

بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی

سید مجتبی آفایی

عالمیخانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق

اوستایی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، ۱۵۰ صفحه.

اگر بخواهم بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی را در یک کلمه وصف کنم، باید بگویم که از جهات مختلفی "شگفتی آور" است. نخستین شگفتی، ادبیات کتاب است: ما خوی‌گیریم که کتاب‌های حوزه زرتشت‌شناسی را با نثری بینیم که دست‌کم به پارسی سره تعلق خاطر دارد. اما در این کتاب، در کنار واژگان ناب اوستایی و برای توضیح و تفسیر آنها، انبوهی از مصطلحات خاص عربی و اسلامی - عرفانی را می‌بینیم. به باور من، همین اصرار و ابرام کتاب برای کاربست مصطلحات خاص عربی و اسلامی - عرفانی در حوزه‌ای که معمولاً استفاده از پارسی سره یک عادت - و بلکه یک ضرورت - محسوب می‌شود، بسا که خواننده سطحی نگر را دچار آزدگی کند.

با این همه، شگفتی اصلی کتاب، از متن آن برمی‌خیزد: از یک طرف، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی به صرف نام‌برداری، هیچ ابقایی بر نظریات پژوهندگان شهره نکرده و گاه بدیهی شمرده شده‌ترین اندیشه‌های آنان را به چالشی سخت کشانده است؛ و از سویی دیگر، برای تفسیر گاهان مستقیماً به میراث عرفانی مشرقیان - و به‌ویژه ایرانیان در دوره اسلامی - رجوع نموده است. این آخری که در کتاب با نام «طریقه مشرقی در تفسیر گاهان» معرفی شده، بیش‌ترین شگفتی‌آوری را از آن خود ساخته است.

«طریقه مشرقی در تفسیر گاهان» که نویسنده سخت دل‌بسته باز نمودن ظرایف آن است، از شیوه و مکتب زبان‌شناسانه کارل هوفمان بهره‌ای به تمام می‌گیرد، اما مطلقاً در محدوده اندیشه‌های پیروان این مکتب متوقف نمی‌شود؛ و به مانند هومیخ، گاهان را به وجهی که بیشتر ناظر بر مفاهیم آیینی است، نمی‌بیند. نویسنده، در همین چارچوب اصرار می‌ورزد که بین عظمت کار زبان‌شناسانه‌ای که مکتب هوفمان به انجام رسانیده است و مقدار استفاده‌ای که از این روش در کشف لطایف اسرار متون عتیق اوستایی به عمل آمده است، تناسب کافی وجود ندارد.^۱ از طرف دیگر، گرچه «طریقه مشرقی در تفسیر گاهان»، به واقع گونه‌ای تفسیر مبتنی بر دریافت‌های عرفانی از سروده‌های زرتشت است، اما نمی‌توان آن را با آنچه نوبرگ از راه تطبیق با «عرفان شمّنی» انجام داده بر یک تراز شمرد. در واقع، برنهاد اصلی کتاب، باور به همگنی و همانندی همه آموزه‌های دینی و عرفانی در شرق و غرب گیتی است که از آن به «جاویدان خرد» یاد می‌شود.^۲ و نویسنده، در چارچوب آن باور، به این اندیشه محوری تکیه کرده است که سنت عرفانی در مشرق‌زمین از دیرباز تاکنون، پیوسته و ناگسسته بوده است؛ و بنابراین، برای درک و فهم پیچیدگی‌های سروده‌های زرتشت، می‌توان و بلکه باید به مجموعه آموزه‌های عرفان شرقی رجوع کرد. درست به همین دلیل است که نویسنده، منابع اصلی رساله خود را مشتمل بر سه عرفان محض و سه فلسفه متعالیه می‌شمارد که عبارتند از: «ودانته»، «طرق زروانی و مهری و مزدکی»، «مسلك تصوف شهودی خراسانی»؛ و «سانکیه»، «زند آگاهی»، «فلسفه اشراقی سهروردی». او در کنار این منابع اصلی، از «تعالیم بودایی مهاییانه» و به ویژه «ناگارجونه»، «طریقه تصوفی پُردیوری» و «مکتب تصوّف ابن عربی» به عنوان سایر منابع مابعدالطبیعی نام برده است.

چنانکه آوردم، پیوستگی و ناگسستگی سنت عرفانی در ایران‌زمین - و بلکه مشرق‌زمین - را می‌توان اندیشه محوری کتاب دانست، اما اگر بخواهم ایرادی بر نویسنده وارد کنم، می‌توانم گفت که او درباره این پیوستگی و ناگسستگی که مجازش کرده چنان مجموعه شگرفی را به عنوان منابع رساله‌اش برگزیند، چندان‌که باید و شاید قلم نزده است. این کاستی، شاید به سبک موجز رساله و پرهیز همواره‌اش از اطناب

۱. نقل: عالیحانی، صص ۱۷ - ۱۸.

۲. نویسنده در اشارتی کوتاه، به این معنا پرداخته است. برای آگاهی بیش‌تر رک: عالیحانی، صص ۳۶ و باورقی ۲ از همان صفحه.

برگردد. با این همه، به باور من، یک کلید بسیار مهم در فهم بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی دقیقاً همین نکته است که البته الحق شرح و بسط آن مجال دیگری را می طلبد. در اینجا، چون فقط قصد معرفی کتاب مذکور در میان است، خواننده ارجمند را همین قدر توجه می دهم که نه فقط در عرفان، بلکه در اکثر وجوه و مظاهر فرهنگ این کهن بوم و بر می توان همین سنت پیوسته و ناگسسته را باز شناخت: از زبانها تا آیینها و بن باورها و هنرها و حتی رسوم کتورداری و امثالهم، همواره می توان به ماندگاری یک میراث بسیار کهن پی برد.^۱

چنین است که بهره گیری نویسنده از پیوستگی و ناگسستگی سنت عرفانی در ایران زمین - که به عنوان جزئی از پیوستگی و ناگسستگی سنن فرهنگی در ایران زمین معنا می یابد - برای تفسیر گاهان، کاری است درست و نغز و ناب که تقریباً همه شیوه های پیشین تفسیری گاهان را یا باطل می گرداند یا دست کم با چالشی بسیار سخت مواجه می کند. نویسنده، برای نشان دادن چگونگی «طریقه مشرقی» و کاربرد آن در تفسیر گاهان، به ذکر مثالها و لطایفی پرداخته است که هر یک بی اندازه جالب توجه و البته بدیع هستند. برای نمونه، او معنای آشکار شدن دو مینوی توأمان بر زرتشت در خواب را با استناد به تعالیم «ودانته» که «خواب ژرف بی رؤیا» را سومین مقام از مقامات چهارگانه عرفانی می داند، تفسیری عالی می کند و از همین طریق، به لازم و ملزوم بودن دو گوهر متضاد راه می برد. او در مواضع متعددی از رساله اش، همین استنباط از وحدت دو گوهر بنیادین را به یافته هایی از عرفان اسلامی - به ویژه با استناد به مکتوبات عین القضاة همدانی راجع به ابلیس - تکرار می نماید. نیز، وقتی نویسنده به اسطوره زروان می پردازد، با استواری تمام برداشت های رایج از این اسطوره را به باد انتقاد می گیرد و تصریح می کند: اهرمن از این فکرت زروان پدید آمد که «مطلق در مقید نمی گنجد» [...] اسطوره زروانی در صدد است این معنا را در پرده رمز به اهل معنا برساند که هرمزد و اهرمن هر دو از مبدأ یگانه برآمده اند. مگر اینکه اهرمن از معدن قهر و جباریت حق، و هرمزد از معدن لطف و رحمانیت وی برخاسته اند.^۲ در نمونه ای دیگر، او در تفسیر عبارت دشوار گاهانی «او که مزد است

۱. نوشتار عالی «ریچارد دن. فرای» با عنوان «گذشته و حال و آینده» در عصر زربین فرهنگ ایران (صص ۱۷ - ۲۲) مدخل خوبی برای ورود به این بحث است.

۲. نقل: عالیچانی، ص ۲۸. قابل ذکر است که نویسنده، ندانستن این راز اسطوره زروان را معادل با ندانستن «کل حکمت باستانی ایران» شمرده است.

به وسیلهٔ خشتره»، بس هوشمندانه از فلسفهٔ سهروردی مدد می‌گیرد و چنین می‌نویسد: مناط عالم بودن حق تعالی نسبت به موجودات حضور عینی آنها نزد خداوند است.^۱ واضح است که چنین منش و روشی برای تفسیر گاهان به همان اندازه که بدیع و بی‌سابقه است، موجب بروز واکنش‌های تندی در برابر نویسنده هم شده است. بیهوده نیست که او گله‌مندانه در جایی چنین نوشته است: این بود ذکر چند مثال در اثبات این امر که تعالیم عرفانی و فلسفی مشرق در حل دشواری‌های گاهان گره‌گشا و کارساز است، اما بعید است که گروه زبان‌شناسان بالاخره به درک این حقیقت نایل آیند.^۲ صرف نظر از تلخی این اظهاریه، سخن او دربارهٔ «گروه زبان‌شناسان» مبنای روشنی دارد: اولویت یافتن تفسیر و تأویل‌های شخصی بر تحلیل‌های زبانی به عنوان «کاری وارونه»، انتقاد بزرگ نویسنده بر بزرگانی چون هومباخ است که آنرا بی‌پرده و مستدلّ بیان می‌کند.^۳

این نکته‌سنجی جانانه نویسنده را نیز می‌توان در گستره‌ای وسیع‌تر بیان کرد: از آن هنگام که انکتیل دو پرون ترجمهٔ زنداوستا را در اروپا منتشر کرد تا امروز، پژوهش‌های زرتشت‌شناسی عمدتاً در انحصار پژوهندگان بوده است که بدون زندگی در میان ایرانیان و مزدیسنان، و بدون واری عینی احوال ایشان - و با صرف مطالعهٔ کتاب‌های کتابخانه‌هایشان - در مورد چونی و چیستی دین زرتشت فتواها صادر کرده‌اند؛ و ازین بدتر، کم نیستند کسانی که کارشان منحصر در بازسازی و جابه‌جایی و حتی تغییر ترکیب‌بندی همان فتواها بوده است. این همه البته مایهٔ تعجب نیست: از «دین‌شناس کتابخانه‌ای» چه توقع است که بتواند بر ظرایف سنت یک دین احاطه یابد؟

وانگهی، شمار زیادی از دین‌شناسان غربی و شرقی، دین زرتشت را به سیاق ادیان موسوم به «ابراهیمی» - و یا «ابتدایی» - می‌نگریستند و کوشش‌مندانه و مصرانه سعی می‌کردند شاخص‌های این دین را در همان چارچوب دین‌هایی که از پیش می‌شناختند، پیاده کنند و بلکه بگنجانند. چنین است که بسیاری از فتواها و احکامی که دربارهٔ دین زرتشت صادر شده، از کژی و نادرستی هیچ کم ندارد.

در واقع، یک ارجمندی کار نویسنده، در گریز و پرهیز از چیزی است که من آنرا «تقدیر جغرافیایی» می‌نامم: ایران‌زمین، از دیرباز حلقهٔ وصل شرق و غرب بوده است.

۲. نقل: عالیخانی، ص ۳۲.

۱. نقل: عالیخانی، ص ۳۲.

۳. رک: عالیخانی، ص ۱۶.

دینی که آموزگار بزرگ ایرانی بنیاد نهاد، دینی است که بر میراث عرفانی سوی شرقی این کهن بوم و بر تکیه دارد. اما، متأسفانه، این دین را همواره با چشمانی از سمت «غرب» نگریسته‌اند. با معیارهایی برگرفته از یهودیت و مسیحیت و اسلام - و به تعبیری با عینک ادیان سامی - دین زرتشت را قضاوت کرده‌اند. حتی در خود تاریخ و سنت مزدیسنی هم کوشش‌ها برای هم‌ترازی و یکسان‌شمی برخی ساختارهای زرتشتی با ادیان ابراهیمی، کم‌شمار بوده است.

این‌گونه، انبوهی از پیش‌فرض‌های مبتنی بر خوی‌گری به ادیان ابراهیمی، بر کار بسیاری زرتشت‌پژوهان سایه سنگینی انداخته است. نکته‌سنجی نویسنده هم درست در همین جاست که معنای خود را آشکار می‌کند: کاوش در دین زرتشت، بدون دستاوردهای زبان‌شناسانه محال است؛ اما مشکل بسیاری از زبان‌شناسان این بوده است که پیش‌فرض‌های ذهنی خود را بر یافته‌های متقن زبانی مقدم نموده‌اند. برای نمونه، خوب است از این نظر مشهور آر. سی. زنیادکنم که فضای معنوی «یسن هفت‌ها» را متباین با گاهان شمرده و آنرا نمودار تلاش پیروان زرتشت برای آشتی دادن آموزه‌های او با برخی از اصول کافرکیشی قدیم دانسته است.^۱ اما در مقابل وی، نویسنده ضمن معرفی «نصوص عتیق اوستایی»، «یسن هفت‌ها» را در کنار «گاهان» و «اذکار یا کلام‌های کوچک زرتشتی» جزئی از اوستای کهن و ملهم از فضای آن شمرده است. او برای اثبات نظر خود، شرح مبسوط و مستدلّی در ذکر اشتراکات «گاهان» و «یسن هفت‌ها» ارایه نموده و پس از آن، غرایب «یسن هفت‌ها» را یک به یک بر شمرده و آنها را به نحو معقولی توجیه کرده است تا جایی برای تردید باقی نماند که برخلاف نظریه زنیادکنم، یسن هفت‌ها مطلب تازه‌ای نیاورده و آن را می‌توان چکیده تعلیمات گاهانی وصف کرد، چکیده‌ای که گاه برخی از اسرار گاهانی را فاش کرده است.

استنادهای نویسنده به متن گاهان و «یسن هفت‌ها» جای تردیدی در صحت نظریه او باقی نمی‌گذارد و لاجرم این پرسش را در ذهن خواننده پدیدار می‌کند که چگونه این همه وجوه تشابه و هماهنگی‌ها، از دید زنیادکنم مخفی مانده بوده است؟ در پاسخ، می‌توان گفت که پیش‌فرض روی‌گردانی «امت» پیامبر از آموزه‌های اصیل او - که به صورت بازگشت به بت‌پرستی در تاریخ همه ادیان موسوم به ابراهیمی وجود دارد - بسان یک کهن‌الگو،

امثال زور را پیشاپیش متقاعد کرده بوده است که می‌باید نشانی از این روی‌گردانی محتمل را در نخستین متن عتیق پس از زرتشت هم یافت. این همان تقدّم تفسیر و تأویل‌های شخصی بر تحلیل‌های زبان‌شناسی است که نویسنده از آن شکوه کرده است.

باری، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی مشتمل بر «پیش‌گفتار»، «مقدمه»، سه «فصل»، «خانمه» و «ضمیمه» است که در جای جای آن می‌توان نکاتی بسیار بکر را یافت: «پیش‌گفتار» کتاب، اشارتی کوتاه به نارسایی پژوهش‌های غربیان در بازگشایی رموز نصوص عتیق اوستایی دارد و در آن، سه کتاب از مری بویس، عین‌القضات و سهروردی به‌عنوان منابعی که مطالعه آنها برای درک نظرهای نویسنده ضرورت دارد، معرفی شده‌اند. تأکید نویسنده بر مری بویس - که در زمره معدود پژوهندگان است که به پیوستگی سنت در دین زرتشتی معتقد است - برای عیان‌شدن چارچوب تفکر نویسنده کفایت می‌کند.

«مقدمه» کتاب، شرح مبسوطی است در معرفی شیوه‌های تفسیری گاهان و نقد آنها. در عین حال، در آن، نکات نغز بسیاری درباره زروان، یسن هفت‌ها، و مطالب دیگر درج شده است که هر یک بسیار ارزشمندند.

«فصل اول» شامل تفکیک هوشمندانه‌ای است که نویسنده، با اتکا به متن گاهان، میان دو عبارت «اهوره مزدا» و «مزدا اهوره»، به لحاظ معنای آفاقی و انفسی آن، نمایان ساخته است: می‌توان اهوره را عبارت دانست از حق به اعتبار ظهور او در آفاق، و مزدا را عبارت دانست از حق به اعتبار انکشاف او در انفس.^۱

«فصل دوم» به «اقانیم نور» پرداخته است و لطایفی بسیار نغز را درباره «امشاسپندان» به خواننده تقدیم می‌کند. تعبیر «اشه» به «وجه‌الله» که گره از کار این واژه دشوار اوستایی می‌گشاید و تطبیق «سرئوشه» با شأن مزدایی «سپنته‌مینو»، نمونه‌های اندکی از این لطایف هستند.

«فصل سوم» به بررسی اندیشه زرتشت درباره وجوه مختلف انسان اختصاص دارد و البته بسیاری از تعابیر نادرست در این حوزه را تصحیح می‌کند. باریک‌بینی‌های نویسنده درباره «دئنه» و «خرتو»، و نیز مبحث شگرف «ولایت و خلافت» و تطبیق برخی شخصیت‌های گاهانی با اقانیم نور، از جمله مطالب خواندنی این فصل هستند.

«خاتمه» مشتمل بر سه بحث کوتاه، اما بسیار خواندنی است: اندیشه‌های شیخ اشراق، ارتباط میان اعتقاد به سوشیانیس‌ها با ائمه شیعی در بسط تشیع در ایران و بالاخره مقایسه نظرگاه‌های معنوی «وجودی» و «شهودی» حضرت ابراهیم و زرتشت.

«ضمیمه» ترجمه و شرح کوتاهی است از دو دعای مشهور زرتشتی، موسوم به اهنور و اشم‌وهو.

خواندن این کتاب ارزشمند را به تمام جویندگان حقایق دین زرتشت و علاقمندان به عرفان ایرانی توصیه می‌کنم و تذکر می‌دهم که گرچه ممکن است از چشم برخی، شماری از مطالب فرعی مندرج در آن، قابل نقد و حتی ردّ باشد، اما جان‌ما به و بن اصلی کتاب، بس استوار و اندیشه‌برانگیز است.

