

Islamic Knowledge and Insight

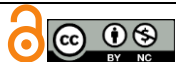
Exploring the Foundations of Zoroastrian Mysticism with Emphasis on Its Commonalities with Islamic Mysticism

1. Hadi Izadi Asli: Department of Theology, Ayatollah Amoli Branch, Islamic Azad University. Amol. Iran
2. Behrouz Afshar*: Department of Theology and Islamic Studies, Bab.C., Islamic Azad University. Babol. Iran. (Email: afshar@baboliau.ac.ir)
3. Mohammad Ali Yousefi: Department of Theology and Islamic Studies, Ayatollah Amoli Branch, Islamic Azad University. Amol. Iran

Abstract

Mysticism is an inner spiritual phenomenon with a metaphysical essence and a transrational dimension, rooted in the pursuit of pure monotheism, culminating in annihilation in God (fanā' fi-llāh) and subsistence through God (baqā' bi-llāh). Through spiritual wayfaring toward God (sulūk ilā llāh), the human being becomes the manifestation of the divine names of majesty and beauty, a clear embodiment of God's vicegerency (khilāfa) and a mirror reflecting the Divine countenance. Attaining such a lofty theomorphic station is exclusively actualized within the spiritually transformative framework of Islam. Nevertheless, other religions have also taken steps toward proximity to the Divine through various paths, although there are considerable differences in substance, form, and even the ultimate goal. Some researchers claim that Zoroastrian thought lacks mystical elements. However, a thorough examination of Zoroastrian texts reveals that Zoroastrian teachings are not devoid of mystical foundations; rather, these mystical elements have had a noticeable influence on both Eastern and Western mysticism. Therefore, the aim of the present article is to examine the mystical foundations of Zoroastrianism, with a particular focus on its commonalities with Islamic mysticism. This study is a descriptive-analytical research, and data were collected through library-based methods. The findings indicated that intellectual figures such as Ibn Yazdānyār of Urmia served as intermediaries in transferring Zoroastrian mystical thought into Islamic mysticism. While mysticism in Islam originates from the Qur'anic verses and Prophetic traditions, the ancient background and valuable heritage of the Zoroastrian religion cannot be overlooked. This heritage prepared the Iranian people for the embrace of mysticism. Therefore, it can be said that Aryan thought was inherently inclined toward mysticism.

Keywords: *Mysticism, Islam, Zoroastrianism, Sufism.*



How to cite: Izadi Asli, H., Afshar, B., & Yousefi, M. A. (2025). Exploring the Foundations of Zoroastrian Mysticism with Emphasis on Its Commonalities with Islamic Mysticism. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(3), 1-18.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 05 April 2025

Revise Date: 29 June 2025

Accept Date: 05 July 2025

Publish Date: 16 October 2025

معرفت و بصیرت اسلامی

بررسی بن‌مایه‌های عرفان زرتشتی با تأکید بر مشترکات آن با عرفان اسلامی

۱. هادی ایزدی اصلی: گروه الهیات، واحد آیت الله آملی، دانشگاه آزاد اسلامی، آمل، ایران
۲. بهروز افشار*: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران. (پست الکترونیک: afshar@baboliau.ac.ir)
۳. محمدعلی یوسفی: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد آیت الله آملی، دانشگاه آزاد اسلامی، آمل، ایران

چکیده

عرفان، مقوله‌ای باطنی، جانمایه‌ای متافیزیکی، با ساحتی فراعقلی، در مسیر توحید ناب و فناء فی الله شدن و بقاء بالله یافتن است، تا انسان با سیر و سلوک الی الله، مظهر اسماء جلال و جمال الهی، مصداق بارز خلیفه‌اللهی و آئینه دار طلعت یار گردد. بار یافتن به چنین مقام ربوبی، تنها در مکتب انسان ساز اسلام میسر است، هر چند سایر ادیان نیز به طرق مختلف در تقرب به سوی معبود گام نهاده اند و راه پیموده اند، اما در ماده، صورت و حتی غایت بین آن‌ها تفاوت چشمگیری وجود دارد. برخی از پژوهشگران برآنند که اندیشه‌های زرتشت از مولفه‌های عرفانی تهی می‌باشد؛ اما با بررسی دقیق متون زرتشتی، تعالیم زرتشتی نه تنها از بن‌مایه‌های عرفانی تهی نیست، بلکه این بن‌مایه‌ها بر عرفان‌های شرقی و غربی تأثیرگذار است. از این رو هدف از مقاله حاضر، بررسی بن‌مایه‌های عرفان زرتشتی با تأکید بر مشترکات آن با عرفان اسلامی است. پژوهش حاضر از نوع مطالعات توصیفی-تحلیلی می‌باشد و گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای صورت گرفته است. نتایج نشان داد شخصیت‌های اندیشمندی همچون ابن یزدانیا رومی واسطه انتقال اندیشه‌های عرفان زرتشتی به عرفان اسلامی بوده اند. اگرچه عرفان برخاسته از آیات و روایات اسلامی است، اما نمی‌توان از سابقه کهن دیانت زرتشتی و میراث ارزشمند آن چشم پوشی کرد. این میراث باعث مستعد شدن ایرانیان جهت گرایش به عرفان شده است. لذا می‌توان گفت تفکر آریایی یک تفکر عرفان‌گرا بوده است.

کلیدواژگان: عرفان، دین اسلام، دین زرتشتی، تصوف.

شیوه استناددهی: ایزدی اصلی، هادی، افشار، بهروز، و یوسفی، محمدعلی. (۱۴۰۴). بررسی بن‌مایه‌های عرفان زرتشتی با تأکید بر مشترکات آن با عرفان اسلامی. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۳)، ۱-۱۸.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۶ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۸ تیر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴ تیر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۲۵ مرداد ۱۴۰۴

مقدمه

«عرفان» به معنای شناخت مستقیم حقایق باطنی، یا مواجهه‌ای بی‌واسطه با حقیقت الوهی در ادیان الهی سابقه‌ای دیرینه دارد. یافتن چنین حقایقی، منوط به پاکیزگی دل انسان و عمق آن، بسته به ظرفیت وجودی آدمی است. رسیدن به این پاکیزگی و عمق معرفتی، عمده هدف ارسال رسولان از سوی خداوند است. از این رو، احکام عملی سلوکی و معارف علمی پیامبران، همگی در جهت حصول پاکی دل و ایصال انسان به حقایق ارزیابی می‌شود (Zarrinkoub, 1984). هیچ دینی خالی از جنبه عرفانی نیست؛ اگر ادیان در طیفی از مایه‌های عرفانی تنظیم شود؛ دین زرتشت در اوج قرار می‌گیرد. چرا که بیشترین زمینه‌ها و مبانی لازم را برای ایجاد مکتب‌های مختلف عرفانی در خود دارد (Dehbashi & Mirbagheri-Fard, 2015). جنبه‌های عرفانی در آیین مهر، مانوی و مانند آن نیز وجود دارد، چنانکه در دین بودایی و مسیحی و اسلامی نیز وجود دارد، اما هیچ کدام چون دین زرتشت این جهان بینی را در مرکز اندیشه‌های خود قرار نداده‌اند و مهم‌تر این که هیچ کدام نیز نتوانسته‌اند از تأثیر مستقیم و غیرمستقیم دیدگاه زرتشتی برکنار بمانند. مشکل اینجاست که منابع و متون زرتشتی در حوادث پی در پی تاریخی از بین رفته‌اند، اما منابع موجود هم به خوبی برای اثبات وجود مبانی عرفانی در دین زرتشت کفایت می‌کنند. حتی عرفان و تصوف غربی هم از دوران فیثاغورث و افلاطون و نوافلاطونیان و پس از آن‌ها همواره از ایران زرتشتی تأثیر پذیرفته‌اند. این معرفت معمولاً در ادیان ابراهیمی - یعنی اسلام، مسیحیت و یهودیت - بوسیله عبادات فراوان و زهد و اعراض از مظاهر تجمل و دنیا طلبی به همراه ذکر و توجه به ساحت الهی حاصل می‌شود و از همین رو، معمولاً عرفای این ادیان الگوی متدینین جامعه خود می‌باشند. عرفان در نزد مسلمین، آمیزه‌ای از فلسفه و مذهب است که می‌خواهد آدمیان را به حق و کمال واصل کند و آنان را از طریق سیر و تفکر و شهود و ذوق به حق تعالی ملحق گرداند (Razi, 2000)؛ اسلام دین عملی حقیقت بین و معتدلی است که پیروان خود را به میانه‌روی و اعتدال توصیه می‌کند؛ علاوه

بر این، اسلام داعیه حکومت بر بشر را نیز داراست و اصلاح دین و دنیا را به صورت توأمان مدنظر دارد. آیات فراوانی در قرآن، دلالت بر توأمان بودن توجه به دنیا و آخرت دارد (Jami, 2004).

تشابهات عرفانی را می‌توان در آرای دین زرتشت با آرای عرفانی در کتاب اوستا و نیز برخی مضامین مورد علاقه قرآن اشاره دارد. مثلاً در آیه میثاق «الست بربکم» در سوره اعراف و نیز آیه‌ای که در آن به مسئله تسبیح کائنات «وان من شی الا یسبح بحمده ربه ولكن لا تفقهون تسبیحه» و همچنین آن احادیث که در نظر صوفیه ناظر به مقام انسان کامل است، به عنوان نخستین آفریده‌ای که در محضر حق به هنگام آفرینش حاضر بوده است. در متن اوستا هم که دلالت بر مسئله میثاق و ستایش و ثنای کائنات دارد و نیز به مسئله حضور زرتشت به هنگام آفرینش که خطاب آن در کتاب «گاتا» به این شکل است که: «من ای اهورامزدا [وقتی] تو به آفرینش مشغول بودی تو را می‌دیدم. چنین مضمونی به تقدم وجودی زرتشت به عنوان یک انسان کامل نظر دارد و این مضمون در واقع در اسلام از آیات و روایات استنباط شده است (Zarrinkoub, 1984).

تلاش‌های گسترده‌ای در دهه‌های اخیر برای تثبیت خاستگاه غیراسلامی عرفان صورت گرفته است و مهم‌ترین ادله کسانی که عرفان اسلامی را حقیقتی غیراصیل و وارداتی می‌دانند، وجود عناصر مشابه و مشترک در فرهنگ عرفانی رایج میان مسلمانان و فرهنگ عرفانی پیروان دیگر دانست. مثلاً کسانی که معتقدند عرفان و تصوف مسلمانان اقتباسی از رهبانیت مسیحی است، می‌گویند وجود مفاهیم مشترکی همچون زهد، توکل، ذکر، سکوت، حب الهی، و از همه مهم‌تر پشمینه‌پوشی در عرفان اسلامی و عرفان مسیحی و وقوع ملاقات‌ها و ارتباط‌های تقریباً قابل توجه بین راهبان مسیحی و زاهدان مسلمان، مهم‌ترین دلیل‌ها بر آن است که عرفان مسیحی که در رهبانیت عیسویان تجلی یافته و در راهبان مسیحی شکل گرفته بود، در میان مسلمان‌ها با نام جدید تصوف سر برآورده است. و یا کسانی که می‌کوشند عرفان اسلامی را متأثر از معارف «اوپانیساده‌ها» و مکاتب مختلف عرفان هندی قلمداد کنند، مشابه همین دو دلیل را

ارائه کرده‌اند. اما امروزه دیگر این اقوال مورد پسند و توجه محققین غربی و شرقی نیست؛ زیرا معتقدند ادله و شواهد ارائه شده نمی‌تواند عرفان اسلامی را از اصالت ساقط نماید. وجود شباهت‌ها، نمی‌تواند به معنای اقتباس یک فرهنگ عرفانی از فرهنگ‌های عرفانی دیگر باشد؛ زیرا اگر وجود شباهت را علامت اقتباس بشماریم، دیگر هیچ عرفانی را نمی‌توان اصیل و مستقل شمرد. بلکه امروزه وجود این هماهنگی‌ها، با توجه به اختلاف مکانی، زمانی و فرهنگی، از بهترین ادله واقعی شمردن گزاره‌های عرفانی به حساب می‌آید. ارتباط بین فرهنگ‌ها و وقوع ملاقات‌ها بین صاحبان اندیشه و روش‌های مختلف، به‌ویژه آن هنگام که بین خویش تقابلی احساس کنند، نیز امری بسیار معمولی و طبیعی است به گونه‌ای که صرف وجود این نوع ارتباط‌ها را نشانه اقتباس و برگرفتن یک فرهنگ از فرهنگ دیگر دانست. آنچه در دهه‌های اخیر بیشتر محققان اسلامی و دانشمندان غربی بدان معتقدند، آن است که عرفان اسلامی، حقیقتی اصیل و برخاسته از متون و آموزه‌های اسلامی است؛ زیرا کنکاشی اندک در حوزه فرهنگ اسلامی، ما را با حجم انبوهی از معارف نظری و عملی و الگوهای جذاب معنوی آشنا می‌سازد که به راحتی می‌توانست منشأ گرایش مسلمین به مسائل عرفانی گردد.

اگر بپذیریم که عرفان، بی‌هیچ قید و محدودیتی، پدیده‌ای صرفاً انسانی است، آنگاه هیچ منطقه جغرافیایی، بر مناطق دیگر مزیتی ندارد بلکه بالاتر از آن تفاوت‌های نژادی و قومی نیز از میان می‌روند. جهان مینوی در فلسفه ایران باستان، که به مدت سه هزار سال اهورامزدا همه صور نوعیه را در آن از نور می‌آفریند که روحانی و مینوی بوده و فارغ و فارغ از زمان و مکان و مکان و تجسم می‌باشند — همان است که به قاطعیت می‌توان گفت، افلاطون کسب کرد و از طریق یونان به دوران اسلامی بازگشت و توسط سهرودی بازسازی شد و در عرفان نوعی تجلی کرد و در تصوف به صورت مراحل هفت گانه سلوک، به میانجی گری مانویان مخلص شد (Razi, 2000). همین اندیشه در در عرفان ایرانی — اسلامی نیز وجود دارد و عارفان بزرگ بی‌پروا به عرفان زرتشتی اشاره کرده اند و بنیاد افکار

خود را از آن ریشه دانسته اند. به عقیده سید محمد کاظم امام، پس از بررسی دیدگاه‌های عرفانی در دین زرتشت به این نتیجه می‌رسد که: «اگر کتاب تدوینی فلسفه اشراقی و حکمت ایرانی هر چه بود از میان رفت و تباه گردید، کتاب تکوینی این پدیده عالی روح ملی ایران فراوان بر جای ماند. پس عرفان و تصوف، یعنی نیرومندترین پایه قوه عقلانی و عالی ترین درجه کمال آدمی و لطیف ترین بافته کارگاه ذوق انسانی و ارزنده ترین مکتب پرورش روحانی بشر و حکمت یا فلسفه اشراق، هر دو، زاده و دست پرورده عقل و احساس و ذوق و هنر ایرانی است و ایران زمین گاهواره این دو اختر فروزان به شمار می‌رود» (امام کاظم، ۱۵). بدون شک در عرفان بیش از هر رشته دیگری میراث زرتشتی حفظ و نگهداری شده و با تفسیرهای جدید و مناسب با دیم اسلام ارائه گردیده است. بنابراین هدف از مقاله حاضر، بررسی بن‌مایه‌های عرفان زرتشتی با تاکید بر مشترکات آن با عرفان اسلامی است.

مبانی عرفان در دین زرتشت

نخستین شخصیتی که به طور جامع به عرفان زرتشتی رسیده و ارکان آن را دریافته و در آثار خود آورده است شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. او به خوبی با حکمت و فلسفه یونانی و حکمت اشراقی زرتشتی آشنایی داشته به روشنی بیان نموده که حکمت نوری و اشراقی زرتشتی منبعی عرفانی است که به حکمت یونان نیز راه یافته است او حکمت اشراقی و عرفانی را از ایران باستان دانسته است (Izz al-Din Kashani, 1988).

در بین ایران شناسان معاصر نیز هائری کربن بیش از دیگران در همه‌ی آثار خود مانند ارض ملکوت به عرفان زرتشتی رسیده و در مطالعات تطبیقی خود آگاه یا ناخودآگاه به این حوزه راه یافته است. این بزرگان، عرفان ایرانی و اسلامی را ادامه‌ی عرفان زرتشتی دانسته اند. در بررسی مبانی عرفان زرتشتی باید به این نکته اشاره کرد که گاهان و هفده سرودی که زرتشت سروده و از او به یادگار مانده است شامل شریعت و آموزش‌های دینی نیست، بلکه الهام‌هایی شورانگیز و دریافت‌هایی عرفانی است که از نوعی تجربه معنوی حکایت دارد

که روحی شیفته و عاشق با خداوند راز و نیاز میکند و گویی با نگاهی وحدت وجودی هستی را در مجموع شهود نموده و به اشراق رسیده است. شناخت خداوند، پرورش و پویایی ویژگی‌های اخلاقی و نزدیک شدن به اهورا مزدا، مهمترین هدف سفارش شده اشو زرتشت در زندگی انسان است.

پیام آور ایرانی باور دارد که اگر انسان رفتار خود را به شش فروزه‌یی که از خداوند سرچشمه گرفته هماهنگ سازد، گذری به هفتمین مرحله نیز خواهد داشت و به جایی خواهد رسید که به جز خدا نخواهد دید.

- گام اول، در راه نزدیک شدن به اهورا، وهومن یا منش نیک است. این واژه در زبان فارسی به بهمن تبدیل شده است. نیک اندیشی یکی از فروزه‌های ذاتی خداوند است که انسان نیز بایستی آنرا در خود پرورش دهد.

- گام دوم، گزینش اشی و هیسته یا بهترین اشویی است که در زبان فارسی به اردیبهشت تبدیل شده است. اشویی در ذات خداوند، هنجار مطلق و توانایی نظم بخشیدن است. این فروزه در انسان نیز کوششی برای هماهنگی در رفتار بر پایه اشویی، یعنی پیوستن به راستی است.

- گام سوم، خستره ویریه که در زبان فارسی به شهریور تبدیل شده است توانایی مینوی و پادشاهی بر خود معنی می‌دهد فروزه‌ی توانایی در انسان، گزیده‌ای از توانایی ذاتی خداوند به گونه‌ی محدود و متناهی است که باید پرورش و افزایش یابد. توانایی گذشت و مهربانی، توانایی کنترل رفتار هنجار با هماهنگی بین احساس و خرد، توانایی پیروی از هنجار اشاء، توانای دفاع از حق و مبارزه با دروغ، توانایی رسیدن به آزادی و آزاد منشی و...

- گام چهارم، فروزه‌ی "مهرورزی" است که در گاتها به گونه سپنته آرمی تی بیان شده و در فارسی به سپندارمذ یا اسفند تبدیل شده است. در بینش اشو اشو زرتشت رابطه بین انسان و خدا بر مبنای دوستی و محبت است نه از روی ترس و بیداد، پس بر انسان بایسته است تا فروزه ی "مهرورزی" را در خود افزایش دهد. خویشتنداری،

گذشت، فروتنی، مهربانی، بخشندگی و دهشمندی از پرتوهای این فروزه هستند.

- گام پنجم، فروزه بعدی در پیام اشو زرتشت به صورت هه اوروات و در فارسی به گونه خورداد بیان شده است. در این مرحله رسایی و کمال در انسان پدیدار خواهد شد و او را به تدریج به انسان آرمانی نزدیک خواهد کرد. در بینش اشو زرتشت رسایی با جاودانگی که ششمین مرحله است بهم پیوسته هستند. به این معنی که اگر انسان به رسایی برسد خود به خود به "بی مرگی" نیز خواهد رسید.

- گام ششم، امره تات که در فارسی به صورت امرداد آمده است، جاودانگی معنی میدهد. بی گمان این فروزه از ویژگی ذاتی خداوند است ولی انسان نیز بر پایه نظامی که در آفرینش او پیش بینی و برقرار شده است، به گونه‌ای دیگر و به طور نسبی جاودانه خواهد شد.

- هفتمین گام در راه عرفان و شناخت اهورا، سر یوشه است این واژه در فارسی به گونه "سروش" بیان شده است، نور حقیقت و ندای اهورایی است که چون مشعلی، نهاد انسان و دیده‌ی دل عارف را روشن خواهد کرد. بنابراین در کنار کار و کوشش، مراحل عرفان نیز در انسان سپری می‌شود. فروزه‌هایی چون پاکی و راستی، توانایی سازنده و مهرورزی پویا خواهد شد تا رسایی و پایداری در نهاد او فزونی یابد.

مبانی عرفان در شریعت اسلام

عرفان اسلامی چه در بعد نظر-علمی و چه در بعد علمی-عینی تطابق با انسان دارد و بر اساس «اصل تعادل» پیش می‌رود به خصوص در سیروسلوک و ریاضت‌ها «عقلانیت و اعتدال» دارای اصالت است و چنین مؤلفه‌هایی در عرفان اسلامی آن را به عنوان عرفانی خاص و ممتاز معرفی نموده است. بخشی از مهمترین این مؤلفه‌ها عبارتند از:

۱. فرا زبانی و فرا صنفی و فرا جنسیتی بوده و در انحصار هیچ طبقه‌ای نیست.

۲. از محتوا و زبان پاک، با نزاهت و عفت برخوردار است نه برهنه و بدن نزاکت اخلاقی که در عرفان‌های نوپدید و سکولار دیده می‌شود و البته عرفان نیست شبهه عرفان یا عرفان کاذب و دروغین است.

۴. متعادل و متوازن است یعنی با همه نیازها و گرایش‌های انسان هماهنگ و همگرا.

۵. آرامش پایدار را بهره‌انسان سالک الی الله می‌کند، نه آرامش‌های زودگذر و تسکین‌های موقتی.

۶. عرفان اسلامی، عرفانی است که در «متن زندگی» انسان جاری و ساری است و در دل بودن در جامعه و کار و تلاش و علم و صنعت و تکنولوژی و عبادت‌های متعارف و شخص ریشه داشته و شکل گیرد. معرفت عرفانی اسلامی هرگز با زندگیف کار و تلاش و... در چالش و تضاد نیست بلکه در هم تنیده اند زیرا اساس و مغزای عرفان اسلامی «قیام لله» «ان تقوموا لله» (سبأ/۴۱) است و «خداخو شدن» الهی و رحمانی گشتن، رنگ و رائحه خدا یافتن و تشبه به حضرت حق سبحانه، تخلق به اخلاق الهی و....

۷. عبودیت جوهره عرفان اسلامی یعنی سالک همه هم او این است که «بنده خدا» شود و تنها و تنها در برابر او «تسلیم» و «مطیع و منقاد» باشد و دیگر. حتی پیامبراعظم (ع) ائمه هدایت و نور را به خاطر دوست بدارد و برای خدا از آن‌ها اطاعت نماید و چون فرمان خداست که از آن‌ها تبعیت کند چنین می‌کند یعنی «توحید محض» و «محض توحید» لذا غیر خدا هر چیزی و کسی یا شیء و شخصی باشند در عین احترام کامل اصالت ندارند و هرگز «انسان پرستی» شخص پرستی معنا ندارد بلکه تنها و تنها خداپرستی است.

۸. شریعت گروی: در عرفان اسلامی امتیازی است که در بسیاری از عرفان‌های دیگر نیست و آن «شریعت گرایی» است یعنی عمل به باید و نبایدهای دینی و شرعی از بدایت تا نهایت سلوک، از قبل از وصول و شهود تا پس از وصول و شهود حضور دارد. شریعتی که دارای آداب و اسرار، ظاهر و باطن است و سالک را در هر مرتبه سلوکی تأمین می‌نماید تا چارچوب و مکانیسم سلوک تا شهود تعریف ویژه‌ای دارد یا به بیان دیگر سلوک عرفانی قانونمند، نهادینده شده، دارای نظام و سیستم تعریف شده است و چنین حقیقتی در کدام عرفان مثلاً یهودی، زرتشتی و... وجود دارد علاوه اینکه عرفانهای یهودی به خصوص «کابالا» یا «قبالا» عرفان نیست و....

۹. عرفان در اسلام دارای ویژگی‌های دیگری چون: همگرایی یا سیاست و مسئولیت‌های اجتماعی، عدالت اجتماعی، عدالت اجتماعی، درد خدا و درد خلق توأمان نیز هست در حالی که بسیاری از عرفانها از چنین ویژگی‌های برخوردار نیستند و یا برخی را داشته و برخی را ندارند.

۱۰. در عرفان اسلامی تنها از مفاهیم و قوانین و دستورالعمل‌های عرفانی و سلوکی یا ابعاد معرفتی سخن به میان نیم آید بلکه «الگوهای تمام عیار» یعنی «انسان کامل» که از هر جهت کامل هستند را معرفی می‌نماید انسانهایی که از نظر علمی و عملی در همه ابعاد الگوهای برترند. در زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی و در جامعه از حیث سیاسی، اقتصادی، روابط و تعامل با مردم و... و همچنین در سلوک عبادی، سلوک اخلاقی و....

بن‌های مشترک عرفان زرتشتی و اسلامی

در این بخش به بررسی بن‌مایه‌های مشترک عرفان زرتشتی و اسلامی پرداخته و ابعاد مختلف هر کدام از آن‌ها را تبیین می‌نماییم.

وحدت وجود

نظریه وحدت وجود، از اعماق قرون و از آن سوی قتل ازمنه قدیم چهره می‌نماید و در آینه‌بندان ادیان و نحل، جلوه‌گری می‌کند و در آفاق زیر نگین حکماء و جهان فلسفه، پای این مسأله در میان است. دیرینگی و قدمت پرامتداد دارد. از یونان باستان، فلسفه ستان دیرینه روزگاران، شمیم این نظریه به مشام عقل می‌آید. در قلمرو پر عظمت و شوکت حکمت و عرفان اسلامی، نظریه وحدت وجود، شکوهمندانه متجلی است.

«نخستین و شاید اساسی ترین پایه‌ی فلسفی و عرفانی که در بیشتر آرای فلاسفه و عارفان وجود دارد بر پایه‌ی اعتقاد به یگانگی هستی و مبدأ آن وحدت وجود است و بر اساس همین پایه است که فلاسفه و عرفای بسیاری از مسائل اجتماعی و اخلاقی را بررسی می‌کنند و انسان را به مرز پارسایی و رستگاری رهنمون می‌کردند. خلاصه بحث وحدت وجود این است که: در جهان هستی «حقیقت» یکی است و سرچشمه و منشأ وجود همان حقیقت یکتاست که «بود» است و همه

موجودات نمودهایی از آن «بود» اصلی بوده و بازگشت همه نمودها به «بود» اصلی است» (Asgari, 2005).

از نگاه زرتشت حکومت از آن خداست و حاکم باید از جانب خداوند انتخاب شود. وی در یسنای ۵، ۴۸ می‌گوید: «فرمانروایان خوب باید دستگاه را به دست گیرند، فرمانروایان بد نباید دستگاه را بدست گیرند» (Asgari, 2005).

در اعتقادات ایران قبل از اسلام آمده است که حاکم باید «فرّه ایزدی» داشته باشد. این فرّه ایزدی را خداوند به حاکمان می‌دهد و تشخیص آن با مؤبد مؤبدان است، یعنی اوست که باید فرّه ایزدی یک حاکم را تأیید کند. چنانچه اگر کسی با توسل به زور و شمشیر به حکومت می‌رسید اما مؤبد مؤبدان فرّه ایزدی او را تأیید نمی‌کرد، مردم حکومت او را نمی‌پذیرفتند. مثلاً بهرام چوبین با توسل به قدرت نظامی، خسرو پرویز پادشاه ساسانی را شکست داد اما به دلیل تأیید نشدن فرّه ایزدی او توسط مؤبد مؤبدان، مردم از کنار او پراکنده شدند؛ چون مؤبد مؤبدان فرّه ایزدی را در خسرو پرویز تأیید می‌کرد، در نهایت بهرام چوبین شکست خورد.

فرّه ایزدی در اسلام نیز به صورت مشروعیت نظام جلوه‌گر شده و اگر حکومت مشروعیت نداشته باشد اطاعت از آن ضرورت نمی‌یابد، این مشروعیت را ولی فقیه تأیید می‌کند. ایرانیان بعد از اسلام به دلیل آشنایی با فرّه ایزدی و از آن خدا بودن حکومت در تعالیم زرتشتی، از اهل تسنن پیروی نکردند و در انتها مذهب شیعه را که مبتنی بر مشروعیت بخشی بر حکومت توسط امام و ولی فقیه است؛ قبول کردند و این نیز از کمک‌های فرهنگی زرتشت در عرصه سیاست به مسلمانان ایرانی است.

ابن عربی، قهرمان وحدت وجود در عرفان اسلامی است. هه عرفاء چه شاعر و چه غیر شاعر و چه فارس و چه عرب و چه ترک، بعد از ابن عربی در جاذبه مکتب وحدت وجود واقع شده‌اند و از او متأثرند و این نغمه را به لب دارند «یا هو یا من لیس الا هو» ابن عربی این سرود پرواقعیت را به مستان الهی یاد داده است و از لبان وی این نغمه می‌تراود:

«فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها»، واسطه العقد سلسله نغمات عرفانی ابن عربی وحدت وجود است که در «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» او انعکاس دارد. محیی الدین عربی بر آن است که وحدت وجود و موجود است و هیچ گونه کثرتی در وجود و موجود نیست و حقیقت وجود یکی است، تفاوت میان وجود و موجود، تفاوت بین مبدأ و مشتق است، مانند علم و عالم، یا علم و معلوم. کثرات در حقیقت، اعتباریات و نسب و اضافات‌اند و نسبت‌های مجازی به وجود و موجود حقیقی‌اند. یک وجود و یک موجود حقیقی بیش نیست.

همه جهان هستی یکواحد هستی است و هرگز افتراقی در وجود نیست، هستی، همه یکتایی و یکتانگری و یک حقیقت است و جز ظهور و مظهر چیز دیگری نیست. کثرتی در جهان وجود ندارد، کثراتی که در عالم هستی به نظر می‌آیند به جز خواب و خیالی نیستند و سایه‌ها و عسکهایند و نقش دوم چشم احول بشمار می‌روند. همه این کثرات عوالم غیب و شهود، یک جلوه و ظهوری است که از عشق به ذات و معروفیت اسماء و صفات، انبعاث یافته و این همه عکس می‌و نقش نگارین یک فروع رخ ساقی ست که در جام افتاده است.

صدر المتألهین شیرازی معروف به ملاصدرا افراخته‌ترین قله فلسفه و حکمت اسلامی، که انقلاب عظیم و تحول سترگ در جهان فلسفه پیاساخت و طرح نو درانداخت، و مؤسس و مبتکر حکمت متعالیه برآمد و بنیادهای آن را برهان و عرفان و قرآن قرار داد و برهان و عرفان را به محور نور قرآن به گردش درآورد، بحث و نظر را با ذوق و کشف درآمیخت و در خطه عقل و اندیشه هنگامه برانگیخت و اساس حرکت جوهری را ریخت و در هوای پر طراوت مکتب او، فلسفه، جان تازه یافت و سیمای درخشان و جذاب بخود گرفت، اصالت وجود را طلیعه فلسفه خود ساخت و آن را با تشکیک وجود توأم کرد و نظریه وحدت وجود را جامع، مبتنی بر ادله و براهین ساطع، متجلی ساخت و نغمه نو بر پرده تار عقل و اندیشه نواخت و همسازی برهان و عرفان را عیان کرد و عقل و کشف و شرع را دست

در دست هم نشان داد که قرآن و عرفان و برهان تفرقه ندارند و جمعند، عرفان تفسر انفسی قرآن، و برهان، لسان عرفان است و روایات، مرتبه نازله قرآن (Qushayri, 2008).

براساس عشق بودن رابطه‌ی انسان و خدا

یکی از مباحث پردامنه عرفان محوریت عشق در ارتباط انسان و خداست. در اندیشه‌ی عرفانی هستی یافتن یا نموداری کل کائنات نتیجه‌ی عشق الهی به خویش است چنانکه حافظ می‌فرماید:

«طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری ارادتى بنما تا سعادتی ببری».

براساس این مدعا خلق چونان آینه‌ای است که برابر حق قرار گرفته و رابطه‌ی عشق بازی و عشق‌ورزی او با خود است. چنانکه به قول ابن عربی: «پس حق آینه‌ی توست که خود را در آن می‌بینی، و تو آینه‌ی حقی که اسماء خود و ظهور احکام آن را در تو می‌بیند و آینه عین حق است» (Ibn Arabi, 2006).

توجه به عشق و عنایت بسیار به آن در کلیت عرفان اسلامی بارزتر از آن است که نیاز چندانی به توضیح داشته باشد؛ و تنها یادآوری نام شیخ احمد غزالی و کتاب سوانح، عین‌القضات و کتاب تمهیدات، عراقی و کتاب لمعات، جامی و کتاب لوائح و از دیگر سوزبهران و حافظ؛ برای ترسیم دورنمایی از تولد و تبلور عشق در عرفان اسلامی یا عرفان عاشقانه در اسلام بسنده می‌نماید.

عارفان عشق مدار با توجه به سنت عرفانی اسلامی متکی قرآن و حدیث، البته دلیلی قرآنی نیز ارایه می‌دهند و با توجه به بخشی از آیه‌ی پنجاه و چهار از سوره‌ی مائده که می‌فرماید: «یحبههم و یحبونه» با ارایه‌ی توضیحاتی مستوفای ریشه‌ی قرآنی مدعای خود را نیز به تماشا می‌گذارند.

و باز شاهد این مفهوم عرفانی از گات‌ها بخش‌هایی است از سرودهای یازدهم و چهاردهم.

بخشی از سروده‌ی یازدهم:

من از تو خواهان آن مهری هستم که، / دلدار به دل داده می‌بخشد.

تکیه بر نور

اصلی‌ترین ویژگی اشراقی و عرفانی زرتشت تکیه بر نور و دیدار با شخصیت‌های نورانی است که مبنای عرفان وزیایی شناسی او قرار می‌گیرد. در عرفان اسلامی نیز عارفان به دیدار با شخصیت‌های نورانی رسیده‌اند.

نور یا همان فرّ یا فرّه ودیعه‌ای است ایزدی که از فرّ اهورامزدا به وجود آمده و هر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد به خدا نزد کی‌تر و بلکه خلیفه و جانشین خداست. در زاداسپرم آمده که "فرّ زرتشت به شکل آتش از آن روشنی ازلی که جایگاه اورمزدست، روشنی بی‌پایان، 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 (Razi, 2000).

در دین زرتشت "آتش و نور، نشانه و رمز وجودی خداوند، انوار تابنده از آن ذات اقدس، معرفت و عرفان، شناخت حکمت و راه رسیدن به ذات حق باری تعالی هستند. چنانکه سهروردی می‌گوید آتش دارای ذاتی شریف است، درباره‌ی نور اتفاق نظر دارند فارسیان درباره‌ی آن که آتش رمز وجودی اردیبهشت می‌باشد و آن نوری است قاهره، که آتش از آن افاضه می‌شود. زرتشت در طلب آن است که به وسیله‌ی اردیبهشت، آنچنان به عرفان و شناخت و حکمت والا دست یابد تا بتواند به میانجی بهمن، به بارگاه قدس نورالانور وارد شود (Razi, 2000).

حکمت خسروانی، فلسفه اشراق و عرفان نوری از ایران زمین به یونان رسیده و همواره سه اصل زرتشتی: گفتار نیک، کردار نیک، و پندار نیک، همان حکمت و عرفان شده است. چنانکه حکمای ایران از ابوعلی سینا و سهروردی تا دیگران، حکیم را به همین معنی معرفی کرده‌اند. سهروردی در حکمه‌الاشراق به صراحت این حکمت عرفانی را از زرتشت دانسته است و می‌گوید: "کسی که این سخنان را باور نمی‌دارد، بر او باد که روی در ریاضات بیاورد و از پیران وارسته یاری بخواهد، شاید نوری بر دل او بتابد و نور فروزان را در عالم جبروت ببیند، و ذوات و اشخاص ملکوتی را ببیند و انواری که

هرمس و افلاطون دیده اند بنگرد و تابش‌های مینوی یعنی روحانی را ببیند، چنان که حکیم دانشمند پیشوای کامل، زرتشت آذربایجان از آن خبر داده است، در کتاب زند آنجا که میگوید: جهان بر دو بخش است: جهان مینوی که عالم نورانی و روحانی است و گیتی که مراد از آن جهان ظلمانی و جسمانی می‌باشد. و چون نور فیض دهنده و تابنده از عالم بالا بر نفوس فاضله به آنان نیروی درخشش و رای میبخشد و مانند آفتاب می‌درخشد، و این نور را به پارسی پهلوی "خره" می‌نامند، و چنان که زرتشت گفته است، خره نوری است که از ذات پروردگار می‌درخشد، و به وسیله‌ی همین نور آفریدگان برخی بر برخی دیگر فرمانروایی می‌کنند و هر کی از آفریدگان پروردگار به نیروی آن نور می‌تواند کار یا هنری انجام دهد و بخشی از این نور که ویژه پادشاهان دانشمند می‌باشد. آنرا "یکان خره" می‌گویند و رای تابش‌های مینوی را سرچشمه خره قرار داده و گفته است که خره و خرد یعنی تابش‌هایی که زرتشت از آن‌ها خبر داده است و پادشاه راستگو، کیخسرو مقدس آن تابش‌ها را در عالم خلسه دید. چنان که در الواح گفته است" ([Sabzavari, 1919](#)).

آتش در عرفان نماد نور، عشق، اشراق، خرد و پیوند با خداوند است که در عرفان جهانی عمومیت دارد و در عرفان اسلامی و زرتشتی نیز که بخش‌های اصلی عرفان ایرانی به شمار می‌آیند همین مطلب دیده می‌شود. آتش به صورت عشق در عرفان حضور یافته و در همه کشف و شهودهای عارفان همواره نور و آتش به نوعی دیده می‌شود. زرتشت خود را «ژئوثره» و «مثرن» خوانده که امروز می‌توان آن را «عارف» ترجمه کرد، چرا که خود را «وئدمنه» نیز معرفی کرده که معنای آن آگاه به علم لدنی است، بی‌شک او سال‌ها سالک حقیقت بوده و اصلی‌ترین ویژگی اشراقی و عرفانی او تکیه بر نور و دیدار با شخصیت‌های نورانی است که مبنای عرفان و زیبایی‌شناسی او قرار می‌گیرد. در عرفان اسلامی نیز عارفان به دیدار با این شخصیت‌های نورانی رسیده‌اند.

در زاد سپرم می‌خوانیم که زرتشت به درون رودخانه رفته «در حالت تطهیری آیینی بود که به شهود نائل آمد. وی در کرانه رود، موجودی نورانی دید که خود را وُهومنه معرفی کرد. وهومنه وی را به پیشگاه اهوره مزدا و پنج شخصیت نورانی دیگر برد که در نزد آنان، وی به سبب بسیاری نور ایشان، سایه خویش را بر زمین ندید» (گزیده‌های زادسپرم، فصل‌های ۲۰-۲۱). به این ترتیب زرتشت به رسالت برگزیده می‌شود و این امشاسپندان را که شهود می‌کند در حقیقت همان صفات الهی هستند که همگی عین ذات خداوند با اهوره مزدا به شمار می‌آیند.

در حکمت مشائی امشاسپندان با نام عقول مجرده و در حکمت اشراق با نام انوار اسپهبدی شناخته می‌شوند. این ایزدان و امشاسپندان اوستایی که ارواح طیبه و جان فروری و مینوی را شامل می‌شوند، هنگامی که نوبت خلقت جهان مادی رسید در قالب‌های مادی وارد شده و از اصل خود دور شدند و می‌کوشند که دوباره به اصل خود برگردند. بین آن عالم مجردات و این عالم مادی نیز برزخ‌هایی قرار دارد.

فرّ، فرّه و نور و دیعه‌ای ایزدی است که از فرّ اهوره مزدا به وجود آمده و هر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد به خدا نزدیک‌تر و بلکه خلیفه و جانشین اوست. در اسطوره‌های عرفانی نیز سیر و سلوک باعث افزایش این فرّ می‌شود، چنانکه جمشید با پارسایی و سلوک معنوی به قدرت رسید. در عرفان به آن جسم نوری یا روان نوری می‌گویند و در اسلام با نام نور نبوت خوانده شده است. سهروردی از شاهان ایران به فریدون اشاره می‌کند که در شمار فهلویین بوده و از خبردهندگان نور طامس و دارنده انوار سلوک است (المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۲). مقصود از نور طامس، محو و فناء فرد در نور الانوار است. چنانکه خبر می‌دهد که کیخسرو در خلسه‌هایی عرفانی و ملکوتی، انوار قدسی را مشاهده کرده است (همان، ج ۲: ۱۵۶). یکی از این اساطیر زرتشتی نیز مربوط به سیمرخ اوستایی است که از کلیدواژه‌های عرفان اسلامی به شمار می‌آید و زال با موهای سفید که نماد پیر و مراد است با سیمرخ ارتباط

دارد و از او نور می‌گیرد، زیرا واسطه فیض از آسمان به زمین است. آشیان او در کوه قاف یا همان اقلیم هشتم است که در عرفان اسلامی درخت طوبی و سدره المنتهی نام گرفته که مرزی بین جهان پیدا و ناپیدا باشد. یکی دیگر از واسطه‌های خاک با افلاک در عرفان زرتشتی مربوط به «قطب» است که نمادی از فرشتهٔ سروش است. ولایت و امامت، ابدال و اقطاب هم از آن نور و فر بهره دارند و هم چون فرشتگان زرتشتی راهنمایی هستند که دست‌های سالک را گرفته و از زمین به آسمان می‌رسانند.

«در اینجا، چهرهٔ برجسته، همان چهره‌ای که راه یاد شده را نشان می‌دهد، از آن یَزَتَه یا «فرشته» اوستاست که با آن که در شمار هفتگان برتر امهرسپندان (به معنی مقدسان نامیرا، مهین - فرشتگان) نیست، در ردهٔ به ویژه برجسته‌ای از فرشتگان جای دارد. او فرشتهٔ سرئوشا (به زبان پهلوی سَرُش و به فارسی، سروش) است که در ایران اسلامی با فرشتهٔ جبرئیل یکی دانسته شده است.» (Corbin, 2004).

اعتقاد بر اختیار انسان

زرتشت معتقد است که نفس و ضمیر انسان یک میدان نبرد و نزاع دائمی بین خیر و شر است. او معتقد است که روزی اهورامزدا انسان را بیافرید و به او آزادی عمل داد تا خود عمل خویش را برگزیند. بنابراین انسان در انتخاب راه درست یا گناه آزاد است. زرتشت معتقد است که عقل و خرد ابزار است که می‌تواند عامل اصلی این گزینش شود. با عقل و خرد درست می‌توان راه درست را انتخاب کرد. از سخنان اوست که در یسنا می‌گوید: «بهترین گفته‌ها را با گوش بشنوید و با اندیشه‌ی روشن بنگرید، سپس هر مرد و زن از شما از این دو راه نیکی و بدی یکی را برای خود برگزیند. این آیین را پیش از آن که روز بزرگ فرارسد، دریابید» (Asgari, 2005).

تعالیم زرتشت نیز به مانند اسلام برای اعمال انسان آزادی کامل را برشمرده اما در مورد محیط و جهان پیرامون نسبت به عمل او نوعی جبر را نیز قبول دارد؛ بنابراین به مانند اسلام معتقد است که در جهان هم جبر وجود دارد و هم اختیار و نه جبر وجود دارد و نه اختیار.

«جهان از دیدگاه زرتشت سرانجام و فرجامی داشته و به هیچ وجه جهانی مختار نبوده است ولی انسان در میانه جبر وجودی در این جهان دارای اختیار تام است و همین امر فلسفه زرتشت را با سایر نقطه نظرات نیمه فلسفی - نیمه مذهبی ماقبل آن متمایز می‌سازد. زیرا در نظریات پیشینیان نه فقط انسان مقهور نیروهای طبیعی و خدایان گوناگون است، بلکه برای دوری از پلیدی‌ها باید مرتباً به خدایان گوناگون رجوع کند، قربانی کند و عجز و لابه در پیش گیرد ولی اهورامزدا زرتشت آن همه را به کناری می‌نهد و انسان را مختار می‌سازد که از دو راه راستی و پاکی یا پلیدی و دروغ، یکی را برگزیند. انتخاب هر یک از این دو راه وابسته به خرد و اندیشه‌ی انسان است. ارجی که زرتشت بر عقل و خرد انسان می‌نهد، رگه‌هایی از فلسفه اصالت خرد را نمودار می‌سازد و همین یکی از مزایای این فلسفه نسبت به پیشینیان اوست. نکته دیگر در فلسفه زرتشت اعتقاد به هدایت جهان است به سوی نیکی که در نظریات پیشینیان وجود نداشته است و از این نظر زرتشت و اهورامزدا او بر ارواح متعدد و غریب پیشینیان ارجعند» (Asgari, 2005).

در عرفان اسلامی، عارفان با توجه به مبانی اندیشهٔ عرفانی، به ویژه نظریهٔ وحدت وجود که بر طبق آن اعلام می‌شود: «که یکی هست و هیچ نیست جز او»، جبرگرا به شمار می‌آیند، اما گاه به سان فیلسوفان دم از اختیار می‌زنند و از اجبار انسان در اختیار، و از مسئولیت آدمی به سبب مختار بودنش سخن می‌گویند. نسبی‌گرایی برخی از عارفان اسلامی در نظریهٔ جبر هم که پیش‌تر به آن اشاره شد، تلاشی در جهت نفی جبر مطلق، و کوششی در جهت گشودن راهی به سوی اختیار است؛ راهی که از نوعی بین‌الامرین می‌گذرد و به اختیار نسبی می‌رسد، که برخی از صورت‌های آن به اختیارگرایی‌های فلسفی می‌ماند و برخی از اشکال آن اختیاری است جبرنما، یا جبری است اختیار نما.

برخی از عارفان در سخن گفتن از اختیار، از اصطلاحات و تعبیرات فلسفی سود جسته، و با تمایلی فلسفی از اختیار سخن گفته‌اند. عین‌القضاء همدانی (د ۵۲۵ ق) انسان را مجبور به اختیار، یا به تعبیر

خود «مسخر مختاری» می‌داند (Ayn al-Qudāt Hamadani, 1962).

انسان به سبب داشتن اختیار، و توان انجام دادن کارهای گوناگون، مسئولیت دارد و در ازای انجام دادن کارهای نیک و بد، پاداش و کیفر می‌بیند. خواجه عبدالله انصاری تصریح می‌کند که انسان مختار، و به تعبیر او «ناقل اختیار» است و به همین سبب می‌تواند آزادانه طاعت یا معصیت کند و مزد و کیفر (جنان و نیران) یابد که «جنان، جزای عمل است و نیران، سزای عمل است. نیک، خود ثمرات چند و بد، خود حسرات بیند. پاکی را ثبوبات است و ناپاکی را عقوبات است (Asgari, 2005).

عزالدین کاشانی نیز ضمن نقد و نفی جبرگرایی و قدرگرایی، از اختیار به شیوه فیلسوفان سخن می‌گوید و فاعل مختار را فاعلی می‌داند که افعال او تابع علم، قدرت و اراده اوست و چون به امری علم حاصل کرد و اراده و قدرتش بدان تعلق گرفت، آن امر تحقق می‌یابد و از آن‌جا که این معانی در اختیار انسان نیست، ناگزیر انسان مختاری مجبور است که در اختیار خود اجبار دارد (Izz al-Din Kashani, 1988) و به قول سبزواری، مضطری است در صورت مختار (Sabzavari, 1919).

آشکارتر از همه دیدگاهی است که مولوی در جای‌جای مثنوی، در زمینه اختیار مطرح می‌کند. اختیاری که وی از آن دفاع می‌کند، اختیاری بی‌کران، از نوع تفویض معتزله نیست، که بر طبق آن انسان مستقل عمل کند، بلکه گونه‌ای اختیار نسبی است که اگر نگوییم راهی هم به جبر می‌برد، دست کم بدون تردید قدرت خدا نیز در آن لحاظ شده است؛ از اختیاری سخن می‌گوید که حدود و ثغور آن معلوم است و راه به بین‌الامرین می‌برد. در این زمینه، مصراع «اختیاری هست ما را بی‌گمان» خود مثبت این مدعا است.

بهره‌گیری از اساطیر عرفانی

یکی دیگر از مشترکات دین زرتشت و عرفان آن با تصوف و عرفان اسلامی در زمینه اساطیر و حماسه‌ها است که بخش عمده‌ای از ادبیات پارسی را در بر گرفته است. «از جمله داستان مربوط به فرجام

کار کیخسرو که در روایات مورد استفاده فردوسی آمده است، وی را پیشرو و سرمشقی برای ابراهیم ادهم نشان می‌دهد. همچنین در زند و هومن یسن و جاماسب نامک پهلوی و مکاشفاتی مربوط به پایان کار جهان هست که یادآور اقوال بعضی از صوفیه است. در اخبار از آینده، داستان ارتای ویراف هم که در توصیف معراج روحانی و مکاشفات عارفانه، پیشرو ابن عربی و دانه است، در آن جا که با نوشیدن شراب آمیخته با بنگ گشتاسبی در عوالم روحانی سیر می‌کند، حاکی از یک تجربه عرفانی است.» (Zarrinkoub, 1984).

یکی از اساطیر مشترک در مورد پایان جهان، منجی و موعود است که فردوسی نیز به آن توجه نموده است. کیخسرو «همچون جد‌هشتر در مهابهارت، حماسه بزرگ هندوان، از آزمودن مرگ معاف است و با تن زنده به جهان دیگر می‌رود تا در پایان زمان، باز به یاری سوشیانس به زنده‌گری پردازد و مردمان را جاودانگی بخشد، در باورهای مردم هنوز حضور دارد. شادروان سید ابوالقاسم انجوی شیرازی در اسطوره پرواز به سوی آسمان و اینکه روح چون پرنده‌ای پر می‌کشد و به سوی خداوند پرواز می‌کند و یا پرنده‌ای افسانه‌ای که واسطه بین زمین و آسمان است و به انسان کامل و مرشد معنوی یاری می‌رساند، در فرهنگ‌های مختلفی وجود دارد. اما در بین تمثیل‌های عرفان زرتشتی با عرفان اسلامی اشتراک و شباهت فوق‌العاده‌ای دیده می‌شود. هر دو به «سیمرغ» عقیده دارند که نماد و مظهر فرشتگان نیز می‌باشد. این مرغ اساطیری از مشترکات اصلی به شمار می‌آید که رمز وحدت وجود نیز بوده است.

خداوند منشاء زیبایی

در دین زرتشت همه آفریده‌های خدا زیباست و خدا منشأ همه زیبایی‌ها به شمار می‌آید. هر زرتشتی وظیفه دارد که دیوان را براند و خدا را در درون خود قرار دهد و در حقیقت در همه اسطوره‌ها و آئین‌ها و عقاید زرتشتی اتحاد انسان و خدا و نیروهای ایزدی مشاهده می‌شود.

درک زیبایی در عالم اسلام تابع یک نوع درک عرفانی است که در آیین مسیحیت و بودا نیز همین مفاهیم وجود دارد، زیبایی در عرفان اسلامی شامل سه مفهوم «حسن»، «تجلی» و «عرفان» است که این مفاهیم با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند، حسن به معنای زیبایی یا جمال است و در فارسی از معادل‌هایی همچون نیک یا نیکو برای آن استفاده شده و کلیدی‌ترین مفهوم پس از حسن، «تجلی» است. برای عارف مسلمان زیبایی جنبه وجودی و کاملاً عینی دارد و از نظر عارف هر موجودی زیبا است، بر همین اساس عارف معتقد است که همه موجودات زیبا هستند، زیرا خدا زیباست و از زیبایی چیزی غیر از زیبایی ساطع نمی‌شود.

اشراق

اشراق در عرفان اسلامی در زیرمجموعه عرفان نظری قرار می‌گیرد. عرفان نظری نوعی حکمت نظری است که از طریق کشف و شهود و اشراق بر اساس مبانی دین الهی به تفسیر هستی و بیان کیفیت ارتباط خدا و انسان و جهان می‌پردازد و سعی در شناخت حق از طریق مظاهر او یعنی اسماء و صفات و افعال و آثار به طریق علم حضوری و مکاشفه و شهود و اشراق دارد. (دهباشی، ۱۳۹۴: ۱۸). عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است، و همچنان که فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید؛ ولی البته فلسفه در استدلال‌ات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آن‌ها را با زبان عقل توضیح می‌دهد. (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج ۲، ص ۸۹)

عارفان به تابش حقیقت بر دل اشراق گفته و آن را در برابر دریافت‌هایی که نتیجه‌ی استدلال‌ات منطقی است، قرار می‌دهند. قطب‌الدین می‌گوید: «چه آن که اشراق را به معنی تابش و تجلیات انوار بدانیم و یا حکمتی که معمول در مشرق زمین بوده است تفاوتی ندارد، زیرا حکمت مشرق زمین همان حکمت اشراق است و اساس و پایه‌ی آن برذوق و اشراق است نه بحث» (Sajjadi, 2004).

شاهد این معنی در گات‌ها نیز سروده‌ی چهارم، ششم و هشتم از گات‌هاست:

بخشی از سروده‌ی چهارم: کسی که به سوی راستان رو کند، جایگاهش در فروغ و روشنایی خواهد بود. / و آن که درونداست، تا دیرگاه، زندگی را در تیرگی و کوردلی و آه و دریغ به سر خواهد برد، / سرانجامی که / برخاسته از کردار و یابش او خواهد بود.

بخشی از سروده‌ی ششم: ای مزدا، / دومینوی راستی افزای بزرگ رسایی و / جاودانگی را، / که از توست، / با فروغ دل و خرد بدست توان آورد. بخشی دیگر از سروده‌ی ششم: و توای پارسایی، / در پرتو راستی، / یابش و روشنایی دل به من ارزانی دار.

بخشی از سروده‌ی هشتم: به فروغ مزدا نماز می‌آورم.

شهاب‌الدین سهروردی مهم‌ترین و مؤثرترین تلفیق عرفان و فلسفه اسلامی در قرن ششم (ه ق) مطابق با سده دوازدهم (م) به وسیله شهاب‌الدین سهروردی بنیان‌گذار مکتب اشراق صورت گرفت. شهاب‌الدین که از دوران شباب راه تصوف را درپیش گرفته بود، پس از آموختن فلسفه ابن سینا (فلسفه مشاء)، خود در پی خلق فلسفه‌ای نو با دیدگاهی تازه برآمد. حکمت اشراق سهروردی بر پایه کسب معرفت از طریق اشراق و با امتزاج آموزش‌های عقلی و نیز صاف و صیقلی کردن آئینه هستی درون شخص قرار دارد.

قرب الهی

یکی از مباحث رایج در متون عرفانی سخن گفتن از قرب و بعد الهی است چرا که سلوک تنها با لحاظ قرب و بعد الهی معنی پیدا می‌کند؛ چنانکه در رشت‌الالحاظ فی کشف الالفاظ در تعریف آن چنین آمده است: «قلت مسافت را گویند که میان عاشق و معشوق باشد. و آن از لوازم سلوک است نسبت به عاشق و معشوق» (Sajjadi, 2004).

چنانکه در دو بخش از سروده‌ی هفتم به آن اشاره رفته است:

الف): باشد که / با سروده‌ی ستایشی که می‌سرایم و نیایشی که / می‌کنم، به تو نزدیک گردم ب): ای مزدا وای راستی، / وای اندیشه‌ی نیک، / چون شما چنان هستید که من بدرستی دریافته‌ام، / پس در

سراسر فراگشتهای زندگی،/ مرا راه بنمایید./ تا با ستایش و نیایشی از دل، به سوی شما باز آیم.

قرب در عرفان اسلامی جایگاه خاصی دارد. قرب به معنای نزدیکی و در مقابل آن، بُعد به معنای دوری است و به طور خاص در عرفان، در معنای نزدیکی و دوری نسبت به خداوند موردنظر است. در طول تاریخ عرفان اسلامی تعاریف و تقسیمات متنوعی از قرب و بعد شده است (Gowharin, 1989) که نشان از رویکردهای متفاوت عارفان در آن دارد. به طور کلی باید گفت تجلی حق بودن انسان، نشان از نهایت نزدیکی میان حق و اوست (قرب وجودی)، از آنجاکه از منظر هستی شناسی عرفانی، دو وجه ارتباطی عام و خاص میان خلق و حق وجود دارد، سلوک و پیمودن هریک از این دو راه ارتباطی، مایه قرب انسان به حق می شود (قرب سلوکی). در این نوع قرب، سالک بسته به میزان بهره مندی اش از نوافل و فرائض، مراتب گوناگون دایره کمال و ولایت را می پیماید. این مراتب عبارتند از: ۱. مرتبه قرب نوافل؛ ۲. مرتبه قرب فرائض؛ ۳. مرتبه جمع بین قربین؛ ۴. فناء از جمع بین قربین؛ ۵. فناء از همه مراحل قبل. مرتبه نخست، آغاز دایره کمال و ولایت و مرتبه پنجم موسوم به جمع بین تمحّض و تشکیک و مرتبه اکملیت است که همان مرتبه احدیة الجمع و مقام أو أدنی است و اختصاص به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و کَمَل از وارثان او دارد. برخی عارفان از دو منظر جذبه و سلوک و با توجه به مفاد قرب نوافل و فرائض و نیز سریان محبّت در افعال، صفات و ذات، برای قرب چهار مرتبه ذکر کرده اند: ۱. مرتبه محبت؛ ۲. مرتبه توحید؛ ۳. مرتبه معرفت؛ ۴. مرتبه تحقیق. فوق این مراتب، طور اکملیت است که نهایت ندارد.

البته طریق و قرب حق به موجودات، غیر از راه و قرب موجودات به حق است؛ زیرا اولی از حیث وجود و احاطه، و دومی از حیث سلوک و استعداد است؛ یعنی طریق و قرب آنها به حق جز با استعداد ذاتی و سلوک حقیقی صورت نمی پذیرد (Jami, 1991). از این رو، قرب وجودی و احاطه تکوینی، که حق با انسان دارد، لزوماً قرب مطلق انسان با حق را در پی ندارد. انسان نسبت به حق و در ارتباط با

او، همچون سایر ماسوی، دارای دو جهت ارتباطی با واسطه و بی واسطه با حق است. انسان به لحاظ دارا بودن نشئه عنصری و آخرالعالم بودن عالم ماده، دورترین موجودات از حق است و عوالم بالاتر همگی نسبت به او حجاب حق محسوب می شوند. جامی می گوید:

پوشیده نماند که هرچند شرایط وجود شیء بیش می شود، بُعد آن موجود از حضرت حق سبحانه بیش می گردد و ابعاد موجودات از این حیثیت، ماهیت انسانی است بوجوه العنصری؛ زیرا که وی نوع اخیر است از مولود آخرین از موالید ثلاث. پس جهات احتیاج و امکان در وی از همه موجودات بیشتر باشد و حجب مانعه از رجوع به وحدت، افزون تر. اما حضرت حق سبحانه در حقیقت انسانی، استعداد رفع آن حجب نهاده است، به خلاف سایر حقایق که هریک از ایشان به مقتضای وَا مَّا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ (صافات: ۱۶۴)، در مقام خود محبوسند و استعداد تجاوز از آن را ندارند (Jami, 2004).

از سوی دیگر، انسان به دلیل احاطه و سریان حق در او و قرب مفرطی که حق با بنده اش دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۸۹)، دارای ارتباط و قربی بی واسطه است و چیزی بین او و حق حجاب نیست، جز آنکه شدت قرب حق با او مایه خفا و حجاب حق شده است. درواقع، حق در حجاب انسان ظاهر شده و انسان نیز در کسوت حق نمود یافته است. به طوری که با ظهور هریک، دیگری در خفا و بطون قرار گرفته است. قربی را که انسان در سایه پیمودن دو راه ارتباطی با واسطه و بی واسطه، بین خود و حق، به دست می آورد قرب سلوکی می نامند. پیمودن راه با واسطه، همراه با مجاهدات و ریاضت های فراوان و درنوردیدن همه عوالم و حجاب های بین انسان و حق است؛ یعنی انسان باید تمام احکام، قیودات و حجاب هایی را که بر اثر گذر در مراتب قوس نزول (معراج ترکیب) بدان متلبس شده است، با پیمودن مرتبه به مرتبه آن مراتب در قوس صعود (معراج تحلیل)، با مجاهدت ها و ریاضت ها از خود زایل نماید و مرتبه به مرتبه، به حق نزدیک شود. این وجه ارتباطی با حق را وجه عام می نامند.

پیمودن راه بی‌واسطه را که همان وجه ارتباط مستقیم انسان با حق و بی‌ملاحظه سلسله ترتیب و وسایط بین آن دو است، وجه خاص و طریق سر می‌نامند. انسان در طی این مسیر، فیض را بی‌واسطه از حق دریافت می‌کند. این راه معمولاً با جذبه همراه است و کسی که از این طریق به حق واصل می‌گردد، برخلاف سالکان طریق قبل، احاطه‌ای به مراتب و مقامات و احوال سلوک ندارد، مگر آنکه معراج عود نصیب او گردد. در این صورت، به همه مراحل اشراف و احاطه می‌یابد.

هر موجودی را از موجودات، دو جهت است نسبت با حق سبحانه: یکی جهت معیت وی با حق سبحانه و احاطه و سریان وی سبحانه در وی بالذات، بی‌توسط امری دیگر، و این جهت را طریق وجه خاص گویند و فیضی که از این طریق می‌رسد، بی‌واسطه است و توجه بنده را به این جهت توجه به وجه خاص گویند و استیلائی این جهت را بر بنده و استهلاك و اضمحلال بنده را در این جهت، جذبه گویند و جهت دیگر سلسله ترتیب است که فیضی که به وی رسد، به وساطت اموری بود که در معیت وی بالوجود الحق سبحانه مدخلی داشته باشند، و فیضی که به وی رسد، بر مراتب آن‌ها مرور کند و منصب به احکام آن‌ها - متنازلاً - به وی برسد و چون بنده بر همین طریق - متصاعداً - به حق سبحانه و تعالی بازگردد، به آنکه احکام یک یک مرتبه را باز میگذارد به مرتبه فوق آن، ترقی میکند تا به آن اسمی که مبدأ تعین وی است، برسد و در آن مستهلك و مضمحل گردد و آن نسبت به وی تجلی ذاتی وی باشد. این طریق را سلسله ترتیب گویند، و روش بنده را به این طریق مرتبه بعد مرتبه سلوک گویند، و واصل به این طریق را اگرچه کمتر باشد، از واصل به طریق اول، احاطهای هست به احوال مراتب که واصل به طریق اول را نیست، و واصل به طریق اول را چون باز گردانند و بر طریق سلسله ترتیب باز به مطلوب رسانند، وی را مجذوب سالک خوانند، و سالک بر طریق ثانی را چون سلوک وی منتهی به وجه خاص [شود] و استهلاك در آن [حاصل] گردد، سالک مجذوب گویند، و هریک از این دو صاحب

دولت، اقتدار را شاید و ترتیب [تربیت - ظ] مریدان از وی آید (Jami, 2004).

اصطلاح وجه خاص از ابداعات ابن عربی است. وی با اذعان به اینکه گذشتگان از اهل عرفان به این نحوه از ارتباط بین انسان و حق تعالی، علم داشتند، اما خداوند را به دلیل گشودن چشم او بر این نحوه از ارتباط نسبت به آحاد ممکنات، سپاس گفته و خود را پیش قدم در اثبات این طریق دانسته است (Ibn Arabi).

پس از وی، اهل معرفت در تبیین وجه خاص، جهات مختلفی را به کار گرفتند تا حقیقت آن، ظهور بیشتری در اذهان پیدا کند و ارتباط آن با وجه عام، که لحاظ سلسله ترتیب و وسایط است، بهتر آشکار شود. بدین منظور، با تحلیل عرفانی مفاهیمی همچون وجود بالغیر، وجوب بالغیر، معیت حق با اشیا، احاطه وجودی حق به اشیا، قرب وریدی، حصه وجودی و عین ثابت هر شیء، به مفهوم شناسی وجه خاص و تبیین حقیقت آن پرداخته اند.

پرداختن تفصیلی به این امر، خارج از حوصله این مقاله است. اما نکته مهم این است که ارتباط انسان با حق از طریق وجه خاص، بی‌ارتباط با قرب وجودی حق به انسان نیست، بر خلاف وجه عام و لحاظ سلسله ترتیب و وسایط که وجود وسایط، مایه بُعد از حق است. اگر کسی به وجه خاص خود راه یابد و این جهت وجودی خویش را درک کند، قرب خود به حق را به میزان قرب حق به او می‌یابد. چنانکه معیتش با حق به وزان معیت حق با او خواهد بود (همان، ج ۲: ۳۸۴؛ قونوی، ۱۳۷۴: ۱۱۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۰۷ و ۶۴۴). البته باید توجه داشت که در این صورت توازن در قرب و معیت حق و انسان، در حد حصه وجودی انسان و اقتضاء عین ثابت او خواهد بود، چنان که پیداست این قرب و معیت، از سوی انسان، هرگز با ذات حق، که مطلق به اطلاق مقسمی است، نخواهد بود. در این نحوه از قرب، چنان که قبلاً هم اشاره شد هیچ جهت بُعدی قابل فرض نیست؛ به همین دلیل، فرغانی چنین قربی را در مرتبه احدیة الجمع و مقام او ادنی، که اختصاص به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و وارثان او (علیهم السلام) دارد، ثابت می‌داند: و هذا القرب الذی لا یناقضه بُعد هو

الثابت فی هذه المرتبة الأحادیة الجمعیة... و هو قرب لا بُعد بعده... (Farghani, 2007).

از سوی دیگر، میزان سنجش قرب همه انسان‌ها همین نحوه از قرب است؛ یعنی مقدار قرب و بعد همه انسان‌ها، نسبت به حق با صاحب مرتبه احدیت جمع، که به حقیقت وحدت و عدالت در برزخیت اولی رسیده است، سنجیده می‌شود. فرغانی می‌گوید:

کمال انسان در نزدیکی او به حضرت پروردگارش است و میزان قرب او تحقق به حقیقت وحدت و عدالت و تخلص از احکام کثرت و قبول استحاله (و استهلاك عین او) است. و پایین ترین مراتب قرب بنا بر تحقیق، همان رتبه ملکیه است؛ چراکه اهل آن به علامت حدوث و خلقت، اتسام و نشانه یافته‌اند (Farghani, 2007).

خودشناسی

خودشناسی در عرفان اسلامی، بر بنیاد حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» شاهراه خداشناسی است. به قول مولانا:

«بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت».

بیشترین درخشش این آموزه‌ی عرفانی از آسمان ابن عربی است. او که براساس منظومه‌ی فکری خویش ما سوی الله را تجلی الهی به حساب می‌آورد انسان را مظهر اسم اعظم یعنی «الله» برمی‌شمارد و برای او موقعیت آیینی تمام قدالهی را قایل است.

همچنین مدعی است که انسان نسخه‌ی موجز عالم است و از اینروست که با چشم‌گشایی در خویش و پیش گرفتن طریق خودشناسی، نه تنها عکس عالم را که تصویر الهی را نیز، قادر به تماشا است. (ابن عربی، ۱۳۸۵؛ فصوص: فصل‌های اول و دوم) به قول حافظ «در روی خود تفرج صنع خدای کن کاینه‌ی خدای نما می‌فرستمت». در گاتها نیز هرچند که از رابطه‌ی خودشناسی یا خداشناسی سخن به میان نرفته است اما خود «خودشناسی» مورد تأکید قرار گرفته است:

ای مزدا،/ کدام است آیین تو؟/ و چیست/ خواست تو و ستایش تو و نیایش بایسته‌ی تو؟/ فراگوی و به ما بنمای،/ تا پاداش دستورهای

تو را دریابیم،/ و در پرتو راستی،/ راه خودشناسی و نیک‌منشی را بشناسیم.

همانطور که ملاحظه می‌شود؛ در این سروده، خودشناسی نتیجه‌ی دانستن خواست و ستایش و نیایش مزداست؛ و این گواهی است بر دلالت خودشناسی برای خداشناسی از منظر گاتها، که هرچند ظاهر متن از بازگویی آن ناتوان است اما از اشاره و کنایه‌ی به آن، خالی نیست.

همچنین در بخشی از سروده‌ی یازدهم نیز چنین آمده است: «ای اهورا مزدا،/ اگر دانا و توانایی که پیرو راستی است/ و بدرستی زندگی می‌کند،/ بر پایه‌ی آیین ایزدی و یا از راه‌مهر،/ دروندی را که از او یاری می‌جوید/ بگرمی بپذیرد،/ با خرد خود می‌تواند/ او را از گمراهی و تباهی و گزند برهاند/ و به خودشناسی برساند».

خرقه و سدره

در بسیاری از متون عرفانی، از لفظ «خرقه» به همان معنای «لباس ژنده» استفاده شده است: مانند این عبارت «لیس الاعتبار بالخرقة إنما الاعتبار بالحرقة»؛ (اعتنائی به خرقه نیست بلکه فقط به سوختن و آتش درونی اعتناء می‌شود) که کلامی معروف بین اهل تصوف است و برای توضیح آن مطالب زیادی ارائه شده است (Qushayri, 2008).

البته باید به این نکته توجه داشت که مقصود از کاربرد لغوی واژه «خرقه» این نیست که این لفظ به صورت کنائی هم به معنایی دیگر اشاره نمی‌نماید؛ بلکه مقصود تقابل آن با معنای اصطلاحی است. و این که افراد عادی که اطلاعی از اصطلاح خاص عرفانی (که در ادامه خواهد آمد) ندارند نیز با توجه به معنای لغوی، مقصود این عبارات را در می‌یابند.

مثلاً حافظ در اشعار خود از این معنا زیاد استفاده نموده است. به عنوان نمونه در یکی از اشعار خود می‌گوید:

«گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت» (Hafez, 1940).

وی در جایی دیگر می‌گوید:

منش با خرقه پشمن کجا اندر کمند آرم زره مویی که مژگانش ره
خنجر گزاران زد» (Hafez, 1940).

طبق تعریفی که اهل فنّ از «خرقه» نموده‌اند مقصود از خرقه، رعایت آداب و تخلق به دستورات سلوکی است (Amoli, 1988). بر اساس این تعریف، «خرقه» همان رعایت سیر و سلوکی است که صوفی از «پیر» خود دریافت کرده و ارتباطی با لباس پشمنه یا ژنده‌ای که ممکن است هر کسی بر تن نماید ندارد. بر همین اساس، بسیاری از استعمالات لفظ «خرقه» در کتب عرفانی اشاره به همین سیر و سلوک و رعایت آداب دارد.

خرقه سدره یا لباس تقوی که در عرفان اسلامی و ایرانی به آن اهمیت داده و از وسایل لازم برای سیر و سلوک به شمار آمده، از عرفان ایران باستان سرچشمه گرفته است. خرقه‌ای پشمنی که صوفیه به دلیل اینکه چنین لباسی می‌پوشیدند صوفی نامیده شده‌اند. در نخستین اثر برجسته تصوف می‌خوانیم: «الصوف لباس الانبیاء و زی الاولیاء» و حسن بصری گفت: «من هفتاد تن از آنان (اهل صفّه) که در جنگ بدر شرکت داشتند دیده‌ام و پوشش هیچ کدام جز صوف نبوده است.» در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی این جامه زاهدانه با نام‌های مختلف همواره با عرفا و صوفیه بوده و آن را نشانه‌ی رهایی و آزادگی و نزدیکی به خداوند می‌دانسته‌اند. هنوز هم در فرقه‌ها و سلسله‌های مختلف صوفیه این لباس با شکل‌های مختلف دیده می‌شود. در عرفان زرتشتی خرقه‌های وای و اهرمزد مربوط به خوبی‌ها و جامه‌های اهریمن وورن در جبهه بدی‌هاست. خرقه‌ای که ایزدان روشنایی می‌دهند سفید (آسرونی) است که با خرد و نور پیوند دارد. «در قطعه‌ای در دینکرت (۱۲ و ۱۱-Z) نشان دهنده کوششی نه چندان موفق در جهت ادغام سه اسطوره جدا از هم در یک اسطوره است. این اسطوره‌ها چنین‌اند:

۱- اسطوره مربوط به اهدای جبّه به طبقات.

۲- اهدای جبّه به اهرمزد و اهریمن توسط زروان، با جامه‌هایی از جوهره یا خودی آن‌ها.

۳- اسطوره‌ای از وای که در گذشته خدایی با لذات برتر بود و اکنون جذب نظام مزدیسنی - زروانی شده است.»

خرقه را به حامیان طبقات اجتماعی نیز اهداء می‌کرده‌اند که شامل خرقه آسرونی، خرقه جنگاوری و خرقه کشاورزی می‌شده است. چنانکه اهرمزد هم خرقه آسرونی به روحانیت زرتشتی داده تا به وسیله آن‌ها آسمان به زمین مربوط گردد. همه نهضت‌های جوانمردی و اهل فتوت در عرفان و تصوف اسلامی با همین مایه‌ها به وجود آمده است.

نتیجه‌گیری

بسیاری از افراد دین زردشتی را خالی از عناصر عرفانی می‌دانند و شواهدی را نقل می‌کنند که نشان دهنده مخالفت و مغیرت دین زرتشت با آموزه‌ها و آداب و رسوم عرفانی است، از جمله به این دلیل که دین زرتشت بازهد و فقر و ریاضت و سختی دادن به خود که از لوازم و اسباب عرفان است، مخالف است، ولی باید توجه شود که مولفه‌های مذکور، علل و شروط تامه نیستند و جزء علت ناقصه نظام‌های عرفانی به حساب می‌آیند و عوامل دیگری می‌تواند جایگزین آن‌ها شود. در این مقاله با ذکر نمونه‌ها و استناد به درون‌مایه اوستا بویژه گاهان و استناد آن به زرتشت بیش از دیگر بخش‌های اوستا موردتأیید پژوهندگان است، به مقایسه آن با رویکردهای کلی عرفان اسلامی پرداخته شد. نتیجه این تحقیق حاکی از آن است همانندی‌هایی چون فروهرها با میثاق الست، امشاسپندان با اسماءالحسنی، بقای بعد از فنا و خرقه، وحدت وجود، قرب و.. از مبانی مشترک عرفان اسلامی و زرتشتی بوده، لذا نمی‌توان از متون زرتشتی خوانشی کاملاً غیر عرفانی داشت. سرودهای زرتشت بیش از هرچیز سرشار از دریافت‌های معنوی و عرفانی است، بلکه با زبانی عارفانه سروده شده و یکی از ویژگی‌های اصیل نژاد ایرانی اشراقی بودن، شاعر بودن، ذوقی و شهودی بودن است. حکمتی که در ایران باستان پرورش یافته حکمت خسروانی، جاویدان خرد یا حکمت پهلوی بوده که جنبه عرفانی آن بر جنبه عقلی و فلسفی آن غلبه دارد. نتایج تحقیقات نشان می‌دهد حکمت افلاطونی از دین زرتشت اخذ

شده و حتی اگر به جزئیات آن وارد نشویم، بی‌شک اندیشه‌های افلاطون با دیدگاه‌های زرتشت نزدیک است.

عبدالحسین زرین کوب که کتاب «جست‌وجو در تصوف» در فصل اول تحت عنوان «مرده ریگ ایران باستان» معرفی می‌کند، آنجا به تشابه آرای دین زرتشت با آرای عرفانی در کتاب اوستا و نیز برخی مضامین مورد علاقه قرآن اشاره دارد. مثلاً در آیه میثاق «الست بربکم» در سوره اعراف و نیز آیه‌ای که در آن به مسئله تسبیح کائنات «و ان من شی الا یسبح بحمده ربه ولکن لا تفقهون تسبیحه» و همچنین آن احادیث که در نظر صوفیه ناظر به مقام انسان کامل است، به عنوان نخستین آفریده‌ای که در محضر حق به هنگام آفرینش حاضر بوده است. در متن اوستا هم که دلالت بر مسئله میثاق و ستایش و ثنای کائنات دارد و نیز به مسئله حضور زرتشت به هنگام آفرینش که خطاب آن در کتاب «گاتا» به این شکل است که: «من ای اهورامزدا [وقتی] تو به آفرینش مشغول بودی تو را می‌دیدم. چنین مضمونی به

تقدم وجودی زرتشت به عنوان یک انسان کامل نظر دارد و این مضمون در واقع در اسلام از آیات و روایات استنباط شده است.

به طور کلی می‌توان گفت، اگرچه عرفان برخاسته از آیات و روایات اسلامی است، اما نمی‌توان از سابقه کهن دیانت زرتشتی و میراث ارزشمند آن چشم پوشی کرد. یعنی این میراث باعث مستعد شدن ایرانیان جهت گرایش به عرفان شده است. قبل از زرتشت دین هندی‌ها هم بوده ولی منسجم نبوده است. لذا تفکر آریایی نیز یک تفکر عرفان‌گرا بوده است. بدیهی است که طرح و شرح صحیح و روشمند موضوع و مسئله در این راستا می‌تواند از سویی در کاستن سوء نظرها و اختلافات کاذب مؤثر باشد و از سوی دیگر افق معرفتی متعالی عرفان اسلامی را بیش از پیش به روی حقیق تجویان بگشاید.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Mysticism, as a profound dimension of religious experience, is rooted in humanity's intrinsic inclination toward metaphysical truths and divine union. Across traditions, mystical thought is characterized by the pursuit of an ineffable reality beyond rational comprehension—most notably manifested through concepts like annihilation in the Divine (*fanā' fi-llāh*) and subsistence through Him (*baqā' bi-llāh*). In the Islamic tradition, this path is firmly anchored in the Qur'an and the Hadith, where inner purification, spiritual exercises, and adherence to sharia converge to guide the seeker toward divine proximity. Contrary to assertions that limit the presence of mysticism to Abrahamic faiths, Zoroastrianism—despite historical textual losses—displays rich mystical underpinnings. The present study engages in a comparative exploration of mystical foundations within Zoroastrianism and Islam, revealing shared motifs such as unity of existence, divine love, emphasis on light, and self-purification. Historical

intersections, such as those facilitated by figures like Suhrawardī and the reception of Iranian metaphysical heritage into Islamic philosophy and Sufism, highlight the continuity and mutual influence between these traditions (Razi, 2000; Zarrinkoub, 1984). This exploration not only challenges the reductionist view of Islamic mysticism's origins but also restores Zoroastrianism to its rightful place as a significant contributor to mystical thought in Eurasian civilizations.

The methodological framework of this study is descriptive-analytical, relying primarily on library-based research and interpretive textual analysis. The findings demonstrate that Zoroastrianism, far from being devoid of mystical content, presents a comprehensive spiritual system in which divine attributes—expressed through Amesha Spentas—guide the seeker through a process of moral refinement and metaphysical awakening. The seven stages, from "Vohu Manah" (Good Mind) to "Sraosha" (Divine Voice), construct a model of

ascension wherein human alignment with divine qualities fosters closeness to Ahura Mazda. This structure closely mirrors Islamic concepts of spiritual stations (*maqāmāt*) and states (*aḥwāl*) in Sufi discourse. Furthermore, the ethical emphasis of Zoroastrian teachings—centered on good thoughts, good words, and good deeds—resonates with the moral imperatives of Islamic mysticism. Suhrawardī, a pivotal figure in the transmission of Iranian illuminative wisdom, identified Zoroastrian light-philosophy as integral to the metaphysical substratum of his own mystical vision ([Izz al-Din Kashani, 1988](#)). Similarly, Henry Corbin emphasized Zoroastrian gnosis as a precursor and component of Iranian Islamic spirituality. In this context, the comparative analysis unveils shared metaphysical ontologies, epistemological models rooted in intuition and light, and ethical paths aiming toward union with the Absolute.

One of the most striking parallels between the two traditions lies in the doctrine of the Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*). In Islamic mysticism, particularly through the works of Ibn ‘Arabī and Mulla Ṣadrā, this doctrine posits that all existence is a manifestation of the one true Being—God—while all multiplicities are ontologically illusory. This core belief finds resonance in Zoroastrian cosmology, where Ahura Mazda is the sole creator and all creation participates in His light. The concept of "Fravashi" and divine light (*khvarnah* or *farrah*) in Zoroastrianism reflects this participatory ontology. Just as Sufis pursue annihilation of the ego to achieve subsistence in the Divine, Zoroastrians seek moral and spiritual elevation through communion with the Amesha Spentas, leading to enlightenment and spiritual immortality ([Asgari, 2005](#)). Furthermore, both systems share a vision of the cosmos as an ordered and spiritually dynamic reality governed by divine wisdom. The respective notions of divine governance, such as Farrah Izadi in Zoroastrianism and the Imamate or Wilaya in Shi’a Islam, highlight the theological continuity regarding divinely sanctioned leadership—a concept internalized deeply in Iranian religious identity post-Islamization.

Another notable convergence is the centrality of divine love in both Zoroastrian and Islamic mystical worldviews. In Zoroastrianism, hymns attributed to Zoroaster often reflect intimate communion with Ahura Mazda, marked by desire, reverence, and existential longing. Love is not merely emotional; it becomes a metaphysical force driving creation and spiritual transformation. Islamic mysticism, especially through figures such as Rūmī, Ḥāfiẓ, and Ibn ‘Arabī, elevates love (*maḥabba* or *‘ishq*) as the cornerstone of the seeker’s path toward God. This love, reciprocal in nature—"He loves them and they love Him"—creates a divine-human bond transcending duality. Zoroastrian texts like the *Gāthās* contain passages where the seeker addresses Ahura Mazda in terms of deep personal affection, akin to the Sufi’s yearning for the Beloved. This conceptualization of a personal, love-centered relationship with the Divine moves both traditions away from ritual formalism toward a deeply interiorized religiosity ([Ibn Arabi, 2006](#)).

The metaphor of light is perhaps the most symbolically profound commonality. In Zoroastrianism, light symbolizes both physical and spiritual purity, representing the presence of Ahura Mazda and the divine order of Asha. Fire, as the earthly embodiment of light, is revered not as an object of worship but as a symbol of divine truth and presence. Similarly, in Islamic mysticism, light (*nūr*) is central, with the Qur’anic verse "Allāh is the Light of the heavens and the earth" serving as the foundational expression of this concept. The Illuminationist school (*ḥikmat al-ishrāq*), championed by Suhrawardī, explicitly integrates Zoroastrian cosmology and light symbolism into a system of metaphysical hierarchy and mystical ascent ([Sabzavari, 1919](#)). The aspirant’s journey is framed as moving from darkness (ignorance, ego, materialism) toward increasing levels of light (knowledge, divine presence, unity). Both traditions posit that through inner purification and moral practice, the soul becomes a mirror reflecting divine light—culminating in unitive experiences that transcend duality.

Human agency and freedom are also emphasized in both Zoroastrian and Islamic mystical perspectives, albeit through different theological lenses. Zoroastrianism posits a cosmic dualism of good and evil, with the human being uniquely endowed with free will to choose the path of Asha (truth) over Druj (falsehood). Ethical conduct, guided by reason and aligned with divine wisdom, becomes the vehicle for salvation. Islamic mysticism, though rooted in a fundamentally monistic ontology, reconciles divine omnipotence with human responsibility through concepts like "acquired volition" (kasb) and "between determinism and free will" (amr bayn al-amrayn). Sufi masters such as ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī and Qushayrī addressed the paradox of divine decree and human choice by affirming relative freedom within the boundaries of divine knowledge and love (Ayn al-Qudāt Hamadani, 1962; Qushayri, 2008). This shared tension between cosmic order and moral freedom reflects a deep anthropological insight: that the human soul is not merely subject to fate, but is a co-actor in the drama of divine manifestation. In conclusion, the study affirms that Zoroastrian mysticism, despite centuries of marginalization and textual erosion, possesses a coherent metaphysical system remarkably aligned with the principles of Islamic mysticism. By examining foundational elements such as divine unity, love, light, human freedom, and esoteric symbolism, this paper illuminates the interreligious bridges between ancient Iranian spirituality and the later Islamic mystical tradition. Recognizing the mutual contributions and historical continuities between Zoroastrianism and Islam not only enhances our understanding of mystical thought in Iran but also serves as a vital step toward broader interfaith dialogue and comparative theology. The findings underscore that mysticism, in its deepest sense, transcends doctrinal confines and reveals the universal human longing for union with the Divine.

References

Amoli, S. H. (1988). *Al-Muqaddimāt min Kitāb Naṣ al-Nuṣūs*. Toos.

- Asgari, A. (2005). A Study on the Philosophical Foundations of the Bahá'í Faith. *Hafez Monthly*(16).
- Ayn al-Qudāt Hamadani. (1962). *Tamhīdāt*. —.
- Corbin, H. (2004). *The Man of Light in Iranian Sufism*. Amoozgar Publishing.
- Dehbashi, M., & Mirbagheri-Fard, S. A. A. (2015). *History of Sufism, Vol. 1: The Development of Islamic Mysticism until the Sixth Century AH*. SAMT.
- Farghani, S. ī. a.-D. S. ī. (2007). *Muntahā al-Madārik fī Sharḥ Ta'īyyāt Ibn al-Farīd*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Gowharin, S. S. (1989). *Glossary of Sufi Terminology*. Zavar.
- Hafez, S. a.-D. M. (1940). *Divān of Hafez*. Ketāb Printing Co.
- Ibn Arabi, M. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Dār Ṣādir.
- Ibn Arabi, M. (2006). *Fusūs al-Hikam*. Karnameh.
- Izz al-Din Kashani. (1988). *Miṣbāḥ al-Hidāya*. —.
- Jami, A. (1991). *Naqd al-Nuṣūs fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūs*. Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Jami, A. (2004). *Ashī‘āt al-Lam‘āt*. Ketāb-e Būstān.
- Qushayri, A. a.-Q. ‘. K. (2008). *Nahw al-Qulūb*. Egyptian General Book Organization.
- Razi, H. (2000). *Khosrowānī Wisdom*. Behjat Publications.
- Sabzavari, M. H. (1919). *Glosses on Al-Asfār*. —.
- Sajjadi, S. J. (2004). *Dictionary of Sufi Terms and Expressions*. Tahouri.
- Zarrinkoub, A. (1984). *A Quest into Iranian Mysticism*. Amir Kabir Publications.