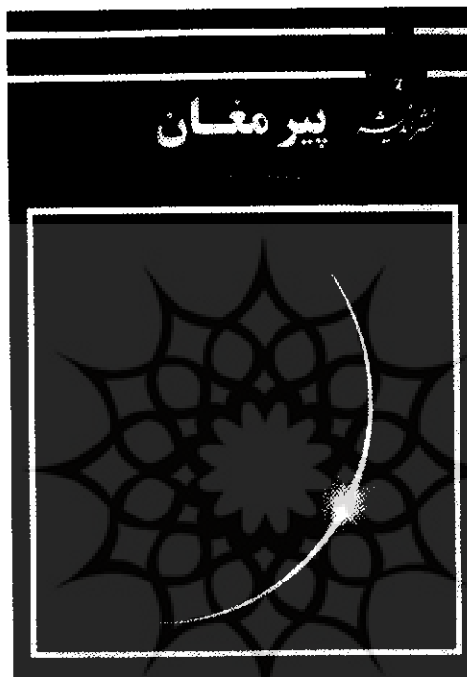


نگاهی نقدگونه به کتاب

پیر مغان

● دکتر محمدحسین بیات



■ پیر مغان

■ ابوالقاسم پرتو

■ نشر اندیشه

■ چاپ اول: زمستان ۱۳۷۶ / ۲۵۰۰ نسخه

■ قطع رقعی / ۲۰۶ صفحه

■ قیمت: ۷۰۰ تومان

مقصود از «مغ» عاشق حق و «پیر مغان» یعنی پیر طریقت و «کوی مغان» یعنی صومعه و خانقاه و مقصود از «مغ‌بچه» سالک مجذوب است. نکته مهم این است که چرا خود این اصطلاحات را بکار نبردند. مثلاً بجای «پیر مغان» چرا واژه «پیر طریقت» را بکار نبردند. چه ارتباطی میان آیین زرتشتی و سخنان صوفیان در کار است. آن هم در زمانی این گونه اصطلاحات آیین زرتشتی به کار گرفتند که قائلان بدان سخنان را به سرعت متهم به کفر و زندقه می‌کردند و گردن می‌زدند، چنانکه با افسشین‌ها و سهروردی‌ها و... کردند. استقلال معنایی برخی از این واژگان بسیار روشن است. مثلاً، استقلال معنایی «می مغانه» را در این سخن حافظ بنگرید:

در خانقاه نمنجد اسرار عشقبازی

جام می مغانه هم با مغان توان زد

آیا می مغانه، همان «پراهوم» زرتشتیان است - که گیاه هوم را در هاون ساوند و موبدان بر آن یسنا خوانند و با آب و شیر آمیزند و به عنوان مایعی مقدس نوشند.

این کتاب شامل یک پیشگفتار و دو بخش است مؤلف در پیشگفتار، در مورد واژگان «مغ، مجوس و گیر» توضیحاتی داده است. سپس نکته‌ای مهم را یادآور شده است و آن اینکه: بی‌شک واژگانی چون «پیر مغان، کوی مغان، دیر مغان، مغ‌بچه و...» در سخنان عارفان و عارفان سخن فراوان به چشم می‌خورد که مقصودشان از آن واژگان، معانی بلند عرفانی است - چونان شیخ عطار، سنائی، مولانا و حافظ - مثلاً وقتی که حافظ می‌گوید:

صوفی صومعه عالم قدسم لیکن

حاليا دیر مغان است حوالنگاهم

یا آنجا که سنائی گوید:

آن خم که بر او مهر مغانست نهاد

آلا بمن مغ مسپارید، علی‌الله

و یا عطار گوید: منم آن گبر دیرینه که بتخانه بنا کردم... و همو گوید:

کاین یک دو سه روز عمر باقی

از دست مده می مغان را

بدون تردید، اینان مقصود عرفانی داشته‌اند.

منطقه و حرکت به سوی غرب گرفته است. در راه، در گذرگاه هان - کو (Han - Ku)، نگهبانی به نام بین شی (Yin Hsi) او را متوقف می‌کند و از او می‌خواهد که پیش از رفتن کتابی برای او بنویسد تا بتواند بر اساس آن گوشه‌نشینی پیشه گیرد. بدینسان لائوتزو پیش‌نویس دو فصل در اهمیت تائو (طریق) و د (Te، قدرت فردی) را با حدود پنج هزار حرف تهیه می‌کند که بعدها نام تائو د چینگ (Tao Te Ching) به خود می‌گیرد و در تحلیل فلسفه لائوتزو اهمیت بنیادین دارد.

زیان‌وگان آنگاه به تبیین ماوراءالطبیعه، روش‌شناسی، و دیدگاه‌های تائویی در باب جامعه و سیاست می‌پردازد.

* بخش سوم در باب دگرذیسی فلسفه تائویی است و فلسفه حیات، روش‌شناسی، و پیروان جوانگ تزو؛ و مکتب هوانگ لائو را مورد بررسی قرار می‌دهد.

بخش چهارم بیان ریشه‌های دین تائویی را بر عهده دارد و به بحث در باب ریشه‌های تفکر در این دین، طریقه صلح بزرگ، طریقه پنج پیمانانه برنج، و کوهونگ (Ku HUNG، 283-363) و فرضیه‌های دینی تائویی می‌پردازد.

* بخش پنجم در باب دگرذیسی دین تائویی است و کُو چین - جه (K'ou Ch'ien - Chih، 365 - 448) و دین پیرایی (reformation) تائویی در شمال چین، لو شیو - چینگ (Lu Hsiu - Ching، 406-477) و دین پیرایی تائویی در جنوب چین، تائو هونگ - چینگ (536-456) (Tao Hung - Ching) و توسعه بیشتر دین تائویی نخستین، و وانگ چ (Wang che، 1113-1169) و تأسیس چئیوون چن تائوئیسم (ch'üan chen Taoism) را مورد بررسی قرار می‌دهد.

* و سرانجام بخش ششم به نتیجه‌گیری می‌پردازد: اینکه تائوئیسم چگونه تأثیر می‌گذارد و چه سهمی در مطالعه ادیان دارد.

بخشهای دوم تا ششم کتاب، تفصیل بیان اجمالی کامل و زیبایی است که نویسنده در فصل اول کتاب در باب تائوئیسم به دست داده، و صرف نظر از نکات بسیاری که از این تفصیل عاید خواننده می‌شود کمتر دربردارنده نکته تازه‌ای است.

یادداشت

۱. لیو زیافوگان متولد چین، دارای دکترای تخصصی در فلسفه از دانشگاه پکن، و در حال حاضر استاد مدعو در گروه ادیان دانشگاه پرینستون ایالات متحده است. بیشتر آثار منتشر شده او در باب تائوئیسم است.

۲. این فصل کتاب ۷۵ پی‌نوشت دارد، و در پایان آن مطالعه ۱۲ کتاب برای اطلاع بیشتر در باب آیین تائو توصیه شده است.

۳. فارسی‌نویسی اسامی چینی بر اساس معیارهای دائرةالمعارف بریتانیکا انجام گرفته است. بنگرید به: ادیب سلطانی، دکتر میرشمس‌الدین، راهنمای آماده ساختن کتاب، ویراست دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴، صص ۷۸-۷۷. بر همین اساس بهتر است واژه Tao در فارسی «دائو» نوشته شود، اما به علت اشتباه زیاد کلمه «تائو»، واژه به همین شکل در مقاله ذکر شد.

مؤلف، بعد از بیان این مطلب گوید: «در این پژوهش بدین پرسش که پیر مغان کیست و مغان کیستند، پاسخ داده خواهد شد.» وی بعد از بیان مقدمه، وارد بخش اول کتاب می‌شود و در این بخش طولانی که از صفحه ۱۵ تا ۱۴۱ کتابش را دربردارد، کوشیده است تا جواب این پاسخ را روشن سازد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که عارفان و صوفیان ایران گرایش بسیار شدید به جهان‌شناسی آیین ایران باستان داشته‌اند. ما در این گفتار کوتاه، نخست سخنان وی را به اختصار و با حفظ امانت نقل خواهیم کرد. آنگاه در حد امکان آن را نقد خواهیم نمود.

مؤلف پیشتر از همه چیز، واژه «مغ» را مورد بررسی قرار داده و گفته است: «چارلز هکتورن معتقد است که واژه مجوس (Magus) برگرفته از ماجا (MaJA) در سنسکریت است. ماجا، همان آینه یا جامی است که طبق افسانه‌های هندی، برهن خود را در آن می‌بیند و همه نیروها و معجزاتش را در آن نگهداری می‌کند. اما مغ از واژه مجی (Magi) برگرفته شده که نام موید دیرینه ایرانی است. مغان در ایران باستان، نه تنها کارهای دینی را سامان می‌داده‌اند بلکه فرمانروایی نیز می‌کرده‌اند که پایگاهشان کمتر از شاهان نبود. فرمانروایی آنان دیرینه‌تر از پادشاهان ماد بوده است. واژه «مغ» در کهنترین بخشهای اوستا یعنی «گاتها» دیده می‌شود. در اوستا این واژه، مگا (Maga) آمده که در زبان پهلوی به مگوگ (Magog) تبدیل گردیده است. واژه مجوس در زبان تازی، از همین مگوگ پهلوی برگرفته شده است. کلمه مجوس در انجیل متی نیز وارد شده که در عبارت زیر می‌بینیم: «چون عیسی در بیت لحم یهودیه تولد یافت، ناگاه مجوسی چند از مشرق به اورشلیم آمده، گفتند کجاست آن مولود که پادشاه یهود است...». هرودوت مورخ نامدار یونانی، مغ را نام تیره‌ای از مادها دانسته است. ابوریحان بیرونی را عقیده آن است که مغان پیشتر از زرتشت نیز بوده‌اند. ویلیام جاکسن می‌گوید: «زرتشت همان آموزشهای مغان پیش از خود را بازنگری کرده و پیراسته و آراسته است. علی‌اکبر جعفری در کتاب خود به نام پیام زردشت گوید: «انجمن مغان، دین زردشت را گسترش دادند که زردشت خود بنیان‌گذار این انجمن بود». آنگاه، جعفری بندهایی از گاتها را که دربرگیرنده واژه مغ است آورده که برخی از آنها چنین است: «ای مزدا و شما ای پرتوهای آیین مزدا آیین انجمن بزرگ مغان را بپذیرید.»

مؤلف بعد از بیان معانی «مجوس، مغ و انجمن مغان» در بند دوم بخش یکم کتاب با استناد به ترجمه بخشهایی از گاتها به توضیح و بیان «انجمن مغان» می‌پردازد و می‌گوید: «موید فیروز آذرگشسب، سازمان انجمن مغان را بیان کرده و گفته است که این انجمن از سه گروه تشکیل شده بود: خویشان «خنتوش» و همکاران و یاران. در بند ۷. هات ۳۳ گاتها چنین آمده است: ای خداوندان خرد، به سوی ما آید و خودتان را به من آشکار سازید تا در پرتو راستی و منش پاک، گذشته از انجمن مغان، دیگران هم به سخنانم گوش فرا دهند... در بندهای ۳، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۶ هاتهای گونه‌گون نیز به

نویسنده در موارد بسیار ادعا کرده که عارفان بزرگی چونان مولانا و حافظ، باورهای عرفانی خود را از آیین زردشتی برگرفته‌اند مثلاً در صفحه ۳۵ رساله گوید: «مولانا جلال‌الدین که بسیاری از اندیشه‌های زردشت را بازشناخته، بر آنست که آدمی کیفر بدی و پاداش نیکی را در همین جهان می‌بیند.»

این انجمن اشارت رفته است.

درخور ذکر است که برخی از مورخان اسلامی چونان مسعودی در مروج‌الذهب و شهرستانی در الملل والنحل گفته‌اند: باورهایی که دین زردشت را می‌سازد پیش از وی نیز بوده است. شهرستانی گفته: «زردشت چیزهایی از دین مارسان اختیار کرده است از جمله آنکه، خدای، اورمزد است. کلمه «مارسان» به احتمال زیاد، تغییر یافته واژه «مزدیسنا» است. طبعاً پیش از زردشت نیز تشکلاتی داشته‌اند که زردشت انجمن فوق‌الذکر را رسماً پایه‌گذاری کرد». سپس نویسنده کتاب، مطالب بخش یک را بدین شیوه در بیست و سه بند بیان کرده و در هر یک نکته‌ای را در بیان آیین زردشت و اصطلاحات آن، با دفاع ضمنی از دین ایران باستان و درست جلوه دادن آن، به رشته تحریر کشیده است.

ما در این نوشتار تنها به برخی از آن گفتارها می‌توانیم پرداخت. مثلاً در بند سه گوید: «مغان و موبدان در ایران باستان دو دسته‌اند: گروهی مغ مردان راسان که مردمان را بسوی نیکی و پاکی می‌کشاند و گروه دیگر موبدان کج‌اندیش بوده‌اند که از دانش خود در راه‌های نادرست بهره می‌برده‌اند و مردمان را به بیراهه سوق می‌داده‌اند. نمونه‌ای از ایشان بعد از زردشت، مغی است بنام پردیای دروغین که بر تخت پادشاهی ایران نشسته است. چگونگی کار مغان کج‌اندیش در هات ۳۲ و مغان پارسا در هات ۳۴ گفته آمده است.»

در بند چهار از دیگرگونی دین زردشت در گذر زمان سخن گفته و در بند پنجم نمونه‌هایی از آرایش دین مغان برشمرده است. و در بند شش، آمیزش دین زردشت با آیین مهرپرستی و پرستش آنها را بیان کرده است. در بند هفتم، هستی‌شناسی آیین زردشتی را با شناخت امشاسپنتا (اهورامزدا با شش فروزه دیگر) توضیح داده و گفته است: اساس هستی‌شناسی (عرفان) زردشتی، آشنایی با این هفت امشاسپند است. سپس در بند هشتم، دیدگاه مولانا را در ارتباط با آیین زردشتی بیان داشته است. وی در این باب اظهار می‌دارد که مولانا نخستین کسی است که به وحدت در عین کثرت آیین زردشت پی برد که اهورامزدا با شش فروزنده

خدایی در عین کثرت واحدند. در دفتر سوم یک بودن و هفت شدن را در داستان «دقوقی» به روشنی می‌بینیم. این نکته ویژگی برجسته هستی‌شناسی زردشتی است. مولانا در این باب چنین گوید:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان

اندر آن ساحل شتابدم بدان

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک

نور آن بشکافتی جیب فلک

باز آن یک بار دیگر هفت شد

مستی و حیرانی من زفت شد

اتصلاتی میان شمعها

که نیاید بر زبان و گفت ما

تا آنجا که گوید:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد

نورشان می‌شد به سقف لاجورد

باز هر یک مرد شد شکل درخت

چشم از سبزی ایشان نیک بخت

گفت راندم پیشتر من نیک‌بخت

باز شد آن هفت جمله یک درخت

هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی

من چنان می‌گشتم از حیرت همی

و بدان سان که اهورامزدا، سرور آن شش فروزنده است، میان هفت درخت یا هفت مرد یکی والاتر است. در این باب از زبان دقوقی چنین گوید:

یک درخت از پیش مانند امام

دیگران اندر پس او در قیام

آنگاه، مؤلف کتاب در بند نهم، تأثیر امشاسپندان در هستی‌شناسی ایرانیان را مورد بررسی قرار داده و گفته است: «در آیین مهر، رونده از مرحله پسری آغاز می‌کرده و بعد از پشت سر گذاشتن گامه‌ها، به مرحله پدری - پیر طریقت - می‌رسیده. این مراحل اسمهای رمزی دارند که مرحله نخستین را گامه کلاخی و دومین مرحله را گامه کرکسی و سومین را گامه سربازی و چهارمین مرحله را گامه شیری و پنجمین را گامه پارسی - پارسا که مرحله شیفتگی و عشق است - و ششمین مرحله گامه هورگشتن یا به هوروات رسیدن است - یعنی رسیدن به فروزنده کمال که خوردا نام دارد - و مرحله آخرین گامه پدری است که همان مرحله پیر طریقت شدن است. حافظ به این مطلب اشارت کرده آنجا که گفته است:

در مکتب حقایق پیش ادیب عشق

هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی

سالک در مرحله پدری به «امرات: نامیرندگی»

دست یافته و با خداوند یگانه می‌شده است. نویسنده کتاب بعد از بیان این مطلب، ادعا می‌کند که عرفان مسیحی نیز خود برگرفته از آیین مغان و مهرپرستی است. و آنچه در هستی‌شناسی ایرانی پس از اسلام راه یافته - و بازتاب آن را در تصوف می‌توان دید - آمیزه‌ای از دین زردشت و سانی و مهرپرستی و هستی‌شناختی ترسایی است. بدین جهت گامه‌های سلوک گاه هفت است - از پسری تا پدری - که مولانا بدین موضوع اشارت کرده آنجا که گفته:

ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم
ابن سینا نیز گامهای سلوک را هفت بشمار آورد که
سخن وی به هستی‌شناسی زرتشتی از بقیه نزدیک تر
است. البته گاهی هم این گامهای سلوک در زبان برخی
صوفیان ده عدد شمار شده که عزیزالدین نسفی و
ابوسعید اسی الخیر چنین کرده و آنها را بدین قرار
آورده‌اند: جستجو، توبه، کوشش - مجاهده -
خویشترن‌داری، آرامش درون، یقین، مهر، توحید،
ناچیزی و آزادی. گاهی نیز هفده گامه شمار شده
چنانکه ابوتراب بخشی گفته است. آنگاه نویسنده، در بند
دهم، حواس بشری را ده عدد قلمداد کرده که پنج حس
ظاهر و پنج حس باطن در کار است که بسیاری از
ادراکات به واسطه حواس درونی است. سپس در بند
یازدهم می‌گوید: «اصل همه چیز جهان دو است نه
یک». آنگاه از قرآن آیه ۳ سوره فجر را «والشفع والوتر»
به عنوان شاهد مدعی خود ذکر می‌کند. سپس
می‌گوید: «بند ۳ هات ۳۰ گاتها، بنیاد هستی را بر دو «مونه
= گوهر» دانسته و آنها را زاینده معرفی نموده است مانند
نیک و بد. سپس می‌گوید: افلاتون از طریق ادوکسوس
با آیین زردشتی آشنایی یافته و دو الیسم خود را از این
آیین گرفته است. آنگاه می‌گوید: هر که در آیین زردشت
به دو خدا، یعنی اهورامزدا و انگره مینو، قائل شود جاهل
است و دو الیسم زردشت را فهم نکرده است.

نویسنده، در هر بند به همین شیوه سخن رانده و
بیان ویژه خود دارد تا سرانجام در بند چهاردهم، سخنی
تحت عنوان «صوفی‌گری ایرانی و آیین زردشت» بمیان
آورده و مدعی شده که تصوف عربی برگرفته از اسلام
است که مبتنی بر دو اصل «ذکر و توکل» می‌باشد لیکن
تصوف ایرانی در این چهارچوب ایستایی نمی‌پذیرد و
آرام آرام از سده دوم دور گشتن از ظاهر اسلام را
می‌آغازد و می‌کوشد تا درون اسلام را با هستی‌شناختی
نوافلاتونی و زردشتی و ترسایی و مانوی درآمیزد و بنیاد
خود را بر این استوار کند که «آدمی باید در خود بمیرد تا
در خدا زنده شود». سپس نویسنده، در بند شانزدهم در
پی آن برآمده که یکی بودن ریشه آیین زردشت و
صوفی‌گری ایرانی را به اثبات رساند. وی، نخست
مشابهت‌هایی بین اسماء الله قرآن و آیین زردشت
برمی‌شمارد و می‌گوید: در یشت‌ها در وصف اهورامزدا
چنین آمده است: دانشمند، هستی‌بخش، نیرومند،
بزرگ فرمانروا و... که مشابه این اسماء در قرآن هم آمده
است مانند «علیم، خالق، قادر، ملک و...» بنابراین،
مشابهت میان این دو آیین بسیار است. و به دنبال آن
نتیجه می‌گیرد که تصوف ایرانی نیز تحت تأثیر آیین
زردشتی است. بعد از این بحث، در بندهای نوزده تا
بیست و دو، واژه‌هایی همچون «شاهد، زتار، پشمینه،
خرقه، دلق و خرابات» را آورده و مورد بررسی قرار داده و
مدعی شده که همه این‌ها از آیین زردشت گرفته شده و
در زبان صوفیان ایران بکار رفته است. در بند بیست و
سه می‌گوید: «نام یکی از ایزدان اوستایی، آتش (آتار) است
که در نظر پیروان زردشت نماد پاکی و طهارت است. در
تصوف ایرانی نیز آتش بسیار ارجمند است تا آنجا که

◀ **ظاهر سخن نویسنده آنست که گویی
مولانا با توجه به شناخت ژرفی که نسبت
به آیین زردشت داشته منکر قیامت گشته
و آدمی را نیاز به آن ندیده. در صورتیکه
سخن مولانا برگرفته از قرآن است. چه
قرآن مجید برای آدمی در دو مرحله، کیفر
قائل است. یکی در نشئه دنیایی که هر
گنه‌کاری تا حدودی جزای عملش را در
این جهان می‌بیند. دو دیگر کیفر اخروی
و نشئه آن جهانی که کیفرش از گونه‌ای
دیگر است و با مجازات این جهانی
قیاسش نتوان کرد.**

صوفیان نامداری چونان مولانا، عشق را به آتش مانند
کرده و گفته: ای عشق چون آتشکده در نقش و صورت
آمده... سپس در صفحه ۱۴۶ کتاب گوید: گذشتن خلیل
از آتش، همان داستان دیرینه گذر سیاوش از آتش
است. که مولانا نیز این نکته را متذکر شده و گفته:

که خلیل او بر آتش چو مغان بود سواره

که خلیل مالک آمد بکفش عنان آتش
بخش اول کتاب با این بحث به پایان آمده، سپس
در بخش دوم در مورد شیخ عطار و خواجه حافظ شیراز،
به تفصیل سخن رانده و با استناد به سخنان ایشان
گرایش شدیدشان را به آیین زردشتی بیان داشته است.
سرانجام در صفحه آخرین کتاب سخن را خلاصه کرده و
چنین گفته است: «پس عطار و حافظ، با گرایش به پیر
مغان، از دین برگشتگان نیستند، از روشن‌گشتگانند و
این پیر مغان کسی نیست جز زردشت، اندیشمند بزرگ
ایران زمین...».

ما در همین جا، جهت دوری از سخن درازی، این
گفتار به پایان آوریم. لیکن بدانسان که پیشتر وعده
کرده بودیم سخن نویسنده را نقد و بررسی می‌کنیم و
چون این جستار را گنجای گفتار گسترده نیست، به
اختصار به دو نکته برجسته اشارت می‌کنیم و بدان
قناعت می‌ورزیم:

الف) - عصیبت شدید نویسنده نسبت به آیین ایران
باستان

ب) - به دنبال تعصب، بیان مطالب ناپخته و
ادعاهای بی‌اساس و غیر علمی بل گاهی نسبت‌های
ناروای غیر دینی.

در ارتباط با نکته اول، به طور اختصار مطالبی را
ذیلاً بیان می‌داریم:

برجسته‌ترین چیزی که در آغاز امر، به چشم
خواننده این رساله می‌خورد، تعصب بسیار شدید

نویسنده در کارگیری واژگان نامأنوس فارسی است که
بسیاری از آنها واژگانی متحجر می‌باشند که سالهاست
از رده خارجند. شاعران و نویسندگان و سخنوران،
دیرزمانی است که از این نوع واژگان اعراض کرده و
کلمات نوین و جدیدی بجای آنها به کار برده‌اند. بدیهی
است که این کار در تمام زبانهای مترقی و پیشرفته
جهان صورت گرفته است. به گفته زبان‌شناسان، تمام
زبانها پیوسته در تحولند و رو به سادگی و اختصار حرکت
می‌کنند. امروزه، این گونه کلمات کهنه را، نه می‌توان
زنده کرد و نه نیازی بدان کار هست.

اینک برخی از آن واژگان را که از رساله استخراج
کرده، به عنوان نمونه می‌آوریم و ذوق سلیم خواننده را به
قضاوت می‌طلبیم:

چارینه بجای مربع، دراز چارینه بجای مستطیل،
چم بجای مفهوم و معنی، انگارش بجای ریاضیات
اجنبان بجای ساکن، تراگیتیک بجای ماوراءالطبیعه،
استوانی بجای اطمینان، کندا بجای فیلسوف، تندابه
بجای سیل، گاباره بجای غار، چمراسها بجای آیات،
سیمناد بجای سوره، آزیبا بجای دعا، سامه بجای
شرایط، ورج بجای معجزه، تنابنده بجای جسمانی و
اپاختر خورایی بجای شمال شرقی و...

همچنین نوع نوشتن برخی از کلمات را که سالیان
دراز در ذهن ایرانیان جا افتاده تغییر داده است بعنوان
نمونه برخی از آنها را می‌آوریم: «ساغ بجای ساق،
سوفی بجای صوفی، سد بجای صد و مسر بجای مصر
و...». این کار بدان گونه که می‌بینید و قضاوت می‌کنید،
هیچ توجیه علمی و منطقی ندارد جز یک نوع عصیبت و
اظهار ناسیونالیستی که در جهان امروز بسیار کهنه و
ناتوان شده است. چه نه تنها نویسندگان و شاعران
امروزی بدانها بی‌توجهند که شاعران و سخنوران سترگ
قرن هفتم و ششم و... نیز بدانها ننگریسته‌اند. مثلاً
سعدی که در نثر و نظم بی‌نظیر است، بجای کھف و غار
واژه «گاباره» بکار نبرده در آنجا که گفته:

سگ اصحاب کھف روزی چند

پی نیکان گرفت و مردم شد

یا حافظ که توانمندترین غزل‌سرای زبان فارسی
است، بجای سیل واژه «تندابه» به کار نبرد آنجا که
گفت: ای دل در سیل فنا بنیاد هستی برکنند... هکذا باقی
واژه‌ها.

اما نکته دوم: ادعاهای بس گزاف -، خود داستانی
مفصل دارد که اگر در این مختصر به شرح آن پرداخته
شود، مثنوی هفتاد من کاغذ شود. خلاصه باید گفت:
مؤلف رساله در بسیاری از برداشت‌های خود، بدون دلیل
سخن رانده و حدس و گمان شخصی خود را معیار قرار
داده است که ناگزیر تنها به برخی از آنها توان اشارت
کرد. نویسنده در موارد بسیار ادعا کرده که عارفان بزرگی
چونان مولانا و حافظ، پاورهای عرفانی خود را از آیین
زردشتی برگرفته‌اند مثلاً در صفحه ۳۵ رساله گوید:
«مولانا جلال‌الدین که بسیاری از اندیشه‌های زردشت
را بازشناخته، بر آنست که آدمی کیفر بدی و پاداش
نیکی را در همین جهان می‌بیند. وی در این باب چنین
گوید:

که ندیدی لایقش در پی اثر
گر مراقب باشی و بیدار تو
هر دمی بینی جزای کار تو
چون مراقب باشی و گیری رسن

حاجتت ناید قیامت آمدن»
ظاهر سخن نویسنده آنست که گویی مولانا با توجه به شناخت ژرفی که نسبت به آیین زردشت داشته منکر قیامت گشته و آدمی را نیاز به آن ندیده. در صورتیکه سخن مولانا برگرفته از قرآن است. چه قرآن مجید برای آدمی در دو مرحله، کیفر قائل است. یکی در نشئه دنیایی که هر گنه کاری تا حدودی جزای عملش را در این جهان می بیند. دو دیگر کیفر اخروی و نشئه آن جهانی که کیفرش از گونه ای دیگر است و با مجازات این جهانی قیاسش نتوان کرد.

به عنوان نمونه در کیفر مفسدان در این جهان و آن جهان چنین فرماید: «ذلک لهم جزئ فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم. یعنی: کیفرهای این جهانی خواری ایشان در این جهان است لیکن در جهان دیگر کیفری بس شدید در انتظارشان است. سوره مائده / ۴۳» بنابراین، سخن مولانا که می گوید: در کیفر حاجت به آمدن قیامت نیست، مقصودش کیفر ویژه این جهانی است نه اینکه قیامتی در کار نیست. چه طبق صراحت قرآن هر نشئه ای کیفری ویژه دارد. نویسنده، در صفحه ۴۴ کتاب خود باز هم مولانا را زیر سؤال برده و ظهور وحدت در کثرت و رجوع کثرت به وحدت را که مولانا در قصه «دقوی» در دفتر سوم بزبان آورده، به هستی شناختی زردشتی منسوب کرده است. در این قصه، چنانکه پیشتر گفته آمد، دقوی هفت شمع می بیند سپس آن هفت یکی می شود. بار دیگر آن یک شمع، هفت شمع می گردد - که همان رجوع کثرت به وحدت و ظهور وحدت در کثرت است - سپس آن هفت شمع را به صورت هفت مرد مشاهده می کند، بعد از آن هر یک از آنها بشکل درختی ظاهر می شود. این امر بارها تکرار می شود، سرانجام درختان به نماز ایستند و درختی در پیش چوآن امام قرار می گیرد و شش درخت دیگر بدو اقتدا کنند. مولانا چنین گفت:

هفت می شد فرد می شد هر دمی

من چنان می گشتم از حیرت همی
بعد از آن دیدم درختان در نماز
صف کشیده چون جماعت کرده ساز
یک درخت از پیش مانند امام

دیگران اندر پس او در قیام
نویسنده در بیان این قصه نمادین [دقوی] گرفتار دو خطا گردیده. یکی عدم توجه به اینکه ظهور وحدت در کثرت و رجوع کثرت به وحدت صوفیان بزرگ و عارفان سترگ اسلامی را پیشتر از مولانا، ابن عربی و شاگردانش چوآن صدرالدین قونوی و فخرالدین عراقی، در این باب داد سخن داده اند. قصه دقوی نمونه روشن این باور صوفیان اسلام است نه چیز دیگر. خطای دیگر نویسنده آن است که زیربنای تفکر عدد هفت مولانا را مبتنی بر هفت امشاسپنتای آیین

◀ برجسته ترین چیزی که در آغاز امر، به چشم خواننده این رساله می خورد، تعصب بسیار شدید نویسنده در کارگیری واژگان نامأنوس فارسی است که بسیاری از آنها واژگانی متحجر می باشند که سالهاست از رده خارجند. شاعران و نویسندگان و سخنوران، دیرزمانی است که از این نوع واژگان اعراض کرده و کلمات نوین و جدیدی بجای آنها به کار برده اند.

◀ چارلز هکتورن معتقد است که واژه مجوس (Magus) برگرفته از ماجا (Maja) در سنسکریت است. ماجا همان آینه یا جامی است که طبق افسانه های هندی، برهن خود را در آن می بیند و همه نیروها و معجزاتش را در آن نگهداری می کند.

زردشتی دانسته و ادعا کرده که امام بودن یک درخت نسبت به دگر درختان همان سروری اهورمزدا نسبت به شش فروزنده دیگر است. وی در این باب در صفحه ۴۶ کتابش چنین آورد: «همچنانکه مزدا سرور آن شش فروزنده است، میان هفت درختی... که در جهان بیخودی و خلسه دیده است، یکی والاتر از آن شش درخت دیگر است» ظاهراً مثنوی مولوی را کامل مطالعه نکرده یا گفته های مولانا را نادیده انگاشته است. چون خود مولانا بارها اعلان کرده که مثنوی وی تفسیری عرفانی و ژرفناک قرآن و بیان گر مغز آن است.

نویسنده، تنها در مورد مولانا چنین اظهار نظر نکرده بلکه هر جا که عدد هفت و مانند آن در سخنان عارفان بزرگ اسلامی چوآن عطار و حافظ... می بیند، به سرعت حکم می کند که زیربنای فکری اینان همان هستی شناختی آیین زردشتی است. مثلاً می گوید هفت وادی سلوک عطار که در منطق الطیر آمده و مولانا هم بدان اشاره کرده آنجا که فرموده: «هفت شهر عشق را عطار گشت / ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم» ریشه در

مزدآپرستی زردشتی دارد. همچنین آنجا که حافظ گفته: «در مکتب حقایق پیش ادیب عشق / هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی»، نیز ریشه در آن آیین دارد. در صفحه ۴۸ گوید: «در آیین مهرپرستی ایران باستان، سالک باید هفت مرحله (گامه) پشت سر گذارد تا از پسری به پدری و پیری رسد. شیخ عطار و حافظ متأثر از این اندیشه بوده اند که چنین سخنانی بزبان آورده اند». بدیهی است که این گونه اظهار نظرهای عجولانه چیزی جز اظهار درون آدمیان نیست. به قول مولانا:

هر کسی از ظن خود شد یار من

وز درون من نجست اسرار من

وگرنه، موضوع عدد هفت در آیین اسلام بسیار مورد توجه است و در احکام شرع و تکوینیات بسیار به چشم می خورد. مثلاً طواف کعبه هفت شوط است، سعی بین صفا و مروه هفت بار است، رمی جمرات در حج هفت هفت است، نمازگزاران هفت موضع بدن خود را در سجده بزمین گذارند... اما در کاینات هفت آسمان، هفت ستاره، هفت طبقات زمین و مانند آن در متن حدیث و قرآن آمده. مثلاً در آیه ۶۷ سوره الملک چنین فرمود: «الذی خلق سبع سموات طباقاً» و در دعای مشهور قنوت چنین آمده: «سبحان الله رب السموات السبع و رب الارضین السبع: منزه است خدایی که پروردگار هفت آسمان و هفت زمین است». همچنین احادیث بسیاری در بیان مراتب هفتگانه قرآن آمده است از جمله حدیث نبوی که به طور متواتر رسیده چنین است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن. یعنی قرآن را ظاهری است و باطنی و باطنش را هفت باطن باشد». شگفت آورتر این که نویسنده در صفحه ۴۸ کتاب خود می گوید: «در گامهای سلوک مهرپرستی، یکی از گامهای آن مرحله پارسایی - پارسی - و شیفتگی است این شیفتگی در هستی شناختی ایران پیش از اسلام، عشق نام گرفته. و با توجه بدین جهان بینی است که حافظ سفارش به عشق و عاشقی کرده آنجا که گفته: عاشق شو، ورنه روزی کار جهان سرآید...». جای تردید نیست که عارفان ایرانی بعد از ظهور آیین اسلامی، توجه شدید باین آیین داشته و دارند. اینجا یک نکته باقی می ماند و آن اینکه گمانهای بی پایه خود قرآن را زیر سؤال برده و آن را برگرفته از آیین زردشتی داند که نویسنده رساله در صفحه ۹۷ کتاب خود نخست مشابتهای بسیاری را میان قرآن و اوستا برشمرده سپس در صفحه ۱۴۶ گفته است: «گذشتن خلیل از آتش، همان داستان دیرینه گذر سیاوش از آتش است. که مولانا نیز آن را چنان وصف کرده که در آیین زردشتی آمده است».

بدیهی است که تا چه اندازه این نظر از دیدگاه دانش تاریخ مخدوش است. مضاف بر آنکه از جهت دینی انکار وحی است - که البته نمی خواهیم نویسنده را بدان متهم کنیم - چون شخصیت حضرت ابراهیم بعنوان پدر همه پیامبران آسمانی - جز آدم و شیث و نوح - چه مانندگی به سیاوش پسر کیکاووس دارد که سیاوش طبق گفته شاهنامه به حرمسرای پدر رفته تا یکی از خواهران خود را برگزیند و با او ازدواج کند.