خشنود کنم. [ی ۲۸، ۱]. از چنین اعمال است که شما «حَقّ» را بر طبق قوانین اولیه (= یائیش داتائیش) الاهی به خویشتن ارزانی می‌دارید. [ی ۴۶، ۱۵]. \*

\* «... تابدان هنگام که توش و توان دارم، مردمان را می‌آموزم که خواستار «اشه» (= حَقّ) باشند. ای اشته! کی ترا خواهم دید و «وهومنه» (اندیشه نیک/ روح ناطق) را به فرزاندگی درخواهم یافت؟ [ی ۲۸، ۴ و ۵]. آنگاه که آن دو «مینو» (= روح/ نفس) به هم رسیدند، نخست «زندگی» و «مرگ» را بنیاد نهادند؛ و تا پایان هستی چنین باشد که «بهترین منش» از آن پیروان «حَقّ» (= اشته) و بدترین زندگی از آن هواداران «باطل» (= دروغ) خواهد بود. [ی ۳۰، ۴]. بهترین پاداش از آن فرزانه‌ای خواهد بود که پیام راستین و «کلمه» (= منتره) مرا بر مردمان آشکار کند؛ و آنان را در پرتو «حَقّ» (= اشته) به «کمال» و «خلود» رهنمون شود: چنین است «حکم» (= خستره) از برای «مزدا» که به یاری «اندیشه نیک» آن را خواهد افزود [ی، ۳۱، ۶]. درگاتها «چینوا تو پره‌تا» (= پُل صراط) یا گذرگاه داوری در روز رستاخیز یاد شده است [ی ۴۶، ۱۰/۵۱، ۱۳]. \*

اکنون پس از نقل آیاتی چند از کلام حَقّ در نزد مزدانیان ایران باستان، شاید مناسب باشد که در تتمیم فواید بحث هم از ادعیه و اذکار «حَقّ» آنچه را که در جزو ترکیبات «اشه» منتقل و مشهور است، همچنان به اشارت و اجمال در اینجا یادآور شویم. دعای معروف «أشَم وَهَو...» (= حَقّ همانا خیر است... الخ) و دعای معروف «یَتا أهو...» (= سرور برگزیده حق... الخ) که این دو نماز کوچک را با هم «پرامون» یا «فرامون یشت»

نامیده‌اند، بعضی از دانشمندان آنها را کلمه «اقرار و شهادت» - به اصطلاح شهادتین - دانسته‌اند. باید افزود که کلمه «أشأت» در دعای اخیر (-یتاهو وئیریو) به معنای «قانون» (= به موجب حقّ) می‌باشد.<sup>۱</sup> به علاوه همین دعاها در سرآغاز کرده‌ها (سوره‌ها) و یسنه‌ها شبیه به حروف مقطعات در قرآن مجید می‌باشد. فروردین یشت (۹۱) گوید که سراسر کلام مقدّس در سرودِ اَشا «أشَم و هو» آشکار گردید. وندیداد (فرگرد ۱۹، بند ۹) گوید که زردشت به اهریمن گفت: «أشَم و هو سلاح من است بر ضدّ تو؛ و با همین سرود ترا شکست خواهم داد و ترا نابود خواهم کرد؛ خرد مقدّس (سپنته مینو/ روح القدس) این سرود را بیاورد، آن را در روز ازل (زروان اکرانه) بیافرید». دربارهٔ فضیلت این دعا و ثواب قرائت آنها تذکارها و شروح مبسوط داده‌اند؛ و از جمله طیّ یسنای ۱۹ - ۲۱ که قدیمی‌ترین تفسیر بر سه نماز مزبور می‌باشد، گوید که اهورامزدا این نمازها را پیش از آفرینش جهان مادی بیافرید. [- به تعبیر بعضی از متکلمان: «کلام قدیم»]. از این همه تأکید در قرائت این دعاها و «أشَم و هو» در سراسر اوقات، چنان معلوم می‌شود که همه آنها «ذکر حقّ» است. جالب آن که در میان پارسیان معمول است که وقتی خبر مرگ کسی را می‌شنوند، یک «أشَم و هو» آهسته یا بلند می‌خوانند.<sup>۲</sup> در واقع، این همان کلمات «استرجاع» مسلمانان در چنین مواقع است. خلاصه، همانطور که یاد شد «أشَم و هو» مانند کلمه شهادت در اسلام، خود همانا کلمه «توحید» می‌باشد. در یسنای ۴۶ (بند ۱۰) هم یک «أشَم اَشیاء» (= الحقُّ لِلحقّ) به «حکم» (= خستره) و هومنه (= اندیشه نیک) یاد شده است.<sup>۳</sup>

اما در کلام حلاج بیضاوی - مرد بزرگ حقّ در ایران زمین - اشاره به مفهوم «لوگوس» (= مانتره / وحش / کلمه) چنین رفته است: «پروردگارم دیرینگی (قدّم) خود را در نوپیدی (حدّث) من زده است، چندان که نوپیدی من در دیرینگی او ناپدید شود؛ پس مرا صفتی جز صفت دیرینگی بر نمانده؛ و «نطق» (منتره) من دربارهٔ همان صفت

۱. گاتها (پورداوود)، مقدمه، ص ۱۰۱ / خرده اوستا (پورداوود)، ص ۴۴ و ۵۹.

۲. خرده اوستا (پورداوود)، ص ۴۸، ۵۰، ۵۴.

3. *The Gathas* .... pp. 82, 83.

است...»<sup>۱</sup> هم چنین از رساترین اقوال حالج در مفهوم لوگوس (= منتره / و خش) می‌توان یاد کرد که «عثمان بن معاویه روایت کرد که حالج شب را در مسجد جامع دینور با گروهی بسر برد؛ پس یکی از ایشان پرسید که ای شیخ چه گویی در باب قول فرعون؟ گفت: کلمه حق؛ پس پرسید که چه گویی در باب قول موسی؟ گفت: کلمه حق؛ زیرا که هر دو کلمه در آبد جاری شدند، همانطور که در آزل جاری گشتند.» [همان، ص ۴۸]. اما راجع به موضوع تجلی «حق» در «نور» یا «نار» - موافق نگرش ایرانی - همین ابیات از حالج شاهد مثال است:

«هو الحقّ و الحقّ للحقّ حقّ

لابس ذاته فما تمّ فرق / و لابس ملبس الحقائق حقّ

قد تجلّت طوالع زاهرات

یتشعشعن من لوامع برق» [همان، ص ۱۰۸].

یک فقره از مناجیات حالج هم که مفاهیم «حبّ» (- مهر) و محبّت (بآرمیتی)، «قرب» (- وهومن) و «صدق» (- راستی) و «عدل» (- ارته) در آن ملحوظ شده، شاید حُسن ختami بر این بهره از گفتار باشد:

«یا من اسکرنی بحبّه، و حیرنی فی میادین قربه، انت المتفرّد بالقدّم، و المتوحد

بالقیام علی مقعد الصدق، قیامک بالعدل... (الخ)» [همان، ص ۱۷].

## ۶. مستدرکات

«خداوندا! بهل تا خرد همراه با آشه به سرتا سرزمین فرا آید» [یسنا ۵۰، ۵].

توضیح و تعلیقات ما بر بعضی از مطالب و مباحث این گفتار چنان است که اگر تمام آنها نوشته شود، مصداق غلبه حاشیه بر متن پیدا خواهد کرد. از این رو، هم به جهت اجتناب از تطویل بلاطائل و هم این که مجموع اضافات و توضیحات ان شاء الله در دفتری جداگانه تدوین خواهد شد، اینک تنها به ذکر چند فقره اساسی که متضمن اهم نظریات راقم سطور در موضوع مانحن فیه است با اجمال و اختصار هر چه تمامتر

۱. آخبار الحالج، (ل. ماسنیون - ب. کراوس)، پاریس، مکتبه لاروز، ۱۹۳۶، ص ۲۱.



مبادرت می‌شود؛ تفصیل مراتب همراه باقی استدراکات و تعلیقات با شرح بیشتر به وقت دیگر و همان دفتر موكول می‌گردد:

۱. در تحلیل معنا شناخت کلمه «Logos» یونانی آن را معادل کلمه اوستایی «منتره / مانتر / مانسر» (manthar) دانستیم که هراکلیتوس افسوسی حین تحصیل و استیعاب حکمت مغانی ایران ظاهراً حسب مفاد و معنا آن را به زبان خود ترجمه کرده است. ماری بویس در شرح دعای «أَشْم وَهُوَ» گوید که ظاهراً کلمه ذکر «منتره» [= لوگوس] به منظور تمرکز ذهن بر روی «أَشْه» (= حق) است.<sup>۱</sup> این همان رویکرد معنا شناختی است که گویی در ذهن هراکلیت پدید آمده؛ بنابراین، می‌توان گفت که مشتقات کلمه «logos» یونانی (= سخن، نطق، بیان، عبارت، دلیل‌آوری، اندیشه، قول و تفکر) از جمله اصطلاح مشهور ارسطویی «منطق»<sup>۲</sup> (logike) هم مبنی بر مفهوم سمانتیک کلمه اوستایی «منتره / مانتر» بوده است. در برخی از تتبعات ایرانیان اهل حکمت قبلاً دیده‌ام که اصطلاح «منتره» اوستایی را معادل با اصطلاح «منطق» (logic) دانسته‌اند؛ فلذا واژه «منتار» به قیاس «گفتار، نوشتار،...» از همان ریشه «منتره / منشن» اوستایی (= تفکر، تنطق) معادل با Thinking/Reasoning بویژه همخوان با «Mentality» (= مفکره / ذهنیت) کاملاً درست است.

۲. نظر به اهمیت جهانشمول اصطلاح «گنوسیسم» و «گنوستیک» که کتابها و نوشتارهای بی‌شمار در این خصوص نوشته‌اند؛ ریشه‌یابی کلمه و خصوصاً معناشناسی آن نیز پیوسته مباحث و تتبعات دانشمندان را موجب شده است. در زبان فارسی و عربی معمولاً اصطلاح «عرفان» یا «معرفت» شهودی را معادل با آن بکار برده‌اند؛ پیشنهادهای چندی هم از برای پیدا کردن واژه‌ای فارسی برابر با مفهوم انضمامی و ریشگی آن صورت پذیرفته، از جمله راقم این سطور کلمات «دانشنیه / داناکیه» یا «شناسیه / شناساکیه / شناختاریه» پهلوی و دیگر وجوه لغوی اینها را به معنای «گنوسیسم / گنوستیک» پیشنهاد کرده<sup>۳</sup>؛ ولی به هیچ رو خود بدن اِقناع علمی نشده است. اکنون در

۱. تاریخ کیش زردشت، ص ۳۶۱.

2. *Greek-English Lexicon*, Oxford. 1964. pp. 476-7.

۳. رش: معارف، دوره ۱۰، ش ۲ و ۳ (مرداد - اسفند ۱۳۷۲)، ص ۱۲۶.

پی‌جویی‌ها و پژوهش‌هاستگاه ایرانی کلمه «حق» و بالتبع مبانی و اصول ایرانی «عرفان»، بدین نگره شگفت‌انگیز رهنمون شدم این که کلمه یونانی «گنوسیس / Gnosis» (= معرفت / دانائی) [op.cit, 167] اساساً ترجمه نامخدای مشهور ایرانی «مژدا»ست. «مژدایغ» در اصل یک نامخدای کاسی - مادی است (طی هزاره دوم و نیمه یکم هزاره یکم پیش از میلاد) که به نوبه خود ترجمه اسم خداوند دانایی و حکمت سومری - بابلی «نبو» (nabu) بوده؛ در اسناد بابلی - عیلامی به صورت «مَشِدوبگه» (= خدای مزدا) آمده، به لحاظ لغوی همانا معنای آن «خرد و دانایی» است؛ و به تفصیلی که مطلقاً جای آن نباشد، این نامخدا هم از طریق آرامی سُریانی نیز در عربی به صورت «مَجِد» و «مَجید» معرباً دخیل گردیده است.

اما «گنوسیس» لغه از ماده «گنومه / Gnome» یونانی به معنای «دانایی، حکمت، اندیشه، تعقل، خرد، اندرز و داوری» می‌باشد. آنگاه، همانطور که هراکلیت کلمه مقدس «منتره/مانتر» (= سخن ایزدی) اوستایی را به «لوگوس» یونانی ترجمه کرد؛ افلاطون آتنی هم نامخدای «مژدا» ایرانی (= خرد و دانایی و شناخت) را به «گنوم» (= حکمت و دانایی) ترجمه کرد. بدین سان، مفهوم لغوی «مژدا» در قالب لفظ «گنوسیس» ریخته شد، معنای «حکمتِ الهی» (Theosophy) آن جامعه یونانی پوشید، تا آن که یک مغ مزدایی به اسم «سیمون» مجوسی رواقی - مسیحی مآب (سده یکم میلادی) و دیگران - از جمله «مانی» ایرانی هم - بانی نهضت «گنوستیسیسم» در جهان شدند.<sup>۱</sup> اینک مثلاً وقتی معلوم می‌شود که مفهوم «آشه» مزدایی در زبان عرفانی عربی دوران اسلامی به «حق» ترجمه شده، که این کلمه خود همانا بیانگر ذات و صفت خداوند (مژدا)ست؛ و با توجه به این که خود کلمه «مژدا» به معنای «دانا و شناس و خرد» مشهور است، این فرض بر ذهن غالب می‌گردد که بایستی ترجمه «مژدا/مزدیک/ مزدایی» هم به معرفت حق - یعنی همان اصطلاح مشهور «عرفان» بوده باشد؛ فلذا در صورتی که بخواهیم با دلیل قوی سمانتیک و رجوع به اصل لغوی یک اصطلاح مناسب و معادل، دقیق و جامع برای «گنوسیس/گنوستیک» یونانی الاصل و «عرفان» عربی الاصل در فرهنگ زبانی خودمان پیدا کنیم، به شرحی که اشارت وار گذشت، همانا خود کلمه «مژدا» است در وجه

1. *The Oxford Classical Dictionary*, 1957, p. 390.

مصدری (= عرفان) و در وجوه وصفی می‌توان «مزدیک» (= معرفتی) و «مزدایی» (= عرفانی) و به لحاظ مکتبی «مздаگرایی» (= گنوسیسم) را بکار برد؛ ...  
 ۳. کلمه «راستی» (rasti) فارسی عیناً درگاتهای زردشت (یسنا ۵۳، بند ۹) هم به معنای «راستی» (truth) آمده، که اینسلا آن را از ماده «rāth» ایرانی کهن و در تفسیر «rathém» هم آن را به پیروان راستی (=حقیقت) ترجمه کرده است.<sup>۱</sup> «راست» (پهلوی): درست، مستقیم و «راستیه» (= حقیقت) از ایرانی باستان «راشته» (= درست و مرتب) و «راسته» (= مهیا و مرتب) گویند که هندی باستان آن «radha» (رادها) باشد.<sup>۲</sup> ولی معلوم نیست که کلمه «راست» اوستایی با «رته» (rata) ودایی به همان معنا چه ربط لغوی دارد؟ بیرونی کلمه «رتو» و نیز «artha» هندی را یاد کرده، اما معنای آنها را نگفته است.<sup>۳</sup>

۴. حلاج بیضاوی هم در طریقت صوفیانه و هم در موضوع «تمهدی» خویش جزو نحله شیعی «سلمانی» برشمار آمده است؛ هرچند که اکثر طریق متصوفه اسلامی سرسلسله «خرقه» خود را سلمان فارسی دانسته‌اند. مشهور است که روزبه بن خشنود (ماهبه) اصفهانی از دهگان زادگان مسیحی مآب و جهان‌گرد که سرزمین‌های مشرق را در جستجوی پیامبر نوینی درنوردید (همچون «مغان» ایرانی مذکور در انجیل که مژده‌گوی ظهور مسیح شدند) سرانجام پس از ترک مزدکی‌گری ولی با اعتقادات مانوی [نک: الآثار للبیرونی، ۲۳] به پیامبر اسلام (ص) پیوست. آنگاه به سبب دانش پهناور و آگاهی ژرف نسبت به مقالات مذاهب و ملل؛ هم به لحاظ خدمات برجسته‌ای که به پیامبر اسلام نمود، هموند خاندان رسالت و از اهل بیت آن حضرت برشمار آمد. وی از جمله توانست حمایت «سرخ جامگان» یا سپاهیان پیشین ایران را موافق با نگره‌های خویش نسبت به حقانیت «علی بن ابی طالب» (ع) در امر خلافت جلب کند.<sup>۴</sup> لوئی ماسینیون که در موضوع حلاج شناسی سرآمد دانشمندان عرفان پژوه جهان برشمار

1. *The Gathas of Zarathustra*, Leiden. 1975. p. 390.

۲. برهان قاطع، طبع دکتر معین، ج ۲، ص ۹۲۷ / *A Concise Pahlavi Dictionary*, p.71.

3. *India*, I. p. 179.

۴. الطبقات (ابن سعد)، ج ۴، ص ۵۳ - ۵۷ / حلیه الاولیاء (ابونعیم)، ج ۱، ص ۱۹۱ / شخصیات قلقة فی الاسلام (ماسینیون)، ص ۲۹ / الصلة بین التصوف و التشیع (الشیبی)، ص ۲۸.

است، هم در باب «سلمان پاک» و شناخت حال و مآل و شخصیت «قلقه» و نقش برجسته بنیانی او در پیدایی نهضت‌های تشیع و نحله‌های تصوّف اسلامی متفرداً صاحب نظر و اثر می‌باشد، حاصل مطالعات عمیق او در این خصوص اشارت‌وار و برگزیده از نتایج مباحث چنین است که دعوت پیامبر اسلام (ص) از سلمان به عضویت خاندان نبوت (سلمان منا اهل البيت) ضمن آن که حاکی از تقدیس و تبرک خاصی است، همانا اشارتی است به جریان انتقال «تأییدالروح» (- روح القدس) ایرانی بدان خاندان؛ چه ایرانیان در وهله اول به توسط سلمان اسلام آوردند، هم از این روست که وی از «آبدال» (بَدَل از نبی) و «أبواب» (= باب صاحب الامر) و «اولیاء» (= صاحب ولایت) برشمار آمده؛ مسأله تقدّم امر ولایت بر امر نبوت هم از اینجا مطرح می‌باشد که سلمان صاحب فضیلت خاصی بوده است. نیز در موضوع اتحاد آل البيت (علویان) با ایرانیان گوید که از ماجرای مباحثه (دآوری ایزدی) سلمان یک «نسب روحانی» با خاندان نبوت پیدا کرد؛ چه آن واقعه در نزد شیعیان صورت رمزی و تمثیلی دارد، بدین که پنج تن آل کسا از آن پس یک «حقوقِ الهی» حاصل نموده‌اند، یعنی «فرّه ایزدی» ایرانی با مباشرت سلمان بدان خاندان تفویض گردید، این همان مَجد لاهوتی (Charisma) ایرانیان است که در اصطلاح اهل عرفان و شیعیان به عبارت «نور محمّدی» ترجمه شد؛ پس مقام «سبقة الولایه» پیدا کرد که بر نبوت برتری و تقدم دارد؛ هم از این رو پیروان او را «مسلمان» نامیدند - یعنی بر مذهب سلمان که شاهد و واسطه انتقال «فرّه ایزدی» ایران به خاندان نبوی بوده؛ فلذا فرقه شیعه مخمسه (= پیروان پنج تن آل عبا) سلمان را نخستین «باب» صاحب الامر یا صاحب الزمان (خداوند زمان / زروان) می‌دانستند.<sup>۱</sup>

در حقیقت، اسلام آوردن ایرانیان یکسره بر شیوه و مذهب «سلمانی» بوده است؛ ایرانیان خود را «مُسلِم» (اسم فاعل از مصدر «إسلام») ندانسته‌اند؛ بلکه «مُسلَمان» (صفت جعلی از اسم «سلمان» فارسی) خوانده‌اند که هم به معنای «سلمان‌گرا»، «سلمان آیین» و «سلمان‌وار» باشد. چه، در هیچ یک از قوامیس عربی مطلقاً اسم یا صفت «مُسلَمان» مشتق از مصدر «إسلام» نیامده؛ اصلاً چنین کلمه‌ای در ماده «سلم» مذکور نگردیده است. شادروان علامه قزوینی (طاب ثراه) در وجه تسمیه «مسلمان» به نقل از

1. *La Passion de Hallāj*, t. I, pp. 62, 246, 347-8, 559; t. III, pp. 42, 43, 133, 158.

*العقد الفرید* (۲۹۶/۳) گوید که تازیان (هر) ایرانی را که اسلام آورد «مسلمانی» نامند... به احتمال بسیار قوی بلکه به نحو قطع و یقین منشأ کلمهٔ مسلمان همین فقره بوده، یعنی کلمهٔ تهجین که عربها بر عجمهای مسلمان اطلاق می‌کرده‌اند.<sup>۱</sup> گویی علامهٔ فقید در قوامیس عرب جستجو نکرده، تا ببیند که «مسلمان» هیچ وجه اشتقاقی از اسلام ندارد؛ تنها در مادهٔ «سلم» آمده است که «سلمان بر وزن قحطان» و السلام.<sup>۲</sup> به هر تقدیر، القاب اسلامی ابوعبدالله روزبه / ماهبه بن خشنود / بوذخشان اصفهانی معروف به سلمان فارسی، به عنوان: سلمان الخیر، سلمان المحمّدی، سلمان بن الاسلام، سلمان الوصی؛ و مانند اینها بی‌وجه نبوده است. جا دارد که یکی از بهترین مطالعات تطبیقی در بیان مشابهات و مطابقات بین اعتقادات دو دین مزدیسنا و اسلام یاد گردد، به خامهٔ سید محمّد طاهر رضوی با عنوان «همروشی و همسانی اندیشه‌ها در اسلام و زردشتی‌گری»<sup>۳</sup> که دامنهٔ مقایسات در *اوستا و قرآن*؛ و هم در متون *زند و کتب سُنن* با موضوعات اساسی اصول عقاید مشترک میان آن دو مذهب از مبدأ تا معاد بسط یافته است.

شیخ مفید گوید که به ما خبر رسیده است که سلمان فارسی - رضی الله عنه - یک روز به مجلس رسول خدا وارد شد؛ پس او را محترم و معظّم داشتند و با اجلال و بزرگداشتی تمام سزاوار تعظیم به سبب پیری و ویژگی‌اش به مصطفی و خاندان او در صدرش نشانند. در این حال عمر وارد شد و بدو نگریست و گفت: این مرد غیر عرب کیست که در صدر مجلس عرب نشسته؟ پس پیامبر خدا(ص) از منبر بالا رفت و خطبه فرمود و گفت: «مردمان از عهد آدم تا روزگار ما همچون دندان‌های شانه‌اند؛ هیچ عربی را بر غیر عرب و هیچ سرخی را بر سیاه برتری نباشد مگر به تقوی؛ سلمان دریایی است که سرریز نشود، گنجی است که فنا نپذیرد، سلمان از ما اهل بیت است، چشمهٔ زلال است که از آن حکمت جوشد و برهان برآید... (نیز) نقل است از امیرالمؤمنین علی (ع) که از او راجع به سلمان فارسی پرسیده‌اند، فرمود که چه گویم دربارهٔ مردی که از سرشت ما آفریده شده، روح وی با روح ما همبر است. خداوند تبارک و تعالی او را به دانشها از آغاز و انجام آنها، برون و درون آنها، نهان و آشکار آنها ویژه ساخت. رسول

۱. یادداشتهای قزوینی، ج ۷، ص ۸۷      ۲. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۰۰.

3. *Dinshah Irani Memorial Volume*, Bombay, 1322 (x), pp. 153-172.

خدا(ص) فرمود که خداوند تبارک و تعالی او را در آسمان و پیامبرش در زمین دوست می‌دارد. فرمود که جبرئیل از سوی پروردگار مرا گفت که بدو درود فرستم؛ پس سلمان از من است، هر که با از جفا کند با من جفا کرده... (الخ).<sup>۱</sup>

باری، نقش عظیم تاریخی سلمان - چنان که لوثی ماسینیون گوید - در خصوص مقاصد وحی قرآنی که پیامبر اسلام را حسب ضرورت‌های اجتماعی به طرح انقلاب محمدی (ص) برانگیخت؛ چندان که از دیرباز همانستی «أعجمی» (= ایرانی) مذکور در قرآن مجید (۱۰۳/۱۶) را با سلمان فارسی مسلم دانسته‌اند، ماجرای مباحله و جزاینها بر روی هم اسباب ظهور و مبادی عرفان‌گری در اسلام محسوب شده است. آیین عرفانی فاطمه (ع) در اسلام شیعی که نبوغ ایرانی یکسره بر آن نقش بسته، به عقیده محققان حلقه مفقود ضروری میان «محمد» و «علی» را در وجود سلمان یافته است. در نحله قرامطه (خطابیه) سلمانیه که حروف «م» و «ع» کنایت از «محمد» و «علی» است، حرف «س» همانا سلمان باشد که هم کنایت از «سلسال» قرآنی بوده - یعنی سرچشمه حیات روحانی؛ و این قول ناظر به تقدّم و اولویت سلمان در امر ولایت می‌باشد<sup>۲</sup>، که پیشتر شطری اشاره رفت و در تعلیقه پسین (۶) هم لزوماً بدان اشاره و استناد خواهد شد. اما نکته جالب نظر و قابل تأمل در عنوان آثار منسوب به سلمان فارسی، از جمله *انجیل سلمان* را گفته‌اند که شبیه *انجیل مانوی* است.<sup>۳</sup>

(۵). حسین بن منصور حلاج به سال ۲۴۴ ه.ق. در «طور» واقع در ناحیت بیضاء (فارس) زاده شد، پدر بزرگ او یک ایرانی مزدایی (مجوسی) بود. [La Passion, I, 61]. حلاج خود نه تنها زردشتی‌نیا بود، که تمام فحول راویان اخبار و آثار او نیز زردشتی‌نیا بودند، مانند: ابن باکویه شیرازی، ابن خفیف (دیلمی) شیرازی، روزبهان بقلی و ابواسحاق کازرونی، جملگی خود عارفان ناماور زردشتی تبار و مزدایی آیین بوده‌اند؛ خصوصاً پرمعناس که شیخ ابواسحاق کازرونی - مشهور به «مرشد» - از تبار زردشتیان کهن ایران و از همان شاخه‌ای بوده است که سلمان فارسی نسب داشته؛ مضافاً سلمان -

۱. الاختصاص، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۳۷۲، ص ۲۲۱ و ۳۴۱.

2. *La Passion de Hallāj*, t.I, pp. 246-470/ *Opera Minora*. t.I. pp. 422-464, 468, 468, 475.

۳. الآثار الباقیه (بیرونی)، ص ۲۳. / *Opera Minora* (op. cit.). p. 481.

که مبدأ الهام مسلمانان ایران بوده - شیخ خرقه او نیز محسوب شده است [II, 97, 196]. به نظر ما، شیوخ زردشتی تبار عرفان ایران - که شمار آنها جداً بسیار است - از این رو بر مذهب اهل سنت - عموماً شافعی - می‌رفته‌اند؛ و این که بالجمله از حلاج تعریف و تمجید کرده و دعاوی او را تصدیق نموده‌اند که همانا اعتقادی به مهدی «علوی» نداشته‌اند، ظاهراً نمی‌خواسته‌اند که مجد لاهوتی (-فرّه ایزدی) ایرانی به جماعت عرب نژاد تعلق یابد؛ حال آن که فرّق شیعه و منجمله امامیه در این خصوص اشکالی نمی‌دیدند؛ در تعلیقه پسین لدی الاقتضاء باز بدین موضوع خواهیم پرداخت.

باری، حلاج در ایالتی به دنیا آمد که مردم آنجا ایرانیان فارسی زبان و مزدایی فرهنگ بوده‌اند [I, 94]. نیای او «محمّا» زردشتی بوده، اما پدرش منصور به اسلام می‌گراید [pp. 98. 138]. در فارس نه صابئان بوده‌اند نه مانویان، حلاج در شوشتر (و واسط) با مقالات آنها آشنا می‌شود [p.98]. وی پیوسته با مزدائیان ایران ارتباط داشته، قویاً از طرف ایشان حمایت می‌شده، حتی مددهای مالی هم بدو می‌کرده‌اند - خصوصاً «بهرام» مجوسی که داستان وی مشهور است. خاندان کربنائی اهواز هم که از حامیان وی بودند، به تیره و تبار «ویسپوهران» عهد ساسانی نسبت داشته‌اند. [I, 270, 334 / III, 257, 269]. طرفه آن که جایی که حلاج را بردار کردند و به خاک سپردند، چنان که ابن همدانی مورخ گفته است «بیت عبادت قدیم» بوده، که همان آتشکده زردشتیان می‌باشد؛ گفته‌اند که آتشکده قدیم زردشتیان بغداد در قطیعه امّ جعفر واقع بوده است [II, pp. 28, 160]. خلاصه آن که حلاج چون دعوت مزدائیان را پذیرفت، در برقراری روابط با ملاعین (- ملاحده) تردیدی نکرد [III, 208]. هم این که از جمله اظهار عقیده کرده است که: «انسان در دین خویش مختار نباشد» همان اعتقاد مشهور قدریه (- مزدائیان امت اسلامی) است. [I, 238]. باید افزود که حلاج دعوت مزدائیان را به لحاظ صوفیانه اما به حسب اندیشه عدالت اجتماعی پذیرا شد [III, 208]. به طور کلی، اندیشه حلاج را «ذهنیت مزدائی» وصف کرده‌اند. [II, 325]. دوگرایی زندیقانه او که مخالف با مذهب رسمی (- شریعه، حقیقه) می‌باشد، همانا مطابق با نگرش «مزدائی» (شریعه) و «مانوی» (حقیقه) است [III, 256]. حقاً که روح ماسینیون شاد باشد، هرگز بهتر از این نمی‌شد دو جنبه نظری و عملی حلاجیت را شناخت و توصیف کرد: «مانوی» حقیقه (نظر) و «مزدائی» شریعه (عمل).

نتیجه آن که، حلاج یکسره و سراسر است و به گونه اهل بیتی با «دین آباء» و اجدادی بر مقالات مزدیسنايي و مقولات متنقل فرادادی و شاید هم نسبت به متون متداول زردشتیان وقوف کامل و علم حصولی پیدا کرده، اصول عقاید عرفانیه و عناصر حکمت نوریه را به طریق سنتی هم از فرهنگ دیرینه پیرامون خود بر گرفته، که از جمله آنها چنان که محور مباحث و گفتمان رساله حاضر باشد، کلمه مشهور «حق» بوده، دقیقاً تطابق آن با «اشه/ارته» اوستای مزدائیان بررسی شد. البته حلاج بر مقالات دیگر مذاهب کاملاً اطلاع و معرفت حصولی داشته؛ ولی خصوصاً در قضیه «طاسین الازل» (= ابلیس/ اهریمن) یکسره مانوی مسلک است، چنان که اشاره رفت، حقیقت نظری مکتب عرفانی سیاه او بکلی صبغه مانوی دارد.

۶. چنان که گذشت (- تعلیقه ۴) اولاً در طرایق متصوفان سنی مآب ایران زمین، مبادی و مبانی نظری تقدم ولایت امر بر امر نبوت منحصرأ در مورد سلمان فارسی - سرسلسله نحله‌های ایشان - بیان و تبیین گردیده است. جوانب عملی یک چنین نگره‌ای آشکارا حاکی از این معناست که حق تقدم در امر ولایت با عنصر ایرانی است. چه، به قول ماسینیون همان تقدم روحانی سلمان فارسی، آن اصل شیعی امتیاز اشرافی «علویان» (پیشوایان معنوی از طریق حق اصل و نسب) را نفی و نابود می‌کرد. [I, 247]. ثانیاً چنان که در تعلیقه پیشین (۵) گذشت - شیوخ ایرانی (زردشتی تبار) سنی مآب عرفان پیشه، هم از این رو دعاوی مهدویت حلاج را تأیید کرده‌اند که در وجود او یک «ولی امر» ایرانی غیر عرب می‌جستند [I, 649]. باز به قول ماسینیون «مهدی» سلمانی در واقع مسیحی بود که می‌توانست از غیر عرب (غیر علوی/ فاطمی) هم ظهور کند. این نگره قائل بود که فرزند خاندان «پسر معنوی و روحانی» باشد - مانند سلمان که پیامبر او را به فرزندی خوانده بود - نه لزوماً «فرزند جسمانی» اهل بیت (ع) و یک هم‌چو «مهدی» را خاتم الاولیاء یاد کرده‌اند، مفهوم «بدل» و «آبدال» و «شاهد آنی» در همین جاست که اینها غیر عرب بوده‌اند. [I.248-9]. نتیجه‌ای که از این دو مقدمه عاید می‌گردد، هم سیمای سیاسی تمهدی حلاج و هم سبب «ملاحم» براندازی خلافت عباسی و نیز علل وقوع نهضت‌های وسیع و قیام‌های مشهور در پهنه ایران زمین، حتی جنگ هفتاد و دو ملت را هم کمابیش در این بخش از جهان توجیه می‌کند.



بدین سان، تفسیر تاریخ سیاسی ایران در دوران خلافت عباسی برحسب مقوله‌بندی وقایع مهم حول محورهای نظری مهدی «سلمانی» گرایبی و مهدی «علوی» گرایبی یک ضرورت علمی است، که در اینجا ابداً مقام و مجال اشارت‌وار هم بدان نباشد. همین قدر اگر گفته آید که در رستاخیز ملی ایرانیان علیه خلافت عباسی، سامانیان خراسان با کار پایه سیاسی مهدی سلمانی - یعنی حلاج وارد عرصه پیکار شدند؛ و دیلمیان جبال با هواداری از مهدی علوی بدان امر قیام کردند؛ عجالتاً بسنده باشد. اختلاف شیعیان امامی (اثنی عشری) میانه‌رو به نمایندگان خاندان زردشتی تبار «نوبختی» با شیعیان قرمطی (سلمانی) تندرو به نمایندگی خاندان «جُنَّابی» اساساً بر سر همین قضایا بود، که سرانجام حلاج به مثابه مهدی «سلمانی» در چنبره کشمکش آن دو نیروی تاریخی‌گیر کرد و سرش بردار شد؛ پس از او شلمغانی (ابن ابی العزافر) هم به سبب تمهدی غیر علوی عیناً بدان سرنوشت گرفتار گشت. ابن خلکان به نقل از کتاب الشامل ابوالمعالی جوینی گوید که وی به تصریح یاد کرده است: المقنع نخشی و حلاج بیضاوی و ابوسعید جنّابی (قرمطی) برای براندازی حکومت (خلافت) اتحاد کرده بودند؛ حلاج منطقه بغداد را فرو پوشانده بود.<sup>۱</sup> قول او در باب «آدوار» و «آکوار»، توفیت واقعات با اصطلاحات «ارزاق» و «آجال» برحسب فرضیات احکام نجومی - که فرقی شیعه در باب ظهور قائم یا مهدی مطرح نموده‌اند - یکسره مبتنی بر اعتقادات مزدایی - مانوی ... است. اما در مورد ملاحم سالهای ظهور حلاج که انتظار تغییر سلاله فرمانروایی (- خلافت عباسی) می‌رفته، همانا موافق با اعتقادات ایرانیان - قبلاً - مزدایی بوده باشد [I, pp. 250, 252]. این نگره را به هر تأویل می‌توان پذیرفت؛ ولی در خصوص «انا الحق» حلاج بر خلاف نظر استاد ماسینیون در امر مصلوب شدن او - که نوعی تشبّه به «عیسی» مسیح ارزیابی نموده - ما به تحقیق معتقدیم که وی همانا به تأسی از «مانی» فریاد اناالحق برآورده است. شادروان اوتاگر کلیما در تأسی مانی به مسیح گوید که مانی و مهر (= میترا) و مسیح هویت واحدی یافته‌اند؛ چنان که صورت سریانی «مشیح» (= مسیح) در اطلاق بر عیسی همانا «بگ مشیحا» - یعنی خدای رهاننده (= مهدی) بوده، که همین عنوان بر مانی نیز اطلاق گردیده؛ بدین سان در عنوان سریانی مانی با «مهر»

۱. وفيات الاعیان، طبع عبدالحمید، ج ۱، ص ۴۰۸.

اینهمانی یافته، او را «خداوند» یا به دیگر القاب «بگ مانی» (= خدامانی)، روشن شهریار، شهریاران پوس، بگ مارمانی (= خدا - سرور - مانی) هم گفته‌اند.<sup>۱</sup>

هم چنین در جای خود عبارت «بغ - ارد - وخش» را نقل کردیم بدین که اسم الاهی «بغ ارد» را مانویان به همان «وخش» پهلوی تعبیر کرده‌اند که خود معادل همان «کلمه» انجیلی (مسیحی) و «لوگوس» هرقلی (رواقی) بوده باشد.<sup>۲</sup> بی‌تردید، مانی خود را همان «وخش» (= کلمه حق) و «وخشور» (= حامل کلمه حق) می‌دانسته، چنان که حلاج نیز خود را همان «کلمه» خوانده است. مانی را - حسب روایت - همچون «عیسی» مسیح بر صلیب کشیدند، همانطور که حلاج را بردار کردند؛ و این «عروج» هم به تعبیر خود او بر وفق «دین الصلیب» بوده است. در خاتمه این تعلیق بر دو نکته باید تأکید کرد: ۱) تصدیق «مهدی» در مذاهب اسلامی، چنان که ماسینیون مکرر نموده، عموماً جنبه ضد سیادت عربی دارد، خصوصاً مهدی «سلمانی» [I, 345] که با توجه به واقعه شکستن حجر الاسود به دست شعوبیان قرمطی (سلمانی) معتقد به «القائم بالسیف» (امام حاضر) و پیشگویی‌های راجع به زوال دولت عرب (عباسی) گویی مقابله به مثلی در خصوص ملحمه شکست بر داشتن ایوان مدائن و زوال دولت ساسانی است؛ بی‌جهت نبوده که حلاج می‌خواست با إسقاط «حج» در مکه، محل مدائن را کعبه اعلام کند.<sup>۳</sup> ۲) «انالحق» حلاج در معنای غیر عرفانی و کلامی آن، بل از لحاظ سیاسی - به عقیده ما - در آخرین تحلیل حاکی از عدم قبول «خدای» سلطه حاکم یا خداوند زمین بوده، یعنی آن خدایی که عباسیان خود را «خلیفه» او در روی زمین می‌پنداشتند. در واقع همان نفی خدایی غیر از «حق» یا هم بار دیگر فریاد کلمه توحید (لا اله الا الله) بوده است. راقم سطور طی گفتار خود به عنوان «حکیم الاهی همدان» (- عین القضاة) به تفصیل در این خصوص بحث نموده است.<sup>۴</sup>

۷. در موضوع تأثیر و نفوذ اندیشه‌ها و نگره‌های ایرانی اولاً بر فکر و نظر و حکمت

1. *Manis Zeit und Leben* (O.Klima), Prag, 1962, p. 242.

2. *Zoroastrian Problems*, p. 68.

3. *La Passion...* t.I, pp. 228, 338, 252-53, 266, 579, 598.

۴. معارف، سال ۱۲، ش ۱ و ۲ (۳۴ و ۳۵)، فروردین - آبان ۱۳۷۴، ص ۱۲۰ - ۱۳۸.

یونانی، ثانیاً بر باورداشت‌های دینی یهودیت و مسیحیت، بالاخص بر آن جریان عرفانی و موسوم به «گنوسیس» (= مزداگری) فهرست کتابها و رسالات و مقالات - که خود شرقشناسان و ایرانشناسان غربی یا علمای متبّع اصحاب حکمت و اهل ملل و نحل عالم نوشته‌اند - بی‌گزار خود یک کتابشناسی مفصل و مبسوط خواهد شد. هم خود ایشان می‌گویند از وقتی که کتاب دینی ایرانیان - «اوستا» - در دسترس اروپاییان قرار گرفت (سده ۱۹) موضوع مبادی فکری شرقی بالاخص خاستگاه ایرانی در فلسفه یونانی مطمح نظر گردید؛ البته این اندیشه قدیمی هم هست که فیثاغورس را شاگرد زردشت دانسته‌اند، آشکار است که بحث کلی در این گونه موضوعات همانا تأثیر دین ایرانی بر فلسفه یونانی است. ما اکنون نمی‌توانیم در این نگاه گذرا به یکایک آن مؤثرات فکری و نظری حتی اشارتی کنیم؛ ولی سراسر متن این رساله، ضمن نتایج بحث و بررسی‌ها، گویای چگونگی تأثیر و نفوذ پر دامنه اندیشه‌های بنیادی کلامی - فلسفی ایرانیان بر مفکره و متناظر (mentality) عمومی حکیمان یونانی، رواقی و نوافلاطونی و رسولان مسیحی و مزدیکان (Gnostics) است. تنها نمونه‌وار و یکی از بسیار را می‌توان همان جهانشناسی آتشین هراکلیت افسوسی یاد کرد، یا اندیشه خورشید شاهی جمشیدی که بعدها با «مهرآیینی» منطبق گردیده، گویند که با نگره افلاک «آناگزیماندر» همسان باشد؛ چه نظام وایی (فضایی) روشنی بی‌پایان مغانی ایران همان نظم «اپیرون» در نزد اوست، که گویند این نگره را از آموزه ایرانی برگرفته؛ بر روی هم تأثیرات آناگزیماندر و امپدوکلس (انباذقلس) خصوصاً در نگره «دوئن» و جز اینها به عنوان «تماس‌های یونانی - ایرانی» مطرح شده است.<sup>۱</sup>

در خصوص افلاطون که حتی به عنوان «تاراجگر» دین و دانش ایرانی آوازه یافته<sup>۲</sup>، علاوه بر نگره «مُثل» (= فروهران / مینوگان) - که مشهور است - اندیشه بلند «روح جهانی» (= گوشورون) زردشت - که در تیمائوس آمده - همانستی میثره (= مهر) با فیدون؛ و جز اینها مقوله «لوگوس» (= منتره/ اشه - ارته) هم به واسطه هراکلیت، سایر آموزه‌های جهانشناسی ایرانی، نگره‌های راجع به عناصر طبیعی، تطابق جهان مهین با

1. *Opera Minora* (J. D. Guillemin), Vol. III, pp. 1-8, 9, 11, 15, 31, 32, 36, 46-49, 52, 54, 132.

۲. جامعه نوین، ش ۱ / تابستان ۱۳۵۳ - (استفان پانوسی)، ص ۷۴.

جهان کهن که غالب اینها تحت عنوان «فلسفه عجم» هم به واسطه مکتب رواقی و نوفلاطونی در نزد فیلون یهودی متبلور شده است. ژاک دوشن گیمن طی گفتار خود به عنوان «خرّد ایرانی در جامعه یونانی» به دیگر نگره‌های دخیل در فکر و فلسفه یونان اشارت کرده؛ اما حسب مشابهات بین آموزه‌های زردشت و تعالیم افلاطون با ایزبایی آنها در گاتها مبدأ نهضت گنوستیکی (= مزدایی) را از همان دانسته؛ دین شناس بزرگ استاد گنوویدنگرن اساساً خاستگاه و سرچشمه «مزداگری» (Gnosism) را در جهان یکسره ایران و ایرانی می‌داند.<sup>۱</sup> در خصوص دوشن گیمن این نکته را باید افزود که در طرح مسائل دین‌شناسی تطبیقی مورد بحث، دانشمندی قاطع و با یقین؛ ولی در ثبت نتایج حاصل از مباحث تحقیق خود - که آشکارا مبین فضل تقدّم ایرانیان و حاکی از تأثیر قطعی اندیشه‌ها و نگره‌های ایشان بر حکمت‌ها و فلاسفه یونان می‌باشد - بعضاً پژوهشگری مردّد و مذذب و ناباور بنظر می‌آید؛ چه استنباط وی در غالب موارد اخذ و اقتباس و تراوش آشکار و بی‌چون و چرا، مبنی بر وجود عناصر مشترک کهن هند و اروپایی است، مثلاً وجود تعالیم مشابه در آثار بقراط و در متون هندو ایرانی را وی فوراً به همان منشاء مشترک کذایی مؤول می‌دارد که بعدها در یونان تجدید حیات کرده است. اسم کتاب او به عنوان «پاسخ غرب به زردشت» خود ناظر به همین معناست [PP. 51, 77, 100]. در عین حال انصافاً در موضوع «لوگوس» هراکلیت - مأخوذ از مغان ایران - و جز آن نیز ثابت قدم است. باید گفت که استناد پیوسته ما بدان خالی از حکمتی نباشد؛ چه، حکمی که از طرف یک محقق شاگ و مردّد ابراز می‌گردد، کسی که برحسب شکّ دستوری عمل می‌کند، لابد هم از موضع علم الیقین باشد که بسا درجه اعتبار و صحت آن بیشتر است.

باری، آنچه مورد اجماع محققان جهان می‌باشد - که هدف این رساله نیز یکسره مقصور بر آن گردیده - همانا تأثیر فلسفی - کلامی ایران در خصوص دوگرایی بر یونان و یهود به لحاظ مبادی مسیحیت و مزداگری (= گنوسیس) است. بنیاد مسیحی‌گری بر مهرپرستی ایرانی استوار است، چه مشترکات مهرگرایی و مسیحی‌گری یکسره ایرانی است. در بررسی عناصر یا مناهل ایرانی «مزداگری» (= گنوسیس) دین شناس مشهور -

1. *The Western response ...* pp. 83, 85, 98 / *Opera Minora*, III, pp. 1-8, 37, 52, 82, 105.

مولتون - تا بدان حد رسیده که سخت اعتقاد یافته، «مسیحی‌گری دیهیم زردشتی‌گری است». یک دانشمند آکسفوردی که به هر حال یونانی مآب است تا ایرانی گرا، «ال. اچ. میلز» تعبیر جالبی دارد وقتی که تقریرات خود را در مقایسهٔ اوستای زند با متون مقدس ماقبل مسیحی تدوین نموده، اسم کتابش را چنین گذاشته: «دین خود ما در ایران باستان» (۱۹۱۳ و ۱۹۷۷). نفوذ اندیشه‌های مغان ایرانی تا بدان حدّ است که حتی گفته‌اند ایمان کاتولیک بر پایهٔ رسالت زردشت بوده باشد. به علاوه، از نگاه مسیحیت، ایران همواره میهن سه مغ خردمند است که در بیت لحم بشارت ظهور مسیح دادند. مغ‌های انجیل - هم به تعبیر غربیان - بدین مفهوم باشد که نگرش «مهدیانه» ایرانی تحقق می‌یابد. همچنین ایران سرزمین مانویّت است که سرچشمهٔ مسیحیت قرون وسطایی است، مزداگری مسیحی هم بویژه پیوند استقرار با مانوی‌گری دارد. مفاهیم «خرد» و «فرّه» و «مینو» و جز اینها یکسره مقولات ایرانی است، روح القدس خود همان «سپنته مینو» زردشتی است که فیلون یهودی در واقع آموزهٔ ایرانی را بدان بازگو می‌کند. شباهت بین «سوشیانس» ایرانی و «مسیح» یهودی در همان تنبّی مغان ایرانی انجیل متّی نسبت به موعود مزبور کاملاً هویدا است.<sup>۱</sup>

باید افزود که در باب تأثیر آراء و عقاید مذهبی ایرانیان بر تعالیم یهودی و مسیحی، خصوصاً نفوذ عمیق نگرهٔ معادشناسی زردشتی بر سنت یهودی - مسیحی، بهترین جُستار اروپایی و جامع‌ترین مطالعهٔ تطبیقی - که تاکنون دیده‌ام - به قلم «جان هینلز» است، تحت عنوان «تصوّر منجی زردشتی و تأثیر آن بر عهد جدید» (در مجلهٔ تاریخ ادیان) که مبادی تأثیر وسیع و نافذ مزبور را هم از دیرباز (با پیشینه‌ای از عهد هخامنشی و حسب مقایسه بین زردشت و فیلون یهودی) همانا در مقولهٔ «پادشاهی خدا و پسر انسان» مورد بحث ساخته است.<sup>۲</sup> لیکن نظر ایرانشناس نامدار - ریچارد فرای - مبنی بر آن است که تأثیرات ایرانی مزبور از دورهٔ سلوکی نخستین - پس از تازش اسکندر مقدونی به ایران - واقع شده است. وی طی گفتاری در نقد کتاب «نوای دیرین عرفانی» رایتسنشتاین که هم

1. *Opera Minora*, II, pp. 68, 69, 72, 74, 185./ *The Western response ...* pp. 4-5, 27, 86-91.

2. NVMEN, Vol. XVI, fas. 3, Dec. 1969, pp. 161-185./

فهرست ماقبل الفهرست (پ.اذ کائی)، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴، ص ۹۷-۱۰۳.

در باب تأثیر ایرانی - زردشتی بر یهودیت بویژه در موضوع «روح جهانی» (= «گوشورون» گاتها) است، مناسبات فلسفی بین روم با یونان را همان گونه دانسته که پیشتر بین ایران و بابل وجود داشته است. گوید که موضوع تأثیرات از جمله در باب انسان نخستین مربوط به همان منشأ مشترک در بین اقوام هند و اروپایی - ایران و هند و یونان - بوده باشد (همان نظر دوشن گیمن) و این که هیچ مکتب فلسفی ماقبل پارتی در ایران نبوده است.<sup>۱</sup>



نکته‌ای که لازم است در ختام کلام افزود، این که لوئی ماسینیون فقید - که تا پایان عمر گرانمایه خویش یک مسیحی مؤمن و معتقد بود - چنان به گزاف در باب تأثیر اعتقادات مسیحی بر آراء حلاج بیضاوی و تأثر و تشبیه وی بدو داد سخن داده که گویی وی ایرانی نبوده یا گویی اعتقادات و نظریات نیاکانی در او چندان تأثیری نداشته است. با این همه، ماسینیون - رحمة الله علیه - توفیق کشف اینهمانی «حق» حلاجی را با «کلمه» مسیحی نیافته است؛ زها که افتخار علمی چنین فریافتی و جز آن هم باید به اسم یک نویسنده دلسوخته ایرانی ثبت شود؛ و هذا من فضل ربی.

حرف آخر این که هر کس از زلال «معرفت» نوش جان می‌کند، هشدار که نادانسته یا ناخواسته سرچشمه ایرانی و نیاکانی آن را با خس و خاشاک انیرانی گل آلود نکند؛ و بداند همان طور که شیخ احمد غزالی فرموده: «آتش پارسی هنوز نمرده است».

### ۷. پیوست‌ها

طی حدود یک سال و نیم که از نوشتن رساله حاضر می‌گذرد، برخی نکات یا اشارات تعلیق‌وار فرادست آمد که به ترتیب ابواب موضوعی ذیلاً افزوده می‌شود:

#### ۱. کلمه - لوگوس :

- برطبق *وندیداد پهلوی* (ف ۱۹، ب ۱۴) اهورامزدا در خطاب به زردشت از جمله گوید که «روح» مرا [روح القدس را] بستای، که همان «مانثره» سپند (= کلام مقدس) است. [Pahlavi Vendidad. tr. B. Anklesaria, p. 377 / اوستا (دوستخواه)، ص ۸۶۶].

1. *Opera Minora* (R.Frye), Shiraz, 1976, pp. 82-86.

- روبرت زینر دین‌شناس نامدار در گفتاری به عنوان «پدر ما ارسطو» از جمله چنین گوید: «کلمه» آغازین *انجیل یوحنا* (در ابتداء «کلمه» بود...) که همان واژه ترجمه‌ناپذیر «Logos» است، من آن را به «عقل» ترجمه کرده‌ام، از آن رو که در اندیشه ارسطو بوده باشد، علی‌رغم آن که در واقع ارسطو از «Nous» سخن گفته نه از «Logos»؛ البته کلمات متفاوت‌اند، ولی فکر کنم معنا همان باشد (عقل) که برخی از دانشمندان هم این معنا را ممکن دانسته‌اند. چه، لوگوس همان «حقیقت حسب قانون عالم» است؛ و این تعبیر معقول در هر دو مورد خود تقریر «عقل» می‌باشد. همانستی «Nous» ارسطو با «لوگوس» که من به سبب نبود لغتی بهتر به «عقل» یا «ذهن» ترجمه کرده‌ام، در نزد سن توماس نیز وجود دارد. [Memorial Jean de Mensace, Louvain, 1974, p. 106]

- کلمنت اسکندرانی مسیحی (ح ۱۵۵ - ۲۲۰ م) در باب معرفت مسیح گفته است: «کلمه خدا انسان گردید، تا از انسان بیاموزی که چگونه انسان می‌تواند خدا گردد» [تاریخ کلیسای قدیم: ص ۲۲۳].

- در لاهوت مسیحی، چنان که گذشت، اصطلاح «کلمه» (= لوگوس) نام رمزی حضرت مسیح بود که یوحنا یحسای حواری آن را در *انجیل* چهارم بکار برده است. دو لیبسی اولیری گوید که مسلمانان همین اصطلاح را برای نصّ کلمات قرآن بکار می‌بردند، ولی حجّت‌های طرفین به صورت کلی شبیه به یکدیگر بود؛ اینک به سختی می‌توان از این فکر صرف نظر کرد که مسأله خلق قرآن (در نزد معتزله) از لاهوت مسیحی الهام نگرفته باشد؛ و این کار به تأثیر نوشته‌های یوحنا یحسای دمشقی یا شخص دیگری بوده است.

[How Greek Sciences passed to the Arabs / انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ص ۲۲۲].

- در باب منشأ نظر و عامل تأثیر مزبور ما نمی‌توانیم با این صاحب‌نظر موافق باشیم.  
۲. لوگوس - وخش.

- باز همان خطاب اهورامزدا به زردشت گفته می‌آید: «روح القدس را بستای که همان مانتره است» (وندیداد، ۱۴/۱۹).

- «مانتره» اوستایی / «مانتره» سانسکریت / «مانسر» پهلوی (= کلمه، نصّ مقدّس) عنوان کتاب سرود مانوی «*مهرنامگ*» و بارها در متن هم ذکر شده، چنان که «مهر» وجهی فرگشته از «منسر» (مانتره) باشد، که مراد از آن «تسبیحات و ادعیه زاکیه» یا به قول ابن

ندیم «عالم التسییح» است. [Researches in Mainchaism (W. Jackson), p. 151]. بنابراین، «مهرنامگ / مانترنامه» هم به معنای «کتاب مقدس» تواند بود.

- تنومنثره، یعنی کسی که تنش تجسم کلام الاهی است، همچون «کریشنا» هندی [شهر زیبای افلاطون (دکتر مجتبابی)، ص ۲۵ و ۵۱].

- «گریو» که در سرودنامه مانوی «مهرنامگ» بارها آمده، یک واژه اوستایی - سغدی است که در چینی به صورت «نیک / یا / نیلیو» ترجمه شده (جدا از «گیان» و «واخش») به معنای «روح» یا «عنصر زنده، وجود، خود» باشد. [Researches ..., p. 88]. اما «روح زنده» که در متون مانوی با «خروشتاگ» خود (= «قالا» سریانی / «کلمه» عربی) نامیده شود [ibid, 229, 261] همان «واخش / وخش» (= لوگوس) باشد که در ترکیب با «یوژدهر» (= مقدس / قدسی) - «واخش یوژدهر» - بر روی هم به معنای «روح القدس» است [ibid, 140].

- «واخش زیندکر» پهلوی (= روح زنده / حیات بخش) در سریانی «روحاً حیاً»، در عربی «روح الحیة»، در فارسی «واد ژیوندگ»، در ترکی «واد ژیونتگ» و در چینی «تسینگ فونگ» آمده است [ibid, 290]. در پاره‌های پهلوی تورفانی همسان با مانوی، اقایم پدر و پسر و روح القدس مضبوط است، که این آخری «روح پاک مقدس» همانا «واخش یوژدهر» باشد. همین درگوش پهلوی سغدی «زپرت واخش» (= روح القدس) آمده، «واخش زیندکر» پهلوی (= روح حیات بخش) و «زپرتو واخشیه» سغدی نیز همان «روح مقدس» باشد. [ibid, p. 291]. تصوّر مسیحی که از «روح القدس» فرانموده‌اند، همچون «کبوتر سفید» است [ibid, 294]. که با اوصاف ناسوتی ملک «جبرئیل» همسان، نیز با تصوّر حکماء - از جمله در قصیده مشهور «روحیه» ابن سینا (هبطت الیک من المحلّ الارفع / ورقاء...) - همانند است.

### ۳-۵. ارته - اشه.

- «رته / اشه / ارته» که مبین نظام جهانی، نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام دینی است، خود به مفهوم «راستی» (aršta) هندوایرانی هم به معنای «عدالت» (dike) یونانی باشد که افلاطون (نوامیس، ۵، ۷۳۰) آن را اصل همه چیزهای نیک دانسته است [شهر زیبای افلاطون (فتح الله مجتبابی)، ص ۳۱ و ۱۶۲].



- «اشه‌وان/ ارته وان» (= پیرو و پیوسته با راستی) کسی است که اندیشه و کردار و گفتار نیک را با آیین و «نظم» الاهی یکسان و هماهنگ ساخته است [همان، ص ۵۵].

- نماد «ارته/ ارشه» در ادب هندوایرانی گل نیلوفر باشد، که همین خود با خورشید و آتش بستگی دارد [ص ۷۲ و ۷۴] و بی سبب نباشد که عقاید حکیم هراکلیتوس را درباره «آتش کیهانی» متأثر از آراء ایرانیان و نظام «ارته/ اشه» دانسته‌اند [ص ۷۵].

- در ادب ودایی معنای لفظ «دهرمه» (dharma) بامفهوم «رته» بسیار نزدیک است، از این رو در آدوار بعدی آن را به معنای «آیین، قانون، عدالت، راستی» مبین نظام اخلاقی - دینی - اجتماعی مرادف با «رته» بکار بردند [ص ۹۳].

- وجوه لغوی و مشتقات کلمه «رته» (rta) هندوایرانی بسیار است، از جمله: «رگه» (= راست)، راجه (= حکومت)، رکس (= شاه)، regula (= قاعده، قانون، نظام)، رکتوس (= راست) ... در زبانهای اروپایی؛ نیز «راشتر» (= حکومت)، راشته (= راست، راسته)، رازان (= آیین)، رشنه/ راشنه (= عدل، راستی)، ارشتات (= ایزدان دادگری) در اوستا، رَد/ راد/ رادنه (= نظم، قانون، آیین)، راسته و ارشتا (= راست و عدالت) و جز اینها [ص ۱۰۲ - ۳].

- اما «دادگستر» یا مهدی و موعود زردشتی - «سوشیانت» - که بگاه رستاخیز جهان را پر از عدل و داد کند، همان «ارته مجسم» (Astvat-ereta) موصوف و موسوم باشد. [همان، ص ۱۴۵].

- در متون مانوی «ارداوان» (= راستان) صورت جمع صفت «ارداو» (= راستین) از همان ماده «ارته» و «اشه» اوستایی و «رته» سانسکریت، گویا همان «صدیقون» عربی باشد، هر چند که استاد جکسن «ویچیدگان» (= گزیدگان) را بدین معنا دانسته است.

[Researches .... p. 115]

- «اشه» (= حق) اسم مکان سماوی «گروتمان» (= عرش الاهی / خلد برین) هم هست. [Sir Jamseije Jejeebhoy ... volum, p. 213]

- «شیمتو» (Šimtu) اکادی که گاه با «ایشتارو» اینهمانی یافته، در اعتقادات و مذاهب بابلی قدیم همانا مبین «دهرمه» هندی و «رته» ودایی و «ارته» ایرانی است.

[cf: Ancient Mesopotamia (Oppenheim), pp. 182, 201, 204]

- سخنگوی جان، یا «جان سخنگوی» که فردوسی در شاهنامه (ولف، ۵۰۵) بکار برده، نولدکه گوید همان است که ناصر خسرو به جای آن «نفس سخنور» گفته؛ و این ترجمه «نفس ناطقه» است که از کلمه سریانی «نفسا ملیتا» (nafsa mlilta) اقتباس شده و اصل آن یونانی است؛ از طرفی نه ترجمه سریانی و نه ترجمه عربی منظور کامل لغت یونانی «Logos» را می‌رساند [حماسه ملی ایران، ص ۱۱۷] تمام تحقیق ما مبنی بر این حقیقت است که اصل معنا شناخت و مفهوم «لوگوس» و «نفس ناطقه» مطلقاً ایرانی است، که در یونانی و سریانی دخیل و مقتبس بوده باشد.

- ابن سینا در فصل هشتم از رساله تعبیر الرؤیا گفته است که «سریانان» نفس را کلمه نامند؛ و همان است که در عربی بدان «سکینه» و «روح القدس» گویند، ایرانیان و پارسیان آنها را «امشاسپندان» نامند، مانویان «ارواح طیبه» و تازیان «ملائکه» گویند... [مانی و دین او، ص ۳۷۳].

- «اشم و هو...» دعای معروف زردشتی که گفتیم به معنای «حق خیر است» (ذکر «حق» عارفانه) اینک بر اثر مطالعه گفتار سودمند آقای مهدی تدین به عنوان «خیر محض» (معارف، سال ۱۳، ش ۱ / فروردین - تیر ۱۳۷۵، ص ۲۷ - ۴۸) یکباره متوجه شدیم که اگر در بین عارفان و حکیمان ایرانی معتقد به اصالت و وحدت وجود، اصل و مبدأ هستی همانا «خیر محض» است (انّ الوجود خیرٌ محضٌ) احتمالاً - یعنی احتمال قریب به یقین - بایستی همین تعبیر خود ترجمه همان ذکر «اشم و هو...» بوده باشد، چه همانا خیر محض (= و هو) مربوط به «حقیقت» (= اشه) است؛ خصوصاً قابل تأمل و توجه آن که عنوان کتاب برقلس (Procles) نوافلاطونی شاگرد افلوپین اسکندرانی همانا «الخیر المحض» بوده باشد، که به نظر ما ترجمه دعای «اشم و هو» زردشتی است. در ضمن، این نکته را هرگز نباید فراموش کرد که مورخان قدیم فلسفه - از جمله دیوژن لائرتی - از ترجمه‌های یونانی کتابهای «اوستا» زردشتی و وجود دفتر و دستک‌های فلسفی مغان ایران در یونان باستان و نیز در حوزه اسکندریه یاد کرده‌اند، که البته تفصیل این مراتب بایستی در جای دیگر بیان شود.



شناخت و دریافت حقیقت [آشه] کوشا باشد» (Rep.490). افلاطون «حکیم‌ترین» (Sophotatos) مردمان را استادانِ پارسی یاد کرده، که «آیین مزدایی» را تعلیم می‌دهند؛ و اما «مزداه» خود به معنای «دانا و حکیم» است. [شهر زیبای افلاطون (دکتر مجتبایی)، ص ۲۹، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۶ - ۶۷ و ۱۱۶] به شرحی که گذشت، ما همچنان راسخانه معتقدیم که اصطلاحات «گنوستیک» یونانی و «عارف بالله» یا «عرفان» عربی دقیقاً ترجمه نامخدای «مزداه» و صفت «مزدیک/مزداک» مغانی ایرانی است، هم چنان که «صوفی» (= عارف) نیز معرب کلمه یونانی «سوفیا» (= حکمت) به معنای «حکیم» (= مزدا) است.

- در متون مانوی «منوهمید» پهلوی را معادل با «gnosis» - یعنی «عرفان / معرفت» گرفته‌اند؛ و منوهمید و زورگ را به «روح بزرگ» یا «عرفان کبیر» تعبیر نموده‌اند.

[Researches ... (W. Jackson), p. 275]

- «مهدی»، چنان که گذشت، در حکمت مزدایی ایران همان «عدل مجسم» است [شهر زیبا، ۱۴۵] و به موجب احادیث شیعی راجع به «مهدی»‌های فاطمی و علوی نظر به ماهیت امر همان «عیسی» مسیح است. [تراثنا، ش ۴۳ و ۴۴ (۱۴۱۶ق)، ص ۶۴].