


نوع مقاله: پژوهشی

نقد نظریه توحید و عرفان زرتشتی و نسبت آن با توحید و عرفان اسلامی

✉ امیر یوسفی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد

yousefi.amir@ut.ac.ir

zareh-h@um.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-8709-8527

سیده فاطمه زارع حسینی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

چکیده

بحث بر سر مسئله عرفانی بودن یا نبودن آموزه‌های زرتشت و دیانت زرتشتی در میان محققان ادیان ایران باستان بحثی پر مناقشه و اختلاف‌زا بوده است. برخی از پژوهشگران، اعم از ایرانی و بسیار کمتر غیرایرانی، به عرفانی بودن تعالیم زرتشت و دین زرتشتی باور دارند. اینان به تفاسیری عرفانی و باطنی از اوستا (به‌ویژه گاهان) و سایر متون زرتشتی قائل‌اند و دنباله این نگاه عرفانی زرتشتی را در آثار مشاهیر و بزرگانی چون فردوسی، شیخ اشراق، مولوی و... پی گرفته‌اند. در این نوشتار با به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا به ذکر ادعای ایشان و دلایلشان پرداخته می‌شود؛ سپس با استناد به متن اوستا و آرای پژوهشگران مطرح، این دیدگاه که دیانت زرتشتی دارای مبانی عرفانی و توحیدی در ساحت خدانشناسی و کیهان‌شناسی است، نقد و رد می‌شود؛ سپس با تحلیل‌هایی نشان داده می‌شود که این دین در حیطه عرفان عملی نیز فاقد عناصر عرفانی است. طبعاً با رد توحیدی و عرفانی بودن دین زرتشت، نسبت آن با عرفان و توحید اسلامی نیز از نوع تضاد خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: عرفان زرتشتی، عرفان اسلامی، ثنویت، توحید، اوستا، گاهان، دین زرتشتی.

در نوشته‌های مربوط به ایران باستان و متون دینی ایران قبل از اسلام، واژه‌های متضمن معنای عرفان به‌معنای رایجش یافت نشده است؛ از همین رو بحث بر سر وجود مفهوم یا مفاهیمی عرفانی در تعلیمات زرتشت و دین زرتشتی در میان است. برخی از پژوهشگران ایرانی، مانند هاشم رضی از «حکمت خسروانی» که پیشینه کاربرد لغوی آن، دست کم به سهروردی می‌رسد، سخن به‌میان می‌آورند و با تأکید بر اینکه چیزی به‌نام عرفان زرتشتی وجود داشته است، ادامه همان تعالیم را در اندیشه سهروردی و فلسفه او به‌مثابه عرفان جست‌وجو می‌کنند (رضی، ۱۳۹۹). با آنکه در نوشته‌های شیخ اشراق هم می‌توان وجود عناصر زهد برای رسیدن به شهود عرفانی را مشاهده کرد، ولی استنتاج ریشه‌های زرتشتی تعالیم او بدین نحو و به‌صرف تشابه لغوی ظاهری قابل دفاع به‌نظر نمی‌رسد. این نگاه عرفانی به دین زرتشتی و بلکه استمرار آن در آثار کسانی چون فردوسی را می‌توان در نوشته‌های بابک عالیخانی هم مشاهده کرد. ایشان نیز مثل هاشم رضی با استمداد از سهروردی و تکیه او بر عنوان «حکمت خسروانی» و دایره واژگان وی که آشکارا وام‌گرفته از واژگان ایران باستان است، با نگاهی حکمی و با عنوان «رموز اشراقی» به شرح *سناهنامه* پرداخته است (عالیخانی، ۱۴۰۰). وی در این اثر مفاهیم فلسفی و عرفانی شگرفی از *سناهنامه* استنباط می‌کند و آنها را در استمرار جریانی عرفانی به‌نام «حکمت اشراقی» یا «حکمت ایرانی» قرار می‌دهد که از دین زرتشتی آغاز می‌شود و به‌باور او، بعد از اسلام در آثار کسانی مثل فردوسی، سهروردی و بعضی از اندیشمندان مسلمان ایرانی همچون عین‌القضات همدانی، مولوی و... خود را نشان می‌دهد. وی در کتاب *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی* این مفاهیم عرفانی را حتی در گاهان و یسنای هفت فصل مورد اشاره قرار داده و تحلیل و تفسیر کرده است (عالیخانی، ۱۴۰۰، ص ۲۴). او در این کتاب، عرفان خراسان را مستقیماً متصل به تعالیم گاهانی معرفی می‌کند؛ گرچه در عین حال آن را کاملاً اسلامی نیز می‌داند (عالیخانی، ۱۴۰۰، ص ۲۴). این تفسیر - و بهتر بگوییم، تأویل - از عرفان ایرانی، تنها شامل سخنان سهروردی نمی‌شود؛ بلکه عرفان خراسان و تصوف ایرانی را فی‌الجمله در آن راستا طبقه‌بندی می‌کند.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهندگان درباره حکمت و عرفان زرتشتی دو گروه‌اند: گروهی که به وجود عرفان زرتشتی معتقد نیستند؛ مانند سر هارولد بیلی (بیلی، ۱۹۷۱، ص ۲۹) و ژان دومناش که وجود هر شکلی از موعظه رازورانه در کیش زرتشتی را انکار می‌کند (دومناش، ۱۹۴۵، ص ۱۸۵-۱۸۶)؛ اما گروهی که به وجود نوعی عرفان زرتشتی در معنای عام آن (شامل شمنیسم و...) معتقدند، باز دو دسته‌اند: دسته اول، محققان غیرایرانی، مانند شلر، نیبرگ، وین‌گرن، شاکد و راسل که با تصویری مبهم و مجمل از عرفان و حکمت به بررسی عناصر عرفانی در اسناد و مدارک قدیم زرتشتی پرداخته‌اند. شاکد و راسل در موضوع عرفان زرتشتی مقاله نوشته‌اند. مقاله شاکد (شاکد، ۱۹۶۹، ص ۱۷۵-۲۲۱) سال‌ها پیش از مقاله راسل نوشته شده و الهام‌بخش آن بوده است. شاکد به کلیت وجود معانی عرفانی در دین زرتشتی و گاهان اذعان دارد و معتقد است شریعت

زرتشتی دارای لیبی است که خواص مؤمنان آن را درمی‌یابد. همچنین شاکد در کتابش انکار کلی عنصری نهانی در کیش زرتشتی را کاملاً پذیرفتنی نمی‌داند (شاکد، ۱۹۹۵، ص ۲) و از بررسی متن پهلوی عهد/رئیسیر نتیجه می‌گیرد که ظاهراً جرگه‌ها و محافل از زاهدان و نیایشکاران دینی - غیر از مراجع دینی رسمی - وجود داشته و مدعی بوده‌اند که دین را بهتر می‌فهمند (شاکد، ۱۹۹۵، ص ۵۵)؛ اما راسل بحث عرفان زرتشتی را در آفاق وسیع‌تری مطرح می‌کند (راسل، ۱۹۹۳، ش ۲۶، ص ۱-۲) و معتقد است در عین آنکه تجربه فنا و نیستی وجه اشتراک عرفان زرتشتی و عرفان سایر ملل است، دو خصیصه اصلی عرفان زرتشتی عبارت‌اند از: سکرآمیز بودن و حماسی بودن (عالیخانی، ۱۳۷۹).

دسته دوم محققان ایرانی‌اند که یا در پی اثبات شأنیت عرفانی دیانت زرتشتی‌اند یا درباره ارتباط عرفان زرتشتی با عرفان اسلامی قلم زده‌اند. در ادامه به مهم‌ترین آثار منتشره اشاره می‌شود.

۱-۱. آثار مدعی وجود عناصر عرفانی در دین زرتشتی

- کتاب *جهان‌بینی زرتشتی و عرفان مغان*، نوشته حسین وحیدی. از نظر نویسنده، عرفان و اندیشمندان بزرگ ایرانی (همچون شیخ اشراق، شمس‌تبری و ملاصدرا) هر یک به‌گونه‌ای نگره یگانگی هستی راه، که از فرهنگ زرتشتی و عرفان مغانه برخاسته است، پذیرفته و به‌گونه‌ای آن را بازگو کرده‌اند (وحیدی، بی‌تا، ص ۵-۸). نویسنده معتقد است که جهان‌بینی زرتشتی و عرفان زرتشتی بر پایه دیالکتیک و تضاد در هستی استوار است؛ ولی در تأیید آن به *مثنوی معنوی* استناد می‌کند (همان، ۱۹)؛ وی شواهد و مدارکی در اثبات تأثیرگذاری جهان‌بینی زرتشتی و ایران پیشاسلامی ارائه نمی‌کند.

- کتاب *جلوه‌هایی از عرفان در ایران باستان*، نوشته زین‌العابدین کیائی‌نژاد. نویسنده در این کتاب به دفاع از تأثیرگذاری عرفان ایران باستان بر تصوف می‌پردازد (کیائی‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۴۲-۴۵) و *ایرج*، *کیخسرو*، *لهراسب*، *رامین*، *تسسر*، *اردشیر*، *ارداویراف*، *برزویه طیب*، *بزرگمهر* و *خسرو پرویز* را بر اساس فرجام کارشان و نه همه کارها و احوالشان، به‌عنوان «زاهدگرایان و عارف‌منشان ایران باستان» و نمونه‌هایی از جلوه‌های عرفان در ایران باستان معرفی می‌کند! - کتاب *رازوری در آیین زردشت*، نوشته شیوا کاویانی. مؤلف در بخشی از این کتاب دیدگاه‌های شائول شاکد و جیمز آر. راسل را که به مبحث رازورزی و دانش نهانی و گرایش‌های رازورانه در کیش زرتشتی پرداخته‌اند، ترجمه و نقل کرده است (کاویانی، ۱۳۷۷).

- مقاله «بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی» و مقاله «نظری به کتاب رازوری در آیین زرتشت»، نوشته بابک عالیخانی (عالیخانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵-۳۴۲). نویسنده مدعی است که گاهان، یسنای هفت فصل و برخی اذکار زرتشتی در بردارنده معارفی ژرف با رنگ‌وبویی خاص‌اند که در ایران پس‌اسلامی مورد توجه و استقبال فیلسوف بزرگ اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی، واقع شده‌اند.

- کتاب *بررسی چند تعبیر عرفانی در گاهان زردشت*، نوشته مارتین شوارتز، ترجمه فاطمه جلی. شوارتز در دو مقاله بلند خود، با توجه به ساختار شعری و زبانی گاهان، برخی مفاهیم عرفانی در آن، از جمله سعادت، اندیشه نیک، نیایش و... را بررسی کرده است (شوارتز، ۱۳۹۰).

- مقاله «وحدت وجود زرتشتی»، نوشته جلیل محمدی. در این مقاله بازگویی مطالب دیگران بدون سخنی تازه، عدم انسجام مطالب، و تحلیل و استدلال ضعیف مشهود است (محمدی، ۱۳۸۶).

- مقاله «توحید هندوایرانی»، نوشته بابک عالیخانی. مؤلف بر اندیشه توحیدباورانه در بین هندوایرانیان پیش از زرتشت و نفی ثنویت در تعلیم زرتشت اصرار دارد؛ درحالی که به چندگانه پرستی و طبیعت پرستی هندوایرانیان و ثنویت مطرح در گاهان و تلیث گاهانی اهورمزدا، سپندمینو و انگره مینو بی اعتناست (عالیخانی، ۱۳۸۹).

- مقاله «اندیشه و نظر: عرفان اسلامی»، امین رضا نوشین. نویسنده با ذهنیت عرفان اسلامی ده موضوع عرفانی را در گاهان برشمرده است؛ اما شواهد چندان دقیقی از متن ارائه نمی دهد (نوشین، ۱۳۸۷).

بعضی از موبدان زرتشتی معاصر، از جمله دکتر کورش نیکنام نیز از وجه عرفانی دین زرتشتی دفاع می کنند و معتقدند که آموزه های زرتشت (از جمله امشاسپندان) حاوی اشارات عرفانی است (آیین زرتشت در گفتگو با موبد نیکنام ۱۳۸۱).

۲-۱. آثار مدعی نسبت و پیوند بین عرفان زرتشتی و اسلامی

- مقاله «عرفان زردشتی و مشترکات آن با عرفان اسلامی»، نوشته علی اکبر افراسیاب پور (۱۳۸۵).

- مقاله «آتش در عرفان اسلامی و زرتشتی»، نوشته سیما شادالویی (۱۳۸۶).

- مقاله «برخی عناصر مشابه در گاهان و عرفان اسلامی با توجه به بینش قرآنی»، نوشته محمودرضا اسفندیار (۱۳۸۷).

- مقاله «زیبایی شناسی در عرفان زردشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا جلال الدین محمد بلخی»، نوشته سهیلا ذوقی (۱۳۹۱).

- مقاله «نگاهی کوتاه به درونمایه های عرفانی دین زرتشت و سنجش آن با جهت گیری های عرفان اسلامی»، نوشته حسین حیدری جنت خاکسار و مرضیه درویشی (۱۳۹۳). بیشتر محتوای این مقاله، نقل قول از موبد کورش نیکنام (۱۳۸۱) و شیوا کویانی (۱۳۷۷) و تکرار مدعیات آنان است.

- کتاب *مولانا از دریچه فرهنگ ایران باستان*، نوشته سهیلا ذوقی (۱۳۹۴ الف). نویسنده درصدد اثبات اثرپذیری مولوی از ادیان ایران باستان (از جمله مانویت) است و به جستجوی آموزه های زرتشت در عرفان مولوی پرداخته است.

- مقاله «بررسی نور در عرفان زرتشتی و بیان مشترکات آن با عرفان مولانا»، نوشته سهیلا ذوقی (۱۳۹۴ ب).

- مقاله «عالم صغیر و عالم کبیر در عرفان زرتشت و مشترکات آن با عرفان مولانا» نوشته سهیلا ذوقی (۱۳۹۴ ج).

- کتاب *بررسی ریشه های عرفانی عرفان اسلامی در اساطیر ایرانی*، نوشته سهیلا ذوقی (۱۳۹۶). مؤلف در این اثر نیز در پی ایجاد ارتباط بین سنت دینی ایران باستان و عناصر عرفانی زرتشتی با عرفان اسلامی و آرای مولوی است.

- کتاب *رموز اشراقی شاهنامه (شرح ابیات و حل رموز داستان سیاوخش)*، نوشته بابک عالیخانی. در این کتاب، داستان سیاوش در *شاهنامه* فردوسی به روش اشراقی مقتبس از سهروردی شرح شده است (عالیخانی، ۱۴۰۰).

- مقاله «نور در آیین زردشت و عرفان مولوی»، نوشته سهیلا ذوقی (۱۳۹۶).

اینها نمونه‌هایی از کتب و مقالاتی است که با این فرض یا در اثبات این مدعا نوشته شده‌اند که اولاً امری به‌نام عرفان زرتشتی وجود داشته است؛ ثانیاً عرفان اسلامی به آن میراث، اتصال مستقیم دارد و از آن متأثر بوده است. بنابراین با دو ادعا مواجهیم که نخست به نقل مهم‌ترین این ادعاها و سپس به نقد آنها خواهیم پرداخت.

۲. نگاه تأویل‌گرایی عرفانی از گاهان تا شاهنامه فردوسی

می‌توان گفت که بابک عالیخانی برجسته‌ترین و مهم‌ترین پژوهشگری است که در دفاع از وجود عرفان در دین زرتشتی قلم زده و آن را در متون وابسته به ایران پس از اسلام، همچون شاهنامه فردوسی نیز پی گرفته است. ایشان در دفاع از نظر خود مبنی بر وجود نگاه عرفانی در تعالیم زرتشت، گاهان را به زرتشت منسوب می‌داند و سه نگاه و تفسیر از گاهان را مطرح می‌کند: تفسیر آیینی، اخلاقی و عرفانی.

۲-۱. تفسیر آیینی از گاهان

از مدافعان این نظر می‌توان به هومباخ اشاره کرد. از نظر وی، گاهان شامل مطالب تعلیمی و اخلاقی نبوده و سروده زرتشت نیست؛ بلکه شانزده فصل گاهان مستقیماً برای مراسم دینی نگاشته شده است و تنها فصل آخر آن را می‌توان دارای تعالیم اخلاقی دانست (ر.ک: هومباخ، ۱۹۹۱).

بویس هم گاهان را مرتبط با آیین می‌داند؛ ولی آن را تماماً آیینی تفسیر نمی‌کند و با روحانی قلمداد کردن زرتشت، سروده‌های وی را سرتاسر مملو از ایماها و اشاره‌های دینی و آیینی می‌داند (بویس (الف)، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۵۰). این نگاه نشان می‌دهد که عقیده به روحانی بودن زرتشت در میان زرتشت‌پژوهان برجسته‌تر است و بویس هم که با نگاه سنتی‌تری به تعالیم زرتشت نظر افکنده، موافق این است که او پیامبر و روحانی بوده و بیشتر با آیین و اخلاق سروکار داشته است تا با رمز و راز و حکمت‌های باطنی.

۲-۲. تفسیر اخلاقی از گاهان

مطابق این تفسیر، گاهان را باید در چارچوب ثنویت اخلاقی زرتشتی تفسیر کرد که به بیان دوگانه اخلاقی خیر و شر پرداخته است و سایر مطالب پیرامون این اصل اخلاقی هویت مشخص یافته‌اند. از منظر مری بویس، در گات‌ها میدان‌دار اصلی صحنه، اصل «شه» و انسان نیک‌دارنده شه («اشون») است که جست‌وجوی آن به همگان توصیه شده است (بویس (الف)، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۳۷).

آقای عالیخانی در فهم اخلاقی از گاهان، از اینسلا نام می‌برد (عالیخانی، ۱۴۰۰، ص ۲۱). در نگاه اینسلا، آنچه اهمیت دارد، فهم «شه» و البته حسن نیت «وهومنه» است که بهترین شیوه پرستش خدا و راهی بهتر از نگاه آیینی و مناسکی است و زرتشت این رویه را در تعالیم خود برجسته می‌کند (اینسلا، ۱۹۷۵، ص ۲۱-۲۳، به نقل از عالیخانی، ۱۴۰۰). در این روایت، نگاه جناب عالیخانی در نقد اینسلا خود را نشان می‌دهد؛ بدین صورت که فهم وی را متکی بر فهم اخلاقی شهروند عصر فناوری می‌داند و بالعکس، اخلاق مطرح‌شده از سوی زرتشت را اخلاقی عرفانی از حیث

تشبیه به اله معرفی می‌کند (عالیخانی، ۱۴۰۰، ص ۲۱). در اینجا، گرچه ایشان از واژه «اله» استفاده کرده‌اند، اما باید در نظر گرفت که در گاهان، صرفاً یک خدا پرستش نمی‌شود، بلکه ایزدان مختلف پرستیده می‌شوند؛ که این نکته تشبیه اخلاقی به ذات یگانه را مبهم می‌سازد و دست کم تفاوت روشنی با نگاه جامع عرفان اسلامی دارد. مری بویس نیز این نگاه را با تعابیر و تفاسیری که گیگر ارائه کرده است، کاملاً مردود می‌داند (بویس(الف)، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۳۹).

۲-۳. تفسیر عرفانی از گاهان

این تفسیر را میان مستشرقان، بیش از همه می‌توان به نیبرگ منسوب کرد؛ البته با تعریفی عام از عرفان که شمنیسم هم در آن بگنجد. نیبرگ، زرتشت را شمنی معرفی می‌کند که در دریافت‌های خود روشی شهودی و خلسه‌وار داشته است. فیلیپ ژینیو هم امکان و احتمال تأثیر آیین شمنی بر جغرافیای دینی ایران، از جمله دین زرتشتی را متفی نمی‌داند (ژینیو، ۲۰۰۱، ص ۶۵-۹۴). از این رو زرتشت را شخصیتی عرفانی-شمنی می‌داند، نه آنکه مانند جناب عالیخانی و همفکران ایشان، در دین زرتشتی عناصر خداشناختی و سلوکی عرفانی ببیند. باید توجه داشت که دامنه مفهوم و مصادیق «عرفان» (mysticism) در فرهنگ و زبان‌های اروپایی بسیار وسیع است و شامل هر امر مرتبط با رمز و راز می‌شود. بنا بر این تعریف، عرفان مصطلح نزد ما مسلمانان، پیشگویی، غیبگویی، اخبار از غیب، طالع‌بینی، تقال، آیین‌های رازآمیز و... در این مقوله می‌گنجد. هنیگ در شرح اینکه زرتشت شمن بود یا سیاستمدار، به نقل قول از نیبرگ می‌پردازد؛ از این قرار که وی زرتشت را شمنی اهل خلسه معرفی می‌کند؛ ولی دکتر فتح‌الله مجتبیایی در مقدمه ترجمه زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، این سخنان را مردود می‌شمرد و می‌گوید: «آنان هر دو (نیبرگ و هرتسفلد) در بیان نظرات خود به سرودهای زرتشت و متن اوستا و آثار و مدارک دیگر که از آن روزگار برجای مانده است، استناد کرده‌اند؛ لکن نادرستی روش کار و اعتماد و اتکا به چند مشابهت بی‌اصل و ظاهری، هر دو را به بیراهه افکنده است» (هنیگ، ۱۳۷۹، ص ۱۹). ناگفته پیداست که در نظر دکتر مجتبیایی، مفهوم «شمن» بار معنایی منفی دارد که گویا در نظر نیبرگ چنین مفروضی مطرح نیست. هیچ یک از متخصصان بنام ایران باستان، زرتشت و تعالیمش را دارای رابطه‌ای نزدیک با عرفان اسلامی، که شایان توجه و تطبیق ساختاری باشد، نمی‌دانند.

دکتر مزدپور نگاه آقای عالیخانی از گاهان را طریقه مشرقی می‌داند که با تکیه بر سخنان ایشان از سه مشرب نشأت می‌گیرد: ۱. تعالیم مکتب ودانته؛ ۲. تعالیم عرفانی در سه مکتب زروانی، مهری و مزدکی؛ ۳. مسلک تصوف خراسان و قومس و فلسفه اشراق سهروردی (مزدپور، ۱۳۹۵، ص ۶۱).

اینکه در فلسفه سهروردی می‌بینیم که وی نام فلسفه را برگزیده و آن را از عرفان جدا می‌داند، در عمل در میان عرفا و صوفیه مقبولیت نداشته است و در میراث فکری او شاهد وام‌گیری از الفاظ ایرانی هستیم؛ زیرا فقط از الفاظ حکمی ایران باستان استفاده لفظی کرده و به مفهوم و محتوای خاص آنها و تعالیم زرتشتی نظر نداشته است. به نظر ما، میان دین زرتشتی و فلسفه اشراق ارتباط جدی و معناداری به‌جز استفاده از الفاظ ایرانی دیده نمی‌شود. همین بس که سهروردی در خداشناسی از توحید و نظام نوری سخن می‌گوید و قائل به توحید فاعلی است و نامتناهی بودن حق، در

صدر تعلیمش قرار دارد (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۹۵)، که در تعارض با خدانشناسی زرتشتی است. وی در عمل و سلوک هم از مدافعان گوشت‌پرهیزی و نوعی زهد و ریاضت است که در این مورد نیز با احکام زرتشتی مغایرت دارد.

۳. بررسی آثار پژوهشی با ادعای عرفانی بودن دین زرتشتی

مقالات متعددی با ادعای عرفانی بودن دین زرتشتی منتشر شده‌اند که شماری از آنها در پیشینه ذکر شدند و در آنها دو ادعای اصلی به چشم می‌خورد.

۳-۱. دین زرتشتی دینی دارای بن‌مایه‌های عمیق و قوی عرفانی

این ادعا را پژوهشگران عمدتاً ایرانی مدافع عرفان زرتشتی، با قوت بیان کرده‌اند؛ بدین نحو که دین زرتشتی را دینی معرفی می‌کنند که عرفان جزء ذاتی آن بوده و ماهیتاً یک دین عرفانی است. برای مثال، آقای *افراسیاب‌پور* معتقد است: «اگر ادیان را در طیفی یا نموداری قرار دهیم که بر اساس بن‌مایه‌های عرفانی تنظیم شده باشد، آن وقت دین زرتشت در اوج قرار می‌گیرد؛ زیرا بیشترین زمینه‌ها و مبانی لازم را برای ایجاد مکاتب مختلف عرفانی در خود دارد» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۵، ص ۲). این سخنان به‌وضوح این مدعا را به‌تصویر می‌کشد و نشان‌دهنده آن است که همانند انبیا و اولاد ایشان عرفانی دیدن دین زرتشت را بی هیچ شک و شبهه‌ای، نه تنها مسلم گرفته‌اند، بلکه درجه عرفانی بودن آن را هم در اوج در نظر می‌گیرند. در این میان، بعضی کسان به دساتیر و دبستان مذاهب ارجاع داده‌اند که با توجه به متأخر بودنشان قابل اتکا و استناد نیستند. عده‌ای نیز دچار خطای روشی شده و هنگام بحث درباره دفاع از عرفانی بودن آیین زرتشتی، به‌نادرست به‌جای استشهاد به این دین، به مثال‌هایی از عرفان اسلامی استناد می‌کنند؛ مانند وحیدی و نوشین (وحیدی، بی‌تا؛ نوشین ۱۳۸۷).

۳-۲. عرفان اسلامی ادامه‌دهنده عرفان زرتشتی یا دربردارنده عناصر اصیل و مهمی از آن

هواداران این ادعا چنین استدلال می‌کنند: «جنبه عرفانی آتشی که در دین زرتشت آمده است، همان عشقی است که مضمون اصلی ادبیات فارسی را تشکیل می‌دهد» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۵، ص ۳). البته ایشان مرتکب نقل قول اشتباه هم می‌شوند؛ آنجا که به‌نادرست این‌گونه جلوه می‌دهند که *جلال ستاری* مشرب صوفیان را ادامه‌تعلیم زرتشتیان می‌داند و عشق مدنظر صوفیه را دنباله عشق به آتش معرفی کرده است؛ درحالی‌که این نقل‌قول در سخنان جناب *ستاری* - دست‌کم در ارجاع آقای *افراسیاب‌پور* - موجود نبود و فقط جناب *ستاری* به نقل نظرات مختلف در ریشه‌های تصوف اسلامی می‌پردازد و به نظرات افرادی اشاره می‌کند که ریشه حکمت نوافلاطونی یا هندی را ترجیح می‌دهند (ستاری، ۱۳۹۷، ص ۱۱-۱۴).

گاه کسانی در برخی موارد شباهت‌هایی میان میراث ایران باستان و برخی داستان‌های تعلیمی صوفیه طرح کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۹۳، ص ۲۳) که این موارد در حد وجود شباهت‌هاست؛ مانند مفهوم «الست» در اسلام و تصویری که در یسنا از سخن گفتن زرتشت با اهوره‌مزدا قبل از آفرینش وجود دارد (همان، ۲۳ تا ۲۶)؛ اما ایشان

به‌صراحت بیان می‌کنند که اینها تنها بر وجود شباهت‌ها در مواردی معدود دلالت دارد، نه آنکه حتماً آخذ و اقتباسی رخ داده باشد (همان، ص ۲۷). شباهت‌های میان داستان‌های تعلیمی زرتشتی و صوفیان، همچون مشابهاً میان حکایات صوفیان و داستان‌های یونانی و هندی، دارای نسبت شباهت است، نه اقتباس. چنین شباهت‌های جزئی، به‌دلایل مختلف در ادیان و باورهای مختلف وجود دارد؛ ولی وقتی که اصول کلی و سوگیری دو سنت دینی متفاوت با هم باشند، این شباهت‌های بسیار جزئی شایان توجه نیستند. ناگفته نماند که مقدار و تعداد این شباهت‌ها بین دیانت زرتشتی و دین اسلام قابل توجه نیست و چنین شباهت‌هایی را در سایر ادیان و اقوام نیز می‌توان مشاهده کرد.

دیدگاه امثال زرین کوب با دیدگاه امثال عالیخانی، افراسیاب‌پور، ذوقی و... بسیار متفاوت است. افراد اخیر به‌صرف وجود کلماتی چون نور و ظلمت یا آتش و... آنها را متأثر از ایران باستان معرفی می‌کنند. می‌دانیم که واژه نور و مشتقات آن در قرآن کریم به کرات آمده است. چرا و چگونه می‌توان ثابت کرد که مبحث نور در عرفان اسلامی برگرفته از نور در دین زرتشتی است؟ و چرا عرفای مسلمان آن را از اسلام و قرآن نگرفته باشند؟ برخی به‌صرف ذکر واژه «آتش» در شعری منسوب به مولانا، که البته در آثار مولانا هم نیست، نتیجه گرفته‌اند که اولاً نور و آتش یادشده در آثار مولانا متأثر از دین زرتشتی است؛ دوم اینکه تعالیم زرتشت باطنی است و این شعر جنت و دوزخ را به امور باطنی مرتبط می‌کند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۵، ص ۳۰)؛ در صورتی که هر دو مدعا غلط است؛ زیرا نمی‌توان به‌راحتی تعالیم زرتشت درباره‌ی امشاسپندان را به امر باطنی تقلیل داد و مولانا نیز چنین شعری نگفته است. حتی اگر این شعر از مولانا باشد (که در مثنوی معنوی نیست و لاهیجی آن را در شرح گلشن راز ذکر کرده است)، باز هم نسبتی میان دین زرتشتی و این شعر برقرار نیست:

هفت دوزخ چیست؟ اخلاق بدت	هشت جنت چیست؟ اعمال خودت
حشر تو بر صورت اعمال توست	هر چه بینی، نیک و بد احوال توست
جمله اخلاق و اوصاف ای پسر!	هر زمان گردد ممثل در صور
گاه نارت می‌نماید، گاه نور	گاه دوزخ، گاه جنات است و حور
	(لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۴)

این روش که به‌صرف مشاهده‌ی واژگانی چون نور، فرشته، آتش، عقل و... میراث عرفانی اسلامی را متأثر از دیانت زرتشتی می‌دانند، در مقاله‌ی سهیلا ذوقی مکرراً دیده می‌شود. ایشان از باب مثال، به این بیت مولانا استناد می‌کند:

هر که کاه و جو خورد قربان شود	هر که نور حق خورد قرآن شود
	(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ۳۴۷۹)

و در ادامه می‌گوید: «بنابراین باید به این نکته پرداخت که نور و ظلمت از ارکان جهان‌بینی زردشتی است که در عرفان اسلامی به‌نحو گسترده ادامه یافته...» (ذوقی، ۱۳۹۸).

این روش استدلال، مطابق معیارهای پژوهش علمی نیست. آنچه که می‌توان خطای اصلی روش‌شناختی در ایجاد نسبت و پیوند بین دیانت زرتشتی و عرفان اسلامی دانست، همین ربط دادن نابجای الفاظ و کلماتی است که ممکن است در متون دینی و غیردینی و ادیان مختلف با بار معنایی خاص خود به‌کار روند.

۴. دین زرتشتی در مقابل عرفان و عرفان اسلامی

عرفان اسلامی بیش از هر چیز در قرآن کریم، احادیث پیامبر ﷺ و منابع اسلامی ریشه دارد. این نظر را عموم محققان بدین دلیل بیان می‌کنند که ارجاع عرفای مسلمان همواره به قرآن و احادیث نبوی بوده است، نه *اوستا* یا هیچ یک از متون ایران باستان. از طرفی، ارتباط دیانت اسلام که در شبه‌جزیرهٔ عربستان ظهور کرد با دیانت زرتشتی، با توجه به امی بودن پیامبر اکرم ﷺ، سخنی بسیار بعید و بدون مبنای تاریخی و فاقد استناد است. این اشتراکات لفظی به‌هیچ‌وجه اشتراک معنایی ندارند و اصولاً زبان فارسی مرسوم، که ادبیات پس از اسلام به آن نوشته شده است، قرابت معناداری با زبان اوستایی کهن که متن گاهان به آن زبان است، ندارد و این دو از لحاظ ساختار زبانی و لغوی کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند. حتی زبان پهلوی / فارسی میانه با زبان اوستایی نیز از حیث ساختار دستوری و لغوی تفاوت دارد. به این ترتیب، حتی ادبیات مشترکی در میان نیست که بتوان بحث اشتراک لغوی ظاهری را پیش کشید. در دو بستر زبانی اسلامی و زرتشتی، مفاهیمی چون نور، آتش، راستی، خدا و ... معنای اصطلاحی خاص خود را دارند؛ لذا با اینکه فارسی امروزی را می‌توان در ادامهٔ پهلوی میانه دید، ولی ارتباط آن با زبان اوستایی ارتباطی در حد روبه‌رو شدن دو زبان کاملاً متفاوت و مستقل است، نه زبانی که یکی از دل دیگری در سیر زمان به‌وجود آمده باشد. زبان فارسی امروز، در عین ریشه داشتن در زبان پهلوی میانه، به زبان عربی که زبان اسلام است، از حیث لغوی مرتبط‌تر است و بسیاری از واژگان آن بیشتر به زبان عربی بازمی‌گردد تا هر زبان دیگری. بنابراین، نسبت زبانی معناداری بین زبان فارسی امروز و زبان عربی، که زبان اسلام است، درمی‌یابیم و از این جهت نیز نمی‌توان ارتباط معناداری با زبان اوستایی باستان، که زبان دین زرتشتی است، برقرار ساخت. از این‌رو اگر بحث ریشه‌یابی و اثرپذیری در میان باشد، این ریشه را باید در اسلام و متون اسلامی و زبان عربی واکاوید، که چگونه عرفا با استنادات خود به آیات قرآنی، از قبیل «أَیْمَا تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»، «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ»، «هُوَ مَعَكُمْ أَیْمَا کُنْتُمْ» و «وَ مَا رَمِیتَ إِذْ رَمِیتَ وَ لَکِنَّ اللَّهَ رَمَی» و ...، ساختار تعالیم عرفانی را بسط دادند و عرفان اسلامی از بطن نص قرآن و حدیث و سیرهٔ پیامبر ﷺ، که ایمان و تقوا و ساده‌زیستی در ایشان و اصحابشان موج می‌زد، خود را به‌صورت مشخص‌تری بروز و ظهور داد. حال به خصوصیات در دین زرتشت می‌پردازیم که اولاً عرفانی دانستن آن را غیرممکن می‌سازد و ثانیاً هیچ قرابتی با ویژگی‌های عرفان اسلامی ندارد.

۴-۱. ثنویت در دین زرتشتی

آنچه به‌عنوان دین زرتشتی برجای مانده، بیش از همه در دورهٔ ساسانی خود را به‌عنوان دین رسمی ایران به جهان عرضه کرده است (کریستین سن، ۱۹۳۶، ص ۱۳۶). در قرائت زرتشتی ساسانی، به اتفاق نظر پژوهشگران، ثنویت جزئی اصلی و ماهوی در جهان‌بینی زرتشتی است. در این ثنویت، دو مبدأ برای جهان تصور می‌شود که مبدأ خیر «هورمزدا» است و در مقابل آن، مبدأ شر «اهریمن» است. این دو به‌نحو مستقل به خلق نیکی و شر می‌پردازند و جهان هستی که آمیزه‌ای از امور خیر و شر است، به این دو اصل مستقل بازمی‌گردد. از نظر

تاریخی، گویا در ثنوی بودن زرتشت - دست کم در گذشته - شک و تردیدی نبوده است و شهرستانی در *الملل و النحل* خود، ثنویت را ویژگی تمام فرقه‌های زرتشتی و منسوب به آن می‌داند؛ لکن این ثنویت را در برخی رقیق‌تر از دیگران می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۷).

این رویکرد را برای نمونه در کتاب *شکند گمانیک و یچار*، نوشته *مردان فرخ* می‌بینیم که او در دفاع از دین زرتشتی در مقابل اسلام، مسیحیت و... به این نکته اشاره می‌کند که آفرینش را نمی‌توان با نگاه توحیدی توجیه کرد و خدایی که نیک است، نمی‌تواند ریشه شرور این عالم باشد. از این رو وی ثنویت زرتشتی را به‌نحو پررنگ مطرح می‌کند (زهر، ۱۳۹۳، ص ۵۹). این باور زرتشتی، دست کم در سرتاسر اوستای متأخر و دیگر آثار پهلوی و زرتشتی پذیرفته شده است. محققان و پژوهشگران امروزی آن را مربوط به دیانت زرتشتی پساگاهانی می‌دانند و سعی دارند میان آن و آنچه در گاهان - که بخش کوچکی از اوستاست؛ اما از جهت لغوی و زبانی قدیمی‌تر است - تمایز قائل شوند؛ گاهان را مربوط به تعالیم زرتشت بدانند و بقیه *اوستا* را تلفیقی از دین ماقبل زرتشت در نظر بگیرند که در آن، ثنویت محض آشکار و عیان دیده می‌شود و دو مبدأ ازلی و ابدی از خیر و شر وجود دارد (مالاندر، ۱۳۹۳، ص ۴۸). لازم به ذکر است که چنین تقسیم‌بندی‌ای از حیث تاریخی در میان زرتشتیان چندان جایگاهی نداشته است و آنها کل *اوستا* را تعالیم زرتشت می‌دانند. *مردان فرخ* با همین رویکرد از اوستای واحد و ثنویت، که تعالیم زرتشت است، سخن می‌گوید.

اگر تفاوت بین گاهان و اوستای پساگاهانی را معتبر بدانیم، به‌نظر *مالاندر* آنچه *زرتشت بنا کرد*، جایگاهی ویژه به اهورمزدا داد که اندکی با توحید محض فاصله دارد و می‌توان آن را توحید تغییر داده‌شده دانست که در کنار اهورمزدا، امشاسپندانی هستند که جایگاه ویژه دارند و به رسمیت شناخته شده‌اند (همان، ص ۴۷). در صورت قبول این تفاوت، از نگاه سنتی و درون‌دینی و تاریخی دین زرتشت، که هویت اصلی خود را از دوران ساسانی می‌یابد، فاصله گرفته‌ایم. به‌نظر *استاوسبرگ*، برخی از زرتشتیان تحت تأثیر غلبه فرهنگ اسلامی و مسیحی تأکید و اصرار دارند که دینشان توحیدی است؛ در صورتی که می‌توان شواهد مشخصی برای توحیدی بودن یا ثنوی بودن و حتی چندخدایی بودن این دین در متن *اوستا* مشاهده کرد (استاوسبرگ، ۱۳۹۴، ص ۲۸۹).

در میان پژوهشگران غربی، *نیولی* به‌صراحت کوشیده است که توحیدی بودن گاهان را اثبات کند (نیولی، ۱۹۸۰، ص ۱۹۱-۱۹۲)؛ کلتز نیز با در نظر داشتن وجود امشاسپندان، توحید را در گاهان معقول می‌داند؛ گرچه خود نیز گاهی با تردید به آن می‌نگرد (کلتز، ۱۳۹۱، ص ۲۹)؛ اما *بویس* که به قرائت سنتی و درون‌دینی زرتشتی تعلق خاطر دارد، می‌پذیرد که در گاهان نیز دو سرشت و خدای ازلی وجود دارند که هر یک منشأ مخلوقاتِ مختص به خود هستند. وی می‌گوید: «دو مینوی نیک و بد به‌صورت دو همزاد وجود داشتند؛ هر دو خودانگیخته و هر دو خودآفریده؛ اما متفاوت و متضاد در صفات و رفتار» (بویس، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). این نگاه، مبتنی بر متن گاهان نیز هست که زرتشت صریحاً می‌گوید: «آن دو گوهر همزادی (مراد توأمان است، نه دوقلو) که در آغاز در عالم تصور ظهور نمودند، یکی از آن، نیکی است در اندیشه و گفتار و دیگری از آن، بدی (در اندیشه و گفتار و کردار). از میان این دو، مرد دانا باید نیک را برگزیند، نه زشت را» (یسنا ۳/۳۰، پورداوود،

۱۳۹۸، ص ۱۴۳). یا در جای دیگری می‌گوید: «من می‌خواهم سخن بدارم از آن دو گوهری که در آغاز زندگانی بوده‌اند از آنچه آن یکی مقدس به دیگری خبیث گفت که فکر و تعلیم و خرد و آرزو و گفتار و کردار و روح‌ها با هم یگانه و یکسان نیست» (یسناس ۲/۴۵، پورداوود، ۱۳۹۸، ص ۲۰۸).

با توجه به متن گاهان و دیگر بخش‌های *اوستا*، به نظر می‌رسد که حتی توحید ربوبی یا توحید در آفرینش را نمی‌توان از گاهان استنباط کرد. بر فرض، اگر نظر کسانی را که چنین برداشتی کرده‌اند، بپذیریم، باز هم از نظر توجه عبادی و آیینی به این خدا، حتی در گاهان نیز شاهد چندخدایی در عبادت هستیم. در گاهان، مستمراً عبادت و ستایش امشاسپندان و استمداد از ایشان به‌عنوان ذوات خیر و یاری‌رسان را می‌بینیم؛ بدین گونه که امشاسپندان در کنار اهوره‌مزدا فراخوانده می‌شوند تا خواننده سرود را یاری کنند. اگر امشاسپندان وجودی مستقل ندارند، استمداد و یاری طلبیدن هم‌زمان از ایشان در کنار اهوره‌مزدا بی‌معنا به نظر می‌رسد. ذکر نام امشاسپندان در کنار اهوره‌مزدا قرینه‌ای است برای باور به ایزد بودن امشاسپندان در گاهان؛ هرچند از حیث آفرینش، مخلوق اهورامزدا باشند:

منم آن کسی که ای مزداهورا و ای اشا و ای وهومن! شما را و از برای کسانی که آرمتی کشور فناپذیر را می‌آرید سرودگویانم؛ سرودهایی که تا کنون کسی نسرود. تا وقتی که شما را به یاری می‌خوانم، برای دستگیری من بشتایید (یسناس ۳/۲۸، پورداوود، ۱۳۹۸، ص ۱۳۱).

ای مزدا! ای سپندمینو! اینک در آغاز با دست‌های برآورده، تو را نماز می‌گزارم و خواستار بهروزی و رامشم (شبود که) با کردارهای «اشه» و با همه خرد و «مئش نیک»، «گوشورون» را خشنود کنم (یسناس ۱/۲۸، دوستخواه، جلد ۱، ص ۷).

در جای جای گات‌ها این قبیل ستایش‌ها و استغاثه‌ها برای امشاسپندان در کنار اهوره‌مزدا وجود دارد. اگر یشت‌ها و یسناهای دیگر را هم در نظر بگیریم، شمار ایزدان متعدد در دین زرتشتی بسیار می‌شود. حتی معابدی برای ایشان بنا شده و زرتشتیان در کنار عبادت اهوره‌مزدا، به ستایش این خدایان پرداخته‌اند. برای مثال:

بده ای اشه این پاداش را بخشش‌های وهومنه را؛ بده تو ای آرمئیتی به گشتاسب آرزویش را و نیز به (مردم) من (یسناس ۲۸:۷ ترجمه تاراپوروالا، به نقل از بهمدی، ۱۳۹۵، ص ۵۳).

بده ای راستی این پاداش را (یعنی) آیف‌اندیشه نیک را؛ بده ای آرمئیتی نیرو به گشتاسپ؛ و به من بده این چیزها را ای دانا (ترجمه هومباخ، به نقل از همان).

تو ای اهوره‌مزدا ی تواناتر، و سپندارمذ و اردیبهشت جهان‌افزا و ای بهمن و شهریور! به من گوش فرادهید و با من در آموزش باشید، آن‌گاه که پاداش هر کسی از پی رسد (پورداوود، ۱۳۹۴، گات‌ها، یسناس ۳۳، بند ۴، ص ۲۳۰).

چون به راستی شما چنین هستید، ای مزدا! ای اردیبهشت! ای بهمن! این به من نشان خواهد داد: یک‌سره برگشتن چیزها در همین جهان، آن‌چنان که من شادمان‌تر پرستش‌کنان و ستایش‌کنان به‌سوی شما آیم (پورداوود، ۱۳۹۴، گات‌ها، یسناس ۳۴، بند ۶، ص ۲۳۳).

یکی از این معابد، معابد آناهیتاست که در آثار باستانی هخامنشی در جنب اهوره‌مزدا دیده می‌شود و مجسمه‌های بسیاری از او برای پرستش در ایران باستان وجود داشته که دلالت‌هایی روشن بر چندخدایی در میان زرتشتیان بوده است. اگر معیار، صرفاً کتیبه‌ها و آثار باستانی باشد، *داریوش اول* و *خسایارشاس* از اهوره‌مزدا نام می‌برند و او را

می‌پرستند؛ حال آنکه اردشیر دوم اهوره‌مزدا، ناهید و مهر را می‌پرستد (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص ۳۸). با وجود معابد گسترده آن‌ها، این نگرش چندگانه‌پرستی را می‌توان به دوره گسترده‌تری از تاریخ زرتشتی منسوب دانست؛ چراکه متن *اوستا* نیز در کلیت خود پشتیبان این چندگانه‌پرستی است.

گرچه در گاهان فقط امشاسپندان به‌عنوان مخلوقات اهوره‌مزدا مورد ستایش و پرستش‌اند، اما به‌نظر می‌رسد آن‌ها وجود مستقلی دارند که در برابر نیرویی که آفریدگار شرور است و در میانه نبرد دوگانه که در جهان برقرار شده است، در کنار مؤمنان باید به یاری اهوره‌مزدا بشتانند. به این ترتیب، توحید فاعلی را نمی‌توان در *اوستا* یا حتی گاهان مشاهده کرد. در دین زرتشتی ثنویت مطرح است و این‌گونه نیست که افعال انسان‌ها به خواست اهوره‌مزدا منوط باشد. اهوره‌مزدا نیز برای جنگ با اهریمن به مؤمنان خود نیازمند است (زتر، ۱۳۹۳، ص ۵۹). این عقیده را در کنار این نکته باید گذاشت که بخش شر در عالم کاملاً مستقل از قدرت اهوره‌مزدا و در جنگ با اوست. با این نگاه که پشتوانه قرائت سنتی و عموم پژوهشگران را با خود دارد، چگونه می‌توان از حیث خدانشناسی، دین زرتشتی را دینی عرفانی دانست؟ درحقیقت باید به یاد داشت که گاهان متنی روشن و آسان فهم نیست و این به دشواری‌های زبانی آن مربوط می‌شود؛ به‌نحوی که هر کس با پیش‌فرض‌های خود به‌سراغ فهم این متن می‌رود و به‌گفته هومباخ، گاهان با این جمله که «این بخش نامفهوم است؛ اما پیامبر باید چنین گفته باشد»، تفسیر می‌شود (هومباخ، ۱۹۵۶، ص ۸۲). با توجه به این مطلب و قرائت سنتی مبتنی بر ثنویت محض و کیهانی در دیانت زرتشتی، حتی اگر بپذیریم که گاهان متنی توحیدی است، نوع توحیدی که در گاهان مطرح می‌شود، به‌هیچ‌وجه به وحدت وجود یا حتی وحدت شهود، که لازمه نگاه عرفانی است، نزدیک یا شبیه نیست.

۲-۴. تقابل با توحید اسلامی

نگاه دین زرتشتی به الهیات و خدانشناسی - چنان که گفتیم - با نگاه توحیدی در تعارض است؛ به‌ویژه با توحید در اسلام، که شامل توحید در ربوبیت، توحید در الوهیت و توحید افعالی است. در اسلام به‌صراحت، خالق همه هستی، اعم از خیر و شر، خدای یکتاست: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲). بنابراین در اسلام، در اینکه خداوند یکتا خالق همه چیز - اعم از پیامبران و شیاطین - است، هیچ تردیدی نیست و این دقیقاً در مقابل خدانشناسی زرتشتی است که نیروی شر ذاتاً مستقل است و ازلی است و مخلوقات شر نیز از او برآمده‌اند. این مطلب اجمالاً ناظر به توحید ربوبی است. از نظرگاه توحید در الوهیت، که به‌معنای توحید در عبادت و پرستش است، آیات متعدد قرآن بیان می‌کنند که عبادت و پرستش فقط برای خداوند یکتاست، نه حتی برای فرشتگان یا پیامبران او: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) و «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵). هیچ مسلمانی نمی‌تواند عبادت خود - اعم از نماز و دعا و روزه و... - را برای غیر خداوند به‌جای آورد: «قُلْ إِنْ صَلَّاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲). برخلاف این، در دین زرتشتی پنج نماز روزانه به یک ایزد اختصاص دارد و دیگر مراسم ماهانه و... نیز برای جلب رضایت و پرستش ایزدی خاص است (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۳۴۹-۳۵۰)؛ برای مثال، گفته می‌شود: «هر یک از

ایزدان مقدس مینوی را ما می‌ستاییم؛ هر یک از ایزدان مقدس جهانی را ما می‌ستاییم... (پورداوود، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۳۵۶). در نماز هاونگاه، هاونی پاک را پرستش می‌کنند؛ نماز بعدی روزانه برای ریوتین پاک است؛ بعدی برای ایزدین پاک، که هر یک برای وقتی خاص از شبانه‌روز است (همان، ص ۳۵۵ - ۳۵۸). ایزدان دیگر، چون مهر و ناهید و... نیز به کرات پرستیده می‌شوند. سراسر یشت‌ها مربوط به پرستش این ایزدان است که در نیایش‌های مرسوم و سستی زرتشتیان از آنها استفاده می‌شود. برای مثال در جایی می‌گویند: «نماز تو را ای اردویسور ناهید مقدس سودمندترین پاک نماز به گیاه نیک پاک مزدآفریده» (همان، ص ۳۶۰). لذا به صراحت مشاهده می‌شود که برخلاف اسلام - که در آن جز خداوند، حتی فرشتگان او نباید پرستش شوند - در *اوستا*، از گاهان گرفته تا خرده‌اوستا، امشاسپندان و دیگر ایزدان به‌کرار در کنار اهورمزدا پرستش می‌شوند که گرچه این پرستش در مقابله با دیوان است و پرستش نیروهای خیر محسوب می‌شود (ژینیو، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱)، ولی به‌هیچ‌وجه نمایانگر توحیدی نزدیک به توحید اسلامی نیست.

از منظر توحید افعالی، که مراد توحید در اداره هستی است، آیات زیادی می‌توان ذکر کرد؛ از جمله: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹)؛ «قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» (آل عمران: ۱۵۴) و «إِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸). این آیات تصریح دارند که همه هستی، اعم از خیر و شر، در ذیل اراده و اداره تکوینی خداوندند؛ لذا شیاطین خارج از احاطه و اراده تکوینی خدا قرار ندارند؛ برخلاف تصریح جهان‌بینی زرتشتی که جهان بین دو اراده خیر و شر که ریشه‌آزلی دارند، تقسیم شده است و ستایش ایزدان و امشاسپندان، خود نشان از تکرر اراده در نیروهای خیر دارد که باورمند زرتشتی با ستایش و قربانی درصدد جلب رضایت این اراده‌هاست. علاوه بر این، باید اراده جدای تکوینی در عالم شر در تحلیل نظام هستی‌شناختی زرتشتی را نیز در نظر گرفت. همین آموزه‌هاست که دین زرتشتی را دینی ثنوی نشان می‌دهد و این نوع خداشناسی و جهان‌شناسی را نمی‌توان با رویکردهای عرفانی و تجلی‌محور تأویل کرد؛ چراکه مبنای خیر و شر، نه‌تنها اخلاقی، بلکه کیهانی و تکوینی است. در این دین، قدرت شر از ازل بوده و مخلوق اهورمزدا و نیروی خیر نیست و اینکه زرتشتیان نیروی خیر را می‌پرستند، دلیلی کافی برای توحیدی بودن این دین نیست. دلیل دیگر نیز همان است که زرتشتیان نه یک خدا، که ایزدان متعددی را می‌پرستند و به آنها نماز می‌برند که از این منظر نیز در تضاد با توحید اسلامی است.

۳-۴. نفی زهد و ریاضت در دین زرتشتی

در عرفان، علاوه بر خداشناسی توحیدی که دست‌کم مربوط به جریان اصلی عرفان در ادیان است، خصوصیت دیگری که با کمیت و کیفیت‌های متفاوت تقریباً در همه عرفان‌ها وجود دارد، این باور است که نوعی از زهد با درجات مختلف در ارتقای سطح معنوی و عرفانی‌تر شدن انسان‌ها و ارتباط با عالم معنوی مفید است و ضرورت دارد.

در مسیحیت، رهبانیت به اوج خود رسیده است و در عرفان‌های بودایی و هندی نیز ریاضت‌ها را می‌توان در قالب میانه‌روی بودایی یا تندروی هندویی و... مشاهده کرد. در اسلام هم در تمام جریان‌های عرفانی نوعی زهد معتدل همراه با عباداتی چون نماز و روزه و مفاهیمی از قبیل قناعت، کم‌خوری، عدم تبرج و اسراف می‌توان مشاهده کرد؛ اما در دین

زرتشتی این مفهوم به هیچ وجه مطرح نیست و برعکس، هرگونه زهد و ریاضت نفی می‌شود. در این دین گوشه‌گیری امری منفی است و باید با جسمی سالم و قوی به جنگ با نیروهای اهریمنی رفت و اهورمزدا را یاری رساند (بویس (الف)، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۵۶). به نظر زرنر، بنا بر همین امر و به‌صرف آن می‌توان نتیجه گرفت که دین زرتشتی هیچ عرفانی را در خود نپروانده است و نمی‌تواند از دل خود نوعی از عرفان را به‌وجود آورد (زرنر، ۱۳۹۳، ص ۵۷).

در دین زرتشتی مفهوم نماز و وعده‌های پنج‌گانه نماز را مشاهده می‌کنیم (مزدپور، ۱۳۹۵، ص ۱۸۶)؛ اما زرتشتیان مفهومی به‌نام روزه به‌معنای نخوردن و نیاشامیدن برای ساعاتی طولانی را نه تنها توصیه نمی‌کنند، که در مواردی آن را نهی می‌کنند؛ زیرا خوراک و پوشاک برای قوت گرفتن در مقابل نیروهای اهریمنی و کمک به اهورمزدا، همیشه امری مطلوب است. این امر در دیانت زرتشتی آن قدر مهم است که طبق دینکرد پنجم، حتی بخشیدن خوراک، آن هنگام که خود فرد گرسنه باشد، ممنوع است و اول باید خود را سیر نگاه داشت (شروو، ۱۳۹۸، ص ۲۳۶). همچنین کم‌خوراکی سبب زایش دیوان می‌شود.

می‌بینیم که در دیانت زرتشتی، حتی کم‌خوراکی ممنوع است و موجب تولید دیوان می‌شود. این نوع تعالیم چه نسبتی با زهد و عرفان می‌تواند داشته باشد؟ درحالی‌که هدف اصلی دین زرتشتی مبارزه با دیوان و اهریمن است و این مهم با قوی شدن از راه خوردن خوراک کافی و کارهایی چون جنگاوری، آموزش نظامی، کشاورزی و دام‌پروری، کشتن حیوانات مضر و... میسر می‌شود. نبرد با دیوان و اهریمنان اوج هدف و غایت این دین معرفی شده است؛ از همین رو با اهدافی چون تصفیه و تزکیه نفس یا مراتب معنوی مجرد که درون عالم انفسی شکل می‌گیرد، مواجه نیستیم و انسان و تمام آفریده‌های اهورایی باید مهربانی این نبرد کیهانی باشند. بنابراین، سلوک فردی برای این اهداف برنامه‌ریزی شده است و این عمل آیینی صبغه اخلاقی و اجتماعی دارد و با مراتب سلوک معنوی فردی بیگانه است. همچنین در این دین در باب عبادات نیز با مجموعه‌ای از خدایان و موجودات سزاوار پرستش مواجهیم که مؤمن با استمداد از ایشان می‌تواند امور خود را به‌پیش برد. در نگاه کلان اجتماعی - چنان‌که در دوره ساسانی به‌وضوح مشاهده می‌شود - با اتکا به دوگانه‌های اهورمزدا و اهریمن، با دیگر ادیان و جوامع از سر ستیز وارد شده و غیربهدینان را در زمره اهریمن و سپاهیان او قلمداد کرده‌اند. این دوگانه اخلاقی و لزوم ایجاد سلسله‌مراتب طبقاتی برای کارکرد بهتر اجتماعی در این مبارزه نیز از توابع این جنگ تمام‌عیار است که با صلح عرفانی و نگاه کلان عرفانی - که در یک چهارچوب آیینی و شکل ظاهری صرف محصور نیست - قابل تطبیق نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

این نوشتار متوجه برخی از پژوهشگران است که شاید با برداشتی شخصی و غیرعلمی سعی در اثبات عناصر عرفانی و توحیدی در دین زرتشتی و انتقال آن از ایران باستان به عرفان اسلامی دارند. با توجه به توضیحات و مستنداتی که در متن مقاله آمد، این باور و ادعا نادرست است و فاقد شرایط لازم برای نظریه‌ای علمی است.

از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان از تعالیم دیانت زرتشتی به اصولی توحیدی و عرفانی دست یافت که حتی بر قرائت‌های عرفانی از سایر ادیان تطبیق‌پذیر باشد و به کل عرفانی که شامل گستره جغرافیایی و دینی مبسوطی از ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) تا ادیان شرقی همچون هندویی و بودایی و دائویی

می‌شود، بیبوند؛ زیرا در ادیان یادشده قرائت‌ها و متونی را می‌توان یافت که در آنها حداقل شباهت‌های خداشناختی، کیهان‌شناختی و سلوک رفتاری و عرفانی وجود دارد؛ هرچند کاملاً قابل تطبیق نباشند؛ اما مبانی دیانت زرتشتی به قدری متفاوت است که در موضوعاتی چون خداشناسی، کیهان‌شناسی، سلوک عرفانی و... نمی‌توان هیچ شباهت اصولی و جدی‌ای را که سبب قرابت مفهومی و معنایی با ادیانی مانند اسلام شود، پیدا کرد. همچنین مواردی از این دین را که از حیث داستانی و روایی یا لغوی دارای شباهت با دیگر ادیان به‌نظر می‌رسند، از آنجاکه در بستر کیهان‌شناختی و خداشناختی کاملاً متفاوتی عرضه شده‌اند، نمی‌توان در زمره موارد نظیر و قابل تطبیق با اسلام قرار داد. افزون بر اینها، صرف بیان شباهت‌ها کافی نیست و نیاز به مدارک و شواهدی محکم‌ه‌سند و قابل دفاع است.

نکته دیگر آنکه آیا واقعاً تفاسیر فلسفی - عرفانی امروزی از گاهان مورد قبول و توجه خود زرتشتیان در طول تاریخ بوده است؟ بنا بر مدارک تاریخی، مشکل بتوان پاسخی مثبت برای این پرسش یافت. نبود طریقت یا مسلک عرفانی مشخص در بین زرتشتیان ایران و وجود چنین نحله‌های متأخر عرفانی در میان زرتشتیان هند نیز مورد توجه و محل بحث است. می‌توان گفت که عارفان زرتشتی - بر فرض وجود - در هند و در زمان متأخر بوده‌اند و در ایران که زادگاه و پرورشگاه دین زرتشتی بوده است، دست‌کم تا ادوار معاصر، زرتشتی‌ای به‌عنوان عارف به‌معنای مصطلحش شناخته نبوده است. اگر فرضاً عقیده یا طریقه‌ای عرفانی در میان پارسیان هند مطرح بوده باشد، حتی می‌توان احتمال اثرپذیری آنان از محیط عرفانی آن دیار را پیش کشید.

نکته مهم دیگر اینکه مفهوم و مصادیق «عرفان» (mysticism) در زبان‌ها و فرهنگ اروپایی بسیار گسترده است و هر امر مرتبط با رمز و راز را دربرمی‌گیرد؛ درحالی‌که عرفان نزد مسلمانان و ایرانیان مفهوم و مصداق مضیق‌تری دارد و اموری چون شمنیسم، جادو، اخبار از غیب و آینده و... را دربر نمی‌گیرد. ظاهراً محققان غیرایرانی موافق عرفانی بودن دین زرتشتی، عرفان به‌معنای اعم آن را در نظر داشته‌اند؛ چنان‌که نیبرگ و ژینیو عناصری شمنی در این دین تشخیص داده‌اند و مرادشان عرفان از نوع عرفان اسلامی با مختصات ویژه‌اش نبوده است؛ ولی صاحب‌نظران ایرانی مدافع شأن عرفانی دیانت زرتشتی، عرفان به‌معنای اخص اسلامی را مدنظر دارند و مدعی همسانی عرفان و توحید در دو دین زرتشتی و اسلام و تداوم و تأثیر عرفان زرتشتی بر عرفان اسلامی شده‌اند. در این جستار، به‌ترتیبی که گذشت، هر دو ادعا نقد و رد شدند.

منابع

- استاوسبرگ، مایکل، ۱۳۹۴، *ایران، درآمدی بر دین‌های باستان*، سارا ایلز جانستون، ترجمه جواد فیروزی، تهران، ققنوس.
- اسفندیار، محمودرضا، ۱۳۸۷، «برخی عناصر مشابه در گاهان و عرفان اسلامی با توجه به پیش قرآنی»، *صحیفه مبین*، ش ۴۲، ص ۷-۳۰.
- افراسیاب پور، علی اکبر، ۱۳۸۵، «عرفان زردشتی و مشترکات آن با عرفان اسلامی»، *عرفان اسلامی*، ش ۹، ص ۲۷-۴۹.
- اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، ۱۴۰۰، *گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه*، چ بیست و دوم، تهران، مروارید.
- اوستا، ۱۳۹۴، *گزارش ابراهیم پورداوود*، تهران، نگاه.
- بویس، مری، ۱۳۹۳، الف، *تاریخ کیش زردشتی*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، گستره.
- _____، ۱۳۹۳، ب، *آیین زردشت کهن‌روزگار و قدرت ماندگارش*، ترجمه ابوالحسن تهامی، چ پنجم، تهران، نگاه.
- حیدری، حسین و همکاران، ۱۳۹۳، «نگاهی کوتاه به: درونمایه‌های عرفانی دین زرتشت و سنجش آن با جهت‌گیری‌های عرفان اسلامی»، در: *اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش دینی*، اردبیل.
- ذوقی، سهیلا، ۱۳۹۱، «زیبایی‌شناسی در عرفان زردشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»، *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی*، ش ۱۳، ص ۲۸۲-۳۰۲.
- _____، ۱۳۹۴، الف، *مولانا از دریچه فرهنگ ایران باستان*، تهران، سرافراز.
- _____، ۱۳۹۴، ب، «بررسی نور در عرفان زرتشتی و بیان مشترکات آن با عرفان مولانا»، در: *همایش بین‌المللی جستارهای ادبی، زبان و ارتباطات فرهنگی*، تهران.
- _____، ۱۳۹۴، ج، «عالم صغیر و عالم کبیر در عرفان زرتشت و مشترکات آن با عرفان مولانا»، *عرفانیات در ادب فارسی*، ش ۲۲، ص ۱۳۱-۱۴۷.
- _____، ۱۳۹۶، *بررسی ریشه‌های عرفانی (عرفان اسلامی) در اساطیر ایرانی*، تهران، سرافراز.
- _____، ۱۳۹۸، «نور در آیین زردشت و عرفان مولوی»، *عرفانیات در ادب فارسی*، ش ۴۰، ص ۷۴-۹۸.
- رضی، هاشم، ۱۳۹۹، *حکمت خسروانی*، چ چهارم، تهران، بهجت.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۳، *جست‌وجو در تصوف ایران*، چ سیزدهم، تهران، امیرکبیر.
- زهر، آر سی، ۱۳۹۳، *تعالیم معان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ دوم، تهران، توس.
- ژینیو، فیلیپ، ۱۳۹۰، *انسان و کیهان در ایران باستان*، ترجمه لیندا گودرزی، چ سوم، تهران، ماهی.
- سناری، جلال، ۱۳۹۷، *عشق صوفیانه*، چ نهم، تهران، مرکز.
- شادالویی، سیما، ۱۳۸۶، «آتش در عرفان اسلامی و زرتشتی»، *ادیان و عرفان*، ش ۱۱، ص ۲۰۹-۲۳۸.
- شروو، پرداکتر، ۱۳۹۸، *گوهرة آیین زرتشت*، ترجمه خشایار بهادری، تهران، فرزاد روز.
- شوارتز، مارتین، ۱۳۹۰، *بررسی چند تعبیر عرفانی در گاهان زردشت*، ترجمه فاطمه جدلی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شریف رضی.
- عالیخانی، بابک، ۱۳۶۹، «نظری به کتاب رازوری در آیین زرتشت»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۵۳، ص ۳۳۵-۳۴۲.
- _____، ۱۳۷۹، *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران، هرمس.
- _____، ۱۳۸۹، «توحید هند و ایرانی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۳، ص ۸۳-۱۰۵.
- _____، ۱۴۰۰، *رموز اشراقی شاهنامه (شرح آیات و حل رموز داستان سیاووخس)*، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاویانی، شیوا، ۱۳۷۷، *رازوری در آیین زردشت (عرفان زردشتی)*، تهران، ققنوس.
- کلنز، ژان، ۱۳۹۱، *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی*، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، چ دوم، تهران، فروزان.
- کیانی‌نژاد، زین‌العابدین، ۱۳۷۷، *جلوه‌هایی از عرفان در ایران باستان*، تهران، عطایی.

- گاتاها، ۱۳۹۵، *اهونودگاه زرتشت دو برداشت از خاور و باختر زمین*، ترجمه اردشیر بهمدی، تهران، بهجت.
- اوستا، ۱۳۹۸، *گات‌ها کهن‌ترین بخش*، ترجمه ابراهیم پورداود، چ پنجم، تهران، اساطیر.
- گرشویچ، ایلیا، ۱۳۹۶، *آموزه و آیین زرتشت سه گفتار در گاهان یژوهی*، ترجمه جواد دانش‌آرا، تهران، ثالث.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۳، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ پنجم، تهران، زوار.
- مالاندر، ویلام. و، ۱۳۹۳، *مقدمه‌ای بر دین ایران باستان*، ترجمه خسرو قلی‌زاده، چ دوم، تهران، پارسه.
- محمدی، جلیل، ۱۳۸۶، «وحدت وجود زرتشتی»، *ادیان و عرفان*، ش ۱۲، ص ۱۰۹-۱۳۲.
- مزدایور، کتابون، و همکاران، ۱۳۹۵، *ادیان و مذاهب در ایران باستان*، چ دوم، تهران، سمت.
- نوشین، امین‌رضا، ۱۳۸۷، «اندیشه و نظر: عرفان اسلامی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۱۲، ص ۶۲-۶۵.
- نیکنام، ۱۳۸۱، «آیین زرتشت در گفتگو با موبد نیکنام»، *هفت آسمان*، ش ۱۴، ص ۱۱-۳۴.
- واعظی، سجاد، ۱۳۸۸، *قلم اینجا رسید...*، تهران، آذینه گل مهر.
- وحیدی، حسین، بی‌تا، *جهان‌بینی زرتشتی و عرفان معان*، تهران، اشا.
- هینینگ، والتر برونو، ۱۳۷۹، *زرتشت سیاستمدار یا جادوگر*، ترجمه کامران فانی، تهران، کتاب پرواز.
- یزدانپناه، یدالله، ۱۳۹۳، *حکمت انسراق*، نگارش مهدی علی‌پور، چ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- Bailey, S. H, 1971, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, Clarendon Press.
- Christensen, Arthur, 1936, *L'iran Sous Les Sassanides*, Copenhagen, Levin and Munksgaard, Ejnar Munksgaard.
- De Menasce, J., 1945, "Les mystères et la religion de l'Iran", *Eranos Jahrbuch*, XI, Zurich, 185-186.
- Ginoux, Philippe, 2001, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Rome, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Gnoli, G., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Naples, Istituto universitario orientale.
- Humbach, 1956, "Rituelle Termini tecnici in den awestischen Gathas", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, No. 8, p. 74-83.
- Humbach, Helmut, and J. H. Elfenbein, 1991, *The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, Part I: Introduction- Text and Translation (Indogermanische Bibliothek. 1. Reihe: Lehr- Und Handbucher), Universitätsverlag Winter.
- Inslar, S., 1975, "The Gathas of Zarathushtra", *Acta Iranica* 8, Tehran & Leiden, Biblioteque Pahlavi & Brill.
- Russel, J., 1993, "On Mysticism and Esoterism among the Zoroastrians", *Iranian Studies*, Vol. 26, No. 1-2.
- Shaked, Sh, 1969, "Esoteric Trends in Zoroastrianism", *Proceedings of Israel Academy of Sciences and Humanities*, 175-221.
- Shaked, Sh., 1995, *From Zoroastrian Iran to Islam Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Vermont, Ashgate.