

بررسی مقایسه‌ای مفهوم خودشناسی از نگاه آیین زرتشت و اسلام

* شیدا ریاضی هروی

** بابک شمشیری

*** سعید رحیمیان

چکیده

خودشناسی، از آن رو که موجب تعالی و تکامل اخلاقی و معنوی انسان است، از جمله موضوعات محوری در تمام مکاتب اخلاقی، آیین‌ها و ادیان توحیدی است؛ به طوری که دعوت به خودشناسی، سرآغاز دعوت پیشوایان مکاتب اخلاقی، مصلحان بشری و پیامبران الهی و مبنای تعلیم آنها جهت هدایت انسان‌ها بوده است. با توجه به بحث وحدت بین ادیان توحیدی و به تبع آن وجود پاره‌ای اشتراکات میان این ادیان، از نظر اصول، مبانی و اهداف، اگر موضوع خودشناسی یکی از مقوله‌های اساسی انسان‌شناسی در نظر گرفته شود، می‌توان چنین استنباط کرد که باید میان ادیان توحیدی از نظر مفهوم خودشناسی اشتراکاتی وجود داشته باشد. بر این اساس، نوشتار حاضر پس از اشاره‌ای مختصر به مبانی انسان‌شناسی و نیز حالات و مراتب تعالی روح از نگاه زرتشت و اسلام، به بررسی مقایسه‌ای مفهوم خودشناسی از نگاه این ادیان می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی زرتشت، انسان‌شناسی اسلام، خودشناسی زرتشت،

خودشناسی اسلام.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه تعلیم و تربیت از دانشگاه شیراز؛ Srizazi.heravi@yahoo.com

** دانشیار گروه مبانی تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز؛ Bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

*** دانشیار گروه الاهیات دانشگاه شیراز؛ sd.rahimian@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۹۱/۱۲/۹]

مقدمه

اگرچه انسان معاصر از نظر ابداعات علمی و صنعتی به موفقیت‌های زیادی دست یافته، ولی علی‌رغم این موفقیت‌ها از جهاتی نیز دچار مشکل شده است. امروزه مسئله الیناسیون یا از خود بیگانگی انسان و دور شدن وی از حقیقت یکی از مهم‌ترین مشکلات و بحران‌هایی است که بشر در قرن حاضر با آن روبه‌روست. انسان در جوامع مدرن تحت سلطه نیروهای بیگانه‌ای است که با به خدمت گرفتن انسان و بهره‌کشی از او و نادیده گرفتن استعدادهای بالقوه‌اش، نمی‌گذارند آرزوها و خواسته‌های انسانی‌اش برآورده شود (پانپنهایم، ۱۳۸۷: ۳۰).

از گذشته تا به امروز، دین همواره منبع مهمی برای خودیابی و معنابخشی انسان به خویشتن بوده است. از منظر ادیان، راه‌هایی انسان از تعلقات و رنج‌های مادی و نیل به آرامش و یقین، در خودشناسی نهفته است. علاوه بر این، در هر جامعه‌ای، دین یکی از مهم‌ترین عناصر معنوی است که در کنار دیگر مضامین ملی، همچون تاریخ، اجتماع، زبان و ادبیات، نظام سیاسی، سرزمین مادری و سایر میراث‌های معنوی در فرآیند شکل‌دهی به هویت ملی و فرهنگی انسان‌ها بسیار مؤثر است (شمشیری، ۱۳۸۷: ۶۲).

آیین زرتشت، دین باستانی ایرانیان، با تعالیم تربیتی خود، که بر سه اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک استوار است، در شکل‌گیری باورها، آداب و رسوم، بینش‌های اخلاقی، عرفانی، فلسفی و دینی و نیز هویت فرهنگی و سیاسی ایرانیان در طول تاریخ تأثیر شگرفی داشته است. از سوی دیگر، ورود اسلام به ایران از مهم‌ترین رویدادهای تاریخی این سرزمین محسوب می‌شود؛ چراکه به دنبال آن دگرگونی‌های فراوانی در ابعاد مختلف هویت ملی ایرانیان، اعم از سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و فکری، صورت گرفت. این رویداد، سبب تصادم دین زرتشت و فرهنگ ایرانی-آریایی با دین اسلام و فرهنگ سامی شد. البته علی‌رغم وجود برخی تعارض‌ها میان این ادیان (اسلام و آیین زرتشت) و فرهنگ‌ها (ایرانی-آریایی و سامی)، به دلیل منشأ یکسان این دو دین و نیز وجود برخی وجوه اشتراک میان آنها، و همچنین اشتراکات فرهنگ ایرانی-آریایی و سامی، این امکان فراهم شد که با جذب یکدیگر ترکیب جدیدی را به وجود آورند، به طوری که با حفظ فرهنگ و هویت ایرانی در عمق روح خویش، بتوانند دین جدید را نیز پذیرا شده و آن را با خود سازگار ببینند.

با توجه به نیاز بشر امروز در درک خویشتن و معنابخشی به آن، از یک سو، و نقش ادیان، به عنوان عنصری معنوی و فرهنگی در جوامع انسانی، در فراهم آوردن زمینه مناسب جهت تحقق این امر، از سوی دیگر، بررسی مسئله خودشناسی از نگاه ادیان زرتشت و اسلام،

به عنوان دو جریان فکری و فرهنگی که هویت ملی ایرانیان در ابعاد مختلف از آنها متأثر بوده، حائز اهمیت و قابل تأمل است. نوشتار حاضر کوششی است در جهت بررسی مقایسه‌ای مفهوم خودشناسی از نگاه آیین زرتشت و اسلام، که می‌تواند گشایش‌گر راهی در زمینه برخی مطالعات مقایسه‌ای ناظر به این دو دین باشد. رویکرد این پژوهش کلامی است؛ بر این اساس، در خصوص دین زرتشت، از اوستا به عنوان منبع اصلی استفاده شده و از دیگر تفاسیر، متون و منابع مرتبط با انسان‌شناسی و خودشناسی در آیین زرتشت نیز بهره برده‌ایم. در خصوص اسلام نیز، در وهله نخست، پژوهش معطوف به قرآن است و در مرحله بعد، متکی بر تفاسیر متکلمان و صاحب‌نظران شیعی است.

۱. آیین زرتشت

۱.۱. انسان‌شناسی

بر اساس برخی بندهای اوستا، خاصه آنچه در گات‌ها آمده است، در بینش زرتشت، انسان موجودی دو بعدی است و در وجودش دو بعد روان (اورون) و تن (تنو) از یکدیگر قابل شناسایی و تمیز است (قائم‌مقامی، ۱۳۷۸: ۹۸).^۱ اورون^۲ یا روان، همان بعد معنوی و فناپذیر وجود انسان است که در گاهان از آن فراوان سخن به میان آمده است؛^۳ این بعد معنوی در آیین زرتشت پنج نیروی نهادی و باطنی دارد^۴ که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. اهو یا جان: جان هر فرد همان نیروی غریزی حرکت و جنبش وی است که وظیفه آن نگهداری از جسم است؛ این نیرو با جسم هستی می‌یابد و با مرگ آن از بین می‌رود (رضی، ۱۳۴۴: ۱۱۹).

۲. دین یا دئنا: واژه دین در اوستا به دو معنا آمده است؛ یکی به معنای کیش و آیین، و دیگری به معنای وجدان یا بینش درونی. دین (دئنا) یا وجدان نیروی فناپذیری است که اهورامزدا در وجود بشر به ودیعه نهاده تا همواره او را از نیکی و بدی عملش آگاه کند (همان: ۱۲۰).^۵

۳. بوی یا بئوذ: در متون زرتشتی بوی را گاه به هوش، ویر، دانش و مانند آن عطف کرده‌اند، ولی چنین می‌نماید که بوی، اعم از همه اینهاست و در حقیقت، این نیروهای فکری اجزای بوی‌اند (قائم‌مقامی، ۱۳۸۷: ۱۰۶).^۶ بوی، نیروی ادراک و فهم انسان است که وظیفه آن اداره خرد، هوش، حافظه و قدرت تمیز است. این قوه با بدن به وجود می‌آید، اما پس از مرگ به روان پیوسته و به جهان ابدی می‌پیوندد (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۵۶).

۴. اورون یا روان: روان نیرویی است که مسئولیت اعمال انسان را بر اساس آنچه او گزینش می‌کند بر عهده دارد و در جهان دیگر بنا بر شایستگی کردارش مؤاخذه می‌شود.^۷

۵. فره‌وشی یا فروهر: فروهر آن نیروی اهورایی است که موظف است روان انسان را از گرایش به بدی‌ها باز دارد و او را به نیکی رهنمون کند و از این راه موجب کمال معنوی او و پیوندش با اهورامزدا شود (همان: ۳۷۴).^۸

۱. ۲. خودشناسی

در بینش زرتشت، تعالی معنوی انسان و نیل به اهورامزدا از طریق آماشاسپندان محقق می‌شود؛ منظور از آماشاسپندان همان صفات الاهی و فضایل انسانی است که آدمی با شناخت و کسب آنها در مسیر خودآگاهی و تکامل روحانی خویش گام می‌نهد و درنهایت اهورایی (خدای‌گونه) می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۴: ۱۹۰).^۹

۱. وهومَن (اندیشه نیک): در بینش زرتشت نیک‌اندیشی سرچشمه حرکت تکاملی انسان و رمز دست‌یابی به فضایل اخلاقی و کمالات معنوی است (همان: ۱۹۲).^{۱۰}

۲. آشا (راستی): در بندهش آمده است که «آشا بهترین پرهیزگاری بی‌مرگ بخشنده است؛ هر کس پرهیزگاری ورزد، به نیکی ارجمند گردد»^{۱۱} (بهار، ۱۳۶۹: ۱۱۱). راستی در آرمان زرتشتی ستوده‌ترین صفت انسان است؛ انسان در سایه اندیشه نیک و گرایش به راستی به اهورامزدا نزدیک می‌شود.^{۱۲}

۳. خَشْتِرا (شهریاری مینوی): طبق دیدگاه زرتشت، انسان با پرورش این فضیلت در خویشتن، علاوه بر اینکه به دیو نفس خود لگام می‌زند و آن را تحت تسلط عقل در می‌آورد، از این توانایی در جهت بهبود اوضاع دیگران و برقراری داد و راستی در جهان نیز تلاش می‌کند (شهزادی، ۱۳۷۱: ۹۰).^{۱۳}

۴. سپینتآرمیتی (عشق و فروتنی): در جهان‌بینی زرتشت، هنگامی که انسان به این فضیلت نیک آراسته می‌شود، دلش مرکز عشق و مهر به اهورامزدا و سایر مخلوقات می‌گردد؛ چنان‌که در اوستا آمده است: «کسی که برای دیگران خواستار روشنایی است، روشنایی بدو ارزانی خواهد شد؛ از «سپینتامینوی» خویش و در پرتوی «آشه»، دانش برآمده از «منش نیک» را به ما بخش تا در زندگی دیرپای خویش همه روزه از شادمانی بهره‌مند شویم» (دوست‌خواه، ۱۳۷۰: ۳۹).^{۱۴}

۵. ه‌اروتات (رسایی و کمال): انسان با آراسته شدن به فضایل اخلاقی اندیشه نیک، راستی، شهرپاری مینوی و مهر به مرحله رسایی و کمال می‌رسد؛ در آیین مزدیسنا، «ه‌اروتات» نماد رسایی و خودشناسی است (مهر، ۱۳۷۴: ۱۶).

«ای مزدا! آنچه را شایسته تو و «اشا» است، با نماز به جای می‌آورم تا همه جهانیان با «منش نیک» در «شهرپاری مینوی» تو به «رسایی» رسند» (دوست‌خواه، ۱۳۷۰: ۳۲).^{۱۵}

۶. امیرتات (جاودانگی): در اوستا آمده است: «روان آشون به جاودانگی و کامروایی خواهد پیوست». ^{۱۶} انسان با نیل به گامه «امیرتات» از «فروهر» عالی‌ترین نیروی مینوی برخوردار می‌شود و روانش به اهورامزدا می‌پیوندد (ایرانی، ۱۳۱۱). بدین ترتیب امیرتات را غایت آمال مزدیسنان و سرحد کمال انسان می‌دانند.

۱. ۳. خودسازی

مزدیسنان، برای تزکیه نفس و پرورش اندیشه و روان و رسیدن به مرحله اشراق و بینش دل از «مَنتره» بهره می‌گیرند. مَنتره سخن تأثیرگذاری است که از دلی پاک برمی‌خیزد و بر دل می‌نشیند و اندیشه را برمی‌انگیزاند؛ مَنتره از روان انسانی بیرون می‌تراود که آن روان با اهورامزدا و فروزه‌های اهورایی پیوند دارد؛ زیرا اگر انسان به مجموعه فروزه‌های نیک اهورایی آراسته گردد، اندیشه و روانش دارای سامانی می‌شود که او را به مرحله اشراق و آفرینندگی مَنتره می‌رساند (وحیدی، ۱۳۸۲: ۱۱۵).^{۱۷}

۱. ۴. ابعاد خودشناسی از نگاه زرتشت

در بینش زرتشت، کسب فضایل معنوی و خودشناسی موجب شناخت اهورامزدا، جهان هستی و دیگر انسان‌ها و نیز تنظیم ارتباط با آنها می‌شود؛ لذا خودشناسی در فرهنگ زرتشت ابعاد مختلفی دارد.^{۱۸} این ابعاد عبارت‌اند از:

۱. خودشناسی در ارتباط با شناخت اهورامزدا: در جهان‌بینی زرتشت، سرچشمه آفرینش، اهورامزداست و هر یک از موجودات و مظاهر هستی، جلوه و نمودی از این حقیقت هستند.^{۱۹} اهورامزدا خود جامع صفات اهورایی است که به طور مطلق و نامتناهی در ذات وی وجود دارند؛ انسان، با همه ابعاد وجودش، اعم از مادی و معنوی، پرتوی از وجود اهورامزداست و این صفات اهورایی را وجودش به همراه دارد. وجود صفات اهورایی در انسان، سبب ارتباط

وی با اهورامزدا می‌شود؛ زیرا با پرورش هر یک از فروزه‌های اهورایی در خویشتن، ابتدا خود را که پرتوی از وجود اهورامزداست می‌شناسد و سپس به شناخت اهورامزدا نائل می‌گردد (شهزادی، ۱۳۶۷: ۲۴).^{۲۰}

۲. خودشناسی در ارتباط با شناخت جهان هستی: طبق تعالیم زرتشت، هر انسانی وظیفه دارد به طبیعت و اجزای آن احترام بگذارد و از آنها محافظت کند؛ اساساً در بینش زرتشت، انسان بایستی تا آنجا که توان دارد، به مینوی کردن جهان مدد برساند (بویس، ۱۳۷۴: ۳۰۱).^{۲۱}

۳. خودشناسی در ارتباط با سایر انسان‌ها: انسان زرتشت، انسانی است که در ارتباط با دیگر انسان‌ها مهربان و دلسوز است و با گرایش به داد و راستی همواره در راه مبارزه با ستم و برقراری رفاه و آرامش در جامعه تلاش می‌کند (افتخارزاده، ۱۳۷۷: ۱۵۳).^{۲۲}

۴. خودشناسی در ارتباط با خویشتن: آراسته شدن به فروزه‌های اهورایی وهومن، اشا، خشترا، سپنتا آرمیتی، هاروتات و امیرتات سبب کسب فضایل اخلاقی می‌شود و موجبات رشد و تعالی معنوی انسان را فراهم می‌آورد.^{۲۳}

۱.۵. چیهستی مفهوم خودشناسی از نگاه زرتشت

انسان از طریق پالایش درون به صفات اهورایی آراسته می‌شود و در مرحله هاروتات، با رسیدن به کمال و رسایی به خودشناسی می‌رسد؛ سپس بر اساس این خودآگاهی، در مرحله امرتات، روانش از فروهر برخوردار می‌گردد و به اهورامزدا می‌پیوندد و جاودانه می‌شود. این خودآگاهی مقدمه‌ای برای شناخت اهورامزدا، جهان هستی و سایر انسان‌ها و تنظیم روابطش در ارتباط با هر یک از آنها می‌شود، که نمود آن را در یگانگی با اهورامزدا، احترام به جهان هستی و مهرورزی در ارتباط با سایر انسان‌ها می‌توان مشاهده کرد. بی‌تردید هر یک از نیروهای مینوی وجود انسان به نحو خاصی به او در مسیر خودسازی و خودشناسی و نیل به اهورامزدا یاری می‌رسانند؛ دنا، انسان را در گزینش میان خوبی و بدی راهنمایی می‌کند؛ بئوذ، اداره‌کننده انسان از نظر انجام تکالیف انسانی است. اورون، مسئول اعمال انسان است و بر اساس گزینش او میان نیک و بد، سرنوشت نهایی کردار او را در اخذ پاداش یا مجازات تعیین می‌کند و در نهایت فروهر است، که عالی‌ترین نیروی مینوی وجود انسان است، و آدمی با کسب فضایل معنوی و پیوند با اهورامزدا از آن برخوردار می‌گردد.

۲. اسلام

۲.۱. انسان‌شناسی

از دیدگاه اسلام، انسان موجودی دو بعدی است؛ یک بعد وجودی انسان جنبه مادی و جسمانی اوست که آفرینش انسان از گل تیره و بدبو به این جنبه از وجود وی دلالت دارد و دیگری بعد معنوی و غیرمادی وجود انسان است که از آن به روح یا نفس یاد می‌شود. روح، به این دلیل که منشأ الهی دارد، جنبه حقیقی وجود انسان است (نصری، ۱۳۶۱: ۸۳). آیات مرتبط با آفرینش انسان، علاوه بر اینکه بر دو بعدی بودن وجود او دلالت دارند، بیان‌گر این واقعیت نیز هستند که خلقت انسان امری تدریجی بوده است. یعنی ابتدا بدن انسان در طی مراحل مختلف آفریده شده و سپس روح انسانی در آن حلول کرده است (بیات، ۱۳۶۸: ۴۸).^{۲۴}

از نگاه قرآن، روح انسان حقیقتی واحد است؛ اما در عین وحدت، حالات، مراتب، نیروها و استعدادهای گوناگونی دارد. قرآن از نیروها و استعدادهای روح، با نام‌هایی چون عقل و قلب و از حالات و مراتب گوناگون آن، با نام‌هایی چون نفس اماره، نفس لوامه، نفس ملهمه و نفس مطمئنه یاد می‌کند. بنابراین، روح در قرآن نام‌های مختلفی دارد که هر یک از این نام‌ها ضمن دلالت داشتن بر حالات و نیروهای مختلف روح انسان، همگی بیان‌گر این حقیقت واحد هستند (مظاهری، ۱۳۷۵: ۱۴۵/۱). در مجموع می‌توان گفت حالات، نیروها و ابعاد گوناگون روح ذیل دو عنوان کلی «نفس» و «فطرت» قرار می‌گیرند که اکنون به توصیف هر یک از این عناوین و سطوح و ابعاد مختلفشان می‌پردازیم.

۱. نفس: نفس انسان از نظر انفعال و پذیرش، موجودی نامتناهی است که اگر در صراط مستقیم و به سوی کمال حرکت کند به فضایل نیک آراسته می‌گردد و اگر از صراط مستقیم منحرف شود رذایل اخلاقی را می‌پذیرد (محمدی گیلانی، ۱۳۷۸: ۱۲۸). لذا بر اساس نفس‌شناسی قرآنی، نفس انسان چهار مرتبه دارد:

۱.۱. نفس اماره: این نفس همواره انسان را به بدی فرمان می‌دهد و او را به دنبال تمایلات حیوانی و شهوات می‌کشاند (الهامی، ۱۳۷۷: ۲۶).^{۲۵}

۲.۱. نفس لوامه: این مرتبه نفسانی، نقش سرزنش‌گر، هشدار دهنده، بازدارنده و بازگشت‌کننده دارد. یعنی اگر تمایلات شهوانی انسان نیز بروز کند، این مرتبه انسان را به توبه و بازگشت به حالت تعادل قادر می‌سازد (شمشیری، ۱۳۸۵: ۲۶۹).^{۲۶}

۱. ۳. نفس ملهمه: علت نامیدن این حالت نفسانی به ملهمه آن است که خداوند خیر و شر را به آن الهام کرده است؛ به طوری که بدون تعلیم و فراگیری، فضایل و رذایل را درمی‌یابد و می‌شناسد (مظاهری، ۱۳۷۵: ۱۴۶).^{۲۷}

۱. ۴. نفس مطمئنه: عالی‌ترین مرحله نفس، مرحله‌ای است که نفس متصل به حق می‌گردد و به واسطه این اتصال و ارتباط با خداوند، اطمینان و آرامش کامل می‌یابد و به هیچ نحو تزلزلی در آن راه پیدا نمی‌کند (الهامی، ۱۳۷۷: ۲۷).^{۲۸}

۲. فطرت: عبارت است از مجموعه استعدادها و گرایش‌های روحی و معنوی که خداوند در جهت هدایت تکوینی انسان، آنها را آفریده است که اگر در شرایط مساعد قرار گیرد، شکوفا می‌شود و زمینه رشد و تکامل انسان را فراهم می‌کند (نصری، ۱۳۶۱: ۱۳۱). فطریات انسان عبارت‌اند از:

۲. ۱. عقل و ادراک: بُعد ادراک عبارت است از نیروی عقل و اندیشه در انسان. عقل به ملاحظه مدرکاتش به دو عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود (حلی، ۱۴۱۲: ۲۳۴). عقل نظری، درباره هستی‌هایی سخن می‌گوید که خارج از حوزه اراده انسانی تحقق دارند. این معنا از عقل، اعم از عقل فیزیکی (ابزاری) و متافیزیکی (فلسفی) است (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۸). از نظر برخی اندیشمندان و فلاسفه، عقل نظری چهار مرحله دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد (حلی، ۱۴۱۲: ۲۳۴). عقل عملی درباره هستی‌هایی بحث می‌کند که بر اساس اراده انسان تکوین می‌یابند؛ مانند بایدها و نبایدها، مسایل اخلاقی، حقوق فردی و اجتماعی، قوانین و مقررات نظام‌های بشری (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۸). از نظر فیلسوفان و اندیشمندان علم اخلاق، تعدیل و تهذیب عقل نظری، فضیلت حکمت را در انسان به وجود می‌آورد؛ و تعدیل و تهذیب عقل عملی، انسان را به فضیلت عدالت آراسته می‌گرداند (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۵۱).

۲. ۲. خواسته‌ها و گرایش‌های روحی: این بعد از روح با گرایش‌های معنوی، شناخت‌های ارزشی و باورهای اخلاقی، که به طور طبیعی با آن همراه و ملازم هستند، به انسان این امکان را می‌دهند که فعالیت‌هایش را از محدوده مادیات توسعه داده و تا افق عالی معنویات بکشاند (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۲۶). حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، زیبایی‌طلبی، میل به پرستش، نمونه‌هایی از این نوع گرایش‌های فطری هستند (مطهری، ۱۳۶۴: ۲۵۵).

۲. ۳. توانش‌های ذاتی: توانایی فراگیری زبان و تفهیم و تفاهم از طریق نمادهای اعتباری، استعداد رسیدن به مدارج عالی کمال و قدرت خودسازی، از جمله توانش‌های انسانی

است که ریشه در فطرت دارند (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۲۶). مراجعه به آیات قرآن روشن می‌کند که انسان در دید کلی قرآن، صفات متعددی دارد. همچنین، علاوه بر کرامات و اوصاف ارزشی، که منشأ آنها بعد معنوی وجود انسان است، رذایل و صفات نکوهیده‌ای دارد که در نتیجه تبعیت نکردن او از فطرتش پدید می‌آید. قرآن در بیش از پنجاه آیه، به بیان اوصاف نکوهیده وجود انسان می‌پردازد و به جهت آنها انسان را سرزنش می‌کند؛ برخی از این اوصاف نکوهیده عبارت‌اند از: ستمکاری، ناسپاسی، بی‌صبری، ناتوانی، ستیزندگی، غرور، مال‌دوستی، ناامیدی، فراموش کاری، حرص و آز (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۷۸).

۲.۲. خودشناسی

در بینش اسلام، خودشناسی از دو راه ممکن و میسر می‌شود: یکی از راه درون‌نگری یا معرفت انفسی و دیگری از راه تعقل در آیات و نشانه‌های جهان آفرینش یا معرفت آفاقی. چنان‌که در قرآن آمده است: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ».^{۲۹} محمدحسین طباطبایی در تفسیر این آیات می‌گوید:

... پس در این عالم آفاتی است برای اهل یقین. «و فی انفسکم افلا تبصرون»؛ این جمله عطف است بر جمله «فی الارض»؛ می‌فرماید: و در انفس خود شما آیات روشنی است برای کسی که آن را ببیند و به نظر دقت در آن بنگرد، آیا نمی‌بینید؟! (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۳/۱۸-۳۷۴).

۱. معرفت آفاقی: انسان با تفکر در جهان هستی، ضمن شناخت پدیده‌ها و موجودات آفرینش، با مقایسه میان آفرینش خود و سایر مخلوقات و مشاهده استعداد‌های خاصی که خداوند در وجودش به ودیعه نهاده است، به خودآگاهی و خداآگاهی می‌رسد. خودآگاهی سبب می‌شود انسان جایگاه خود را به عنوان جانشین خدا بر زمین درک کند و از توانایی‌های خود در جهت تکامل معنوی خویش استفاده کند. این خودآگاهی حاصل معرفت حصولی است، زیرا از طریق مفاهیم و استدلال‌های عقلی به دست آمده است (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۱۲).
۲. معرفت انفسی: در معرفت انفسی، انسان با درون‌نگری و تأمل در نفس خویشتن، بدون به‌کارگیری هر گونه مفهوم و استدلال عقلی، از راه کشف و شهود به درک حضوری و بی‌واسطه‌ای از خویش می‌رسد. در این نوع معرفت، انسان مراحل و منازل را برای شناخت،

رشد و تعالی نفس خویش می‌پیماید تا اینکه درنهایت به شناخت آفریدگارش نائل می‌شود (همان: ۱۵).

حرکت تکاملی انسان با معرفت به نفس آغاز می‌گردد؛ نفس از طریق سیر و سلوک و گذر از مراتب نفسانی به خودآگاهی می‌رسد و در نهایت به شناخت پروردگار و یگانگی با ذات وی نائل می‌شود. از این رو، خودشناسی مقدمه خداشناسی است؛ زیرا سیر از خود، بستر اصلی سیر به سوی خداست (رودگر، ۱۳۸۲: ۵۸). آنچه باعث می‌شود انسان از تکامل معنوی خویش باز بماند، نفس اماره است؛ از آنجایی که انسانیت انسان به بعد معنوی وجود وی و تعالی آن مربوط می‌شود، آدمی می‌تواند از راه مبارزه با نفس اماره و تعدیل آن، بعد معنوی وجودش را بر بعد مادی غلبه داده و به سعادت واقعی دست یابد.

۲.۳. خودسازی

خودشناسی نقطه آغازین حرکت تکاملی انسان و سرمایه اصلی اصلاح و پیراستن نفس از آلودگی‌ها و مبارزه با خواهش‌های نفسانی است؛ لذا می‌توان گفت خودشناسی، مقدمه خودسازی است؛ علمای علم اخلاق و صاحبان سیر و سلوک برای خودسازی مراحل ذکر کرده‌اند که این مراحل باید یکی پس از دیگری طی شود تا انسان به سرمنزل مقصود برسد. این مراحل عبارت‌اند از: مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاتبه (باهنر، ۱۳۸۷: ۲۶).

۲.۴. ابعاد خودشناسی از نگاه اسلام

خودشناسی موجب تنظیم ارتباط انسان در ابعاد چهارگانه (ارتباط انسان با خداوند، جهان هستی، سایر انسان‌ها و خویشتن) می‌شود؛

۱. خودشناسی در ارتباط با خداوند: خودشناسی مقدمه خداشناسی است. شناخت خویشتن، چه از راه معرفت آفاقی و چه از راه معرفت انفسی، انسان را به خداشناسی می‌رساند. شناخت خداوند از سوی انسان، سبب ایمان به خداوند، تقوای الهی، عبودیت و احساس تکلیف و شکرگذاری می‌شود (اعرافی و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۲).

۲. خودشناسی در ارتباط با جهان هستی: در بینش اسلام، نظام آفرینش و هر یک از پدیده‌های موجود در آن، راهی برای خودآگاهی و خداآگاهی هستند که انسان با تأمل و تصرف در آنها می‌تواند به این امور دست یابد.

۳. خودشناسی در ارتباط با سایر انسان‌ها: خودشناسی سبب می‌شود انسان گرایش‌های معنوی موجود در فطرت خویش را بارور کند و به تکامل اخلاقی دست یابد؛ از جمله گرایش‌های معنوی فطرت انسان، ارزش‌های انسانی همچون نوع‌دوستی، گذشت و ایثار، مهربانی، کمک، همیاری و ... است که در تنظیم و بهبود روابط میان انسان‌ها مؤثر است (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۶).

۴. خودشناسی در ارتباط با خویشتن: خودآگاهی به انسان کمک می‌کند تا از راه خودسازی و تهذیب نفس، بر جنبه‌های منفی وجودش غلبه کرده و در مسیر تعالی اخلاقی و تکامل معنوی خویش گام بردارد.

۲.۵. چیستی مفهوم خودشناسی از نگاه اسلام

اسلام همواره بر خودشناسی، از آن‌رو که مبدأ حرکت تکاملی انسان در نیل به آفریدگار است، به دو شیوه انفسی و آفاقی، تأکید کرده است. در معرفت انفسی، شناخت نفس به عنوان حقیقتی که دارای دو بعد مادی و معنوی است، مبنای خودشناسی قرار می‌گیرد. نفس انسان، در گرایش به هر یک از این دو بعد مادی و معنوی، حالات و مراتب متفاوتی چون نفس اماره، لوامه، ملهمه و مطمئنه دارد. زمانی که نفس صرفاً در پی کسب لذت و شهوت‌طلبی است در نازل‌ترین مرتبه خود، یعنی نفس اماره، قرار دارد و بدین وسیله موجبات سقوط و تباهی خود را فراهم می‌کند. نفس در دیگر حالات و مراتب خود (لوامه، ملهمه و مطمئنه)، از آن‌رو که بر غرایز و تمایلات شهوانی خویش غلبه می‌کند و آنها را تحت سیطره خود درمی‌آورد، وسیله تعالی انسان است. انسان با خودشناسی می‌تواند در مسیر خودسازی گام بردارد و با غلبه بر بعد مادی وجود خویش، مراحل کمال انسانی را طی کند و درنهایت به سرمنزل مقصود، که همان قرب الاهی است، برسد. علاوه بر معرفت انفسی، معرفت آفاقی نیز به شناخت انسان از خویشتن کمک می‌کند. تفکر در آیات هستی سبب می‌شود انسان از طریق مقایسه میان آفرینش خود و سایر موجودات از استعدادها و توان‌مندی‌های خاص خود آگاه شده، به خودشناسی برسد.

هر یک از راه‌های خودشناسی (معرفت انفسی و معرفت آفاقی)، ضمن آنکه مقدمه‌ای برای شناخت آفریدگار هستند، به انسان در شناخت و تنظیم روابطش با جهان هستی و سایر انسان‌ها نیز کمک می‌کنند.

۳. مباحث مقایسه‌ای

اکنون با توجه به نگاهی که آیین زرتشت و اسلام به انسان، مراتب تعالی معنوی وی و نیز مفهوم خودسازی و خودشناسی دارند به بیان مباحث مقایسه‌ای موجود در این زمینه می‌پردازیم.^{۳۰}

در نگاه اسلام و آیین زرتشت، انسان موجودی دوبعدی دانسته می‌شود. جسم انسان بر جنبه مادی وجود وی و روح او بر جنبه معنوی وجودش دلالت دارد. زرتشت روح انسان را مخلوق اهورامزدا می‌داند و اسلام آن را نفع‌های الهی معرفی می‌کند؛ از این رو، هر دو دین اصالت را به روح یا بعد معنوی وجود انسان می‌دهند که حقیقتی ملکوتی و جاودانه است. دینا یا بینش درونی در دین زرتشت با مرتبه نفس لواحه در اسلام قابل مقایسه است. زیرا دینا و نفس لواحه با آگاه ساختن انسان از نیک و بد عملش سبب بیداری وی می‌گردند و او را از انجام گناه باز می‌دارند. همچنین بئوذ یا نیروی فهم در بینش زرتشت با ادراکات فطری یا نیروی تعقل انسان در اسلام شباهت دارد. افزون بر این، می‌توان اوروں را، از آن رو که بر اساس گزینش انسان، مسئولیت اعمال وی را بر عهده می‌گیرد، با قدرت اراده و اختیار انسان در نگاه اسلام مقایسه کرد.

فروهر در جهان بینی زرتشت، با مرتبه نفس مطمئنه در بینش اسلام قابل مقایسه است. زیرا هر دو عالی‌ترین مرتبه نفسانی در نگاه این ادیان هستند. همچنین، مقام معرفت و نیل به اهورامزدا، در آیین زرتشت، در مفهوم جاودانگی و در اسلام، در تقرب به ذات پروردگار خلاصه می‌شود؛ گرچه نمی‌توان گفت که میان این دو مفهوم تطبیق و هم‌پوشانی کامل برقرار است.

زرتشت، بهمن یا اندیشه نیک را نخستین گام در مسیر تکامل انسان معرفی می‌کند که از راه پالایش درون محقق می‌شود. اسلام نیز نفس انسان را آوردگاه مبارزه دائمی میان بعد مادی و معنوی وجود وی می‌داند و بر آن است که اگر انسان بتواند بعد معنوی وجود خویش را بر بعد مادی‌اش غلبه دهد، به سعادت و کمال انسانی می‌رسد. از نگاه اسلام، این هدف از راه مبارزه با نفس اماره، و تعدیل و کنترل آن به وسیله خودسازی و تهذیب نفس محقق می‌شود. بر این اساس، از نگاه هر دو دین، انسان همواره در کشاکش میان خوبی و بدی گرفتار است و آنچه او را در سیر معنوی و نیل به کمال انسانی‌اش یاری می‌کند، گرایش به خوبی و غلبه بر بدی از راه خودسازی و تهذیب نفس است. در این زمینه، تفاوت موجود، تنها به عرصه مبارزه میان نیک و بد باز می‌گردد؛ زرتشت اندیشه انسان را مورد تأکید قرار

می‌دهد، در حالی که، نگاه اسلام، متوجه نفس آدمی است. بر مبنای همین تفاوت است که زرتشت خودسازی را مقدم بر خودشناسی می‌داند و اسلام خودشناسی را مقدم بر خودسازی. البته این تفاوت را نمی‌توان تفاوتی اساسی به حساب آورد، زیرا خودشناسی و خودسازی اموری توأمان هستند که مرز میان تقدم و تأخرشان به طور دقیق مشخص نیست. به عبارت دیگر، خودسازی و خودشناسی در پیوستار و زنجیره‌ای از تناوب جای می‌گیرند؛ یکی در پی دیگری واقع می‌شود و درنهایت انسان را به مقصدش می‌رسانند.

خسترا یا شهریاری اهورایی را می‌توان با عقل عملی انسان در اسلام مقایسه کرد. همان‌طور که از نگاه زرتشت غلبه بر هوای نفس موجب می‌شود انسان در جهت خدمت به مردم و برقراری عدالت در جامعه بکوشد، در بینش اسلام نیز تعدیل و تهذیب عقل عملی انسان را به فضیلت عدالت آراسته می‌کند تا بدین وسیله در راستای دفاع از حق و مبارزه با بدی و استقرار حکومتی بر پایه برابری گام بردارد. شاید بتوان تجلی و نمود عینی این وجه شباهت را در بعد «ارتباط میان خودشناسی با سایر انسان‌ها» در دو دین زرتشت و اسلام مشاهده کرد، زیرا از نگاه هر دو دین خودشناسی سبب التزام و پای‌بندی به ارزش‌های انسانی می‌شود و این امر به بهبود روابط با دیگران و برقراری جامعه‌ای مبتنی بر محبت و عدالت کمک می‌کند.

در فرهنگ زرتشت، زمانی که انسان به فروزه مهر و فروتنی آراسته می‌شود، دلش مرکز عشق به اهورامزدا، جهان هستی و سایر مخلوقات می‌گردد. در اسلام نیز گرایش‌های معنوی روح انسان، منشأ شناخت‌های ارزشی، و باورهای اخلاقی، همچون حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، زیبایی‌طلبی، و میل به تقدیس و پرستش، هستند که سبب تعالی معنوی انسان می‌شوند. بنابراین، از آنجایی که هم فروزه سپنتا‌آرمیتی و هم گرایش‌های معنوی روح انسان، تجلیات معنوی وجود وی را در ارتباط با خداوند، جهان هستی و دیگر مخلوقات شامل می‌شوند، قابل مقایسه با یکدیگر هستند. شاید تنها تفاوت موجود در این زمینه میان آیین زرتشت و اسلام، تأکید بیشتری است که اسلام بر عنصر عقلانیت دارد و شاهد این امر، فراوانی آیات قرآنی است که به صورت مستقیم و غیرمستقیم به تعقل و تفکر اشاره دارند.

همچنین در نگاه هر دو دین، خودشناسی مبنایی برای شناخت و برقراری ارتباط با جهان هستی است. هم آیین زرتشت و هم اسلام معتقدند که خودشناسی سبب می‌شود انسان جایگاه خویش را در جهان هستی درک کند و بر این اساس، به تعامل با جهان و پدیده‌های آفرینش بپردازد. اختلافی که در این زمینه میان آیین زرتشت و اسلام وجود دارد در نوع

تعامل انسان با جهان هستی است؛ آیین زرتشت وظیفه انسان را پاسداری از طبیعت و پدیده‌های آفرینش می‌داند؛ در حالی که اسلام، انسان را به تفکر و بهره‌گیری از آیات جهان هستی دعوت می‌کند و آن (طبیعت) را راهی برای نیل به کمال انسانی خویشتن، خودشناسی و خداشناسی معرفی می‌کند. شاید بتوان این تفاوت میان دیدگاه زرتشت و اسلام را ناشی از اختلاف شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی این دو دین دانست. قطعاً ادیان به دلیل تعلق داشتن به شرایط تاریخی و موقعیت‌های جغرافیایی و فرهنگی مختلف در برخی زمینه‌ها تفاوت‌هایی دارند که با درک این اختلاف‌ها می‌توان به شناخت صحیح‌تر و عمیق‌تری از ادیان دست یافت.

نتیجه‌گیری

تأمل در مباحث پیشین حکایت از نزدیکی و قرابت آیین زرتشت و اسلام در نگاه به انسان، ابعاد وجودی وی، حالات و مراتب روحانی او، مفهوم و مسیر خودشناسی و نیل به سعادت و کمال انسان، دارد. بی‌تردید این شباهت و یکسانی ریشه در جوهره توحیدی این دو دین دارد. گرچه ادیان وحدانی به دلیل تعلق داشتن به شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی گوناگون، در خط سیر تاریخی و تکاملی خویش تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، ولی جوهره توحیدی آنها موجب اشتراک میان ادیان در اصول، مبانی و اهدافشان و به تبع آن شباهت در برخی زمینه‌ها شده است. به سخن دیگر، وجود برخی اشتراکات میان ادیان توحیدی، سبب تجانس، وحدت و یکپارچگی آنها شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله گاهان ۳۱: ۱۱ و ۵۵: ۱؛ در این بندها بعد مادی و معنوی وجود انسان از یکدیگر متمایز شده‌اند. در دینکرد سوم برخی بندها از جمله بندهای ۵، ۶ و ۲۱ نیز بر این امر دلالت می‌کنند (نک: صبور، ۱۳۹۰: ۳۷، ۳۸، ۶۳).
۲. واژه اوستایی اورون علاوه بر آنکه بر بعد غیرمادی وجود انسان دلالت دارد، یکی از نیروهای مینوی پنج-گانه وجود انسان نیز هست.
۳. گاهان ۳۳: ۹ و ۴۵: ۲.
۴. این تعبیر از آنجا صورت گرفته است که در بعضی متون پهلوی به تقلید از دیدگاه‌های ارسطو درباره نفس، روان (نفس) را گوهر روحانی وجود آدمی دانسته‌اند و بقیه اجزای روحانی و حواس باطنی و ظاهری را نیروهای او به شمار آورده‌اند. در اوستا البته چنین نیست و فهرست‌هایی که در آن اجزای روحانی انسان را برمی‌شمرند، همه را وابسته به روان نمی‌دانند. در اوستای قدیم دو فهرست‌گونه است (گاهان، ۳۱: ۱۱ و ۴۵: ۲) که تنها به برخی از اجزای روحانی وجود انسان چون خرد، روان و دئنا اشاره دارد. اما در قسمت‌های

- مختلفی از اوستای جدید از این پنج نیروی باطنی (اهو، دئنا، بوی، روان و فروشی) با هم یاد شده است که گاهان ۴:۲۶، ۵:۵۵ و ۱ و فروردین‌یشت بندهای ۱۴۹ و ۱۵۵ از آن جمله‌اند (نک: قائم‌مقامی، ۱۳۸۷: ۹۸).
۵. در برخی قسمت‌های اوستا، مانند بندهای ۳۱: ۱۱، ۴۶: ۱۱، ۴۸: ۴ و ۴۹: ۵ گاهان، واژه «دین» در معنای وجدان به کار رفته است.
۶. شکند گمانیک وزار ۵: ۸۲ و بعد، دینکرد (مدن ۴۸۵: ۵) به نقل از قائم‌مقامی (۱۳۸۷) و بندهش ۱۳: ۱۹۶.
۷. گاهان ۷: ۲۶ (در ستایش روان اشونان)، گاهان ۵۰: ۱ و مینوی خرد پرسش ۳۷: ۲ و پرسش ۳۹: ۳۰، ۳۱ و ۳۲.
۸. در برخی قسمت‌های اوستا مانند ۷: ۲۶ روان و فروهر در یک مفهوم به کار رفته‌اند و در برخی دیگر ۲: ۲۶ و ۴ از یکدیگر متمایز شده‌اند؛ در واقع فروهر همان روان است، به آن اعتبار که پیش از آفرینش و پس از نابودی تن، از آن جداست فروهر است و چون به تن بپیوندد، روان است. با این همه پیش می‌آید که در همین صورت مادی هم آن را فروهر بنامند (قائم‌مقامی، ۱۳۸۷: ۱۰۳). بندهش ۹: ۱۰۱ نیز این را تأیید می‌کند در ۴: ۳۴ آمده است که در نهایت روان به فروهر می‌پیوندد. اوشیدری (۱۳۷۱)، روان و فروهر را از یکدیگر متمایز می‌کند، از آن‌رو که روان مسئول اعمال انسان است، ولی فروهر همچنان پاک می‌ماند.
۹. در قسمت‌های مختلف اوستا به ویژه هفت‌هات (هات‌های ۳۵ تا ۴۲ گاهان) به امشاسپندان اشاره شده است و این صفات اهورایی مورد ستایش قرار گرفته‌اند.
۱۰. گاهان ۳۱: ۲۱ و ۲۲، ۳۴: ۶، ۴۳: ۲، ۴۵: ۵ و ۹، ۴۷: ۲ و ۴۹: ۵، مینوی خرد پرسش ۴۲: ۶ و پرسش ۵۶: ۹.
۱۱. بندهش ۱۱: ۱۶۷.
۱۲. گاهان ۲۸: ۸ و ۱۰ و ۳۱: ۵، ۳۴: ۱۴ و ۱۵، ۴۹: ۵ و ۷، ۵۰: ۱، ۳، ۴ و ۷.
۱۳. گاهان ۲۹: ۱۰ و ۱۱ و ۳۰: ۷، ۸ و ۱۰، ۳۱: ۴، ۳۱: ۱۰ و ۱۱، ۳۴: ۱ و ۳، ۵۱: ۱؛ مینوی خرد پرسش ۳۸: ۲. (نک: تفضلی، ۱۳۸۰: ۵۳)
۱۴. گاهان ۴۳: ۲ و دیگر گاهان ۳۰: ۷۷، ۳۱: ۴، ۳۲: ۲.
۱۵. گاهان ۳۴: ۳ و دیگر ۴۵: ۱۰، ۵۱: ۷.
۱۶. گاهان ۴۵: ۷ و دیگر ۳۳: ۸، ۴۷: ۱.
۱۷. گاهان ۲۹: ۷ و ۳۱: ۶.
۱۸. این ابعاد برگرفته از متن اصلی اوستا نیست و تنها بر اساس برداشت‌ها و تفاسیر صورت‌گرفته برخی مؤلفان از اوستا بیان شده است.
۱۹. بر سر توحیدی بودن یا تنوی (دوگانه‌پرستی) بودن دین زرتشت میان برخی صاحب‌نظران اختلاف عقیده وجود دارد؛ چنان که موسی جوان در مقدمه ترجمه فارسی کتاب دارمستتر، خاورشناس فرانسوی، به تبیین دیدگاه‌ها و مواضع اختلاف صاحب‌نظران در این زمینه می‌پردازد. همچنین عده‌ای از متخصصان معتقدند زرتشت، دینی دو بُنی است و میان دو بنی بودن یا ثنویت‌گرایی تفاوت وجود دارد. ثنویت‌گرایی در نظر و عمل دوگانگی دارد، ولی دو بنی، از لحاظ نظری، به وحدانیت قائل است و تنها در عمل به دوگانگی گرایش دارد. گواه آنان در این زمینه اوستای متقدم (گاهان) است که از لحاظ نظری به وحدانیت معطوف است و ثنویت را تنها در بعد عملی مورد توجه قرار داده است (نک: نیولی، ۱۳۹۰، فصل سوم (دین هخامنشیان)).
۲۰. گاهان ۳۱: ۸، ۴۳: ۴، ۵ و ۶، ۳۴: ۱۱ تا ۱۴، ۴۵: ۸ و ۹. گرچه در این قسمت، خود به عنوان منبع شناخت

معرفی شده، اما در این بندها خود، ابزاری برای شناخت اهورامزدا در نظر گرفته شده است و در اوستا به مواضعی که بیان گر منبع بودن معرفت نفس برای خداشناسی باشد، اشاره‌ای نشده است.

۲۱. گاهان ۱۲: ۷ و ۳۸: ۱ و ۳.

۲۲. گاهان ۴۵: ۹.

۲۳. گاهان ۴۷: ۱.

۲۴. مؤمنون: ۱۲-۱۴.

۲۵. یوسف: ۵۳.

۲۶. قیامت: ۲.

۲۷. شمس: ۸.

۲۸. فجر: ۲۷ و ۲۸.

۲۹. و در زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی است، و نیز در وجود خود شما؛ آیا نمی‌بینید؟! (ذاریات: ۲۰ و ۲۱).
۳۰. در مباحث مقایسه‌ای هدف برقراری «نسبت‌های مشابه» بین مفاهیم در نظام‌های مورد بحث است نه «مفاهیم مشابه». به عبارت دیگر، پس از استنتاج جوهره اساسی مفاهیم و روابط آنها، نسبت‌های مشابه بین مفاهیم در دو نظام نمایانده می‌شود (شایگان، ۱۳۵۷: ۲-۳). لذا در این بحث چنین نیست که مفاهیم انسان‌شناسی و خودشناسی ادیان زرتشت و اسلام از پیش کاملاً عین هم فرض شود و با یکدیگر انطباق داده شود، بلکه هدف دریافت نسبت‌های مشابه بین این مفاهیم در زرتشت و اسلام است.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۷). ترجمه: ابوالفضل بهرام‌پور، قم: انتشارات تلاوت.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۴). *زرتشت (مزدیسنا و حکومت)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اعرافی، علیرضا، بهشتی، محمد، فقیهی، علی‌نقی، ابوجعفری، مهدی (۱۳۸۱). *اهداف تربیت از دیدگاه اسلام*، تهران: سمت.
- افتخارزاده، محمودرضا (۱۳۷۷). *ایران؛ آیین و فرهنگ*، تهران: انتشارات رسالت قلم.
- الهامی، داوود (۱۳۷۷). «اخلاق و عرفان (خودشناسی)»، در: *مجله فلسفه، کلام و عرفان: درس‌هایی از مکتب اسلام*، ش ۴، ص ۲۶-۳۳.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانش‌نامه مزدیسنا*، تهران: نشر مرکز.
- ایرانی، دین‌شاه (۱۳۱۱). *پرتوی از فلسفه ایران باستان*، بمبئی: انتشارات انجمن زرتشتیان ایرانی.
- باهر، محمدجواد (۱۳۸۷). *انسان و خودسازی*، تهران: نشر شاهد.
- بیات، اسدالله (۱۳۶۸). *انسان در قرآن*، تهران: بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی.
- بویس، مری (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زرتشتی*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده. تهران: انتشارات توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۶۹). *بندهش*، تهران: انتشارات توس.
- پانپهایم، فریتس (۱۳۸۷). *از خود بیگانگی انسان مدرن*، ترجمه: مجید مددی، تهران: انتشارات

آگاه.

- پارسانیا، حمید (۱۳۸۱). «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»، در: *مجله علوم سیاسی*، ش ۱۹، ص ۷-۱۶.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۰). *مینوی خرد*، تهران: انتشارات توس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیرت و صورت انسان*، قم: نشر اسراء.
- حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۲). *کشف‌المراد*، تصحیح: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دارمستتر، جیمس (۱۳۴۸). *تفسیر اوستا و ترجمه گاتاها*، ترجمه: موسی جوان، تهران: چاپ‌خانه رنگین.
- دوست‌خواه، جلیل (۱۳۶۲). *اوستا*، تهران: انتشارات مروارید.
- رجبی، محمود (۱۳۸۵). *انسان‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۴). «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن‌عربی»، در: *فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران*، ش ۳، ص ۱۱-۴۳.
- رضی، هاشم (۱۳۴۴). *زرتشت و تعالیم او*، تهران: انتشارات فروهر.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۲). «معرفت نفس در تفسیر المیزان»، در: *مجله رواق اندیشه*، ش ۱۸، ص ۴۹-۷۰.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۷). «معاد و قیامت در عرفان اسلامی و هندو»، در: *مجله الفبا*، ش ۲، ص ۲-۳.
- شمشیری، بابک (۱۳۸۷). *درآمدی بر هویت ملی*، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- شمشیری، بابک (۱۳۸۵). *تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان*، تهران: انتشارات طهوری.
- شهزادی، رستم (۱۳۷۱). *زرتشت و آموزش‌های او*، تهران: انتشارات فروهر.
- شهزادی، رستم (۱۳۶۷). *جهان‌بینی زرتشتی*، تهران: انتشارات فروهر.
- صبوری، نرجس‌بانو (۱۳۹۰). *پژشکی به روایت کتاب سوم دینکرد*، تهران: مرکز پژوهش‌های ایرانی-اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ج ۱۸، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- قائم‌مقامی، احمدرضا (۱۳۸۷). «ملاحظات کوتاه درباره بعضی قوای نفس در متون زرتشتی»، در:

- مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۸۷، ص ۹۷-۱۱۹.
- محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۸). درس‌های اخلاق اسلامی، به کوشش: جعفر سعیدی، تهران: نشر سایه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۴). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (انسان در قرآن)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). تکامل اجتماعی انسان، قم: انتشارات صدرا.
- مظاهری، حسین (۱۳۷۵). کاوشی نو در اخلاق اسلامی، ج ۱، ترجمه: محمود ابوالقاسمی، (بی‌جا): مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- مهر، فرهنگ (۱۳۷۴). دیدی نواز دینی کهن، تهران: چاپ دیبا.
- نصری، عبدالله (۱۳۶۱). میانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران: نشر بنیاد انتقال به تعلیم و تربیت.
- نیولی، گراردو (۱۳۹۰). از زرتشت تا مانی، ترجمه: آرزو رسولی، تهران: نشر ماهی.
- وحیدی، حسین (۱۳۸۲). شناخت زرتشت، تهران: نشر علم.