

## تحلیل و ارزیابی تطبیقی پیوند حکمت اشراق و حکمت فهلوی و خسروانی ایرانیان

حسین رضانی<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله حاضر، با اتخاذ رهیافتی تطبیقی سعی دارد پیوند معرفتی حکمت اشراقی و حکمت فهلوی و خسروانی را مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد. در گام نخست به ماهیت و منابع حکمت اشراقی پرداخته و متضمن بیان آن است که حکمت اشراقی در جست‌وجوی خمیره ازل منطوی در میراث دینی، عرفانی اسطوره‌ای و فلسفی، پیش از روزگار خودش است؛ و علاوه بر دقت فلسفی از ذوق مصفا و دریافته‌های معرفتی پاکان اهل ریاضت نیز بهره می‌گیرد و در این میان به میراث حکمی فهلوی و خسروانی توجه خاص دارد. سپس به راه‌های انتقال و محورهای اصلی مقارنت و تطبیق میان حکمت فهلوی و خسروانی با حکمت اشراقی در دوازده مسئله‌ی رئیسی حکمت و فلسفه توجه نموده است. اهتمام به رمزاندیشی با محوریت استعاره نور و ظلمت و تبیین پیدایش نوری هستی در قالب مراتب تشکیکی از نورالانوار، بر پایه قاعده الواحد و نیز توجه به ادوار عالم و هستی برین انسان در آن و ماهیت معرفت حضوری و شهودی و انسان کامل، از جمله محورهای اساسی پیوند حکمت اشراقی با حکمت فهلوی و خسروانی است. در خاتمه، سعی نموده است با ذکر دیدگاه‌های موجود و با توجه به دلالت مباحث مطرح شده، در باب نسبت حکمت فهلوی و خسروانی با حکمت اشراقی در آثار سهروردی، به یک جمع‌بندی مناسب و معتدل برسد.

کلید واژه‌ها: حکمت اشراق، حکمت ایران باستان، شیخ اشراق، خسروانیان.

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام دانشگاه الهیات، دانشکده گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

نویسنده مسئول: (h.ramezani.h@ut.ac.ir)

## **Comparative analysis and evaluation of the connection between the wisdom of Ishraq and the wisdom of Fahlavi and Khosravani of Iranians**

Hossein Ramazani<sup>1</sup>

### **Abstract**

The present article, by adopting a comparative approach, tries to analyze and evaluate the connection between Ishraqi wisdom and Fahlavi and Khosravani wisdom. In the first step, it deals with the nature and sources of Ishraqi wisdom and implies that Ishraqi wisdom is ahead of its time in the search for the “eternal dough” contained in the religious, mystical, mythological and philosophical heritage; In addition to his philosophical accuracy, it also uses the refined taste and epistemological insights of the austere people, and in the meantime, it pays special attention to the legacy of Fahlavi and Khosravani rulings. Then, it paid attention to the ways of transmission and the main axes of comparison and matching between the wisdom of Fahlavi and Khosravani with the wisdom of Ishraqi in the twelve main issues of wisdom and philosophy. Attention to mysticism with the focus on the metaphor of light and darkness and the explanation of the emergence of the light of existence in the form of degrees of creation from light and light, based on the principle of oneness, as well as paying attention to the functioning of the world and the existence of man in it and the nature of present and intuitive knowledge and the perfect human being, among the basic axes Ishraqi's wisdom is linked with Fahlavi's and Khosravani's wisdom. In conclusion, it has tried to reach a suitable and moderate conclusion by mentioning the existing views and taking into account the implications of the discussed topics, regarding the relationship between the wisdom of Fahlavi and Khosravani with the wisdom of Ishraqi in the works of Sohrevardi.

**Keywords:** hikmat ishraq; wisdom of ancient Iran; Sheikh ishraq; khosravani

---

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and theology, Faculty of theology, college of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran..(Corresponding Author: : h.ramezani.h@ut.ac.ir)

## مقدمه

حکمت اشراقی پس از حکمت مشایی، در سنت فلسفه اسلامی بروز یافت. حکمت اشراقی حاصل همت والا و اندیشه سترگ رادمردی است که با وجود عمر کوتاه، از خود اثری گرانقدر در تاریخ اندیشه و معرفت قدسی فلسفه و حکمت به جای گذارد. مبانی روشی حکمت اشراق بر خلاف حکمت مشائیان در بحث و دقت عقلی خلاصه نمی‌شود، بلکه در جنب بحث و دقت فلسفی از ذوق مصفا و دریافتهای معرفتی پاکان اهل ریاضت نیز بهره می‌گیرد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۸). سهروردی در پایه‌گذاری اندیشه اشراقی خود، از منابع اندیشه‌ای و حکمی مختلفی که در اختیار داشته استفاده نموده است. از این رو، اگرچه حکمت اشراق سهروردی در بستر سنت فلسفه اسلامی بالیدن گرفت اما ریشه‌های خود را تا هند و ایران و بین‌النهرین و مصر و یونان گسترانیده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱-۱۲).

این رویکرد، بدان جهت است که سهروردی از خلال همه این اندیشه‌های به‌ظاهر مختلف به دنبال حکمتی معنوی و مشترک میان همه انسان‌ها بوده است. حکمتی که خود او از آن به «خمیره ازلی» یاد می‌کند (همان، ج ۱، ص ۵۰۳). خمیره ازلی از نظر او موهبتی الهی است که مردان مرد اهل معنا، سلوک و شهود آن را از خزانه علوم غیبی ناموس آفرینش به چنگ آورده‌اند و بر صفحه قلب و سطور اوراق نگاهشته‌اند؛ و برای دریافت جان اشارات ایشان، خود باید اهل ریاضت و سلوک و مشاهده بود، و صرفاً به بحث فلسفی و دقت عقلی بسنده نمود (کرین، ۱۳۸۵، ص ۳۹).

از جمله منابعی که او در بهره‌گیری یا استناد بدان اصرار دارد، منابع حکمی و دینی ایران کهن است. در جای جای کتاب حکمت اشراق، سهروردی، چه در مقام تأسیس یک دیدگاه باشد و چه در مقام تأیید آن، باورهای فلسفی‌ای را که آن‌ها را اثبات و تبیین می‌نماید به زرتشت یا حکمای خسروانی یا فهلوی نسبت می‌دهد. این مقاله می‌کوشد، بن‌مایه‌های اساسی مقارنات و تطبیقاتی را که میان مبانی حکمت اشراق و حکمت ایران باستان وجود دارد از خلال سطور کتاب‌های سهروردی و اشارات او استخراج کند؛ و در نهایت در باب نسبت حکمت اشراق و حکمت ایران کهن به قضاوت بنشیند.

## ۱. جوهره حکمت اشراقی و منابع آن

حکمت اشراقی، سنتی فلسفی و عرفانی و مبتنی بر تأویل‌گرایی است که در جریان تفکر

فلسفی اسلامی و ایرانی، پس از سنت فلسفه مشاء، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (م ۱۱۹۱/ق ۵۸۷) معروف به شیخ اشراق آن را تبیین و ارائه کرد. ویژگی‌های جوهری حکمت اشراقی به خصوص در تمایز از فلسفه مشایی، در سه جهت اساسی است. جهت نخست، شیوه و روش فلسفه اشراق است. این سنت حکمی علاوه بر استدلال عقلی، متقوم به ذوق و تأله در شناخت واقعی «حق» است (نصر، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱). چنان‌که پدیدآورنده آن یا به بیانی درست‌تر، مجدّد آن، شیخ اشراق، در مقدمه کتاب حکمت اشراقی، حکمت راستین را آن چنان حکمتی می‌داند که از دو راه بحث و تأله به دست آمده باشد و شایسته‌ترین طالب علم را آن طالبی معرفی می‌کند که جستجوگر و خواهان تأله و بحث هر دو باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲). جهت دوم، رویکرد و محتوای متافیزیکی حکمت اشراق است. در این جهت، حکمت اشراقی در صدد تأسیس متافیزیک اشراقی است. جهت سوم، علم‌النفس اشراقی است و مطابق آن، نفس انسان، پرتوی از عالم نور است که از آن عالم به عالم مادی ظلمانی تابیده شده و در واقع از موطن خود دور افتاده است و اکنون میل به وطن دارد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۹).

با توجه به این ویژگی‌های جوهری است که می‌بینیم گستره منابعی که شیخ اشراق از آن‌ها بهره برده است محدود به منابع فلسفی نیست. منابعی که سهروردی از آن‌ها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آن‌ها حکمت اشراقی خویش را پدید آورد، مقدم بر همه، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است که *مشکاة‌الأنوار* وی (غزالی) تأثیر مستقیمی بر ارتباط میان نور و امام بدان‌گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است. منبع دیگر، فلسفه مشایی اسلامی و به خصوص فلسفه ابن‌سیناست، که سهروردی بعضاً آن را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم مبانی اشراق ضروری دانسته است.

از منابع پیش از اسلام، از مکتب‌های فیثاغوری و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت، و بعدها توسط صابئین حرّان محفوظ ماند و انتشار یافت، کمال استفاده را کرده است. در ماورای این منابع یونانی و مدیترانه‌ای، سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه نموده و در صدد زنده کردن آن‌ها بوده است. او حکمای ایران را وارث مستقیم حکمتی می‌داند که به وحی به ادیس نبی یا اخنوخ (به عبری انوخ)، پیغمبر پیش از طوفان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می‌شمردند (نصر، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

سهروردی به نوعی از همه میراث فلسفی، عرفانی، اسطوره‌ای و دینی پیش از

روزگار خودش بهره گرفته است. در قطعه‌ای درخشان از کتاب *المشارع والمطارحات* می‌نویسد: «ما علم حقیقت را در کتابمان *حکمت اشراق* به ودیعت نهادیم. در این کتاب، حکمت باستان را که پیشوایان و امامان حکمت در هند و ایران و بابل و مصر و پیشینیان از حکیمان یونان از زمان افلاطون به دور آن می‌گردیدند، و از آن حکمت باستان، حکمت خویش را به دست می‌آوردند، احیا کردیم و این تفکر همانا سرشت و میراثی ازلی است.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص XLI).

در نظر سهروردی در شرق و غرب ارض وجود، همواره آتش قدسی تفکر مینوی گرمی و تلالؤ داشته و زمین هیچ‌گاه از نور معرفت بی‌بهره نبوده است. او حکمت معنوی خویش را ادامه سنتی بس کهن می‌داند که از ازل آغاز شده و هیچ دورانی از آن حکمت و از شخصی که مبین حجج و بینات آن باشد، خالی نخواهد بود (همان، ج ۲، ص ۱۱). احیا و به عبارت دقیق‌تر، بسط و استمرار «حکمت جاویدان» کار هر متفکر راستین است و سهروردی حکمت اشراقی خود را چونان فرزند معنوی این جریان مقدس برمی‌شمارد. این حکمت جاویدان درختی آسمانی است که شاخه‌ها و برگ‌هایش تمامی تاریخ ارض را پوشانده است، و هیچ کام جانی از شیرینی میوه‌های قدسی اش بی‌نصیب نمانده است. تمدن‌ها و فرهنگ‌های چینی، هندی، مصری، ایرانی، یونانی و بابلی دارای این خمیرمایه بوده‌اند؛ و در حقیقت حکمت اشراقی آن نقطه مشترک ویژه‌ای است که این خطوط در نهایت در آنجا به هم می‌رسند و این آب‌ها به هم می‌پیوندند و تداوم می‌یابند (موحد، ۱۳۷۴، ص ۲۸-۲۹).

ثمره و غایتی که حکمت این سلسله از حکما به دنبال آن است، «سکینه» یا «حضور» است؛ یا به عبارتی دریافت حضوری حقایق که از اشراق نور انوار قدسی در مشرق جان انسان تابیدن می‌گیرد. «مفهوم سکینه (حضور)، از نظر سهروردی با خورنۀ زرتشتی و مشکات انوار نبوی مسلمانان همانند است» (همان). اگر بخواهیم ماهیت حکمت اشراقی را بشناسیم و بیابیم آن را باید در این معنا بیابیم و درک کنیم. از همین روست که همه اقسام علم از نظر شیخ اشراق ماهیتی خلّاقانه و حضوری دارند.

## ۲. هدف، طرح و برنامه شیخ اشراق

هدف اساسی اندیشۀ سهروردی احیای حکمت اشراقی است؛ آنچه او آن را علم‌الأنوار

(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰) یا فقه انوار (همان، ج ۱، ص ۵۰۵) نام نهاده است. این هدف، تمامی ابعاد تلاش علمی و عملی او را راهبری می‌کند. او کوشیده است عناصر مختلفی را از منابع متفاوتی که در اختیار داشته به کار گیرد و آن «خمیره ازللی» را بیش از پیش تبیین نماید. نکته مهم در این رویکرد آن است که شیخ اشراق با به کارگیری تحلیل زبانی و ریشه‌شناسی واژگان و اصطلاحات مختلف در منابع مختلف و تأویل معانی، کوشیده است از تشّت و اختلاف سطوح ظاهری الفاظ گذشته و به افق مبین وحدت معانی برسد. نمونه این روش را در باب اصطلاح «خورنه» و «سکینه» یا «حضور» می‌بینیم (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۹۱).

نتیجه پیگیری این روش آن است که می‌بینیم تفکر سهروردی در سنت اشراق به کانون برخورد اسلام، ایران و یونان تبدیل شده است. چنین طرح و برنامه‌ای باعث ایجاد ویژگی‌های خاصی در رویکرد اشراقی سهروردی گردیده است؛ از جمله:

- گرایش به برقرار کردن دوباره پیوند با حکمت الهی نور که حکمای ایران باستان مبشر آن بودند.
- تلفیق شناخت نظری و عرفانی در شاهراه حکمت که لازمه احیای اندیشه الهی نور است.
- رسیدن به شناختی که دیگر فقط شناخت نظری نیست بلکه شناخت اشراقی و حتی رستگارکننده است (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۲۱۴).

### ۳. حکمای فهلوی و خسروانیان در منظومه فکری شیخ اشراق

سهروردی در مواضع متعددی از آثار خود از حکمای سرزمین پارس با عناوینی همچون حکمای فُرس، فهلوی، فهلویّه و حکمای خسروانی یاد نموده و آنان را دارندگان حکمت و در سلسله حکمای راستین جای داده است. در رساله کلمة التصوّف می‌نویسد: «در میان ایرانیان گروهی بودند که به حق و راستی هدایت‌گر بودند و بر مبنای عدل رفتار می‌کردند، ایشان حکیمان دانشمندی بودند که به مجوس شباهتی نداشتند، ما حکمت نوری شریف ایشان را که یافته‌های افلاطون و حکمای پیش از او بر آن گواه است، در کتاب حکمة الاشراق زنده کرده‌ایم» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲۸).

سهروردی میان حکمت ایرانیان باستان و حکمت یونانیان پیش از سقراط و افلاطون

هماهنگی می‌بیند و آن‌ها را در یک مسیر معرفی می‌نماید و سپس حکمت اشراقی خود را ادامه این جریان می‌داند. در مقدمه کتاب *حکمة‌الاشراق* تذکر می‌دهد تمامی کسانی که در راه خداوند طی منازل کرده‌اند با آنچه من در باب علم‌الأنوار و مسائل مترتب بر آن ذکر کرده‌ام همراه‌اند، و این حکمت نوری همان یافته‌های باطنی رهبر طریق حکمت، افلاطون و پیش از او پدر حکمت، هرمس و پایه‌های حکمتی همچون انباذقلس و فیثاغورس و غیر ایشان است؛ و گفته‌های حکمای نخستین رمز آلود است و چنانچه به ظاهر گفتار ایشان اکتفا شود مقاصد حقیقی ایشان پوشیده می‌ماند؛ و حکمت اشراقی حکمای فارس که در قالب تعبیر نور و ظلمت بیان شده رمزوار آمده است. حکمایی نظیر جاماسب، فرشاوشر و بوزجمهر و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند. و حکمت اشراق مبنای اندیشه‌ای کافران مجوس و ملحدان مانی و آنچه به شرک به خداوند متعال می‌انجامد نبوده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۱-۱۰).

این عبارت، علاوه بر بیان همان سلسله حکمایی که دارندگان حکمت جاویدان و خمیره ازل در طول دوران‌های مختلف بوده‌اند، اولاً بیان می‌دارد که شیوه بیانی این حکما و اساساً این حکمت، رمزی بوده و برای دریافت مقاصد ایشان باید رمز گشایی کرد و به ظاهر الفاظ و عبارات ایشان بسنده ننمود؛ ثانیاً حکمت اشراقی حکمای فارس نیز به بیانی رمزگونه بیان شده است و ایشان را نباید با کافران مجوس و ملحدان مانی مسلک یکسان گرفت؛ و ایشان از کفر و شرک بری هستند.

بدین شکل سهروردی از خردمندان و فرزندان ایران پیش از اسلام که معتقد به تصفیة باطن و تهذیب نفس و تفسیر جهان هستی بر مبنای قاعده نور و ظلمت بوده‌اند، به طور عام به حکیمان فارس و فهلوی تعبیر می‌کند (همان، ص ۱۱). و به همین جهت زیر عنوان «فهلویه» از کسانی نام می‌برد که بر اساس تاریخ و سنت، قرن‌ها پیش از پناه آوردن تنی چند از حکیمان نوافلاطونی به دربار انوشیروان ساسانی می‌زیسته‌اند. مضافاً بر اینکه بنا بر روایات تاریخی خود پلوتینوس، بنیادگذار مکتب نوافلاطونی، نیز برای آگاهی از حکمت مشرق زمین، همراه سپاهیان کردیانوس امپراتور روم که با شاپور اول ساسانی در جنگ بود به سوی ایران آمده است (نصر، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳-۱۲۴).

هانری کربن در باب نسبت سهروردی با حکمت خسروانیان دیدگاهی دارد که به نظر می‌رسد، بیراه نیست. از نظر او «سهروردی فقط متفکری نیست که در باب مفاهیم،

تأثیرها و اثرهای پیدا و ناپیدای تاریخی می‌اندیشد بلکه او خودش در همه این‌ها حضور دارد و حضورش را نمی‌توان نادیده گرفت. او بار گذشته زرتشتی ایران کهن را به دوش می‌کشد و بدین سان آن را به اکنون منتقل می‌کند» (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۲۰۵-۲۰۶). این دیدگاه را شاید به این نحو بهتر بتوان تبیین کرد که سهروردی به عنوان یک فیلسوف اشراقی که حقیقت علم را «حقیقتی حضور» یافته، با عناصر مختلف اندیشه و حکمت اشراقی خود زیسته است و با آن‌ها نسبت وجودی برقرار نموده، تا جایی که می‌کوشد طور و شأن وجودی خویش را بر مبنای آن حقایق رقم زند.

نکته دیگری که نقش و جایگاه والای حکمت فهلوی و خسروانی را نزد شیخ اشراق نمایان می‌سازد اصطلاحاتی است که او از این حکمت وام گرفته است و یا مقارنت‌هایی است که میان اصطلاحات رایج در لسان فیلسوفان هم‌دوره‌اش با اصطلاحات پارسی و رایج در لسان حکمت فهلوی و خسروانی ایجاد کرده است. به روشنی قابل ملاحظه است که بسیاری از اصطلاحات فلسفی حکمة‌الاشراق بلاواسطه از اوستا و یا از ترجمه پهلوی اوستا و یا از منابع دیگر پهلوی و یا از کتب پارسی دری گرفته شده‌اند.

سهروردی در هنگام نگارش کتاب حکمة‌الاشراق آن منابع را در دست داشته و از آن‌ها بهره می‌گرفته است؛ اما اصطلاحات عربی مانند «نورالانوار» بی‌گمان از ابتکارات خود سهروردی هستند که به نیروی خلاقه ادبی و حکمی یا آن‌ها را وضع کرده و یا عیناً از پارسی ترجمه کرده است؛ زیرا هیچ‌یک از اصطلاحات اشراقی در کتب پیشین از او دیده نشده است. برخی اصطلاحات اشراقی نیمه عربی و نیمه پارسی مانند «الأنوار الإسفهدیه» که از کلمه الأنوار عربی و اسفهد معرب سپهد پارسی ترکیب شده است، دلیل قاطع دیگری است بر اینکه سهروردی اصطلاحات فلسفی اشراقی را از پارسی به عربی، ترجمه نموده است (امام، ۱۳۵۳، ص ۱۳۱-۱۳۲).

#### ۴. جوهره عقاید میترایمی و زرتشتی و مسیرهای انتقال حکمت فهلوی و

##### خسروانی به شیخ اشراق

چنان‌که برخی از محققان اشاره دارند، در ایران باستان تفکر فلسفی مدوتی، جدای از دین وجود نداشته است، بلکه اندیشه‌های حکمی و فلسفی را باید در خلال آثار دینی جست‌وجو کرد. لذا در فرهنگ ایرانی نیز مانند دیگر فرهنگ‌های مشرق‌زمین، فلسفه و

تفکر فلسفی از دین و تفکر دینی جدا نبوده است (موحد، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰). دین عموم مردم ایران در این دوره باستانی بسیار به آیین هندوان و باورهایی که در «وداها» دیده می‌شود نزدیک است (گیمن، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷)؛ و به نوعی دین پرستش قوای طبیعی به شمار می‌رود (دورانت، ۱۳۸۹، ص ۷۲ / آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۷). به این معنا که اکثر مردم قوای طبیعت را می‌پرستیده‌اند و به آن‌ها «دیو» می‌گفته‌اند که این کلمه با کلمه «دِوا» مذکور در کتاب ریگ‌ودا/ منطبق می‌شود که تجسم نیروهای طبیعی مانند آفتاب و ماه و ستارگان و خاک و آتش و آب و باد هستند.

در این میان، قوای علوی «اینتار» یا «ایندرا» مذکور در وداها از همه برجسته‌تر است (همان، ص ۷۳)؛ زیرا که او کشندهٔ اژدها و آورندهٔ باران است، ولی او را رب‌الارباب و خدای خدایان نیز نباید دانست. برخلاف آریان‌های هند که برای او نیروی استرحام‌متعالی قائل‌اند، در ایران «ایندرا» تحت‌الشعاع «میترا» قرار گرفته است و او خدای عام است که تمام قبایل و طوایف آریایی باستانی در هرجا و هر کشور او را می‌شناخته و می‌ستوده‌اند (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۵۰-۴۵۱). بنابراین چنان که مصطلح است عموم ایرانیان پیش از زرتشت دارای باورهای میتراپی و مهرپرستانه بوده‌اند (آورزمانی، ۱۳۹۷، ص ۴۱).

پس از زرتشت، آیین مزدپرستی و آنچه از آن با عنوان حکمت فهلوی و خسروانی یاد شده، در ایران گسترش یافت (رضایی، ۱۳۸۳، ص ۵۵). با شیوع آیین زرتشتی در ایران، اهورامزدا، خدای یکتای آفرینش‌گر هستی، مورد پرستش قرار می‌گیرد و تمام میراث میتراپی در خدمت پرستش هورمزد به استخدام گرفته می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰)؛ ایزدپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۵). با این حال، پس از زرتشت هرچه از دوران حیات او فاصله بیشتر می‌شود بازگشت اعتقادات ایرانیان در قالب آیین‌های مانوی و مزدکی به سمت مذاهب طبیعت‌گرایی آریایی نیز بیشتر می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵).

وسایط انتقال عصارهٔ آیین میتراپی و حکمت فهلوی و خسروانی به شیخ اشراق، می‌تواند اولاً پیران زرتشتی مسلک و بهدینان و مغانانی باشند که در روزگار سهروردی حیات و حضور داشته و آزادانه در شهرها و روستاها زندگی می‌کرده‌اند. ثانیاً در دورهٔ اسلامی برخی رسایل فهلوی به زبان عربی ترجمه شده بود (گیمن، ۱۳۸۵، ص ۴۷). ثالثاً متونی دربارهٔ تاریخ حکمت و عقیده‌شناسی و پژوهش ادیان توسط برخی علما و دانشمندان مسلمان نوشته شده بود که از این نظر می‌توانست به مثابه منبعی برای سهروردی باشد. از طرف دیگر با مسلمان شدن بسیاری از زرتشتیان و مزداییان و مانویان و مزدکیان اطلاعات

شفاهی - و حتی کتبی - به سهولت می‌توانست در اختیار متفکر بزرگی همچون سهروردی قرار گیرد. ضمن اینکه سهروردی آذربایجانی بوده، و این منطقه مورد نفوذ عقاید ایران باستان بوده است. منبع دیگری که می‌توانسته در اختیار سهروردی باشد، افکار صوفیان ایرانی بوده که به منابع کهن پارسی به هر طریق متصل بوده‌اند، و از حکیمان ایران باستان نقل مطلب می‌کرده‌اند (عباسی داکانی، ۱۳۸۶، ص ۷۱).

ضمن اینکه سهروردی در دوره‌ای می‌زیسته - یعنی قرن ششم هجری قمری - که هنوز آتشکده «شیز» که از بزرگ‌ترین اماکن مقدس و معابد زرتشتیان در منطقه غرب ایران و تخت سلیمان به شمار می‌آمده در اثر حمله مغولان نابود نشده بود؛ و چه بسا شخصی با روحيات سهروردی از این منطقه که در آن زمان همچنان دارای سکنه زرتشتی بوده است دیدن کرده باشد و با آراء و آموزه‌های دینی ایشان آشنا شده باشد. چه اینکه ممکن است سهروردی در سفر خود از زادگاهش به مراغه برای تحصیل علوم از این منطقه عبور کرده و در آنجا با عقاید زرتشتیان آشنا شده باشد. به هر حال، نقل قول‌های طولانی پراکنده در آثار سهروردی نشان می‌دهد که وی با متن‌های کهن ایرانی در باب مهین فرشتگان زرتشتی، تقسیم منوک (بخش آسمانی، لطیف) و گتیک (مادی، کثیف)، به‌ویژه در باب خورنه یا هاله افتخار، آشنایی دست اول داشته است (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۲۲۲)؛ و چنان‌که در ادامه خواهیم دید عمده مقارنات و تطبیقاتی که سهروردی میان حکمت اشراقی و حکمت فهلوی و خسروانی معرفی کرده و بر مبنای آن‌ها نظریه‌پردازی کرده مربوط به حوزه وجودشناسی، جهان‌شناسی، فرشته‌شناسی و هستی‌نوری انسان یا خورنه یا فرّ کیهانی است. با توجه به آنچه گفته شد سهروردی خود یکی از طرفی است که می‌توان بدان وسیله به حوزه باورها و اعتقادات زرتشتی وارد شد و از آن‌ها مطلع گشت.

##### ۵. محورهای اساسی پیوند موضوعی و معنایی حکمت فهلوی و خسروانی با

###### حکمت اشراقی

در ادامه، به ذکر مواردی از دیدگاه‌های مشابه و پیوند حکمت اشراقی با حکمت فهلوی و خسروانی می‌پردازیم. نگارنده، اصراری ندارد که ثابت کند قطعاً در مواردی که ذکر می‌شود - و یا مواردی که بدان‌ها توجه ننموده - آرای اشراقی لزوماً برگرفته از آرای حکمت فهلوی و خسروانی است؛ بلکه منظور آن است که حکمت اشراقی با آموزه‌های

حکمای فهلوی و خسروانی، هم‌افقی یا هم‌نوایی موضوعی و معنایی دارد؛ و به نظر می‌رسد پس از مطالعه این موارد، حداقل می‌توان نتیجه گرفت که میان حکمت فهلوی و خسروانی با حکمت اشراقی، پیوند معنایی، روح و مایه‌های مشترکی وجود دارد؛ و حکمت اشراقی در برهه خاص زمانی خود از حکمت فهلوی و خسروانی به عنوان یکی از موارد فکری و فرهنگی خود سود جسته است؛ و این روح مشترک همان خمیره ازلی و حکمت جاودان است.

#### ۱-۵ رمزاندیشی و استفاده از شیوه تمثیلی

بیان اسطوره‌ای و نمادین حقایق از جمله ویژگی‌های اساسی ادیان باستانی است (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۷۲). آیین زرتشتی و باورهای فهلوی و خسروانی سرشار از این‌گونه اسطوره‌ها و نمادهاست. برای نیل به باطن ظواهر الفاظ و عبارات، بایستی اولاً متوجه باشیم که با گونه بیان نمادین حقایق روبه‌رویم، و دیگر آنکه سعی نماییم با تکیه بر اشارات و مفاد برآمده از دلالت مفاهیم، گزاره‌ها و کلیت بافت و سیاق کلام، به مرادات حقیقی دست یابیم. نمونه‌های آشکار و مشهور این بیان نمادین در لسان حکمت فهلوی و خسروانی، تفسیر هستی بر پایه تمثیل نور و ظلمت است. همچنین نماد قرار دادن آتش و خورشید و غیره برای اشاره به حقایق معنوی، مثال بارز نمادگرایی در آیین زرتشت و حکمت ایران باستان است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۴۸).

بیان رمزی و استفاده از شیوه تمثیلی یکی از ابزار بیانی و شیوه‌های کلامی شیخ اشراق است. چنان‌که می‌بینیم او تمثیل نور و ظلمت را مبنای دیدگاه‌های اشراقی خود قرار داده است؛ و یا اسطوره‌ها و داستان‌های تمثیلی-عرفانی‌ای همچون *آواز پر جبرئیل*، *قصه غربت غربی*، و *عقل سرخ* را بر همین مبنا پرداخته است. سهروردی در باب بیان رمزی حکم الهیه از سوی حکما می‌گوید: «و کلمات الأولین مرموزة و ما ردّ علیهم و إن کان متوجّهاً علی ظاهر أقاویلهم لم یتوجه علی مقاصدهم، فلا ردّ علی الرمز؛ و علی هذا یبتنی قاعدة الشرق» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰). بدین معنا که گفته‌های حکمای نخستین رمز آلود است و آنچه از گفتار ایشان رد شده است، گرچه ناظر به ظاهر کلام ایشان است لکن متوجه به مقاصد رمزی ایشان نیست؛ و حکمت اشراقی نیز بر همین قاعده مبتنی است.

### ۲-۵ تبیین هستی‌شناختی عالم بر مبنای قاعده نور و ظلمت

در اندیشه زرتشتی-خسروانی عالم بر پایه تعبیر نور و ظلمت به دو بخش تقسیم شده است. این تقسیم‌بندی مبنای اندیشه فهلوی و خسروانی است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۸؛ ایزدپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۷). زرتشت معتقد است در برابر هر نیکی یک بدی قرار دارد. این تعبیر گرچه در لسان زرتشت خاستگاهی اخلاقی و معنوی دارد ولی به لحاظ هستی‌شناختی دو بُعد وجودی را تأسیس می‌نماید. گویی دو عالم نیک (مظهر آشا) و بد (مظهر دروغ) در تضاد با هم هر دو هستی‌مند هستند. زرتشت با اصطلاحات خاص اوستایی «سپنته مینیو» و «انگره مینیو» از نور و ظلمت یاد کرده است (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۵۹).

در دیدگاه سهروردی، نور اساس هستی و مبدأ تقسیمات اعتباری وجود است. به بیان دیگر، مقسم عالی‌ترین و عام‌ترین تقسیم هستی‌شناختی، نور است. تقسیم‌بندی هستی به نور و ظلمت در صفحه ابتدای بخش دوم کتاب *حکمة الاشراق* مورد عنایت قرار گرفته است. این تقسیم‌بندی یک دیدگاه مبنایی است که به طور کامل، اندیشه او را تحت تأثیر قرار داده است. شیخ اشراق شیء - یا هستی - را بر همین مبنا تقسیم می‌نماید. و می‌گوید: «الشیئی ینقسم إلی نور و ضوء فی حقیقة نفسه و إلی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷). بدین معنا که آنچه هست به چیزی که در حقیقت ذات خود نور و روشنایی است و آنچه در حقیقت ذات خود نور و روشنایی نیست یعنی ظلمت تقسیم می‌شود؛ و دیگر آنکه ظلمت چیزی جز عدم نور نیست: «و لیست الظلمة عبارة إلا عن عدم النور فحسب» (همان، ص ۱۰۸)؛ پس نسبت عوالم نوری با غواسق برزخی، نسبت وجود نور با نبود نور است.

### ۳-۵ اعتقاد به ذوات ملکوتی در عالم انوار

در عقاید زرتشتی پس از اهورامزدا، ارواح نیکو نهادی در عالم انوار وجود دارند که اولین ایشان بهمن است که نخستین نور ساطع از اهورامزدا است و پس از او پنج امشاسپند دیگر قرار دارند. همچنین در آموزه‌های دوره متأخر زرتشتی شاهد حضور ایزدان و فرّوشی‌ها نیز هستیم که از جمله حقایق ثابت و مینوی‌اند (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۵۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴؛ ایزدپناه، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

در دیدگاه سهروردی عالم انوار متشکل از دو گونه انوار است: «و النور ینقسم إلی ما هو هیئة لغیره - و هو النور العارض - و إلی نور لیس هو هیئة لغیره - و هو النور المجرد و

النور المحض - (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷)؛ یعنی نور تقسیم می‌شود به آن نوری که هیئت برای غیر خودش است و عارض بر امور ظلمانی محسوس است و دیگر آن نوری که هیئت برای غیر و عارض بر غیر نیست و نور محض و مجرد است. انوار مجرد که بهمن یا نور اقرب و دیگر امشاسپندان یا انوار عالی در آن شمار است، عالم ملکوت اعلی را تشکیل می‌دهند. سنخ دیگر یا مرتبه دیگر، نور عارض محسوس است که جایگاه آن عالم تحت قمر می‌باشد. این سلسله مراتب به لحاظ فلسفی و با توجه به سیر نزولی همچنان ادامه می‌یابند (همان، ص ۱۲۷).

عالم تحت قمر نیز به دو بخش تقسیم شده: عالم نفوس یا ملکوت اسفل و عالم عناصر. در عالم نفوس و روان، «نور مجرد انسانی» یا به تعبیر سهروردی در حکمت الاشراف «نور الإسفهد الإنسی» یعنی نور اسپهد انسانی از جانب انوار عالم عقول محض دارای خلافت کبراست (رضی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳). سهروردی از عقول محض به انوار قاهره و از انوار عارض بر محسوسات به انوار مدبّره تعبیر می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۶).

#### ۴-۵ اداره امور جهان توسط ذوات یا فرشتگان عالم برین یا مینوی

در تعالیم زرتشتی، پس از اهورامزدا در سلسله هستی، امشاسپندان قرار دارند. «نام امشاسپندان بر شش نیروی مقدس جاویدانی و فناپذیر داده شده که در آفرینش میانه اهورامزدا - پروردگار بزرگ یا هرمزد - و جهان هستی واسطه‌اند. این شش نیرو به ترتیب نزدیک‌ترین و نخستین آن‌ها را اهورامزدا آفریده و سپس او (یعنی اولین امشاسپند یا بهمن) دومین (امشاسپند) را و دومین سومین را آفریده تا ششمین که همه جهان‌ها و گیتی‌های هستی را آفریده است و در کار آفرینش هر یک به دیگری هستی بخشیده‌اند بدون آنکه از هستی خود او چیزی کاسته گردد» (امام، ۱۳۵۳، ص ۱۷۵). در آموزه‌های دوره متأخر زرتشتی ایزدان و فروشتی‌ها نیز در زمره ذواتی روحانی‌اند که در امور این عالم مؤثرند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵). سهروردی نیز در تأیید وجود ذوات و انوار ملکوتی به آرای حکمای پارس استناد کرده می‌گوید: «و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی أنّ الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سمّوه خرداد، و ما للأشجار سمّوه مرداد و ما للنار سمّوه اردیبهشت و هی الأنوار التي أشار إليها أنباذقلس و غیره» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۷)؛ به این معنا که تمامی حکمای فارس به انواری ملکوتی که بر امور این عالم

مدبر و مؤثرند باور داشته‌اند؛ چه اینکه رب‌النوع یا فرشته موکل آب را خرداد و رب‌النوع نباتات را مرداد و رب‌النوع آتش را اردیبهشت نامیده‌اند؛ و حکمایی همچون انبازقلس و دیگران به این انوار اشاره داشته‌اند.

در نظام هستی‌شناختی سهروردی پس از نورالانوار، انوار قاهره طولی قرار دارند. سر سلسله این انوار «نور اقرب» یا «نور اول» قرار دارد و پس از آن، انوار دیگر اشراق می‌یابند. بدین ترتیب انوار قاهره علت یکدیگرند (همان، ص ۱۷۱). تفاوت اشراق در نگاه سهروردی، با صدور عقول در نظام اندیشه مشایی در آن است که در تفکر مشایی هر عقل فقط از عقل مافوق و بی‌واسطه صادر می‌شود، در حالی که در نظام اشراقی سهروردی هر نور نه تنها از نور بی‌واسطه و مافوق خود بلکه از تمامی انوار برتر از خود تا «نورالانوار» اشراق می‌یابد و نور می‌گیرد؛ و نتیجه دریافت این اشراقات، در سلسله طولیه اشراق پیدایش انوار متعدد پس از هر نور است. بدین ترتیب نظامی گسترده از انوار طولیه به دست می‌آید (همان، ص ۱۳۹-۱۴۰).

سهروردی از انوار قاهره طولیه به امهات فرشتگان نیز تعبیر نموده است. از امهات فرشتگان، رویدادی دوگانه در وجود پدید می‌آید: از لحاظ ایجابی به مهین فرشتگان یا صور ازلی یا طبقات عرضی ارباب انواع می‌رسیم؛ و از نظر سلبی به مدارهای آسمانی و فلک ثوابت که به اصطلاح مجسم‌کننده نبود و یا سایه‌ای هستند که از بودشان برمی‌آید (همان، ص ۱۴۰). ارباب انواع از انواع نوری‌اند که حکم مثل افلاطونی را دارند. این‌ها دیگر علت یکدیگر نیستند و در سلسله مراتب نزول درجه‌ای برابر دارند. این انواع از مفاهیم مادیت‌یافته یا شیئی شده نیستند بلکه اقلیمی فرشته‌گون‌اند که خصلتی شخصی دارند. فرشته یا صورت ازلی بشر که معادل عقل دهم است نیز به طبقات عرضی تعلق دارد. این فرشته‌ای است که فرشته شناخت است، هم فرشته وحی، جبرئیلی است که در سنت قرآنی به «روح‌القدس» مانده است و در سنت فلسفی به عقل فعال (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۲۲۳-۲۲۴). بدین ترتیب نفوس مدبره یا اسپهبدیه که همان نفوس ناطقه و مدبران فوج لشکرهای تن و سرداران سپاه قوای جسمانی‌اند از ارباب انواع برآمده و ایشان از انوار طولیه.

##### ۵-۵ کیفیت پیدایش مراتب مختلف انوار از نورالانوار

مطابق آنچه از آموزه‌های زرتشتی در دست است، اولین مخلوق اهورامزدا، بهمن است که در تعبیر سهروردی به «نور اقرب» موسوم است. پس از او دیگر امشاسپندان یا انوار به

وجود می آیند. میان این انوار رابطه طولی و کمال و نقصان برقرار است؛ به گونه‌ای که بهمن دارای جایگاهی ارجمندتر است. این انوار از نورالانوار ساطع می‌شوند بدون آنکه از نور نورالانوار کاسته شود. آن‌چنان که چراغی از چراغ دیگر روشنی گیرد: «زعم الحکیم الفاضل زرادشت أن أول ما خلق من الموجودات بهمن، ثم اربیهشت، ثم شهریور، ثم اسفندارمذ، ثم خرداد، ثم مرداد، و خلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غیر أن ینقص من الأول شیء» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، پاورقی ص ۱۲۸). هانری کربن نیز به استناد بندهش و یادگار جاماسب می‌نویسد: «گفته‌اند که اوهرمزد، امشاسپندان را خلق کرد ... آفرینش مهین فرشتگان (= امشاسپندان) به منزله نوعی احضار یا افاضه و تجلی بود که وجود آنان را مانند مشعلی که با مشعل دیگر روشن کنند، فراهم آورد. اولین را اوهرمزد خود بلاواسطه احضار کرد، شش امشاسپند دیگر هر یک به میانجی‌گری امشاسپندی که قبل از او به وجود آمد به عالم هستی اندر آمدند» (موحد، ۱۳۷۴، ص ۱۳۲). سهروردی در بیان اولین صادر از نورالانوار چنین می‌نویسد که اولین صادر از نورالانوار خود نور مجردی است و تمایز میان نورالانوار و نور اول جز به کمال و نقص نیست. سپس در ادامه کلامش با توجه به مثال‌هایی که پیش می‌کشد، تبیینی شبیه آنچه در سطور بالا مذکور آمد بیان می‌دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳).

#### ۵-۶ توضیح چگونگی ظهور کثرات عالم هستی بر مبنای «قاعده الواحد»

آنچه به روشنی از عبارات مذکور در بند پیشین به دست می‌آید، مفاد قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. چنان‌که نخستین امشاسپند اشراق شده از اهورامزدا در آموزه‌های زرتشتی وهومنه یا بهمن نام دارد که بلاواسطه توسط اهورامزدا آفریده شده است و دیگر امشاسپندان (= انوار قاهره یا مهین فرشتگان) هر یک به میانجی‌گری امشاسپند مقرب‌تر پیشین به وجود آمده‌اند. شیخ اشراق به‌سان دیگر حکمای اسلامی پیش از خود، «قاعده الواحد» را پذیرفته و بر مبنای آن نظام هستی‌شناختی خود را بنیان کرده است. سهروردی در تبیین فلسفی ضرورت التزام نظری به قاعده الواحد دو گونه استدلال آورده است، که نخستین استدلال او رنگ‌وبوی مشایی دارد و آن چنین است: «نورالانوار لمّا لم یتصور أن یحصل به علی وحدته کثرة، و لا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هیئة و لا نورین، فأول ما یحصل منه نور مجرد واحد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۶). بدین

معنا که چون قابل تصور نیست در وحدت نورالانوار کثرت راه یابد و چون ممکن نیست اولین موجودی که از او حاصل می شود، امری ظلمانی اعم از موجودات جسمانی یا صورت های وابسته بدان ها و یا دو نور باشد، پس اولین چیزی که از او حاصل می شود یک نور مجرد است. استدلال دیگری که سهروردی بر اثبات صدور نور مجرد واحد از نورالانوار آورده است، برهانی مختص به خود اوست، که آن را با عنوان امکان اشرف بیان داشته است:

«و من القواعد الإشراقية أن الممكن الأخص إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فإن نور الأنوار إذا اقتضى الأخص الظلماني بجهة الوحداية، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فإذا فرض موجود، يستدعي جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار، و هو محال. و الأنوار المجردة المدبرة في الإنسان برهناً على وجودها، و النور القاهر - أعنى المجرد بالكلية - أشرف من المدبر و أبعد عن علايق الظلمات، فهو أشرف فيجب أن يكون وجده أولاً» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۴).

این برهان از سه مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول، طبق قواعد اشراقی، موجود ممکن أخص (پست تر) چنانچه وجود داشته باشد، لازم است که موجود ممکن اشرف، مقدم بر آن وجود داشته باشد. مقدمه دوم، با لحاظ وحدانیت نورالانوار و بساطت وجودی آن، چنانچه نورالانوار اقتضای وجود أخص را مقدم بر اشرف داشته باشد، جایی برای اقتضای اشرف باقی نمی ماند؛ و این مطابق مقدمه اول محال است. مقدمه سوم، پیش از این اثبات کرده ایم که انوار مدبره نفس انسان وجود دارند و نور قاهر - یعنی نور تماماً مجرد - اشرف از انوار مدبره نفس انسان اند، چرا که از تعلقات ظلمانی - جسمانی - دورند. نتیجه: پس باید طبق مقدمات پذیرفت که نور قاهر، موجود اول است.

#### ۷-۵ مراتب مشکک انوار

گرچه پیش تر نیز اشاره شد که اختلاف انوار یا امشاسپندان در دیدگاه های زرتشتی-خسروانی و اشراقی به کمال و نقص است و نه نوع، لکن این مسئله ای است که شایسته است به صورت خاص بدان اشاره شود. چه اینکه اساساً سهروردی فصلی از حکمت اشراق را با عنوان: «فی أن إختلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالکمال و النقص لا بالنوع» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۹) به این موضوع اختصاص داده است. در این فصل

سهروردی بیان می‌دارد که همهٔ انوار در حقیقت نوریه یکی هستند و تفاوت آن‌ها بسته به شدت و ضعف مراتب گوناگون ظهور است. با توجه به اینکه سهروردی وجود را از جمله معقولات ثانی فلسفی می‌داند که امری خارجی نیست لذا تشکیک از دیدگاه وی در فضای اصالت ماهوی پدیدار می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۹۳). با این حال، این دیدگاه بعدها در مکتب ملاصدرا با اصالت یافتن وجود، به نظریهٔ تشکیک در حقیقت واحدهٔ وجود تعبیر و به فهلویین منسوب شد (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳). توضیح اینکه در نوشته‌های سهروردی، فهلویه به تشکیک در حقیقت نور قائل‌اند؛ ولی از آنجا که در اندیشهٔ صدرالمتألهین نور رمز وجود است و این دو با یکدیگر انطباق می‌یابند و گویی حقیقت هر دو یکی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۴) و بخش‌های یکی همان بخش‌های دیگری است، می‌توان نتیجه گرفت که فهلویه به تشکیک در حقیقت واحدهٔ وجود معتقد بوده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۵).

#### ۸-۵ بزرگداشت انوار و نیایش خورشید و آتش

در سنت زرتشتی، و در بخش یشت‌ها از اوستا، خورشید به عنوان والاترین مظهر روشنایی و نور جلوهٔ والای اهورامزدا در عالم محسوسات مورد توجه است (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۶۳). این مطلب در دیدگاه‌های سهروردی نیز تکرار شده است. چنان که در حکمهٔ الاشراق در این زمینه می‌نویسد: «و هُوَ رُخْشُ الَّذِي هُوَ طَلْسَمٌ «شهریر» نور شدید الضوء، فاعل النهار، رئیس السماء، واجبٌ تعظیمه فی سنة الإشراق» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰). در این عبارت شیخ اشراق به مانند سنت فهلوی و خسروانی از خورشید به هورخش تعبیر می‌کند و آن را مظهر امشاسپند (= رب النوع) شهریور معرفی کرده که دارای روشنایی شدیدی بوده و پدیدآورندهٔ روز و رئیس آسمان است. کنایه از آنکه او واسطهٔ فیض فرّ کیانی است و از این رو بزرگداشت آن در سنت اشراقی واجب شده است. لکن همان‌طور که از توجه به عبارت بالا به دست می‌آید، مقصود از هورخش در آموزه‌های رمزی و تمثیلی خسروانی و اشراقی جسم خورشید نیست بلکه روحانیت و فرشته خورشید است که همان امشاسپند شهریر یا شهریور است.

سهروردی در *الواح عمادی* دربارهٔ هورخش چنین می‌نویسد: «پادشاه آسمان است و پدیدآورندهٔ روز، فیض‌بخش عالم اجسام است و سبب پیدایش فصول، خازن عجایب است و صاحب هیبت، کافل قوت‌هاست و نوردهنده به همهٔ کواکب، مثل اعلای الهی است در

آسمان‌ها و در زمین، روشن کننده چشم سالکان است و وسیلت ایشان به حق تعالی، آیت توحید است و گواهی دهنده بر یگانگی خداوند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۸۳-۱۸۴). در باب تکریم آتش نیز روشن که در سنت زرتشتی چه دیدگاهی وجود دارد. از دیدگاه ایشان آتش نه آن که پرستیده شود بلکه مورد تکریم بوده است تا جایی که گفته‌اند زرتشت در محراب آتش در حال عبادت بود که کشته شد. شیخ اشراق نیز به مانند خسروانیان درباره آتش با تکریم سخن گفته و در حکمة الاشراق می‌نویسد:

«و من شرف النار كونها أعلى حركة، و أتم حرارة، و أقرب إلى طبيعة الحيوة، و به يستعان في الظلمات. و هو أتم قهرة و أشبه بالمبادئ لنوريته؛ و هو أخو النور الإسفهد الأنسي، و بهما يتم الخلافتان صغرى و كبرى. فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان. و الأنوار كلها واجبة التعظيم شرعاً من نور الأنوار» (همان، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۷).

بدین معنا که «شرف آتش [بر عناصر دیگر] در این است که حرکت آن از همه بالاتر و حرارتش کامل‌تر و به طبیعت حیات نزدیک‌تر است و در ظلمات از آن یاری جویند، قهر آن نیز کامل‌تر و به مبادی نور شبیه‌تر است. [گویی که] آتش [از لحاظ نوریت و روشنی‌بخشی] برادر نور اسپهد انسانی یعنی نفس ناطقه انسانی است که به واسطه آن دو، خلافت کبرا و صغرای الهی [در عالم کبیر و صغیر] تحقق می‌پذیرد. [یعنی چنان که نفس ناطقه انسانی عالم ارواح را روشنی می‌بخشد و خلیفه نورالانوار در عالم نفوس است، آتش نیز روشنی‌بخش عالم اجسام است و خلیفه نورالانوار در عالم عناصر تلقی می‌شود] و بدین جهت در روزگاران گذشته، ایرانیان موظف شدند که بدان رو کنند و [آن را بزرگ دارند].»

#### ۹-۵ بازگشت دورانی حوادث و امور عالم

شیخ اشراق در حکمة الاشراق در این باره چنین می‌نویسد: «إعلم أن نقوش الكائنات أزلاً و أبداً محفوظة في البرازخ العلوية مصورة، و هي واجبة التكرار ... و لا تعنى بوجوب تكرار الضوابط أن المعدوم يعاد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۷). بدین معنا که بدان که نقوش کائنات ازلاً و أبداً در برازخ علویّه (افلاک) مصور و محفوظ‌اند و تکرار آن نقوش [در عالم خارج] امری ضروری است ... و مقصود ما از وجوب تکرار ضوابط، إعادة معدوم نیست. شیخ اشراق در کتاب المشارع و المطارحات نیز به این مطلب پرداخته و تصریح می‌کند که عقیده بابلیان قدیم و حکمای خسروانی و همه پیشینیان هند و مصر و یونان چنین بوده است (همان، ج ۱، ص ۴۹۳). به نظر می‌رسد که اعتقاد به بازگشت جاودانی یا

رجعت دورانی که شیخ به خسروانیان نسبت می‌دهد، بازتاب اندیشه ادوار کیهانی یا اعتقاد به سال بزرگ کیهانی و بازگشت پیوسته اشیاء در جریان یک سال بزرگ است که خاص آیین مزدیسنا، و بهتر بگوییم اثر آیین زروان در کیهان‌شناسی مزدایی است (موحد، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷-۱۳۸).

#### ۱۰-۵ هستی برین انسان

ذیل این سر فصل دو مقوله روان و خورنه یا فرّ را بررسی می‌کنیم. این دو مقوله در نظام مزدیسنايي و اشراقی ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند. با این حال، برای دریافت حقیقت هر یک، باید جایگاه منحاز هر کدام را به خوبی باز شناخت.

#### ۱-۱۰-۵ روان انسان

روان یا نفس انسانی، جوهری است دارای اوصاف ذیل:

• نورانی و ملکوتی است و قابلیت دریافت انوار قدسی و نیل به عالم ملکوت را دارد: «النفس جوهر نورانی کما برهن علیه الفهلویون و قابله لأنوار قدسیه علی ما یری الحکماء الخسروانیون» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، پاورقی ص ۴۶۶).

• دیگر آنکه روان نسبت به تن تقدم دارد «چنانچه در بندهش می‌خوانیم:» [پرسید] که کدام پیش تر آفریده شد، روان یا تن؟ هر مزد گفت که روان پیش تر آفریده شد و تن، سپس، برای آن آفریده شد» (موحد، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹-۱۴۰). این مطلب مورد قبول حکیمان اشراقی، از فیثاغورس تا افلاطون و افلوپین بوده است و سهروردی نیز در رساله‌های عرفانی خود همین عقیده را دارد. به عنوان مثال، سهروردی به این معنا در رساله الطیر پرداخته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۹۸-۲۰۵).

• سوم آن که روان پارسایان و روشن‌روانان طبق عقاید خسروانیان به عالم مینوی و روشنی بی‌پایان ابدی عروج می‌کند؛ و به تعبیر سهروردی نور مدبر از بند ظلمات رهیده و به عالم انوار و دریاهاى نور حقیقی روحانی می‌پیوندد: «ثمّ [النفس] السعداء قد فازوا بنعیم الأبد و السرور الدائم فی حضرة جلال رب العالمین فی مقعد صدق عند ملک مقتدر ... لهم السیاحة الحقیقیة فی البحر النور و الطیران الحقیقی فی فضاء الملکوت» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۲-۹۳).

## ۲-۱۰-۵ خورنه یا فرّ یا فروشی

تفکر مزدایی «فرّ»، آن لطیفه روحانی و جزء مینوی اهورامزدا است که به هر موجودی تعلق یافته و مرتبه و شأن وجودی آن را مشخص می‌نماید. «خورنه» آن نوری است که از اعماق هویت الهی برمی‌خیزد، از آغاز پیدایش جهان تا پایان استحاله آن دست‌اندرکار و فعال است. همان خورنه اوستاست که در زبان پهلوی خوره و در فارسی امروزه فره خوانده می‌شود. نقش این نور در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مزدیسنايي نقش اساسی است. هاله عظمت موجودات نوری، توان انسجام‌بخش وجود هر موجود، آتش زندگی‌بخش، فرشته شخصی و تقدیر هر موجودی در همین نور است؛ و این جوهری است سراسر نور، سازنده و پدیدآورنده مخلوقات اورمزد (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱).

در دیدگاه مزدیسنايي فرّ با روان یکی نیست؛ چرا که «در ساحت فردیت آدمی، روان غیر از فروشی و روح اعلاست. چون روان در جهان پسین باید حساب و کتاب باز پس دهد و به عبارتی کیفر بیند. اما فروشی پس از حدوث مرگ به عرش برین صعود می‌کند» (رضی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۲). البته چنان که گفته شد فرّ یا صورت مینوی خاص انسان نیست، گرچه او صورت کامل اهورایی است؛ زیرا در حکمت پارسیان، و از دیدگاه عقاید زرتشتی، خداوند ابتدا جهان مینوی و فروری را آفرید و صور نوعیه را، به صورت مثال و مینوی یا روحانی در آن جهان مینوی یا روحانی پدید آورد. آن‌گاه که اقدام به آفرینش جهان مادی کرد، این ارواح طیبه و مینوی، در قالب‌های مادی جای گرفتند. به واسطه لطافت آن صور اولیه و لطافت و نورانی بودن، و کثافت و جرمانی بودن ماده، تعارضی به وجود آمد، چون مُثُل و ارواح طیبه یا مینویان و فرورها، همه در تلاش هستند تا از قالب مادی رها شوند و به نور و تجرد و لطافتی که اصل‌شان است بازگردند (همان، ص ۱۲۴).

این معنا در نظام اندیشه‌ای سهروردی به صورت ارباب‌انواع روحانی یا صور نورانی قابل مشاهده است. از نظر سهروردی «ارباب‌انواع، برزخ‌هایی اند میان اجسام مادی و جهان، و قلمرو مینوی یا نورانی. زیرا صور نوعی مادی، تیره و جرمانی و کثیف هستند؛ و صور نوعی عقلی یا مینوی، از نور محض می‌باشند» (همان). از همین روست که سهروردی در حکمة الاشراق، انوار مجرد را به دو قسم انوار قاهره و انوار مدبّر برازخ تقسیم می‌نماید: «فالأنوار المجردة تنقسم إلى أنوار قاهرة و هي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع و لا بالتصريف - و في الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون و أنوار قاهرة صوریة أرباب الأصنام - و إلى أنوار مدبّرة للبرازخ» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۵).

سهروردی از نور ازل و فرّ اهورایی و صورت نوعی انسان با تعابیر «سکینه» که همان حضور پرتو الهی در وجود مقربان بارگاه قدس است و «نور محمدی» و «لوگوس» یاد کرده است. بدین سان سهروردی با هم معنا دانستن تعابیر «صورت نوعی انسان» با «فرّ اهورایی در انسان» و «نور محمدی» و «لوگوس» میان سنت‌های اندیشه‌ای و حکمی افلاطونی و مزدیسنايي و اسلامی و مسیحی جمع کرده است.

به نظر سهروردی سرچشمه معجزات انبیا و کرامات اولیا و سر استجاب دعای متألّهان و پاکان، بهره‌مندی از همین نور الهی است. از این رو در پرتونامه می‌نویسد: «کسی که نفس او به نور حق و ملاً اعلیٰ [= عالم برین] روشن شود - و آن نور اکسیر علم و قدرت است - عجب نباشد که مادّت عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملاً اعلیٰ مسموع باشد و دعایش به هر چه ممکن است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۷).

#### ۱۱-۵ معرفت شهودی و لزوم تصفیة باطن

در آموزه‌های مزدایی و اشراقی، معرفت امری کشفی و شهودی است؛ و لازمه تحصیل معرفت شهودی، تصفیة باطن، تزکیة نفس و سلوک معنوی برای بهره‌مند شدن از اشراقات عالم قدس و فرّ اهورایی است. از همین روست که سهروردی در مقدمه حکمت اشراق، فهم حکمت اشراقی را در کنار بحث، به تأله منوط کرده است، و می‌نویسد: «لیس للباحث الذی لم يتأله أو لم يطلب التأله فیه نصیب» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲)؛ به این معنا که از معارف این کتاب [حکمة الاشراق] برای محققى که متأله یا جوینده تأله نیست بهره‌ای وجود ندارد.

سهروردی در حکمة الاشراق آنجا که انحصار عقول مجرد یا انوار قاهره را در ده عقل رد می‌کند، خود را کسی معرفی می‌کند که به حکمت مشایی علاقه‌مند است لکن از آنجا که برهان پروردگار بر او مکشوف گشته، از این اعتقاد مشایی منصرف گردیده است. سپس به کسانی که در عدم انحصار انوار مجرد در ده عقل به دیده تردید می‌نگرند چنین توصیه می‌کند: «و من لم یصدّق بهذا و لم یقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات و خدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت، و يرى الذوات الملكوتية و الأنوار التي شاهدها هرمس و أفلاطون و الأضواء المینویة ینایع الخرة و الرأى التي أخبر عنها زرادشت» (همان، ص ۱۵۶-۱۵۷). به این معنا که کسانی که افزونی انوار مجرد را از ده عقل، تصدیق نمی‌کنند و دلیل آورده شده، ایشان را قانع نمی‌کند؛ بایستی به ریاضان مبادرت کنند و هم‌نشینی اهل مشاهده انوار غیبی عالم قدس را برگزینند، بدان امید

که برای ایشان جذبه‌ای حاصل شود و ذوات ملکوتی و انواری را که حکمایی همچون هرمس و افلاطون مشاهده کرده‌اند ببینند. همان انوار مینوی‌ای که زرتشت از آن‌ها خبر داده است.

#### ۱۲-۵ مقصد نهایی سیر و سلوک و انسان کامل

مقصد نهایی سیر و سلوک چنان که از عبارت پیشینی که در بند قبلی از حکمة الاشراق ذکر شد به دست می‌آید، آن است که سالک جذبۀ الهی و نور ساطع از عالم قدس را دریابد و به دیدار ذوات ملکوتی و انوار مجرد ازلی نایل آید و فیض و تأیید ربوبی شامل حال او و برخوردار از فرّ اهورایی شود. به نظر شیخ اشراق چنان که در *ألواح عمادی* نگاشته است، چنین کسی «سایه عدل را بگستراند و علم را نشر کند و تعظیم ناموس حق بجا آورد و از روح القدس متکلم گردد و بدو متصل شود و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریابد و شرّ را قهر کند و غیب با او سخن گوید و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کند و منتقش گردد به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا کند و خیرات و برکات بسیار شود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۸۶-۱۸۷).

در نظر شیخ اشراق چنان که در *پرتونامه* مرقوم ساخته، کسی که از فرّ اهورایی برخوردارست انسان حکیم کاملی می‌شود که خلافت الهی می‌یابد و در سلسله علل عالم قرار می‌گیرد؛ و به عنایت الهی در جریان امور عالم، صاحب اثر می‌شود: «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید او را خردۀ کیانی بدهند و فرّ نورانی بیخشند، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بهاء بپوشاند و رئیس طبعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد» (همان، ص ۸۱).

در عقاید مزدایی نیز این معنا مورد اشاره است. چنان که در *نگرۀ مزدایی*، آدمی جهان صغیر است و انسان کامل تجلّی خداوند است. در جهان مینوی، خداوند از هستی ناگرفتنی (غیر ملموس و غیرمادی) خویش، فروشی آدمی را آفرید، چون خودش جاودانی و مینوی و غیرمادی و کامل بود. آن‌گاه این فروشی تعین و تجسّد پیدا کرد و در عالم مادی به خلعت تجسّد متظاهر گشت. هر گاه در این زندگی مادی خود را از لوث و ظواهر پلیدی مادیت و عوارض جسمانی بپیراید، خلیفه خداوند است و در نهایت خود اوست. این

موضوع به روشنی بنابر تصریحی که در کتاب *شایست و ناشایست* از منابع پراج پهلوی باقی مانده، از خود اوستا نقل شده است (رضی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۵).

### خاتمه: سهروردی احیاگر حکمت باستان ایران، آری یا خیر؟

اکنون در این مقام و در خاتمه این مقاله، در نظر است، با توجه به اشاراتی که به برخی از بن‌مایه‌های مزدایی، فهلوی و خسروانی حکمت اشراق رفت، بار دیگر به نسبت اندیشه اشراقی شیخ اشراق و حکمت ایران باستان نظر افکنیم و قضاوت نماییم، سهروردی را با حکمت ایرانیان باستان چه نسبتی بوده است؟

البته در این باره اندیشمندان فرهیخته‌ای که سال‌های زیادی از عمر گرانمایه خود را مصروف تحقیق در سطور حکمت اشراقی کرده‌اند، نظراتی را عنوان کرده‌اند که شایسته است مورد توجه قرار گیرند. از جمله آنکه هانری کربن در *دباجه مجموعه مصنفات شیخ اشراق* چنین نوشته است: «این فلسفه [حکمت اشراق] از تراوشات ایران باستان سرچشمه می‌گیرد، و اگر ما بتوانیم آن را کما هو حقه مورد تفکر قرار دهیم، خواهیم دید که هنوز هم حکمت مزبور سهم مؤثری در سیر فلسفه‌ای دارد که در حقیقت نه قدیم است نه جدید، بلکه حکمت جاودان است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، دباجه).

به نظر کربن حکمت اشراقی سهروردی ترکیبی است از اندیشه‌هایی که به لحاظ جغرافیای ظهور و بروزشان اگرچه با هم متفاوت است اما به لحاظ محتوا، همه دربردارنده عناصری از یک جریان و سنت الهی عام هستند که او از آن به «حکمت جاودان» یاد می‌کند. گویی حکمت اشراقی همان «حکمت خالده» است که عناصر مختلفی را از منابع ایرانی، هندی، یونانی، مصری و اسلامی برهم نهاده و بنای رفیع حکمت الهی و نوری را استوار ساخته است. به نظر کربن «این تلفیق یک بار دیگر نشان می‌دهد که ما با بینشی ترکیبی و به هم بر نهان سروکار داریم که می‌کوشد سنت سامی را با سنت پیامبری در ایران جمع کند و معنویت مشترکی بسازد که خاص برگزیدگان اهل کتاب است، همان امت یا جماعتی که سهروردی آنان را «اهل سکینه» می‌شمرد» (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۲۲۷-۲۲۸).

این دیدگاه میان بسیاری از محققان موجه است. اما کسانی نیز در این جهت ره افراط پوییده‌اند. چنان که «برخی از مستشرقان همچون فون کریمر سهروردی را چونان مدافع کیش زرتشت و نافی آیین اسلام معرفی کرده‌اند. او نوشته‌های سهروردی را ادعای نام‌های علیه آخرین پیامبر تلقی می‌کند» (عباسی داکانی، ۱۳۸۶، ص ۶۹). این دیدگاه

نمی‌تواند موجه باشد، چه اینکه حکمت اشراق هیچ‌یک از اصول مسلم اسلام را منکر نیست. بلکه سهروردی کوشیده است با بهره‌گیری از اندیشه‌های حکیمانه منابع مختلفی که در دست داشته بر غنا و بسط فهم نصوص اسلامی بیفزاید. گرچه علاقه وافر او را به حکمت ایران باستان از خلال مطالعه و تأمل در آثار او می‌توان یافت، با این حال هرگونه برداشت ناسیونالیستی از اندیشه‌های سهروردی با روح حاکم بر اندیشه او که همان تبیین حکمت جاودان مشترک میان ابنای بشر است، در تضاد است.

از این رو، او از میان آموزه‌های حکمی و دینی ایران باستان همه را نمی‌پذیرد، بلکه آن آموزه‌هایی را که حقیقت می‌یابد، برگزیده و از آن‌ها در ساخت یا تحکیم نظام اندیشه‌ای خود استفاده کرده است. چنان‌که محقق ارجمند در این باره چنین می‌نویسد: «سهروردی، با توجه به عشقی که به این فلسفه و ملیت خود داشت، پلی عظیم و سدید بنا کرد میان گذشته و زمان خودش، فلسفه ایران کهن را جامه‌ای نو پوشاند و اشتباهاتی را که متشرعان زرتشتی به قصد یا من غیر قصد در اساس تفکر زرتشت و فلسفه تکوین ایران کهن وارد کرده بودند، برزود و آنانی را که مرتکب چنین اشتباهاتی شده بودند نکوهش و متهم کرد» (رضی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵).

برخی دیگر از اندیشمندان بر این باورند که بیش از آنچه حکمت ایران باستان در حکمت اشراق تأثیر داشته بر نقش آن تأکید شده است. به نظر ایشان اطلاعات سهروردی از تعالیم ایران باستان چندان هم عمیق، گسترده و اعجاب‌برانگیز نیست. در مجموعه آثار سهروردی به یک سری مسائل درباره تعالیم ایران برمی‌خوریم که در مجموع، اطلاعات پیچیده و تخصصی نیستند. مانند بحث نور و ظلمت و نام بردن از تعدادی شاهان و پیشوایان فکری و فرهنگی ایران زمین، همچون کیومرث، فریدون، کیخسرو، جاماسب، زرتشت و بزرگمهر. اما اینکه برخی مسائل از قبیل ارباب انواع و معرفت مبتنی بر سلوک شباهتی به تعالیم ایران باستان دارند، نمی‌توان آن‌ها را به حساب سهروردی گذاشت؛ زیرا قرن‌ها پیش از سهروردی این مسائل مطرح بوده‌اند. از مثل افلاطون تا تعالیم نوافلاطونیان و پیشگامان عرفان اسلامی مانند حلاج و بایزید و خرقانی و دیگران که خود سهروردی آنان را پیشرو مکتب اشراقی می‌داند. به بیان ایشان، ما با این پرسش روبه‌رویم که با کدام منطقی می‌توانیم این همه سابقه و واسطه را نادیده بگیریم و همه را دور بزنیم و یک‌باره شیخ اشراق را به ایران باستان پیوند دهیم؟ (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۳۶-۳۷).

در ادامه محقق ارجمند مورد نظر به مسئله بهره‌مند بودن اقطاب از ولایت تکوینی و

تشریحی در نظر عرفای اسلامی اشاره می‌کند، و معتقدست سهروردی در دیدگاه خودش در این موضوع از عرفای اسلامی قرن دوم هجری به بعد متأثر است، و دلیلی ندارد که بپذیریم او دیدگاه خودش را در باب انسان کامل و قطب عالم هستی از آموزه فرّ کیانی نزد سنت مزدیسنايي و خسروانی الهام گرفته است.

به نظر می‌رسد بر این دیدگاه انتقاداتی وارد است. نخست آنکه عموم ادیان کهن و از جمله آیین زرتشتی و مزدیسنايي به خاطر گذشت ایام و از دست رفتن بخش‌هایی از متون مقدس و آموزه‌های حقیقی‌شان و بروز انحرافات در آموزه‌هاشان، آمیخته به ابهاماتی گشته‌اند. از این رو اطلاع به آموزه‌ها و تعالیم آن‌ها همواره چندان سهل و آسان نبوده است؛ البته در دوران ما به دلیل تلاش‌های پژوهشی متراکم و خوبی که در زمینه آیین و متون زرتشتی و اساساً آیین‌های ایرانیان پیش از اسلام صورت گرفته است، اطلاعات خوبی در دست است.

دوم آنکه سهروردی در آثار خود هیچ‌جا به طور خاص به آموزه‌های زرتشتی نپرداخته، و به نظر نمی‌رسد چنین قصدی نیز داشته است بلکه همواره به مناسبت موضوعات و مسائل پیش رو، به عقاید زرتشتی، فهلوی و خسروانی استناد و یا آن عقاید را نیز یادآوری کرده است. بنابراین از مجموع تذکرات سهروردی در باب آموزه‌های زرتشتی، فهلوی و خسروانی، نمی‌توان به درستی قضاوت کرد که آیا اطلاع او از آن تعالیم گسترده بوده است یا اندک.

سوم آنکه سهروردی در اصول و مبانی مسائل نظام فلسفی خود به آرای زرتشتی، فهلوی و خسروانی اشاره و استناد کرده است و در این اقدام نیز گویی تعمّد داشته است؛ چرا که به کرات به این استنادات برمی‌خوریم. مسائلی نظیر نظام هستی‌شناسی اشراقی و انکار انحصار عقول مجرد در ده عقل، تبیین حقیقت اشراق بر اساس استعاره نور و ظلمت، کیفیت پیدایش کثرت از وحدت، مراتب انوار، نحوه ارتباط عالم انوار با غواسق برزخی، نفس‌شناسی و مقوله نور اسپهبدی و فرّ، انسان کامل و قطب عالم هستی و التزام به روش کشف در کنار بحث و دقت عقلی و بسیاری مسائل دیگر. در این نوشتار به برخی از این استنادات و مقارنت‌ها اشاره شد. بنابراین سهروردی خود سعی داشته است میان آرای حکمی‌اش با سنت مزدایی، فهلوی و خسروانی پیوند ایجاد کند.

چهارم آنکه سهروردی خود تصریح می‌کند که حکمت ایرانیان باستان پس از اسلام به عرفایی همچون حلاج، بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی منتقل شده است؛ و از نظر او ایشان علاوه بر اسلام، وام‌دار آن سنت نوری و اشراقی نیز هستند.

بنابر این نقش و حضور حکمت ایران باستان را در حکمت اشراقی نمی‌توان در بهره‌گیری سهروردی از پاره‌ایی از اصطلاحات آن سنت باستانی محدود دانست؛ بلکه مسئله، استدراک، حفظ و امتداد بخشیدن به یک نظام معرفتی و سلوکی و در کل یک نوع مواجهه با هستی و جهان‌بینی است؛ البته نگارنده به هیچ وجه نمی‌خواهد حکمت اشراقی را به حکمت ایران باستان تحویل ببرد. چه اینکه چنین دیدگاهی با روح حکمت اشراقی که همان خمیره ازل است - به بیان خود سهروردی - منافات دارد؛ بلکه واقع آن است که سهروردی در صدد نیل به همان حکمت جاودانی است که بر بال بحث و تأله طی منازل می‌کند و عطیه‌ای معنوی است از پروردگار هستی که میان همه اقوام بشر مشترک است و هر قومی از آن حظ و بهره‌ای داشته و دارند. از جمله ایرانیان پیش از اسلام، که پررنگ‌ترین نقش را در جریان حکمت اشراقی سهروردی دارند. شیخ اشراق غواص خردی است که در همه این بسترها کاوش کرده و درری را چیش کرده است و آنچه را در قسمت *طبیعیات المطارحات* «الحکمة اللدنیة و الحکمة العتیقة» نامیده است در بنایی نواز آن‌ها بر پا ساخته که گرچه از همه آن موایث حکمی و معرفتی مایه گرفته ولی در حد خود بدیع و دارای روحی یکپارچه و منحصر به فرد است.

## منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)؛ زرتشت: مزدیسنا و حکومت؛ چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- آوزمانی، فریدون، «آیین مهر در اسطوره و تاریخ و سیر تحول آن در شرق و غرب»، فصلنامه هنر و تمدن شرق، سال ششم، شماره ۲۲، زمستان ۱۳۹۷.
- الیاده، میرچا (۱۳)؛ دین‌پژوهی (جلد اول [دفتر اول و دوم])؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷.
- امام، سید محمد کاظم (۱۳۵۳)؛ فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت اشراق، تهران: مؤسسه نوریانی.
- ایزدپناه، مهرداد؛ آشنایی با دین زرتشت؛ چاپ سوم، تهران: محور، ۱۳۸۹.
- دورانت، ویل و آریل دورانت، دین در تاریخ تمدن؛ تدوین علی فتحی لقمان، چاپ دوم، شیراز: آوند اندیشه، ۱۳۸۹.
- رضایی، عبدالعظیم؛ اصل و نسب دین‌های ایرانیان باستان؛ چاپ هفتم، تهران: ذر، ۱۳۸۳.
- رضی، هاشم؛ حکمت خسروانی؛ چاپ اول، تهران: نشر بهجت، ۱۳۷۹.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم؛ سیری در ادیان زنده جهان؛ چاپ اول، قم: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات ج ۲)؛ چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، التلویحات (مجموعه مصنفات ج ۱)؛ چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، المشارع والمطارات (مجموعه مصنفات ج ۱)؛ چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، الواح عمادی (مجموعه مصنفات ج ۳)؛ چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، پرتونامه (مجموعه مصنفات ج ۴)؛ چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی؛ تهران: انجمن فلسفه، ۱۳۵۶.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱) هانری کرین (آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی)، ترجمه باقر پرهام؛ تهران: نشر آگاه.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق و تصحیح و مقدمه حسین ضیایی تربتی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة؛ قم: مکتبه المصطفوی.

- عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۶)، *سهروردی و غربت غربی؛ چاپ اول*، تهران: نشر علم.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود؛ *حکمة الاشراق (تعلیقه ملاصدرا) (۴جلد)؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.
- کرین، هانری (۱۳۸۵)، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان؛ ترجمه احمد فرید و عبدالحمید گلشن؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران*.
- گیمن، دوشن (۱۳۸۵)، *دین ایرن باستان؛ ترجمه رؤیا منجم؛ چاپ دوم*، تهران: نشر علم.
- معلمی، حسن (۱۳۸۷)، *فلسفه اشراق، چاپ اول*، تهران: سمت.
- موحد، صمد (۱۳۷۴)، *سرچشمه‌های حکمت اشراق: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی؛ چاپ اول*، تهران: نشر فراوان.
- ناس، جان بایر (۱۳۸۱)، *تاریخ جامع ادیان؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ چاپ دوازدهم*، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران؛ ترجمه سعید دهقانی؛ چاپ اول*، تهران: قصیده‌سرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶)، *سه حکیم مسلمان؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی*، ۱۳۸۶.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۴۰۰)، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، چاپ ششم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۶)، *حکمت اشراقی سهروردی، چاپ دوم*، قم: بوستان کتاب.
- هیوم، رابرت ا. (۱۳۸۰)، *ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی*، چاپ دهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.