

بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضاة

دکتر مهدی ماحوزی¹

احمد وفایی بصیر²

چکیده:

زرتشت و عین القضاة همدانی هر دو از عارفان و متفکران بزرگ ایران به شمار می‌آیند که از جنبه‌های فکری، فلسفی و عرفانی در دوره‌های پس از خود تأثیر چشمگیر و قابل توجهی داشته‌اند. با این وجود عین القضاة همدانی به واسطه تأخر زمانی که از زرتشت داشته، از بعضی تفکرات عرفانی وی تأثیر پذیرفته است که از آن جمله می‌توان به مباحثی چون سپنته مینو و انگره مینو که همان تجلی جمال و جلال مکتب عرفانی عین القضاة است، خرد پاک زرتشت که همان طور وراء عقل مورد نظر عین القضاة است، نظریه نظام احسن، انسان محوری، جوهری بودن نیکی و بدی در نهاد انسان، امشاسپندان = وسائط فیض‌الاهی اشاره کرد. این پژوهش به تبیین نقاط مشترک مذکور در تفکر زرتشت و عین القضاة پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: زرتشت، عین القضاة، جنبه‌های مشترک، تفکر عرفانی

1- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن

2- دانشجوی دوره ی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان « عرفان نظری عین القضاة همدانی » می باشد. (نویسنده مسوول).
A.vafaebasir@yahoo.com

مقدمه:

دین زرتشت از کهن ترین ادیان ایرانی است که حاوی مبانی اصیل عرفانی بوده و بر ادیان شرقی و غربی تأثیر شگرف داشته است. سروده های زرتشت بیش از هر چیز سرشار از دریافت های معنوی و عرفانی است و با زبانی عارفانه سروده شده است. نخستین شخصیتی که بطور جامع به عرفان زرتشتی احاطه یافته و ارکان آن را دریافته و در آثار خود آورده است ، شیخ شهاب الدین سهروردی است. او به خوبی با حکمت و فلسفه یونانی و حکمت اشراقی زرتشتی آشنایی داشته و به روشنی بیان نموده که حکمت نوری و اشراقی زرتشتی منبعی عرفانی است که به حکمت یونان نیز راه یافته است. او حکمت اشراقی و عرفانی را از ایران باستان دانسته است. در بین ایران شناسان معاصر نیز هانری کربن بیش از دیگران در همه آثار خویش از جمله «ارض ملکوت» به عرفان زرتشتی رسیده و در مطالعات تطبیقی خود به این حوزه راه یافته است.

این بزرگان ، عرفان ایرانی و اسلامی را ادامه عرفان زرتشتی دانسته اند. در بررسی مبانی عرفان زرتشتی باید به این نکته اشاره کرد که گاهان و هفده سرودی که زرتشت سروده و از او به یادگار مانده است شامل شریعت و آموزش های دینی نیست ، بلکه الهام هایی شورانگیز و دریافت هایی عرفانی است که از نوعی تجربه معنوی حکایت دارد که روحی شیفته و عاشق با خداوند راز و نیاز می کند و گویی با نگاهی وحدت وجودی هستی را در مجموع شهود نموده و به اشراق رسیده است. اصلی ترین ویژگی اشراقی و عرفانی زرتشت تکیه بر نور و دیدار با شخصیت های نورانی است که مبنای عرفان او قرار می گیرند. در عرفان اسلامی نیز عارفان به دیدار با شخصیت های نورانی رسیده اند.

نور یا همان فرّ یا فرّه ودیعه ای است ایزدی که از فرّ اهورامزدا به وجود آمده و هر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد ، به خدا نزدیک تر و بلکه خلیفه و جانشین خداست. در زاداسپریم آمده که « فرّ زرتشت به شکل آتش از آن روشنی ازلی که جایگاه اورمزدست ، روشنی بی پایان ، فرود آمده ، به آتش که پیش او بود آمیخت. از آتش اندر مادر زرتشت آمیخت. سه شب در همه گذرهای اطراف خانه ، به شکل آتش پیدا بود (متجلی بود) ، راه گذاران ، نوری بزرگ همی دیدند.»

این نور در دوره اسلامی و در عرفان عین القضاة تحت عنوان نور محمدی یا حقیقت محمدی مطرح گردیده و نور محمد جایگزین نور زرتشت شده است. آموزه های زرتشتی در اغلب ادیان به ویژه در ادیان ابراهیمی تأثیر گذاشته است. خداوند در این ادیان نور دانسته شده و همواره به صورت نور یا آتش بر انبیاء و اولیاء جلوه کرده است. بنابراین عرفان و تصوف، یعنی نیرومندترین پایه قوه عقلانی و عالی ترین درجه کمال آدمی و لطیف ترین بافته کارگاه ذوق انسانی و ارزنده ترین مکتب پرورش روحانی بشر و حکمت یا فلسفه اشراق، هر دو زاده و دست پرورده عقل و احساس و ذوق و هنر ایرانی است و ایران زمین گهواره این دو اختر فروزان بشمار می رود. بی شک در عرفان و تصوف بیش از هر رشته دیگری میراث زرتشتی حفظ شده و با تفسیرهای جدید و مناسب با دین اسلام ارائه گردیده است. از نظر زرتشت هر انسانی صاحب اختیار و اراده آزاد است تا بین خوبی و بدی انتخاب کند و عمده پیام او اخلاقی است که همین اخلاق در عرفان اسلامی نیز انعکاس داشته است.

در این پژوهش برآنیم تا با تبیین رؤس اندیشه عرفانی زرتشت، به میزان انطباق یا عدم انطباق تعالیم عرفانی عین القضاة با اندیشه عرفانی مذکور بپردازیم و از این رهگذر نقش عرفان زرتشت در عرفان عرفا و صوفیان دوره اسلامی را بازگو نماییم.

زندگی نامه زرتشت

از پژوهش های مربوط به زرتشتی گری، بیش از دویست سال نمی گذرد. به نظر صنعتی زاده می توان گفت هیچ متن مذهبی زرتشتی را نمی توان پیدا کرد که پیش از قرن سوم میلادی، به رشته تحریر درآمده باشد. (بویس ، 1376: 12) به نظر می رسد زرتشت در آذربایجان (نزدیک دریاچه ارومیه) به دنیا آمد. عده ای از مورخان زمان ولادت او را در حدود 660 پیش از میلاد مسیح ذکر کرده اند و جمعی از محققان، پس از توجه به مطالب اوستا که زرتشت را مکرر به نام نخستین قانون گذار و اولین مرتبی روحانی بشر یاد می کند و نیز بر اساس گفته ها و اشاره های دانشمندان، عصر زرتشت را در حدود 6500 سال قبل از میلاد می دانند. (همان : 17)

برخی از محققان و پژوهشگران در تاریخی بودن شخصیت وی، شک کرده اند و او را افسانه ای دانسته اند. (تراپی ، 1368 : 242) از سوی دیگر اغلب محققان و دانشمندان معتقدند که

زرتشت وجود تاریخی داشته است و مولود افسانه و زاییده اندیشه ساسانی نیست. (نلسون فرای، 1368: 46) افلاطون فیلسوف معروف یونانی (427 ق.م) آشکارا از زردشت نام برده و او را مؤسس آیین مزدیسنا دانسته است. پس از وی شاگردان او، از آن جمله ارسطو نوشته است که زردشت شش هزار سال پیش از وفات افلاطون (347 ق.م) می زیسته است که اگر این نقل درست باشد زمان «زردشت» به حدود 6100 سال پیش از میلاد مسیح بر می گردد. (رضوی، 1384: 170)

شفق زاده به نقل از ویل دورانت می گوید: «اما آن دسته از مورخان جدید که به وجود او عقیده دارند، تاریخ حیات وی را، میان قرن های دهم و ششم قبل از میلاد می دانند. (شفق زاده، 1362: 133) همچنین آشتیانی به نقل از مورخ انگلیسی اومستد می نویسد: زرتشت پیام آسمانی خود را در اواسط قرن ششم قبل از میلاد، در شمال غربی ایران، آغاز کرد. (آشتیانی، 1368: 27) همچنین محمد معین در کتاب خود با عنوان «مزدیسنا و تأثیر آن در ادب پارسی» بعد از یک سلسله تحقیقات چنین نوشته است: چون در مورد زمان زردشت دلیلی مثبت در دست نیست، باید به دلایل منفی توسل جست؛ از آن جمله سکوت «هرودوت» درباره زردشت است، چه اگر وی فقط یک صد سال پس از «زردشت» می زیسته، دست کم، در جزو شرح وقایع یکی از چهار پادشاه ماد، اسمی از پیغمبر ایرانی می برد... همین سکوت وی، دلیل است که وی پیغمبر را متعلق به زمان بسیار قدیم می دانسته است؛ سپس نتیجه می گیرد، با در نظر گرفتن دلایل یاد شده و دقت در زبان «گاتها؛ سرودهای زرتشت» و بسیاری از قراین دیگر، نظر دانشمندان محقق این است که زمان زندگی او 1100 سال پیش از مسیح پایین تر نیست. (معین، 1363: 67) وضعیت اجتماعی زمان زرتشت به نظر آشتیانی چنین توصیف شده است: زرتشت در جامعه آریائی و پیرو بت پرستی که غرق در آداب و رسوم خرافی بودند قیام کرد و با همه آداب و رسوم و شعائر جامعه خود به مبارزه برخاست. (آشتیانی، 1368: 73)

بعضی بر این عقیده اند که زرتشت قبل از این که تعالیم خود را شروع کند، در محافل و مجالس روحانیان زمان خود شرکت داشته است و حتی استادانی داشته است و او شروع کننده منازعه بین اهوراپرستان و دیوپرستان بوده است. صنعتی زاده به نقل از بویس (1995) در این باره می نویسد: «احتمال می رود در سال هایی که زرتشت آموزش روحانی گری را می دیده، به سیر و سیاحت در آفاق و انفس می پرداخته است و با بیش از

_____ بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضاة (150-117) 121

یک استاد، سر و کار پیدا کرده و با مکاتب گوناگون روحانی و روشنفکری آشنا شده است. مسلّم آن که اوقات فراوانی را نیز در خلوت تنهایی خویش، تأمل در اندیشه می کرده است و سرانجام، آئین نوین او در ذهنش صورت پذیرفت و به وی جرأت اظهار و انتشار کیش نوینی را داد. (بویس، 1376: 270)

جان ناس (1956)، در کتاب «تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز» در مورد آموزش دیدن زرتشت چنین نوشته است: روایات باستانی بر آن است که زرتشت در پانزده سالگی نزد آموزگاری تعلیم یافت و از او گشتی (نام کمربند مقدس زرتشتیان است) دریافت کرد. (ناس، 1354: 303) در مورد تأثیرگذاری اندیشه‌های زرتشت بر روی زمان خود و پس از آن، شواهد بسیاری حاکی از آن است که می توان زرتشت را، بنیانگذار فلسفه دیالکتیک دانست. مهرآز نوشته است: مورخان یونان باستان، تصریح کرده اند که هراکلیت آئین مغ‌های ایرانی را آموخته بود و با فلسفه زرتشت آشنا شد. (مهرآز، 1355: 16) همچنین گروهی مثل افلاطونی را انعکاسی از عقاید زرتشت درباره «فروهر» می دانند. (لاهوری، 1357: 23)

زندگینامه عین القضاة همدانی

ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر محمدبن علی بن الحسن بن علی میانجی بر حسب تصریح ابن الفوطی در «مجمع الاداب»، ج 2، ص 390 که سنگ مزار قاضی را در همدان دیده و سایر قرائن در سال 490 هجری قمری در همدان تولد یافته است. زادگاه ابوالمعالی بطوری که خودش در دو کتاب زبده الحقایق و شکوی الغریب، تصریح کرده است همدان می باشد. جدش ابوالحسن میانجی است. سمعانی در «الانساب» خود می گوید: «میانجی منسوب به میانه است و آن شهر است که بین مراغه و تبریز واقع شده است ... جدّ عین القضاة ابومحمد و پدر او ابوبکر و کنیه اش عبدالله بوده است». در سده پنجم هجری، از میانه - شهری از شهرهای آذربایجان - حدّ فاصل مراغه و تبریز، که آب و هوایی صاف و زلال داشت (یاقوت، 1404، ج 5، 240؛ کلاویخو، 1366: 166) فردی برخاست به نام ابوالحسن علی بن میانجی (میانه ای) که در عراق ایران، در فقه و ادب شهرتی عام داشت. وی در بغداد نزد ابوطیب طبری فقه آموخته بود و با ابواسحاق شیرازی - فقیه مشهور - همدرس بود، به طوری که ابواسحاق او را تبجیل می کرد و بزرگ می داشت. ظاهراً علی میانجی پس از

آموختن فقه و حدیث از میانه کوچید و در همدان، در محله زیبا و دل انگیز و خوش نام آن شهر؛ ماوشان (ماه و شان) اقامت گزید. شاید علت مقیم شدن او در همدان به خاطر شغل قضاوت بوده است زیرا او قاضی همدان بود، و به همدان انس و الفت داشت. چنان که ابیاتی از او در ستایش ماوشان همدان نقل کرده اند که حاکی از تعلق خاطر اوست نسبت به طبیعت آن جا. (ابن اثیر، بی تا، ج 3، ص 279) به علتی نامعلوم، شاید به خاطر عصبیت‌های مذهبی، خصمانی فراگرد او انگیزته شدند تا آن که به سال 471 ه.ق در مسجدی که در آن جا به قضاوت می نشست، به هنگام نماز صبح، به قتل رسید. (ذهبی، 1407، ج 4، ص 65)

پس از او، فرزندش ابوبکر محمد بن علی میانجی راه پدر را بدرستی ادامه داد و کرسی قضا را به دست گرفت. وی مردی بود هوشمند، از ارباب فضل و خوش روی. (سبکی، بی تا، ج 4، ص 87) از اشاراتی که در نگارش های فرزند او - عین القضاة - آمده است، بر می آید که وی در کنار فقهت و قضاوت، به تصوف و عرفان نیز عشق می ورزیده است؛ بطوری که نه تنها با صوفیان آشنا بوده و به خانقاه آنان آمد شادی داشته است بلکه با نام و نشان پیران خراسان هم مأنوس بوده است. به تصریح عین القضاة او در جوانی همراه پدر به مجلس صوفیان می رفته و به سماع می پرداخته اند. (عین القضاة، 1386 : 251-250) منبع این آگاهی‌ها داستانی است که قاضی در آثار خود آورده: «شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی، پس ما رقص می کردیم و ابوسعید ترمذی بیتکی می گفت، پدرم در بنگریست، پس گفت: خواجه امام احمد غزالی را دیدم که با ما رقص می کرد و لباس او چنین و چنان بود. و [لباس او] نشان می داد. شیخ بوسعید ترمذی گفت: «نمی یارم گفت، مرگم آرزو می کند.» من گفتم: «بمیر ای بوسعید.» در ساعت بیهوش شد و بمرد. مفتی وقت دانی خود که باشد، گفت: «چون زنده را مرده می کنی، مرده را نیز زنده کن.» گفتم: «مرده کیست؟» گفت: فقیه محمود. گفتم: «خداوندا فقیه محمود را زنده کن.» در ساعت زنده شد.» (همان)

زادگاه ابوالمعالی به طوری که خودش در دو کتاب زبده الحقایق و شکوی الغریب تصریح کرده است همدان می باشد: سَاقَةُ التَّقْدِيرِ إِلَى هَمْدَانَ وَ هِيَ مَسْقَطُ رَأْسِي. (عین القضاة، 1379 : 7) هَمْدَانَ بِهَا أَرْضَعْتَهُ رَبَاتِ الْحِجَالِ ... بِلَادًا بِهَا نَيْطَتْ عَلَى تَمَائِمِي. (عین القضاة، 1385 : 22) تمام مؤرخان او را اهل همدان دانسته‌اند به استثنای سبکی در «طبقات

_____ بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضات (150-117) 123

الشافعیه» که او را اهل خراسان دانسته است. (سبکی، بی تا، ج 4، ص 253). لقبش همان طور که در تمام تذکره های متصوّفه و مورخان ذکر شده عین القضات است، این عنوان را مسلماً قبل از بیست و هشت سالگی دارا بوده به دلیل آن که احمد غزالی هر وقت به عین القضات که از شاگردان و مریدان خاصش بوده، نامه می نوشت او را چنین مخاطب قرار می داد: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْوَلَدِ الْأَعَزِّ عَيْنِ الْقُضَاهِ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ». (عین القضات، 1387، ج 1، ص 335، 470، 473)

از بررسی شرح حال شهید همدانی آشکار می شود که این لقب در آن زمان خیلی رایج بوده است؛ چون ابوالمعالی در نامه هایی که برای مریدان و دوستان خود می نویسد همه جا از خود به نام قاضی یاد می کند و در کتاب تمهیدات، خود را قاضی و عین القضات می نامد. (عین القضات، 1386: 251، 300، 301، 303، 348، 353، 354). بی گمان عبدالله میانجی دوران کودکی را در همدان با خوشی و خرمی، در خانواده ای که در رفاه نسبی، و نام و نشان دیوانی زندگی می کرده اند، گذرانده است. به همین جهت، او، هر چند با میانه - که اصلیت او به آن جا بر می گردد - آشنایی داشته و قطعاً در جوانی به آن شهر آمد و شادی داشته است. (عین القضات، 1362، ج 2، ص 466)، اما زادگاهش - همدان - را سخت دوست می داشته و دوری از آن شهر برایش دشوار می نموده است، تا جایی که گویا یک بار که به اضطرار از همدان دور شده، دوری از آن شهر را «فراق اضطراری» خوانده و به خاطر این فراق حزین شده است. (همان: 361) این که در بغداد، هنگام حبس و حین نوشتن دفاعیاتش - شکوی الغریب - هم به یاد ایام خردسالی افتاده و به یاد همدان اشک ریخته است (عین القضات، 1385: 22)، از کیفیت زندگی او در همدان در دوران کودکی حکایت دارد، شهری که تا پایان عمر کوتاهش، با اشتیاق از آن سخن گفته و حب آن جا را در سرشت خود یافته بوده است. باری عبدالله میانجی - همچنان که گفتیم - دوران کودکی و نوجوانی را در خانواده ای که از رفاه نسبی برخوردار بوده اند و با ارزش های فرهنگی عصرشان آشنا - گذرانده است. بی تردید او از دوره کودکی و روزگار جوانی بدرستی بهره ور شده است، زیرا در بیست و چهارسالگی به مراتبی از علوم دست یافته بوده و آثاری در معقول و منقول تألیف کرده است (همان: 57) که پرباری دوران کودکی و نوجوانی او را هم بنحوی در خور تخمین و سنجش می دارد. از دوران کودکی ابوالمعالی و چگونگی تحصیلاتش در

آثار تذکره نویسان و مورخان هیچ گونه ذکری نرفته است. همچنین درباره وضع فکری و روحی او تا دوران بیست سالگی هم چیزی ذکر نشده است، ولی می‌توان از دو کتاب زبده الحقایق و شکوی الغریب او در این زمینه معلومات جالبی به دست آورد.

فرضیه های پژوهش

- 1- بعض تفکرات عرفانی زرتشت نظیر سپننه مینیو و انگره مینیو تحت عنوان تجلی جمال و تجلی جمال و با چندین واسطه به تفکر عرفانی عین القضاة راه یافته است.
- 2- بعض تفکرات زرتشت نظیر نظریه نظام احسن، انسان محوری، جوهری بودن نیکی و بدی در نهاد انسان با تفکر عرفانی عین القضاة مشترک اند و عین القضاة در تبیین این مسائل متأثر از آراء زرتشت نبوده است.
- 3- کاربرد و کارکرد امشاسپندان (= وسائط فیض الاهی) در عرفان زرتشت و عین القضاة یکسان و یکسو است.

پیشینه پژوهش

- 1- اذکایی، پرویز، (1381)، ماتیکان عین القضاة، همدان، نشر مادستان.
آن بخش از این کتاب که دربرگیرنده مقاله «حکیم الاهی» نگاشته دکتر پرویز اذکایی (صص 173-179) است و به مباحث تطبیقی در حوزه دین شناسی ایرانی اعم زرتشتی و زروانی و مانوی و انطباق کلی آن با تفکرات عرفانی عین القضاة در دو حوزه نور سپید محمدی و نور سیاه ابلیسی پرداخته است، بخشی از پیشینه پژوهش حاضر به شمار می‌آید.
- 2- افراسیاب پور، علی‌اکبر، عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان اسلامی، فصل‌نامه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان، سال سوم، شماره 9، پاییز 1385.
در چکیده آمده است: دین زرتشت از کهن ترین ادیانی است که حاوی مبانی و مایه های اصیل عرفانی بوده و بر ادیان شرقی و غربی تاثیر شگرف داشته است. در این مقاله کوشش گردیده تا مقدماتی درباره آن مبانی عرفانی ارائه گردد و عناوینی برای تحقیقات مفصل تر پیشنهاد گردد. نظریه «نور و ظلمت» دیدگاهی هستی شناسانه و انسان شناسانه است که از مشترکات این دو عرفان به شمار می‌آید. شخصیت های اندیشمندی چون ابن یزدانبار ارموی واسطه انتقال اندیشه های عرفان زرتشتی به عرفان اسلامی بوده اند. نور و آتش

زرتشتی با عنوان عشق و جمال و خرد و وجود در عرفان اسلامی به حیات خود ادامه می دهد. اساطیر عرفانی نیز یکی از مشترکات عرفان زرتشتی و اسلامی است به ویژه اسطوره سیمرغ که نمونه ای کامل است. خرقة و سدره نیز شاهد دیگری در این زمینه است. 3- مظفری، کلثوم، (1391)، بررسی و تطبیق مفهوم خدا در عرفان اسلامی و دین زرتشت، دانشگاه محقق اردبیلی، کارشناسی ارشد، استاد راهنما: اشرف میکائیلی، استاد مشاور: علی غفاری.

در چکیده آمده است: از اساسی ترین مسائل مشترک در همه ادیان و مکاتب، به خصوص مکاتب الهی، مفهوم خداوند، اوصاف و ویژگی ها و چگونگی ارتباط او با جهان و انسان است. بر این اساس در این پژوهش مفهوم متعالی خدا در عرفان اسلامی و آیین زرتشت به عنوان یکی از کهن ترین ادیان الهی مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است. فصل اول این پایان نامه شامل کلیات و همچنین مروری بر تحقیقات در زمینه موضوع مورد بحث می باشد. در بخش مبانی نظری به مواردی از قبیل عرفان اسلامی، دین زرتشت، سیر تحول مفهوم خدا ... اشاره شده است.

جنبه های مشترک تفکر زردشت و عین القضاة همدانی

سپننه مینو و انگره مینو در گائاهای زردشت

گلدنر سپنتامینیتو در گات ها را روح القدس ترجمه نموده و آن را با اهورامزدا برابر می داند. چون در مسیحیت به روح القدس معتقد بوده و اب و این و روح القدس سه چهره یک واقعیت شناخته می شوند لذا برخی از محققین غربی دچار این اشتباه شده و سپنتامینیتو را با اهورامزدا یکسان برداشت کرده اند. در تفسیر گلدنر اهریمن و اهورامزدا با سپنتامینیتو و انگره مینو به صورت دو روح از آغاز گیتی در مقابل هم قرار می گیرند و با این تعبیر ثنویت دین زرتشت پایه گذاری می شود. (آشتیانی، 1368 : 144)

لومل نظر گلدنر درباره همسانی سپنتامینیتو و اهورامزدا را نپذیرفته و معتقد است که دو روح سپنتامینیتو و انگره مینو یا بنابر تعبیر او، روح هوشمند و روح شرور، در مرحله پائین تر از اهورامزدا قرار دارند. او می نویسد: «آن چه نسبت همزاد بودن انگره مینو و سپنتامینیتو را در کلام زرتشت مشخص می سازد آن است که زرتشت برای نفوذ بخشیدن و روشن ساختن سخن خویش این مفهوم را به کمک گرفته تا تقارن این دو متعارض و تمایل

نزدیک اضداد و بلاواسطگی شدید برخورد آن‌ها را توضیح دهد... چنان چه به اتکاء یک مفهوم مرده و قلبی از کلمه دو قولو به سادگی نتیجه بگیریم که این دو وجود از یک خدای نامعلوم متولد شده‌اند، مسلماً دچار سوء تفاهمی بسیار سخت گشته‌ایم.» (همان) لومل معتقد است که در هیچ جای گاتاها به این دو همزاد صفت خلاقیت داده نشده است و فقط در یک جا آن هم هات 30/4 آمده است: «آن گاه که این دو گوهر به هم رسیدند نخست هستی و نیستی بنیان نهادند» و دیگر هیچ. در حالی که در اوستای متأخر این دو در موقعیت‌های فراوان به خلق و ایجاد می‌پردازند. (آشتیانی، 1368: 144)

مولتون معتقد است که انکرمینو در گاتاها از دو کلمه مجزا تشکیل شده است، ماینیو و انگرا ولی بعدها در اوستا به صورت یک مفهوم درآمد و اهریمن یا اهریمنوش نام گرفته است. اگر دقت کنیم منش زشت یک صفت مجرد است و این کلمه ای است مشخص در گاتاها و ساخته زرتشت. در فرهنگ ایرانی کلمه دروغ وجود داشته که در سانسکریت دروه بوده است. این کلمه در گاتاها زیاد به کار رفته در حالی که انکرمینو فقط یک بار در مقابل اسپننه مینو استفاده شده است (2/ 45). در گاتاها همه جا پیرو دروغ استعمال شده ولی از پیرو انگره مینو هیچ اثری نیست. این بررسی می‌رساند که انکرمینو در مقابل خدا نیست. مولتون با توجه به این هات و دیگر مطالب گاتاها معتقد است که به هیچ وجه نمی‌توان وجود اهریمن را از گاتاها استخراج نمود و اثبات نمود که زرتشت به یک موجودی به نام اهریمن معتقد بوده است. از این کلمه که یک بار در گات‌ها آمده بعدها مغان اهریمن و شیطان یا اکه منه ساخته‌اند. (همان: 145)

جکسون معتقد است که دوآلیسم مسلماً در بین ایرانیان و حتی آریائی‌های هندو ایران قبل از زرتشت وجود داشته ولی شکل و بیان زرتشت به کلی نو و مختص خود اوست. ثنویت او یک دوآلیسم توحیدی است. جکسون معتقد است این دو همزاد که در گاتاها آمده‌اند دو وجود مستقل نیستند بلکه در رابطه با هم موجود شده و مخلوق اهورامزدا می‌باشند. (همان)

دکتر کارتر می‌نویسد: اهریمن یا انکرمینو برترین امیری در بین ارواح شریر است. او خالق شر و زشتی و مقابل و رقیب اهورامزداست در حالی که اهورامزدا فقط نیکی خلق می‌کند. کارتر با اشاره به یسنا 30 نتیجه می‌گیرد که اهریمن از ازل با اهورامزدا وجود داشته است. جالب است که کارتر خود معتقد است که فقط یک خدا در گاتاها وجود دارد و تعجب

_____ بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضاة (150-117) 127

می‌کند که چرا دارمستتر به زرتشت شخصیت اسطوره ای داده و او را با زرتشت اوستای متأخر اشتباه کرده است. (آشتیانی ، 1368 : 145-146) شدر معتقد است که مقابل قرار دادن نور و ظلمت و اهورامزدا و اهریمن ساخته اوستای پس از زرتشت بوده و از یک طرز تفکر مربوط به جهان در مورد اضداد اولیة نور و ظلمت ، خدا و شیطان ، اورمزد و اهریمن سرچشمه گرفته است ، در حالی که زرتشت تضاد را در راستی و دروغ ، منش نیک در مقابل منش زشت اعلام می‌کند. رفته رفته خدایان قدیمی که توسط زرتشت طرد شده بودند و در بین مردم نفوذ داشتند؛ مجدداً به عقاید مذهبی رخنه کرده و با آن‌ها روایات مذاهب طبیعی و شبانی قدیم درباره خلقت، پایان جهان ، آمرزش... جای خود را باز می‌کند. (همان : 146)

زولستر می‌نویسد : پیروان زرتشت در قرون بعد درک آشکار و صحیح جملات گاتاها را به مقدار زیاد از دست داده بودند. آن‌ها اهورامزدا را با روح نیکی‌ها همسان قرار داده و در روح زشتی‌ها رقیب او را مجسم ساختند، در حالی که خود زرتشت روح القدس را هرگز با خداوند دانا یکسان ندانسته بلکه مخلوق او توجیه کرده است که مرتبه ای نظیر پاکان جاودان (اشه اسپننه) داشته است. او همچنین می‌نویسد: زرتشت مایل است همه جانداران را به این انتخاب بین خیر و شر رهنمائی کند ، همان‌گونه که نمونه وار توسط اولین همزاد انجام شده است (31/3) هیچ کس نمی‌تواند از مسئولیت خود شانه خالی کند، مرد یا زن (46/10) ، غنی یا فقیر 47/4. آن که انتخاب خود را نموده است می‌تواند به آزادی درباره- اش سخن بگوید و بر طبق آن انتخاب رفتار نماید. زولستر می‌نویسد: زرتشت در 28/2 از دو عالم استخوانی (مادی) و اندیشه ای (روحانی) سخن می‌گوید. در گاتاها این دو با هم ضد و دشمن نیستند بلکه یک هارمونی و هماهنگی به وجود می‌آورند. اما زرتشتیان بعدی از این دو یک ثنویت متضادی ساختند که در سراسر جهان حاکم است. من روحانی انسان در گاتاها آن بخش از اوست که دستورات الهی را دریافت می‌کند 33/13 و 46/7 و پس از آن که به آزادی بین بد و خوب یکی را برگزید، مطابق آن روش فکر خواهد کرد. 49/5 ، 51/19-21 و سخن خواهد گفت 48/4 و رفتار خواهد کرد 31/20 ، 48/4 ، 51/21 کردار و گفتار انسان با پاداش همراه است 43/5 ، حتی در این زندگی پیروان راستی به پاداش می‌رسند 43/1 و همچنین پیروان دروغ 44/19 . (آشتیانی ، 1368 : 146-147)

زهنر دو گوهر را به دروغ و راستی تعبیر نموده و می نویسد: دین زرتشت مذهب اراده آزاد است به عالی ترین وجه. هر انسان دیر یا زود با این واقعیت روبرو می شود که بین دروغ و حقیقت یکی را آزادانه برگزیند. او همچنین می نویسد: این برداشت به غلط پیش آمده که چون در 3-2 / 47 اهورامزدا پدر اپننه مینیوست، و چون در یسنا 30 روح پاک و روح خبیث دو قلو می باشند، پس اهورامزدا پدر هر دو این دو همزاد است، برداشتی که کاملاً با روح و قالب روحانی گاتاها مخالف است. این نتیجه به ظاهر منطقی ولی در واقع پوچ و نادرست از این جهت حاصل شده که ما می خواهیم درباره دکتترین زرتشت و تعلیمات او بر پایه استانداردهای تثبیت شده بوسیله مکتب ارتدوکسی دوالیستی، که مدت ها قبل از زرتشت وضع گردیده است، قضاوت کنیم. دلایل بسیاری در دست است که می توان با اتکا به آن ها چنین برداشتی را نفی کرد: اولاً غیر قابل انکار است که در بسیاری از جهات، مثلاً قربانی چهارپایان، برداشت ها و آداب و رسوم متأخر به شدت مخالف تعلیمات پیمبر است. ثانیاً تراویسیون بعدی اهورامزدا را با روح القدس یکی می داند در حالی که در گاتاها اهورامزدا صریحاً خالق اسپننه مینیو است. ثالثاً در اصول پس از زرتشت اهورامزدا را که با روح القدس یکسان است، با نور و روح شرور را با ظلمت برابر می دانند، در حالی که گاتاها نور و تاریکی را مخلوق خدا توجیه می کند نه خود خدا... بالاخره پس از شرح مفصلی نتیجه می گیرد که همه این اشتباهات نتیجه دوالسیم خشک مذهب ساسانیان است که دو اصل ازلی و مجزا به نام خوب و بد به وجود آورد و آن ها را در قالب خداوند و اهریمن مجسم ساخت. (همان: 147-148)

تجلی جمال و جلال در آثار عین القضات

آن چه در گاتاها تحت عنوان «سپننه مینو و انگره مینو» مطرح شده چه انگره مینو را اهریمن و چه بُعد تخریبی اهورامزدا بدانیم، این دو اسم در تصوف ایرانی تحت عنوان «تجلی جمال و جلال خداوند» ظاهر شده است؛ البته صوفیان شیعی تجلی جلال را منحصر در علی بن ابی طالب (ع) دانسته اند و بعضی از صوفیان غیر شیعی که عین القضات را حسن بصری هم از آن جمله اند ابلیس را مظهر و تجلی جلال حق دانسته اند. (ر.ک. آثار سید حیدر آملی) شفیع کدکنی در تعلیقات خود بر کتاب «تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا» نگاشته نیکلسون می آورد: اگر روایت عین القضات را، روایتی اصیل بدانیم، حسن

بصری از مشاهیر زهاد و تابعین در قرن اول هجری (21-110 هـ ق) دفاعی از ابلیس کرده و معتقد بوده است که نور ابلیس از نار عزت الاهی گرفت. و اگر ابلیس نور خود را ظاهر کند، مورد عبودیت و پرستش قرار خواهد گرفت. از عین القضاة بشنوید: «ای دوست! فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می دهد: «إِنَّ نُورَ إِبْلِيسِ مِنْ نَارِ الْعِزَّةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» پس از این گفت: «وَلَوْ أَظْهَرَ نُورَهُ لِلخَلْقِ لَعَبَدَ إِلَهَاءُ» (عین القضاة، 1386: 211) گفت: اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید همه او را به معبودی و خدایی پرستند. و اصل این عبارت حسن بصری را، جای دیگر، عین القضاة به عنوان روایت از حضرت رسول (ص) نقل می کند که فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عِزَّتِهِ وَ خَلَقَ نُورَ إِبْلِيسِ مِنْ نَارِ عِزَّتِهِ»، گفت: «نور من از نور عزت خدا پیدا شد و نور ابلیس از نار عزت او پیدا شد. (نیکلسون، 1374: 47 به نقل از تمهیدات، ص 267) همین نار عزت بودن ابلیس در آثار عرفانی عین القضاة خاصه تمهیدات به عنوان تجلی جلال و جباریت حق مطرح می گردد. راز آفرینش ابلیس و محمد در این است که این دو هر کدام اسمی از اسماء الاهی و صفتی از صفات اویند: «أما هرگز دانسته ای که خدای را دو نام است: یکی «الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ» و دیگر «الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» از صفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمد را. پس صفت رحمت، غذای احمد آمد و صفت قهر و غضب غذای ابلیس». (عین القضاة، 1386: 127)

همچنین عالم نور سپینته مینو و و عالم ظلمت انگره مینو در تصوف و عرفان ایرانی تحت عنوان نور محمدی و نور سیاه عزازیلی مطرح گردیده است. عین القضاة در تمهیدات در این باب چنین می آورد: «دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزازیلی که از مغرب ابدی بیرون رود، «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمان، آیه 17) این سخن به غایت رسانیده است و بیان این شده است. (عین القضاة، 1386: 126) اصطلاح نور سیاه، که یکی از تعبیرات پارادکس گونه صوفیه است، در مورد ابلیس به این اعتبار به کار می رود که نور او نسبت به نور الاهی ظلمت است و اگر نه نور است. (همان: 118) و گویا اصل تعبیر از شاعری است به نام ابوالحسن بستی از قدمای صوفیه که گفته است:

دیدیم نهان گیتی و اهل دو جهان وز علت و عار برگزشتیم آسان

آن نور سیه زلا نقط برتر دان زآن نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن
(همان: 119)

خرد پاک گائاهای زردشت

در گائاهای منشأ و جوهر خرد خود اهورامزدا (= خداوند) می باشد :
« و از آن او باد آن چه از همه بهتر است ، آن که را آرزوی فردوس است از پاکتر خرد آگاه
تو فردوس بدو ارزانی باد.» (گائاهای یسنا، هات 43، بند 2)
خرد خداوند در عالم آخرت تجلی تام می یابد. لذا زرتشت خطاب به اهورامزدا می گوید :
«در آن سرانجام تو با خرد پاکت بدر خواهی آمد. ای مزدا ، با کشور جاودانی و با منش نیک
که از کردارش جهان راستی خواهد برافزود، آنان را (فرشته) پارسائی از داوری آگاه خواهد
نمود. آن (داوری) خردت را که هیچ کس نتواند فریفتن.» (همان: بند 6)
زرتشت، اندیشه و خرد انسان را، در همه امور اصلی ترین معیار سنجش و تشخیص می داند.
تنها دانایان و بخردان هستند که به یاری اندیشه رسا و خرد والای خود ، « قانون راستی»
را به درستی در می یابند و با هماهنگ ساختن اندیشه و گفتار و کردار خود با «راستی» و
آگاه کردن دیگران، بشریت را به خوشبختی حقیقی می رسانند :
«آن خوشبختی که با پیروی از «راستی» به دست می آید و به هر دو گروه « دانایان و
نادانان » نوید داده شده است، کدام است؟ ای خداوند خرد، در پرتو فروغ مینوی خود مرا
آگاه ساز که در مورد دانایان چه فرمان رفته است؟ حقیقت را بر من آشکار ساز تا همه
مردم را به آئین دانش پروری و خردورزی بگروانم.» (گائاهای یسنا، 31، بند 3)

طور وراء عقل در آثار عین القضاة

آن چه در تعالیم زرتشت در باب تحصیل اندیشه نیک و خرد پاک- که در راستای تقرب به
حق تعالی است- دیده می شود در اندیشه عرفانی عین القضاة تحت عنوان طور وراي عقل
و انفتاح عین بصیرت پی گرفته می شود. در نظر عین القضاة درک اولیاتی که به مقدمات
نیاز ندارند، رسالت اصلی و اولیه عقل است. پس از آن که با تمثیل اثبات می کند که باید
بین مُدرک و مُدرکِ سنخیتی باشد در غیر این صورت عمل ادراک صورت نمی گیرد مراحل
را که با عقل عادی نشود دریافت کرد آن مراحل را «طور وراء عقل» می خواند و ناتوانی عقل
را از دریافتنی های طور وراء عقل شبیه کوتاهی و قصور وهم از مدرکات عقل به حساب

می‌آورد. (عین القضاة، 1379 : 28-29) یعنی به نظر او وهم هم مرحله ای در ادراک آدمی محسوب می‌شود که به نسبت عقل در مرحله پایین تر قرار دارد. از این روست که وهم ناتوانی خود را در درک معقولات دشوار با مقدمات، ولی عقل عجزِ وهم را از مدرکات عقلی بی مقدمه در می‌یابد. غایتِ درک وهم این است که وقتی عقلیات را با مقدماتِ مسلّم نزد وهم مقرر داشت به ناتوانی خود از دریافت آن‌ها اعتراف کند. به همین نسبت آخرین عالم از عوالم مدرکات عقل این است که عقل ناتوانی خود را از درک بیشتر موجودات دریابد، همان طور که وهم در مراحل متعالی ناتوانی خود را از درک معقولات درمی‌یابد، در حالی که درک آن‌ها برای عقل بدیهی است.

همین طور درک ناتوانی‌های عقل در مرحله «طور وراء عقل» از بدیهیات و نخستین چیزهایی است که بر فرد آشکار می‌شود. به بیان دیگر مرحله درک عقلی در آخرین مراحل به آغاز درک طورِ وراء عقل پیوسته است، همان طور که پایان محدودۀ تمیز و تشخیص که در نظر قاضی مرحله فروتر از درک عقل است به آغاز حیطه درک عقلی پیوسته است. (عین القضاة، 1379 : 35؛ قاضی در نامه‌ها، ج 1، صص 213-214 به سه مرحله ادراک حسی، عقلی و معرفتی قائل است و گوید: در این عالم‌ها گذر کرده‌ام.) از ویژگی‌های شناخت برآمده و احکام صادر شده از عقل و وهم نظیر احکام صادره از حواس این است که در معرض اشتباهند و احکام آن‌ها به صادق و کاذب تقسیم می‌شود و حال آن‌که در طور وراء عقل احکام صادره خدشه ناپذیر اند. (همان : 91) قاضی به شناخت حاصل از طریق حواس، علوم تجربی و دانش برآمده از عقل «علم» اطلاق می‌کند. (محمد غزالی هم منبع علم را عقل و نسبت عقل و علم را چون خورشید و نور و میوه و درخت می‌داند: میزان العمل، ص 21، به نقل از ابراهیمی دینانی، 1375، ص 352) و آن‌گاه برای هر یک از آن‌ها ویژگی‌هایی بر می‌شمرد. مثلاً از ویژگی‌های علم در نظر قاضی صراحت بیان و درک یکسان و مختلف در زمان‌های گوناگون با معلم‌های متفاوت است و منظور از صراحت بیان رابطه ثابت و یکسان لفظ و معنی است و به همین دلیل مخاطب یا معلم اگر با اصطلاحات علم مورد نظر آشنا باشد دقیقاً معنا و مفهوم را به همان شکل که مورد نظر استاد بوده بدون کم و کاست دریافت می‌کند و انتقال معنی به کمک کلمه بدون توجه به عنصر زمان، مکان، استاد و حتی شاگردان مختلف تغییری در معنا و مفهوم ایجاد نمی‌کنند در حالی که در «معرفت» یعنی شناخت برتر از شناخت عقلی که ابزار آن در نظر قاضی «بصیرت» و

از حوزه «طور وراء عقل» است این گونه نیست ، در نظر قاضی وقتی استاد «معرفت» افاضه می کند. (عین القضاة ، 1386: 170) بیانش شبیه به بیان هنری است و چنان نیست که همه مخاطبانش دریافت واحد و شبیه به هم داشته باشند. از این منظر معرفت را باید شبیه آب گوارایی دانست که هر مخاطب به مقدار عطش خود می نوشد یا این درک به میزان استعداد و قابلیت و ظرفیت مخاطب بستگی دارد که ممکن است با درک شاگرد یا مخاطب دیگر متفاوت و حتی متناقض باشد ، یعنی معرفت همانند متشابهات است تعبیر خود قاضی از معرفت چنین است : « وَ كُلُّ مَعْنَى لَا يُتَّصَرُّ عَنْهُ التَّعْبِيرُ أَصْلًا اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ الْأَلْفَاظُ مُتَشَابِهَةً فَهُوَ مِنَ الْمَعَارِفِ: هر معنایی که تعبیر از آن قابل تصور نباشد ، مگر در صورت ضرورت به کمک الفاظ متشابه ، آن را باید از معارف به شمار آورد.» (عین القضاة، 1379: 67)

بامداد و درخشش طور وراء عقل زمانی است که علماء ناظر از طمعی که در درک حقایق دارند مأیوس شوند و آن مرحله را وداع کنند ، همان طور که کودک گهواره یی وقتی اولیات عقلی را درک کرد شروع درخشش عقل اوست. (همان : 98) قاضی معتقد است که هر فردی از موجودات به مراحل از طور وراء عقل می رسند ولو پس از مرگ (همان : 96-97) چون طورها وراء عقل بسیارند با درخشش طور وراء عقل دل بستگی انسان به درک مشکلات عقلی از راه برهان کم می شود و سالک پس از این که به معرفت دست یافت و از اسارت زمان و مکان آزاد شد آن ها را در می نوردد و پلیدی های زمان و مکان را زیر پا نهاده خلعت برگزیدگی می پوشد و سیرش بسوی خدا آسان می گردد. آن گاه سالک در می یابد که هویت ازلی به یک اندازه با تمام موجودات همراه است نه این که برخی از موجودات نسبت به دیگر موجودات به منشأ صدور نزدیک تر باشند. (عین القضاة، 1379: 67، 99)

قاضی چون محمد غزالی نظریه صدور کثیر از واحد را نمی پذیرد. قاضی مدرکات طور وراء عقل را به تصدیق غیب تشبیه و آن را به دو بخش تقسیم می کند: بخشی که نسبتش به آن «طور» مثل نسبت اولیات به عقل است و بخشی که نسبتش به آن «طور» مثل مشکلات نظری است که جز به توسط مدرکات به عقل درک نمی شود. (همان : 93) با این حال اگر در نهان و دل و روح انسان ذره ای از عطش بصیرت و ذوق باشد هیچ چیز دیگری این عطش درونی را فرو نمی نشاند و عارف هرگز با معقولات آرام نمی گیرد و عطش درونیش

سیراب نمی‌شود همان طور که جستن آب، گرسنه را و طلب نان، تشنه را آرامش نمی‌بخشد. (همان: 23) منتها چنان که اشاره شد سالک نباید تصور کند با طلوع بامداد طور وراء عقل به همه مراحل این طور رسیده است چون شمار طور وراء عقل آن قدر زیاد است که کسی جز خدا شمار آن را نمی‌داند. (همان: 27)

در نظر عین القضاة نسبتی که طور وراء عقل با مدرکات خود دارد شبیه ملکه و ذوق شعر است در فهم تفاوت میان شعر موزون و ناموزون همان طور که طبع موزون در درک وزن شعر بی نیاز از مقدمات است و کسی که ذوق شعر و طبع موزون ندارد به مقدمات عروض نیازمند است تا به کمک آن موزون و مزاحف شعر را دریابد همچنین انسانی که به مرحله طور وراء عقل رسیده است در درک میان حق و باطل و دشواری های مسیر نیاز به مقدمات ندارد بر خلاف ناظر از راه عقل که به خاطر نقص آن مرحله به مقدمات نیاز دارد یا چون انسان نابینا که در ادراک وجود مبصرات محتاج به حرکت با پا به سوی آن هاست تا آن گاه با نیروی لمس، وجود آن ها را درک کند. (عین القضاة، 1379: 28) تشبیه ادراک عقلی و معرفت اشراقی به دریافت طبع موزون از شعر را در نامه ها، ج 2، ص 393 هم آورده است. با این نگرش است که می‌گوید: آن چه صاحب معرفت در طور وراء عقل درک می‌کند برای علم و عقل آدمی به منزله اسرار است همان طور که اولیات عقلی برای حواس اسرار هستند. (همان: 93)

عین القضاة برای این که تفاوت و همانندی ادراک طور وراء عقل را برای خواننده با درک دیگر علوم مجسم کند باز هم از تمثیل استفاده می‌کند. در نظر او عقل نیز از درک وجود حق لذت می‌برد ولی لذت عقل از ادراک حق فقط از جهت «معلوم» بودن آن است همانند دیگر معلومات از قبیل حساب و طب و جز آن‌ها. التذاذ عقل از وجود حق مانند التذاذ چشم از شیء خوشبویی چون مُشک است، این لذت فقط از این حیث که شیء خوشبو دیدنی هم هست حاصل می‌شود در عین حال رؤیت رنگ مُشک، شوق و طلبی در بیننده ایجاد نمی‌کند و التذاذ او چون التذاذ کسی نیست که بوی مُشک را با حسّ بویایی درک می‌کند و این لذت غیر از لذتی است که حسّ بویایی از ادراک بوی مُشک دارد. همچنین کسی که وجود حق را از طریق مقدمات عقلی درک کرده است ملزم به ادراک شوقی نیست که عارف بدان ملزم است. عقل به ادراک حق فقط از این جهت که معلوم است متلذذ می‌گردد. (همان: 30)

حجب و موانع سلوکی در گاتاهای زردشت

در میان کتب مذهبی سایر ادیان تنها گاتها یگانه کتابی است که پیرامون چیزهای خارق العاده نمی گردد. زرتشت می گوید: «اهورامزدا مرا برای رهنمائی در این جهان برانگیخت و من از برای رسالت خویش از منش پاک تعلیم یافتم» مخصوصاً در آیین خویش ساده و بی آرایش است به ضد قربانی و فدیة و میزد و استعمال مسکرات که در مراسم مذهبی رواج تمام داشت می باشد. (همان، 1389: 81) از جمله جاهائی که در گاتها از قربانی برای خدایان منع می شود در گاتا 32 قطعه 12 و 14 می باشد. «نفرین تو باد ای مزدا به کسانی که با فریاد شادمانی گاو قربانی می کنند.» در استعمال کلمه «گاوها» زرتشت دو مفهوم قائل بوده، یعنی هم گله دهقانان ایرانی را و هم «گله» به مفهوم مذهبی آن که همان اجتماع مومنان است. مغان با تحت فشار گذاشتن دهقانان گله دار و غارت گله ها و املاک آن ها، به بهانه پرستش میترا، ثروت کلانی برای خود جمع کرده بودند. (هینتس، 1381: 287) و از جمله جاهائی که به ضد استعمال مسکرات است در مراسم دینی یسنا 48 قطعه 10 می باشد: «کی ای مزدا شرفا به رسالت نیک پی خواهند برد؟ کی این اشام سکرآورنده چرکین را خواهی برانداخت؟ چیزی که از آن کرپان های زشت کردار و شهریاران بدکنش به عمداً ممالیک را می فریبند.»

حجب در گاتها ماهیتی اخلاقی دارد نه عرفانی و عمده این حجب در واژه ظلمانی «دروغ» خلاصه می گردند و عمده تلاش زردشت هم در مبارزه با همین دروغ و اصلاح و ارشاد دروغگویانست. لذا در گاتها مکرر می گوید: «بیاد فرمانتان بیاباگانم سخنانی که ناشنیدنی است از برای کسانی که از روی دستور دروغ جهان راستی تباه کنند. ایدون بسیار خوش از برای آنانی که دلدادۀ مزدا هستند.» (گاتهاها، یسنا، هات 31، بند 1) «کدام است بزرگ تر: پیرو راستی یا آن که به دروغ گروید؟ دانائی باید دانائی را (از آن) بیاباگانم مبادا نادان (کسی را) پس از آن بفریبد. ما را تو ای مزدا اهورا، آموزگار منش نیک باش.» (همان، بند 17) «مبادا کسی از شما به گفتار و آموزش دروغپرست گوش دهد چه او به خان و مان و ده و روستا و کشور ویرانی و تباهی دهد، پس با ساز جنگ آنان را برانید.» (همان، بند 18)

حجب و موانع سلوکی در تمهیدات عین القضاة

طرد رشوه، فدیة، هدیه، شعائر، تشریفات و نماز برای خدایان از سوی زرتشت و مبارزه بی‌امان و پیوسته وی با دروغ و ناراستی در اندیشه عرفانی عین القضاة به شکل طردِ حجاب‌ها و موانع سلوکی ظاهر می‌شوند. حُجْب از منظر روایی کمیت مشخص (70 هزار حجاب) و تقسیم محدودی (ظلمانی و نورانی) دارند که عین القضاة این تقسیم بندی را برای خواص سالکان و عوام پذیرفته، ولی معتقد است که خواص خواص حجاب نورانی دارند نه ظلمانی. در بحث کمیتِ حُجْب هم وی حجاب خواص سالکان را هفتاد هزار و حجاب عوام را هزار می‌داند (عین القضاة، 1386: 102) اما بحثی که عین القضاة در باب اقسام حجب عوام می‌آورد در نوع خود تازگی دارد زیرا در بطن این سخنان روشِ رفع این حجب هم بطور غیر مستقیم نهفته گردیده که همانا آموختن علم اخلاق و عمل بدان و آموختن اصول و قواعد ریاضت و عمل کردن به آن می‌باشد. به فرازی از سخنان عین القضاة در تمهیدات که موید مطالب فوق است توجه کنید:

«ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه لو کشفها لاحرقت سبحات وجهه کلّ من ادرکه بصره. این حجاب‌ها از نور و ظلمت خواص را باشد؛ اما خواص خواص را حجاب‌ها نور صفت‌های خدا باشد و عوام را جز از این حجاب‌ها باشد هزار حجاب باشد: بعضی ظلمانی و بعضی نورانی، ظلمانی چون شهوت و غضب و حقد و حسد و بخل و کبر و حبّ مال و جاه و ریا و حرص و غفلت الی سایر الاخلاق الذمیه و حجاب‌های نورانی چون نماز و روزه و صدقه و تسبیح و اذکار الی سایر الاخلاق الحمیده.» (همان)

عین القضاة معتقد است که همه موجودات عالم از اعلی تا اسفل مرتبه ای از حجاب دارند، از رسول خدا گرفته تا جبرئیل تا سایر انبیا و اولیا تا سایر اصناف خلق. منتها ماهیت و تمثّل حجاب‌ها به تناسب مقام عرفانی هر شخص تغییر می‌کند و تنزل می‌یابد. حجاب جبرئیل نورانی است و حجاب رسول خدا فوق نورانی (= حجاب یاقوت بیضا) (همان: 103) «ابوبکر پرسید که یا رسول الله این آیات کبری چیست؟ فقال: «رایت ربی عزوجل لیس بینی و بینة حجاب الا حجاب من یاقوته بیضاء فی روضه خضراء» جانم فدای آن کس باد که این سخن را گوش دارد. این نشنیده ای که رسول الله (ص) جبرئیل را پرسید که «هل رایت ربی؟» ای جبرئیل! خدای را تبارک و تعالی دیدی؟ جبرئیل گفت: «بینی و بینة

سبعون حجاباً من نورٍ لو دنوت واحداً لاحترق. «گفت: میان من که جبرائیل ام و میان لقاء الله هفتاد حجاب باشد از نور. اگر یکی از این حجاب های نور مرا نماید، سوخته شوم.» (همان: 103-104)

اگر حجاب رسول خدا، حجاب یاقوت بیضاء است، حجاب موسی (ع) درخت نور محمد است (= این حجاب در عین حال واسطه قرب هم هست.) و این سخن عین القضاة کاشف از این معنی است که معرفت موسی (ع) دون معرفت محمد (ص) است: «ای عزیز بین که با موسی - علیه السلام - چه می گوید: «و قَرَّبَنَاهُ نَجِيًّا»؛ مجاهد اندر تفسیر این آیت می گوید که بالای عرش هفتاد حجاب است از نور و ظلمت، و موسی - علیه السلام - سلوک می کرد در این حجاب ها تا جمله را واپس گذاشت، تا یک حجاب بماند میان موسی و میان خدای تعالی، گفت: «رَبِّ ارْنِي انظُر اليك» موسی آوازی شنید که «نُودِي من شَاطِئِ الوَادِ الْاَيْمَنِ في البقعه المباركه من الشجره ان: یا موسی انی انا الله رب العالمین». این درخت، نور محمد را می دان که کلام و رویت به واسطه او توان دید و شنید.» (عین القضاة، 1386: 104)

عین القضاة قرآن را هم دارای حجاب هایی می داند که البته به سبب نازل شدن آن از عالم لاهوت به عالم جبروت و از عالم جبروت به عالم ملکوت و از عالم ملکوت به عالم ملک است و در هر یک از این عوالم که دون عالم دیگرست بر آیات قرآن حجاب هایی افکنده شده است. وی بر خورداری از معانی قرآن و شهود جمال آن را در دو چیز خلاصه می کند: 1- محرمیت (= وصول به مرتبه امین الهی) 2- راه بردن به درون سراپرده کبریا. از منظر او مخاطب خطاب های قرآنی دوستان حق اند و دشمنان حق هیچ حظّ و بهره ای از حقایق قرآن ندارند زیرا فاقد سمع باطن هستند. (همان: 169)

قاضی همدان فلسفه وضع حجاب های نورانی و ظلمانی از ناحیه حق تعالی بر عاشقان را افزایش بصیرت و و بینائی شان به عیوب و آفات نفس خویش از سویی و استعداد و ظرفیت و تحصیل شرح صدر از سویی دیگر می داند پس هرگاه عیوب نفس مرتفع شود و شرح صدر حاصل شود؛ وصال و لقا دست می دهد. اما گاه عیوب نفس مرتفع می شود لکن شرح صدر حاصل نمی شود در این حال عاشق نه تاب فراق معشوق را می آورد و نه طاقت وصال معشوق را و نه می تواند جمال معشوق را ببیند زیرا جمال معشوق دیده اش را می سوزاند تا به رنگ معشوق کند.» (همان: 105) «دریغا دانی که چرا این همه پرده ها و حجاب ها در

راه نهادند؟ از بهر آن که تا عاشق روز بروز دیده‌وی پخته گردد، تا طاقت بارکشیدن لقاء الله آرد بی حجابی.» (همان : 104)

عین القضاة در باب ماهیت حجاب انبیای الهی خاصه حضرت محمد (ص) با حجاب عموم خلق که در وادی عشق سیر می کنند فرق می نهد و می فرماید :

«جنونِ مغرطِ غفلت دیگر است و سهو و نسیان دیگر. بیگانگان خود را و ناهلان عشق را حجاب غفلت و بُعد در پیش نهاد تا دور افتادند که «لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا.» از این جماعت جای دیگر شکایت می کند که «یعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا و هم عن الاخره هم غافلون.» عشق کار معین است خود همه کس دارند ، اما سر و کارِ معشوق هیچ کس ندارد. این غفلت نشان بدبختی است. اما غفلتی که از سعادت خیزد که آن را سهو خوانند که در راه نهند ، آن خود نوعی دیگر باشد. سهو در راه مصطفی نهادند که « انی لا أسهو و لکن أسهی» گفت : مرا سهو نیفتد، اما سهو در راه من نهادند.» (عین القضاة، 1386 : 107)

وی در تبیین مصادیق این سهو به حدیث «حُبَّبَ الیَّ من دنیاکم ثلاثه» استناد می کند و نماز و بوی خوش و نسا را سهو محمدی می داند. (همان) که ظاهراً از این سه مصداق ، نماز در قیاس با حالات خاص حضرت سهو (غفلت) به شمار می آمده است و آن دو (طیب و نسا) به این دلیل سهو (غفلت) به شمار آمده اند که از عالم خلق اند.

کفر و ایمانی که عین القضاة مطرح می کند ممتاز از کفر مصطلح اهل شریعت است. کفر در ظاهر لغت عبارت از پوشیدن است و اهل معرفت به دو نوع کفر قائل اند : کفر مذموم و کفر محمود. کفر محمود را عبارت می دانند از پوشش خدا بر بنده به گونه ای که خدا را شهود کند و به او معرفت تام داشته باشد و کفر مذموم را عبارت می دانند از پوشش خدا بر بنده به گونه ای که از رؤیت حق بازماند و از معرفت حق محروم شود. (عزیز نسفی، 1386 :

76) منظور عین القضاة هم از کفری که حجاب راه سالک عاشق می شود همین کفر مذموم مورد نظر عزیز نسفی است نه کفر محمود. از دیگر دلایلی که می توان در حجاب بودن کفر و ایمان ذکر کرد این است که این دو (= کفر و ایمان) صفت اند و سالک به این دو صفت خوانده می شود : کافر و مؤمن. عین القضاة معتقد است که سالک باید از مرتبه توحید صفات به مرتبه توحید ذات برسد و لازمه این وصول گذشتن از حجاب صفت کفر و ایمان است.

«ای عزیز آن بزرگ را گوش دار که چه گفت مر این دو مقام را. گفت: «ان الکفر و الایمان مقامان من وراء العرش حجابان بین الله و بین العبد.» گفت: کفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده اند میان خدا و بنده زیرا که مرد باید که نه کافر باشد و نه مسلمان. آن که هنوز با کفر باشد و با ایمان هنوز در این دو حجاب باشد؛ و سالک منتهی جز در حجاب «کبریاء الله و ذاته» نباشد. شنیدی که مصطفی-علیه السلام- چه می گوید: «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل» خود گواهی می دهد بر اسرار این مقام ها تا ابدالابدین و دهر الداهرین. از این مقام ها که خواهد جستن؟

از عشق نشانه، جان و دل باختن است وین کون و مکان هر دو برانداختن است
 گه مومن و گاه گاه کافر بودن با این دو مقام تا ابد ساختن است

(عین القضاة، 1386: 123-122)

طرد تشریفات و نماز برای خدایان از سوی زرتشت و مبارزه بی امان و پیوسته وی با دروغ و ناراستی و طرد حجاب ها و موانع سلوکی از سویی دیگر وجه مشترک عرفان زردشت و عین القضاة همدانی را که عبارت از عادت شکنی و عادت ستیزی باشد نیز به تصویر می کشند. این که هر دو بزرگ بر علیه عادت عای زشت مرسوم در جامعه خود و همچنین عادت های معمول و مرسوم در سلوک عرفانی (= حجاب و موانع) قیام کرده اند.

نظریه نظام احسن در گاتاهای زردشت

سؤال هایی که زردشت از اهورامزدا در خصوص خلقت موجودات، زمین و آسمان، خورشید و ماه، روز و شب و نور و تاریکی می کند و تلویحی که به حرکت متناوب و منظم آن ها دارد حاکی از توجه و آگاهی او از نظام احسن است. زیرا زردشت می خواهد با رسیدن به جواب این سؤال ها از حکمت موجود در عالم هستی مطلع و برخوردار گردد. وی در یسنا هات 44 خطاب به اهورامزدا می گوید:

«این از تو می پرسم، درست به من بگو ای اهورا: کیست از آفرینش پدر راستی، نخستین؟ کیست که به خورشید و ستارگان راه (گردش) داد؟ از کیست که ماه می فزاید (و) دگر باره می کاهد؟ این، ای مزدا، و دیگر (چیزها) دانستن خواستارم. این از تو می پرسم، درست به من بگو، ای اهورا: کی نگه داشت زمین در زیر و آسمان ها (در بالا) که نمی افتند؟ کی آب و گیاه ها (آفرید)؟ کی به باد و ابرها تندی پیوست؟ ای مزدا دادار

منش نیک؟ این از تو می پرسم درست به من بگو، ای اهورا: کی روشنایی خوب کنش و تاریکی آفرید؟ کی خواب خوب کنش و بیداری آفرید؟ کی بامداد (و) نیمروز و شب (آفرید) که یادآوراند برگزیدگان را به پیمان؟ « (گاتاها، یسنا، هات 44، بند 5-3)

اما نظام احسن یا مینوی زردشت در گاتاها بطور خاص در عالم آخرت متجلی می شود، زیرا در دنیایی که او هست دروغ حاکم است و دروغگویان حاکمیت دارند و او برای مبارزه با دروغ و نشر راستی هم خواهان حمایت اهورامزداست و هم به او شکوه می برد. به این بخش ها از گاتاها که مؤید مطالب فوق است توجه کنید:

« من می دانم، ای مزدا، که چرا ناتوانم: زیرا کم خواسته هستم و مرا کسان کم هستند. به تو گله می برم، تو خود بنگر، ای اهورا یاری بخشای، آن چنان که یک دوست به دوستی ارزانی دارد. از دین راستان بیگانه از آن چه دارائی منش نیک است.» (گاتاها، یسنا، هات 46، بند 2) «ای فرشوستر هوگو با این (رادمردان) به آن جا رو، ما دو خوستاریم که به آنان خوش بود، آن جائی که راستی با پارسایی پیوسته است، آن جائی که کشور (جاودانی) به کام منش نیک است، آن جائی که مزدا اهورا از برای افزایش آرام دارد.» (همان: بند 16) «آن گاه بدو گفتم: نخست منم زرتشت هر چند که بتوانم به درستی دشمن دروغپرست و پناه نیرومند پیرو راستی خواهم بود تا این که در آینده کشور دلخواه (جاودانی) را دارا گردم تا هنگامی که ای مزدا می ستایم و می سرایم.» (گاتاها، یسنا، هات 43، بند 8)

نظریه نظام احسن در تمهیدات عین القضاة

آن چه در گاتاها زردشت به اهورامزدا نسبت داده شده از خلق نور، نیک بودن، دانایی، دانش و بزرگی در عرفان و تصوف ایران پس از اسلام و به طور مشخص در آثار منظوم سنائی غزنوی، مکاتیب محمد غزالی و عین القضاة همدانی - شاگرد مکتب وی - تحت عنوان نظریه نظام احسن مطرح می شود. به این معنی که از خالق نور با آن دانش بسیطی که دارد جز خیر و نیکی ظاهر نمی گردد. غزالی کلام معروفی دارد که در آن به این نظریه اشاره کرده و گفته است: لیس فی الإمكان أبدع مما كان. سنائی هم در قصاید خود همین نظریه را در قالب شعر مطرح ساخته و گفته است:

گرچه خوبی به سوی زشت به خاری منگر کاندترین ملک، چو طاووس، بکار است مگس
(سنایی، 1380: 155)

عین القضاات هم در تمهیدات ، بند 170 به همین نظریه اشاره کرده و می گوید : « اگر باورت نیست از خدا بشنو : الحمدلله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور . دریغا سیاهی بی سپیدی و سپیدی بی سیاهی چه کمال دارد ؟ هیچ کمال نداشتی . حکمت الاهی اقتضا چنین کرد . حکیم دانست که به حکمت خود چنین باید و چنین شاید و بر این درگاه جمله بر کارست ؛ و اگر ذره ای نقصان در آفرینش دریابد ، نقصان حکیم و حکمت باشد . موجودات و مخلوقات در نورها مزین و مشرف آمده اند . (عین القضاات، 1386 : 122)

انسان محوری در دین زردشت

ویدن گرن معتقد است که یسنا 30 منعکس کننده معتقدات ایندوگرمان هاست به صورتی دیگر ، زیرا ایرانیان قدیم معتقد به ثنویت وایو خدای باد بودند . او خداوندی بود که در میان اضداد وجود داشت . او آغاز اشیاء و ستونی بود که زمین و آسمان را به هم مربوط می ساخت . آریاها به سه عالم معتقد بودند که وایو ، رابط و واسط آن ها بود . وایو بدن الوهیت و همچنین بدن انسان اولیه کیهانی بشمار می رفت ، روح و نفس انسان اثری بود از نسیم و باد عالم . وایوی انسانی معرف وایوی جهانی است . در ادبیات پهلوی نشان داده می شود که چگونه پس از سه هزار سال انسان کیهانی زاییده می شود که هر بخش از بدنش معرف قسمتی از عالم است . از سر او آسمان ، از پا زمین ، از اشک هایش آب ، از موهایش نبات ، از احساس او آتش ... به وجود می آید و میکروکوسموس (عالم اصغر) معرف ماکروکوسموس (عالم اکبر) می گردد . جهان یک انسان بزرگ است و انسان عالمی کوچک که آن ها در مقابل یکدیگر قرار دارند ... ویدن گرن معتقد است که چون وایو آریائی دارای دو نهاد متضاد بود در ذکر دین زرتشت نیز این دو گوهر متضاد انعکاس همان وایوست . (آشتیانی ، 1374 : 144-145)

انسان محوری در تمهیدات عین القضاات

بحث انسان صغیر و انسان کبیر (=عالم هستی) در یسنا و ادبیات پهلوی پس از اسلام ، در عرفان خراسان و عارفان این مکتب که احمد غزالی و عین القضاات هم از این جمله اند در کسوت انسان محوری و لزوم تأکید بر عزت و کرامت انسان ظاهر می گردد . عین القضاات در این باره در تمهیدات می آورد :

«مگر که او پس قرنی از این جا گفت: إِذَا تَمَّتِ الْعُبُودِيَّةُ لِلْعَبْدِ يَكُونُ عَيْشُهُ كَعَيْشِ اللَّهِ تَعَالَى. دریغا هرگز دانسته ای که عبودیت چه باشد؟ بزرگی را پرسیدند که « مَا الْعُبُودِيَّةُ ؟ » گفت: إِذَا صِرْتَ حُرًّا فَأَنْتَ عَبْدٌ» گفت: ای سالک اگر آزاد نشوی بنده نباشی. چه دانی که این آزادی چیست! این حریت، لطیفه ای می دان در صندوق عبودیت تعبیه کرده در عالمی که او را انسان خوانند و انسانیت خوانند. چه می شنوی؟ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ. گوهر امانت صمدیت را محل و موضع انسان آمد. این انسان چیست؟ صفات بود بر ذات احدیت. دریغا امروز در جهان کسی بایستی تا با وی این سخن بگفتمی که استاد ابوبکر وراق گفت: لَيْسَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ فَرْقٌ إِلَّا أَنِّي تَقَدَّمْتُ بِالْعُبُودِيَّةِ.» (عین القضاة، 1386: 261-262)

قاضی همدان در جایی دیگر از تمهیدات بحث معرفت النفس را پیش می کشد که همان بحث انسان محوری در عرفان خراسان است:

« چون مرد بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد، نفس محمد را که « لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ » بر وی عرضه کنند. « طوبی لمن رآنی و آمن بی » طراز روزگار وی سازند. دولتی یابد که وراى آن دولت، دولتی دیگر نباشد. هر که معرفت نفس خود حاصل کرد معرفت نفس محمد او را حاصل شود؛ و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد پای همت در معرفت ذات الله نهد.» (همان: 56-57)

بحث اتمام عبودیت در تمهیدات هم در نهایت به انسان محوری ختم می شود، البته انسانی که خداگونه شده است:

«تخلقوا باخلاق الله تعالى در این خلوت خانه حاصل آید. دریغا او پس قرنی را بین که فاوحی الی عبده ما اوحی چه خبر می دهد و چه می گوید که إِذَا تَمَّتِ الْعُبُودِيَّةُ لِلْعَبْدِ يَكُونُ عَيْشُهُ كَعَيْشِ اللَّهِ تَعَالَى. گفت: چون بندگی تمام شود، عیش بنده همچون عیش معبود شود. هر چه او را باشد که خداوند است، از نصیب «تخلقوا» بنده را نیز باشد از صفات او، چون سمع و بصر و قدرت و ارادت و حیات و بقا و کلام، از آن او قدیم، از جهت بنده باقی و دایم باشد.» (همان: 129)

جوهری بودن نیکی و بدی از منظر زرتشت

به باور زرتشت، اندیشه و خرد انسان ارزش و اعتباری برتر دارد. بنابراین، هر انسانی باید آزاد باشد تا پس از سنجش راه‌های گوناگون، با خرد نیک و اندیشه روشن خود، راه خویش را آزادانه برگزیند:

«به بهترین سخنان گوش فرادهید و آن را با اندیشه روشن بسنجید، آن گاه هر کس راه خود را آزادانه برگزیند. پیش از آن که رویداد بزرگ فرا رسد، هر یک به درستی بیدار شوید آن گاه هر کس - پیرو راستی یا پیرو دروغ، دانا یا نادان - باید بتواند باور خود را آزادانه آشکار کند. هر گاه تردیدی پیش آید، «اندیشه رسا» راهنمای انسان است.» (گائاه، یسنای 31، بند 12)

در بینش زرتشت انسان بر پایه قانون اشا (هنجار هستی یا نظام خلقت) دارای اختیار است. بر اساس این قانون و نظام - که همان خواست و اراده خداوند است - انسان آزاد آفریده شده است، آزاد در این که چگونه بیندیشد و چگونه انتخاب کند. این آزادی اندیشیدن و آزادی گزینش، او را به طور طبیعی در برابر چگونگی اندیشه اش و نوع انتخابش مسؤول می گرداند؛ به این معنی که بر پایه قانون واکنش - که زرتشت فراوان بر آن تأکید کرده است - بازتاب رفتار انسان همان گونه که هست به خودش باز می گردد. زرتشت آزاد بودن انسان در چگونه اندیشیدن و چگونه گزیدن را این چنین بیان کرده است:

«دریافتم که اندیشه رسا از توست، خرد جهان آفرین از توست و ای خداوند جان و خرد، این نیز از توست که انسان را راه نمود و آزاد گذاشت که اگر بخواهد به راستی گراید یا دروغ را برگزیند.» (گائاه، یسنای 31، بند 9)

زرتشت انسان را حاکم بر سرنوشت خویش می داند: «ای خداوند خرد، ای جلوه گاه راستی، در پرتو کارهایی که از اندیشه نیک سرچشمه می گیرند، ستایش کنان به سوی تو بازخواهم گشت. با آگاهی به این که اراده ام بر سرنوشتم فرمان می راند، با شوق بسیار در پی دریافت «دانش نیک» هستم.» (گائاه، یسنای 50، بند 9)

زرتشت انتخاب دین را هم برای انسان، آزاد می خواهد:

_____ بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضاة (150-117) 143

«ای خداوند خرد، هنگامی که در آغاز از منش خویش، زندگانی و وجدان و خرد را آفریدی، آن گاه که توانایی کار کردن و سخن گفتن، بخشیدی، خواستی تا هر کس آزادانه دین خود را برگزیند.» (گاتاها، یسنای 31، بند 11)

جوهری بودن نیکی و بدی از منظر عین القضاة

عین القضاة بسان زرتشت معتقد است که خداوند جوهر شقاوت و سعادت را از ازل در جان و حقیقت آدمیان تعبیه کرده و در دنیا از طریق بشارت انبیا به فعل سعادت آور و اندازشان از فعل شقاوت آور، این شقاوت یا سعادت دنیایی با حقیقت ازلی خود انطباق و سازگاری می یابند و عوارض و نشانه های خود را در دنیا آشکار می سازند. این سخن عین القضاة در حقیقت دنباله تفکر عرفای خراسان در باب تقدیر الاهی است. ابوسعید ابوالخیر (قدس الله سره) می فرماید:

آن روز که بنده آوریدی به وجود
یارب تو گناه بنده بر بنده مگیر
می دانستی که بنده چون خواهد بود
کاین بنده همان کند که تقدیر تو بود

(ابوالخیر، 1376 : 37)

قاضی همدان آزادی و اختیار را ذاتی و طبیعی وجود انسان می شمارد و معتقد است که در همه کاینات تنها انسان است که در تسخیر کار معینی نیست؛ ولی دیگر کائنات هر کدام مسخر کاری معلوم است «اما آدمی مسخر یک کار معینی نیست؛ بلکه مسخر مختاری است. چنان که احراق بر آتش بستند اختیار در آدمی بستند. چنان که آتش را جز سوزندگی صفتی نیست آدمی را جز مختاری صفتی نیست. پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار ازو کارهای مختلف در وجود آید؛ اگر خواهد، که حرکت کند از جانب چپ؛ و اگر خواهد از جانب راست؛ اگر خواهد، ساکن باشد؛ و اگر خواهد متحرک. از بهر این کار او را بدین عالم ابتلا و امتحان فرستادند که لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا. اگر خواهد مختار مطیع بود؛ و اگر خواهد نبود. پس مختاری در آدمی، چون مطبوعی آب و آتش و نان و گوشت است در ترطیب و احراق و سیری و غذا دادن.» (عین القضاة، 1386 : 190)

امشاسپندان (= وسائل فیض) در دین زرتشت

امشاسپندان از مهین فرشتگان دین مزدیسنا بشمارند، به منزله کارگزاران و وزیران پادشاه حقیقی - اهورامزدا - باشند. کلمه امشاسپند مرکب است از سه جزء نخست (ا) که از ادات

نفی است مثل اخسنوت (ناخسنود) دوم از «مش» که در خود گات ها به معنی انسان و مردنی و درگذشتنی و فناپذیر می باشد. «مَرْت» نیز که در گات ها آمده به معنی انسان و نابود شدنی است، در تفسیر پهلوی مرتم و در فارسی مردم شد. ریشه این کلمه «مر» می باشد که در کتیبه بیستون آمده است و به معنی مردن است. مرتیا نیز در کتیبه مذکور به معنی مردم است. جزء سوم «سپنتا» در سانسکریت سونت آمده و به معنی مقدس؛ پس معنی «امشاسپند» می شود مقدس بی مرگ و یا جاودانی مقدس. این کلمه در گات ها نیست. در جایی که نخستین بار به آن بر می خوریم در هفت پاره (هپتن هایتی) یسنا 35 فقره 1 می باشد. در سایر قسمت های اوستا باشا کلمه و هیشتا و وبخشتر کلمه وئیریا و به آرمتی کلمه سپنتا افزوده گفتند: اشا، وهیشتا، خشترا وئیریا و سپنتا آرمتی ارد و اشا هر دو یکی است. اردی بهشت و شهریور و سپندارمز که الحال در فارسی موجود است از این ترکیب های اخیر است در گات ها و هپتن هایتی اشا فرشته راستی و درستی دارای مقام اولی است ولی در سایر قسمت های اوستا در رتبه دوم است. انیک به حسب رتبه و مقام اول، بهمن دوم، اردی بهشت سوم، شهریور چهارم، سپندارمز پنجم و ششم خرداد و مرداد می باشد. این دو فرشته اخیر همیشه با هم می آیند. (پورداوود، 1389: 94-93)

سپنتامینو و یا اهورامزدا را در سر امشاسپندان قرار داده هفت امشاسپند گویند. عددی که از زمان های بسیار قدیم در میان اقوام آریایی مقدس شمرده می شد (پلوتارخس) مورخ یونانی در بخش آئین ایران از این شش فرشتگان صحبت می دارد. هر یک از این فرشتگان در عالم روحانی مظهر یکی از صفات اهورامزدا می باشد و در جهان مادی نگهبانی و پرورش یکی از اجسام بدو سپرده شده است مثلاً بهمن یا وهمن مظهر و نماینده اندیشه مقدس و خرد و دانائی اهورامزدا است و در دنیا پرستاری جانوران سودمند و چارپایان با اوست. اردی بهشت که مظهر راستی و درستی آفریدگار است، در عالم جسمانی نگهبان آتش است. شهریور نماینده خسروی و توانائی مزداست و در جهان خاکی پرستاری فلزات با اوست. سفندامز مظهر مهر و محبت اهوراست در دنیا، پرورش زمین بدو سپرده شده است. خرداد و امرداد نمایندگان رسائی و جاودانی خداوند اند و در عالم مادی نگهبانی و پرورش آب و گیاه با آنان است. (همان: 94)

اضافه بر امشاسپندان به گروه فرشتگان مزدیسنا ایزدان نام داده اند. ایزدان جمع ایزد و یا یزد می باشد یعنی کسی که سزاوار ستایش است. یسنا و یشت نیز از همین ماده می باشند.

یشت ششم فقره اول از صدها و هزارها ایزد صحبت می دارد. دیوژنس لرتوس مورخ یونانی در قرن سوم پیش از میلاد می نویسد که به اعتقاد ایرانیان تمام آسمان پر است از فرشتگان. پلوتارخس نیز می گوید: پس از شش فرشتگان بزرگ در دین ایرانیان 24 فرشته دیگری نیز وجود دارند. هر چند که ایزدان هزارها باشند ولی معروف ترین همان هائی هستند که به اسم آن ها یشتی مخصوص است و یا اسم آن ها به یکی از دوازده ماه سال و سی روز ماه داده شده است و یا آن که در طی سال جشنی به اسم یکی از آن هاست. بنابراین سخنان پلوتارخس یونانی چندان از حقیقت دور نیست از آن که می گوید: 24 فرشته دیگر نیز در کیش ایرانیان وجود دارد در یسنا 16 و در دو سی روزه بزرگ و کوچک و بندهش از هم ترین ایزدان اسم برده شده است. پس از امشاسپندان آنان میان اهورامزدا و مردمان واسطه می باشند. این فرشتگان نگهبان خورشید، ماه، ستاره، آسمان، زمین، هوا، آتش و آب می باشند. گروهی از آنان نماینده مجردات و مظهر معنویات هستند مثل پیروزی و راستی و درستی و آشتی و توانائی و غیره. در عالم روحانی خود اهورامزدا در سر ایزدان جای دارد و بزرگ ترین ایزد خوانده می شود. در جهان خاکی زرتشت افسر ایزدان است. به حسب ترتیب سی روزه پس از تفریق هفت امشاسپندان ایزدان مهم از این قرارند: آذر ایزد- آبان ایزد- خورشید ایزد- ماه ایزد- تیر ایزد- گوش ایزد- مهر ایزد- سروش ایزد- رشن ایزد- فروردین ایزد- بهرام ایزد- رام ایزد- باد ایزد- دین ایزد- ارد ایزد- اشتاد ایزد- آسمان ایزد- زمیاد ایزد- انیران ایزد. (همان، 1389: 95)

امشاسپندان (= وسائط فیض) در آثار عین القضاة

حسب مفهوم و با علم معانی طیّ نماد شناسی معلوم می شود که اسم «محمد» (ص) ترجمه اسلامی «اهورامزدا/هرمزدا/مزدا» و نور محمدی ترجمه پرتو یزدانی (- اورمزد) یا فرّه ایزدی است. اگر این ترجمه در مقولات دین شناسی ایران باستانی صورت نمی گرفت، که دیگر مذهب عرفای اسلامی ایران یک سره همان کیش گبری و زردشتی و مجوسی و مانوی خالص می بود، چندان ربط و نسبتی با دین مبین اسلام پیدا نمی کرد. این است که دلیل باهر و شاخص بارز در اسلامی شدن و صبغه اسلامی یافتن حکمت و عرفان و کلام ایرانیان پس از قبول دین مبین، همانا ترجمه و برگردان مقولات باستانی (اوستایی- پهلوی) به

اصطلاحات اسلامیّه ، چنان که در خصوص «مزدا»- به «محمد» (ص) و «اهرمن»- به «ابلیس»؛ و ایزدان و امشاسپندان- به ائمه معصومین (ع) (اذکایی، 1381: 176-175) با عنایت به مباحث مذکور و با عنایت به این که تعداد امشاسپندان در دین زرتشت 6 است می توان محتملاً پنج تن (= اصحاب الکساء) به همراه حضرت جبرئیل (ع) را در زمره مقدسان بی مرگ قرار داد. اما در تمهیدات عین القضاة دو ذات مقدّس یعنی حضرت محمد (ص) و حضرت جبرئیل (ع) در حکم واسطه فیض الاهی دانسته شده اند. وی در فرازی از تمهیدات می گوید :

« دریغ نادانی که چه می گویم آفتاب « الله نور السموات و الارض » بی آینه جمال محمد رسول الله دیدن دیده بسوزد ، به واسطه آینه مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی الدوام ؛ و چون بی آینه معشوق دیدن محال است ، در پرده دیدن ضرورت باشد. عاشق منتهی را پرده و آینه جز کبریاء الله و عظمت خدای تعالی دیگر نباشد. از مصطفی بشنو که « لیس بینهم و بین ان ینظروا الی ربهم فی الجنة الارداء الکبریاء علی وجهه. » (عین القضاة، 1386: 103) همچنین این تفکر ایرانی که آسمان انباشته و پُر است از فرشتگان و تعدد فرشتگان و ایزدان در اوستا در تفکر عین القضاة به شکل نزول انبوه فرشتگان به همراه قطرات باران متجلی می شود. زیرا باران از آسمان نازل می شود و فرشتگان هم طیق این عقیده در آسمان ساکن اند.

نتیجه گیری

عین القضاة هم بسان دیگر عارفان و صوفیان ایرانی از اندیشه های عرفانی و اخلاقی زرتشت تأثیر پذیرفته است. و این تأثیرها ممکن است بلا واسطه بوده باشد و ممکن هم هست که با واسطه عارفی چون منصور حلاج به او رسیده باشد. برای مثال بحث انگره مینو و سپینته مینو که همان مظاهر جمال و جلال خداوند می باشند ، میراثی معنوی بشمار می آیند که بطور قطع از حلاج به احمد غزالی و از احمد غزالی به عین القضاة رسیده است. زیرا حلاج نخستین صوفیی بود که این مظاهر جمال و جلال (احمد و ابلیس) را در آثار خویش منعکس ساخته است.

همچنین در مبحث طور وراء عقل یا خرد پاک در آیین زرتشت ، عین القضاة این بحث را از استاد سلوک علمی اش - محمد غزالی- به ارث برده و غزالی از اسلاف خویش و

_____ بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضاة (150-117) 147

اسلاف او از زرتشت. در مکتب عرفانی عین القضاة ماهیت حجب عبارت از ظلمت و نور است ؛ ظلمت ، همان رذایل اخلاقی است و نور همان فضایل اخلاقی و عارف باید از هر دو بگذرد . در تعالیم زرتشت حجب عبارت از ناراستی و دروغ است و نقطه مقابل آن راستی (= نور) حجاب به شمار نمی آید. اما در عرفان عین القضاة حجب همان موانع سلوکی (حجاب نور و ظلمت) است که مانع وصال و قرب به حق تعالی می گردند.

کتاب نامه

قرآن کریم

آشتیانی، جلال الدین . 1368. **زرتشت مزدیسنا و حکومت**. تهران: شرکت سهامی انتشار.

ابراهیمی دینانی ، غلامحسین . 1375. **منطق و معرفت در نظر غزالی**. تهران : موسسه انتشارات امیر کبیر.

ابن اثیر ، عز الدین الجزری. بی تا. **اللباب فی تهذیب الانساب**. بیروت : دار صادر.
ابوالخیر ، ابوسعید. 1376 . **سخنان منظوم**. به اهتمام سعید نفیسی ، تهران : کتابخانه سنائی.

اذکابی، پرویز. 1381. **ماتیگان عین القضاة**. همدان ، نشر مادستان.

----- . 1374 . "حکیم الاهی همدان". **مجله معارف**، دوره 12 ، ش 1 و 2 –
فروردین و آبان . نشر دانشگاهی.

----- . 1379. **حدیث اندیشه** . سروش.

----- . 1379 . **فصلنامه ایران شناخت**. همدان شماره های 18 و 19

بویس، مری. 1376 . **تاریخ کیش زرتشت**. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران. ج اول.
چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.

پورداوود، ابراهیم . 1389 . **اوستا**. تهران: نشر پارمیس.

ترابی، رضا. 1368 . **تاریخ ادیان**. تهران : انتشارات فجر اسلام.

ذهبی ، شمس الدین محمد . 1407 . **العبر فی خبر من عبر**. به کوشش صلاح الدین المنجد و فؤاد سید . بیروت.

رضوی، عبدالحمید. 1384 . «نگاهی به تعلیم و تربیت از دیدگاه زرتشت». **مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز** ، دوره بیست و دوم . شماره چهارم . زمستان 1384،
پیاپی (45) . ویژه نامه علوم تربیتی.

سبکی ، تاج الدین عبدالوهاب . بی تا . **طبقات الشافعیه الکبری**. بیروت.

_____ بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضاة (150-117) 149

سنائی غزنوی ، ابوالمجد مجدودبن آدم. 1380 . دیوان. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر رضوی . تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

شفق زاده ، رضا. 1362 . ایران از نظر خاورشناسان. تهران : انتشارات ققنوس.

عین القضاة همدانی ، عبدالله بن محمد. 1362. نامه های عین القضاة. به اهتمام علی نقی منزوی. عقیف عسیران با نظارت و اصلاح حسین خدیو جم . ج 1 و 2 . تهران : انتشارات زوار.

----- ، ----- . 1379. زبده الحقایق (متن عربی). تصحیح عقیف عسیران. ترجمه مهدی تدین. ویراسته رضا پور جوادی. تهران : مرکز نشر دانشگاهی.

----- ، ----- . 1385. دفاعیات و گزیده حقایق. (ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زبده الحقایق، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری). تهران: انتشارات منوچهری. ----- ، ----- . 1386. تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. تهران : انتشارات منوچهری.

----- ، ----- . 1387. نامه ها. جلد اول. به اهتمام علینقی منزوی - عقیف عسیران. تهران: اساطیر.

کلاویخو . 1366. سفرنامه. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران.

گروه مؤلفان . 1377. خرد جاویدان، جشن نامه استاد سید جلال الدین آشتیانی. به کوشش علی اصغر محمد خانی و حسن سید عرب. تهران: نشر فرزاد روز.

لاهوری ، محمد اقبال . 1357. سیر فلسفه در ایران. ترجمه امیر حسین آریان پور . تهران : انتشارات امیر کبیر .

مهرآز ، رحمت الله . 1355. آرمان های انسانی در فرهنگ و هنر ایران. تهران : انتشارات دانشگاه ملی ایران.

نلسون فرای، ریچارد. 1368. میراث باستانی ایران. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: انتشارات آوا.

ناس ، جان . 1354 . تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز . ترجمه علی اصغر حکمت. تهران : مؤسسه انتشارات فرانکلین.

150 فصل نامه علمی پژوهشی « عرفانیات در ادب فارسی »

- نیکلسون، رینولد الن. 1374. **تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا**. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی چ 3. تهران: انتشارات سخن.
- نسفی، عزیز الدین. 1386. **الانسان الكامل**. تصحیح ماریژان موله. تهران: انتشارات طهوری.
- هینتس، والتر. 1381. **داریوش و پارس ها**. ترجمه عبدالرحمن صدریه. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- یاقوت حموی، ابوعبدالله. 1404 ه.ق / 1984 م. **معجم البلدان**. بیروت.