

بررسی تطبیقی تفکرات و آراء عرفانی زرتشت و عین القضاط

دکتر مهدی ماحوزی^۱

احمد وفایی بصیر^۲

چکیده:

زرتشت و عین القضاط 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 القضاط همدانی به واسطه تأخیر زمانی که از زرتشت داشته، از بعض تفکرات عرفانی وی تأثیر پذیرفته است که از آن جمله می‌توان به مباحثی چون سپننته مینو و انگره مینو که همان تجلی جمال و جلال مکتب عرفانی عین القضاط است، خرد پاک زرتشت که همان طور وراء عقل مورد نظر عین القضاط است، نظریه نظام احسن، انسان محوری، جوهری بودن نیکی و بدی در نهاد انسان، امشاسب‌پندان = وسائل فیض‌الاهی اشاره کرد. این پژوهش به تبیین نقاط مشترک مذکور در تفکر زرتشت و عین القضاط پرداخته است.

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

۱- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن

۲- دانشجوی دوره‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «عرفان نظری عین القضاط همدانی» می‌باشد. (نویسنده A.vafaeibasir@yahoo.com مسؤول).

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 اشرافی زرتشتی آشنایی داشته و به روشی بیان نموده که حکمت نوری و اشرافی زرتشتی منبعی عرفانی است که به حکمت یونان نیز راه یافته است. او حکمت اشرافی و عرفانی را از ایران باستان دانسته است. در بین ایران شناسان معاصر نیز هانری کرین 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 سروده 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 اشرافی 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 و دیجه 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 زاداسپر 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 القضاط 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 تصوّف، یعنی نیرومندترین پایه قوّه عقلانی و عالی ترین درجه کمال آدمی و لطیف ترین بافتۀ کارگاه ذوق انسانی و ارزنده ترین مکتب پرورش روحانی بشر و حکمت یا فلسفه اشراق، هر دو زاده و دست پروردۀ عقل و احساس و ذوق و هنر ایرانی است و ایران زمین گاهواره این دو اختر فروزان بشمار می رود. بی شک در عرفان و تصوّف بیش از هر رشتۀ 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 عمدۀ پیام او اخلاقی است که همین اخلاق در عرفان اسلامی نیز انعکاس داشته است.

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

زنگی 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 رشتۀ تحریر درآمده باشد. (بیوس ، 1376: 12) به نظر می رسد زرتشت در آذربایجان (نzedik دریاچه ارومیه) به دنیا آمد. عده‌ای 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. (ترابی ، 1368: 242) از سوی دیگر اغلب محققان و دانشمندان معتقدند که

120 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 ارسسطو 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 قرن‌های دهم و ششم قبل از میلاد می‌دانند. (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 نوشت: 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 واقعی 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 می‌دانسته است؛ سپس نتیجه می‌گیرد، با در نظر گرفتن دلایل یاد شده و دقّت در زبان «گات‌ها؛ سرودهای زرتشت» و بسیاری از قراین دیگر، نظر دانشمندان محقق این است که زمان زندگی او 1100 سال پیش از مسیح پایین‌تر 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 شاعر 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

یک استاد، سر و کار پیدا کرده و با مکاتب گوناگون روحانی و روشنگری آشنا شده است. مسلم 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. (بیویس ، 1376 : 270)

جان ناس (1956)، در کتاب «تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز» در مورد آموزش دیدن زرتشت چنین نوشت: روایات باستانی بر آن است که زرتشت در پانزده سالگی نزد آموزگاری تعلیم یافت و از او گشته (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 فلسفهٔ دیالکتیک دانست. مهراز نوشه است: مورخان یونان باستان، تصریح کرده اند که هرaklıت آئین مغ‌های ایرانی را آموخته بود و با فلسفه زرتشت آشنا شد. (مهراز، 1355 : 16) همچنین گروهی مُثُل افلاطونی را انعکاسی از عقاید زرتشت درباره «فروهر» می دانند. (lahori، 23 : 1357)

زندگینامه عین القضاط همدانی

ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر محمدبن علی بن الحسن بن علی المیانجی بر حسب تصریح ابن الفوطی در «مجمع الاداب»، ج 2، ص 390 که سنگ مزار قاضی را در همدان دیده و سایر قرائی در سال 490 هجری قمری در همدان تولد یافته است. زادگاه ابوالمعالی بطوری که خودش در دو کتاب زیده الحقایق و شکوه الغریب، تصریح کرده است همدان می باشد. جدش ابوالحسن میانجی است. سمعانی در «الاینساب» خود می گوید : «میانجی منسوب به میانه است و آن شهریست که بین مراغه و تبریز واقع شده است ... جد عین القضاط ابومحمد و پدر او ابوبکر و کنیه اش عبدالله بوده است». در سده پنجم هجری، از میانه- شهری از شهرهای آذربایجان - حد فاصل مراغه و تبریز، که آب و هوایی صاف و زلال داشت (یاقوت، 1404، ج 5، 240؛ کلایخو، 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 تجلیل می کرد و بزرگ می داشت. ظاهراً علی میانجی پس از

122 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 ابیانی 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 ۳، ص ۲۷۹) به علتی نامعلوم، شاید به خاطر عصیت‌های مذهبی، خصمانی فراگرد او انجیخته شدند تا آن که به سال ۴۷۱ هـ در مسجدی که در آن جا به قضاوت می‌نشست، به هنگام نماز صبح ، به قتل رسید. (ذهبی ، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۵)

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 ۴، ص ۸۷) از اشاراتی که در نگارش‌های فرزند او - عین القضا - آمده است، بر می‌آید که وی در کنار فقاوت و قضاوت، به تصوف و عرفان نیز عشق می‌ورزیده است؛ بطوری که نه تنها با صوفیان آشنا بوده و به خانقه آنان آمد شدی داشته است بلکه با نام و نشان پیران خراسان هم مأнос بوده است. به تصریح عین القضا از جوانی همراه پدر به مجلس صوفیان می‌رفته و به سماع می‌پرداخته اند. (عین القضا، ۱۳۸۶ : ۲۵۰-۲۵۱) 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 می‌کردیم و ابوسعید تمذی بیتکی می‌گفت، پدرم در بنگریست، پس گفت: خواجه امام احمد غزالی را دیدم که با ما رقص می‌کرد و لباس او و چنین و چنان بود. و [لباس او] نشان می‌داد. شیخ ابوسعید تمذی گفت: «نمی‌یارم گفت، مرگم آرزو می‌کند.» من گفتم : «بمیر ای ابوسعید.» در ساعت بیهودش شد و بمُرد. مفتی وقت دانی خود که باشد، گفت : «چون زنده را مرده می‌کنی، مرده را نیز زنده کن.» گفتم: «مرده کیست؟» گفت: فقیه محمود. گفتم: «خداؤندا فقیه محمود را زنده کن »، در ساعت زنده شد.» (همان)

زادگاه ابوالمعالی به طوری که خودش در دو کتاب زبدة الحقائق و شکوی الغریب تصریح کرده است همدان می‌باشد: ساقهُ التَّقَدِيرِ إِلَى هَمَدَانَ وَ هِيَ مَسْقَطُ رَأْسِي. (عین القضا، ۱۳۷۹ : ۷) همدان بِهَا أَرْضَعَتَهُ رَبَاتُ الْحِجَالِ ... بِلَادِ بِهَا نَيَطَتُ عَلَى تَمَائِمِي. (عین القضا، ۱۳۸۵ : ۲۲) تمام مؤرخان او را اهل همدان دانسته‌اند به استثنای سبکی در «طبقات

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 القضاط است ، این عنوان را مسلمًا قبل از بیست و هشت سالگی دارا بوده به دلیل آن که احمد غزالی هر وقت به عین القضاط 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 الْأَعَزَّ عَيْنُ الْقُضَاءِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ». (عین القضاط، 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 تمہیدات ، خود را قاضی و عین القضاط می نامد. (عین القضاط، 1386: 251 ، 300 ، 301 ، 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 شدی داشته است. (عین القضاط، 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 «فرق 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 القضاط، 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 بهرهور شده است، زیرا در بیست و چهار سالگی 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 خوب تخمین و سنجش می دارد. از دوران کودکی ابوالمعالی و چگونگی تحصیلاتش در

124 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 زبدۀ الحقایق و شکوه الغریب او در این زمینه معلومات جالبی به دست آورد.

فرضیه‌های پژوهش

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

پیشینهٔ پژوهش

1- اذکایی، پرویز، (1381). ماتیکان عین القضاط ، همدان، نشر مادستان. آن بخش از این کتاب که در برگیرنده 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 القضاط در دو حوزه نور سپید محمدی و نور سیاه ابلیسی پرداخته است ، بخشی از پیشینهٔ پژوهش حاضر به شمار می‌آید.

2- افراسیاب پور، علی‌اکبر، عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان اسلامی، فصل نامه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان ، سال سوم، شماره 9 ، پاییز 1385 . در چکیده آمده است: دین زرتشت از کهن ترین ادبیاتی است که حاوی مبانی و مایه‌های اصیل عرفانی بوده و بر ادبیان 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. شخصیت‌های اندیشمندی چون ابن یزدانیار ارمومی واسطه انتقال اندیشه‌های 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 می‌دهد. اساطیر عرفانی نیز یکی از مشترکات عرفان زرتشتی و اسلامی است به ویژه اسطوره سیمرغ که نمونه‌ای کامل است. خرقه و سدره نیز شاهد دیگری در این زمینه است. ۳-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 اساسی‌ترین مسائل مشترک در همه ادیان و مکاتب، به خصوص مکاتب الهی، مفهوم خداوند، اوصاف و ویژگی‌ها 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 کهن‌ترین 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 می‌باشد. در بخش مبانی نظری به مواردی از قبیل عرفان اسلامی، دین زرتشت، سیر تحول مفهوم خدا ... اشاره شده است.

جنبه‌های مشترک تفکر زرتشت و عین القضاط همدانی سپنته مینو و انگره مینو در گاثاهای زرتشت

گلدنر سپنتامینیتو در گات‌ها را روح القدس ترجمه نموده و آن را با اهورامزا برابر می‌داند. چون در مسیحیت به روح القدس معتقد بوده و اب و ابن و روح القدس سه چهره یک واقعیت شناخته می‌شوند لذا برخی از محققین غربی دچار این اشتباه شده و سپنتامینیتو را با اهورامزا یکسان برداشت کرده‌اند. در تفسیر گلدنر اهربیمن و اهورامزا با سپنتامینیتو و انگره مینیو به صورت دو روح از آغاز گیتی در مقابل هم قرار می‌گیرند و با این تعبیر ثنویت دین زرتشت پایه گذاری می‌شود. (آشتیانی، 1368 : 144)

لومل نظر گلدنر درباره همسانی سپنتامینیتو و اهورامزا را نپذیرفته و معتقد است که دو روح سپنتامینیتو و انگره مینیو یا بنابر تعبیر او، روح هوشمند و روح شرور، در مرحله پائین‌تر از اهورامزا قرار دارند. او می‌نویسد: «آن چه نسبت همزاد بودن انگره مینیو و سپنتامینیو را در کلام زرتشت مشخص می‌سازد آن است که زرتشت برای نفوذ بخشیدن و روش ساختن سخن خویش این مفهوم را به کمک گرفته تا تقارن این دو متعارض و تمایل

126 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

نزدیک اضداد و بلاواسطگی شدید برخورد آن ها را توضیح دهد... چنان چه به اتكاء یک مفهوم مرده و تقلی 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 انکرمینیو در گاتاها از دو کلمه مجزا تشکیل شده است، ماینیو و انگرا ولی بعدها در اوستا به صورت یک مفهوم درآمده و اهريمین یا اهريمنوش 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 دروغ بوده است. این کلمه در گاتاها زیاد به کار رفته در حالی که انکرمینیو فقط یک بار در مقابل اسپنه مینیو استفاده شده است (45/2). در گاتاها همه جا پیرو دروغ استعمال شده ولی از پیرو انگره مینیو هیچ اثری نیست. این بررسی می‌رساند که انکرمینیو در مقابل خدا نیست. مولتون با توجه به این هات و دیگر مطالب گاتاها معتقد است که به هیچ وجه نمی‌توان وجود اهريمین را از گاتاها استخراج نمود و اثبات نمود که زرتشت به یک موجودی به نام اهريمین معتقد بوده است. از این کلمه که یک بار در گات ها آمده بعدها معان اهريمین و شیطان یا اکه منه ساخته اند. (همان : 145)

جکسون معتقد است که دواآلیسم مسلمان در بین ایرانیان و حتی آریائی های هندو ایران قبل از زرتشت وجود داشته ولی شکل و بیان زرتشت به کلی نو و مختص خود اوست. ثنویت او یک دواآلیسم توحیدی است. جکسون معتقد است این دو همزاد که در گاتاها آمده اند دو وجود مستقل نیستند بلکه در رابطه با هم موجود شده و مخلوق اهورامزدا می‌باشد. (همان)

دکتر کارترا می‌نویسد: اهريمین یا انکرمینیو 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. کارترا با اشاره به یستا 30 نتیجه می‌گیرد که اهريمین از ازل با اهورامزدا وجود داشته است. جالب است که کارترا خود معتقد است که فقط یک خدا در گاتاها وجود دارد و تعجب

می‌کند که چرا دارمستر به زرتشت شخصیت اسطوره‌ای 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 اولیه نور و ظلمت، خدا و شیطان، اورمزد و اهریمن سرچشمۀ 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 در ک آشکار و صحیح جملات گاتاها را به مقدار زیاد از دست داده بودند. آن‌ها اهورامزدا را با روح نیکی ها 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 اندیشه‌ای (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 الاهی 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، 4/21، 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 19/44. (آشتیانی، 1368: 146-147)

زهتر دو گوهر را به دروغ و راستی تعبیر نموده و می نویسد: دین زرتشت مذهب اراده آزاد است به عالی تربین وجه. هر انسان دیر یا زود با این واقعیت رویرو 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 / 47 اهورامزدا پدر اپنته 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 گاتها مخالف است. این نتیجه به ظاهر منطقی ولی در واقع پوج و نادرست از این جهت حاصل شده که ما می خواهیم درباره دکترین زرتشت و تعلیمات او بر پایه استانداردهای ثبتی شده بوسیله مکتب ارتدوکسی دوآلیستی، که مدت‌ها قبل از زرتشت وضع گردیده است، قضاوی کنیم. دلایل بسیاری در دست است که می‌توان با انکا به آن‌ها چنین برداشتی را نفی کرد: اولاً غیر قابل انکار است که در بسیاری از جهات، مثلاً قربانی چهارپایان، برداشت‌ها و آداب و رسوم متأخر به شدت مخالف تعلیمات پیغمبر است. ثانیاً ترادیسیون بعدی اهورامزدا را با روح القدس یکی می‌داند در حالی که در گاتها اهورامزدا صریح‌آ خالق اسپنته 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 می‌دانند، در حالی که گاتها نور و تاریکی را مخلوق خدا توجیه می‌کند نه خود خدا... بالاخره پس از شرح مفصلی نتیجه می‌گیرد که همه این اشتباهات نتیجه دوآلیسم خشک مذهب ساسانیان است که دو اصل ازلی و مجزا به نام خوب و بد به وجود آورد و آن‌ها را در قالب خداوند و اهربیمن مجسم ساخت. (همان: 147-148)

تجلى جمال و جلال در آثار عین القضا

آن چه در گاتها تحت عنوان «سپنته مینو و انگره مینو» مطرح شده چه انگره مینو را اهربیمن و چه بُعد تخریبی اهورامزدا بدانیم، این دو اسم در تصوّف ایرانی تحت عنوان «تجلى جمال و جلال خداوند» ظاهر شده است؛ البته صوفیان شیعی تجلی جلال را منحصر در علی بن ابی طالب (ع) دانسته‌اند و بعض از صوفیان غیر شیعی که عین القضا و حسن بصری هم از آن جمله‌اند ابلیس را مظہر و تجلی جلال حق دانسته‌اند. (ر.ک. آثار سید حیدر آملی) شفیعی کدکنی در تعلیقات خود بر کتاب «تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا» نگاشته نیکلسون می‌آورد: اگر روایت عین القضا را، روایتی اصیل بدانیم، حسن

بصري از مشاهير زهاد و تابعین در قرن اوّل هجری (110-21 هـ) دفاعي از ابلیس کرده و معتقد بوده است که نور ابلیس از نار عزت الاهی گرفت. و اگر ابلیس نور خود را ظاهر کند، مورد عبوديت و پرستش قرار خواهد گرفت. از عین القضاط بشنويد: «ای دوست! فرياد از دست حسن بصري که اين مقام را شرح چگونه مى دهد: «إِنَّ نُورَ إِبْلِيسِ مِنْ نَارِ الْعِزَّةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» پس از اين گفت: «وَ لَوْ أَظْهَرْتُ نُورَهُ لِلْخَلْقِ لَعِبَدِ إِلَهًا» (عین القضاط، 1386: 211) گفت: اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید همه او را به معبدی و خدايی بيرستند. و اصل اين عبارت حسن بصري را، جاي ديگر، عین القضاط به عنوان روایت از حضرت رسول (ص) نقل مى کند که فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عِزَّتِهِ وَ خَلَقَ نُورَ اَبْلِيسَ مِنْ نَارِ عِزَّتِهِ»، گفت: «نور من از نور عزت خدا پيدا شد و نور ابلیس از نار عزت او پيدا شد. (نيكلسون، 1374: 47 به نقل از تمهيدات، ص 267) همين نار عزت بودن ابلیس در آثار عرفانی عین القضاط خاصه تمهيدات به عنوان تجلی جلال و جباريت حق مطرح مى گردد. راز آفرينش ابلیس و محمد در اين است که اين دو هر کدام اسمی از اسماء الاهی و صفتی از صفات اويند: «اما هرگز دانسته ای که خدای را دو نام است: يکی «الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ» و ديگر «الْجَبَارُ الْمُتَكَبِّرُ» از صفت جباريت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانيت محمد را. پس صفت رحمت، غذای احمد آمد و صفت قهر و غضب غذای ابلیس.« (عین القضاط، 1386: 127)

همچنین عالم نور سپنته مينو و عالم ظلمت انگره مينو در تصوف و عرفان ايراني تحت عنوان نور محمدی و نور سياه عزازيلی مطرح گردیده است. عین القضاط در تمهيدات در اين باب چنین مى آورد: «دانی که اين آفتاب چيست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلى بيرون آيد و ماهتاب داني که کدام است؟ نور سياه عزازيلی که از مغرب ابدی بيرون رود، «رَبُّ الْمَسْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمان، آيه 17) اين سخن به غایت رسانide است و بيان اين شده است. (عین القضاط، 1386: 126) اصطلاح نور سياه، که يکی از تعبيرات پارادکس گونه صوفیه است ، در مورد ابلیس به اين اعتبار به کار مى رود که نور او نسبت به نور الاهی ظلمت است و اگر نه نور است. (همان: 118) و گويا اصل تعبير از شاعري است به نام ابوالحسن بستى از قدمای صوفیه که گفته است :

وزعلت و عار برگذشتيم آسان

ديديم نهان گيتى و اهل دو جهان

130 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

خرد پاک گاثاهای زردهست

در گاثاهای منشأ و جوهر خرد خود اهورامزدا (= خداوند) می باشد :
«واز آن او باد آن چه از همه بهتر است، آن که را آرزوی فردوس است از پاکتر خرد آگاه
تو فردوس بدو ارزانی باد.» (گاثاهای، یسنای 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 فریفت.» (همان : بند 6)

زرتشت، اندیشه و خرد انسان را، در همه امور اصلی ترین معیار سنجش و تشخیص می داند.
تنها دانایان و بخراشان 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.» (گاثاهای، یسنای 31، بند 3)

طور وراء عقل در آثار عین القضاط

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 القضاط تحت عنوان طور وراء عقل
و انفتح عین بصیرت پی گرفته می شود. در نظر عین القضاط 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 مُدرِک و مُدرَک سنتیتی باشد در غیر این صورت عمل ادراک صورت نمی گیرد مراحلی
را که با عقل عادی نشود دریافت کرد آن مراحل را «طور وراء عقل» می خواند و ناتوانی عقل
را از دریافتی های طور وراء عقل شبیه کوتاهی و قصور وهم از مدرکات عقل به حساب

می‌آورد. (عین القضاط، 1379: 28-29) یعنی به نظر او وهم هم مرحله‌ای در ادراک آدمی محسوب می‌شود که به نسبت عقل در مرحله پایین تر قرار دارد. از این راست که وهم ناتوانی خود را در درک معقولات دشوار با مقدمات، ولی عقل عجز وهم را از مدرکات عقلی بی مقدمه در می‌یابد. غایت درک وهم این است که وقتی عقلیات را با مقدمات مسلم نزد وهم مقرر داشت به ناتوانی خود از دریافت آن‌ها اعتراف کند. به همین نسبت آخرین عالم از عالم 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 طور وراء عقل پیوسته است، همان طور که پایان محدوده تمیز و تشخیص که در نظر قاضی مرحله فروتن از درک عقل است به آغاز حیطه درک عقلی پیوسته است. (عین القضاط، 1379: 35؛ قاضی در نامه‌ها، ج 1، ص 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 طور معرض اشتباهند و احکام آن‌ها به صادق و کاذب تقسیم می‌شود و حال آن که 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. مثلًا از ویژگی‌های علم در نظر قاضی صراحةً بیان و درک یکسان و مختلف در زمان‌های گوناگون با معلم‌های متفاوت است و منظور از صراحةً 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

132 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

از حوزه «طور وراء عقل» است این گونه نیست ، در نظر قاضی وقتی استاد «معرفت» افاضه می کند.(عین القضا ، 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 يُتَصَوَّرُ عَنْهُ التَّعْبِيرُ أَصْلًا اللَّهُمَ إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْأَلْفَاظُ مُتَشَابِهَةٌ فَهُوَ مِنَ الْمَعَارِفِ: هر معنای که تعبیر از آن قابل تصور نباشد ، مگر در صورت ضرورت به کمک الفاظ متشابه ، آن را باید از معارف به شمار آورد.» (عین القضا، 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 مراحلی از طور وراء عقل می رسند ولو پس از مرگ (همان : 96-97) چون طورها وراء عقل بسیارند با درخشش طور وراء عقل دلیستگی 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 بوشد و سیرش بسوی خدا آسان می گردد. آن گاه سالک در می باید که هویت ازی بیک اندازه با تمام موجودات همراه است نه این که برخی از موجودات نسبت به دیگر موجودات به منشأ صدور نزدیکتر باشند. (عین القضا، 1379 : 67-99)

قاضی چون محمد غزالی نظریه صدور کثیر از واحد را نمی پذیرد. قاضی مدرکات طور وراء عقل را به تصدیق غیب شبیه 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 ذرّه‌ای 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 نمی‌بخشند. (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 القضاط 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 دشواری‌های مسیر نیاز به مقدمات ندارد بر خلاف ناظر از راه عقل که به خاطر نقص آن مرحله به مقدمات نیاز دارد یا چون انسان نایبینا که در ادراک وجود مبصرات محتاج به حرکت با پا به سوی آن هاست تا آن گاه با نیروی لمس ، وجود آن‌ها را درک کند. (عین القضاط، 1379: 28 تشبیه ادراک عقلی و معرفت اشراقتی 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 القضاط 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 خوشبوی چون مشک است ، این لذت فقط از این حیث که شیء خوشبو دیدنی هم هست حاصل می‌شود در عین حال رؤیت رنگ مشک ، شوق و طلبی در بیننده ایجاد نمی‌کند و التذاذ او چون التذاذ کسی نیست که بوی مشک را با حسّ بویایی درک می‌کند و این لذت غیر از لذتی است که حسّ بویایی از ادراک بوی مشک دارد. همچنین کسی که وجود حق را از طریق مقدمات عقلی درک کرده است ملزم به ادراک شوکی 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 گاتاهاي زردهشت

در میان کتب مذهبی سایر ادیان تنها گاتها یگانه کتابی است که پیرامون چیزهای خارق العاده نمی‌گردد. زرتشت می‌گوید: «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 بی‌آلایش است به ضد قربانی و فدیه و مَیَزَد و استعمال مسکرات که در مراسم مذهبی رواج تمام داشت می‌باشد. (همان، 1389: 81) از جمله جاهائی که در گات‌ها از قربانی برای خدایان منع می‌شود در گاتا 32 قطعه 12 و 14 می‌باشد. «نفرین تو باد ای مزدا به کسانی که با فریاد شادمانی گاو قربانی می‌کنند». 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 گله‌ها و املاک آن‌ها، به بهانه پرستش می‌تراند. (همان، 1381: 287) از جمله جاهائی که به ضد استعمال مسکرات است در مراسم دینی یسنا 48 قطعه 10 می‌باشد: «کی ای مزدا شرفا به رسالت نیک پی خواهند برد؟ کی این اشام سکرآورنده چرکین را خواهی برانداخت؟ چیزی که از آن کرپان‌های زشت کردار و شهریاران بدکنش به عمدتاً ممالیک را می‌فریبد».

حجب در گاتاها ماهیتی اخلاقی دارد نه عرفانی و عمدتاً این حجب در واژه ظلمانی «دروغ» خلاصه می‌گردد و عمدتاً تلاش زردهشت هم در مبارزه با همین دروغ و اصلاح و ارشاد دروغگویان است. لذا در گاتاها مکرر می‌گوید: «بیاد فرمانتان بیاگاهانم سخنایی که ناشنیدنی است از برای کسانی که از روی دستور دروغ جهان راستی تباہ کنند. ایدون بسیار خوش از برای آنانی که دلداده مزدا هستند.» (گاتاها، یسنا، هات 31، بند 1) «کدام است بزرگ‌تر: پیرو راستی یا آن که به دروغ گروید؟ دانایی باید دانایی را (از آن) بیاگاهاند 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 تباہی دهد، پس با ساز جنگ آنان را برانید.» (همان، بند 18)

حجب و موانع سلوکی در تمهیدات عین القضاط

طرد رشوه، فدیه، هدیه، شعائر، تشریفات و نماز برای خدایان از سوی زرتشت و مبارزه بیامان و پیوسته وی با دروغ و ناراستی در اندیشه عرفانی عین القضاط به شکل طرد حجابها و موانع سلوکی ظاهر می‌شوند. حُجْب از منظر روایی کمیت مشخص (70 هزار حجاب) و تقسیم محدودی (ظلمانی و نورانی) داردند که عین القضاط 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 القضاط، 1386: 102) اما بحثی که عین القضاط در باب اقسام حجب عوام می‌آورد در نوع خود تازگی دارد زیرا در بطن این سخنان روش رفع این حجب هم بطور غیر مستقیم نهفته گردیده که همانا آموختن علم اخلاق و عمل بدن و آموختن اصول و قواعد ریاضت و عمل کردن به آن می‌باشد. به فرازی از سخنان عین القضاط در تمهیدات که موئید مطالب فوق است توجه کنید:

«انَّ اللَّهَ سَبْعِينَ الْفَ حِجَابَ مِنْ نُورٍ وَّظْلَمَهُ لَوْ كَشْفَهَا لَاحْرَقَتْ سَبْحَاتٍ وَّجْهَهُ كُلَّ مِنْ ادْرَكَهُ بَصَرَهُ . اِيْنَ حِجَابَهَا اِزْ نُورٍ وَّظَلَمَتْ خَوَاصَ رَا باشَد ؛ اِمَّا خَوَاصَ خَوَاصَ رَا حِجَابَهَا نُورٌ صَفَتُهَايِ خَدا باشَد وَّعَوَامَ رَا جَزْ اِيْنَ حِجَابَهَا باشَد هَزارَ حِجَابَهَا باشَد : بَعْضُ ظَلْمَانِي وَ بَعْضُ نُورَانِي ، ظَلْمَانِي چُونَ شَهُوتٍ وَّغَضْبٍ وَّحَقْدٍ وَّحَسْدٍ وَّبَخْلٍ وَّكَبْرٍ وَّحَبَّ مَالٍ وَّجَاهٍ وَّرِيَا وَّحَرَصٍ وَّغَفْلَةٍ اَلِيْ سَائِرِ الْاخْلَاقِ الْذَمِيمَهُ وَ حِجَابَهَايِ نُورَانِي چُونَ نَمازٍ وَّرُوزَهُ وَ صَدْقَهُ وَ تَسْبِيْحٍ وَّاَذْكَارِ اَلِيْ سَائِرِ الْاخْلَاقِ الْحَمِيدَهُ .» (همان)

عین القضاط معتقد است که همه موجودات عالم از اعلیٰ تا اسفل مرتبه‌ای از حجاب دارند، از رسول خدا گرفته تا جبریل تا سایر انبیا و اولیا تا سایر اصناف خلق. منتها ماهیت و تمثیل حجاب‌ها به تناسب مقام عرفانی هر شخص تغییر می‌کند و تنزل می‌یابد. حجاب جبریل نورانی است و حجاب رسول خدا فوق نورانی (= حجاب یاقوت بیضا) (همان: 103) «ابوکر پرسید که یا رسول الله این آیات کبری چیست؟ فقال: «رأيت ربى عزوجل ليس بينى و بيته حجاب الا حجاب من ياقوته بيضاء فى روضه خضراء» جانم فدای آن کس باد که این سخن را گوش دارد. این نشنیده‌ای که رسول الله (ص) جبریل را پرسید که «هل رأيت ربى؟ اى جبریل! خدای را تبارک و تعالى دیدی؟ جبریل گفت: «بينى و بيته

136 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

سبعون حجاباً من نورِ لو دنوت واحداً لاحترقت.» گفت: میان من که جبرائیل ام و میان لقاء الله هفتاد حجاب باشد از نور. اگر یکی از این حجاب‌های 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 القضاط کاشف از این معنی است که معرفت موسی(ع) دون معرفت محمد(ص) است: «ای عزیز ببین که با موسی - عليه السلام - چه می‌گوید: « وَقَرْبَنَاهُ تَحْيَأً »؛ مجاهد اندر تفسیر این آیت می‌گوید که بالای عرش هفتاد حجاب است از نور و ظلمت، و موسی - عليه السلام - سلوک می‌کرد در این حجاب‌ها تا جمله را واپس گذاشت، تا یک حجاب بماند میان موسی و میان خدای تعالی، گفت: « رب ارنی انظر الیک» موسی آوازی شنید که « نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبَقْعَةِ الْمَبَارَكَةِ مِن الشَّجَرَةِ أَنْ : يَا مُوسَى أَنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ». این درخت، نور محمد را می‌دان که کلام و رویت به واسطه او توان دید و شنید.» (عین القضاط، 1386: 104)

عین القضاط قرآن را هم دارای حجاب‌هایی می‌داند 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 حجاب‌هایی افکنده شده است. وی برخورداری از معانی قرآن و شهود جمال آن را در دو چیز خلاصه می‌کند: ۱- محرومیت (= وصول به مرتبه امین‌اللهی) ۲- راه بردن به درون سرای پرده کبریا. از منظر او مخاطب خطاب‌های قرآنی دوستان حق اند و دشمنان حق هیچ حظ و بهره‌ای از حقایق قرآن ندارند زیرا فاقد سمع باطن هستند. (همان: 169)

قاضی همدان فلسفه وضع حجاب‌های 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 می‌داند پس هرگاه عیوب نفس مرتفع شود و شرح صدر حاصل شود؛ وصال و لقا دست می‌دهد. اما گاه عیوب نفس مرتفع می‌شود لکن شرح صدر حاصل نمی‌شود در این حال عاشق نه تاب فراق معشوق را می‌آورد و نه طاقت وصال معشوق را و نه می‌تواند جمال معشوق را ببیند زیرا جمال معشوق دیده اش را می‌سوزاند تا به رنگ معشوق کند.» (همان: 105) « دریغا دانی که چرا این همه پرده‌ها و حجاب‌ها در

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

عین القضاط در باب ماهیت حجاب انبیای الاهی خاصه حضرت محمد (ص) با حجاب عموم خلق که در وادی عشق سیر می کنند فرق می نهد و می فرماید : «جنون مفتر غفلت دیگر است و سهو و نسیان دیگر. بیگانگان خود را و ناهالان عشق را حجاب غفلت و بعد در پیش نهاد تا دور افتادند که «لَقَدْ كُنْتُ فِي عَفْلَهِ مِنْ هَذَا». از این جماعت جای دیگر شکایت می کند که «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُون». عشق کار معین است خود همه کس دارند ، اما سر و کارِ معاشق هیچ کس ندارد. این غفلت نشان بدبخشی 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 لكن أُسْهِي» گفت : مرا سهو نیفتدم ، اما سهو در راه من نهادند.» (عین القضاط، 1386: 107)

وی در تبیین مصاديق این سهو به حدیث «حُبُّ الٰى مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَةٌ» استناد می کند و نماز و بوی خوش و نسا را سهوی محمدی می داند. (همان) که ظاهرًا از این سه مصدق ، 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 القضاط 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 بندۀ به گونه ای که خدا را شهود کند و به او معرفت تمام داشته باشد و کفر مذموم را عبارت می دانند از پوشش خدا بر بندۀ به گونه ای که از رؤیت حق بازماند و از معرفت حق محروم شود. (عزیز نسفی، 1386: 76) منظور عین القضاط 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 القضاط 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.

138 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

«ای عزیز آن بزرگ را گوش دار که چه گفت مر این دو مقام را. گفت: «ان الكفر و الايمان مقامان من وراء العرش حجابان بين الله و بين العبد.» گفت: كفر و ايمان بالاي عرش دو حجاب شده اند ميان خدا و بنده زيرا که مرد باید که نه کافر باشد و نه مسلمان. آن که هنوز با کفر باشد و با ايمان هنوز در اين دو حجاب باشد؛ و سالك منتهی جز در حجاب «کبریاء الله و ذاته» نباشد. شنیدی که مصطفی- عليه السلام -چه می گوید : «لی مع الله وقت لايسعني فيه ملك مقرب و لا نبی مرسلا» خود گواهی می دهد بر اسرار این مقام ها تا ابدالآبدین و دهر الذاهرين. 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 القضاط، 1386: 122-123)

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 القضاط 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 یستا 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) دگرباره 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 افتد؟ کی آب و گیاه ها (آفرید)؟ کی به باد و ابرها تندي پیوست؟ ای مزدا دادر

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، یستا، 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 بخش‌ها 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 گلله می برم، تو خود بنگر، ای اهورا یاری بخشای، آن چنان که یک دوست به دوستی ارزانی دارد. از دین راستان بیاگاهان از آن چه دارائی منش نیک است.» (گاتاها، یستا، 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، یستا، هات 43، بند 8)

نظریه نظام احسن در تمهیدات عین القضاط

آن چه در گاتاهای 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 سنائي غزنوی ، مکاتیب محمد غزالی و عین القضاط 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 : لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبْدَعُ مِمَّا كَانَ، سنائي هم در قصاید خود همین نظریه را در قالب شعر مطرح ساخته و گفته است :

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

140 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

عین القضاط هم در تمھیدات ، بند 170 به همین نظریه اشاره کرده و می گوید : «اگر باورت نیست از خدا بشنو : الحمد لله الذى خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور. درینا 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 ذرّه ای نقصان در آفرینش دریابد ، نقصان حکیم و حکمت باشد. موجودات و مخلوقات در نورها مزین و مشرف آمده اند. (عین القضاط، 1386: 122)

انسان محوری در دین زردشت

ویدن گردن معتقد است که یستا 30 منعکس کننده معتقدات ایندوگرمان هاست به صورتی دیگر ، زیرا ایرانیان قدیم معتقد به ثنویت وايو 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 وايو ، رابط و واسط آن ها بود. وايو 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 میکروکرسموس (عالم اصغر) معرف ماکروکرسموس (علم 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 وايو آریائی دارای دو نهاد متضاد بود در ذکر دین زرتشت نیز این دو گوهر متضاد انکاس همان وایوست. (آشتیانی ، 1374: 144-145)

انسان محوری در تمھیدات عین القضاط

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

«مگر که اویس قرنی از این جا گفت : إِذَا تَمَّتِ الْعُبُودِيَّةُ لِلْعَبْدِ يَكُونُ عَيْشُهُ كَعِيشُ اللَّهِ تَعَالَى. دریغا هرگز دانسته ای که عبودیت چه باشد؟ بزرگی را پرسیدند که « مَا الْعُبُودِيَّةُ » ؟ گفت : إِذَا صِرَّتْ حُرًّا فَأَنْتَ غَبْدٌ گفت : ای سالک اگر آزاد نشوی بنده نباشی. چه دانی که این آزادی چیست! این حریت ، لطیفه ای می دان در صندوق عبودیت تعییه کرده در عالمی که او را انسان خوانند و انسانیت خوانند. چه می شنوی؟ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الأرضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبْيَنَ أَنَّ يَحْمِلُنَّهَا وَ أَشْفَقْنَاهُمْ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الإِنْسَانُ . گوهر امانت صمدیت را محل و موضع انسان آمد. این انسان چیست؟ صفات بود بر ذات احديت. دریغا امروز در جهان کسی بایستی تا با وی این سخن بگفتمی که استاد ابوبکر وراق گفت : لَيْسَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ فَرْقٌ إِلَّا أَنِّي تَقدَّمْتُ بِالْعُبُودِيَّةِ.» (عین القضاط، 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 مِّنْ أَنفُسِكُمْ » بر وی عرضه کنند. « طوبی لمن رآنی و آمن بی » طراز روزگار وی سازند. دولتی یابد که ورای 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 :

« تخلقاوا باخلق الله تعالى در این خلوت خانه حاصل آید. دریغا اویس قرنی را بین که فاوحی الى عبده ما اووحی چه خبر می دهد و چه می گوید که إِذَا تَمَّتِ الْعُبُودِيَّةُ لِلْعَبْدِ يَكُونُ عَيْشُهُ كَعِيشُ اللَّهِ تَعَالَى. گفت : چون بندگی تمام شود ، عیش بنده همچون عیش معبد شود. هر چه او را باشد که خداوند است ، از نصیب « تخلقاوا » 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 دائم 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 راهای 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.» (گاثاها ، 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.» (گاثاها ، 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 سرنوشت فرمان می راند ، با شوق بسیار در پی دریافت « دانش نیک » هستم.» (گاثاها ، یسنای 50 ، بند 9)

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

«ای خداوند خرد ، هنگامی که در آغاز از منش خویش ، زندگانی و وجودان 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 القضاط

عین القضاط 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 اندزارشان 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 القضاط 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
می دانستی که بنده چون خواهد بود
یارب تو گناه بمنه بر بمنه مگیر
کاین بمنه 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 لیبلوگم آیکم احسن 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 ترتیب و احراق و سیری و غذا دادن.» (عین القضاط ، 1386 : 190)

امشاپنداش (=وسائط فیض) در دین زرتشت

امشاپنداش از مهین فرشتگان دین مزدیسنا بشمارند ، به منزله کارگزاران و وزیران پادشاه حقیقی - اهورامزدا - باشند. کلمه امشاپنداش مرکب است از سه جزء نخست (۱) که از ادات

نفی است مثل اخشنوت (ناخشنود) دوم از «مش» که در خود گات ها به معنی انسان و مردنی و درگذشتی و فناپذیر می باشد. «مرَت» 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 کتبه مذکور به معنی مردم است. جزء سوم «سپنتا» در سانسکریت سونت آمده و به معنی مقدس ؛ پس معنی «امشا سپند» 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) یستا 35 فقره 1 می باشد. در سایر قسمت های اوستا باشا کلمه و هیشتا و وبخترا کلمه وئیریا و به آرمتی کلمه سپنتا افروده گفته شده است. اشا ، و هیشتا ، خشترا و هیشتا 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. انيک به حسب رتبه و مقام اول ، بهمن دوم ، اردی بهشت سوم ، شهریور چهارم ، سپندارمز پنجم و ششم خداد 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 مظہر یکی از صفات اهورامزدا می باشد و در جهان مادی نگهبانی و پرورش یکی از اجسام بدو سپرده شده است مثلاً بهمن یا وهمن مظہر و نماینده اندیشه مقدس و خرد و دانائی اهورامزدا است و در دنیا پرستاری جانوران سودمند و چارپایان با اوست. اردی بهشت که مظہر 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 مظہر مهر و محبت اهوراست در دنیا، پرورش زمین بدو سپرده شده است. خداد 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. یستا و یشت نیز از همین ماده می باشند.

یشت ششم فقره اول از صدها و هزارها ایزد صحبت می دارد. دیوژنیس 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 بندesh 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- آنیران ایزد. (همان، 1389: 95)

امشاپندان (=وسائل فیض) در آثار عین القضاط

حسب مفهوم و با علم معانی طی نماد شناسی معلوم می شود که اسم «محمد» (ص) ترجمۀ اسلامی «اهورامزدا/ هرمzed/mzda» و نور محمدی ترجمۀ پرتو یزدانی (- اورمزد) یا فرۀ 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 صبغۀ اسلامی یافتن حکمت و عرفان و کلام ایرانیان پس از قبول دین مبین ، همانا ترجمه و برگردان مقولات باستانی (اوستایی - پهلوی) به

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

« دریغا ندانی که چه می گوییم آفتاب «الله نور السموات و الارض » بی آیینه جمال محمد رسول الله دیدن دیده بسوزد ، به واسطه آیینه مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی الدوام ؛ و چون بی آیینه 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 ينظروا الى ربهم فی الجنه الارداء الكبریاء 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 طبق 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 سپنته مینو که همان مظاہر 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 القضاط رسیده است. زیرا حلاج نخستین صوفی بود که این مظاہر 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 القضاط این بحث را از استاد سلوک علمی اش - محمد غزالی- به ارث برده و غزالی از اسلاف خویش و

اسلاف او از زرتشت. در مکتب عرفانی عین القضاط 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 نمی‌آید. اما در عرفان عین القضاط حجب همان موانع سلوکی (حجاب نور و ظلمت) است که مانع وصال و قرب به حق تعالی می‌گردد.

کتاب‌نامه

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 .

اذکایی، پرویز. 1381. ماتیکان عین القضاط. 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 شماره‌های 18 و 19
بویس، مری. 1376 . تاریخ کیش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران. ج اول.
چاپ دوم. تهران: انتشارات توسع.

پورداود، 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.

- سنائی غزنوی ، ابوالمسجد مجدد بن آدم. 1380 . دیوان. تصحیح بدیع الرمان فروزانفر رضوی . تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- شفق زاده ، رضا. 1362 . ایران از نظر خاورشناسان. تهران : انتشارات ققنوس.
- عین القضاط همدانی ، عبدالله بن محمد. 1362 . نامه های عین القضاط. به اهتمام علی نقی منزوی. عفیف عسیران با نظارت و اصلاح حسین خدیو جم . ج 1 و 2 . تهران : انتشارات زوار.
- ، ----- . 1379 . زبدہ الحقایق (متن عربی). تصحیح عفیف عسیران. ترجمه مهدی تدین. ویراسته رضا پور جوادی. تهران : مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ----- . 1385 . دفاعیات و گزیده حقایق. (ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زبدۃ الحقایق، ترجمه و تحشیة قاسم انصاری). تهران: انتشارات منوچهری.
- ، ----- . 1386 . تمہیدات. تصحیح عفیف عسیران. تهران : انتشارات منوچهری.
- ، ----- . 1387 . نامه ها. جلد اول. به اهتمام علینقی منزوی - عفیف عسیران. تهران: اساطیر.
- کلاویخو . 1366 . سفرنامه. ترجمة 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 فرزان روز.
- lahori ، محمد اقبال . 1357 . سیر فلسفه در ایران. ترجمه امیر حسین آریان پور . تهران : انتشارات امیر کبیر .
- مهراز ، رحمت الله . 1355 . آرمان های انسانی در فرهنگ و هنر ایران. تهران : انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- نلسون فرای، ریچارد. 1368 . میراث باستانی ایران. ترجمة 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 ماریزان موله . تهران: انتشارات طهوری.
- هینتس ، والتر. 1381. داریوش و پارس ها. ترجمه عبدالرحمن صدریه . تهران: انتشارات امیر کبیر.
- یاقوت حموی، ابوعبدالله. 1404 هـ / 1984 م . معجم البلدان. بیروت.