



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

Spenta Ârmaiti: The Sophian Wisdom in Zoroastrianism Comparative Analysis of Wisdom in Jewish and Christian Traditions with Devotional Intellect in Zoroastrianism

Mojtaba Zarvani¹ , Zahra Shahbazi²

¹ Professor, Department of Comparative Religions & Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Collage of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. zurvani@ut.ac.ir

² Ph.D. student of Comparative Religions & Mysticism, Department of Comparative Religions & Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Collage of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).
Zahra.shahbazi.1353@gmail.com

Abstract

Zoroastrianism refers to a bestower of the transcendent intellect that, in its attributes and characteristics, reflects a facet of divinity akin to wisdom or the hypostasis of the spirit in Judaism and Christianity. This manifestation of divinity, which causes the outpouring of knowledge and divine revelation in multiplicity, is known as Sophia/Shekhinah and the Holy Spirit in the two Abrahamic religions, and as Spenta Ârmaiti in Zoroastrianism. Ârmaiti's function is to convey intellect and good thought (Vohu Manah) to the Zoroastrian believer and to inspire love and cooperation to expand Asha or divine order. Spenta Ârmaiti, both ontologically and epistemologically, acts as the mediator between divinity and earthly souls and is responsible for carrying and delivering supreme wisdom. Her feminine aspect is attributed to her role in receiving divine intellect and its transmission to the receptive. The condition for attaining this intuitive wisdom is not rational contemplation but humble and sincere devotional faith and love.

Keywords: Wisdom, Sophia, Logos, Phronesis, Spenta Ârmaiti.

Received: 2024/06/08; **Revision:** 2024/07/11 ; **Accepted:** 2024/07/13; **Published online:** 2024/07/20

Amiri, H., Zebajad, S. M. H. & Shokr, A. (2024). Spenta Ârmaiti: The Sophian Wisdom in Zoroastrianism Comparative Analysis of Wisdom in Jewish and Christian Traditions with Devotional Intellect in Zoroastrianism. *Journal of Religious Thought*, 24(3), 53-67.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50422.3062>

Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

سپنته آرمیتی: خرد سوفیایی در دین زردشت بررسی تطبیقی حکمت در سنت یهود و مسیحیت با خرد عبودی در زرتشت

مجتبی زروانی^۱، زهرا شهبازی^۲

^۱ استاد گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

zurvani@ut.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).

Zahra.shahbazi.1353@gmail.com

چکیده

دین زرتشت به سنجی از معطی خرد متعالی اشاره دارد که در صفات و خصوصیات، منعکس کننده وجهی از الوهیت مشابه با حکمت یا اقنوم روح در ادیان یهود و مسیحیت است. این جلوه از الوهیت که سبب فیضان علم و تجلی الهی در متکثرات است، در دو دین ابراهیمی مسمی به «سوفیا/شخینه» و روح القدس و در دین زرتشتی، «سپنته آرمیتی» است. خویشکاری آرمیتی، ابلاغ خرد «وهومنه» به مومن زرتشتی و برانگیزش مهر و همیاری او جهت گسترش «آشه» یا نظم و نسق الهی است. سپنته آرمیتی، هم به لحاظ انتولوژیک و هم معرفت‌شناسی، میانجی الوهیت با نفوس زمینی است و وظیفه حمل و ابلاغ خرد عالی را برعهده دارد. اعتبار صورت زنانه برای او، به دلیل مقام قبول خرد الهی و سریان آن بر قوایل است و شرط دستیابی به این حکمت شهودی، نه تأمل عقلانی، بلکه ایمان و عشق عبودی فروتنانه و خالصانه است.

واژگان کلیدی: حکمت، سوفیا، لوگوس، فرونیس، سپنته آرمیتی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰

□ زروانی، مجتبی؛ شهبازی، زهرا (۱۴۰۳). سپنته آرمیتی: خرد سوفیایی در دین زردشت بررسی تطبیقی حکمت در سنت یهود و مسیحیت با خرد عبودی

در زرتشت. اندیشه دینی، ۲۴(۳)، ۵۳-۶۷.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50422.3062>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

از دیرباز اعتقاد به عقل عالی و دانی با اقوام و ادیان مختلف همراه بوده است و بسیاری از معتقدات باستانی و نحله‌های شناختی، بر دو مرتبه‌گی عقلانیت اذعان داشته‌اند. به‌طور مثال، حکمای باستانی چین، بین عقل بشری (ژن سین)^۱ و عقل دائوئی (دائو سین)^۲ تمایز قائل می‌شدند و هندوان به اختلاف مراتب مختلف عقل انسانی (منس^۳، چیت^۴، اهنکاره^۵) با عقل کلی (بودهی)^۶ می‌پرداختند (Singh, 1989, pp. 126-130). ربط این دو مرتبه از خرد، مستلزم وجود عاملی واسطه است که حکمت برتر را بر نفوس جاری کند و یا به عبارتی نفوس را به ارتقاء وادارد. میانجی فیضان معرفت عالی به مراتب دانی، معطی سنخی از آگاهی به قوایل است که نه ماحصل مجاهده تحقیقی و برهانی، بلکه خردی روشن، حضوری و اغلب حاصل انقیاد و کنشگری ایمانی است. این خرد که با «فنوتایپ» زنانه متجسم و متصور می‌گردد، حضور غالب خود را در دوران مادر نهادی اجتماع بشر که زیست اجتماعات انسانی را در شاکله‌ای صلح‌آمیز و مولد (فلاحت و دامپروری) هدایت می‌کرد، به نمایش می‌گذارد (کمبل، ۱۳۷۷ش، صص ۱۳۳ و ۱۵۹). برخی، آن را به نحو عام با ویژگی‌هایی چون قضاوت بی‌طرفانه، شفقت، خودشناسی، تعالی نفس و عدم وابستگی تعریف می‌کنند که احراز آن با فروتنی و عدم تمرکز بر «خود» ممکن است؛ اما این فروتنی را نه به منزله اسباب تحلیل خرد یقینی، بلکه به معنای عدم تعصب و عدم قطعیت در دانش معنا می‌کنند (Grossmann, 2017, p. 233). با این حال، فرض خردمندی به مثابه «فروتنی» در معنای فقدان تکبر معرفتی و عدم اطمینان، قابل نقد است و این کیفیت نفس، لزوماً متضمن احراز حکمت و دانستگی نیست (Ryan, 1999, pp. 119-120). به‌عکس آنچه در باب این سنخ از ادراک خواهیم یافت، فهمی به‌دور از تردید و مرادف با علم حضوریست که به‌واسطه الوهیتی پرورش دهنده و متعاقب ایمان و عبودیت انسان و نه صرفاً تواضع اخلاقی، حاصل می‌شود. این تحقیق در پی پاسخ به فهم چپستی سپنته‌آرمیتی و انطباق آن با «سوفیا» خرد مونث در متون حکمت یهود و مسیحیت به‌ویژه در شاخه ارتودوکس شرقی است. از این‌رو ضمن تبیین ماهیت حکمت در دو دین مزبور، به بررسی توصیفی و تحلیلی این کهن‌الگوی زرتشتی خواهد پرداخت و وجوه متناظر آن‌ها را روشن خواهد کرد.

۲. قراین حکمت زنانه در اقوام و امم باستان

در بررسی تاریخی، باور به نوعی حکمت مونث در بسیاری از اقوام و معتقدات باستانی به چشم می‌خورد که نقش گستردگی و کثرت‌بخشی به وحدت الوهی و وساطت در اعطای فیض به نفوس کثیره را بر عهده دارد. برای یونانیان باستان، «آتنه» و نزد رومیان، «مینروا»^۷ الهه خرد، معرف بینش و فضیلت اخلاقی با نماد جغد بودند که می‌تواند در تاریکی ببیند و از این‌رو معرف ادراک بدون نیاز به تخیل صورت اشیاء است. می‌توان این وجه از حکمت را نه عقل وابسته به داده‌های حسی، بلکه خردی صورت‌آفرین دانست^۸. از این دست قراین در متون باستانی به چشم می‌خورد؛ به‌طور مثال در متون بابلی، در سرود باستانی «šamaš of Sippar»، خدای خورشید یا شمش، در صحن انلیل (رحم حکمت) می‌نشیند و نفس منور (سین یا ماه) زاده می‌شود:

«در صحن انلیل، (شمش) نقره، مس و لاجورد را پر کرد. در حیات وسیع انلیل، خرد متولد شد. این چنین جنگجوی خردمند

(سین) از هدایا شنید و به جشن خود فرود آمد» (Bonechi, 2016, p. 148).

در نظام جهان‌شناختی ودایی، ظهور ناآشکارگی الوهی (آدیتی)^۹ در خرد (دکشه)^{۱۰} صورت می‌بندد که به منزله دختر اوست؛ در عین حال، آدیتی دوباره در دکشه متولد می‌شود^{۱۱} که نمایانگر فهم و خرد استعلایی از امر متعالی است. در بهگود گیتا نیز، سه «گونه»^{۱۲} «ستوه»^{۱۳}، «راج»^{۱۴} و «تمس»^{۱۵}، مراتبی از آگاهی و عمل‌اند که از «پرکریتی»^{۱۶}، نفس کل یا وجه مادرانه الوهیت صادر می‌شوند و ستوه ناظر به تصعید آگاهی با پرکریتی است (شایگان، ۱۳۸۶ش، صص ۳۰۲-۳۰۳).

متون یهود و خصوصاً متون «آپوکریفایی»، ما را با صورت زنانه‌ای از حکمت مواجه می‌کند که در عبری مسمی به «hokhmāh» و در یونانی «Sophia» است و مفهومی الهیاتی از حکمت خدا را توصیف می‌کند که باور به آن در مسیحیت دنبال می‌شود. هرچند سنت مسیحی، لوگوس یا مسیح را به‌عنوان خاستگاه این حکمت متعالی در نظر می‌گیرد، اما در ادامه تحقیق خواهیم دید رابط بین این اندیشه متعالی با عقول جزئی، اقوم سوم تثلیث یا روح القدس است که گاه در مسیحیت و به‌ویژه مسیحیت ارتودوکس روسی، سوفیا خوانده می‌شود.

در زرتشت نیز وجه متعالی و خردمند نفس، پس از عبور از زندگی پیکری در شاکله یک زن نمودار می‌شود که حقایق کنش و افکار و زبان متوفی را به او می‌نمایاند. هر درگذشته‌ای «دئنا»^{۱۷}ی خود را طوری احساس می‌کند که گویی سپیده‌دمی درونی و نهایی است که بر زمان غلبه کرده و آن را ملغی می‌کند (کلنز، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۷). دئنا، همان نفس ملکوتی انسان است. به عبارتی او صورت تمثیل بخش سپنته‌آرمیتی^{۱۸} در نفس بشری است که فردانیت منطبق با ایمان را معلوم می‌دارد (کربن، ۱۴۰۱ش، صص ۱۴۰-۱۴۱). حضور دئنا بر پل

برزخ (چینوتو پرتو)^{۱۹}، وجه شناختی و حکمی این تجلی زنانه را نمایان تر می‌کند. عبور از مرتبه «هستی استخوانی» به «هستی اندیشگانی»، انسان را قابل ارتباط با الوهیت می‌کند و در عین حال ماهیت اصلی انسان را نمایان می‌سازد. دو فروزه الوهی وهومنه و آرمیتی، مرتبط با هستی اصیل اندیشگانی انسان هستند و در این دو، آرمیتی تشخیص زنانه دارد. به اعتقاد کلنز، در حالی که وهومنه یا اندیشه الهی، پیوند میان رفتار آیینی و اصل ساختار منظم عالم (اشه) را موجب می‌شود، آرمیتی فرمانبرداری ذهنی از فرامین خداست که در چارچوب آیین، رابطه انسان و خدا را مقدور می‌کند (کلنز، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۲).

۳. حکمت در سنت یهود و مسیحیت

حکمت در سنت یهود، آگاهی مرتبط به خرد الهی است. برخی حکمت کتاب مقدس را «جستجوی نظم» می‌دانند و نظم در حکمت عبرانی عبارت از «عمل سرنوشت ساز» است. در واقع، عمل و نتیجه، دو وجه از یک واقعیتند که با هم ارتباط ذاتی دارند (Murphy, 1981, p. 26). برخی چون «فون‌راد»^{۲۰}، حکمت را درک واقعیت در نظر می‌گیرند که با درجات مختلفی میان انبیاء، حکما و تمام قوم بنی اسرائیل حضور دارد و زبان مشترک و نقش‌های معین را شکل می‌دهد. چه این حکمت به‌عنوان درک نظم، یعنی تجلی بیرونی حقیقت تعریف شود و چه به‌عنوان درک حاکم هستی ملحوظ گردد، کیفیتی از معرفت فاعل شناسا را مطرح می‌کند که به‌واسطه عناصر ایمانی و فروتنی عبودی ایجاد شده و تغییری وجودی در او حاصل کرده است. حکمت «بن‌سیراح» می‌گوید:

«اگر کسی بخواهد خود را در موقعیت بایسته خود در نظم جهان الهی قرار دهد، به بینش ژرفی دست خواهد یافت و این «در منظمه بودن» فقط با فروتنی میسر است» (Retterer, 2008, p. 212).

برجسته‌ترین تجسم در کتاب مقدس، شخصیت بانوی حکمت است (امثال، ۱، ۸، ۹؛ ایوب، ۲۸؛ بن‌سیراح، ۲۴؛ حکمت سلیمان، ۹-۶) و سنت، او را تجسمی از صفت الهی می‌داند. بسیاری چون «فون‌راد»، حکمت متشخص را یک اصل جهانی در مکاشفه نفس خلقت معرفی می‌کنند که از یک سو با «راز جهان» مرتبط و از سوی دیگر با آخرین مطالبه الهی از انسان مطابق است، با این حال برخی چون «B. Lang» ادعا می‌کنند که آن تجسم حکمت مدرسی است و دلیلی که برای جنسیت آن ذکر می‌شود، به‌واژه مونث «Hokhma» برمی‌گردد (Murphy, 1981, pp. 26-28).

حکمت در مسیحیت نیز پیرو متون آپوکریفایی، به شخصی الوهی اشاره می‌کند و اغلب با کلمه (لوگوس) که عبارت از خود مسیح است پیوند می‌خورد. عهد جدید خصوصاً در رسائل پولس (اول قرن‌تین، ۱۳، ۲ و ۱۷، ۱) از حکمت الهی به‌عنوان رازی سخن می‌گوید که پیش از خلقت جهان برای جلال انسان مقدر شد و پس از اول قرن‌تین، پدران کلیسا بر خلاف خود پولس که متمرکز بر مستور بودن حکمت خدای جلال و مقوله نجات بود، شخص مسیح(ع) را به‌عنوان حکمت خدا نامیدند (O' Collins, 2009, pp. 37-38). تقاضای درک روشن از ذات مستور الوهیت که به الهیات «کاتافاتیک»^{۲۱} مسیحی پیوند خورده مقتضی تحویل این سنخ از حکمت است. گرگوری نوسایی از آباء کلیسای شرقی معتقد است: اگر نزولی از امر قدسی در ظرف ادراک بشری صورت نگیرد، حرکت روح به سمت او فرو گذاشته می‌شود، لذا فهم الوهیت در واقع از خود فراروندگی به سمت الوهیت است. خدا موضوع معرفت نیست، بلکه موضوع ستایش است و از این‌رو انسان تنها از طریق «عمل» می‌تواند به او مرتبط شود (Artemi, 2021, pp. 143-144). حکمت در مسیحیت، همچنین ناظر به فعل روح‌القدس است. در سنت پاتریستی، حکمت نه خود مسیح، بلکه روح خداست و باز ارجاع ایشان به (اول قرن‌تین، ۸، ۱۲) است که حکمت در معنای عطیه روح آمده است. این حکمت البته از لوگوس جدا نیست و الهیات ارتودوکس شرقی بر همین تجسم لوگوس به‌عنوان شخص مسیح(ع) اعتقاد دارد (O'Neill, 2010, p. 6). در مجموع می‌توان صورت حکمت در سنت یهود و مسیحیت را در سه جلوه خلاصه کرد: توراه، لوگوس و سوفیا.

۳-۱. حکمت به‌مثابه توراه

حکمت در یهود، اغلب به معنای تورات و احکام آن تلقی می‌شود؛ به‌نحوی که تلمود، حکیم یهودی را تجسم زنده‌ای از تورات می‌داند که پس از مذاقه در تورات، هر فکر و عملی از او، جلوه این متن است. در کتاب مقدس، حکمت، صورت ازلی خلقت تلقی می‌شود و از این‌رو می‌توان تورات را هم ارز با لوگوس در معتقدات مسیحی دانست (آنترمن، ۱۳۹۸ش، ص ۵۱). به‌همین ترتیب، لوگوس در آراء فیلون نیز بیشتر ناظر به ده فرمان و احکام کتاب مقدس است و «Nomos»، همان حکماء یا تورات عبری است که به یونانی ترجمه شده است و در کتب حکمت و ترجمه هفتادی، حکمت و تورات یکسان انگاشته شده است (Cohen, 2011, p. 12).

۳-۲. حکمت به‌مثابه لوگوس

از آنجاکه ترجمه هفتادی از کتاب مقدس، زمینه‌های ترادف و قرابت را بین فلسفه یونان و معتقدات دینی یهود هموار کرد، ضروری است از

نگاه حکمای یونانی به مقوله حکمت نظری اجمالی بیفکنیم و تعریف حکمت را از منظر ارسطو و افلاطون مشخص کنیم.

۳-۲-۱. لوگوس در حکمای یونان

لوگوس به عنوان اسم لفظ «legein» به معنای «گفتن» وارد زبان یونانی شد و در معنای لغوی آن چیزی است که، «گفته می‌شود». این کلمه در آثار هومر و هزیود به معنای «گفتگو» نقش خود را ایفا می‌کند. افلاطون، لوگوس را بیشتر مرتبط با «فضیلت» ترجمه می‌کند و واژگان دیگری چون «Noesis» و «Dianoia» و «Logoismos» برای تبیین شناخت برتر انسان استفاده می‌کند. لذا لوگوس نزد افلاطون، بیشتر به معنای سیلان عقل است تا خود عقل. ارسطو نیز در کتاب اخلاق نیکوماخوس، به چستی لوگوس پرداخته و آن را «Phronesis» (حکمت عملی) و تعالی فکری لازم برای فضیلت عنوان می‌کند. به نظر می‌رسد لوگوس اشاره به چیزی دارد که با آن یک حالت معرفتی پست به عالی تبدیل می‌شود. هر دو حکیم توافق دارند که لوگوس، شبه فضیلت را به فضیلت واقعی تبدیل می‌کند. فضیلت واقعی، کیفیت فکری خاص است که با منش نیک‌ذاتی تفاوت دارد. «epistēmē» در افلاطون به عنوان «احراز باور واقعی با لوگوس» است که به نظر می‌رسد مورد توافق سقراط نیز باشد:

«وقتی کسی به باور واقعی (doxa) چیزی را بدون لوگوس درک کند، روح او در وضعیت حقیقت آن چیز قرار دارد، اما او نمی‌فهمد؛ زیرا کسی که قادر به گرفتن و دادن لوگوس نیست، نسبت به شیء بی‌فهم است؛ اما اگر به لوگوس دست یافت، بر فهم همه این‌ها تواناست و به کمال می‌رسد» (Moss, 2014, pp. 181-191).

پیداست آنچه سقراط از لوگوس منظور کرده، قدرت تبیین حقیقت غایی است و نفس جهت فهم ذات اشیاء که برای روح به خودی خود حاضر است، نیاز به عاملی به نام لوگوس دارد که با حکمت عملی مرتبط است. بدین ترتیب، لوگوس که با فهم نفس در ارتباط است، می‌تواند برای نفس، علل اشیاء را شناسایی کند. افلاطون در جمهوری، عالی‌ترین حالت معرفت را مستلزم درک علل غایی می‌داند. بنابراین، لوگوس فضیلت‌بخش افلاطون به تبیین هستی و چستی اشیاء می‌پردازد (Ibid, pp. 191-196). در مجموع به نظر می‌رسد هر سه حکیم یونانی، لوگوس را به منزله کیفیتی در نفس مفروض داشته‌اند که از سویی با عقل متعالی همبسته است و از سویی موجب ظهور فضیلت حقیقی می‌شود.

۳-۲-۲. لوگوس در مسیحیت

هرچند برای مدافع‌گران مسیحی این‌همانی «کلمه» در انجیل یوحنا با لوگوس یونانی یک نقطه تماس و اشتراک منظور می‌شد (لین، ۱۳۹۶: ۶)، لیکن فلسفه یونان قادر نبود ارتباط جاننداری بین ساحت الوهی و عالم کون و فساد برقرار کند. با رجوع به انجیل یوحنا:

«در آغاز کلام بود و کلام با خدا بود و کلام، خدا بود. همان در آغاز با خدا بود و همه چیز به واسطه او پدید آمد... ۱، ۳-۱»

و

«و کلام انسان شد و در میان ما مسکن گزید. ما بر جلال او نگرستیم، جلالی شایسته آن پسر یگانه که از جانب پدر آمد
پیر از فیض و راستی ۱، ۱۴» (کتاب مقدس، ۲۰۱۴م، ص ۱۳۷۸)؛

معلوم می‌شود که در مسیحیت، نقش رابط الوهیت با عالم را مسیح بر عهده می‌گیرد. اما فعل پسر با جزء سوم تثلیث، یعنی روح القدس محقق می‌شود، چنان‌که در ادبیات حکمت یهود و نیز آراء رسولان، روح الهی همان چیزی است که انسان برای احراز حکمت بدان نیازمند است. پدیده «نوزایی» در الهیات مسیحی که با مسیح برای مومنان محقق می‌گردد، عبارت از عمل او از طریق روح القدس است (اسپرول، ۱۴۰۰ش، ص ۲۸۳). مسأله صدور روح از پدر یا پسر و یا هر دو، منجر به یکی از مناقشات کلامی در کلیسای غرب و شرق شد که به مناقشه «فیلیوک» معروف گشت. باور به صدور دوگانه روح در کلیسای لاتین قرن نهم، خشم ارتدوکس شرقی را برانگیخت و در نظر ایشان، مقام توحیدی الوهیت خدشه‌دار شد. در عوض، «سیریل»، روح القدس را متعلق به پسر دانست (مک‌گراث، ۱۴۰۰ش، ص ۵۱۷-۵۱۹) و با سلسله مراتب تجلی در فلسفه نوافلاطونی همسانی کرد. بدین ترتیب، لوگوس مقام خود انکشافی علمی خداوند است که خود را با اقنوم سوم تثلیث؛ یعنی روح متجلی می‌کند. پرسش پیش‌رو این است که آیا لوگوس یونانی همان مفهومی را افاده می‌کند که یوحنا از کلمه منظور کرده است؟ رانر^{۲۲} لوگوس را نه به عنوان علت و بنیاد شکل که مدلی ایستا از وجود ارائه می‌دهد، بلکه به عنوان یک فرایند توضیح می‌دهد. از نظر او کلمه یوحنا که «جسم‌ریخت» است، حرکت جدیدی در تاریخ آگاهی و الگویی برای زبان نمادین است. در جهان پیش از سقراط بینش‌های مذهبی در قالب اسطوره، نماد و آیین بیان می‌شد. مردمان اولیه، کیهان را به عنوان یک رقص بزرگ با ضرب‌آهنگ تغییر فصول و در مجموع، منظم، اما ماحصل بداهه‌های حیرت‌آور خدایان می‌دیدند. بر خلاف این نگاه، لوگوس فلسفی یونان ساختاری ایستا از یک معنای کامل را ارائه کرد و مبتنی بر بینش دوگانه‌ای بود که مرزهای واقعیت را با سیستمی از اعداد دوتایی که از طریق آن می‌توان ادراکات را پردازش کرد، تعیین

نمود. این حرکت از اسطوره به لوگوس، قدرت ناخودآگاه و نمادساز را به نفع ایگوی منطقی کنار گذاشت. یوحنا باید بین حقیقت عقلانی لوگوس با اساطیر، یکی را انتخاب می‌کرد و لذا راه سومی برگزید که در آن، کلام، متجسد شد. او با استعمال کلمه لوگوس، نشان داد که هدفش بحث درباره ماهیت وحی است؛ راهی که امر الوهی خود را به فاعل شناسا نشان می‌دهد (Clasby, 1993, pp. 52-53). اما آیا می‌توان لوگوس یونانی را که سیلان عقل برتر است و منجر به فهم علل غایی اشیاء می‌گردد، با عقل تحصلی مورد نظر رانر یکسان‌انگاری کرد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم تحقیقی گسترده‌تر است. به‌هرحال آنچه از مفهوم لوگوس در مسیحیت به دست می‌آید، عقلی منور از ایمان است که در دم حضور، به خودانکشافی نفس و به اصطلاح، نوزایی او منجر می‌گردد. «تسلیم»، موجب عبور فرد از مرزهای خود شده و اجازه دگرگونی به نفس می‌دهد. انسان در این حالت حافظ راز اولیه واقعیت است که بین انسانیت و صراحت درخشان مطلق خدا ایستاده است (Ibid, pp. 59-62).

۳-۳. حکمت به مثابه سوفیا

«Sophia»، ایده مرکزی در دین هلنیستی، فلسفه افلاطونی، گنوسی و الهیات مسیحی است که در زبان لاتین «Sapientia» و در قرابت مفهومی با واژه یونانی «Phronesis» به معنای حکمت عملی و اشرافی است. در فلسفه یونان، سوفیا کامل‌ترین صورت اپیستمه است؛ زیرا هم کامل و هم فراگیر است. این بدان معنی است که معرفت یقینی به عالی‌ترین مبادی نخستین، ضرورتاً باید بدیهی باشند تا به واسطه آن‌ها معرفت برهان‌پذیر علمی محقق شود. از این رو، تعریف ماهوی سوفیا عبارت است از عقل شهودی. عقل شهودی یا نوس، صغرای جزئی یا امر فردی را در چارچوب عمل دریافت می‌کند و از این رو عامل پیوند دو بخش عقلانی عالی و سافل نفس و نیز دو وجه حکمت نظری با عملی است (روشنی‌راد، ۱۴۰۱ش، ص ۶۷).

در اثر مرآة فرهنگ یونانی با معتقدات یهودی، حکمت مشخص با فنوتیپ زنانه وارد ادبیات حکمت یهود شد (برای مثال در بن‌سیراح ۱، ۱۵ و حکمت ۱۲، ۷). این حکمت مجسم مورد پذیرش الهیات مسیحی واقع گردید (O'Collins, 2009, pp. 36-37). عهد عتیق علیرغم اعتقاد به فراباشندگی خدا در مواردی به ظهور ملموس خدا اشاره می‌کند. در دوران تلمودی، ربی‌ها برای مفاهیمی که دال بر حضور خدا بود، عنوان شخینا از ریشه «shakhon» به معنای «ساکن شدن و قرار یافتن» را برگزیدند؛ بی‌آنکه ماهیتی مستقل از خدا به او نسبت دهند. درواقع این نام جایگزین «ممر»^{۲۳} (کلمه) بود که در «ترگوم‌ها» کاربرد داشت. واژه ممر به منظور احتراز از هرگونه تعبیر انسان‌انگارانه برای خدا به کار می‌رفت که بعدها با روح‌القدس معادل شد. در تلمود، شخینا جای ممر را گرفت و معنای روح الهی را حفظ کرد. سعدیا بن‌یوسف او را واسطه خدا و بشر توصیف کرد. از دیدگاه او خدا خالق شکوه (کاود)^{۲۴} بود که نور مخلوق و نخست آفریده اوست. این نور همان شخیناست که در عرفان مرکبه بر عرفا ظاهر می‌شود. اما این میمون شخینا را جوهری جدای از خدا نمی‌دانست و آن را معادل با عقل فعال الهی در نظر می‌گرفت که فیضان الهی را به نفوس نبوی ممکن می‌کند؛ نیز بنابر تعالیم زوهر، در آغاز وحدت کامل میان «ان‌سوف»^{۲۵} و شخینا برقرار بود، اما بر اثر گناه آدم این وحدت گسیخته شد و از آن پس شخینا در تبعید به سر می‌برد و به جای سربان همه جانبه عشق فقط در برخی از من و مکان‌ها متجلی می‌شود. آثار قباله‌ای متأثر از آراء گنوسی است که در ظهور مسیحا یا حضور کامل، شخینا به ان‌سوف می‌پیوندد و عشق الهی سربان عام می‌یابد (شاهنکیان، ۱۳۸۹ش صص ۹۲-۱۰۸).

با این حال نمی‌توان سوفیای سنت یهود را با سوفیای گنوسی یکی پنداشت. نزول حکمت که در نگاه درون‌دینی یهود به منزله فیض روح است، در گنوسیسیم به سقوط سوفیا تعبیر شده و این می‌تواند به دلیل شورش گنوسیسیم علیه یهودیت باشد. درحالی که سقوط سوفیا در باور گنوسی به دلیل تلاش اشتباه او برای تقلید خلقت از پدر است که منجر به خلق ماده و ورود جهل به «پلروما»^{۲۶} می‌گردد. در مسیحیت گنوستیک، آن‌چنان که از الواح نجع حمادی فهمیده می‌شود، مسیح و روح‌القدس برای شکل دادن به این ماده و بازگرداندن سوفیا به پلروما فراخوانده می‌شوند (Goehring, 1981, pp. 16-18).

در مسیحیت، سوفیا را می‌توان معادلی از روح‌القدس دانست که بر تخت سلطنت (مرکبه یا کرسی) جلوس کرده است و لوگوس را متجلی می‌کند. در برخی متون به دو مرتبه از سوفیا اشاره شده است که می‌تواند مبین عقل دانی و عالی باشد. فرجام شناسی یعقوب، بین کسانی که پیرو سوفیای عالی هستند با کسانی که به «آخاموت»^{۲۷} یا سوفیای دانی معتقدند تمایزی قایل می‌شود و ایشان را یهودیان قربانی خرد ناکافی ذکر می‌کند (MacRae, 1970, pp. 89-95).

پیش‌تر تفاوت لوگوس یونانی با مسیحی، که عبارت از زنده بودن و سیالیت حکمت در روند انکشاف روان (نفس) است تبیین گردید. مسیحیت، خصوصاً در شعبه ارتودوکس شرقی و روسیه و نیز پس از راست‌کیشی معاصر، تعریف زنده‌ای از حکمت الوهی به نام سوفیا به‌دست می‌دهد که به نظر می‌رسد بر اقنوم سوم، یعنی روح‌القدس متمرکز است. گاه آن را به‌عنوان «هایپوستاز»^{۲۸} چهارم الوهی مفروض داشته‌اند که به‌عنوان «اوسیا»^{۲۹} و یا جوهر و طبیعت، اقانیم سه‌گانه تثلیث را متحد می‌کند (Pomazansky, 1994, p. 357ff). اوج این رویکرد در

سوفیولوژی «بولگاکف»^{۳۰} منعکس است که در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم رایج شد و در ۱۹۳۵ در کلیسای ارتدوکس روسیه به بدعت محکوم شد. بولگاکف سوفیا را با دومین شخص تثلیث یا لوگوس، به عنوان نمونه اولیه انسان الهی معرفی می کند و از سویی به نظر می رسد، سوفیا استعاره ای از اوسپای خدا، عشق و منبع تمام ایده ها که در خداست معرفی می گردد. «مرتن»^{۳۱} راهب و عارف کاتولیک معاصر که متأثر از سوفیولوژی بولگاکف بود، در لزوم ایمان و عبور از فردیت جهت دستیابی به خود واقعی که قبلاً در مسیح حضور داشت، برای سالک و پیرو انجیل توصیه می کرد که با اجازه دادن به نفوذ خدای زنده (مسیح/ سوفیا) در آگاهی، تصویر خدایی خود را احیا کند: در عمل نیایش، ما خود را با رقص سوفیا در باغ خدا می یابیم و شمشیر کرویbian از دروازه پردیس برداشته می شود. مرتون، «کنوزیس»^{۳۲} به معنای خالی شدن الوهیت از صفات خود جهت حضور در قالب انسانی را در مرکزیت انسان شناسی مسیحی قرار می دهد که عبارت از تخلیه از خود برای آمدن به جهان است. خدا حقیقت خود را برای ما مکتوم نگذاشته، بلکه خود را در طبیعت کامل (مسیح) بدون تقسیم خالی کرده است و نه تنها یکی از ما، بلکه تمامیت ماست. این معرفت شناسی که راه خود را به مسیح شناسی و جهان شناسی می گشاید، شراکت در زندگی الهی را که به زبان کاتولیک، «قدسی» و به زبان شرق، «نمادین» است، نشان می دهد. سوفیا درک نماد به عنوان امری انتزاعی نیست، بلکه حقیقتی وجودشناختی و انضمامی است. مرتون می گوید که الهی دانان از سوفیا بحث می کنند؛ اما عامه انسان ها آن راز را زندگی می کنند (Parmuk, 2008, pp. 70-80).

۴. سپننه آرمیتی: حکمت عبودی

سپننه آرمیتی یکی از فروزه های اهوره مزدا در گات هاست که به «فرشته محبت»^{۳۳} و «درست اندیشی»^{۳۴} و «اخلاص مقدس»^{۳۵} ترجمه شده است. کلمه «armaiti» (به هندی قدیم arāmati) از فعل «arəm man» به معنای فکر کردن به قاعده صحیح و متعادل است که در برابر «taromaiti» به معنای «خیلی کم و خیلی زیاد» قرار دارد که منعکس کننده افکار مبالغه آمیز و به ویژه تحقیرآمیز است. فروتنی و احترام از ویژگی این نحوه تفکر است (Skjærvø, 2002, p. 402). جکسن، اشه (ارته) را از ریشه «ar» به معنای «به اندازه بودن» و مطابق «باقاعده بودن» تعریف می کند که دلالت بر هماهنگی ازلی اشیاء مطابق با دستور الهی دارد (Jackson, 1913, p. 200). بنابراین، واژه مذکور صرفاً برای قاعده مند بودن ذیل الزامات اخلاقی منظور نمی گردد، بلکه ناظر به نوعی فهم بی واسطه و حضوری به ذات اشیاست که در متون اوستایی به «آسن» خرد نامبردار است. در متون مختلف زرتشتی چون دینکرد سوم، گزیده های زادسپرم و مینوی خرد، خرد اورمزدی با صفت «āsn» همراه شده که خردی فطری است و مدرکات به نحو بی واسطه در آن زاده می شوند. در دینکرد ششم آسن خرد با ماهیت زنانه معرفی می گردد. زنانه بودن آسن خرد حکایت از قابل فیض بودن آن دارد و کار او همچو قلب (پهلوی axw)، قبول و پذیرش است؛ با این تفاوت که قلب با تمثیل مشهور آینه (ēwēnag) دریافت کننده صور معقولات است که اگر روی در عالم محسوس داشته باشد، صور سفلیات و اگر روی در علو داشته باشد، صور علویات را دریافت می کند؛ اما آسن خرد تنها از مینو علوم را دریافت می نماید (رادپور، اصفهانی، ۱۴۰۲، صص ۷-۸) و به نفوس زمینی می بخشد. طبیعت رابط او بین زمین و آسمان به این نحو روشن می شود که او هم دختر مزدا اهوره و هم موکل زمین است. در گات ها، اهوره مزدا جهان را در اندیشه نیک می آفریند و با سپننه آرمیتی فعلیت می بخشد (Skjærvø, 2007, p. 60). گات ها ضمن تاکید بر اختیار آدمی، به معاضدت آرمیتی که معین انتخاب انسان و رافع تردید است، اشاره می کند:

۳۱، ۱۹: «از آن تو بود آرمیتی، از آن تو بود نیروی آفریننده ستوران و خرد روشن که ستور را آزاد گذاشته تا پناه خویش نزد برزیگر و غیر برزیگر اختیار کند» (پورداود، ۱۳۸۴، ص ۱۵۳).

و ۳۱، ۱۲: «هرگاه تردید وجود داشته باشد که سخن دروغ است یا راست و دانا یا جاهل است که به دنبال دل و فکرش، صدایش را در آنجا بلند کند، در آنجا تفکر درست [آرمیتی] انسان، با روان او مشورت می کند» (Humbach, 1994, p. 37).

در احکام عملی گاهان برای زندگی مومنان، لزوم هوشیاری در عبودیت و اخلاص برای دریافت خرد الهی منعکس است؛ به نحوی که در فحوای سروده «سپننه گاه» که متعلق آن آرمیتی است، هوم، سکر و غفلت تقبیح شده است (۴۸، ۱۰). این سنخ از خرد مبتنی بر ایمان و خلوص، خودبارور و فزاینده است و گویی احکام و نوامیس الهی را با گسترش معرفت انسانی بسط می دهد، چنان که گاهان معیت «وهومنه»^{۳۶} با آرمیتی را منجر به گسترش و بسط اشه^{۳۷} می داند (۴۹، ۵). ویژگی بیرونی احراز چنین خردی، تجلی فضایل اخلاقی است و پیروان اهورامزدا از خشم و غضب که مغایر با احراز آگاهی و خرد مقدس است تحذیر می شوند:

۴۸، ۷: «خشم را فروگذارید... در این آیین، طناب ارابه‌ها گشوده و سلاح‌ها بر زمین گذاشته می‌شود» (Humbach, 1991, p. 201).

۴-۱. رابطهٔ آرمیتی با اِشه و وهومنه در نظام اعتقادی گات‌ها

برای فهم روشن‌تر چیستی و خویشکاری آرمیتی در معتقدات گاهانی، ضروری است که اجمالاً به نحوهٔ ارتباط او با دو دیگر فروزه مرتبط با حکمت الهی، یعنی اِشه و وهومنه بپردازیم.

۴-۱-۱. آرمیتی و اِشه

اِشه در نظام اندیشهٔ زرتشتی عبارت از تجلی دانش الهی در مکونات است و از این‌رو بُعد هستی‌شناختی در او پر رنگ است. مفهوم اِشه همچون آرمیتی علاوه بر اشاره به نظم طبیعی، دلالت‌های اخلاقی دارد و از این‌رو می‌توان گفت که فضیلت به نظم طبیعی تعلق دارد (یویس، ۱۳۸۶ش، ص ۳۰). در آیین‌های عبادی، سخنان طبق آنچه اِشه می‌نامند، تلفظ می‌شود و خداوند پرستندگان را مطابق با نظر اِشه پاداش می‌دهد (موله، ۱۳۶۳ش، ص ۵۱). هینلز اِشه را چنین توصیف می‌کند:

«اِشه نظم روی زمین را حفظ می‌کند؛ زیرا بیماری و مرگ و جادو و شرور را که با نظم پروردگار به مخالفت برمی‌خیزند، سرکوب می‌کند؛ اِشه حتی نظم را در دوزخ نگاه می‌دارد و مراقب است تا بدکاران بیش از آنچه سزاوار آنند تنبیه نشوند. هم‌اورد اصلی او ایندرا است که روح ارتداد در انسان است؛ زیرا ارتداد چیزی است که انسان را از نظم دور می‌کند» (هینلز، ۱۳۶۸ش، ص ۷۵).

بین اِشه و آرمیتی در دین زرتشت رابطهٔ وثیقی وجود دارد. آرمیتی، اخلاص و ایمانی است که مؤمن زرتشتی با آن به وهومنه یا تفکر صحیح دست می‌یابد و از این رهگذر به مقام اشونی نایل می‌گردد. «اشون»^{۳۸} صفت بارز انسان مومن و جهادگر در متون زردشتی است که به همیاری اهوره‌مزدا در گسترش عالم نظم او می‌پردازد. به‌طور کلی خویشکاری آرمیتی را می‌توان در سه سطح اخلاق، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی لحاظ نمود. آرمیتی هنجارهای قضاوت (ratu) را اعلام می‌کند و دارای ظرفیت داوری است. او در حوزه‌ای دیگر، به عنوان «اقتوم تفکر» در ریت‌های منظم جهان طبیعی قابل توضیح است؛ لذا در هر دو سطح فیزیکی و ذهنی عمل می‌کند (Schwartz, 2000, pp. 13-15). آرمیتی اِشه را با کار نگاهداری می‌کند و به همراهی اِشه، نیروی طبیعی و نیروی نامیرایی را تولید می‌کند (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶). اِشه عناصر بهشتی مورد نیاز را تولید و آرمیتی آنها را دریافت می‌کند و با تامین چراگاه برای گاو^{۳۹}، صلح را تضمین می‌کند (Skjærvø, 2002, pp. 403-404). آرمیتی مولد عالم کثرت در عین حفظ وحدت آن است، به‌نحوی که نه‌تنها با نظم ساختارمند اِشه در جهان آفرینش مرتبط است، بلکه با فراآوردن اندیشهٔ مستحکم و موحدانه به دور از تاری و کژتابی فکر، به گسترش اِشه منجر می‌شود. روشن است که تحقق این غایت دینی در گروی بر همکنش فروزه‌های اِشه، وهومنه و آرمیتی بر نفس عاقل مرید است. گات‌ها در ۳۰: ۹ می‌گویند:

«و خواستاریم از آنانی باشیم که زندگی تازه کنند، ای مزدا و شما ای سروران دیگر، و اردیبهشت (اِشه) همراهی‌تان را ارزانی دارید، آن‌چنان که اندیشه‌ها با هم بودند در آنجایی که شناسایی پریشان است» (پورداود، ۱۳۸۴ش، ص ۴۵۴).

۴-۱-۲. آرمیتی و وهومنه

در گات‌ها مطالبهٔ اصلی زرتشت از اهوره مزدا -سرور خردمند- برای خود و دیگر انسان‌ها، ارتقای خرد است. تعداد زیادی از کلمات اوستای قدیم از فعل «Man» (فکر کردن) مشتق شده و فعالیت ذهنی، یکی از بارزترین ویژگی‌های اوستای قدیم است. وهومنه یا اندیشهٔ نیک یکی از رایج‌ترین واژگان در گات‌ها در مقام سوم از اهوره مزداست و اقنومی الوهی است که در دو جهت فعالیت دارد؛ با سخنان اندیشهٔ نیک مردم با خدا ارتباط پیدا می‌کند و با سخنان اندیشهٔ نیک خدا با مردم مرتبط می‌شود (موله، ۱۳۶۳ش، ص ۵۱).

در «اشتودگاه»^{۴۰}، زرتشت بر مفاهیم تاکنون نشنیده (وحی) اشاره دارد که از مزدای خردمند دریافت می‌کند و او را از اهداف غایی و مسیری که باید بپیماید، آگاه می‌گرداند. زرتشت که به ظاهر طی تامل در منسک آئینی متعلق به آذر به هویت اهوره‌مزدا راه می‌یابد، با فروزهٔ اندیشهٔ نیک، سخنان او را درک می‌کند و اهوره‌مزدا با فروزهٔ اندیشهٔ نیک به پیامبر توجه دارد (Humbach, 1991, p. 141). در (۴۳، ۱۱)، بیانات وحیانی، عبارت از شناخت خدا به وساطت وهومنه است و زرتشت در این سروده استقامات خود را با اهوره‌مزدا مطرح می‌کند و از آن منبع و ذات دانایی در پرتو این شهود، حکمت الهی و تکوین آگاهی و هویت راستین طلب می‌گردد:

۴۴، ۸: «از تو می‌پرسم ای مزدا، برآستی بگو بدانم چگونه آئین تو را با همه حواس به خوبی دریابم و کلام وهومنه را فهم کنم؟ چگونه می‌توانم خیر و شر را درک کنم؟» (دارمستتر، ۱۳۴۸ش، ص ۲۸۰).

بی‌گمان این سنخ از معرفت با دانش تحصیلی تفاوتی دارد و زرتشت فهم سخن وهومنه را مستقیماً از اهوره‌مزدا و به مدد آرمیتی تقاضا می‌کند:

۴۳، ۱۱: «... ای آرمیتی بهره‌ای از توانگری و سودی از زندگانی پاک منشی [وهومنه] به من ببخش» (پورداد، ۱۳۸۴ش، ص ۱۸۹).

و ۴۴، ۶: «این را از تو می‌خواهم اهوره برآستی به من بگو آیا آنچه می‌خواهم بگویم واقعاً درست است: درست اندیشی [آرمیتی] با اعمالش حقیقت را تثبیت می‌کند، به‌وسیله اندیشه نیک [وهومنه] قدرت را به تو می‌سپارد» (Humbach, 1994, p. 67).

ارتباط تنگاتنگ وهومنه با سپننه آرمیتی ما را به این حقیقت نزدیک می‌کند که شرط قابلیت برای احراز این خرد مقدس، مهر و تواضع عبودی است که صفت آرمیتی به شمار می‌آید. تقدس آرمیتی نه همچون تقدسی اعتباری است که جامعه انسانی به کاهنان می‌بخشد، بلکه تقدسی الوهی و ذاتی است که با تطهیر قلب و ایمان، موجبات درک اندیشه منور را فرا می‌آورد. امر مقدس در دین زرتشت به مفهوم خلوص نزدیک‌تر است تا به مفهوم ذهنی تقدس در سلسله مراتب اجتماعی. در گاهان، زمین که متعلق آرمیتی است، ذاتاً پاک است حال آن که در انتزاعیات ذهنی، شائبه تفکیک محل آیین‌گزاری و غیر آن به سبب مقدس یا نامقدس بودن وجود دارد (Choksy, 2003, p. 26). فهم تقدس در اینجا نه به معنای درک خشیت یا وحشت از امر متعال، بلکه مبتنی بر خلوص و یکپارچگی مفهومی بنیادین به دلیل کارکرد به هم پیوسته آن است و آنچه به‌عنوان خلوص در انسان رخ می‌دهد را می‌توان به‌عنوان شناختی از اشیاء و فرآیندهای زندگی در رابطه با ثباتی کلی توصیف کرد که به‌عنوان نظم درک می‌شود (Ibid, p. 38).

نیبرگ، منظور از «رایزنی آرمیتی با وهومنه» را در نسبت‌دادن «کنش» به آرمیتی و «سخن» به وهومنه تعریف می‌کند و مستند او (پسن ۴۷، ۲) است:

«این اثربخش‌ترین مینیو، بهترین کار را، باشد که او مزدا پدر اشته، واقعیت بخشد با همداستانی سخنانی که از زبان وهومنه است، با همداستانی کاردست‌های آرمیتی، با همداستانی این چپستی» (نیبرگ، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۳).

آرمیتی با وهومنه خویشی دارد^{۴۱} و دین راستین را به انتخابگر خود هدیه می‌کند. بنابراین، کسب بصیرت و خرد در گاهان به‌طوری از زندگی منوط می‌شود که در آن انسان به دور از لهو و غفلت و با مهر و عبودیت، در مقابل امر الوهی و نظم جهانی‌اش پاسخگو باشد.

۵. بررسی تطبیقی سپننه آرمیتی زرتشت با سوفیا در یهود و مسیحیت

به نظر می‌رسد که حکمت یا دانش متعالی در دین زرتشت، مشابه با حکمت در ادیان ابراهیمی، عبارت از حقایقی باشد که به‌نحو مستقیم از عقل الهی منشاء می‌گیرد و به‌واسطه اقنومی از الوهیت به ظرف ادراک مخلوق عاقل فرود می‌آید. اهوره‌مزدای زرتشت، در یهود و مسیحیت نیز به پدر^{۴۲} و خدای جلال^{۴۳} تعبیر می‌شود و دارای دو مقام اظهار (پسر، وهومنه) و ظهور (روح‌القدس، اشته، آرمیتی) است. ظهور الوهیت در نظام فکری هر سه دین، به‌ویژه در زرتشت و مسیحیت امری توأماً هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. مسیحیت نوافلاطونی، تکوین جهان را در ایده‌الیستی الهی و استعلایی تعریف می‌کند که در آن مکونات، انعکاسی از عقل خدا به شمار می‌روند^{۴۴} و در زمین پردیسی^{۴۵} ناآشکارگی الهی را به منصب ظهور می‌رسانند. به همان نحو، سپننه آرمیتی محمل و بستر تجلی عقل (مزدا/ وهومنه) و در تمثیل به زمینی مانند است که ایجاد و پرورش عالم را بر عهده می‌گیرد و از این‌رو مادر زمین محسوب می‌گردد. می‌توان رابطه وهومنه با خلق آرمیتی در دین زرتشت را رابطه اسم و صفت الهی تلقی کرد: وهومنه اندیشه نیک و آرمیتی مبدء نیک اندیشی است^{۴۶}.

در وجه معرفت‌شناختی که موضوع تحقیق این مقاله است، آرمیتی همان سوفیا در ادیان ابراهیمی است^{۴۷} که اعطای خرد به نفوس را از اعیان علمی و واحدیت کلمه بر عهده دارد. هرچند ذات الوهیت با خودانکشافی، شاکله‌ای از پلرومای وحدانی را در خود منعکس می‌کند که قابل تحدید و بیان نیست، لیکن فهم تشکیکی این تمامیت در نفوس عاقل، منوط به عملکرد قوه الوهی دیگری است که می‌توان آن را فعل الهی و سریان فیض نامید و بر حسب ظرفیت قوایل جاری می‌گردد. این قوه، در میانه عالم الوهیت و انسان و به عبارت بهتر میان عقل عالی و دانی قرار گرفته است و مفیض آگاهی استعلایی است. او ذات اندیشه نیست، بلکه حامل اندیشه است و به سبب قابلیت، هیأت زنانه پذیرفته و به نفس کل، سوفیا، روح‌القدس و یا آرمیتی نامبردار است. دریافت خرد از جانب این صورت از الوهیت، منوط به فروتنی و عشق عبودی است و تا نفس از اندوخته خود خالی نشود به این روح پر نخواهد شد^{۴۸}.

در فهم سوفیای مسیحی که گاه بدون لحاظ کردن تمایز شخصیت الوهی به لوگوس مسیحی تعبیر می‌گردد، با امری زنده روبرویم که به مدد آن، روند مکاشفه و فهم، نوبه‌نو می‌شود و غایت نمی‌پذیرد. سوفیا به‌عنوان «کلمه در فرآیند»، موضوع خود را غنی می‌کند، از روی معانی پرده برمی‌دارد و نظم جهان را در نشو و نما و حرکت بیان می‌کند (Clasby, 1993, p. 55). مشابهتاً آرمیتی نیز از یک سو با وهومنه (لوگوس) در پیوند است و از سویی به نفوس جزئیة متکثر زمینی مرتبط است و بدین ترتیب اشیاء را با فعل و عمل تکثیر می‌کند.^{۴۹}

کربن کیفیت وجود میانجی آرمیتی را به روشنی توصیف کرده است؛ وی شیوة ادراک در این‌طور از وجود را به خیال فعالی نسبت می‌دهد که نه محدود به تجرید مفهومی صرف و نه ادراک محسوس است، بلکه مدرکات از طریق مثال نخستین درک می‌شوند.^{۵۰} (کربن، ۱۴۰۱ ش، صص ۸۴-۸۵) که ماحصل دستیابی به این ادراک، دگرگونی ارض ناسوت به ارض ملکوت است. آرمیتی یا ارض ملکوت که به‌عنوان موقف و تجلی‌گاه علم الهی منظور می‌شود، محمل شکوفایی صور علمی خداوند است و مؤمن زرتشتی با تمسک و تشبیه به آرمیتی که عبارت از زمین قابل رحمت و حکمت خداوند است، به همیاری با اهوره‌مزدا جهت گسترش نظم و نوامیس او نائل می‌گردد. دین زرتشت بر مجاهدۀ انسان جهت این همیاری ابرام می‌ورزد و این هدف جز با ایمان و اخلاص انسان جهت اتصال به منبع علم الهی (وهومنه) ممکن نیست. آن‌چنان‌که ذکر گردید، در متون حکمت یهود بر این اصل تأکید شده است که احراز حکمت در گرو خشوع و تسلیم عبودی است. در حکمت بن‌سیراح، تواضع و خشوع در برابر خدا برای کسب حکمت آنقدر بسندگی دارد که انسان از هرگونه گمانۀ زمانی منع می‌شود و پرداختن به عبودیت، حکمت و قانون (شریعت) را که خرد کامل است به ارمغان می‌آورد (Retterer, 2008, p. 226).

به نظر می‌رسد در دین زرتشت همچون مسیحیت نوافلاطونی، دو ساحت «انتو»^{۵۱} و «ایپستمه»^{۵۲} قابل انطباق باشد و استعلائی اندیشه به جذبۀ حکمت، استعلائی نحو حیات انسان را فرا می‌آورد. همان‌گونه که حکمت یا روح در مسیحیت موجب نوزایی می‌گردد، پردیس یا ارض ملکوت که صورت آرمیتی است، عامل انبعاث پیکر رستاخیزی یا نفس متعالی انسان است. مهین فرشته آرمیتی در آینۀ نفس متعالی (دثنا) منعکس می‌شود و به این سبب آرمیتی را مادر دثنا می‌خوانند (کربن، ۱۴۰۱ ش، صص ۹۶-۱۰۱). «سپندارمتیکیه» در متون پهلوی، اسم معنا و مشتق از اسپندارمت است و می‌توان آن را به «Sophianitē»؛ یعنی ماهیت سوفیایی سپنته‌آرمیتی، ترجمه کرد. انسان در صورت متحقق شدن به این ماهیت به نفس متعالی خود که فرزند فرشته زمین است، دست می‌یابد. فرد متخلق به سپندارمتیکیه، ارض ملکوت یا خانه‌ای را که آرمیتی کدبانوی آن است در خود شکوفا می‌کند (همان، صص ۱۳۴-۱۳۷).

بدین مشابهات به نظر می‌رسد کسب خرد الوهی در هر سه دین مزبور، منوط به احراز کیفیتی از هستی مومنانه و خالصانه در برابر امر الوهی است. این کیفیت علاوه بر آن که انسان را برای فروز روح الهی و مکاشفه مهیا کرده و درک زنده‌ای از جریان کلی و به‌هم پیوسته هستی را بر او افاضه می‌کند، به‌نحو اولی، هماهنگی و توازن اخلاقی و رفتاری را در منش انسان فرا می‌آورد و ازاین‌رو، گاه از آن به‌عنوان حکمت عملی یاد می‌گردد. هرچند غموض گاهان زرتشت، زمینه مبسوطی برای تأویل و تفسیر فلسفی مستشرقین معاصر در باب فروزهای متوطن در اهوره‌مزدا گشوده می‌دارد، لیکن باید اذعان داشت که دین زرتشت هرگز مجال توسیع و بسط مفاهیم انتزاعی گاهان را در قالب تبیین فلسفی به اندازه مسیحیت و خصوصاً مسیحیت نوافلاطونی در طول تاریخ نداشته است و ازاین‌رو، انطباق مؤلفه‌های آن با عناصر فلسفی و دینی سایر ادیان، محتاج بررسی‌های همه‌جانبه در وجوه زبان‌شناسی، تاریخی، فلسفی و آیینی است.

۶. نتیجه‌گیری

حکمت متعالی در سه دین زرتشت، یهود و مسیحیت، نه‌تنها بهره‌گیری از اندوختۀ معرفت و رسیدن به معلوم و مطلوب از مبادی پیشینی نیست، بلکه طوری ورای شاکلۀ ادراکی پیشین است که بر نفس خودآگاه افاضه شده و اسباب خردورزی و مقدمات فهم را گسترش می‌دهد. شرط تحقق این حکمت، اعتقاد به وساطت مقامی الوهی است که بتواند شکاف میان خدای فراباشنده و نفس را پر کند. در دین زرتشت، بدون پردازش به اباحت مفصل کلامی، این رخنه توسط درک الوهیت با فروزهای او و کارکردشان روشن است و ازاین‌رو، سپنته‌آرمیتی به دلیل مقام وسطای خود که رابط وهومنه یا مقام عقل الهی و زمین است، هم در نقش قابلی جهت دریافت خرد الوهی و هم در نقش فاعلی و پرورش دهنده نفوس متکثره و جزئیۀ ظاهر می‌شود. در نتیجه، می‌توان این مرتبه از حکمت را سامان بخش خرد جزئیۀ فردی دانست و شرط لازم برای تحصیل آن نه تفقه عقلانی، بلکه طاعت و مهر عبودی و ایمانی است که منجر به تحقق فروتنی ذاتی و تخلی نفس می‌شود؛ تخلیه‌ای که متعاقباً تخلیه و سکونت روح و حکمت را در نفس رقم خواهد زد. سپنته‌آرمیتی همان سوفیا و یا شخینه‌ایست که انسان را در زمین پردیسی خود به کشت و زرع وامی‌دارد و نفس او را بدین سیاق می‌پروراند.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

1. Gen çin
2. Tao çin
3. Manas
4. Citta
5. Ahamkāra
6. Bodhi

۷. Minerva دختر یونو و یوپیتر در رم باستان و از آلهه‌ی آتروسکاها که به خدای رومیان پیوست. مادر او یونو محافظ نومن، طبقه انات به شمار می‌رفت و مینروا، همچون آتنه، الهه‌ی حکمت در یونان و پشتیبان صنعت و هنر بود (ر.ک: ناس، ۱۳۸۶ش، ص ۱۰۵).

۸. اعتقاد به خرد صورت آفرین که خود، صورت نفوس و اشیاء است و به معنای پذیرفتن عینیت مفاهیم کلی است، در معتقدات افلاطونی نیز قابل فهم است و در مقابله با نومینالیست‌ها قرار می‌گیرد (ر.ک: براون، ۱۳۹۲ش، ص ۹).

9. Aditi
10. Daksha

۱۱. ر.ک: راداکریشنان، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۴۲.

۱۲. Guna: گوهر، صفت.

13. Satva
14. Rājas
15. Tamas
16. Prakriti
17. Daēnā

۱۸. Spenta Ārmaiti فروزه‌ی اخلاص و ایمان و مظهر زمین پاک در دین زرتشت و دختر اهوره‌مزداست. لازم به توجه است که فروزه‌های شش‌گانه‌ی زرتشتی یا امشاسپندان، در واقع صفات متوطن در خداوند هستند و از این‌رو مغایر با الوهیت تلقی نمی‌شوند (ر.ک: بویس، ۱۳۸۶ش، ص ۱۰۲).

۱۹. Cinuvato Peretu پل تمییز حق و باطل در فرجام‌شناسی زرتشتی است.

۲۰. گرهاردفون راد (G. Von Rad)، متاله آلمانی قرن بیستم میلادی که در مطالعات عهد عتیق فعالیت داشت.

۲۱. Kataphatic Theology یا الهیات ایجابی که درک استعاری و آیه‌ای از ذات مستور خدا را فرا می‌آورد – م.

۲۲. کارل رانر (Karl Rahner) متاله یسوعی آلمانی در قرن بیستم که قبل از شورای واتیکان دوم با متالهاین مکتب نوظهور Nouvelle Theologies همکاری داشت. او در اصول جزمی کلیسا از جمله عشای ربانی و ماریولوژی عقاید بدیعی ارائه کرد.

23. Memra
24. Kabhod

۲۵. Ein sof در عرفان قباله یهودی به ذات پیش از تجلی خدا دلالت دارد – م.

۲۶. Pleroma: عالم متکثر علمی در لوگوس یا واحدیت الهی.

27. Achamoth

۲۸. Hypostasis یا اقتوم.

۲۹. Ousia به معنای گوهر و وجود.

۳۰. سرگئی نیکولایویچ بولگاکف (۱۸۷۱-۱۹۴۴) آموزه‌ی سوفیا را به‌عنوان حکمت خدا بسط داد که موجودی ابدی در طرح الهی و روح جهانی است و آن در ذات خود زنانه و حاوی عشق الهی است.

۳۱. Thomas Merton (۱۹۱۵-۱۹۶۸) عارف، شاعر و نویسنده‌ی کاتولیک آمریکایی است.

32. Kenosis

۳۳. ر.ک: گات‌ها ۳۰، ۷ (پورداد، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴۵).

۳۴. ر.ک: گات‌ها ۴۳، ۶ و ۴۴، ۶ (Humbach, 1994, pp. 62-67)

۳۵. ر.ک: گات‌ها ۳۲، ۲ (پورداد، ۱۳۸۴ش، ص ۱۶۱).

۳۶. Vohumana فروزه‌ی عقل الهی یا تفکر درست، یکی از شش امشاسپند دین زرتشت است – م.

۳۷. Asha فروزه‌ی غیرمتشخص اهوره‌مزدا و به معنای نظم و نسق الهی است – م.

38. Ashavan

۳۹. گاو در ادبیات اوستای قدیم مرادف با تمام هستی گنیک است.

۴۰. اشتودگاه (Ushtavaiti) دومین سروده‌ی گاهانی است و متن آن در یسن‌های ۴۶-۴۳ گاهان واقع است و متعلق این سروده وهومنه است.
۴۱. در گاهان وهومنه، پسر اهوره‌مزدا و آرمیتی دختر اوست - م.
۴۲. شاید بتوان تنها وجه تشخیص (Personification) الوهیت در گاهان را همین وجه پدرانه‌ی اهوره‌مزدا تلقی نمود که پیامبر او را پدر وهومنه و سپنته‌آرمیتی خوانده است - م.
۴۳. صفت جلال (Kabhod) خداوند در یهود و مسیحیت ناظر به اعتبار مرتبه‌ی آشکارگی او برای مخلوقات از کتم سر است (ر.ک: آگامین، ۱۴۰۱ش، صص ۴۱۱-۴۱۸ و ۴۷۵).
۴۴. مهم‌ترین ویژگی فلسفه‌ی افلاطونی، ایده‌السمی است که ذوات اشیاء جزئی را غیرحسی و برتر از عالم محسوسات برمی‌شمرد (ر.ک: Jowett, 1892, p. 52).

45. Eden / Paradise

۴۶. رجوع کنید به ترجمه‌ی هومباخ از یسن ۴۴، ۶ گات‌ها.
۴۷. پلوتارک سپنته‌آرمیتی را که در متون پهلوی به «پندار کامل و تدبیر خاموش» ترجمه شده است، به سوفیا مسمی نمود (ر.ک: کرین، ۱۴۰۱ش، ص ۱۳۴).
۴۸. عبارت پر شدن از روح، بیانگر سکنی‌گزینی روح‌القدس در نفس انسان است که در مقوله‌ی «نوزایی»، بدان پرداخته می‌شود. حکمت به‌عنوان برترین عطیه‌ی خدا از بالا منجر به باز تولد فرد می‌گردد. این مقوله به امری درون زاد، ذاتی (ἐμφυτός) و طبیعی تفسیر شده است و امروز ترجمه‌ی متداول آن implanted (کاشته شده، سکنی‌گزیده) است. این تفسیر متقاعد می‌کند که مفهوم خرد الوهی صرفاً به معنای زندگی اخلاقی نیست و دلالت بر وجهی بیش از جنبه‌ی اخلاقی دارد (Hartin, 1991, p. 106).
۴۹. برای مثال رجوع کنید به یسن‌های ۴۴، ۹-۱۱ و ۵۱، ۱۵. طلب برکت و فراوانی در دین زرتشت در هر دو وجه مادی و عقلانی، مطلوب این دین است که به گسترش اشته نامبردار است.
۵۰. این مطلب ناظر به پیوند آرمیتی با وهومنه است. در سنت مسیحی، لوگوی (logoi) ناظر به تصویر عقلی انسان در الوهیت کلمه است که بر شاکله‌ی خداوند خلق شده و مقام آینگی و قابلی صرف دارد. همان‌طور که محققین، اشته و وهومنه را اقانیم الوهی مخلوق می‌نامند (ر.ک: Mills, 1901, p. 434)، در مسیحیت نوافلاطونی، علل و اعیان عقلی موجود در لوگوس، مخلوق عقلی خدا به شمار می‌روند. مخلوقیت این مراتب الوهی نه طبق اصطلاح پروکلوسی جدایی از ذات و هاپیوستاز بودنشان، بلکه به معنای فعل الهی است که به‌نحو سرمدی در خدا حضور دارد (Portaru, 2015, pp. 136-137). همچنین جان اسکاتوس اریوگنا، متاله ایرلندی رنسانس کارولنژی در تقسیمات چهارگانه‌ی طبیعت، مرتبه‌ی دوم طبیعت را پس از مرتبه‌ی ذات ناشناخته‌ی الهی به لوگوس و علل اولیه (primitive causes) اختصاص می‌دهد که مخلوق خلاق و در واقع تصویر الهی انسان (imago) است و تجلی دامنه‌ی فوزیس (Phosis) یا سریان طبیعت را سبب می‌شوند (ر.ک: مجتهدی، ۱۳۹۷ش، صص ۱۳۶-۱۳۷؛ Moran, 1991, pp. 94/115/125-136 و Otten, 1991, pp. 94/115/125-136؛ 1990, pp. 3/81/94/171).

۵۱. Onto: هستی.

۵۲. Episteme: معرفت.

منابع

- کتاب مقدس (۲۰۱۴م). چاپ دوم. (ترجمه: هزاره نو). انگلیس: انتشارات ایلام.
- آگامبن، جورجو (۱۴۰۱ش). *ملکوت و شکوه: درباره‌ی تبارشناسی الهیات اقتصاد و حکومت* (هومر ساکر، بخش ۲). (ترجمه: یحیی صنعتی‌مسبوقی). تهران: نیماژ.
- آنترمین، آلن (۱۳۹۸ش). *باورها و آیین‌های یهودی*، چاپ پنجم. (ترجمه: رضا فرزین). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- اسپرول، آر. سی (۱۴۰۰ش). *دیباچه‌ای بر الهیات نظام‌مند*. (ترجمه: نگین نوریان دهکردی و سعید ماخانی). تهران: انتشارات دمان.
- براون، کالین (۱۳۹۲ش). *فلسفه و ایمان مسیحی*، چاپ سوم. (ترجمه: طاطه‌وس میکائیلیان). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بویس، مری (۱۳۸۶ش). *زرتشتیان*، چاپ نهم. (ترجمه: عسگر بهرامی). تهران: انتشارات ققنوس.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۴ش). *گات‌ها*، چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- دارمستتر، جیمس (۱۳۴۸ش). *تفسیر اوستا و ترجمه گات‌ها*. (ترجمه: موسی جوان). تهران: چاپ‌خانه رنگین.
- راداگریشنان، سروپالی (۱۳۹۳ش). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، چاپ چهارم. (ترجمه: خسرو جهانگیری). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رادپور، اسماعیل، اصفهانی، سیده‌مریم (۱۴۰۲). مفهوم خرد مینوی در حکمت ایران باستان (با نظر به دادستان مینوی خرد). *الهیات تطبیقی*، ۱۴(۲۹)، ۱-۱۴.
Doi: <https://doi.org/10.22108/coth.2023.134709.1740>
- روشنی‌راد، حامد (۱۴۰۱ش). فرونیسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو. *اندیشه فلسفی*، ۳(۱)، ۵۹-۷۲.
Doi: <http://dx.doi.org/10.58209/jpt.3.1.59>
- شاهنکیان، نوری‌سادات (۱۳۸۹ش). حضور الهی (شخینا) در سنت یهود. *مطالعات عرفانی*، ۱۱(۱)، ۹۱-۱۱۴.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۶ش). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چاپ ششم. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- کربن، هانری (۱۴۰۱ش). *ارض ملکوت، کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، چاپ چهارم. (ترجمه: انشاءالله رحمتی). تهران: سوفیا.
- کلنز، ژان (۱۳۹۴ش). *مقالاتی درباره زرتشت و دین زرتشتی*، چاپ سوم. (ترجمه: احمدرضا قائم مقامی). تهران: نشر فرزانه‌روز.
- کمبل، جوزف (۱۳۷۷ش). *قدرت اسطوره*. (ترجمه: عباس مخبر). تهران: انتشارات مرکز.
- لین، تونی (۱۳۹۶ش). *تاریخ تفکر مسیحی*، چاپ پنجم. (ترجمه: روبرت آسریان). تهران: فرزانه‌روز.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۷ش). *فلسفه در قرون وسطی*، چاپ ششم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۴۰۰ش). *درسنامه الهیات مسیحی*، چاپ سوم. (ترجمه: محمدرضا بیات و گروه مترجمین). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موله، م (۱۳۶۳ش). *ایران باستان*، چاپ دوم. (ترجمه: ژاله آموزگار). تهران: انتشارات توس.
- ناس، جان (۱۳۸۶ش). *تاریخ جامع ادیان*، چاپ هفدهم. (ترجمه: علی اصغر حکمت). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک‌ساموئل (۱۳۸۳ش). *دین‌های ایران باستان*. (ترجمه: سیف‌الدین نجم‌آبادی). کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- هینلز، جان (۱۳۶۸ش). *شناخت اساطیر ایران*. (ترجمه: ژاله آموزگار). تهران: نشر چشمه.

References

- The Bible (2014). 2nd ed. (Translate: Hezāre-ye No). England: Eilam Publications. [in Persian]
- Agamben, G. (2022). *Malakūt Va Shokouh*. (Translate: Y. Sanati Masboughi). Tehran: Nimāj Publications. [in Persian]
- Artemi, E. (2021). *Mystical Knowledge and Vision of God*, Vol. CI. (Edit: G. Maspero, M. Brugarolas & I. Vigorelli). Belgium: Peeters.
- Bonechi, M. (2016). *The Pregnant Woman in Archaic Hymn to Shamash of Sippar*. *Nouvelles Assyriologiques Breves et Utilitaires*, (4), 147-150.
- Boyce, M. (2007). *Zartoshtiān*, 9th ed. (Translate: A. Bahrami). Tehran: Phoenix Publications. [in Persian]
- Brown, K. (2013). *Falsafe va Imān-e Masihi*, 3rd ed. (Translate: T. Micaeilian). Tehran: Elmi Va Farhangi Publication. [in Persian]
- Campbell, J. (1998). *Ghodrat-e Ostoure*. (Translate: A. Mokhber). Tehran: Markaz Publications. [in Persian]

- Choksy, J. (2003). To Cut off, Purify, and Make Whole: Historiographical and Ecclesiastical Conception of Ritual Space. *American Oriental Society*, 123 (1), 21-41. **Doi:** <https://doi.org/10.2307/3217843>
- Clasby, N. (1993). Dancing Sophia: Rahner's Theology of Symbols. *Religion & Literature*, 25(1), 51-65.
- Cohen, N. (2011). Philo's Place in chain of Jewish tradition. *Orthodox Jewish Thought*, 44 (2), 9-17.
- Corbin, H. (2022). *Arz-e Malakūt*, 4th ed. (Translate: E. Rahmati). Tehran: Sofia. [in Persian]
- Darmesteter, J. (1969). *Tafsir-e Avestā va Tarjome-ye Gāt ha*. (Translate: M. Javan). Tehran: Rangin Printing House. [in Persian]
- Goehring, J.E. (1981). A Classical Influences of the Gnostic Sophia Myth. *Vigiliae Christianae*, 35 (1), 16-23.
- Grossmann, L. (2017). Wisdom in Context. *Perspectives on Psychological Science*. 12 (2), 233-257. **Doi:** <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/1745691616672066>
- Hartin, P. J. (1991). James and Q saying of Jesus. *Journal of study of New Testament (JSOT) Press*. (47).
- Hinels, J. (2004). *Asātir-e Irān*. (Translate: J. Amouzgar). Tehran: Cheshme Publishing House. [in Persian]
- Humbach, H. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan text* (Part II). Heidelberg.
- Humbach, H. & Ichaporia, P (1994). *The Heritage of Zarathushtra: A New Translation of GĀTHĀS*. Heidelberg.
- Jackson, A.V.W. (1913). The Ancient Persian Concept of Salvation According to The Avesta. *The American Journal of Theology*, 17 (2), 195-205.
- Jowett, B. (1892). *The Dialogues of Plato*, 3rd ed. Vol. III. (Republic, Timaeus, Critias). UK: Oxford University Press.
- Kellens, J. (2014). *Maghālāti Darbare-ye Zartosht va Din-e Zartoshti*, 3rd ed. (Translate: A. R. Ghāem Maghami). Tehran: Forozān Publishing. [in Persian]
- Lane, T. (2017). *Tārikh-e Tafakkor-e Masihi*, 5th ed. (Translate: R. Assarian). Tehran: Farzān. [in Persian]
- MacRae, G.W. (1970). The Jewish Background of The Gnostic Sophia Myth. *Novoum Testamentum*, 12 (2), 86-101.
- McGrath, A. (2021). *Darsnāme-ye Elāhyat-e Masihi*, 3rd ed. (Translate: M. R. Bayat & and eds.). Qom: University of Religions and Religions Publications. [in Persian]
- Mills, L. (1901). Zarathushtra and Logos. *The American Journal of Philosophy*, 22 (4), 432-437.
- Mojtahedi, K. (2017). *Falsafe dar Ghoroun-e Vostā*, 6th ed. Tehran: Amirkabir Publications. [in Persian]
- Mole, M. (1984). *Irān-e Bāstan*, 2nd ed. (Translate: J. Amouzgar). Tehran: Tous Publications. [in Persian]
- Moran, D. (1990). *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 2nd ed. USA: Cambridge University Press.
- Moss, J. (2014). Right Reason in Plato and Aristotle: on the meaning of Logos. *Phronesis*, 59(3), 181-230. **Doi:** <https://doi.org/10.1163/15685284-12341266>
- Murphy, R. E. (1981). Hebrew Wisdom. *American Oriental Society*, 101(1), 21-34.
- Noss, J (2016). *Tarikh-e Jāme-e Adīān*, 17th ed. (Translate: A. A. Hekmat). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in Persian]
- Nyberg, H. S. (2004). *Dinhāye Iran-e Bāstān*. (Translate: S. Najmabadi). Kerman: Shahid Bahonar University Press, Kerman. [in Persian]
- O'Collins, G. (2009). *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, 2nd ed. New York: Oxford University Press
- O'Neill, D. (2010). *Passionate Holiness: Marginalized Christian Devotions for Distinctive People*. Indiana: Trafford Publishing.
- Otten, W. (1991). *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Vol. 20. Netherland: Brill's studies in Intellectual History.
- Parmuk, Ch. (2008). "Something Breaks Through a Little": The Marriage of Zen and Sophia in the Life of Thomas Merton. *Buddhis Christian Studies*, (28), 67-89. **Doi:** <https://doi.org/10.1353/bcs.0.0006>
- Partaru, M. (2015). Classical Influences: Aristotle and Platonism. (Edit: P. Allen & B. Neil). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, 127-148.
- Pomanzansky, Michael (1994). *Orthodox Dogmatic Theology*. (Translate: S. Rose).California :St. Herman of Alaska Brotherhood.
- Poordavoud, E. (2005). *Gātha*, 2nd ed. Tehran: Asātir Publications. [in Persian]

- Radhakrishnan, S. (2014). *Tārikh-e Falsafe-ye Gharb va Shargh*. 4th ed. (Translate: Kh. Jahandari). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in Persian]
- Radpour, E, & Esfahani, S. M. (2023). *Mafhoum-e Kherad-e Minavi dar Iran-e Bāstān* (With Reference to the Minoan Prosecutor of Wisdom). *Comparative Theology*, 14(29), 1-14. [in Persian]
Doi: <https://doi.org/10.22108/coth.2023.134709.1740>
- Rettere, F. V. Z. (2008). *The Wisdom of Ben Sirah: Studies on Traditions, Redaction and Theology*. Berlin: Walterde Gruyter.
- Roshanirad, H. (2022). Phronesis va Nesbate ān bā Hekmat-e Nazari Nazd-e Arastou. *Philosophical Thought*, 3(1), 59-72. [in Persian]. **Doi: <http://dx.doi.org/10.58209/jpt.3.1.59>**
- Ryan, Sh. (1999). What is Wisdom?. *Philosophical Studies*, 93(2), 119-139.
Doi: <https://doi.org/10.1023/a:1004257728638>
- Schwartz, M. (2000). Revelations, Theology and Poetics in the Gathas. *Bulletin of Asia Institute*, (19), 1-18.
- Shahangian, N. S. (2010). Hozūr-e Elahi (Shakhina) Dar Sonnat-e Yahoud. *Tradition, Mystical Studies*, (11), 91-114. [in Persian]
- Shaygan, D. (2007). *Adyān va Makāteb-e Hend*, 6th ed. Tehran: Amirkabir Publishing House. [in Persian]
- 48- Singh, j. (1989). *Abhinavagupta: A Trident of Wisdom*. (Translation of PARATRISIKA-VIVARANA). New York: Suite University of New York Press.
- Skjærvø, P. O. (2007). The Avestan Yasna: Ritual and Myth. *Fereydun Vahman and Claus V. Pedersen Religious Texts in Iranian languages*, Symposium held in Copenhagen: The Royal Danish Academy of Science and letters, 57-84. **Doi: <https://doi.org/10.4000/abstractairanica.37538>**
- Skjærvø, P. O. (2002). Ahura Mazd ā and Ārmaiti, Heaven and Earth in the old Avesta. *American Oriental Society*, 122(2), 399-410. **Doi: <https://doi.org/10.2307/3087636>**
- Sproul, R. C. (2021). *Dibāche-ei bar Elāhiat-e- Nezām Mand*. (Translate: N. Nooriandehkordi & S. Makhani. Tehran: Daman Publishing House. [in Persian]
- Unterman, A. (2019). *Bāvarhā va Āyinhāye Yahood*, 5th ed. (Translate: R. Farzin). Qom: University of Religions and Religions Publications. [in Persian]