

حکمت خسروانی

حکمت خسروانی و عرفان از نظر فلسفه کاسپروزی

تالیف و پژوهش:

شاهین رضوی



MASTUR E BASH

BEKNALE KHOSRAVANI

*Master in Comparative of He'arut e Khosrovidni
and the Theosophy & Philosophy of Illumination
with Ghosb / Sajfin: In look past & at present*



BEHNAF Publications

Tel-Fax: 8987176

TEHRAN - IRAN

3222872



حکمت خسروانی

سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان

از زرتشت تا سهروردی و استمرار آن تا امروز

پژوهش و نوشته

هاشم رضی

انتشارات بهجت

۱۳۷۹

رضی، هاشم، ۱۳۰۳ -

حکمت خسروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان
/ پژوهش و نوشته هاشم رضی - تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۷۹.
۷۲۰ ص.

ISBN 6671-28-4

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه.

۱. فلسفه ایرانی - تاریخ. ۲. ایران - دین و اساطیر. ۳. عرفان - ایران.
الف. عنوان. ب. عنوان: سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران
باستان.

۱۸۱/۵
ج ۵۹۹ ر
۱۳۷۹

B



انتشارات بهجت

تهران-خیابان ولی عصر، دوراهی یوسف آباد

شماره ۸۰۴-تلفن فاکس: ۸۹۵۷۱۷۶

حکمت خسروانی

پژوهش و نوشته: هاشم رضی

مجموعه پژوهش های ایرانی: شماره ۲

ویرایش و حروف نگاری: شهربانو زادبومستانی | چاپ خواجه

امور گرافیکی: فیروزه رضی

چاپ اول: ۱۳۷۹ خورشیدی

شمارگان چاپ: ۲۲۰۰ جلد

چاپ: فرنو

بها: ۷۰۰۰ تومان

شابک: ۶۶۷۱-۲۸-۲

ISBN: 6671-28-4-1

همه حقوق چاپ محفوظ است.

تقدیم به روان پاک و به یادبود دختر جوان و عزیز از دست رفته‌ام

فروزان رضی

که چراغ فروزان زندگیم بود و هستی‌اش همه، عشق و ایثار و عرفان محض
محبوب می‌شد. امید داشتم که تا پایان در کنارم باشد و از آن پس سایه مهر و فروغ و
شادیش بر سنگ گورم سایه افکند، و جمله‌ای بگوید تا به یادگار بر سنگم بنویسند.
اما ای درد و غم برای من، پدری پیر که شاهد تحویل و خاک سپاری فرزند جوانش
باشد. سوزی عمیق که تا پایان گذاخته‌مان نگاه خواهد داشت.
اینک این شمع فروزانمان خاموش شده و هستی‌مان را پریشان و تاریک کرده است؛
و گفتم بر سنگش بنویسند:

دردا که پاکباز جهان از جهان برفت پاک آن‌چنان که آمده بود، از میان برفت

روان پاکش به مینودر جاودانه شاد و آرام باد

ایدون باد

درد عشقی کشیده‌ام که می‌پرس
زهر هجری چشیده‌ام که می‌پرس
گشته‌ام در جهان و آخر کار
دلبری برگزیده‌ام که می‌پرس
آن‌چنان در هوای خاک درش
می‌رود آب از دیده‌ام که می‌پرس
من به گوش خود از دهانش دوش
سخنانی شتیده‌ام که می‌پرس
سوی من لب چه می‌گزی که مگوی
لب لعلی گزیده‌ام که می‌پرس
بی تو در کلبه گدایی خورش
رنج‌هایی کشیده‌ام که می‌پرس

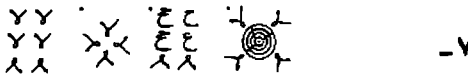
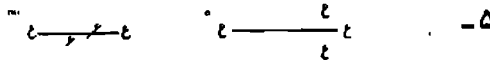
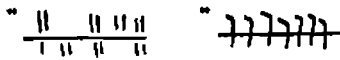
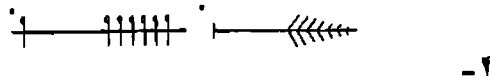
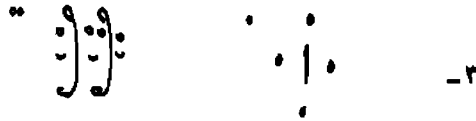
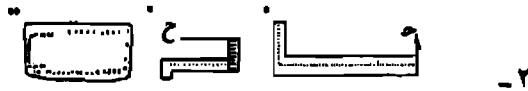
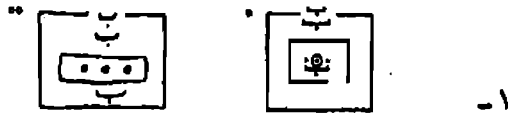
... ما این کتاب که می نویسیم امیدی را می نویسیم که در قحط سال نان خوش تر بؤد؛ و اگر نه چه جای این سخن است؟

قومی این کتاب را فرو نگرند از بهر آن را تا چه بتوانند گرفت، تا بؤد که عیبی فرادیدار کنند؛ و قومی فرو نگرند تا خود چون است؛ و قومی فرو نگرند و در یکدیگر نگرند، اگر مردمان گویند نیک است نیک باشد و اگر گویند بد است بد باشد؛ و ما این از بهر قومی می کنیم که ایشان را دردی گرفته است، و از این نوع در دل ایشان چیزی است، آنگه ایشان را از این کتاب فایده باشد آن ما راست آمد.

احمد جام / زنده بیل

سراج السائرين، ۵۸

صُور و رموز هشت‌گانه‌ای که حکاچ در طواسین ارائه کرده است:



فاذا استحكمت الباعث هذا النمط فليشرع في الرياضات المبرقة بحكم التيمم على الاشراق حتى يعاين بعض مبادئ الاشراق ثم يتم له مباني الأمور. و أما الصّور الثلاثة المذكورة في حكمة الاشراق - وهي: ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ علومها لا تُعطى بعد الاشراق، و اول الشروع في الحكمة هو الاتسلاخ عن الدنيا و اوسطه مشاهدة الانوار الالهية، و آخره لا نهاية له.

کتاب المَشَارِع و المَطَارِحَات
شیخ اشراق - سهروردی

وقتی شخصی که به فلسفه‌ی استدلالی علاقه مند است، این بخش را خوب فهمید و علم خود را از این لحاظ استحکام بخشید، می تواند به ریاضت های زاهدانه آغاز کند و به عرصه‌ی اشراق وارد شود تا بتواند بعضی از مبادئ اشراق را به عیان ببیند. اما صور سه گانه‌ی مذکور در حکمت اشراق از این قرار است: ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ و علم به این ها انسان را حاصل نمی آید مگر بعد از اشراق. سر آغاز حکمت بریدن از دنیا، وسط آن مشاهده‌ی انوار الهی؛ و آخر آن بی نهایتی است.

فهرست

- پیشگفتار ۱۵
- زرتشت، پیامبر و حکیم ۲۳
- زرتشت از دیدگاه یک حکیم اشراقی، بیانی با راز و رمز، اشارات نو درباره‌ی زرتشت و همگونی با مدارک مکتوب، آیا زرتشت یک مغ یا مجوس است؟ ۲۳
- زرادشت ۲۴
- زندگی و اندیشه‌ی زرتشت ۲۶
- باورهای زروانی و مغان متقدم ۲۹
- نماد آتش ۳۴
- آتش کنایه‌ی معرفت، شناخت و شهود ۳۸
- آتش به عنوان معبود در توجیه عرفانی و تصوف، آتش زرتشت ۴۱
- بعثت و برگزیدگی، دو وجه فلسفی، نماد نور و آتش ۴۹
- مجوس ۵۴
- مجوس، شناخت این واژه در شبه‌جزیره‌ی عربستان به‌عنوان پیرو دین زرتشت. واژه‌ی مجوس نزد مورخان قدیم غربی به مفهوم جادوگر، شناخت حکما و فلاسفه‌ی یونانی از مفهوم دوگانه‌ی مغ، یا ذکر حکمای اشراقی از مجوس که اصحاب کفر و ثنویت بودند، تعدد شخصیت و زرتشت‌های مختلف، آیین مجوسی ۵۴
- مغان یا موبدان زمان ساسانیان و اندر دفاع از ثنویت مطلق ۷۰
- نماد آتش و نور، آتشکده، نورخدا، خُراباد / خُرابات ۷۵

- ۷۵ "هنوز آتش پارسی نمرده است": احمد غزالی
- ۷۹ دو گوهر همزاد.
- مغانی که منظور نظر عرفا و شاعران بودند، مسأله ضدین در حکمت و عرفان ۷۹
- حکمت نوری و بینش اشراقی ۸۷
- نور در حکمت اشراق و ایران باستان ۹۵
- نور در حکمت خسروانی، حکمت نور و مراتب آن نزد سهروردی و ایران باستان، شیخ محمود شبستری و مخالفت با اصلی که در اشراق، از ذات مطلق جز یکی صادر نمی‌شود، پژوهشی تطبیقی در عرفان و تصوف اسلامی و حکمت اشراق با فلسفه فهلویون و حکمت خسروانی. ۹۵
- از نور تا ظلمت ۱۰۱
- مراتب نور در حکمت اشراق و حکمت خسروانی، انواع نور، نمادهای صعودی و نزولی نور. ۱۰۱
- مَثَل افلاتونی و جهان فَرَوَری، حکمت و عرفان چیست ۱۱۰
- مَثَل افلاتونی یا جهان مثال‌ها و صُور راستین جهان استومند و گیتیابی و جهان مینوی و فَرَوَری. ۱۱۰
- صُور نوعیه، وُهومَن و اَمَشاسپندان، فَرَوَهَرها و انوار طَیبه و روحانی. ۱۲۲
- اصحاب نور، چگونگی ظلمت، مجوس و ثنویت و شرک مشهور ۱۲۸
- زرتشت و حکمت نوری و نماد آتش و معراج ۱۳۳
- اشراق، روش رسیدن به شهود ۱۴۱
- مفاهیم اساسی و نمادی آتش، خُرّه یا فَرّ ۱۴۲
- آتش در اوستای نو، آتش در حکمت خسروانی، انواع آتش ۱۴۵
- نماد آتش و نور - ظلمت در حکمت خسروانی یا حکمت اشراق ... ۱۴۹
- انوار اسپهبدیه ۱۵۲
- فَرّ یا خُور له. انواع فَرّ ۱۵۴

- فَرّکیانی / کیان خُرّه ۱۵۹
- منابع باستانی، کهن‌ترین منابع و اشارات ودایی میان هندوها، مفهوم فَرّ و رابطه‌ی آن با جام و پیاله در اوستا، رابطه‌ی فَرّ و فَرّوشی‌ها، فَرّ و نوشابه‌ی مقدس هوم، کهن‌ترین متون اوستایی، فَرّکیانی و شهریاری، بنیادهای پیوند فَرّ با عناصر آب و آتش، دارندگان کهن فَرّ؛ فَرّ و حکمت خسروانی و حکمت اشراق ۱۵۹
- فریدون و کیخسرو و برخوردار از کیان خُرّه، و ملوک دیگر کیانی ۱۷۰
- کیان خُرّه در حوزه‌ی حکمة الاشراق ۱۷۴
- موضوع ثنویت و جهان روحانی و مادی یا مینوی و گیتیایی ۱۷۵
- الْحَکِیمُ زَرادُشْت ۱۷۵
- [ترجمه] حکیم زرتشت ۱۷۸
- صورت ظاهر تضاد و مفهوم نهادین وحدت از دیدگاه عین القضاة ۱۸۲
- ثنویت از دیدگاه پروان آذرکیوان و تأویل ثنویت مجوس ۱۸۴
- تحلیلی از جهان مینوی - جهان گیتیایی «مادی» در حکمت خسروانی و عرفان و حکمت اشراق ۱۸۵
- مغان، پیر مغان، تجلی یادمان‌های ایران باستان در شعر و ادب عارفانه‌ی ایران ۱۸۹
- پیر - و راز و رمز آن و پژوهشی تطبیقی در حکمت مزدایی و حکمت اشراق ۱۹۲
- انحطاط ریاضت‌گونه و رهبانیت در طریق اشراقی پروان آذرکیوان ۲۰۱
- خانقاه، خُرّابات ۲۰۴
- اشکال لغوی واژه‌ها، سوابق و پیشینه‌های تاریخی، ساخت و معماری خانقاه و خُرّابات، بنا و شکل مهرابه یا خرابه‌های باستانی، شناخت اصطلاح خُرّابات، کاربردهای گذشته و شکل راستین، می‌خانه و روسپی‌خانه - یا جایگاه و حوزه‌ی خردمندان باستان، مولانا و اصطلاحات میتراپی، خُرّبت و خُرّبد نگاهبان و خادم مهرابه، پیرمغان و خُرّابات، مستندات و تعاریف عارفان از خُرّابات ۲۰۴

- ۲۱۳ رمز و کنایه‌های حکمت خسروانی در آثار عرفا و شاعران
- ۲۱۹ مباحثی باورهای خسروانی‌ها، شرک یا توحید، وحدت یا کثرت
- ۲۲۱ حکمت صدرایی و حکمت خسروانی
- صدرای شیرازی و حکمت خسروانی، بنیادهای صور مینوی نوعیه و عالم مثال و زرتشت
- ۲۲۱ حکیم کامل/ این بیان ملاصدراست در کتاب اسفار:
- ۲۳۰ وحدت وجود، جنبه‌های اساطیری و مذهبی در ایران
- ۲۳۰ باستان، صور عرفان و حکمت، بنیادهای وحدت حکمت خسروانی
- اصحاب نور، نورالانوار، صدور کثرت از وحدت، اثبات توحید زرتشت
- ۲۳۷ توسط حکمای اشراقی
- ۲۴۰ اصطلاحات حکمت خسروانی
- ۲۴۱ ارض ملکوت، روشنی بی پایان
- هورقلیا، جابلقا و جابلسا، خورشید پایه - ارض موعود در جهان بینی و حکمت خسروانی
- ۲۴۱ و اشراق
- ۲۵۳ بهمین - امکان اشرف
- بنیاد اندیشه‌ی خسروانی شیخ اشراق، بهمین، قاعده‌ی امکان اشرف، الواجد لایصدر منه
- ۲۵۳ إلا الواجد
- ۲۶۰ پژوهش موازی در حکمت خسروانی
- ۲۷۱ ایزد شناسی تطبیقی در حکمت خسروانی و حکمت اشراق
- بهمین، صادر اول = نور اقرب، بنیاد امشاسپندان در حکمت اشراق و عرفان، پژوهشی
- تطبیقی در انوار و مراتب آن در حکمت خسروانی و اشراق، ترکیب‌های تن و جان
- ۲۷۱ آدمی
- ۲۸۵ انوار اسپهبدیه، فلسفه‌ی زروانی و اقبال لاهوری
- انوار اسپهبدیه یا امشاسپندان، بنیاد استوار فلسفی در فرشته‌شناسی ایرانی، بنیادهای کهن
- و جریان مستتر اندیشه‌ی زروانی
- ۲۸۵ انوار
- ۲۸۶ انوار

- شُرُوشه - سروش ۲۸۶
- توصیف عرفانی زروان ۲۹۰
- فرشته‌شناسی مزدایی ۲۹۲
- فرشته‌شناسی تطبیقی مزدایی: اهورامزدا، امشاسپندان، ایزدان، انوار اسپهبدیه، تفسیر و تحلیل وحدتِ استوار در ادیان ایرانی، اهورمزد نور محض، راه‌های علمی و فلسفی اندیشه‌ی ایرانی، ساختاری بی‌همتا در فرهنگ جهان باستان، بنیاد تضاد و تبیین نور و ظلمت، تعریف و ساختار شگفت‌فَرُوهر ۲۹۲
- خلق مدام و حکمت خسروانی ۳۰۱
- جهان مثالی، انسان خلیفه‌الله در حکمت خسروانی ۳۰۴
- و عرفان اسلامی ۳۰۴
- استمرار آفرینش ۳۱۵
- پژوهشی تطبیقی در خلق مدام در بنیاد عرفان و حکمت زرتشتی، و در ایران پس از ساسانیان، تکوین وجود آدمی بر مبنای حکمت و رابطه‌های فلکی، ترکیب وجود و فردیت آدمی به موجب منابع پهلوی و حکمت پارسی، فَرُوهر - خواب و خواب دیدن، ۳۱۵
- ترکیب بدن در آفرینش و آخرت‌شناسی ۳۱۸
- اخلاط اربعه، نیروهای شکل‌دهنده‌ی بدن، اجزای جان و روان آدمی، تحلیل علمی خواب، نقش روان و خودآگاه و ناخودآگاه، تحلیل مرگ و پاداش کردار خیر و شر، تظاهر روان‌نیکوکاران به صورت فرشته و بدکاران به شکل عجوزه پس از مرگ، مسایل تطبیقی حدود مرگ، دَئِنا و طباع تام ۳۱۸
- اقلیم هشتم یا خورشید پایه - هورقلیا یا جسم اثیری ۳۲۵
- مبانی و تمثیل زایش و مرگ در حکمت و عرفان و بنیاد تفکر عرفانی، عروج نَفَس یا روح در تفکر عرفانی و توجه اعمال خرق عادت عرفاء، دَئِنا‌ی حکمت خسروانی و طباع تام سه‌روردی، تطبیق و مقایسه‌ی تجسم دَئِنا‌ی زرتشتی و حکمت ایران باستان به عنوان حضور در دادگاه الاهی و طباع تام در حکمة‌الاشراق ۳۲۵

- ۳۷۵ اثرات افلاک بر امور طبیعی و موالید.....
- فرهنگ تطبیقی فولکلوریک و دانش شناخت اثرات افلاک بر امور طبیعی و موالید و مردم، منابع باستانی ایران و اثرات آن در نجوم و حکمت دوران اسلامی... ۳۷۵
- ۳۸۰ احکام نجومی و باورهای کهن.....
- مطالعه‌ی تطبیقی نجوم و احکام نجومی، دانش ایرانیان و انتشار آن، منابع آگاهی اعراب، جدول احکام سعد و نحس روزها در اقدام به کارها. ۳۸۰
- ۳۸۸ روزها، ساعات و اختیارات.....
- سی روز ماه، مژوا و مژغوا، سعد و نحس روزها و اختیارات ۳۸۸
- ۳۹۱ پایگاه ایرانی مسایل ستاره‌شناسی.....
- منطقة البروج اوستایی ۳۹۴
- ۴۰۳ ستاره‌شناسی و احکام نجومی در ایران باستان.....
- پایگاه ایرانی مسایل ستاره‌شناسی و نجومی در متون کهن از دانشمندان ایرانی و سعد و نحس ستارگان و احکام نجومی. ۴۰۳
- ۴۱۰ مسایل پزشکی و ساختار تن و روان.....
- پایگاه ایرانی مسایل پزشکی و ساختار جان و تن، خواب و بیداری آدمی در متون کهن از دانشمندان ایرانی. ۴۱۰
- شاهان و پهلوانان حماسی در بیان و تمثیل اساطیر عرفانی کیومرث، مالک الطین..... ۴۱۷
- ملک افریدون خداوند نیرنگ «افسون و کلام درمان‌بخش و سحرآمیز»..... ۴۱۸
- ۴۲۲ کی خسرو مبارک.....
- کی خسرو شخصیتی شگفت در حکمت اشراق، پژوهشی در منابع اوستایی، متون پهلوی، گذرگاهی میان یک اسطوره‌ی حماسی و یک اسطوره‌ی عرفانی... ۴۲۲
- سیمرغ و زال، رستم و اسفندیار، گذری از اسطوره‌ی حماسی تا اسطوره‌ی عرفانی..... ۴۳۱

۴۳۱	سیمرغ و درخت اسطوره‌ای همه تخم در متون اوستایی - پهلوی ..
۴۳۷	سیمرغ در قلمرو حکمت اشراق
۴۳۸	سیمرغ و زال، رستم و اسفندیار در حماسه‌ی ملی ایران
۴۴۲	بنیادهای آگاهی سهروردی
۴۴۳	حال رستم و اسفندیار، کوه قاف
۴۴۷	زال و سیمرغ
۴۵۰	پی‌نوشت‌های متن
۶۲۱	فهرست راهنما / متن
۶۸۲	فهرست راهنمای پی‌نوشت‌ها

پیشگفتار

بی‌گمان فرهنگ و تمدن ایرانی، از آغاز تاکنون استمراری بنیادی و پرتوان و پیوسته داشته است. این فرهنگ و نمودارهای فکری و معنوی آن، مانند حلقه‌های بهم پیوسته‌ی یک زنجیر می‌باشد. هر حلقه یا چند حلقه‌ی این زنجیر، توسط دانشمندان و هنرمندان و حکیمان و عارفان و... به فراخور زمان و مکان و ذوق و سلیقه‌ی آنان ساخته و پرداخته شده است. به ترتیبی که این دانه‌ها و حلقه‌ها پیراسته و آماده شده، پیوسته سازندگان هر عصر و دورانی، میراث بر تجربه‌ها و آموخته‌ها و داده‌های پیشینیان خود بوده‌اند و نمی‌توانسته‌اند از آن‌گنجینه بی‌نیاز باشند. اما همیشه برابر با زمان و مکان و در برخورد با فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر، و در بازار پر رونق داد و ستدها، بر آن‌چه که از پیش به آنان رسیده، افزوده، و همین پویایی و عدم ایستایی و تعصب است که فرهنگی همیشه در حال تحول، زنده و نو را برای نسل بعدی بر جای نهاده‌اند.

اما در برخورد اندیشه‌ها و داد و ستدها، این ایران و فرهنگ و تمدن ایرانی است که عناصر نو و پویا و متحول و شگرف بشری را بیشتر به دیگر ملت‌ها و اقوام داده است. از سویی دیگر، آن‌چه را نیز که اخذ کرده، در این کوره‌ی گدازنده و توانمند، آن‌چنان ذوب کرده و آمیخته که چیزی دیگر، در ارزش و تازگی به در آمده است.

اما تمدن و فرهنگی که نیرومند، ریشه‌دار و اصیل و کهن روزگار، و هم‌چنین پویا بوده و در داد و ستد جهت‌باروری و رشد و شکوفایی آماده و دور از تعصب باشد، دوام می‌آورد. ایرانیان کهن سال و دیرینه تاریخ، در طول زمان بسیار دراز - بسا که مورد تهاجم و تاخت و تاز اقوام و ملت‌های دیگر قرار گرفته و از دیدگاه نظامی شکست خورده و مهاجمان در آن به حکومت پرداخته‌اند - اما در برابر فرهنگ و تمدن سرشار و

نیرومندش، چون به نسبت، همه‌ی مهاجمان در برابر آن ضعیف و فقیر بودند - به طریق وام‌گیری درآمده و به زی و کسوتِ فرهنگِ ایرانی درآمدند.

در دوران‌های چنین حکومت‌هایی، فرهنگ و تمدن ایران، هم‌چنان راهرو و پویای روشِ دیرینه بوده و هیچ‌گاه این زنجیره‌ی استوار فرهنگی در این سرزمین نگسسته است، بلکه هم فرهنگ و تمدن مهاجمان را در حد نیاز و به گزینی جذب کرده و هم اقوام مهاجم را در خود جای داده تا جایی که آنان خود پشتیبان و مروج این فرهنگ و تمدن و زبان شده‌اند.

از تهاجم‌هایی داستانی، اساطیری، تاریخی که مربوط به دوران پیشدادیان و کیانیان و مادها و هخامنشی‌ها و پارت‌ها و ساسانیان می‌شود، و پس از آن تازیان و اقوام گوناگون ترک - به ویژه مغول‌ها و اعراب آنان تا همین اواخر - و یونانیان که پس از هخامنشی‌ها به ایران آمدند، همیشه این فرهنگ و تمدن و زبان ایرانی بوده که ملل و اقوام مهاجم را ایرانی مآب کرده است. اما چون عنصر غالب در اصول بنیادی تفکر و بینش ایرانی - پویایی و سازندگی و بالندگی بود، مأخوذاتی نیز داشته و چون فرهنگی به طور ذاتی رونده و سازگار است، پس از هر تهاجمی - زنده‌تر و پررونق‌تر شده است.

پس از ساسانیان، درهایی باز و محیطی آزاد به روی ایرانیان گشوده شد. ملتی بزرگ با تنوعی شگرف از دیدگاه قوم‌های گوناگون که در اسارتِ اندیشه‌ی یک جامعه‌ی طبقاتی در بند بود و حکومت غالب، حکومت خودکامه‌ی اشراف، حکومتی که در آن آموختن علم و دانش و تحصیل خواندن و نوشتن محدودیتی شدید داشت و حتا طبقه‌ی مغان و موبدان، آن چنان خطِ نوشتاری داشتند که امروزه هم پس از آن همه‌کار و تلاش و پژوهش‌هایی که شده، فهم و خواندن آن به درستی میسر نیست، و آن را از دسترس همگان، جز خودی‌ها به دور نگاه داشته بودند* - در دوران اسلامی آن چنان جهشی

* - روایات بسیاری، علاوه بر شاهنامه فردوسی درباره‌ی جامعه‌ی سخت طبقاتی ایران وجود دارد که حاکی از آن است ارتقاء از یک طبقه پایین و فرودست به طبقه‌ای بالاتر ممکن نبود، و در شاهنامه تعالی یعنی غُزَن‌النیر، این ابیات شایان توجه می‌باشد که در تأیید آن، فردوسی نیز ضمن شرح حال انوشیروان، داستانی در این زمینه آورده است:

ما کانَ اَعْلَمَهُ بدونِ والسفل
کی لایذُلُوا بنی الاشراف بالعمل

لَهُ دَرُ انوشروان، مِن رَجُل
نَهَاہُم ان یمسوا بعده قَلَمًا

کردند و فرهنگ و آثاری به وجود آوردند که موجب تحقیر و شگفتی همگان است. البته باید بی‌تردید گفت که عامل انقلاب و برافتادن امپراتوری ساسانیان و طرد قهرآمیز حکومت جابرانه‌ی مغان، خود ایرانیان بودند و این اشاره، خودکند و کاوی گسترده را لازم دارد.

اما در دوران پس از ساسانیان، همه‌ی آن بندهایی که جامعه‌ی ایرانی را در اسارت و محدودیت قرار داده بود، گسسته شد. در این جا هر نوع پژوهش و مطالعه‌ی ضروری است و اندیشه‌های افراطی درباره‌ی بزرگ‌نمایی حکومت ساسانی روا نیست. ایرانی خواهان علم و دانش و هنر و خواندن و آموختن و نوشتن - یک باره با این شعار که آموختن دانش و علم بر همگان از زن و مرد، بدون در نظر گرفتن موقعیت فرد در اجتماع واجب است و باید از گهواره تا گور دانش آموخت و همه‌ی مردم در مقابل قانون و خداوند مساوی و یکسان هستند - روبه‌رو شد. در همان محیط و همان سرزمین و همان زبان و همان زمینه‌ی فرهنگی و ساختاری که متحول شده بود، در طی چهار قرن، آن چنان شکفت و شکوفا شد که موجب شگفتی است. چون به آرزو و آزادی رسید - آثاری به وجود آورد که پس از ده قرن پژوهش و مطالعه، هنوز درباره‌ی آن یکی از هزار، کاری که باید، نشده است.

تنها پس از سقوط ساسانیان، آن چیز شگفتی که پدیدار شد، شکوفایی و از بند رستگاری مظاهر فرهنگ و تمدن و هنر و ادبی بود که در بند و اسارت بود. اینک آن سنت دیرینه و بسیار سخت‌منع آموزش میان توده‌ی مردم و طبقات فرودست و حتا بالادست برداشته شده بود؛ و وضع تازه، آموختن را فریضه و حتا عبادت می‌دانست. در چنین

→

یعنی: آفرین بر مردی چون انوشیروان باد که فرومایگان را دانش آموختن نمی‌گذاشت و آنها را نهی می‌کرد که پس از او دست به خامه بپسوند تا مبادا اشراف زادگان در عمل (شغل دولتی) دچار خواری شوند.

بعضی بررسیها درباره‌ی جهان‌بینی‌ها، ص ۶۷

در بهمن‌یشت، بند دوم و در خرداد‌یشت، بند نهم، انوشیروان خسرو قبادان از موبدان بزرگ پیمان خواست تا زند را جز به پیوند خویش و به محارم، به دیگران نیاموزند. یا هورامز دا همین سفارش را به زر نشت می‌کند. البته این با اندیشه‌ی صریح زر نشت در کاناها، مغایرت دارد و خبر دادبشت از ساخته‌هایی موبدان در ایران است.

دورانی؛ شاعران، نویسندگان، منجمان، پزشکان، معماران، هنرمندان و... در محیطی آزاد و بدون منع به کار پرداختند. در این رستاخیز، در زمینی مساعد و بارور - آن فرهنگ رز بند شکفت. معلمان و آموزگاران از جاهایی دیگر نیامدند. زبان و ادبی تازه و فرهنگی نوین نبود و نمی‌توانست باشد که در مدتی اندک آن بنای عظیم را پدید آورد.

در زمینه‌ی زبان فارسی، زبانی که با آن قدرت و گسترده‌گی و غنا در طول چند سده، دو تا چهار قرن و در حد فراتر پنج قرن - آن آثار فراوان منظوم و منثور را به عرصه‌ی پهناور جهان آن روزگار ارمغان کرد، زبانی نبود که ساده‌اندیشانه تصور شود در یکی دو سه سده شکل یافته، پیدا شده و در آن حد فوق تصور پیش رود که شاعرانی چون رودکی و فردوسی را عرضه کند. زبان رودکی و فردوسی و دقیقی و... پس از هزار و اندی سال، هنوز برای جامعه‌ی فارسی زبان به روشنی مفهوم و بدون ابهام و در حد اعجاز روان و توانمند است. این زبان باید در آن دوران، سابقه‌ی بسیار کهنی داشته باشد تا بدین پایه و مایه برسد. مضامین آن نیز همین‌طور است. کافی است که در زمینه‌ی همه‌ی علوم نظری و عملی و علمی - آن همه آثار باقی مانده را بررسی کنیم و دریابیم که چگونه از دیدگاه همه‌ی اصطلاحات، سرشار و غنی است و زبان فارسی همه‌ی آنها را دارا بوده است.

راز جمله‌ی این دانش‌های ذوقی، حکمت و عرفان است که در سده‌ی سوم هجری باید عظمت و گستردگی و پیشینه‌ی آن را دریافت. حکمت اشراق در سرودهای حکیم و پیامبر ایران باستان متبلور است. چون هنر دقیق و شگفت و آینه‌ی تراش‌دار و متبلوری است که هر زمان به فراخور و از زاویه‌ای درخشیده و دیده شده است. ایرانیان در: فلسفه، حکمت، عرفان و ریاضی و نجوم و شعر و نگارگری و... آن چنان ورزیده بودند که تنها با کاه‌شی در آثار معدود و اندک بازمانده از اعصار کهن، تنوع و گستردگی آن را درمی‌یابیم. زبانی چون زبان رودکی و دقیقی و فردوسی - و کهن‌ترین تفسیرهای فارسی از قرآن کریم و تاریخ‌های برجای مانده در قرن‌های چهارم تا ششم - حاکی از آن است که افزون از هزار سال پیشینه بایستی تا این چنین زبانی پایدار و کارساز به وجود آمده باشد که پس از هزار و اندی، هنوز قابل فهم و روان برای همگان باشد.

ر کار سهروردی در فلسفه و حکمت، دنباله‌ی همان راه پیشینیان است. حکمت اشراق، حکمت فیلو بون، خسروانی‌ها، جاویدان خردها (حکمة الخالده) و اصحاب نور

است. سهروردی میان حلقه‌های از این زنجیره‌ی شگفتی آفرین می‌باشد. نخستین نیست که پیش از وی بوده‌اند و پس از او تا به سید حیدر آملی و حاج ملاهادی سبزواری نیز ادامه داشته و دارد.

بی‌گمان سهروردی با منابع اصلی پهلوی - اوستایی آشنایی داشته و از آن گنجینه استفاده‌ی مستقیم کرده است. البته باید اشاره شود که حمدالله مستوفی در کتاب *نزهة القلوب* در مورد «مَهْرَوَزْد» که از توابع زنجان است و نزدیک به زمان وی تألیف شده، نقل کرده که زبان مردم آن جا «پهلوی - فهلوی» است و بدان سخن می‌گویند. از دیگر سو، اشارات و شرح‌هایی که سهروردی و اصحاب او از حکمت خسروانی کرده‌اند و استعارات و کنایه‌ها و رمزهایی که درباره‌ی نور، آتش، امشاسپندان، ظهور کثرت، انوار قاهره، بهمین یا صادر اول و اسطوره‌ها... کرده‌اند خود روشن‌گر این اصل است. نگارنده هنگامی که سرگرم پژوهش در حکمت اشراق بود، بسا نکات مبهم در ترجمه‌ی سرودهای زرتشت (گائاه‌ها) را که بسیار دشوار می‌نمود - به موجب اشاره‌ها و شرح‌های سهروردی در این زمینه دریافته و کار ترجمه را میسر نمود.

از سده‌ی چهارم هجری به بعد، اساطیر حماسی ایران متحول شد. از برزخی‌گذشت و به جهانی دیگر رسید. فردوسی در میان این دوره و در آغاز تحولی نوین قرار داشت. وی اساطیر ایرانی را از دوران حماسه به تاریخ داستانی و از دوران باستانی تا به دوران تاریخی - با زبانی شیوا و ساده بازسازی و احیا کرد. اما سهروردی، این معمار بزرگ فلسفه‌ی اسلامی - ایرانی، و پیروان او، در بخشی از کارهاشان - به فراخور و اقتضای زمان، از اساطیر حماسی ایران - اساطیر عرفانی را ساختاری نوین بخشیدند. این مرد مجید و نوآور، در حکمت اشراق خود: زال، رستم و اسفندیار را از دیدگاه حکمت و عرفان نگر بست. سیلیخ از تن‌شان برداشت و به کسوت عرفان‌شان آراست. کی خسرو و منوچهر و کیومرث و جمشید را در این کسوت عارفانه چنان به جلوه درآورد، که یک پژوهشگر اساطیر ایرانی را به شگفت و می‌دارد. شاهان پیشدادی و کیانی را شاهانی آراسته به حکمت و خلعت عرفان تحقیق نمود که همان حاکمان حکیمی هستند که زرتشت برای «خَشَنُو - وَتیریه» *xšathra vairya* و «وَنگهو - خَشَنُو» *vanghu-xšathru* خود معرفی می‌کند، یعنی «حاکم حکیم» برای «مدینه‌ی فاضله» یا به گفته‌ی شیخ سبستری - «شهرستان نیکویی». همان‌که افلاتون چون ماده‌ی خامی از زرتشت گرفت و فلسفه‌ی سیاسی خود را بر بنیاد

آن استوار ساخت.

سهروردی و فردوسی دو اِحیاگر فرهنگ و فلسفه‌ی ایرانی هستند. سهروردی روی دیگر اساطیر حماسی ایران را نشانه رفت که بُن‌مایه‌اش پیش از این هم در منابع اوستایی - پهلوی وجود داشت - و هم در شاه‌نامه منعکس بود. او این تحول و ژرف‌نگری و تازه‌جویی را در اساطیر عرفانی ایران بازسازی کرد و زیبایی‌های پنهان و رمزگونه‌شان را بازگفت. آن چنان بنیادگونه پلی میان اساطیر حماسی و بُن‌مایه‌ی اندیشه‌های روزگارِ خودش ساخت که حیرت‌آور است. هرگاه حکمت و فلسفه‌ی جاویدان خرد، یا فهلویون یا خسروانی بازسازی می‌شد - لازم بود تا به این مُهر سربسته و دُرّ مکنون و لؤلؤی پنهان نیز می‌پرداخت. آموخت و آموزانید که چگونه می‌توان کند و کاو کرد و از بطن اساطیر حماسی کهن، صورت و اشکال قابل دفاعی به در آورد.

رستم و اسفندیار همان تبلور و تحولی را یافتند که بهمن یافت و سایر امشاسپندان در قاعده‌ی اشرف و صادر اول و انوار طولیه. دامنه‌ی این تحقیق گسترش یافت و چون نوبت «ملاصدرا» رسید، نمونه‌های اولیه و اصنام مورد تدقیق قرار گرفتند، در مثل هوم همین کسوت را پوشید و مُثل صنم‌گیاهاش شد. جهان مثالی، مُثل متصل و مُثل منفصل - از آغاز تکوین و آفرینش - تا مسأله‌ی قیامت و آخرت‌شناسی، دو نقطه‌ی آغاز و پایان و آن چه میان این دو قطب است مورد مذاقه قرار گرفت. فهم وجود انسان، انسان خلیفه‌ی خداوند، نفس انسانی، تقسیم ارواح و نیروهای محرکه و متشکله‌ی آدمی، مسایل روان‌شناختی و رؤیا و خواب، سماع و موسیقی، چگونگی خواب دیدن، جهان نامکشوف که تنها اشراف، شهود و غیبت کلید شناخت آن است. کوه قاف، اقلیم هشتم - جابلقا و جابلسا - طبقات افلاک و کرات، پیش‌گویی - ستاره پایه، ماه پایه و خورشید پایه در اساطیر دینی ایران باستان - و اَنگَر - رَآنچَنگَه *Anaqrā-Raočangh* یا جایگاه روشنی بی‌پایان، سیمرغ و راز و رمز آن؛ از سوی دیگر: سلسبیل و وه دانی تی یا درخت طوبی و درخت سِدْرَةِ الْمُتَنَهِّی با درخت همه تخم یا وَن وَس ثَخْمَک *van vas toxmak* یا درخت دورکننده‌ی غم - وَن جَد بِیْش *van jod biš* و چشمه‌ی آب حیات و ظلمات و مسأله‌ی معراج زرتشت و ...

شناخت بنیادی اندیشه‌های مغان، زرتشت، زروانی‌ها، مهردینان، مانوی، مزدیسنا، دیویسنا و فرقه‌های دیگر موجب می‌شود تا در روشنی آنها، بنیادهای شگرف رستاخیز

ایرانی را از اواخر سده‌ی دوم هجری به بعد شناخت و حلقه‌های متصل این زنجیره‌ی عظیم فرهنگی را در طول سده‌هایی بسیار که هم‌چنان بر آن افزوده شده است دریافت. همان‌گونه که در حکمت خسروانی کاری چندان انجام نشده و اندیشه‌ی ایرانی در پرده و ابهام است، در شاهنامه نیز کاری جز پرداختن به ظواهر و بحث‌های لغوی طولانی و در زمینه‌ی پژوهش و بنیادشناسی - تنهاگزیده‌های آن را بیرون کشیدن و ویراستاری‌های متعدد و این اواخر منثور ساختن آن - کاری چشم‌گیر به نظر نمی‌رسد. این همه برای آن است که اغلب پژوهش‌گران یا شناخت و تخصص‌شان از آغاز تا دوران ساسانی و زوال شاهنشاهی است و یا از سده‌ی دوم و سوم هجری به بعد و دوران اسلامی. به احتمال این نوع تفکر و بینش و برداشت برای‌شان هست که تا پایان کار ساسانیان دورانی جدا و بریده - و پس از یکی دو قرن فترت، دوران اسلامی، دورانی کاملاً نو و تازه - بدون کارمایه‌ی اصلی و تسلسل فرهنگی است. اما هرگاه این بریدگی و جدایی را قایل نباشیم و زنجیره‌ی فرهنگی را چنان که بیان شد در نظر بیاوریم، آن‌گاه است که افقی نوین و بسیار گسترده و سرشار از زمینه‌های پر بار پژوهشی می‌یابیم. آن‌گاه است که اصولاً مسأله‌ی تصحیح برخی از متون نظم و نثر که در شمار حلقه‌های پیوسته‌ی این زنجیره‌ی فرهنگی است، مفهومی دیگر می‌یابد. دیگر چون برای برخی واژه‌ها و اصطلاحات و مضمون‌ها و عبارت‌ها، بدون شناخت پیشینه‌شان، معنی و شناخت دریافتی نمی‌یابیم، در این اندیشه نمی‌شویم که این معنا یا مفهومی ندارد. آن‌گاه است که پرتوی از درک و روشنایی بر مضامین و عبارات و تمثیل‌های حافظ و مولانا و سهروردی و خواجه و عطار و سنایی و فردوسی و... می‌تابد.

در پژوهشی که به صورت پیش‌نویس است و بخش اندکی از آن را پیش رو دارید، نخست نگارنده بر آن بود تا نوشتاری کوتاه را پیرامون شرح حالی که توسط یکی از عرفای نامی درباره‌ی زرتشت نوشته شده بود فراهم کند. اندکی از کارهای گسترده که درباره‌ی ایران کهن و پیش از دوران ساسانی توسط مورخان و ارباب ملل و نَحَل، از سده‌های چهارم هجری تا اواخر سده‌ی سیزده نوشته شده، با توجه به آیین و مراسم و معتقدات مجوس نگارش یافته، یعنی موبدان؛ و دینی که آنان در زمان ساسانیان جهت اجرای مقاصد سیاسی و جاه‌طلبانه‌ی خود به نام وه دین مزدیسنی زرتشتی ساخته بودند و به

تدریج توسط کسان و موبدان موبدهایی چون: تنسّر، گرتیر، آذرباد مهراسپندان، مهر نرسی، زروانداد و دیگر کسان که اهرم‌های قدرت سیاسی بودند در ایران بنیادی استوار یافت و همین دین ساخته و پرداخته بود که پس از سقوط ساسانیان به نام دین زرتشتی یا وه دین، بهدین، مزدیسنی و سرانجام مجوسی شناخته شد و مورخان و ارباب ملل و نحل درست و بدون تحریف و یا قصد دشمنی - درباره‌اش نوشتند و درست هم گزارش کردند. اما بعضی از حکیمان و عارفان و اندیشمندان ایران اسلامی که اهل تحقیق و کاوش بودند، تفاوت میان ثنویان مجوس را با پیروان راستین دین زرتشتی و فلسفه و اندیشه‌ی زرتشت دریافتند و در ضمن نوشته‌های خود پیرامون فلسفه و حکمت، چهره‌ی حکمت خسروانی و زرتشت را در حد مقدور شناساندند و مجوس را لعنت کردند.

تحقیق نگارنده پیرامون همین تحقیقات بود که به مقتضای مطالب و اشاره‌های مطلب مورد بحث، به درازا کشیده شد. این اطاله موجب نوشتارهایی نه چندان منسجم و پیوسته گشت که به تدریج در ماهنامه‌ی چستا به چاپ رسید. پس از پایان بخش نخست، با افزودن مطالبی تازه‌تر و ارجاع به مآخذی بیشتر، جهت چاپ آماده شد. امید هست که این کار ادامه یابد و در مجلد بعدی، پیرامون جهان ماورا و غیر محسوس و اساطیر عرفانی نوشتارهایی ارائه شود. پژوهش در حکمت خسروانی یا حکمت ایران باستان که شامل همه‌ی مفاهیم فرهنگی می‌شود، راهی است جهت شناخت درست‌تر فرهنگ اسلامی - ایرانی از سده‌های دوم هجری به بعد - که بخشی قابل توجه از آن فلسفه است و بخشی دیگر اساطیر عرفانی. با امید که این کار نخستین، بدین گونه و روال و با این عنوان و شکل، با همه‌ی کمی و کاستی‌ها و پراکندگی‌ها، موجب شود تا پژوهش‌گران و ارباب تحقیق به روشی درست و علمی - همه‌ی کمبودها و اشکال‌های کار نگارنده را بزدایتند و منت نهاده از هرگونه راهنمایی دریغ نفرمایند. نیز از همه‌ی فضلا و علما و ارباب دانش و تحقیقی که نگارنده به مقتضای شمول و گسترش موضوعی، در حوزه‌ی دانش و تخصص آنان وارد شده و مطلب نوشته استدعای همراهی دارد تا نویسنده را به صورت کتبی یا شفاهی مورد عنایت قرار داده و راهنمایی فرمایند.

زرتشت، پیامبر و حکیم

زرتشت از دیدگاه یک حکیم اشراقی، بیانی باراز و رمز،
اشارات نو درباره‌ی زرتشت و همگونی با مدارک مکتوب، آیا
زرتشت یک مغ یا مجوس است؟

کتاب *نزهة الأرواح و روضة الأفراح* یا *تاریخ الحکما*، از آثار *شمس‌الدین محمد بن محمود*
شهرزوری است که به سال ۶۸۶ درگذشته است. این کتاب در حکمت و فلسفه دارای ارزش
و اعتباری است. مؤلف هم خود از لحاظ حکمت و فلسفه صاحب نظر بوده و هم با شیخ
اشراق خویشاوندی داشته و پیروی از حکمت شیخ کرده، و شارح آثارش نیز بوده است.
از وی دو کتاب دیگر نیز هست:

۱- *الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*.

۲- *الرموز والامثال اللاهوتية*.

وی دو کتاب از شیخ اشراق، سهروردی را به نام‌های *تلویحات و حکمة الاشراق* شرح
کرده است.

کتاب *نزهة الارواح* شرح حال و حکمت و فلسفه‌ی ۱۲۸ تن از دانشمندان و حکمای
یونانی و ایرانی و اسلامی است که آگاهی‌های آن در ذیل شرح احوال و آثار شیخ
شهاب‌الدین سهروردی، از کهن‌ترین مدارک موجود در این زمینه است.

اصل کتاب *نزهة الارواح* یا *تاریخ الحکما* به عربی و اوایل سده‌ی یازدهم
(۱۱۰۱-۱۰۱۴) به وسیله‌ی دانشمند، حکیم و عارف ایرانی، *مقصودعلی تبریزی*، در هند به
فارسی ترجمه شده است و متنی زیبا، روان و کم‌مانند از فارسی آن روزگار را نیز به دست
می‌دهد.^۱

در این کتاب، شرحی درباره‌ی زرادشت آمده است.^۲ این شرح از چند نظر دارای ویژگی و اهمیت می‌باشد. نخست اینکه نویسنده برخلاف روشی متعارف که در باب تاریخ و ملل و نحل شایع بود و بنا به‌عللی در مورد ذکر زرتشت، به مسایلی تکراری که اغلب بر اثر نادانی و یا تعصب رواج داشت، نپرداخته و به دور از همه‌ی شایبه‌ها به سیرت و حکمت و زندگی وی مبادرت ورزیده است. دو دیگر آن‌که به مسایلی در آرا و عقاید و سوانح زندگی زرتشت پرداخته که در آثار همانند به‌ندرت ملاحظه می‌شود. سه دیگر آن‌که اشارات مشروح، با گاتاها یا سرودهای زرتشت و اشارات اندکی که از حوادث زندگی وی در این سرودها نقل است و با آثار سنتی زرتشتی همانندی دارد - و این علاوه بر آنکه این شرح را میان آثار مشابه متمایز می‌کند، نشان از آگاهی‌هایی می‌نماید که بی‌گمان وجود داشته، اما به‌عللی بدان نمی‌پرداخته‌اند.

بررسی این‌گونه آثار و متن‌ها، هرچند اندک، از دیدگاه مطالعات و پژوهش‌هایی در مورد دین زرتشتی، ارزشمند خواهد بود. در این جا نخست شرحی که درباره‌ی زرتشت است از متن کتاب نقل، و آنگاه در حد توانایی، مبانی و اثرات این اشارات در منابع اوستایی، پهلوی نشان داده شده است.

برای نگارنده این در واقع مدخل و دست‌مایه‌ای است جهت ورود به مباحثی بسیار گوناگون در زمینه‌ی حکمت خسروانی و پیوستگی‌های مستمر آن، حکمت اشراق و جریان‌های پس از آن را پژوهش کند. نخست آن بخش از شرحی که مربوط به زرتشت است، آمده و سپس تحلیلی از آن انجام می‌گیرد. آنگاه رئوسی که به پژوهش کشیده شده، در حد مقدور در این کتاب، و هرچه بماند، چون مسایل: پزشکی، روان‌شناسی، مسایل ماوراء، معاد و رستاخیز، موسیقی، ریاضیات و هنرها، نقاشی و هندسه و معماری و ادبیات، شعر و نمایش‌های باستانی تا تعزیه‌خوانی و جز آن را در کتابی دیگر ارائه کند. اینک متن شرح:

زرادشت

۱- گفت این مرد فاضل که: من مردی بودم از اهل آذربایجان، از جایی که آفتاب دور بود از سمت رأس، و بخارات در هم نشسته بود؛ و برف بسیار آمده بود. پدر من

می آمد. به زمین نجران متولد شدم، و نشو و نما یافتم. پدر من مرا همراه به نجران برد.

۲- پس آن جا به خدمت عرش فوریس (عرش حکیم) رسیدم و مصاحب گردیدم، و او تارک دنیا بود. پس حکمت را از او وارث شدم و آبتن شد مزاج من ازو، که چگونه اجسام فلکی، اجسام مرکزی را که ما در آن میانیم تدبیر می نماید.

۳- پس چون رسیدم به دور زحل اوسط، نور درآمد در پوست من - از برای آنکه طالع دَلُو بود، و زُحَل مریبی و ولی آن. نَفَس من اقتدار پیدا کرد، بر مناجات نور خالص به تحقیق که بینایی چشم منحصر است ناظر آن را، و نفس منبسط است تا جایی که نمی رسد، به آن جا شمردن شمرنده ها. و نرسیدم به آنچه رسیدم به حيله (تدبیر)، لیکن جمع آمدند زحل و قمر در خانه ی دین، و متصل شد مشتری به زحل از خانه ی عطارد و از برای آنکه عطارد و آفتاب واقع شدند از طالع من به مکانی، و رسید به من از مردمان کسی که سزاوار بود.

۴- و سوختم چند جا را از بدن خود به آتش، وقتی که رجوع کردم به آذربایجان از برای آنکه از من مال و کتب حکمت طلب می نمودند. به درستی که آمدم به اهل آذربایجان و در میان ایشان معروف النسب بودم، و پدر و مادر مرا می شناختند.

۵- پس اشراف حسد بردند بر علم و منزلت من، و ملوک را بر قتل من داشتند. و گفتند نزد او علم نبوت است، و ما او را نهی کردیم متنبه نشد. چون حال بر این منوال دیدم، در آمدم به کوی تاریکی که در برف فرو رفته بود و محفوظ بود از این که مردم آن جا برسند.

۶- پس فرستادم به سوی ایشان که نور در پوست من درآمد، به درستی که شما عن قریب معذب به برف خواهید شد. به تحقیق که آمد بر ایشان برف به نوعی که گریختند نفس ها به سینه ها.

۷- پس در این هنگام رفتم به طرف مشرق، پس آمدم پیش رستم که سید آزادگان در آن شهر بود، و عرض کردم بر او دین را. و گفت بزرگ ترین پادشاهان گشتاسب است، و او در رأی غلط نمی کند، خطا بر او روا نیست. اگر او قبول دین تو کند، ما نیز قبول می کنیم. گفت: بعد از آن سؤال کرد از من احوال پدر خود و اهل مشرق پیش از آنکه من به ایشان برسم از احوال کواکب و تأثیرات نجومی و خصوصیات نظرات خبری نداشتند. پس

یافتن طالع او را سست، و صاحب نیز سست و آفتاب هم سست. پس گفتم بعد از تو خواهد ماند و کشته خواهد شد.»

زندگی و اندیشه‌ی زرتشت

شرح حال از زبان خود پیامبر نقل شده است: «گفت این مرد فاضل...» اشاره است که زرتشت خود می‌گوید. اشاره شد که مردی بودم از اهل آذربایجان... به‌طور تحقیق این مسأله روشن شده که زرتشت در شرق ایران زاده شده و هم در آن‌جا درگذشته است. زبان، جغرافیا و اشارات تاریخی و اوستایی، و روایات کهن همه دلیل بر این مدعا هستند. اما در زمان ساسانیان، مغان که می‌خواستند بر اثر انتساب به پیامبر برای خود کسب وجهه و مقام و تقدس کنند، زادگاه پیامبر را در ماد و آذربایجان قرار دادند و خود را از نسل وی معرفی کردند، و این یکی از تحریف‌هایی است که آنان در دین زرتشتی وارد کردند. این‌که می‌گویند در سرزمینی پر برف و مه بودم، اشاره است به فرگرد نخستین وندیداد، و اشاره به توفان بزرگ برف نیز که در فرگرد دوم وندیداد نقل شده و در بندهای ۵-۶ آمده است.

اشارت «پدر من می‌آمد. به زمین نجران متولد شدم» گویای آن است که پدر پیامبر در حال سفر و یا مهاجرت بوده که وی در نجران زاده می‌شود. نجران شهری است در شبه‌جزیره‌ی عربستان، میان حجاز و یمن که از بلاد یمن محسوب می‌شود. این‌گونه انتساب بدان جهت بوده که از روزگار باستان کوشی بود تا زرتشت را با یکی از انبیا‌ی بنی‌اسرائیل منطبق کنند. بعضی از ملاحظات و تعصبات دینی مانع از این می‌شد که روایات شرقی، چنین اندیشمند و متفکری را که مَهر نبوت داشت ایرانی و برخاسته از این سرزمین معرفی کنند. به‌همین جهت است که اغلب وی را با ابراهیم خلیل یکی دانسته و یا با بعضی پیامبران دیگر منطبق کرده و یا از شاگردان آنان می‌دانستند. هرچند از دیدگاه روایات کهن، چه بسا که زرتشت الگویی برای ابراهیم خلیل بوده باشد نه به عکس^۳.

در مثل هرگاه دقت شود، در شاه‌نامه نیز دست برده و تحریف‌هایی می‌کردند که این به‌وسیله‌ی بعضی کاتبان ناآگاه و متعصب صورت می‌گرفت، و به جای نام زرتشت نام موما را قرار می‌دادند:

کنون‌نو شود در جهان داوری
چه موسا بیاید به پیغمبری
پدید آید آن کس ز خاور زمین
نگر تا نباشی ابا او به کین
بدو بگرو آن دین یزدان بود
نگه کن ز سر تا چه پیمان بود

آشکار است که مصرع دوم از بیت نخستین چنین است:

چه زرتشت آید به پیغمبری

و بی‌گمان از زبان فردوسی و در سرودن حماسه‌ی ملی ایران، اشاره به پیغمبر ایران زمین می‌شود، ورنه - نه موسا در خاور زمین بوده که فردوسی از آن محدوده‌ی جغرافیایی سخن می‌گوید و نه هیچ ارتباط و پیوندی با عصر و زمان منوچهر داشته است.

باری، حتا در آثار سنتی زرتشتیان - که به وسیله‌ی مغان مادی نوشته شده، جایگاه و خاستگاه و محل معراج زرتشت، شرق ایران و به سوی خاور (= خراسان) معرفی شده و این برداشت از گزیده‌های زانت سترجم است:

و هومَن به زرتشت گفت: - اینک فرازت برم به انجمن مینویان و امشاسپندان، هرچندی از راه را که بهمن با نه گام می‌پیمود، زرتشت به نود گام می‌رفت. سرانجام انجمن هفت امشاسپندان را نگریت و بیست و چهار گام به آن انجمن مانده ایستاد و روشنایی بزرگ و باشکوهی را ملاحظه کرد، اما آنچه که نگاه کرد، سایه‌ی خویش را ندید.

جایگاه انجمن و کاخ نشستگاه امشاسپندان به سوی خاور (خراسان) در ایران و یج (Airyana-vaeja) بود بر کناره‌ی رود دائی تی. زرتشت نماز برد و...^۴

در این زمینه چنانکه اشاره شد، روایات متقدم و تحقیقی درباره‌ی زادگاه و خاستگاه پیامبر که شرق ایران و بلخ بوده در حد تواتر می‌باشد و جای سخن بیشتر در این جا نیست. در تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، نیز در جاهای دیگر در این زمینه برای مطالعه، تحقیقات و مستندات هست.^۵

مطالب بخش دوم اشاره به مُراد یا استاد و پیر زرتشت است و دوران تفکر و انزوای او و آبتن شدن مزاجش به حکمت و دانش. علاوه بر این دو مورد، یعنی مراد و دوران تفکر، اشاره‌ی: «و آبتن شد مزاج من از او که چگونه اجسام فلکی اجسام مرکزی را که ما در آن میانیم تدبیر می‌نماید» درخور بسی توجه و پژوهش است که در بخش‌های

پسین کتاب شرحی گسترده درباره‌ی آن آمده است.

روایات سنتی، چون مطالبی در دینکرد^۶ (کتاب هفتم) و کتاب زات شپژم که بدان اشاره شد، و منظومه‌ی زواتشت بهرام پژدوشاعر زرتشتی سده‌ی هفتم هجری در زواتشت‌نامه؛ مطالب اصلی را در مورد سوانح زندگی زرتشت یاد کرده‌اند.^۷ در این گونه روایات، چندین بار اشاره به پیر و مرادی شده که زرتشت از حکمت و دانش وی سود برده است.

از استاد و حکیمی که زرتشت نزد وی در آغاز نوجوانی بهره یافت، به نام بُرزین و یا به اشاره‌ی زات شپژم^۸:

«به بیست سالگی که رسید، خانه و خانواده را ترک گفت. خواست تا بهترین راه زندگی و پرهیزگاری و پارسایی را بیابد. از مردم می پرسید: کیست پرهیزگارتر، پارسا‌تر و مردم دوست تر که برای زندگی مردم می کوشد؟ - او را گفتند چنین کسی، کوچک ترین پسر تور Tur، آنزروی دده^۹ aurvido-dah می باشد. زرتشت به نزد وی شد و احسان آن مرد را به مردم، و پرهیزگاری و پارسائیش را ملاحظه کرد و کوشید تا از او فراتر رود در احسان و مردم داری و پرهیزگاری»^۹.

چنانکه اشاره شد، در دینکرد - کتاب هفتم، و زات سپرم، و زواتشت‌نامه این مطالب آمده است. این مرد فرزانه، حکیمی بود که خلوت گزیده و به اندیشه و تفکر روزگار می گذراند. اما از خدمت به مردم و نیکی و دست گیری نسبت به خلق غافل نبود. زرتشت دوران اندیشه و تفکر را جهت فراغت از اعمال خور و خواب و پوشاک، به قناعت و خوراک شیر و پنیر سر می کرد.

فَرَوَهَر Fravahr زرتشت، خود از طریق شیر منتقل شده است. به موجب روایت زات شپژم^{۱۰} فَرَوَهَر زرتشت اندر گیاه مقدس هوم بود. آن فروهر به شیر گاو منتقل شد. پدر زرتشت از آن شیر خورد. و از این طریق، به مادر زرتشت برده شد.

نیچه، فیلسوف نام آور آلمانی، در کتاب چنین گفت زرتشت، گفتارش را با فرود آمدن زرتشت از کوه، پس از دوران انزوا و تفکر آغاز کرده است.

پلی نیوس Plinius در مورد زندگی زرتشت، به شرح دوران طولانی انزوا و تفکر پیامبر، تمنا، به اش از شیر و پنیر اشاره کرده که این روایت نظایری نزد نویسندگان شرق و غرب

دارد.

نکته‌ای دیگر در مطلب دوم، تأثیر کواکب و سعد و نحس آثار زندگی در نتیجه‌ی گردش آنان است. جاماسپ که داماد زرتشت (= شوهر پوروچیستا) و وزیر خردمند بزرگ دربار ویشتاسب و جانشین زرتشت و موبد بزرگ بود، به پیش‌گویی و آینده‌بینی و دانایی در طالع مردمان، سرآمد همگان بود، جاماسپ‌نامه به وی منسوب بوده و روایاتی فراوان در اثبات این نکته است که از تداخل‌های زروانی - مانوی متأثر می‌باشد.

اشارات و روایات کهن در این‌باره که زرتشت به عنوان بزرگ‌ترین منجم و نخستین راصد و معتقد به تأثیر کواکب در روی زمین و سرنشینان زمین بوده فراوان است، اما این زرتشت، زرتشت پیامبر نبوده و در قلمرو پژوهش‌های موردا اعتماد و مستند، آن زرتشت، معنی از مغان میان رودان بوده که با فیثاغورث نیز محشور بود و شهرتش به‌عنوان یک جادوگر، منجم و شگفت‌کار به یونان برده شده است^{۱۱}.

اما به هر حال این اعتقاد، و اصولاً باور به پندار پیش‌گویی در ایران ریشه‌هایی کهن داشته و هرگاه آثار متأخر زرتشتیان، چون روایات داراب هرمزدار مطالعه شود، بسیاری از رئوس چنین معتقدات در آنها ملاحظه می‌شود. در متون پهلوی، به‌ویژه آنهایی که توسط زروانیان نوشته شده، چون مینوی خرد، بند هش و اندرزنامه‌ها - تأثیر کواکب بر زندگی مردم و حوادث طبیعی مشهود است. در بند هفتم و نیز بند بعدی، یعنی سوم، در متن مورد نظر بیشتر به چنین باورهایی اشاره شده است. در مطالب و بخش‌های بعدی درباره‌ی چنین باورهایی، به طور مشروح و مستند پژوهش‌هایی آمده است.

باورهای زروانی و مغان متقدم

در بخشی از متن، از اصطلاحات نجومی و اسامی بروج جهت رساندن مفاهیم، بهره‌بری شده است: «چون رسیدم به دور زحل اوسط نور در آمد در پوست من از برای آن که طالع دَلُو بود و زحل مربی و ولی آن.»

زحل یا کیوان از سیاره‌های منظومه‌ی شمسی است. زحل در پهنه‌ی کهکشان سیاره‌ی سفید بسیار درخشانی است. وجه مشخص این سیاره با سایر سیاره‌ها آن است که حلقه‌ی نورانی شگفتی را همراه خود در فضا می‌کشاند. از دیدگاه ایرانی‌ها، بابلی‌ها و

یونانی‌ها، زحل یا کیوان یا ساتورن Saturn آخرین ستاره‌ی منظومه‌ی شمسی است. به عقیده‌ی بسیاری، زحل زیباترین و یکی از درخشان‌ترین اجرام آسمانی است و این درخشندگی، جذابیت و حالت اسرارآمیزی به آن بخشیده است.^{۱۲}

این اشاره، تعبیری است از حکمت اشراق. نکته در این جاست که با همه‌ی تخیلیت مباحث درباره‌ی زرتشت و تعدد شخصیت و انحراف و کجراهی‌های نویسنندگان و محققان، چهره‌ی متفکر و اندیشمند زرتشت برای اصحاب تفکر و حکمت، تا حدودی شناخته شده بود. تعبیر رازآمیز و کنایت‌گونه‌ی نویسنده، بسیار زیبا بیان مطلب کرده، که با رسیدن به دور زحل، ماده‌ی مستعدی زرتشت و ضمیر متفکر وی، نور را جذب کرده و روشنایی دانش و ادراک را گرفته است.

در اساطیر یونان، زحل با کروئوس یکی است. وی به وسیله‌ی فرزند ارشد خود زئوس یا مشتری از پادشاهی بر جهان - برکنار شده و انزوا و عزلت اختیار می‌کند.^{۱۳} این اشاره نیز در بیان شرح حال زرتشت بسیار جالب توجه است.

پس زرتشت می‌گوید: «نفس من اقتدار پیدا کرد بر مناجات نور خالص...» کنایات و بیان رمزگونه از بروج، برای بیان مقصود بسیار زیبا و ظریف است. این‌گونه بیان، نیست جز معرفت بر احوال زرتشت و شناخت نسبی اندیشه‌ها و حالات این بزرگمرد، از زبان حکمت‌آمیز یک حکیم وارسته که خود شارح شیخ اشراق سهروردی بود، اندیشمندی که از فلسفه و آرایش سیراب می‌شد از فلسفه‌ی ایران باستان - و جریان افکارش پلی بود میان گذشته‌ی یک ملت بزرگ و یک پیامبر و الامام با زمان خودش، که اثرات آن، جهان فلسفی آن روزگار را تکان داد و جنبشی بزرگ را موجب شد.

مناجات و نیایش زرتشت برای نور خالص و محض است. این نور بر اثر تفکر و اندیشه، با راهنمایی پیر و مُراد حاصل می‌شود. نفس را منبسط کرده و می‌گشاید تا پذیرای درک حقایق و راهبری جامعه و تابش بدان باشد، تا جایی که متصل می‌شود به مشتری (= اهورامزدا) یعنی خداوند بزرگ.

این خداشناسی، این معرفت به حقایق، این کشف و شهود - با ممارست در تهذیب و تزکیه‌ی نفس و پیراستن آن از عناصر دخیل و آرایش آن به نور ازلی و اشراق حاصل می‌شود. در بند سوم، شهرزوری این را می‌گوید و از زبان پیامبر بزرگ ایران بیان می‌کند.

هات ۴۴ از یسنا، که از زبان و بیان زرتشت است بیرون از این اندیشه و طرز بیان نیست. هرگاه بتوان ترجمه و گزارشی درست از گاتاها به عمل آورد، آنگاه است که علو تفکر و نهایت اندیشه‌ی والای اشراق، و آن شناخت و معرفتی که لازمه‌اش تفکر است، نمودار می‌شود.

بند ۱۷ از هات ۴۴ یسن، همین بیانی است که درباره‌ی زرتشت می‌شود. هرچند آثاری چون نزهة الادواح و الملل والنحل، کم است با این حال در پژوهش‌های بعدی نظایرش نقل شده، اما جست و جو در همین‌ها، معرفت و شناخت اصحاب راستین تفکر و اندیشه را می‌رساند و از دیگر سو، خودبه‌خود موارد حقد و بغض و تعصب و کجروی را به روشنی نشان می‌دهد:

اینک از تو می‌پرسم، به من بگو ای اهورا:

چگونه کام دلم از شما ساخته گردد از پیوستن به شما،

و گفتارم کارساز شود؟ آیا از روی آن دستور،

رسایی و جاودانی درآمیزند، با آن کسی که از راستی بهره‌ور است؟^{۱۴}

در بند یکم از همین سرود، و الایی نماز و نیایش، و راه درست دست‌یابی بدان، در واقع حکمت عملی را در اوج می‌نمایاند. ستایش نور محض و نور خالص این است. ستایش آتش نمادین و کنایتی این است. تفاوت میان یادکردهای والای فلسفی و اخلاقی در گاتا - یک اوج حیرت‌انگیز است که متأسفانه در دوران حکومت مذهبی موبدان در زمان ساسانیان، به سقوط گرایید، و چنان شد که بسیاری دانند.

در بند سوم می‌گوید بر اثر اندیشه و استغراق در تفکر - و این که نفس تشنه بود و کام‌مند، بر اثر ممارست، تیرگی‌ها را به تدریج برزودم و به فیض دریافت نور فایض شدم و شعاع آتش خالص و نور محض به من بتابید و آن را نماز بردم. همین فروغ آتش است که آن را از بهشت به ارمغان، برای هدایت مردم می‌آورد:

یکی مجمر آتش بیاورد باز	بگفت از بهشت آوریدم فراز
جهان آفرین گفت بپذیر این	نگه کن بدین آسمان و زمین
که بی‌آب و خاکش برآورده‌ام	نگه کن بدو تاش چون کرده‌ام
نگر تا تواند چنین کرد کس	مگر من که هستم جهاندار و بس...

و پس از آغازین قبول‌ها و تشرّف‌ها، بدان‌که زرتشت درباره‌ی نور خالص گفت: «به تحقیق که بینایی مختصر است ناظر آن را»^{۱۵}، و نفس منبسط است تا جایی که نمی‌رسد به آن جا شمردن شمرنده‌ها...» و در نتیجه:

... پدید آمد آن فرّه‌ی ایزدی برفت از دل بدسگالان بدی
 پر از نور ایزد ببد دخمه‌ها وز آلودگی پاک‌شد تخمه‌ها^{۱۶}

این بر اثر صیقلی شدن نفس و آمادگی آن برای قبول نور معرفت و تابش انوار آتشی است که همه‌ی ناخالصی‌ها و غش‌ها را می‌سوزاند و نفس آن باقی می‌ماند که جز روشنی معرفت چیزی نیست.

شهرزوری و مترجم کتابش مقصود علی تبریزی، چه نیک به منابعی درست از حکمت و اندیشه و احوال پیامبرگرامی آگاه بوده‌اند. نیازی به تفسیر نیست. هرکس که آگاهی‌هایی در حد متعارف از منابع شناخت زرتشت داشته باشد و روابط حکمة‌الاشراق را با فلسفه‌ی سلف خود در ایران باستان بشناسد، می‌تواند کتابی گردآوری کند تنها از این شرح «شهرزوری»:

«و رسید به من از مردمان کسی که سزاوار بود.» و این اشارت است به پذیرش دین پیامبر، آن هنگامی که گوی‌ها و کَرَبَن‌ها - از طریق دین و آیین‌های دینی بر مردم حکومت می‌کردند - و کس دلش صیقل یافته نبود تا این نور در آن منعکس شود، جز مدیوماه یا مئیدیوی مائونگه Maidhyoi-mâwāngh که پسرعموی پیامبر بود - و نفوذ و اعتباری داشت، در آن هنگام که پیامبر را، برادران و خویشاوندان نزدیکش که از کاهنان بودند و در رنج وی می‌کوشیدند و یاریش نمی‌کردند، یاری کرد و به او گروید.

مدیوماه در گناه، با نام خانوادگی زرتشت، یعنی شپی‌تام Spitâma یاد شده^{۱۷} با این اشاره که چون حقیقت آیین را دریافت، آن را پذیرفت و دیگران را نیز بدان فراخواند^{۱۸}.

در بند ششم، دگر باره اشاره به مشرف شدن پیامبر به نور خالص است که دنباله‌ی بند سوم می‌باشد. فرستاده‌ی خداوند، و هومَن که از ملایک بزرگ است به صورت ستونی عظیم از نور به زرتشت نازل می‌شده و دانش خدایی از طریق این نور به پیامبر منتقل می‌گردد. چون در فراز آسمان به بارگاه اهورامزدا می‌رسد، آن‌جا نیز جز روشنایی بی‌پایان

(انقرزآچنگه Anaqra-raoçangh) چیزی ملاحظه نمی‌کند، پس: بی‌دانشی، کثری و دیوان و دیومنشی را با همین نور که همان روشنی تجلی‌خدایی و دانش و نیک‌منشی (= وُهومَنَه) است آتش زده و می‌راند. پس ملاحظه می‌شود که نه آن مجمر آتشی که در دست دارد، منقلی از آتش مادی است، و نه آن آتشی که با آن، بدان زده و رانده می‌شوند. بلکه به وضوح نور محض دانش، اشراق و شهود، تهذیب و راستی، نظم و قانون و سرانجام تجلی‌خدایی است. آتش پاک و مقدس‌ترین آتش (= سپنیشته Speništa) که نور خالص است، از بیان زرتشت این‌گونه بوده، نه چنانکه صدها سال بعد، آخوندهای منسوب به وی، یعنی موبدان در زمان ساسانیان در آتشکده‌ها با آن تشریفات هیزم سوزانده و به نام وی دعا می‌خواندند و هسته را نهاده و پوست را گرفته بودند.

در این جا باید به مطلبی که شهرزوری درباره‌ی رفتن زرتشت نزد رستم و دعوت او به دین و نپذیرفتن رستم نوشته اشاره شود. نگارنده در سال‌های گذشته در مجله‌ی هوخت مقاله‌ای تحقیقی در این زمینه به چاپ رسانده است. زرتشت چون آیین را به رستم عرضه کرد و او نپذیرفت، اندوهگین شد. بعدها که ویشتاسپ‌شاه دین را پذیرفته و آیین توسعه پیدا می‌کند، اسفندیار برای دعوت رستم به دین، نزد او می‌رود. رستم باز دین بھی را نپذیرفته و در پایداری به آیین آریایی قدیم اصرار می‌ورزد. انگیزه‌ی جنگ رستم و اسفندیار در همین امر است که سرانجام موجب کشته شدن اسفندیار، سردار نامی دین، می‌شود. به همین جهت است که نام رستم از اوستا توسط موبدان و تدوین‌کنندگان اوستا، به ویژه یشت‌ها، حذف شد. اما در خدای‌نامه نام و عنوان و پهلوانی‌های رستم به شرح آمده و فردوسی نیز بنا به مصالح، انگیزه‌ی جنگ رستم و اسفندیار را با احتمال به دانستن آن بیان نکرد. در مآخذی که یاد می‌شود، این امر به وضوح آمده است:

* - شاه‌نامه‌ی ثعالبی از ابومنصور ثعالبی، ترجمه‌ی محمود هدایت (وی میان سال‌های ۳۵۰-۴۲۹ هجری قمری می‌زیسته و خدای‌نامه را به عربی درآورده است).

* - تاریخ سیستان، با تصحیح ملک‌الشعرا‌ی بهار، ص ۳۳ (مطالب این کتاب با شاه‌نامه‌ی ثعالبی یکسان بوده و آشکار است که نقل از مآخذی کهن تر بوده است).

* - اخبار الطوال، تألیف ابوحنیفه‌ی دینوری، که در سده‌ی سوم هجری قمری تألیف شده است. ترجمه‌ی صادق نشأت، ص ۲۷.

* - عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات، تألیف محمد بن احمد طوسی، ص ۷۵، به‌اهتمام دکتر منوچهر ستوده.

* - احیاء الملوک در تاریخ سیستان، تألیف ملک شاه حسین سیستانی، به‌اهتمام دکتر منوچهر ستوده، ص ۵، ۱۹، ۳۹.

* - تاریخ گردیزی، تألیف عبدالحی محمود گردیزی، به کوشش عبدالحی حمیبی، تهران ۱۳۶۳، ص ۵۳. نیز: سایه های شکار شده، بهمن سرکاراتی. ص ۴۶ به بعد. تهران ۱۳۷۸.

* - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، هانری گُرن، نوشته داریوش شایگان، تهران ۱۳۷۱، ص ۳۲۱.

* - شارستان چهارچمن، به اهتمام موبد بهرام بیژن ... بمبئی ۱۳۲۷ هجری قمری، ص ۴۶۳. نیز: سایه‌های شکار شده، بهمن سرکاراتی. ص ۴۶ به بعد. تهران ۱۳۷۸.

* - مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق سهروردی، به کوشش سید حسین نصر، تهران ۱۳۹۷ هجری قمری، ص ۲۳۳. جنگ رستم و اسفندیار از دیدگاه شیخ اشراق.

* - حماسه سربازی در ایران، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۳، ص ۵۹۹.

* - جوامع الحکایات، تاریخ ایران و اسلام، تألیف سدیدالدین محمد عوفی، به کوشش دکتر جعفر شعار، تهران ۱۳۷۴، ص ۸۲.

کسانی چون کریستین سن در کتاب کیانیان و دارمستر نیز به تحقیق در این زمینه صاحب رأی هستند و اشاره‌ی شهرزوری، مستند و صحیح و براساس روایات کهن است. در مطالب بعدی، ضمن مبحث آتش و نور، به این‌گونه مستندات نیز اشاره‌ای هست. نیز در پایان همین کتاب بخشی پیرامون شاهان و پهلوانان حماسی ایران و در بیان و تمثیل اساطیر عرفانی شرحی هست.

نماد آتش

نور و آتش، در بند چهارم از شرح شهرزوری نیز ادامه دارد. هر که آتش مقدس، حرارت دانش، نور الاهی را در خود گیرد و کسب کند، رستگار است و اراده کرده تا پویای شهود شود. راهرو راه یزدان گردد، که **الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**. روشنی، نور و آن آتش والایی است. تجلی یزدان است در کودکی، بدخواهان و جود شریفش را در

خرمینی از آتش می‌نهند تا بسوزد. اما آتش، آتش را نمی‌سوزد و ذات مقدس پیامبر، خوش و خندان از آن خرمن پرلهییب به در می‌آید، که این یک آزمایش ایزدی است.^{۱۹} وزه یا ورنگه var-varangh است^{۲۰}، هم‌چنان که آتش بر ابراهیم خلیل بارد و سرد و گلستان شد.^{۲۱}

این آتش، این نور، این لهیب و زبانه، قرّ است. قرّ دانش، بزرگی، سعادت، شکوه و عظمتی است که از سوی خداوند بخشیده می‌شود، به آنان که شایسته و درخورند.^{۲۲} این نکات، حتا پس از تحریف‌های ملاها و موبدان پس از زرتشت، به‌ویژه در زمان ساسانیان که اوج انحطاط دین زرتشتی بود - باز باقی ماند و بارقه‌های حقیقت از آنها دریافته می‌شود.

بخش پنجم از گزیده‌های ذات سنترم گویای این معنی است. کنایات و رموز در بیان حوادث پیش از زاده شدن زرتشت، همه با روشنی، آتش و فروغ بی‌پایان با وجود مقدس ذات خداوندی مربوط است. نگارنده پیش از این نیز در ترجمه‌ی گفتاری، این بیان را به روشنی بازگو کرده است.^{۲۳} ادmond Bordeaux Szekeli ادموند بردوزیکلی استاد فقید دانشگاه کالیفرنیا، در پژوهش ژرف و درست خود، درباره‌ی مفاهیم: نیایش مادر زندگی، نیایش آب زندگی، نیایش پدر زندگی، نیایش نفس زندگی، نیایش آتش زندگی، نیایش برادر درخت، نیایش دارنده‌ی زندگی، نیایش نور زندگی، نیایش زندگی جاودان، تحقیقاتی کرده است که نگارنده ترجمه‌ی آن را در ماهنامه‌ی یاد شده آورده است:

«از ویژه‌ترین نیایش‌های اوستایی، نیایش آتش زندگی است. این عنوان در زبان زند باستان [اوستا] به‌طور دقیق همان معنی را داراست که ما از واژه‌ی مرکب نیروی زیست درک می‌کنیم. آنچه که واقعاً دردناک و غم‌انگیز و در عین حال تأسف‌انگیز است، دریافت‌ها و تفسیرهایی به‌شمار می‌رود که پارسیان (و زرتشتیان) از آتش کرده‌اند و مفهوم راستین و اصلی این اصطلاح به خاطر و ذهن هیچ دسته‌ای از نامبردگان راه نیافته است.

اشاره‌ای بسیار مهم و شایان توجه در اوستا، این بیان است که پیروان دین هر روز باید آتش زندگی را با خالص‌ترین عناصر (= کردار نیک، دریافت شناخت و دانش و آگاهی) روشن و فروزان نگاه دارند. هرگاه می‌خواهند شعله‌ای بی‌فروزند، باید از

چوب‌های خشک و خوش بو - که بی دود می سوزند استفاده کنند. به مزدیسنان تکلیف است که باید هر روزه آتش زندگی را با هشیاری و خلوص، خوش سوز، روشن و برقرار دارند.

هراز این اشارت، نویسندگان یونانی برداشتی ظاهری کردند، و چنین دریافت برایشان حاصل شد که زرتشت پیروان خود را ملزم بدان کرده است که به عنوان یک رسم عبادتی، هر روزه با چوب‌های خشک و خوش سوز و خوش بو، آتش بیفروزند (و از سر ساده لوحی، از این شهر، بدان شهر، در فاصله‌ی صدها فرسنگ، از یک آتشکده مقداری آتش برگرفته و در جایی دیگر آتش افروزند، بدان افتخار که این از آتش کهن و قدیمی افروخته شده، درحالی که در مورد انواع آتش‌ها، والاترین شان که بدون دود می سوزد و خوش بو و معطر است، بنابر اوستا، آتشی است که درون آدمی می سوزد و زندگی را تعالی می بخشد. همان آتشی که زرتشت می گوید در طالع من روشن شد و به درونم رسوخ یافت. همان آتشی که نیروی تحرک هستی و نمو است که به موجب اوستا، گفته می شود آتش را اقسامی است، و قسمی آن آتشی است که درون گیاه وجود دارد و موجب نمو و رویش می شود) به پیروی از این متقدمان یونانی - رومی، برخی از خاورشناسان نامی نیز در آثارشان همین تلقی و برداشت را نوشته اند و پارسیان و زرتشتیان نیز در روزگاران دراز، با وسواس در برابر آتش دان‌ها، پنام panân بسته و زمزمه کرده و چوب بر آتش نهاده اند تا دیگران در بازگویی اقوال متقدمان، با شاهد پافشاری کنند.

این عمل آن قدر از آموزش‌های راستین زرتشت در اوستا به دور است که کلیساهای کنونی از خلوص و سادگی تعالیم عیسا فاصله دارد. از روی متن‌های اصلی اوستا که آخرین اکتشافات باستان‌شناسی آنها را تأیید می کند، منظور زرتشت از آتش زندگی، نیروی زیست بوده نه یک ماده‌ی خارجی یعنی آتش. هنگامی که در اوستا می خوانیم آتش زندگی را با چوب‌های پاک بریادار - به این معنی است که ما باید جریان‌های حیاتی تن را فقط با خوراک‌های طبیعی که پیش از آن برای نیروی زیست انسانی مناسب داشته و شایسته بوده پیوریم (و ذهن و اندیشه و دریافت‌های والای فکری را، چنانکه زرتشت خود به وضوح می گوید از نور خالص و آتش بی غش بارور سازیم. هرگاه کسی به کژاندیشی و بیراهگی اندر شود، فز بزدانی یا نور و فروغ الاهی، وی را ترک می کند،

چنانکه جمشید را ترک گفت، اردوان را ترک گفت، و به کسی که شایسته است درون شده می‌پیوندد، چنانکه به زرتشت اندر شد و به اردشیر رسید. آتش کنایه، نماد و نشانواری پاک و روحانیت آدمی است...»^{۲۴}

در کتاب هفتم دینکرد^{۲۵} که شرح حال زرتشت آمده، مسطور است که: «فرّه‌ی زرتشت، از روشنی بی‌پایان که جایگاه اهورامزدا است به پایین آمده و در آتش‌گاه خانه‌ی زوئیش جایگزین شد و از آن جا به مادر دُغدو منتقل گشت و از دُغدو به زرتشت انتقال یافت.

در کتاب گزیده‌های زات‌سپهر، نام مادر بزرگ زرتشت Freni فرینی نقل است. فرّه‌ی زرتشت به شکل آتش، از آن جایگاه روشنی بی‌پایان به فرینی و از او به دغدو درآمیخت. مدت سه شب، روشنی و تجلی این آتش از همه‌ی اطراف خانه‌ی دغدو، و خود وی ساطع بود. هنگامی که مادر زرتشت به پانزده سالگی رسید، هرجا می‌رفت، این روشنی و تجلی بی‌مانند که همه را شگفت زده می‌کرد با او بود.^{۲۶}

علاوه بر بازگشایی روشن نماد آتش و نور و روشنائی، در این مورد، به نکته‌ای برمی‌خوریم که دانش، اشراق و شهود، ثمره‌ی تجارب و اندوزش نسل‌هایی فراوان است. دانش و تجربه‌ی نیک و کارساز ملت‌ها، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، و این نور زندگی است. این نور، تجربه، دانش و بینش، که منشأ و خاستگاهی ایزدی دارد، از پس چند نسل به زرتشت می‌رسد. آن که زنگار از دل برزاید و روانش صیقل خورده و مستعد باشد، این نور و آتش و لهیب ایزدی به خوبی و کارسازی درش منعکس می‌شود. همان مطلبی است که از زبان زرتشت در بند موم و ششم از قلم شهرزوری منعکس شده که نور در من درآمد... و نفس من اقتدار پیدا کرد بر مناجات نور خالص... /

«زرتشت می‌گوید: این نور پیوسته از دورترین روزگار به ما تافته و درخشش آن برای ما ممکن می‌سازد که همه‌ی دانایی و تجارب نسل‌های گذشته را در اختیار داشته و از آن برخوردار شویم؛ بدون نیاز به اینکه آنچه را که آنها پیش از این در طول هزاران سال، کوشش کرده و ثابت نموده‌اند، مجدداً با صرف زمان و نیرو و تفکر تجربه نماییم.

به موجب آموزش‌هایی که از اوستا مستفاد می‌شود، بر همه ضرور است که به نور زندگی که نماینده‌ی کل ارزش‌های تمام آثار بزرگ همه‌ی اعصار و ملل و اقوام است،

احترام بگذارند و این کار را می‌توان به وسیله‌ی مطالعه و انتشار و دریافت و تفکر و ترجمه‌ی آثار و آموزش انجام داد. از دیدگاه زرتشت بزرگ‌ترین و نابخشوده‌ترین گناهی که به‌خاطر آن می‌توان مقصر بود، غفلت است، غفلت از نور زندگی و محدود کردن آن تنها به چند شعاع نور، در صورتی که باید در فراگیری و اشاعه‌ی کل آن کوشش شود...»^{۲۷}.

حکمتی چنین استوار و جهان شمول، و این چنین پیامی انسانی و فراگیر، چگونه ملعبه و آلت دست موبدان و گروهی مردم متعصب در زمان ساسانیان شد، و چهره‌ای جهانی و سیمایی ملکوتی را چگونه مَشَوَه کردند که یک کشور بزرگ و یک تمدن جهانگیر را در کوره‌ی تعصبات دینی خود سوختند و بر باد دادند، که هنوز از پس نسل‌ها چوب و تازیانه‌ی آن کژاندیشی‌ها برگردی این ملت سنگینی کرده و باید تاوان آن را بپردازد.

آتش کنایه‌ی معرفت، شناخت و شهود

در متن گفتار شهرزوری، در بخشی از زیان زرتشت آمده‌که: «و سوختم چند جا را از بدن خود به آتش وقتی که رجوع کردم به آذربایجان از برای آنکه از من مال و کتب حکمت طلب می‌نمودند...»

آتش، محک آتش است. آتش پاک درون، آتش مند را نمی‌سوزاند، بلکه رونق می‌دهد. آتش علم و نور و دانایی و فره‌ی یزدانی، طالب و دوست را می‌نوازد، اما دشمن و بدخواه را می‌سوزاند. به همین جهت است که با همان آتش، که کلام مقدس است، بسیاری هدایت می‌شوند و معرفت و قانون و نظم (= آشه، آرْت) را می‌پذیرند. اما بدخواهان، متجاوزان، آنان که در صدد حکومت جابرانه بر دیگران و تعدی و ستم و برهم زدن نظم و راستی هستند، به وسیله‌ی آن می‌سوزند.^{۲۸}

به سبب همین ستایش از نور خالص و آتش است که مورخان یونانی، اسطوره‌سازی‌هایی کردند. در تحقیق و تحلیل چنین روایاتی بود که نگارنده کتاب تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی را بخش ویژه‌ی این مسایل کرد.^{۲۹} در این کتاب ملاحظه می‌کنیم که چه قصه‌هایی نقل کرده‌اند و مأخذ کار بسیاری از خاورشناسان بر چه پایه‌های سستی

بنا یافته است. اما یک اصل باید مورد توجه باشد که در ایران قدیم، روحانیون ادیان و مذاهب گوناگون - مغ، و در اصطلاح اخیر موبد نامیده شده و عنوان داشتند. اما دین زرتشتی و موبدان زرتشتی، جز مغان مشهور بودند که به اعمال: شَمَنی، کهنانت، جادوگری و سحر، طالع بینی و جادو - پزشکی، قربانی کردن و ... می پرداختند. این به روشنی از اقوال خود مورخان یونانی معلوم است.

«امیلیوس Emilius بنا بر نقل پروفریوس Proprius دارای چهار جلد کتاب درباره‌ی آیین زرتشت بوده است. در نقل قولی که مؤلف اخیر کرده امیلیوس گزارش داده بود که: در کتاب‌هایی که راجع به دین زرتشت و زرتشتی‌ها نوشته‌ام، ثابت کرده‌ام که کیش زرتشتی با آیین مغان متفاوت بوده - اما در این عصر، مغان آیین زرتشت را تغییر شکل داده و به مردم وانمود می‌کنند آنچه که می‌گویند و می‌نویسند، همان‌هایی است که زرتشت آورده است»^{۳۰}.

این نقل‌ها، به خوبی بسیاری مسایل را روشن می‌کند. هم‌چنین بیان تمثیل‌ها و قصه‌ها را نیز رازگشایی می‌نماید. اما در اخبار است که زرتشت برای اثبات صحت مدعای خود و اصالت اوستا، خواهان آزمایش ایزدی (= وَر، ورتگه) شد.

به همین جهت: «برهنه بر قفا خفت و بفرمود تا ده رطل روی در چهار بوته گذاخته و بر سینه‌ی وی ریختند خوارخوار، و آن جایگاه بر، دانه دانه بیفسرد که هیچ موی و اندامش نسوخت و حمزه‌ی اصفهانی این مرد را آذرباد همی‌خواند در عصر ساسانیان»^{۳۱}.

دیوخری کوستوم Diokheri Custum نویسنده و مورخ سده‌ی اول و دوم میلادی، افسانه‌ها و اسطوره‌هایی درباره‌ی ایرانیان و زرتشت نقل کرده که در واقع از شنیده‌ها و خوانده‌های وی است در این باب. اما از خلال آن ریشه‌های کنایت آمیز، و نماد آتش، نور خالص که فره‌ی ایزدی و تجلی ایزدی و الاهی است روشن می‌باشد. نگارنده در «تاریخ مطالعات...» ترجمه‌ی مطالب وی را نقل و شرح و تفسیر کرده است:

«... پارسیان می‌گویند: زرتشت به موجب عشق و علاقه‌ی مفرطی که به داد و دادگری و دانش داشت، اجتماع را جهت اندیشیدن ترک کرده و در کوهی به‌انزوا نشست.

ماتمی گذشت. لهیب سوزانی از آتش، از آسمان بر کوه فرود آمد و کوه یک پارچه

شعله‌ور گشت... خبر به شاه بردند. شاه و بزرگان برای نیایش آتش مقدس به سوی کوه رفتند. زرتشت از میانه‌ی شعله‌های بزرگ نمودار شد و برایشان سخن گفت و دعویشان به راستی و درستی کرد. کسانی که در واقع مشتاق شناخت حق و حقیقت بودند. کسانی که می‌دانستند زرتشت کسی است که راه راستین پرستش و شناخت خداوند را می‌داند، نه آن‌گونه ستایشی خرافه‌گونه که یونانیان از روی نادانی انجام می‌دهند...»^{۳۲}

البته روایت آتش‌طور سینا و نظایر آن که بسیاری سرچشمه‌ی اصلی‌شان در روایات ایرانی است را باید در نظر داشت. مطالعه‌ی درست گاتاها، در واقع سیمایی راستین از مردی را نمایش می‌دهد، که به سختی با خرافات و مراسم مردم فریب، و کاهنان دروغین مخالف بوده و مبارزه می‌کرد و به همین جهت دیوخری کوستوم از پس سده‌هایی دور، چه نیک داوری می‌کند، که «زرتشت راه راستین پرستش و شناخت خداوند را به مردم آموخت، نه آن‌گونه ستایش خرافه‌گونه که یونانیان انجام می‌دهند.»

هرگاه در این روایات جست و جو و کاوش شود، ملاحظه می‌کنیم که همین نویسندگان که راوی جامع اساطیر و داستان‌ها درباره‌ی زرتشت هستند، آن‌گاه که با مطالعه‌ی مستقیم کار کرده‌اند، چگونه تحت تأثیر قرار گرفته و بیان حقیقت می‌کنند. نه آن‌گونه که بگوییم آنچه از گفتارهاشان نیک و خوب است درست، و آنچه که قصه‌گونه و خرافه و دور از اندیشه‌ی درست است، نادرست می‌باشد، بلکه اگر نیک نگریسته شود، میان خبرهای درست و نادرست - تضادی بسیار و فراوان وجود دارد. پس آنچه که با گفتارهای خود پیامبر همگون است، بیان واقعیت می‌باشد. به همین جهت است چنان‌که اشاره شد، امیلیوس می‌گوید دین زرتشتی با آیین مغان متفاوت بوده و مغان با جعل و تزویر، خواسته‌اند بگویند که آن چه ارائه می‌دهند از بیان و عقاید زرتشت است.

بیان و نقل اخیر که زرتشت از میان آتش، برای بیان رسالت خود نمایان می‌شود، این اشاره‌ی کنایت‌آمیز است، که پرتو و شعله‌ای از آتش، از آتش جاودانی در ریخت و هیأت زرتشت تجلی کرده برای بیان واقعیت پرستش. و نویسنده تأکید می‌کند نه آن‌گونه خرافی شکل که یونانیان بدان باور دارند.

شهرزوری به نیکی بیان حقیقت زرتشت را کرده است، «و سوختم...» این سوختن، یا سوزاندن خود، گداخته شدن در پرتو انوار الاهی است. وجودش از آتش جاودانی،

کسب معرفت کرده است. در این مصراع مشهور خام بدم، پخته شدم، سوختن آیا منظور از سوختن با آتش مادی و ظاهری است. یا شاعر می‌گوید به معرفت رسیدیم؟ در این مصراع آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست سخن از کدام آتش است. نه، آن آتشی که زرتشت در آن تجلی می‌کند، آن آتشی که به وی نمایان می‌شود، در آن آتشی که افکنده می‌شود، آن آتشی را که ستایش می‌کند، و از پس سده‌هایی دراز، هنوز در این سرزمین فرزندگان بدان سخن می‌گویند، همان آتشی است که مولانا جلال‌الدین بلخی از آن یاد کرده و بسا بزرگان دیگر:

آتش است این بانگ نای و نیست باد هرکه این آتش ندارد نیست باد

سخن در این زمینه، یک مثنوی را بایست. اما همیشه چنین بوده و ازین پس نیز چنین خواهد بود/ زرتشت که به نزد گشتاسب و فرزندگان پیرامون وی می‌رود، آتشی در دست دارد که می‌گوید از بهشت آورده‌ام. این آتش نه دست و بدن پیامبر را می‌سوزاند، نه دست گشتاسب را و نه آنان که جویای حق و عدالت بودند. چنانکه در مطلب پیشین گذشت، این تحفه‌ی بهشتی که نماد معجزه‌ی زرتشت است، خرد، دانش و نیروی والای ایمان می‌باشد، نه آن آتش فریبی که در دوران ساسانیان و پس از آن، به نام آن بزرگ مرد افتخار آفرین، روحانیان در اجاق و منقل می‌سوزاندند و ادعیه زمزمه می‌کردند و با اینگونه خرافات، راه شناخت و انتشار پیام آن پیامبر گرامی را بستند و کردند آنچه که نباید بکنند.

آتش به عنوان معبود در توجیه عرفانی و تصوف،

آتش زرتشت

به موجب اوستا، آتش منسوب است به زرتشت. در اوستا، یا آذر اهورمزده، یا آذر پسر اهورمزده آمده است. این امر با غلو مجوس و موبدان موجب شد که ستایش یکی از جلوه‌های ذات خداوندی، به جای اصل و خود خداوند شناخته شده و آتش پرستی باب شود. در این مقوله، در موارد مختلف همین کتاب و آثار دیگر نگارنده، به ویژه وندیداد شروح فراوانی آمده است. در اثری بسیار ممتاز و شایان توجه، یعنی:

مشارق الدراری - شرح تائیه ابن فارض، تألیف: سعیدالدین قرغانی - با مقدمه و تعلیقات

سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ تهران، ۱۳۹۸ هجری قمری. ذیل مبحثی با عنوان بیان اقسام رحمت، (صفحه‌ی ۶۲۶) مطالبی نقل شده که شرح جالبی است درباره‌ی پرستش ذات باری و جلوه‌های ذات خداوندی که مردم در گروه‌های مختلف به ستایش و پرستش آن جلوه‌ها پرداخته و گاه جلوه‌ای از تجلیات و جزئی از کل را نادانسته به مثابه‌ی کل و ذات اقدس احدیت پنداشته‌اند.

مطالب کتاب درباره‌ی آتش پرستی و شخص زرتشت از دیدگاه عرفان اسلامی و سعه‌ی صدر عرفا و حکیمان بسیار شایان توجه است. نگارنده سطوری از مبحث خورشیدپرستی آن را در کتاب آیین مهر امپراتریسم نقل کرده است. در این جا مطلبی که مربوط به آتش و آتش پرستی ویژه‌ی مَزْدَیَسَنان و مجوس است نقل می‌شود. در صفحات دیگر کتاب و یادداشت‌ها، مطلبی در همین باره از کتاب تلبیس ابلیس نوشته‌ی ابوالفرج ابن جوزی (متولد حدود ۵۱۲ ه.ق) در این زمینه نقل شده که فی نفسه بیان پرستش آتش است از سوی معتقدان به دیانت زرتشتی و مجوسان. اما در این جا نویسنده با دریافتی بی‌طرفانه از آتش به عنوان جلوه‌ای از ذات باری یاد کرده است. چنان که نگارنده معتقد است، این‌گونه برداشت‌ها از سوی عرفا و حکیمان ایرانی، بعد از ساسانیان و در دوران اسلامی ایران، بسیار شایان توجه در پژوهش‌های ایرانی و ادیان و عرفان و حکمت باستانی ایران می‌تواند باشد.

علامه آشتیانی، در چند سطر، کتاب مشارق الدراری را معرفی کرده است: «این اثر مُنیف که شاید بهترین اثری است که تا کنون توسط نگارنده‌ی این سطور در اختیار اهل معرفت و ارباب حکمت قرار گرفته، شرحی است بر تائیه این فاضل مصری حموی، عارف بزرگ قرن هفتم هجری قمری، اثر بی نظیر عارف نامدار سعیدالدین ابن احمد قَزغانی (۷۰۰ ه.ق/صص ۶۲۶):

و ان عبدالنار المجوس، و ما انطقت	کما جاء فی الاخبار فی الف ججّة
فما قصد و اغیری، و ان کان قصدهم	سواى، و ان لم يُظهِروا، عقدنیّة
را و اضواء نوری، مرّة، فَنَقُو هُمُو	هُ ناراً، فَضَلُّوا بِالْهَدَى بِالْاشْعَة

و اگر چنان که مجوس آتش را عبادت و سجده کردند و می‌کنند و چنان که در اخبار آمده است و در تواریخ مذکور است که آن آتش را که اول برافروختند و آن را به معبودی

قبول کردند، هزار سال یا بیشتر است که کشته نشده است، آن آتش، بل که در آتشکده‌ها از آن‌گاه باز آن را پرورش می‌دهند [= خوراک می‌دهند] و نمی‌گذارند که آن فرو مرده شود، و مع‌هذا، در آن آتش پرستیدن من کل وجه، قصد و اراده و توجه ایشان به سوی غیر من نبود، از آن جهت که آن آتش را مظهر نور هدایت و الاهیت من گمان بردند، و به آن سببش پرستش نمودند، اگر چه ظاهراً صورت قصد و توجه ایشان در آن عبادت به سوی غیر من است از آن روی که مرا و نور الوهیت و هدایت مرا در آن آتش منحصر دانستند و به آتش مقید شمردند، و ذات و نور هدایت و الوهیت من چون به هیچ چیزی مقید و در هیچ صورت منحصر نیست، پس آن معبود و مقصد و مقصود ایشان که مقید و منحصرش می‌دانند، غیر من بوده باشد، اگر چه عقدتیت ایشان، قصد و عبادت به غیر نبوده است، و آن توجه‌شان به غیر از جهت غلط حصر و تقیید، لازم آمده است، و عذرشان در آن پرستش آتش، آن بوده است که یک باری آن کس که پیشوای ایشان بوده است - زردشت نام، و ایشان او را پیغامبر گمان می‌برند، روشنایی و شعاع نور وجود و الاهیت مرا دیده است، و آن را آتش گمان برده، پس او و قومش به سبب هدایت به شعاعی مقید و پرتوی از اشعه‌ی بی‌نهایت نور من و گمان انحصار نور بی‌نهایت من در آن اشعه، از نور مطلق من گمراه شده است.

[بیان حال زردشت] گویا این زردشت، مردی بوده است در عهد شاه گشتاسپ از ملوک عجم، نزدیک به زمان موسای علی‌السلام، و در اول این مرد به علم نجوم و احکام او، دانا بوده است و از خالق و مبدأ اندک آگاهی بی‌داشته، و قابلیت و راستی و صدقی و عدلی فطری در نفس او بوده است، و همانا به مدد احکام نجوم، اندک مایه شعوری یافته است [و این زردشت بی‌گمان همان زردشت، مؤسس یا ادامه‌دهنده‌ی مجوسیت و آیین مغی و موبدی بوده و چنین توصیف‌هایی به هیچ وجه با زرتشتی که در سرودها یا گاتا می‌شناسیم نیست، که باید به تعدد زرتشت‌ها نیز توجه داشت. برای آگاهی نگاه کنید به کتاب‌های: تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، و مجلد دوم آن زندگی زرتشت، و ترجمه‌ی کتاب مغان یونانی مآب، از: جی. بیدز / فرانسیس کومُن از نگارنده] از ظهور موسای علی‌السلام، به طریق اجمال، و معلوم کرده است که شخصی در این عالم پیدا خواهد آمد که او را به سبب نور آتش و طلب آن، تجلی‌یی از خالق و مبدأ روی نماید، و آن سبب دعوت او

شود مرخلاق را. پس داعیه‌ای در او پیدا آمده است بر آن امید که مگر آن برگزیده - او باشد، و به حکم آن داعیه بر ریاضات و مجاهدات عظیم اقدام نموده، و به خلوت و عزلت از خلق مشغول گشته، و بعد از مدتی ملازمتِ جوع و سَهَر و صَمْت و عَزَلت مثل انواری که به سبب خلوت و ریاضت، بر بعضی خلوتیان، اکنون ظاهر می‌شود، چنان که خلوتخانه به یک بار، از آن انوار روشن می‌گردد، بر این زردشت آشکار گشته است، و به سبب عدم مرشد، آن انوار، فتح باب دخول شیطان شده است بر او، آن را به صورت آتش بدو نموده، و از میان آتش به وی خطاب‌ها می‌کرده و سخنان معقول حکمت‌آمیز مناسب اعتقاد او در راستی و بی‌آزاری به او می‌گفته و او آن خطاب‌ها را وحی گمان برده و خود را پیغامبر پنداشته و خلق را به راستی و کم‌آزاری و امانت دعوت کرده و چون شیطان از میان آن انوار با وی خطاب کرده است، که این نور عین آتش است، خلق را به عبادت آتش دعوت کن، او بنا بر آن علم و شعور ناتمام خود، آن را قبول کرده است، و چیزی از آن انوار به خلق نموده است، و همه آن انوار را به آتش تشبیه کرده‌اند، پس به پرستش آتش، خلق را دعوت کرده است، و آن آتش که برافروخته است و خلق را به پرستش آن دعوت کرده، تا حال منطقی نشده است. و او اول خود در آن آتش درآمده است، چون خلق دیده‌اند که آن آتش او را نسوخت، دعوت او را به کلی قبول کرده‌اند، و دین او گرفته و شاه گشتاسپ هم دین او را پذیرفته است، و آن مخاطبات که از میان آن انوار شنیده است، آن را جمع کرده است، و کتاب زند نام نهاده».

خوب است به این شرح کوتاه اقبال لاهوری درباره‌ی ماهیت آتش در حکمت ایرانی، یا حکمت خسروانی، افزون بر آنچه که درباره‌ی حقیقت آن در گائاه‌ها، سرودهای زرتشت و انعکاس آن در مفهوم آتش و آتشی که از بهشت فراز آورده شد بیفزاییم: «در نظر اصحاب جمال، حقیقت نهایی چیزی جز جمال سرمدی نیست. جمال سرمدی به اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آینه‌ی جهان بنگرد. از این‌رو جهان، نگار یا عکس جمال سرمدی است. به این ترتیب اصحاب نَحله‌ی جمال از مفهوم نوافلاتونی آفرینش، که جهان را نشنه‌ای از فیاضیت الاهی می‌شمرد، دور شدند و مانند میرمید شریف علی جرجانی اعتقاد کردند که تجلی زیبایی، علت خلقت است، و عشق، نخستین مخلوقی است، و عشق است که جمال سرمدی را تحقق می‌بخشد. صوفیان ایرانی

به اقتضای اصل زرتشتی [= بنیادهای حکمت خسروانی یا فهلوئیون] خود، این عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا، همه چیز را می‌سوزاند.» (سیر فلسفه در ایران، اثر محمد اقبال لاهوری. ترجمه‌ی، ا.ح. آریان‌پور، چاپ دوم، ص ۸۶). و البته این آتش، آن آتشی نیست که مغان و موبدان متشرع مجوسی در اتاق‌های سر بسته و پستوها در منقل و آتشدان، هیزم‌ها بر آن می‌نهند و ادعیه تلاوت می‌کنند. /

به همین جهت در کتاب مذکور در فوق (← المشارق) برای نتیجه آمده است که: «پس می‌گوید که: زردشت و بعضی از قومش چون در طلب من بودند، و در آن غلّو و شدت طلب، چیزی از اشعه‌ی نور من بر ایشان پیداگشت، ایشان آن را به آتش تشبیه کردند و به اشعه‌ی نار و پرتو آن انوار از نور مطلق من و طلب او گمراه و معرض گشتند، پس از آن جهت که مطلوب و مقصود ایشان در اول من بودم، و به پرستش آتش از جهت آن مشغول شدند که مرا آن آتش پنداشتند، نوعی از عذر دارند، و به سبب حصر و تقیید من، در آن آتش، در کفر و گمراهی افتادند و جهل حجاب ایشان شد، پس ایشان نیز من جمیع الوجود بی‌کار و گمراه مطلق نیستند، از این وجه. والله الهادی:

و لولا حجاب الكون قلتُ، و اَتَمًا قیامی باحکام المظاهر مُسکتی

و اگر نه حجاب و حکم حجابیت عالم و مراتب عالم و اقتضای ایشان بودی، بگفتمی که همه یکی است و هیچ غیر نیست و همه را روی در یک معبود است و غدر همه قایم است، ولیکن وجوب قیام من به احکام و مقتضیات مظاهر اسماء حق در هر مرتبه‌ای خاموش‌کننده‌ی من شد از آن گفتار...»

این مورد درباره‌ی همه‌ی فرق و اصحاب نور صادق است که از حقیقت الله نور السموات فی الارض... غافل شدند و مظاهر نور را اصل و حقیقت پنداشتند - حال چه درباره‌ی آتش پرستان یا اصحاب النار که آتش را در خانه‌ای محبوس ساختند و خادمینی یا آذریانی (= آتوریان) به خدمت و پرستش و خوراک (هیزم) دادن به آن برگماشتند، یا اصحاب الشمس و خورشیدپرستان که مظهر خداوند و لمعه‌ای از انوار ظاهری را کم کم خداوند پنداشته و مراسم و آداب پرستش برایش ساختند و یا پرستندگان قمر یا ماه و جز آن: در کتاب یادشده (المشارق، ص ۶۲۵) آمده:

و ما احتار من للشمس من غرّة صبا و اشراقها من نور اسفار غرّتی

احتیار؛ افتعل من قولهم: حاریحو حوراً، رجع و انتقص، و منه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نعوذ بالله من الحور بعد الكور، ای: من النقصان بعد الزيادة.

یعنی: ناقص و معیوب نشد. به کلی آن کسی که از سر غفلت از کمال اطلاق الهیت من به سوی آفتاب و قبول او به الوهیت میل کرد و این آفتاب پرست از آن جهت به کلی ناقص و معیوب نیست که حال آن است که روشنایی و تاب آفتاب، از نور پیدا شدن طلعت من است، که اسم نور و اسم حقی من است، تا به حکم: «وَللهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ [وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ / سوره ی ۳۰- روم، آیه ۲۶]، چنان که قُرس و عین آفتاب را که فرع و سایه‌ی اسم نور و حقی است بی‌وساطت حجابکی تُنک، به بصر تمام ادراک نمی‌توان کرد و نظر بر او نمی‌توان افکند، هم‌چنین بی‌واسطه‌ی تَعْنِی، اسم نور مرا به بصایر در نمی‌توان یافت...». (← اثر جبا، فلوتین، ترجمه دکتر حسن ملک‌شاهی، میمر هشتم: در نمایاندن ماهیت آتش است. تهران ۱۳۷۸، صص ۱۸۸)

اشارات به زندگی و سوانح زرتشت و همگونی با یادکردهای گائایی

نکته‌ی دیگر از گفتار شهرزوری، شکایت و گله‌ی زرتشت است از مردمی که وی را نیک می‌شناختند، اما نمی‌گرویدند و انکارش می‌کردند و حق‌گزار نبودند. در جایی دیگر نیز چنین اشاره‌ای هست.

مدتی را زرتشت از آذربایجان بیرون می‌رود، به احتمال زیاد همان دوران انزوا و تفکر است که بدان اشاره شده؛ و چون باز می‌گردد، از وی «مال و کتب حکمت طلب می‌نمودند.» این هنگامی است که هنوز مورد وحی واقع نشده و سرودها (= گائاها) را ارائه نکرده بود. اما چنین به نظر می‌رسد که گروهی در انتظار کتاب بوده‌اند. دیگران طلب مال می‌کردند، و این در گائا نقل است و پیامبر خود اشاره به این مسأله کرده که بسا مردم در توقع و انتظار دهش از سوی او هستند، چنان که گوی‌ها و گز پنها (= امیران و کاهنان) با تطمیع، دیگران و مردم را می‌فریفتند.

گویا از سوی مخالفان و معاندان، که همان اشراف و کرپن‌ها Karpan یا روحانیون بودند نفی شده و اصل و نسب و دودمانش را انکار کرده یا مورد سؤال قرار می‌دهند. به همین جهت است که می‌گوید: «... و در میان ایشان معروف‌النسب بودم، و پدر و مادرم را می‌شناختند.»

در سرودها (سگناهها) شدت مخالفت روحانیان و اشراف با پیامبر به روشنی بیان شده که آنان از هر وسیله‌ای جهت صدمه زدنش امتناع نکرده و روگردان نبودند، چون منافعشان سخت درخطر بود. اما زرتشت اشاره به شهرت خود و خاندانش می‌کند. نسبت وی به منوچهر - و تا به کیومرث می‌رسد. در منابع پهلوی چون زان سترم^{۳۳}، این نسب‌نامه آمده و در بند هش، دینکرد - و در منابع تازی چون مزوج' الذهب' این سلسله نسب درج است و کسانی چون: جکسن، ویندیشمن، شپگل، هارله، یوستی، وست و دیگران جدول‌هایی ترتیب داده^{۳۴} و اساتید پهلوی و اوستایی چون: نیبرگ، یوستی، کانگا و بازتولومه درباره‌ی شکل قرائت، آوانویسی، معانی نام‌ها و... پژوهش‌هایی کرده‌اند^{۳۵}. به همین جهت است که زرتشت در شهرت و نسب خود اشاره می‌کند، با توجه به اینکه برادرانش نیز مطابق جدول‌های یاد شده، از بزرگان به‌ویژه گزین‌ها بوده‌اند.

در سطور بعدی از زبان پیامبر، شرحی کوتاه درباره‌ی زندگی‌اش آمده که مشهور است. می‌گوید بزرگان بر من حسد بردند و این حسد بر علم و دانش من بود و ملوک را بر قتل من گماشتند و گفتند نزد او علم نبوت است.

این بخش نخست از بند پنجم است. در خود گناهها، یعنی سرودهای زرتشت به این نکته اشاره شده و در کتاب هفتم دینکرد و گزیده‌های زان سترم و زرتشت‌نامه از بهرام پژود، شاعر زرتشتی سده‌ی هفتم هجری، این روایات هست. منظور از ملوک، در این جا، یکی ویشتاسپ است که سهروردی در یکی از رسایل خود، وی را از ثنوی‌ها و مروج‌ها و بنیان‌گذار این شیوه‌ی فکری معرفی کرده، نه از خسروانیون.

چون پیامبر، رسالت خود را به ویشتاسپ عرضه می‌کند^{۳۶}، مجلسی از حکیمان و دانشمندان برپا شده و زرتشت در آن نشست، اصول دین نوین را آشکار کرده و همه‌ی سؤال‌هایی را که از وی می‌شود، پاسخ‌هایی با روشنی ابراز و بیان می‌کند. حسد بزرگان برانگیخته شده و با تهمت و بدگویی، به فرمان شاه به زندانش می‌افکنند. لیکن ویشتاسپ را مشکلی پیش می‌آید که سرانجام با تدبیر توسط آن محبوس فراموش شده گشوده می‌گردد. پس اغراض و حسادت بزرگان بر شاه روشن شده و با گفت و گوهای فراوان، سرانجام دین را می‌پذیرد.

علاوه بر کتاب‌های اشاره شده، اغلب مترجمان اوستا، این شرح حال را نقل کرده‌اند.

از جمله جکسن در کتاب زرتشت، پیامبر ایران باستان و هارله Harlez در مقدمه‌ی وسیع و بسیار جالب اوستا - ترجمه کرده و انکتیل دو پرون که برای نخستین بار اوستا را ترجمه کرد، در مقدمه‌اش بر ترجمه‌ی اوستا، که پیش از وی، از منابع فارسی قدیم، توماس هاید چنین کاری را کرده بود.

اما نکته‌ی دوم، هنگامی است که می‌گویید چون قصد جان من کردند، و بر جان بیم‌گین شدم، از شهر بیرون شدم و: «در آدمم به کوی تاریکی که در برف فرو رفته بود، و محفوظ بود ازین که مردم آن جا برسند.»

در یسنه، بخش گائاهه، از بیان زرتشت همین مطلب را می‌شنویم که در فوق، شهرزوری از بیان زرتشت می‌گوید. پیامبر در سرما و بوران گرفتار است. به جایگاه یکی از ناموران که به احتمال یندو Bendva نامی بوده، می‌رسد و در صدد برمی‌آید تا آمانی جوید و از سرما و بوران برهد. اما: او را (= زرتشت را) خشنود نکرد آن مرد غلامباره^{۳۷}، آن گوی (= امیر) و زرتشت سپی تاقه - در گذرگاه زمستان به اجبار فرود آمده و با مرکب در سرما، پناه گرفتند^{۳۸}. در مطلب بعدی، پیامبر می‌گوید این دژوند (= بی‌دین، دروغ‌گرای) از کردار بد خویش، هنگامی که به سر پل چینوت^{۳۹} رسد، به هراس و ترس دچار شود از آن عمل بدی که مرتکب شد.

نیز در گائاهه، هنگامی که به اجبار، از روی دشمنی مخالفان مجبور به ترک شهر می‌شود، بیان دردمندش را می‌شنویم. همان تکرار از بیان شهرزوری در شرح حال منعکس است. به همین جهت است که شرح حال و بیان شهرزوری در میان اقران، بی‌نظیر است و بر اساس استنادات که مطابق است با ماخذ قدیم. همان‌گونه که مراد وی، شیخ اشراق، سهروردی از دیدگاه فلسفه و حکمت - به شرح اندیشه‌های پیامبر می‌پردازد، که تا آنگاه کس چنان نشنوده بود و در مطلب بعدی، بدان اشاره‌ای هست. باری، این بیان پیامبر در گائاهاست:

به کدام سرزمین روی آورم، به کجا بروم؟ آزادگان، پیشوایان از من دوری می‌گزینند. برزیگران خشنودم نمی‌کنند و فرامانروایان کشورها که پیرو راستی نیستند. این را می‌دانم که چرا چنین است. خواسته‌ام اندک است و پیروانم نه چندان...^{۴۰}

و اشاره به بزرگ‌ترین سد راه و مخالف خود می‌کند که ستیزه‌جویی‌هایش، راه

گسترش دین و راستی را بسته، و این شخص *هَندوا* *hendva* می‌باشد. در این جا کلام پیامبر تلخ و اندوه‌بار است و ژرفای دردی را بیان می‌کند که از دشمنان به وی می‌رسد: ای مزدا، با پاداش نیک به سوی من آی، مرا پناه بخش. او را (= بندو را) ای بهمن، با مرگ دریاب^{۴۱}.

بعثت و برگزیدگی، دو وجه فلسفی، نماد نور و آتش

در فراز ششم، شهرزوری از برگزیده شدن وی از سوی ذات خدایی به پیامبری سخن می‌گوید. اما این بعثت و برانگیختگی، از گونه‌ای متفاوت است. در این جا نیز از این که تجلی‌گاه انوار الاهی است، و از رسیدن به نور سخن می‌گوید: «پس فرستادم به سوی ایشان که نور در پوست من درآمد...»

/ آب روشنایی است، این تمثیل پر معنی در زبان فارسی، معنایی بس عمیق و ژرف دارد. از دیدگاه زرتشت آب و آتش و زمین مقدس بوده و نباید آلوده شوند؛ در تعبیر خواب، هرگاه کسی آب در رؤیا ببیند، می‌گویند نشانه و کنایت از روشنایی، پیروزی، دست یافتن به نیکی و نیک‌بختی است. کسی که به سفر می‌رود، به بدرقه‌اش آب می‌پاشند. در ذکر عرفا و دانایان حق، چون به مراتب و مدارج عالی‌ی اشراق و معرفت رسند، در احوالشان نقل می‌شود که بر آب، روان می‌شوند.

در بخش بیست و یکم از *زات ستریم* پیش از آنکه *وهومن*، بارقه‌ی نور و تجلی‌هورامزدا، به زرتشت ظاهر شود، پیامبر در آب می‌رود. به موجب *زند بهمن یسن* (۳/۵-۸) هنگامی که زرتشت از هورامزدا طلب خرد و دانش والای الاهی می‌کند، خداوند، آن خرد همه‌آگاهی *xrad-i. harvisp - āgāhīh* (دانش خدایی) را به شکل آب به زرتشت می‌دهد که بنوشد: «دست زرتشت را فراز گرفت و اورمزد پاک، مینوی افزودنی، دادار جهان مادی، خرد همه‌آگاهی را به شکل آب بر دست زرتشت کرد و او را گفت که: از آن بنوش». این بیان‌ها و اشارات، روشن است و شیخ شهاب‌الدین سهروردی چه نیک دریافته راز و رمز فلسفه و حکمت اشراق را در ایران باستان. آبخور فلسفه‌ی یونان، فلسفه‌ی ارسطو و افلاتون، حکمت خسروانی - یعنی فلسفه‌ی پارسی بود. فلسفه‌ی مَشاء و اشراق، دو نحله به روش تفکر فلسفی بود که در ایران باستان سرچشمه داشت. بی‌جا

نیست که شیخ اشراق، در کتاب حکمة الاشراق ضمن سخن از زرتشت چنین یاد می‌کند: کَمَا أَخْبَرُ الْحَكِيمَ الْفَاضِلَ وَالْإِمَامَ الْكَامِلَ زَرَادُشْتَ الْأَذْرَبَائِجَانِي عَنْهَا فِي كِتَابِ زَنْد، حَيْثُ قَالَ: لِعَالَمٍ يَنْقَسِمُ بِقِسْمَيْنِ، مِينَوِي - هُوَ الْعَالَمُ النُّورَانِي الرَّوْحَانِي، - وَگَيْتِي - هُوَ الْعَالَمُ الظُّلْمَانِي الْجِسْمَانِي... یعنی: خبر داده است حکیم دانشمند و پیشوای کامل، زرتشت در کتاب زند - آن جا که می‌گوید: جهان تقسیم می‌شود بر دو بخش، - جهان مینوی - که عالم نورانی و روحانی، - و گیتی که عالم ظلمانی و مادی است.

و نور، روشنی یا آتش چیست؟

وَلَا يَرَى التُّورَ الْفَائِضَ مِنَ الْعَالَمِ عَلَى الْإِنْسِ الْفَاضِلِ، الَّذِي يُعْطِي التَّأْيِيدَ وَالرَّأْيَ وَبِهِ يَسْتَضَى الْإِنْسُ وَيَشْرِقُ آتَمٌ وَمِنْ إِشْرَاقِ الشَّمْسِ وَيُسَمَّى بِالْفَهْلَوِيَّةِ: خُرَّهَ عَلَى مَا قَالَ زَرَادُشْتَ: خُرَّهَ نُوْرٌ يَسْطَعُ مِنْ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِهِ بَرَأَسَ الْخَلْقِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَيَتِمَكَّنُ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْ عَمَلٍ وَصِنَاعَةٍ بِمَعْرِفَتِهِ...

و چون نور فیض دهنده و تابنده از عالم بالا بر نفوس فاضله و به آنان نیروی درخشش و عقیده می‌بخشد، و مانند آفتاب می‌درخشد، و این نور را به پهلوی (به زبان فارسی، حکمای فهلوی) خُرَّه می‌گویند و چنانکه زرادشت گفته است، خُرَّه نوری است که از ذات پروردگار می‌درخشد و به وسیله‌ی همین نور آفریدگان برخی بر برخی دیگر برتری می‌یابند، و هریک از آفریدگان خداوند به کمک آن نور می‌تواند مصدر کاری شود.

این بیان فیلسوفی بلند آوازه و ایرانی‌بی‌نژاده و اصیل است که آتش معرفت و شناخت و دانش درونی، که سرآغازش همان آتش ایزدی است که در ایران زمین به وسیله‌ی زرتشت فروزان گشت - در وی گرفت و دامن تعصب و تحجر متعصبان را بتافت و در همان آتش ایزدی سوخت و فناء فی الله شد. سخن و گفتاری دیگر باید که سرچشمه‌ی تصوف و عرفان در ایران اسلامی، و فلسفه و حکمت را که با آتش پارسی شعله‌ور گشت، بیان کنیم. باشد که در پی، چنین نوشتاری بیاید. اما چند جمله‌ی دیگر، دنباله‌ی سخن شیخ اشراق نقل می‌شود تا رفع هرگونه شبهه‌ای باشد که این انوار و اشراقات، پیوسته و متصل است به نور الانوار، سخن اوستا که باید گفت گائاه‌ها، که از سوی اهورامزدا، ذات واجب‌الوجود، با اشراق به پیامبرش، توسط نور محض الهام شد:

و ما يتخصص بالملوك الافاضل منهم يسَمَى كِيَان خُرَّه، و الرأى هُوَ الْأَرَاءُ - جَعَلَ الْأَضْوَاءَ الْمِينَوِيَّةَ.

ینابیح الخُرّه والرّای، قال: الخُرّه والرّای آی: الأضواء الّتی أُخبر عنها زرادشت، وَ وَقَعَ خَلْسَهُ الْمَلِکُ الصّدِیقُ کِیخسرو المَبَارکَ الیها فَسَاهِدُهَا - علی ما قال فی الألواح، الْمَلِکُ الظّافِرُ کِیخسرو المَبَارک، أَقام التّقَدِیسَ وَالْعُبُودِیَهِ، فَاتته منطقیه اب القدس وَ نطقت معه الغیب، وَ عرج بنفسه إلی العالمِ الأعلى منقشاً بحکمة الله - وَ واجهته أنوار الله مُواجهه، فَادْرِكُ مِنْها المَعْنی الّذی یُسَمّی کِیان خُرّه وَ هُوَ القاء. فی النفس قاهر یخضع لَهُ الأعتاق. وَ یزگی به ملوک فاضل دارد قسمتی از این نور که موسوم است به کِیان خُرّه وَ رای انوار مینوی را سرچشمه‌ی خُرّه قرار داده وَ گفته است که خُرّه وَ قَرّ، یعنی انواری که زرتشت از آنها خبر داده است وَ پادشاه راست گو، کِیخسرو مقدس آن انوار را در عالم خلسه ید، چنانکه در الواح گفته است، - پادشاه پیروز، کِیخسرو مقدس مراسم تقدیس وَ نماز را به جای آورد، وَ پدر مینوی او را زینت داده بود، وَ انوار ایزدی با او روبه‌رو گردید وَ دانست کِیان خُرّه یعنی چه، وَ آن یک تجلی ایزدی است بر روان آدمی، که همگان در پیش آن سر فرود می‌آورند.

شهاب‌الدین سهروردی، از فلاسفه‌ی پارس با نام وَ نشان سخن می‌گوید. اصطلاحات اوستایی را به‌جا وَ درست به کار می‌برد، به احتمال همان‌گونه که حکیمان بزرگ این سرزمین به کار می‌بردند. کِیان خُرّه، همان کَوَیْم - خَوَرَنَه Kavaenem-xvarena یا فرّشاهی در اوستاست^{۴۲}، که بارها از آن سخن رفته وَ هر که از این نور، خُرّه یا قَرّ برخوردار می‌شد، به قرب حق وَ فیض معرفت می‌رسید.

/ در سراسر اوستا، جهان به دو بخش وَ بهره تقسیم شده: بخش مینوی وَ بخش گیتی یا جسمانی. جهان مینوی نورانی وَ روحانی است، وَ بخش گیتی یا جسمانی ظلمانی وَ تاریک است. از امشاسپندان، به روشنی وَ وضوح، با نام وَ نشان، تحت عنوان انوار سپهبدی یاد کرده که در جای خود به شرح خواهد آمد.

/ عنوان فلسفه وَ حکمت ایران باستان، نه در آراء وَ نوشته‌های شهاب سهروردی، بلکه در آثار بزرگان وَ حکمای اسلامی، با عناوین: حکمای خسروانیتین، الفهلویین، حکماء الفارسیین، حکمای الفرس، الّکسرویون وَ ... یاد شده است. شهرت حکمت وَ فلسفه وَ دانش در ایران بدان حد بود که پیامبر اسلام (ص) آنان را می‌ستود. البته باید در نظر داشت که بسیاری از این‌گونه خبرها، از جعلیات شعوبیه است، هر چند که در تاریخ گاه و آگاهی درست دارد؛ اما شعوبیه بسیاری از اخبار وَ روایات وَ احادیث را جهت اعزاز

ایرانیان در برابر افراط‌های قوم‌گرایانه تازیان جعل کرده و رواج می‌داد. بحث و پژوهشی مستوفی را در این باره می‌توان در کتاب شعوبیه یا ناسیونالیسم ایرانی، تألیف دکتر محمود رضا افتخارزاده مطالعه کرد. حافظ ابونعیم در اخبار اصفهان نقل کرده که:

روزی رسول اکرم (ص) ایرانیان را می‌ستود و فرمود: لو تعلق العلم بالثریا لئالته رجال من فارس. یعنی: اگر دانش در ستاره‌ی کیوان می‌بود، هر آینه مردانی از پارس آن را به دست آورده فرامی‌گرفتند.

ابوهزیه در آن مجلس حضور داشت، همین که این سخن را از زبان رسول‌الله (ص) شنید فریاد کرد: «یا بنو فروخ سخت بگیر، سخت بگیر» یعنی از فرزندان فرخ دانش را محکم بگیرید، اعراب به ویژه در عصر جاهلیت ایرانیان را: بنو الأحرار، بنو الساسان و بنو فروخ نامیدند و فروخ تلفظ فرخ است به عربی^{۴۳}.

و شهاب سهروردی، خوب از واقعیت آگاهی داشت که چگونه روحانیون مجوس، حکمت والای زرتشت را به انحراف و انحطاط کشاندند و اذهان را نسبت بدان بدبین کردند، به همین جهت می‌گویند حکمت و فلسفه و اشراق پارسی، نه آن است که روحانیان مجوس از سر کفر می‌گویند و می‌کنند. باری، این گفتار را دفتری دیگر می‌باید، اما در جستار بعدی پژوهشی در همین مورد آمده است.

سخن در آن بود که آب و آتش، هر دو نمادین و کنایت‌آمیز هستند. زرتشت پیش از راه یافتن به بارگاه نورالانوار، نخست شست و شویی می‌کند. در آیین مهر، برای ورود به نمازگاه (= مهرباه)، نخست شست و شو و غسل می‌کردند، آنگاه درمی‌آمدند. از راه آیین مهری، و گذر از مهرباه، غسل تعمید به مسیحیت وارد شد. در ادب پارسی نیز جهت در آمدن به حریم اُنس و گذر از باب علم و رسیدن به محبوب: نخست شست و شویی لازم است، (← تاریخ آیین میتراپی، بخش: آیین مهر و ادب و عرفان ایرانی).

زرتشت پیش از وحی، نخست به کنار رود داتی تی dāiti می‌رود به بامدادن. چهار بار رود را از پهنا به پیش می‌رود. نخست تا ساق پا، دوم تا زانو، سوم تا بیخ ران، و چهارم تا گردن بر آن آب می‌گذرد. و این چهار بار در آب رفتن به پیش، نشان و کنایت از آن است که دین او چهار بار به فراز رسد که آن را سبب: زرتشت، هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت

/ این سه، فرزندان آینده‌ی زرتشت و موعودهای ساخته و پرداخته‌ی موبدان زمان ساسانی هستند که هریک از آنها به ترتیب در آخرین هزاره ظهور می‌کنند و آخرین آنها که سوشیانت (به اوستایی Saoshyanta) است جهان را به نظم و داد و آیین راستین بازمی‌گرداند، چنان که در زمان زرتشت بود^{۴۵}.

پس چون زرتشت از آب به در آمده و جامه می‌پوشد، روشن و پاک - همان‌گاه و هومن امشاسپند بر وی نمایان می‌شود به زی و ریخت یک مرد نیک‌چهر، روشن و تابنده، جامه‌ای در تن که همه از نور، و خود نیز نور محض بود. بس بلندبالا که بَرش نه چندان زرتشت بود. از زرتشت پرسید کیستی؟ از چه تباری، به چه چیز کوشایی؟ پاسخ می‌گوید که زرتشت سپی‌تمن هستم. در جهان کوشا می‌باشم برای دست یافتن به پارسایی، و آرزویم آن است که به قُرب خداوند برسم^{۴۶}.

این رویداد، در گائاهه، سرودها و کلام زرتشت، از بیان و زبان حضرتش جاری است (بستا ۱۶-۴۳/۷) و مطلب از دیدگاه عرفان و شناخت و بیان تمثیلی در اوج است. در بن کلام راستین، پیامبر می‌فرماید همه‌ی خواست، کوشش و آرزوی من آن است تا به کشور دلخواه و مدینه‌ی فاضله دست یابم که همه راستی و فروغ و آتش است. می‌گوید به و هومن: آرزویم دست یافتن به نورالانوار و آن اهورامزداست، که با نماز و کوشش، در آتش وی، خود را پالوده و پیراسته کنم. به گفته‌ی دقیقی، آن مجمر آتش که زرتشت از بهشت فراز آورد، این آتش است، که هر که این آتش ندارد، نیست باد که نیست هست.

مجوس

مجوس، شناخت این واژه در شبه جزیره‌ی عربستان به‌عنوان پیرو دین زرتشت. واژه‌ی مجوس نزد مورخان قدیم غربی به مفهوم جادوگر، شناخت حکما و فلاسفه‌ی یونانی از مفهوم دوگانه‌ی مغ، یا ذکر حکمای اشراقی از مجوس که اصحاب کفر و ثنویت بودند، تعدد شخصیت و زرتشت‌های مختلف، آیین مجوسی.

واژه و اطلاق مجوس نزد نویسندگان و مورخان اسلامی و تازی اغلب به معنی و مفهوم آتش پرست و آتش پرستی کاربرد داشته است - درحالی که مفهوم مُغ نزد نویسندگان و عرفا و صوفیه و مورخان ایرانی / اسلامی - به‌ویژه شاعران، معنایی جدا از مجوس داشته و اشهر برداشت همان است که در شعر شرایندگان و حکما به کار رفته و به شکل روشن، هیچ‌گاه به زرتشتی‌ها اطلاق نمی‌شد. هرچند در اوستا، moghu, maghu, maqu و به احتمال در فارسی باستان maguš وارد است که شکل معرّب آن مجوس می‌باشد و در فارسی باستان همان است که از آرامی اخذ شده است:

widengren: *les Religions de L'iran*, P. 193

jellrey. A: *The forjion vocabulary of the Quran, Baroda, 1938, P. 259.*

مقاله‌ی بوخنر Büchner در دائرت المعارف اسلامی ذیل واژه‌ی مجوس. شاعرانی چون نظامی گنجوی به شکلی که خواهیم دید، از عنوان مجوسی و گبرکی، آتش پرستی را منظور داشته و در شرف نامه از موبد آتش پرست یباد می‌کند که در مجاورت کوره و مجمر آتش سیاهرو شده است.

معانی عامیانه‌ای نیز میان لغت‌نویسان آمده؛ از جمله در اصل، مجوس، منج‌گوش بوده است، یعنی مردی که دارای گوش‌های کوچک بوده است و مردی با این نام، پیش از زرتشت مشهور می‌زیسته که آیین مجوسی منسوب به اوست.

در یونانی که بسیار مشهور است، مغ و جادوگر می‌باشد که در سطور بعدی بدان اشاره‌ای کوتاه خواهد شد. در بابلی، سُریانی، مَندایی و پهلوی *mghw, magh, magwšaya, mgw/ša, amgwša*... و بسیاری صور دیگر آمده است:

ابن منظور (ابوالفضل جمال الدین محمد): لسان العرب.

کاربرد این واژه در ادبیات دوران جاهلی عرب نقل شده و این نقل‌ها به صورت رایج بوده است و ترکیب نار مجوس، یعنی آتش مجوس در اشعار امرالقیس و ثؤام یشکری آمده است و این اشارات حاکی از آن است که همه‌جا مجوسیت اشاره به دین زرتشتیان و مجوس، آتش پرست بوده و اعراب پیش از اسلام با آن آشنایی داشته‌اند. از سویی دیگر این واژه در قرآن کریم نیز یک بار آمده: *لِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا، إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (سوره حج، آیه ۱۷ / کسانی که ایمان آورده‌اند و کسانی که یهودیند و صابئیان و نصارا و مجوس، و کسانی که شرک آورده‌اند، خدا روز رستاخیز میانشان امتیاز می‌نهد که خدا به همه چیز گواه است). هرچند به نظر می‌رسد که مجوس در کنار اهل کتاب قرار گرفته‌اند، اما به صورت تحقیق و از دیدگاه دینی اهل کتاب پذیرفته نمی‌شدند و تنها در موارد اداری و امور مربوط به خراج و جزیه با آنان مانند اهل کتاب رفتار می‌شد.*

و این از همان آغاز اسلام معلوم است که مجوس اهل کتاب شناخته نمی‌شد و در آیه کریمه نیز از این لحاظ ابهام وجود داشت. از همین جهت است که بلاذری نقلی آورده از پیامبر که با مجوس همان رفتاری را بکنید که با اهل کتاب می‌کنید (منبع فوق‌الذکر) و در جاهایی دیگر شرحی درباره‌ی ساخته‌ها و جعلیات شعوبیه یا ناسیونالیست‌های ایرانی هست که یا به‌عنوان تعدیل رفتار اعراب در شدت نژادپرستی و یا برای کاستن از شدت رفتار بنی‌عباس، احادیث و روایاتی در این زمینه‌ها برای تقرب ایرانیان ساخته‌اند/ در هر حال نقلی که می‌آید، دارای دو بخش است. بخش نخست آن واقعی است، و بخش دوم

آن از ساخته‌های شعوبی‌های ایرانی است: «روزی عمر گفت: ندانم با مجوسان چه سازم؟ عبدالرحمان عوف گفت: شنودم محمد(ص) را که فرمود با آنان همان رفتار کنی که با اهل کتاب کنی».

همه‌ی دلایل حاکی از آن است که مذهب زرتشتی ایران دوران ساسانی در عربستان، به‌ویژه شهرهایی چون: حیره، یمن، حَضْرَمَوْت، حجاز و مرکز عربستان با عنوان مجوسیت و تعریف آتش‌پرستی رواج داشته است. الوسی در این مورد نوشته است: «گروهی از اعراب آتش‌پرست شده بودند و این آیین را از ایرانیان و مجوس آموخته بودند».

الالوسی / سید محمود: بلوغ الادب. مصر. جلد دوم، سال ۱۹۵۳، ص ۴۳۳.

در جایی دیگر، همدانی (صفة جزيرة العرب، مصر ۱۹۵۳، ص ۱۴۹) نوشته در مناطقی که معادن فلزات در عربستان فراوان بود، هزاران تن از مجوسیان در معدن کار می‌کردند و در آن‌جا دو آتشکده ساخته بودند و آتش را می‌پرستیدند:

آذرتاش آذرنوش / راهمای نوذ فارسی در فرهنگ و زبان نازی. تهران ۱۳۵۴، ص ۱۹۲.

اما به هر صورت، منظور از پژوهشی در لغت‌شناسی موردنظر نیست، بلکه منظور از تحقیر و تحقیری است که پس از ساسانیان، عنوان مجوس، جهت اطلاق به زرتشتیان مورد استعمال و کاربرد داشت و در واقع این بازماندگان دین مزدیسنی‌گز تیری بودند که آیین و معتقدات مقطعی از تاریخ فرهنگ دینی ایران قدیم را که موبدان و حکومت مستبدانه‌ی آنان به‌توده‌ی مردم تحمیل کرده بودند - موجب تحقیر و استخفاف ایرانیان شد و علی‌الاطلاق آن نوع منحط مجوسی، دین و فرهنگ ایرانیان شناخته شد - درحالی که آیین و فرهنگ و حکمت و عرفان ایرانی که حکیمان بزرگی چون سهروردی و حکیمان و عارفان شاعر و فرزانه‌ی ایرانی پیرو آن بودند و اعتلای عنوان مُع در چنین آثاری، نماینده‌ی آن است که چنان حکمتی پوشیده و در پرده و تنها در حیطه‌ی شناخت خواص قرار گرفت و به‌همین جهت است که در طول قرن‌ها، اشاره شده که مغان واقعی، جز مغان آتش‌پرست و اصحاب نار و مجوسان می‌باشند.

در مغرب زمین نیز از همان ایام کهن، همین مجوس و مغان یا موبدان آتش بودند که به‌کلی، مغان از حلیه‌ی حکمت و عرفان و فلسفه بوده و به‌عنوان ساده‌دل و شه‌ور شدند.

و اصحاب رمل و اسطرلاب و جادو پزشکی و رقالی و پیشگویی و... شناخته می‌شدند. کومون Cumont در کتاب داز و رمزهای آیین میتراپی (ترجمه‌ی نگارنده) اشتباه کرده است که اغلب آیین میتراپی را با مزدیسناى موبدانه و مجوس که همان زرتشتیان متأخر دوران ساسانی و پس از آن در دوران اسلامی ایران است اشتباه و خلط نموده، چون مغان میتراپی کاملاً جدا از مغان مجوسی مذکور می‌باشند. جهت شناخت حکمت خسروانی این وجه تفارق و معرفت بدان بسیار مهم است، چون مزدیسناى زرتشتی و آیین‌های موبدی کاملاً بیرون از دایره‌ی آن حکمتی است که سهروردی و اصحاب وی بدان پرداخته و خود نیز چنان که بارها با استناد نقل شده، این جدایی را یادآور شده‌اند. یونانیان و مورخان رومی کلاسیک نیز این را می‌دانستند.

در یونان از سده‌ی پنجم پیش از میلاد، واژه‌های مجوس magus و مژیک یا مَجیک magic در آثار نویسندگان ملاحظه می‌شود، و این امر مربوط است به پیش از زمانی که انتشار آثاری معمول از زرتشت ساخته و گردآوری گردد. از این واژه در همان کهن روزگار، مفهوم جادوگر و جادوگری دریافت می‌شد، یعنی به موجب نیروهایی پنهان و حالات خلسه‌آمیز با جهان ماورا و ماوراءالطبیعه رابطه برقرار کردن و یا با عوام فریبی و نیرنگ، چنین نشان دادن. بعدها این مفهوم که مجوس و مجوسی Magician کسی است که اعمال شگفت و خارق‌العاده و بیرون از توان افراد عادی و حتا دانا و عالم انجام می‌دهد شناخته شد و در این جا بود که ویژه‌ی موبدان ایرانی نبود، بلکه مفهومی عام پیدا کرد.

به موجب نقلی از بقراط و مقایسه‌ی آن با متن وندیداد (ص ۱۲۹۸ و بسیاری موارد دیگر) موبدان مزدیسناى زرتشتی برای درمان بیماری صرع، معتقد بودند که مصروع گرفتار حلول جن و دیو در بدن شده و موبدانِ کاردان لازم است با ابزاری ویژه و روش مانتره - *مانتره* - *مانتره* - *مانتره* *Manthra-bucšaza*، یعنی درمان با افسون‌های مقدس که با کشیدن شیارهایی با چاقوی جادویی و زمزمه‌ی اذکار و تعویذ به درمان پردازند. بقراط می‌گوید گروه مجوسان که خود را تطهیرکنندگان (= وندیداد Yoždathragar یوژداتراگر، ج ۳، ص ۱۱۹۴ به بعد) نیز می‌نامند با افسون‌ها و عزییم و نیرنگ‌بازی، مدعی درمان این بیماری هستند (برای همه‌ی آگاهی‌ها در این موارد، نگاه کنید به کتاب مغان یونانی مآب، ج یکم، ص

البته در بسیاری از آثار کلاسیک که کوفن و بیدز J. Bidez همه‌ی شروح و مستندات را یادداشت کرده‌اند. سوفوکل نیز در یکی از نمایشنامه‌های خود *Oeclipus Tyrannus* مجوس را شیاد و نیرنگ باز و در ضمن خردمندانی بسیار فریب‌کار توصیف می‌کند. از خیل عزایم و افسون‌ها و ادعیه‌ای که توسط مزدیسنان (خرده اوستا، چاپ موبد رستم رشید و آموزنده شیرمرد، چاپ هند؛ با عنوان: نیرنگ و ادعیه و متون پازند:

Ervad Edalji Kersaspi Antia: Pazand Texts Collected and Collated.

Bombay, 1909

و یادداشت‌های فراوان بر چهار مجلد وندیداد، از نگارنده و بسیاری آثار دیگر) به چاپ رسیده و نمونه‌هایی در خردادبشت و... پذیرش و شناخت چنین روایاتی چندان دشوار نیست. در مجموعه‌ی روایات دازاب هرمزدیار، ضمن قصه‌ی موبدان و سلطان محمود غزنوی، در مورد آن که چون عزایم و مراسم، نادرست انجام شده و تار مویی (وندیداد، فرگرد ۱۷) در جام مقدس، موجب بروز توفانی وحشت‌ناک شده است، مجوسان قدرت خود را به نمایش می‌گذارند - و همین بقراط است که نقل می‌کند چگونه این مجوسان با ادعای ارتباط با نیروی فوق‌الطبیعه و افسون و زمزمه‌ی عزایم، مدعی هستند که ماه را به زمین می‌آورند و خورشید را تاریک می‌کنند و توفان‌های هراس‌انگیز ایجاد می‌کنند (مری بویس، تاریخ کیش زرتشت، جلد سوم، ص ۶۵۷).

اما معنی و مفهوم دوگانه‌ی این واژه، حتا در یونان نیز روشن بود و بسا از فیلسوفان و خردمندان، به مقام و آگاهی و مراتب شهود مغای اصیل آگاه بودند، همان معرفت و شناختی که هم در حوزه‌ی فرهنگ‌های مدیترانه‌ای مشهود بود و هم عرفا، حکما، شاعران و اندیشمندان ایرانی در دوران اسلامی بدان آشنا بودند. افلاتون در رساله‌ی الکیادیس با تعظیم از مغای حکیم ایرانی یاد کرده و دینون dinon در سده‌ی چهارم میلادی معترف بوده و ارستو با آگاهی از کار و حرفه‌ی مجوس، تأکید می‌کند که مغای دارنده‌ی حکمت و خرد، با سحر و جادو و افسون نسبتی ندارند، همان مغانی که: هاتف، حافظ، سهروردی، ایشکوری و... خود را از جهاتی میراث بر آنان می‌دانستند. نیز از جهت منفی، پلینی آن‌چنان با خشم و اتهاماتی از مجوس که مخرب و زیانکار و شیاد و مردم‌فریب و ستمگرند یاد می‌کند که سهروردی فشرده و در یک جمله درباره‌شان می‌گوید.

آنچه که از مغان مستفاد می‌شود، وجه دوگونه مثبت و منفی این جماعت بوده است. گروهی دارندگان معارف و اخلاق و حکمت و پیروان راه سلوک و عرفان بودند که به احتمال دارندگان حکمت خسروانی و فهلویین شاخه و انشعابی از آنانند. گروهی نیز که به تخفیف مجوس نامیده می‌شدند و این به‌ویژه در تاریخ فکری ایشان، پس از ساسانیان مشهود و مشهور است، بازمانده همان مغان و موبدان دنیادار و ستیاس و متعصب زمان ساسانیان هستند که با انزجار و نوعی بدی و آزرده‌گی در تواریخ از آنان یاد شده. از نظرگاه حکمت اشراق، نکته بسیار مهم و شایان توجهی در آثار سهروردی درباره گشتاسب و مجوس ملاحظه می‌شود و این گشتاسب برخلاف مشهور از جمله ملوک پارسیان که به حکمت و دانایی رسیدند نیست. سهروردی در رساله الواح عمادی، لوح چهارم (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۱۸۵) می‌گوید: «... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنان که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند. و ایشان از مجوس نبودند و نه ثنویان. یعنی از کسانی که خدای را دو می‌گویند، زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر شد».

باتوجه به حوزه‌ی مطالعه اساطیر در تفکر خسروانی و اشراقی و اسطوره رزم رستم و اسفندیار و جفای گشتاسب نسبت به پسرش و سردار دین، اسفندیار، و اخلاق و سیرت و کارکرد گشتاسب به موجب شاه‌نامه که در جلدی دیگر از این کتاب مورد مطالعه است، بسیاری از این نکات روشن‌تر خواهد شد.

نگارنده در جایی دیگر نیز درباره نظرگاه سهروردی، قطب‌الدین شیرازی، شهرزوری و دیگر حکمای اشراقی درباره مجوس و گبرها و آن‌گروه که صرفاً پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در ایران به‌نام اقلیت زرتشتی باقی ماندند اشاراتی ارائه کرده است. در این جا یادآوری می‌شود که در کتاب تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی از نظرگاه نویسندگان و مورخان کلاسیک نیز مستندات هست دایره آن که مجوسیت و مجوسان، جدا از پیروان زرتشت بودند. باتوجه به این که زرتشت در ایران نیز دارای تعدد شخصیت است. موردنظر بسیاری از فلاسفه باستانی، همان زرتشتی است که حکمای اشراقی می‌شناخته‌اند و به نام حکیم و زعیم و دانای علوم الهی و حکمت نوری مورد توجه بود و با پیروانش: «از مجوس (گبرها یا مجوسان دوران اسلامی) نبودند و نه ثنویان، یعنی از کسانی که خدای را دو می‌گویند، زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب

ظاهر گشت / الواح عمادی، لوح چهارم، ص ۱۸۵».

سهروردی خود در مقدمه حکمت الاشراق (مجموعه، جلد دوم، ص ۱۱) می‌گوید: و علی هذا یبُتنی قاعدة الشرق فی النور والظلمه، التي كانت طريقة حکماء الفرس، مثل: جاماسف و فرشاوشر و بوذرجمهر و من قبلهم. و هي ليست قاعدة کفرة المجوس والحاد مانی و ما یفرض الی الشکر بالله تعالی و تنزّه.

یعنی: و بنابراین قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است بمانند جاماسف و فرشاوشر و بوذرجمهر و کسانی که پیش از ایشان بودند، بر رمز نهاده شده است و این قاعده (یعنی قاعده نور و ظلمت که بنیاد حکمت اشراق است) نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است [و ندیداد، جلد اول، مقدمه] و نه مانویان ملحد و نه آن چه به شرک کشاند. /

شمس الدین محمد شهرزوری در شرح حکمة الاشراق، (ص ۲۴-۲۲) با شرح و روشنی بیشتر در این زمینه سخن گفته است: «یعنی: ان الفارسیین كانوا ایضاً یرمزون فی کلامهم من ذلك انهم یقولون باصلین، احدهما نور و الآخر ظلمة، و انما هو رمز علی الوجوب و الامکان؛ فالنور قائمه مقام الوجود الواجب، و الظلمه مقام الوجود الممكن، لأن المبدأ الاول اثنان: احدهما نور و الآخر ظلمه؛ و لا یقول هذا عاقل او من یرتقی المخاطبة فضل عن فضلاء فارس و عظمتها المتألهین. فانه کان فی الفرس امة یرمزون بالحق و به كانوا یعدلون حکماء مبرزون خاضعون غمرات العلوم الحقیقه غیر مشبهة بالمجوس، قد احبب الی الشیخ حکمهم و مذاهبهم فی هذا الكتاب، و هو بعینه ذوق فضلاء الیونان و هاتان الامتان متوافقتان فی الاصل.

و هم كما ذكره، مثل: جاماسف و هو تلمید زردشت، و فرشاوشر و بزرجمهر المتأخر. و من قبلهم مثل الملك کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زردشت من الملوك الافاضل و الانبیاء الامثال، و قد اتلف حکمهم حوادث الدهر و اعظم الاسباب زوال الملك عنهم و احراق الاسکندر الاکبر من حکمهم و کتیبهم. و الشیخ ظفر باطراف منها فرآها موافقة للأمر الكشفيه الشهودیه.

لأن کفرة المجوس هم القائلون بظاهر النور و الظلمة و انهما مبدأ اولان و لیسوا بموحدين و اما «الاحاد» فهو تجاوز الحق و تعدیته. و اما مانی البابی کان نصرانی الالهیة و لیسوا بموحدين و لیسوا بمشبهة بالمجوس، و انهم من الملوك الافاضل و الانبیاء الامثال، و قد اتلف حکمهم حوادث الدهر و اعظم الاسباب زوال الملك عنهم و احراق الاسکندر الاکبر من حکمهم و کتیبهم. و الشیخ ظفر باطراف منها فرآها موافقة للأمر الكشفيه الشهودیه.

الصنایع و رفض الحرث و غیر ذلك ما یؤدی الی خراب العالم، فنفته ملوک الفرس عن مملکتها و شرطوا علیه القتل ان عاد الیها.

فانحاز الی تغور الهند و سمع منهم و من السومنیة اصحاب یزهودن، اذ كانوا علی اطراف ایران شهر منحلین الیها عند غلبه المجوسیة، ثم انه لما عاد الیهم صلبه شابور بفارس؛ و مذهبه قریب من مذهب کفرة المجوس و رأینا شیئا من کلامه یدلّ علی بلادته و جهله و الیه تنسب الثنویة القائلون بالهین احدهما اله الخیر، و هو التور؛ و الآخر اله الشر و خالفه، و هو الظلمة، و ما یفضی الی الشرک بالله تعالی، کمذاهب بعض الملین و غیرهم و هم کثیرون.

عمق آگاهی شهرزوری درباره مذهبی که هانی آورد و عناصر مرکب آن در واقع ما را هدایت به این نکته می‌کند که آگاهی این حکما سطحی نبوده است. هم چنین زرتشتی را که توصیف می‌کند در شمار ملوک و انبیای فارس و بانی حکمت نوریه، به دور از آن اصل ثنویتی است که مجوس و مغان زمان ساسانی و پس از آن با عنوان گجرها پس از ساسانیان در دوران اسلامی بودند - جماعتی که کافر معرفی می‌شدند و آذرپرست. تأکید فلاسفه، مورخان و نویسندگان کلاسیک، و آرای نویسندگان، مورخان و حکیمان دوران اسلامی ایران در جدایی و تمایز مجوس با حکمای فارس و فهلویون یا دارندگان حکمت خسروانی، نباید شبیه و گمانی را به وجود آورد که منظور مغانی بودند که تعظیم آتش می‌کردند و سر و روی در برابر کوره آتش سیاه می‌نمودند/ در مثل هنگامی که سعدی در حکایت بُت سومنات (بوستان، باب هشتم) از مغان یا مجوس با صفت تبه کار ناشسته روی یا گبران پازندخوان یاد می‌کند. یا عطار و مولوی (مثنوی، دفتر پنجم / الهی نامه) آنان را مشرک یاد می‌کنند، اشاره است به برداشتی که در دوران اسلامی از این طایفه به معنی مطلق آتش پرست می‌شد که کم کم به معنای کافر و بی دین مترادف شد. معلوم است که حکما و دانایان و کسانی که این چنین تأکید می‌کنند که وجه تمایز را نمایان کنند و مجوس را کافر و ملحد و مشرک معرفی می‌نمایند، برای آن است که اشتراک مفهومی پیدا نشود. نیز سعدی در باب دوم از بوستان که ضمن حکایتی می‌گوید: «که گبر است پیر تبه بوده حال... که: می‌برد پیش آتش سجود» اشاره به همین تأکید است.

در سبحة الابراہیم جامی نیز این اشاره:

پیری از نور هدی بیگانه چهره پردود ز آتش خانه

کردار معبد خود عزم رحیل میهمان شد به سر خوان خلیل

یا عطار که در تذکرة الاولیاء، جایی درباره حسن بصری شرحی نقل کرده:

... همسایه ای داشت آتش پرست شمعون نام، بیمار شد و کارش به نزع رسید. حسن را گفتند همسایه را دریاب. حسن به بالین او شد. او را بدید از آتش و دود سیاه شده. گفت: بترس از خدای که همه عمر در میان آتش و دود به سر برده ای، اسلام آر تا باشد که خدای بر تو رحمت کند.

اصلاً گویی براستی معتقد بوده اند که زردشتیان - یا دست کم موبدان ایشان با فروختن آتش در معابدشان، رخساره های تیره و دود آلود می یافته اند (بیزن غیبی، خرده مقالات، جزوه ۳، ص ۲۰۵، انتشارات نمودار، آلمان ۱۳۷۴).

سرچشمه این بدبینی مضاعف نسبت به مجوس، شرایع شگفت و رسوم دل آزارشان بوده است که از دوران انحطاط ساسانی با خود و با تعصب در دوران اسلامی نگاه داشتند. هرگاه سیاحت نامه ی کنت دو گوینو (سه سال در ایران) بخش زرتشتیان را مطالعه کنیم، به روشنی متوجه این انتقال منحط خواهیم شد و این شرایع و رسوم هم از سوی آنان اجرا می شد و هم از آن دفاع. شروخی چون شرح اصطخری در المسالک و الممالک از غسل زانیان با گومیز در آتشکده و معبد، این بیت از ابوالعلائی معری را به یاد می آورد:

عجبت لکسری و اشیاعه و غسل الوجود به بول البقر

این مخالفت عرفا و دانشمندان و حکیمان، در ضمن مطالعه، آن چنان که به روشنی دریافت می شود، به ویژه تعظیم و بزرگداشتی که از زرتشت با آن القاب و احترام شده - نیز تفاوتی که متفکران در همه ادوار، به ویژه در دوران اسلامی، میان زرتشت و آرای این پیامبر و حکیم متأله قایل شده اند با اصحاب مجوس، هیچ جای شباهت در بیان های تعصب آمیز نگذاشته است. شیخ محمود شبستری در مجموعه آثار، سعادت نامه (به اهتمام دکتر صمد موحد، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲-۱۷۱) در این زمینه، جزء فِرَق ضالّه الضلال المبین شرحی همخوان با آرای سهروردی و صاحب الملل والنحل، یعنی شهرستانی دارد که نقل می شود. در این جا اشاره به نکته ای ضروری است، و آن، این که هیچ شباهتی اسانه ای ادبی به حریم زرتشتیان گرامی و عزیز که بسیاری از موارث فرهنگی زرتشتی توسط آنان حفظ و نگاه داری شده باشد، چون در دوران پس از فروپاشی ساسانیان، آنان که

ناظر نقل فرهنگِ مجوسیِ اواخر ساسانیان به ایران دوران اسلامی بودند، بالتبع مجوسان را مجوس یا گبر خواندند و این امر موجب خدشه‌دار شدن نام زرتشت و زرتشتیان اصیل شد:

«منکر وحدتند جمله مجوس	تا چه گفته است گبرک منجوس
شرّ و کفر از وجود اهرمن است	خیر یزدان کند که ذوالمنن است
نیک و بد دیده‌اند بدکیشان	زان دو فاعل نهاده‌اند ایشان
به توهم که نیک و بد نکند	باز - بدکار نیک خود نکند
ورنه هر شخص ضدّ خود گردد	بد شود نیک و نیک بد گردد
مصدر هر یکی جدا باشد	پس جهان را دو کدخدا باشد
مبدأ خیر و شرّ جمله امور	نزد ایشان بود ظلمت و نور
ای موحد ذوق دل برخوان	أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ از قرآن
نیک گر دفع بد تواند کرد	نکند یا نه خود نداند کرد
بد بُود، ورنه خود بُود عاجز	به خدایی کجا سزد هرگز
زانچه گفته است ظالم گمراه	در صفت‌های حق، تعالی الله»

البته هرگاه پژوهش را متوجه زمان عباسیان، و دوران مأمون و مطالب رساله گنجسته ابابلیس بنماییم، با توجه به همه پژوهش‌هایی که ارائه شده و می‌شود، در این زمینه نتایج و دستاوردهای فراوان تری خواهیم یافت. اما متأسفانه در اثر تداخل نام زرتشت با نام مذاهب مجوسی، مانوی، زروانی و... که بنیاد همه‌شان بر ثنویت مطلق و شالوده‌الاهی‌تشان بر اساس ثنویت و اساطیر بود، نام زرتشت پیامبر با زرتشت‌های دیگر، اختلاط پیدا کرد، چون زردشت خوزگان در زمان ساسانیان و زرتشت پسر آذریاد مهراسپندان، و زرتشت‌هایی که در ادوار ماقبل به سحر و افسون و عزایم‌خوانی و شاهی و نجوم و تفأل اشتغال داشتند و پس از ساسانیان، زرتشت پیامبر و صاحب حکمت و پاره‌ای سرودها (= گاتا) پیغمبر و مؤسس مجوس معرفی و مشهور گشت و کمتر به اهل تحقیقی چون: سه‌روردی، شهرستانی، قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین اشکوری و... برمی‌خوریم که تفحص و پژوهش مشخصی کرده و چون آن معدود، بیان حقیقت کرده باشند. شیخ محمود شبستری نیز (س ۱۷۲) در شمار آن کسانی است که راه غالب و اکثریت را پیموده و آن حکیم و

پیامبر بزرگ را از آئینه و زاویه دید و نظر مجوسانِ صاحب حکومتِ دوران ساسانی قضاوت نموده و در ذیل شرح ثنویت مجوس، به قدح و ذم وی پرداخته است:

گشت بیدار ز ملک ما زرادشت	آن که این نقش را نخست انگاشت
دید در خلوت او مگر انوار	کردماندگی به صورت نار
بود او حقه باز و چابک دست	وز طلسمات نقش‌ها می‌بست
حیلتی چند ساخت سخت نکو	شاه گشتاسب بگروید بدو
مانی چین پس از وی آمد باز	کرد زردشتی دگر آغاز
شاه شاپور بگروید تمام	باز گشتش عاقبت بهرام
قول حق راست شد که «جاء الحق»	«زهق الباطل» آنکهی مطلق
اصل این کار اگر بدانی تو	در ره حق فرومانی تو
ممکن الذّات در مثل سایه است	هستی و نیستی در او مایه است
خیر نور وجودی قِدم است	شرّ ظلمت که مُحدّث و عدم است
سرّ این معنی آنکه - شرّ خود نیست	هرچه دارد وجود، آن بد نیست
ضد همدیگرند ظلمت و نور	هر یکی زان دگر کنند ظهور
کنت کنزاً که گفت با داود	چيست جز از عدم، ظهور وجود
نور را ذاتی است پیدایی	که به خود دارد او هویدایی
لیک او را ظهور دیگر هست	وان ظلمت چو عکس صورت بست
آئینه چون زعکس خالی بود	عکس صورت از آن جهت بنمود
چيست صوت و صدا و عکس و صُور	زان مقالات دان حقیقت شرّ
«الذی أحسن» است خیر کلام	«هل تری من فطور» کرد تمام

درباره ثنویت و آتش پرستی، نیز نگاه کنید: شرح گلشن راز، از شیخ محمد لاهیجی، تهران، به اهتمام کیوان سمیعی، ص ۴۲۴.

در رساله‌ای موسوم به کلمة التصوف، نیز سهروردی نظر خود را درباره‌ی مجوس و حکمای راستین ایران باستان که سرسلسله‌ی آنان را حکیم کامل زردشت می‌داند مطلبی نقل کرده (روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، هانری گربن، ص ۲۵).

در رساله‌ای به نام کلمة التصوف، از سهروردی، شیخ اشراق چنین آمده؛ و در ایران

قدیم امتی بودند که، به حق رهبری و دادگستری می نمودند؛ اینان حکما و فضیلابی بودند غیر مشبه به مجوس - که ما حکمت نوری شریف آنها را، حکمتی که ذوق افلاتون و پیشینیان او گواه بر آن است، در کتاب خود به نام کلمة الإشراف احیا کردیم و کسی در همچو امری بر من سبقت نداشت.

گُرُبُن به نکته‌ی مهمی نیز اشاره می‌کند (ص ۲۶-۲۵): در این رساله ملاحظه می‌کنیم که اسامی کسانی چون: فریدون و کی‌خسرو و زردشت و جاماسب و فرشادشور به‌عنوان ملوک و انبیا و حکمای افاضل باهم ذکر شده است، و سهروردی همواره به این نکته توجه دارد تا آنها را با کسانی که به‌عنوان مجوس در زبان عربی خوانده شده‌اند [و گبر در فارسی - که همان مغان و زرتشتیان باقی بر دین از فروپاشی دولت ساسانیان در ایران بودند] امتیاز گذارد و در این جا ممکن است این فکر به‌خاطر آید که شاید سهروردی از پیش با نتایج تحقیقات جدیدی که به‌موجب آنها میان مغان ایرانی محض، و مغانی که عقاید آنها زاده‌ی اختلاط افکار ایرانی و بابلی باهم بوده باید فرق بتنی گذاشته شود، اتفاق داشته‌است. ولی باید دانست که در این صورت چنین لازم می‌آید که سهروردی در تألیف فکری خود به‌حضور حکمای بابل و هند و مصر به‌موجب یک طرح اجمالی ماخوذ از متأخرین و نوافلاتونیان یونان (دمسکیوس و همکاران او که به دربار ساسانیان در ایران پناه آورده بودند) تصدیق نداشته باشد، و حال آنکه به‌زودی خواهیم دید این خود نکته‌ایست که سهروردی خود بدان شخصاً معترف می‌باشد، مگر اینکه چنین تصور کرد که وی عزم خود را به‌طور جزم بر تجدید یک مذهب زرتشتی (اصیل و واقعی)، قابل اینکه از مرحله‌ی تاریخی که در آن وقت هنوز مذهب مجوسی موجود در ایران در آن یافت می‌شد به‌حقیقت بتواند تجاوز کرد، گماشته بوده باشد. من ساده‌تر چنین تصور می‌توانم کرد که منظور سهروردی از بیان افکار خود به زبان عربی ضمناً همان مراعات جانب احتیاط و تقیه از اقرار به هرگونه پیوستگی خود با مذهب زردشتی در مقابل جمهور مردم نیز بوده است. در این صورت پی‌بردن به خفیات عقاید او تنها از برای کسانی میسر می‌توانست بود که اهل فهم و بصیرت بودند. افکار حقیقی سهروردی، چون بدین سان به‌طور سربسته و با احتیاط بیان شده بود، توانست پس از وی انتقال و دوام پیدا کند؛ و از اینروست که می‌بینیم شخصی چون صدرالمتهلین شیرازی، نام سهروردی را، پس از

پنج قرن با عناوینی نظیر شیخ اتباع مشرقیان و محیی رسوم حکمای فرس در قواعد نور و ظلمت - به تجلیل توانست یاد کند.

قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰-۴۶۲ ه. ق) در کتاب التَّعْرِيفِ بِطَبَقَاتِ الْأُمَمِ، ص ۱۶۶-۱۶۷، درباره‌ی ملوک فرس و مذاهب ایران قدیم و زردشت و گشتاسب و عقاید زردشت و زمان زردشت مطالبی نقل کرده که با توجه به قدمت آن، بسیار حایز اهمیت است، به ویژه در مورد زمان زردشت از اصالتی نسبی برخوردار می‌باشد، جدا از افراط‌های تعصب‌آمیز مجوسان در مورد قدمت شش هفت هزار ساله‌ی پیش از میلاد - و جدا از تاریخ مخدوش سنتی که عصر این پیغمبر را به حدود ۶۰۰ پیش از میلاد تعیین می‌کند. از سوی دیگر، این زردشت مورد اشاره‌ی مؤلف، مؤسس مجوسیت و مذهب مجوس است:

وَذَكَرَ بَعْضُ عُلَمَاءِ الْأَخْبَارِ: إِنَّ الْفَرَسَ فِي أَوَّلِ أُمَّهَاتِهَا كَانَتْ مُوَحَّدَةً عَلَى دِينِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِلَى أَنْ أَتَى بُدَاسِيفَ الْمَشْرِقِيِّ إِلَى طَهْمُوزَ، ثَلَاثَ مُلُوكِ الْفَرَسِ، بِمَذْهَبِ الْخُنْفَاءِ، وَ هُمْ الصَّابِيُّونَ، فَقَبِلَهُ مِنْهُ قَسْرَ الْفَرَسِ عَلَى الشَّرْعِ بِهَ فَاعْتَقَدُوهُ نَحْوًا مِنْ أَلْفِ سَنَةٍ وَ ثَمَانِي مِائَةِ سَنَةٍ، إِلَى أَنْ تَمَجَّسُوا جَمِيعًا. وَ كَانَ سَبَبَ تَمَجُّسِهِمْ أَنَّ زَرَادُشْتَ الْفَارَسِيَّ ظَهَرَ فِي زَمَانِ فِستَاسِبِ (گشتاسب، پشتاسف)، مَلِكِ الْفَرَسِ، لِثَلَاثِينَ سَنَةً حَلَّتْ مِنْ مُلْكِهِ، وَ دَعَا إِلَى دِينِ الْمَجُوسِيَّةِ: مِنْ تَعْظِيمِ النَّارِ، وَ سَائِرِ الْأَنْوَارِ، وَالْقَوْلِ بِتَرْكِيبِ الْعَالَمِ مِنَ النُّورِ، وَالظُّلَامِ، وَ إِعْتِقَادِ الْقَدَمَاءِ الْخَمْسَةَ، الَّتِي هِيَ عِنْدَهُمْ: الْبَارِي تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ، وَ إِبْلِيسَ، وَالْهَيُولَةَ، وَالزَّمَانَ، وَالْمَكَانَ؛ وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ شَرِيعَةِ الْمَجُوسِيَّةِ. فَقَبِلَ ذَلِكَ مِنْهُ فِستَاسِبِ وَ قَامَ بِدِينِهِ وَ قَاتَلَ لِأَهْلِ الْفَرَسِ عَلَيْهِ حَتَّى أَتَقَا: وَاجْمَعُوا إِلَيْهِ، وَ رَفَضُوا دِينَ الصَّابِيَّةِ، وَاعْتَقَدُوا بِهَ زَرَادُشْتَ نَبِيًّا مُرْسَلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِمْ، وَ لَمْ يَزَالُوا عَلَى دِينِهِ، وَ مِلَّتَهُ، وَ مَلَّتْزَمِينَ لِشَرِيعَةِ، قَرِيبًا مِنْ أَلْفِ سَنَةٍ وَ ثَلَاثَ مِائَةِ سَنَةٍ، إِلَى أَنْ ضَعُفَ مُلْكُهُمْ عَشْرِينَ أَلْفَ عَامٍ، وَ أَحْتَوَى عَلَى الْأُمَدَانِ، قَاعِدَةَ عَزْمِ وَ مُلْكُهُمْ، وَ طَرَدَهُمْ عَنِ بِلَادِ الْعِرَاقِ، وَ مَا يَتَّصِلُ بِهَا إِلَى بِلَادِ خِرَاسَانَ.

مورد دیگر که از نظرگاه تحقیق در مورد اقلیت‌های دینی در ایران حایز اهمیت است، کثرت جمعیت مجوس و پیروان شریعت زرتشتی زمان ساسانیان در زمان زندگی قاضی صاعد اندلسی در ایران می‌باشد. نگارنده در پژوهش‌های دیگر خود، چه نوشتارهایی که در ماهنامه‌ها به چاپ می‌رسید و چه در: زندگی فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی زرتشتیان پس از اسلام به این مورد با مستندات کافی پرداخته است. باری، قاضی

صاعد، سپس نقل کرده:

ثُمَّ اسْتَأْصَلَ بَيْتَهُ مُلْكُهُمْ عُمَانُ بْنُ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَقَتْلُ يَزِيدَ جَرْدِ بْنِ شَهْرِبَارٍ، آخِرَ مُلُوكِهِمْ، فِي خِلَافَتِهِ وَ ذَلِكَ فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَ ثَلَاثِينَ مِنَ الْهِجْرَةِ. وَ بَادَ مِنْهُمْ خَلْقٌ كَثِيرٌ فِي الْحُرُوبِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فِي يَوْمِ الْقَادِسِيَّةِ، وَ يَوْمِ جَلُولَاءَ، وَ يَوْمِ نَهَاوَنْد، وَ غَيْرِهَا. وَ اسْتَلَمَ مِنْهُمْ جَمَاعَةٌ، وَ بَقِيَتْ بَقِيَّتُهُمْ عَلَى دِينِ الْمَجُوسِيَّةِ إِلَى الْآنَ أَهْلُ ذِمَّةٍ كَذِمَّةِ الْيَهُودِ، وَ النَّصَارَى؛ بِالْعِرَاقِ، وَ الْأَهْوَازِ، وَ بِلَادِ فَارَسَ، وَ اِصْبَهَانَ وَ خِرَاسَانَ، وَ غَيْرِهَا مِنْ مَمْلِكَةِ الْفُرسِ قَبْلَ الْاسْلَامِ.

مفاد و ترجمه‌ی کلام قاضی صاعد آن است که: ایرانیان به اعتقاد برخی از مورخان در آغاز، یکتاپرست و بر دیانت حضرت نوح بوده‌اند. و سپس بوداسف مشرقی به نزد تهمورث سومین شاهنشاه ایران آمد و دیانت خُتفَاء را که همان آیین صابئی است بیاورد. بر این اساس قاضی صاعد دیانت حنفا را با آیین صابئی یا مهرپرستی و آن هر دو دین را با آیین بودائی از یک مقوله به‌شمار می‌آورد و به‌نظر می‌رسد که وی این قسمت از مطالب خود را از مسعودی گرفته است (← مروج الذهب).

سپس قاضی صاعد می‌افزاید که تهمورث آیین بوداسف را پذیرفت و ایرانیان را هم به پذیرش آن وادار ساخت، و از آن پس ایشان در حدود یک هزار و هشتصد سال بر آن دیانت بودند، و بعد از آن در سی سال گذشته از ابتدای شاهنشاهی گشتاسب از سلسله‌ی کیانی، زردشت ایرانی ظهور کرده و مردم را به دیانت مجوسی فراخواند.

این موردی غیرمتعارف است در نقل مورخان و ارباب ملل و نحل که از زردشت با نسبت فارسی، ایرانی یاد شده، نه آذربایجانی یا بلاد سوریه و فلسطین. باری آموزش‌ها و تعالیم زردشت از نظر قاضی صاعد عبارت بود از: احترام به آتش و نورهای دیگر، اعتقاد به ترکیب جهان از روشنایی و تاریکی، و عقیده به پنج ذات قدیم که عبارتند از: خالق متعال (اهورامزدا)، ابلیس (اهریمن)، هیولا (ماده‌ی بی‌شکل نخستین)، زمان و مکان.

بعد از آن، قاضی صاعد چنین می‌افزاید که گشتاسب دیانت زردشتی را پذیرفت و ایرانیان را نیز به قبول آن واداشت، تا آنجا که همگی به زردشت به‌عنوان پیامبری که از طرف خدای متعال به‌سوی ایشان مبعوث شده است، اعتقاد یافتند و دیانت صابئی را رها کردند و از آن پس، به مدت ۱۳۰۰ سال و تا سال ۳۲ ق / ۶۵۳ م پیوسته تابع دیانت زردشتی بودند.

در این هنگام در طی جنگ‌هایی که مسلمانان عرب با ایشان در قادسیه، جلولا، نهاوند و... داشتند، خلقی انبوه از آنان کشته شدند و جماعتی از آنان اسلام آوردند و بقیه هم چنان به صورت اهل ذمه، مانند اهل ذمه یهودیان و مسیحیان تا زمان تألیف کتاب التعریف بطبقات الأمم (۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م) به گزارش قاضی صاعد در عراق، اهواز، سرزمین پارس، اصفهان، خراسان و شهرهای دیگر مملکت ایرانیان پس از اسلام، بر آیین پیشین خود زندگی می‌گذراندند.

در این جا ملاحظه می‌شود که قاضی صاعد، دو نکته‌ی مهم از تاریخ دیانت زردشتی را به روشنی بیان کرده است؛ یکی زمان ظهور زردشت است که وی آن را در حدود یکهزار و سیصد سال پیش از قتل یزدگرد سوم تعیین می‌کند و دیگری، گزارش نسبی جمعیت اهل ذمه از زردشتیان ایران در اواسط سده‌ی پنجم هجری / یازدهم میلادی است که از لحاظ بررسی تاریخ اقلیت‌های دینی شایان توجه است. و این بدان علت می‌باشد که به ویژه اقلیت زردشتی تا آغاز یورش مغول به ایران، با کثرت جمعیت و رفاه و تنعم و جاه و اعتبار - در ایران حضور داشتند. اما ادبار این قوم و جمعیت، پس از سقوط ایران و در آمدن مغولان شروع شد.^{۴۶/۱} بعضی از مطالب قاضی صاعد آندلسی، در کتاب اخبار أمم المجوس من الأرمین و ورنک و الروس در زمینه‌ی مورد نظر به چاپ رسیده است (سپیل، الکماندر، اخبار امم المجوس، ص ۱۰۴، چاپ اسلو، ۱۹۲۸). هم چنین در کتاب نخبة الذهر فی عجایب البر و البحر، که آن را شمس الدین ابو عبدالله محمد بن ابی طالب انصاری دمشقی ۶۵۴-۷۲۷ ق. ۱۲۵۶-۱۳۲۷ م / تألیف کرده، مطالب قاضی صاعد مورد نقل قرار گرفته است. در بخش مطالبی پیرامون صابئی‌ها که مشترکات فکری بسیاری با پیروان آیین میتراپی دارند، پیرامون اعتقادات، درباره‌ی سیارات که مدبران جهانند، توسط نگارنده آمده که هر دو مؤلف، قاضی صاعد، و نقل از وی توسط دمشقی شایان توجه است. در کتاب نخبة الذهر (ترجمه‌ی حمید طیبیان، ص ۶۷-۶۶) درباره‌ی دین ایرانیان و زردشت آمده: «دیگر از کسانی که دین صابیان را پذیرفتند، ایرانیان بودند - که در آغاز روزگارشان یکتاپرست و بر دین نوح بودند - تا اینکه بیوراسب دین صابنه در میان آنان بیاورد و ایرانیان یکهزار و هشتصد سال بدین آیین گرویدند. آنگاه از آن دین برگشته و به دین مجوس داشتند، که در میان آنان ظهور کرد، و دیگر بودند و دوباره بر این آیین

بودند تا در زمان خلافت عثمان پسر عفان، به سال سی و دو هجری دولتشان منقرض گردید».

ابن العبری در تاریخ مختصر الدول، درباره‌ی زرتشت، مؤسس مذهب مجوس شرحی دارد شایان توجه. چون به تعدد شخصیت زرتشتی‌هایی منتهی می‌شود که بسیاری از مورخان و پژوهشگران از روزگار کهن تا کنون درباره‌ی آن‌ها مسایلی مطرح کرده‌اند. اختلاف‌ها در زمان و مکان و نسبت وی به مناطق جغرافیایی متفاوت و اقوام مختلف، و تضاد در آرای گوناگون درباره‌ی شکل دینی که آورد و تعالیم متناقض و مختلفی که به این پیغمبر نسبت می‌دهند - یا اینکه جادوگر، سیاستمدار، عالم علم کیمیا، منجم، طبیب، رمال و... است، همه و همه در تأیید آن می‌باشد که زرتشت پیامبر و داننده‌ی حکمت و الایی که بزرگانی چون فلاسفه‌ی پیشین و حکمایی چون سهروردی از وی یاد کرده‌اند، آن شخصیتی نیست که آیین‌ها و دین و مذهبی چون دیانت موبدان دوران ساسانی، یا... باشد. اینک نقل ابن العبری:

زدشست آموزگار مجوسیان در این زمان (زمان قعباسوس یا کمبوجیه فرزند کوروش) بود. او اصلاً از اهالی آذربایجان بوده است و گفته شده که او از کشور آشور بوده. و نیز گفته شده که او از شاگردان الیاس پیامبر بوده است. او از ظهور عیسی مسیح به ملت فارس خبر داد که در آخر زمان دوشیزه‌ی باکره‌ای بدون تماس با مردی حامله می‌شود. و هنگامی که آن بچه از مادر متولد می‌شود در آسمان یک ستاره‌ی نورانی در روز آشکار می‌گردد و در وسط آن ستاره، صورت دختری باکره دیده می‌شود. و شما ای فرزندان پیش از تمامی ملت‌ها ظهور آن ستاره را درک می‌کنید. پس آنگاه که آن ستاره را مشاهده کردید، بروید به آنجا که من شما را هدایت کردم و آن مولود را سجده کنید و برای او قربانی نمایید، زیرا اوست کلمه‌ی نگهدارنده‌ی آسمان ۴۶/۲.

برای مطالبی پیرامون رفتن سه نفر مغ با راهنمایی ستاره‌ای در آسمان و بردن هدایایی برای نوزاد مریم باکره در غار یا آغل گوسفندان، به تاریخ آیین رازآمیز میتراپی ناه کنید.

مغان یا موبدان زمان ساسانیان و اندر دفاع از ثنویت مطلق*

در زمان ساسانیان، موبدان یا مغان، یا طبقه‌ی روحانیانی که اسماً زرتشتی بودند، اندیشه‌ها و تفکر و برداشت‌های زرتشت را از مجرای واقعی خودگردانده و به راهی هدایت و تفسیر کردند که اساس اعتقادات خودشان را بیان می‌کرد. لازم به تذکر این نکته‌ی مهم نیز هست که روحانیان ادیان و مذاهب گوناگون در ایران، مغ و موبد نامیده می‌شدند. مغی که حافظ از او یاد می‌کند و دیر مغان، نه آن مغ یا موبد زمان ساسانی است نه آن دیر و آتشکده. مغان به جای وحدت، کثرت را نشاندهند. بنیان تفکر حکمت‌آمیز و منبسط زرتشت را در دو بُن واصل، به ثنویت مطلق در الاهیات برگرداندند و نور و آتش را به سوزاندن و افروختن هیزم در آتشدان آتشکده‌ها بردند و ...

پیش از آن که تجلی وُهومن، آن بارقه‌ی نورالاهی را به زرتشت در گاتاها مطالعه کنیم، نیک است برداشت موبدان عصر ساسانی را از آن بنگریم.

در بخش ۲۱ گزیده‌های ذات سپهرم که بهمن به زرتشت ظاهر شده، و می‌گوید نور مطلق است، به توصیف پرداخته می‌گوید: موی میان سرش دو تا یا فرق دار بود که این نشانه‌ی دویی (دو بُن، ثنوی) است. در بخش ۲۲ بند پنجم نقل است که اهورامزدا: دوگانگی بُن‌ها یا منشأها و جدایی آنها را در هر نظم به زرتشت نشان داد. و پس از آن به شرح ثنویت و جدا بودن هر مزد از اهریمن و آفرینش این دو مبدأ اشاره‌هاست. بخش هشتم از کتاب پهلوی شکند گمانیک و یچار در دفاع از ثنویت مطلق است: نویسنده کتاب که نامش مردان فرخ است، پس از غلبه‌ی اسلام در زمانی می‌زیست که زرتشتی بودن متضمن ناتوانی‌های سیاسی فراوان بود، اما زرتشتی بودن او به خاطر آن نبود که نیاکان ایرانی او بر آن دین

بودند، بلکه زرتشتی بود چون معتقد بود دین حقیقی آن است.^۱ وی دلایلی چند برای اثبات دو بُن آفرینش یا دو آفریدگار خیر و شر ارائه کرده، که در بخش هشتم آمده: «دلیل دیگری بر آنکه اصل و بُن متضادی وجود دارد، آن است که خوب و بد در جهان وجود دارد و قابل رؤیت است. و به گونه‌ای خاص‌تر، از آن‌جا که رفتار نیک و بد، هر دو بدین گونه - یعنی بد و خوب تعریف می‌شود، و هم چنانکه تاریکی و روشنی است، دانشی و دُرُ دانشی، بوی خوش و بوی گند، زندگی و مرگ، بیماری و تندرستی، داد و بیداد؛ و بندگی و آزادی، و همه‌ی کنش‌های متضاد دیگری که وجود دارد و در هر کشوری و هر سرزمینی در همه اوقات به چشم می‌خورد، زیرا هیچ کشور و سرزمینی وجود نداشته است و وجود نخواهد داشت، که در آن نام خوب و بد و اینکه این نام بر چه دلالت می‌کند، وجود نداشته باشد، نیز زمان و جایی نخواهد بود که خوب و بد طبیعت‌شان را از بنیاد تغییر دهند.

چیزهای متضاد دیگری نیز هست که تضاد و همیستاری آنها به ذات و گوهرشان وابسته نیست، بلکه از کار، جنس یا از طبیعت آنهاست، مانند: نر و ماده، رنگ‌ها و مزه‌های مختلف؛ خورشید، ماه و ستارگان که ناهمانندیشان از جوهر آنها نیست، بلکه از خویشکاری، طبیعت و ساختمان آنهاست که هر یک با کار ویژه‌ی خود سازواری یافته‌اند. اما ناهمانندی: خوب و بد - تاریکی و روشنایی و دیگر جوهرهای متضاد، از خویشکاری نیست، از جوهر آنهاست.....

از این جا می‌توانیم نتیجه بگیریم که آنچه کامل است و در نیکی تام و تمام است، نمی‌تواند بدی به وجود آورد، اگر می‌توانست، پس کامل نمی‌بود. زیرا وقتی چیزی را به کامل بودن وصف می‌کنیم، جایی برای چیز دیگر در آن باقی نمی‌ماند، و وقتی جایی برای چیز دیگر نباشد، چیز دیگری از آن صادر نتواند شد. اگر خداوند از حیث خوبی و علم کامل است، واضح است که بدی و جهل نمی‌تواند از او صادر شود و اگر بتواند شد، پس کامل نیست، و اگر کامل نباشد، پس او را به خدایی و به عنوان خیر و نیکی کامل نباید

کتاب شکند گمانیک و یچار، یعنی گزارش و شرح گمان و شک شکنی - کتابی است در علم کلام زرتشتی. نویسنده با استدلال‌های بسیار، اصل و بنیاد دو مبدأ آفرینش را اثبات می‌کند و در بخش‌های دیگر کتاب، ادیان اسلام، یهودیت و مسیحیت را رد می‌کند. در یک رساله‌ی کوچک دیگر به پهلوی به نام گزیده‌ی اندرز پدران دینی *Citilik handarz i. Pôyôt-Kêšân* که به نظر می‌رسد متنی آموزشی بوده، در زمینه‌ی این ثنویت مطلق که هر گاه کسی جز آن معتقد باشد، بهدین نبوده و کافر و جُددین [=جدا دین] می‌باشد، آمده: «و بر این نیز بی‌گمان بودن که نقطه‌ی آغاز دو است: یکی دادار، یعنی آفریننده؛ و دیگر نابودکننده. دادار آفریننده، اورمزد است که همه نیکی است و همه روشنی. و نابودکننده که گنامینوی [اهریمن] پلیداست و همه بدی، پرمرگی و فریب کاری است.»

در فرگرد نخست از وندیداد (جلد اول) به روشنی شرح آفرینش دو گوهر یا دو آفریدگار شرح و بیان شده و حتا این تضاد و دوگانگی در زبان و اصطلاحات نیز پیداست، چون برای آفرینش گوهر نیک، از واژگان ایزدی - و برای بیان آفرینش شر و بدی - از واژگان اهریمنی استفاده شده است. موبدان یا روحانیون زمان ساسانیان، در رساله‌ها و کتاب‌هاشان، راه والای زرتشت را به شرک کشاندند. هم اینان که بر سریر قدرت بودند، فلسفه و حکمت، اشراق، عرفان، اخلاق، خداشناسی و نظم آن والا مرد و آن اندیشه‌ی شگرف را چنان دگرگون ساختند که با اعمال و کردارشان شیرازه و نظام فرهنگی و اجتماعی و سیاسی را در ایران گسیختند و آنچه نباید بشود شد. پس از فروپاشیدن شهر یاری ساسانیان، و آن آشوب و شوربختی حاصله در پس آن، همان شالوده‌ی فکری که در زمان ساسانیان از سوی روحانیان حاکم تحمیل شده بود، به نام زرتشت، چون میراثی باقی ماند. کمتر کسانی دامن همت بر بستند تا با تحقیق و پژوهش، اصول حکمت، دیانت، فلسفه و اخلاق زرتشتی را نشان داده و جریان دخیل و مخرب و منحرف آن را نشان دهند. هر گاه اتهامات وارده را می‌شنیدند، از سر تعصب می‌گفتند، نه و چنین نیست. اما می‌خواندند و در نفس خود در می‌یافتند که چنین است.

شهاب الدین مهروردی، این شارح پارسیان و بازگشاینده‌ی تفکرات والای زرتشت و حکمت‌های پارس به این جریان دخیل در دیانت زرتشتی خوب آگاه بود و حدود ۵۰۰ سال

پیش از او، نیز پروفیومس، چنان که گذشت صریح گفته بود، که آنچه به نام دیانت مغان به نام زرتشت مشهور است از زرتشت نیست. وی در حکمة الاشراق چنین آورده:

«(و اصولاً قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است به مانند: جاماسب و فرشادور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از اینان بودند بر رمز نهاده شده است و این قاعده، یعنی قاعده‌ی نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است، نه آن اساس و قاعده‌ی مجوسان منحرف است و نه مانویان ملحد و نه آنچه که به شرک کشاندند.»

از سده‌های پیش از میلاد که درباره‌ی زرتشت مطالبی نوشته شده تا به امروز، هر چند بارها از سوی پژوهشگران این نکته تأکید و تأیید شده که مجوس و مجوسان صاحب آیین و تفکری جز تفکر زرتشتی بوده و با پیروان و اندیشه‌های زرتشت نسبتی نداشته بلکه در دو قطب مخالف قرار دارند؛ لیکن این تداخل و اشتباه اغلب برجاست. چنانکه گذشت شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی به روشنی به این موضوع اشاره کرده و مجوس را لعنت می‌کند. شهرزوری نیز در شرح حکمة الاشراق همین مورد را تصریح کرده، چنانکه در بخش‌های دیگر اشارات، متن‌ها و ترجمه‌ها نقل شده است - جهت وضوح بیشتر از مطلب شهرزوری نیز یاد می‌شود که مفهوم عالی و فلسفی نور و ظلمت را در حکمت خسروانی که توسط حکمای فرس بیان شده، مجوس به ثنویتی کفر و شرک آلوده عرضه کردند. می‌گوید این طریق موحدان حکمت خسروانی و آن بزرگان واجب التعظیم نبوده که مجوس و یامانی بیان کرده‌اند:

قوله «و علی هذا تبتنی قاعدة الشرق فی النور و الظلمة، التي كانت طريقة حکماء الفرس، یعنی ان الفارسیین كانوا ایضاً یرمزون فی کلامهم من ذلك انهم یقولون به اصلین، احد هما - نور و الآخر ظلمة، و انما هو رمز علی الوجود و الامکان؛ [نسبت وجود به هر مفهوم فرضی، از سه حالت بیرون نیست: یا ثبوت وجود بر آن ضروری است که وجود نامیده می‌شود، یا سلب وجود از آن ضروری است که امتناع و یا هیچ یک از آن دو ضروری نیست که امکان نامیده می‌شود] فالتور قائم مقام الوجود الواجب، و الظلمة مقام الوجود الممكن، لان المبدء الاول اثنان، احد هما نور و الآخر ظلمة، و لایقول هذا عاقل او من یرتقی المخاطبة فضل عن فضلاء فارس و عظامتها المتألهین، فانه كان فی الفرس امة یردون و به كانوا یردلون حکماء سیرزون خائضون غمرات العلوم الحقیقة.

غیر مشتبه‌المجوس؛ قداحیی الشیخ حکمهم و مذاهبهم فی هذا الكتاب، و هو به عینه ذوق فضلاء اليونان و هاتان الامتان متوافقان فی الاصل [در صفحات پیشین، همین شرح به شکلی کامل تر آمده است] و هم، کما ذکره، مثل جاماسب و هو تلمیذ زردشت [جاماسب، شاگرد و خلیفه‌ی زرتشت، به موجب مستندات، حوزه‌ی علمی و فکری پیامبر را با صدها شاگرد اداره کرده است] و فرشاوشر و بزرجهر المتأخر، و من قبلهم مثل الملک کیومرث و طهمورث و افریدون و کی خسرو [در پایان همین کتاب، نیز در جلد دوم شروح و نقل‌هایی از این ملوک از مآخذ دیگر مطرح و نقل شده است] و زردشت [از زردشتی یاد می‌شود جز زردشت پیامبر. نگاه کنید به: تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی] من الملوک الافاضل و الانبیاء الامثال، و قد اتلف حکمهم حوادث الدهر و اعظم الاسباب زوال الملک عنهم و احراق الاسکندر الاکبر من حکمهم و کتبهم. الشیخ ظفر به اطراف منها فرآها موافقة للامور الکشفیة الشهودیة.

قوله "و هی لیست قاعدة کفرة المجوس و الحادمانی" لان فی کفرة المجوس هم القائلون بظاهر النور و الظلمة و انهما مبدآن اولان و لیسوا بموحدین. و اما "الاحاد" فهو تجاوز الحق و تعدیته. و اما مانی البابی کان نصرانی الدین مجوسی الطین [در پایان جلد اول، و در جلد دوم درباره‌ی مانی و شرک و طریق ثنویت او بر مبنای زروانیت شرحی نقل است] و لما اخذ یمزج بین الملتین و یرخرج مذهبا متوسطا...

شهرستانی در الملل و النحل نیز به روشنی نقل کرده که مجوس مقدم بر زرتشت و اصحاب وی بوده‌اند. اما ابوریحان بیرونی که به دقت نظر و شناخت درست درباره‌ی ادیان سخن گفته و نوشته، در ضمن جشن‌های مغان (الآثار الباقیه) گفته است که: المجوس الاقدمون، یعنی مغان قدیم و هم آنان که پیش از زرتشت بودند.

به شکلی که ملاحظه می‌شود، شیوه‌ی تفکر مغان، بر اساس منابع موجود از زمان ساسانیان، نور و ظلمت را دو حقیقت متمایز و مخلوق دو عامل خلاق و مستقل معتقد بودند و بنابر اندیشه‌ی زرتشت بر خطا بودند و راهی کاملاً متفاوت می‌پیمودند. اینان معتقد بودند که یک جز یک افاضت نمی‌کند و روشنایی و تاریکی را به دو مبدأ مستقل نسبت دادند. اما این بُن‌مایه‌ی آموزش زرتشت نیست و حکیمان ایران باستان نیز با این ثنویت هیچ‌گونه موافقتی نداشتند. از دیدگاه زرتشت و فلاسفه‌ی ایرانی، در واقع تقابل نور و ظلمت، تقابل تضاد نیست، تقابل جود - و - لاجود است. اصل نهایی وجود نور قاهر

است و اقتضای آن روشنی بخش درنگ ناپذیر است. تجلی ذات - ویژه‌ی ذات نور است. لانور یا ظلمت یا عَسَق چیزی نیست که از مبدئی مستقل برخاسته باشد. / دو بُن هستی، در واقع دارای دو فعالیت جداگانه نیستند، بلکه تظاهرات و وجوه دو گانه‌ی یک ذات برتر و یک تا هستند. هوگ Haug به نیکی دریافته است که منشأ فکری متأثر از زرتشت، اندیشه‌ی زرتشتی اصیل را در جهات دینی - یکتا پرستی و از دیدگاه فلسفی دوگرایی می‌داند.^{۴۷}

نماد آتش و نور، آتشکده، نورخدا، خُراباد / خُرابات

هنوز آتش پارسی نمرده است: احمد غزالی

اما «آفتاب آمد دلیل آفتاب» با وجود گناها، کلام پیامبر را نیازی به تبیین و استدلال نیست. به واسطه‌ی وُهوَقن، زرتشت از سوی اهورامزدا مورد پرسش است. پرسش نهایی این است که چگونه به شناسایی و معرفت دست خواهی یافت. زرتشت می‌گوید با توسل و نماز به آتش تو تا وقتی که به آشا (= شناخت، اساس نظم، معرفت) دست یابم:

at. â. thwahrmai. athre. ratam nemangho. asahya mâ. yavat. isai. manyai

اینک کلام زرتشت را از خود وی در گاتاها بشنویم:^{۴۸}

و تو را پاک شناختم ای مزدا اهورا - آنگاه که بهمین به سوی من آمد و از من پرسید: کی هستی و از کدام کس هستی؟ با کدام نشان در روزهای پرستی زندگی، خویش و خودت را خواهی شناسانیدن.

آنگاه بدو گفتم: نخست، منم زرتشت، هر چند که بتوانم، به درستی دشمن دروغ پرست و پناه نیرومند پیرو راستی خواهم بود. تا اینکه در آینده کشور دلخواه [مدینه‌ی فاضله] را دارا گردم، تا هنگامی که ای مزدا می‌ستایم و می‌سرایم.

و تو را پاک شناختم ای مزدا اهورا، آنگاه که بهمین به سوی من آمد در پرسش: از چه چیز خواهی که خود را باز شناسانی؟ [در پاسخ گفتم]: با آن دهش نماز نزد آتش تو، تا هنگامی که بتوانم به راستی [آشه] خواهم اندیشیدن. (در صفحات بعدی، ترجمه‌ای دیگر از این آیه، از یک ترجمه‌ی اروپایی نقل شده است.)

آتش ... اهورامزدا که با نماز و استعزاز در دریافت آن، دلالت در آن

آتش بگدازد و پخته و سوخته شود. از سده‌هایی بسیار، مفهوم نمادین آتش، نور، آتشکده و ... در ایران روشن و مفهوم بوده است. در تمثیل، آتشکده‌ی دل برای هر کس شناخته است. سراسر ادب و فرهنگ پُر راز و رمز عرفان، داستان‌های کنایت آمیز و فرهنگ نامه‌های ما پوشیده شده از این کنایات و راز و رمزها. نگارنده بر آن نیست که زرتشت را یک عارف یا صوفی - و در سرای راز و رمزهای ادبی و اساطیری جای دهد. اما با توجه به آنچه که گذشت و همه مستند است، آیا در همین سرود و گفتار دلکش که بر پایه‌ی جذب و مکاشفه و شناخت و مسایل کلامی - فلسفی با آن مضامین بلند در جلوه است آیا زرتشت در پاسخ این که چگونه به معرفت و شناخت بایستی دست یابد، می‌گوید ای اهورامزدا، آرزویم این است که در برابر آتش تو در مجمر و آتشگاه بایستم و زمزمه و دعا کنم؟!

تنها کافی است به مضمون بند دهم نیز توجه کنیم. اهورمزد در دنباله‌ی بندهای پیشین به پیامبر می‌گوید ما معرفت و شناخت و روش دریافت آن راه، که دین راستین است به تو عرضه می‌کنیم که در رسالت خویش کامیاب شوی. اینک آنچه خواهی درخواست کن. خواست و پرسش‌های تو که از روی نیرومندی و توانایی و اندیشه است، از کسی [چون ما شایسته است] که توانایی دارد تو را کامیاب کند.

کند و کاو در بقیه‌ی بندها، نه در حوصله‌ی این گفتار است، نه در پیوند و ربط. اما هر پژوهنده‌ی آگاهی را به دنبال می‌کشد. در بند سیزدهم، از اهورمزد تقاضای زندگی جاودانی، می‌کند. هر گاه به درخواست آنکه در کشور دلخواه و جاودانی، جایگزین شود (بند ۸) توجه کنیم، این دریافت حاصل می‌شود که خواست جاودانگی حیات، غرقه شدن در نور محض، در آتش و انوار ذات حق، و یکی شدن با آن است. آیا پیامبر که در هر بند، به تأکید می‌خواهد تا به معرفت و شناخت رسیده و به ساحت نورالانوار دست یابد، و همه از رسیدن به کشور آرزو شده، مدینه‌ی فاضله و آن حیات سرمدی است، دست به دعا بلند کرده و از خداوند به لابه و درخواست می‌خواهد تا عمر زمینی جاویدان پیدا کند؟

ذهن پژوهندگان و اوستاشناسان غربی، بیشتر به دنبال اساطیر یونانی، داستان آتش و دزدیده شدن آن توسط پرومه تیوس از آسمان، و خشم زئوس و ... است. در این جا نیز با همان معیارها، سر و دهای بلند و حکیمانه‌ی زرتشت را محک می‌زنند که اساطیر هومری

را در ایلیاد و اودیسه.

در جایی دیگر از سرودها، زرتشت می‌پرسد از خداوند که نماز (نَمَنگَه Nemangh) چیست. آن چنان نماز و رسم عبادتی که شایسته‌ی ذات خداوندی باشد که کسی چون تو، به دوستی چون من بیاموزد و به میانجی اردی بهشت؛ (آرت - وهیسته Arta - Vahišta بهترین نظم و قانون، آتش، جلوه‌ی خداوندی که نور و آتش است) توسط آن نماز به راستی و نیکی مطلق برس ^{۴۹}.

در این سرود، نیز معنی و کلام در اوج رسایی و بلاغت است که در گناها، از زبان پیامبر، نظایرش کم نیست. زرتشت می‌خواهد نماز و عبادت، یا راه تقرب به ذات خداوندی، نورالانوار و آتش سردی و روشنایی بی‌پایان، راستی و نیکی و نظم مطلق را دریابد، و می‌داند که در مبادی - پیر راه و مرادی می‌خواهد، واسطه‌ای و میانجی بی‌لازم است تا به فیض ذات مطلق برسد، و آن آرزوی بهشت، نوری از انوارالاهی و آتش، روشنایی و تابش است، که شهاب الدین می‌گوید: و مَاللنار سموه: اردی بهشت.

از نهفتن گرچه دل در آتش است	باش گو کاین آتش اندر دل خوش است
تن در آتش دود خاکستر شود	دل ولیکن اندر آذر زر شود
تن در آتش گرفتد گردد هلاک	دل اگر افتاده گردد صاف و پاک
تن سیه انگشت زانگر می‌شود	دل ولی گوگرد احمر می‌شود
آتش تن لیک جانان را سزد	آتش دل پختگان را می‌سزد
پخته‌ای باید چه پخته سوخته	شعله‌سان سرتا قدم افروخته
تا در این افتد ازین آتش شرر	تا زسوز این شرر یابد خبر
خلوتی خواهم کنون آراستن	هم زجانان ساحتش پیراستن
اندر آن جا آتشی افروختن	خویش را و همگان را سوختن...
آتش دیرینه را دامن زخم	آتش اندر مرد و اندر زن زخم
راستی عشق آتش سرکش بُود	هر دو عالم گرم از این آتش بود
عشق نارالله باشد موصده	مطلع بر جان‌ها و افنیده... ^{۴۹/۱}

شهرزوری در شرح حکمة الاشراق در همین زمینه، که روشنی و نور یا آتش، قبله‌ی پارسیان بوده و آنان گروهی در واقع به عنوان تعظیم و تکریم به ستایش می‌پرداختند و

گروهی برای آن معبدها و خانه‌ها (آتشکده) می‌ساختند اشاراتی دارد:

«... و كذلك جعلها الفرس قبله، امرت الخلق بالتوجه اليها فيما مضى من الزمان. فان اول من امر بالتوجه اليها هوشنگ و جمشيد، و افريدون، و كي خسرو، و غير هم من الملوك الافاضل. و اكد ذلك و اوجبه و جوبا فرضاً زرادشت الفاضل المويد. و بنوا لها بيوت نيران معظمه و هياكل مكرمة؛ و كان للفرس دى تعظيمها و جعلها قبله تتوجه اليها فى اوقات الصلوة و العبادات خطب عظيم؛ و آثار فلكية تقتضى ذلك. و انما عظمها الفرس بوجوه:

الاول، انها اشرف الاجسام العنصرية و اضونها و اعلاها مكانا.

الثانى، انها ما حرقت الخليل عليه السلام.

الثالث، ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم الميعاد، فهى قبلتهم و بالجملة، فالانوار كلها سواء كانت عقيلة و روحانية او عرضية جسمانية، فانها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الانوار (شرح حكمة الاشراف، شمس الدين محمد شهرزورى، تصحيح حسين ضيائى تربتى، ۱۳۷۲، ص ۲۲).

اما در اين جا بايد اشاره به توجيه سهروردى داشت كه تا كيد مى‌كند راز و رمز در گفتار پيشينيان را نبايد نادیده گرفت، و گرنه بنياد اندیشه‌ها پنهان مى‌مانند:

«و البته سخنان پيشينيان همه به رمز بيان مى‌شده است و بنا بر اين هر آنچه ديگران بر آنان رد نوشته‌اند و بتاخته‌اند اگر چه متوجه جهت و روى آشكار سخنان آنان مى‌تواند باشد (با ظاهر كلمات آنان سازگار است) لكن متوجه خواست و مقصود كلمات آنان نمى‌باشد (ايرادهای آنان ناموجه مى‌باشد). زيرا رموز را رد نتوان كرد و مطرود نمى‌توان دانست و رد بر آن از خرد بيرون است كه نخست فهم بايد كردن و سپس ايراد (حكمة الاشراف، ۱۳۶۷، ص ۱۹).

در اين جا، آواى همانند زرتشت را از پس سده‌هاى دور مى‌شنويم:

«و تو راى اهورامزدا پاڪ شناختم. آنگاه كه بهمن [به منشى، به انديشى، صادر اول] به من نازل شد با اين پرسش: به کدامين طريق مى‌خواهى به شناسايى و معرفت دست يابى؟ گفتم: با آن نياز نماز [نمتنگه، بندگى، سرسپردگى] براى دريافت حق [برابر آذر] [نماد] تو، تا هنگامى كه به انشه [كمال معرفت] دست يابم. گاناها، يسنا ۴۳/۹.

*Spentem. at. thwâ. mazda. menghi. ahurâ.
hyat.mâ.volhu.pairi-jasat. mananghâ.
ahyâ.Ferasem.Kahmâi. Vividyê. Vâsi.
at. â. thwahmâi. athre. rutân. nemanghâ.
ašahyâ. mâ. Yavat. isâi. manyâi.*

دو گوهر همزاد

مغانی که منظور نظر عرفا و شاعران بودند، مسأله ضدین

در حکمت و عرفان

مواردی که به آن‌ها اشاره می‌شود، تنها اشارتی است و گذری. در سراسر مباحثی به عنوان حکمت خسروانی یا مبانی حکمت و عرفان، که حکمت خود معنایی جامع را شامل است، از گائاه یا سرودهای زرتشت می‌توان بنیادی راستین را شناسایی کرد. البته هرگاه با دیدی وسیع‌تر در آیین‌های زروانی و مهری کاوش شود، این شمول، در نشان دادن مبانی حکمت و عرفان اسلامی - ایرانی به گونه‌ی شگفت‌انگیزی گسترده خواهد شد. هر گاه دو آیین یاد شده، به ویژه زروانی را از روی دیگری جز اسطوره و افسانه و اندیشه‌های ابتدایی مورد کاوش قرار دهیم، آنگاه است که می‌توانیم بنیادهای محض فلسفی را در ایران باستان - و فِرَق دینی را بیشتر از دیدگاه کاوش‌های علمی ارج نهیم. /

زرتشت در حوزه‌ی تفکر زروانی، اصلاحات اندیشگانی خود را شروع کرد. مبحث ثنویت، توحید یا تثلیث، شناختی محدود است و به هیچ کدام نمی‌توان اعتماد کرد. این متفکر و اندیشه‌ساز بزرگ جهان باستان با روشنی می‌گوید آنچه که می‌گویم نو و تازه است - و با این نواندیشی‌هاست که می‌خواهم جهان را تازه، نو و شکفته سازم / حاکم حکیم، مدینه‌ی فاضله، فلسفه‌ی نور، صدور کثرت از وحدت، و بنیاد اشراق را بنا نهاد و در قلمرو آیین‌های زروانی، مزدایی زرتشتی، مزدیسنا‌ی مغانه و آیین میتراپی - آنچه که بالنده شده و گسترش می‌یابد، همان اساس گائایی است که یا در تعارض و یا اصلاح آیین زروانی جای می‌گیرد. /

در مباحثی چون: روح یا روان، جهانی مثالی، وحدت وجود و صدور، معراج،

اشراق، معاد و بعث مردگان، جهان پسین، حکومت، مدینه‌ی فاضله یا شهرستان نیکویی، تکوین جهان، قِدم یا حدوث، مرگ، مراحل کمال و عرفان، انسان کامل (= خلیفه‌الله) علوم محض و ... جابه جا در تطبیق آرا و اقوال حکما و عرفا و شاعران عارف و حکیم - از منابع و مآخذ حکمت خسروانی و فهلویون و اصحاب نور و حاکمان حکیم نقل‌هایی هست. اما در این جا تنها با اشاراتی که نقل از گائاهاست و شاید به احتمال برخی در بخش‌های دیگر نقل شده باشد - مواردی یادداشت می‌شود.

بنگریم این آیه از گائاه‌ها (سرود ۳۰ بندهای ۲ و ۳) را:

«بشنوید باگوش‌ها آنچه بهتر است. بیندیشید با اندیشه‌ی روشن، جدایی میان دو راه [یا کیش: به احتمال مزدیسنا و دیویسنا] هر یک، هر یک از برای خویشتن - پیش از [فراسیدن] انجام بزرگ دریافتن - که آن به سود ما پایان خواهد یافت.»

«در آغاز، آن دو گوهر همزاد در پندار و گفتار، کردار، بهتر و بتر، در اندیشه آشکار شدند. در میان این دو - نیک اندیشان راه درست برگزیدند نه بداندیشان.»

این موضوع و مقوله در سروده‌ی ۴۵ نیز تکرار شده است.

این عربی در ضمن قصاید خود، در بیتی به این نکته‌ی ضدین اشاره کرده است:

وَهُمَا ضِدَّانَ لَنْ يَجْتَمَعَا فَسْتَنَاتِي مَا لُهُ الدَّهْرُ نِظَامٌ، یعنی: آن‌ها دو امر متضادی هستند که با هم جمع نمی‌شوند، از این رو پراکندگی من هم هیچ‌گاه به جمع و وحدت نمی‌انجامد.

آن‌ها دو ضدند. یعنی از آن جایی که عنصر روحانی انسان همیشه حاکم بر بدن انسان است، هیچ‌گاه نمی‌تواند امری را که جدایی از بدن است و خود بسیط و مستقل است، درک نماید. بدین معنی من نمی‌توانم با او که مجرد و بسیط است و ذاتاً با من همانندی ندارد یکی شوم. این حالت دست نیافتنی است ولی در عین حال صفت ضروری عشق است، از این رو من نمی‌توانم از شور و اشتیاق و عشق بازمانم^۱.

خواجه افضل الدین محمد کاشانی در کتاب جامع الحکمة، ویراسته‌ی محمد تقی دانش

پژوه، ۱۳۶۱ص ۳۲ بند ۹» آورده است:

«۱۹ پس گفتند که: جوهر آدمی را خالی و ساده آفریده است بی‌غرض، و او

۱- ترجمان الاثر، قصاید محم الدین ابن عربی. ترجمه و مقدمه: گل بابا سعیدی، ص ۱۴. قصیده پنجم،

پذیرنده مر اعراض را، اگر صفات ملکی پذیرد، فرشته گردد به فضل. و اگر صفت‌های شیطانی قبول کند به فعل دیوی شود.

و جوهر مردم تا به فعل نیامدست به حد جن است. و چون به فعل آمد، یا فرشته‌ی به قوت است، و یا دیوی به قوت. و چون از جسد جدا شود، ملکی گردد به فعل - یا شیطانی گردد به فعل».

این موضوع در رساله‌های فهلویون نیز نقل است و بر می‌گردد به جهان مثالی و مادی، یا مینوی و گیتیایی، و برای مقایسه و تطبیق از هر دو طرف جهت نقل، مستندات به اندازه‌ی کافی هست.

یا در همان مرجع (ص ۳۱ بند ۱۳) درباره‌ی آدمی آمده: «بدانکه شریف‌ترین حیوان آدمی است، و او زنده‌ی سخن‌گوی میرنده است» درست ترجمه‌ی گتیه قیرتن در مسایل مربوط به تکوین و آفرینش در ایران و حوزه‌ی حکمت خسروانی که شواهد آن در موارد مربوط نقل شده است.

در همان نقل فوق از زرتشت در گائاه... در «مثنوی» می‌خوانیم:

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت، تجلی و ظهور
بی‌ضمدی، ضد را نتوان نمود	و آن شه بی‌مثل را، ضدی نبود
پس خلیفه، ساخت صاحب سینه‌ای	تا بُود شاهیش را آینه‌ای
پس صفای بی‌حدودش داد او	و آنکه از ظلمت، ضدش بنهاد او
دو عالم برخاست، اسپید و سیاه	آن یکی آدم، دگر ابلیس راه ^۱

البته زرتشت به دو گوهر قدیم اشاره می‌کند. اما باید این دو گوهر منشأ و مبنایی داشته باشند و در این مورد، جای طرح زروان نیست؛ اما فکر و اندیشه اغلب بدان متوجه و معطوف است.

در همین سرود سی‌ام از گائاه، بندهای ۶ و ۷ و ۸ و ۹ مسایلی را مطرح می‌کند که سراسر بنیادهای حکمت اشراق است. در بند هفتم صدور کثرت از وحدت و مرد پارسا که خلیفه‌الله است. افضل‌الدین (ص ۳۲ بند ۲۱ - ۲۰) همان مفاهیم گائایی را با وضوح بیان

۱- تفسیر مثنوی، نیکلسن، ص ۳۶۶، آوانسپان. و در دفتر اول مثنوی ابیاتی است:

پس به ضد نور دانستی تو نور	ضد - ضد را می‌نماید در صدور
رنج و غم را حق پی آن آفرید	تا بدین ضد خوش دلی آید پدید
پس نهانیا به ضد پیدا شود	چونکه حق را نیست ضد - پنهان شود

کرده است. در این زمینه می‌توان به عقاید ملاصدرا (یادنامه‌ی هانری کرین، ص ۱۴۴) رجوع کرد. در سرود ۳۱ بندهای ۹ و ۱۰، انسان در اوج دریافت و آشوبی، چون خداوند می‌شود و رمز ان‌الحق در این مطالب است که در رساله‌ی «شایست ناشایست، بخش ۱۵ بند ۸-۷) نیز می‌توان آن را دریافت و افضل‌الدین کاشانی نیز به صراحت آن را بیان کرده و بسیاری از عرفا و حکما هم باروشنی گفته‌اند.

در گناه، امشاسپندان صفات، یا روشن‌تر گفته و بیان شود، جلوه‌ها و انواری هستند منبعث از آن نور مطلق. اما در زمان ساسانیان، هنگامی که دین وسیله‌ی سلطه‌جویی روحانیان به ظاهر زرتشتی شد که بازورمندان و شاهان دست در یک‌کاسه داشتند، از آن بیان‌والای پیامبر، در آسمان، درباری ترتیب دادند که اهورامزدا بر فراز تختی، چون شاه شاهان جلوس کرده و عمله و کارگزاران دربارش، امشاسپندان هستند که مذکر و مؤنث بوده و میندارمذ که مؤنث است شه بانوی این دربار است و پسران و دخترانی دارد و... (روایت پهلوی، بخش ۸)

در آنچه از منابع پهلوی که این دایگان در دوران انحطاط دین زرتشتی قالب زدند و خود عامل آن انحطاط بودند، از این دست مسایل فراوان است. هر پژوهنده خواهد دید که باید هم گناه‌ها را به درستی بخواند هم اینها را، آنگاه خود به درستی داوری خواهد کرد.

در همان زمانی و مکانی که حافظ، شهرزوری، دقیقی، فردوسی، هاتف و... به مسأله آشنا بودند، و حافظ می‌سرود که:

سینه‌گو شعله‌ی آتشکده‌ی پارس بکش دیده‌گو آب رخ دجله‌ی بغداد بپر
سعی نا کرده در این راه به جایی نرسی مزد اگر می‌طلبی طاعت استاد بپر

در همان زمان و مکان، متولیان آتشکده‌های پارس، به موجب اخبار موثق، بنگریم که چگونه خود را می‌آراستند و در نهانخانه‌های آتشکده ساخت، پُنا می‌بستند و آتش در آتشدان می‌افروختند و باژ می‌گرفتند و گناهکاران و ناپاکان را تغسیل کرده و برشوم می‌نمودند.^{۵۰}

آیا این سینه‌ای که باید شعله‌ی آتشکده‌ی پارس را در خود کشد، سینه‌ی همان زرتشتی، یا پیرو راستین زرتشتی نیست که ترنمش را در کلام‌های مقدس فوق شنیدیم.

زرتشت می‌خواهد با نماز و کوشش و سعی، به غایت مطلوب برسد که نورالانوار و دانای مطلق است. اما می‌گوید در این راه به واسطه و میانجی اردی بهشت که نوری از انوارالاهی و پیرو استاد راه است موفق خواهد شد.^۱

به همین جهت است که فریاد اندیشمندان ایرانی، حتا در سده‌های نخستین اسلامی تا سده‌های هشتم و نهم بر علیه این متشرعان به اعتراض بلند است و چنان که گذشت شیخ اشراق بدان تلخی از آنان یاد می‌کند که دین زرتشت را به شرک و کفر و انواع خرافات و موهومات کشاندند. پس منظور حافظ، این عارف و ارسته از این بیت چیست که می‌گوید:

به باغ تازه کن آیین دین زرتشتی کنون که لاله برافروخت آتش نمرود

وی خواهان رجوع دین زرتشتی به مبادی نخستین است. پندگونگی و اخطار و نصیحت در کلام مستفاد می‌شود. آنچه در زمان ساسانیان که دوران سلطه‌ی دینی و حکومت جابرائه‌ی مغان بود، پس از آن نیز ادامه یافت. به احتمال مورد خطاب خواجه در این اشعار، برخی از همان متشرعانی نیز هستند که دین زرتشتی را به کفر و الحاد و انحطاط سوق داده بودند. برخلاف آنچه که برخی محققان ارجمند و صاحب نام درباره‌ی شروحنی بر اصطلاحات و تفاسیری در اشعار حافظ و دیگرانی از این گروه می‌نویسند، این اصطلاحات و اشارات به روشنی دارای معانی و اشارات به قصد و توجه است، نه آنکه بر سبیل عادت و عرف و یا عطفی به اساطیر، که چنین تعبیری در آثار بزرگان بسیار می‌باشد:

بلبل زشاخ سرو به گل بانگ پهلوی	می‌خواند دوش درس مقامات معنوی
یعنی بیا که آتش موسا نموده گُل	تا از درخت نکته‌ی توحید بشنوی
مرغان باغ قافیه ستجند و بذله گوی	تاخواجه می‌خورد به غزل‌های پهلوی

و این مقامات، جمع مقامه و درس و وعظ و منبر نیست، اشاره به دستگاه‌ها و مقام‌های موسیقی است که در زمان ساسانیان نیز بسیار رایج بود و در مقامه گویی و منبر رفتن، شعر و سرود نمی‌خوانند و غزل و ترانه نمی‌سرایند و می‌نمی‌نوشند.

خواجه با آن دسته از مغان یا موبدان اصیل که رهرو صدیق و راستین پیامبر بزرگوار، زرتشت بودند، بی‌گمان هم‌نشین بوده و از محضر درس آنان استفاضه می‌کرده است. در خرابات (= خُورآباد، مهرابه)، یا حکیمان و موبدان راستین محشور بوده است،

عزیزانی که چراغ راهی که از زرتشت بدانان رسیده بود، محترمانه حفظ می‌کردند، رند و قلندر و خوش‌نشین و شادکام بودند. فرزندان طبیعت بودند و حافظ فلسفه‌ی اشراق. خرابات، منظور می‌خانه نیست، چنان‌که از کلام به روشنی برمی‌آید، خورآباد می‌باشد که در طول زمان در آن تحریف روی داده و چنین شده است. خور، بسیاری در املائی قرون پیشین به شکل خُر "خرشید، خراسان و ..." نوشته می‌شد (فرهنگ اشعار حافظ، احمد علی رجائی، ص ۱۸۷ به بعد) خور، خورشید و نور و پرتو و نشان و تجلی ذات خداوند است، خورآباد، و آتشکده خانه‌ی نور و معرفت و شناخت است. از این بیت خواجه به روشنی برمی‌آید که خورآباد، جایگاه تجلی نور است، جایی است که رهروان راه حق از باده‌ی معرفت و شناخت سر مست می‌شوند، جایی که به واسطه‌ی استاد، مراد، پیر و میانجی، که آتش و نوری است از انوار حق به معرفت و وحدت می‌رسند. در پژوهش‌های بعدی، شرحی درباره‌ی خرابات نقل شده است:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم وین عجب بین که چه نوری زکجا می‌بینم؟! این حشر و نشری است که حافظ با فلسفه و حکمت پهلوی یا خسروانی و دین زرتشت داشته است. بی‌گمان از آن آتشکده‌ای سخن نمی‌گوید که موبدان در پستوهای در بسته، با وسواس و باژگیران، هیزم خشک به آتش می‌نهند تا خداوند را خشنود کنند و فتوا دهند که اگر کسی چوب بدسوز و تر و بدبو بر آتش نهد، باید حد شرعی بخورد که مرگ ارزانی است.

نه، در این خورآباد، آنچه که روشنی بخش و تابنده است، همانا فره‌ی ایزدی است. مفهوم این مصراع خواجه که:

تا از درخت نکته‌ی توحیدی بشنوی، چیست؟ اگر به کلام رسای دقیقی به ژرفا اندیشه شود، متوجه خواهیم شد:

چو یک چندگاهی برآمد بر این	درختی پدید آمد اندر زمین
از ایوان گشتاسب تا پیش کاخ	درختی گشتن بیخ و بسیار شاخ
همه برگ او پند و بارش خرد	کسی‌کو چنان برخوردار کی مرد...
خجسته پی و نام او زرد هشت	که آهرمن بدکنش را بگشت
پدید آمد آن فره‌ی ایزدی	بررفت از دل بدسگالان بدی

این تنها یک تمثیل ساده نیست که از بیان دقیقی در شاه‌نامه راه یافته و امور روحانی و معارف حقیقی را به درخت و شجره‌ی مبارکه همانند کرده است. این شاعران، فرزاندگانی بودند که آراسته به علوم عصر خود بودند، درخت گشن بیخ، همان شجره‌ی مبارکه است که همه شاخ و برگ وی خرد است و کسی که از آن خرد بهره‌مند شود، جاودانی شده و نمی‌میرد. چنانکه در مبحث پیشین نقل شد، به موجب (بستا ۴۳۱۸) زرتشت زندگی جاوید را خواستار است، این زندگی جاوید را که «کسی کو چنان برخورد، کی مرد» کسی که از بر و ثمر درخت دانش بهره‌مند شود، در واقع به جاودانگی حیات دست یافته است. زرتشت به درختی گشن بیخ و بسیار شاخ همانند است که همه‌ی بار و برش خرد است، و کسی که از آن دانش و معرفت برخوردار شود، جاودانه و همیشه زنده است. درختی که از آن قره‌ایزدی (=کیان خوزه) و آتش معرفت و دانش ساطع است، چنانکه در قرآن کریم آمده:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا (همان که برای شما از درخت سبز آتشی پدید کرد که از آن می‌افروزید. سوره ۳۶، آیه ۸۰).

شهاب‌الدین سهروردی، در الواح عمادی، لوح چهارم نقل کرده که: «قوة فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد، او شجره‌ی مبارکه است، زیرا که هم چنان که درخت را شاخه‌هاست و میوه‌ها، فکر را نیز شاخه‌هاست و آن انواع افکار است که بدان نور یقین رسد، چنان که در قرآن کریم آمده: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا». الشجرة فکر است، سبزی او آن است که مطلع شود بر طریق نظر و به بازگشتن به عالم قدس. آیتی دیگر: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ» (به من بگویید: آن آتش که می‌افروزید، آیا شما درخت آن را پدید آورده‌اید یا ما پدید آرنندگانیم. سوره‌ی ۵۶، آیه ۷۲-۷۱). یعنی علوم ثوانی و نفحات قدسی، آن که بدو توسل کنند از علوم اوائل به علوم ثوانی. «أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا مِ نَحْنُ الْمُنْشُونَ» یعنی که شما انشاء کردید یا ما انشاء کردیم این درخت را. و آیتی دیگر: «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ» الایة (با درختی که از کوه سینا بیرون می‌شود/ که روغن و نان و خورش برای خوردگان می‌دهد. سوره ۲۳، آیه ۲۰)، یعنی به واسطه‌ی اندیشه حاصل کند و روغن معقولات را مستعد قبول فیض الاهی گرداند و چراغ یقینی برافروزد و آتش مقام سکینه در نفس برافروزد. و معارف نان ایشان است | او آن نان |

فریشتگان، و آن است که فیثاغورس بدان اشارت کرد در رموز او، و داوود پیغمبر در مزامیر. و نان خورش ایشان انوار درخشانده است، و اشارت کرد در قرآن کریم بدان درخت، آن جا که گفت: «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِيَّةٍ لَشَرْقِيَّةٍ وَ لَأَغْرِبِيَّةٍ (سوره ی ۲۴ - نور، آیه ی ۳۵) یعنی: نه عقل محض است نه هیولای محض. و این درخت به عینه درخت موساست که از و ندا شنید در بقعه‌ی مبارکه از شجره، و گفت: «انی آنستُ ناراً»، (سوره ۲۷، آیه ۷) و این آتش آن است که گفت «أَنْ بورك مَنْ فِي النَّارِ»، یعنی کسانی که بدو متصلند و «مَنْ حَوَّلَهَا» یعنی محبان و متصلان.

و نفوس ما چراغ‌ها اند که این آتش عظیم او را می‌افروزد، هم چنان که در حق موسا آمد «إِذْ زَانَا أَقْبَالَ لِأَقْلِبُهُ أَمْكَنُوا...»^{۵۱} (آن دم که آتشی دید و به اهل خود گفت بمانید که من آتشی می‌بینم، شاید شعله‌ای از آن برای شما بیاورم. سوره ۲۰، آیه ی ۱۰).

نور و آتش، کنایت از خداوند و معرفت و دانش است. به زرتشت، چنان که گذشت، و هومن یا بهمن (جبرائیل) هنگام نزول وحی، به صورت نورانی‌ترین موجود فرود می‌آید. زرتشت هنگام نماز به درگاه اهورمزد، می‌خواهد تا به میانجی اردی بهشت، یکی دیگر از انوار الاهی - که نماد آتش است، به معرفت رسد. چون مبعوث به پیامبری خداوند می‌گردد مجمری از آتش که از بهشت آمده (توسط اردی بهشت بدان رسیده) در دست دارد و به مردم ارائه می‌کند که به وضوح کنایت از معرفت و دانش و حاصل پیام و رسالت اوست. هنگامی که دین را آشکار می‌کند، به درختی همانند می‌شود پرشاخ و بر از خرد، که از آن قره ایزدی (= خُره) متجلی است. جهت آگاهی‌های بیشتر، - نگاه کنید به: نوشتار و شرح فرگرد ۱۹ و ۲۱ و ندیداد، جلد چهارم - درخت همه تخم، درخت و شجره‌ی دانش، هوم، هوم سپید. و پژوهش تطبیقی در مجلد دوم همین اثر نیز بخش پایانی همین کتاب.

و در قرآن کریم، به این آیت شگفت، پرمغز و زیبا - که در نهایت فصاحت است بنگریم که خداوند نور جهان هستی یاد شده است:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ مِضْبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ لَشَرْقِيَّةٍ لَأَغْرِبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ۚ وَ لَوْلَمْ نَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَ يُضَرِّبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

خدا نور آسمان‌ها و زمین است، مثال نور وی چون محفظه‌ای است که در چراغی

است «و چراغ در شیشه‌ای است و شیشه گویی ستاره‌ی درخشانی است» که از درخت پربرکت زیتون که نه شرقی است و نه غربی - افروخته شود، که نزدیک است روغن آن روشن شود و گرچه آتش بدان نرسد، که نور بالای نوری است، خدا هر که را خواهد به نور خویش هدایت کند، و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند که خدا به همه چیز داناست. ۵۲.

البته در آیین زروانی و مزدیسنی زرتشتی و دیویسنی که به احتمال همان آیین زروانی است، نور و روشنی حادث است و منشأ فکری حدوث، اهریمن و عامل آن اهرمزد می‌باشد و این از روایات اساطیری، به ویژه نقل از نیک تصریح دارد. اما در اندیشه‌ی گائایی زرتشت، چنین نیست و این مربوط است به فرق دینی زمان ساسانیان و پیش از آن. در بخش مربوط به حدوث جهان و مسایل آفرینش، شروح و مستندات نقل است. برای آگاهی ← آیین مهر - میترائسم، بخش: روایت زروانی از نیک.

حکمت نوری و بینش اشراقی

نور از دیدگاه قرآن و اسلام و اشراق بر مبنای شرح گلشن راز،
مقایسه‌ی نور در حکمت سهروردی و همانندی مراتب آن در
حکمت ایران باستان

شرح زیبا و جالبی در کتاب *آنه ماری شیمل*^۱ درباره‌ی نور و سوره‌ی نور و نور از دیدگاه قرآن و مسایل اسلامی نقل می‌شود که می‌تواند در تکمیل و توضیح مسایل طرح شده، یا بخشی از آن قرار گیرد. البته چون آتش خود با نور بستگی مستقیم دارد و در حکمت خسروانی و حکمة‌الاشراق، نور بسیاری اوقات از جنبه‌های نمادین با آتش و خورشید تداعی شده، چه بهتر که به این دو مبحث نیز رجوع شود. برای خورشید و

۱- نقل از تبیین آیات خداوند | نگاهی پدیدار شناسانه به اسلام، از: آنه ماری شیمل، ترجمه دکتر عبدالرحیم کواهی، ص ۷۵. تهران ۱۳۷۶.

شرحی درباره‌ی آن، به چاپ جدید و تازه‌ی آیین مهر امپراتریسم نگاه کنید:

«قرآن به صراحت اعلام می‌دارد که الله نور السموات و الارض (خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، سوره نوره، آیه ۳۵). در متن کتاب مقدس اسلام، قرآن نیز به طور مکرر آمده که خداوند بانور هدایت خویش، مؤمنان را از تاریکی و ظلمات [جهل و کفر] به نور هدایت و رستگاری و ایمان رهنمون می‌شود.

ا) به تحقیق می‌توان گفت که در تمام اعتقادات دینی، نور نقش مهم و محوری را ایفا می‌کند، و مفهوم نوری که به خودی خود آن قدر درخشنده و تابان است که توسط چشم‌های ضعیف انسان‌ها قابل ادراک نیست، به طور مسلم مورد تأیید قرآن نیز هست؛ در سال‌های نخستین تفسیر قرآن، علمای اسلامی فکر می‌کردند حضرت محمد (ص) همان مشکوٰۃ‌ی است که سوره نور از آن سخن می‌گوید، زیرا که نور هدایت الهی از طریق وجود او درخشیدن گرفته است، و نیز در خود قرآن، وی با لقب سراج منیر (چراغی درخشان و نورافشان) خوانده شده است (= يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَرِّئْ لِنَاك شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَ تَذِيرًا، وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سَرَاجًا مُنِيرًا / ای رسول ما تو را به عنوان شاهد و بشارت دهنده و انذار کننده فرستادیم و خواننده به سوی خداوند - و به اذن وی - و چراغ روشن و نورافشان، سوره احزاب، آیه ۴۶). در این مقام است که وی مسئولیت هدایت و راهبری مردم از تاریکی ظلم و جهل و شرک به نور هدایت و ایمان را بر عهده دارد. تعجب آور نیست که یکی از دعاهایی که از وی به ما رسیده، دعایی است به این مضمون، یعنی نور:

[دعای نور] خداوند! قلب مرا نورانی فرما و در زبانم نور قرار ده و در پیش

رویم و نیز پشت سرم نور مقرر فرمای؛ در سمت راست و سمت چپ، و در بالای سر و زیر پایم نور قرار ده؛ نوری در دیده‌ام و نوری در فهم و ادراکم قرار ده؛ نوری در سیمایم و نوری در جسمم؛ نوری در رگ‌هایم و نوری در استخوان‌هایم. بر نور من بیفزای و مرا نور عطا فرمای و بر من نوری نصیب بفرمای و مرا نور بیشتر عطا کن. مرا نور بیشتر عطا فرمای.

این دعا را مسلمانان مؤمن و متقی قرن‌هاست که تکرار می‌کنند. در همان مراحل نخستین اسلام بود که شخص پیامبر (ص) به عنوان موجودی که توسط نور احاطه شده قلمداد شد و یا حتا هستی و وجودی که جنبه نورانیت و درخشش ذاتی دارد: به هنگام

تولد پیامبر (ص) نور پیامبری همه انبیای گذشته که به وی ارث رسیده بود در پیشانی پدرش درخشیدن گرفت. در اعتقاد شیعیان، این نور به امامان شیعه منتقل شده و در وجود آنان استمرار یافته است. لذا تعجب آور نیست که تولد حضرت محمد (ص) با نمونه‌هایی نورانی و تابنده همراه شد و داستان‌ها و اشعار بعدی نیز هرگز در زمینه نقل و توصیف نوری که از مکه به قلعه‌های بصری (Bostra در قدیم از شهرهای بزرگ شام و در نزدیکی حلب بوده است) در سوریه می‌تابید کوتاهی نکرده اندم اساساً تولد یا تجلی نورانی بنیان‌گذار یک دین از عناوین کاملاً متداول تاریخ دینی است، که از باب مقایسه در مورد تولد زرتشت، بودا یا عیسی مسیح نیز آمده است، زیرا که نور در اسلام از آیات الهی است که تاریکی حیات دنیوی را متحول و مرتفع می‌سازد.

اما این تنها تولد پیامبر (ص) نبود که با تجلیات نورالاهی همراه بود، حتا مهم‌تر از آن، شبی که قرآن برای نخستین بار به طور کامل نازل شد لیلۃ القدر (شب قدر) شبی نورافشان قلمداد گردید (سوره قدر). مسلمانان متقی هنوز امیدوارند که با دیدن این نور، تبرک و تیمن بیابند، نوری که نشانه آخرین و جامع‌ترین پیام آسمانی است.

آن‌گونه که در عرفان عملی اسلامی مطرح شده، رسیدن به رؤیت انوارالاهی، نور ولی و پیر - و امام و معصوم و پیامبر و قرآن و خدا، نور همه چیز - نور خدا در همه جا و همه چیز - نور انسان مؤمن و متقی، نور در آفاق و انفس، نور عرشیان و کروییان و ملکوتیان عالم قدسی، و نور علما و عرفا و شهدا و صالحین و صدیقین، نور واحد و همه جاگسترده و آشکار الهی - که چیزی پوشیده‌تر و در عین حال عیان‌تر از آن نیست - مقدماتی دارد و مراتب و مراحلی که جز با بیدار شدن و طی طریق و خُلق و خوی و رنگ و بوی خدایی گرفتن، و از اهلس - اهل الله - شدن به دست نمی‌آید و چیزی نیست که با صرف آرزو حاصل شود، هر چند که باید مشتاق و آرزومند آن بود.

در مورد شخص پیامبر (ص)، اساطیر متعددی راجع به هستی نورانی وی ساخته و پرداخته شدند: نور ایشان، اولین چیزی بود که خداوند آفرید. عرفای اسلامی مفهوم وجود ازلی حضرت محمد (ص) را به عنوان ستونی از نور، هر چه بیشتر آب و رنگ داده‌اند، با جزئیات و تفصیل خیالی و اعجاب آوری که هنوز هم در اشعار عرفانی بنگال به گوش می‌خورند.

نمادگرایی نور به نحو گسترده‌ای مورد استفاده قرار گرفته است [چنین مطالبی، در اساطیر ایران باستان فراوان است. دربارهٔ شخص زرتشت به موجب شرح حال وی در دینکرد. گزیده‌های ذات سپهرم نقل شده است. صورت مثالی و مینوی وی به موجب این اساطیر، نخستین آفرینش در هزارهٔ نخست از سه هزاره‌ای است که هستی و آفرینش مثالی و مینوی انجام گرفت] ← زرتشت، گزارش‌های سنتی مزدایی، از نگارنده]، با وجود این یکی از متفکرین مسلمان، نظام فلسفی کاملی را در رابطه با آن به وجود آورده است. این نظام فلسفی همان چیزی است که با عنوان حکمت اشراق شیخ شهاب الدین سهروردی خوانده می‌شود، کسی که جان خویش را در راه آرا و عقایدش، شجاعانه فدا کرد (وی در سال ۱۱۹۱ م / ۵۸۷ هـ به قتل رسید).

/ مطابق نظر وی، هستی عبارت از نور است و این نور توسط طوایف گوناگونی از جنس فرشتگان به عالم انسانی آورده می‌شوند. وظیفهٔ هر فرد این است که از چاه تاریک غربت غربی، جایی که وی زندانی قید و بند ماده است به شرف نور رجعت کند و آیندهٔ وی نیز بستگی به میزان نوری دارد که وی در این حیات کسب کرده است. /

اما این جست و جو، طلب نور هر چه بیشتر، تنها در نظریه و فلسفهٔ اشراق سهروردی نیست که جنبهٔ اصولی و محوری دارد؛ بلکه هم چنین از بیان قرآن که می‌فرماید انسان باید از تاریکی و ظلمت به نور و روشنی رهنمون شود^{۳۵} بعضی از مشایخ صوفیه را بر آن داشت تا نظریه‌ای دربارهٔ تحوّل و تکامل روح انسانی به وجود آورند که مطابق آن هر فرد، در خلال مدتی آمادگی و تمهید زاهدانه، می‌توانست به صورت یک انسان نورانی حقیقی رشد و تکامل یابد؛ انسانی که قلب وی به صورت آینه‌ای صاف و بدون لک و پیرایه‌ای در می‌آمد و می‌توانست نور الاهی را در خویش منعکس ساخته و به دیگران هم بنمایاند. هانری کربن، این جریان را به روشنی در اثر خویش به نام مرد نورانی در تصوف ایرانی *L'homme de lumiere dans le soufisme Iranien* (به سال ۱۹۷۱) شرح داده است. معادلهٔ برابر نهادن خداوند یا نور، آن نور که در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور آمده [الله نور السموات و الارض]، برای مسلمانان بسیار طبیعی می‌نمود، اما هنگامی که اقبال لاهوری آن را در مورد حضور فراگیر خداوند، بلکه دربارهٔ این حقیقت که سرعت نور تنها میزان و معیار اندازه‌گیری مطلق در عالم خلقت است به کار گرفت، تفسیر جدیدی از این معادله

خداوند = نور | به دست داده بود».

درباره‌ی یکی از مظاهر نور، یا بزرگ‌ترین آن‌ها که خورشید و ماه است، در همین زمینه و مطالعات اسلامی مطالبی آمده است. نگارنده در کتاب آیین مهر، چاپ تازه‌ی آن شروحنی با توجه به تفاسیر و مطالعاتی در حکمة الاشراق و حکمت خسروانی، به ویژه ادعیه و نیایش‌ها به دست داده است. همان‌گونه که سهروردی می‌گوید، صادر اول در حکمت اشراق، از نور الانوار، بهمین یا و هومنه‌ی زرتشت است و این صادر نخست به صورت نوری عظیم بر زرتشت جلوه کرده و به نمایش در می‌آید. در اساطیر عرفانی مانوی، در پیکار عظیمی که در کیهان رخ می‌دهد، ذرات نور اسیر دیوان می‌شوند و وجود آدمی ترکیبی از ظلمت ماده است که با ذرات نور در آمیخته و وظیفه‌ی آدمی است تا در مراحل سلوک، با آدابی ویژه بکوشد که این نور در بند زندان تن را تعالی بخشیده و آزاد کند تا همه نور شده و به مبدأ، یا به اعتبار حکمت خسروانی *أَنْفَرَّ - رَأُجُنْگَه* یا نور الانوار بیوندد.

در ادعیه‌ی عرفانی اسلامی، دعا یا نیایشی دیگر نیز وارد است. سیدین طاوس در نهج‌الدعوات روایتی از سلمان نقل کرده که حاصلش این است: حضرت فاطمة‌الزهرا (ع) از کلام رسول خدا (ص) نقل فرمود که این دعا را هنگام صبح و شام بخوانید:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. بِسْمِ اللَّهِ النَّوْرِ بِسْمِ اللَّهِ نَوْرِ التَّوْرِ. بِسْمِ اللَّهِ نَوْرَ عَلِيٍّ نَوْرٍ. بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ مُدَبِّرُ الْأُمُورِ. بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ النَّوْرَ مِنَ التَّوْرِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ التَّوْرَ مِنَ النَّوْرِ وَ أَنْزَلَ النَّوْرَ عَلَى الطَّوْرِ فِي كِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقِيٍّ مَنَشُورٍ بِقَدْرِ مَقْدُورٍ عَلَى نَبِيِّ مَحْبُورٍ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ بِالْعَزِّ مَذْكُورٌ وَ بِالْفَخْرِ مَشْهُورٌ وَ عَلَى السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ مَشْكُورٌ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ.

به نام خداوند بخشاینده مهربان. به نام خداوند نور. به نام خداوند نور نور. به نام خداوند نور بر نور. به نام خداوندی که او مدبّر امور است. به نام خداوندی که آفریده است نور از نور. ستایش از آن خداوندی است که آفریده نور را از نور. و فرو تابیده نور را بر طور در کتابی مسطور - در ورقی منتشر شده به اندازه معین بر پیغمبر دانشمند. ستایش از آن خدایی است که او به عزت یاد شود و به فخر مشهور است و بر خوشی و تنگی شکر شود و رحمت خدا بر سرور و سید ما محمد (ص) و آل پاک او.

در این جا نقل ابیات ذیل از نظامی گنجوی درباره کیفیت تجلی و اشراق از نور نخستین شایان توجه و گویاست:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود	به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی، مطلق از قید مظاهر	به نور خویشتن بر خویش ظاهر
نوای دلبری با خویش می‌ساخت	قمار عاشقی با خویش می‌باخت
وجودی بود از نقشِ دوئی دور	زگفت و گوی مایی و تویی دور
دلا را شاهدهی از حجله غیب	مبّرّا دامنش از تهمت عیب
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد در آفاق و انفس

و اما در بخش عرفان و حکمت اشراق نیز مولانا شاه داعی شیرازی در شرح گلشن راز مبحثی کوتاه درباره نور نقل کرده است که مفید فایده است در سنجش با حکمت نوریه و حکمت اشراق است از دیدگاهی متفاوت، چنانکه گوید^۱: و نزد اهل مشاهده اجلا و اجلی از نور واجبی دیگر چیزی نیست و ماسوای او به او موجود و قایم و نماینده‌اند، چنانچه بر آن الماع رفته. و باز این جا ناظم از باب مزید ایضاح اشارت به آن می‌کند که:

چو آیات است روشن گشته از ذات	نگردد ذات او روشن ز آیات
همه عالم به نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا

و از آن جا که اطلاق اوست و عظمت و جلال او، با آنکه هیچ ذره از موجودات، بی‌پرتو آفتاب ظهور او وجود ندارد، نور محیط او در مظاهر مراتب عالم نمی‌گنجد، از دو جهت: یکی آن که مظاهر حادث و منتهی است و نور از قدیم و بی‌پایان، دیگر آن که نور - علی سبیل الاطلاق اگر بی‌پرده‌ی اسما و صفات و قید افعال و آیات، اشراق می‌کند، بر مصداق لَأَحْزَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَتَتْهُنَّ إِلَيْهِ بَصَرَهُ مِنْ خَلْقِهِ، نام و نشان عالم نمی‌ماند. با وجود این معنی چگونه معرفت آن حضرت به وسیله‌ی عالم و مظاهر آن طمع توان داشت؟ چنانکه اشارت فرمود:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر	که سُبْحَاتِ جلالش هست قاهر
--------------------------	-----------------------------

و اگر عقل قاصر پندارد که به وسیله‌ی استدلال از مظاهر جهان به نور مطلق بی‌پایان حق می‌توان رسید، مثل او چون خفاش باشد که با آن که دیده‌ی او قوت دیدن آفتاب ندارد، دعوی کند که من نور او فاش می‌بینم. هوشمند از این حال اعراض کند، چنانچه

^۱ - شرح گلشن راز، شیخ محمود شبستری. از شاه داعی شیرازی که با عنوان نایم گلشن به چاپ رسیده است.

تنبیه کرد که:

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
 به نور او هم به نور او می توان رسید، نه با عقل ضعیف، که در راه وصول به منزله‌ی
 جبرئیل است در راه معراج احمدی، که با وجود هفتصد هزار بال از غلبه‌ی نور جلال
 می‌اندیشد، و از آن مشاهد باز می‌ایستد که: لَوْ دَنَوْتُ أَمَلَةً لَأَحْتَرَقْتُ. چنانچه ناظم لطیف
 می‌فرماید که:

در آن موضع که نور حق دلیل است چه جای گفت و گوی جبرئیل است
 فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگنجد در مقام لی مع الله
 چه در آن وقت و حال تعیین ملک مقرب و نبی مرسل - که اشارت به جبرئیل امین و
 به حضرت سید المرسلین باشد، به حکم توحید مطلق و اقتضای نور وحدت از میان
 برخاسته؛ چنانچه فرمود:

چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد
 گاهی که ملکی چون جبرئیل مثل مشتری در مقارنه‌ی آفتاب از تاب احتراق در آن
 نور کناره می‌کند، و آلامی سوزد، عقل انسانی چه مثبت دارد که در آن سُبُحات به همگی
 مضمحل نگردد و محترق نشود؟ پس با وجود این حال به نور عقل چگونه کسی معرفت
 ذات ذی الجلال حاصل کند:

بود نور خرد در ذات انور به سان چشم سر در چشمه‌ی خور
 ببايد دانست که انوار دو قسم است: انوار محسوسه و انوار معقوله. و در هر یکی از این
 دو قسم تفاوت بسیار در میان انواع و افراد آن واقع است. اما در انوار محسوسه میان نور
 نار، و نور کواکب؛ و میان حمره‌ی آتش و زبانه‌ی او؛ و میان زبانه‌ی آتشی که از هیزم
 باشد و خاشاک، و میان آتشی که به مدد موم یا روغن افروزد، و میان کواکب همین
 صورت مبین است، و در آن اختلاف یا به حسب اصل باشد، چنانچه میان آفتاب و ماه؛ یا
 به حسب دوری از بیننده چنانچه ماه و کیوان. [و در پژوهش‌های دیگر، از این تفاوت‌ها،
 که در حکمت خسروانی به انواع (نور) آتش‌های چندگانه تعبیر شده، مطالبی نقل شده
 است] و اما در انوار معقوله، میان انوار نفوس که اشراقیان آن را انوار سپهبدی می‌خوانند
 [در مبحث انوار سپهبدی در حکمت نوری و حکمت اشراق، شروحي هست] و انوار

عقول که آن را انوار قاهره گویند، و میان انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک (اگر نفوس و عقول را تسمیه به ملایک نکنند)؛ و بالای انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک، نور قاهر واجب تعالی است که عقل بعضی حکم کند بر آن که نور معقول است، لیکن به کُنه نه معلوم است؛ و ذوق بعضی گوید که محسوس است و در نظر اجلا از همه چیز، و از غایت قُرب به حس و غلبه‌ی ظهور شبهه می‌افتد که نه محسوس است، اما پایان و کنارش نیست، و معرفت جمعی گواهی می‌دهد به آن که نه محسوس است و نه معقول، و هم محسوس و هم معقول؛ بلکه فوق اعتبار حس و عقل در تجلی است. حواس در ادراک او تیره، و عقول در وجدان او خیره؛ «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ». اشارت در آستان‌های جلال او بی‌رفتار و عبادت از نشان‌های جمال او، بی‌گفتار. [و این چنین نوری در حکمت خسروانی، ذات حق است که نگارنده با تحقیق آن را در بخش‌های دیگر شرح کرده است] و چنانچه ناظم [اشاره به شیخ محمود شبستری است] قدس سره فرموده است، خرد از دید نور او که نهایت ندارد، به غایت بی‌دید. از چشم سر از چشمه‌ی خورشید چه مقدار شعاع برتابد، تا خرد نیز از آن نور چه بهره یابد؟ و سبب نیافت عقل آن نور اظهر و موجود اکبر را به حیثیتی که به حد تعبیر و مجال تعریف رسد، متعدد است.

اول آن که نور کُنه و پایان ندارد. دیگر این که دیده‌ی عقل در ادراک او ضعیف است، و تابش اشعه‌ی او قوی؛ و دیگر این که با وجود غلبه‌ی لمعان، چنان بر مدارک چشم و دل و جان نزدیک است، و با ریشه‌ی رگان در میان، که از غایت نزدیکی، نور او منع ادراک می‌کند و این معنی در عالم صورت، مثالی دارد، که بیننده آن چه می‌خواهد که ببیند چون ملاقی دیده‌گردنده، نتواند دید. چنانچه نظم ناظم بر این منتظم است که:

چو مبصر در نظر نزدیک گردد بصر زادراک او تاریک گردد

نور در حکمت اشراق و ایران باستان

نور در حکمت خسروانی، حکمت نور و مراتب آن نزد سهروردی و ایران باستان، شیخ محمود شبستری و مخالفت با اصلی که در اشراق، از ذات مطلق جز یکی صادر نمی‌شود، پژوهشی تطبیقی در عرفان و تصوف اسلامی و حکمت اشراق با فلسفه فهلویون و حکمت خسروانی.

این برداشتی اشراقی از نور در شرح گلشن راز بود. این معنی در حکمت خسروانی به موجب سرودهای زرتشت گذشت که جایگاه خداوند متعال، «هورامزدا در منطقه‌ای و رای خورشید پایه، جایگاه نور محض است که اقلیمی است و رای اقالیم، جایگاه آنز - رَ اچنگه یا نور بی پایان که هیچ چشمی را یارای نگاه کردن بدان نیست و نور اقرب یا بهمن بدون واسطه از آن سرچشمه گرفته و نور قاهر نیز به همین گونه از بهمن تا شش امشاسپند، هر یکی از دیگری پیدایی می‌یابد/ نیز نگارنده در سنجش حکمت اشراق و حکمت خسروانی، در رابطه‌ی نور و عالم مثال یا جهان فَرَوَری مسایلی را در بیان اقلیم هشتم و جابلقا و در عالم مثال اثر حکیم بهایی لاهیجی (۱۶۷ به بعد) نقل کرده است:

«ستایش وافر بی‌همتایی را سزد، که هستی موجودات صقع ربوبی ظلال

اشراقات مهرجود اوست والله المثل الاعلی: نک چراغی است در این خانه و از

پرتو آن هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند.»

هر چند در حکمت خسروانی، هر گاه بخواهیم به مستنداتی رجوع کنیم، اجباراً به متون اوستایی (به جز سرودها یا گائاه‌ها) و منابع فهلوی باید رجوع کرد، که آنها نیز به بیان اسطوره گونه در آمیخته و نسبت حکمت خسروانی به حکمت مزدایی، یا مکتب مَزَدیسنا

به هیچ وجه روا نیست، چون مکتب یا مذهب مزدیسنا با اندیشه زرتشت گاتایی به طور کامل ناهمگون و در دو قطب مخالف است. اما به هر حال چون مذهبی التقاطی است، بهره‌های نسخ شده حکمت خسروانی در فلسفه نوریه را نیز بیشتر همین آثار است که ارائه می‌دهد.

در حکمت خسروانی، بنابر آن چه که از آثار صریح سهروردی، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی برمی‌آید، نور به هیچ وجه مستحدث نیست و وابسته یا در معیت ظلمت یا هر چیز دیگری قرار ندارد؛ بلکه قدیم و بدون تعریف و بالذاته موجود بوده و قدیم است. گیتی (ماده، جهان مادی) و مینو (جهان معنوی و مینوی - نه عالم مثال) با مقوله نور نسبتی ندارد. به موجب گاتاها، زرتشت از سپنته - مینو یوانگرمین یو / *Spenta - mainyu* که سخن می‌گوید، از نور و ظلمت افاده معنی نمی‌کند، بلکه مقوله روشنی و نور و اهورامزدا جداست. در آثار سهروردی، آن چه که در نظر نخست جلب توجه می‌کند، بدیع و نواست و هدف او زنده کردن حکمت ایران باستان در بطن جریان حکمت اسلامی است. مبنای اندیشه وی احیای حکمت نوری است و این به دلیل اشرافی بودن (= شرقی) آن است، که از شرق نشأت یافته و یکی از مبانی و راه‌های نیرومند اندیشه وی، ایران باستان و به ویژه حکمای خسروانی است. سهروردی می‌خواست در این مکتب و یا بهتر بگوییم سنت بدیع، حکمت افلاتون و زرتشت را در یک بستر فکری که نتیجه استواری داشته باشد جمع کند/ در این سنت فکری بدیع، توجه به تمثیل کلید دریافت رموز است. آیین نور و ظلمت خود یک تمثیل بایبانی استوار در فلسفه می‌باشد. اما توجه به فلسفه زروانی در کار سهروردی و پیروان صدیق او راهی ندارد، چون ظلمت بالذاته وجود ندارد. لمعات نور، از نور اقرب تا انوار قاهره - و انوار طولیه و عرضیه و مراتب مادون - هر چه فاصله می‌گیرند به مراحل ظلمت نزدیک می‌شوند. آن چه که مانی جهت عکس این اندیشه را مبنای صعود و تعالی قرار می‌دهد، صعود مراتبی است که از منشأ نور الانوار فاصله گرفته و با تزکیه و تهذیب و سلوک می‌کوشند به مبدأ نزدیک شوند و این صعود از مراتب نازل، درجاتی دارد که به انالحق می‌رسد و در آن سرچشمه نخستین غرق می‌شود. اما در همین مکتب فکری است که سیداحمد علوی که شاگرد میرداماد بود، در سده یازدهم هجری از اصالت این سنت دور می‌شود و به مکتب فلسفی

ذروانیه متوجه می‌گردد و آرای خود را بر مبنای عقاید زروانیان بنا می‌کند. در مکتب نور و ظلمت زروانی، عناصر اسطوره‌ای غالب است. هنگامی که از زروان - اهریمن (تاریکی، ظلمت، زشتی) منتزع می‌شود، جهان تاریک است. آن‌گاه که همزادش اهورمزد از زروان جدا می‌شود، باز هم جهان تاریک است و اهورمزد برای پیدایش روشنی، از دیوی که از کارگزاران اهریمن است چاره‌جویی می‌نماید. تفاوت این دو با هم - این است که نخستین بر مبنای توحید، و این دومی بر مبنای ثنویت محض قرار دارد. به همین جهت است که در این جا، ضمن مباحث، در نقد و مطالعه‌ی، سیداحمدعلوی با دشواریهایی در مابینت با حکمت اشراقی مواجه می‌شویم که سهروردی خود بدان وقوف کامل داشت و آن ثنویت را از مجوس یا مزدیسنان می‌دانست، نه حکمت خسروانی و زرتشت. /

از دیدگاه سهروردی، نور بالذاته نور است و به همین جهت است که همه چیز در برابر او روشنایی کسب می‌کند. این نور قدیم است نه مُحدِث و قائم به ذات خویش است نه آنکه توسط دیگری ابداع شده باشد. هر گاه بخواهیم بگوئیم آفریدگار است، بدان جهت است که همه چیز در مجاورت اوست که هستی می‌یابد، یا قابل رؤیت می‌شود. چون در محدوده‌ی زمان و مکان نمی‌گنجد، قابل تعریف نیز نیست، در صورتی که در مجاورت آن، هر چیز و شیئی برای تعریف قابلیت پیدا می‌کند. نور چیزی است که موجد هستی، شناسایی، هویت و وسیله‌ی شناخت می‌شود و همه چیز به او ختم می‌گردد، به عبارت فلسفی، علت نهایی هستی وجود است. /

در اروپا نیز در قرون وسطا، چنین نظری ابراز شده بود. گروتمنت Grustest فیلسوف و کلیسایی انگلیسی که مقام اسقفی داشت (۱۱۶۸ - ۱۲۵۳ میلادی) رساله‌ای دارد موسوم به درباره‌ی نور *de Luce* که نور را مبدأ پیدایش و آفرینش جهان مادی (= گیتی) می‌داند که می‌تواند به همه‌ی عناصر دیگر تبدیل شود و اصل علیت است. نور، خداوند است که موجد حرکت و روشنایی و رؤیت می‌گردد. اما این فقط یک تعریف فلسفی نیست، چون دامنه‌ی آن در حکمت توسعه یافته و می‌گوید با سلوک در راه شناخت نور، آدمی می‌تواند بدون واسطه با آن مربوط و به دریافت ذات حق تعالا دست یابد. تعریف و شرح عرفانی وی، با همان سلسله مراتبی که سهروردی از نور بیان کرده، قابل انطباق است. آدمی به وسیله‌ی تزکیه و سلوک و اشراق، به مرحله‌ی شهود و دریافت معرفت

نورالانوار نایل می‌شود. انوار طولیه و عرضیه، یا نور اقرب و انوار قاهره به صورت جداگانه نیز در تعریف او جا و مقام خود را داراست. نور اقرب خود به تنهایی و اراده قادر نیست به ایجاد نورهای مادون (قاهر) پردازد. در حالی که بدون واسطه عمل می‌کند، اما در مراتب بعدی، هر نور قاهری... در حالی که از نور ماقبل خود فیضان می‌یابد، اما با سرچشمه نور محض و نورالانوار یا جوهره نور نیز مربوط است. هر نور مادونی، به هر نسبتی که از منشأ اصلی فاصله می‌گیرد، به اندازه توانایی و کوشش و تزکیه خود است که می‌تواند صاحب ارزش باشد. پس در مراتب پست نزولی این حرکت است که ظلمت پدید می‌شود. همان‌گونه که سهروردی در سلسله مراتب نور تعریف می‌کند، گروستست نیز می‌گوید هر نور اولی و مقدمی، برای مرتبه بعدی منبع درخشش و فیضان است.

از سویی دیگر همان‌گونه که در حکمت خسروانی و اصحاب نور ایرانیان باستان، نور سرچشمه وحدت بود در کل هستی و این در حکمت اشراق نیز جذب شد و انوار طولیه یا امشاسپندان، در کنار خود انوار عرضیه یا مدبران جهان مادی و گیتیایی - یعنی ایزدان و نزد اشراقیون اصنام را داشتند، این مراتب و وحدت در فلسفه نورگروستست از طریق متأله اشراقی، بسیار نزدیک بیان شده است.

در دستگاه فکری او نیز تنها یک سرچشمه و منبع فیضان بی‌نهایت نور وجود دارد که همه چیز و همه انوار از آن منشعب شده و روشنی می‌یابند و چون خود آن سرچشمه و منبع فیضان، به خواست یا پیش‌بینی، برای جدا شدن ذات دومی اراده نمی‌کند و هم چنان دومی نسبت به سومی و تا به انتها، این وحدت استوار هم چنان بدون هیچ‌گونه کاستی باقی می‌ماند و سلسله مراتب در انشعاب‌های بعدی که سیر نزولی دارند هم چنان که حلقه‌های اتصال ارادی و خلق را ندارند، اما از همان تقدس و تعالی به طور نسبی برخوردار هستند. چنان که فیضان نور اقرب یا بهمین به موجب گزیده‌های ذات ستریم از نورالانوار چنین است و سهروردی نیز همان را به درستی به عنوان حکمت ایران باستان احیاء می‌کند.

اما نکته‌ای که در فلسفه نورگروستست شایان توجه است، آن که تزکیه و سلوک پیش مقام اشراق نیست. اشراق و شهود بدون واسطه انجام می‌گیرد و تداوم آن تا انا الحق شدن و فناء فی الله یا استغراق در آن منبع فیضان ادامه می‌یابد و این همان اصل وحدت

است که در سلوک و مراتب تزکیه و کمال، در آیین‌های میتراپی و گنوس و عرفان حاصل می‌شود و تزکیه و طی مراتب سلوک را لازم می‌شمرد. در سلوک مانوی نیز مانند آنچه که گروسیست می‌گوید، هیچ فردی نیست که از این بارقه‌ی الاهی محروم باشد و فقط در مراتب تنزل است که به تدریج این نور الاهی ضعیف می‌شود و هر فرد با تهذیب، تزکیه و سلوک - زیر نظر پیران و اقطاب می‌تواند به تدریج دوباره انوار از دست رفته و درهم شده با چرم و ماده و گناه را تقویت کند تا وحدت حاصل شده و در اصل مستغرق شود. گروسیست نیز می‌گوید هر فردی از این لمعان نور برخوردار است و بادل صاف و روح شفاف است که می‌تواند تابش انوار شدید را دریافت و بر اثر شهود و اشراق، به وصول آن برسد.

حال همان طور که اشاره شد، این یادآوری به جاست که به موجب نظر سهروردی، نوراعلی، نورالانوار یا نور محض در سلسله مراتب آفرینش اصل و مبدأ یا همان خداوند است. همه‌ی آفرینش برابر با بیانی که گذشت نشأت یافته‌ی بدون واسطه از این نور هستند که به تدریج در مراتب نزولی و پست، کثیف و ظلمانی می‌شوند. اما برای بیان این سیر نزولی، سهروردی نظام اساطیری حکمت ایران باستان را یکی از اصول قرار داده و این مراتب را به نظم کشیده و مرتب می‌سازد. یزدان شناسی ایران باستان، کمک بسیار ارزنده‌ای به فهم مکتب اندیشه اشراقی سهروردی است. در این یزدان شناسی، نورالانوار یا روشنایی بی‌پایان (= اَنزَر - رَأُجَنگه) همان ذات خداوند یا اهورامزداست. سهروردی از این خدا به نام یاد نمی‌کند. او در عرش برین، فوق خورشید پایه که نور بی‌کران است و کسی را یارای نگرستن بدان نیست جای دارد. صادر نخست به عبارتی بدون اراده از او، همان بهمن (وهُوَ اَمْتَه Vohu-mana) است که در عین پیوستگی با نورالانوار، از او جداست. صادر دوم، از بهمن به همین ترتیب تعریف شده تا آن که مراتب انوار طولیه یا امشاپسندان تمام می‌شود. اما در مراتب بعدی یا انوار عرضیه، در این نظام فرشته شناسی، یزدان قرار دارند. یزدان نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند که مهم‌ترین شان، هر چند یزدی، با یکی از انوار قاهره سر و کار دارند. اما شمار آنها از حد بیرون است و احصاء نمی‌شوند. این همان اشاره‌ای است که پلوتارک (← تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ذیل مطالعه اقوال پلوتارک) کرده و به موجب یشت سیزدهم بافرۆشی‌ها مقایسه می‌شوند. در

فلسفه‌ی سهروردی، برای هر وجود یا ذاتی فرشته‌ای یا همزادی هست. در حکمت خسروانی، هر وجود یا ذات یا فرد یا شیئی، به تناسب از آن هسته مرکزی جوهره نوری نورالانوار، به تناسب برخوردار است که چون از عالم مینو یا جهان مثال به عالم مادی یا گیتیایی نزول می‌کند و با ماده و اجسام ظلمانی و متراکم در می‌آمیزد، به همان نسبت آن ذره‌ی مینوی یا نور در او وجود دارد و برای بازگشت به اصل خویش می‌کوشد تا آن تراکم و ظلمت را با تزکیه، متعالی سازد و به اصل خویش بازگردد. این فرشته همزاد که آن صورت مثالی یا مینوی است، در بیان سهروردی مشرقی است که برای صورت پذیرای مادی - به جرم‌انیت و تکاثف در آمیخته است. در نگاه، نظام طولی، با مهین فرشتگان یا امشاسپندان تعریف شده‌اند که پس از نور صادره‌ی نخستین، یا نور اقرب که همان بهمن است، دومی از سومی، سومی از چهارمی تا پایان اخذ نور می‌کنند. بهمن در ضمن شهود نورالانوار، خود به تنهایی و بدون واسطه موجب پیدایی نور بعدی می‌شود، یعنی اردیبهشت. سومی و چهارمی تا بعد، هر کدام به طور مضاعف و بیشتر نورانی می‌شوند. در مثل اردیبهشت دوبار از فیضان نور بهره‌مند شده، نخست مستقیم از نورالانوار؛ و دوم از نخستین نور یا بهمن تا به آخر. این انوار، مدبران و هستی‌سازان نخستین جهان عنصری و گیتیایی هستند، به صورتی که پیش از این شرح شد.

اما انوار عرضیه، در مرتبه‌ای مادون امشاسپندان، فرشتگان یا ایزدانی هستند که مراتب حفظ و نظام و حاکمیت انواع یا جهان هستی یافته‌ی امشاسپندان را سرپرستی می‌کنند، و به اصنام یا ارباب انواع نامبردار هستند و سهروردی آنان را انوار اسفهبده، یا انوار اسفهبده شناسانیده است که اینان به عنوان نمایندگان رب‌الانواع بر کارکرد و نظام و حفظ و سرپرستی همه هستی از انسان / حیوان و جماد و نبات و جهان گیتیایی فرمانروایی کرده و مدبرانند.

این نکته شایان توجه است تا از نظرگاه شیخ محمود شبستری (در گذشته حدود ۶۸۷ ه. ق) در مورد تکفیر فلاسفه و معتقدان به این که از ذات مطلق جز یکی صادر نمی‌شود، به نقل از سعادت نامه ابیاتی چند نقل شود.^۱

روی ناراست، فلسفی آراست
 تا زُبُن برکَنَد مسلمانان
 کز یکی جز یکی نشد صادر
 کثرتی گرده اندر او پیدا
 وانگه او داشت سه صفت ظاهر^۱
 زین سه نسبت سه چیز یافت سَبَق
 وز فلکِ باد و آب و آتش و خاک
 شد جماد و نبات و بس حیوان
 گرنگفتی حکیم کوه بین
 جز یکی، گشت زین سخن کافر...

بدعت اول از فلاسفه برخاست
 نقی قدرت کند به نادانی
 گفت مطلق که نیست او قادر
 گفت از او گر شود دو امر جدا
 عقل کلّی شد اولین صادر
 هستی و ممکن و بود از حق
 عقل و نفس و هیولی و افلاک
 باز از اشکال دور چرخ زمان
 نیستی زین تو را خلل در دین
 زانکه چون گفت نیست زو صادر

از نور تا ظلمت

مراتب نور در حکمت اشراق و حکمت خسروانی، انواع نور،

نمادهای صعودی و نزولی نور

رئوس متون مهم اشراقی‌ها درباره دو قسم از عالم در مباحث پیشین نقل شده نیز در مورد مقایسه و تطبیق آن با حکمت خسروانی پژوهش‌هایی ارائه گشت. سه‌روندی معتقد به دو قسم از عالم است. یکی عالم انوار معنوی، یا مینوی، دیگری عالم غَواصق برزخی. این دو قسم همان است که به جهان مینوی و جهان گیتیایی در متون متأخر از حکمت فلهویون تعبیر می‌شود. در سرودهای زرتشت، نخستین سنهنته - متین یو و دومی آنگَر - متین یو نامیده شده که اولی جهان ثبات و پایدار و باقی است و دومی عالم حرکت و تعین و کَوْن و فساد. چون حکمت اشراق و حکمت خسروانی بر بنیاد، اشراق و شهود استوار است و از این راه می‌توان به نورالانوار که روشنی بی‌پایان هرویشپ - رَوُشَنیه *Ravšanīh - Harvisp* است رسید و با آن یکی شد (که بنیاد هر دو حکمت، وحدت وجود است) لاجرم ذات واجب با نور مطلق و ازلی بیان شده و از این روشنی بی‌پایان و نورالانوار، انوار قاهره اشراق و

۱- البته این نکته به طریقی بیان شده از حکمت مشائیان است.

فیضان می‌کند و تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد. اما انوار کثیره و مادون، به طور مستقیم از نور الانوار فیضان و اشراق نمی‌کند، بلکه نخستین اشراق از او، نور اقرب یا نور العظیم است. شیدان شید اصطلاحی متأخر در میان حکمای خسروانی است برای نور الانوار یا روشنایی بی‌پایان. نخستین اشراق، در حکمت خسروانی بهمن نام دارد که اشراقی‌ها نیز به صراحت از آن یاد کرده‌اند.

توجه به ابیات زیبایی که نظامی درباره کیفیت تجلی و اشراق از نور نخستین سروده و در ضمن حاکی از نفوذ عمیق این اندیشه در فلسفه‌ی ادب و حکمت ماست، شایان توجه می‌باشد، هرچند که این چند بیت در مطالب گذشته نقل شد، اما به مناسبت، بدون ارجاع به آن مطالب، در این جا نیز نقل می‌شود:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود	به کنج نیستی عالم نهران بود
وجودی، مطلق از قید مظاهر	به نور خویشتن بر خویش ظاهر
نوای دلبری با خویش می‌ساخت	قمار عاشقی با خویش می‌باخت
وجودی بود از نقش دوئی دور	زگفت و گوی مائی و توئی دور
دل آرا شاهدهی از حجله غیب	مبّرًا دامنش از تهمت عیب
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد در آفاق و انفس

از نور الانوار، بهمن که یاد شد فیضان می‌کند. از این نور نخست، دومین نور و از دومی، سومین نور و غیره اشراق می‌کند. هر نور مقدم نسبت به نور مادون خود قاهر است و در سلسله مراتب نازله، هر نور مادون، مایل و شایق می‌باشد نسبت به نور مقدم و قاهر. اشراق و فیضان نور اقرب نسبتی به اتصال و یا انفصال با نور الانوار ندارد، بلکه بدون اراده و خواست، و امری ذاتی وجود نور الانوار است و چون او قدیم است. از نور اقرب یا بهمن اشراقات مکرر صورت می‌پذیرد. از دیدگاه تعریف و تمایز نور الانوار و نور اقرب یا بهمن، می‌توان گفت که نخستین واجب الوجود و ذات اقدس است و دومی ممکن الوجود می‌باشد.

از نور اول، انوار قاهره عالی فیضان می‌کند که در حکمت مَشَاء همان عقول مترتبه و طولیه است. انوار قاهره سافله یا مادون نیز با عقول متکاثفه عرضیه نزد فلاسفه بیان شده. در سلسله مراتب انوار در حکمت الاشراق، از انوار متصرفه یا انوار مدبره‌ی برازخ یاد شده که

همان نفوس ناطقه فلکی و انسانی در حکمت مشاء است.

پس از نور اقرب، انوار قاهره همان‌هایی است که میان حکمای خسروانی به امشاسپندان تعبیر می‌شوند و سهروردی از آن‌ها به ترتیب: اردی بهشت، شهریور، اسفندار مذ، خرداد، مرداد یاد کرده که میان متکلمین به ملائکه (= مهین فرشتگان) تعبیر می‌شود، چون: جبرائیل، اسرافیل، عزرائیل، میکائیل و جز آن. در چنین شروحي، ضمن پژوهش‌های پیشین و پسین مطالبی از نظرگاه‌های مختلف نقل شده تا راهگشای تحقیق تطبیقی قرار گیرد.

با تقسیمی دیگر از نظرگاه سهروردی، نور دو قسمت می‌شود: نور قائم معقول که ویژه "عالم عقول محض" است که بهمین یا نور اقرب و دیگر امشاسپندان یا انوار عالی در آن شمار است و تشکیل ملکوت اعلیٰ را می‌دهند. دیگری نور عارض محسوس که جایگاه آن عالم تحت القمر می‌باشد. این سلسله مراتب از لحاظ فلسفی و با توجه به سیر نزولی هم چنان ادامه می‌یابند. عالم تحت القمر نیز به دو بخش تقسیم شده: عالم نفوس یا ملکوت اسفل و عالم عناصر^۱: «در عالم نفوس روان، یا نور مجرد نفسانی یا به بیان سهروردی در حکمت اشراق نورالاسفهد الانسی، یعنی نور اسپهبد انسانی از جانب انوار عالم عقول محض دارای خلافت کبراست. بخش دوم در عالم تحت القمر همانا عالم عناصر است، که دیگر چنان که خواهیم دید، با غواصق بوزخی (← صفحات پیشین) مربوط است. ولی در میان این عناصر آتش را می‌توان برادر نور اسپهبد انسانی دانست. آتش در عالم عناصر از جانب عقول محض خلافت صغرا را دارد و به این جهت شیخ اشراق بسیار می‌پسندید که زرتشتیان (= مزدیسنان) برای ستایش آتش، آتشکده‌ها (بیوت نیران) می‌ساختند»^۲.

نور در حکمت اشراق، هیثی است و دارای جسمیت نیست و منشأ حرارت و

۱- برخی بردمی‌ها... تألیف احسان طبری. تهران ۱۳۵۸. ص ۲۳۴. ماقبل و مابعد.

۲- برای دریافت روشن‌تر این اهمیت در مزدیستا، نگاه کنید: روایت پهلوی، بخش ۱۸، ص ۲۶. ترجمه مهشید میرفخرانی. تهران ۱۳۶۷.

صد درتوز، صد در بندش، ص ۱۲۶. در ۵۴، از صد در بندش و در ۱۸ از صد در نثر، ص ۸۴. و در ۲۰، ص ۸۶. بهیمنی، ۱۹۰۹، و. د. ب. د. د. جلد دوم، فرکرد ۸ یادداشت ۳۶۳.

حرکت است. حرارت خود موجد قوای شوقی است اعم از عشق و محبت، یا شهوت و غضب. حرکت نیز می‌تواند موجد حرکتی معنوی و روحانی باشد یا حرکت مادی و جسمانی. در مأخذ یاد شده، پژوهشگر با کمال اختصار و روشنی - همراه با اصطلاحات ویژه سهروردی، مراتب نزولی نور را تعریف کرده است:

«به نظر شیخ اشراق حرارت و حرکت عین نور یا علت وجودی نور نیست، بلکه پدید آورنده نور (مُظهر) و زمینه ساز وجود آن (بعد حصول) است.

از نور الانوار که یتبوع النور است و نور قاهر اقرب (= بهمن) و انوار سافله دیگر - خواه به واسطه و خواه بلاواسطه، مکرر در مکرر و درجه به درجه پرتوهایی ساطع می‌شود که رابطه‌ی آن از عالی به سافل، بنا به اصطلاح سهروردی اضافه اشراقی یا تسلط نوری یا قهر ظهوری است. شیخ در آثار خود و از آن جمله در پرتونامه تصریح می‌کند که همین اضافه اشراقی (به زبان امروزی ما رابطه تابش) است که فلهویون آن را خُزه یا فَرّه ایزدی می‌گفته‌اند (در اوستا خَوَرَنگه *Xvarenangh*). شیخ این خُزه را که آن‌ها را اَضواء مینویه و ینابیع الخُزه و الزای نیز می‌نامد بر سه قسم تقسیم می‌کند. یکی از آن‌ها موجد دلاوری و شجاعت است. دیگری موجب جاذبه و نفوذ معنوی و سومی موجد هیبت و سطوت شهریاری که قدما (ی ایرانی آن را) کیان خُزه (فَرّه شاهی) می‌نامیدند (در اوستا، فَرّه ایزدی، فَرّه کیانی و فَرّه ایرانی یا آریائی). توجه شیخ به اضافه اشراقی و خُزه بسیار مهم است، زیرا ایرانیان اصل وراثت را در فَرّه بسیار مهم می‌دانستند.

اما عالم غواسق برزخی و نیز اصطلاح تم اخوان یا جهان تاریکی، در پهلوی نیز که عالم هیولی و اجسام است خود دارای مراتبی است و از غاسق اول که غاسق بالذات است: آتش و زمین و آب و هوا یا آسمان پدید آمده است که به ترتیب برای انوار واسطه یا امشاسپندان، چون: اردیبهشت و اسفندارمذ و مرداد و شهریور در حکم طلسم محسوب می‌گردند.

غواسق یا ظلمات در واقع نتیجه‌ی عدم نورند و جنبه‌ی عدمی دارند. شیخ اشراق برای آنکه سیستم خود را قانونی کند، شواهد و استدلال‌هایی از احادیث اسلامی و آیات قرآنی به سود آن استفاده می‌کرد. در مثل می‌گفت در قرآن نیز آمده است که خداوند نور آسمان و زمین است و از مؤمنین و مؤمنات نوری تابان است. در سوره حدید آمده است:

یوم ترى المؤمنین و المؤمنات یسمی نورهم بین ایدیهم بایمانهم. و یا: یوم یقول المنافقون و المنافقات للذین آمنوا انظرونا نقتبس من نورکم، قیل ارجعو و راکم فالتمسو نورا.

لذا هویت اشیاء و شخصیت افراد بستگی به درجه‌ی نورانیت آنها دارد و درک و دانش نوری است که خداوند به قلب‌ها می‌تاباند: العلم نور یقذفه الله فی قلب ما یشاء، و هر اندازه که میزان نور کمتر است آن شیء یا آن شخص به عالم غواسق برزخی نزدیک‌تر است.

به آسانی دیده می‌شود که فلسفه سهروردی نبرد نور و ظلمت یزدان و اهریمن را زنده می‌کند؛ ولی در عین حال آن را با اندیشه‌های ارسطو، افلاتون و نوافلاتونی درباره تجلی و فیضان در می‌آمیزد و به آن رنگ تعقلی و استدلالی می‌دهد، و در عین حال آن را با آیات قرآنی متصل می‌گرداند و بدان جامعه اسلامی می‌پوشاند.

این نکته که اصل جهان نور است و خالق جهان نور الانوار، در ادیان طبیعی ریشه دارد و از آیین‌های پرستش خورشید که در همه‌ی آیین‌های طبیعی کلیه‌ی خلق‌ها دارای مقام مهمی است نشأت کرده است^۱، در ایران مهر پرستی امپراتریسم مظهر مهم چنین آیینی است.^۲ چنان‌که گفتیم شیخ اشراق برای نور جسمیت قایل نبود و آن را هیئت می‌دانست و محتمل می‌شمرد که ماده مخصوصی حامل نور باشد. بر خلاف صدرالدین شیرازی که برای نور جریمیت قایل بود ولی جسمیت قایل نبود...!

بین عالم انوار قاهره و عالم غواسق برزخی، عالم برازخ قاهره است که افلاک و اجرام علوی که بر عناصر و موالید ثلاث (جماد، نبات، حیوان) مسلط هستند، از آن جمله‌اند. عالم برازخ قاهره را شیخ اشراق به برازخ علویه و برازخ سفلیه تقسیم می‌کند. برازخ علویه افلاک هستند و از آن جمله برزخ اعلیٰ فنک کلی یا فلک اطلس حکماست. برازخ علویه خود به برازخ مستقله و (افلاک) و برازخ غیرمستقله (کواکب) تقسیم می‌شوند. کواکب رازاز

۱- برای پژوهش‌های اهمیت و جنبه‌ی خدایگانی نور در آیین‌های خورشیدی ← تاریخ آیین میتزایی از نگارنده، بخش: پیشینه‌های خورشید پرستی.

۲ همان‌گونه که در ماخذ کهن ایرانی، نیایش‌ها و سرودهایی درباره خورشید، چون: خورشید نیایش، خورشید یشت، مهریشت و در فارسی میانه و نو نیز مضامینی در این زمینه هست، سهروردی نیز سرودهای خورشیدی دارد که در کتاب‌های آیین مهر - و تاریخ آیین میتزایی نقل شده است.

آن جهت غیرمستقله می‌نامند که "مرکوز در نخن افلاک" هستند (و چنین تقسیمی در بخش‌های نخستین بندهشن آمده است).

هرگاه در این شیوه‌ی منظمی که سهروردی مراتب آن را برشمرده، دقت شود، از نورالانوار، نور اقرب (= بهمن) و سپس انوار قاهره‌ی عالی (مانند عقول طولیه حکما)، و سپس انوار قاهره‌ی سافله یا انوار قاهره‌ی صوریه (مانند عقول عرضیه حکما) و سپس انوار مجردة متصرفه یا اسپهبدیه یا مدبره‌ی برازخ (مانند نفوس ناطقه‌ی فلکی و انسی حکما) و سپس برازخ علویه مستقله و غیرمستقله (افلاک و کواکب) و سپس برازخ سفلیه یا غواسق برزخی، یعنی عالم ماده و اجسام و عناصر فیضان می‌کند...

در فلسفه یا حکمت نور، قبول تضاد درونی وجود و قبول نبرد درونی هستی، مستتر است و از آن جهت که شمارا ناگزیر به دفاع از عوالم معنوی نورانی بر ضد غواسق برزخی می‌خواند، خصلت پیکارجویانه‌ی او را با خود همراه دارد.^۱

طبری نتیجه‌ای که از پژوهش خود درباره‌ی منشأ، یا یکی از سرچشمه‌های اصلی حکمت اشراق و اندیشه‌های سهروردی گرفته، همان است که نگارنده نیز بدان باور دارد. نخست آن که وی، خود به طور روشن از مکتب‌های اندیشه‌ی ایران باستان یاد کرده و اشاراتی به اصطلاحات و مبانی فکری و برداشت‌هایی از اساطیر ایرانی کرده که در آن روزگار مورد اطلاع بسیار کمی بوده و هرگاه آگاهی‌هایی نیز نسبت به آن حاصل می‌شد، نه جریان عام داشت و نه آشکار و علنی بود. نیز تعاریف و آگاهی‌ها و نقل‌های او، حتا امروز نیز بر اثر پژوهش‌های فراوان در مورد حکمت ایران باستان نه بر آنکه به اثبات می‌رسد، بلکه روشنگر نکاتی مبهم در ترجمه یا شرح برخی موارد می‌تواند قرار گیرد. همان‌گونه که شرحی گذشت بی‌گمان به منابع حکمت ایران باستان دسترسی داشته و آن را تلمذ کرده بود و این به وضوح از مطالعه و تحقیق آثارش روشن می‌شود. کتاب حکمت المشرقیه از ابن سینا را به نظر می‌رسد که صدرالدین شیرازی به طور کامل دسترس داشت و از این مأخذ کم نبود که حتا تا همین اواخر دسترس بود و امروز نیست. البته فلسفه‌ی نوافلاتونی و حکمت هندی و فلسفه‌ی یونانی ارسطو و افلاتون و

۱. نگاه کنید به مأخذ و یادداشت‌های پیشین، برخی بررسی‌ها... احسان طبری.

جریان‌های عرفانی پس از دوران نخست مسیحیت نیز در فلسفه‌ی سهروردی دخیل بود: «به این جهت چنین پرسشی پیش می‌آید: آیا این کار ابتکار صرف سهروردی است یا پیش از او هم شده؟ آیا سهروردی ناقل نظریات حکمت خسروانی و نظریات فهلویون است که شاید تحت تأثیر مکتب نوافلاتونی در دوران ساسانیان تنظیم شده است یا چنین حکمت خسروانی وجود خارجی نداشته است؟ آیا غیر از سهروردی دیگران و از آن جمله ابن سینا در کتاب خود حکمت المشرقیه که از آن تنها بخشی باقی مانده نظیر این نظریات را به میان کشیده‌اند؟ آیا مجدالدین جیلی استاد سهروردی یا خود او متعلق به سازمان‌های سترّی از نوع گشتک‌دفتران دوران ساسانی و حوزه‌های سجستانی و اخوان الصفا پس از اسلام بوده‌اند و در آن جا علوم غریبه و باطنی (Esoténique) و زندقه مانوی و عقاید مهرپرستی و زروانی و غیره با یک آموزش منظم به نام حکمت خسروانی تبلیغ و تدریس می‌شده است؟»^۱.

بدون شک با توجه به اشارات فراوان و همانند در ادبیات منظوم و منثور ایران، عرفانی یا جز آن - که در آثار شاعران و فلاسفه و حکما و نویسندگان ایران اسلامی فراوان است، طرح چنین پرسش‌ها منفی نیست^۲. حکمت یا فلسفه‌ی نوری، جز در حوزه‌ی مشخص و اصیل حکمت اشراق - در حوزه‌های عرفانی دیگر ایران نیز به شکل متفاوتی مورد توجه بود، اما با تفاوت‌های آشکار، نه با آن ترتیب و مراتبی که سهروردی بیان کرده. محمود داعی شیرازی در شرح گلشن راز، درباره‌ی حکمت نوری نقلی دارد:

مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را به نور حق شناسی

۱- همان، ص ۳۲۶.

۲- باید به آثاری چون جاودان خرد که از پهلوی به فارسی ترجمه شده بود، یاد کرد. البته جاویدان خردها، کتاب‌هایی مختلف تحت این عنوان بود که در انواع حکمت نوشته شده بود. مسعودی در التبیان و الإشراف (ص ۸۵ و ۹۶) از امثال آن در شهرهای مختلف ایران یاد کرده است. حاج زین العابدین شروانی در کتاب بستان التبیان (ص ۹۸) و ریاض السیاحه (ص ۸۴۰) ضمن شرحی از هدایای فرهنگ و نظایر آن یاد می‌کند. هر گاه به شروح ابن ندیم و یعقوبی و مسعودی و ابن حوقل و امثال این مورخان با نظر تحقیق مراجعه شود، به بسیاری از آثار حکمت ایران زمان ساسانی، به ویژه حکمت خسروانی و حکمت فهلویون آشنا می‌شویم. رجوع به کتاب فرهنگ ایرانی پیش از اسلام تألیف دکتر محمد محمدی در این زمینه بسیار شایان نظر است. خود سهروردی تا اندازه‌ای به انتقال این حکمت توسط کسانی چون بابزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی در کتاب مطارحات اشاره کرده است.

اگر نه نور اَلْمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلِيٌّ نُورِ مِنْ رَبِّهِ بودی، کدام دل از لمعان الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ رُجَاءُهَا، دیده‌ی بَصیرت را بهره توانستی داد؟

نور وجود واجب مطلق است که به تعین مقید ممکن، اضافه رفته است تا او را موجود گفته‌اند؛ و به آن نور که به ماهیت معدوم او پیوسته، وجود و صفات وجودی او را ثابت شده، و آن وجود و صفات وجودی او را همه اشعه آن نور مطلق است، و بسط او.... و برای این معنی مثالی روشن که اقامت یابد، قرص آفتاب است که به روشنایی او، او را ادراک می‌توان کرد؛ [در سرود مهر یا میترا - موسوم به مهر یشت نیز این نور خورشید است که پیش از بر آمدن قرص آفتاب می‌تابد و موجب دیده شدن و رؤیت می‌گردد و خداوندگار میترا، به موجب این تعریف روشن که توسط مجوس و مزدیسنا مخدوش شد، نور است نه خود چرم خورشید؛ و برای خورشید سرود ستایش جداگانه‌ای هست] اما به واسطه‌ی جرم خاک، که تا آفتاب بر او عکس نمی‌افکنند، مدرک به عکس نیست. حقیقت این اشارت آن است که عکس آفتاب الوهیت که انوار صفات ذات حضرت اوست بر خاک آدم می‌تابد، و اگر چه حضرت او خود عارف خود است و خود معروف خود، اما نام عارفیت و معروفیت به واسطه‌ی آدم به میان می‌آید، از جهت مزید عنایت رحمان در شأن نشسته‌ی انسان. چنانچه ناظم قدس سره گفت:

جز او معروف و عارف نیست در یاب و لیکن خا کمی باید زخود تاب

عجب نبود که ذره دارد امید هوای تاب مهر و نور خورشید

سرانجام، باز به همان پرسش اساسی می‌رسیم که آیا منابع حکمت خسروانی برای حکیمانی چون شیخ اشراق چگونه بود. بی‌گمان منابع و مآخذ درست و مورد اعتباری در انواع حکمت از ایران باستان در دست داشته و چه بسا حوزه‌هایی هم جهت تدریس و سلوک وجود داشت. جلال الدین همایی در غزالی نامه عقیده‌ی خود را چنین بیان کرده است^۱:

«به عقیده نگارنده قسمتی از فلسفه خسروانی ایرانیان که در ردیف دیگر

مسلک‌های فلسفه‌ی قدیم مقامی بزرگ و پیروان فراوان داشته، پس از اسلام به گونه‌ی تصوف متجلی‌گشته و عقاید حکمای فهلوی با افکار متصوفه که بیشتر ایرانی بوده‌اند در آمیخته است و این طایفه وارث یادگار قدیم ایران شده‌اند.

نموداری از عقاید فهلویون را در کتب فلسفه مانند مؤلفات شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی و اسفند ملاحظه می‌کنیم و سراغ از منبع فلسفه خسروانی گرفته می‌پرسیم. با توجهی که در دوره تمدن اسلامی به نقل کتب و آثار فلسفه یونان و ایران شد و با کوششی که فلاسفه و متکلمان اسلام در نقل اقوال و ضبط عقاید، حتا عقیده‌های سخیف از همه فلاسفه داشتند و با رواجی که فلسفه از قرن سوم به بعد پیدا کرد و ملل غیر مسلم از زردشتی و مانوی و مسیحی و یهود هم جمعی به تعلیم و تعلم فلسفه می‌پرداختند - و با وجود این که حامل علوم در اسلام بیشتر ایرانیان بودند، با این همه فلسفه مهم ایرانیان چه شد و پس از اسلام تا سده ششم که شیخ اشراق ظهور کرد و خود را پیرو فلسفه فهلوی و حکمای خسروانی شمرد و طریقه آن‌ها را تازه و استوار کرد، این مسلک کجا و عقاید این فرقه در کدام کتاب ثبت بود؟ روشی که شیخ اشراق اختیار و تجدید کرد، پیش از وی پیروانی داشت یا به کلی گسیخته بود. چرا در کتب فلسفه‌ی پیش از حکمة الاشراق و تلویحات و مطارحات اثری از عقاید این طایفه نیست؟.

درست است که حکمت قدیم ایران قسمتی حکمت عملی و اخلاقی بود و بزرگان فلاسفه‌ی سده‌ی چهارم و پنجم همچون فارابی و ابن سینا دنبال طریقه علمی ارسطو و مسلک مشایی را گرفتند؛ اما عقاید افلاتون و ذیمقراتیس و اپیکور و فرفوربوس و غیره را هم نقل می‌کردند و در نزد حکمای فرس نیز عقاید علمی قابل اهمیت و لااقل درخور نقل بوده است.

می‌گویند شاید کتبی مخصوص در فلسفه خسروانی، همچون آثار مانویه در دست بوده و به کلی نام و اثر آنها از میان رفته است. شاید فلسفه ایرانیان دفتری نبوده و از علمای زردشتی و مانوی سینه به سینه نقل می‌شده و این یادگارها تنها به شیخ اشراق رسیده و گفت و گو از نور و ظلمت و شیدان‌شید (نورالانوار) و انوار اسپهبدیه که در کلمات شیخ فراوان دیده می‌شود از نمونه‌های فلسفه زردشتی و مانوی است. این گونه احتمالات تا حدی باورکردنی است، اما کاملاً جواب‌گوی ابهام‌های موجود ما نیست و

تنها نظری که راه به جایی می‌بزد، همان است که یادگارهای خسروانی را در مسلک تصوف ایرانی جست و جو کنیم».

مثل افلاتونی و جهان فزوری، حکمت و عرفان چیست

مثل افلاتونی یا جهان مثال‌ها و صورِ راستین

جهان استومند و گیتیایی و جهان مینوی و فزوری

در تاریخ فلسفه و اندیشه‌ی یونانی، با افلاتون است که نوعی جهان بینی متفاوت پیدا می‌شود. این جهان بینی نه تنها در مقولات فلسفی اثرگذار بوده که بیش از آن در مسایل اخلاقی و آن‌چه که حکمت و عرفان می‌نامیم تحولی شگرف را موجب گشت. این تحول و دیگرگونی در مسایل اخلاقی، سیاسی، فلسفه‌ی اجتماعی، امور کشورداری و بینش‌ها و ساختار جهان ماورا، نیز اثرهایی قاطع نهاد. سقرات در سال ۳۹۹ پیش از میلاد در گذشت. به نظر می‌رسد که سده‌ی پنجم و ششم پیش از میلاد عصر فیلسوفانی است که فلسفه‌ی آنان با سقرات پایان می‌پذیرد و درست دوران سقرات پایان قرن و آغاز عصر حکمت افلاتونی، آغاز قرنی تازه است.

البته افلاتون که دوست و شاگرد سقرات محسوب می‌شد، فلسفه‌ی استاد را رد نکرد، بلکه در این مرز و خط فاصل، علایق جهان شناسی است که در حکمت افلاتونی با فلسفه‌ی پیش از او در می‌آمیزد. اما عناصر تازه وارد افلاتونی، آن چنان غالب است که جهان اندیشه‌ی بشری، پس از آن نتوانست خود را از نفوذ قاطع آن‌رهایی بخشد و به احتمال این شیوه‌ی متحول، برکنار از نفوذ حکمت مغان ایرانی و زرتشت نبود که فلاسفه و متفکران یونانی، چه پیش از افلاتون و چه پس از او، تحت نفوذ و تأثیر آن بودند و به وضوح و یادکرد نام و عنوان، بدان استناد می‌کردند.

افلاتون (۴۲۷-۳۴۸ پیش از میلاد) به موجب آن که در یک خانواده‌ی صاحب نام و عنوان و مشاغل سیاسی نمایان پرورش یافت و در زمره‌ی شاگردان و دوستان نزدیک سقرات بود. هم آگاه از مسایل سیاسی کشور بود و در جریان آن قرار داشت. هم از نزدیک شاهد محاکمه و مرگ استاد بود و در آثار خود، اندیشه‌ها و درس‌های استاد را

جاویدان ساخت/ پس از مرگ حزن انگیز سقرات بود که افلاتون از آتن بیرون رفت و در رم با جریان‌های فکری اصحاب فیثاغورسی آشنایی یافت (← تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، بخش نخست) فیثاغورس و اصحاب او نیز خود به پرورش‌های فکری که به ویژه از مغان ایرانی و زرتشت دریافت کرده بودند اشاره کرده‌اند. در تاریخ فلسفه ایرانی، حکمت مشاء و حکمت اشراق، چون فلسفه و حکمت سقرات و افلاتون است/ این دو نیز اندیشه‌های کهنه و نو است که تلفیق پیدا کرده، چنانکه سهروردی خود آن را بیان می‌کند و بار اندیشه و تفکر و جهان‌بینی حکمت خسروانی را در حکمت خود روشن می‌سازد. جهان‌صور افلاتونی، یا مثل افلاتونی نمی‌توانست ابداع خاص افلاتون باشد. پیش از آن متفکران یونانی با سفرهایی که به شرق کرده بودند، با آن آشنایی داشتند، اما در مغرب زمین به نام افلاتون شهرت یافت و در فلسفه‌ی از بندرسته‌ی ایرانی، پس از سقوط ساسانیان، در دوران اسلامی بود که با سهروردی مقام و جایگاه خود را بازیافت. اما هم چنان که افلاتون خود به ابداع آن نپرداخته بود، سهروردی نیز با تجدید حیات حکمت خسروانی، مبدع آن نبود که خود به صراحت اشاره کرده و پیش از او در عرفان و حکمت ایرانی پس از اسلام، چنانکه شواهد عدیده و فراوانی در دست است، آثار آن مشهود می‌باشد.

دستگاه یا روش فلسفی که افلاتون موجد آن شد، به آکادمی مشهورگشت. بنیاد مکتب او، همانی است که به مُثُل، صورت یا مثال (= ایده) نامبردار شد. در کتاب جمهوری وی با طرح مثالی مقصودش را بیان کرده و می‌گوید یک نجار هرگاه می‌خواهد میزی بسازد، نخست از آن، پیش از آغاز ساخت، یک طرح و نمونه‌ی ذهنی دارد. یعنی در خیال و ذهن خود، طرح و ابعاد و شکل آن را مجسم می‌کند. آنگاه از روی این تصویر ذهنی است که در حد توانایی در عالم مادی آن را می‌سازد - یعنی عینیت می‌بخشد؛ و البته هیچ‌گاه این نمونه‌ی ساخته شده برای او همسان و مطابق با الگو و تصویر ذهنی نیست و به حد دلخواه و رضایت او در برابری با اصل نمی‌رسد. البته این مثال شمولی بسیار گسترده دارد. /

استدلال افلاتون در مقوله‌ی آفرینش تعمیم می‌یابد. وی می‌گوید آفرینشی که توسط خداوند در آن همه‌ی صُور و اشکال گوناگون صورت پذیرفته، همان مثال کار

نجاری است که تصور ذهنی یک میز یا هر چیز دیگر را در ذهن مجسم کرده، بعد در عالم مادی و ملموس به آن عینیت می‌دهد. به همین جهت، جهان و هر چه که در آن است تجسم‌های عینیت یافته‌ی مثال‌ها و تصاویری است که در مدّ نظر الاهی بوده و بعد به صورت مادی، از آن صُورِ ذهنی به فعل درآمده و بی‌گمان صانع را راضی و خشنود نمی‌کند، یا نمی‌تواند صُورِ ملموس و مادی مطابق با اصالتِ صُورِ ذهنی باشد. به همین جهت است که دو عالم وجود دارد: یکی عالم مثال یا مثال‌ها و تصورات (= ایده‌ها) که در آن مثال و صورتِ اصلی هر چیزی وجود دارد - و دوم عالم مادی که ساختارهای عینی و مادی آن مُثُل و صُور در قالب‌های مادی عرضه شده است. این همان اصل بنیادی در حکمت خسروانی است که توسط مغان و یازر تشت ارائه شد و از آن به دو جهان یا دو عالم مینو و گیتی تعبیر شده که استنادهای آن در ضمن مطالب، مورد ملاحظه است. هم چنین مُثُل و جهان صُور نخستین برمی‌گردد به جهان فُوزری در حکمت ایران باستان که صُور نخستین همه‌ی انواع از انسان و جماد و نبات به صورت نابسودنی و مینوی در آن عالم مینو، در آغاز آفرینش توسط خداوند آفریده شد و این صُور نوعیه‌ی مینوی و نورانی، در آغاز به در آمدن جهان مادی و شکل‌پذیری گیتیایی راضی نمی‌شدند، چنانکه در باره آتش، مُثُل و تمثیل آن در روایات پهلوی و سد در و نظایر آن آمده است؛ از سویی دیگر به صورت باورهای عامیانه درباره‌ی "همزاد" باقی است. مبحث خیال متصل و خیال منفصل در مسایل عرفانی ایران اسلامی که به اندیشه‌های نو افلاتونی و مانوی می‌پیوندد نیز قابل تأمل است که مبحثی در آن مورد نیز در کتاب نقل است.

اما آیا این عالم صُورِ افلاتونی، جهان حادث است یا قدیم - یا به عبارت روشن‌تر، این صُور نوعیه‌ی نخستین که غیر مادی و غیر جسمانی و نابسودنی هستند، قدیم می‌باشند یا حادث؟ آن جایی که حکمت ایران باستان یا خسروانی، مرز مشترکی با اساطیر ندارند، قدیم بوده و با ذات خداوندی غیر محدث تعریف می‌شوند. مثال، ایده یا در حکمت ایران قدیم، فُوزهر نامیده می‌شوند و خداوند خود دارای فُوزهری است که نورانی‌تر، روشن‌تر و ممتازتر از سایر فُوزهران است و در یشت‌ها (← یشت سیزدهم) و سایر منابع اشاراتی به آن نقل شده. این صورت اصیل‌تر با تعریف افلاتون همخوانی دارد، چون صُور نوعیه در جاو دانگی با آفریننده‌ی خویش یکسانند. اما در بیان اساطیری، این صور نوعیه محدث و

آفریده شده توسط اهورامزدا هستند. /

دو عالم مینوی و گیتیایی در حکمت خسروانی، دو جهان کاملاً متمایز هستند، چنانکه در تعریف افلاتون نیز این تمایز و ثنویت قابل فهم و مرز است. در عین حال که نه مکانی را اشغال کرده‌اند و نه شامیل محدودیت زمانی هستند و نه هیچ گونه تعینی در آن‌ها راه پیدا می‌کند و قابل رؤیت و بسودن نیستند و با حواس دریافت نمی‌شوند، اما عینیت دارند (در حکمت خسروانی رؤیت‌شان به شکل نور محض است، چنانکه فَرَوَهَر خداوند زیباترین، نورانی‌ترین و توانمندترین توصیف شده) و حقیقت‌شان فقط در عالم صُور و امثال قابل تعریف است. در عرفان دوران اسلامی ایران و حکمت باستانی ایران، فراز منطقه‌ی خورشید پایه یا اقلیمی فراز اقلیم هشتم است که بعدها به عنوان مکان یاد شده، هر چند دریافت آن است که این مناطق، جایگاهی برای مفارقت صُور و امثال یا فَرَوَهَرها پس از مفارقت از کالبد مادی و عروج است.

پس برعکس آن چه پنداشته می‌شود، این عالم امکان نیست که حقیقی و قابل شناخت درست و به سامان است، چون صورت حقیقی و راستین عالم امکان، در عالم حقیقت یا جهان صُور و امثال وجود دارد. جهان مادی و یا گیتیایی، صورتی گذرا و ناپایدار و برگردان‌هایی نه مطابق اصل و حقیقت است، بلکه موجودیت آن وابسته به جهان صُور و امثال پیش ساخته، یا از پیش وجود داشته بوده و نسخه‌هایی ثانوی و غیراصلی است، در حالی که صُور واقعی و اصلی وجودات راستین و حقیقی می‌باشد.

این مفهوم با تمثیل غار که در فلسفه‌ی افلاتونی از اهمیتی به سزا برخوردار است، روشن می‌شود و مضمون طریقه‌ی سیر نفس انسانی است که از تاریکی جهل به روشنی علم و وصول آن به عالم معقولات که جایگاه خیر مطلق است. البته افلاتون نظرات سقرات را نقل می‌کند، اما بنا به عقیده‌ی سقرات، این علم و استدلال مطلق است که راهگشا به فهم و درایت می‌شود، اما افلاتون رسیدن به حقیقت را از راه مشاهده و اشراق، و نیز استدلال در معیت هم می‌داند. به همین جهت تمثیل مشهور غار از سقرات توسط افلاتون بیان شده، اما نتیجه‌گیری نهایی را افلاتون بیان می‌کند که نه استدلال و علم محض، بلکه شهود و اشراق کلید نهایی است.

سقرات می‌گوید برای درک و رسیدن به حقیقت، باید مردمی را که در غار جهل و

تاریکی محبوبند، برای رسیدن به هدف - استفاده و بهره‌جویی از علومی را آموخت که اساس آن تفکر و استدلال باشد نه تجربیات حسی. و این جاست که راه افلاتون با توجه به عکس آن، البته کنار گذاشتن کامل و یک جانبه‌ی تفکر و استدلال، جدا می‌شود. تمثیل افلاتون در مورد غار، چنین است:

«... چنین تصور کن که مردمانی در یک مسکن زیرزمینی شبیه به غار زندانی هستند که مدخل آن در سراسر جبهه‌ی غار - رو به روشنایی است. این مردم از آغاز طفولیت در این مکان بوده‌اند و پا و گردن آنان با زنجیر بسته شده به طوری که از جای خود حرکت نمی‌توانند کرد و جز پیش چشم خود به سوی دیگری هم نظر نمی‌توانند افکند، زیرا زنجیر نمی‌گذارد که آنان سر خود را به عقب برگردانند. پشت سر آنها نور آتشی که بر فراز یک بلندی روشن شده و از دور می‌درخشد، میان آتش و زندانیان جاده‌ی مرتفعی هست. اکنون چنین فرض کن که در طول این جاده دیوار کوتاهی وجود دارد شبیه به پرده‌ای که نمایش دهندگان خیمه شب بازی میان خود و تماشاکنندگان قرار داده و از بالای آن عروسک‌های خود را نمایش می‌دهند... حال فرض کن که در طول این دیوار کوتاه باربرانی با همه نوع آلات عبور می‌کنند و باری که حمل می‌نمایند از خط الزاس دیوار بالاتر است و در جزو بار آنها همه‌گونه اشکال انسان و حیوان چه سنگی و چه چوبی وجود دارد و البته در میان بار برانی که عبور می‌کنند برخی گویا و برخی خاموشند... مثل آنان مثلی خود ماست. این‌ها در وضعی که هستند نه از خود چیزی می‌توانند دید نه از همسایگان خود مگر سایه‌هایی که بر اثر نور آتش بر روی آن قسمت غار که برابر چشم آنان است نقش می‌بندد... اگر اینان مجبور باشند که در همه‌ی عمر سرنجیبانند جز این نمی‌تواند بود... بنابراین اگر این‌ها بتوانند با یکدیگر سخن گویند، سایه‌هایی را که می‌بینند تعریف خواهند کرد ولی با این تصور که حقیقت آن اشیاء را تعریف می‌کنند... در نظر این مردم حقیقت چیزی جز سایه‌ی آن اشیاء گوناگون نمی‌تواند بود... اگر آنها را از قید زنجیر آزاد کنند... یا یکی از این زندانیان را آزاد و مجبور کنند که ناگهان برخاسته و سرخود را به عقب برگرداند و چشم‌های خویش را به روشنایی و

حقیقت اشیاء متوجه نماید، او از این حرکات بسی رنج خواهد برد و شدت نور به او اجازه نخواهد داد که اشیائی را که تاکنون سایه‌ی آنها را می‌دیده، حال عین و حقیقت آنها را مشاهده کند، اگر به او بگویند که آن چه تاکنون می‌دیدید هیچ بود و سایه و حقیقت نداشت، اما اینک با اشیاء واقعی تر رو به رو شده‌ای و بینایی تو درست‌تر است ... سرگردان خواهد شد و چنین خواهد پنداشت که آن چه تا کنون می‌دیده درست‌تر از چیزهایی است که اکنون به او نشان می‌دهند...^۱».

بنیاد فکری افلاتون که به تدریج در فلسفه و حکمت، به گنوس یا عرفان و یارسیدن به حقیقت محض از راه اشراق و شهود منتهی شد، در آغاز چنان نبود که آموختن و پرداختن به علوم رانفی کند؛ بلکه آن چه را که به ویژه در مشرق زمین و حکمت شرقی، بعدها در دوران اسلامی به عنوان حکمت شناخته، نمایانگر آن است که حکمای برجسته و بزرگ، عارفان واقعی و وارسته‌ای بودند که همان اصول بودند، و اصول و راه کارهای افلاتون، چنانکه گذشت، در آغاز برای برنامه‌ی سالکان و جویندگان معرفت، آموختن علوم: ورزش‌های روحی - آموزشی و پرورش جسم است و به تدریج باید از محسوسات به معقولات رسید. از علوم باید سالکان و جویندگان به تدریج تحت نظر مربیان (مرشد، پیر، حکیم، فیلسوف) بهره‌مند شوند که اساس آن تفکر و استدلال باشد نه تجربیات حسی. نیز انواع ورزش‌ها را برای نیرومند ساختن و مقاوم کردن بدن در برنامه داشته باشند. به نظر افلاتون همه‌ی این آموزش‌ها باید زیر نظر مربیان و معلمان و فلاسفه‌ای که پیش از آن از زندان غار و بند و زنجیر رسته‌اند و از تاریکی و ظلمت و نگرش واقعیات در نور غیرواقعی یا انعکاس غیرمستقیم نور رسته و رها شده و به خیر محض و مطلق و خورشید معرفت رسیده‌اند، به تدریج و طی مراحل انجام گردد تا نجات یافتگان از غار نیز به اندازه‌ی همت خود از معرفت واقعی بهره‌مند شوند.

هرگاه بدون برنامه و مقدمات و بدون گذر از مراحل لازم تعلیم و تربیت، بلافاصله این ره‌اشدگان از غار، سربگردانند و چشم‌های خویش را به سوی روشنایی حقیقی و

۱- جمهور، اثر افلاتون. ترجمه‌ی فؤاد روحانی. تهران، ۱۳۳۵، ص ۳۹۷-۳۹۴.

خورشید بگردانند، رنجی بسیار متحمل شده و شدت تابش نور موجب انحراف آنان می‌شود به صورتی که شدت این تابش، باعث می‌شود تا آن چه را که تاکنون سایه‌های آن را می‌دیدند و اینک عین و حقیقت آنها را مشاهده می‌کنند، دریافتی گمراهانه برایشان حاصل گردد و چنین برداشت کنند آن چیزهایی را که پیش از آن می‌دیدند - درست و این‌ها نادرست هستند.

افلاتون می‌گوید: «ما بر آنیم که از کثرت درگذریم و به وحدت برسیم و این جز به وسیله‌ی عقل میسر نیست. بنابراین باید نخست از آموزش علومی چون: حساب، هندسه، نجوم، موسیقی و ... شروع کنیم. اما این علوم یک جنبه‌ی عملی دارد و یک جنبه‌ی استدلالی صرف، - و این جنبه‌ی دوم است که مورد توجه قرار می‌گیرد. این جا منظور از آموختن علم حساب، آشنایی به شمارش اعداد نیست. منظور از نجوم دانستن نام و نشان ستارگان نیست و منظور از موسیقی شناختن پرده‌های ساز نیست، بلکه منظور از شناختن همه‌ی آنها پی بردن به اسرار و نوامیس خلقت است که به وسیله‌ی تفکر درباره‌ی تناسب اعداد و اجرام آسمانی و صداهای مجرد و شکل و حرکت و آهنگ حاصل می‌گردد و این علوم خود اهداف نهایی نیستند، بلکه فراگرفتن آنها مقدمه‌ای است برای تحصیل حکمت حقیقی و فلسفه‌ی راستین...».

در این جاست که سالک آماده می‌شود از عالم محسوسات و امکان آزاد شده و فرضیات را که فنون و علوم دیگر بدان تکیه می‌کنند به یک سو افکنده و در فضای نامتناهی معقولات سیر و سلوک کند تا به مبدأ کل و حقیقت ناب و معشوق و مراد برسد. در زمینه‌ی بنیادهای حکمت خسروانی، در سرود چهل و چهارم، زرتشت حکیم به روشنی این مراحل و برنامه را به نمایش درآورده است. از راه تفکر علمی و اندیشه‌ی مستقیم در علوم، برای شناخت است که راه به شناخت کمال مطلق و مشاهده‌ی جمال معشوق هموار و استوار می‌گردد و سالک در می‌یابد که میان مظاهر طبیعت و صانع وحدتی استوار برقرار است، تا جایی که پس از طی مراحل که با پرسش‌های نمادین طرح شده تا آفریننده را بشناسد، بدانجا می‌رسد که نطفه‌ی محض واقعیت و حقیقت در درون خود اوست که از راه استدلال صرف بدان نمی‌رسد، بلکه باید از مراحل علم و استدلال بگذرد تا به اشراق و شهود دست یابد. سرودهای ۴۴/۴۵ در نهایت استحکام و زیبایی،

طی مراحل سلوک و همه‌ی وابسته‌های آن را روشن می‌کند. به همین جهت است که در حکمت اشراق نیز چنین می‌باشد. همه‌ی حکما و عارفان بزرگ و اصیل، نخست ریاضیات، علم اعداد، نجوم، موسیقی، پزشکی و... را می‌آموختند تا نه آنکه این‌ها هدف باشند، بلکه مقدماتی لازم؛ جهت رسیدن به کمال و درک حقیقت مطلق. و اینکه چون مستقیم به نور بنگرند و خورشید را نظاره کنند، منحرف نگردند که صُور واقعی، همان سایه‌های غار هستند. و این نظمی که در حکمت و عرفان در نهایت سختی مراعات می‌شد و بسیاری طی مراحل سلوک از راه باز می‌ماندند، و لزوم طی مراحل تدریجی سلوک و وجوب پیر و مراد و راهنما - از این رهگذر است.

تمثیل غار، شالوده‌ای استوار و گسترده است که با جهان صُور و مَثَل پیوندی ناگسستگی دارد و فهم وسیع آن در شالوده‌ی حکمت و عرفان استوار است و در سرودهای زرتشت که قدمتی بسیار دارد نهفته می‌باشد و از طریق حکمت مغان در یونان و جهان متمدن باستان توسعه یافت و برجا - و جلوه و صورتی پیدا کرد پس از بیان تمثیل غار، افلاطون می‌گوید ما نیز همچون افراد محبوس در غار، زندانی ابدان خود هستیم. آن چیزهایی که در جهان مادی (گیثیائی) تجربه و حس می‌کنیم، همان تصویری است که افراد محبوس در غار از سایه‌ها دارند. آدمی آن‌چه که می‌بیند و حس می‌کند، می‌اندیشد که واقعیات است نه جز آن، در صورتی که مثال‌هایی نخستین وجود دارد که مشاهدات و دریافت‌های او، تنها سایه‌ها و صُور ساخته شده از روی آنهاست. اما برای رسیدن به واقعیت‌های صُور مثالی و راستین، آدمی باید از قیود دریافت‌های حسی آزاد شود. روح از تخته بند تن و اسارت زندان مادی آزاد گردد، و از غار تن بیرون آید و با سلوک و تزکیه و ممارست و تمرین‌هایی که از روی برنامه و با هدایت فیلسوفان و حکیمان دانا و رازآموخته انجام می‌دهد، از غار تن فاصله گرفته و به تدریج که عروج می‌کند، صُور و امثال واقعی را مشاهده کند و به قلمرو آگاهی و معرفت دست یابد. در سرودهای ۴۴/۴۵ و سرودهای دیگر، زرتشت این اصل را بیان کرده که در جریان‌های بعدی به شکل اصیل و توسعه یافته ادامه پیدا کرد. اما هر چه از اصل خود دور می‌شد، گرانبار از افزوده‌هایی انحطاط یافته و ریاضت‌گونه می‌گشت. در حکمت اشراق است که سهروردی با توجه به دریافت‌هایی که از حکمت خسروانی پیدا کرد، به احیاء آن پرداخت و در آغاز چون یک

فیلسوف و حکیم مشائی بود، در مرحله‌ی دریافت و تحول، اساس منطقی و استدلالی حکمت مشاء را مردود ندانست، بلکه آن را کافی نمی‌دانست و شهود و اشراق در واقع مکمل آن شد، همان طور که افلاتون کرد و کار سقرات را به شرحی که گذشت متحول ساخت.

پس در عالم مثال است که بنیاد حقیقی و صورت راستین همه‌ی اشیاء: انسان و حیوان و جماد و نبات وجود دارد/ حتا در قالب اساطیری ایران باستان به موجب بندهشن و روایات پهلوی و... نیز این مقوله بیان شده است. جهان صُور و مُثُل، لایتغیر و ثابت است. در آن جا کمال مطلوب حاکم بوده و هر کمال مطلوبی در حد اعلا‌ی خود نیاز به تغییر ندارد. در جهان جسمانی و گیتیائی است که وجود ثانوی و جسمانی اشیاء که ملموس است شکل و قالب و مادیت می‌پذیرد. لاجرم در این عالم جسمانی، تغییر و تحول و عدم ثبات وجود دارد و حاکم است. و چون این صورت ثانوی تغییر پذیر است به همین جهت لازمه‌ی تغییر پذیری نقص است. این ثنویت در مراحل‌ی به وحدت می‌رسد و آن این که مدارج تعالی و عروج و کمال را، صورت ثانوی برای رسیدن به حالت مثالی طی کند. همه‌ی تلاش عرفان و حکمت و فلسفه‌ی متعالی، مصروف این هدف است و صورت گیتیائی در مراحل سلوک و ارشاد و تهذیب است که زیر نظر مرییان، می‌تواند مراحل سلوک را بگذراند.

اما جهان صُور و امثال افلاتون، یا جهان فُزُورِی حکمت خسروانی به مسایلی گسترده در زمینه‌ی معرفت‌شناسی *Epistemology* نیز معطوف است که در حکمت و عرفان (گنوس) زمینه‌ای گسترده دارد. در این جا معرفت، شناخت و دانش حقیقی با مشاهده و شهود در برابر هم قرار دارند/ دریافت‌هایی که از طریق حواس متبادر می‌شود، راهگشا به سوی معرفت و شناخت واقعی نیست، بلکه عرفان و شناختی که از طریق شهود و اشراق با کمک فلسفه همیاری می‌کند به معرفت حقیقی می‌رسد/ دریافت‌های حسی در جهان امکان برخاسته از مطالعه‌ی صُور ثانوی و تغییر پذیر و ناقص است.

البته افلاتون برای دریافت معرفت، به طور مطلق حواس را بی‌ثمر و نادیده نمی‌انگارد، بلکه از تجربه‌ی حسی نیز می‌توان دراموری که مفید به فایده باشد استفاده کرد، چون مطالعه و مشاهده‌ی برخی اشیاء محسوس، به ویژه آنهایی که دارای ابعاد هندسی

هستند، ممکن است موجب توجه روح به سوی صُورِ متعالی و مثال‌های مطلق و مینوی شود و راه را برای سلوک در معرفت حقیقی هموار سازد. افلاتون به ویژه این امکان را در زمینه‌ی مطالعه‌ی مسایل نجومی و ستاره‌شناسی راهگشا می‌داند. راهی دیگر که ممکن است تجربه‌ی حسی بگشاید، این است که آدمی را رهنمون به سوی صُور و مثال‌هایی که در زندگی پیشین داشته می‌نماید، یعنی به صورت تذکارهایی گذرا، صُور و امثالِ زندگی پیشین خود را به خاطر می‌آورد و این حرکتی است که طالب را به صورت سالکی به گذشته‌ای برمی‌گرداند که معرفتِ مَثَلِ حقیقی و مینوی برایش قابل درک می‌شود. اما مطمئن‌ترین و درست‌ترین راه برای کسب معرفت و دانش حقیقی، بدون انکار مطلق تجربه‌ی حسی، شهود و اشراق است.

سهروردی نیز درست به همین باور است. در حکمت خسروانی نیز نظایر چنین اندیشه‌ای وجود داشت/سهروردی می‌گوید در شهود و اشراق که از طریق سلوک درست و تهذیب و تزکیه حاصل می‌شود، مشاهدات غریبه و شگفت و نورانی و حتا صدای شنیدن اصوات لطیفه‌ی افلاک و تسبیح و نیایش فرشتگان، بدان سبب است که سالک به جهان امثال یا صُور نوعیه و عالم مینو، به همان جایی که از آن آمده، جسم لطیف و اثیریش بازگشته است. /

در این جا توجه به اندیشه‌ها و برداشت‌های دقیق کارل گومتاو - یونگ درباره‌ی ناخودآگاه جمعی بسیار شایان توجه است. ناخودآگاه جمعی مخزنی است از خاطره‌ها و آثاری که آدمی از نیاکان دور به ارث برده است. این آثار به محسوسات و ادراک‌هایی مربوط است که به ذهن نیاکان رفته‌اند و در نسل‌های متوالی تکرار و منتقل شده و تکامل روانی نوع بشر را تشکیل داده‌اند. آدمی با این مخزن یا گنجینه که چکیده‌ی تجارب نسل‌های گذشته است به دنیا می‌آید و این‌ها به همین دلیل مفهوم بالقوه‌ای در اندرون او دارد. این تجارب یا معلومات به ارث رسیده که ناخودآگاه جمعی ما را تشکیل می‌دهند. مفاهیم کهن یا الگوهای جاودانه یا تصورات قدیم یا صورت‌های مثالی نامیده می‌شوند. احساس ادراک و تفکر آدمی تا حدی مطابق این مفاهیم کهن صورت می‌گیرد. یعنی این مفاهیم در مواجهه با امروا واقع برون‌افکنده می‌شوند. با آنها همانند می‌گردند و به صورت محسوسات و مدرکات در می‌آیند/مفاهیم کهن بونگ شبیه مثل افلاتونی‌اند. مَثَل یا اعیان

ثابته‌ی افلاتون و حکمت خسروانی (معراج زرتشت، شهود گشتاسپ و سفر ارداویراف و...) در عالم معقولات هستند و روان آدمی پیش از حلول در کالبد و ورود به عالم گیتی، با آن مثال‌ها آشنایی دارد و به دنیای مادی که می‌آید، آنها را ظاهراً فراموش می‌کند، اما اثر آنها در او باقی است و به یاری آن اثر، امور این جهان را که همه پرتوها یا سایه‌هایی از آن مثال‌ها هستند می‌تواند در شرایطی درک و حس کند؛ ولی مفاهیم کهن یونگ در همین جهان مادی در اثر تجارب نیاکان به تدریج شکل گرفته و در نوع بشر جای‌گیر شده‌اند و سرمایه‌ای را تشکیل داده‌اند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود.

همین نظریه است که یونگ به وسیله‌ی آن به تعبیر برخی از خواب‌ها اقدام کرده، و در واقع مطالعه‌ی تطبیقی مثل و اعیان ثابته‌ی افلاتون و سهروردی و دیگران، و مفاهیم کهن یونگ و گزارش خواب در حکمت اشراق و حکمت خسروانی بسیار شایان توجه است که در این مجلد بدان اشاراتی شده، اما در مجلد بعدی به شکل مشروح مورد پژوهش قرار گرفته است.

هنگامی که در آثاری چون بندهش و امثال آن، اشیاء، جمادات، نباتات، انسان و حیوان رده بندی می‌شوند و در مثل برای هر گروهی، یک رد یا نمونه یا الگو؛ یعنی صورت نوعی معرفی می‌شود - چون رد سگ سانان یارد گیاهان، یارد و سرور چارپایان و... که در ذیل نام هر رد یا سرور یا نمونه‌ای، گروهی قرار دارند، آن رد و سرور دارنده‌ی همه‌ی صفات و اشکال خاص هموعان خویش است. در مثال در مطالعه‌ی سگان، هر سگی یا هر گروهی از سگان، چون: شکاری، دوره گرد، سگ چوپان و سگ خانه و... هر یک از هر گروه و خصال و ممیزات هر گروهی از یک نوع، مابه الاشتراکی است که در یک صورت مثالی به طور اولی و کلی وجود دارد. در معرفت شناسی افلاتون برای کسب معرفت، باید همه‌ی ویژگی‌ها و صفاتی را که مخصوص تک تک یک نوع است مورد توجه قرار نداد، بلکه به صورت و مثالی پرداخت که همه‌ی اشتراکات را که پراکنده در طبقه‌ی معینی است در خود جمع دارد.

در این جااست که افلاتون واسطه‌ای است میان دوران پیش از خود که علم محض و استدلال و فلسفه‌ی جدلی را بر اساس تعقل مطرح می‌کرد و دوران خود و پس از آن که تعقل و علم محض را مقدمه، و دست یابی به معرفت حقیقی را در دوران بعدی به

واسطه‌ی مشاهده و اشراق و اعراض از تجربه‌ی حسی بنیاد قرار داد و چنانکه اشاره شد، اساس حکمت خسروانی نیز چنین بود و سهروردی نیز همان روش را در مقدمه قرار دادن حکمت و فلسفه‌ی مشاء - برای رسیدن به معرفت و شهود و اشراق، مقدمه دانست.

در این جاست که در حکمت متعالی صدرالدین شیرازی (مرآت‌الاکوان، تحریر شرح الهدایه ملاصدرا، ص ۱۷۰/ الاسفار، جلد ۵، ص ۱۶۲) اعتراضی به این نظر وارد شده است: «... می‌تواند بود که برای مفارق جهات مختلفه باشد که به آن جهات نسبت آن به اجسام مختلف گردد، و برای بعضی اجسام آثاری باشد مخالف آثار بعضی دیگر به سبب اختلاف واقع در جهات مفارق بدون حاجت به صور نوعیه. و یا آنکه عدد مفارقات بر طبق تکثر انواع اجسام، متکثر باشد، چنانکه اقدمین مثل افلاتون و مشایخ و معلمینش و حکمای فرس قایل شده‌اند. و شیخ الهی در کتب خود مثل مطارحات و حکمة الاشراق و غیر آن، از ایشان روایت نموده است که برای هر نوع از افلاک و کواکب و بسایط عناصر و مرکبات آنها، ربی در عالم قدس هست، و آن عقلی است که مدبر آن نوع و صاحب عنایت به آن نوع است، و اوست غذای و منیمی و مؤلّد در اجسام نامیه، زیرا که صدور این افعال مختلفه در نبات از قوه‌ی بسیطه‌ی عدیمة الشعور ممتنع است، و هم‌چنین از نفوس ما، و الابایست که ما را شعور به آنها حاصل باشد.

و این گروه تعجب می‌کنند از کسی که می‌گوید که الوان عجیبه که در پره‌های طاووس است به جهت اختلاف امزجیه‌ی پرهاست بدون قانونی مضبوط و ربّ النوعی که حافظ آنها باشد. بلکه آن گروه جمیع انواع اجسام و هیأت آنها را نسبت می‌دهند به آن ارباب؛ و می‌گویند که این هیأت عجیبه‌ی مرکبه‌ی ظلال اشراقات نوریه و نسب معنویه‌ای است که در آن ارباب نوریه است. چنانکه هیأت بسیطه در نوعی، مثل رایحه‌ی مشک، ظلّ هیأت نوریه است در ربّ آن نوع».

شاه محمود داعی شیرازی، از عرفای سده‌ی نهم هجری قمری (۸۷۰ - ۸۱۰) شرحی درباره‌ی این بیت از گلشن راز، اثر شیخ محمود شبستری^۱:

بیان مِثْلَهُنَّ از ابن عباس شنو، پس خویشتن را نیک بشناس

۱- نایم گلشن| شرح گلشن راز. مولانا شاه محمود داعی شیرازی. از عرفای سده‌ی نهم هجری قمری. به کوشش پرویز عباسی داکانی. تهران، ۱۳۷۷. برای شرح حال مؤلف، ص ۷۶ و بعد. نقل، ص ۱۵۹.

«از ابن عباس... نقل می‌کنند که در تفسیر آیت الله الذی خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ... سوره ۶۵ آیه ۱۲ فرموده است که: هر چیزی را مثلی است، تنها خدای است جلّ و علا که مثل و شبه ندارد. پس آدمی بر این تقدیر در هر عالمی مثلی داشته باشد. اما این قدر هست که - علی سبیل التحقيق - آن مثل، مثال اوست. و از این جا توان گفت که آدمی در هر عالم ذره‌ای از ذرات، و هر ممکنی از ممکنات، پرتوی و مثالی از خود دارد. لاجرم سایه‌ی وجود عزیز خویش بر همه‌ی جهان افکنده و گسترده است. پس اگر خود را نیک بشناسد، او نه همین جثه‌ی مخصوص و کالبد منتصب است. و اگر چنین می‌داند که او همین است، در خیال و پندار است و در خواب غفلت، نه بیدار. چنانچه ناظم می‌فرماید:

تو در خوابی و این دیدن خیال است هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است
یعنی آن چه تو را مرئی است، مثال‌های آن در عوالم دیگر مُدْرَک است بر قاعده‌ای
که از تفسیر ابن عباس معلوم است. یا خود آن چه می‌بینی، مثال حقیقتی است که در عالم
دیگر است، نه این عالم، چنانچه فرمود:
به صبح حشر چون گردی تو بیدار بدانی کان همه و هم است و پندار

صُورَ نَوْعِيهِ، وَهُومَنَ وَ أَشْأَشَيْبِنَدَان، فُرُوزَه‌ها و

انوار طّیبه و روحانی

چنانکه گذشت بهمن یا هومنه Vohumana در اوستا، به شکل نور بر زرتشت متجلی شد. این امر پس از دوران تفکر و تجرد اتفاق افتاد. در گائاه‌ها، هومنه که وحی را بر پیامبر نازل می‌کند، جنبه‌ی صرف مجرد دارد و از صفات اهورامزداست. کلمه مرکب است، جزء نخست به معنی نیک، خوب، مجرد، و جزء دوم نته به معنی اندیشه، فکر و منش روحانی است، از ریشه‌ی مَن Man به معنی اندیشیدن و تفکر.

هومن یا بهمن یکی از جلوه‌های ذات خداوند است. این صفات شش است:

۱- هومن یا بهمن. کنایه از انسان کامل.

۲- آشه و هیشته Aša-vahišta یا آزدی بهشت - به معنی بهترین راستی، بهترین نظم و قانون. کنایه از آتش یا نیروی کوشش و مجاهدت برای دست‌یابی به معرفت و شناخت

نظم والای الاهی.

۳- خَشْتَرَه - وَثِرِیْتَه xšathra-vairya یا شهر یور. به معنی کشور آرزو شده یا بهترین کشور که همان مدینه ی فاضله است.

۴- شِبْنْتَه آرتَمَتی تی Spenta-ârmaiti به معنی پارسایی مقدس که سپندارمذ، اسفند شده و در صُور و ادوار بعدی ایزد موکل بر زمین است.

۵- هَتورَوَاتات Haurvatât به معنی همه کامل، همه کمال و رسایی. بعدها خرداد شده و با آب های پاک و صافی یکی و نگهبان و گماشته بر آن است.

۶- آمِرِتات Ameretât یا آمرداد، به معنی نامیرایی، جاودانگی. ^{۵۳} نماد و کنایت از سبزی، خرمی - گیاه و نبات یا درخت.

این شش نیروی مجرد و صفات الاهیة، مجموعاً عنوان امشاسپندان را دارند. در اوستا: آ - مِشَه - شِبْنْتَه a-meša-spenta به معنی جاودانان مقدس، بی مرگان پاک - البته به شکل جمع. در اوستای متقدم می توان امشاسپندان را واسطه ی میان اهورامزدا و جهان هستی دانست.

البته در این جا به جهان مینوی، و شکل فَرَوَشِی همه ی اجزای مادی آفرینش، در یک جهان مثالی نیز باید توجه داشت. به این معنی که اهورامزدا نخست جهان مینوی و غیر مادی را بیافرید که صورت غیر مادی و روحانی یا مثالی همه ی انواع در آن جهان وجود داشت. شکل یافتن جهان مادی، انتقال آن صُور مینوی، از حالت سکون و روحانی - به هیأت مادی بود. هر صورت و نوع مجرد و مینوی، که در آن جهان مثالی وجود داشت، موکل و نگهبان به نوع مادی خود شد در جهان جسمانی، که افلاتون صورت مُثُل خود را از این بینش اخذ کرد. این نیروهای مجردی نامیرای والا، در دیانت و حکمت زرتشت امشاسپندان، در فلسفه ی افلاتون که به میراثِ فلاسفه ی اشراقی رسید، اَلْمَثَلُ الْاَفَلَاتُونِیَه، در فلسفه ی مَشَاء (پیروان ارستو، فلسفه ی بحشیون و اهل استدلال عقلی) عقول مجردة، و در قلمرو حکمة الاشراق، از سوی شهاب الدین سهروردی، اَلْاَنوَادِ الْاِسْفَهَبَدِیَه یا انوار سپهبدی شده است.

ایزدان و امشاسپندان اوستایی، در حکمة الاشراق، انوار سپهبدی هستند. در فلسفه ی افلاتون، چنانکه اشاره شد، اَلْمَثَلُ الْاَفَلَاتُونِیَه شده است. فلاسفه ی ایرانی این اصطلاح را

از فلسفه‌ی افلاتونی قبول کرده و گرفته‌اند، چون ابونصر فارابی و ابن سینا و دیگران. افلاتون می‌گوید هر یک از انواع مادی در جهان محسوس، مثال یا سایه و پیکری دارد در عالم عقل، و آن پیکری است بسیط و نورانی، قائم به ذات، نه متمکن در مکانی و در حقیقت، آنها صور مثالی و ارواح می‌باشند برای صورت‌های نوعیه‌ی مادی - و مانند اصنام، یعنی سایه‌ها و تابش‌هایی می‌باشند از آن ارواح، به واسطه‌ی لطافت آنها و کثافت و جرمانی بودن صور مادی. و آن صورت‌های نوری، همان چیزهایی است که المثل نامیده شده‌اند. در فلسفه‌ی پارسیان، و از دیدگاه زرتشت، 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 واسطه‌ی لطافت آن صور اولیه و لطافت و نورانی بودن، و کثافت و جرمانی بودن ماده، تعارضی به وجود آمد، چون مثل و ارواح طیبه یا مینویان و فرورزا، همه در تلاش هستند تا از قالب مادی رها شده و به نور و تجرد و لطافتی که اصلشان است بازگردند.

این همان شیوه‌ی فکری است در اساس آفرینش، که افلاتون از زرتشت اخذ کرد و مثل، جهان امثال و سایه‌ها نام نهاد و در دوران اسلامی مورد قبول حکما و فلاسفه واقع شد. اما سرورودی با عنایت به افلاتون، ریشه‌ها و منشأ آن را که از حکما و فیلسوفان پارس، و از زرتشت بود نشان داد.

همین معنی و مفهوم در تعریف مثل افلاتونی، در حکمة‌الاشراق آمده است: ذَهَبُ افلاتون إلى إن لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحسَن مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في این هي في التحقيق الحقائق لانها كالألواح للصور النوعية الجسمانية و هذه كاصنام لها أي اظلال و رشح منها للطاقة تلك و كثافة هذه فتلك الصور التورية هي المسماة بالمثل.

ارستو به تعبیری، المثل العقلي گفته است، چون بنای فلسفه در نزد ارستو و پیروان او، بر اساس حسنیات و استدلال و تعقل است و در نزد افلاتون، تا اندازه‌ای بر مبنای اشراق و کشف و شهود، چون برای دریافت حقیقت، تنها عقل را کارآمد نمی‌داند.

سرورودی می‌گوید ارباب انواع روحانی یا صور نورانی، روحانی، مینوی، برزخ‌هایی هستند. میان اجسام مادی و جهان و قلمرو مینوی یا نورانی. زیرا: صور نوعی مادی تیره و

جرمانی و کثیف هستند و صُور نوعی عقلی یا مینوی، از نور محض می‌باشند.

در فلسفه‌ی ارائه شده‌ی اوستایی: امشاسپندان.

در فلسفه‌ی خسروانی یا پهلویان: ایزدان.

در فلسفه‌ی افلاتونیان: مثل افلاتونی، مثل الاهی، اَلصُّور الروحانیه.

در فلسفه‌ی ارسطو و پیروانِ او حکمت مَشَاء: العقول الکلیه و...

در حکمت اشراق: القواهر العلویه، الأنوار الاسفهبیده.

تا بر اساس و پایه‌ی آثار باقی‌مانده از فلسفه‌ی خسروانی کتابی مدون و مبوب ترتیب و فراهم نشود، نمی‌توان به‌طور اصولی، و به‌مراتب، این فلسفه‌ی کهن ایرانی را شناخت. آثار فیلسوف بزرگ ایرانی، شیخ شهید، شهاب‌الدین سهروردی، از اهم منابع تهیه‌ی چنین کتابی است. کتاب الحکمة الخالده نیز چون حکمة الاشراق از منابع دیگر چنین مطالعاتی می‌باشد. این مسکویه، نه در الحکمة الخالده، بلکه در تجارب الامم نیز از حکمت والای پارسی و پهلویان یاد کرده است و در کتاب‌هایی چون مَرُوجُ الذَّهَبِ از مسعودی و تاریخ مینی الملوک الارض والانبیا از حمزة بن حسن اصفهانی و... به‌طور پراکنده مطالبی در فلسفه‌ی خسروانی آمده است.

سهروردی، باتوجه و عشقی که به این فلسفه و ملیت خود داشت، پلی عظیم و سدید بنا کرد میان گذشته و زمان خودش، و فلسفه‌ی ایران کهن را جامه‌ای نو پوشانید و اشتباهاتی را که متشرعان زرتشتی به قصد یا من غیر قصد در اساس تفکر زرتشت و فلسفه‌ی تکوین ایران کهن وارد کرده بودند، برزدود و آنانی را که مرتکب چنین اشتباهاتی شده بودند نکوهش و متهم کرد.

اشاره به نکته‌ای دیگر نیز دارای اهمیت شایانی است. در این آثار که همه از فکر ایرانیان است، ایرانیانی که شالوده‌ی حکمت اسلامی - ایرانی را پایه‌ریزی کردند، منظور از حکمت و حکیم، نه آن فلسفه و فیلسوفی است که در گذشته و امروزه به‌طور متعارف فهمیده می‌شود، بلکه حکمت آن معرفت و دانش والایی است که خداوند رحمان خود را متصف بدان خوانده و حکیم گفته است که: الَّذی هُوَ تَنْزِیلُ مِنْ حَکِیمِ حَمِید، و این همان حکمتی است که خدای بزرگ بر اهل آن منت نهاده و از ناهلش منع کرده است. حکمت به‌گفته‌ی سهروردی از اموری است که شایسته است انسان در تمام مدت عمر خود بدان

توجه کند و بیندوزد، چنانکه حضرت رسول (ص) فرمودند:

من اخلص الله اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه.

حکمتی که سهروردی منسوب به ایران باستان و حکمای پارس می‌کند، و حکیمی که به نام زرتشت و زعم الحکیم الفاضل زرتشت... از وی یاد می‌نماید، چنین حکمت و حکیمی است: «نه آن حکمت رسمی که باوجود آن اساس و پایه‌اش معلول است، خود مورد جدال و نزاع و خلاف است و فروع و مسایل آن هم درهم و پراز اباطیل و سخنان بیهوده است...» همچنین می‌گوید «و هیچ‌کس را نتوان حکیم فاضل خواند و دانست، مگر آن‌کس که بر جهات مقدسه و انوار ملکوتیه که وجهی اکابراست آگاهی یابد...»

نیز این حکیم فاضل، متأله و خداشناس است. این چنین کسان می‌توانند بر اثر مجاهدت، ریاضتِ نفس و پالودنِ خود از شرور و کثافات ناشی از برخورد با ماده - به نور و آتش آن‌چنان نزدیک شوند که چون آن شوند: «این قدرت و توانایی از راه نور تابنده و بارقه‌های یزدانی ممکن گردد. نمی‌بینی که آهنی که گداخته شود، از راه مجاورت آتش، مشتبه به آتش سوزان گردد و همان کار کند که آتش کند؟ پس شگفت نباشد که اگر نفوس آدمیان از انوار مجردی ملکوتی، اشراق گیرد و از نور خدایی روشنایی پذیرد...»

این همه اشاراتی که در روایات، نام زرتشت را با آتش مترادف می‌کند، از آن است که به آن نورالانوار و آن آتش سرمدیِ الهی آن‌چنان نزدیک شد که در آن بگذاخت. یونانیان می‌گویند در آتش سوخت، یا در کوهی که بدان سر می‌کرد، یک پارچه آتش شد و به آسمان فراز رفت.

پیش از سهروردی، نیز چنانکه گذشت دانشمندان در ایران و اطراف، آشنایی با حکمت پهلویان یا خسروانی داشتند. از آن جهت خسروانی، حکمت خسروانی گویند که خُزّه یا نورِ الهی به دل شاهان می‌تافت و کیان خُزّه همان است که در اوستا بدان اشاره شده است. در کتب تاریخ و حکمت، سخنان حکمت‌آمیز و خطبه‌ها و رسایلی به شاهان، از کیومرث تا به خسرو اول منسوب است.

چنانکه گذشت، مثل افلاتونی، جز اندیشه‌ی تبیینی زرتشت از جهان فزوری یا مثالی نبود. افلاتون از این برداشت، بخشی جالب توجه از فلسفه‌ی خود را شکل داد. آنگاه فلسفه‌ی نوافلاتونیان در زمان خسرو اول (۵۳۱ - ۵۷۹ م) بر اثر مهاجرت عده‌ای از

فلاسفه‌ی مدرسه‌ی آتن که پروکولوس بیزانسی (ابرقلس) Proklos de Bizantion فیلسوف نوافلاتونی سده‌ی پنجم میلادی ایجاد کرده بود به ایران، و توجه انوشیروان بدانان - در ایران رواج یافت: ۵۴ /

«از جمله اتفاقات مساعد علمی در دوره‌ی انوشیروان، پناهنده شدن هفت تن از دانشمندان مشهور یونانی است به ایران. در این اوان در بیزانته، بر اثر تمصب امپراتور روم، هیچ‌گونه آزادی عقیده وجود نداشت. یوستی نیانوس Ioustinianos در سال ۵۲۹ میلادی فرمان داد دبستان‌های فلسفی آتن و اسکندریه و رها بسته شود. هفت تن از بزرگان مدرسه‌ی آتن که ابرقلس دایر کرده، و پراکننده‌ی روش افلاتونی جدید بود، از قلمرو حکومت آن امپراتور بیرون آمده و به تیسفون روی آوردند و از جانب انوشیروان به گرمی پذیرفته شدند. اسامی این هفت تن چنین است:

دمسقیوس / داماسکیوس damaskios از اهل سوریه.

سنبلیقیوس / سمپلیکوس Simplikos از اهل کیلیکیه.

یولامیوس Eulamios از اهل فریگیه.

پریسکیانوس Priskianos از اهل لیدیّه.

هرمیاس Hermias از فینیقیه.

دیوجانس Diogene از فینیقیه.

ایسیدوروس Isidoros از اهل غزّه.

که چندگاهی در ایران ماندند و خسرو هنگام عقد پیمان صلح با یوستی نیانوس، در عهدنامه، ماده‌ای مبنی بر آزادی فلاسفه‌ی مذکور در بازگشت به اوطان خود به امپراتور قبولاند. انوشیروان شخصاً با بعضی از این فیلسوفان، خاصه پریسکیانوس مباحثاتی داشت و پرسش‌هایی از وی کرد و پریسکیانوس کتابی در پاسخ پرسش‌های او ترتیب داد که ترجمه‌ی ناقصی از آن به لاتینی در دست است و شامل جواب‌های مختصر در مسایل مختلف علم‌النفس و وظایف الاعضاء و حکمت طبیعی و نجوم و تاریخ طبیعی است.»

حکمت یا فلسفه‌ی خسروانی، وجه تسمیه‌اش بر این اساس است. و به همین جهت

تعلق گرفتن قرّ یا خَرّوه به کیان است که کسانی چون کیومرث، جمشید، فریدون و کینخسرو در شمار شاه - پیامبران هستند. وجود مدارس عالی، پیش از اسلام، در شرق و غرب ایران چون شوش، بلخ، آذربایجان، فارس و... که مورخان نوشته‌اند، حاکی از توجه به علوم و حکمت است. اما متأسفانه اصل کتب و کتابخانه‌ها، پس از ساسانیان از میان رفت و در این تردیدی نیست که بر اثر سقوط ساسانیان با عناد، حسد و کینه‌ای که نسبت به تمدن و فرهنگ ایران ورزیده شد، کتاب‌ها و کتابخانه‌ها از بین رفت. قرن‌ها می‌گذشت که ایرانیان با قدرت بر سرزمین‌های اطراف خود حکومت می‌کردند و تردیدی نیست که پس از ساسانیان، اعراب و مردم ساکن در بین‌النهرین که با آثار تمدن و فرهنگ ایرانی خصومت می‌ورزیدند، چه نهب و غارت و انهدامی نسبت به این فرهنگ و آثار آن کردند. اما بر اثر ترجمه‌هایی که از کتب پهلوی ساسانی شد و یادکردها و شروحنی که مورخان کردند و نوشتند، امروزه بر عظمت آن معرفت و فرهنگ تا اندازه‌ای آشنا می‌شویم.

اصحاب نور، چگونگی ظلمت، مجوس و ثنویت

و شرک مشهور

نور و ظلمت، کمّان و تاریکی؛ این دو پس از قرن‌ها هنوز در ایران، به‌عنوان زیربنا، اساسی استوار در تفکر بود. سهروردی برای تجدید بنای فکری در ایران، رستاخیز کرد. بی‌گمان وی مطالعه‌ی بسیار کرده و به آثار زرتشتی دست یافته و با دقت آن‌ها را خوانده‌است. از انحراف علمای مجوس بسیار متأثر شده و می‌گوید منظور از نور و ظلمت، ثنویت و دو خدایی مجوسیان و مانویان ملحد نیست. سهروردی نیز آثار زرتشت را به دقت مطالعه کرده و بی‌گمان با علما و موبدانی که به راه تفکر زرتشت با اصالت معتقد بودند حشر و نشر داشته، چون عبدالکریم شهرستانی که در الملل والنحل، مجوس را به چند دسته تقسیم کرده است و آنانی را که پیرو زرتشت بوده‌اند گوید: «به قدیم بودن نور و حدوث ظلمت قائلند و با این فرض قائل به توحیدند نه ثنویت.»

روش اصحاب نور در تفکر فلسفی ایران پس از ساسانیان، ادامه‌ی تفکر حکمت‌آمیز ایران باستان است. تفکر به شیوه‌ی فلسفه‌ی افلاتونی در قرون چهارم به

بعد، سبب اعراض تدریجی از فلسفه‌ی ارسطویی و فلسفه‌ی مشائی شد و روش استدلالی براساس عقل محض، به شیوه‌ی ذوقی کشف و شهود برگشت. این که آیا افلاتون زرتشت را ملاقات کرده یا نه، جای بحث فراوان دارد، چون افلاتون خود می‌گوید زرتشت سده‌هایی چند پیش از او می‌زیسته است. اما در آنچه که جای شک و گمان نیست، این که افلاتون زرتشت راستایش کرده و از فلسفه‌ی او آگاهی داشته، و در مُثُل، چنانکه گذشت، اساس تفکر زرتشت را اخذ کرده است. مُثُل افلاتونی، جهانی مینوی که اشکال مثالی و روحانی انواع، نخست در آن وجود داشته، همان جهان مینوی و آفرینش شکل روحانی انواع است. شهاب‌الدین سهروردی نیز با حکمت زرتشتی آشنا بوده و تجلی بسیاری از اندیشه‌های ذوقی و شهودی ایران قدیم در فلسفه‌ی او آشکار است. وی و جمعی دیگر از متفکران، چون شهرستانی به قوت و با استدلال، آن ثنویتی را که از زمان ساسانیان به دوران پس از آن به ناروا منتقل شده بود، نفی می‌کنند. شهرستانی می‌گوید:

«زرتشت حضرت ربوبیت راستایش می‌کرد و شیطان را تکفیر نموده

است، نور و ظلمت را دو اصل متضاد می‌داند چنانکه یزدان و اهریمن را و این هر دو را مبدأ موجودات عالم می‌داند، لکن گوید: خدا خالق نور و ظلمت است، نور بر ظلمت غالب آمد و خیر بر شر. ۵۵»

هرچند شهرستانی، در جایی دیگر به انتقادی تند از زرتشت پرداخته، اما در تفصیل کلام وی، ضد و نقیض‌هایی است که بر اثر قَلت مدارک و عدم دسترسی به مآخذ، و روح غالب تعصب - و اغتشاشی که موبدان خود عامل مُشوّه نمودن مطالعه‌ی درست درباره‌ی تفکر زرتشتی بودند، مانع قضاوت و داوری راستین می‌شود.

شهاب‌الدین سهروردی که با مطالعه در حد مقدور به حکمت ایران باستان معرفت پیدا کرد، هرچند در حجاب به رستاخیز آن پرداخت، اما جان بر سر این مهم نهاد و آتش بیادِ تعصب، در اوج شکوفایی فکری و جوانی، خرمن عمرش را سوزانید. وی به سال ۵۴۹ در سهرورد متولد و به سال ۵۸۷ در حلب به فرمان صلاح‌الدین ایوبی و به تحریک متعصبین به قتل رسید.

ابوالفرج ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس از علما و خطبای سده‌ی ششم هجری قمری، سلمی در باب ثنویان نقل کرده که جالب توجه می‌باشد از دیدگاه توجیحات و نظرات

ثنویه در آن روزگار. البته باید توجه داشت که این ثنویت مطلق، مربوط است به آن گروه از بازماندگان مجوس از روزگار ساسانیان و پیش از آن که همیشه نویسنده‌گان آن را با دیدگاه زرتشتی منطبق کرده‌اند، درحالی که دیدگاه زرتشتی، یک بنیان استوار در وحدت و توحید عرفانی داشته است. وی می‌گوید:

«ثنویان گویند جهان را دو صانع است، یکی نور که آفریننده‌ی خیر است، دیگر ظلمت که آفریننده‌ی شر است، و این دو ازلی و ابدی و حساس و سمیع و بصیرند، و در نفس و صورت مختلف و در فعل و تدبیر متضادند. جوهر نور، برین و زیبا و روشن و صافی و پاکیزه و خوش‌بوی و نیکو منظر است و نفس نور، نسیک‌خواه و بزرگ‌منش و دانا و سودرسان است، و از آن خوبی و لذت و شادمانی و دوستی برآید و زیان و تباهی نزیاید؛ و برعکس آن جوهر ظلمت بدکار و بخیل و نادان و گندناک و زیان‌بار است و از آن شر و فساد برآید.

نویختی گوید: بعضی از ثنویان گفته‌اند که نور همیشه بر بالای ظلمت است و بعضی گفته‌اند که این دو در کنار هم‌اند و اکثراً بر آن بودند که نور همواره از سمت شمال بالا می‌رود و ظلمت در جانب جنوب فرو می‌نشیند و این دو پیوسته از یکدیگر کناره می‌جویند و جدایی می‌گیرند.

و نیز گوید هر یک از این دو شامل پنج جنس است: چهار بدن و یک روح. اما چهار بدن نور عبارت است از: آتش و باد و خاک و آب، و روح او شیخ است که در این چهار عنصر می‌گردد؛ و چهار بدن ظلمت عبارت است از حریق و تاریکی و سموم و میه، و روح آن دود است؛ ابدان نور را ملائکه نامیده‌اند و ابدان ظلمت را شیطان و عفريت.

و از جمله، ثنویان بعضی گویند که ظلمت شیاطین می‌زاید و نور ملائکه می‌زاید. نور بدی نمی‌تواند و از آن روا نیست و ظلمت نیکی نمی‌تواند و از آن روا نیست. نویختی عقاید مختلف راجع به نور و ظلمت از ثنویان نقل می‌کند و آیین‌های پوچی از قبیل آن‌که: واجب است بیش از قوت یک روزه ذخیره نداشته باشند، و بعضی گویند انسان یک هفتم عمرش را باید روزه باشد [مانویان، مزدکیان، و نیز از دروغ و بخل و جادوگری و بت‌پرستی و زنا و دزدی کناره

جوید و جاننداری را نیازارد.

یحیی بن بشیر نهاوندی گروهی از ثنویان را یاد کرده است به نام دیصانیه، که می‌گفتند طینت عالم خشن بود و جسم باری را که زمانی نور بود منعکس می‌نمود. باری (= آفریننده) از این جهت آزرده شد و برای آنکه از خود دورش کند (و زایلش سازد) از آن گلی بسرشت و در آن جا بیامیخت و این عالم را که نورانی - ظلمانی است از آن بساخت. پس هرچه در عالم صلاح است از ناحیه‌ی نور است و هرچه فساد از ناحیه‌ی ظلمت. اینان مردمان را پنهانی می‌کشتند و خفه می‌کردند^{۵۵/۱} با این پندار که نورِ شخصِ مقتول را از ظلمت رهانیده‌اند.

آنچه ثنویان را به این‌گونه عقاید کشانیده آن است که در عالم، شرّ و اختلاف دیدند و گفتند: نمی‌شود که از اصل واحد دو رشته چیزهای مختلف پیدا شده باشد هم‌چنان که از آتش سرد کردن و گرم کردن با هم نیاید...^{۵۵/۲}

نظر حکیم و عارف نامی، عین‌القضات بسیار جالب توجه است که فرماید:^{۵۵/۳}

«حکمت آن باشد که هرچه هست و بود و شاید بودن نشایستی که با خلاف آن بودی، سپیدی هرگز بی سیاهی نشایستی، و آسمان بی زمین لایق نبود، جوهر بی عَرَض مصور نشدی. محمد(ص) بی ابلیس نشایستی، طاعت بی عصیان، کفر بی ایمان صورت نه‌بستی. ایمان رسول با کفر ابلیس توان بودن، اگر ممکن باشد که هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى^{۵۵/۴} نباشد ممکن باشد که محمد(ص) و ایمان وی نباشد و اگر الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْفَتَّارُ^{۵۵/۵} صورت نبندد، صورت توان بست که ابلیس و کفر او نباشد...» پیش از آنکه

دیدگاه وی را در باب نور و ظلمت و مسایل دیگر نقل کنیم، به نظرِ عزیزالدین تَسْفی در این مورد بنگریم. وی یکی از بزرگان و عارفان نامی سده‌ی هفتم هجری، پس از سهروردی می‌باشد، که از پیروان سعدالدین حَمَوی (۵۸۶-۶۴۹ هـ) است. زادگاه وی شهر نَخْشَب (نَسَف) بود. از آن جا به بخارا رفت و تا سال ۶۷۱ آنجا بود. بعد به خراسان، اصفهان و شیراز مهاجرت نمود و سرانجام در آبَر قوه ساکن شد و همان‌جا وفات یافت.^{۵۶} وی گوید:

«ای درویش، عالم دو چیز است: نور و ظلمت، یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر درآمیخته است. نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد، تا صفات نور ظاهر شوند...»

ای درویش، انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید، از جهت آن که نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید و در انسان کامل خود را کماهی دید. (قابل مقایسه و عین مطالب کتاب شکندگمانیک و یچار).

ای درویش این نور را به کلی از ظلمت جدا نتوان کرد، که نور بی ظلمت نتواند بود و ظلمت بی نور هم نتوان بود. چون نور از جهتی وقایه‌ی ظلمت است. و ظلمت از جهتی وقایه‌ی نور است. هر دو با یکدیگرند و با یکدیگر بودند و با یکدیگر خواهند بود.

می‌باید که نور با ظلمت چنان شود که مصباح در مشکوة (چراغ در چراغ‌دان)، تا صفات نور ظاهر شوند (اشاره به آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نور)...

ای درویش این مصباح (چراغ) همه کس دارد، اما از آن بعضی ضعیف و مکرر است. این مصباح را صافی و قوی می‌باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکتون است تا ظاهر گردد. هر چند این مصباح قوی‌تر و صافی‌تر می‌گردد، علم و حکمت که در ذات او مکتون است ظاهر‌تر می‌گردد...^{۵۷}

نیز: «بدان که خاک و آب و هوا و آتش و حیوانات و نباتات و افلاک و انجم، یعنی جمله افراد موجودات مملو از نوراند، و عالم مالا مال نور است و این نور است که جان عالم است...^{۵۸}»

این شیوه مطالعه تا اندازه‌ای مهجور است، وگرنه حکمت، فلسفه و عرفان ایران قدیم، چنان است که یک چراغ است در یک چراغ‌دان بلورین، که انوار و شعاع‌ها و تابش‌های گوناگون و متنوع آن ساطع شده در دوران پس از ساسانیان. عزیزالدین نطنزی، این عارف مشهور، چنان است که از فلسفه و حکمت و جهان‌بینی زرتشتی - مانوی ازدروانی سخن می‌گوید. تنها یک تفاوت عمده در دو طرف موجود است. عرفان و حکمت زرتشت، بیان عملی، توأم با کوشش و مجاهدت داشت - اما پس از ساسانیان، این حکمت در لفاظی مستترگشت و سبب اعراض از جهان و زندگی مادی شد.

در جهان‌بینی زرتشتی - مانوی، جهان مثالی و مینوی به مدت سه هزار سال پس از آفرینش، در سکون بود. صور همه‌ی انواع، در شکل روحانی، مینوی و از نور در آن جهان آفریده شده بود. اما هنگامی که بنا شد آن جهان کبیر و نورانی، در شکل مادی متجسد شود، تغییراتی بسیار روی داد. صور مینوی و نورانی انسانی، جمادی و نباتی،

کواکب و انجم و همه چیز - چون با ماده در آمیخت، که ماده جرم، کثیف، تیره و ظلمانی بود، تعارض به وجود آمد. وظیفه‌ی آدمی این بود که در دورانی معین، کوشش و مجاهدت کند، ستیزه و مبارزه با ماده و تیرگی نماید تا بتواند دوباره از حصار و زندان ماده و تیرگی، رهایی یافته و به مبدأ خود که نور محض و جهان مینوی و مثالی است برگردد. نماد و نشان ماده و ظلمت و تیرگی، نفس اماره، شیطان و اهریمن بود. راه راست، اندیشه و گفتار و کردار خوب، توجه به نورالانوار، گذران خوش زندگی از راه آشویی و نظم پارسایی - اهریمن، و لاجرم ماده و تیرگی را تضعیف کرده و تحلیل می‌برد، تا جایی که جز نور یا همان صورت مینوی و مثالی باقی نمی‌ماند و بدین طریق آدمی به اصل خود برمی‌گشت.

اما در طول زمان، مانویان این مبارزه را با زهد و ریاضت و درویشی و اعراض از زندگی و خور و خواب و تولیدنسل بیالودند و آن را به صورت تصوف به پس از ساسانیان رساندند.

به تجلی دیگری از این جهان‌بینی زرتشت، که نخست جهان مینوی آفریده شد و صورت والا و کامل انسان و همه‌ی انواع در آن جهان روحانی و مثالی به وجود آمد، و در انتقال این صورت به جهان مادی، هر نوعی به شکل صغیر و کوچک درآمد، در گفتار عزیزالدین تفتی بنگریم:

«ای درویش! انسان کبیر است و انسان صغیر، و انسان صغیر نسخه و نمودار انسان کبیر است. هر چه در انسان کبیر هست، در انسان صغیر نسخه و نمودار آن هست، و آنچه در انسان صغیر نیست یقین می‌دان که در انسان کبیر هم نیست. تو انسان صغیر را بشناس، تا انسان کبیر را شناخته باشی: مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی الزجاجة»^{۵۹۰}

زرتشت و حکمت نوری و نماد آتش و معراج

نودالانوار، در حکمت اشراق، ذات واجب‌الوجود است، و مفهوم پروردگار را افاده می‌کند. چنانکه گذشت، به موجب حکمت و فلسفه در ایران باستان، این مفهوم از اوستا سرچشمه داشته - و آنغز - زانچنگه Anaqra-raočangh یا روشنی بی‌پایان، نور جاویدان، نور محض، با ذات اهورامزدا یکی است^{۵۹۱} اشاره شد که در همان زمان شهاب‌الدین سهروردی،

فلسفه و حکمت وی شکوفا شد، در کتاب الانسان الكامل عزیرالدین نسفی، نیز از فلسفه‌ی اشراق و نورالانوار سخن می‌گوید.

پس از وی راه درازی می‌خواست تا میان حکمت مَشاء که حکمت بحث و جدل و استدلال و تعقل محض و منبعث از طریقه‌ی ارسطو بود، و سهروردی آن را ترک گفته بود، با حکمت اشراق، که فلسفه و حکمت ایرانی بود و زرتشت در صدر آن جای داشت و به‌وسیله‌ی افلاتون کسب شده و در جهان باستان منتشر شده بود، و اساس تفکر در آن، اشراق و تابش‌های خدایی بود علاوه‌بر عقل محض و شهود - برای دریافت حقایق. این آشتی را میرداماد و صدرالمتألهین، یعنی صدرالدین محمد شیرازی، که حکیم و فیلسوف ایرانی در سده‌ی یازدهم هجری و شاگرد میرداماد است انجام دادند. صدرالدین شیرازی، در مقدمه‌ی اسفار می‌گوید:

و هذه المعاني المُتَكشِّفة من عالم الأَسرار... الأَنوار الفایضَة عَلی من نورالانوار...

و این حقایق و کشفیات من از عالم اسرار... انواری است که از نورالانوار بر من افاضه شده است.

نیز درباره‌ی مرتب کردن کتاب اسفار اربعه گوید:

فرتبت کتابی هذا طبق حركاتهم فی الأنوار والآثار عَلی أَرْبَعَة أسفار و سَمیة، الحِکْمَة المُتَعَالِیَّة فی الأسفار الأَرْبَعَة.

پس کتاب خود را برابر با حرکات سالکان در انوار و آثار، بر چهار سفر ترتیب دادم، موسوم به: الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه.

ورود به تحلیل از آثار میرداماد و صدرالمتألهین، هرچند که به‌اختصار باشد، باز این نوشتار را بسیار به درازا خواهد کشاند. در پژوهش‌های فصول بعدی، تحقیقی مختصر درباره‌ی میرداماد آمده است. اما همین‌قدر اشاره می‌شود که این چهار باب، جمع میان حکمت مدرسی و بحثی و استدلالِ عقلیِ مَشاءِیون است و حکمتِ ذوقی و کشف و شهودی اشراقیون. سهروردی خود نیز این را می‌گوید، و جز این نظری نداشته که حکمت را باید از حواس ظاهره شروع کرد و به سوی عالم نفسانی و روحانی پیش رفت:

... لِأَنَّ الطَّالِبَ یَبْتَدِئُ مِنَ الحَواسِ. ثُمَّ یرتقی إِلَى عَالَمِ النَّفْسِ، ثُمَّ إِلَى عَالَمِ العَقْلِ، ثُمَّ إِلَى عَالَمِ

چون هر طالبی، کار خود را از حواس ظاهر آغاز می‌کند، پس به عالم نفس پیش می‌رود، سپس خود را به عالم عقل می‌رساند، و پس خود را به عالم ربوبیت می‌برد.»
 در سرودهای زرتشت، یسنا، هاتِ چهل و چهار، این سیر را ملاحظه می‌کنیم. زرتشت جوینده است و پویا. در یسنا چهل و سوم، بند دهم... از سوی اهورامزدا به وی گفته می‌شود که آن چه در پی دریافت آن هستی، بپرس. پیامبر در یسنا چهل و چهارم است که به پرسش می‌آغازد. اما در آغاز هدف خود را فاش می‌گوید، که: ای اهورمزدا، آن کدام راهی است که به توسط آن به آردی بهشت، جلوه‌ی نور و آتش حکمت دست خواهم یافت. و ادامه می‌دهد، در آن بهترین جهان، در مجاورت و جایگاه نورالانوار و مدینه‌ی سرمدی، زندگی چگونه خواهد بود؟

پس به طلب درک جهان، از راه حواس ظاهری روی می‌کند. می‌خواهد چند و چون و راز آفرینش و پیدایی زمین و آسمان و آب و افلاک و آدمی را بفهمد. در بند ششم می‌گوید پس از گذشت دوران تعقل و استدلال، ادراک نفسانی فرا می‌رسد و انوار اسپهبدی (= امشاسپندان) آردی بهشت و سپندارمذ، آدمی را رهنمون به آن بهترین جهان، که سرای معرفت و اشراق است می‌کنند. در بند هفتم سرانجام معرفت تام از راه حواس درونی بیان می‌شوند و کلام در بند ۱۷ به اوج می‌رسد که گویی شیخ اشراق آن را به خوبی فهمیده و پیش از این درباره‌اش بحثی گذشت.

در آغاز رسائل و کتاب‌های مهروردی، خطبه‌ها بسیار شایان توجه است. وی غرقه‌ی نور است، به نور می‌اندیشد، با نور زندگی می‌کند و مستغرق در آن است:
 يا الله العالمين، يا قيوم اَپَدْنَا بِالنُّورِ وَ تَبَيَّنَا عَلَى النُّورِ وَ احْشُرْنَا إِلَى النُّورِ.

در حکمت الاشراق، شرح می‌دهد: آن که به دنبال دریافت حکمت است و می‌خواهد به شناخت و معرفت رسد نخست باید در تهذیب نفس خود بکوشد. روح را با زاهدان نیک بیاراید. پاکیزه زندگی می‌کند. از علایق ظاهری پیوند بگسلد و همه‌ی همت و گوشش را وقف ادراک حکمت نماید. جایگاه زندگی خود را همواره عطر آگین نگاه داشته و پوشاک‌های تمیز بپوشد و... آنگاه:

هكذا فُستاتِها بَرَقَ وَ هُوَ نُوْرٌ فَايُضُّ عَلَى النُّفْسِ مِنَ الْعَقْلِ لَذِيذِ يَمْرٍ كَالْبَرَقِ الْخَاطِفِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ،
 ثُمَّ حَرَقَ وَ هُوَ نُوْرٌ مُحْرَقٌ لِلْأَجْسَامِ، ثُمَّ طَمَسَ وَ هُوَ عَدَمٌ شُعُورِ النُّفْسِ بِمَا سَوَى مَحْبُوبِهَا الْأَصْلِيِّ الَّذِي هُوَ

آخر التراب.

بدین‌گونه که نخست از عقل کل برقی بر او تابیده، و از پس آن نوری سوزان او را فرا می‌گیرد، و سرانجام در دریای نور فرورفته و این آخرین مراتب کار می‌باشد. در مطالب پیشین و جاهای دیگر شرحی گذشت که به موجب دینکرد، گزیده‌های زات‌ستیزم؛ زراتشت‌نامه، دبستان المذاهب، از حضرت باری، اهورامزدا، نورالانوار، بارقه و پرتو اولین، به صورت نوری بسیار درخشان بر زرتشت، هنگامی تجلی کرد که دوران تهذیب نفس و انزوا و تفکر را گذرانده بود، و آن نور اقدس، همان امشاسپند بهمن است که سهروردی نیز چنانکه خواهد آمد، درست با همین روش او را معرفی کرده است. روایت تجلی بهمن به زرتشت چنین است:

بیامد به زرتشتِ پا کیزه‌رای	همان روز بهمن به امر خدای
درخشنده از دور مانند هور	بپوشیده یک دست جامه ز نور
به زرتشت گفتا که: برگوی نام	چه جویی ز دنیا چه داری تو کام؟
بدو گفت زرتشت: کای نیک رای	نجویم همی جز رضای خدای
مرادم همه سوی فرمان اوست	ازیرا که هر دو جهان زان اوست
به جز راستی می‌نجوید دلم	به گرد کژی می‌نپوید دلم
اگر امر یزدان به جای آورم	همه کام دل زیر پای آورم...

سرانجام، بهمن وی را به معراج نور می‌برد و به درگاه اهورا درمی‌آید:

چو بگشاد زرتشت مر چشم را	به میفو تن خویش دیدش فرا
از اول به یک انجمن بنگرید	که از نورشان سایه‌ی خودندید...
یکی انجمن دیگر از پا کنور	پرستار ایشان در آن خلد، حور ^{۶۰} ...

این بخش از زراتشت‌نامه، برابر است با بخش ۲۲ از گزیده‌های زات‌ستیزم. در این کتاب آمده که اهورامزدا خود را به سان روشنایی بی‌پایانی به زرتشت نشان داد که سر در فراز نای آسمان داشت و پا در ژرفای زمین، و دست‌ها در هر دو طرف آسمان به بی‌نهایت افراخته (و خداوند همه‌ی هستی را شامل می‌شود و بر همه جا و همه چیز محاط است، و نوری است در آسمان و زمین، یا نور آسمان و زمین است) و آسمان به مانند جامه‌ای در بر اوست. امشاسپندان، که انوار اهورایی هستند، زرتشت را به سه ور، یا سه آزمایش

ایزدی، جهت قابلیت دعوت کردند. نخست کومه‌هایی، که سه کومه‌ی بلند از آتش بود بدو نشان دادند: کومه‌ی نخست اندیشه‌ی نیک، دومی گفتار نیک، سومی کردار نیک، و زرتشت از میان آن آتشان گذشت که هیچ نسوخت و دیگر آزمایش‌ها که درون مایه‌ی راز و رمز دارند.

آنگاه از این راز و رمز روشن، مغان بهره برده و زبان در کام اردی بهشت می‌نهند که زرتشت را پند می‌دهند که چون به زمین فرود شدی، آتش را ستایش کن و مردم را بفرمای آتشکده‌های بسیار بیفزوزند و هیزم‌های خوش سوز و خوش بو مرتب در اجاق نهند و آن را بستایند و بسیار چیزها وقف آتشکده‌ها کنند و... آیا این همان اردیبهشت و نماد آتش و نور و رمز عقل و اشراقی است که زرتشت در سرودها از او یاد کرده؟!

بدین جهت بود که نادانی و حرص و آزشان، نه در زمان ساسانیان امکان داد تا آموزش‌های راستین پیامبر شناخته شده و آن نور و آتش ایزدی متجلی گردد، و نه پس از ساسانیان - و آن قدر در سنت‌های نادرست و تعصبات کوتاه خود مصرّ بودند و آنها را به‌نمایش می‌گذاشتند که مورخان و محققان به حق با توجه به آن عقاید و آداب و رسوم، آن‌چنان درباره‌شان داوری کردند، که تاوان آن را ملتی، سده‌هایی زیاد است که بردوش می‌کشد^(۱).

سه اصل: اندیشه‌ی نیک یا اندیشه‌ی راست، گفتار راست و کردار راست، هرگاه که به‌نهایت می‌رسید، حکمت را موجب می‌شد. زرتشت از سه کومه‌ی آتش، جهت و ژ، اثبات آزمایش ایزدی، به سلامت می‌گذرد که کنایه از گذر مراحل رستگاری است. ابن‌سینا در تعریف حکیم می‌گوید:

«الحکیم: راست گفتار، راست کردار.»

حکمت آن‌گاهی است که حاصل تفکر، مراقبه و درون‌نگری به‌نتیجه‌ی مثبت برسد. در گاتاها، زرتشت با طرح پرسش‌هایی، درصدد دریافت علل و مسایل آفرینش و عواطف و رویدادهای اذهان و عقول بشری است. پس از این دوران، می‌گوید: چون نیک گریستم، تو را در درون خویش دیدم که علت اول و آخر هستی و پاسخ‌ها را دریافتم. و

سهروردی در تعریف حکمت می‌گوید: الحکمة إرتسامُ الحقایق فی النّفس، در نفس و نهان آدمی، حکمت مُضمَر است و آمیخته - که انگیزختگی لازم است تا خود را نشان دهد. انسان اصغر، نمونه‌ی مادی و به جرم آلوده‌ی انسان اکبر است که در جهان مینوی به وسیله‌ی خداوند آفریده شد و نمونه‌ی کامل و روحانی بود. تفکر، مراقبه، تهذیب نفس، نیکویی، پاکیزگی و... لازم است که به تدریج انسان اصغر تضعیف شده و حجاب و غبار ناشی از مادیت از وی برطرف شده، و آن روشنی و معرفتِ نخستین، یا فُرُوشی و نور نخستین خود را به نمایش بگذارد. در حکمت پارسیان، در شیوه‌ی تفکر ایرانیان قدیم، اساس و پایه‌ی عرفان و حکمتِ ناب، درست بنا شده بود. مراقبه و تفکر، نیاز به رهبانیت، درویشی، در یوزه‌گری، ریاضت، ناخوردن، پشمینه پوشیدن و... نداشت، بلکه خورش پاکیزه و نیروبخش، اما به مقدار کم، جایگاه روشن و نظیف، پوشاک خوب و تمیز و عطر و بخور می‌خواست. باز داشت‌ها در خواش‌های نفسانی و تربیت و انسجام آن بود، لاغیر. / در آیین مزدیسنی زرتشتی؛ بستن کُشتی^(۱) Košti امری است تمثیلی. زرتشتیان معتقد بودند که اهریمن و دیوان تنها تا آن حد از آسمان را قادرند بیالایند که تا زیر سپهر ستارگان نیامیزنده است و منظور ایشان از سپهر ستارگان نیامیزنده در واقع طبقه‌ی سوم از هفت طبقه‌ی آسمان و کهکشان بود. از آن جا که انسان کوچک و زمین و آسمان جهان بزرگ است، بدن انسان را نیز زرتشتیان به جهان شبیه می‌کردند و گمان داشتند که آلودگی و پلیدی اهریمنی تا به کمر انسان راه دارد و انسان مؤمن از سینه به بالا پاکیزه و هر مزدی است. پس کُشتی که بر کمر بسته می‌شود، نمادی است از سپهر ستارگان نیامیزنده و کهکشان (شرح در بخش‌های بعدی آمده است) که مرز آلودگی و پاکی را در انسان مشخص می‌کند و ما را به یاد وظایف دینی مان می‌افکند^(۲).

آدمی، جهان اصغر و جهان اکبر را در خود دارد. و این در اختیار خود اوست که پویای کدام راه باشد. مولانا می‌فرماید:

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی...

۱- وندیداد، جلد سوم، صص ۱۶۰۴.

۲- پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۱۰.

نیز برای آگاهی‌های تطبیقی و ارزشمند در این مقوله نگاه کنید به کتاب صوفیسم و تاوئیسم اثر توشه‌یکوایزوتسو،

در حجة‌الذکر، مجلد ۱، جوادکده، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۳۱ به بعد. تهران ۱۳۷۸.

خدای را دو جهان است فعلی و عقلی
 ؛ عنصری، شاعر اندیشمند گوید:

جهان فعلی دنیا، جهان عقلی شاه
 یکی جهان صغیر و دگر جهان کبیر
 شیخ محمود شبستری گوید:

هر آن چیزی که در عالم عیان است
 جهان جمله فروغ نور حق دان
 چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
 حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

زرتشت، چنین عقیده‌ای نداشت، اما نه چنان که چون صوفیه از طریق بطلان عالم مادی و نفی مادیت، و سرکردن زندگی به رنج و بلا و درد - آدمی خود را بخواهد به خدا متصل کند. رنگ اندیشه‌ی زرتشت، چنان که گذشت و خواهد آمد، شناخت خداوند؛ احترام وی، شکرگزاری به پیشگاه وی و بهره‌بری از آفرینش سودمند و نعمات اوست. پشت کردن به لذات و خوشی‌های مشروع و خوش زیستن، احترام به خداوند و سپاس است - و پشت کردن به آنها کفران و ناسپاسی.

آب، باد، خاک، آتش، نعمت‌ها، شادی، نیکی، خوش پوشی و خوش خوراکي و... همه و همه نیک و پسندیده است. آب پاک و روان که سرچشمه‌ی زندگی است، خورشید و نور و آفتاب و آتش و... همه تجلیات ذات احدیت است. احترام به آب و ترنم سرود برای این ماده‌ی حیاتی، ستایش خورشید و گیاه و... جز ستایش خداوند نیستند - اما ذات باری شایسته‌ی بزرگ‌ترین ستایش‌ها و ادعیه است.

همین بیان، با روشنی و وضوحی کامل، سده‌ها پیش از این، به وسیله‌ی پدران ما بیان شده، در گائاه‌ها آمده است:

اینک برای شما بیان می‌کنم، برای کسانی که برای رسیدن به اهورامزدا، به راستی و روشنایی سالک می‌شوند. بشنوید و آنچه را که نیکوست به میانجی اندیشه‌ی نیک برگزینید از میان این دو آیین که توأمانند و جفت. یکی در اندیشه و گفتار و کردار نیک، و یکی در اندیشه و گفتار و کردار بد. آنان که نیک‌اندیش و پویای راه حق و حقیقت هستند بی‌گمان آیین درست را برمی‌گزینند... ۶۱

سوی تو نویدگر فرستادند
 یکی سوی دوزخت همی خواند
 بر دست زمانه ز آفرینش، دو
 یکی سوی عز و نعمت مینو

هر یک به رهیت می‌کشد لیکن بر شخص پدید ناورد نیرو
 این با خوی نیک و نعمتِ حکمت اندر ره راست می‌کشد بازو
 وان جان تو را همی کند تلقین با کوشش مور و گُربزی راسو
 برگیر ره بهشت و کوشش کن کاین نیست ره محال و نامرجو

این اشعار از ناصر خسرو قبادیانی است، شاعری که به حکمت متصف است و حکیم نامیده می‌شود. آیا با روشنی تام، یسنای سی‌ام را، پس از سده‌هایی طولانی از زبان و اندیشه‌ی وی نمی‌شنویم؟

دو نیروی قدیم، دو آفرینش کهن بر دست زمانه موجود بوده است. یکی شپننه مینو، دیگری آنگرمینو *Spenta-mainyava / Angra-mainyava* منش و مینوی روشن، نورانی و مقدس؛ و منش و مینوی تیره، ظلمت‌بار و کثیف. هر یک از این دو، آدمی را به سوی خریدش می‌کشاند. چون نیروی آن دو بر آدمی استیلا نمی‌یابد، مگر به خواست و انتخاب خودش. اما آدمی باید با پشتکار و گزینش خوب یا انتخاب اصلح، راه بهشت را برگزیند، نه دوزخ را.

در کلام زرتشت، یسنای سی‌ام و چهل و پنجم، کلمه به کلمه همین را می‌گوید و چنان است که آوای حکمت زرتشت، از پس قرون و اعصار، از زبان و بیان ناصر خسرو به گوش می‌رسد و چنان است که این حکیم، سرود پیامبر را به نظم نوین پارسی درآورده است.

شیخ محمود شبستری در گلشن‌داز برخلاف این را می‌گوید. به اختیار آدمی، چنانکه زرتشت با روشنی و صراحت اشاره کرده، اعتقادی نداشته و آن را از اندیشه‌ی گبران می‌داند. محمود داعی شیرازی از عرفای قرن نهم، در شرح گلشن‌داز (ص ۲۵۲) بیان شیخ را شرح کرده:

«... و اگر نسبت اختیاری به خود می‌کنی، این صورت از آناتیت است، بد

می‌کنی.

ناظم گوید:

ندانسی کاین ره آتش‌پرستی است همه این آفت و شومی زهستی است
 و از این جهت گفت که اضافه‌ی اختیار به خود راه آتش‌پرستی است که از

این معنی، اثبات دو مختار حقیقی در وجود لازم می آید؛ و گبران اثبات در فاعل حقیقی می کنند - و اگر چه در تفصیل این دو اعتقاد تفاوت هست؛ و اگر گویند که چون اختیار نباشد، تکلیف باطل باشد، و تکلیف واقع است، پس اختیار واقع باشد؛ می توان گفت که تکلیف برای امتیاز فریفتن است. ناظم به مذهب خود می گوید:

کدامین اختیار ای مرد عاقل کسی کو را بُود بالذات باطل
یعنی نه از مقتضای عقل کسی است که داند که چون تعین او امری اعتباری
است و ذات او معدوم، آنگه به اختیار خود قایل شود. چه صدور فعل از معدوم
باطل است، چه جای اختیار در صدور؟ و این برخلاف مذهب اشعری، و از
باورهای معتزلی است. چنانچه گفت:

چو بود توست یکسر محو و نابود نگیوی اختیارت از کجا بود؟
کسی کو را وجود از خود نباشد به ذات خویش نیک و بد نباشد»

اشراق، روش رسیدن به شهود

هر کسی که بخواهد، این بنا بر همت و کوشش خود اوست که آینه‌ی نهانش صیقل یابد و بتواند نور معرفت در آن بتابد. این همت، سعی، خواست، مراقبه، تفکر، تهذیب نفس و... می خواهد. در یسنا، هات سی و چهل و پنج زرتشت همین را گفته، و از همین دو جهان مینوی و مادی سخن گفته است. به همین جهت سهروردی می گوید:

وَمَنْ لَمْ يَصِدْقْ بِهَذَا، وَلَمْ يَقْنَعِ الْحِجَّةَ، فَعَلِيهِ بِالرِّيَاضَاتِ وَخَدْمَةِ أَصْحَابِ الْمَشَاهِدَةِ، فَعَسَى يَقَعُ لَهُ
حفظه بیری النور الساطع فی عالم الجبروت، ویری الذوات الملکوتیه، و الانوار الَّتی شاهدنا هِرْمَسَ، و
افلاطون، و الأضواء المینویه - أي الرُوحانیه. کَمَا أَخْبَرَ الْحَكِيمَ الْفَاضِلَ وَالْإِمَامَ الْكَامِلَ زَرْتَشْت... الْعَالَمَ
بِنَقِیْمِ بَقِشْمَیْنِ: مینوی، هُوَ الْعَالَمُ النُّورَانِی الرَّوحَانِی. و گیتی - هُوَ الْعَالَمُ الظُّلْمَانِی الْجِسْمَانِی.

آن که این کلام را باور نمی کند و حجت ما را نمی پذیرد، بر اوست که به ریاضات پیر دازد و خدمت اصحاب مشاهده کند - تا نوری بر دل او بتابد، و جلوه‌ی نور الانوار را در عالم جبروت ببیند و ذوات ملکوتی را مشاهده کند و انواری را که هرمس و افلاتون دیده اند ببیند و انوار مینوی را درک کند، چنانکه حکیم فاضل و امام کامل، زرتشت خبر داد... جهان

به دو قسمت تقسیم می‌شود: جهان مینوی که عالم روحانی و مثالی است و جهانی گیتیایی یا آستومند که منظور جهان ظلمانی و مادی است.

سهروردی، حکمة الاشراق را که می‌گوید حکمت فارسیان بوده و آن عبارت است از تابش انوار الاهی بر دل‌های مستعد، چنین تعریف می‌کند:

«... حکمة الاشراق، اى الحكمة المؤسسه على الاشراق - الذى هو الكشف، او حکمة المشاركة، الذين هم اهل فارس، و هو ايضاً يرجع الى الاول لان حکمهم كشفه ذوقه فنسب الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية، و لمعناها و فيضانها بالاشراقات على الانفس عند تجردها، و كان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والشكف...»

حکمة الاشراق، يعنى آن حکمتی که بنیان یافته است بر اشراق، و اشراق به معنی کشف و شهود و ذوق است، یا حکمت مشرقیان که منظور دانایان فارس می‌باشند - چون دانش فارسیان در حکمت بر پایه‌ی کشف و ذوق است و بدین جهت آن را به اشراق تعبیر کرده‌اند که عبارت است از ظهور انوار عقلیه و لمعان و فیضان و اشراقات آنها بر نفوس مجردة - و به همین سبب است که حکمت پارسیان بر اساس کشف و ذوق بنا یافته است.

مفاهیم اساسی و نمادی آتش، خُزّه یا فَرّ

آتش و نور. این دو نام، نشانه و رمز وجودی خداوند، انوار تابنده از آن ذات اقدس، معرفت و عرفان، شناخت حکمت و راه رسیدن به ذات حق باری تعالی است.

در مطالب گذشته، به اختصار در باب آتش، و راز مثالی و مینوی و روحانی آن مطالبی گذشت. سهروردی می‌گوید: «... وَالتَّارِذَاتُ التَّوْرِ الشَّرِيفَةِ لِنُورِهَا الَّتِي الْفَعْتُ الْقُرْسَ عَلَى اِنِّهَا طَلِسْمَ اَرْدِيْ بَهْسْتِ، وَهُوَ نُوْرٌ قَاهِرٌ فَيَاضٍ لِلنَّارِ ذَاتُ التَّوْرِ...»

و آتش دارای ذاتی شریف است. درباره‌ی این نور اتفاق نظر دارند فارسیان درباره‌ی آن که آتش رمز وجودی آردی بهشت می‌باشد و آن نوری است قاهر، که آتش از آن افاضه می‌شود.

درباره‌ی آردی بهشت مب‌ح‌ثی گذشت. به موجب گناه‌ها، نمودار و رمز آتش است. به همین جهت نامش مترادف با آتش می‌باشد و دیدیم که زرتشت در طلب آن است که

به وسیله‌ی اردی بهشت، آنچنان به عرفان و شناخت و حکمت و الادست یابد تا بتواند به میانجی بهمن، به بارگاه قدس نورالانوار وارد شود.

/ اشارات درباره‌ی فَرّ = نور یاور ایزدی در اوستا بسیار است. در پهلوی خُزَه xorreh و در فارسی فَرّ می‌باشد؛ به صورت خُره یا خُزَه در عربی وارد شده است. در اوستا خُورَنگَه xwarenangh می‌باشد که یشت نوزدهم برای فهم و کیفیت آن، مأخذی مطلوب محسوب می‌شود. به موجب اوستا، خُورُ یا فَرّ، نیرویی است که از سوی خداوند، به صورت شعاع‌های نور و یا صُوری دیگر، در صورت قابلیت و خواست اهدا می‌شود. این فَرّ یا خُزَه موجب نیرومند شدن و ترقی و تعالی دارندگانش می‌گردد. هرگاه پهلوانان پیوسته شود، بس نیرومند و بی‌بدیل می‌شوند. اگر به شاهان بپیوندند، در شهریاری و شاهی - تا هنگامی که پیرو راه دین به و راستی باشند، کامیاب می‌شوند. هرگاه به حکیمان و دانایان تعلق یابد، به معرفت و شناخت و پیامبری دست می‌یابد و برگزیده‌ی خداوند می‌شوند؛ به هر دسته، رده و صنف و کسی و فردی از افراد یک گروه که تعلق یابد - در مهتری، حکمت، نیرومندی، هنرمندی، شهریاری، خردمندی و... ممتاز می‌شود. اما هرگاه از راه حقیقت و دیانت بگردد و نافرمان شود، فَرّ از آن شخص منفصل و جدا شده و به کسی می‌پیوندد که قابلیت و شایستگی داشته باشد. چنانکه از جمشید، به موجب نافرمانی گسست. چنانکه به دُغدو مادر زرتشت، به صورت روشنی و انواری تابان، از منبع فیضان نور - و پیشگاه نورالانوار پیوست و از مادر به زرتشت منتقل شد.

در گزیده‌های ذات سَپَرَم، دینکرد، کتاب هفتم، زداشت نامه ملاحظه می‌شود هنگامی که فَرّ یا خُزَه به دُغدو پیوست، به صورت هاله‌ای از نور، او را درخشان ساخت، به طوری که در شب این روشنی از فاصله‌ی بعیدی پدیدار بود. از آن جاست که در سنت، مسیحیان این فکر را از ایرانیان گرفته، گرد سر قدیسان و حضرت مسیح (ع) و بزرگان و حواریون را هاله‌ای از نور ترسیم می‌کردند، که نشان برگزیدگی از سوی خداوند و صاحب خُزَه یا نور آسمانی بودن بود.

کشور ایران چون مورد نظر اهورامزدا، و جایگاه بعثت پیامبرش بود، دارای فَرّ و خُزَه شناخته می‌شد:

آییرینم - خُورَنگَه *Airyānem-xwarenangh*، فَرّ یا خُزَه‌ی ایران.

کوژم - خورننگه *Kavuem-xwarenanghu*، یا فرکیانی و فرشاهی.

و فرّ یا خُرّه به معنی مطلق آنکه درباره اش، در مباحث گذشته اشاراتی شد. این شکوه و بزرگی و رمز قدرت و حکمت و کارآمدی، به صورت انواری از ذات نورالانوار صادر و لاحق می‌گشت. اگر کیخسرو بدان تقدّس رسید، بدان سبب بود که با مراقبه، انزوا، تفکر، و پرهیز از هر آنچه که بد و نکوهیده است خود را شایسته‌ی آن کرد، که از فرّ برخوردار شود. فرّ یا خُرّه - معرفت، حکمت و دانش است که به صورت آتش و نور درخشنده به آدمی می‌پیوندند. مهروردی گوید:

وَالرّای (رأی به معنی نور و آتش)، هُوَ الواحد الاراء، جَعَلَ الْأَضْوَاءَ الْمِینَوِيَّةَ يَنَابِيعُ الْخُرَّةِ وَالرّأى، و قال: يَنَابِيعُ الْخُرَّةِ وَالرّأى، أى: الْأَضْوَاءَ الْمِینَوِيَّةَ الَّتِي أَخْبِرَ عَنْهَا زَرَادُشْت، وَ وَقَعَ خَلْسَةَ الْمَلِكِ الصِّدِيقِ كِيخْسَرُو الْمُبَارِكِ إِلَيْهَا، فَشَاهِدُهَا - عَلَى مَا قَالَ فِي الْأَلْوِاحِ، الْمَلِكُ الظَّافِرُ كِيخْسَرُو الْمُبَارِكِ (اشاره‌ی شیخ به کتاب الواح از خود اوست که درباره‌ی کیخسرو مطالبی نوشته و آن را نقل خواهیم کرد) ^{۶۲} آقام التَّقْدِيسِ وَالْعُبُودِيَّةِ، فَاتَّهَ مِنْطِقِيَّةَ أَبِ الْقُدُسِ وَ نَطَقَتْ مَعَهُ الْغَيْبِ وَ عَرَجَ بِنَفْسِهِ إِلَى الْعَالَمِ الْأَعْلَى، مُنْقَشاً بِحِكْمَةِ اللَّهِ، وَ وَاجِهَتَهُ أَنْوَارُ اللَّهِ مُوَجِهَةً، فَادْرَكَ مِنْهَا الْمَعْنَى الَّتِي يَسْمَى كِيانَ خُرَّةً، وَ هُوَ الْقَاءُ فِي النَّفْسِ قَاهِرٍ بِخُضْعٍ لَهُ الْأَعْنَاقُ... ^{۶۳} (این نقل به صورت کوتاه شده، در مطالب گذشته آمده و به مناسبت در موارد دیگر که تکرار شده جهت شرح موارد مورد نظر خواهد بود).

چون نور و پرتوی که از عوالم نوری و جهان‌های نوری بر نفوس و روان‌های پاک و فاضله افاضه و تابیده می‌شود، آنان را استواری و خرد می‌بخشد و به یاری آن تابش و درخشش، و به وسیله‌ی آن نور، روان‌ها روشن می‌شوند، و آن نور مانند آفتاب می‌درخشد (و حکمای پارسی آن را خُرّه می‌گویند)، چنانکه زرادشت گفته است:

خُرّه نوری است که از ذات باریتعالی درخشیدن می‌گیرد، و به وسیله‌ی نیروی این نور است که یکی از مردمان مهتری یافته و بر دیگران سر می‌شود. آنچه از این فرّ و نور که به شاهان می‌پیوندد، به کیان خُرّه موسوم است، که کیخسرو پیروز و راست‌گو بر آن دست یافت و پدر آتش ^{۶۳/۱} (= آب القدس) زبان او را گویا کرد و از نادیدنی‌ها سخن گفت و روان او را به جهان مینوی فراز برد و بانوارالله و روشنایی ایزدی مواجه شد...

در مورد روایات درباره‌ی کیخسرو، و عروج وی در آخر کار، و دست کشیدن از شهر یاری، و مجاهدت در راه عبادت و خداجویی جهت آن که فره‌ی ایزدی (= فرّ، خُرّه)

را از دست ندهد؛ و مباد که پیش از مرگ، از کسب مدارج تهذیب باز ماند:

... به یزدان شوم نا کههان ناسپاس به روشن روان اندر آرم هراس
 ز من بگسلد فرّی ایزدی گرایم به کزّی و نابخردی^{۶۴}

در بخش‌های بعدی گفتاری هست - و این اشارت بدان است که این روایات درباره‌ی کیخسرو، دارای ریشه‌ای دیرینه است.^{۶۵}

اما در این جا، منظور اشاره است به اب‌القدس که منظور نورالانوار، آتش درون‌سوز و پدر آتش، ذات پاک خداوند - اهورامزداست که به تمثیل اب‌القدس، پدر آتش آمده است. در متون اوستایی و پهلوی، بارها اشاره شده که آتش پسر اهورامزدا - و اهورامزدا پدر آذر است.

درباره‌ی اردی‌بهشت که جلوه‌ی فایض اهورامزدا - نورالانوار یا اَنَور - زانچنگه است، شرحی گذشت. نیز ملاحظه شد که پرتوی از انوار الاهی به صورت بهمن، متجلی به نوری عظیم، جهت وحی به زرتشت نازل شد، در اوستای متأخر است که چند بار بدین قرار، آتش، پسر اهورامزدا نامیده می‌شود.^{۶۶}

آتش در اوستای نو، آتش در حکمت خسروانی، انواع آتش

آتش هر جا که باشد، در نظر ایرانیان محترم و ستوده است. این سنت اعتقادی را با همه‌ی ارج و ورجش، در کوله‌بار سنگین فرهنگ اعتقادی، با خود حمل کرده است. هنوز به هنگام افروختن آتش و چراغ، ادعیه‌ی مقدسه می‌خوانند. هنوز در مراسم جشن و سرور، سوک و عزا - چراغ و آتش می‌افروزند. هنوز به هنگام برپایی مراسم دینی و عبادت و نیایش، چراغ می‌افروزند. هنوز پنجه‌ی آفتاب بر فراز عبادت‌گاه‌ها (هور و خوش - Hvare.xšaeta هَوَرِخْشَئِته = خورشید) در اهتزاز است. از همه‌ی اینها فراتر، آتش در اوستا، نیروی فعال و کوشا و پرتنش زندگی و رویش است و دارای انواع می‌باشد که خود بارزترین وجه مشخصه‌ی تمثیلی آن را نشان می‌دهد.

در یسنا نقل است: آتش، پسر اهورامزدا را می‌ستایم... و همه‌ی آتش‌ها را می‌ستایم^{۶۷}...

آیا این همه‌ی آتش‌های دیگر کدام هستند؟ - در یسنا موردی نقل است از انواع آتش‌های یاد شده که مورد ستایش هستند:

۱- آتش برزی - سَوَنگَه *Berezi-Savangh*.

۲- آتش وُهو - فَرِیَانَه *Vohu-Fryāna*.

۳- آتش اوزوازیشتَه *Urvâzišta*.

۴- آتش وازیشتَه *Vâzišta*.

۵- آتش سَپِنِیشتَه ^{۶۸} *Speništa*.

نخستین آتش در پهلوی به بلند - موت *Boland-sut* ترجمه شده که بلندسود - ترجمه‌ی فارسی آن است.

در گزیده‌های زات سَپَرَم و شایست ناشایست به شکل *Afzunig* افزونی نوشته شده که از لحاظ تقدم و تأخر، این پنجمین آتش است در دو مأخذ یاد شده. این آتش در فرازین جایگاه آسمان جای دارد. سود و بهره‌اش آن است که در سرشت و نهاد همه جای دارد و هر نوعی را در نهاد و سرشت خوی می‌افزاید و می‌پروراند.

از همین آتش است که در جهان مینوی، انواع مثالی و فَرَوَری آفریده شدند، در ویسپَرَد، نقل است ^{۶۹} که پرسش می‌شود: «نخست فَرَه آفریده شده یا تن؟ پاسخ آن است که نخست فَرَه آفریده شد، و برای فَرَه، تن آفریده شد.» این فَرَه، از آن آتش بلندسود، یا افزونی است، افزونی از آن جهت که هر نوع از آن تعالی می‌یابد ^{۶۹}.

حاج ملاهادی سبزواری (در گذشته به سال ۱۲۹۸ هجری)، در تأیید نظر خود، ابیاتی از جامی نقل می‌کند که مفهوم مثل افلاتونی (= جهان مینوی یا فَرَوَری) را بسیار زیبا می‌رساند:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به آنچه او بود، نمود

باری، به روشنی متوجه می‌شویم که از آتش، چه منظوری مورد نظر است. این آتش بلندسود یا افزاینده‌ی (معرفت، خرد و حکمت) همان آتشی است که زرتشت می‌گوید از آسمان و بهشت، هدیه‌ایست که از اهورامزدا آورده‌ام. آتش غریزی زندگی است، که کمال و عروج را موجب می‌شود.

دومین وُهو - فَرِیَانَه. به احتمال به معنی نیک دوست، دوست دارنده‌ی نیکی. در تفسیر پهلوی اوستا، یسنا ۱۷، وَه - فَرَنَتَار *Veh-Franastār* شده است. در بندِ هَش علاوه بر آن، هو - فَرِیَان *Fru-Fryān* نیز هست. به موجب زات سپرم، آتشی است که در بدن آدمی و جانداران

است و موجب گرمی بدن و حرکات و گوارش خوراک می شود.

سومین، آتش اوزوایشته *Urvāzišta* می باشد. در معنی به شادمانی بخشنده ترین برمی گردد. در گزارش پهلوی اوستا فراخ - زیویشتان *Frākh-zivišnān* شده است. آتشی است که در گیاهان وجود دارد، در تخم و دانه‌ی گیاهان؛ و موجب رویش، نمو، بالندگی و میوه دادن و رسیدن میوه‌ها در گیاهان می گردد.

چهارمین، آتش وازیشته *Vāzišta*، و آن در آسمان‌ها و در ابر حرکت می کند، و ابر را آماده کرده و بارور می کند تا باران خود را، به پاکی و درشت دانگی فرو بارد.

پنجمین آتش سپنیشته *Speništa* نام دارد، به معنی پاک ترین، مقدس ترین. به موجب گزارش و توضیح پهلوی یسنا ۱۷، این آتش در گرزمان و عرش اعلا و جوار اهورامزدا است. البته در منابع پهلوی - با اوستا، هم در تقدم و تأخر، و هم سمت‌ها، آتش‌های پنج‌گانه، اختلاف‌ها و جابه‌جایی را دارا می باشند. لیکن منظور این است که به موجب اوستا، زند و پازند، انواع آتش‌ها تعریف شده و در نهایت نیرویی معنوی، روحانی و ایزدی است که سبب ترقی و پیشرفت و حرکت و نمو در جهان انسانی (= جانداران) و نباتی می شود.

شهمردان بن ابی‌الغیر، در زمینه‌ی انواع آتش آورده است:

«... آتش از چهارگونه است: یکی این است که به کار می دارند در مصالح خویش و این طعام و علف خورد و آب نخورد، و دیگر آن است که در سنگ باشد نه طعام خواهد و نه آب. سیوم آن است که اندر نبات است، که آن را برویاند و از سرما نگاهش دارد و طعام نخواهد و آب خواهد. چهارم حرارت غریزی است که در حیوان باشد هم طعام خواهد و هم شراب^(۱)».

«بدانک^(۲) آتش همه‌ی عالم را فرا گرفته است و هیچ سنگی و چوبی از آتش خالی نیست. اگر جاهلی چوبی بردارد و گوید آتش کجاست. گوئیم طریق استخراج هر چیزی ظاهر است، چنانک دو چوب را برهم زنند از مرخ و عفار - آتش ظاهر گردد، یا سنگ بر

۱. زهت‌نامه‌ی علانی، تألیف شهمردان بن ابی‌الغیر، تاریخ تألیف حدود نیمه‌ی سده‌ی چهارم هجری قمری، به تصحیح: دکتر فرهنگ جهانپور. ص ۲۸۸، تهران-۱۳۶۲.

۲. در «عجائب المخلوقات» محمدبن احمد طوسی، ص ۷۲-۷۱ آمده است.

آهن زنند، و آتش به نزدیک چوب صنوبر بدارند حرارت به وی رسد - قطران و زفت از آن روان شود و شیر را بجنابند، روغن از آن پدید آید. و اگر خواهند که زر و سیم را از یکدیگر جدا کنند و به تحریک و دق جدا نشود و سیل تفریق آن سبک داند. پس آتش در اجزاء پنهان است چنان که عسل در شکم زنبور و اگر هزار زنبور را بکشی در شکم وی عسل نبینی و اگر هزار درخت خرما بشکافی خرما نیابی؛ پس آتش در اجزاء جمادات پنهان است و آفریدگار به سببی آن را ظاهر گرداند.

و بدانک در عالم هیچ جسمی نیست که آفریدگار عزوجل آفرید نیکوتر از آتش. صورتی است مطلق نه محصور و نه مرکب و آکال و ممتنع و کس را تمکین ندهد تا وی را امساک کنند یا قبض کنند و مطیع کس نگردد. و از آن عالم علوی است و به اکراه وی را بدین عالم آورده‌اند. و آفریدگار از بهر منافع بندگان، وی را در جمادات محبوس کرده و در هر چه آویزد وی را نیست کند تا چون خلاص یابد قصد مرکز علوی کند و مرکز وی بالای همه ی علویات است، زیرا که آب بالای زمین است و هوا بالای آب است و آتش بالای هواست و در آتش نهیبی و غلبه‌ی عظیم است و چنان دانی که آتشی عظیم که در کوره‌ی آهنگر است، اگر قدری آب در آن ریزند آوازی منکر و حایل از آن پدید آید و اگر پرسند که آن چیست که ذره‌ای از آن، شهری را بس کند، بگو که آتش است که ذره‌ای جهانی را بسوزد. و بدان که آتش همه‌ی حیوانات دوست دارند... [و برای همه‌ی مردم]... انسی حاصل گردد و این از عدل آفریدگار است که در حق بندگان کرد تا گدا و امیر در آن یکسانند.»

همه‌ی این مفاهیم و معتقدات، در این‌گونه کتاب‌ها و آثار، استمرار و ادامه‌ی اندیشه‌ها و آراء و معتقدات ایرانیان و حکمای این سرزمین بوده است. در کتاب روایت پهلوی، بخش هجدهم، این‌گونه اندیشه‌ها به تفصیل بیان شده است. در جایی از اهورمزد پرسش می‌شود که جهان بهتر است یا آتش بهرام؟ پاسخ آن است که آتش بهرام؛ چون اگر آتش نمی‌بود، جهان را چنین نظم و سامان نمی‌بود.

در نقل محمد بن احمد طوسی که به اختصار گذشت از فواید آتش که در تاریکی چراغ راه آدمی است، و در روایت و ذندب‌داد که افروختن آتش در شب دیوان را دور کند و آرامش بخشد آمده است. در سد در نثر و سد در بندش نیز این‌گونه همانندی‌ها چه بسیار

وجود دارد. در بخش ۱۸ از روایت است که چون اهورمزد اندیشه‌ی جهان مادی را کرد، آتش رنجیده و حاضر به آمدن به جهان مادی نبود و اکراه داشت. اما هرمزد و امشاسپندان با پیمان‌هایی، جهت سود مردمان وی را راضی به فرود در جهان مادی در خدمت مردم کردند.

نماد آتش و نور - ظلمت در حکمت خسروانی یا حکمت اشراق

پس این معنی به روشنی مفهوم می‌شود که در حکمت ایران باستان، آتش دارای چه مفهومی بوده است. چون اسم معنی محل حدوث و جنبه‌ی ظاهری آتش را تداعی می‌کرد، این عنصر شریف مقدس شمرده شد، و به‌عنوان نماد و نشانواره افروخته شده و هنگام افروختن و رؤیت، به‌عنوان تعظیم و تکریم ذات خداوندی - ادعیه‌ای تلاوت می‌شد و حرمت آن واجب بود. البته متشرعین و ناآگاهان، چون چشم حقیقت‌بین نداشتند، در آتشکده‌ها چنان کردند، که عنوان آتش پرستی برای ایرانیان باقی ماند. سهروردی در حکمة الاشراق می‌گوید:

...فَلَكُونَهُ أَحَا النَّفْسِ، وَ خَلِيفَةَ الْأَنْوَارِ وَالْأَشْعَهْ أَمْرُ الْفُرْسِ بِالتَّوَجُّهِ إِلَيْهِ فِيمَا مَضَى مِنَ الزَّمَانِ وَ جَعَلُوهُ قِبْلَةً لِلنَّاسِ يَتَوَجَّهْ إِلَيْهِ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ وَالْعِبَادَاتِ وَ بَنَوَاله بُيُوتَ نِيرَانٍ مُعَظَّمَه، وَهِيَ كَيْلٌ مُكْرَمَه، وَ أَوَّلَ مَنْ جَعَلَ ذَالِكَ هُوشَنگ، ثُمَّ جَمْشِيد، وَ أَفْرِيدُون، وَ كِيخسرو وَ غَيْرُهُمْ مِنَ الْمُلُوكِ الْأَفَاضِلِ.

واكد ذالك وَ أَوْجِبَه فَرَضاً زَرَادُشْتُ الْفَاضِلِ....

و چون [آتش] برادر نفس و جانشین انوار و روشنی‌ها و تابش‌هاست، دانشمندان و حکمای فارس از زمان کهن، قبله قرار دادند آن را برای مردم که متوجه بدان باشند در هنگام‌های نماز و عبادات و برای آن انوار معظمه، خانه‌ها و آتشکده‌ها بناکنند.^{۷۰} و هوشنگ نخستین کسی بود که آتشکده برپا کرد و پس از او جمشید، و بعد، فریدون و بعد کیخسرو و دیگر ملوک دانشمند.

و زرتشت فریضه کرد این سنت را...

اینک بنا بر کتاب حکمة الاشراق درباره‌ی نور، به تعاریف سهروردی توجه کنیم که در صورت مختلف و انواعش چیست:^{۷۱} وی می‌گوید: «اگر در جهان هستی چیزی باشد که با این به تعریف و شرح آن نباشد. به‌ناچار باید خود ظاهر و بالذات باشد، و در عالم وجود

چیزی اظهر و روشن تر از نور نیست. پس بنابراین چیزی از نور بی نیازتر از تعریف نیست.^{۷۲}

به اختصار مطالبی که رثوس مفاهیم را درباره‌ی نور و ظلمت بیان می‌کند، از سهروردی بنابر کتاب حکمة الاشراق نقل می‌شود:^{۷۳}

اشیاء عالم بر دو قسم اند: یکی آنچه در حقیقت ذاتش نور و - ضوء است و دیگر آنچه در حقیقت ذاتش نور و - ضوء نیست [در این جا] مراد از ضوء و نور یکی است، زیرا من در این جا از نور، نور مجازی را و آنچه مجازاً نور محسوب می‌شود نخواهم، مانند آن نوری که مفهوم آن به نزد عقل واضح است [که آن نور مجازی است]، اگرچه حاصل آن نور مجازی هم، آخر الامر به نور حقیقی باز می‌گردد.

و نور خود در هر حال بر دو قسم است. آنچه هیأتی [عَرَضِي] بود و نور عارض - و دیگر نوری که عارض بر غیر نبود که نور مجرد و نور محض است. و آنچه در حقیقت نفس خود نور نیست [نیز دو قسم است] و منقسم شود به آنچه از محل بی نیاز است و آن جوهر غایب است؛ دیگر آنچه [هیأت] و عَرَض برای غیر است و آن هیأت ظلمانی است:

الَّتِي يَنْقَسِمُ إِلَى نَوْرٍ وَضَوْءٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ وَإِلَى مَا لَيْسَ بِنَوْرٍ وَضَوْءٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ. وَالنَّوْرُ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا هُوَ هَيْئَةٌ لِبَعْدِهِ وَهُوَ النَّوْرُ الْعَارِضُ وَإِلَى نَوْرِ لَيْسَ هَيْئَةً لِبَعْدِهِ وَهُوَ النَّوْرُ الْمُجَرَّدُ وَالنَّوْرُ الْمُحَضُّ.

و ما لیس بنور فی حقیقه نفسه یَنقَسِمُ إلى ما هُوَ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمَحَلِّ وَهُوَ الْجَوْهَرُ الْغَائِبُ وَإِلَى مَا هُوَ هَيْئَةٌ لِبَعْدِهِ وَهِيَ الْهَيْئَةُ الظُّلْمَانِيَّةُ.

پس این نوری که بر دو قسم است، یکی نور عارض است، و این وقتی است که در غیر نور به منزله‌ی هیأت و شکل باشد، مانند نور خورشید - دیگری نور مجرد یا نور محض است، و این نور در غیر به منزله‌ی هیأت و شکل نیست.

اما جوهر غایب، که منظور از جسم است و در جمع، جوهر غایب گفته می‌شود که منظور جوهر مظلّمه اند.^{۷۴}

در اوستا هم ملاحظه خواهد شد، و شروحي گذشت که نور مراتبی دارد و حکمای مورخین در ایران باستان به این مراتب اشارت کرده‌اند. برای نور و روشنایی مادی، در

اوستا واژه‌ی زَاجَنگَه Rāoçangh کاربرد دارد - از ریشه‌ی روچ، یا زَاج Ruč-Raoč، روشن کردن، روشن شدن. اما برای نور به مفهوم نور الاهی، نور معرفت و دانش، خورِننگه xwarenangh، اصطلاح دارد. این واژه همان است که خُرَه یا خُرَه (= خُور، خُورُ نور خورشید) در حکمت پارسی مصطلح بوده و پس از ساسانیان، در حکمت اصحاب نور وارد شده است. در خود اوستا، هنگام یاد کرد، کاملاً وجوه متفاوت آن روشن است، چنانکه بیاید.

(«و تعریف رسمی برزخ که عبارت از جسم است، این است که: برزخ عبارت از جوهری است مقصود به اشاره‌ی حسیه، و گاه مشاهده شده است که اگر از پاره‌ای از برازخ نور زایل شود، مُظلم می‌شود (= تاریک شده) و ظلمت نمی‌باشد مگر عدم نور و هر آنچه غیر نور باشد مظلم و تاریک است:

وَلَيْسَتْ الظُّلْمَةُ عِبَارَةً الاَعْنَ عَدَمَ النُّورِ فَحَسَبَ وَكُلُّ غَيْرِ نُوْرٍ و نوراَنِ مُظْلَم.

در این جا اشاره می‌شود که ظلمت، عدم نیست. در اصطلاح حکمت اشراق، برزخ به معنی جسم و برازخ جمع آن، و اجسام است. اگر از جسمی، نور زایل شود، تاریک می‌شود، اما این تاریکی ظلمت نیست. البته جای گفت‌وگو در مورد این‌گونه اصطلاحات نیست، اما از لحاظ روشنی اشاره می‌شود که برزخ‌های خاضعه نیز هست که منظور از آن عناصر است. و برزخ‌های عالیه، که منظور از آن افلاک و کواکب می‌باشد - نیز برزخ‌های علویّه که همین مفهوم را دارا می‌باشند. و برزخ‌های میّنه یا مرده که منظور جمادات است. به هر حال، چون برزخ مفهوم ماده را می‌رساند در حکمت اشراق، دارای درجات است، چه در مورد افلاک و چه در مورد جمادات و... معنی‌الدین عربی می‌گوید برزخ حدفاصل است میان ارواح مجرد و اجسام.

هرگاه به شیأ و یا جسمی نور بتابد و اشراق صورت گیرد، آن شیأ مقصود به حس می‌شود، و اگر نور از آن منقطع شود، مظلم و تاریک می‌شود.

اما به هر حال اگر از برازخ نور زایل شود، مظلم و تاریک می‌شوند. لیکن برازخی هستند مانند خورشید که همیشه همراه نور هستند.

در اوستا، و به موجب فلسفه‌ی ایران باستان، هرگاه خُرَه یا خورِننگه (= فَر، نور) به جسمی و انسانی تعلق بگیرد، روشن، نورانی و رایبی می‌یابد. اما هرگاه این فَر از وی زایل

شود، مظلم و تاریک می‌گردد. به دفعات نیز در اشکال تمثیلی روشن و چه در اسطوره‌ها از این مورد یاد شده که در پایان همین بخش، بدان‌ها اشاره می‌شود.

به همین جهت است که سهروردی می‌گوید: نور عارض، نوری است که قابل اشاره کردن باشد؛ اما نور مجرد نه در جسم حلول می‌کند و نه دارای جهت است و نه می‌توان به آن اشاره‌ی حتی کرد:

«نور و روشنی همه وقت در نفس خود ظاهر است، اما نسبت به غیر خود ظاهرکننده و مظهر است» [تعلق آن به برازخ و جلوه و تابش آن در اجسام است که نقش‌هایی گونه‌گون پدید می‌کند]. به گفته‌ی حافظ:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

انوار اسپهبدیه

در آغاز با اشاره به کتاب رساله‌ی نوریه در عالم مثال، حکیم بهایی لاهیجی، با مقدمه و تعلیقات و شرح: سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۸۲» درباره‌ی نودالاسفهد نقلی آورده و پس از آن به جای خود، از این مبحث با شرح و مستندات کافی یاد شده است: شیخ اشراق در حکمة الاشراق نقل کرده است: وَ لِكُلِّ خَلْقٍ صِيَاصٍ، و لكل باب منها، جزء مقسوم... البته این تصحیح و نقل درست از استاد آشتیانی است، اما حکیم لاهیجی چنین آورده است: قال فی حکمة الاشراق: و لكل خلق فی النور الاسفهد صیاصی...

مراد از نور اسفهد ناطقه است. چه اسفهد به زبان پهلوی - سرکرده‌ی لشکر است که به پارسی سپهبد گویند و ریاست نفس ناطقه راست نظر به بدن و قوای بدن، وی را اسفهد بدن گفته و مطلب از صیاصی ابتدائی است، زیرا که صیاصی جمع صیصیه است و صیصیه در لغت تازی به معنی حصن و حصان است، بدن را به حصن تشبیه کرده. یعنی هر خلق ردی معیوب که در نفس ناطقه است مرآن خلق را ابدان مثالی و مماثل آن خلق است...

این مبحث با مقوله‌ی عالم مثال و وجود مثالی و در حکمت خسروانی یا فهلوی و اصحاب نور، با مسأله‌ی فَرَوَشِی Fravāši یا فَرَوَهَرُ Fravahr (اصطلاح نادرست در محاوره «فروهر») در پیوند است که شرح آن در همین بخش و مواضع دیگر هست.

در مفهوم گائایی، از دیدگاه زرتشت - خداوند، اهورامزدا است که به روشنایی جاودان (- انفرز - را اُچنگه *Anaghra-raoçangh*) تعبیر می‌شود. مهروردی می‌گوید نورالانوار. از چه روی سهروردی نام مرسوم و شناخته‌ی خداوند، یعنی اهورمزد را به کار نبرده، دلایلی چند می‌توان بیان کرد. اما روشن‌تر از همه - آنکه وی به سوی عرفان و ذوق و شهود توجه داشته، و همان اصطلاحی را برگزیده که در ایران قدیم، میان حکما - جنبه‌ی عرفانی و شهودی را داشته، یعنی: شیدان شید، روشنایی جاودان یا نورالانوار:

نورالانوار، از همه‌ی انوار دیگر و برازخ و هیات‌ها بالاتر و والاتر است و از این جهت به نام: نور محیط، نور مقدس، نور اعظم، نور اعلی و نور قهار موسوم شده است و وراي نورالانوار، هیچ چیز دیگری موجود نیست. اصطلاحاتی دیگر نیز در فلسفه‌ی اشراق برای ذات خداوند هست، چون نور اتم، نور آفتاب و نورالانوار، توسط ملاصدرا نیز در اسفار^{۷۵} برای خداوند کاربرد دارد. سهروردی می‌گوید:

فیجب ان یتهی الانوار القائمه والعارضه والبرازخ و هیاتها الی نور لیس ورائه نور و هو نورالانوار والنور المحیط والنور القیوم والنور المقدس والنور الاعظم الاعلی و هوالنور القهار و هو الغنی المطلق اذلیس ورائه شیء آخر.^{۷۶}

بحث درباره‌ی نورالانوار در اصطلاح حکمت اشراق - و نور جاودان = اهورامزدا در حکمت پارسیان و زرتشت و وجود واجب در فلسفه‌ی منشاء (ارستو و پیروانش)، موجد یک نکته‌ی مهم فلسفی است، و آن اینکه از وحدت، کثرت صادر نمی‌شود (= ألواحد لا یصدر منه الا الواحد). این دو فهم و شناخت امشاسپندان در حکمت زرتشت و شیوه‌ی خداشناسی و الاهیات از دیدگاه زرتشت و جهان‌بینی او، و مثل افلاتونی، و عقول عشره یا خرده‌های ده گانه نزد ارستو و اصحاب فلسفه‌ی او بسیار مهم است. اما چون این مبحث خود دارای تفصیل می‌باشد، در جایی دیگر، پس از مسأله‌ی جهان‌بینی یا فروری و مثل افلاتونی - نقل خواهد شد.

فَرّ یا خَوْرَنَه، انواع فَرّ

در مطلب گذشته اشاره شد که درباره‌ی فَرّ، نور، و یا خُرّه در اوستا شرحی خواهد آمد. این فَرّ یا نور که هرگاه متعلق و وابسته‌ی کسی یا چیزی شود، آن چیز و کس به نور کارایی، معرفت و شناخت و پیشرفت و نیرو آراسته و متصف می‌شود، آفریده‌ی اهورامزدا نیست، بلکه نوری است از انواری که جدا شده از ذات حق و روشنایی جاوید است. این درست همان چیز و اصلی است که افلاتون، و به پیروی از او - اما در شکلی دیگر، ارستو - از زرتشت گرفته‌اند، چون جهان مینوی یا مثالی - از جلوه‌های جهان بینی زرتشت است.

فَرّ یا خَوْرَنَه یا خَوْر در اوستا بارها نقل شده است:

«باشد که در این خانه جای‌گزین باشد خُرّه یا فَرّ^{۷۷}، و هر کس که این نور ایزدی بدو وابسته باشد، کار بُردار و پیروز است. خانه خدا هنگام نیایش، از خداوند می‌خواهد که فَرّ در خانه‌اش جای‌گزین شود. این فَرّ، همان نور ایزدی است که موجب ترفیع مقام روحانی و پیروزمندی آدمی می‌شود، و آن داده‌ی اهورمزد است، اما به دست نیامدنی و ناگرفتی است - چون به دست آوردن و دارا شدنش، وارستگی، از خود گذشتگی، پاکیزگی اخلاقی و اندیشه و گفتار و کردار درست می‌خواهد. لیکن همواره مردم در آرزوی دست یافتن به آن هستند - و شاهان دانا و پارسا می‌کوشند به آن دست یابند و همواره آن را می‌ستایند^{۷۸}. این فَرّ، که پارسایان در نیایش، دست برداشته و آن را خواستارند: تندرستی، پایداری، خواسته، به روزی، فرزندان نیک و سرانجام بهشت را بهره می‌کند که همه از روشنایی‌ها هستند^{۷۹}. سروش که خود پرتوی از نورالانوار است، جبرئیل و پیک خداوند و برخوردار از خُرّه و فَرّ بسیار و به موجب همین فَرّ است که در میان ایزدان مقامی والا دارد، که در شمار انوار اقرب و نزدیک به فروغ جاویدان است^{۸۰}.

جاماسب، آن دانای صاحب مقام، که پس از زرتشت، جانشین پیامبر شد، به موجب دانایی و پارسایی اش، به فَرّ یا خَوْرَنَه دست یافت و آرزویش آن بود که به آن جهان مینوی و آرزو شده بازگردد^{۸۱}؛ و این در شمار کهن ترین یادکردها از فَرّ است و وارد در گناهد. این فَرّ و نور ایزدی است که دانایی، ایمان، شناخت، دلیری و پایداری را سبب می شود تا دارنده اش موفق شود در برابر بدی ها، تاریکی و شرّ پایدار باشد. پویندگان راه، در پیروی از حکمت زرتشت - خواستار کامیابی از این فَرّ بودند. کسانی که به فَرّ و نور یزدانی می رسیدند، یعنی در مبارزه میان روشنایی و تاریکی با اندیشه، پارسایی، تهذیبِ نَفَس، تفکر و نیکویی کردن، - جرمانی بودن و مادیت و بدی و تاریکی را در خود مقهور می نمودند - وجودشان سرشار از فَرّ می شد و پس از مرگ به جهان مینوی که سایه ی مثالی، مینوی و غیرمادی شان آن جا بود، به جوار حضرت باری می رسیدند. اینان پس از مرگ تقدیس می شدند و هرگاه بازماندگان شان پویای همان راه آنان بودند، یاری شان می کردند. این ها فَرّ و هَران یا فَرّ و شیان می باشند^{۸۲}.

در یشت ها (= یشت ۱۹) از فَرّ ایرانی نیز سخن است. این فَرّ از سوی خداوند به ایران تعلق می یابد تا از خواسته، نعمت، برکت، خرد و دانش خوب به دست آمده برخوردار شده و آز و خشم و بدی و شرّ را درهم شکنند. این فَرّ است که دشمنی و خشم و طمع همه ی دشمنان ایران را شکست می دهد.^{۸۳}

اصطلاحات و ترکیب هایی در اوستا وارد است که درجات برخورداری از فَرّ را بیان می کند. هر کسی به قدر همت و کوشش، از این فَرّ برخوردار می شود. آنان که در نهایت کوشایی بودند، سرشار از فَرّ، یعنی پُر فَرّ می شدند و ترکیب پُورَو - خَوْرَنَنگَه *Pouru - Xwarenangh* اشاره به همین مورد است. زرتشت از جمله ی این کسان است که سرشار از فَرّ می باشد و به موجب همین بهره مندی فراوان از فَرّ است، که فَرّ محض شده بود - پس پوسیدگی، مرگ، انحراف و استیلای شرّ بر وی غیر ممکن است.^{۸۴}

دارنده ی این درجه از فَرّ، از هیچ بدی و شرّ و تهدیدی نمی هراسد و وجودش نزدیک ترین است به خداوند که پیامبر است؛ تو نیکویی ای زرتشت، تو به نیکی آفریده شده ای، ای زرتشت... به تن از فَرّ برخورداری و به روان از سعادت جاودانی... که این حقیقتی

دارا شدن به این فَرّ یا خُرّه، مورد آرزوی همه‌ی پارسایان، پادشاهان دانا، نام آوران و پهلوانان و... بوده است. اصطلاح و ترکیب *Ušta - Xwarenangh* اوسته - خورَئنگه از همین رهگذر مصداق دارد.^{۸۶} پارسایی، نیکخواهی، شناخت، عرفان و معرفت حق، آرزوی مردمی در این سرزمین بود که به صورت میراث فرهنگی مستدام بود و اشراق داشت. و کسانی بودند که راه عرفان و شناخت را می‌پویدند و خود را مستعد می‌کردند تا وجودشان سرشار از فَرّ شود. نام‌هایی چون فَرّات - خورَئنگه *Frâdat - Xwarenangh* یعنی آن که فَرّ را در خود می‌بالاند و می‌پرورد، در اوستا وارد است که از نخستین پیروان زرتشت بود.^{۸۷} یا از نام‌آوران و پارسایان دیگر در عصر اولیه‌ی زرتشتی، از کسی نشان داریم موسوم به ویذت - خورَئنگه *Vidhat - Xwarenangh* به معنی برخوردار از فَرّ، کسی که به فَرّ دست یافته است.^{۸۸}

در مباحث گذشته از فَرّ کیانی *Kavaenem - Xwarenangh* مطالبی گذشت. فَرّ کیانی، همان است که به صورت کیان خُرّه، در حکمت اشراق وارد شده و این فَرّی نیرومند است که به کیان، شاهان دانشمند و فاضل، آنان که شخصیت برجسته‌ای چون زرتشت و یا جمشید و کی خسرو یا فریدون داشتند تعلق می‌گرفت. هر کسی که فَرّ کیانی را بر اثر دادگری، پارسایی و نیک‌ورزی، حکمت و عرفان به دست می‌آورد، تا وقتی که شایسته‌ی داشتن آن بود، از حمایت فَرّ یا خُرّه برخوردار می‌شد. اما اگر از راه عرفان و یزدان‌شناسی و عبادت خداوند و خدمت به خلق منحرف می‌شد، فَرّ کیانی از وی مفارقت کرده و جدا می‌شد. شایستگی یک شاه و فرمانروای برخوردار از فَرّ، تا آن جا بود که به دادگری و مردم‌داری و یزدان‌شناسی می‌پرداخت، و در غیر این صورت، از تأیید و حمایت خداوند، و فَرّی که توسط مجاهدات اولیه به دست آورده بود، محروم می‌گشت. در روش حکومتی انشاء شده در حکمت خسروانی، زرتشت برای یک شهریار خوب و فرمانروای نیک یا حاکم حکیم، برخوردار بودن از خُرّه یا فَرّ را شرط کامیابی می‌داند - یعنی حاکم حکیمی که در مدینه‌ی فاضله حکومت می‌کند.

کیان خُرّه یا فَرّ کیانی - مدت‌ها از آن جمشید بود، که بر اثر داشتن آن، به هفت کشور پادشاهی می‌کرد و بدی‌ها و شرّ و بی‌داد را برانداخته بود و شکوه و نعمت و قدرت و کامروایی را به مردم ارمغان کرده بود. اما پس از آن که از راه عبادت و یزدان‌شناسی و داد

منحرف گشت، فرّ از او آشکارا به پیکر مرغی بیرون شتافت... و جمشید افسرده و سرگشته همی گشت و در مقابل شر و بدی، بدون یاور و ناتوان گشت.^{۸۹}

فرّ کیانی، چون از جمشید بگسست، مهر، آن ایزد بزرگ و نامی، آن را برگرفت تا کدامین کس شایسته اش شود. پس فریدون در خور شد و توانست صاحب فرّ کیانی شود که در میان مردم، بعد از زرتشت، شایسته ترین دارنده ی این فرّ بود. بعد از فریدون، فرّ از آن کیرساسپ (گرشاسب) شد که به موجب آن، نیرومندترین مردمان گشت و بسا دلیری ها نمود.^{۹۰}

بقیه ی داستان فرّ در یشت نوزدهم نقل است. دشمنان ایران و سیادت ایرانیان، چون افراسیاب بر آن می شوند تا فرّ را به دست آورند، اما موفق نمی شوند. در یشت نوزدهم، یعنی زامیاد یشت مذکور، دگر باره از این فرّ سخن در میان رفته، اما به وضوح روشن است که منظور از فرّ کیانی، فرّ شاهی - که فقط وابسته و متعلق به شاهان است، نمی باشد، چون فر کیانی... به زرتشت پاک پیوسته بود، که برابر با دین اندیشید، یعنی برابر با وجدان و نیروی دزاکه منبعث از آگاهی و شناخت فرّ و برابر با آن پیام گفت و برابر با آن رفتار کرد.^{۹۱} و پس از او به گشتاسپ پیوست که وی نیز برابر با وجدان و درک حاصل از آن رفتار کرد و کامیاب شد. این پیوستگی در یشت نوزدهم به شکل دلپذیری دنبال می شود و این مفهوم روشن را بازگو می کند که فرّ، خزّه ی کیانی یا کیان خزّه، به شکل نوری است که تمثیلی از پارسایی، راستی، دادگری، اندیشه و تفکر است و از سوی خداوند به کسانی که وجود را در خور پذیرش آن کرده باشند می پیوندد.

چنان که در داستان زاده شدن زرتشت گذشت، فرّ به صورت روشنی و انوارالاهی از همان آغاز، به خواست خداوند، به کسانی که لایق و درخور هستند پیوسته می شود. در کی خسرو هم که آن در فلسفه ی خسروانی و حکمت اشراق و علم و ادب ایران مشهور به حکیم و پیامبر است، این فرّ از کودکی پیوسته است:

فریدون گُردست گویی به جای به فرّ و به چهر و به دست و به پای

بر ایوان نبیند چُنو کس نگار بدو تازه شد فرّه شهریار

و این همان شهریار حکیم و دانایی است که به آتشکده می رود، جایی که خود را به نورالانوار نزدیک کند و مراقبه نماید. هنگامی که به آتشکده ی آذرگشسب می رود، برای

یک هفته معتکف شده و با خود خلوت می‌کند تا دلش را به آتش الاهی صیقل دهد، ورنه کسی برای یک هفته در آتشکده‌ی مجازی تنهایی نمی‌گزیند؛ با کی‌کاووس به آتشکده اندر می‌شوند:

به یک هفته‌ای پیش یزدان بُدند مپندار کاتش پرسستان بُدند
که آتش بدانگاه محراب بود پرستنده را دیده پر آب بود

برای آگاهی، ابیات پیش از آن نیز نقل می‌شود. در آتشکده موبدان هستند و می‌دانیم کی‌کاووس و کی‌خسرو پیش از دوران زرتشت می‌زیستند. هر چند به اشتباه و در استعاره از زند اوستا نیز یاد شده، اما چنانکه می‌دانیم و بارها با ذکر شواهد نقل شده، برای ورود به خُرابات (خورآباد «خُرابات، خُر = خورشید، آفتاب» خانه‌ی مهر و خور) شست و شو کرده و خود را خوشبو گردانیده و با جامه‌ی سفید درخشان برای مراقبه داخل می‌شدند:

برفتند با جامه‌های سفید پر از ترس و دل یک به یک پرامید
چو آتش بدیدند گریان شدند چو بر آتش نیز بریان شدند
بر آن جایگه زار و گریان دو شاه به پیش خداوند خورشید و ماه
جهان آفرین را همی خواندند بر آن موبدان گوهر افشانند
چو خسرو به آب مژه رخ بشست برافشانند دینار بر زندواست
به یک هفته...

نیای همین کی‌خسرو، که کی‌قباد است، چون به شاهی شناخته نبود و کرسی در ایران از شهریار حکیم تهی بود، به موجب آنکه از فرّ ایزدی بهره‌مند بود، زال‌زو او را شناخت:

نشان داد موبد مرا در زمان یکی شاه با فرّ و بُرن کیان
ز تخم فریدونِ یل، کی‌قباد که با فرّ و بُرنست و با رسم داد

برای شرح و تحلیلی از احوال کی‌خسرو و دیگر شاهانی که در حکمت اشراق، سه‌رودی از آنان یاد کرده؛ و مسایل تطبیقی در حماسه‌های ایرانی و متون اوستایی - پهلوی با حکمت اشراق و اساطیر عرفانی، به بخش پایانی کتاب نگاه کنید.

دات یا داد در اوستا و پهلوی به معنی شرع و دین و دستورهای دین است و در قدیم اینگونه معنی و کاربرد داشت. انوشیروان را مغان حاکم در زمان ساسانیان از آن جهت

دادگر لقب دادند که به فتوای آنان دات و قانون دینی را درباره‌ی مزدک انجام داد و مزدک را با هزاران نفر از پیروانش قتل عام کرد. پس مغان وی را القاب دادند و خسرو اول به انوشه روان و دادگر مشهور شد.

در داراب نامی طرطوسی از بوراندخت (= روشنگ) دختر دارای دارایان سخن‌هاست و بسی کارهای شگرف که همه به یاری فرّ (خُزه) بدان‌ها دست یازید که همه از الطاف، عنایات و توجهات ایزدی بوده است، چون:

که باشد بدو فرّی ایزدی بتابد زگفتار او بخردی
و داستان بوراندخت در داراب نامی طرطوسی به کوشش دکتر ذبیح الله صفا، جلد دوم نقل است.

فرکیانی / کیان خُزه

منابع باستانی، کهن‌ترین منابع و اشارات ودایی میان هندوها، مفهوم فرّ و رابطه‌ی آن با جام و پیاله در اوستا، رابطه‌ی فرّ و فرّوشی‌ها، فرّ و نوشابه‌ی مقدس هوم، کهن‌ترین متون اوستایی، فرّکیانی و شهریار، بنیادهای پیوند فرّ با عناصر آب و آتش، دارندگان کهن فرّ: فرّ و حکمت خسروانی و حکمت اشراق.

در بخش‌های دیگر نیز درباره‌ی فرّ، داستان کهن آن از دیدگاه اساطیری و حکمت کهن ایرانی، مباحثی هست. نیز پژوهش گسترده‌ای در مورد فرّ و رابطه‌ی مستقیم آن با آیین میتراپی را نگارنده در کتاب تاریخ آیین راز آمیز میتراپی ارائه کرده که آیین میتراپی یکی از سرچشمه‌های مهم حکمت و عرفان در ایران، پس از فروپاشی حکومت ساسانیان است. در این جا نیز مختصری با توجه به اوستا و منابع کهن ایرانی درباره‌ی فرّ کیانی و فرّآریایی یا ایرانی نقل می‌شود.

جایی دیگر نیز اشاره شده که جایگاه فرّ یا خُورنه Xvarena به موجب اوستا (مردین یشت، بند ۱۹) و زامیاد یشت و منابع پهلوی، در دریای وُتور و - کُشه - Vouru

Kaśīa (در پهلوی قَراخ کَرث) یاد شده که سطوری با اشاره در پی نقل است. در متن‌های هندو - آریایی، به ویژه هندو - به موجب حماسه‌های هندی و اساطیر کهن آن، پیکارهای بزرگی میان آسوره‌ها Asura (اوستایی / آهور) و دِوها (اوستایی daeva، دیو، خدای منفی، ضد خدا) جهت به دست آوردن آمَریته Amrita (مانده‌ی آسمانی، خورش مینوی، شربت جاودانگی) و لکشُمی Lakṣmi (ایزد بانوی دارایی) و زمین و گنجینه‌هایش و گاو مقدس در می‌گیرد. به موجب اوستا، خُورَنَه نیز بخشنده‌ی و یا نماد دارایی، نعمت، حاصلخیزی، تسلط فرمانروایانه بر خورشید و ابر و آسمان، بخت و قدرت و شهریاری، پیروزی و بخشنده همه نوع برکات است. به موجب یشت نوزدهم، فَر یا خُورَنَه، یعنی فَر کیانی در ژرفای دریا و آب پنهان می‌شود که پهلوانان، همه‌ی خدایان و شاهان از سویی، و دیوان و انیران از دیگر سو برای تصاحب آن به پیکار می‌پردازند. به موجب منظومه‌ی حماسی مَه‌ابهارته Mahābhārata، مشاهده می‌کنیم که رقیبان جهت فرادست آوردن و تصاحب لکشُمی، آفریته و گاو دریا را به تلاطم در می‌آورند. درباره‌ی رابطه‌ی فَر یا خُورَنَه با آب، اشاره‌ای مستند خواهد شد. این فَر با صفات و بخشش‌ها و نیرومندی‌یی که به دارنده‌اش می‌دهد، در اساطیر هندو اروپایی، همان مفهوم نوشابه‌ی مقدس را دارد که در جام یا پیاله ریخته شده و می‌نوشند و همان مَئومه یا هَئومه در سانسکریت و اوستایی است. در آیین میتراپی نیز شربت و شیرهای حیات بخش هَئومه، همان رمز فَر را دارد که نگارنده در کتاب یاد شده‌اش بدان رجوع داد و از طریق آیین رازآمیز میتراپی، این جام و پیاله که در حکمت و مذاهب قدیم ایران باستان بسیار حرمت و تقدس داشت در عرفان و حکمت و ادب ایران اسلامی به شکلی نمادین باقی ماند. از همانندی‌های بسیار میان مفهوم فَر و خُورَنَه و نوشابه‌ی جاودانگی، پژوهش در اساطیر سیلتی و رمانس‌های آرتوری و حماسه‌های کی خسرو و جم بسیار شایان توجه خواهد بود. دارنده‌ی فَر یا جام / پیاله - و نوشنده‌ی شربت مقدس جاودانگی، علاوه بر شهریاری: قدرت، پیروزی، حکمت و تسخیر افلاک و طبیعت را از مرغان می‌آورد.

ر مفهوم فَر، خُورَنَه، هوم در ایران با جام، پیاله، پیاله بزرگ سنگی مهرابه‌ها که بعدها در پیشگاه مسجدها در ایران باقی ماند، آب و شربت جاودانگی (= آب حیات) و رستگاری در پیوند است. پیش از این درباره‌ی کسب خرد جاودانگی، رستگاری ابدی و

نیروی روحانی وحدت، ملاحظه شد که به موجب زَندُوهُمَنْ یسن، زرتشت آن را به صورت آبی زلال در کف دست (بعدها مفهوم جام) از اهورامزدا کسب کرده و می نوشد. این باور، که فرّ چنین به زرتشت منتقل شد؛ و یا در اشکال بعدی به شکل نوشابه‌ی مقدس و سرمدی به نام منگ گشتاسبی شهرت یافت و به صورت راز آمیز به صورت میِ مغانه، جام و پیاله در ادب و عرفان ایران باقی ماند، با فرّ و آب و ایزد اَپَم نَپَات Apam - napāt که خداوند یا زاده و نافه‌ی آبهاست در اوستا / وداها در پیوند است. اما در دوران انحطاط صفویه در مجامع درویش‌ها و قلندرها به صورت دوع وحدت که نوشابه‌ای مخدر و آمیخته به مواد افیونی بود درآمد و دست آویز نیبرگ و اصحاب او چون ویدن‌گرن و ویکاندرگشت که زرتشت و یاران او را به درویش‌های ژنده پوش و تبرزین به دست دوره گرد عصر صفوی و قاجار منسوب ساخت. نگارنده در مجلد چهارم و نندیداد با توجه به فهرست راهنما، ذیل پژوهش در منگ گشتاسبی شرحی آورده است. /

دو مزیل در اثر خود موسوم به *Le Festin d'immoralite* یعنی ضیافت جاودانگی، همانندهای چنین باورها و مراسمی را در مورد اقوام هند و اروپایی و سِلتی نشان داده، بی آنکه به پیوستگی عمیق آن با جام و پیاله و سنگابه و کسب فرّ یا خَوَرَنَه از این طریق اشاره کند. مفهوم نمادین جام و پیاله و می مغانه در ادبیات گسترده‌ی عرفانی ایرانی، جز با پژوهش در این مورد، شفافیت نمی‌یابد و چنانکه اشاره شد، فرهنگ گسترده و نیرومند ایرانی چون یک رشته زنجیر، استمراری تا به اعماق دیرینه‌ی تاریخ این سرزمین دارد. به موجب یک اسطوره‌ی ودایی، پیکاری سخت میان دَوَها و آسَوَها بر سر تصاحب آمریته در می‌گیرد کوشته Cusna ی آسورایی آن را در اختیار گرفته بود. این جنگ و جدال البته برای به دست آوردن شهریاری بود. اما هنوز صورتی اسطوره گونه چون هاله‌ای فرکیانی را پوشانیده که صحنه‌ی آن آسمان و میان دو دسته از خدایان رقیب است. در فرود دین یشت ایشت سیزدهم ۶۵۱ اشاره‌ای مهجور و کهن آمده که از پیوند و بستگی فرّ یا خَوَرَنَه و فرّوشی‌ها یا ارواح نیاکان می‌کند. این اشاره که در این سرود بلندکهن فقط یک بار آمده، حکایت دارد از یک مورد باستانی که بعدها فرّوشی‌ها به اتفاق فرّ، هنگامی که دریای عظیم وُئوروو گشته در تلاطم است، به یاری بازماندگان خود می‌آیند تا باران ببارد و آب جاری شود و سرزمین‌های خشک سیراب گردد. در یشت نوزدهم، ارتباط فرّ /

خَوَرِنَه، با آب و همین اقیانوس عظیم بیشتر است، چون فرّکیانی در ژرفای این دریای عظیم رفته و نیمه خدایان و پهلوانان و شاهان و پیامبر در صدد دست‌یابی و تصاحب آن با دیوان و ضد پهلوانان و رقیبان تورانی در ستیزند.

چنان‌که اشاره شد، شرح اوستایی فرّکیانی و رابطه‌ی آن با هوم یا پَراهوم و نوشابه‌ی مقدس [آب حیات] و جام و پیاله‌ی باده و می‌مغانه، در کتاب تاریخ آیین میترایی به طور مشروح هست.

هرگاه در وداها و اساطیر هندو، این ستیزه بر سر لکشمی یا شری Sri که خدای ثروت، دارایی و نیک بختی است، در اوستا، آشی یا آرت Art/Aši (یشت ۱۷ بند ۵۶ به بعد) ایزد بانوی بخشنده‌ی ثروت و دارایی و نیک بختی است که برای به دست آوردنش، تورانیان و نوذریان به تعاقب وی پرداخته و ایزد بانو برای پنهان شدن، به زیر گلوی یک گوسفند نر (= وَرَشْنِی Varšni) میان یک گله‌ی صدتایی پناه می‌برد و این همانندی و ارتباط نزدیک میان فرّکیانی و قوچ یا گوسفند در اواخر دوران پارسیان و اوایل ساسانیان که فرّکیانی به صورت یک گوسفند نر از اردوان پنجم جدا می‌شود، بسیار شایان توجه است. در پژوهش‌های تطبیقی، میان اساطیر ایرانی و ودایی و حماسه‌های ایرانی و هندی، موارد شایان دقت فراوان است که قابل مطالعه با اساطیر سلتی / آرتوری نیز هست، و چنانکه اشاره شد، این جُستار گنجایش بیش از این را ندارد.

در یشت نوزدهم از بند بیست و یکم به بعد، داستان فرّکیانی است که اقوام آریایی و تورانی و اقوامی دیگر - برای به دست آوردنش در جنگ و ستیز هستند. مفهوم فرّکیانی، در این سرود کهن است که روشن نقل شده، چون دارنده‌ی آن به شهر یاری، فرمانروایی، نیک بختی، نعمت و برکت و پیروزی و حکمت دست یافته و تا وقتی که در راه درست و الاهی و امانت و داد و دادگستری و اطاعت خداوند باشد، فرّ در او باقی خواهد ماند. فرّ کیانی، به شاهان عادل و حکیم و عارف کیانیان تعلق داشت و به زرتشت و میترا، به همین جهت است که حکمای اشراق چنان از شاهان کیانی، در شمار حاکمان حکیم و شارحان حکمت و عرفان ذوقی و اشراق یاد کرده‌اند.

یشت نوزدهم نه بر آن که یکی از منابع کهن مطالعه‌ی گوشه‌ای از حکمت خسروانی و حکمت اشراق، به ویژه خصصه‌ی حکومت و فرمانروایی و شرایط حاکم حکیم و

مدینه‌ی فاضله است، بلکه یکی از گرانبهاترین و کهن‌ترین مدارک تاریخ ایران می‌باشد. نخست فشرده‌ای از مطالب یشت نوزدهم، از بند بیست و یکم به بعد را مطالعه کنیم:

فرزکیانی مزدا آفریده و نیرومند *Uqrem. Kavaem. Xvareno. Mazdazuta*. بدین گونه این فرز معرفی و ستوده شده که برتر از سایر آفریدگان و در آغاز متعلق به ایزدان یا خدایان مینوی و ایزدان گیتیایی و سود رسانندگان، یا *شَووشِئته* یعنی بزرگان و حاکمان حکیم و پیامبرانی است که هنوز به دنیا نیامده‌اند، یعنی کسانی که از این پس می‌آیند و جهان را به حکمت و داد نو و تازه می‌کنند.

پس به ترتیب از دارندگان فرزکیانی (= کیان خُزّه) یاد شده و از کارهای شگرفی که به موجب دارا بودن آن کردند از: شهریاری با عدل و داد و آبادانی جهان و برانداختن زشتی و بدیها و ناروایی و پیکار با دیوان و جاودان و پری‌ها، و آماده ساختن کشورها جهت زندگی امن و آسوده و بدون بدی و بدسگالی و روا ساختن راه و رسم دین داری.

اینک بدون یادکرد ویژگی‌ها و اعمال و کردارهای نیک این شاهان حکیم و بزرگ، به ترتیب نام‌هاشان یاد می‌شود که از یکی، فرز به دیگری منتقل می‌شد: هوشنگ، نهمورث زیناوند، و جمشید. اما جمشید، چون جهان را به اوج شکوه و شکوفایی و بزرگی و عظمت با کارگزاریهای نیک کرد، به قدرت فریفته شد و سر از اطاعت خداوند برکشید و دروغ گفت. پس فرزکیانی، یا کیان خُزّه از او به صورت مرغ وارغنه *Vareqna* پرواز کرد. جمشید خوار و ذلیل شده و کشته گشت. مینرا، خداوندی بزرگ که شهریار همه‌ی کشورها بود، فرز را گرفت و نزد خود نگهداشت. گویا بار اول جمشید توبه کرده و دوباره فرز به او می‌پیوندد. اما دوباره مرتکب خطا و بدی شده و فرز بازم به صورت مرغ شاهین (عقاب) یا وارغنه از وی جدا می‌شود. آن‌گاه فریدون فرز را به دست می‌آورد و به موجب آن در شهریاری و حکمت و دانش و پیامبری، میان همگان بزرگ‌ترین می‌شود، پس از زرتشت. اما بار سوم می‌هست که اشاره شده فرز به جمشید تعلق می‌یابد. اما چنان است که جمشید دگر باره مرتکب کجراهی و خطا شده که برای سومین بار فرز به صورت مرغ شاهین از وی جدا می‌شود. این بار، دفعه‌ی سوم، کرشاسپ نریمان فرز را به دست آورده و آن چنان زورمند و پهلوان می‌شود که پس از زرتشت تالی نداشت.

مدت‌ها فرزکیانی به کسی تعلق نیافت. شپته قهین‌بو و آنگرتین‌بو هر یک ورزیده‌ترین

دیوان و عاملان شیر و ایزدان و فرشتگان و پهلوانان نیک را برای به دست آوردن آن مأمور کردند. سرانجام فرّ کیانی به دریای بزرگ و نوروکته پناه برده پنهان می‌شود. پس آپم نپات تیز اسب و نافه و نبیره‌ی آب‌ها که در آرزوی به دست آوردن آن است، بر آن می‌شود تا کیان خُزه را تا ژرفای دریا تعقیب کرده و تصاحب کند.

پس در این یشت کهن و شگفت با شرحی دیگر روبه رو می‌شویم. معلوم نیست که اپم نپات فرّ را به دست می‌آورد یا نه. آن گاه افراسیاب تورانی نابکار، که کنار دریاست، برهنه شده و در آن می‌جهد تا فرّی را که به اقوام ایرانی متعلق بود و باید به زرتشت می‌رسید تصاحب کند. سه بار با خشم و ناسزاگویی به زرتشت و ایرانیان به درون آب جهیده کوشش می‌کند. اما نتوانست به فرّ دست یابد و خود می‌گوید فرّی را که متعلق اقوام ایرانی و زرتشت است نتوانم گرفت. به همین جهت است که در بندهای ۴۶ و ۶۵، فرّ با صفت کیانی نقل نشده، بلکه فرّ ناگرفتنی یا به دست نیامدنی توصیف شده است (Axvareto - Kavaeno - کَوَئِئُو - Axvareto). فرّ ناگرفتنی و به دست نیامدنی، از آن جهت که اقوام دشمن نمی‌توانند به آن دست یابند و این توصیف جایی است که افراسیاب و سایر دشمنان در صدد گرفتن و تصاحب آن هستند.

پس از فریدون، در بند ۷۱ اشاره شده که فرّ سرانجام به کی قباد (در اوستا گوی - گوات Kavi - Kavāta) می‌پیوندد و به ترتیب به شش نفر از پسران و نوادگان کی قباد منتقل شده به این ترتیب: کی ایوه (دراوستا؛ آئی پی - ونگهو Aipi - Vanghu) و کی کاوس (در اوستا؛ گوی - اوسدَن Kavi - usazana) و کیارش (دراوستا؛ گوی - آرشنه Kavi - Aršna) و کی پیشین (دراوستا؛ گوی - پی سینته Kavi - Pisina) و کی بیارش (در اوستا؛ گوی - بیارشنه Kavi - Byārša) و سرانجام کی سیاوش (در اوستا؛ گوی - سیاورشنه Kavi - Syāvaršna). که همه‌ی آنان از خاندان کیانیان و شایسته‌ی داشتن فرّ بودند.

پس به کی خسرو (در اوستا؛ گوی - هئوسرَو Kavi - Hausrava) تعلق می‌گیرد. این چهره‌ی شگفت اوستایی، و حاکم حکیم که آنقدر مورد تجلیل سه‌رودی است و نزد حکمای اشراقی، چون شهرزوری دارای مقامی والا می‌باشد. شرحی که در بندهای ۷۷ - ۷۴ در توصیف کی خسرو آمده (مقایسه کنید با بندهای ۳۳ - ۳۱ یشت پانزدهم) حاکی از نیرومندی و تقدس و حکمت و تدبیر و آگاهی از آینده و فراهم کردن بهترین زندگی

ای مردم و دارنده‌ی خانواده‌ای برومند و با تقوا و دلیرترین فرزندان باهوش و کاردان و پیر و جنگاور و سخنگو و تندرست و پیروز شونده بر دشمن و باشهریاری بلندمدت که ای همگان قرین سعادت و نیک بختی بود و شهریار حکیمی که در مانگر همه‌ی کامی‌ها و نارسایی‌ها بود. در بخش‌ها و جاهایی که از کی خسرو یاد شده، شروچی هست نه سیر تبدیل شدن یک شاه و شهریار حکیم را در مدینه‌ی فاضله‌ای که ایجاد کرده بود. کناره‌گزینی و دوران سلوک و هیأت یک حکیم و عارف را یافت و سرانجام معراج و عودش که در شمار جاودانان در آمد و در آخر زمان ظهور خواهد کرد بیان می‌کند. به هر حال نطفه‌ی دارا بودن حکمت خسروانی نزد کی خسرو، سابقه‌ای کهن دارد که ناگفته‌های اوستایی در متون پهلوی، به ویژه دینکرد و سرانجام شاهنامه بیان شده و در شرح حال او، بدان‌ها اشاره شده است.

پس از کی خسرو، به موجب بندهای ۸۲-۱۷۸ از زامیادیش، ملاحظه می‌کنیم که فرّ به زرتشت رسیده است که وی به موجب دین و درستی اندیشید و سخن گفت و رفتار کرد. دیوان و پیروان آنان را که تا آن هنگام با آزادی رفتار کرده و بسیاری از مردمان را مورد ستم و تهدید قرار می‌دادند، منکوب ساخت. با سرایش و تلاوت کلام الهی، همه‌ی ستم‌کاران و دیوان شریر را گریزانند و افراسیاب تورانی بدکار که در تلاش به دست آوردن فرّ بود، به کلی ناامید گشت.

پس از آن فرّ به گوی ویشناسپ Kavi - Vištāspa رسید و پس از ویشناسپ فرّ به سوشیانت‌ها تعلق خواهد یافت. این چنین، سرنوشت فرّکیانی اکیان خرّه که یشت نوزدهم درباره‌ی آن است شکل گرفت.

پیوستگی فرّکیانی با آب دارای رمز و رازی است. فرّ درانجمن خدایان میتراپی، صاحب نقش بوده و همان بخشش‌ها و دهش‌هایی را دارد که میترا به پیروان و یارانانش می‌بخشد. هفت مرحله‌ی سلوک میتراپی، در اوج و مرحله‌ی هفتم، جایگاه پدر پدران قرار دارد که کمتر سالکی به تشرّف این مرحله دست می‌یابد. میترا نیز با آب رابطه‌ی مستقیم دارد و برای این همه به کتاب‌های داز و دزمهای آیین میتراپی و تاریخ داز آمیز آیین میترا نگاه کنید که نگارنده مشروح پژوهش‌هایی ارائه کرده است. پدر پدران، جانشین میترا و خلیفه‌ی او به روی زمین و داننده‌ی اسرار و رازهاست که بی‌گمان فرّ از سوی میترا

به او تفویض می‌شد و پیر در آثار عرفانی یا پیرمغان اشاره به انجمن‌های رازآمیز مهر دینان است که داننده‌ی اسرار و رازها و دانش الاهی و *Manthra* منتر می‌بود و جایگاه او در خُرابات یا دیر مغان، یعنی همان معبد خورشید قرار داشت (← بخش خُرابات، پیرمغان).

از نظرگاه جغرافیایی، دریای وُئورو - کَشَه‌ی اوستایی، یا فراخ‌گرت پهلوی، یعنی دور کرانه و بسیار بزرگ کجاست؟ (جهت آگاهی از همه‌ی این‌گونه اعلام و نام‌ها، نگاه کنید به فرهنگ نام‌ها یا اعلام اوستایی) فَر بدان دریا پناه می‌برد و در آن جاست که افراسیاب تورانی برای به دست آوردن فَر ایرانی یا آریایی به تلاش می‌پردازد. یشت نوزدهم از لحاظ جغرافیای تاریخی نخستین ادوار آریایی دارای اهمیت فراوانی است. هر چند به پژوهش ما چندان ربطی ندارد، اما آگاهی اندکی لازم است. هرتسفلد^{*} Herzfeld در این زمینه پژوهشی دقیق انجام داده و معتقد است که زامیادیش، سیر مهاجرت اعصار داستانی و اساطیری را از سوی و اعصار تاریخی را از دیدگر سو مطرح می‌کند. چنانکه گذشت مکانهای اساطیری تا جدا شدن فَر از جمشید ادامه یافته، اما دوران کیانیان، دورانی تاریخی است و شاهان کیانی، یکی از کهن‌ترین سلسله‌های شاهی آریاهای ایرانی است.

هرتل Hertel نیز چون هرتسفلد، دریای وُئورو - کَشَه و سه خلیج آن را با جغرافیای آسمانی تطبیق کرده و به احتمال آن را با راه شیری یکی می‌پندارد؛ هر چند هرتسفلد برخی اشارات جغرافیایی دیگر را در همین راستا، چون منطقه‌ی کیانسیه یا زرنگ را واقعی و حتا در دوران ما قابل انطباق با مناطق درون فلات ایران دانسته است. وی می‌گوید دریای وُئورو کَشَه را چون دریایی محیط بر زمین می‌انگاشتند که زمین را میان خود جای داده و سه خلیج آن، پس از ورود به فلات، اشاره به دریای خزر و اقیانوس هند و دریای مدیترانه است.

در آبان یشت نیز که اشاره به دریای وُئورو کَشَه شده، امارات حاکی از آن است که این دریا نزدیک سرزمین توران قرار داشته که پیکارهای افراسیاب نابکار تورانی، درکنار آن جریان می‌یابد و این در زامیادیش بیان شده، اما در یشت پنجم، این اُزجاسپ

*- Ernest Herzfeld: *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Band VI, Heft 1 - 2, 1933
PP.17-21.33

(اوستایی، ارجت - اسپ - Arejal - aspa)، وندرتی نیش Vandaremainiš، هوم یک Huma yinka (یشت پنجم، بندهای ۱۱۷-۱۱۲) از سرکردگان و رؤسای تورانی هستند که در کنار دریای و ناور گشّه، برای ایزد بانو آناهیتا قربانی می‌کنند تا به زیر (اوستایی، زئیری - ونیری Zairi - Vairi) برادر کی گشتاسپ در کار زار پیروز شوند. البته این جا تعارض و تضادی میان آرای هر تسفلد وجود دارد. چون این دانشمند ایران شناس، برای سلسله و خاندان کیانی، حقیقتی تاریخی قایل است و جنگ تورانیان با برادر و یشتاسپ که هر دو از دیدگاه وی شخصیت‌هایی تاریخی محسوب می‌شوند در کنار دریایی است که آن را با جغرافیای آسمانی - و در واقع اساطیری توصیف می‌نماید. اما آن چه که مسلم است در یکی از ادوار دور تاریخی، چنین جنگ‌هایی که در یشت نوزدهم نیز جریان دارد، و مسالهی فرکیانی و فر ایرانی مطرح شده، سرزمین آریائیان / ایرانیان در کنار همین دریا قرار داشت.

به این نکته نیز باید توجه داشت که آیا تمایزی که میان فر ایرانی یا آریایی (آئیریتم - خورنو Xvareno - Airyanem) و فر کیانی اکیان خزه وجود دارد، در چیست. اشاره شد که فر یا خزه نیرویی است الهی که بر اثر دارا بودن فضایل و توجه خداوند، به مردم یا سرزمین‌ها و یا هر چیزی تعلق می‌گیرد. هر تسفلد با توجه به متون کهن اوستایی بر آن است که فر کیانی به اهورامزدا تعلق دارد و در بخشی از متن‌های نیمه تاریخی و اساطیری زامیاد یشت یا جاهای دیگر قابل تعمق است. اما مفهوم فر آریایی مربوط به اعصار دورتری می‌باشد، چنانکه به موجب بند ۴۶ یشت نوزدهم، اهورامزدا توسط دو عامل شپنته مئین یو / آنگرمئین یو می‌کوشد آن را بگیرد. با صفاتی که این دو فر یا خزه توصیف شده‌اند می‌توان به تشخیص آن‌ها و تمایزشان دست یافت و هرقل نیز به این تمایز اشاره کرده - اما تعمق و بررسی در بند ۶۸ از یشت مذکور، تمایزی تشخیص داده نمی‌شود - فقط تمایز در این است که فر آریایی، ویژگی جمعی و قومی داشته و متعلق به آریاهاست، یا سرزمین‌های متعلق و مسکونی و قلمروشان. اما فر کیانی - فر ویژه افراد است. نیز فر ایزدی قابل بحث می‌تواند باشد. فر آریایی باید به دوران کهن‌تری تعلق داشته باشد، هنگامی که ساختار اجتماعی / سیاسی اقوام آریایی، در میان‌شان علایق و پیچیدگی‌ها و هنوز تشکیلات سیاسی که منجر به پادشاهی و شهریاری‌های نخستین

و حکومت فردی موسوم به شهریار باشد وجود نداشته - و در این تشکیلات اخیر است که فرّ کیانی نیز امکان وجوب پیدا کرد.

از سویی دیگر، نکته‌ی بسیار شایان توجه در این است که آیا فرّ کیانی با آتش وابستگی دارد یا با آب و یا هر دو. هر چند از گیاه نیز نمی‌توان در اسطوره‌ی انتقال فرّ به زرتشت غفلت کرد. کیانیان به موجب متون کهن اوستایی، شاخص‌ترین نمایندگان آریانیان بودند و در متون کهن فرّ کیانی و آریایی بی‌گمان باید نهادی یگانه داشته باشد، فرّی که متعلق به کیانیان و لاجرم آریاهاست. در متن آتش نیایش به شکلی روشن تأکید شده که فرّ متعلق به گوی‌ها، یعنی کیانیان است و در این موارد، اشاره به فرّ کیانی می‌شود و رابطه با آتش دارد. اما در کرده یا فرگرد هشتم یشت نوزدهم، فرّ آریایی، فرّی که متعلق به اقوام آریایی یا روشن‌تر - ایرانی است به آب بستگی دارد و به همین جهت هنگامی که می‌گریزد، به سوی دریا رفته و به آپم نیات، خداوند توانای آب پناه می‌برد. به یک مورد روشن می‌توان اشاره کرد. در یشت نوزدهم بخش‌های کهن‌تر، از دوران پیش از زرتشت بوده و بسیار کهن است و در این بخش از متون، فرّ با عنصر آب و خدای آنها رابطه دارد. اما در متون جدیدتر، گرایش فرّ به عنصر آتش بیشتر است و این متون پس از شکل‌گیری دین زرتشتی است.

نکته‌ی دقیق دیگر، نیز نوع تجسم فرّ است. در اشاراتی کهن، ملاحظه شد که فرّ به شکل مرغی از جمشید جدا شد. به موجب کارنامه‌ی اردشیر بابکان، تجسم فرّ به صورت قوچ و گوسفند نر است. این نوع تجسم‌ها، وابسته به اختلاف زمان و مکان بوده، اما هر چه از دوران یادمان‌های اساطیری دور می‌شویم، تجسم فرّ، مفهومی مجردتر پیدا می‌کند و به گوهر آتش برمی‌گردد و سرانجام تجسم و تظاهرش در صورت امکان چون نور دیده می‌شود. جکسن در پژوهش‌های زرتشتی، ص ۵۷، می‌گوید: گوهر آتش، در رؤیت به قالب و شکل فرّ متجلی می‌شود که نماینده‌ی شکوه و شوکت شهریاران و سالکان و عرفاست و چنین مفهومی را با برداشتی که یهودیان از شیخینا Shekhinâ دارند می‌توان مقایسه کرد.* شیخینا میان یهودیان، نشانه‌ی تأیید و حضور خداوند است در پدیده‌های

*-A.V. Williams Jackson: *Zoroastrian Studies, The Iranian Religion and Various Monographs*, P. 57

طبیعی و انسانی. از زمان‌هایی دور، این نشانه در ایران، به صورت هاله‌ای از نور و تابش فروغ و روشنی گرد سر مقدسان و پرهیزکاران تجلی می‌یافت، چنان‌که در داستان یا اسطوره‌ی زرتشت و مادرش دُغدو در دینکرد، تجلی فرّ به صورتی بسیار نمایان چنین توصیف شده است. /

همان‌گونه که یشت نوزدهم موسوم به زامیاد یشت و یژه‌ی فرّ کیانی است، یشت هجدهم نیز موسوم به آشتاد یشت درباره‌ی فرّ ایرانی می‌باشد، به همین جهت گاه آن را یشت فرّ ایرانی نامیده‌اند. برای آگاهی‌های گسترده‌تر، به: فرهنگ نام‌ها یا اعلام اوستایی درباره‌ی مطالعه‌ی انواع فرّها و مستندات نگاه کنید، در جلد اول، ص ۹۷ به بعد، فرّ ایرانی، و جلد دوم ذیل گوئیم خورنو برای فرّ کیانی.

/ درباره‌ی مسایل سیاسی در حوزه‌ی فکری حکمت خسروانی، همین مورد فرّ کیانی، موجب ایجاد حق در حکومت سیاسی نیز می‌شد. مدینه‌ی فاضله و حاکم حکیم از همین خاستگاه پیدایی یافت. فارابی که چهره‌ای بزرگ و شناخته شده در میان دانشمندان دوران اسلامی ایران است و پیرامون مدینه‌ی فاضله صاحب رأی می‌باشد و بسیاری دیگر، از افلاتون و مدینه‌ی فاضله‌ی او، حاکم حکیم و زرتشت و ناصر خسرو و شیخ محمود شبستری و حکمای اشرافی و بسیاری دیگر، از این آبشخور، در استمرار مداوم فرهنگ ایرانی بهره‌مند بوده‌اند. در جلد دوم این کتاب، به شکلی مشروح و مستند به چنین مهمی پرداخته شده و ملاحظه خواهد شد که چگونه زرتشت اشاره به ایجاد مدینه‌ی فاضله و حاکم و فرمانروای عادل و حکیم می‌کند. اما هرگاه شهریار و حاکمی از بنیاد عدل و داد و پیروی از فرامین الاهی کوتاهی می‌ورزید، چون جمشید از حکومت ساقط و رانده می‌شد. نیز کسانی که شایستگی لازم و تأیید الاهی نداشتند، نمی‌توانستند چون افراسیاب و دیگران به چنین موهبتی دست یابند. زرتشت به روشنی و صراحت، جایی که در سرودها از مدینه‌ی فاضله سخن می‌گوید، اشاره به فرمانروا و شهریار عادل و حکیم نموده و می‌گوید فرمانروای ناشایست و ستم‌گر نباید حکومت کند. در آثاری چون جاویدان خردها، نیز در آثار افضل‌الدین کاشانی و نظایر آن که اغلب شرح و ترجمه‌هایی از مآخذ کهن ایرانی است، در چنین زمینه‌هایی مطالب گسترده‌ای می‌توان یافت.

مورد فرّ کیانی به موجب زامیاد یشت به طور مستمر گسترش پیدا کرد و موجب بنیادش حق ایزدی شاهان در حکومت و تأیید الاهی آن شد. انتقال چنین اندیشه‌ای

باستانی در شاهنامه‌ی فردوسی به صورتی مؤکد، آن چنان گسترش پیدا کرد که امری بدون چون و چرا شد و سلطنت و شاهی را در دوره‌ی اسلامی تاریخ ایران - به عنوان قدرت مطلقه که از سوی خداوند به شاه تفویض می‌شود، به استبداد مطلق چه فرمان ایزد، چه فرمان شاه تبدیل کرد.

فریدون و کیخسرو برخوردار از کیان خُرّه، و

ملوک دیگر کیانی

مهروردی در الواح عمادی لوح چهارم (مجموعه‌ی آثار فارسی، ص ۱۸۶) درباره‌ی کیان خُرّه (خَوَرَه Xvarreh) شرحی آورده که با آن چه در بخش‌های بعدی درباره‌ی آن یا فرّ کیانی به نقل از اوستا، به ویژه زامیاد یشت و منابع پهلوی به نظر می‌رسد، همگونی دارد. مهروردی در آغاز می‌گوید چون نفس در انسان پاکیزه و مهذب گردد، آن‌گاه روشن می‌شود به نور الاهی - به مصداق آیه‌ی کریمه: *اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* (خدا کارساز کسانی است که ایمان آورده‌اند و از ظلمت به نورشان می‌برد/ بقره ۲۵۶) و همان است که: *يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ* (که خدا بدان، پیروان رضایت خویش را به طریق سلامت هدایت می‌کند / مائده ۱۶). این سیری است از ظلمات جهل به نور معارف و حقایق - که چون نور الاهی و سکون قدسی در ایشان حاصل آید، روشن شود و تأثیر کند در نفوس و هیبت نورانی در او حاصل شود.

در مقوله‌ی نور و اصحاب نور جای سخن و مذاقه بسیار است. اما این جا، هنگامی که سخن از کیان خُرّه می‌شود، چنین اندک اشاره‌ای لازم است:

«و نوری که مُعْطِي تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان خُرّه گویند، و آن چه خاص ملوک باشد، آن را کیان خُرّه گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند نیرنگ ملک افریدون و آن که حکم کرد به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس حق به جا آورد به قدر طاعت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت آن چه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی، چون که نفس روشن و قوی

داشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو [ای خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث - و او را هلاک کرد به امر حق تعالی، و - وِژدگان [بندیان، اسیران / وِردگان: دختران - فرهنگ نام‌های اوستا، جلد اول، ص ۳۸۳ به بعد / منظور خواهران جمشید هستند که در اسارت ضحاک بودند] را باز پس بستند و سایه‌ی عدل را بگسترانید بر جمله‌ی معموره و از علوم بهره‌مند شد، بیش از آن که بسیاران در این عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حق تعالی، و در عصرا و نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد.

و دوم از ذریت او ملک ظاهر کی خسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت [- نیز: لغت موران، مجموعه - ص ۲۹۸]، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متنقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد. و معنی کیان خُزه دریافت و آن روشنی‌یی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند. و هلاک گردند به قوه‌ی حق تعالی شیرین و محبت دشمنی را ولد را و سخت دل را - افراسیاب را از بهر آن که جاحد حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد، تقدیس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غزنی هلاک گشت [- فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۸۴۸ به بعد].

و ملک قدس چون سنگ سکینت بر او مسلط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشم‌ها مثل آن ندیدند.

و چون ملک فاضل النفس، در عالم سنت را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی بر جمله روی زمین، انوار مشاهده‌ی جلال حق تعالی بر او متوالی گشت در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق، و او لیبیک گفت و فرمانی حاکم شوق در رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری.

و پدر او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی، ترک کرد ملک جمله‌ی معموزه، و حکم محبت روحانی را مقل گشت به ترک

خویشان و وطن و بیت. روزگاری چنان ملکی ندید و به جز او پادشاه یاد ندارد. و قوهٔ الاهی او را حرکت فرمود. بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست».

کی خسرو از محبوبترین چهره‌های شاخص حکمت خسروانی در ایران باستان، از نظرگاه سهروردی است. در مجلد اساطیر عرفانی، که در شمار دفترهای حکمت خسروانی است، به طور مشروح از این چهره‌ی شاخص اصحاب نور و معرفت با مستندات باستانی و ترجمه‌های آثار پهلوی به عربی و فارسی مطالبی آمده است.

در این مورد، تنها اشاره می‌شود که به موجب دینکرد (چاپ مَدَن DK.M,598.20.ff) داستان کی خسرو آمده است. و این مطالب که ادامه‌ی آن متجلی در داستان ابراهیم ادهم و نظایر آن است، جز شاه نامه سابقه‌ای دیرین دارد. پروفوسور بیلی، شرح آن را در مسایل و متون زرتشتی در سده‌ی نهم (ص ۱۱۶) نقل کرده است. به موجب دینکرد، کی خسرو به نهانگاهی منتقل شد (که به موجب شاه‌نامه به گمشدن وی همراه پهلوانان در برف می‌باشد) و آن جا تا رستاخیز، تن وی بی‌مرگ خواهد ماند و در فَرَشکَرَد Fraškard در شمار جاویدانان، برای نوکردن و یاری در تازه سازی جهان، دگر باره باز خواهد گشت*:

Pat Nimēz hač ân Vaxš ēvarčit

Ō razik giyak ku Patiš amarg

dāštār (i) tan tak Fraškard pat

dātār Kām

/ سنت پنهان شدن یا پناهندگی مقدسین در کوه و یا غیبت موقت برای ظهور در رستاخیز (= فَرَشکَرَد) آشکار می‌شود که از جمله سنن دیرپای ایرانی است که تداوم آن تا همین اواخر میان زرتشتیان ادامه یافته و اشاره به پیرانگاههای زرتشتی در کوههای اطراف یزد از همین نمونه است. /

اندیشه‌های بسیاری از سهروردی را درباره‌ی نور، منشأ و برگشت آن، و جهان موقتی مادی که گوهر وجودی فرد به صورت نور در ماده حلول کرده، سپس باگذشت دوران معینی - به منزلگاه آسمانی دیرین باز می‌گردد، در دینکرد فراوان است.

افضل الدين کاشانی نیز در رساله‌ی ساز و پيرايه‌ی شاهان از فَرْ يا خُرّه، نيرويی که به عنايت الهی به شاهان و بزرگان تعلق می‌گیرد تا از ديگران ممتاز شوند، يعنی کيان خُرّه به تعبير فروغ خرد ياد کرده است و افضل الدين در آثارش بسياری از دقایق و ظرایف حکمت خسروانی را بيان کرده است که از روی همین آثار پراکنده، اما مشخص، به ویژه جاودان خردها و بسا اشعار و منظومه‌ها و آثار اشراقیون، می‌توان مکاتب فلسفی / حکمتی ايران باستان يا حکمت خسروانی را تدوين و گردآوری کرد:

«... از شاهان و سروران، شخصی که به عنايت الهی متعین گردد، و جان و روانش از فروغ خرد نشان دارد، و به طبع از چیزهای گذرنده سوی هستی‌های پابنده گرايد، و راه خلاص جان را جُستن از پرهيز پيوند با چیزهای تباهی پذير گريز شناسد... راه رستگاری جان و خلاص روان از بيم و هراس فنا بروی روشن گردد، و به يقين روشن شودش که اين چه شاهی نمود ديگران را - و فزونی قدر و رقيت در آن پنداشتند غایت گرفتاری و اسيری است...»

قطب الدين شيرازی در شرح حکمة الاشراق (ص ۴۷۳، مجموعه‌ی مصنفات، حکمة الاشراق، جلد دوم، ص ۱۵۷ حاشیه) آن چه که مهورودی آورده: فَعَسَى يَـقَعُ لَـهُ حِفْظَةٌ يَـرِي النُّورَ السَّاطِعَ فِي عَالَمِ الْجَبْرُوتِ، و يَرِي الذَّوَاتِ الْمَلَكُوتِيَّةَ وَ الْاَنْوَارِ الَّتِي شَاهَدَهَا هَرْمَسُ وَ اَفْلَاطُونُ وَ الْاَضْوَاءَ الْمَبْنُويَةَ بِنَبِيْعِ الْخُرّه وَ الرَّأْيِ الَّتِي اخْبِرَ عَنْهَا زَرْتَشْتُ وَ وَقَعَ خَلْسُهُ الْمَلِكِ الصِّدِيقِ كِيخسرو الْمَبَارِكِ لِيهَا / يعنی: و کسی که ... چه بسا بر او حِفْظَةٌ واقع شود که انوار ساطعه عالم جبروت و ذوات ملکوتيه و انوار مجرده را که کسانی مانند: هرمس و افلاتون بدیده‌اند، اندر يابد و نیز اضواء مینويه که سرچشمه‌های "خُرّه و الرَّأْيِ" است و حکيم زرتشت از آن خبر داده است و خلسه پادشاه صديق يعنی کيخسرو مبارک بر آن واقع شده است، خود آن را مشاهده کرده اندر يابد».

و چنانکه اشاره شد، قطب الدين شيرازی نیز در شرح خود بر حکمة الاشراق، در شرح اين قسمت آورده: و لان النور الفايض من العالم النوري على الانفس الفاضله، الذي يعطى التأييد و الرأى و به يستضىء الانفس و يشرق اتم من اشراق الشمس، يسمى بالفهلويه "خُرّه" [خُوْرَ Xwarr، اوستائی Xwarenah | على ما قال زرتشت: "خُرّه" نور يسطع من ذات الله تعالى و به برأس الخلق بعضهم على بعض، و يتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته. و ما يتخصص بالملوك

الافاضل منهم یسمى "کیان خُرّه" [اوستایی Xwarenah | Kavaen]».

یعنی: نور فایض از عالم نوری بر نفس‌های فاضله، که تأیید و رأی می‌بخشد، و بدان نفس‌ها روشنی می‌یابند و نور افشانتر از خورشید می‌گردند، و در پهلوی خُرّه نامیده می‌شود، چنانکه زرتشت گفته است: خُرّه نوری است که از ذات خدای تعالی ساطع می‌گردد، و بدان بعضی از مردم بر دیگران ریاست می‌کنند و به یاری آن هر یک بر عملی یا صنعتی متمکن می‌گردد. و از خُرّه آن را که مخصوص افاضل است "کیان خُرّه" نامند. شهرزوری به شکلی گسترده‌تر و شامل‌تر از این انوار مینویه که حتا افلاک و کرات سماوی نیز از آن برخوردارند، در شرح حکمة الاشراق (ص ۳۹۳) نقل کرده است: ... ما ذکره زرادشت فی کتاب الزند: ان العالم ینقسم الی قسمین: میناوی و گیتی. فالمیناوی، هو العالم النورانی الروحانی، و الگیتی العالم الجسمانی؛ و یرید بالخُرّه - ان النور الواصل الی الانفس الفاضله من العالم النوری، الذی تتالق به النفس و تضىء و تشرق اتم من اشراق الشمس یُستی بالفهلویه خُرّه، و ما یتخصص بالملوک الافاضل منهم یسمى "کیان خُرّه"؛ و هذا الانوار القاهرة المجردة الكثير هی التی اخبر عنها الحکیم الفاضل و النبی الکامل زرادشت الأذربایجانی، و شاهدها أيضاً فی اثناء الخلوات و الرياضات الملك العادل و السلطان الفاضل سید الملوک و السلاطین کیخسروبن شاوش، و اتفق حکماء الفرس قاطبة علی اثبات الانوار القاهرة من الارباب و الاصنام و غیرها».

کیان خُرّه در حوزه حکمة الاشراق

دریافت شد که از دیدگاه حکمة الاشراق، این اصطلاح در نمود عرفانی و شناسایی ذات حق و تهذیب نفس جایگاه ویژه‌ای داد. سهروردی، کیان خُرّه را از قول زرتشت نقل کرده که: «او عالم را به دو بخش تقسیم کرده است یکی عالم مینوی که عالم نورانی و روحانی است، و دیگری عالم گیتی که عالم طلسم و جسمانی است، و گوید نوری که از عالم نورانی و روحانی بر نفوس فاضله فایض می‌شود که اعطای رأی ثاقب کرده و مستفیض را تأیید و کمک می‌کند و به واسطه‌ی آن، نفوس متور می‌شوند و تابش آن آتم و اکمل از خورشید است و در زبان پهلوی «خُرّه» گویند که از ناحیه‌ی حق ساطع می‌گردد. مرتبت کامل این نور را که مخصوص به ملوک و شاهان است «کیان خُرّه و الزبی (رای: آتش، نور)» نامیده‌اند که موجب قاهریت و برتری می‌شود. /

خُره یا خُورَنَنگه اوستایی به معنی نمونه‌ی بارز حکیم کامل و خلیفه‌ی الاهی به روی زمین است... در این عالم دو نوع خلافت و خلیفه محقق است، یکی خلیفه‌ی صغرا (آتش محسوس) دوم خلیفه‌ی کبرا (نفس انسان). از این جهت است که پارسیان نور را قابل تقدیس می‌دانند به اعتبار مظهریت از نور الانوار... از عالم نورانی بر نفوس کامل، نوری که بدان‌ها تأیید و رای (اشراق) می‌بخشد فایض می‌گردد و بدین نور است که نفوس مستفیض می‌گردند و بدان‌ها نوری که به پهلوی خُره گویند، اشراق می‌گردد (می‌تابد) و همین خُره است که به گفته‌ی مهروردی خلسه‌ی ملک کیخسرو مبارک بر آن واقع گردیده است...^{۹۲} و خلسه در اصطلاح عرفانی و حکمت به معنی فرصت مناسب است که در مبحث کیخسرو، بدان شرحی هست.

موضوع ثنویت و جهان روحانی و مادی یا مینوی و گیتیایی

متن و ترجمه‌ای که از نظر می‌گذرد، رد ثنوتی است که از دیرگاه به زرتشت منسوب شده. این شرح و تفسیر، از یکی از بزرگان و محققان و حکما و عرفای اسلامی، قطب الدین اشکوزی، شاگرد میرداماد است. پس از نقل متن و ترجمه، یادداشت‌های لازم در حد اختصار نقل شده و مبحث در مورد ثنویت و جهان مینو (روحانی) و گیتی (مادی) یا استومند می‌باشد. البته با اقالیم سبعة، یا اقالیم هشتم و جابرها و جابلقانیز پیوستگی دارد. در بخش‌هایی دیگر، با شرحی بیشتر و اشاره‌های کافی دنباله‌ی آن جهت آگاهی‌های بیشتر آمده است.^{۹۲/۱} (برای آگاهی‌های مشروح درباره‌ی این متن و یادداشت‌های آن، نگاه کنید به همین ارجاع = ^{۹۲/۱} در بخش یادداشت‌ها).

الحکیم زرادشت

الحکیم زرادشت: ظَهَرَ فِي زَمَانِ كُشْتاسَفِ بْنِ لَهْرَسَبِ الْمَلِكِ، وَ أَبُوهُ كَانَ مِنْ أَزْدِ بَايَجَانَ وَأُمَّهُ مِنْ نَرِي. وَ زَعَمَ أَصْحَابُهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ مِنْ مَلَكُوتِهِ، خَلْقًا رُوحَانِيًّا مِنْ وَقْتِ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى وَ كَتَبَهُ الْأَعْلَى فَلَمَّا مَضَتْ ثَلَاثَةُ الْأَلْفِ سَنَةٍ أَنْفَذَ مَشِيئَةَ فِي صُورَةٍ مِنْ نُورٍ مِثَالِي عَلَى تَرْكِيبِ صُورَةِ الْإِنْسَانِ وَ أَحْفَ بِهِ نَسْعِينَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ الْمُكْرَمِينَ، وَ خَلَقَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَ الْكَوَاكِبَ وَالْأَرْضَ وَ بَنَى آدَمَ غَيْرَ مُتَحَرِّكَةً ثَلَاثَةَ الْأَلْفِ سَنَةٍ ثُمَّ جَعَلَ رُوحَ زَرَادُشْتِ فِي شَجَرَةٍ أَنْشَأَهَا فِي أَعْلَى عِلْبَيْنِ، وَ غَرَسَهَا فِي قَلْعَةِ جَبَلٍ مِنْ جِبَالِ

أذربيجان يُعرف «باسمونه خرمازج» سنخ زرادشت بلین بقرة فشربه أبو زرادشت فصار تطفة ثم مضغة في رحم أمه، فقصدها الشيطان وغيرها فسمعت آتة نداء من السماء فيه دلالة على برها فبرأت ثم لما ولد ضك ضحكها. بناها من حصر و نشاء بعد ذلك إلى أن بلغ ثلثين سنة فبعته الله سبحانه نبياً و رسولاً إلى الخلق قدعا يكشئاسف التملك فإجابته دينه و كان دينه عبادة الله و الكفر بالشيطان و الأثر بالمعروف و النهي عن المنكر و اجتناب الخبائث و يدعون الزرادشيتيه إن له معجزات كثيرة و له كتاب قد صنعه و قيل أنزل ذلك عليه و هو «زند أستا» يقسم العالم فيه قسمين: مبنوى و كيتى. يعنى الرروحانى و الجسمانى و يقول إن ما فى العالم ينقسم قسمين: بخشش و كئيش. يُريد به التدبير و الفعل، ثم يتكلم فى موارد التكليف و هى حركات الإنسان فيقسمها ثلثة أقسام: بينش و گويش و كئيش، - يعنى بذلك الاعتقاد و القول و العمل، و بالثلاث يتم التكليف فإذا قصر الإنسان فيها خرج عن الدين و الطاعة، فإذا جرى فى هذه الحركات على مقتضى الأمر بالشريعة فاز الفوز الأثير.

و قال: النور و الظلمة أضلان مُضادان. و كل يزدان و أهرمين. و هو مبدء موجودات العالم و حصلت التراكيب من امتزاجهما و حدثت الصور من التراكيب. و البارى تعالى خالق النور و الظلمة و مبدعهما، و هو واحد لا شريك له و لا ضد و لا يد و لا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة، و لكن الخير و الشر و الصلاح و الفساد و الطهارة و الخبث إنما حصلت من امتزاج النور و الظلمة و لو لم يمتزجا لما كان وجود العالم. و هما يتقومان و يتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة و الخير الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه، و الشر ينحط إلى عالمه و ذلك هو سبب الخلاص، و البارى تعالى مزجها و خلطها بحكمة رابها فى التركيب. و جعل النور أضلا. و قال وجوده و وجود أضل. و أما الظلمة فتبع كأظلم بالبيئة إلى الشخص، فإنه يرى أنه موجود و ليس بموجود حقيقة و إبداع النور و جعل الظلام تبعاً لأن من ضرورة الوجود التضاد موجوده ضرورى فى الخلق لا بالقصد الأول كما فى الشخص و الظلمة، و لعل توضيح كلامه و تبين مراده، إن الشر المعتبر عنه بالظلمة لأصله فى الإبداع الأول من جهة المبدء الحق سبحانه. لأن الخير الكلى و الوجود المحض إفاضة البارى سبحانه على العقل الأول، فكان له السبق و الثمام و الكمال و التقدم بالوجود على الأشياء. ثم كانت النفس منبجته منه تالفة له فكان ما بينهما من التفاضل مرتبة منخطة بالنفس عن اللحوق بالفعل و نقصان عن درجة فقصرت عن الكمال، فصارت تلك التصير عجزاً و حدث من ذلك العجز نقص عن البلوغ إلى العقل الكلى. ثم حدثت الطبيعة عن النفس فكانت النفس أفضل منها لكونها أصلاً لها و كان ما بينهما من التفاضل عجز هو أكثر من عجز النفس عن بلوغ مرتبة العقل ثم كانت الأشياء المركبات يحدث بعضها عن بعض، و كان حينئذ وجود التفاضل و وجود المعجز و وجود المعجز و وجود النفس و وجود النفس - مسرفة

الفاصل والمفضول، فَمُنَد ذلك عطف العقل على النفس بخيراته وفضائله ليرتقيها إليه ويبلغها إلى درجة ولم يرض لها بالتخلف عن بلوغ درجة واللحوق بمنزلة لأنه ليس من شأنه والحسد والكبر، وإن أحب الأشياء إليه كونها مثله لأنه خير كونه وعطفها لنفس عند ذلك الطبيعة وعطفها الأشياء بعضها على بعض فالفاضل أهدأ مجتهدان يترقى المفضول إلى درجة ويتلغى إلى منزلة دائيا في ذلك مجتهدا فيه.

فقد يأن البرهان وصح بالبيان أن الشر لا أصل له في الإبداع وإنما سعى عجز الأشياء بحدوث بعضها عن بعض شرا بمعنى التخلف عن المحوق بدرجة الأفضل ورضى لنفسه بالمكان الأخص الأزذل فهو الشر المنخفض البعيد عن السعادة فإذا العالم إذا قبل الفيض والوجود وارتقى إلى العقل صار خيرا فزال الشر وعاد الخلق إلى أوله فصار خيرا كله. وقال تعالى «كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين» فإذا ارتفع الشر وخالفه فليس إلا الأخير وخالفه سبحانه. فتبنت التوحيد وذهب التشبيه والشرك، وصح إن الشر لا أصل له في الإبداع ومما نص عليه زرادشت، إن للعالم قوة إلهية هي المدبرة لجميع ما في العالم المشهية مبادئها إلى كمالها وهذه القوة تسمى أمشاسبتند، وهي لسان الصايه «المدبر الأقرب» وعلى لسان الفلاسيقة «العقل الفعال» ومثله الفيض الإلهي والعناية الربانية وعلى لسان الغزب «الملائكة» وعلى لسان الشرع والكتاب الإلهي «الروح».

قال ماضي مراسم الإشراف الشيخ السهزردى المفتول، إن أول حاصل لنور الأنوار واحد وهو النور الأقرب العظيم. وهو المسمى عند بعض الأوائل بالمنصر الأول لأنها أصل ما عداه في الممكنات لأن ما عداه معلول له وعند المشائين «بمقل الكل» أما لأنه عقل لجملة العالم وأما لأنه في المشهور هو العلة لفلنك الأقصى الذي يقال لجزؤه جزم الكل ولحركته حركة الكل لإحاطة جزميه وحركته بجميع الأجرام والحركات الداخلة تحت جزميه وحركته وربما سماه، بعض الفهلوييه «بهمن».

قال العلامة شارح الإشراف وزعم الحكيم الفاضل زرادشت، إن أول ما خلق من الموجودات بهمن، ثم اردبهشت ثم شهر يور ثم إسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد، وخلق بعضهم من كما يوجد السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيئا وراهم زرادشت أى اتصل بهم واشتقاق منهم العلوم الحقيقية وتحقيق الإتصال بالمبادئ على ما تبيين بعض الأعظم من علمائنا، إن النفس الإنسانية إذا اشتكلت ذاتها الملكويتيه ونضت جنبها الهيولاني ناسب نوريتها نورية بلنك الأنوار وشابهت جواهريتها جواهريتها فاستخقت الإتصال والإنخراط في زمرتها والإستفادة منها ومشاهدة أضوانها ومطالعة ما في ذاتها من مشور الحقايق المتطلبية فيها وإلى ذلك الإشارة بقول مولانا ثامن الأئمة الأطهار أبى الحسن الرضا عليه السلام في حديث ان سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله، كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور

الحُجُبِ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَهُ مَا فِي الحُجُبِ وَ الحُجُبِ مِنْ ضُرُوبِ المَلَائِكَةِ جِوَاهِرِ قَدِيمِيَّةٍ وَ أنوارِ عَقْلِيَّةٍ هَمِ حُجُبِ أشعةِ جَمالِ نورِ الأنوارِ وَ وَسايطِ النُفُوسِ الكامِلَةِ فِي الإِصالِ بِجَنابِ رَبِّ الأَزْبابِ.

وَ فِي الحَدِيثِ إِنَّ اللهَ سَبْعاً وَ سَبْعِينَ حُجُباً مِنْ نورٍ لَوْ كُشِفَتْ عَنْ وَجْهِهِ لاختَرَقَتْ سَبْحَاتِ وَجْهِهِ كُلِّمًا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ. وَ مِمَّا أَخْبَرَ الحَكِيمُ زَرادُشتَ فِي كِتابِ الزَنْدِ وَاسْتِنا، إِنَّ قالَ سَيظْهَرُ فِي آخِرِ الزَّمانِ رَجُلٌ إِسْمُهُ «استدِيرِكا» وَ مَعْنَاهُ «الرَّجُلُ العالِمُ «يُرَيِّنُ العالَمَ بِالدِّينِ وَ العَدْلِ، ثُمَّ يَظْهَرُ فِي زَمانِهِ يَتَبارَعُ فِوقَ الآقِهِ فِي مُلْكِهِ وَ أَمْرِهِ عِشرينَ سَنَةً، ثُمَّ يَظْهَرُ بَعْدَ ذلكَ «استدِيرِكا» عَلَي أَهْلِ العالَمِ وَ يُحِي العَدْلَ وَ يُمِيتُ الجُورَ وَ يِرِ الدُّسُئْنَ المُعَيَّرَةَ إِلى أَوْضاعِها الأَوَّلِ، وَ يِنقادُ لَهُ المُلُوكُ وَ تيسَّرُ لَهُ الأُمُورُ وَ يَبصُرُ الدِّينَ الحَقَّ وَ يَحصلُ فِي زَمانِهِ الأَمْنُ وَ اللِّدَعَةُ وَ سَكُونُ الفِئْتِنِ وَ زَوالُ المِخَنِ.

أقول: كَأَنَّهُ أَخْبَرَ الحَكِيمُ المَذکورَ بِوُجُودِ مَولانا صَاحِبِ الأَمْرِ سَلامِ اللهُ عَلَیهِ وَ خُروجهِ آخِرِ الزَّمانِ، وَ الصِّفاتِ الَّتِي ذَكَرُها لِهذا الرَّجُلِ هِيَ صِفاتُهُ الَّتِي وَرَدَ فِي الأَحاديثِ وَ الرِّوايَاتِ وَ الِنبِيَّارَهِ كِنايَةِ عَنِ الدَّجَالِ، هُوَ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الحالِ.

[ترجمه] حکیم زرتشت

زردشت، در زمان گشتاسب پسر بهراسپ پیدا شد. پدر او از آذربایجان و مادرش از مردم ری بود. یاران زردشت بر آنند که خداوند از ملکوت خود، مخلوقی روحانی بیافرید. و این در یکی از اوقات در کتاب‌های والا و نوشته‌های نخستین بود. پس از سه هزار سال، مشیت او در صورت نوری مثالی به صورت انسان فرستاده شد و نود تن از فرشتگان او را احاطه کردند. در طی سه هزار سال آفتاب و ماه و ستارگان و زمین را بنی آدم در حالی که حرکتی نداشتند بیافرید [= سه هزار سال که فرّوشی همه‌ی جهان به صورت مینوی / و مثالی واقع بود] پس از آن روح [فرّوهر] زرادشت را در درختی قرار داد که آن را در اعلا علیین ایجاد کرده بود. و آن را در یکی از کوه‌های آذربایجان به نام «باسمونه خرم‌مازج؟» بکاشت. [فرّوهر] زردشت در شیر گاوی آمیخته شد و پدر او آن شیر را بخورد. و آن نطفه‌ای شد و زرم مادرش به پرورش در آمد. شیطان به سوی آن رفت و آن را دگرگونه ساخت. مادرش از آسمان ندایی شنید که دلالت بر شفای او داشت و شفا یافت.

چون زردشت از مادر بزاد، مادرش خنده‌ای کرد که حاضران آن را (دریافتند؟)

زردشت بزرگ شد تا به سی سالگی رسید و خداوند او را به پیامبری مبعوث کرد. زردشت از کشتاسپ دعوت کرد تا به دین او بگردد. کشتاسپ این دعوت را پذیرفت. دین زردشت پرستش خدا و کفر به شیطان و امر به معروف و نهی از منکر و پرهیز از پلیدی‌ها بود.

زردشتیان مدعی هستند که او دارای معجزات بسیار بود. او را کتاب است که خود تصنیف کرده است. و می‌گویند این کتاب بر او نازل شده است و زند و ایستانام دارد. در آن جا عالم را به دو بخش مینوی و گیتی، یعنی روحانی و جسمانی تقسیم کرده است. و می‌گوید آنچه در عالم است بر دو قسم است، بخشش و کُنش - یعنی تقدیر و عمل. پس از آن به موارد تکلیف می‌پردازد که همان حرکات انسان است. او حرکات انسان یا تکلیف را به سه قسم: بینش و گویش و کُنش تقسیم می‌کند. و مقصود او: اعتقاد و قول و عمل است. و تکلیف با این سه چیز تمام می‌شود، و اگر انسان در آن کوتاهی کند از دین و طاعت یزدان خارج می‌شود. و اگر انسان بر وفق این حرکات و به موجب شریعت عمل کند به پاداشی بزرگ می‌رسد.

او می‌گوید: نور و ظلمت دو اصل متضاد هستند. هم چنین یزدان و اهریمن، مبدأ موجودات عالم این دو اصل هستند و ترکیبات جهان از آمیختگی این دو حاصل شده است. و صورت‌ها از این ترکیبات پیدا شده است. خالق نور و ظلمت خداوند تعالی است که ایجاد کننده‌ی آن دو است. و او واحدی است که شریک و ضدّ و مثل ندارد و نباید وجود ظلمت را به او نسبت داد.

اما نیکی و بدی و دوستی و سازندگی و تباهی - و پاکیزگی و پلیدی، از آمیزش نور و ظلمت پیدا شده است و اگر این دو با هم نمی‌آمیختند، هستی شکل نمی‌پذیرفت. این دو در برابر یکدیگر مقاومت و نبرد می‌کنند تا آنگاه که نور بر ظلمت و خیر بر شر غالب آید و خیر به عالم خود برود و شر به عالم خود فرود شود و راه خلاص همین است. و خداوند این دو را از روی حکمتی که در ترکیب آنها دیده است با هم آمیخته است و نور را اصل قرار داده است و گفته است که وجود نور، وجود اصل است. اما ظلمت را تابع می‌داند، مانند سایه که تابع شخص است، - زیرا سایه را موجود می‌پندارند، اما در حقیقت موجود

خداوند نور را ابداع کرد و تاریکی را تابع آن قرار داد، زیرا ضرورت وجود تضاد است؛ پس وجود تاریکی ضروری است و در جهان آفرینش واقع شده است. اما مقصود اولی و ابتدایی نیست، مانند شخص (که وجودش اصل است) و سایه (که وجودش مقصود اصلی نیست).

شاید کلام زردشت را بتوان چنین توضیح داد که از شرّ به ظلمت تعبیر می‌شود و او را در ابداع نخستین از سوی مبدع که خداوند است بر عقل اول و بی‌شی و کمال و تمام و تقدّم وجودی او بر اشیاء دیگر او راست. پس از آن نفس یا جان از او پر خاسته است و به دنبال آن آمده است و از این رو میان این دو فرق است از جهت رتبه - و رتبه یا مرتبه‌ی نفس (جان) پایین‌تر است از رسیدن به عقل کلی. پس از آن طبیعت از نفس پیدا شده است و از این رو نفس والاتر است؛ زیرا او اصل طبیعت است. و فرق میان این دو در رتبه بیشتر از فرق میان نفس و عقل است و آن عجز و ناتوانی طبیعت است که بیشتر از ناتوانی و عجز نفس در برابر عقل است.

پس از آن ترکیبات یکی از دیگری پیدا می‌شود و از این جا «تفاضل» یا فرق حاصل می‌گردد. ناتوانی ناشی از تفاضل است، و وجود نقص ناشی از ناتوانی است، و از وجود نقص شناخت برتر و پست‌تر به دست می‌آید. از این جاست که عقل با نیکی‌ها و فضایل خود روی به نفس می‌آورد تا او را به سوی خود بالا ببرد و به درجه‌ی خودش برساند - زیرا نمی‌خواهد که نفس از رتبه‌ی او تخلف کند و می‌خواهد که نفس به منزلت او (یعنی عقل و خرد) برسد، زیرا حسد و تکبر کار عقل نیست و او دوست دارد که همه‌ی اشیاء مانند خودش باشد - زیرا وجود او سرتاسر خیر است. در این جا طبیعت به نفس روی می‌آورد و اشیاء به یک دیگر روی می‌آورند و شیء برتر می‌خواهد که پایین‌تر از خود را به خودش برساند و در این کار می‌کوشد و سعی می‌کند.

پس با برهان و دلیل ثابت شد که شرّ اصلی ندارد و ناتوانی اشیاء، در پیدا آمدن یکی از دیگر شرّ نامیده می‌شود و این به معنی تخلف از وصول به درجه‌ی بالاتری است که بر او مقدّم است. و هرگاه شیء پایین‌تر و پست‌تر از وصول به درجه‌ی بالاتر غفلت ورزد و به مکان پست و رذل خود قانع شود، همان شرّ محض است که از سعادت دور است.

پس اگر جهان فیض الهی وجود او را بپذیرد و به درجه‌ی عقل بالا برود، همه خیر

می‌گردد و شز از میان می‌رود و خلقت به حال نخستین خود بازمی‌گردد و همگی خیر می‌شود، چنانکه خداوند فرموده است:

كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْنا اِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ

پس اگر شز با آفریننده‌ی خود از میان برود چیزی جز خیر و آفریننده‌ی آن نمی‌ماند.

پس توحید ثابت می‌شود و تشبیه و شرک از میان برمی‌خیزد و معلوم می‌گردد که شز اصلی در ابداع ندارد. از اموری که زرتشت بر آن تصریح کرده است این است که جهان نیرویی الهی است که همه‌ی آنچه که در عالم است به تدبیر اوست و مبادی آن به کمالات آن منتهی می‌گردد. و این نیرو، امشاسپندان نامیده می‌شود و آن به زبان صابیان مُدَبِّرِ اقْرَب و به زبان فیلسوفان عقل فعال خوانده می‌شود که فیض الهی و عنایت ربانی از اوست و به زبان عرب آن را ملائکه و به زبان شرع و کتاب الهی روح می‌نامند.

شیخ سهروردی، مقتول، زنده‌کننده‌ی مراسم اشراق گوید: «نخستین حاصل از نورالانوار، واحد است و آن نورُ الاقْرَبُ الْعَظِيمِ یعنی: نور بزرگ نزدیک است که بعضی از پیشینیان آن را عنصر اول می‌خواندند، زیرا اصل ممکنات است و به جز او معلول است و مثالیان آن را عقل کل گویند و این برای آن است که یا او عقل همه‌ی عالم است، و یا او به قول مشهور «علت فلک اقصی» است که چرم او را چرم کل و حرکت او را حرکت کل می‌خوانند. زیرا چرم و حرکت او بر جمیع حرکات و اجرام داخل او محیط است و بعضی از فهلویان او را بهمن خوانند.

علامه، شارح حِكْمَةُ الْاِشْرَاقِ، (= قطب الدین شیرازی) گوید: حکیم زردشت گوید نخستین چیزی که آفریده شد بهمن بود و پس از آن اردیبهشت، و سپس از آن اسفندارمذ، و سپس از آن (ا) مُرَدَاد است و اینها یکی پس از دیگری آفریده شده‌اند چنانکه چراغی از چراغ دیگر می‌افروزد بی آنکه چیزی از چراغ نخستین بگاهد. و زردشت به اینها پیوسته است و علوم حقیقی را از آنها استفاده کرده است.

پیوستن به مبادی، چنانکه بعضی از بزرگان علمای ما گفته‌اند این است که چون نفس انسانی ذات ملکوتیش کمال یافت و پرده‌ی هیولانی خود برافکند، روشنی او به روشنی این انوار مناسب می‌گردد و جوهر او با جوهر آنها همانند می‌شود و مستحق

پیوستن به آنها و استفاده از آنها و مشاهده‌ی روشنی‌های آنها می‌شود، و صُور حقایقی را که در آنها منطبق است مشاهده می‌کند. و به این معنی اشاره می‌کند، قول امام هشتم علیه‌السلام (ثامن الائمة، ابی الحسن الرضا) در ضمن حدیثی که هرگاه رسول الله با قلب خود به خداوند می‌نگریست آن را در نوری که پرده‌ها باشد می‌دید و حجاب و پرده‌ها به او واضح می‌شد. این حجاب‌ها و پرده‌ها از انواع فرشتگان هستند که دارای جواهر قدسیه و انوار عقلانی هستند و حجاب‌ها اشعه‌ی جمال نورالانوار و وسایط نفوس کامل در اتصال به خداوند می‌باشند.

در حدیث آمده است که خداوند را هفتاد و هفت حجاب نورانی است که اگر آن حجاب‌ها برداشته شود، جمال صورت او هر که را که چشمش به او بیفتد می‌سوزاند. از جمله چیزهایی که زردشت در کتاب زند و اوستا گفته، این است که در آخر زمان مردی پیدا شود که نامش استدیریکا است و معنای آن «مرد دانشمند» است و او جهان را به دین و عدل بیاراید. در زمان او پتیاره‌ای پیدا شود که آفت در مملکت او بیفکند و بیست سال حکومت کند. پس از آن «استدیریکا» بر اهل عالم مسلط گردد و عدل را زنده کند و ستم را بمیراند و سنت‌های تغییر یافته را به حالت نخستین خود برگرداند و ملوک او را منقاد گردند و امور زیر امر او قرار گیرد و او دین را یاری دهد و امن و آرامش به وجود آید و فتنه‌ها و محنت‌ها از بین برود.

من می‌گویم: گویی این حکیم از وجود مولای ما، صاحب الزمان علیه‌السلام و خروج او در آخر زمان خبر داده است و صفاتی که او برای «استدیریکا» ذکر کرده است همان صفاتی است که در احادیث و روایات آمده است و پتیاره کنایه از دَجّال است. خداوند به حقیقت امر آگاه‌تر است. ۹۲/۱

صورت ظاهر تضاد و مفهوم نهادین وحدت از دیدگاه عین‌التضات

چنانکه بارها اشاره شد، عین‌القضات نیز از وارثان حکمت خسروانی است، جایی که سهروردی از پیش‌گامان و دارندگان حکمت ایران باستان [کتاب مطارحات] یاد کرده، و نقل آن در پژوهش‌هایی که در تحلیل تضاد خسروانیان و مبنای ضروری وحدت از آن

به نظر رسید، ملاحظه کنیم که چه همانندی ژرف و روشنی دارد با متنی که از آثار این حکیم در پی است.^(۱)

«اما هرگز دانستی که خدای تعالی را دو نام است، یکی: الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ و یکی اَلْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (سوره ی ۵۹ آیه ۲۳) از صفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمد(ص) در وجود آورد. پس صفت رحمت غذای محمد(ص) آمد و صفت قهر و غضب غذای ابلیس آمد. ای دوست اِلٰی یَوْمِ الدِّينِ (سوره ۷۹/۷۹) گفته است، چون روز دین باشد - نه این دین دنیا را می‌خواهد، بلکه دین آخرتی می‌خواهد که در آن دین کم‌زنی باشد و ملت یگانگی دین ایشان باشد. در راه سالک کفر باشد نه دین - نه دنیا - نه آخرت. ایشان رو به کسی دیگر آرند که منبع این همه اوست. یوسف عامری این بیت می‌گوید

در راه یگانگی چه طاعت چه گناه بر کنگره‌ی عرش چه خورشید چه ماه

در کوی خرابات چه درویش چه شاه رخسار قلندری چه روشن، چه سیاه

هر کس در این حدیث راه نبرد، ابلیس داعی است در راه - ولکن دعوت می‌کند از او و مصطفی(ص) دعوت می‌کند به او، و ابلیس را به دربانی حضرت داشتند و گفتند که تو عاشق مایی، غیریت از درگاه ما و بیگانگی از حضرت ما بازدار، و این ندا می‌کند گوش دار:

مـعشوق مرا گفت نشین بر در من مگذار درون که کس بیاید بر من

آن کس که مرا خواهد گو بی خود باش وین درخور کس نیست مگر در خور من

... حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بودن، نشایستی که با خلاف آن

بودی. سپیدی هرگز بی سیاهی نشایستی. و آسمان بی زمین لایق نبودی. جوهر بی عَرَض

مصور نشدی. محمد(ص) بی ابلیس نشایستی. طاعت بی عصیان، و کفر بی ایمان صورت

نبستی. ایمان محمد(ص) با کفر ابلیس تواند بودن* . اگر ممکن باشد که هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ

الْمُصَوِّرُ لَهٗ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی (سوره ۵۹/۲۴) نباشد ممکن باشد که محمد(ص) و ایمان محمد

۱ احوال و آثار ابن القضاة، تالیف دکتر رحیم فرمنش، تهران ۱۳۳۸، صفحه‌ی ۹۰ به بعد.

* نملاس چنین بیانی‌هایی که در حکمت ایرانی پس از ساسانیان وارد است و نمونه‌هایی از آن گذشت و در این کتاب هم بارها می‌باشد. باقی در کتاب که در دسترس است.

نباشد. واگر الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْقَهَّارُ صورت نبندد صورت توان بست که ابلیس و کفر او نباشد. پس پدید آمد که سعادت محمدی بی شقاوت و کفر ابلیس نباشد. ابوبکر و عمر، بی بوجهل و بوقهّب نباشد. این باشد مامن نبی الاوله نظیر فی امته هر جا که ولی باشد فاسق او لازم باشد. و نبی هرگز بی ولی نباشد. و صالح هرگز بی فاسق نباشد. مصطفی (ص) سبب رحمت عالمیان بود، اما در حق بوجهل سبب کمال شقاوت او بود. شنیده‌ای که نور سیاه ابلیس و بوجهل و غیرها از سر تا قدم بانور احمدی چه می‌گویند؟ بشنو:

ای نوش لبیا، چو زهر نابی بر من ای رحمت دیگران، عذابی بر من
برتابی روی و دست من برتابی خورشید جهانی و نتابی بر من...

ثنویت از دیدگاه پیروان آذریکیوان و تأویل ثنویت مجوس

مؤلف شارستان چهار چمن (ص ۲۰۱) یعنی بهرام بن فرهاد که از حکمای اشراقی زرتشتی و از شاگردان آذریکیوان است، در تفسیر ثنویت مجوس، ذیل شرح حال زرتشت در تأویل آورده که:

«گویند مذهب مجوس آن است که عالم را دو صانع است: یزدان و اهرمن. یزدان خدا را گویند و اهرمن شیطان را... [این اندیشه‌ی ثنویت محتاج] به تأویل است، لاجرم اگر اوستا و زند بی تأویل بعضی جاها به فهم گوارا نیاید ناقص نبود، ورنه مراد از یزدان و اهرمن - نور و ظلمت باشد، و جوب و امکان است، چنان که حضرت آذرساسان در تفسیر زند بیان فرموده، گویند گفته‌ی یزدان مطبوع است به خیر و از او بدی نیاید... نزد محققین هیریدان پارس که به تازی صوفی‌اند، مراد از یزدان و اهرمن، جلال و جمال - که قلب المؤمنین بین الاصبین من اصابع الرحمان. مراد از اصبین، جلال و جمال است و علامه طوطی در نقد محصل آورده: الْمَجُوسُ مِنَ الثَّنَوِيَّةِ يَقُولُونَ إِنَّ فَاعِلَ الْخَيْرِ مُلْكٌ وَ فَاعِلَ الشَّرِّ اَهْرَمَنْ وَ يَعْنُونَ مُلْكًا وَ شَيْطَانًا وَ اللهُ تَعَالَى تَنْزَهُ عَنِ الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ، یعنی: مجوس قایل‌اند به دوگانگی - و می‌گویند به درستی که کننده‌ی نیکی فرشته است و کننده‌ی بدی شیطان است. مراد آن‌ها از هر دو - یکی فرشته است و دیگر شیطان و خدای تعالی پاک است از کردن نیکی و بدی... و بعضی گفته‌اند به برهان و کشف معلوم شده که بعد از واجب الوجود، عقل و نفس و کواکب حتی و مختارند و آن چه در عالم کون و فساد واقع می‌شود از ایشان است و هر طایفه نیکی

از کواکب و روحانیات باشد. در مثل آن چه از مشتری است آن را ملایکه گویند | ← بخش نجوم و ستاره شناسی] و به اصطلاح مرموز زرتشت، یزدان و ارواحی که از مریخ باشند آن را شیاطین و به اصطلاح آنوشایی یعنی گیواهریمن و این نام به حسب فعل و عمل ملایکه در بعضی مواضع منقلب شیطان شود...».

این گونه تأویل و تفسیر از سوی حکمای اشراقی زرتشتی، به موجب کتاب شادستان بسیار است. در مثل برای استفاده از گومیز در تطهیر و ...، به ویژه در موضوع توجیه ازدواج مقدس یا خیتوک دس (← ص ۲۰۵ به بعد کتاب یاد شده) و اثبات روایی و محسنات آن مطالب بسیاری نقل کرده‌اند. نیز در بخش تبیین و تحلیل اساطیر حماسی ایران و آن بخش‌هایی چون اسطوره‌های زال و سیمرغ و جنگ رستم و اسفندیار (از ص ۴۷۲ به بعد و ۵۱۷ و مواضع دیگر) که مورد تفسیر و تحلیل سهروردی نیز قرار گرفته آرای خاصی دارند، و روش حکمت اشراقی را که می‌گوید پارسیان آن را گُشَب می‌نامند (ص ۲۳۰ به بعد) مورد مذاقه و بررسی قرار گرفته است.

البته باید توجه داشت که انتساب آذرکیوان و پیروان او به پیروی از سهروردی و حکمة‌الاشراق و حکمت خسروانی، بسیار مورد تردید بوده و بیشتر به طنز نزدیک است. به ویژه در شرحی که راجع به حکمت اشراق در شادستان چهارچمن به نظر می‌رسد. توجه و دقت به تعبیر و تأکید از ثنویت و ازدواج مقدس و تفسیر آن با دفاع از نفس عمل و دفاع از رسوم و معتقداتی که موبدان متشرع ساسانی داشتند و با نام مزدیسنی زرتشتی آن را به پس از اسلام منتقل کردند، ماهیت آنان و نویسندگان و مؤلفان آثاری چون شادستان را به روشنی آشکار می‌کند.

تحلیلی از جهان‌مینیوی - جهان‌گیتیایی «مادی» در حکمت

خسروانی و عرفان و حکمت اشراق

در مباحث گذشته نقل شد که فرازین سپهر و آسمان، جایگاه روشنی بی‌پایان یا روشنی جاودان است که با ذات اهورامزدا، وجود باری یا نورالانوار یکی است. در منابع پهلوی نیز چنین است: ذات هرمزد بی‌کرانگی است، در آن بالا، که روشنی بی‌پایان است.^{۹۲} اهورامزدا، نخست جهان‌مینیوی را آفرید به مدت سه هزار سال. در این زمان صورت

مینوی، روحانی و نادیدنی همه‌ی انواع و موجودات، بی‌اندیشه، بی‌حرکت و ناگرفتنی بودند:

«نخستین آفرینشی را که اهورمزد وجود بخشید، نیکو روشنی بود، آن مینو که چون آفرینش را اندیشید، بدان تن خویش را نیکو بکرد.»

بدین ترتیب: وجود بی‌کران را از روشنی بی‌کران فراز آفرید. هم چنین: «او آفرینش مینوی را به مینوی نگه دارد، و آفرینش مادی را نیز نخست به مینوی آفرید... هر مزد چون امشاسپندان را آفرید، به ایشان بی‌کرانه شد، شش سروری که برای گیتی می‌بایست فراز آید... او نخست امشاسپندان را به شش بن بیافرید... از امشاسپندان، نخست بهمن را فراز آفرید، که رواج یافتن آفریدگان هر مزد از او بود... او نخست بهمن را که از روشنی و نور وجود یافته بود از جهان مینوی بیافرید...»^{۹۴}. و همه‌ی بیان و رئوس بازگویی سهروردی و افلاتون در این جا روشن است. جهان مینوی و مثل افلاتونی یکی است. بهمن را (= نور اقرب) نخست بیافرید از نور مینوی که متحول شده در جهان مادی، و رواج یافتن آفریدگان از این آفریده‌ی نخست یا نور اقرب است و بس.

/ افلاتون این اندیشه‌ی بدیع را از زرتشت آموخت. جهان عقل یا مثل و سایه‌ها، که صورت مینوی و روحانی همه چیز در آغاز - در آن جهان به صورت ساکن، مجرد و روحانی آفریده شده است - در جهان محسوس، صورت مادی پیدا کرده/ هر چه که در این جهان مادی وجود دارد، سایه‌اش به صورت کامل و غنی و روشن و در اوج کمال در آن جهان مثالی وجود دارد؛ «روح انسان در عالم مجردات، پیش از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی و حسن مطلق، یعنی خیر را بی‌پرده و حجاب دیده است، - پس در این دنیا چون حس ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده یاد می‌کند. غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را برمی‌دارد، فریفته‌ی جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد به سوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت، همه همان شوق لقای حق است؛ اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است و عشق حقیقی سودایی است که به سر حکیم می‌زند و هم چنان که عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزندان و مایه‌ی بقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی‌رهای داده، مایه‌ی ادراک اشراقی و در یافتن زندگی جاودانی، یعنی

نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق زندگانی روحانی است و انسان به کمال دانش وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهده‌ی جمال او نایل شود و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.^{۹۵} مفهوم عمیق و حقیقی عشق سودایی و بی‌قراری و بی‌تابی عرفا و حکماء و عدم دل‌بستگی به زندگی دنیوی از این رهگذر است.

علاءالدوله سمنانی گوید: «اولی در هر وجودی نوری از هستی هست، باقی تعبیه افتاد، که اگر نور نبود هیچ وجود، صورت نبستی. پس در خاک و آب و باد و آتش، در هر یک نوری از آن تعبیه بود. چون مُرگب شد وجود حیوان از برکت آن حاصل گردید و آن انوار مفرده به سبب ترکیب زیادت قوت گرفت و استعداد قبول فیض و رحمت رحمانیش حاصل شد».*

و در این ابیات تمثیلی و پرمعنا و زیبای مولوی، ملاحظه می‌شود که چه زیبا افاده‌ی مطلب شده است:

چرخ در گردش، گدایِ هوشِ ماست	باده در جوشش، گدایِ جوشِ ماست
قالب از ما هست شد، نی ما ازو	باده از ما مست شد، نی ما ازو
خانه خانه کرده قالب را چو موم	ما چو زنبوریم و، قالب‌ها چو موم

این زیربنای تصوف و عرفان است که از ایران به یونان رفت و توسط افلاتون مدون و مرتب شد و دوباره به ایران پس از ساسانیان بازگشت و سهروردی با زیرکی و مطالعه‌ی فراوان و دل‌بستگی به معارف ایران و زرتشت، آن را بازساخت. اما تعصب حاکم بر دوران وی، او را از فاش گفتن بازداشت، و تا همین جا که گفت، جان بر سر آن نهاد. هرگاه موبدانی که در زمان ساسانیان آن چنان بر مردم مسلط بودند و جابرانه حکومت می‌کردند، موجبات آگاهی ایرانیان از فلسفه و حکمت متعالی زرتشت را فراهم می‌کردند. و زمینه‌ی فرهنگی و دینی مردم بر اساس آن اندیشه‌های متعالی پرورده شده بود. و به دروغ و فریب آن صلابت و سختی و تشریح‌شان را برای دربند نگاه داشتن مردم به کار نمی‌زدند، ایرانیان آن چنان روزگاری نمی‌یافتند که پشت به خود کنند و با چنان روزگار آشفته‌ای رو به رو شوند. /

این اندیشه از ایران زمین، جهان گستر شد. تنها عامل مهم و قابل توجهی که حکمت دزدشتی و فلسفه‌ی خسروانی را محجوب و مهجور کرد، حکومت جابرانه و تعصب مذهبی در زمان ساسانیان بود. سراسر ادبیات فارسی، پس از ساسانیان و فلسفه‌ای که تا قرون هفتم و هشتم و پس از آن - یا به صورت فلسفی - یا عرفان و تصوف، با آن غنا و شمول ملاحظه می‌شود، تجلی همان فلسفه‌ی در بند عصر ساسانی است. سهروردی درباره‌ی مثل افلاتونی می‌گوید:

ذَهَبَ أَفَلَاتُونُ إِلَىٰ إِنْ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْجِزْمِيَّةِ فِي عَالَمِ الْحِسِّ مَثَالًا فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِ هُوَ صُورَةٌ بَسِيطَةٌ نُورِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا لَا فِي آيِنٍ هِيَ فِي التَّحْقِيقِ الْحَقَائِقِ لِأَنَّهَا كَالْأَرْوَاحِ لِلصُّورِ النَّوْعِيَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ وَ هَذِهِ كَالْأَضْمَانِ لَهَا أَيْ أَظْلَالٌ وَرَشْحٌ مِنْهَا لِلطَّافَةِ تِلْكَ وَ كِنَافَةٌ هَذِهِ فَتِلْكَ الصُّورُ النَّوْرِيَّةُ هِيَ الْمُسْمِيَاتِ بِالْمَثَلِ».

هر یک از انواع مادی در جهان حس، سایه‌ای دارد در عالم عقل، و آن پیکری است بسیط نورانی (از نور)، قائم به ذات می‌باشد نه در مکانی، و در حقیقت آنها عبارت از حقایق می‌باشند، زیرا آنها مانند ارواح، به واسطه‌ی لطافت آنها و کثافت و جرمانی بودن صُور مادی، و آن صورت‌های نوری همان چیزهایی است که المثل نامیده شده‌اند. امشاسپندان و ایزدان، در فلسفه‌ی افلاتون - مثل یا مثال‌ها و سایه‌ها شدند و سهروردی از آنها به مفهوم انوار الاسفهدیه - یعنی انوار سپهبدی یاد کرده و این انوار را یک یک از بهمن تا خرداد یاد کرده است. پس جهان مینوی در فلسفه‌ی ایران باستان، که به مدت سه هزار سال اهورامزدا همه‌ی صُور نوعیه را در آن از نور می‌آفریند که روحانی و مینوی بوده و فارق و فارغ از زمان و مکان و تجسم می‌باشند - همان است که به قاطعیت می‌توان گفت افلاتون کسب کرد و از طریق یونان به دوران اسلامی ایران بازگشت و توسط سهروردی بازسازی شد - و در عرفان نوعی تجلی کرد و در تصوف به صورت مراحل هفت‌گانه‌ی سلوک - به میانجی‌گری مانویان مخلد شد.

مغان، پیر مغان، تجلی یادمان‌های ایران باستان

در شعر و ادب عارفانه‌ی ایران

/ حکما و فلاسفه‌ی ایران باستان که فلسفه‌شان به فلسفه و حکمت خسروانی شهرت دارد و آثارشان، پس از ساسانیان به عربی و فارسی ترجمه شد که درباره‌شان بحثی در پی هست - همان مغانی هستند که به دانش، وارستگی، روشن دلی، مردمی، اخلاق نیکو، همت بلند، پاکیزگی، خوش زیستن، دین داری، حافظان اسرار و حکم و ... مشهورند. حکیمان، شاعران، ادیبان، صوفیان، عارفان، اصحاب خرقه و سجاده، هنرمندان، فاضلان، امیران، شاهان و شاهزادگان و ... هرگاه از قیل و قال درس و استدلال و تارهای تنیده از عقل محض، خسته و مانده می‌شدند، به خرابات (= خورآباد، خانه‌ی نور و روشنی، آتشکده‌ی دل، خانه‌ی خورشید) آن پیران و مغان اندر می‌شدند. /

اشاره شد که اصحاب و ارباب ادیان، مذاهب و شیوه‌های فکری در ایران قدیم (و بین النهرین و ...) مغ نامیده می‌شدند. زرتشتیان پیروز زرتشت و حافظان مکتب زرتشت مغان بودند و مغان مادی که متحجران و متعصبان و آتش افروزان بودند نیز مغان عنوان داشتند. اینان در سده‌های سوم تا پنجم در تارهای تنیده از تعصب، به نوشتن: دینکرد، روایات پهلوی، و پترهای (فتوا) دینی، نامه‌های زات سپهر و منوچهر، روایت امید اشاوہیستان، گزارش گمان‌شکنی، گجستک ابابیش، سد در و ... مشغول بودند و مردم را تکفیر می‌کردند و حد می‌زدند و حقوق می‌گرفتند و توبه می‌دادند و گناه‌کاران را برای پاک شدن و تطهیر، با گومیز شست و شو و غسل داده و ... و آنان صیت شهرت و آوازه‌ی نامشان، جهان بزرگ آن روزگار را در می‌نوردید. /

در حکمت زرتشتی، در جهان بینی این اندیشمند نامی - بسا مسایل که از آن روزگار به دست مغان حاکم در زمان ساسانیان به شکل مفاهیمی به شرک آلوده و سخیف و

ظاهری در آمد، و پس از هفده هجده قرن، این مکتب و اندیشه‌ی والا، چوب آن سخافت‌ها را می‌خورد، که آن چنان دارای معانی و مفاهیم و بیانی والا بودند.

ایزدان و امشاسپندان، صور نوعیه‌ی نورانی و مینوی بودند که در جهان مثال و مینوی و غیرمادی آفریده شدند. چون جهان مادی آفریده شد، آن صور نوعی و اصنام، از جهان مینوی به جهان مادی یا جرمانی منتقل شدند. اهورا مزدا در مثال و در جهان مینوی، آتش مثالی و غیر مادی، جوهر آب، گیاه، جانور، آدمی و ... را آفریده بود. هنگامی که آتش یا اردی بهشت، از جهان روحانی به جهان مادی منتقل شد آن صورت نوعیه و غیر مادی یا الگوی فناپذیر اصلی در جهان مینو و روح باقی، صنم یا امشاسپند یا ایزد آتش‌ها نامیده شد.

سهروردی می‌گوید ارباب انواع روحانی، برزخ‌هایی می‌باشند میان اجسام مادی و جهان ایزدی نورانی، زیرا: صورت‌های نوعیه‌ی مادی، کثیف و ظلمانی و تیره می‌باشند - و صورت‌های نوعیه‌ی عقلیه، پرتو و نور محض هستند.

پس این جهان برای عارفان زندان است. با عشق و درک و شناختی که از مسایل دارند، در تکاپو و کوشش می‌باشند تا از زندان و حصار ماده، آن نور و پرتو محض را - با تفکر، اندیشه، نیکوکاری، تمیزی و خوش زیستی - رها کرده و چون پروانه خود را به آن آتش پاک باز رسانند و از آن است که به زبان دل می‌گویند: «ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما».

زرتشت طبیعت، خوب زیستن، بوی خوش، روی نیکو و ... را می‌ستود. برای دست یافتن به معبود و خداوند و نور لایزال و جاودانی، ریاضت جسمانی را نه آن که تجویز نمی‌کرد، بلکه نکوهش می‌کرد. پشت کردن به خواسته و خانه و خانواده و سخت زیستن را کفران نعمت و دور شدن از خداوند و خوار شمردن آفرینش و نعمت و برکت خداوند می‌دانست. به همین جهت در وصایا و آموزش‌هایش، اینها را می‌ستاید. سهروردی نیز چنان که گذشت برای تقرب به خداوند و وصول به مبدأ و نورالانوار، پاکیزگی، خوش پوشی، خوش زیستی، استفاده از عطریات و خوراک‌های کم، ویژه و نیروساز را توصیه می‌کرد. از این جاست که برخلاف دلق و سجاده و خرقه‌ی پشمینه و بدزیستی و ریاضت و انزوا و سکوت و اعراض از همه‌ی مواهب زندگی در مکتب ره‌سانان و صوفیان، در

خانگاه و خرابات (=خور آباد) و پیروان فلسفه‌ی خسروانی و اصحاب نود، چنگ و دف و شراب و شاهد و نورخدایی و تمیزی و زیبایی و سرود و شادی حکم فرماست:

در سرای مغان رفته بود و آب زده
نشسته پیر و صلایی به شیخ و شاب زده
سبوکشان همه در بندگیش بسته کمر
ولی زترک کله چتر بر سحاب زده
شعاع جام و قدح نور ماه پوشیده
عذار مغ بچگان راه آفتاب زده
عروس بخت در آن حجله با هزاران ناز
شکسته کُسمه و بر بزرگ گل گلاب زده
گرفته ساغر عشرت فرشته‌ی رحمت
زجرعه بر رخ حور و پری گلاب زده
زشور و عربده‌ی شاهدان شیرین کار
شکر شکسته، سمن ریخته، رباب زده
سلام کردم و با من به روی خندان گفت
که این‌کنکده تو کردی به شعف و همت‌رای
که‌ای خُمار کش مقلس شراب زده
که این‌کنکده تو کردی به شعف و همت‌رای
وصال دولت بیدار ترسمت ندهند
که‌ای خُمار کش مقلس شراب زده
که خفته‌ای تو در آغوش بخت خواب زده
وصال دولت بیدار ترسمت ندهند
و این ابیات:

بنده‌ی پیر خراباتم که درویشان او
گنج را از بی‌نیازی خا کبر سر می‌کنند
ای گدای خانقه بر چه که در دیرمغان
می‌دهند آبی و دلها را توانگر می‌کنند
و جایی دیگر با شرح و مأخذ، اشاره شد که به موجب زُند و هومَن یسن، چون زرتشت
از خداوند تقاضای جاودانگی می‌کند، حضرت حق از خرد ذاتی و الاهییش، مُشتی یا
جامی با آب صافی و زلال به وی می‌دهد که بنوشد و معرفت حق به او منتقل گردد:
می‌دهند آبی و دلها را توانگر می‌کنند.

و این غزل حافظ است، که در جایی دیگر می‌گوید:

دوش رفتم به در میکده خواب آلوده
خرقه تر دامن و سجاده شراب آلوده
آمد افسوس کنان مغ بچه‌ای باده فروش
گفت بیدار شوای رهرو خواب آلوده
شست و شویی کن و آن‌گه به خرابات خرام
تا نگرده ز تو این دیر خراب، آلوده
به هوای لب شیرین دهنان چند کنی
جوهر روح به یاقوت مذاب آلوده
به طهارت گذران منزل پیری و مکن
خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده
پا کو صافی شو و از چاه طبیعت به در آیی
که صفایی ندهد آب تراب آلوده

پیر - وراز و رمز آن و پژوهشی تطبیقی در حکمت مزدایی

و حکمت اشراق

آیا منظور حافظ از پیر مغان، پیر می فروش، پیر میکده و می خانه، پیر خرابات، پیر پیمانہ کش؛ همان کسی است که در می خانه و خرابات، پشت پیشخوان نشسته و در ازای چند سکه، پیاله فروشی می کند؟ آیا هنگامی که در اوج کلام و عرفان - با آن بزرگی و علو و عظمت روحی، حافظ سر در برابر این پیر می فروش می گذارد، در دکه و کلبه ی یک می فروش به دنبال عیاشی رفته است؟ آیا هنگامی که ترکیب پیر مغان را به کار می برد، برحسب معمول و تداول و اسطوره است که از مغان و پیر مغان یاد می کند؟ به ایاتی که گذشت و این ایات، هر گاه توجهی با اندیشه شود، آدمی در رأیی چنین تأمل کرده و راه بی انصافی را نمی پیماید:

تا زمیخانه و می نام و نشان خواهد بود سرما خا کیره پیر مغان خواهد بود
نیز: مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش او به تأیید نظر حل معما می کرد
نیز: حلقه ی پیر مغان از ازلم درگوش است بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود
این سر سپردگی و ارادت استوار که از مرحله ی عشق نیز در گذشته، حتا اشاره و مترادف پیر طریقت نیز نیست. واله و شیدایی است استوار، رابطه ای است میان او و پیر مغان، چون رابطه ای که میان مولانا و شمس تبریزی نیز پیر راه مولوی شد، آنهم مولانایی که در مرز چهل سالگی مرزهای شریعت و طریقت را در نور دیده بود و اُسوی کمال و اجتهاد و تصوف و فقه و شعر و ... بود. اما آن چنان واله و شیدا و بی خود شد که تا پایان عمر، حدود ۶۸ سالگی (۶۷۲ ه. ق) سر در پی یار گمشده نهاد و شاهکاری به نام پیر راه خود بر جای نهاد که همان شوریدگی های حافظ را به نمایش گذارد. در برخورد با شمس تبریزی، او که شخصیتی در اوج شریعت و طریقت بود، چنان شد که سلطان ولد

پسرش در تغییر حال وی در برخورد با شمس می‌گوید:

شیخ مفتی زعشق شاعر شد گشت خمار اگر چه زاهد بُد
نه زخمی که بود از انگور جام نوری نخورد جز می‌نور

و این تعریفی از شراب می‌خانه و می‌خمر فروش نیست. هم چنین تعریفی در مقایسه میان مولانا و شمس نیز نمی‌تواند باشد، چون آن مفتی و زاهد، پس از چهل سالگی چنان واله و شیدا و عاشق شد. اما حافظ در راه ارادت، ایمان و اعتقاد به پیر مغان، راه و گامی استوار و قدیم دارد: حلقه‌ی پیر مغان از ازلم در گوش است. بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود. و این اسطوره‌گرایی و نمادپردازی نیست. نگارنده تا اندازه‌ی گفتمی و گذری - در آیین مهر و تاریخ آیین میترایی، شواهدی در همخوانی با رسوم و سلوک و اصطلاحات و آداب میترایی را که در اشعار حافظ نقل است، در حد گنجایش آورده است - بدون این که ادعا باشد او میترایی بوده، اما با آن آشنایی و نوعی گرایش نشان داده است:

گرم نه پیر مغان در به روی بکشاید کدام در بزخم، چاره از کجا جویم؟

این شوریدگی و سرسپردگی در هاتف اصفهانی نیز دیده می‌شود که ابیاتی از ترجیع‌بند معروف وی نقل شد. و در این بیت از حافظ:

بنده‌ی پیر مغانم که زجهلم برهاند پیر ما هر چه کند عین ولایت باشد

حافظ حدود ۲۴ بار فقط از ترکیب خاص پیر مغان در اشعار خود استفاده کرده است و تعمق و تدبیر در این ابیات و مفاهیم آن، گویای بسیاری از رموز است. برای کشف و دریافت مفهوم این ترکیب، باید به شناخت ریشه‌ها و استمرار فرهنگ ایران باستان رفت، این نه پیر و مرشد طریقت است و نه شریعت. نه تنها این ترکیب، بلکه اصطلاحات: جام، می، می‌خانه، خرابات و ... همه و همه با بیان‌هایی روشن ما را رهنمون به میراث باستانی و حکمت خسروانی می‌کند:

تازمی‌خانه و می‌نام و نشان خواهد بود سرما خا کاره پیر مغان خواهد بود
و این از رازهای نهان است، رازهایی که حافظ در حفظ و کتمان آن بسیار سفارش می‌کند. همان دانسته‌ها و رازهایی که حسین حلاج، عین‌القضات، بایزید بسطامی، سه‌وردی و ... بازگو کردند و جان بر سر آن نهادند:

حلقه‌ی پیر مغان از ازلم در گوش است بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود

بر وای زاهد خود بین که زچشم من و تو راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود این پیر هر چه باشد، بی‌گمان با فلسفه و حکمت مزدایی و مفاهیم اصیل اوستایی و آیین میتراپی که میراث دارِ امینِ حکمت ایران باستان است، پیوندی مستقیم دارد. گاه مفهومی مجرد و جوهرهای دور از دسترس پیدا می‌کند؛ گویی کنایه از صورتِ زمینی و ملموسِ طبع نام، یا عقلِ فعال، یا دیتناکه نیروی دید شهودی و کمال است، و سرانجام با فَرَوَهَرُ یکی است. پیر: پدر، مرشد و راهنمایِ عارف و سالک است. هنگامی که با مضاف‌الیه مغان می‌آید، اشاره‌ای خاص به حکمت ایران باستان دارد. این اشاره به روشی مرسوم و یا عادتِ مألوف و بدون محتوا و اساطیرگونه ندارد. ممکن است شاعران و عارفانی بازاری بر سبیل اشاراتِ مشاهیرِ عرفان، چنین اصطلاحاتی را به کار برده باشند. اما نه بزرگانی چون: حافظ، نظامی، مولوی، سهروردی و ... بسیاری دیگر. در پژوهشی با عنوانِ طبع نام سهروردی و دتئای مزدایی فشرده‌ای گذشته. در این جا از آن شکل مینوی و راهنما و پیر و مرشد آسمانی که صورتی جوهری دارد، از حَی بن یقظان ابن سینا یاد کنیم:

... پس بدان میان که ما آن جا همی گردیدیم و طواف همی کردیم، پیری از

دور پدید آمد: زیبا و فرهمند و سالخورده -- و روزگارِ دراز بر او برآمده، و وی را تازگی برنا آن بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود، و هیچ اندامش تباہ نبود، و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران... از او اندر خواستم که تا مرا راه خویش بنماید و پیشه و نام و نسبِ خویش بگوید، بلکه شهر و مأوی خویش. وی گفت که: نام من زنده (حَی) است و پسرِ بیدارم (ابن یقظان) و شهر من بیت المقدس است و پیشه‌ی من سیاحت کردن است و گردجهان گردیدن...

پیر، همان پدر است در آیین میتراپی که در مسیحیت وارد شد. پدر پدران در مراتب متناصب و سلوک مهر دینان، عالی‌ترین درجه و مرتبه‌ی روحانیت و صاحب راز و اسرار بود. پیرمغان، راهت‌ما و مرشد معنوی و دانای راز در حوزه‌های حکمت و فلسفه و عرفان محسوب می‌شد و کسانی که در این محفل انس و خاص، که هر کس را امکان ورود بدان نبود، وارد می‌شدند، همان کسانی هستند که چون حافظ و هاتف و نظامی و ... با آن دلبستگی و شوریدگی و ارادت از پیر خود یاد کرده‌اند.

سهروردی در داستان تمثیلی عقل سرخ از پیر یاد کرده، آن پیری که نمادی جوهری

است. در رساله‌ی آواز پرجبرئیل نیز راوی داستان از برخورد خود با ده پیر سخن می‌گوید. آیا این اشاره به عقول عشره در حکمت مشاء نیست؟ بی‌گمان آری، که دهمین همان عقل فِعال، فَرْوَه‌ر یا دُنْیاسْت که بازگویی از صورت پیر مغان را مادون آن می‌توان درک کرد:

در روزگاری که من از حجره‌ی زنان نفوذ برون کردم و از بعضی قید و حجر

اطفال خلاص یافتم... از سر ضُجرت شمعی در دست داشتم، قصد مردان سرای ما

کردم و آن شب تا مطلع فجر در آن جا طواف می‌کردم. بعد از آن هوس دخولِ

خانقاه پدرم سانح گشت. خانقاه را دو در بود: یکی در شهر و یکی در صحرا و

بستان. برفتم و این در که در شهر بود بیستم [میان مَزْدَیْسْتان هنوز یک صورت

کنایت آمیز باقی است. غسلخانه و جایی که در گذشته و متوفار را برای مراسم

خاک سپاری می‌پرند، اطاق زاد و مرگ می‌نامند. دارای دو در است. از یکی

در گذشته را وارد، و پس از انجام مراسم و شرایع و آداب مرسوم، از در مرگ

خارج کرده و به خاک می‌سپارند] و بعد از رتق آن قصد فُتق در صحرا کردم. چون

نگه کردم، ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفه‌ای متمکن بودند. مراهیات و فَرْ

و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد، و ... نرم نرم برفتم و پیری را

که بر کناره‌ی صفه بود قصد سلام کردم... پرسیدم که بی‌خرده بزرگان، از کدام

صوب تشریف داده‌اند؟ ... جواب داد که: ما جماعتی مجزّدانیم، از جانب ناکجا

آباد- می‌رسیم. مرا فهم بدان نرسید. پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت:

از آن اقلیم است که انگشت سبابه آن جا راه تَبَرَد. پس مرا معلوم شد که پیر مطلع

است. گفتم: به حکم کرم، اعلام فرمای که بیشتر اوقات شما در چه صرف افتد؟

گفت: بدان که کار ما خیاطت است و ما جمله حافظیم کلام خدای را عَزَّ سُلْطَانَه، و

سیاحت کنیم. پرسیدم که: این پیران که بر بالای تو نشسته‌اند چرا ملازمت

سکوت می‌نمایند؟ جواب داد که: از بهر آنکه امثال شما را اهلیت مجاورت

ایشان نباشد، و من زبان ایشانم و ایشان در مکالمت اشباه تو شروع نمایند...

البته اغلب رسایل شیخ اشراق، با زبان راز و رمز همراه است. اما در این جا خانقاه

پدر که دارای دودر است، و جمع پیران که یکی سخنگو دارند، آنهم با احتیاط و هرکس را

اهلیت هم سخنی با ایشان نیست و ... همه و همه همان بیان‌هایی است که رموز: پیر،

پیرمغان، دیرمغان، خانقاه، خرابات، ناکجا آباد و... را در آثار عرفا و حکیمان بیان می‌کند و همه حافظان کلام خدای و اسرار هستند. اینان درجات و مناصبی دارند. پیر بزرگ یا پدر پدران، حقا برای سالکانی که مراتب صعود را پیموده و مراحل سلوک را طی کرده‌اند، هم کلام بدون واسطه نمی‌شوند. این مسایل و آداب، در مهرابه‌ها، آتشکده‌ها، خرابات‌ها، دیرمغان و ... رعایت می‌شد و هر سالک نامحرمی را تا هنگامی که از مراحل سلوک زیر نظر پیران گذر نمی‌کرد، بدان راه نبود. سهروردی جایی دیگر از مفهومی چنین روشن از پیر و التزام پدر به عنوان مرشد و فرشته‌ی راهنما و مدبر و مدیر و مدّرس یاد می‌کند، و آن در رساله‌ی راز آمیز *فَصَّةُ الْعُرْبَةِ الْغَرِيبَةِ* (مجموعه‌ی مصنفات، جلد دوم، ص ۲۹۳) می‌باشد:

فَلَمَّا سَمِعْتُ وَ حَقَّقْتُ عَانِقَتُهُمْ، فَفَرَحْتُ بِهِمْ وَ فَرَحُوا بِي، وَ صَعِدْتُ الْجَبَلِ، وَ رَأَيْتُ أَبَانَا شَيْخًا كَبِيرًا نَكَادُ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ تَتَشَقَّقُ مِنْ تَجَلَّى نوره. فَبَقِيْتُ بَاهِتًا مُتَحَيِّرًا مِنْهُ وَ مَشَيْتُ اِلَيْهِ، فَسَلَّمْتُ عَلَيَّ، فَسَجَدْتُ لَهُ وَ كَدْتُ اَنْمَحِقُ فِي نوره الساطع.

یعنی: پس چون این بشنودم و تصدیق کردم، دست به گردن ایشان در آوردم، و بدانان شاد شدم، و ایشان نیز از دیدن من شاد شدند. و به کوه بر شدم و پدرمان را دیدم، پیری بزرگ که نزدیک آمد آسمان‌ها و زمین‌ها از تابش نور وی شکافته شوند. پس در روی او خیره و سرگشته ماندم، و به سوی او شدم. پس مرا سلام داد. او را سجده کردم و نزدیک بود که در فروغ تابناک وی بسوزم.

و این پیر بزرگ، فرشته و ملک است. وجودی نورانی که خلیفه‌ای به روی زمین دارد. اما دیدار خود وی، نهایت درجه‌ی انجذاب و شهود است.

و در رساله‌ی *فِي حَقِيقَةِ الْعَشَقِ*، به روشنی و وضوح اشارات حکمت ایران باستان را از این زنده کننده و احیاگر حکمت خسروانی می‌خوانیم:

بدانکه بالای این کوشک نه اشکوب، طاقی است که آن را شهرستانِ جان خوانند و او بارویی دارد از عزت، و خندقی دارد از عظمت. و بر دروازه‌ی آن شهرستان [وَنَگَهْمَوْش / خَشْتَر] پیری جوان موکل است و نام آن پیر جاوید خرد [بهمن] است و او پیوسته سیتاحی کند، چنانکه از مقام خود نجنبد و حافظ نیکی [وَهُومَنَه] است. کتاب الاهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد، اما گنگ است.

و به سال دیرینه است، اما سال ندیده است. و سخت کهن است، اما هنوز هستی در او راه نیافته است. و هر که خواهد که بدان شهرستان رسد، از این چهار طاق، شش طناب بگسلد و کمندی از عشق سازد، و زین ذوق به مرکب شوق نهد. و به میل گرسنگی، سُرْمی بیداری در چشم کشد. و تیغ دانش به دست گیرد، و راه جهان کوچک برسد. و از جانب شمال در آید و ربع مسکون طلب کند؛ و چون در شهرستان رسد کوشکی بیند سه طبقه...

و بی‌گمان آنان که در فلسفه و حکمت ایران باستان مشاقتی کرده‌اند، خواندن این کنایات، تمثیل‌ها، اسرار و رازها، برای‌شان چندان دشوار نیست. باید در نظر داشت که جاوید خرد یا جاودان خرد (الحکمة الخالده) که به صورت پراکنده - ترجمه‌هایی به عربی و فارسی از آن‌ها باقی است، کتاب‌ها و رساله‌های حکمت ایران باستان بوده است و جاوید خرد داننده و حافظ و نگاهبان آن حکمت و اسرار و رموز آن بود. حافظ نیک، و هومتنه - حافظ و نگاهبان اندیشه و حکمت نیک می‌باشد و توصیف پیر جوان در گزیده‌های زات سترم، توصیفی از بهمن (جبرئیل) است که به زرتشت ظاهر می‌شود.

پیر، من آسمانی، صورت نوری انسان کامل پیش از هبوط و تمکین در ماده، فرّوشی یا فرّوهر - یا پاره و ذره‌ی مینوی از منبع فیضان نورالانوار، دَئِنا یا طباع تام و ملک و فرشته‌ی نگاهبان، و مرشد و راهنما و وجدان بیدار آدمی، و آن فرشته‌ای است که در تمثیل - پس از مرگ به فرد نیکوکار و راهرو طریق سلوک و معرفت نمودار می‌شود. اما چنان‌که اشاره شد، در رموز کلام عرفا و حکما، این پیر دو وجه داشته و در صورت و بیان - یکی صورت فرشته و ملک و جوهره‌ی مجرد؛ دیگری صورت نایب مناب و خلیفه و انسانی که فرّوهر در تنِ خاکی‌اش جای‌گزین شده و با شور و عشق و جذبه و سلوک، فرّوهر یا صورت ملک‌ی بر قفس مادی تن (تنو Tanu) حاکم است. در اشعار عرفا و آثار حکما، این پیر، همان پیر مغان و مراد و راهنمای صورت دوم است؛ و آن چه که در این سطور نقل می‌شود، تظاهر همان حالت نخست می‌باشد.

سنایی این جوهره را نفس عاقله عقل مستغاد نامیده و در شرح آن ابیاتی دارد که به روشنی منظور از پیر را بیان می‌کند و درک مفهوم پیرمغان در اشعار شاعران حکیم و اارف دیگر مشکلی نیست. اما با توجه به یکی از دو صورت که یاد شد - و این همان دَئِنا

daenâ ست که نیرگ (دین‌های ایران باستان، ص ۱۱۴ و بعد) آن را به نگرش یا دید درونی و نوعی شهود ویژه تعبیر کرده است. نیز فَرَوَهْرُ در وجهی دیگر. حال بنگریم سنایی نیز چگونه به روشنی همان تعریف و برداشت سه‌رودی و ابن سینا را از پیر (= پدر - پدر پدران) به دست می‌دهد^{۴۱}:

پیرمردی لطیف و نورانی	هم چو در کافری، مسلمانی
شرم روی و لطیف و آهسته	چُست و نغز و شگرف و بایسته
زمنی از زمانه خوش‌شروتر	کهنی از بهارِ نو، نوتر
همه دیده درون یک صفتش	سایه‌ی پشت، آینه‌ی شکمش
سر آفاق بود و پای نداشت	علت جای بود و جای نداشت
گفتم‌ای شمع این چنین شب‌ها	وی مسیحای این چنین تپ‌ها
این چه فَرّ و کمال و والایی است؟!	وین چه لطف و جمال و زیبایی است؟!
گاه‌جویای پای چون تو شهی است	خاک‌تیره‌چه‌جای چون تو مهی است
بس گرانمایه و سبک‌باری	تو که ای؟ گوهر از کجا داری؟
گفت: من برترم ز گوهر و جای	پدرم هست کاردارِ خدای
اوست کاؤل نتیجه‌ی قدم است	کافقاب‌سپیده‌ی عدم است
علت این سرای و این فرش اوست	شبهت استوی علی العرش اوست...

و ابیاتِ ادامه، بسیار پر معنی است. اما نکته‌ی مورد توجه و قابل ذکر، آنکه حوزه‌های حکمت و عرفان ایرانی در لوای استمرار فرهنگی، از اصطلاحات و عبارات توصیف‌ها و واژگان ویژه‌ای که هر گروه از حکیمان و عارفان به کار برده‌اند، تا اندازه‌ای مشخص می‌کند که پیرو کدام حوزه از چند حوزه‌ی محدود حکمتِ ایرانِ قدیم بوده‌اند.

در شرحی که بر مثنوی سیرالعباد الی المعاد موسوم به کترالرموز از شارحی گمنام یا آنکه از نامش آگاه نیستیم، نیز اطلاعاتی به دست می‌آید (همان، ص ۲۸۶ و بعد):

پیرمردی لطیف و نورانی... یعنی: نفس عاقله، چون پیرمردی لطیف بود، از جهت آن که نه جسم است و نه جسمانی، بلکه از مجردات است - و نورانی است. و با این جسم

تیره، چنان است که در کافری که ظلمت است، مسلمانی که نور است....

سهروردی، در رساله‌الابراج (مجموعه‌ی مصنفات، جلد سوم، ص ۴۷۰ - ۴۶۹) شرح می‌دهد که سالک و راهرو طریق، با پایمردی، چون قطع طریق و راه‌ها و مراحل عیدیه کند، آنگاه است که به وادی ایمن و بلد ثبات می‌رسد. در آن جا نخستین چیزی که می‌بیند پیری است بزرگوار و نیکوتر و زیباتر از ماه شب چهارده، با آن که در محدوده‌ی امکان است، لامکان می‌باشد. سریع الانقباض، بی‌حرکت، و بطئی الانفعال بی‌سکون، بدون دندان خندان - اما دندان‌ها پیدا می‌باشد؛ و فصیح‌البیان - اما بی‌زبان است. مُبْلِغٌ وحی و الهام به پیامبران و اولیای عظام و کرام است. آنگاه می‌گوید پس ملازم درگاهش باش و پیام او و برادران نه گانه‌اش را مغتنم شمار. و به روشنی بیان شده که سخن و تعریف از عقولِ عشره می‌باشد و پیر، همان عقل فعال، عقل‌عاشر، روح القدس، جبرئیل، دثنا یاسروش یا فَرَوهر است:

فَإِذَا قَطَعْتَ هَذِهِ الْمَنَازِلَ وَ عَزِيزَتْ هَذِهِ الْمَرَاجِلَ وَصَلْتَ إِلَى بِلَادِ الثَّبَاتِ وَ التَّمَكِينِ. فَأَوَّلُ مَا تَرَى شَيْخُ كَبِيرُ الْقُدْرَةِ، أَحْسَنُ وَ أَنْوَرُ مِنَ الْبَدْرِ. مَعَ أَنَّهُ فِي حَبْرِ الْإِمْكَانِ لَا يَخُوَاهُ مَكَانٌ. سَرِيعُ الْإِنْقِبَاضِ بِلَا حَرَكَةٍ بَطْنِي الْإِنْفِعَالِ بِلَا سَكُونٍ. ضَحُوكُ الْيَسَنِ بِلَا أَسْنَانٍ. فَصِيحُ الْبَيَانِ بِلَا لِسَانٍ. مُبْلِغُ الْوَحْيِ وَ الْإِلْهَامِ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْلِيَاءِ الْعِظَامِ الْكِرَامِ. فَأَلْزَمَ بَابَهُ وَ اغْتَنِمَ خَطَابَهُ وَ خَطَابَهُ إِخْوَانِهِ التَّسْمِعَةَ.

سهروردی به روشنی، با شرح و توضیح - بدون اشاره کردن و یادکرد از عنوان و اصطلاح و نامواژه‌ی ویژه‌ای، عقل فعال مَشَائِیان و طباع تام خود و دثنای مزدایی یا وجهی خاص از روان (اوژون) یا دوشیزه‌ی زیبا و مَلک یا فرشته - و پیر را، در رساله‌ی یزدان شناخت (مصنفات، جلد سوم، ص ۴۱۰) شرح می‌دهد: «... و بدین قوت عقلی نوع آدمی از دیگر انواع حیوانات متمیز است. و با سماویات مشابهت یافته است. و اگر نه آنستی که اصل و جوهر او از عالم روحانی است. ایشان را نتوانستی یافتن و هستی خدای تعالی و یگانگی و صفات او الّا این قوت عقلی در نتواند یافتن. (نیز مصنفات، جلد سوم، ص ۳۱ - ۳۰ و ۴۶ - ۴۵):

اکنون گوئیم که تابش نور عقل فعال که بر نفس انسانی افتد تا او را مُدْرک همی گرداند و به واسطه‌ی او صورت معقولات را ادراک همی‌کند، چون مثال تابش نور آفتاب است که بصر را مُدْرک همی‌گرداند تا به واسطه‌ی او محسوسات جسمانی را ابصار همی

کند؛ هم چنانکه بَصَرٌ مُدْرِکٌ به قوت است و به واسطه‌ی نور آفتاب به فعل همی آید، نَفْسِ ناطقه‌ی انسانی عاقل به قوت است و به واسطه‌ی عقل فَعَالٌ و تابش نور او به فعل می آید....

و فاضل‌ترین و کامل‌ترین انسان آن است که نَفْسِ او عاقل به فعل گردد. یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقینی حاصل شود. آن‌گاه او را عقل مستفاد خوانند (چنانکه گذشت، سنایی نیز پیر را عقل فعال یا عقل مستفاد می‌نامد) و هیأت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید به تکرار افاعل و تَعَوُّد به عادات پسندیده، تا آنگاه که یکی شود با عقول مفارق. و فاضل‌ترین و کامل‌ترین آنها، آن است که به مرتبه‌ی نبوت رسد و خاصیت‌ها در نَفْسِ او پدید آید که نفوس دیگر را نبود، چنان که سخن خدای به گوش بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند. وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقای نوع انسانی واجب است».

و در این زمینه، در ادبیات عارفانه و آثار حکما، سخن بسیار و روشن بوده و راز و رمز کوه، همان کوه قاف، و می جوهره و عصاره‌ی مائتذ یا دانش و معرفت الاهی و ... بسیاری دیگر است.

در مورد عالم مینوی یا عالم امثال و آفرینش نخستین صُور انواع یا فَرَوَشی انواع، در بندهش شرحی آمده است (یشت‌ها، جلد دوم، ص ۵۹۰. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۲ ← بخش چهارم بندهش):

پیش از آفرینش عالم مادی، اهورامزدا عالم فَرَوَشی را بیافرید. یعنی آنچه بایستی در دنیا ترکیب مادی گیرد، از: انسان و جانور و گیاه و غیره؛ پیش از آن صُور معنوی آنها موجود بوده است. عالم فَرَوَشی سه هزار سال طول کشیده و پس از انقضای این دوره‌ی روحانی، از روی صُور معنوی فَرَوَشی، گیتی با آنچه در آن ساخته شده است و آنچه بعدها پا به دایره‌ی وجود خواهد گذاشت نیز از همین صُور معنوی و مینوی پدیدار خواهد شد... قبل از آنکه اهورامزدا به عالم فَرَوَشی ترکیب مادی دهد به قول بندهش با فَرَوَهَرها مشورت نمود و آنها را آزاد و مختار گذاشت که جاویدان در عالم مینوی باقی بمانند و یا به قالب جسمانی در آمده به ضد جنود اهریمن بجنگند. فَرَوَهَرها پذیرفتند که در جهان با بدی بستیزند؛ چه - دانستند که در انجام پیروز شده و دیوها شکست خواهند یافت و بدی

از جهان نابود گشته و نیکی و حیات ابدی دگر باره حکمفرما خواهد شد.

جهت استفاده و بهره‌مندی، باید از کتاب بسیار ارزشمند: رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تألیف تقی پورنامداریان. تهران ۱۳۴۶ یاد کرد که مطالبی پیرامون "پیر" اغلب با استفاده و راهنمایی این تألیف و پژوهش شایان توجه فراهم شده است.

انحطاط ریاضت‌گونه و رهبانیت در طریق اشراقی

پیروان آذرکیوان

هنگاهی که آذرکیوان و گروهی دیگر از موبدان زرتشتی در طریق حکمت اشراقی بدو پیوستند، آذرکیوان خود عنوان پیری و مرشدی یافت. حوزه‌ی درس وی در دوران صفویه، در شیراز واقع بود و مطابق معمول آن روزگار، در صدد مهاجرت به هند برآمد. اینان باید تشریح و تعصب مجوسیت در شان غالب بوده باشد و از بازماندگان حکمای خسروانی و فهلویین نبودند، چون در آثار باقی مانده‌شان، تعصب درباره‌ی خیتوک دس یا ازدواج مقدس زرتشتی که با محارم انجام می‌شد، و وضو و تطهیر باگومیز و عدم هر نوع غسل و اصل ثنویت و آتش پرستی آشکار بوده و با استدلال و تأویل در صدد ثبوت آن سنت‌ها برآمده‌اند. به جهت آن که در ایران انتقاد از اصول اسلام و مذهب تشیع و دفاع از چنان معتقداتی که خود داشتند، عملی نبود، در هند به نوشتن آن آثار پرداختند.

از جمله شاگردان نزدیک و مورد توجه آذرکیوان، بهرام بن فرهاد از موبدان بزرگ دوران خود است که نویسنده‌ی کتاب شارستان می‌باشد و در اواسط دوران صفویه (ص ۲۰۳ به بعد / چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۲۷ هجری قمری، چاپ دوم) زندگی می‌کرد. اینان حکمت الاشراق را با آیین‌های سخت ریاضت و ورزش‌های آن و کم‌خوارگی و خودآزاری و... زیر نفوذ فرهنگ حاکم بر آن سرزمین پذیرفتند و از حقیقت و اصول تفکر و اندیشه و حکمت راستین بازماندند. جهت مقایسه با آن چه که در این زمینه در سطور فوق از دیدگاه سهروردی گذشت، مطالبی از نظرگاه آنان راجع به حکمت اشراق و وظایف یک سالک در راه سلوک و رسیدن به مقصد درج می‌شود (ص ۲۳۰ به بعد) البته در مجلدی دیگر، به تفصیل در این شاخه از حکمت الاشراق مجوسی، مباحثی

مشروح آمده است:

«طریق اشراقی برزخی است میان فکر و تصوف که پارسیان آن گُشپ گویند. ایشان تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه می‌باشد و صاحب مکاشفات صوری و مشاهدات معنی‌اند - و با این طایفه در مراتب ترقی مدارج کمال، انصافاً کسی همسری نکرده... و دلیل حکمای اشراقی بر این مطالب مشاهده‌ی حقه مترتبه بر انسلاخ از هیاکل جسمانی است، موجزی از طریقه‌ی رضیه‌ی ایشان وانمایم.

نخست خود را بر اطبا عرضه می‌کردند تا آن چه از اخلاط چهارگانه غالب بود به اصلاح آوردی؛ زیرا که خِطلی تقاضای اعتقاد کند، پس در تقلیل غذا کوشیده به تدریج کم کردند و هر روز سه درم از غذا کم می‌نمودند تا به سی درم می‌رسانید و آن‌گاه قدر یک ماه بر آن گذاشتند. پس - از آن سی درم، یک درم می‌کاستند تا به ده درم باقی ماندندی. اما مامان آذری که از حکمای فارس است طریقی دیگر اختیار کرده و آن این است که هم وزن حُطَب مرطوب غذا خوردندی. چون بعد از مدتی جز پوست در آن حطب ندیدندی، اکثر تاسی روز آن تبدیل ندادندی، بعد از آن به چوب دیگر مبدل کردندی... تا آن که به ده درم آوردندی. و جمعی از پارسیان به یک درم هم نیز رسانیده‌اند. و طایفه بعد از یک ماه لقمه کم می‌کردند تا به ده درم هم نیز رسانیده‌اند. و طایفه بعد از یک ماه لقمه کم می‌کردند تا به ده درم می‌آوردند. غذای ایشان نخود بودی با روغن بادام جوشانیده... و با این قَلت غذا چهل روز خلوت اختیار کردند و هر علمی از علوم حکمت را بدین ریاضت از چله استنباط می‌کردند.

و قدمای حکمت اشراقی بوده‌اند بعضی از انبیاء و جمعی اوصیا صلوة الله علیهم، اقسام را به وحی و الهام معلوم کرده‌اند. به تحقیق پیوسته که آغا تا دیوس، شیث است که پارسیان او را سیامک گویند، و هرمس و هرامسه که بدون احکام نجوم و طلسمات و طب است، ادریس بود که اهل فُرس او را هوشنگ نامند و لقمان که او را تهمورس داندند شاگرد هرمس بود، و سلیمان به زعم حکمای فُرس، جمشید است و فیثافورث شاگرد او بود و در میان یونانیان افلاتون خاتم حکمای اشراقی است و الحال مشهور است...»

البته چنان که اشاره شد، در موضع خود به پژوهش‌هایی درباره‌ی حکمای اشراقی مجوس پرداخته شده و مستندات کافی نیز از روش فکری و سیره و سلوک عملی و

رهبانیت و الحطاط / ۲۰۳

اندیشه‌ها و مکاشفات و خوارقی که به ایشان منصوب است به دست داده شده - که در این زمینه، بیش از هر مورد، آن چه که از سحر جادو و نیرنگ و معجزه‌گری و دارو و درمان و خوارق عادات و... درباره‌ی فریدون در دست است، نشان از سابقه‌ی طولانی چنین اندیشه‌ها و روش‌ها و اعمال و مکتبی را در ایران باستان بیان می‌کند.

خانقاه - خُرابات

اشکال لغوی واژه‌ها، سوابق و پیشینه‌های تاریخی، ساخت و معماری خانقاه و خرابات، بنا و شکل مهرابه یا خرابه‌های باستانی، شناخت اصطلاح خُرابات، کاربردهای گذشته و شکل راستین، می‌خانه و روسپی‌خانه - یا جایگاه و حوزه‌ی خردمندان باستان، مولانا و اصطلاحاتِ میترایی، خُربت و خُربد نگاهبان و خادم مهرابه، پیرمغان و خرابات، مستندات و تعاریف عارفان از خُرابات.

خانقاه / خانگاه چون خرابات (خور + آبه) در ادبیات عرفانی فارسی فراوان کاربرد داشته و جایگاه تجمع حکیمان، عُرَفا یا صوفیان واقعی محسوب می‌شد. در آثار بسیاری از نویسندگان و شاعران از خُرابه / خور + آبه یاد می‌شود که بر اثر کثرت استعمال خرابات شده است. علت دخیل دیگر ورود نوعی لابلالی‌گری میان طبقه‌ای از صوفیان بود که به باده‌گساری و مستی و نوعی سماع بدون هدف، برای لذت‌جویی می‌پرداختند. خانقاه یا خانه + گاه / خوان‌گاه از دیرباز دارای ساختمان‌ها و تأسیسات به هم پیوسته‌ای بود و محل اطراق و عبادت و چله‌نشینی و گذران ایام جهت تسویه و تصفیه و تزکیهٔ نفس محسوب می‌شد که در اتاق‌هایی اسکان داده می‌شدند. مجالس سماع و ذکر و وعظ و درس و نماز در شبستان‌های همین خانقاه‌ها برگزار می‌شد و در ضمن دارای اصطبل و سفره‌خانه جهت تغذیه و آشپزخانه بود^(۱).

یک خانقاه معمولی عبارت بود از: یک حیاط مرکزی و رواق‌های طولانی در دو سوی آن. در قسمت داخلی حجره‌های خلوت صوفیان قرار داشت و در یک سمت تالاری بود برای نیایش و مراسم و تمرین‌های گروهی. غالباً نمازخانه‌ی مجزایی نیز داشت. پوستین شیخ در جلو مهراب آویخته بود و او در هنگام اجرای مراسم تشریفاتی در آن جا می‌نشست. در بالای طاقچه نام بانی خانقاه و عبارات مذهبی، مانند کلمات شهادت‌کننده کاری شده بود. آشپزخانه و سایر اطاق‌ها و گاهی دالان و راهرویی هم بدان پیوسته بود و برای هر دو گروه، صوفیان مقیم و و مسافر غذا تهیه می‌شد و به ساکنین جامعه

1- John Spencer: *The sufi orders in islam* oxford, 1971, P.166.

و شهریه نیز داده می‌شد (سپنسر، ۱۶۹)

به شکلی، بنا و ساختمان این خانقاه‌ها، اما گسترده‌تر، مساجدی را به یاد می‌آورد که حوزه‌ی درسی نیز بود و طالبان و شاگردان علوم دینی در حجره‌های اطراف حیاط بزرگ مقیم می‌شدند و از این جهت نوعی جایگاه طلبه‌های علوم دینی بود که مرتب در ساعات درس شیخ مسجد یا مدرسه حاضر می‌شدند و ماهیانه برای تأمین هزینه دریافت می‌کردند که از محل درآمد و عواید اوقافی بود که خیرخواهان وقف این گونه مدرسه / مسجدها می‌کردند.

منبعی خوب برای مطالعه‌ی خانقاه، کتاب تاریخ خانقاه در ایران اثر دکتر محسن کیهانی است که با ذکر منابع و شروح کافی جهت آگاهی کاری خوب است. ترکیب کلمه (خان = خانه + گاه) است که به تدریج تبدیل به خانقاه شده و بسیاری از بزرگان و صوفیه و علاقه‌مندان، خانقاه‌های بزرگی دایر می‌کردند که حتا درکنار آن، حمام و قبرستانی نیز احداث می‌شد و به گونه‌ی شهرکی، همه‌ی نیاز معتکفان و مدرسان و شیخ‌ها و شاگردان صوفی و مسافران را برطرف می‌کرد.

اما اصطلاح خرابات در اصل خور + آباد بوده است، یعنی خانه‌ی خورشید و معبد مهر. مهرابه (مهر + آبه) چون گریه‌مابه و سردابه نیز همین مفهوم را داشت و پیروان آیین مهر، به رهبری پیرمغان در این جایگاه‌ها گرد می‌آمدند و محل و جایگاه برگزاری مراسم و سماع و حوزه‌ی درس و تزکیه‌ی نفس و آزمایش نوآموزان و رسوم پیچیده‌ی مهردینان بود. چون در این مراسم، یا مراسم ویژه و جشن‌ها، سماع و رقص و ترنم موسیقی و آواز دسته جمعی اجرا می‌شد، کم‌کم جایگاه‌هایی برپاگشت که خالی از آن مفاهیم و تقدس و اهداف بود و تنها باده‌خواری و عیاشی و روسپی‌گری مراجعان و اوباش را برآورد می‌ساخت و خرابات به مفهوم منفی آن، چنین وارد ادبیات، و به ویژه غزل ساخت‌ها شد^(۱).

۱- البته باید میان خانقاه و خرابات تفاوت قابل شد، توجهی به این بیت از حافظ شایان توجه است:

در خانقاه ننگند اسرار عشق و مستی جام می‌مغانه، هم با مغان توان زد
نگاه کنید به کتاب فلسفه‌ی زرتشتی و پژوهش‌هایی در تطبیق با ادیان، اثر فریدون داداچانجی. جلد اول ص ۲۴ ماقبل

نگارنده در کتاب آیین مهر امیتراپیسم به این موضوع با نقل شواهد پرداخته است^(۱) و در موارد منقول و شاهد، نیز دریافت این موضوع روشن است. در مثل در این شعر از منوچهر دامغانی که معنی منفی خرابیات مشهور است که از خرابیات به مفهوم قمارخانه یاد شده:

دفتربه دبستان بود و نُقل به بازار وین بُرد به جایی که خرابیات و خراب است
و یا سعدی، در گلستان، باب هشتم می‌گوید: «اگر کسی به خراباتی رود به نماز کردن،
منسوب شود به خمر خوردن». و این برداشت و مفهوم دوگانه‌ای را می‌رساند. اما خواجه
رشیدالدین فضل‌الله از خرابیات، روسپی‌خانه برداشت کرده است و در تاریخ مبارک غزالی،
ص ۳۶۴ می‌خوانیم: «همواره در شهرهای بزرگ زنان فاحشه را در پهلوئی مساجد و
خانقاهات و خانه‌های هر کس می‌نشاندند... کنیزکان نمی‌خواستند که ایشان را به
خرابیات‌ها فروشد و به اجبار و اکراه می‌فروختند و به کار می‌نشاندند».

اما در کنار این مفهوم، مفهوم خرابیات به معنای والای خود آن چنان که هاتف
اصفهانی، حافظ، عصمت بخارایی، نظامی و ... می‌گویند، قرار دارد. مولانا، گاه‌گاه هنگام
گریز از غوغای خلق به خرابه یا خرابیات‌ها رفته و در گوشه‌ای مجذوب، مستغرق جمال
بی‌چون می‌گردید (← رساله‌ی فریدون سپه سالار در احوال مولانا، به اهتمام سعید نفیسی،
تهران ۱۳۲۵، ص ۹۵). این خرابه‌ها، به احتمال ویرانه‌ی معابد میتراپی یا ایرانی قدیم
متعلق به گروه اصحاب نور و دارندگان حکمت و عرفان خسروانی و بیشتر خورآباد و
معابد و یا جایگاه سالکان آیین مهر و میترا بوده است.

مولانا جلال‌الدین بلخی، در مثنوی قطعه‌ای دارد^(۲) که بسیار شایان توجه است:

خُرَبطی [خُوربُدی] از گوشه‌ی خُرخانه‌ای سربرون آورد چون طعانه‌ای

→

Faredun. Dadachanji: *Philosophy of Zoroastrianism and comparative study of Religions*. Vol. I. Bombay, 1941. PP, 24.

نیز آیین مهر (میتراپیسم) بخش ششم، تهران ۱۳۷۱.

۱- برای آگاهی گسترده‌تر، به کتاب تاریخ آیین رازآمیز میتراپی از نگارنده نگاه کنید.

۲- مثنوی، دفتر سوم / شرح مثنوی نیکلون، جلد سوم، ص ۱۳۶، بیت ۴۲۳۲ به بعد / مثنوی کلای خاورد، دفتر

سوم، ص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰.

کاین سخن پست است، یعنی مثنوی	قصه پیغمبر است و پیروی
نیست دیگر بحث و اسرار بلند	که دوانند اولیا زان سو، سَمَد
از مقامات تَبَتُّلُ تافنا	پایه پایه تا ملاقات خدا
شرح و حد هر مقام و منزلی	که به پر-رو بر پَرَد صاحب دلی
چون کتاب الله بیامد هم بر آن	این چنین طعنه زدند آن کافران
تو زقرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	که نقوشش زنده و جانش خفی است

به روشنی خُرْبَطْ مَعْرَبْ خُرْبَد است به معنی نگهبان مهر که در کلیسا او را شَمَّاس می خوانند. در بعضی موارد راهب دیر را خورشید پرست نیز خطاب کرده اند:

راهب دیر که خورشید پرستش خوانند
نیست جز حلقه گیسوی تنم زُنَّارَش
در ابیات بالا، مولانا می فرماید که نگهبان معبد مهر یا خورشید از گوشه ی خُرابه سر
برون کرد و به طور طعنه آمیز گفت باز در مثنوی از پیغمبر و پیروی او سخن می گویی و
از بحث اسرار بلند پایه که مردان خدا به سوی آنها اسب می تازند و هم چنین از مقامات
سلوک و تَبَتُّلِ (بریده، منقطع) که در مورد علاقه ی صاحب دلان و اهل بینش است سخن
به میان نمی آوری. خلاصه اعتراض خُربَد این است که سر از خُرخانه به در کرده که در
مثنوی مطالب عرفانی را در لفافه ی حدیث و قرآن پیچیده ای.

مولانا جواب می دهد منکران درباره ی قرآن هم از این حرف ها می زدند و می گفتند
قرآن اساطیر و افسانه های کهنه است، به حدی که در خود قرآن این مطلب آمده است (...
إِنَّ هَذَا لِأَسَاطِيرِ الْأَوَّلِينَ / سوره انفال، ۳۱) مولانا اشاره می کند که منکرین مثنوی هم مانند
منکرین قرآن به ظواهر امر توجه دارند و از تأویل و فهم بواطن امر عاجزند. همانطور که
زیر کلام خدا بواطنی وجود دارد که عقل های انسان ها از درک آن عاجز و سرگشته اند، در
زیر حکایات و قصص مثنوی نیز حقایقی نهفته است که فقط اهل دل و اهل بینش
می توانند آن ها را درک کنند. اگر فقط به ظاهر الفاظ نگاه کنی مثل کار شیطان می شود که از
وجود آدم تنها تن خاکی او را دید و روح خدای گونه ی آدمی را نشناخت و از طاعت امر
خدا سر پیچید.

با توجه به ابیات بالا معلوم است که معترض یا طعنه زننده، کسی بوده که آشنا به

اصول عرفان و مقامات سلوک بوده و آدم نادان و احمق نبوده است و مولانا نیز به نحو شایسته‌ای به او جواب داده و گفته است که به ظواهر حکایات مثنوی توجه نکن. حکایات و قصص مثنوی حاوی مطالب عالی عرفانی هستند که مردم عادی فقط ظواهر آن را می‌فهمند، ولی از درک معانی عمیق آن عاجز هستند و فقط اهل دل و بینش آشنایی با این حقایق دارند.

چون مفسرین و شارحان مثنوی آشنایی به طریقت مهر و اصطلاحات خُر - خورخانه و خُرید - خُورید نداشتند، خربط را مرغابی چاق و خُرخانه را اصطبل معنی کرده‌اند. تفسیر انقروی و ترجمه‌ی خانم دکتر ستارزاده (دفتر سوم، ص ۱۶۰) و مرحوم موسی نثری (جلد سوم، ص ۲۶۳) و دکتر محمد استعلامی (دفتر سوم، ص ۴۰۶) و نیکلسن، نظایر معنی فوق را داده‌اند که به کلی دور از سیاق مطلب و گفت و گوی روشن و متن اشعار است.

اسباب تعجب است که شارحان مثنوی توجهی به سیاق عبارات و سوآل و جواب معترض و جواب مولانا نکرده‌اند. طبیعی است سوآل‌کننده از پیروان طریقت مهر بوده و به سخنان مولانا در مثنوی نیز آشنایی داشته (نه یک مرغابی چاق یا فردی نادان) و از این که مولانا از مثنوی این همه استناد به احداث و اخبار می‌کند ناراحت بوده است که اهل بینش می‌توانند آن‌ها را درک کنند (سرچشمه‌ی عرفان ایران، ص ۴۰ - ۳۹).

البته ذکر این نکته نیز ضروری است که خربط در ابیات منظوم و منشور، دارای معنی احمق و نادان و فریب خورده و گول نیز کاربرد داشته، و چون خرابات معنی دوگانه، اما با دریافت درست در هر جا و موضعی دارد. در ابیات فوق از مثنوی، با توجه به گفت و گوی مولانا و معترض و خُرابه (خور + آبه) یعنی معبد خورشید و مهر و مهرابه در برابر خُربط (خُرید) که "بد/بَت" پسوند است به معنی کننده، دارنده، متصدی - که نگهبان معبد خورشید است به روشنی نوع کاربرد روشن می‌شود.

به معنی مردم احمق و نادان در این بیت از ناصر خسرو قابل توجه است:

چون طوطیان شنوده همی گویی تو خَربطی بگفتن بی‌معنا

و یا این بیت از انوری:

بنده با مشت خَربطی امروز چون خرا اندر خلاب افتاده

و نیز در این اشعار، که شادروان دهخدا در لغت نامه به عنوان شاهد نقل کرده است، سعدی گوید:

جماعتی که ندانند باز سیم از سرب همه در و غزن خربط اند و خیره سرند
و فزاری قهستانی در این بیت:

مشو پیرو غولِ وهم و خیال به افسون خربط مشو در جوال
اما آن چه که مسلم است، در فرهنگ‌ها و یا تواریخ و اشعار و تذکره‌ها، از خرابات، معنی منفی آن، یعنی شرابخانه و قمارخانه مستفاد می‌شود و هرگاه بر آن باشیم تا ارائه‌ی نمونه و مستند شود، بسیار می‌توان به نقل، شاهد آورد. پیش از سهروردی نیز به این معنی در اشعار منوچهری دامغانی یا ناصر خسرو:

می‌فروش اندر خرابات ایمن است امروز و من پیش محراب اندرم با ترس و بیم و هرب
آمده است. امام غزالی نیز در کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۴۵۴ - ۴۵۳) جایی مراد از وجه منفی و میخانه کرده و جایی: "و آن چه از بیت‌های خرابات گویند هم فکر دیگر کنند. مثلاً چون گویند: هر کو به خرابات نشد بی دین است، زیرا که خرابات اصول دین است که این صفات که آبادان است خراب شود تا آنکه ناپیداست در گوهر آدمی پیدا آید و آبادان شود (تیز ص ۵ - ۴۸۴)". اما در این بیت از خاقانی دقت کنیم:

مغان را خرابات کُهِف صفادان در آن کُهِف بهر صفا می‌گریزم
آری، خرابات کُهِف صفاست. در آیین میتزایی، مهرابه‌ها یا در غارهای طبیعی بر پا می‌شد، یا مهرابه‌ها را درست به شکل نمادین کُهِف و غار بنا می‌کردند (← آیین مهر، تاریخ آیین میتزایی) و میان یاران و سالکان مراتب صفای کامل و اخوت برقرار بود. هرگاه به قصه‌ی اصحاب کُهِف، یاران غار، چه از لحاظ زمانی و چه مضامین و چه غاری که در آن عده‌ای مؤمنان زنده به گور شدند و عناصر وابسته و اعتقادی، یعنی باور به بعث و رستاخیز و چوپان همراه و سگ پاسبان و همه‌ی اسباب و علل فراهم شده‌ی داستان غور و پژوهش شود، یک تعقیب از سوی مسیحیان و زنده بگور کردن مهر دینان را در مهرابه یا غاری که بدان پناه برده بودند، می‌یابیم. اصحاب کُهِف که با شبان و سگ همراه شبان در مهرابه یا غار محبوس شدند، نظایرش در سده‌ی چهارم میلادی به بعد کم نیست. با قبول مسیحیت از طرف کنستانتین که مهر دینان تعقیب و قتل عام می‌شدند و غارها یا

مهرابه‌های آنان غارت شده و پاره‌های اوقات مؤمنان مقیم در کهف یا غار را زنده به گور کرده و در آن را می‌پوشاندند، در همان زمان گزارش شده و نگارنده در دو مأخذ یاد شده شروحنی در این زمینه نقل کرده است^(۱). خواجه رشیدالدین فضل‌الله نیز اشاره می‌کند که در خرابات جایگاه نشانیدن کنیزکان و روسپیان هم بوده است^(۲). و همه‌ی این‌ها و بسیاری دلالت بر معنی عام و منفی خرابات می‌کند. اما واژه کاربرد دیگری نیز دارد.

شاه محمود داعی شیرازی در شرحی که به گلشن راز از شیخ محمود شبستری نوشته، در شرح

این ابیات:

یکی دیگر فرو برده به یک بار	می و میخانه و ساقی و می‌خوار
کشیده جمله و مانده دهن باز	زهی دریادل پند سرافراز
در آشامد همه هستی به یک بار	فراغت یافته زاترار و انکار

لذت از می معرفت جمع اسما او را حاصل شد و عشقش آخر نشد. دیگر لذت معرفت اصل دل که جای ادراک معانی اسمای الاهی و کیانی و انسانی است، روزی جانش گشت و عشقش به پایان نیامد. پس لذت معرفت جناب الوهیت و حضرت واحدیت که ساقی: و سَقَّهْم رَبُّهُمْ / اوست نصیبش افتاد...

و ناظم اشارت به این معنی دارد که گفت

شده فارغ ز زهد خشک و طامات گرفته دامن پیر خرابات

مراد از پیر خرابات، این جا کاملی است که مرید را به ترک رسوم و عادات می‌دارد؛ و نهایت این ارشاد مؤدی است به آنکه راه فقر و فنا می‌سپارد و لهنذا در کلام آینده به این معنی اشعار هست، چنانچه گفت (اشاره به خرابات):

خراباتی شدن از خود رهایی است	خودی کفر است اگر خودپارسایی است
نشانت داده‌اند راز خرابیات	که التوحید اسقاط الاضافات
خرابیات از جهان بی‌مثالی است	مقام عاشقان لایالی است
خراباتی خراب اندر خراب است	که در صحرای او عالم سراب است

1- Francis Jourdan: *La tradition des ept dormants. une rencontre entre chreitiens musulmans et tarose*, 1938, PP.40 - 45.

خراباتی بی حد و نهایت نه آغازش کسی دیده نه غایت
 خرابات علم آن دور مجتمعه است که در آن رنود و اوباش به ملامتی و مناهی
 مشغول می‌شوند، و اسباب آنها آن جا آماده است. و اتصاف آن به خرابی یا از جهت
 صورت آن محل باشد که دور از عمارت شهر معهود است که واقع شود. پس به واسطه‌ی
 بُعد از عمرانش خراب گرفته‌اند؛ یا به سبب خرابی حال اهل آن که از نیک نامی به بدنامی
 افتاده‌اند. خانه‌ی اعمال صالحه خراب و سیاه کرده‌اند. و صوفیان لفظ خرابات را یا از
 برای دل شکسته استعاره کنند، به اعتبار حدیث: انا عند المنکسر قلوبهم، یا از جهت مقام فنای
 سالک؛ اما در اول، خراباتی شکسته ظاهر است، و در ثانی، مراد خرابی در رسوم و عادات
 است. پس نزد درویشان مرد دل شکسته‌ی فانی، خراباتی ایشان باشد، و این خراباتی از
 خود گذشته باشد...»^(۱).

و هم چنین مصراع‌ها و ابیاتی توسط شارح درباره‌ی خرابات و شرح آن نقل شده
 نشانت داده‌اند راز خرابات که التوحید اسقاط الاضافات

خرابات از جهان بی‌مثالی است

از جهت آن که در فنا هیچ نیست، پس چگونه در آن جا مثال چیزی بود:

...مقام عاشقان لا‌أبالی است

ایشان که به عشق وحدت مطلق از ترک رسوم و عادات، بلکه ترک خود و ماسوی
 الله پاک ندارند:

خرابات آشیان مرغ جان است

چه این مقام است که در صورت‌ها منظوی و محو می‌شود. پس سالک آن جا از
 فنای صور زمان و مکان و اخوان به معانی لازمان و لامکان و لاتعین می‌رسد، چنانچه از
 آستان به بنیان رسد:

خراباتی خراب اندر خراب است که در صحرای او عالم سراب است

خراباتی است بی حد و نهایت نه آغازش کسی داند نه غایت

۱ شرح گلشن دانا، از شاه محمود داعی شیرازی، به کوشش پرویز عباسی داکانی، تهران ۱۳۷۷،
 ص ۳۲۲ به بعد.

مجموعه آثار، شیخ محمود شبلی، به اهتمام دکتر محمد محمدی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲.

باری همه‌ی اصطلاحات و ویژه‌ی حافظ و شاعران و عارفانی پاکباز چون او، در آثارشان چنین اشاراتی، باری از اسطوره و حکمت و عرفان کهن ایرانی دارد. حال اگر کسانی چون سهروردی و پیروانش، به ویژه قطب الدین شیرازی و ... به روشنی و صراحت یاد می‌کنند، این غزل‌های حافظ نیز هر چند صراحت‌های بنیادی روشن و خاص هست، اما در یک غزل یا غزل‌ها، جای بازگویی آنها چون حکمت اشراق و رساله‌های ویژه نیست و حتا به دشواری نیز نمی‌توان این استمرار و تداوم فرهنگی را انکار کرد.

هم چنین شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز (به اهتمام کیوان سمیعی - تهران، بدون تاریخ، ص ۶۲۴) ذیل شرح ابیاتی در توصیف خرابات نقلی دارد که ما را از شناخت جنبه‌ی متعالی و روحانی آن بی‌نیاز می‌سازد:

"خرابات اشاره به وحدت است، اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی، و ابتدای آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است؛ و خراباتی سالک عاشق و لاأبالی است که از قید رؤیت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته - افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الهی داند و هیچ صفتی به خود و دیگران منسوب ندارد. و نهایت این خرابات مقام فناء ذات است که ذوات همه را محو و منظم در ذات حق یابد که و الیه یرجع الامر کله و در این اشارت بیان همه خواهد نمود و امعان نظر و اضعاء سمع باید کرد تا هر یکی را در محل خود دریابد. چون در حقیقت خراباتی آن است که از خودی فراغت یافته و خود را به کوی نیستی در باخته باشد."

جهت آگاهی‌های بیشتر، به: فرهنگ اشعار حافظ، تألیف احمد علی رجائی ۱۹۸ - ۱۷۹ نگاه کنید که پژوهشی قابل تأمل و شایان در آن ارائه شده است. نویسنده در این جا متذکر می‌شود که در چند مبحث ارائه شده، چون فاصله‌ی زمانی به نسبت طولانی در کار چاپ نخست، و نمونه‌های بعدی که به صورت کتاب فراهم گشت (حدود متجاوز از هشت سال) پیش آمد، توارد و تکرار برخی مستندات و اشعار به نظر می‌رسد که صمیمانه از خوانندگان پوزش طلبیده و امید است با نظر بلند و اغماض و خطاپوشی عزیزان رو به رو شود.

رمز و کنایه‌های حکمت خسروانی در آثار عرفا و شاعران

آیا اشارات به وضوح و روشنی، آیین مهری یا میتراپی را نمایان نمی‌کند؟ تا سده‌های هشتم و نهم، خانگه‌های مهر دینان که تصوف و مراحل سلوک و عرفان از آنان رواجی داشت، در ایران بسیار برپا بود. مهرابه، خورآباد، خانگه و نام‌هایی دیگر، مراکز تجمع آنان بود. مراد و قطب‌شان پیر و پدر نامیده می‌شد. هفت مرحله و وادی سلوک داشتند. هنگام ورود به خورآباد ابتدا شست و شو و غسل کرده، آنگاه داخل می‌شدند. کلاه شکسته بر سر می‌نهادند که از روزگار باستان شعارشان بود و حافظ به وضوح از کلاه شکسته‌ی مهریان و اصطلاحاتی دیگر یاد می‌کند. مراحل سلوک که هفت بود، اطاعت از استاد و پیر، مجاهدت برای رسیدن به آتش پاک و ... در عقاید و آداب مهریان، جهت شناخت بسیاری از مبادی تصوف و عرفان، مشهود است.^{۹۷}

به این چند بیت از یک غزل دیگر حافظ توجه کنیم:

ما که دادیم دل و دین به توفان بلا	گوبیا سیل غم و خانه زبنیاد ببر
سینه گو شعله‌ی آتشکده‌ی پارس بکش	دیده گو آب رخ دجله‌ی بغداد ببر
سعی نا کرده در این راه به جایی نرسی	مزد اگر می‌طلبی طاعت استاد ببر
دولت پیر مغان باد که باقی سهل است	دیگری گو برو و نام من از یاد ببر

در نمونه‌هایی از دیگر غزل‌ها ملاحظه شد که حافظ در دوران پیری چنین گرایش‌هایی را به نمایش می‌گذارد. مقصود را در فلسفه‌ی خسروانی یا حکمت فهلویه و بهلوانی - و بنیادهایی که زیربنایش به مکاتب حکمت و عرفان ایران باستان می‌رسد، بیان می‌کند:

کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود	بنفشه در قدم او نهاد سر به سجود
«نور»ش حام صبو حی به ناله‌ی دف و چنگ	به بوس غنغب ساقی به نغمه‌ی نی و عود

به باغ تازه کن آیین دین زردشتی کنون که لاله برافروخت آتش نمرود
 و این پیوند و ارتباط دین زرتشتی را از دیدگاه حافظ، علاوه بر حکمت و فلسفه و
 وارستگی، با طبیعت، شادخواری و شادکامی بیان می‌کند. اینها و بسیاری دیگر، اشارات
 اتفاقی نیست، بلکه در دیوان حافظ و بسیاری از شاعران و حکما و اندیشمندان و عارفان
 فراوان است. بنگریم که خواجه دربارهی آموختن درس مقامات معنوی و عرفان و
 حکمت به کجا اشاره می‌کند:

بلبل زشاخ سرو به گل‌بانگ پهلوی می‌خواند دوش درس مقامات معنوی
 یعنی بیا که آتش موسا نموده گل تا از درخت نکته‌ی توحید بشنوی
 مرغان باغ قافیه سنجند و بذله گوی تا خواجه می‌خورد به غزل‌های پهلوی^{۹۸}
 تنها چند موردی از شاعران، جهت عنایت و شناخت و دل‌بستگی‌شان به فلسفه‌ی
 ایران باستان و حکمت خسروانی مغان نقل می‌شود، چون کمتر اندیشمند و شاعر حکیم و
 فیلسوفی را می‌توانیم نشان کنیم که از سده‌ی سوم هجری به بعد، زیر نفوذ این جریان
 فلسفی و اندیشه‌گری نبوده باشد، از هاتق اصفهانی ست:

دوش از سوز عشق و جذبه‌ی شوق هر طرف می‌شتافتم حیران
 آخر کار شوق دیدارم سوی دیر مغان کشید عنان
 چشم بد دور، خلوتی دیدم روشن از نور حق، نه از نیران
 هر طرف دیدم آتشی کان شب دینده در طور موسی عمران
 پیری آن جا به آتش افروزی به ادب گرد پیر، مغ بچگان
 همه سیمین عذار و گل رخسار همه شیرین زبان و تنگ دهان
 عود و چنگ و نی و دف و بریبط شمع و نقل و گل و می و ریحان
 ساقی ماهروی و مشکین موی مطرب بذله‌گوی خوش الحان
 مغ و مغ‌زاده، موبد و دستور خدمتش را تمام بسته میان
 من شرمنده از مسلمان‌ی شدم آن جا به گوشه‌ای پنهان
 پیر پرسید کیست این؟ گفتند: عاشقی بی‌قرار و سرگردان
 گفت: جامی هدیش از می‌ناب گرچه ناخوانده باشد این مهمان
 ساقی آتش پرست و آتش دست ریخت در ساغر آتش سوزان

سوخت هم کفر از آن و هم ایمان
به زبانی که شرح آن نتوان
همه حتی الوریید و الشریان
وحده لا اله الا هو

ز آتش عشق دل به جوش و خروش
میر آن بزم پیر باده فروش
باده خواران نشسته دوش به دوش
پاره‌ای مست و پاره‌ای مدهوش
دل پُر از گفتگو و لب خاموش
چشم حق بین و گوش راز نیوش
پاسخ آن به این که: بادت نوش
آرزوی دو کَوْن در آغوش
ای تو را دل قرارگاه سروش
درد من بنگر و به درمان کوش
ای تو را پیرِ عقل حلقه به گوش
دختر رَز نشسته بُرقع پوش
واتش من فرونشان از جوش
آه اگر امشب بُود چون دوش
ستدم، گفت: هان زیاده منوش
فارغ از رنج عقل و محنتِ هوش
مابقی را همه خطوط و نقوش
این حدیثم سروش گفت به گوش

چون کشیدیم نه عقل ماند و نه هوش
مست افتادم و در آن مستی
این سخن می شنیدم از اعضا
که یکی هست و هیچ نیست جز او
و یا بند سوم از ترجیع بند:

دوش رفتم به کوی باده فروش
مجلسی نغز دیدم و روشن
چا کران ایستاده صف در صف
پیر در صدر و می‌کشان گردش
سینه بی‌کینه و درون صافی
همه را از عنایت ازلی
سخن این به آن "هَنِيئًا لَكَ"
گوش بر چنگ و چشم بر ساغر
به ادب پیش رفتم و گفتم
عاشقم دردمند و حاجت‌مند
پیر خندان به طنز با من گفت
تو کجا- ما کجا، که از شرمت
گفتمش سوخت جانم آبی ده
دوش می‌سوختم از این آتش
گفت خندان که: هان، پیاله بگیر
جرعه‌ای درکشیدم و گشتم
چون به هوش آمدم یکی دیدم
ناکهان در صوامع ملکوت

که یکی هست و نیست جز او

وحده لا اله الا هو

چنانکه در بخش‌های پیشین شرحی گذشت، این گونه می‌توان نوشتن

معرفت‌زا، در ادبیات دینی ایران باستان نیز آمده است. در رساله‌ی زند بهمن یسن، در فصل نخست زرتشت از اورمزد بی‌مرگی می‌خواهد. اورمزد خرد همه دان خود را به شکل آب بر دست او می‌نهد و او را از آن می‌خورد. زرتشت در حال بیخودی و خلسه فرورفته و پس از بازیافتن خود، آن چه را دیده است برای اورمزد باز می‌گوید و اورمزد با تعریف و تفسیر، از معرفت کامل در اثر این شهود وی را آگاه می‌کند. صورت و شکل اساطیری چنین بازیافتی در شهود، و کسب معرفت پنهان، برای گشتاسپ و ارداویراف نیز روی می‌دهد، (← وندیداد، جلد سوم - ص ۱۴۹۸ به بعد).

بی‌گمان برای نظرهایی در زمینه‌ی آشنایی حافظ و مولانا و نظامی و هاتف و ... که مستند باشد و حداقل بر مبنای دلایل و شواهدی استوار باشد، نمونه‌هایی در تطبیق و ارائه‌ی آن ضروری است. نگارنده به ویژه در کتاب آیین مهر و بخصوص چاپ تازه‌ای از آن با عنوان تادیخ آیین میتراپی به این دشوار پرداخته است که جهت دوستانان چنین مباحثی مغتنم بوده - به ویژه که در یکی از ارکان مهم آیین مهر، سلوک مراحل هفت‌گانه و آداب سماع است و این که پیر آیین یا پدر پدران بزرگ‌ترین مقام را دارا بود و هم چنین آداب نوشیدن شراب مقدس هوم و بسیاری رسوم دیگر و متون و تصاویر بازمانده در مطالعه‌ی تطبیقی بسیار راهگشاست.

نمونه‌ی دیگری از عصمت بخاواپی نقل می‌شود:

سرخوش از کوی خرابیات گذر کردم دوش	به طلب کاری ترسا بچه‌ی باده فروش
پیشم آمد ز سرکوچه پری رخساری	کافری، عشوه گری، زلف چو زُنار به دوش
گفتم این کوی چه کوی است و تو را خانه کجا؟	ای مه‌نو، خم ابروی تو را حلقه به گوش!
گفت تسبیح به خاک افکن و ز نار ببند	سنگ بر شیشه‌ی تقوا زن و پیمانان بنوش
بعد از آن پیش من آ، تا به تو گویم سخنی	راه بنمایم اگر بر سخنم داری گوش
دین برافکنده و مدهوش نویدم در پیش	تا رسیدم به مقامی که نه دین ماند و نه هوش
دیدم از دور گروهی همه دیوانه و مست	از خم باده‌ی عشق آمده در جوش و خروش
بی‌می و مطرب و ساقی همه در عیش و سرور	بی‌می و جام و صراحی همه در نوشانوش
چون سر رشته‌ی ناموس برفت از دستم	خواستم تا سخنی پرسم از تو، گفت خموش
این نه کعبه است که بی‌پا و سرابی به طواف	وین نه مسجد که چنین بی‌ادب آبی به خروش

این خرابیات مغان است، درو رندان اند
و این نتیجه که:

مقام اصلی ما گوشه‌ی خرابیات است
و این ابیات از علاءالدوله سمنانی (در گذشته به سال ۷۳۶ ه.ق.):

ای اهل خرابیات کجاییت کجاییت
کان عاشق ما مست در این کوی قنادست
او را مگذارید که در خویش بماند
رطلی سه چهری دگرش هم بچشانیت
چون چشم علاءدوله به می باز گشودند
گفتند تو راهیچ خبر نیست زمستیت
هشیار مدارید مرا از کرم و لطف

و نمونه‌ای دیگر از نظامی گنجوی - که با شخصیت و اندیشه‌ی وی، به شگفتی دریافته می‌شود که حکمت ایران باستان چه توسعه‌ای داشته و چنین اندیشمندانی، چگونه از آن یاد می‌کرده‌اند:

دوش رفتم به خرابیات، مرا راه نبود
یا نبی هیچ کس از باده فروشان بیدار
پاسی از شب بگذشت، بیشترک یا کمتر
گفت: خیر است، درین وقت که را می‌خواهی؟
گفتمش: در بگشا - گفت: برو، هرزه مگوی
این نه مسجد که به هر لحظه درش بگشایند
این خرابیات مغان است، درو رندان اند
هر چه در جمله‌ی آفاق درین جا حاضر
گر تو خواهی که دم از صحبت ایشان بزنی

سهروردی می‌گوید حکمت خسروانی، از آن کسانی بود که دارای کیان خزه یا فرزند بودند، و اینان شاهان فاضل و حکیم و دادگستر بودند. و برای روشنی، نیک است که بنگریم امام محمد غزالی می‌گوید: «پس بیاید دانستن کسی را که او (= خداوند) پادشاهی و فرزند وی داد، دوست باید داشتن...»^{۱۰۰} و این شاهانی که امام محمد غزالی می‌گوید

می‌زدم ناله و فریاد، کس از من نشنود
یا که من هیچ کسم، هیچ کسم در نگشود
رندی از غرقه برون کرد سر و رخ بنمود
بی‌محل آمدنت بر در ما بهر چه بود؟
کاندرین وقت کسی بهر کسی در نگشود
که تو دیر آیی و اندر صف پیش استی زود
شاهد و شمع و شراب و شکر و نای و سرود
مؤمن و برهمن و گبرو نصارا و یهود
خاک‌پای همه شو تا که بیابی مقصود^{۹۹}

از فرّ ایزدی برخوردار بودند، مغان نامیده شده‌اند - و هم آنان که در حکمت خسروانی، فاضل و حکیم یاد شده‌اند، چون: جمشید، کیومرث، فریدون، کیخسرو و... «و اندر تاریخ‌ها چنین است که چهار هزار سال این عالم را مغان داشتند، و مملکت اندر خاندان ایشان بود، و از بهر آن بماند که میان رعیت عدل کردند، و رعیت را نگاه داشتندی، و اندر کیش خود جور و ستم روا نداشتندی، و جهان به داد و عدل آبادان کردند. و در خیر آمده است که خدای تعالی به داوود پیغامبر وحی کرد تا داوود قوم خویش را بگوید تا اهل عجم را دشنام ندهند، که ایشان آن کسانی بودند که جهان آبادان کردند تا بندگان من در وی زندگانی می‌کنند.

پس بیاید دانستن که آبادانی و ویرانی جهان از پادشاهان است، که اگر پادشاه عادل بُود، جهان آبادان بُود، و رعیت ایمن بُود - چنان که به وقت اردشیر و افریدون و بهرام گور و کسرا انوشیروان بود. و چون پادشاه ستم کار بُود - جهان ویران شود، چنان که به وقت ضحاک و افراسیاب و مانند ایشان.

پس اگر کسی را مشکل شود و گوید نشاید بودن که چهار هزار سال عالم مغان داشتند، و همه عدل کردند و جور و ستم رواندیدند؛ اینک ما پیدا کردیم حال این ملکان و مدت ولایت ایشان، و زندگانی و سیرت ایشان هر ملکی علی حده که چگونه زندگانی کردند...». پس ملاحظه می‌شود که پادشاهان فاضل و حکیم را به اعتبار دینداری و فضل و حکمت و داد و مردم دوستی - مغان یاد کرده‌اند، و عنوان روحانی بدانان داده‌اند. و این در تأیید مسلم آن گفتار است که سهروردی هر گاه از مغان حکیم و روحانیان زرتشتی و فلاسفه و حکمای ایران یاد می‌کند، می‌گوید نه آن مجوسان که دویی و ثنویت و بسا خرافات از آنان است. در تاریخ مختصر الدول ضمن انتقال دولت از پادشاهان کلدانی به پادشاهان مجوس، آمده است: منظور از مجوس فارسیان و ایرانیان است که پیش از ظهور زرتشت به آنها مجوس می‌گفته‌اند، ولی پس از ظهور زرتشت و تغییر اعتقادات مذهبی ایرانیان، باز هم به آنها مجوس اطلاق می‌شده است.^{۱۱۱}

لقب فریدون به موجب آثار الباقیه، موبد بوده است و به موجب شاهنامه چنانکه خواهد آمد، به وسیله فرشته‌ای (= سروش یا بهمن) به وی وحی می‌رسید. و این در تأیید آن است که افراد برجسته‌ی روحانی، موبد نام داشته‌اند.^{۱۱۲} و لقب گشتاسپ، هرنبد یا هرنبد

بوده است.^{۱۰۳}

جمشید از عنوان موبد، به صورت صفت برخوردار بود. موبد به عنوان روحانی، ملا و راهنمای دین، حکیم و پیامبر، چنان که اشاره شد، پیش از زرتشت معمول و مصطلح بود. جمشید خود را هم برخوردار از فریادی می‌داند، که موجد دو سمت برایش می‌شود، چنانکه در شاهنامه نقل است:

منم گفـت با فرّه‌ی ایزدی همـم شهریارِ و هم موبدی

از این مقوله در بخش مدینه‌ی فاضله یا شهرستان نیکویی که بنیاد فکری آن توسط افلاتون و از زرتشت گرفته شده، در مجلد دوم مبحثی مشروح نقل است.

مبانی باورهای خسروانی‌ها، شرک یا توحید،

وحدت یا کثرت

پیش از ادامه‌ی پژوهش درباره‌ی انوار تابنده و ساطعه از ذات باری یا نورالانوار، که الانوار الاسفهدیه (= انوار سه‌بهدی، امشاسپندان) در حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان و مبنای فکری زرتشت می‌باشد، اشاره به این موضوع نیز به جاست که ارستو با همه‌ی مخالفت و ردی که با نظر افلاتون درباره‌ی مثل افلاتونی داشت، باز هم در آثارش پذیرفتن و اعتقاد آن مشهود است، هر چند در بسیاری از مسایل فلسفی با هم اختلاف دارند.

در ایران متشائیان پیروان ارستو بودند که حکمت بحثی، جدلی، استدلالی و مبنای عقل محض را در تفکرات فلسفی قبول داشتند. نظریه‌ی مثل افلاتونی، و انوار سه‌بهدی در حکمة الاشراق، و هفت وادی سیر و سلوک در مکتب تصوف و عرفان - که بر اساس بنیان فکری و امشاسپندان و جهان مینوی و صور نوعیه‌ی زرتشت استوار بود، نزد اینان عقول کلیه عشره نام گرفت.

ارستو در کتاب مابعدالطبیعه اساس فکر افلاتون و کسانی را که واضح این طرح بودند سخت نکوهش می‌کند و آن را فکری ناستوده می‌داند. اما نیک است که بنگریم چگونه خود همین اندیشه را پذیرفته و آفرینش مینوی، یا مثل افلاتونی را تعریف می‌کند:

در ماورائی این جهان هستی، آسمان، زمین، دریا، جانوران، گیاهان و مردمان دیگر
 (مینوی) می‌باشند؛ هیچ چیز زمینی در آن جا نمی‌باشد... زیرا آنها از یک کان

هستی پیدایش یافته‌اند. مردمان روحانی آن جهان هر چه در عالم کَوْن و فساد هست همه را می‌بینند، و هر یک از آنان خویشتن را در سرشت و نهاد دیگری می‌بیند، زیرا همه چیز در آن جا نور در نور می‌باشد.

جایی دیگر، در کتاب ائولوجیا می‌گوید: «... به درستی که انسان در عالم حس، چیزی جز صنم (بت) انسانِ عقلی (انسانِ جهان مینوی) نمی‌باشد، و انسان عقلی و روحانی است و همه‌ی اعضا و پاره‌های تن او نیز روحانی می‌باشد.»

نیز در جایی دیگر: «... پس از جهان عقلی (= مینوی) سخن خواهیم راند، و شکوه و زیبایی و شرف آن را توصیف می‌کنیم و صُور عقلیه‌ی بسیار زیبا و شکوه‌مند را که در عالم عقل موجود می‌باشد، بیان می‌کنیم. که آرایش و زیبایی همه‌ی چیزهای جهان عنصری، از جهان عقلی (= مینوی، مثالی) می‌باشد و چیزهای زنده (گیاه و حیوان - انسان، عالم عناصر) پیوسته می‌کوشند تا خویشتن را با آنها همسان نمایند، جز اینکه به واسطه‌ی بسیاری پوسته‌های عنصری نمی‌توانند از اندرون خود اشباح عقلیه‌ی خود را بنمایانند.»

و ملاحظه می‌شود که تنها در نظر ارسطو و پیروان او، فرض اصطلاحات و جوب دارد. و تنها اصطلاح تغییر کرده، اما تعریف دو جهان مینوی و مادی، که در نخستین، صُور مینوی، روحانی یا عقلی همه‌ی انواع آفریده شده و پس از آن در جهان مادی، آن صور نوعیه‌ی مادی، شکل حسی یافته‌اند - تفاوتی وجود ندارد.

ابن سینا، این موضوع را خوب دریافته، اما چون خود با اصل موضوع مخالف است، می‌گوید افلاتون نمی‌توانسته چنین نظر نادرستی داشته باشد. و این بر اثر نادرستی ترجمه‌ی آثار افلاتون است به زبان عربی. اما صدراى شیرازی - از فلاسفه‌ی حکمای متأخر ایران، می‌گوید نظرات و فلسفه‌ی ارسطو و افلاتون در مورد المثل الإلهیه همانند است. (به نقل ایشیکوری، به بخش‌های گذشته نگاه کنید).

صدرالمتألهین نقل از عبارات گوناگون کتاب ائولوجیا کرده، و مطالب خود را از روی نسخه‌ی ائولوجیا ترجمه‌ی عبدالمسیح بن عبدالله الحمصی و تصحیح یعقوب بن اسحاق الکنندی نقل کرده و می‌گوید:

و فیها - یعنی وَفِی الْمِیَامِیر^{۱۰۴} تصریحات واضحهٌ بِوُجُودِ الْمُثَلِّ الْاِفْلَاتُونِیهِ و انْ لِلاَشْیَاءِ الْکَوْنِیَّةِ

صورة نورية عقليه في العالم العقل...»

آنگاه ملاصدرا عباراتی از: المیمر الرابع، المیمر الثامن که دلالت بر اثبات العُثُل العقلیه می نماید - نقل کرده، از جمله این عبارت را از المیمر الثامن شاهد آورده است:

«المروى عن افلاطون و القدماء و تشنیعات المشائخین علیه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامه المادية و يوه يد ذلك تسمية حکماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النية التي يسمونها..»

هوم - التي تدخل في اوضاع نواميسهم - يقصدون لصاحب نوعها و يسمونها هوم ايزد و كذا الجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت: خرداد و ماللاشجار سموه مرداد، و ماللتار سموه ارد بهشت.»

حکمت صدرایی و حکمت خسروانی

صدرای شیرازی و حکمت خسروانی: بنیادهای صُوَرِ مینوی
نوعیه و عالم مثال و زرتشت حکیم کامل این بیان ملاصدراست
در کتاب اسفار:

و آن چه که از افلاتون و دیگر قدمای فلاسفه روایت شده، و هم چنین در سخنان ناروای متشائیان در ردّ و ابطال مثل افلاتونی، تماماً با صراحت دلالت دارد بر این که ارباب انواع و مُثُل عقلیه‌ی افلاتونی از نوع اصنام مادی آن‌ها می‌باشند. و تأیید می‌کند این مطلب را که حکمای پارس رب النوع هر پدیده‌ی مادی را به نام همان نوع مادی نام نهاده و نامیده‌اند، تا جایی که گیاهی را که هوم می‌نامند، و آن را در هنگام مراسم نماز و دیگر عبادات به کار می‌برند، در هنگام عبادت، رب النوع آن گیاه را تقدیس و ستایش کرده و آن را هوم ایزد می‌نامند. و هم چنین دیگر انواع را - چه آنها رب النوع (صنم، بت) آب را که در عالم ملکوت است خرداد می‌نامند، و رب النوع درختان را مرداد، و رب النوع آتش را اردی بهشت می‌نامند.^{۱۰۵}»

چنان که ملاحظه می‌شود، از زمان زرتشت تا وارثان حکمت او که اصحاب فلسفه‌ی نود (پرتوشناسان) در ایران باستان بودند، و از آنان تا سهروردی که بنای حکمت اشراق و ذوقی - استدلالی خود را بر آن پایه نهاد، و از حکمای متألّهین ایران باستان، که

عرفان‌شان در شعر و ادب و عرفان و تصوف و فلسفه و حکمت گسترده‌ی پس از ساسانیان سایه گسترد، و از سهروردی تا صدرای شیرازی، فیلسوف و حکیم متأخر ایرانی، فلسفه و حکمت - راهی را پیموده است که پلی میان زرتشت و ایران باستان و تا به ایران امروز بوده است.

نظر ملاصدرا، در شرح عبارتی بود در کتاب المشارع و المطارحات از سهروردی، که با شرح کوتاهی، مطلب شیخ را نقل کرده است. سهروردی در کتاب المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات، جلد ۱، ص ۴۶۰) می‌گوید فارسیان درباره‌ی ارباب انواع مبالغه‌ی بسیار می‌کنند، از جمله می‌گوید صنم یا رب النوع آتش را آردیبهشت و صنم یا رب النوع گیاهان را هوم ایزد می‌نامند:

وانجذاب الدهن إلى النار - لَمَّا تَبَيَّنَ إِنَّهُ لَيْسَ لَصُرُورَةَ عَدَمِ الْخَلَاءِ عَلَيَّ مَا ذَكَرْنَا، وَ لَا لِجَذَبِ النَّارِ بِخَاصِيَّةٍ - فَهُوَ إِيضًا لِتَدْبِيرِ مُتَعَلِّقٍ بِصَاحِبِ النَّوْعِ الْحَافِظِ لِلصَّنْبُورَةِ وَ النَّيْرِهَا، وَ هَذَا صَاحِبِ النَّوْعِ لِلنَّارِ هُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْفَرَسَ أَرْدِيْبِهِشْت. فَإِنَّ الْفَرَسَ كَانُوا أَشَدَّ مُبَالَغَةً فِي أَرْبَابِ الْأَنْوَاعِ، حَتَّى إِنَّ النَّبْتَ الَّتِي يَسْمُونَهَا هُومَ، الَّتِي تَدْخُلُ فِي أَوْضَاعِ نَوَامِيْسِهِمْ - يَقْدَسُونَ لِصَاحِبِ نَوْعِهَا وَ يَسْمُونَهُ هُومَ ايزد. وَ كَذَا جَمِيعَ الْأَنْوَاعِ. يعني: ایرانیان درباره‌ی ارباب انواع مبالغه‌ی بسیار می‌کردند، بدان حد که نبات موسوم به هوم را که در اوضاع نوامیس‌شان داخل کرده بود (در تشریفات و مراسم دینی به کار می‌رفت) به سبب صاحب نوعش که به هوم ایزد موسوم بود ستایش می‌کردند.

البته چنان‌که به تکرار یادآوری شد، در حکمت اشراق مفاهیم جهان‌بینی، فلسفه و تفکر زرتشت و زرتشتی از سویی، و مذاهب: مهری، مزدوانی و مانوی از سویی دیگر، و معتقدات مغان و هم چنین آیین آدیایی پیش از زرتشت - زنده در اوستای متأخر از سویی؛ و فلاسفه‌ی ایران قدیم که خود چندگروه بودند وارد و توجیه و تعلیل و استناد شده است. در گناه، یا اوستای متقدم که از زرتشت است، جز از امشاسپندان، یا انوار سپهبدی در طبقه‌ی طولیه یاد نشده است. ایزدان اوستای متأخر یا انوار در طبقه‌ی عرضیه، مقتبس از اوستای نوین است. در کنار مفهوم فلسفی و جهان‌بینی زرتشتی و فیلسوفان زرتشتی و حکمای ایران باستان درباره‌ی هوم و ایزدان دیگر که شکل مینوی صور نوعیه هستند، مغان متشرع و متعصب، صورت ارباب انواع را در مفهوم عامیانه‌ی آن وارد کرده بودند و به ویژه در مورد هوم ایزد، مبالغه می‌کردند و از شیره و عصاره‌ی آن که سکر آور بود،

شرابی مردافکن گرفته و در مراسم و تشریفات دینی می‌نوشتند. مغان در این تشریفات، با مراسم و آیین‌های فراوان، برای خدایان قربانی می‌کردند. به ویژه برای هوم ایزد. در یسنا (هات ۱۱ - ۹) این مراسم توصیف شده و ضمن قربانی‌های خونین برای هوم که با صفت دور- اُشه *Dura oša*، یعنی: دورکننده‌ی مرگ یا هوش - توصیف شده، می‌قوی و مردافکنی را که از این گیاه فراهم شده بود می‌نوشتند. در اوستای نوین به کرات و دفعات از هوم و شیوه‌ی پالودن، نگهداری و فراهم کردن آن یاد شده، اما در گاتاه‌ها، زرتشت حتا یک بار هم از آن یاد نکرده، بلکه به اعتراض این اعمال را که از سوی مغانی که شَمَن بودند انجام می‌شد رد کرده و مخالفت خود را آشکار کرده است. اما در این جا نیز زرتشت از یادآوری نام هوم، که به تشریح و تعصب مغان از مدار معنی و مفهوم خود بیرون شده بود خودداری کرده و از صفت - به جای اسم یاد کرده است. می‌گوید کسانی که این چنین به ظاهر قضاوت و رفتار می‌کنند، از دیدار حق و رسیدن به روشنایی سرمدی و آسا محروم شده و این جهان را با قربانی و خون ریختن به تباهی می‌کشاند. آنان زندگی را تباه می‌کنند، چه آنان (= مغان - شَمَنان / شاه - کاهنان) مردم را از فهم و کردار درست باز می‌دارند. آنان به نفرین مزدا دچار می‌شوند که با مستی و شادمانی، چارپایان را قربانی می‌کنند. آنان و پیروان‌شان در یدترین زندگی و سرزمین فرود خواهند آمد: «از برای ستم به پیامبر، گَرَهَمَه *Grahma* و گوی‌ها دیرباز است که خرد و ورج خویش فرو نهادند، چه آنان بر آن شدند که دروغ پرست را یاری کنند، و گفته شده که چارپا از برای کشتن است تا اینکه مرگ زدای (= دور - اُشه، - هوم) را به یاری کردن برانگیزانند.» یسنا ۳۲/۱۴ و بندهای پیشین آن.

در جایی دیگر، اعتراض زرتشت را نسبت به این رسم می‌شنویم:

«کی ای مزدا، مردم پیام را در خواهند یافت؟ کی پلیدی این می را خواهی برانداخت که از آن گَرَهَمَه‌ها (= روحانیان، شَمَنان) از روی کین و از خرد (خویش) می‌فریبند شهریاران بدکشورها را.» ۴۸/۱۰.

و در این مورد نیز اشاره‌ی زرتشت به هوم است و مبالغه‌ای که در انجام رسوم و شعایر دینی، به وسیله‌ی مغان در آن انجام می‌شد و سهروردی و ملاصدرا نیز به این مبالغه اشاره می‌کنند، اما در ضمن حقیقت فلسفی آن را به خوبی دریافته بودند.

تفسیر، یا بهتر گفته شود که شرح بیان صدرالمآلهین، این است که علمای ایران باستان که میراث خوار زرتشت (= الحکیم الفاضل و الامام الکامل...) بودند، برآنند که خداوند در آغاز، جهان مثالی، مینوی یا روحانی را آفرید و در این جهان، مینو یا فرّوشی و فرّوز- یا صُور و قالب‌های غیرمادی و روحانی و ساکن همه‌ی انواع را بیافرید که ساکن بودند و زمان و مکان را نیاز نداشتند. در مثل صورت روحانی و مینوی آب، آتش، گیاه، انسان، دام، و ... همه و همه در آن جهان مثالی وجود یافتند. آنگاه در جهان مادی، چون آب در صورت ملموس و حسی آفریده شد، رب النوع یا آن صورت مینوی اولیه را بدان نام یاد کردند که خرداد بود، و صورت مینوی گیاه را به همان نام مرداد نام نهاده و تقدیس کردند و آتش را اردی بهشت نام کردند و تقدیس کردند^{۱۵}، و هم چنین، نمونه‌ی گیاه درمان بخش و مقدس را که در جهان مثالی و مینوی هوم نام داشت، در جهان مادی هوم ایزد خوانده و ستایش و تقدیس کردند^{۱۶} و اینها، همه نیست جز ستایش ذات باری تعالی، که او آفرید این جهان مینوی و مثالی و صُورِ نوعیه را.

پس در جهان مینوی، صُورِ نوعیه - به کثرت به صورت انوار مجرده آفریده شدند و اشاره شد که در اوستای زمان ساسانیان به تفصیل از این جهان مینوی و آفرینش مینوها یا صُورِ نوعیه‌ی نورانی سخن بوده است که هر گاه از این جهت اوستای فعلی گزارشی را فاقد باشد، نقل آن در دینکرد، بندش، ذات سپرم باقی است. این صُور، بعداً در انتقال به جهان گیتیایی یا مادی (آستومند = مادی) الگو بودند و نام بسا از این صُور، در نام‌های ماه‌ها و روزها و ایزدان باقی است، نیز در نام‌های فصول زراعی - دامداری (= گاهنبارها) و اوقات مختلفی شبانه روز و ...

اما کثرت موجودات عالم انوار، نباید گمان ارباب انواع یا اصنام را به معنی عام مفهوم کند. به این معنی که خدای باد، خدای آب، رب النوع آتش، رب النوع گیاه، رب النوع انسان، خدای چارپایان، خداوند ماه یا خورشید و روز و شب، و فصول و اوقات شبانه‌روز و خانه و کشور و ستارگان و باران و ... چنانکه در صورت ظاهر چنین دریافت کرده‌اند و به فرشتگان یا ارباب انواع یا خدایان و ایزدان و غیره تعبیر کرده‌اند.

میرفندرسکی در قصیده‌ی عارفانه‌ی خود، این موضوع را در حکمت، به شیوه‌ای بسیار دل‌پسند بیان کرده و تأکیدش بر این که رموز را دانایان پیشینیان گفته‌اند، گویای

اشارتی است به عرفا و حکمای ایران باستان که در نقل ادبیات عارفانه و صوفیانه و فلسفی ایران، چنانکه گذشت و خواهد آمد، فراوان است.

ناصرخسرو، غزلی دارد به مطلع:

چيست اين خيمه که گویی پرگهر درياستی با هزاران شمع در پنگانی از میناستی؟^{۱۰۶/۱}

حکیم نامی، با تحیر، درباره‌ی هستی و این جهان گسترده، پرسش گونه - برای دریافت در پی پاسخ است. میرفندرسکی، حکیم نامی زمان صفویان، دوران شاه عباس اول و شاه صفی، به استقبال ناصرخسرو رفته، البته نه از لحاظ ترکیب و صنایع شعری، بلکه از دیدگاه معنی و بیان پاسخ به آن سرگشتگی - که این وسیله‌ای بوده برای بیان یک جهان بینی عارفانه‌ی زیبا - که اگر بتوان گفت هستی‌شناسی. ایاتی از قصیده نقل می‌شود^{۱۰۶/۲}.

چرخ با این اخترانِ نغز و خوش، زیباستی صورت زیرین اگر با نردبانِ معرفت این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری هرچه عارض باشد، آن راجوه‌ری باید نخست می‌توان گر ز خورشید این صفت‌ها کسب کرد صورت عقل که بی‌پایان و جاودان بود جانِ عالم خوانمش گریب داری به تن هر که فانی شد به او یابد حیات جاودان این گهر در رمز، دانایان پیشین سفته‌اند زین سخن بگذر که او مهجور اهل عالم است هر چه بیرون است از ذاتش نیاید سودمند نیست حدی و نشانی کردگارِ پا کرا قول زیبا نیست بی‌کردار نیکو سودمند گفتن نیکو به نیکویی نه چون کردن بُود این جهان و آن جهان و بی‌جهان و با جهان عقل کشتی، آرزو گرداب و دانش بادبان نفس را چون بندها بکسست، یابد نام عقل

صورتی در زیر دارد، هر چه در بالاستی بر رود بالا، همان با اضل خود یکتاستی گربونصرستی و گربوعلی سیناستی عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی روشن است و بر همه تابان و خود تنهاستی با همه، هم بی‌همه - مجموعه و یکتاستی در دل هر ذره هم پنهان و هم پیداستی و بر به خود افتاد، کارش بی‌شک از موتاستی پی بزد در رمزها هر کس که او داناستی راستی پیدا کن و این راه رو گر راستی خویش را او ساز اگر امروز و گرفتاراستی نی‌برون از ما، و نی با ما، و نی بی‌ماستی قول با کردار زیجا لایق و زیباستی نام حلوا بر زبان برنن نه چون حلواستی هم توان گفتن مر او را هم از آن بالاستی حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی چون به بی‌بندی رسی، بند دیگر بر جاستی

گفت دانا نفس ما را بعد ماحشر است و نشر
گفت دانا نفس ما را بعد ما باشد وجود
نفس را نتوان ستود، او راستودن مشکل است
گفت دانا نفس هم با جاه و هم بی‌جاه بود
گفت دانا نفس را آغاز و انجامی بود
این سخن‌ها گفت دانا و کسی از وهم خویش
گفت دانا نفس را وصفی نیارم گفت هیچ
بیتکی از بومعین آرم در استشهد وی
هر یکی بر دیگری دارد دلیل گفته‌ای
کاش دانایان پیشین می‌بگفتندی تمام
«هرکسی چیزی همی‌گوید به تیره‌رای خویش
خواهشی اندر جهان هرخواهشی رادری است

منظور از بومعین، حکیم ابومعین حمیدالدین ناصر خسرو قبادیانی، شاعر و حکیم
قرن پنجم هجری است که میرفندرمکی، به استقبال قصیده‌ی وی رفته و بیتی که با «هر
کسی چیزی همی‌گوید...» از قصیده‌ی ناصر خسرو است.

منظور از قُسطای بن لوقا، قُسطا ابن لوقای بعلبکی رومی الاصل است که فیلسوف و
مترجم نام آوری بوده (حدود ۳۱۰ هجری قمری) وی در زبان‌های عربی و یونانی
مهارتی به سزا داشته و کتب بسیاری در طب و ریاضی و فلسفه و علم فلک را از یونانی به
عربی ترجمه کرده است.

نکته‌ی قابل توجه در این قصیده، علاوه بر اشاره به دانایی و آگاهی پیشینیان، و
اساس فلسفه‌ی آفرینش و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، که همان جهان فُزوری و
پیش آفرینش همه‌ی صُور هستی است، تکیه و تأکید «گفت دانا» است، که همین پاسخ‌ها
در پرسش، در «گفت دانا»ی رساله‌ی مینوی خرد مطرح است، درباره‌ی اساس هستی و
مسأله‌ی حشر و نشر مردگان و ... که در بخش‌های ویژه - بدان شرحی هست.

در این جا سخنی از «جامع الحکمتین، ص ۱۰۹» نقل می‌شود. ناصر خسرو می‌گوید:
«هر چه در عالم حسّی موجود است ادر گیتی، جهان جسمانی، اصطلاح عرفا و فلاسفه‌ی

ایران باستان | آن اثری است از آنچه اندر عالم علوی | جهان فزوری | موجود است...»
 در انواریه^{۱۰۷} که شرحی است بر حکمة الاشراق، از محمد شریف نظام الدین احمد بن
 الهروی، که از شرح مشهور قطب الدین شیرازی^{۱۰۸} نیز بر حکمة الاشراق در آن استفاده شده،
 نقلی می آید که به روشنی این مسأله‌ی فلسفی را تفسیر می‌کند: «قال الشارح: [[اخبر الحکیم
 الفاضل و الامام الکامل زرادشت الآذربایجانی فی « کتاب الزند » حیث قال العالم ینقسم بقسمین: مبنوی،
 هو العالم النورانی الروحانی؛ و گیتی، هو العالم الظلمانی الجسمانی^{۱۰۹}]] تم کلامه رحمة الله.

و غرض از ذکر این عبارات این است که حکیم زرادشت که از افاضل حکمای فارس
 است | به کثرت موجودات عالم انوار قایل بوده است و سبب تقسیم نمودن او عالم را به
 نور و ظلمانی ظلّ این است که او به مشاهده و الهام دریافته است که عالم ظلمانی (منظور
 عالم مادی و گیتیایی یا جسمانی است)، ظل عالم نورانیت است. و کثرت موجودات این
 عالم دلیل است بر کثرت موجودات عالم نورانی^{۱۱۰}، تا ظل به مظل مطابق بوده باشد. و
 حکیم مذکور از جمله عرفای موحدین است و لهذا شارح^{۱۱۱}، علیه الرحمه، او را امام
 کامل گفته است. و از کلام مصنف نیز ظاهر می‌شود که او از جمله‌ی حکمای الهی است.
 پس آنچه اکثر عوام مسلمانان در باب او [زرشت] خیال می‌کنند، که او مشرک بوده است
 نه موحد، خطای محض است.

[قوله]: و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا، حتی إنّ الماء کان له عندهم صاحب صنم من
 ملکوت و سئوه «خرداد» و ما للاشجار سئوه «مرداد» و ما للآثار سئوه «اردیبهشت»^{۱۱۲}.

یعنی جمیع حکمای فارس حکم کرده‌اند بر کثرت عقول مجرده، و گفته‌اند که هر
 کدام از عناصر بسیط رارب النوعی است که جمیع فیوض آن عنصر از آن عقل می‌رسد، و
 هم چنین جمیع انواع مرکبات را ارباب انواع است از عقول - و اردیبهشت و خرداد و مرداد
 اسامی ماه‌ها و روزهای اهل فارس است. اما نام‌های این روزها این است^{۱۱۳}:

اورمزد، بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفندارمذ، خرداد، مرداد، دین به آذر، آذر، آبان،
 خورشید، ماه، تیر، گوش، دین به مهر، مهر، سروش، فروردین، بهرام، رام، باد، دین به دین، دین،
 ارد، اشتاد، آسمان، زامیاد، مهر اسفند، انیران و نام ماه‌ها این است^{۱۱۴}:

فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر و مرداد و شهریور و مهر و آبان و آذر و دی و بهمن و

و در زمان سابق، حکمای فارس روزی را که نام ماه موافق نام روز می بود جشن می داشتند، و عید می گفتند. و چون قبله ی اهل فارس انوار عرضیه بوده است، و اشراف انوار عرضیه نور شمس است، بنابراین روز اول از ایام بودن آفتاب در حَمَل را که برج اشرف اوست - نوروز نامیده، جشن می داشتند (پس از نقل انواریه، انوار عرضیه، شرح شده است)...

و از کلام مصنف این چنین معلوم می شود که اسامی روزها و ماه های فارسیان اسامی از باب انواع است، و الله اعلم.

روایتی است که مرحوم حاج شیخ عباس قمی، در انتساب روزهای هفته به ائمه ی هدی نقل کرده که بسیار جالب می باشد:

«در تعیین اسامی نبی و ائمه ی علیهم السلام به روزهای هفته و زیارت ایشان در هر روز، سید بن طاووس در جمال الاسبوع گفته این بابویه مستنداً از صفر بن ابی دَلْف روایت کرد، که چون متوکل حضرت امام علی النقی علیه السلام را به مَنَزَرِ زَآی طلبید، روزی به خدمت آن حضرت رفتم خبری از احوال آن جناب بگیرم و آن حضرت را نزد زرافعی، حاجب متوکل محبوس کرده بودند. چون نزد او رفتم گفتم: «چه کاری داری؟ - گفتم: به دیدن شما آمده ام. ساعتی با هم نشستیم و از هرگونه صحبتی باهم کردیم - تا آن که مردم را متفرق کرد و مجلس خلوت شد. باز پرسید که برای چه آمده ای؟ - من همان جواب اول را دادم. گفتم: گویا آمده ای خبری از مولای خود بگیری؟ - من ترسیدم؛ گفتم: مولای من خلیفه است، گفتم: ساکت شو که مولای تو بر حق است و من نیز اعتقاد تو را دارم. گفتم: الحمد لله، پس گفت: آیا می خواهی نزد او بروی؟ - گفتم: بلی. گفت: قدری بنشین تا صاحب البرید از نزد او بیرون آید. من نشستم تا وقتی که صاحب البرید بیرون شد. آن وقت پسرکی را مأمور کرد که مرا به نزد آن حضرت ببرد. چون به خدمت آن جناب رسیدم، دیدم به روی حصیری نشسته است و در برابرش قبری کنده اند. پس سلام کردم. حضرت جواب داد. فرمود بنشین. پس فرمود که برای چه آمده ای؟ - گفتم: آمده ام که از احوال شما خبری بگیرم. پس چون نظرم بر قبر افتاد گریستم. حضرت فرمود که گریه مکن که در این وقت از ایشان آسیبی به من نمی رسد. گفتم الحمد لله. پس گفتم ای سید من، حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که معنی آن را نمی فهمم. فرمود

چيست آن حديث. عرض کردم: لا تُعَادُوا الْأَيَّامَ فُتُعَادِيكُمْ. يعنى دشمنى مکنيد با روزها که آنها با شما دشمنى خواهند کرد. فرمود: مراد از ايام و روزها ما هستيم. مادامی که به پا است آسمانها و زمين. شنبه اسم رسول خداست (ص) و يکشنبه اميرالمؤمنين (ع) و دوشنبه حسن و حسين عليهم السلام؛ و سه شنبه على بن الحسين و محمد بن على و جعفر بن محمد عليهم السلام؛ و چهارشنبه موسى بن جعفر و على بن موسى و محمد بن على عليهم السلام؛ و منم پنجشنبه، فرزندم حسن (ع) و جمعه فرزند فرزندم است و به سوى او جمع می شوند اهل حق. اين است معنى ايام، پس دشمنى مکنيد با ایشان در دنيا که دشمنى کنند با شما در آخرت... (۱۱۴/۱)

قال الشارح: [وكانوا يثبتون لكل نوع جسماني رب صنم له [ذا] الْمُخْتَلَفَةَ فِي الثَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ عَن قُوَّةٍ بَسِيطَةٍ لَا شُعُورَ لَهَا... فَجَمِيعُ هَذِهِ مِنْ أَرْبَابِ الْأَصْنَامِ ۱۱۵]].
قوله: وَ هِيَ الْأَنْوَارُ الَّتِي إِشَارَ إِلَيْهَا أَنْبَاءُ فُلُسْ وَ غَيْرِهِ. ۱۱۶

[ابن كِبَارِ الْحُكَمَاءِ الْمُتَأَلِّهِينَ [ك] اهرمس و فيثاغورس و افلاطون و امثالهم لِنْدَاهِيْنِ اِلَى اِنْ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْجَسَامِ عَقْلًا هُوَ نُوْرٌ مُجَرَّدٌ عَنِ الْمَادَةِ قَائِمٌ بِذَاتِهِ... مُدَبَّرٌ لَهُ وَ حَافِظٌ اِيَّاهُ]] ثُمَّ كَلِمَةُ رَحْمَةِ اللّٰهِ.
مُثَلِّ افلاتون عبارت از این ارباب اصنام است و افلاتون گفته که هر نوع از انواع جرمیه راکه در عالم حس موجود است، امثالی هست در عالم عقل؛ و آن صورت بسیطه‌ی نوریه است که قائم است بذاتها لافی این، زیرا که قابل اشارت حسیه نیست و آن مُثَلِّ به منزله‌ی ارواح صُورِ نوعیه‌ی جسمانیه است، و این صُورِ نوعیه‌ی جسمانیه به منزله‌ی اصنام آن صُورِ نوریه است. و آنچه در عالم اجسام از اشخاص انواع موجود می‌شود، اضلال (سایه‌های) آن صور نوریه است. و مُثَلِّ افلاتون عبارت از آن صور نوریه است در حقیقت و تفصیل این کلمات از کلام مصنف ظاهر خواهد شد:

[قوله: | وَ لَا تَنْظُرَنَّ اِنْ هُوَ لَا الْعَبَارِ اُولَى الْاِيْدِي وَ الْاَبْصَارِ ذَهَبِ اِلَى اِنْ اَنَّ سَنَائِيَةَ لَهَا عَقْلٌ هُوَ صَوْرَتَهَا الْكَلْبِيَّةُ هُوَ مَوْجُودٌ بَعِيْنَهُ فِي الْكَثِيْرِيْنَ، فَكَيْفَ يَجُوْزَانْ يَكُوْنُ شَيْءٌ لَيْسَ مُتَعَلِّقًا بِالْمَادَةِ وَ يَكُوْنُ هُوَ بَعِيْنَهُ فِي الْمَادَةِ. ۱۱۷]

می‌فرماید که گمان برده نشود که حکمای فارسی و یونان که به وجود ارباب اصنام قایل شده‌اند گفته باشند که هریک از ماهیات نوعیه را یک عقل مجرد است که آن ... کلیت آن ماهیت است، و آن عقل بعینه موجود است در کثیرین. و چنانچه کل

محمول می‌شود بر جزئیات، هم چنین عقل محمول می‌شود بر فراوانی نوع، زیرا که ارباب انواع از ماده منزّه‌اند، و اگر محمول بر کثیرین باشند لازم می‌آید که هر یک از رب‌النوع مشخص باشد در موارد کثیره اشخاص را و این محال است، زیرا که ممکن نیست که یک شیء هم مجرد باشد از ماده و هم متعلق باشد به ماده:

[قوله]: و لانهم حکموا بان صاحب الصنم الانسانی مثلا انما وجد لاجل ما تحته حتی یکون قالباً

له. ۱۱۸

[إذا لابدُ و ان یکون کل موجود ممکن قالباً لشیء لاستحالة ان یکون صورة بلامعنی. ۱۱۹]]

[قوله]: فافهم اشد الناس مبالغه فی ان العالی لایحصل لاجل السافل فانه لو کان کذا مذهبه^{۱۲۰} ...

[یکون ردالنوع قالباً لآخر و هو لآخر و هکذا الی غیرالنهایه]]

یعنی و نیز توهم کرده نشود که آن حکما گفته باشند که صاحب صنم موجود شده است از جهت صنم، تا صنم قالب آن نور مجرد بوده باشد؛ زیرا که صورت ممکن موجود در خارج قالب شیء می‌باشد، به سبب آن که وجود صورت بدون معنی محال است. و دلیل بر این مطلوب - آنکه حکما از این مُثُل، این معنی را اراده نکرده‌اند - این است که ایشان در این باب مبالغه‌ی عظیم دارند که عالی حاصل نمی‌شود از جهت سافل، و الاً لازم می‌آید که سافل علت عالی تواند شد، و این محال است. چه آخس علت اشرف نمی‌تواند بود، چنانچه در قاعده‌ی اشرف (در مبحث بعدی) مذکور شده است.

و اگر مذهب حکما و مراد ایشان از مُثُل نوریه این باشد که رب صورت مشخصه‌ی افراد صنم خود بوده باشد، پس لازم می‌آید که رب صورت نوع قالب نور مجرد دیگر باشد، زیرا که صورت ممکن است، و وجود صورت بدون معنی محال است^{۱۲۱} ...»

وحدت وجود، جنبه‌های اساطیری و مذهبی در ایران

باستان، صُور عرفان و حکمت، بنیادهای وحدت حکمت

خسروانی

توجه سهروردی نسبت به حکمت زرتشت و خسروانی، بر همان پایه‌ی وحدت وجود جلب شده است. صادر نخست بهمین است از نورالانوار... یا ذات مطلق، یعنی اهور مزدا و خداوند. اما مراتب بعدی به شرح خود او، پس از نور اقرب، انوار قاهره یا

امشاسپندان، سپس انوار طولیه و پس از آن ایزدان و انوار عرضیه می‌باشند و استمرار در سیر نزولی، به تدریج به افزون شدن جرمانیت و تیرگی می‌انجامد. زرتشت بنیاد حکمت خود را این چنین استوار ساخت و ثنویتی آن چنان که مجوس و مزدیسنان به او نسبت دادند، وجود ندارد. ظلمت، تیرگی و شرّ، قائم به ذات نیست و موجودیت آن سیر نزولی و انحطاط انوار است در عالم گیتیایی. اما سهروردی نیز که آن حکمت باستانی را احیاء کرد، فهمیده نشد و متهم به شرک شد.

مصدق وحدت وجود از نظرگاه توحید در تفسیر عرفا - آن است که عالم یک وجود و موجود بیش نیست. این وجود و موجود یگانه تنها از لحاظ ادراک و صور گوناگونی که به خود می‌گیرد به نظر رسیده و دریافت می‌شود کثرت است. هر چه هست اوست، خداست. اما در عالم مینوی و مثال، تعین و تقید نیست؛ در حالی که در عالم مادی و گیتی، به اعتبار تقید و تعین و عینیت یافتن جهت درک مادی است که صورت کثرت و غیریت می‌یابد و این کثرت با آن وحدت راستین تضادی ندارد و به اعتبار آن وحدت و نشأت یافته از آن. از عالم مینو و مثال به جهان مادی / گیتی و ملموس. یک پرتو ذات وجود باری و اقدس است که به یک منشور می‌تابد و آن همه انوار منعکس می‌کند و گذشت که میرفندرسکی چه زیبا آن را بیان کرده است.

جلوه‌ی وحدت وجود در آثار محی‌الدین ابن عربی تشخیص و تمامیت و وضوح بیشتری دارد. در حکمت ایران باستان به هر چه می‌نگریم، جلوه‌ی ذات اهورمزد قابل مشاهده است و این کثرت و صور، چنان که در حکمت اشراق و اصحاب سهروردی در ذیل بت‌ها و اصنام - و در حکمت زرتشتی در ذیل امشاسپندان و ایزدان بیان شده - در مثل آرذویسوز آناهیت Ared-vi - sura-anāhita ایزد و صنم همه‌ی آب‌ها یا آپم نپات Apānm - napāt - نیز آذر یا آتژ صنم آتش، یا هوم صنم گیاه، یا گئوش - اوژون Geuš - urvan صنم دام و چارپا و... است. اما همه‌ی این اصنام، هر یک خود به خود خدایی هستند - کثرتی به نظر می‌رسد - اما همه جز جلوه‌های متنوع و تعین یافته‌ی ذات حق نیستند. همه اوست، حتا در مراتب کثرات متنوعه. همه‌ی هستی یکی است، اما زلال‌ترین آب‌ها به تدریج در درجات نازل - آلوده و تیره و متعفن می‌شوند که درباره‌ی همه‌ی مظاهر هستی، این امر مصداق پیدا کرده و راه صعود و تزکیه‌ی دوباره و رسیدن به سرچشمه باز است و

عرفان همین درس را تعلیم می‌دهد.

ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید: فُسُحَانٌ مِّنْ أَظْهَرِ الْأَشْيَاءِ
فَمَا نَظَرْتَ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ وَلَا سَمِعْتَ إِذْنِي خِلَافَ كَلَامِهِ
یعنی: چشم من غیر از او ندید و گوشم جز صدای او نشنود.
شبتری نیز در بیتی به روشنی بیان این موضوع کرده:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است

به همین جهت است که در یشت‌ها، در مورد برخی ارباب انواع، از کلام اهورامزدا بیان می‌شود که میترا (= مهر) با آپم نیات و سایر ایزدان را در مقام و مرتبه و عظمت، هم شأن خود آفریدم. بیان این نظر است که در هر چه از مظاهر طبیعت که بنگری، جز او، جز خدا چیزی نمی‌بینی. این مظاهر همه تعینات ذات حق است. از دیدگاه حکمت خسروانی، این وحدت وجود، وحدانیت مطلق خداوند است که در قالب فکر مذهبی و متشرع مجوس و مزدیسنا - صورت شرک پیدا کرد. در بسیاری از موارد در متون دست نخورده‌ی حکمت ایران باستان، هنگامی که از تعدد مصادر آفرینش بیانی هست، این مقوله‌ی شرک نیست که آن چنان ثنویت مطلق مجوس و مزدیسنا در باب اورمزد و اهریمن را تعریف و تأکید می‌کند، بلکه اشاره است به بت یا صنم یک نوع که موجد پیدایش انواع همان نوع شده است و هرگاه با دقت در سرود ۴۴ از گائاه‌ها - که از بیان زرتشت است تعمق شود، در بند بیستم اشاره می‌کند که ارباب انواع به عنوان آفرینندگان مستقل و جدا از ذات حق، یا دیوان (= دژیوه‌ها، خدایان) آفرینندگان دروغین هستند. نیز جایی دیگر - هنگامی که در مظاهر مقید و تعینات آفرینش و آن کثرت عظیمی که در سرود ۴۴ مورد پرسش وی قرار می‌گیرند، می‌گوید: چون نیک اندیشیدم و در گنه اندیشه‌ی خود به ژرفا پرداختم، در همه جا جز تو (= اهورامزدا) چیزی ندیدم، یا نیافتم. به همین جهت است که لاهیجی در شرح گلشن راز، در شرح بیت نقل شده در سطور فوق می‌گوید: «یعنی وجود واجبی که وجود مطلق است به واسطه‌ی حب ذاتی ظهور و اظهار، در کمال خویش که وحدت و انبساط است که تقاضای ذاتیند، ساری و متجلی است بر جمیع موجودات ممکنه من الازل الی الابد - و تعین‌ها که در مراتب ظهور به سبب تقید اعتباریه عارض آن حقیقت می‌گردند، همه امور اعتباری و نمود و صورتی خیالی بیش

نیستند و حقیقتی ندارند و موجود حقیقی، حق است و بس:

هو الواحد الفرد الكثير بنفسه و لیس سواه ان نظرت بدقیقه
بدا ظاهراً بالکل للکل بیننا تشاهده العینان فی کل ذره

یعنی: واحد فردی که در خود کثرت را داراست، اگر با دقت بنگری، جز او کسی نیست - در میان ما به صورت کل ظاهر گشت، به طوری که چشمان او در هر ذره‌ای می‌بینند.

آردوی، صنم آبهاست. در حکمت خسروانی، آن چه که ما داریم، به موجب یشت‌ها، گاتاها و برخی قطعات یسنه، صورتی تمثیلی و اسطوره‌ای از خود باقی نهاده‌اند. اما: ابر، بخار، هوای مرطوب، دانه‌های باران و تگرگ و برف، جویبارها، چشمه‌ها و همه‌ی انواع آب‌ها، فقط به اعتبار آردوی، ایزد یا صنم آب، تعیناتی بیش نیستند و آردوی به اراده و جلوه‌ای از جلوات ذات حق است. این تمثیل‌ها و اسطوره‌ها درباره‌ی همه‌ی عناصر و جماد و نبات و حیوان و مظاهر هستی مصداق دارد.

چون مبدأ و منتهای کثرت، وحدت است. لاهیجی در شرح گلشن‌راز شبستری گوید:

زمان چون بگذرد بروی شود باز همه انجام ایشان همچو آغاز
یعنی همه بازگشت به وحدت حقیقی که مبدأ بود نمایند:

کثرت نفسی برای آن بُود تا وحدت از آن شود پدیدار
گر در نظر تو کثرت آید وحدت بود آن، ولی به اطوار

اگر در متون باقیمانده و مخدوش حکمت خسروانی و اندیشه‌های زرتشت، چنین اندیشه‌هایی در قالب اسطوره بیان شده، باید به راه درازی که پیموده شده است و کهن روزگاری آن اندیشه‌ها توجه داشت. در جلد دوم، این بُعد زمانی ضمن پژوهش‌هایی مستند ارائه شده که بی‌گمان آغاز راهی دراز است در بیان و دریافت اساطیر ایرانی. به قول شبستری در گلشن‌راز:

چو دریایی است وحدت، لیک پرخون کزو خیزد هزاران موج مجنون...

/ یا هنگامی که به موجب متون یسنایی و یشت‌ها، در مورد فرو ریختن دانه‌های باران از بخار ابرها و تشکیل جویبارها و روان شدن و پیوستن آن به رودها و ریختن به دریا و بر اثر تابش آفتاب، دوباره بخار شدن و به صورت مه و ابر بر رفتن به آسمان تعمق

کنیم^۱، این ابیات شبستری را در نظر خواهیم آورد:

نگر تا قطره‌ی باران ز دریا	چگونه یافت چندین شکل و اسما...
بخار و ابر و باران و نم و گِل	نبات و جانور انسان کامل...
همه یک قطره بود آخر در اوّل	کزو شد این همه اشیا ممثّل...
جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام	چو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام...

و جامی نیز چه زیبا گفته:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود	کافتاد در او پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود	خورشید در او به آنچه او بود نمود

اصولاً و به طور تحقیق، وحدت وجود در محدوده‌ی جمع اضداد است که شکل پذیرفته و قابل دفاع شده و در قالب یک اندیشه‌ی قابل بیان می‌گنجد. توجه به این معنی پر محتوا: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْرِفُ إِلَّا جَمْعَهُ بَيْنَ الْأَضْدَادِ» معرفی روشنی است برای همین معنی. و این مورد یکی از ارکان عمده‌ی اندیشه‌ی حکمت در ایران باستان و حکمت خسروانی و اندیشه‌ی زرتشت و در شکل انحطاط یافته‌ی آن در مذهب مَزَدَیَسَنی - هم چنین مذاهب مزدکی، مانوی، زروانی و میتراپی است: «و از کلام عرفا و بزرگان اهل حق است که نهایت کمال هر صفتی به آن تواند بود که از عروض مخالف زوال نیابد و فتور نپذیرد، بلکه با مقابل خود در سلک التیام، انتظام یافته از آن جمعیت قوت گیرد. از این رو در آیات قرآنی و روایات پیشوایان دینی در اسماء و صفات الاهی - معانی متقابل بسیار واقع شده است، مثل: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ - وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». این‌ها همه بیان این است که واحد فردی است که در خود کثرت را داراست و اگر با دقت بنگری جز او کسی نیست، در میان ما به صورت کل ظاهر گشت به طوری که چشمان، او را در هر ذره‌ای می‌بینند. دو بیتی که از بابا طاهر نقل می‌شود، نظایر و مضامین همانند فراوانی دارد:

به صحرا بنگرم، صحرا تو بینم	به دریا بنگرم، دریا تو بینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت	نشنان از قامت رعنا ته بینم ^۲

۱- وندیداد، جلد چهارم، فرگرد ۲۱ بند ۴ به بعد. نیز جلد چهارم، فهرست راهنما، ذیل عنوان آب و ترکیب‌های آن، به ویژه صفحات ۷۱۲، ۷۱۴، ۷۱۶، ... و برای سایر متون اوستایی.

۲- شرح اسماء و آثار پادشاهان، به روایت دکتر جنود مقفود، ص ۱۳۰.

ابیاتی بسیار پر معنی از مولوی در دیوان شمس شایان توجه است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد، دل بُرد و نهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار برآمد، گه پیر و جوان شد...

گم‌نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق، خود رفت به کشتی

گه گشت خلیل و ز دل نار برآمد، آتش - کُل از آن شد

یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی روشن کن عالم

از دیده‌ی یعقوب چو انوار برآمد تا دیده عیان شد

ایوب شد و صبر همی کرد ز کرمان، خود درد و دوا بود

از خانه‌ی دل نعره ز نهار برآمد، چشمش همه جان شد

رومی سخن کفر نگفته است و نگوید، منکر مشویدش

کافر شده آن کس که به انکار برآمد، از دوزخیان شد

زرتشت بسیار ماهرانه، با بیان حکمت خود از جریان‌های مذهبی زروانی و

میتراپی گریز زده است. او در سرود سی‌ام، از دو مینو یا نیروی نادیدنی ویژه، یعنی سپنتا -

مئین یو انگرت - مئین یو یا منش مقدس و اندیشه و من پرهیزکاری و منش ناپاک و زشت یا

من شر یاد کرده که قدیم هستند نه مُحدَث. جز تعریف و توصیفی قاطع و بدون شرح، از

این مقوله‌ی مهم زمان گذشته و از اهورمزد به عنوان ذات واجب، جدا گانه و به دفعات،

همراه یا امشاسپندان یاد کرده است. این تفسیری می‌تواند باشد در حکمت که کثرت جز

از وحدت ساخته نیست. بنیاد این تثلیث مکتوم و مبهم در آیین اسطوره‌ای/فلسفی

زروانی مستتر است. زروان خدا اراده می‌کند تا دو خداوند یا شاهزاده از خود صادر کند که

کار آفرینش را سامان و نظام دهند. این دو توأمان و همزادان از او، اورمزد و اهریمن

هستند که مصوّر آفرینش می‌شوند و کثرت مادی مقید به تعین از آن حادث می‌شود. در

این آفرینش: ظلمت و نور، خوبی و بدی، نعمت و فراوانی و خشکی و قحطی، جانوران

سودبخش و زیان‌بخش؛ گیاهان سودمند و درمان‌بخش و مسموم و زیان‌آور و... در کنار

همند، بدون آنکه یکی بخواهد فقط خیر کند و دیگری بخواهد سازنده‌ی شر باشد، بلکه

گاه به هم یاری نیز می‌رسانند. این دو، یعنی تثلیث مکتوم زرتشت و تثلیث آشکار

زروان، جز وحدت نیست که یکی بیان اساطیری دارد و دیگری حکمت. صدور از

واحدی است که موجد کثرت می‌شود. در آیین میتراپی خداوند نور و میترا، در کنار اهریمن قرار دارد. یک ثنویت که در بنیاد جز وحدت نیست، چون حضور زروان خدا در این جا نیز آشکار است و همه‌ی کثرات ناشی از نور است و یک وحدت شگفت را ارائه می‌دهد. در حکمت اسطوره گونه‌ی مانوی نیز ظلمت جز انوار الاهی نیست که در قالب ماده محبوس شده و در درجات نازل، می‌کوشد به منشأ و اصل خود رجعت کند. ظلمت جداگانه، چون حکمت اشراق در این جا نیز وجود ندارد. همه وحدت وجود دارد. خداوند، ذات واجب و شعاع‌های نور در همه چیز پراکنده و محبوس بوده و در تکاپوی آزادی و رجعت هستند. اساس مقوله‌ی بنیادی معاد و رستاخیز و در *Fraškart* رستگاری همه‌ی بندگان و پیوستن و غرقه شدن در ذات واجب، بیان بسیار کهن وحدت وجود است.

علاوه بر این، یک بُن مایه‌ی مشترک در وحدت وجود - سراسر فرهنگ ایران باستان را پوشانیده است. این اندیشه در اساطیر، ادبیات عامیانه و قصه‌ها و عقاید مذاهب مختلف ایرانی و ادبیات شفاهی و نوشتاری این سرزمین منعکس است و آن انتزاع دو موجود یا صادر نخستین از ذات خدایی موسوم به زروان یا زمان ازلی و بی‌کرانه می‌باشد. بعدها جهت هویت و عینیت بخشیدن به زمان است که اسطوره‌های دخیل شکل آن را تغییر داده و در پوشش دو گوهر نخستین بنیاد آفرینش قرار گرفته و موجد تقید و تعین همه‌ی چیزها که حالتی مینوی و فروری داشتند می‌شوند و گوشه‌ای از آن اسطوره‌ی گاوآوردات و گتیه قرتن می‌شود. این اسطوره بُن مایه‌ی آیین‌های زروانی، میتراپی، زرتشتی، مانوی، مزدکی و مزدیسنی را ارائه می‌کند. پس همه‌ی هستی و طبیعت خداست: کوه‌ها، ابرها، افلاک، ستارگان، سیارگان، آب، آتش، جانور، گیاه و نبات، آب دریا، رود... و سرانجام انسان. اما نوعی تضاد - پنهان یا آشکار در بطن همه‌ی این عناصر جاری است - و چنان که گذشت وحدت وجود در محدوده‌ی جمع اضداد تعریف می‌شود. آیا این دو واژه و مطلب بسیار کوتاه از اسپه نوزا *Nature- Naturante* «طبیعت طبیعت‌ساز» که در تعریف خدا بیان کرده، تا چه وسعت و گستره‌ی نامحدودی شمول در بیان وحدت دارد. ترجیح و تکرار آن بیان عظیم هاتف را، پس از آن همه اشارات بنگریم که نشان از حق، معشوق، یار و... را، همه جا می‌جوید، و سرانجام: ره به وحدت نیافتن تاکی؟ و: که: یکی

هست و هیچ نیست جز او اوحده لاله الا هو. صنع و آفرینش اوست که در اسطوره‌ی آفرینش، از ذات حق و بی‌تعریفش در کوه و در و دشت و رود و گیاه و آب و آتش و آسمان و زمین و خاک و حیوان و انسان و... پخش می‌شود. در یشت دهم، نور، پیش‌گام خورشید است و ذوات صادره و متعین و نیمه متعین از او، در یشت سیزدهم جسم مینوی و سیاله‌ی جرثومه‌ی لطیف اوست که تعریف شده، در یشت چهاردهم صفات او در هیات اصنام و یَزْتَه‌ها تمثیل شده، در یشت نوزدهم کوه‌ها، در یشت پنجم آب‌ها و... همه و همه یَزْتَه‌ها و خدا هستند. حافظ تنها یک نمونه‌ی بارز این نمایش اندیشه‌ی وحدت است:

همه کس طالب یار است چه هشیار چه مست

همه جا خانہ‌ی عشق است چه مسجد چه کنشت

اصحاب نور، نورالانوار، صدور کثرت از وحدت، اثبات

توحید زرتشت توسط حکمای اشراقی

ناصر خسرو از انوار ازلیه یاد کرده و اصطلاح اوست که می‌گوید بنابر قول فلاسفه، چون آنچه در این عالم جسمانی موجود است، ظلّ و پرتوی از موجودات علوی است، از این جهت گویند هفت سیاره که هفت خوان‌اند، پرتوی از هفت نور ازلی که در عالم لاهوت قرار دارد می‌باشد. کشش و جذبه‌ی اندیشه‌ی جهان مینوی، و هفت امشاسپند، که بعدها به هفت مرحله و وادی سلوک منتهی شد و در مکاتب گوناگون عرفان و تصوف، مفاهیمی گوناگون یافت، به شکلی که خواهیم دید نزد حکمای باستان در ایران شناخته بود که در مراحل به کارهایی شگفت می‌انجامید.

نکته‌ای که در مبحث پیشین جهت توضیح ارجاع شد، انوار عرضیه می‌باشد. بنای حکمت اشراق، مسأله‌ی نور و ظلمت است. منشأ این بنای فلسفی از زرتشت و حکمای ایران باستان سرچشمه گرفته است. چنانکه گذشت، مهروردی اشیاء را تقسیم می‌کند به نور و ظلمت. این بنیاد پر سر و صدا و بحث و جدلی است که از ایران باستان رسیده است. اگر در مکتب اشراق این تقسیم انجام شده، در حکمت و فلسفه‌ی استدلالی و بحثی قنّاء، ماهیت و وجود یا اجسام و مجرات نام دارد و این اختلاف فقط در الفاظ است نه معنی. /

به هر حال، در مرحله‌ی اول اشیاء تقسیم شده به نور و ظلمت. بی‌گمان این همان تقسیم است که زرتشت انجام داده و جز سپنتامینو و انگرمینو چیزی نیست که در گائاه‌ها آمده است.^{۱۲۲} تأکید حکمای بزرگ اشراقی، بر توحید زرتشت استوار بر همین اصل است؛ چون این البته که دلیل ثنویت نیست، چنانکه هم سهروردی، و هم علامه قطب‌الدین شیرازی و هروی و سایر شارحین اثبات کرده‌اند. هرگاه در واقع آنچه که در اصالت حکمت زرتشت است درست مطالعه شود، نیک و بد جهان از دیدگاه زرتشت به این دو نیرو برمی‌گردد، در حالی که در گائاه‌ها، اهورامزدا، خدای یکتاست.

حکمای نامی و بزرگ درست دریافته‌اند، چنانکه به استناد گذشت و در مطالب بعدی نیز هست که آنچه مجوس می‌گویند درباره‌ی دو نیروی هم عرض که آفریننده هستند، از زرتشت نیست، و به قول حاج ملاهادی سبزواری، معتقدان به یزدان و اهریمن از مشرکانند:

والشر اعدام فکم قد ضل من يقول باليزدان ثم الاهرمن

اما در حکمت اشراق و فلسفه‌ی زرتشت و حکمت او و در نظر حکمای ایران باستان، ظلمت عدم است. البته آن چه که نگارنده درباره‌ی زرتشت معروف و نیز سرودهای وی (= گائاه‌ها) گفته، قول قطعی نیست. هنوز به گمان قاطع نمی‌دانیم که سهروردی و حکیمان اشراقی به چه مقدار و به چه کیفیت و کمیت از حکمت زرتشت آگاهی داشته و منابع سهروردی چه بوده است. در سرودهای زرتشت، البته فقط هفده سرود که جدا از سایر بخش‌های اوستا و در دل یسنا جای دارد - نمی‌توان توحید و یکتاپرستی را در حوزه‌ی الاهیات ثابت کرد. نیز ثنویت در شکل شناخته‌ی دوران ساسانی در گائاه‌ها قابل اثبات نیست. اما در بیان تفسیر، چنان که حکیمان اشراقی و تابعین، نقد و تفسیر کرده‌اند، در محدوده و گستره‌ی کوچکی از اوستا که همان گائاه‌ها باشد، قابل دفاع می‌شود. اما نکته‌ی اساسی در همه‌ی آیین‌ها، دین‌ها و مذاهب ایرانی، ثنویت است، چه آن چه که زرتشت بیان کرده، و یا دیگران - فقط نوع آن متفاوت است.

باری، نور بر دو قسم، و ظلمت نیز دو نوع است. نور قائم به ذات که نور جوهری و نور مجرد نیز یاد شده، و نور قائم به غیر که نور عرضی نیز نامیده می‌شود. ظلمت قائم به

خود که غَسَق (نیز غَسَق؛ جمع: غَوَاسِق، اجسام) می‌گویند و ظلمت قائم به غیر هیأت نامیده می‌شود.

نور مجرد، نوری است که ذات خود را درمی‌یابد و قائم به ذات است و نور الانوار که ذات باری است. نور عَرَضی آگاه از ذات خود است، اما قائم به چیز دیگری است، چون نور آتش و نور ستارگان، یا...

در مورد غَوَاسِق پیش از این به تفصیل مطالبی گذشت. البته منظور به هیچ وجه گفتگو از مصطلحات عرفا و حکیمان و فیلسوفان نیست، اما در حد تعریف آنکه انوار عارض یا عَرَضی، انواری هستند چون نور خورشید (هَوْرَوَخْش) و ستارگان و ماه و آتش. این انوار به تعبیری در آیین مزدیسنا همان ایزدان می‌باشند.

بی‌گمان سهروردی به خوبی با شیوهی تفکر زرتشت آشنا بوده و اندیشه‌ی این پیامبر و حکمت او را دریافته بود. اما این که چنین دریافت و مطالعه از چه راهی صورت پذیرفته بود، برای ما تا اندازه‌ای ناپیداست. شیخ اشراق هم چنین خود از حکیمان پهلوی بوده، یا به محفل آنان راه داشت، اما به موجب تعصب حاکم بر زمان، بسیاری از اصطلاحات اساسی و نام‌ها و مراجع و یا مذهب خود را بیان نکرده، که تا همان اندازه‌ی بیان نیز جان بر سر آن نهاده است. چنانکه گذشت محافل حکمت پهلویان، همان خُرابات‌ها (= خُور آوه، خُورابه، مهربابه)، یا به گمان و تفسیر هیدجی^{۱۲۳} کیاباد، کی‌آباد و میکده و نظایر آن بوده است. پس از این طریق و آموزش آنچه که اسرار نامیده می‌شد و سپارش بود تا در مراحل بسیار با آموزش و امتحان، به محرمان آموخته شود، آنچه را که باید بیاموزد، آموخته بود^{۱۲۴}. به همین جهت است که صدرای شیرازی (وفات ۱۰۵۰ ه.ق) وی را از فهلویون، یعنی حکمای پهلوی معرفی کرده، نیز حاج ملاهادی سبزواری هم وی را از حکیمان فهلویون شمرده است:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقة ذات تشکک تعم
مراتباً غنی و فقراً و تختلف کالنور حیثما تقوی و ضعف

یعنی: وجود نزد فهلویون حقیقتی است دارای تشکیک که مانند نور درجات ضعف و قوت دارد^{۱۲۵}.

هم چنین در بخش گذشته از بعضی نام‌ها و اصطلاحات در حکمت پهلوی یاد شد که

کم و بیش از سوی پیروان و شیفتگان حکمت اشراق مورد شرح و تفسیر قرار گرفته، چنان که در مورد مذکور، یاد کرد هروی در انواریه گذشت.

اصطلاحات حکمت خسروانی

در این جا از آخوند ملا محمد هیدجی یاد می‌شود^{۱۲۶}، که در تعلیقه‌ای که بر منظومه‌ی حاجی سبزواری نوشته، بعضی از اصطلاحات موصوف را آورده است:

الامفهد، معرّب سپهد است، چه «بُد» در لسان فرس به معنی صاحب است یعنی سپه‌دار. مینو عالم روحانی و گیتی عالم جسمانی را گویند، و کی آباد و کیا باد چون خرابات عالم جبروت و روان گرد - عالم ملکوت است. گُرد (= کرد، کرده - Kard) به کاف فارسی شهر و مدینه را گویند.

هورقلیا، عالم مثال، شیدان شید. نورالانوار به تقدیم مضاف الیه بر مضاف، مانند دبیران دبیر و شاهان شاه. خرد - عقل، «خردناب» عقل صرف، هوش تنها، عقل محض، روان بخش روح «روح القدس» و عقل فعال در نزد حکما، روانان روان و روان بُد، نفس کل و روان گویا - نفس ناطقه را گویند. فرشته، ملک و رای گونه، خداوند گونه، و گونه پرور - رب النوع.

سروش نام جبرئیل. جهان مهین - عالم کبیر. جهان کهین - عالم صغیر انسان باشد. فرازین - عالم بالا. فرودین عالم پایین. بایسته - واجب. شایسته - ممکن. بایسته بود - واجب الوجود. راست بود - موجود حقیقی، راستین حقیقی. آمیغی - حقیقی. هوشیده - معقول. نگارش - تصور. انگار و نگار - صورت. هوشیدگان - معقولات. چم - معنی. گویش ده گانه - مقولات عشره، یکی «گوهر» و نه نیکو گوهر، یعنی عَرَض، گوهر پنج بهره است: خود، روان، مایه، پیکر، تن. کلموس - بسیط، پیوسته - مرکب. فرنود - دلیل و برهان. سربخش - نصیب و قسمت، سرنوشت، آنچه که در ازل مقدر شده. پذیرای هماک - قابل اشاره‌ی یک چیز. پذیرا و کارگر - نمی‌شود یعنی قابل و فاعل و خردمند - ملک آزاد.

گوهر - جوهر مجرد. هر مزد و اورمزد و ایزد - نام‌های خدا. یزدان - مخفف ایزدان. فرخشور بر وزن سمنقور و وخشور - پیغمبر. و خوشور پند - شریعت. فرجود - معجزه و

کرامت. وَرشنان چون نمکدان، و روشان چون خروسان - امت پیغمبر یگانه بین و یگانه شناس و موحد. ویژه درون - روشن دل، صوفی، رهرو و رهسپار سالک. فرتاش - وجود. نابستی - عدم. فروهر بر وزن فروتر - جوهر مقابل عَرَض. کیهان و جهان - دنیا. جهان برین - عالم بالا. روانی - روحانی. نابای - محال. اویش - هویت و تشخیص. فردبود چون کرم سود - حکمت. فرزانه - حکیم، فراتین - سخن و گفتار آسمانی. یاسه و یاسون و آئین - هر سه به معنی قانون. شیدنور، تار - ظلمت. ۱۲۷»

ارض ملکوت، روشنی بی پایان

هَوْرَقَلِیَا، جَابَلِقَا و جَابَلِیَا، خورشید پایه - ارض موعود

در جهان بینی و حکمت خسروانی و اشراق

از اصطلاحات دیگری که از حکمای پارس است، هَوْرَقَلِیَا می باشد. تلفظ این کلمه به چند گونه نقل است: *Havarghalyâ, Hurghalyâ, Hovarghelyâ*. ۱۲۸

منشأ این اسم شناخته نشده که آیا ایرانی است یا یونانی. کاظم زاده ایرانشهر معتقد است که این کلمه، ترکیبی است عبرانی ۱۲۹، که از هَبِلْ کَرْنِیْم *Hobal-qarnaim* گرفته شده است. جزء نخست به معنی هوای گرم و بخار، و جزء دوم به معنی درخشش و شعاع که رویهم به معنی تشعشع بخار است. هر چند دکتر محمد معین نیز به پیروی از ایرانشهر، همین وجه اشتقاق و معنی را پذیرفته، اما به نظر نمی رسد که سهروردی با آن همه تأکید در کاربرد اصطلاحات حکمای پارسی، و آن زمینه‌ی گسترده برای برداشت، یک ترکیب عبری را به کار برده باشد که پیش از وی نیز موسوم نبوده و تا جایی که تحقیق شده، نخستین کسی است که این اصطلاح را به کار برده است. هر چند ایرانشهر می گوید برای نخستین بار شیخ احمد احسایی (۱۱۶۶ - ۱۲۴۱ قه) این کلمه را به کار برده از جمله در *جوامع الحکم*، اما برای نخستین بار، شیخ اشراق سهروردی در *حکمة الاشراق* از این کلمه یاد کرده است، نه احسایی.

دو دیگر این که به نظر نمی رسد این ترکیب عبری باشد. منظور سهروردی از هورقلیا، عالم مثال یا جهان فَرَوَزی است، جایی که صُور نوعیه، از نور - ساکن و فارق از زمان و مکان به سر می برند و آن جا نزدیک به آسمان برین و گَرزَمَان *Garzmân* و روشنی

بی پایان است. نیز بر خلاف تصور ایرانشهری، هورقلیا جسم مثالی نیز نمی باشد، بلکه عالم و جهان و پایگاه امثال، یا فَرْوَشی هاست، جهان مینوی است.

سهروردی در مطارحات، می گوید که^{۱۳۰}: جمیع سالکان از امم انبیاء سابق نیز از وجود این اصوات خبر داده اند (صداهایی که پس از مراحل سلوک و تهذیب، به گوش سالکان می رسد) و گفته اند که این اصوات در مقام جابربصا نیست، بلکه در مقام هورقلیا است که از بلاد افلاک مثالی است. و فیثاغورس که دانای علم موسیقی است، گفته است که من، بعد از خلع بدن، به عالم افلاک عروج نموده، به صفای جوهر نفس خود اصواتِ حرکات کواکب را شنیدم (به موجب منابع اوستایی و پهلوی که گذشت، زرتشت نیز خلع بدن کرده و به آسمان عروج می کند، به آن جهان نور، که سایه ای برای خودش نمی بیند و با امشاسپندان «انوار السپهدیه» گفت و گو می کند) و نعمات لذیذهی ملیحه استماع نمودم. و بعد از رجوع به بدن، مناسب آن نعمات ترتیب علم موسیقی کردم، و بعضی اوقات در ابتدای حال، سالک مبتدی، مابین النوم و اليَقْظَه، و در حال نَوْم اصوات لطیفه و نعمات لذیذه در غایت لطافت استماع می کند که هرگز مثل آن در این عالم شنیده نشده است. آن اصوات عالم مثال است، چنانچه مثال انسان، انسان است، هم چنین مثال صوت، صوت است. و آن اصوات، صوت است و علی هذا القیاس جمیع اشیاء^{۱۳۱}.

شهرزوری، در شرح حکمة الاشراق، جابلق و جابرص و هورقلیا را نام شهرهایی می داند در عالم مُثُل یا عالم مینوی. منتهی جابلق و جابرص را نام دو شهر گفته از عالم عناصر المُّثُل و هورقلیا از عالم افلاک المُّثُل:

جابلق و جابرص و هورقلیا: و هذه اسماء مدن فی عالم المثل، و قد نطق بها لشارع الانان جابلق و جابرص مدینتان من عالم عناصر المثل و هورقلیا من عالم افلاک المثل^{۱۳۲}.

حکیم بهایی لاهیجی در رساله ی نوریه در عالم مثال درباره ی جابلقا و جابرصا نقل و شرحی آورده است: اقدمین رواقیین گفته اند:

إِنَّ فِي الْوُجُودِ عَالِمًا مَقْدَارِيًّا، غَيْرَ الْعَالَمِ الْجَسَدِيِّ، لَا يَتَنَاهَى عَجَابَتَهُ وَلَا يَحْصِي مُدُنَهُ وَمِنْ جُمْلَةِ تِلْكَ الْمُدُنِ «جَابَلِقَا» وَ «جَابِرِصَا» وَ هُمَا مَدِينَتَانِ عَظِيمَتَانِ، فِي كُلِّ مِثْمَا أَلْفَ بَابٍ، لَا يَحْصِي مَا فِيهَا مِنْ الْخَلَائِقِ وَالْجِنِّ وَالشَّيَاطِينِ وَلَا يَدْرُونَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَ ذُرِّيَّتَهُ.

(این عبارت را شهرزوری شارح مقدم بر علامه ی شیرازی در شرح کلام شیخ اشراق

آوردہ کہ: و هذا العالم المذكور تشبیہ عالم الأشباح المجردة... (ص ۱۸۴)

جابر صا بہ راء و صاد مهملتین و بہ عوض راء و لام و بہ جای صاد و سین غیر معجمہ لہز دیدہ شدہ کہ «جابلسا» باشد و در متن حکمت اشراق جابرق و جابرص بدون الف آخر مذکور است.

و در اصول کلینی نیز از ائمہی ہدیٰ (صلوات اللہ علیہم اجمعین) روایت شدہ از این جا ظاہر شد کہ حکمای ماتقدم جابلقا و جابرصا را از مداین عالم مثال شمرده اند. لیکن در قصص و تواریخ مذکور است کہ جابلقا شہری است در مشرق در غایت بزرگی و جابر صا نیز شہری است عظیم و وسیع در مغرب جابلقا.

شیخ اشراق در مقام شرح احوال سالکان و در مقام بیان آنکہ نفوس وقتی بہ طور دوام مورد تجلیات و اشراقات واقع شوند صاحب ایادی معنوی و قدرت روحانی می گردند... «وَقَدْ يَحْمِلُهُمْ هَذِهِ الْأَنْوَارُ فَيَمُشُونَ عَلَى الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَقَدْ يَصْدُونَ إِلَى السَّمَاءِ مَعَ أَبْدَانٍ... لِيَهْلِكُوا بِبَيْضِ السَّادَةِ الْعُلُوبِيَّةِ وَ هَذِهِ أَحْكَامُ اِئْتِمَانِ الَّذِي فِيهِ جَابِلِقُ وَ جَابِرُصُ وَ هُوَ رُقْلِيَا ذَاتُ الْمَجَابِبِ...» شارح علامہ (شہرزوری) در شرح گوید: وَ هَذِهِ أَسْمَاءُ مَدُنٍ فِي عَالَمِ الْمِثَالِ (یعنی جابلق و جابرص و هورقلیا) وَ قَدْ نَطَقَ بِهَا الشَّارِعُ الْآنَ جَابِلِقُ وَ جَابِرُصُ مَدِينَتَانِ مِنْ عَالَمِ عِبَاضِ الْمَثَلِ وَ هُوَ رُقْلِيَا مِنْ عَالَمِ أَفْلاَكِ الْمَثَلِ... یعنی یک از آن دو اسم است از برای مثال نزولی و غیب امکانی و دیگری اسم است از برای مثال صعودی و غیب محالی و برخی هورقلیا را اسم از برای خیال فلک می دانند. و در صفحات بعد، دوبارہ بہ نقل و ترجمہ و شرح این مورد برمی خوریم.

آن قوم کہ ذوالقرنین ایشان را در مطلع شمس یافت گویند کہ ساکنان جابلقا۔ اند کہ «لَمَّا تَلَّ اِيشَانِ بَہ سِرَابِيلِ عَالَمِ طَبِيعَتِ مَسْتَوْرٍ نَشَدَہُ كَہ «لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا / س ۱۸، ی ۸۹» و آن قوم کہ ایشان را در مغرب شمس یافت گویند ساکنان عالم جابلسا۔ اند کہ در مقام مجازات برزخی فرود آمده اند کہ: قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْآنِ اِنَّا اِنْ تَقَدَّبْ / س ۱۸، ی ۸۵» و اما: اِنْ لَنَلْخِذْ لَهُمْ حَسَنًا، و چون سابقاً کسوت ظہور پوشید کہ صُورِ جَمِيعِ اَعْمَالِ و اخلاقِ حَسَنَہ و سَيِّئَہ در برزخ ثانی است، زیرا کہ مقام مجازات این برزخی است و صاحبان اعمال و اخلاق مرضیہ و شنیعہ مصور بہ آن می شوند.

بنابراین دو مقدمہ، خلق شہر جابلقا اشرف و الطف و اصفی خواهند بود از خلق

شهر جابلسا، چه متوطنان این صقع بنا بر کسب اعمال و اخلاق ذمیمه، مصوّر به صوّر
مُظلمه‌ی قبیحه‌ی موحشه خواهند شد، به خلاف ساکنان جابلقا.

و از جمله‌ی مُدُن، هورقلیاست و این سه، مدینه‌ای اعظم از مدینتین جابلقا و
جابرصا، چنانچه میرغیاث الدین منصور رحمة الملک الغفور - در شرح هیاکل النور فرموده:
«و هورقلیا اعظم منهما.»

و قطب فلک تحقیق در شرح اشراق [= قطب الدین شیرازی و شهرزوری] در بیان فرق
میان جابلقا و جابلسا و هورقلیا گوید: «ان جابلقا و جابرصا من عالم عناصر المثل و هورقلیا من
عالم افلاک المثل.»

لهذا غیاث المدققین گوید: «و هو مدینه فلکیه ذات عجایب و فی عالم المثل ینظر المجرّدات
صوّر مختلفه حسنأ و قباحه کثافه و لطافه.»

سوق این کلام دال است بر آنکه هورقلیا از مداین عالم مثال نیست و مؤید سابق
است که - میر علیه الرحمة محل صور مجردات را عالم مثال نمی‌داند. (رساله‌ی نوریه،
صص ۸۶-۱۸۴).

هنگامی که نظام الدین محمود حسینی شیرازی، از عرفای سده‌ی نهم ملقب به شاه
داعی در شرح گلشن راز به این بیت می‌رسد:

بیا بنما که جابلقا کدام است میان شهر جابلسا چه نام است^۱

جابلقا را شهری بزرگ در سوی مشرق معرفی کرده و می‌گوید: «امام حجت الاسلام
ابوحامد [محمد غزالی] در احیای علوم دین حدیثی ذکر می‌کند که پیغمبر صلی الله علیه و آله
و سلم فرمود که: در جانب مشرق زمینی هست که نور آن بیاض آن است، و خلقی در آن
جا هستند که نمی‌دانند که شیطانی هست، و آدمی موجود شده یا نشده، همه در طاعت
باری تعالی.»

اما جهت و سوی جابلسا، نقطه‌ی مقابل جابلقا و در مغرب معرفی شده. درباره‌ی این
هر دو شهر اساطیری، که به طریقی به انتقال مثال‌ها از جایگاهشان به جهان مادی و پس
از سپری شدن مدت معهود، همان جسم مثالی، پس از مفارقت از کالبد تن و ماده، به سوی

۱- شرح گلشن راز، به کوشش: پرویز عباسی داکانی، ص ۱۵۸.

مغرب می‌رود، عجایب و غرایب بسیاری در کتاب‌ها نقل شده است:

«و مکاشفان صوفیه گویند که جابلقا اشارت به مثال مقید است، و جابلسا اشارت به مثال مطلق. و از جهت ابتدای صُور از مثال مقید و انتهای صُور به مثال مطلق - جابلقا را به مشرق و جابلسا را به مغرب نسبت داده‌اند. از روی رمز، یا، خود خلق، جابلقا اشارت به کمالات نفسانی انسانی است و خُلق؛ جابلسا اشارت به کمالات بدنی است، و عکس نیز محتمل است. و بعضی گویند که جابلقا اشارت به خزینه‌ی صُور خیالیه است و جابلسا اشارت به خزینه‌ی صُور وهمیه».

شرح شیخ محمد لاهیجی بر گلشن راز، موضوع و تعریف را در بستگی داشتن عالم مثال و جهان صُور نوعیه، از برداشت شخصی خود، روشن‌تر بیان کرده است: «در قصص و تواریخ مذکور است که جابلقا شهری است در غایت بزرگی در مشرق، و جابلسا نیز شهری است به غایت بزرگ و عظیم در مغرب در مقابل جابلقا. و ارباب تأویل در این باب سخنان بسیار گفته‌اند و آن چه بر خاطر این فقیر قرار گرفته بی تقلید گیری، به طریق اشاره دو چیز است: یکی آن که جابلقا عالم مثالی است که در جانب مشرق ارواح واقع است که برزخ است میان غیب و شهادت، و مشتمل است به صُورِ عالم. پس هر آینه شهری باشد در غایت بزرگی. و جابلسا عالم مثال و عالم برزخ که ارواح بعد از مفارقت نشأ دنیویه در آنجا باشند. و صُور جمع اعمال و اخلاق حسنه و سَئِئه که در نشأ دنیا کسب کرده‌اند چنانچه در احادیث و آیات وارد است. و این برزخ در جانب مغرب اجسام واقع است. و هر آینه شهری است در غایت بزرگی و در مقابل جابلقا است. و خلق شهر جابلقا اللطف و اصفایند، زیرا که خلق شهر جابلسا به حسب اعمال و اخلاق ردیه که در نشأ دنیویه کسب کرده‌اند، بیشتر آن است که مصُور به صُور مظلّم باشند، و اکثر خلایق را تصور آن است که این هر دو برزخ یکی است. و اما باید دانست که برزخی که بعد از مفارقت نشأ دنیا، ارواح در او خواهند بود غیر از برزخی است که میان ارواح مجرده و اجسام واقع است، زیرا که مراتب تنزلات وجود و معارج او دوری است چون اتصال نقطه‌ی اخیر به نقطه‌ی اول - جز در حرکت دوری متصور نیست و آن برزخی که قبل از نشأ دنیوی است از مراتب تنزلات اوست و او را نسبت با نشأ دنیا اولیت است و آن پس از آن است که بعد از نشأ دنیویه است از مراتب معارج است و او را نسبت با نشأ دنیوی

آخریت است. دیگر آنکه صُوری که لاحق ارواح در برزخ اخیر می‌شوند صُور اعمال و نتایج افعال و اخلاق و ملکات است که در نشأ دنیوی حاصل شده، به خلاف صُور برزخ اول، پس هر یکی غیر آن دیگر باشد^۱».

این گونه تاویل و تفسیرها، جز سر در گمی چیزی در بر ندارد. اما جهان صُور مثالیه و انواع، یا جهان فزوری که امثال در آغاز آن جا ساکن هستند، باید برابر با عقاید مذهبی و باورهای اساطیری، در مشرق باشد. در عالم میانی، یعنی زمین، ارواح و صُور مجرد، مقید به ماده می‌شوند. آیا صُور مثالی، در عالم مثال، سیاله و جسمی لطیف هستند یا نه؟ - اتفاق نظری نیست. در حکمت ایران باستان و فلسفه‌ی فلهویون، خداوند همه‌ی صُور و امثال را از نور آفرید که به مدت سه هزار سال به صورت مجرد از جرم تن و ماده در عالم مینوی به سر می‌بردند. آن‌گاه آن صُور و امثال را به گیتی یا جهان مادی آورد. آن صُور مجرد و نورانی با در آمدن به قالب مادی و ظلمانی، وظیفه داشتند تا با سلوک و راهروی الهی، به تدریج خود را از ظلمانیت رها کرده و دوباره به شکل نخستین عروج کنند. آنان که می‌توانستند، رستگار می‌شدند و آنان که آلوده به گناه و بدی و سینه می‌شدند، مکافات می‌یافتند. در این میان بودند کسانی که پیش از عروج و بازیافت حالت مثالی، در همان اسارت ظلمانیت، مدارجی را در صعود طی کرده و به عوالم یا عالم مینوی اولیه ارتباط پیدا کرده و به کشف و شهود می‌رسیدند.

البته در حکمت خسروانی نیز تثلیث دوزخ و بهشت و برزخ، جز دو صورت مینویائی و گیتیائی وجود دارد که شرحی در این زمینه در شمول مباحث مربوط هست. اما همه‌ی عرفا نیز چنین باورهایی درباره‌ی جابلسا و جابلقا نداشتند. یکی از متون شایان توجه عرفانی، مرصاد العباد است از نجم رازی، از عرفای مشهور قرن هفتم (تألیف حدود ۶۱۸ - ۶۲۰ ه‍.ق). روشن بینی‌هایی از وی در تصوف و عرفان در کتابش منعکس است: «پس چون یک عالم از عوالم مختلف، عالم مَلکی است چندین نوع ملایکه‌اند هر یک به صفتی و خاصیتی دیگر مخصوص. بنگر تا در عالم‌های دیگر چه انواع و اصناف خلق باشد از انسان و حیوان و بزی و بحری، و از اصناف جن و شیاطین و ابالسه و مَرده و

۱- شرح گلشن راز، تألیف شیخ محمد لاهیجی از عرفای قرن نهم. با مقدمه‌ی کیوان سمیعی. تهران، ۱۳۳۷.

غیلان و سناس و اهل جابلقا و جابلسا و یاجوج و ماجوج و دیگر اصناف که در قصص برشمرند...^۱

البته باید همان گونه که یاد آوری شد، از ستاره پایه و ماه پایه و خورشید پایه در حوزه‌ی اندیشه‌های حکمای خسروانی و فهلویون یاد کرد. در رساله‌های: مینوی خرد، گزیده‌های ذات سهرم، دایستان دینیک، و چَر کَرْت، و پراکنده در دینکرد، اشاراتی را یاد آور شد. در خود بهشت، جایی که ارداویراف از طبقات عَدَن و فردوس یاد می‌کند، اخذ نتایجی در قیاس فراوان است. در صور دیگر هفت کشور، یا اقالیم سبعة نیز دریافت‌هایی وارد می‌باشد. اما در ورای اینها - به موجب اندیشه‌های فهلویون، باید از روشنی بی‌پایان *Anaqrā-raočangh* یاد کرد. به موجب شرح ذات سهرم، همان گونه که شیخ اشراق شرح می‌دهد، انفاس ز کیه و عارفان و الامقام، گاه حتا در زمان حیات، به اراده، تخلیه‌ی ابدان کرده و روان عالیه‌شان در این جایگاه‌ها و شهرها به سیر و سفر پرداخته و لاجرم مسایل کشف و شهود پیش می‌آید و یا معراج‌هایی به ظهور می‌رسد که این همه در مقوله‌ی مرگ و انگیزش، یا موت و بعث - حال چه معاد جسمانی یا روحانی - با همه‌ی تطبیق‌ها و مستندات در بخش‌های آینده و جلد دوم مذکور است. باید توجه داشت که تا حدود یکی دو سده‌ی پیش، حکمای اشراقی که از ایران به هند رفته و متوطن شدند، همان بازماندگان خسروانی‌ها و فهلویون بودند و در این مبحث، ذیل احوال آذرکیوان و پیروانش مباحثی هست که باید با احتیاط تلقی شود، چون در کتاب شادستان است که انتساب جعلی این مزدیستان‌ی اواخر دوران ساسانی به خوبی روشن می‌شود، و جز مجوس مشهور وارث و پیرو اندیشه‌ای دیگر نیستند.

شارحان حکمة الاشراق، باکم و بیش اختلاف، همین نظر را بیان کرده‌اند، چنان که قطب‌الدین شیرازی نیز همین تعریف شهرزوری را بیان می‌کند:

وَ هَذِهِ أَسْمَاءُ مُدُنٍ فِي الْعَالَمِ الْمِثَالِ وَقَدْ نَطَقَ بِهِ الشَّارِعُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِن جَابَلِقُ وَ جَابِرُص مَدِيَّتَانِ مِنْ عَالَمِ غَنَاصِرِ الْمُثُلِ وَ هُوَ قَلِيَا مِنْ عَالَمِ أَفْلَاكِ الْمُثُلِ.^{۱۳۳}

سهروردی این معنی را جایی دیگر با همین مفاهیم در کتاب المشارع و المطارحات

^۱ مرصاد العباد، تألیف نجم رازی (درگذشته ۶۵۲ ه.ق، به اهتمام محمد امین ربیعی. تهران، ۱۳۶۵.

و در فصل سوم آورده است: والتلقى للامر الغیبی قد یكون بقرآة من مسطور، و قد یكون المخاطبة به صوت طیب او مهیب، و قد یكون شبیه همس، و قد یكون المخاطب یتراوی فی صورة اما سماویه (ار) فی صورة سادة من السادات العلویه، فیشجاه الخلسات المعتره فی عالم «هور قلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدين المبجل الذی هو وجهه الله العلیا علی لسان الاشراف فانه القايم علی الفكرة بالتنویر و هو شاهدها، والسادات الباقیه ایضاً القاء و عنایات...^۱

چنانکه اشاره شد، سهروردی خود هورقلیا را اقلیم هشتم می داند، که در عالم مثال و جهان مینوی واقع است و ذروهی ارواح و نیروی اعلاى بدن، یا فَرْوَهْرُ بدان بالا می رود. یا در مراحل بالای سیر و سلوک، آدمی هنگام خلع بدن، روح اعلايش بدین اقلیم درآمده و شگفتی‌ها و اصواتی دیده و می شنود.

از دانشمندان پارسی، دکتر اونوالا بر آن است که منظور از هورقلیا همان اقلیم هفتم است در ادبیات مزدایی که خونیرث یا Xvanirath خونیرث درواستاست. چون از هفت بوم یا هفت سرزمین و اقلیم، در خود گاتاها یاد شده است^{۱۳۴}. (حِیْتَه - بوهی *Hapta-bumi*):

۱- آرزهی *Arezahi*.

۲- سوهی *Savahi*.

۳- فرَدَذَفْشُو *Fradazafšu*.

۴- ویدَذَفْشُو *Vidazafšu*.

۵- وُورُو - بَرِشْتی *Vouru-barešti*.

۶- وُورُو - جَرِشْتی *Vouru-jarešti*.

۷- خَوْنِیرِث *Xvaniratha*.

اقلیم هفتم، در مرکز و میان شش اقلیم واقع و با صفت درخشان و تابان از آن یاد، و در آثار مقدس برهمنان نیز از هفت اقلیم *Septa-dvipa*، هینت ذویپه یاد شده است. اما به موجب تدقیق در وِداها و آثار برهمنان - به اقلیم هشتمی نیز برمی خوریم که بی گمان در آثار مَزْدَیَسَنان و متون اوستایی نیز وارد بوده، و آن اقلیمی برتر و جایگاه عروج ارواح پارسایان و سالکان بوده است^{۱۳۵}.

از همین جاست که برای هورقلیا مفهومی چون گوهر روح نیز آورده و می توان آن را با فَرَوْشِی یا فَرَوْهَزْ مقایسه کرد. روح اعلاّی آدمی که به اعلا علیّین صعود و عروج می کند و نام ظرف و مظروف یا محتوی و محتوا تداخل پیدا کرده است.

هورقلیا جسم لطیفی است که شیخ احمد احسائی، آن را جسم هورقلیایی می نامد. چنان که اشاره شد، شناخت این کلمه معلوم محققان نشده اما در تعریف، نخست سهروردی به عنوان اقلیم هشتم به کار برده است. قداما، به ویژه در هند و ایران، جهان را به هفت اقلیم تقسیم می کردند؛ اما اقلیم هفتم، یکی از اقلیم و کشورهای زمین محسوب می شد، در حالی که اقلیم هشتم سهروردی در آسمان است. هر چند شواهد مستند که گذشت هورقلیا را با خورشیدپایه در معتقدات مزدایی یکی نشان می دهد.

اما علاوه بر این که هورقلیا، به گفته ی سهروردی اقلیم هشتم که از آن یاد شد و شارحان آثار سهروردی، به ویژه در کتاب حکمة الاشراق و المشارع والمطارحات درباره ی آن شروحو نوشته اند، شیخ احمد احسائی بیشتر از هر کس دیگر این اصطلاح را به کار گرفته و علاوه بر اقلیم هشتم، یا ملک آخر به جسم هورقلیایی نیز معتقد بوده است. محمد بن سلیمان تنکابنی می گوید حاجی سیزواری از من پرسید برای چه شیخ احمد را تکفیر کردند؟ من گفتم برای آنکه به جسم هورقلیایی معتقد بود^{۱۳۶}.

این تکفیرها، از زمان سهروردی شروع شد که موجب به شهادت رسیدن این فیلسوف بزرگ ایرانی شد و از پس او، دامن پیروان فلسفه ی شیخ را نیز گرفت که حتا کسانی چون سیزواری، میرداماد، صدرای شیرازی و شیخ احمد و... نیز از تبعات آن برکنار نماندند^{۱۳۷}.

نکته ی قابل اشاره آنکه فیثاغورس به شرق سفر کرده و با حکمای پارسی و مغان آشنایی داشته و نزد آنان آموزش یافته است. عروج روحانی زرتشت، که تنها در کوره ی حکمت و ویژه صورت پذیرفته، و نظر وی درباره ی جهان مینوی یا فَرَوَری - هر دو در وی و افلاتون اثر بسیار روشنی داشته که فیثاغورس می گوید موسیقی یی که در این جهان ارائه کردم، مثال و ظلّی است از صورت نورانی این هنر که در جهان مثالی آن را دریافت کرده و نقل به گیتی یا جهان جسمانی (= استومند) دادم.

هورقلیا، فلک اعلی است. جایی که آدمی پس از سلوک، و کسب انوار عدیّه، و

فناى بدن و منزّه شدن از عالم صورت، بدان جایگاه که خورشیدپایه است مى‌رسد:
 قوله^{۱۳۸}: و هذا غایات المتوسّطین^{۱۳۹}.

یعنی شخصی که جمیع این انوار بر وی وارد شده است، او به نهایت مرتبه‌ی متوسّطین رسیده باشد. و مظهر نفس آن فلک اعلی است، بعد از فناى بدن. و فوق این، مقام کاملان است، که از عالم صورت بالکلیه منزّه شده باشد، چنانکه در مطالب گذشته اشاره شد:

قوله: فقد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء والهواء، وقد يصعدون الى السماء مع ابدان، فيلتصقون ببعض السادة العلوية. هذه احكام الاقاليم الثامن الذى فيه جابلق و جابرص (جابرقا و جابرصا) و هورقليا ذات العجايب^{۱۴۰}.

مراد از ابدان، ابدان مثالی است. یعنی بعضی از متوسّطین را که به این مراتب و مقامات رسیده‌اند، این انوار تقویت می‌کند، و برمی‌دارند تا ایشان مَشئى می‌کنند (راه می‌روند) بر آب و طیر می‌کنند در هوا و... طی می‌کنند مسافتات طویله را در مدت قلیله، و ظهور می‌کنند در یک آن در محال متعدده، و صعود می‌کنند به افلاک و مساس می‌کنند به کواکب ستاره و ثوابت و از آن متلذذ می‌شوند. و جمیع این خوارق و امثال این به ابدان مثالیه واقع می‌شود، زیرا که وقوع این امور به ابدان جسمانیه ممکن نیست بالضرورت... و عالم مثال را در اقلیم ثامن (اقلیم هشتم) از آن جهت گفته است که عالم مقداری را قسمت نموده به هشت قسم، و هر قسم را اقلیم گفته‌اند. هفت اقلیم از عالم جسمانی است و یک اقلیم تمام، عالم مثال است. اگر چه عالم مثال را نیز به هفت اقلیم تقسیم می‌توان کرد، به طریقی که عالم جسمانی منقسم شده است، زیرا که هر چه در عالم جسمانی است در عالم مثال است. ولیکن از جهت خفای او نسبت به مردم این عالم، او را یک اقلیم اعتبار نموده‌اند. و ظهور از جمله‌ی اجزای علت تامه‌ی خوارق از انبیاء و اولیا و حکما معرفت عالم مثال و خواص و احکام آن است. و جابرقا و جابرصا از شهرهای عناصر مثالی است و هورقلیا از بلاد افلاک مثالی است و شارح گفته است که: [[سید کائنات علیه و آله صلوات الله، از وجود این بلاد خبر داده است.]]^{۱۴۱}

البته در مباحث بعدی، چنان که اشاره شد، از نظایر چنین شگفتی‌هایی میان حکمای پارسی باستان و حکمای متأخر که از عرفا و زهاد زرتشتی ایرانی و هندی (پارسیان)

بوده‌اند یاد خواهد شد.

علاوه بر شیخ احمد احسائی^{۱۴۲}، حاج محمدکریم خان و حاج ملاهادی سبزواری، حکیم هیدجی، قطب الدین شیرازی، میدکاظم رشتی، و به احتمال دیگران نیز از این اصطلاح یاد کرده و شروحنی بر آن نوشته‌اند.

البته سهروردی خود، چنانکه گذشت، هورقلیا را اقلیم هشتم و جابرقا و جابرصارا زمین و ارض آن می‌داند که عالم امثال و جهان فُرَوْرَی یا مینوی است، یعنی عالم صُور که جهانی بین عالم جسمانیات و عالم مجردات است. چنان که گذشت برخی از حکما، چون شیخ احمد احسائی، منظور از هورقلیا را کالبد مثالی یا نجمی *Le Corp astart* می‌دانند که در سطور فوق یاد شد. کاظم زاده‌ی ایرانشهر نیز بر این گرایش بود که به نظر می‌رسد وی از یادکرد و نظر شیخ اشراق آگاه نبوده است.

اما چنانکه یاد شد، بعید به نظر می‌رسد که هورقلیا، چنان که گذشت یک واژه‌ی عبری باشد و سهروردی که اغلب اصطلاحات حکمای پارسی را نقل کرده، برای این اصطلاح، به یک کلمه‌ی عبری بسنده کرده باشد. اساس استفاده در حکمت اشراق، کاربرد واژه‌هایی از نور و آتش می‌باشد، چنان که در اصطلاح هورخش نیز سهروردی از نامواژه‌های اوستایی «خورشید» بهره برده - و، هُورُ Hvar - نیز که جزء نخست اصطلاح مورد نظر است، در اوستا به معنی خورشید و هرگاه به شکل «هور» hur در نظر داشته باشیم، نیز به معنی خورشید مصطلح بوده است. این ترکیب بی‌گمان یک واژه‌ی پارسی است، چنانکه خورشید پایه یا فلک خورشید در معتقدات قدیمی زرتشتی و حکمت پارسی وارد است. توصیف خورشید پایه به روشنی و درستی، تعریف هورقلیا است. البته جزء دوم نیز چندان از لحاظ واژه‌شناسی مجهول نیست.

بنابر باورهای کهن زرتشتی، و آنچه که از اوستا و کتب پهلوی برمی‌آید، برای آسمان در تعریفی، چهار طبقه تصور می‌شد که به ترتیب نزدیکی آنها به زمین عبارتند از: طبقه‌ی ستارگان، طبقه‌ی ماه، طبقه‌ی خورشید و پس از آن گَرُودمان (گَرُ - دِمَانَه Garo-demāna، گَرُزمان) یا روشنی بی‌پایان. طبقه‌ی خورشید یا خورشید پایه، بهشت برین است، و عالم صُور و جهان مینوی یا فُرَوْرَی - که فُرَوْرَهَران یا صُور مثالی در آن جا بوده‌اند - و پس از تصفیه از ماده، دوباره هرگاه شایستگی داشته باشند، بدان جا

برمی‌گردند.

اما گاه ابرپایه نیز به عنوان پنجمین طبقه، به این چهار افزوده شده است. در ادبیات پهلوی برای اینکه شماره‌ی این طبقات را با شماره‌ی امشاسپندان، = انوار اسپهبدیه برابر کنند، طبقه‌ی ستارگان را به طبقه‌ی ستارگان ثابت و اختلاط ناپذیر تقسیم کرده‌اند که در بندهش شرح آن هست و در زیر گزودمان یا روشنی بی‌پایان هم، جای امشاسپندان را قایل شده‌اند. اما تقسیم چهارگانه، یک تقسیم سنتی است که در روایت پهلوی^{۱۴۳} ملاحظه می‌شود.

در دینکرد، برزخ - میان زمین و طبقه‌ی ستارگان است و بهشت در ستاره پایه به بالا قرار دارد^{۱۴۴}. اما روشن‌تر، در روایت پهلوی آمده است:

این نیز از اوستا پیدا است که از زمین تا به ستاره پایه همتستان (*Hamastakân*) = اعراف) است که ستاره پایه است. از ستاره پایه تا خورشید پایه، برترین زندگی (= بهشت) است که در خورشید پایه است. از خورشید پایه تا به آسمان، روشنی بی‌کران است و گزودمان (= عرش اعلا) در روشنی بی‌کران است...

در خورشید پایه - برای حرکت خورشید یکصد و هشتاد روزن در باختر نهاده شده است - خورشید از این چند روزن آید و رود. *فَرَوَهَر* (روان، روح) پرهیزگاران را... جای در خورشید پایه است و در خورشید پایه، گزودمان روشن است.^{۱۴۵}

هرگاه این عبارت دینکرد (۲/۴۵) را بخوانیم، چندان شگفتی پیش نخواهد آمد، که سرچشمه‌ی عرفان و تصوف در ایران - و اثر شگرف حکمای فلهویون و اندیشه‌های آنان در جریان‌های پس از ساسانیان تا چه حد بوده است:

«انسان در این جهان بیگانه است. گوهر وی مینوی است، و کالبد جسمانی که دارد، همچو جامه‌ای عاریتی است که آن را در وی پوشانیده‌اند تا با دروج پیکار کند - و اگر وی در این پیکار چنان که باید کوشیده باشد، بعد از مرگ به مینو (جهان مینوی) باز می‌گردد و در پیشگاه خداوند از سرور و سعادت جاودانی برخوردار می‌شود.»

بهمن - امکان اشرف

بنیاد اندیشه‌ی خسروانی شیخ اشراق، بهممن، قاعده‌ی امکان

اشرف، *أَلْوَجِدُ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ*

یکی از مسایل مهم فلسفه‌ی تکوین، در فلسفه و الاهیات، مسأله‌ی آفرینش و اثبات وجود خداوند است. در اساس و بنیاد دینی که زرتشت عرضه کرد، در آغاز مسأله‌ی ثنویت مطرح شد. اما این ثنویت، یک شالوده‌ی استوار فلسفی بود که در نهایت جز وحدت و یگانگی ذات خداوند چیزی نداشت. هم چنان که در برخی از پژوهش‌ها، مسأله‌ی ارباب انواع یا خدایان گوناگون مطرح است، در حالی که با توجه به مسأله‌ی آفرینش جهان مینوی، که در آغاز صورت مثالی و نورانی و مجرد همه‌ی انواع وجود داشت، پس چون مسأله‌ی انتقال آن صور نوعیه‌ی مثالی و نورانی به جهان استومند و در کسوت مادی پیش آمد، نمونه‌ی مثالی هر نوعی در جهان امثال، رَبِّ وَ صَنَمِ نمونه‌های فراوان مادی آن شد.

زرتشت شاید برای افلاتون و اصحاب او، و شیخ اشراق سهروردی و بسیاری از فلاسفه، متفکران، عرفا، صوفیه، حکمای ایران باستان و ... نمونه‌ی اندیشه‌ی الواحد لا یصدر منه الالواحد بوده است. در ایران بعد از ساسانیان، جریان‌های مهم فکری - فلسفی، چون مکتب اشراق، مکتب مَشَاء، مکتب صوفیه، عرفا و متفکران دیگر چون حکمای پیرو فلسفه‌ی ایران باستان - ملهم از این فکر بوده‌اند.

به این معنی که از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود. یا از وحدت، کثرت صادر نمی‌شود. فقط از واحد، یعنی ذات باری تعالی، واحد صادر می‌شود. از اهورامزدا، فقط یک پر تو، که بهممن است صادر شده. اما به ضرورت در جهان مادی، کثرت هست، و این کثرت ناشی از چیست؟ سهروردی پس از این قاعده، مسأله‌ی قاعده‌ی امکان اشرف را مطرح

کرده، که به موجب این دو قاعده، مسأله‌ی صدور کثرت از وحدت - با توجیه عقول کلیه - یا انوار اسپهبدیه، که همان امشاسپندان هستند حل شده است.

این توجیحات که از سوی حکمای پیش از سهروردی به نوعی، و از خود شیخ اشراق به بعد، به صورت روشن و صریحی - اثرات اندیشه‌های فلسفی ایران باستان را نشانگر است، هر پژوهنده‌ای را وادار می‌کند تا با احتیاط و از دیدگاه تازه‌تری، به زرتشت و اوستا و حکمت باستانی ایران بنگرد. برای مفهوم فوق، یعنی الواحد لا یصدر... فقط به این بیت حافظ بنگریم که نمونه‌های فراوانی در عرفان ایران پس از ساسانیان به جای نهاده است:

آن همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
 هروی می‌گوید^{۱۴۰*}: «نسبت‌ها میان انوار مجرده بیشتر است از نسبتی که در عالم حس است. و موجودات عالم انوار بیشتر است از موجودات عالم حس. و چون اثبات این مطلوب موقوف است بر قاعده‌ی *إمكان أشرف*، بنابر آن اولاً قاعدی امکان اشرف را از جمله‌ی قواعد و اصول عظیمه‌ی اشراقیین بیان می‌کند، و این قاعده منتج از آن قاعده است که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد»^{۱۴۱}

در مورد این قاعده، سهروردی می‌گوید: *وَمِنَ الْقَوَاعِدِ الْإِشْرَاقِيَّةِ قَاعِدَةُ الْإِمْكَانِ الْأَشْرَفِ، وَ هِيَ إِنْ الْمُمْكِنِ الْأَخْسَ إِذَا وَجَدَ، فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ قَدْ وَجَدَ. يَعْنِي قَبْلَ الْأَخْسَ، وَ هُوَ أَصْلُ عَظِيمٍ يَتَنَبَّى عَلَيْهِ مَسَائِلُ كَمَا سَتَقَلَّمُ، وَ هُوَ مِنْ فُرُوعِ إِنْ الْوَاحِدِ الْحَقِيقِيِّ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ...*
 فَإِنَّ نَوْزَ الْأَنْوَارِ إِذَا اقْتَضَى الْأَخْسَ الظُّلْمَانِي، بِجَهَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ لَمْ يَبْقَ جَهَةٌ إِقْتِضَاءُ الْأَشْرَفِ.^{۱۴۲}

این بیان و استدلال در کتاب *حکمة الاشراق*، در فلسفه‌ی ایران باستان پایه‌ای استوار و شناخته شده دارد. پلوتارک می‌گوید در آسمان برین، از دیدگان ایرانیان، هزاران فرشته، یا *فَرَوَشِي* یا اشکال *صُور* نوعیه، نورانی و بی‌حرکت وجود دارد. این بیان و شرحی است از جهان مینوی یا جهان امثال، که صور نوعیه‌ی همه چیز به کثرت در آن جا وجود دارد، و بسا از *صُور*ی که هنوز در گیتی یا جهان جسمانی و مادی، به قالب ماده و جرم در نیامده‌اند. (در یادداشت ۱۳۷، همین باورها به نقل و ترجمه از *رسالة الحيوان اخوان الصفا*

* - تکرار شماره‌ی یادداشت‌ها که پس از ۱۲۵ - از ۱۴۰ شروع شده، از لحاظ شمارش درست است و این تکرار جهت آن است که کتابت نام کتاب تغییراتی در شماره‌گان پوست‌ها پیش نماند. ده و حجب اشتباه شود.

که متأثر از اندیشه‌های ایرانی می‌باشد، پژوهش شده.

سهروردی، بیان همین اندیشه را می‌کند که نسبت‌ها میان انوار مجرده بیشتر است و موجودات عالم انوار بیش از عالم حس است. و از واحد، صادر نمی‌شود جز واحد - و کثرت از واحد ناشی نیست. و از خداوند، تنها یک واحد که نور آقرب و یا بهمین است صادر شده. و از بهمین شعاعی دیگر صادر شده که اردی بهشت است. و از این نیز نور و آفریده‌ای دیگر. همیشه از اشرف، امکان صدور آخس هست و این سلسله مراتب آن قدر توالی دارد که در هر مرتبه، در پدیده‌ی جدا شده از اشرف، تیرگی و ظلمت و یا مادیت بیشتر می‌شود.

در سطورى که از متن حکمة الاشراق گذشت، مهروردی چنین گفته: «و یکی از قواعد حکمت اشراق، قاعده‌ی امکان اشرف می‌باشد. و این چنان است که اگر ممکن پست و دون همتی، هستی یافته باشد، و این یک اصل بزرگ فلسفی است، که مسایل مهمی بر آن بنیاد می‌گردد، و این اصل از فروع قاعده‌ی (واحد حقیقی جز یکی از او صادر نمی‌شود) می‌باشد. زیرا نور الانوار اگر اقتضای آخس ظلمانی را داشته باشد، به علت وحدانیت، دیگر جهتی برای اقتضای اشرف نخواهد داشت.»

در این جاست که به این نتیجه می‌رسیم: ظلمت، عدم نور است. بدی و شر یعنی آنکه هر چه بیشتر نور، معرفت و دانش کم و کمتر شود، به تدریج از اصل خود دور افتاده و به بدی و شر و آفت و بلا و مصیبت منتج می‌شود.

این ابیات در دفتر چهارم مثنوی از مولانا جلال الدین بلخی، بسیار جالب توجه است:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گُره را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فریبی
او نه بیند جز که اصطبل علف	از شقاوت غافل است و از شرف
زان سیم هست آدمیزاد و بشر	از فرشته نیمی و نیمی زخر
نیم خر خود مایل سفلی بود-	نیم دیگر مایل علوی شود
تا کدامین غالب آید در نبرد	زاین دو گانه تا کدامین بُرد نرد

عقل اگر غالب شود پس شد فزون از ملایک این بشر در آزمون
و این همان مفهوم صریح و روشن است در دینکرد که در پایان مبحث پیشین
گذشت:

«آدمی در این جهان بیگانه است. گوهر وی مینوی است و کالبد جسمانی
که دارد، هم چو جامه‌ای عاریتی است که آن را در وی پوشانیده‌اند تا با «ذروج»
(هوای نفس، نفس اماره، بی‌نظمی) پیکار کند، و اگر وی در این پیکار چنانکه
باید کوشیده باشد... به آن جهان مینو دگر باره واصل می‌شود و در پیشگاه
خداوند، از سرور و سعادت جاودانی برخوردار می‌شود.»

این بنیاد و اساس عرفان راستین، جست و جو در راه حقیقت، وصول به نور مطلق،
رسیدن به معرفت محض و... است. همین جهان بینی که از طریق اخلاق و حکمت عملی
از سوی زرتشت ارائه شد، و در گاتا، یسنا، بخش ۳۰ و ۴۵ و عافانه‌تر در هفت‌هات بیان شده
- و آدمی باید با همه‌ی توان بکوشد تا با تقویت منش نیک و معرفت و شناخت در خود،
آن تیرگی و ماده و جرمانی بودن ناشی از منش بد، نفس اماره، یا انگرمینو راست و
ناتوان سازد تا پله پله به خدا و به اوج کمال دست یابد. این مبارزه و پیکار، برای حصول به
معرفت - در دیدگاه زرتشت، با ستایش طبیعت و بهره‌مندی از نعمت‌ها و آسایش و
پاکیزگی‌های از راه خوب و درست تأمین شده فراهم می‌شود. اما در ادوار بعدی از طریق
آیین‌های زروانی، مهری و مانوی - بدینی، فقر، امساک در خوراک، تجرد و رهبانیت، آن
سلوک اولیه دیگرگون شد.

به هر حال - نظام آفرینش، در فلسفه‌ی اشراق و باورهای افلاتونیان و گنوسی
Genosi، بلکه در فلسفه‌ی مَشاء و پیروان ارسطو - و شکل اسلامی شده‌ی این فلسفه در
ایران و جهان اسلامی، بر همین بنیاد استوار اولیه قرار دارد:

«...نظام آفرینش از نظر فلسفه‌ی مَشاء اسلامی، بر مبنای عقول عَشْرَه بر اصل یافتن
سختیت تامه میان علت و معلول - و این که از امری بسیط از تمام جهت تنها یک معلول
صادر می‌شود قرار گرفته است. زیرا در فلسفه‌ی مَشاء، موجودات به طور کلی متباینه
الوجوداند و جهان مادی و روحانی مطلقاً به هم ارتباطی ندارند - و در جهان ماده هم
موجودات متباین الوجودند.»

پس باید راهی پیدا کرد که صدور ماده را از امر مجرد بسیط، و هم چنین صدور کثرت را از وحدت توجیه کرد. و همین طور نظام آفرینش شیخ شهاب الدین را بر مبنای انوار طولیه و عرضیه و اشراقات مُتعاکسه (سرنگون، برگردنده) بر اصل و اساس تباین موجودات عالم غیب و شهادت، و هم چنین سنخیت میان موجودات جهان شهادت و پیدا کردن تکثر در نور دوم که منشأ اشراقات متکثر باشد، و همین طور راه حلی که افلاتون در ارباب انواع و مُثُل عقلاتی و نوری پیدا کرده که از اشخاص شروع می‌کند تا به مُثُل الامثال و مُثُلِ اعلا پایان می‌پذیرد...»^{۱۲۳}

ذات خداوند، واحد من جمیع الجهات است. و از واحد صادر نمی‌شود، مگر واحد. پس اگر از واجب الوجود ممکن اَخَس صادر شود - جهت اقتضای ممکن اشرف در وی باقی نمی‌ماند، زیرا که بعد از صدور ممکن اخس از واجب لذاته، ممکن اشرف صادر می‌شود به واسطه‌ی به غیر واسطه، یا ممتنع است صدور ممکن اشرف از وی...

اَشْرَف، صفت تفضیلی است: شریف‌تر، بلندتر. اَخَس نیز صفت تفضیلی است: خسیس‌تر، پست‌تر. مهروردی می‌گوید اگر موجود اخسی باشد، از روی ضرورت لازم می‌آید که پیش از آن موجود اشرفی وجود داشته باشد. به بیان دیگر، وجود ممکن اخس روشن‌گر از وجود قبلی است که امکان اشرف باشد. در نظام وجود، هر مرتبت مادونی، ظِل و سایه یا شبیحی است از مافوق خود - و مرتبه‌ی اَخَس، ظِل و سایه‌ی مرتبت اشرف و متعالی خود است. پس اگر ممکن اخس وجود داشته باشد که عالم ناسوت است، ممکن اشرف - بنابر مراتب صعود مثال، عالم ملکوت است.

صدرای شیرازی نیز همین مفهوم را در شرح امکانِ اَخَس بیان می‌کند^{۱۲۴}، که امکان اشرف خود دلیل بر امکانِ اَخَس - و هم چنین امکانِ اخس دلیل بر ثبوت امکان اشرف است. این مسأله‌ی علت و معلول است. هر گاه موجود ممکن اخسی وجود داشته باشد، عندالزوم باید موجود ممکن اشرفی - قبل از آن بوده باشد که علت آن باشد. پس با این توجیه ملاحظه می‌شود که موجودات طبیعی و مادی، موجودیت دارند، اما این موجودات بلاواسطه از ذات خداوند صادر نشده‌اند، بلکه بر طبق قاعده‌ی امکانِ اَخَس، هر موجود دون پایه و پستی، سایه‌ای است از یک وجود شریف، و این توالی ادامه دارد تا به تنها وجود لطیف صادره از ذات خداوندی.

پس به موجب نظر شیخ اشراق، از وحدت کثرت صادر نمی‌شود. از سویی دیگر در جهان هستی بالضروره کثرت هست. پس این کثرت ناشی از چیست. در این جا جهت توجیه، قاعده‌ی امکان اشرف نیز مسأله‌ی بازگشایی دشواری است. پس می‌گوید اگر ممکن پست و دون پایه‌ای، یعنی آخس، هستی یافته باشد، ناچار باید که ممکن برتر و اشرف، پیشتر از او هستی یافته باشد. حکمای مَشاء، گونه‌ای دیگر و با اصطلاحی دیگر این مشکل را پاسخ گفته‌اند، و آن نظریه‌ی عقول کلّیه می‌باشد. گفته‌اند که از مبدأ اول یا وجود واجب، عقل اول، و از عقل اول، عقل دوم و... صادر شده است، چنان که مولوی گفته:

این جهان یک فکرتست از عقل کل عقل شاه است و صورت‌ها رُسل
عقل اول رانند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گردد نی زدم

و به گفته‌ی افلاتون از مبدأ اول نخستین رب النوع، و از او رب النوع دیگر - هم چنین همه‌ی ارباب انواع به شکل یک رشته‌ی طولی هستی یافته‌اند. آنگاه هر یک از ارباب انواع به پرورش و تربیت انواع مادون (اخس) خود پرداخته‌اند...

افلاتون همان نظریه‌ی امشاسپندان را از حکمت خسروانی، یا فلسفه‌ی پارسی گرفته و به نام *اَلْمُثَلُّ اِلَالِهِيَه* یا ارباب انواع نامیده است.

در دوران فلسفه‌ی اسلامی که فلسفه‌ی افلاتون به زبان عربی ترجمه شد، حکما نام دیگری به ارباب انواع داده و آن را *اَلْمُثَلُّ اَلْاَفَلَاتُونِيَه* یا *اَلْمُثَلُّ* نامیدند.^{۱۴۵}

مباحث فلسفی فراوان و پرتفصیلی که پیرامون این نظریه‌ی فلسفی وجود دارد، بیان همان نظر ذات واجب الوجود، یا اهورمزد یا نورالانوار و امشاسپندان است. انوارطویه، همان امشاسپندان و انوار عرضیه همان ایزدان در حکمت پارسی است. پیشنهاد سه‌رودی در حکمة الاشراق از انوارسپیدی، راه حل مشکل صدور کثرت از وحدت می‌باشد. و چنین می‌گوید: مبدأ اول، نورالانوار (= اورمزد)، نخست نوراسپید یا بهمن را آفرید و هستی بخشید. آنگاه از بهمن اردی بهشت پدید آمد. از اردی بهشت، شهریور و از او اسفندارمزد و خرداد و مرداد پدید آمدند. هر کدام از این انوار سپیدی، خود مبنا و پایه‌ی انواری دیگر شدند که ایزدانند و مبحث‌شان خواهد آمد. در هر حال از نورالانوار، بهمن خلعت هستی یافت و از او دیگری و به توالی، هر یک از دیگری روشنی و هستی یافته، چنانکه چراغی

از چراغ دیگر، و آتشی از آتش دیگر فروخته می‌گردد و از هیچ یک چیزی کاستی نمی‌یابد.

در فلسفه و حکمت پارسی و حکمة الاشراق، نورالانوار یا روشنی بی‌پایان (= انْفَرَزْ اُجْتَهْگَه) در حکمت مَشَاء وجود واجب و در اوستا اهورامزدا - همه اصطلاحاتی است که بر مبدأ اول اطلاق می‌شود. آنگاه فلاسفه‌ی پارسی و اشراقی، به استناد قاعده‌ی کلیه‌ی «از واحد صادر نمی‌شود جز واحد» و به قاعده‌ی امکان اشرف و اَحْس، می‌گویند، نخستین صادر (آفریده شده) از مبدأ اول، نخستین نور اسپهبدی می‌باشد که بهمین نامیده می‌شود. اما در اصطلاح حکمت مَشَاء نخستین صادر از واجب الوجود، عقل اول است. عقول عَنْرَه در طبقه‌ی طولیه، همان انوار اسپهبدی در طبقه‌ی طولیه می‌باشد. فیلسوف نامی عصر اخیر، سبزواری درباره‌ی عقول می‌گوید:

... اول ما صدر من الواجب العقل الاول، و من الاول العقل الثانی و هكذا تا عقل عاشر که آن را: العقل الفعّال المكمل للنفوس الناطقه و الیه مفوض كدخدائیه عالم العناصر عند المتشائین... یعنی: فیض من الواجب تعالی عقل، و من ذلك العقل عقل آخر الی مبلغ محدود.

یعنی: نخستین هستی یافته و آفریده شده از وجود واجب، عقل اول (نخستین خرد مینوی) می‌باشد، و از عقل اول - عقل دوم و هم‌چنین تا عقل دهم هستی یافته است، که آن «عقل فعال و کامل‌کننده‌ی نفوس ناطقه می‌باشد و در نزد حکمای مَشَاء، کدخدایی عالم عناصر به عقل واگذار می‌باشد، یعنی: از واجب الوجود، نخست یک عقل صادر گردید و از آن عقل، عقل دیگر تا آخرین عقل.»

حکمای اشراقی، از پیروان آذرکیوان، نیز برحسب پیروی و دریافت و سابقه‌ی تاریخی - که اغلب زرتشتی بودند، از بهمین چنین دریافتی را نقل کرده‌اند.^۱

«بهمین عقل کل را گویند، چه نزد حکمای مَشائین که عقول ذّه است، گویند: واجب واحد حقیقی است که در تعدّد ذاتاً و صفتاً مجوّز نیست و از واحد محض غیر واحد صادر نمی‌تواند شد و آن واحد که از واجب صادر شده باشد عقل اوّل است، چه نشاید که جسم باشد چه جسم مرکب است و فاعل مرکّب فاعل هر جزء

۱ بهرام بن فرهاد (نارسان چهارچمن، چاپ بمبئی ۱۳۲۷ هجری قمری، ص ۵۲۷/۸) درباره‌ی بهمین چنین شرحی را داده است.

از اجزا باشد، و الا لازم آید که فاعل کل نباشد. پس اگر معلول اول مرکب باشد، چون معلوم شده که فاعل بر جزو باید که باشد لازم آید که از واحد حقیقی متعدده صادر شده باشد؛ معلول اول هیچ از هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه نتواند بود، زیرا که هیچ یک از هیولی و صورت مستقل نیستند و بی یکدیگر نتوانند بود، پس مصلح مصدوریت و فاعلیت سایر ممکنات نتواند نباشد. و معلول اول را فاعل و مصدور باید بود تا سلسله اتحاد ممکنات به واجب منتهی شود و لازم آید. تسلسل و معلول اول باید که قبل از او هیچ ممکن موجود نباشد. پس معلول نفس نیز نتواند شد، زیرا که نفس نیز مستقیلاً [مستقل] نیست و محتاج است به بدن جسمانی در تأثیر. پس ثابت شد که معلول اول ممکن موجودی باشد که جسم و جزو جسم نباشد و در وجود تأثیر خود محتاج به جسم و جسمانی نباشد. و نمی خواهیم به عقل مگر همین حکمای فرس او را بهمن گویند».

نویسنده‌ی شارستان، این مطالب را به نقل از بزرگ امید در کتاب ویژه‌ی پرویزی آورده و در توصیف وی نوشته که از بزرگان فلسفه‌ی اشراق و مشاء در عصر خود محسوب می‌شد. در این جا اشاره به نکته‌ای شایسته است، این که در مجلدی دیگر از کتاب حکمت خسروانی، نویسنده به شرح کافی و وافیه در شکل و تبیین حکمت اشراق از دیدگاه حکمای اشراقی زرتشتی، یعنی آذرکیوان و شاگردان و پیروان او پرداخته که شایان توجه می‌باشد.

پژوهش موازی در حکمت خسروانی

بنیاد تطبیقی حکمت خسروانی و مبانی فکری زرتشت و حکمة الاشراق: انوار اسپهبدیه، امشاسپندان - ایزدان، مدینه‌ی فاضله‌ی افلاتون، شهرستان نیکویی شبستری، شهرستان ازل سهروردی و شهر خدای سن اوگوستین - آرمان شهر اهورمزد یا خَشَنَر - وَیْریه - باشهر خواسته و آرزو شده - و وَنْگَهوش - خَشَنَر شهر خوبی زرتشت در گائاهاست

پیش از بررسی نظام امشاسپندان، به موجب اوستا و منابع پهلوی و حکمت پارسی، ملاحظه شود تا در حکمة الاشراق، سهروردی این نظام را در الانوار الاسفهدیه یا

انوار سیهیدی - چگونه نقل کرده است:

آنچه شهاب الدین سهروردی در حکمة الاشراق که اساس فلسفه‌ی اوست بیان کرده، همان چیزها و مسائلی است که در منابع اوستایی و پهلوی بیان شده است. این مسائل در زمینه‌ی برخورد با حکمة الاشراق که سهروردی اساس قرار داده، عبارت است از قاعده‌ی الواحد لا یصدر منه الا الواحد، یعنی از نور الانوار و خداوند، جز واحد صادر نمی‌شود. یا مسأله‌ی صدور کثرت از خداوند ممکن نیست. پس، از ارباب انواع طبقه‌ی طولیه و ارباب انواع طبقه‌ی عرضیه گفت و گو کرده است.

از مبدأ اول به نور الانوار (روشنی بی‌پایان) و از هستی و وجود به نور، و از ممکن به ظلمت تعبیر کرده است. در این فلسفه، روشن شدن چیز تاریک یعنی وجود ممکن هستی یافتن است. چنانکه اشاره شد، امشاسپندان در حکمت اشراق، الانوار الاسفهدیه نامیده می‌شود. انوار اسفهدی، یعنی تابش‌هایی که سپهدهای گیتی می‌باشند و هر یک گروهی از آفریدگان را هستی بخشیده و پرورش می‌نمایند. سهروردی در وجه تسمیه‌ی این اصطلاح گوید: و نسیمه النور الاسفهدی لانه باللسان الفهلوی زعیم الجیش و راسه، یعنی و ما او را نور سیهیدی می‌نامیم، زیرا سیهید در زبان پهلوی پیشوا و سردار سپاه را می‌گویند.

انوار اسفهدی دو گروه هستند: انوار اسفهدی در طبقه‌ی طولیه، عدد آنها به عدد امشاسپندان، شش است. و انوار اسفهدی در طبقه‌ی عرضیه که همکاران امشاسپندان می‌باشند و به آن اشاره می‌شود. امشاسپندان، انوار اسفهدی در طبقه‌ی طولیه هستند و ایزدان که هر چند در تحت نفوذ یکی از انوار سیهیدی در طبقه‌ی طولیه می‌باشند، انوار سیهیدی در طبقه‌ی عرضیه محسوب می‌گردند.

این رمز والای حکمت الاهی در اوستا و میان حکمای پهلوی یا ایران باستان بود که سهروردی بدان جان بخشید و آن را منظم کرد و اساس عرفان را در آن به گونه‌ای دیگر رنگ و آب بخشید که جنبه‌های اعراض از زندگی طبیعی را نمایش می‌دهد که چنان روشی، در حکمت ایران باستان نبود.

سهروردی می‌گوید پس از یاد کرد از مبدأ المبادی، ذات واجب الوجود، نور الانوار (اهورامزدا) باید به فعل صدور از او پرداخت. به مفهوم روشن تر، یعنی به چگونگی انباشت توجه کرد. می‌گوید انوار قاهر طولیه، یکی پس از دیگری از نور الانوار صادر

شده است. و آن انوار علویّه را، گاه انوار قاهره‌ی علویه، زمانی برازخ عالیّه و گاهی طلسم تعبیر کرده است. این عنوان‌ها را در اصطلاح فلاسفه‌ی اشراقی الانوار الاسفهدیه گفته‌اند (= امشاسپندان) و نسبت به مادون، آنها را انوار الاسفهدیه فی طبقه الطویه نام نهاده‌اند. زیرا آنها سپهبدان نورالانوار محسوب می‌شوند و در جهت طولی از نورالانوار صادر شده‌اند. اما در توجیه کثرت در آفرینش است که هر یک از این انوار قواهر علویه یا انوار سپهبدی یا امشاسپندان، شماری از انوار مادون دارند که در عرض نورالانوار قرار می‌گیرند و ایزدان می‌باشند. یا به عبارت دیگر، هر یک از انوار اسپهبدی، یک رشته انوار اسپهبدی در طبقه‌ی عرضیه دارند که بر انوار مادون خود مسلط و فرمانروا هستند.

چنانکه گذشت برزخ و در جمع برازخ (= برزخ‌ها) نامیده شده‌اند، زیرا آنها واسطه میان نورالانوار و موالید عنصری در جهان مادی می‌باشند و موالید عنصری را اصنام و قواهر علویه را طلسمات آنها گفته‌اند.^{۱۴۶}

هر گاه به فلسفه‌ی حاج ملاهادی سبزواری توجه کنیم، به ما می‌گوید که سه اصل اولی وجود دارند:

۱- وجود یا بود یا نور.

۲- ماهیت یا نمود یا ظلّ

۳- عدم یا نابود یا ظلمت^{۱۴۷}.

بنابر جهان بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱- عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

۲- عقل عملی که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز اینهاست. فلسفه شناختی است درباره‌ی آغاز و انجام اشیاء و نفس و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آنکه اصل اشیاء را فهم کنیم باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیل قرار دهیم. در این جا، بیان همین موضوع را از زبان زرتشت، در گاتاها،^{۱۴۸} به روشنی و وضوح ملاحظه می‌کنیم. زرتشت در پی فهم راستین اشیاء است. برای این مهم کوششی مبذول داشته تا نمودهای گوناگون جهان را تحلیل کند. نتیجه آنکه با استدلال، و یاری اشراق و شهود، فهم حقایق را در منش و درون خود آگاه می‌شود.

در ایران، نقطه‌ی آغاز تفکر فلسفی - دینی، با زرتشت آغاز می‌شود. می‌گوییم. با

زرتشت، چون به گفته و تحقیق ویدن گرن نمی دانیم آیا زرتشت خود مبدع بوده است یا بر مبنای اندیشه‌های مقدم بر خود، نظامی را سامان بخشیده است.^{۱۲۹} اما این نقطه‌ی آغاز، سرپل است و در عصر ما، انتهای این پل، ملاصدرای شیرازی و اندکی متأخر، حاج ملاهادی سبزواری است. نقاط میانین پل، شهاب الدین سهروردی شهید و اصحاب نور هستند.

/ اینک به انوار سپهبدی در حکمة‌الاشراق و نظر سهروردی بپردازیم. نخستین نور واحدی که از نورالانوار پدید آمد، نوری است مجرد و به نام نوراقرب یا نورعظیم موسوم است و در اصطلاح حکمای پهلوی بهمن نامیده می‌شود:

فَتَبَّتْ اِنْ اَوَّلَ نَوْرِ الْاَنْوَارِ وَاَحَدٌ وَهُوَ النَّوْرُ الْاَعْظَمُ (= عظیم) وَرَبُّهَا سَمَاءُ بَعْضِ الْفَهْلَوْبَةِ «بهمن».

پس ثابت شد که نخستین صادر از نورالانوار، یکی بود و آن نور اقرب، نور عظیم بود که بعضی از پهلویان آن را بهمن نامیدند.

بهمن، همان نور اقرب یا نور عظیم است. این صادر واحدی است از نورالانوار، که از واحد به جز واحد صادر نمی‌شود. به این مفهوم که کثرت آفریده‌ها و موالید عنصری در جهان حس و مادی، از واحد و ذات واجب نیست. وقتی نور اقرب یا بهمن از نورالانوار حاصل آمد، نه انفصال صورت گرفت نه اتصال، زیرا این دو صفت از خواص اجرام است و نورالانوار منزّه از این اوصاف می‌باشد، بلکه مانند حال خورشید است که شعاع و پرتو او به وجود خورشید وابسته است، این است حالت اشراق و درخشیدن:

وَ قَدْ ذِكْرُنَا لَكَ فَضْلًا يَتَضَمَّنُ اِنَّ الشُّعَاعَ مِنَ الشَّمْسِ لَيْسَ اِلَى عَلٰى اِنَّهُ مُوجُودٌ بِهٖ فَحَسْب.

اما امتیاز نورالانوار نسبت به نور اول یا نور اقرب (= بهمن) در کمال و تمامیت اوست. نورالانوار معلول نیست و فقر و نقص در وی راه ندارد:

فَاِذَا تَمَيَّزَ بَيْنَ نَوْرِ الْاَنْوَارِ وَ بَيْنَ النَّوْرِ الْاَوَّلِ الَّذِي حَصَلَ مِنْهُ لَيْسَ اِلَّا بِاَلْكَمَالِ وَالتَّقْصِ وَ كَمَالِ نَوْرِ الْاَنْوَارِ لَا عِلَّةَ لَهُ بَلْ هُوَ النَّوْرُ الْمَحْضُ الَّذِي لَا يَشُوْهُ بِهٖ فَفَقْرٌ وَلَا تَقْص.

همین معنی از زبان و بیان زرتشت، در مورد اهورامزدا (= نورالانوار) و بهمن نقل است در گاتاها: همانا در منش خویش به تو اندیشیدم، ای مزدا - که تویی آغاز و انجام، که تویی پدر

بهمن...: ۱۵۰

در فصل نخست از بندهش، به روشنی نقل است:

نخستین آفرینشی را که هرمزد خودی (= وجود) بخشید، نیکو روشی بود، آن مینو که چون آفرینش را اندیشید، بدان تن خویش را نیکو بکرد...

و نیز: هرمزد از آن خودی خویش، از روشنی مادی، تن آفریدگان خویش را فراز آفرید به تن آتش روشن، سپید، گرد، از دور پیدا... آنگاه تن وای نیکو را فراز آفرید، همان گونه که وای را بایست باشد که او را وای درنگ خدای فراز خوانند، آنگاه آفرینش را به یاری وای درنگ خدای فراز آفرید، زیرا هنگامی که آفرینش را آفرید، وای نیز چون افزاری بود که او را به کار بست...

و نیز: هرمزد از روشنی مادی، راست گویی را آفرید و از راست گویی افزونگری دادار آشکار شود که آفرینش است؛ زیرا او تن بی کران را از روشنی بی کران فراز آفرید و آفرینش را نیز همه در تن بی کران آفرید....

در بند بعد (بسن ۳۱/۹) از سپندارمذ جدا گانه یاد شده. نوراقرب، یا نوراعظم که واحد صادره از اهورامزدا یا نورالانوار است، بهمن می باشد. سپندارمذ از نوراقرب پدید می آید و در شمار انوار سپهبدی در طبقه ی طویله قرار دارد، به نسبت پدر و پسر.. از پسر نیز در دوری دیگر، پسری دیگر.

همین مفهوم، در جایی دیگر از گاتا، نقل است^{۱۵۱}. و سرود ۴۴ در بیان همان انوار سپهبدی در طبقه ی طویله است. در بند نخست، حالت عرفانی به روشنی مفهوم می شود. زرتشت در آرزوی آن است که به وسیله ی اردی بهشت (= آتش) یکی دیگر از انوار سپهبدی که مادون بهمن است، به مقام بهمن (مرحله ی آخر در سلوک و معرفت) دست یابد، یعنی به معرفت کامل برسد. در این سرود، مراحل سلوک عرفانی به روشنی نقل است که پیش از این درباره اش مبحثی گذشت:

«اما مهم ترین گزیده ها که نیز از اذوین نامک منشأ می گیرند، کتاب چهارم دینکرد را تشکیل می دهند. کتاب با نوعی شرح فلسفی «نمود» آمیخته است (= امشاسپندان) که یاد آور مذهب نوافلاتونی جدید است آغاز می گردد. از احدیت نا آفریده که در آغاز هست، و هومن (= بهمن) یا نخستین آفریده صادر می شود که آفرینش او به لحاظی برای دفع

شهاب الدین سهروردی، پس از شرح مذکور درباره‌ی اولین صادر از واحد یا نورالانوار، که بهمن است، از گفته زرتشت نقل می‌کند که:

و زعم الحکیم الفاضل زرانشت، ان اول ما خلق من الموجودات «بهمن»، ثم اردی بهشت، ثم شهریور، ثم اسفندارمذ، ثم خرداد، ثم مرداد، و خلق بعضهم من بعض، كما اخذ السراج من السراج، من غیر ان ینقض من الاول شیء.

وَرَأَهُمْ زَرَادُشْتُ وَاتَّصَلَ بِهِمْ. وَاسْتَفَادَهُ مِنْهُمْ الْعُلُومَ الْحَقِيقَةَ.

و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا، ای: علی ان لكل نوع من الافلاک و الکواکب و البسائط العنصریة و مرکباتها رباً فی عالم النور و هو عقل مجرد مدبر لذلك النوع:

و فیلسوف و حکیم دانشمند زردشت گفته است: نخستین آفریده از هستی یافتگان، بهمن می‌باشد، سپس اردی بهشت، سپس شهریور، سپس اسفندارمذ، سپس خرداد، سپس مرداد، و هر یک دیگری را پدید کرده و از او هستی یافته است، چنان که چراغی را از چراغ دیگر روشن کنند، چنانکه از چراغ نخستین هیچ کاسته نمی‌گردد.

زردشت، این ایزدان و آفریدگان نخست را دیده است، و با آنان پیوستگی یافته، و دانش‌های راستین را از ایشان فرا گرفته است.

و فلاسفه‌ی پارس همگی بر آنند که: هر نوع از انواع مادی، ستارگان و عناصر (آب، باد، خاک، آتش) و ترکیبات آنها (گیاهان، جانداران، کانی‌ها و...) هر یک از این گونه‌ها دارای ایزدی است در جهان نور، و آن عقل مجردی است که مدبر آن نوع می‌باشد. (همه‌ی موارد فوق، در بندهش (مهرداد بهار) ص ۳۴ و ۳۷ به روشنی آمده است، نیز بخش بعدی با عنوان ایزدشناسی تطبیقی).

در بخش‌های پیشین در این باره، و یاد انوار اسپهبدیه یا امشاسپندان در حکمت اشراق و آثار اصحاب نور، و حکمت باستانی ایران و اوستا مسایلی گذشت و شرح شد که چگونه صدای شیرازی در اسفار می‌گوید: گیاه مقدس هوم که در انجام مراسم آیین باستانی ایرانی، در معابد به کار می‌رفت، رَبُّ النوع، و نوع مجرد آن را در جهان ایزدی و عالم نور، هوم ایزد می‌نامند.

مطالعه‌ی گائاه، با این توجهات و سوابق و آگاهی‌ها، دریچه‌های نوینی به روی پژوهش می‌گشاید. آنگاه است که با دیدی نوین، با این مفاهیم مواجه می‌شویم. زرتشت می‌گوید: «در پایان تو با آن منش مقدس جلوه خواهی کرد، ای مزدا، با شهرستان نیکویی»

۱۵۳. | = مدینه فاضله، شهر آرمانی | او با بهمن - که از کردارش این گیتی پرورده خواهد شد | در باره‌ی مدینه‌ی فاضله، حکمت خسروانی و به ویژه زرتشت، پیش گام است. در حوزه‌ی حکمت عملی و فلسفه‌ی سیاسی در حکمت خسروانی، زرتشت ترکیب و اصطلاحی را به کار برده که مفهوم و ترجمه‌ی دقیق آن بعدها، مستقیم یا غیرمستقیم در آثار افلاتون، نوافلاتونیان، حکما و فلاسفه و ارباب ادیان ادوار بعدی نیز انعکاس داشته - حال یا با اثرپذیری از اندیشه‌های حکمای خسروانی و حکمت ایران باستان، - و یا آنکه خود نیز پس از سده‌هایی، به چنین اندیشه‌ی والایی دست یافتند. زرتشت حتا برای این شهر آرزو شده، یا شهر خوبی، یا شهرستان نیکویی، حاکم و فرمانروای حکیم و عادل نیز آرزو کرده است. این مبحث تطبیقی، به شکلی مستند و مشروح، در جلد بعدی حکمت خسروانی آمده است.

زرتشت از دو اصطلاح خَشْتَر - وِیْرَه *Xsatra - Vairya* به معنی شهر آرزو شده - یا شهر آرمانی و دلخواه؛ و وَنْگَهْتوَش - خَشْتَر *Vangheuš - Xsathra* (یسن ۸/۸؛ و جاهای دیگر) به معنی شهر خوبی یاد کرده است و می‌گوید در این شهر آرمانی، فرمانروا باید حکیم و عادل باشد. با توجه به قدمت گائاهای، متوجه می‌شویم که حکمت شامل خسروانی، چه ریشه‌ی عمیقی در فرهنگ بشری داراست. ملکوت خداوند در انجیل و شهر خدا یا شهر آسمانی در آثار اوگوستین* در این جا باید به نقل این عبارت کوتاه از دوشن گیمین اشاره کرد، در سرودهای زرتشت (ص ۲): زرتشت هم چون یک نوآوری «که می‌خواست با سخنان نو، جهانی نو پدید آورد» در آثارش جلوه می‌کند که از فرازنا و اوج یک اندیشه‌ی متعالی - از مرز فکری بشر فرازتر رفت.

سهروردی همین اندیشه و اصطلاح را با مضمونی عارفانه و رازآمیز بیان می‌کند (آغاز فصل ۱۲، در رساله‌ی: فی حقیقة العشق): عشق بنده‌ایست خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است، و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین به او ارزانی داشته است. و شیخ شبستری

* - جهت آگاهی در چنین زمینه و مسأله‌ای، نگاه کنید به: شهر زیبای افلاتون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تألیف فتح الله مجتباتی. تهران ۱۳۵۲. برای دیدگاه اوگوستین ←:

چه نیک آن چه در گلشن راز آورده با در آمدن و بعثت زرتشت و تازه آوری و نوسختی وی که برابر با گائها، نظم جهان آن روزگار را برهم زد همخوانی دارد، جایی که می‌گوید:

در آمد همچو ریند لآبالی

به شهرستان نیکویی عَلم زد همه ترتیب عالم را به هم زد

ترجمه‌ی یسنا ۱/۵۱^۱ روشن‌ترین و دقیق‌ترین آرمان زرتشت، درباره‌ی مدینه‌ی فاضله، (خُشْتَر - وَبِیْرَتِه) راکه به طور دقیق واژه به واژه ترجمه شده، نشان می‌دهد:

نیک کشور آرمانی را

بهره‌ی بیشترین یاری را

با پارسایی‌های فراوان

با اَشَه [نظم الاهی]، اندر سلوک آید،

و با بهترین کردارها - ای مزدا،

این را من اکنون بورزم [انجام دهم]

در یسنا ۳۵/۵ که یکی از متن‌های مهم و مقدس است، درباره‌ی مدینه‌ی فاضله یا شهر آرمانی و حکومت حکیم عادل، بسیار زیبا و استوار و روشن، حکمت خسروانی شرحی داشته که از سرودهای زرتشت، یا نخستین پیروانش بوده است. ترجمه‌ی دقیق و واژه به واژه‌ای آن چنین است^۲:

برای بهترین شهرستان نیکویی

به راستی شهر یاری را از آن کسی می‌دانیم

و نوید می‌دهیم که پیراسته نفس باشد

برای مزدا - اهورا و بهترین اَشَه [نظم راستین الاهی].

سه‌رودی می‌گوید که زرتشت این انوار سپه‌بدی (= امشاسپندان) را دیده است و با آنان پیوستگی یافته و دانش‌های راستین را از ایشان فرا گرفته است. اما این حالات شهود و اشراق، و این رمزگویی‌ها و پوشیده بیان‌های تمثیلی، بعدها توسط موبدان مزدیسنی

۱- وندیداد جلد سوم، ص ۱۲۳۲.

۲- برای متن و ترجمه و شرح - وندیداد، جلد سوم ۴۵-۱۲۴۴.

دوران ساسانی، و ادامه‌ی آن پس از برافتادن ساسانیان - که توسط همان موبدان به دوران اسلامی نقل شد، به صورت قصه‌ها و افسانه‌های جادویی و دیو و پری درآمد که موجب تخفیف نام زرتشت شد.

در گائاه‌ها، زرتشت، خود روشن و صریح می‌گوید: آنگاه به شناسایی تو ای اهورامزدا دست یافتم، که بهمن بر من فرود آمد^{۱۵۴}. در این سرود دلکش و بسیار نغز و پرمعنی، همان عرفانی را درمی‌یابیم، همان اشراقی را ملاحظه می‌کنیم که شهاب‌الدین سهروردی از زرتشت و بهمن و نورالانوار می‌گوید. در همین سرود ۴۳ بند دهم، به‌شگفتی درمی‌یابیم که با تقرّب به بهمن، با رسیدن زرتشت به آخرین مرحله‌ی عرفان و شناخت، خداوند خود را به وی می‌نماید - به این معنی که به وحی درمی‌یابد اهورامزدا را در جان احساس می‌کند که: «اینک در باب نظم راستین (= اشا) مرا... اینک بپرس آنچه را که می‌خواهی...» در بندهای بعدی این سرود، اتصال زرتشت به نورالانوار یا اهورامزدا، با میانجی بودن بهمن - به روشنی برداشت درست سهروردی را نمایان می‌سازد و اساس اندیشه‌های عارفانه و صوفیانه را در ایران و تُرابات و پیر مغان و حکمت پهلوی و اندیشه‌های زرتشت را در سراسر ادب و حکمت و مذاهب ایران به‌استمرار بازگویی می‌کند.

روایت معراج زرتشت، که در یسنا، هات ۴۳ بدان اشاره شد، در روایت گزیده‌های ذات سپَرَم^{۱۵۵} و دینکرد، گونه‌ای دیگر است که به افسانه‌مانندی پیوسته است با قالب و درون مایه‌ای کهن:

«آنگاه بهمن امشاسپند را دید که... از نور بود... از زرتشت پرسید که: کیستی. آرزو و کوشش تو برای چیست. پاسخ داد که زرتشت هستم... به پرهیزگاری آرزومندم... و کوشش می‌کنم که از خواست ایزدان آگاه باشم و چندان پرهیزگاری و رزم که مرا به جهان پاک روشنایی بی‌پایان بنمایند. بهمن گفت که پس بالا رو به سوی انجمن مینویان.»

در این روایت، زرتشت با امشاسپندان - چون بهمن مواجه شده و از آنان دانش‌ها، آگاهی‌ها و سپارش‌ها را می‌آموزد. هرچند متشرعان زرتشتی و موبدانی که در قرون اولیه پس از ساسانیان، دم‌گردآوری منابع اوستایی و ترجمه‌های پهلوی و نوشته‌های پازند، اصول مدار بسته و تعصب‌آمیز و سخت‌کوشانه و سنن ناشی از بکن و مکن‌ها و

افسانه‌های خرافی را وارد این‌گونه مآخذ کردند، اما هنوز منابعی چون دینکرد، ذات‌سپهر، یشت‌ها، زرتشت‌نامه - آن رویدادها و حکم و عرفان عالی و استوار را عرضه می‌کنند. در کیفیت این که چگونه زرتشت حکمت و دانش را از امشاسپندان (= انوار سپهبدی) آموخت. شش امشاسپند، یا انوارسپهبدی، که در نهایت درجه، ذات واجب اهورامزدا قرار دارد، هفت مرحله در سلوک و عرفان است که زرتشت آن را طی کرد. اشاره شد که انوار سپهبدی در طبقه‌ی طولیه، امشاسپندان، و در طبقه‌ی عرضیه، ایزدان هستند.

محمد داراشکوه، در مجمع البحرین که رساله‌ای است در تصوف و عرفان و تجمیع اندیشه‌های ایرانی، هندوی و اسلامی است، از دیدگاه صوفیه‌ی هندی درباره‌ی نور آورده است (ص ۲۱-۱۹):

نور سه قسم است، اگر به صفت جلال ظاهر شود یا به رنگ آفتاب است یا به رنگ یاقوت یا به رنگ آتش؛ و اگر به صفت جمال ظاهر شود یا به رنگ ماه است یا به رنگ نقره یا به رنگ مروارید یا به رنگ آب، و نور ذات که منزّه است از صفات، آن را جز اولیای خداکه، در حق ایشان فرموده:

يَهْدِي اللَّهُ نُورَهُ مَنْ يَشَاءُ، دیگری در نمی‌یابد (یعنی: هدایت می‌کند هر که را که می‌خواهد به نور خود). و آن نوری است که چون شخصی در خواب شود یا چشم پوشیده نشیند، نه به چشم بیند و نه به گوش شنود و نه به زبان حال گوید و نه به بینی بوید و نه به لامسه احساس کند و در خواب همه‌ی این کارها به یک چیز کند و محتاج اعضاء و حواس ظاهری در روشنایی چراغ نباشد و باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه عین یکدیگر شوند و یک ذات گردند و آن را نور ذات گویند، و آن نور خداست.

ای دوست فکر کن که چه گفتم که جای فراست و فکر است و رسول خدا صلی الله علیه و سلم در تعریف این فکر فرموده:

تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عَمَلِ الثَّقَلَيْنِ.

یعنی: این فکری است که ساعتی درین فکر بودن، بهتر از عمل آدمی و پری است. و نوری که از آیه‌ی کریمه‌ی:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.

یعنی: الله تعالی نور آسمان‌ها و زمین است، مفهوم می‌شود، آن را فقرای هند جوت

سروپ jz ut sva-rupa - سواپراکاش svâ-prākâsa و سپن پرکاش svuyam-prakâša گویند. یعنی این نور همیشه خود به خود روشن است، خواه بنماید، خواه ننماید - و چنانچه صوفیه نور را به نور تفسیر نمی‌کنند، ایشان نیز نکرده‌اند. و ترجمه‌ی این آیه‌ی کریمه چنین است:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.

یعنی الله تعالی نور آسمانها و زمین است: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ يَعْنِي مَثَلُ نُورِ اَوْ مِثْلُ طَاقِچَه‌ای است که در او چراغ باشد.

الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجِهِ.

و آن چراغ در شیشه [حباب] بود،

و لَزُجَاجَةٍ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ.

و شیشه گویا که ستاره‌ای درخشانده است که،

يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ.

افروخته شده است آن چراغ از درخت مبارک زیتونی که نه شرقی است و نه غربی. يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ ۚ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهَا نَارٌ.

نزدیک است که روغن آن زیتون مبارک، روشنی بخشد با آن که آتش به آن روغن نرسیده باشد.

نور علی نور.

نوری است بر نور،

يَهْدِي اللَّهُ بِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ.

راه نماید الله تعالی به نور خود شخصی را که می‌خواهد.

اما آنچه این فقیر می‌فهمد مشکوٰة که طاق باشد، عالم اجسام است و مراد از مصباح که چراغ باشد نور ذات است، و درخشانده است که از روشنی چراغ این شیشه هم مانند چراغ می‌باشد. مراد از شیشه روح و آن شیشه‌ای که روح است مانند ستاره می‌نماید، و افروخته شده است آن چراغ که عبارت از نور وجود است از شجره‌ی مبارکه‌ی ذات که منزّه است از جهات، نه شرقی است و نه غربی. و مراد از زَيْتُ [روغن] روح اعظم است، یعنی این زیت از غایت لطافت و صفا خود به خود روشن است و محتاج نیست به افروختن.

و استاد موحدان ابوبکر واسطی در تعریف روح می‌فرماید که زُجاجه‌ی روح به مرتبه‌ای روشن است که محتاج به مَسّ بازیتون و سَماع کتاب نیست، و از غایت استعداد ذاتی، نزدیک است که خود به خود روشن شود، و این نور زیت با نور، نور علی نور است، یعنی از نهایت صفا و روشنی، نوری است بر نور و با این همه روشنایی بر روشنایی نمی‌بیند کسی او را، تا خود هدایت نکند به نور وحدت خود.

مراد از مجموع این آیه‌ی کریمه آن است که: الله تعالی به نور ذات خود در پرده‌های لطیف نورانی ظاهر است و هیچ ظلمت و حجابی در میان نیست و نور ذات در پرده‌ی روح الارواح ظاهر است، و روح الارواح در پرده‌ی ارواح و ارواح در پرده‌ی اجسام. هم‌چنین چراغ به آن زیت در پرده‌ی شیشه ظاهر است و شیشه در پرده‌ی طاقچه. و اینها از کسب نور ذات، روشنی به روشنی افزوده‌اند.

این آیه، در اوج بلاغت و فصاحت و معنی است. تفسیرهایی که در آن نوشته شده، از دیدگاه‌های متفاوت بسیار است. سهروردی در الواح عمادیه، لوح چهارم، بخشی از این آیه را تفسیر کرده است. عزیزالدین نَسفی در الانسان الکامل، شرح و تفسیری دارد، که مسایل فلسفی و حکمت ایران باستانی را به وضوح در برمی‌گیرد. تفسیر صدرالمتألهین شیرازی یکی از پر بارترین این تفاسیر است: تفسیر آیه‌ی مبارکه‌ی نور، با ترجمه و تصحیح و تعلیق: محمد خواجوی.

ایزد شناسی تطبیقی در حکمت خسروانی و حکمت اشراق

بهمن، صادر اول = نور اقرب، بنیاد امشاسپندان در حکمت اشراق و عرفان، پژوهشی تطبیقی در انوار و مراتب آن در حکمت خسروانی و اشراق، ترکیب‌های تن و جان آدمی

گویی شهاب‌الدین سهروردی، دقیق و روشن، فلسفه‌ی خسروانی و حکمت ایران باستان را در منابعی مطمئن مطالعه کرده است. این دقت نظر وی در ارائه‌ی یک فلسفه‌ی متفاوت و طبقه‌بندی شده، چنانکه خود می‌گوید، ساخته‌ی وی نیست. در متن اوستا، ممکن است که مآخذ مورد استفاده‌ی او، امروز دسترس نباشد، اما در رسائل و کتاب‌های بهلوی برجاست. در حوزه‌های درسی متفکران ایرانی در خرابات‌ها (خودآباد، خودآبه) و

میکده‌ها (مهرابه) آموخته می‌شد و تشنگان حکمت و عرفان را سیراب می‌نمود. در مواردی که نقل می‌شود و از ترجمه‌ی منابع پهلوی و اوستایی است - و بسیاری اندرزنامه‌ها و کلمات کوتاه که اصل آنها از میان رفته و ترجمه‌های عربی و فارسی‌شان باقی است، سرچشمه‌ی استفاضه‌ی عرفا و حکیمان و صوفیان و شاعران و اندیشمندان ایرانی، وارثان حکمت خسروانی و آموزش‌های زرتشت روشن است. اما به تکرار، اشاره به این نکته‌ی مهم لازم است که اینان، جز آن موبدان متشرعی هستند که می‌کوشیدند نظام مذهبی حاکم در زمان ساسانیان را حفظ کنند.

جهت روشنی موضوع، از بندهش مطالبی نقل می‌شود. این مطالب و اصول، به گونه‌ی شگفتی با اصول حکمت اشراق یکسان است و گاه کلمه به کلمه، به ویژه در مورد آفرینش بهمن (= نور اقرب) و امشاسپندان (= انوار سپیدی در طبقه‌ی طویه) و ایزدان انوار طبقه‌ی عرضیه و چگونگی ذات باری و... ترجمه‌ی مستقیم است^{۱۵۶}:

«هرمزد از روشنی مادی، راست‌گویی (= بهمن) را آفرید؛ و از راست‌گویی، افزونگری دادار آشکار شود که آفرینش است؛ زیرا او تن بی‌کران را از روشنی بی‌کران فراز آفرید و آفرینش را نیز همه در تن بی‌کران بیافرید. (۶).»^۱

باید به این مسأله توجه داشت که در نقل و تنظیم حکمت ایران باستان به کتابت و زبان پهلوی، موبدان بنابر تمایلات به آیین‌های زروانی، مانوی، مهری، مزدکی، زرتشتی، گنوسی و... نیز براساس بنیاد اعتقادات خود که بر ثنویت محض تأکید داشتند و مجردات را عینیت می‌بخشیدند و در تشریح تعصب می‌ورزیدند، دخل و تصرف‌هایی کرده‌اند - اما با توجه به موارد همانندگائایی - نیز نقل آن مطالب توسط حکیمان و دانشمندان سده‌های پس از ساسانیان، به ویژه از دوران شهاب‌الدین سهروردی به بعد - مقدار قابل توجهی از آن دخل و تصرف‌ها روشن می‌شود:

«هرمزد چون امشاسپندان را آفرید، به ایشان بی‌کرانه شد. شش سرور و که برای گیتی می‌بایست فراز آفرید تا سپس، به تن پسین، بدی را از آن پدیدآینی برند. او آفرینش مینویی (= مثالی) را به مینویی نگهدارد، و آفرینش مادی را نیز نخست به مینویی آفرید و سپس به صورت مادی آفرید (۷-۶).»

۱. در بخش‌های گذشته متون اشراقی را سهروردی در همین موارد نقل شد.

در این گونه مطالب، گاه انحراف و تناقضی به نظر می‌رسد که درست قابل توجیه است. از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود. اهورامزدا نخست بهمن را از نور بی‌کران خود پدید می‌آورد، و بقیه‌ی امشاسپندان و هستی یافتگان از او رواج می‌یابند. پس از واحد، کثرت صادر نمی‌شود. اما وضوح و روشنی و شاخص بودن اندیشه روشن است. اگر نویسنده‌ی پهلوی گاه به صورت جمع، امشاسپندان را آفریدگان نخستین و مجرد اهورامزدا معرفی می‌کند، بدان سبب است که صادر اولیه، از واحد است. آنگاه از صادر نخستین، دومین، از دومی - سومی و...

همه‌ی صور نوعیه در آفرینش، نخست در قالب مینوی (مثالی) و سپس به صورت مادی و عنصری آفریده شدند «نخست مینو، سپس مادی»*

در این جا به عنوان توضیح، لازم است به شکل متفاوتی از اقلیم هشتم و مثل معلقه و برزخ از دیدگاه عارفان اشاره شود که بسیار شایان توجه است و آن این که آیا عالم مثالی فقط برای صور مجرد وجود دارد، یا برای صوری که از مفهوم مثالی، به قالب و کالبد محسوس درآمده و پس از طی دوران معینه، صعود و عروج می‌کنند به جایگاه اصلی. حکیم بهایی لاهیجی در رساله‌ی نوریه در عالم مثال (ص ۱۷۰ به بعد) شرحی دارد که نقل می‌شود:

«... عالم مثالی برزخی است میان عالم اجسام و عالم ارواح - و مشتمل است بر صور. هرچه در عالم است و شبیه است به اجسام از آن حیثیت که مقداری است، و به ارواح از آن جهت که نورانی است و در لسان شرع از آن به سوق الجنة، تفسیر شده که: اِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَسَوْقًا مَا فِيهَا شَرٌّ وَلَا يَبْعًا، اِلَّا الصُّورَ مِنَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ، و صوفیه آن را خیال منفصل و ادض حقیقت گویند و تعبیر آن را به خیال مطلق نیز می‌کنند به واسطه‌ی اطلاق و شمول آن بر صور مجرد و مادیه.

و اشرافیان اقلیم ثامن و مثل معلقه و عالم اشباح خوانند و صاحب اصطلاحات صوفیه (= عبدالرزاق کاشی) گوید: عالم المِثَال بِاصْطِلَاحِ الْحُكَمَاءِ عَالَمُ النَّفْسِ الْمُتَطَهَّرَةِ وَ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ خِيَالِ الْعَالَمِ... و حاصل کلام این است که افلاتون صور مثالیه را قائم به دوات می‌داند و ارستو قائم به غیر - به این معنی که صور عقلیه‌ی نوریه قائم به مجرداتند و صور حسیه‌ی ظلمانیه قائم

به خیال. و بعضی از اکابر علما چون دیده‌اند که عالم مثال را خیال منفصل نامیده‌اند و صور مثالیه را قائم به ذوات می‌دانند، بنابراین دو مقدمه، در تصحیح حال مثال، قائل شده به مجرد خیال، و عدم حلول آن در ماده و می‌گویند که: آن خیال مجرد باقی است با نفس ناطقه بعد از مفارقت او از بدن محسوس، - پس هم‌چنان که نفس زید در مثل در حین تعلق به بدن، تخیل بدن خود و جمیع اعضا و اجزای ظاهره و باطنه می‌کند، و آن بد نیست، لامحاله خیالی و در خواب خود را به آن بدن مشاهده می‌کند بعد از مفارقت از بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با او باشد و آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند شد بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلق به جسمی از اجسام [در مبحث معاد، رستاخیز، بعث جسمانی یا روحانی، در جلد دوم شرح کافی هست. در بخش‌های بعدی درباره‌ی نفس، خواب دیدن و چگونگی مفارقت نفس از جسم نیز شروحن نقل است]... چون عالم مثال در تقدس و تدنّس واسطه است میان ارواح و اجساد، از این جهت نیز برزخش توان گفت...

تخصیص حضرت میر... صور عالم مثال را بر صور مافی العالم الحسی، ظاهرأ بنابر آن باشد که محل صور مافی العالم العقلی را میر، عالم مثال ندانند... عرفا از مشاهدات خود چنین دیده‌اند که: برزخی که میان غیب و شهادت واقع است، غیر برزخی است که ارواح بعد از مفارقت نشأه‌ی دنیا در آن خواهند بود و صور جمیع اعمال و اخلاق حسنه و سئیه که در نشأه‌ی دنیا کسب کرده‌اند، چنانچه در آیات و احادیث وارد شده در آنجا باشد و گفته‌اند که: در برزخی که روح بعد از مفارقت بدانجا منتقل می‌شود، برزخی است که میان ارواح و اجساد است. اول را غیب محالی و ثانی را غیب امکانی.

و جمعی که مشاهده‌ی غیب امکانی کنند و از حوادث آینده واقف باشند بسیارند به خلاف غیب محالی که مکاشفه‌ی احوال موتی است نادر است و احادیث ائمه‌ی هدی صلوات‌الله علیهم - مثبت این دو عالم است.

[در مسایل همانند ایران باستان و حکمت خسروانی، نیز در مشاهدات ارداویراف، و هم‌چنین در هادخت یتت که اولی دیدار روان موبدی است که متگ گشتاسبی می‌نوشد و در خلسه به دیدار جهان باقی می‌رود، و در دومی تظاهر روان در حالاتی است که صاحبان آن به دیدار اعمال حسنه و سئیه‌ی خود ناظر می‌شوند - و زات سپرم نیز به شرح آن پرداخته،

و معراج زرتشت که به قرب بهمن رسیده و برایش مکاشفاتی روی می دهد - این تفارق در برزخ ها و یا اقلیم هشتم و هورقلیا به روشنی مشهود است. هرچند موبدان ساسانی در رساله ی ذند و هومن یسن، در معراج زرتشت نیز به وی آب (منگ، ممزوج شراب با بنگ) می نوشاندند. در بعضی احادیث اصحاب ما - وارد شده که اشباحی که متعلق نفوسند مادامی که در برزخند، اجسام نیستند: *وَإِنَّهُمْ يَجْلِسُونَ حَلَقًا حَلَقًا عَلَى صُورِ أَجْسَادِهِمُ الْمُتَصَرِّبَةَ*، يتحدثون وَ يَتَنِمُونَ بِالْأَكْلِ وَالشَّرْبِ، وَإِنَّهُمْ رَبَمَا يَكُونُونَ فِي الْهَوَاءِ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ يتعارفون بِالْجِوِّ وَ يَتَلَقَّوْنَ؛ صوفی صومعه ی عالم قدسم، لیکن حالیا، دیر مغانست، حوالنگام

با من خا کنشین، خیز و سوی میکده آی تا به بینی که در آن حلقه، چه صاحب جاهم نهفته نیست که عبارت علی صور اجسادهم دلالت ساطع دارد بر آن که اشباح، از سنخ اجساد و در کثافت مادیات نیستند و مجلسون حلقاً حلقاً مصرح است بر آنکه صور مثالیه، از نوع ارواح و در لطافت مجردات نخواهند بود، پس بدن مثالی ذوجتین است.»

به موجب توضیحی که در مطلب امشاسپندان آمد، از موضوع دور شدیم - اما در ادامه، به موجب بندهش:

«از امشاسپندان نخست بهمن را فراز آفرید که رواج یافتن آفریدگان هر مزد از او بود. او نخست بهمن را از روش نیک و روشنی مادی فراز آفرید (که اشارت است به آفرینش مادی و عنصری، چون هر آفرینش مادی و عنصری - در مراحل متفاوت - که آفرینش مادی امشاسپندان، نه صورت جرمانی و مادیت است - مثل و سایه و ظلی است از آفرینش مینوی)، اینکه گویند بهدین مزدیستان با او بود، این است که آنچه را تا فرَشکَرْد Fraškard (جهان نوساخته در پایان دوره ی دوازده هزار ساله و برقراری پاکی و پرهیزگاری) بر آفرینش رسد او می دانست. (نک: مبحث معاد و رستاخیز جسمانی).

سپس اردیبهشت، سپس شهریور، سپس سپندارمذ، سپس خرداد و امرداد را آفرید - هفتم خود هر مزد (= انوار طبقه ی طولیه) و هشتم راستگویی، نهم سروش پرهیزگار، دهم ماراسپند، یازدهم تریوسنگ، دوازدهم رَیْبَلَنْد، رَد و بُرْزید، سیزدهم رَشی راست، چهاردهم مهر فراخ چراگاه، پانزدهم آفرِشُونِگِ نیکو، شانزدهم پاژند، هفدهم خواب، هجدهم باد، نوزدهم دادمندی، بیستم پیکار: دادخواهی و دفاع، آشتی و افزونی (۷).»

چنانکه ملاحظه می شود، صادر نخستین از واحد، بهمن است. آنگاه صریح اشاره است که رواج یافتن آفریدگان هر مزد از او بود. بهدین مزدیستان با بهمن است. یعنی

دارنده‌ی آگاهی از دین است، آگاهی کامل - اما نه نامحدود، چون آنچه را که تا فرَشکُرد، نو شدن جهان - و پایان دنیا روی دهد، می‌داند. و در وی آسن - خرد - āsn-xrad یعنی دانش فطری و ذاتی - و گوشان سرود خرد، یا دانش آموخته به کمال وجود دارد (۱۰۸).
نام‌هایی که بعد یاد شده، اشاره است به ایزدان - که هریک از امشاسپندان، از انوار مجرد، برای پیشبرد وظایف خود بعضی را در تسلط دارند:

«نخست از مینویان هرمزداست و از جهان مادی، بُن مردم را به خویش گرفت... که همه‌ی آفرینش از اوست. مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آئینه، فَرَوَهَر. تن؛ آنکه ماده است، جان آنکه با باد پیوندد: دم بر آوردن و فرو بردن. روان آنکه با بوی در تن است؛ شنود، بیند و گوید و داند. آئینه آنکه به خورشید پایه ایستد. فَرَوَهَر آنکه پیش هرمزداست. بدان روی چنین آفرید که در دوران اهریمنی، چون مردم میرند، تن به زمین، جان به باد، آئینه به خورشید، روان به فَرَوَهَر پیوندد تا روان ایشان را میراندن نتوان.

دیگر از مینویان بهمن است. او از آفرینش جهانی، نوع چارپای را به خود پذیرفت. به یاری و همکاری او ماه، گوش و رام و سپهر خدای و زروان بی‌کرانه و زروان درنگ خدای داده شدند...

سه دیگر از مینویان اردیبهشت است. او از آفرینش جهانی آتش را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری او آذر، سروش، بهرام و تریوسنگ داده شدند...
چهارم از مینویان شهریور است. او از آفرینش جهانی، فلز را به خویش گرفت. به یاری و همکاری او خور و مهر و آسمان و آفران، سوک نیکو، آرذوسور، هوم یزد، بُرز یزد و دَهْمَان آفرین داده شدند... (برای مقایسه‌ی دقیق‌تر، نک: شایست ناشایست، بخش ۱۵ بند ۹ به بعد).

پنجم از مینویان سپندارمذ است. او از آفرینش مادی، زمین را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری او آبان، دین، آزد، مارا سَپند، آژیشوَنگ و آردویسورا ناهید داده شدند...
ششم از مینویان خرداد است. او از آفرینش گیتی، آب را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری وی: تیر، باد، و فروردین داده شدند...

هفتم از مینویان، آرمرداد است. او از آفرینش گیتی، گیاه را به خویش پذیرفت.

به یاری و همکاری وی: زشُن و آشتاد و زامیاد داده شدند... (۴۱، ۴۰).

در این نظم و توالی، صدور بهمن از نورالانوار یا هر مزد، صدور اردیبهشت از صادر اول یعنی بهمن و... ملاحظه می شود. این همان حل نهایی در مورد مسأله ی آفرینش است که مَشائیان و حکمای اشراقیین بدان با بهره گیری و استفاده از حکمت ایران باستان و طرح زرتشت رسیدند. از واحد، که خداوند است، جز واحد، که بهمن است صادر نمی شود. از بهمن صادر دوم و... انجام می گردد. آنگاه هریک از این انوار شهبندی در طبقه ی طولیه - از جهان مینوی - صورت های مجردی را به نام ایزدان به یاری می گیرند و آفرینش در کثرت، این گونه شکل می پذیرد و ایزدان، انوار در طبقه ی عرضیه هستند - و این خود پاسخگوی امکان اشرف است که گذشت، یا به مفهومی، قاعده ی امکان اشرف. هر مزد و هریک از امشاسپندان نوعی از آفریدگان را حمایت می کنند و آن نوع، نماد و نشان جهانی آن امشاسپندان است.

نام عده ای از ایزدان، که هرچندی از همکاران یکی از امشاسپندان هستند، در متن یاد شده است. هیدجی چنانکه گذشت، این نام ها و برخی اصطلاحات حکمای پارسی را یاد کرده که در آن باب شرحی گذشت. اینک به اختصار نام و املا و وظیفه یا سرپرستی هریک از ایزدان یاد می شود:

ماه Māh. در اوستا ماونگه Māwāngh - نام کره ی ماه، و نام ایزدی است. در اوستا هفتمین یشت، و ویژه ی این ایزد است. در نسخه ی پهلوی نیایش نقل است که ماه از بهمن صادر شده و از ماه گوشورون پدید آمده است. ۱۵۷

گوش Goš یا گوش - اوژون Gōš-urvan. در اوستا گئوش - اوژون Geuš-urvan ایزدی است که حامی جهان حیوانی می باشد، و نگهبان و موکل بر گله ها و رمه هاست. رام Rām، در اوستا رامن Rāman به معنی آرامش. با صفت دارنده ی چراگاه خوب موصوف است و روز بیست و یکم هر ماه نامزد است به نام او.

زروان بی کرانه، زروان یا زمان درنگ خدای. زمان یا زروان Zrvān دارای دو وجه است. یکی زمان ازلی و ابدی است که زروان نام دارد و از ایزدان بزرگ است و زروان یا زوان بی کرانه نامیده می شود. دیگری زمان دوازده هزار ساله یا زمان کرانه مند - و بخشی از آن، زمان ۱۲۰۰۰ ساله، دوران پیکار اهور مزدا و اهریمن است.

آتور یا آدور âdur پهلوی - و âtar آتر در اوستا - آتش، و آتش هر مزدی است که بنابر اشاره‌ای در گاتاه، واپسین داوری به یاری وی انجام خواهد پذیرفت^{۱۵۸}. در مباحث گذشته به تفصیل از آتش یاد شده است.

سروش sroš در اوستا سْرَاشَه sraoša به معنی فرمانبرداری است. از جمله ایزدان بزرگی است که عهده‌دار مراقبت در نظم جهان و عهد و پیمان‌هاست. به موجب اشاره‌ای گائایی، وی با بهمن به سوی پرهیزگاران می‌آید تا در پاداش دادن کارساز باشد. البته چنانکه به تکرار یادآوری شده، در منابع پهلوی و اوستای متأخر - دست‌کاری‌هایی انجام شده و به همین جهت است که گاه از سروش به عنوان نخستین آفریده‌ی اهورامزدا یاد می‌شود^{۱۵۹}.

بنابر آنچه از کتاب هَيَاكِلِ النَّوْرِ سهروردی مستفاد می‌شود، برای نوع انسان از لحاظ کلی ملک انسانیت که روح القدس یا جبرئیل باشد آفریده شده است و سهروردی همین ملک را در تقدیسات خود سروش خوانده است. قابل اشاره می‌باشد که سهروردی برای هر روز، نیایش ویژه‌ای دارد، چون نیایش‌های وی درباره‌ی خورشید و...

وهرام Wahrām. در اوستا وِرْتَرَهَنَه Verethraqua = بهرام. ایزد پیروزی و جنگ و دفاع است. در اوستا، یشت چهاردهم ویژه‌ی اوست و درباره‌ی توصیف، نیرومندی و کارآمدی وی سروده شده و در ادبیات پهلوی، بهرام با ستاره‌ی مریخ برابر شده و آتش بهرام به نام اوست.

نرئوسنگ Neryôsang. در اوستا نَیرِئَوَسَنگَه nairyô-sangha. در فارسی نریه و نرسی. وی یکی از ایزدان و پیکِ اهورامزداست. در متون مانوی، این ایزد، به نرستف - یزد narisaf-yazd نامزد است.

خوَرُ Xvar، خورشید، هور. یکی از ایزدان که در اوستا یشت ششم درباره‌ی اوست. هور یا خور - زمین و آنچه را در اوست پاکیزه می‌دارد و اگر او نبود، دیوان جهان را می‌آلودند، هر که او را بستاید، هر مزد را ستوده است. سهروردی در حکمة‌الاشراق از هور و خُش (= خورشید) یاد کرده است که بدان شرحی هست.

مهر Hihr، در اوستا میثْر Mithra. یکی از ایزدان کهن هند و ایرانی است. در اوستای متأخر مقام و اهمیت ویژه‌ای یافته. یکی از یشت‌های بلند. در اوستا، که یشت دهم است

ویژه‌ی او می‌باشد.

مهر ایزد بخشنده‌ی برکت، حامی پیمان و عهد و برخوردار از حمایت‌های جنگی مؤمنان و پشتیبان همه‌ی طبقات (سه طبقه‌ی سنتی) جامعه است.

آشمن یا آسمان، در اوستا *آشمن / آشمَن / Asan-Asman*، یکی از ایزدان است. در ادبیات پهلوی از دو وجه وی یاد شده که یکی مینوی آسمان، و دیگری خود آسمان است که چون سپر یازره‌ی فلزی بر تن مینوی آسمان است. روز بیست و هفتم هر ماه نامزد است به نام این ایزد. بخشنده‌ی ثروت است و در کنار ایزدان از حمایت آفرینش نیک پاسداری می‌کند.

آنقران یا آنقر روشن. در پهلوی *آنقر Anaqr*، در اوستا *آنقر - رَ اُنقرنگه An-aqra raocangh* به معنی روشنی بی پایان، که برترین بهشت و جایگاه نور محض هر مزد است. آنقر روشن، بخشاینده و درخشان است و روز سی‌ام هر ماه موسوم است به نام وی.

سوک Sôg و در اوستا *سَوُک Saoka* این ایزد نیز در اوستا و منابع پهلوی، نام و یادش با ایزدانی چون: مهر، باد - *قَرَه* آمده است.

آردیوسور *Aredvi-sura*. آردوی نام رودی افسانه‌ای و مقدس است. سورا، صفت است به معنی نیرومند برای آردوی. و با صفتی دیگر نیز مشهور و همراه می‌باشد، یعنی *Anâhita* به معنی پاکیزه - که در پهلوی *آن‌اهید Anâhid* و در فارسی ناهید شده است. آردیوسور *آن‌اهید*، الاهی و ایزد بانوی آب‌هاست که پیوسته نزد ایرانیان محترم و گرامی بوده و در اوستا یکی از بلندترین یشت‌های کهن نامزد است به نام وی.

هوم. در اوستا *هُومَه Haoma*. از این ایزد در گائاثاها یاد نشده، اما در اوستای نوین، یسنای نهم تا یازدهم در ستایش و توصیف وی است. این ایزد دشمنان را به دور می‌راند ^{۱۶۰} و از آن پرهیزگاران است نه *دُرَوَندان* ^{۱۶۱}. در مان‌بخش است ^{۱۶۲}. از این گیاه که صورت نوعیه و مینوی آن، ایزد هوم است، معجونی نیروبخش و دهنده‌ی تندرستی می‌سازند ^{۱۶۳}. در فصول یاد شده از یسنا، توصیف‌هایی بسیار از او شده و دارای مقامی رفیع و ارجمند است. هر چند از دیدگاه زرتشت، به عمد نادیده گرفته شده، اما در دورانی پس از زرتشت، دگر باره به مقام و رفعت نخستین بازگشت. در *فَرَشکَرْد* (*Fraskard*) شکوفایی آخر زمان به مرگی از وی می‌زاید و سرانجام ایزد و سرور گیاهان است، و

چنانکه گذشت، به درستی و روشنی، صدرای شیرازی از آن یاد کرده است.

بُز - یزد Borz-yazd یا بُرْزُ یزد. در اوستا موسوم است به آپام - نپات apānm-napāt که یزد آبهاست. ترکیب در اوستا به معنی زاده‌ی آبها می‌باشد. وظیفه‌ی بخش کردن آب‌ها به وی محول است^{۱۶۴}. بلند اندام است و دارای اسب تیز تک، ملقب به اهور Ahura (= سرور)، و همچون امشاسپندان درخشان است.

دَهْمَان آفرین Dahmān-âfrin. در اوستا موسوم است به: دَهْمَه - آفریتی dahma-âfriti به معنی دعای خیر پرهیزگار.

شپندارمَد Spandârmad. در اوستا آرمَیتی armaiti آرمَیتی. این امشاسپند، شرحی درباره‌اش گذشت که موکل بر آفرینش مادی زمین است و ایزدانی به یاری و همکاریش گماشته‌اند، به این شرح:

آبان که منظور همان بُرْزُ - ایزد (= آپام - نپات) است، ایزد بخش‌کننده‌ی آب‌ها که شرحی درباره‌اش گذشت.

دین dēn در اوستا دینا daenâ به معنی دین - نیز وجدان و دراکه. به موجب یسنا، سرپرست و گمارده است به رامش و آسایش زنان^{۱۶۵}.

آرد ard. اوستا آشی aši به معنی پاداش و بخشش است. ایزد آرد بخشنده و دهنده‌ی پاداش است^{۱۶۶} و به اتفاق سروش پاداش و سزای می‌دهد^{۱۶۷}. در اوستا، یشت هفدهم درباره‌ی این ایزد می‌باشد که بخشنده‌ی خرد و دانش و ثروت و پیروزی است.

ماراسپند mār-spand. در اوستا مانتْر māntra که با صفت سپنتَه Spenta آمده است. مانتْر: کلام ایزدی، سخن مؤثر و افسون، با صفت سپنتَه یعنی مقدس. در اوستای نوین است که این اصطلاح و ترکیب ملاحظه می‌شود. این سرناگفتنی و دانش مکتوم نزد عرفا و صوفیه است. چنین مفهومی، بعد از زرتشت در فلسفه و عرفان پارسی راه یافت. یا به گونه‌ای در اوستا وارد شد. دارندگان و آگاهان بدان مأذون نبودند که آن را برای کسانی، جز خودی‌ها و راه‌یافتگان به مراتب عالی عرفان فاش کنند. در خرداد یشت به وضوح تأکید می‌شود که این مانتْر (= سر بزرگ، دانش ایزدی) نباید به غیر خودی‌ها آموخته شود^{۱۶۸} برای آگاهی‌هایی گسترده، نگاه کنید به کتاب تاریخ آیین مهر، تألیف نگارنده. این مانتْر چکیده و عصاره‌ی معرفت و عرفان است. سالکی که پس از مراحل

چندگانه‌ی سلوک، پس از تهذیب اخلاق و تسلط بر نفس و دست یافتن به اعلا درجه‌ی سراتب عرفان - بدان آگاهی یابد: «مرد پارسایی که بیشترین حمد و ثنا به‌جا آورد، در پیروزی، پیروزمندترین است، چون به وسیله‌ی مائثر (مقتز = شکل بازمانده و تحریف شده) بهتر از هرکس می‌تواند دیوهای (= بدی‌ها، زشتی‌ها، امیال نفسانی) مرئی و نامرئی را از خود براند^{۱۶۹} [= ذکُر]. (و اعتراض صدرا‌ی شیرازی که حکمای پارسی در ترتیب صنم مبالغه می‌کنند، ناشی از این جاست).

نکته‌ی قابل اشاره و بسیار مهم آن که این‌گونه اندیشه‌های فلسفی و عرفانی، بدین‌گونه در حوزه‌ی فکری زرتشت درگناها نبوده است. دو دیگر آن که به تصریح همین مأخذ (یشت ۱۱/۳) دین مزدیسنا *daena-mâzdayasniš* دَئنه - مزدیسینش و داد یا قانون دینی زرتشتی *dâtem-zarathuštri* دایتم - زرتوشتری، - دو شیوه‌ی متفاوت در اندیشه و تفکر بوده است^{۱۷۰}.

جریان اندیشه‌های عرفانی، مراحل سلوک، تصوف - دخالت در امور طبیعی و پاره‌ای از اعمال خارق عادت چون خلع بدن، رفتن بر آب، ناپیدا شدن جسم از نظر بدخواهان، حبس دم ... از اثرات و قوف به این مقتز یا کلام مقدس است و چنانکه اشاره شد، در یشت چهارم به صراحت نقل است که جز در مواردی ویژه، نباید این سر بزرگ و کلام مؤثر ایزدی، به دیگر کسان آموخته شود که از اسرار است و در تصوف و عرفان نیز، پیران، پیر مغان، قطب، مراد و مرشد، فقط در موارد استثنایی که به کار آمدی و سلوک سالکی مطمئن می‌شدند، سر را بر او مکشوف می‌کردند. [= تاریخ آیین مهر، تألیف نگارنده.]

نقطه‌ی ثقل و سنگین مطالعه‌ی تصوف و عرفان در ایران پس از ساسانیان، مطالعه و دریافت مائثر و سروش در اوستا و مأخذ پهلوی است. عالی‌ترین جلوه‌ی وحدت وجود در فلسفه، تصوف و عرفان - و رساترین تأثر عرفان و تصوف را در این گفتار بنگریم:

«مائثر - سپنته، روان سپید، درخشان و تابنده‌ی هر مزد است. و ترکیب‌هایی که او پذیرد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است. بزرگ‌ترین امشاسپندان است^{۱۷۱}.

و نیک است که دگر باره در نظر آریم که در حکمت اشراق، چگونه نور اقرب (= بهمن) از نور الانوار (= هر مزد) پدید آمد - و بعد انوار اسپهبدی (= امشاسپندان) یا انوار طبقه‌ی اولیه، هر یک از دیگری پدید آمدند. آنگاه هر یک از این انوار اسپهبدی، انواری

عرضیه (= ایزدان) را در تمثیت و راهبری به زیر فرمان داشتند. و چگونه از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود. دقتی در فلسفه و حکمت ایرانی پس از ساسانیان - و مطالعه‌ی درست اوستا - نیک پاسخ‌گوست و به‌وضوح آبخشور و سرچشمه‌ی حکمت یونانی و گنوسی و نوافلاتونی متأثر از افلاتون، و مشایی متأثر از ارستو - و ادبیات عرفا و متصوفه را نشان می‌دهد.

آشیش وَنگ ašišwang. در اوستا اَشی aši (= آرد ard) با صفت وَنگهَو vanghu یا وَنگوهی vanguhi به‌معنی نیک.

خرداد Xordād. در اوستا هَورَوَتات haurvatāt به معنای کمال و تمامیت - از امشاسپندان، و در جهان مادی نگهبان و موکل بر آب‌هاست. در گاتاها اغلب - و پیوسته با اَمرداد می‌آید و در اوستای نوین مترادف با آب و گیاه هستند.

فَرَوَرَدین، جمع فَرَوَرُدُ fravard، که در اوستا فَرَوَشی fravaši است. به‌موجب اوستا، برای انسان جز تن، چندگونه نیروی مینوی قایل بودند که مراتبی داشت. در اوستا تن - تَنو tanu نامیده می‌شد - که مظهر تجسم و مادیت آدمی بود. اما نیروهای مینوی عبارت بودند از: ۱۷۲

۱ - آهو a-hu. در پهلوی axw. نیروی زیست است. وظیفه‌ی آن نگاهداری تن و تنظیم زیست طبیعی آن است. این نیرو با تن به هستی می‌آید و با آن نیز نابود می‌شود.

۲ - دَئنا daēnā. در پهلوی dēn دین. در اوستا به‌معنای وجدان و دریافت روحانی انسان و شهود و بینش اشراقی است. این نیرو را آغاز و انجامی نیست و اهورمزدا آن را در تن انسان می‌نهد تا او را از نیکویی و زشتی کردار خویش آگاه سازد و نیکی را بستاید و بدی را نکوهش کند. اگر آدمی بر این نیروی درون دست یابد، هرگز به بدی دست نخواهد برد. پس از درگذشت انسان، در جهان دیگر، دین چون دوشیزه‌ای زیبا و درخشان بر روان مرد پرهیزگار ظاهر خواهد شد و او را راهنما خواهد بود. (همه‌ی این اشارات در دین و آثار علما و فقها و عرفا و صوفیه‌ی پس از ساسانیان در ایران وارد شده است) بر مرد بدکردار نیز چون زنی پتیاره درخواهد آمد و کردار بد او را بروی خواهد نمود. در فلسفه‌ی سهروردی، دَئنا، طبع تام انسانی خوانده شده است که درباره‌ی آن مطلبی خواهد آمد، به‌ویژه در فصول بعدی با عنوان اقلیم هشتم یا خورشید پایه، هور قلبا یا

حسم الثیری.

۳- بُئوژْ bəuōza. در پهلوی بوی boy. این نیروی درک و حس انسان است، و حافظه، هوش و قوه‌ی تمیز را اداره می‌کند. ظاهراً این نیرو نیز پس از مرگ زنده می‌ماند و به روان می‌پیوندد.

۴- اوژون urvan. پهلوی ruwân رووان، که در فارسی به صورت روان باقی است و مسئول کردار انسان است و گزینش خوب و بد بر عهده‌ی اوست. پس از مرگ این نیروست که پاداش بهشت یا پادافراه دوزخ را دریافت می‌دارد.

۵- فَرَوَشی fravaši. در پهلوی fravahr فَرَوَهْرْ. در اوستا و نیز معمولاً در متون پهلوی سخن از فَرَوَشی مردم بدکردار نیست و تنها پرهیزگاران زن و مرد و دلاوران دارای فَرَوَشی هستند. این واژه ظاهراً از صورت فرضی fra-verethra در آمله است^{۱۷۳}. واژه‌ی وِرِئْر verethra به معنی دفاع و ایستادگی است و با واژه‌ی ایرانی میانه و نو «گُرد» به معنای دلیر و قهرمان خویشاوند است. علت این نام‌گذاری را باید در وظایف دفاعی عمومی بر ضد اهریمن و اعمال دلاورانه‌ی فَرَوَشی‌ها در دفاع از خویشان و نزدیکان دانست (به بخش و مطالب بعدی نگاه کنید).

با توجه به وظایف متعددی که در زمینه‌ی دفاعی، برکت بخشیدن و نگاهبانی جهان بر عهده‌ی فَرَوَشی‌هاست، می‌توان باور داشت که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فَرَوَشی به عنوان روان نیاکان می‌نگریسته‌اند و بعدها روان و فَرَوَهْرْ از یکدیگر جدا گشته، دو چیز مستقل شدند.

در اوستا، یشت سیزدهم که یکی از قدیم‌ترین و پربرابرترین یشت‌هاست، موسوم است به فَرَوَشی یشت که از دیدگاه مطالعه جهت آگاهی - بسیار سرشار است. از فروغ و فَرْ آنان است که هر مزد این زمین و آسمان را می‌گرداند، نظم را برقرار و آب‌ها را روان، و فرزندان را در زهدان مادران می‌پرورد^{۱۷۴}. آن فَرَوَهْرها هستند که در جنگ‌های سخت، پیروان راه نیک، پرهیزگاران و پاکان را یاری می‌کنند که در راستی و پارسایی باایمان باشند^{۱۷۵}. در میدان جنگ در میان پیش‌روندگان چالاک، پشتیبان‌هایی مغلوب نشدنی هستند که حمله‌ی دشمن را باز می‌دارند^{۱۷۶}. این فرشتگان آسمانی، با قدرت شگرف، هزاره در صد یاری پارسایان در برابر شیران هستند، که با سپاه بی‌شمار و سلاح‌های

کار آمد، با درفش های افراشته، به هنگام جنگ، به یاری آنان که از ایمان راستین برخوردارند فرا می‌رسند^{۱۷۷}. وقتی که از آنان درخواست شود از فرازگاه آسمان برای یاری، به سرعت نیروی اندیشه، هزاران فرود آیند^{۱۷۸}.

در قرآن کریم نیز فرشتگان در جنگ، مؤمنان را یاری می‌کنند. چنانکه خداوند به رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «یاد آور ای رسول، آنگاه که پروردگار تو به فرشتگان وحی کرد که من با شمایم، مؤمنان را ثابت قدم بدارید که همانا من ترس در دل کافران می‌افکنم تا گردن‌هایشان بزنید و انگشت‌هایشان را قطع کنید^{۱۷۹}».

هرگاه یشت سیزدهم را مطالعه کنیم، ملاحظه می‌کنیم که همواره این فرّوشیان یا فرشتگان و ملائک، به امر و خواست هر مزد، در جنگ، به صورت ناپیدا - اما مؤثر، هزاران به یاری مؤمنان در آمده و صف‌های دشمنان را می‌شکنند و سلاح‌های‌شان را بی‌کار می‌کنند و نیروشان را سست می‌گردانند.

در جایی دیگر از قرآن کریم آمده: «خدا شما مسلمین را در مواقعی بسیار یاری کرد و نیز در جنگ حنین که فریفته و مغرور بسیاری لشکریان اسلام شدید و آن لشکر زیاد اصلاً به کار شما نیامد و زمین فراخ بر شما تنگ شد تا همه روی به گریز نهادید^{۱۸۰}...»

آنگاه خدای قادر مطلق، وقار و سکینه‌ی خود را بر رسول و مؤمنان نازل فرمود، لشکریانی از فرشتگان که شما نمی‌دیدید، به مدد شما فرستاد و کافران را به عذاب و ذلت افکند و این است کیفر کافران^{۱۸۱}.

در یشت سیزدهم، چنانکه اشاره شد - در مواقع ویژه، فرّوشیان - هزاران - با درفش های افراشته و زین ابزار، به صورت ناپیدا، برای پیروزی پارسایان، به سپاه دشمنان حمله می‌کنند. در قرآن کریم آمده: «خداوند شما را در حقیقت در جنگ «بدر» یاری کرد و غلبه بر دشمن داد، با آنکه شما از هر جهت در برابر دشمن ناتوان بودید... آنگاه که به مؤمنان گفتم آیا خداوند به شما مدد فرمود که سه هزار فرشته به یاری شما فرستاد؟ - بلی اگر شما صبر و مقاومت در جهاد پیشه کنید و پیوسته پرهیزگار بمانید - چون کافران بر شما شتابان و خشمگین بیایند، خداوند برای حفظ و پیروزی شما پنج هزار فرشته را با درفشی که نشان ویژه‌ی اسلام دارد به مدد شما می‌فرستد. و خدا فرشتگان را نفرستاد مگر برای اینکه به شما مرزده‌ی فتح دهند و دل شما را به پیروزی

مطمئن کنند و از نصرت خداوند اطمینان دهند...^{۱۸۲}.

باید به کلام حضرت علی علیه السلام دقت داشت که می فرماید: *الْأرواحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ*، یعنی ارواح مانند ارتش تقسیم بندی دارند. و *يَا أرواحُ الْمُؤْمِنِينَ فِي قَنَادِيلٍ مُّعَلَّقَةٍ تَحْتَ الْعَرْشِ أَوْ بِالْعَرْشِ يَسْرَحُونَ فِي رِياضِ الْجَنَّةِ ثُمَّ يَأْوِي إِلَىٰ تِلْكَ الْقَنَادِيلِ...* (الْمُرُوءَةُ لِأَهْلِ الْخُلُوةِ وَالْجَلُوةِ، ص ۵۹۳ - از علاءالدوله ممنانی).

در یشت سیزدهم آمده: «*فَرَوَهْرَهَيِ تَوَانَايِ پَاكِي پَارَسَايَانِ رَا مِي سَتَايِيمِ كِه سِپَاهِ بِي شِمَارِ بِيَارِينِد. بَا دَرَفَشِ هَايِ بَرَأَفْرَاشْتَهِي دَرخْشَانِ بِه دَرَأِينِد. آَنَانْدِ كِه دَر گَزْدَشْتِه فَرَا رِسِيدَنْد، دَر هَنْگَامِي كِه خَشْتَاوِي xštāvi هَايِ دَلِيرِ بَر ضِد دَانُو dānu هَا مِي جَنْگِيدَنْد. شَمَائِيدِ كِه دَر گَزْدَشْتِه حَمَلَهِي دَانُو هَايِ تَوَرَانِي رَا دَر هَم شَكْسْتِيد. اَز پَر تَو شَمَا بُوَد كِه دَر گَزْدَشْتِه كَزَشْتَهَا karšnāz بَسِيَار نِير و مَنَد شَدَنْد. هَم چَنِين آَن خَشْتَاوِي هَايِ دَلِيرِ و سَوْشِيَانْتِ هَايِ دَلِيرِ، آَن نَامَوَرَانِ پِير و زَمَنْد. مَنَازِلِ هَوْلَنَاكِ بِيَشْتَرِ اَز دِه هَزَارِ اَز اَمِيرَانِ دَانُو هَا وِيرَانِ گَرِيدِ^{۱۸۳}.*

نیز این *فَرَوَهْرَهَيَانِ*، در حکمة الاشراق، به نظر می رسد که همان *هورقلیا* باشد، یعنی جسم اثیری به تصور شیخ احمد احسایی - یا آن چنان که گذشت از دیدگاه حکمة الاشراق سهروردی، که در آن - سرزمینی است و شاید فضای فرازین آسمان که جایگاه *فَرَوَهْرَهَا*ست و در بخش های بعدی درباره اش باز هم مطالبی هست. و این جهان اثیری *فَرَوَرِي* را به روشنی در قبسات، از میرداماد نیز منعکس می یابیم.

انوار اسپهبدیه، فلسفه ی زروانی و اقبال لاهوری

انوار اسپهبدیه یا امشاسپندان، بنیاد استوار فلسفی در فرشته شناسی ایرانی، بنیادهای کهن و جریان مستمر اندیشه ی

زروانی

ترتیب انوار اسپهبدیه، چنانکه به نقل از بندهش گذشت، با نورالانوار (هرمزد) و انوار اقرب یا اسپهبدیه در حکمة الاشراق برابر و هم ردیف است.

چنانکه گذشت، سهروردی می گوید نخستین آفریده ی نورالانوار یکی است و آن نور اعظم، یا نور اقرب می باشد که فلاسفه ی پهلوی او را بهمن نامیده اند.

و فیلسوف و حکیم دانشمند زرتشت گفته است: نخستین آفریده از هستی یافتگان

بهمن می‌باشد، سپس اردیبهشت، سپس شهریور، سپس اسفندارمذ، سپس خرداد، سپس مرداد. و هریک از دیگری پدید آمده و از او هستی یافته است، چنانکه چراغی را از چراغی دیگر روشن کنند.

بهمن، نور اقرب است، نزدیک‌ترین نور به مبدأ و نورالانوار. پنج امشاسپند دیگر به ترتیب انوار قاهره هستند و در رأس این شش، نورالانوار قرار دارد. جدولی که جکسون jackson براساس منابع سنتی پهلوی (= زرتشتی) در کتاب خود ارائه داده، نیز چنین است. افزون که گاه در رأس این شش، به جای هرمزد، سروش قرار می‌گیرد: ۱۸۴

أهورَ - مَزْدَا

ahura - mazdâ

سپنته آرمیتی - سپندارمذ

وَهْمَنَه - بهمن

spenta - ârmaiti

vohu - mana

هَنورَوَات - خرداد

أَشَه - وهیشته - اردیبهشت

haurvatât

aša-vahišta

آمِرِات - مرداد

خَشْتَر وَئیریه - شهریور

ameretât

xšathra-vairya

سَرَأْشَه - سروش

sraoša

عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الكامل، ص ۵۶ گوید:

«اکنون بدان که چون خداوند تعالی خواست که مراتب ارواح را بیافریند، به آن زبده‌ی نورانی نظر کرد. آن زبده‌ی نورانی بگداخت و به جوش آمد، و از زبده و خلاصه‌ی آن، زبده‌ی روح خاتم انبیا بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی ارواح اُولُو الْعَزْم بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی ارواح رُسل بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی ارواح انبیا بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن، باقی ارواح اولیا بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی ارواح اهل معرفت بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن ارواح زهاد بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی ارواح عباد بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی

ارواح مؤمنان بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی طبیعت آتش بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی طبیعت هوا بیافرید، و از زبده و خلاصه‌ی آن باقی طبیعت آب بیافرید. و از آنچه باقی ماند طبیعت خاک بیافرید، و با هر روحی چندین ملایکه بیافرید. مفردات عالم ملکوت تمام شدند.»

در منابع سنتی پهلوی، که موبدان متشرع به مفاهیمی در فلسفه و حکمت و جهان‌بینی و الاهیات توجهی نداشتند و در کار انجام مقاصد خود بودند، گاه در ترتیب اختلاف‌هایی پیدا می‌شود^{۱۸۵}. اما در آغاز: «ترتیب اسامی امشاسپندان به ماه‌ها به‌نظر می‌رسد که ماه اول را به اسم خدای بزرگ «اهورمزد (= دی) نامیده و پس از آن برطبق ترتیب امشاسپندان و ایزدان، آنها را مرتب کرده‌اند چنان‌که در بُن‌دیش نقل است و ماه‌ها را به نام فرشتگان خوانده‌اند. یعنی نخست از طرف راست در درجه‌ی اول بهمن و بعد از طرف چپ در درجه‌ی اول اسفندارمذ و بعد از طرف راست در درجه‌ی دوم اردیبهشت و بعد از طرف چپ در درجه‌ی دوم دو امشاسپند و توأم متلازم خرداد و امرداد، و بعد از طرف راست در درجه‌ی سوم شهریور...»^{۱۸۶}.

ترتیب نامگذاری روزهای سی‌گانه‌ی ماه، و ترتیب نام‌گذاری ماه‌های دوازده‌گانه، که در آغاز دوران هخامنشی (به تقریب اوایل شاهی خشیارشا) روی داد، هم‌چنین شکل گرفتن نام امشاسپندان - و تقدم و تأخر، و به هفت امشاسپند متحول شدن، از دیدگاهی - مراحل اندیشه‌های فلسفی را نیز در ایران باستان بیانگر است.

در اسامی روزها، روز نخست نامزد است به نام اهورمزد، روزهای دوم تا هفتم - به ترتیب به نام‌های امشاسپندان نامزد هستند: بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد، امرداد.

این بخش اول از نام‌گذاری است که صورتی زرتشتی دارد. در حکمت اشراق، انوار سپهبدیه، در طبقه‌ی طولیه هستند که در سطور پیش و مباحث گذشته شرحی درباره‌ی آن گذشت. و نام‌های هفته‌ی نخست از ماه می‌باشند. اگر بتوانیم بنابر تقسیمی که در پی است، در تقویم و گاه‌شماری ایران باستان، قایل به تقسیم ماه به چهار هفته باشیم.

انوار سپهبدی در طبقه‌ی عرضیه، که ایزدان هستند - در جدول نام‌های دیگر ماه با دقت تنظیم شده‌اند.^{۱۸۷} دسته یا گروه دوم نام‌ها یا هفته‌ی دوم نیز با نام آفریدگار شروع

می‌شود. نام دذو dazū-dazvu یا دذوش dāthuš است که معنی آفریدگار را دارا می‌باشد. پس روز هشتم هر ماه بدین نام موسوم شد، که در فارسی به صورت «ذی - ذی» درآمد. روز نهم آذر یا آتش، روز دهم آبان، روز یازدهم خورشید، روز دوازدهم ماه، روز سیزدهم تیر، روز چهاردهم گوش. و این هفتگی دوم است یا دسته‌ی دوم از روزهای ماه که این نام‌ها، از اسامی ایزدان و ارباب انواع ایران قدیم گرفته شده است.

گروه سوم از روز پانزدهم شروع می‌شود که دی نام دارد. روز شانزدهم مهر، هفدهم سروش، هیجدهم رشن، نوزدهم فروردین، بیستم بهرام، بیست و یکم رام، بیست و دوم وات یا باد. پس هفتگی سوم نیز با نام خداوند شروع شده و هشت روز می‌شود، چون باید سی روز با سی نام پُر شود. اگر نام نخست را کسر کنیم، هفت روز و هفت نام است، نام‌های خدایان و ایزدانِ آیین میتراپی. هفتگی چهارم، با روز بیست و سوم به نام دی شروع می‌شود. روز بیست و چهارم دژنا یا دین، بیست و پنجم آرد، بیست و ششم آشتاد، بیست و هفتم آسمان، بیست و هشتم زمین، بیست و نهم مئثر - شپته یا مهر اسپند، روز سی‌ام انیران یا آتارام یا اَنغَرَزَ اَچه (= روشنی جاویدان).

روز نخست به نام هورمزد، و نام روزهای هشتم، پانزدهم و بیست و سوم نیز نامزد است به دی، که به معنی آفریدگار است.^{۱۸۸}

این تقسیم جنبه‌ای فلسفی دارد. چنین تقسیمی که نام امشاسپندان و اهورمزد در رأس آن است، شیوه‌ی جهان‌بینی فلسفی والایی را ارائه می‌دهد. همان ترتیب که در مقایسه‌ی تقدم و تأخیر انوار سپهبدی و ایزدان در حکمت اشراق، و امشاسپندان و ایزدان در اوستا و منابع پهلوی هست - در این بخش‌بندی زمانِ هخامنشیان که توسطِ مغان و دانشمندان آن زمان از روی آگاهی تنظیم شده به نظر می‌رسد. گویا با ایرانی روبه‌رو هستیم که در کار زرتشتی شدن، و اعلام یک دین رسمی یا رجوع است. در آغاز با نام مزدا و امشاسپندان شروع شده و در طی سه گروه - نام‌های ایزدان، خدایان و ارباب انواع که مورد توجه مردم و عبادت و اعتقاد بودند، در حالی که در سر هر گروه نام خداوند قرار دارد، مدون شده است. این به یک جهان‌بینی شامل که در تنظیم امور سیاسی کشور و روان‌شناسی اجتماعی و یک فلسفه‌ی مستحکم و بینش استوار با زیربنایی کهن که به زرتشت می‌رسد و سهروردی آن را مدون ساخت منتهی می‌گردد. اینها، صور مینوی و

نورانی و اشکال مثالی نخستین هستند که هریک به روی زمین و در جهان مادی، نوع خود را اداره و سرپرستی می‌کنند. حکمت و فلسفه‌ی والای آن حکیمان، در ضمن آنکه ارباب انواع را نگاه داشت و طرد نکرد تا در جامعه موجب تشتت، اختلاف و کشمکش شود - اندیشه‌ی جامعه را هدایت کرد و توحیدی استوار و قابل دفاع را بنیان نهاد.

این در فلسفه‌ی باستانی ایران، جدا از روشی که مبتنی بر نور صادر نخست از ذات واجب، نورالانوار - یعنی بهمن بوده است و از آن پس امشاسپندان دیگر که در حکمت اشراق، انوار در طبقه‌ی طولیه بوده و هریک ایزدانی را زیر فرمان داشتند؛ خداوند، یعنی هر مزد - و سه تکرار ذات واجب - یا دی (= دذوه، دثوشو) هریک ایزدانی را گرداگرد دارند. کافی است تا شرح یاد شده‌ی عزیزالدین نسفی را با این ترتیب روزشماری مقایسه کنیم. هر نور و نوع و گروهی، به ترتیب از اعلامرتبه - به همان نسبتی که از نور دور می‌شوند، به درجه‌ی مادونی می‌رسند.

آنچه که به نظر می‌رسد، این پرسش است که هدف اینها، همه چیست؟ هدف در نفس خود این همه یزته‌ها (= پرستیدنی‌ها، سزاواران ستایش، ایزدان) مستتر است. در طول زمان درازی، در دینداری، حکمت و پارسایی مزدایی، معتقدات مزدینا، این ایزدان و امشاسپندان را باور داشته و با ایمان در درجات مختلف، گرامی داشته است. اما پژوهش‌گران و اندیشمندان نخواستند و یا نتوانسته‌اند از آن چارچوب و محدوده‌ی ظاهری این مهین فرشتگان یا امشاسپندان و ایزدان فراتر روند. متن‌های اوستایی و پهلوی خود واقعیت را بیان کرده‌اند. اما فلسفه و حکمت، دانش و جهان‌بینی، این مفهوم کلیدی که به قول حاج ملاهادی سبزواری، کثرت در وحدت است و وحدت در کثرت، و تکثیر در صُور، جز وحدت نیست، راز و رمز وحدت، - که بیان و موضوع اندیشه‌ی حکمای ایران باستان بود، در پس فشارهای مذهبی متشرعان و موبدان زرتشتی، در عهد ساسانیان مهجور و در پرده ماند و نتوانست بر اثر آن تکفیرها و فشارهای حاصله خود را نشان دهد. اما زنده و فعال بود، و فرزنانگان (پیران، مغان حکیم، پیر مغان، در آتشکده، خرابات، میکده و...) خردمند آن را در حوزه‌هایی والا، استوار نگاه داشتند.

اوستا خود رمز وجودی این امشاسپندان و ایزدان - انوار سپهبدی، انوار قاهره، هورخش (هورخشنته = hvare-xšaeta = خورشید) هوم ایزد و نفوس افلاکی را به استواری

توضیح و تبیین می‌کند، همچنان که سهروردی و صدرای شیرازی و دیگران، چنانکه بایستی دریافتند. به یقین مقام وجودی اینان با آن برداشتی که از فرشتگان در تورات و جز آن داریم، متفاوت است. اینان نه در شمار و هیأت رسولان خداوند هستند و نه خادمان و کارگزاران او. اینان نه چنان که موبدان متشرع تعلیم می‌دادند خانواده‌ی خداوند هستند و نه وزیران و مباحثران و عاملان او.

اینها در نفس، اساسی استوار در فلسفه و حکمت خسروانی هستند که با بیانی دلکش و شاعرانه، و استدلالی استوار در یک ساختار فلسفی و اعتقادی جای دارند. شاید بتوان گفت صورت‌هایی هستند قابل مقایسه با دی‌تی - آرتزی^{۱۸۹}، که در آثار پُوکوس^{۱۹۰} فیلسوف نوافلاتونی ملاحظه می‌شود. نوافلاتونی‌ها را، اگر بخواهیم از نفوذ با واسطه و بی‌واسطه‌ی فلسفه و حکمت ایران باستان و بیان‌های اوستایی برکنار بداریم که به‌طور مسلم چنین نیست، بسیار به ایزدشناسی مزدایی ایرانی نزدیک و قابل مقایسه هستند. بیان و احکام و شرح و بازگویی اینان، بسیاری از اوقات، بهتر و شایسته‌تر و قانع‌کننده‌تر است از سفسطه‌ها و براهین علمای تاریخ ادیان و مذاهب - که از پاسخ درست و مقنع درمی‌مانند. نوافلاتونی‌ها، و پس از آن در تاریخ ادبیات و فلسفه و عرفان و تصوف خودمان، شاعران، عرفا و صوفیان و حکیمانی که از بندهای متشایی - ارسطویی رستند، نقش مذهبی و بنیان‌آفرینشی این ماهیت‌های ملکوتی را در کُنه و نفس خودشان درک کردند. خوب در این سروده‌ی اقبال لاهوری - که در جاویدنامه^{۱۹۱} آمده دقیق شده بنگریم، آنگاه به فلسفه‌ی مزدایی وقوف بهتری پیدا می‌کنیم - و اینکه تا چه اندازه اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی - همانندی و نزدیکی دارد در این راه:

توصیف عرفانی زروان

از کلامش جان من بی‌تاب شد	در تنم هر ذره چون سیماب شد
نا گهان دیدم میان غرب و شرق	آسمان در یک سحاب نور غرق
ز آن سحاب افرشته‌ای آمد فرود	با دو طلعت، این آتش، آن چو دود
آن شب تاریک و این روشن شهاب	چشم این بیدار و چشم آن به خواب
بال او را رنگ‌های سرخ و زرد	سبز و سیمین و کبود و لاجورد

از زمین تا کهکشان او را دمی
 پر کشادن در فضای دیگری
 هم نهانم از نگه، هم ظاهرم»
 ناطق و صامت همه نخجیر من»
 مرغک اندر آشیان نالد ز من»
 هر فراق از فیض من گردد وصال»
 تشنه سازم تا شرابی آورم»
 من حساب و دوزخ و فردوس و حور»
 عالم شش روزه فرزند من است»
 ام هر چیزی که می بینی منم»
 از دم هر لحظه پیر است این جهان»
 آن جوانمردی طلسم من شکست»
 لی مع الله باز خوان از عین جان»
 از نگاهم این کهن عالم ربود
 زادم اندر عالم بی های و هو
 یک جهان تازه ای آمد به دست
 تا دگر عالم ز خا کم بردمید
 چشم و دل بیننده و بیدارتر
 نغمه ای انجم به گوش من رسید

چون خیال اندر مزاج او رمی
 هر زمان او را هوای دیگری
 «گفت: زروانم، جهان قاهرم
 «بسته هر تدبیر با تقدیر من
 «غنچه اندر شاخ می بالد ز من
 «دانه از پرواز من گردد نهال
 «هم عتابی هم خطابی آورم
 «من حیاتم، من م ماتم، من نُشور
 «آدم و افرشته در بند من است
 «هر گلی از شاخ می چینی منم
 «در طلسم من اسیر است این جهان
 «لی مع الله هر که را در دل نشست
 «گرتو خواهی من نباشم در میان
 در نگاه او نمی دانم چه بود
 مُردم اندر کائنات رنگ و بو
 رشته ای من ز آن کهن عالم گسست
 از زیان عالمی جانم تپید
 تن سبکتر گشت و جان سیارتر
 پردگی ها بی حجاب آمد پدید

مَرَدِیَسَنان در عهد ساسانی، بسیار زیر نفوذ عقاید زروانیه بودند. در رساله های مینوی
 نورد و بندهبش که از آن مطالبی نقل شد، در گزیده های زات سپرم و در روایات داراب
 هر مزدیار و... این نفوذها آشکار است، به ویژه در مسأله ای آفرینش.

/ زروان در اوستای نوین، در شمار ایزدان - و ایزد زمان بی کرانه معرفی شده است^{۱۹۲}.
 به موجب رسایل پهلوی (بعضی) زروان آفریده ی هر مزد است^{۱۹۳}. در یک اشاره ی
 گوناگون، سپنتامین یو یا منش مقدس و نیک - و انگرمنین یو یا منش تیره و بد، دو گوهر همزاد
 ... می شده اند.^{۱۹۴} البته این اشاره قابل تعمق است. به موجب عقاید زروانیه، زروان

خداوند بزرگ، مدت هزار سال، عبادت‌ها کرد تا پسری بیابد و او را هرمزد نام نهد. اما چون حصول امیدش به درازا انجامید، شک و گمان در دلش راه یافت. پس دو پسر در بطن وی پیدا شد. یکی هرمزد، چون قربانی و عبادت کرده بود، دیگری اهریمن، چون شک و تردید در دلش راه یافته بود. زروان اندیشید که سروری جهان را به یکی از آن دو دهد که زودتر بیرون آمده در حضورش نمایان شود. اهریمن این اندیشه را دریافت، پس زودتر بیرون آمده و در حضور پدر بایستاد. زروان پرسید تو کیستی؟ پاسخ داد من پسر تو هستم. زروان گفت پسر من خوشبو و نورانی و نیکومنظر است، تو ظلمانی و بدبو و زشت. پس در این هنگام هرمزد در مقابل زروان ایستاد: نورانی، خوشبو و نیکومنظر. زروان خواست تا فرمانروایی جهان را به هرمزد دهد. اما اهریمن وعده و تعهد وی را به یادش آورد. زروان مدت درازای زمان محدود عمر جهان را میان آن دو قسمت کرد که سرانجام حکومت جهانی با هرمزد خواهد شد.

عقاید زروانیه تا پس از سقوط ساسانیان نیز برقرار بود و دهریه، همان زروانیان بودند. دو رساله‌ی مختصر، با عنوان علمای اسلام که صورت مناظره‌ای است با زروانیان، در روایات داراب هرمزدیار^{۱۹۵} باقی است و شرق‌شناسان در این زمینه بسیار تحقیق کرده‌اند که کار زینرگسترده‌ترین و برجسته‌ترین کاری است که در این زمینه انجام شده است. نگارنده در: تاریخ پر دمز و داز آیین میتراپی در این زمینه پژوهش‌های بسیاری ارائه کرده است.

فرشته‌شناسی مزدایی

فرشته‌شناسی تطبیقی مزدایی: اهورامزدا، امشاسپندان، ایردان، انوار اسپهبدیه، تفسیر و تحلیل وحدت استوار در ادیان ایرانی، اهورمزد نور محض، راههای علمی و فلسفی اندیشه‌ی ایرانی، ساختاری بی‌همتا در فرهنگ جهان باستان، بنیاد تضاد و تبیین نور و ظلمت، تعریف و ساختار شگفت فرّوهر

این اشاره در بخش گذشته، بدان سبب بود که یکی از جریان‌های عمده‌ی فلسفی، دخیل در آیین و فلسفه‌ی مزدایی و اندیشه‌های حکمای ایران باستان، فلسفه‌ی زروانیه

است با تأثیرهای شگرف - که این اثرات از عهد باستانی بر جای مانده است.

جهت ادامه‌ی مبحث گذشته، برای انتظام استوار امشاسپندان و ایزدان در فلسفه و امر تکوین، و مسأله‌ی وحدتی که در عین کثرت متجلی است، هر چند کوتاه و مختصر - طرح فشرده و فهرست‌گونه، از مجموعه‌ای که هیأت ملکوتی نور از آن منتج می‌شود، لازم است.

در این مرحله از مطالعه، باید گفت که ابردشناسی یکی از ویژگی‌ها و ممیزات دین مزدایی زرتشتی است. کلیدی رمزگشاست که تاکنون مشخصه‌ی اساسی آن مورد مطالعه قرار نگرفته است. این روش تحقیق، یک نکته‌ی اساسی را روشن می‌کند، و آن اینکه دین مزدایی از دیدگاه آنچه که به آن الاهیات متعارف می‌گویند و دارای جهاتی است، در هیچ قالبی نمی‌گنجد. نه آن دین یکتاپرستی محض و مجردی است که در تعریف بیان کرده‌اند - و نه آن ثنوبتی که می‌خواهند با فشار بدان برجسب بزنند، نه رجعتی است به دستگاه باور به خدایان دیرینه، و نه اعتراضی است بدان سان که هنینگ می‌گوید به یکتاپرستی، و نه شالوده بر امور مدنی و سیاسی دارد، - و مسایل ایزدشناسی، مفتاحی است برای سیاست بازی - آن چنان که هر تسفلد می‌گوید، و نه یک جریان پنهانی شَمَن‌گرایی است که با ایجاد خلسه به کشف و شهود رسند، چنانکه نیبزرگ بر آن تأکید دارد^{۱۹۶}، و نه به پایه‌ی درویش‌گرایی و تبرزین و کشکول و گرز و مَنتشا Mantaša^{۱۹۷} به دست گرفتن و چرس و بنگ مصرف کردن و دشمنان را با گرز و مَنتشا تکه تکه کردن، چنان که ویدن‌گرن بر آن است^{۱۹۸}.

به هر حال آنچه که بدان اشاره شد، دین مزدایی در شکل و قالبی معین می‌گنجد اما نه قالبی قراردادی. در عین کثرت، متحول به یک وحدت جامع است. صادر اول، یعنی بهمن - و صادر دوم از نور اقرب یا صادر نخست پدید می‌شود، سومی از دومی تا ... ششمی از پنجمی. این مهین فرشتگان یا ملایک مقرب، یا امشاسپندان یا انوار سبهدی - هر یک در جای خود مقام و وظایفی به عهده دارند. در جهان مثالی، نور محض و مجرد هستند. در جهان گیتیایی یا مادی یا آستومند - سرپرستی بخشی از آفرینش را چون نگهبانی - حراست می‌کنند. اما میان این دو حالت تفاوتی میانشان نیست. هر مزد خود یا در رأس و سر این امشاسپندان و ایزدان است - و یا هفتمین - که هر هفت یکی هستند - و

این صورت و معنی‌یی متجلی در جهان بینی فلسفی و عرفان و تصوف ایرانی است.

یک شکل شناسی عمیق، و یک وحدت گویا در پشت این سازمان وجود دارد که به نهایت معنوی است. اوستای نوین نیز علی‌رغم دست اندازی‌های موبدان متشرع و فقیهان متعصب، در پشت خود، یک کل و یک واحد را بر ما تحمیل می‌کند که صورت تنزیه شده‌اش در گاتاه، چنان که گذشت گویاتر است. این کل و واحد، در شکل وحدت وجود عرفا و متصوفان در تجلی است. این امشاسپندان و ایزدان نیستند که باید تبیین یا توجیه شوند و به هر تقدیر، تفسیر شده و صورتی فلسفی و قابل قبول، از آن صورت شرعی‌شان بازسازی کرد، بلکه در اصل، خود مفتاح و راز و رمز هر نوع تفسیر و تبیینی هستند.

در آغاز، جهت دست‌یابی به این بیان و شرح، ناگزیر باید اشاره‌ای به طرح مختصر مجموعه‌ای بشود که اشکال ملکوتی نور از آن صادر یا نتیجه می‌شود. در بخش‌های گذشته، در شرح این معنی از حکمة‌الاشراق مسایلی گذشت. اما در این جا همان مفاهیم درنگرش به فلسفه و جهان‌بینی مزدایی، در صور متأخر از اندیشه‌ی گاتایی بیان می‌شود.

اندیشه‌ی مزدایی، موجودیت جامع جهان قابل تصور و اندیشه را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی «دفت و جلال»^{۱۹۹} بی‌پایان نور که در آن اوهرمز (= اهورامزدا) خداوند خرد از عهد آلت ساکن است. و دیگری مگاک فروناشدنی از تیرگی که در آن «حریف»، «ضد نیروی» نفی و انکار، تلاشی و اضمحلال و مرگ و اهریمن جای دارد. بین قدرت نور و قدرت مخالف، یعنی تیرگی هیچ وجه اشتراکی نیست: هیچ گونه آشتی برای همزیستی وجود ندارد، بلکه پیکاری بی‌امان برپاست^{۲۰۰}، که کره‌ی خاک ما و به همراه آن تمام عالم خلقت مشهود، صحنه‌ی آن است تا زمان به آخر رسیدن دهر (عیون^{۲۰۱}) یا تصفیه و تجدید که به آمیختگی (گومیزش^{۲۰۲}) از طریق جدایی (ویچارش^{۲۰۳}) که ضد نیروهای اهریمنی را به مگاک خود می‌افکند پایان می‌دهد.

گُربن Corbin متذکر می‌شود که: «این نگرش ابداً درک کودکانه‌ای نیست که بسیار در روزگار ما، بعضی نویسندگان، شتاب زده یا ناآگاه، آن چه را گاهی کیش مزدایی می‌پندارند و زمانی آیین مانوی تصور می‌کنند، بدان صورت در می‌آورند تا اجمالی و ابتدایی‌اش وصف نمایند. به هیچ وجه سخن از این به میان نیست که موجوداتی که ما را احاطه کرده‌اند، یا سفیداند یا سیاه. حالتی که در آن زیست می‌کنیم، درست همان حالت

آمیختگی آنهاست. ولی بحث بر سر نوعی کیفیت در جهت درک این آمیختگی و شیوه‌ی سلوک با آن است، که خود با مفهوم ما از بدیهیات ساخته و پرداخته‌مان که کمتر مورد بحث قرار می‌گیرند، تفاوتی سخت ژرف دارد.

مسأله، حتا در صورت ظاهر اصلاً این نیست که اهورامزدا خدایی یگانه، زورمند، بلامنازع، فعال مایشاء و... است، یا نیست - یا امشاسپندان در کار خلقت دخالت دارند و این شرکت در آفرینش است و برای آنان درادیان پیش از زرتشت، به ویژه دوران هند و ایرانی، برابرهایی پیداکنیم. اهورامزدا، نوربیبی پایان، روشنایی مجرد و محض است. صادر نخست از وی، نور اقرب، یا بهمن است. صادر دوم، از نور نخست صادر می‌شود تا صادر ششم یا امرداد. در آغاز و گاه در پایان این شش، خود هر مزد است. این یک وحدت توجیه‌گرایانه و صرف است. بهمن، نور اقرب - صادر نخست از نور الانوار است. پس در عین امر که پدیده شده از نور الانوار است، هموست و دیگر امشاسپندان یا انوار سپهبدی که پیش از این در فلسفه‌ی اشراق و فلسفه‌ی مزدایی، با استناد و تطبیق شرح شد.

فلسفه‌ی امشاسپندان و ایزدان، فلسفه‌ی توجیه‌گرانه‌ی کثرت آفرینش است. طبیعت و جهان، محضر خداوند است. اهورمزد، خود فَرَوَشی محض است، پس خود دارای فَرَوَشی است، اما فَرَوَشی جدا از ذات و هستی او نیست، چنانکه اهورمزد از فَر (خَوَرنه = کیان خُره) برخوردار است و دارنده‌ی بهترین و کارآمدترین فَر است، اما فَر، خود اوست، در ذات و جزء لایتجزای ذات اوست، پس فی نفسه دارنده‌ی بهترین فَر، بهترین فَرَوَشی، بهترین تقدس و ... است.

در یشت‌ها، دو مورد از این مسایل را درباره‌ی امشاسپندان و فَر به نقل می‌آوریم. اشتراک فَرَوَشی و فَر کیانی. فَرَوَشی را در حکمت الاشراق یا فلسفه‌ی شیخ احمد احسایی، همان هَوَرَفَلیا می‌توان دانست و فَر کیانی نیز جز کیان خُره چیزی نیست. مسأله‌ی وحدت، چون با نگرشی ژرف بدان پرداخته شود، متوجه می‌شویم که تلفیق شعر و فلسفه در حکمت مزدایی، چه روشن به بیان پرداخته است. به موجب یشت نوزدهم:

۱۴: «فَر کیانی نیرومندِ مزدا آفریده را می‌ستاییم، [آن فَر] بسیار ستوده‌ی

زبردست پرهیزگار چالاک را که برتر از آفریدگان است.

۱۰ - [فَر]ی [که از آن اهورامزدا است، که بدان آفریدگان را پدید ساخت

[سوشیانت و یازان وی. کرده یا بخش چهاردهم همین یشت] بسیار و خوب، بسیار و زیبا؛ بسیار و دلکش، بسیار و کارآمد، بسیار و درخشان.

۱۵- قَرَتی که از آن امشاسپندان است. [آن] شهریاران، تند دیدگان، بزرگواران، بسیار توانایان، دلیران، اهورایی، زوال ناپذیر مقدس.

۱۶- که هر هفت هم اندیشه‌اند، که هر هفت هم گفتارند، که هر هفت هم کردارند. آنان را یک اندیشه، یک گفتار، یک کردار است. آنان را یک پدر و یک سرور است، که اوست دادار اهورامزدا.

۱۷- یکی از آنان به روان دیگران نگران است [روانی که] به اندیشه‌ی نیک گراید، به گفتار نیک گراید، به کردار نیک گراید. به گرزمان [بهشت، آسمان علیین] اندیشد. راه آنان روشن است. هنگامی که به سوی آب زَوُز [زائتر Zaothra] پرواز می‌کنند.

۱۸- که آفرینش اهورامزدا- دادار را مصور سازند و آن را نگهبان و یاور و پناه هستند^{۲۰۴}».

و در صفحات بعد، همین متن با شرح و ترجمه‌ی دقیق‌تری آمده است. چنان که ملاحظه می‌شود، و رای برداشت‌های ظاهری، به یاری حکیمان ایران باستان و حوزه‌های درس پیرهای مغان- و اندیشمندان، شاعران و فیلسوفان و عارفان و صوفیان- فراخنای دید، وسعت می‌یابد. سهروردی- آگاه و شناسا و عارفانه- راه را با جسارت گشود. هر چند این فرزند خلف ایران بر سر این کار، جان باخت، اما اصل آن تکثر ناشی از وحدت را که شناخته بود، بازگفت: «که هر هفت پندار و اندیشه‌ای یگانه دارند. هر هفت گفتاری یگانه دارند، هر هفت کرداری یگانه دارند... که روح یک دیگر را در کار تأمل اندیشه‌های راستی و درستی، تأمل در کارهای درست و نیک، تفکر در کردارهای راست و درست؛ غور در سر منزل سرودها می‌بینند (= گرزمان یا گروثمان - Garotmân Garzmân)- و راهایی از نور برای رفتن به مراسم عبادت (که به افتخار آنان انجام می‌شود، زائتر) دارند... که کائنات اهورامزدا را نگهبانی و حراست می‌کنند، که حامیان و منجیان آنان‌اند.»

همین بیان، در باب یگانگی امشاسپندان و نورالانوار یا ۱۱۱ ورامزدا، در یشت

سیزدهم نیز بیان شده است. در یشت نوزدهم سخن از فَرّکیانی یا: کیان خَرّه، در اصطلاح حکمت الاشراق بود، این جا از فَرّوَشی، جوهر اعلای روح منظور است. در گفتاری که در پی می باشد، شرحی درباره ی هورقلیا، به تکرار از شیخ احمد احسایی نقل است. شیخ به دو جسم و جسد معتقد است. جسد اول مرکب از عناصر زمانیه - و این جسد چونان لباسی است که انسان آن را می پوشد و به در می آورد. و پس از وقوع مرگ، باید مدتی بگذرد تا فانی شود (برابر دقیق با نقلی که از دینکرد گذشت) - و گویند جسد معدوم شد - اما این عدم در جسد اول است، در حالی که جسد دوم، جسم هورقلیایی و باقی است و در اقلیم هشتم (= هورقلیا) باقی می ماند که برزخ و عالمی است میان این عالم جسمانی و عالم ملکوتی. همان که بهائی لاهیجی در رساله ی نوبه در عالم مثال نقل کرده و شرح آن گذشت.

به موجب عقاید حکمای ایران باستان، از این دو جسم یا دو جسد گفت و گو شده که دو وجه از پنج وجه عناصر متشکله ی وجود آدمی است از سُفلی تا عُلی.

اما محل بحث و گفت و گو درباره ی فَرّوَشی - یا به تعبیری هورقلیاست از وجهی دیگر که مورد توجه شیخ احمد احسایی بوده، یعنی جسد مثالی، یا جسد هورقلیایی. فَرّوَشی در اوستا و فَرّوَهَر Fravahr نزد حکمای ایران باستان، جسد دوم است که باقی است. هرگاه مرگ روی دهد - جسد مرگبه از عناصر - معدوم می شود، اما جسد دوم که چشم ظاهر از دیدن آن عاجز است باقی می ماند تا زمان حَشَر و قیامت - یا روز رستاخیز و فَرَشکَرَد fraškard - که نو شدن جهان و بعث و برانگیخته شدن جسد اولی، و بازگشت و حلول جسد دوم مثالی و هورقلیایی بدان است.

اما برای انسان هایی که در دوران زندگی زمینی شان، در سیر و سلوک و عرفان، با تصفیه و تزکیه ی نفس به مراتب و مدارج عالی برسند و محل اشراق واقع شوند - و آیینی اندیشه و دلشان از کدورت ها و کثافات پاک شود، این جسم لطیف هورقلیایی یا فَرّوَشی می تواند به خواست و اراده عروج به برزخ، یا هورقلیا - آن اقلیم روحانی و نورانی کند و بشنود اصوات و آوازا و نغمه هایی که در زمین چون آن نشنیده است. و ببیند روایحی نیکو و خوش، و ببیند چیزهایی از نور در نهایت لطافت و صفا که دیدارشان با چشم جسد معروض در فنا، میسر نیست. میان عرفا و بزرگان و اولیا و انبیاء، چنین معراج هایی در نهایت درجات رخ داده و شیخ اشراق و به تبع وی، حکما، عرفا و متصوفه

از آن به واردات روحانی در حکمت فهلویون و حکیمان ایران باستان سخن گفته‌اند و آخرین آنان آذرکیوان و پیروان وی بوده‌اند. از معراج زرتشت سخن گفتیم که به این تجربه دست یازید. نوعی دیگر - معراج ارداویراف است که مشهور می‌باشد و جسد هورقلیایی یا فَرَوَشی وی عروج کرد^{۲۰۴/۱}. البته چگونگی وقوع و حدوث معراج‌ها و جنبه‌ی روحانیت یا ایجاد آن به واسطه‌ی ادویه‌ی مخدر و ایجاد خلسه، چنان‌که شَمَنان می‌کردند متفاوت است.

در وحدت و آنچه راجع به این وحدت تعریف شد و مربوط بود به فَرّ - درباره‌ی فَرَوَشی نیز صادق است. عالم فَرَوَشی - عالم نور است و همه از این نور و جسد باقی که لطیف و روحانی است و جای‌گزین در جسد نخست که فانی و مرکب از عناصر زمانیه است بهره‌مند می‌باشند. اهورامزدا خود دارای فَرَوَشی است که بهترین، سرآمدترین و عالی‌ترین است. اما خود، نَفْسِ فَرَوَشی است، خود عین فَرَوَشی است، و فَرَوَشی از ذات وی منفصل نمی‌باشد. از این نیروی محرک و فعال و لطیف و روحانی، که مولد و گرمابخش حیات و جنبش است، همه‌ی عناصر و انسان برخوردارند. فَرَوَشی اهورامزدا، عین ذات اوست. کلام مقدس و پیغام و وحی اوست. وحی، پیغام مقدس، اندیشه‌ی پاک و سازنده‌ی اوست که به پیامبر و کل طبیعت و هستی ساری شده و لاحق می‌شود. در این جا تعبیری دیگر از آن وحدتی را که به کمال در حکمت و عرفان ایرانی پس از ساسانیان جریان یافت و چون خونی تازه و نو، آن با به جنبش درآورد ملاحظه می‌کنیم: که در فروردین یشت آمده است:

۸۰- در میان همه‌ی این فَرَوَهَره‌های ازلی، اینک فَرَوَهَرِ اهورامزدا را

می‌ستاییم که بزرگ‌ترین و بهترین و استوارترین و داناترین و خوش ترکیب‌ترین و در راستی عالی رتبه‌ترین است.

۸۱- که روان سفید روشن درخشانش، کلام مقدس (= مانتز - مینتته) است و

ترکیب‌هایی که او پذیرد، زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است، بزرگ‌ترین

ترکیب‌های امشاسپندان است، خورشید (= هورِ خَشِیته) [هورِ خَش در حکمة‌الاشراق^{۲۰۵} | تیزاسب را می‌ستاییم.

۸۲- فَرَوَهَره‌هایی توانایی پاک مقدسین را می‌ستاییم. آن فَرَوَهَره‌هایی |

امشاسپندان را، آن شهریاران تندنظر، بلند بالای بسیار زورمند، دلیر و اهورایی را، که مقدسین فنانا پذیرند.

۸۳- که هر هفت یکسان اندیشند؛

هر هفت یکسان سخن گویند؛

هر هفت یکسان عمل کنند؛

که در اندیشه یکسان، در گفتار یکسان، در کردار یکسان هستند؛ و همه را

یک پدر و سرور است، اوست اهورامزدا.

۸۴- یکی از آنان، روان دیگری را مشاهده تواند نمود. آن [روانی که] به

منش نیک اندیشد، به گفتار نیک اندیشد، و به کردار نیک اندیشد و به گرزمان [=

بهشت] اندیشد. راه آنان راهی روشن است وقتی که به سوی [نثار] زور

[Zaotra] پرواز می‌کنند. ۲۰۶»

این جا سخن از فرّوهرهای انوار در طبقه‌ی طولیه - و انوار در طبقه‌ی عرضیه - یا ایزدان و امشاسپندان است (البته درباره‌ی این دو طبقه در بخش‌های بعدی مطالبی هست) - و آن درخشان‌ترین و بهترین که از آن خود اهورمزد است. از سویی - این کثرت، در وحدتی میان هر مزد و فرّوهرش، و از دیگر سو وحدتی با صادر اول از نورالانوار، یعنی بهممن - و سایر انوار اسپهبدیه یا امشاسپندان تعبیر می‌شود. از سویی دیگر این وحدت شامل ایزدان، یا انوار در طبقه‌ی عرضیه - که همه از صور نوعیه و مثالیه هستند می‌گردد - و تجلی این وحدت عرفانی، در سراسر فلسفه و حکمت و الاهیات و ادبیات؛ و عرفان و تصوف پس از ساسانیان مشهود است دقت در واژه به واژه و تعبیر و تشبیهات و تمثیل‌ها در مطالعه‌ی تطبیقی حکمت خسروانی و حکمت اشراق، پژوهشگر را به شگفتی اندر می‌کند. نخست اینکه انوار ساطعه از ذات اهورامزدا، با خود ذات واجب یکی است و روشنی و نور محض است که ترکیب مینوی پذیرفته‌اند. دو دیگر این که نور مدرک ذات واجب الوجود، با فرّوشی او، در یک مرتبه‌ی وحدت والا قرار دارد. سه دیگر، هر گاه بهممن صادر نخست و بدون انفصال و اتصال از نورالانوار می‌باشد، هر یک از امشاسپندان ظلّ و سایه‌ای صادره از نور پیش از خود می‌باشد، که قاعده‌ی امکان‌ناپذیر، اشرف، یا قاعده‌ی امکان‌صداور احسن را بیان می‌کند. هر چند از

اهورامزدا، تنها یک صادر - و واحد نشأت یافته و امشاسپند دومی از اولی، و سومی از دومی و ... صادر شده؛ اما در تعریف - بیان یک وحدت استوار دریافت می‌شود؛ و همه را یک پدر و سرور است، اوست اهورامزدا. و این نکته‌ی ظریف و دقیق: یکی از آنان؛ روان دیگری را مشاهده تواند نمود... راه آنان، راهی روشن است وقتی که به سوی نور عروج می‌کنند. باید از تعریفی که درباره‌ی روان در حکمت خسروانی شده توجه داشت و اینکه سیر صدور چگونه از اشراف به آخس جریان دارد؛ و توجه به این مضمون:

فَرَوَهْرَه‌ای نیک توانای مقدسین را می‌ستاییم؛

اَشَه اَنانم. وَنَگوهیسه. سوراو. سَپنَتاو. فَرَوَشه یو. یَزَمَئیدِه.

ašaonâm - vanguhiš -surâw. spentâw. fravašuyo. yazamaide.

واژه به واژه در آثار نوریه و اصحاب تصوف و عرفان - چنین مفاهیمی ملاحظه می‌شود. فَرَوَهْرَه‌ای نیک توانای مقدسین^{۲۰۷}، جسد هَوَرَقلیائی یا جسم لطیفی است که بر اثر تزکیه، سلوک و تهذیب، نیرومند و توانا شده است و می‌تواند جسم عناصری و مادی را در مواقع ضرور یا مقتضی ترک کرده و عالم هَوَرَقلیا را در سفر سیر کند و بسپرد. این سیرالعباد است. این سفر به سوی سیمرغ [= سین مرغ یا سَئِنَّه Saena] است. این سفر به ماورای «قاف» است. این سفر بدان جاست که روشنی، اصوات ناشنیدنی، بوهای خوش، و کمال جلوه‌ی شهود است. که در این معراج، زرتشت، به بالا و اندام، امشاسپندان را در آن تجلی، جز نور نمی‌بیند. و مائثر - سَپنَته، یا کلام مقدس ایزدی را با خوش‌ترین نغمه‌ها به جان می‌شنود و در می‌یابد.

در بقیه‌ی مطالب، وحدت و تفسیر چنان است که در مورد یشت نوزدهم و فَر یا خُرَه گذشت. دخول و یادکرد خورشید در پایان بند ۸۱ - که از زیباترین فَرَوَشی‌ها سخن است، با آنچه که در حکمة‌الاشراق و حکمت و عرفان ایران پس از ساسانیان می‌بینیم، هماهنگ است، چون خورشید - هَوَرَخش = خُشَئِنَّه، منبع فیضان نور و اشراق است که بدان گفتاری هست.

خلق مدام و حکمت خسروانی

خلق مدام در عرفان و موضوع روح، عناصر متشکله‌ی بدن آدمی، مبنای روح و ساختار روحانی آدمی در فلسفه‌ی عرفانی مزدایی و حکمت خسروانی، فَرْوَهز - هورقلیا - خورشید پایه

در بخش‌های گذشته از هورقلیا شرحی گذشت. از لحاظ مکانی اشاره شد که با خورشید پایه در ادبیات و حکمت مزدایی برابری می‌کند. وانگهی از اقلیم هشتمی نیز در ادبیات ودایی و مزدایی یاد شده است. از دیگر سو دریافتیم که حکمایی چون شیخ احمد احسائی، در دو صورت از جسم آدمی سخن گفته‌اند که دومی - یعنی آن جسم لطیف و باقی با هورقلیا برابری می‌کند و همانند است با فَرْوَر در سنن جهان بینی مزدایی. /

برای مطالعه‌ای تطبیقی، بخش‌های ۳۰ - ۲۹ از گزیده‌های ذات سپهرم نقل می‌شود. آنگاه از رسایل شیخ احمد احسائی نیز در برابر مطالبی می‌آید که شیخ احسائی به دو جسم و دو جسد قایل است و نیرویی بر سر این چهار - که پنج نیروی متشکله‌ی بدن آدمی است. دو جسد یکی جسد عناصری است، یکی جسد عناصری مرکب از عالم روحانی. نخستین در گور می‌پوسد و به صورت ظاهر معدوم می‌شود. دومی باقی است و همان است که مرکب روح یا روان است و به هورقلیا تعلق دارد و به آن برزخ می‌رسد. دو جسم نیز چنین است که نخستین صورت روح است. دومی صورت نهایی روان که پس از نفخه‌ی صور اسرافیل، تصفیه شده و به بهشت وارد می‌شود. /

هورقلیا، اقلیم هشتم - برزخی است میان زمین و ملکوتِ عِلّیین. جسم روحانی، به این اقلیم وارد می‌شود تا برای مراحل تصفیه‌ی نهایی از کدورت و تیرگی آماده شود - چون سیاله‌ای لطیف به شمار می‌رود و هنوز آن نور محضی که باید نشده است. پس از نقل مطالبی از گزیده‌های ذات سپهرم، از لحاظ مطالعات تطبیقی، چنانکه اشاره

شد، مطالبی از رسائل شیخ احمد احسایی نقل می‌شود. موارد اساسی که نیاز به توضیح داشته باشد در حاشیه مورد اشاره، و بقیه خود روشن است.

در بخش‌های گذشته ملاحظه شد که اهورمزد، «مردم را به پنج بخش فراز آفرید» این به آن شرح است که حکمای ایران باستان برای آدمی، قایل به تن و چندگونه نیروی مینوی بودند. بنابر اوستا این پنج: آهو، دَئِنا، بَئوژ، اوژون، فَرَوَشی Ahu-daenâ-baoza urvan-fravaši بودند.^{۲۰۸} ترتیب این پنج در نوشته‌های پهلوی در تقدم و تأخر تفاوت‌هایی می‌کند و برای هر یک، یا چند تایی، و جوهی قایل شده‌اند. در بخش‌های گذشته، این پنج مورد پژوهش واقع شد.

آهو - در پهلوی axw به مفهوم نیروی زیست است و نگاهداری تن و نظم بخشیدن به زندگی طبیعی با اوست. با تن به هستی می‌آید و با آن نیز می‌میرد. دَئِنا یا دین، به منزله‌ی وجدان و دریافت روحانی انسان است. این نیرو را آغاز و انجامی نیست و هرمزد آن را در تن آدمی می‌نهد تا او را از نیکویی و زشتی کردار خویش آگاه کند. هرگاه آدمی در زندگی به تهذیب نفس پردازد و این نیرو را تقویت کند، هرگز به بدی راه نسپرد. همین دین یا دئناست که پس از مرگ به صورت دوشیزه‌ای زیبا به روان نمایان شده و وی را به بهشت می‌برد. پس دئنا مرکبِ روان و در دنباله‌ی همین شرح، پژوهشی شده و عقاید شیخ احمد احسایی و دیگران می‌آید و به احتمال بسیار، طبع تام که سهروردی در مطارحات یادکرده و همان شرح مزدايي جلوه‌ی روان یا دَئِناي نیک است که پس از مرگ، به صورت دوشیزه‌ای زیبا به شخص مرده ظاهر می‌شود. سومین نیرو، بَئوژ یا بوی در پهلوی می‌باشد که نیروی درک و حس انسان است و حافظه و هوش و نیروی تمیز را راه می‌برد. این نیرو پس از مرگ باقی مانده و به روان می‌پیوندد. چهارمین نیرو، اوژون یا روان است که مسئول کردار آدمی بوده و گزینش خوب و بد بر عهده‌ی اوست و پس از مرگ، این نیروست که پاداش بهشت یا سزای دوزخ را دریافت می‌دارد. پنجمین نیرو فَرَوَشی - یا فَرَوَهَر است. صافی‌ترین و عالی‌ترین جزء مینوی از اجزای متشکله‌ی آدمی است، که چون نطفه بسته شود، به ماده تعلق می‌گیرد. از انوار ازلی و ابدی و ودیعه‌ی خدای است، و در نهایت، پس از مراحل گوناگون، روان به فَرَوَشی پیوسته و به بهشت می‌رود و از اقلیم هشتم یا هور قلیا به ملکوت اعلیٰ و اصل می‌شود. /

در جهان بینی فلاسفه‌ی ایران باستان، به تقسیم‌هایی برمی‌خوریم. به موجب نقلی که از زات سپهر می‌آید، با چندگونه روان مواجه می‌شویم که: انسان از سه مایه ترکیب شده است: تنی، جانی و روانی. جز تنی که آمد، جان یا جانی، خود به سه بخش می‌شود که عبارت است از: جان، بوی و فَرْوَهز. روان نیز سه بخش دارد: روان اندر تن یا روان نگاهبان، روان بیرون از تن یا روان اندر راه، و سوم روانی که به جهان مینوی است.

در بندهش آدمی از پنج بخش فراز آفریده شده: تن، جان، روان، آینه، فَرْوهر؛ تن آنکه ماده است، جان آنکه با بادی پیوندد؛ دم برآوردن و فرو بردن. روان آنکه با بوی دَر تن است؛ شنود، بیند، گوید و داند. آینه آنکه به خورشید پایه ایستد. فَرْوهر آنکه پیش هر مزد خدای است^{۲۰۹}.

چنانکه اشاره شد، در تقسیم بندی اوستایی و متون پهلوی - در این تقسیم، اختلاف‌هایی هست. این اختلاف‌ها حاکی از نظرات و عقاید حکما در ایران قدیم بوده که در آرا و عقاید فلاسفه‌ی پس از ساسانیان نیز وارد است؛ چنانکه نظرات سه‌رودی و صدرای شیرازی و میرداماد و شیخ احمد احسایی و دیگران نیز در تقسیم، از این اختلاف‌ها به صراحت برخوردارند^{۲۰۹/۱}.

در تقسیم متن پهلوی، چهارمین بخش آینه است و تنها توضیحی که برای آن داده شده آن‌که به خودشید پایه ایستد. در پهلوی ēwēnag در فارسی به معنای نوع، گونه، سرشت و حالت است. از آن‌جا که انسان اصلی خورشیدی دارد، باید در این جا سرشت خورشیدی انسان و طبیعت او منظور شده باشد.^{۲۱۰} تاریخ آیین میتراپی، بخش: پیشینه‌های خورشید پرستی).

منظور از توضیح درباره‌ی جان که «جان، آنکه به باد پیوندد» در این جا اشاره است به وای بد یا باد بد - که از عوامل مرگ است. چون مرگ حادث شود، اَشْتُو - ویدُتو Asto-vizotu که دیو مرگ است، جان ستانده را می‌بندد، و باد (= وَبو، دیو باد بد) آن را می‌برد.^{۲۱۱} اصطلاح رایج در زبان فارسی جانش به باد رفت از همین عقیده‌ی قدیمی باقی است،^{۲۱۲} و چنان‌که در یادداشت مربوطه حاشیه ملاحظه می‌شود، تعبیری دیگر از رابطه‌ی جان و باد هست. هم چنین این اندیشه‌ای کهن بوده میان هند و ایرانیان، در متون وادایی، و نیز در آیین بودایی هم چنین بخش‌هایی دخیل در فردیت آدمی قایل بوده‌اند.

چنانکه عوامل دخیل در فردیت را پنج بخش دانسته‌اند.^{۲۱۳}

جهان مثالی، انسان خلیفة الله در حکمت خسروانی

و عرفان اسلامی

در این جا، به عنوان توضیح و متممی جهت نظر جهان مثالی و فزوری و مسایل وابسته به آن، نکات و مواردی از کتاب بسیار شایان توجه نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص از عبدالرحمان بن احمد جامی که شرحی است بر کتاب فصوص الحکم ابن عربی نقل می‌شود*.

«سوال: اگر گویند: پیش از تحقق و تعیین این صورت آدمی، عالم و دوران افلاک ثابت و قائم بود؛ و از عدم تعیین این صورت آدمی هیچ خللی و نقصی در عالم و دوران افلاک نبود، پس او قطبِ او نباشد؛ جواب گوئیم: هر چند حساً نبود، اما معنأ و حکماً بود؛ زیرا که چون به حکم، فَأَجِبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، مقصود از ایجاد عالم، کمال پیدایی بود، و کمال پیدایی بر ظهور حقیقتِ جمعیتِ ذات اجمالاً و تفصیلاً موقوف بود، و مظهر آن حقیقتِ جمعیت کماهی جز این صورتِ عنصری انسانی نبود - زیرا که هر چه غیر او می‌نماید از افلاک و عناصر و مؤلّدات و مافوق‌ها و ماتحت‌ها، هر یک مظهر صفتی و حقیقتی و اسمی از این حضرت جمعیت بیش نبودند؛ و لهذا از حمل امانت مظهریتِ این کمالِ جمعیت و پیدایی همه اباء کردند... و چون به سبب حکمت و مصلحتِ عظیمِ کئی، ایجاد عالم را بر تعیین این صورتِ عنصری انسانی تقدیم کردند، قبله‌ی آن توجه ایجاد این صورت انسانی بود؛ از جهت آنکه مقصد و مقصود، او بود. پس مدد و بقای اجزای عالم پیش از تعیین این صورت به آن کینونتِ او معنأ و حکماً در آن توجه ایجاد مضاف بود. و چون در حس متعین شد؛ و محفوظ و مددِ قیام و بقای عالم را به این صورت، متصدی گشت، و در مقام قطعیت و مرکزیت واقع آمد.

و لهذا، ای لکون العام بمنزلة الجسد و کون الانسان الكامل بمثابة روحه، يقال فی حق العالم: ان الانسان الكبير. فانه كما ان الانسان عبارة عن جسد و روح یدبّره، كذلك العالم عبارة عنهما مع انه اكبر من

*- نقد النصوص. یا مقدمه و تصحیح و تلخیص و تبیین William C. Chittick، و پیش گفتار سیدجمال الدین

صورة. و لكن هذا القول إنما يصح و يصدق به وجود الانسان الكامل فيه. اى فى العالم. فانه لولم يكن موجوداً فيه، كان كجسد ملقى، لا روح فيه. و لاشك ان اطلاق «الانسان» على الجسد الذى لا روح فيه لا يصح الا مجازاً (ص ۹۱ - ۹۰).

بنگریم که پیشینه‌ی چنین اندیشه‌ای عارفانه و حکمت آمیز و حکمت آموز از کدام آبشخور است. آدمی جهان صغیر است، انسان کامل تجلی خداوند است. در جهان مینوی، خداوند از هستی ناگرفتنی (غیر ملموس و غیر مادی) خویش، فرّوشی آدمی را آفرید، چون خودش جاودانی و مینوی و غیر مادی و کامل بود. آنگاه این فرّوشی تعین و تجسد پیدا کرد و در عالم مادی به خلعت تجسد متظاهر گشت. هر گاه در این زندگی مادی، خود را از لوث و ظواهر پلیدی مادیت و عوارض جرمانی بپیراید، خلیفه‌ی خداوند است و در نهایت خود اوست. این موضوع به روشنی بنابر تصریحی که در کتاب شایست ناشایست از منابع پراج پهلوی باقی مانده، از خود اوستا نقل شده است.

پیش از آنکه به مواردی در تطبیق و نقل پرداخته شود، از کتاب سابق الذکر (= نقدالنصوص) که شرح فصوص ابن عربی است، نقل می‌شود. در منابع اوستایی و تفاسیر پهلوی و عرفان میتراپی، هر مزد فرّوشی آدمی را از فرّوهر خود که مینوی و سرمدی است آفرید. پیدایی جهان اکبر و اصغر و انسان خلیفه‌الله و ... همه برمی‌گردد به همین معنی. در صفحه‌ی ۹۳، جامی می‌گوید: و كذلك، اى لكون الانسان مختصراً من الحضرة الالهية، مشتملاً على ما فيها من حقايق الصفات و الاسماء اشتمالاً احدياً جمعياً، خصه، اى الله سبحانه الانسان، بالصورة الالهية، اى جعل الصورة مختصّة به - التفصيلية بحسب الذكر و ان كان العالم ايضاً على الصورة لان كل ما الى الوحدة اقرب، فاضافة الى الحق اولى؛ و صورة الانسان صورة الاحدية الجميعة، و صورة العالم صورته التفصيلية...»

در جایی دیگر، اشاره به مُثل و صُور نوعیه می‌کند که هر نوعی دارای مثل و فرّوشی یا ساخت و بنیادی مینوی است، چنانکه مینو و مثال گیاهان «هوم» است و از گفتار صدرای شیرازی و دیگران گذشت. در نقلی که از شایست ناشایست خواهد آمد، با وضوح به زمینه‌های حکمت و عرفان ایران باستان در عرصه‌ی گسترده‌ی آن آگاه می‌شویم. باری جامی در جایی دیگر (ص ۲۱۶، ماقبل و مابعد) آورده است که:

ارواح مظاهر اسم زبّاند، زیرا که حق سبحانه بدان ارواح تربیت می‌کند. مظاهرش

را. و اول صفت که به حسب وجود، لازم ارواح است حیات است، و آن اصلِ جمیع صفات وجودیه است، و لهذا اسم حق امام ائمه‌ی سبعه گشت، بدان سبب که علم و ارادت و قدرت و غیرها من الصفات متصور الوجود نیست مگر بعد از حیات. و هر چیزی را روحی است خاص که فایض است بر وی از ربّش، و او را حیاتی است خاصه مناسب او، که ظاهر می‌شود در وی آن حیات و توابع او من العلم و القدرة و الارادة و غیرها به حسب مزاج آن چیز. پس اگر مزاج او قریب به اعتدال باشد چون انسان - ظاهر می‌شود در وی جمیع خواص یا اکثرش؛ و اگر بعید باشد از اعتدال، خاصیت حیات و لوازمش در وی مختفی می‌گردد، چون جماد و معدن.»

به موجب حکمة الاشراف: قال الحكماء الاقدمون: إنّ فی عالم المِثال لِلْأَجْسَامِ وَفِی الْأَعْرَاضِ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ وَالطُّعْمِ وَالرَّوَابِحِ وَغَیْرِهَا مِثْلَ قَائِمَةٍ بِذَوَاتِهَا مُعَلَّقَةٌ لَا فِی مَادَّةٍ وَهُوَ عَالَمٌ عَظِيمٌ الشَّحَّةِ وَسَكَانِهَا عَلَى طَبَقَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ فِی اللُّطَافَةِ وَالكِنَافَةِ وَحُسْنِ الصُّورَةِ وَقُبْحِهَا.

یعنی: در عالم مثال اجسام و انواع اعراض را، از حرکات و سکنت و طعم‌ها و بوی‌ها و غیر آن شیخ‌های مثالی هست که قایم به ذواتند و تعلق ندارند به ماده، و آن عالمی است عظیم، وسیع و بقعه‌ایست بسیار فسیح و ساکنان آن بر طبقات مختلف و مراتب متفاوتند در نزاهت و کثافت و حُسن صورت و قُبْحِ آن.

بر ناقد خبیر و هوشمند بصیر پوشیده نماند که در این مشهد شبیحی، و منزل مثالی، هیچ چیز به هیچ چیز احتیاج ندارد [دوران سه هزاره‌ی مینوی و وجودِ مثال و فَرَوَهْرِ همه‌ی اشیاء و ذوات] و صورت مفتقر به ماده نیست و عَرَضِ محتاج به جوهر نه، این عالمِ افراد است که: وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادًی كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ / س ۶، ی ۹۴...

بنابر این مضایقه که بعضی از اعظم علما (که بر قسط او فی و حظ اقصای تحقیق رسیده‌اند در عدم تعلق صورتِ مثالی به ماده که صریح کلام اقدمین است) کرده و گفته: این که می‌گویند: مُثُلُ صُورٍ مُعَلَّقَةٌ - لافِی مَادَّةٍ و محل - به میزان تصحیح سنجدیه نمی‌شود، چه هم چنان که هر صورت از عالم محسوس را مثالی در عالم مثال است، هم چنین هر ماده از مواد آن عالم را مثالی لا محاله در این عالم وجود خواهد بود، پس صورت مثالی به ماده‌ی مثالی قائم بوده باشد، مضایقه معقول نیست. چه هر گاه دانستی که پیشین این عالم، عالم مثال را عالم افراد دانسته‌اند و گفته‌اند که افراد این مؤلفان از سلسل

مفتاقیه و محتاجیه رهیده به صور مثالیه‌ی خود تنیده‌اند، چون صورت مثالی به ماده‌ی مثالی قائم تواند بود که قیام بدون افتقار و احتیاج از قسطاس عقل مستقیم، قسطی معقول ندارد و قطع نظر از این کرده معلوم است که جازمین وجود این عالم همه به مذهب و مشرب اهل اشراق بوده‌اند و ماده به مذهب ایشان صورت ندارد، پس متعلقه لا فی ماده سخن سنجیده است.

و از حکیم غوررس فیثاغورث منقولی است که: هر ملکه‌ای که انسان کسب می‌کند، سبب حدوث ملکه‌ای است یا شیطانی که بعد از قطع تعلق از بدن، مصاحب یا ملایم اوست...^۱»

و این همان تجسم اعمال نیک و بد است که در بخش‌های دیگر و یادداشت‌های مربوطه آمده و زات سپرم بدان تأکید کرده. در رساله‌ی شایست ناشایست و کتاب دینکرد نیز ملاحظه می‌شود و در جای خود مستندات آن نقل است.^۲

در بند یکم از بخش پانزدهم، شایست و ناشایست به نقل از اوستا آمده: [در اوستای موجود: این موضوع نیست و از دست رفته است] زرتشت از اهورامزدا تقاضای دیدار جسمانی خداوند را می‌کند. در بند دوم خداوند پاسخ می‌دهد که من مینوی و روحانی و غیرمادی بوده و مقید به جسم نمی‌باشم و با چشم ظاهر مرا نمی‌توان دید [در دروان پس از ساسانیان نیز در مذاهب اسلامی چنین اندیشه‌ای وجود داشت و گروهی معتقد به تجسم و دیدن خداوند بودند و به «مجسمه» مشهور شدند. هرودوت می‌گوید ایرانیان برای اهورامزدا صورت و جسم قابل نبوده و نمی‌شناختند]. از بند سوم به بعد است که پایه‌های چند موضوع را در عرفان و حکمت اسلامی ملاحظه می‌کنیم. نخست به جهان مثالی یا مینوی. دو دیگر آنکه هر موجودی، نخست صورتی مینوی و مثالی، در جهان مینوی دارد و در جهان مادی، امشاسپندان سرپرست و نماینده‌ی صور نوعیه می‌باشند. سه دیگر آنکه انسان پارسا و پرهیخته، در صورت سلوک راستین و پارسایی، خلیفه‌الله است. چنین انسانی هرگاه

۱- نگاه کنید: رساله‌ی نوریه، ص ۱۷۶ به بعد.

۲- در بندهای نخستین از شایست ناشایست (ماهنامه فرورد، سال ۲۴ شماره ۱۲-۱۱، ص ۳۸ ترجمه‌ای دیگر، همان ماهنامه، سال ۲۱ شماره ۲، ۱۰۱، ترجمه‌ی مناسبت و کتابیون مر دابور، تهران، ۱۳۶۹).

هفت مرحله‌ی سلوک را بگذرانند و طی کند: تجسم خداوند به روی زمین شده و به شکلی تجسم و تعیین وی می‌شود، که در این مورد، پیش از این در مورد حلاج و دیگران مسایلی گذشت. همین کسان‌اند که چون تن به فرمانشان در آید و به مادیت وجود چیره شوند و درک حضور و شهود کنند، صدمات دنیایی بدانان زیان نرساند و آتش آنان را نمی‌سوزاند، چون آهن دلشان و بوته‌ی تنشان به عشق الهی گداخته شده و اگر بر تن آنان آهن گداخته نهند و یا بر آتش روند، نسوزند [= برای آگاهی به موضوع وز، ورتنگه Var- varangh یا آزمایش ایزدی رجوع کنید].

در بند سوم به بعد، مطالب فوق مندرج است: زرتشت گفت که: تو ناگرفتار (مینوی)، نادیدنی (بهمن و اردیبهشت و شهریور و سپندارمذ و خرداد و امرداد نیز ناگرفتار. و من چون از پیش تو بروم، (یعنی از جهان مثالی و حالت مینوی به درآمده و با تن مادی به جهان استومند و جسمانی منتقل شوم) تو و نیز آنان را نبینم. زیرا آن کس را که بینم ستایش کنم. از این رو تو و آن هفت امشاسپند را ستایش باید یا نه؟ (بند چهارم)؛ هر مزدگفت که: شنوی به تو گویم ای سپی تامل زرتشت که - هر یک از مادایه‌ای (= مواظب، نگهبان، پروفور بیل) آن را «آفریده» ترجمه کرده است) از آن خویش به گیتی آفریده است که هر که برای مینو (شکل مینوی و نادیدنی و مثالی) خویشکاری، (وظیفه‌شناسی) کند به گیتی اندر، به تن او روا کند.

(بند ۵) در گیتی [جهان مادی] آن (= دایه) من که هر مردم، مرد پارسا. و آن بهمن گوسفند. و اردیبهشت، آتش. و شهریور، فلز. و سپندارمذ، زمین و زن پارسای نیک. و خرداد، آب و امرداد گیاه است.

(بند ۶) کسی که پرهیز (احترام نهادن به) این هر هفت آموخته است، خوب کند، و آنان را خشنود سازد، آن گاهش روان هرگز به خویشی اهرمن و دیوان نرسد. زیرا کسی که پرهیز آنها را کرده باشد، آن گاهش پرهیز این هفت امشاسپند کرده باشد. به گیتی همه‌ی مردم این را باید آموختن.

(بند ۷) کسی که اندر گیهان خشنودی هر مزد را کامد و چیزهای هر مزد کامد افزودن، کسی که بایدش که او را هر مزد به همه‌گاه و هر جا همراه بُود، باید بدانند که مرد پارسا برای چه آفریده شده است و هر چه هست خشنودش سازد و به رامشش دارد، و او را از بدان

محافظت کند.

(بند ۸) زیرا مرد پارسا، همانند هرمزد خدای است، آنچه مرد پارسا کند، چنان است که هرمزد کرده باشد. کسی که مرد پارسا را خشنود سازد، آنگاهش اندر گیهان دیرزمان وی را نیک‌نامی و نیکویی باشد. و خود او را بهشت روشن هرمزدی و شادی و رامش بود.»

پس از این است که اشاره می‌شود هرکس خشنودی بهمن امشاسپند را در جهان مینوی خواهد، باید در گیتی دایه و صورت مادی وی را ره‌نورد باشد، و این یک‌چک در باره‌ی امشاسپندان تکرار می‌شود که البته بیان نمادین و تمثیلی دارد و مراحل هفت‌گانه‌ی سلوک را بیان می‌کند. در مثل امشاسپند اردیبهشت، در زمین نماینده و دایه‌اش، یا صورت مادی آن، آتش است. همان آتشی که در بخش‌های گذشته از آن یاد شد و آتش، خود هرمزد است، عشق و ایمان به او و راه خداوند و سلوک مطلق است و کسی که در گیتی «آتش» را خشنود کند، در جهان مینوی و بهشت، به‌روشنی و آتش مطلق که هرمزد است می‌رسد و با او یکی می‌شود، همه روشنی و عشق و نور می‌گردد. (بند ۱۳) چه او را (= اردیبهشت، نگهبان و مظهر آتش) هرمزد اندر گیهان همانند خویش، آتش هرمزد است و کسی ایشان را (هرمزد را) خشنود سازد که آتش هرمزد را خشنود کند، او را اندر گیهان خسروی بود و بهشت روشنی هرمزد - خود او را بود.

پس از آتش که مظهر مینوی اردیبهشت است، از آهن گداخته یاد می‌شود که شهر یور امشاسپند در جهان مینوست و مظهرش در جهان مادی یا گیتی آهن است. آن‌کس که به‌معرفت رسید و در گیتی مظهر خداوند و خلیفه‌ی او شد و به آتش عشق رسید و در آن گداخت و نسوخت و با آتش یکی شد، که خود هرمزد است - آتش مادی و ظاهری و نفس آماره و سوسه‌ی اهریمنی او را نمی‌سوزاند، چون دلش، به‌سان آهن گداخته از معرفت است.

(بند ۱۴ تا ۱۹) کسی که خشنودی شهر یور اندر گیهان کامد کردن و او را به رامش کامد کردن، کسی که چیزهای شهر یور کامد افزودن، کسی که بایدش، که شهر یور به هرجا و زمان همراه بود، باید همه‌گاه و زمان آهن گداخته را خشنود سازد؛ و خشنود کردن آهن گداخته این است که: آهن دل چنان ویژه و پاک بکند که اگر

آهن گداخته بر آن بنهند، نسوزد. و آذرباد مهراسپندان به این دستوری که: آهن گداخته چون بر جان و دل ویژه و پاک نهند، آن گاهش ایدون خوش بود چنانکه شیر بر آن دوشند.

که اگر بر جان و دل دُر و نَدان (ناپاکان) و گناهکاران نهند، گدازد و میرد که: [خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ... غَشَاوَهُ] و به فلز گناه مکنید، چه سوختن بدان بود. و زر و سیم بدان مدهید (با آن مردم را داغ، آزار و شکنجه مکنید).

چه آن آهن اندر گیهان همانند خود شهریور است. زیرا کسی ایشان را (شهریور را) خشنود کند که آهن گداخته را خشنود سازد، او را در جهان، خسروی بود و بهشت روشنی هر مزد خود او را بود.»

و این است اسرار و راز و رمزهای بازمانده از حکمت ایران باستان، که آن همه عارفان و حکیمان به حفظ و صیانت آن وصیت کرده‌اند، چنانکه سهروردی خود به عیان صیانت و حفظ اسرار را تأکید می‌کند. به این ابیات از حافظ توجه کنیم که نظایرش در اشعار شعرای دیگر بسیار است.

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز و رنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست
و یا در این ابیات:

ضمیر دل نگشایم به کس مرا آن به
چو شمع هر که به افشای راز شد مشغول
بسیار روزگار غیور است و نا گهان گیرد
بسیار زمانه چو مقراض در زبان گیرد
و نیز در این بیت:

بیاتاد در می ضیافت، راز دهر بنمایم

به شرط آنکه ننمایی به کج طبعان دل کورش

و این همان سفارشی است که زرتشت به عین کرده (خرداد یشت، بند ۹ / زند بهمن یشت - بخش ۲) و در تجارب الأئمه (جلد یکم، ص ۳۰) و تاریخ ابن خلدون (جلد یکم، ص ۱۸۲) و آثار دیگر بسیار می‌یابیم و در آیین‌های رازآموزی میتراپی، از اصول واجبه بود: (تاریخ آیین رازآمیز میتراپی). نیز از حافظ است:

به مستوران مگو اسرار هستی
تا بی خبر بمیرد در ورد خود پرستی...
حدیث جان مه‌رس از نقش دیوار...
با مدعی مگو بید اسرار عشق و مستی

من این حروف نوشتم چنانکه غیر ندانست تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی
 مطالب عمده‌ای که در این نقل از کتاب پهلوی، که نظایر گسترده تری دارد و ما خود
 است از اوستا، در سراسر آثار عرفانی و حکمای اسلامی نفوذ داشته و همانندهایی روشن
 وجود دارد. محمد داراشکوه (حَسَنَاتُ الْعَارِفِينَ، ص ۴. تهران ۱۳۵۲) آورده: شَطْحُ حَضْرَتِ
 مُحَمَّدِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ. یعنی خلق کرده الله تعالی آدم را بر
 صورت خود. در شطحیاتی این گونه، مضمون فوق را بسیار می توان یافت: و هم آن
 حضرت فرموده: لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ. یعنی دشنام ندهید دهر را، که دهر خداست. و
 هم فرمود: لَا تَسْبُوا الرِّيحَ، فَإِنَّهُ مِنَ نَفْسِ الرَّحْمَانِ. یعنی بد مگویید باد را، که باد از نفس کشیدن
 حق است. و در کتاب یاد شده منقولاتی در این زمینه فراوان است. در مثنوی معنوی آمده
 که:

چونک گل بگذشت و گلشن شد خراب بوی گل را از که یابیم؟ از کلاب
 چون خدا، اندر نیاید در عیان نایب حقایق، این پیغمبران
 نه، غلط گفتم که نایب یا منوب گردوپنداری، قبیح آید نه خوب

در قرآن کریم (۳۰/۲) آمده است: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا
 تَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ: و
 چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی (= خلیفه) قرار می‌دهم.
 گفتند: در آن جا مخلوقی قرار می‌دهی که تباهی کند و خون‌ها بریزد، و ما تو را به پاکی
 می‌ستاییم و تو را تقدیس گویانیم. گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. قوای الهی
 که به او اعطاء شده به وسیله‌ی خدا در او و از طریق او عمل می‌شود: تو تیر را نینداختی
 بلکه خدا بینداخت. قرآن کریم ۱۷/۸: وَمَا زَيَّنَّا إِذْ زَمَيْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَإِلَكُنَّ اللهُ رَمِي.

چنین مسایل و مواردی که داراشکوه در حَسَنَاتُ الْعَارِفِينَ، ص ۵-۴، از آن به شطحیات
 یاد کرده و ساحت وحدت وجود را ارائه می‌کند، بسیار نقل شده است. از ابوبکر صدیق نقل
 می‌کنند که گفت: ما رأيت شيئا إلا زأبت الله قبله. یعنی: ندیدم هیچ چیزی را، مگر آنکه دیدم
 الله را پیش از آن چیز. نظیر این نقل از عمر نیز آمده است که: ما رأيت شيئا إلا رأيت الله معه،
 یعنی: ندیدم هیچ چیز را مگر آنکه دیدم الله را با آن چیز. برای ارجاع و آگاهی‌های بسیار
 آورده از انبیه معصومین و بزرگان عرفا و حکما، به مرجع یاد شده نگاه کنید.

شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی (۷۱۱-۷۱۴) در کتاب مجمع البحرین، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۴، ص ۳۱ به‌بعد، در این باره مطالبی به نقل و تحقیق آورده است. در سوره‌ی «ص» (۳۸ آیه‌ی ۲۶) نیز آمده است: یا داود إنا جعلناک خلیفة فی الارض. در حکمت خسروانی، این فَرْوَهْر - یا فَرْوَشی است و یا به‌تعبیری ماهیت مصفا و پاک و منزّه و اشوست که در آن مرحله‌ی عینیت هر مزد است در تجسم خویش و در گیتی. به‌همین جهت است چنانکه گذشت در ساخت فردیت آدمی، روان و روح، جز فَرْوَشی و روح اعلاست. چون روان در جهان پسین باید حساب و کتاب باز پس دهد و به‌عبارتی کیفر ببیند. اما فَرْوَشی پس از حدوث مرگ، چون لطیفه‌ی روحانی و جزء مینوی هر مزدی است که متعلق به جسم شده است و به‌عرش برین صعود می‌کند. عارف نامی، ابراهیم ابرقوهی نیز (ص ۴۱ به‌بعد) همین را می‌گوید که: در بیان حقیقت آن روح که پیش محققان، خلیفه عبارت از اوست. ای نفس بدان که روح در انسان کبیر به حکم کلام قدیم، روح مطلق است، آنجا که می‌فرماید: وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی (سوره‌ی اسراء، ۱۷، آیه‌ی ۸۵).

نیز به‌روشنی، این مطلب در بیان علاءالدوله‌ی سمنانی در کتاب: العروة لاهل الخلوۃ والجلوه، ص ۲۴۱، نقل شده است: اکنون بدان که هیچ مخلوقی دورتر از بدن آدمی نیست که آن مشیمه‌ی بدن مکتسب است [رک: ذات‌سپهرم، بخش ۳۰ به‌بعد که شرحی‌گذشت و مبحثی در پی است] با وجود آنکه هیچ لطیفه‌ای نیست نزدیک‌تر از لطافت ارواح انسانی که قوایل فیوض لطف و قهر موجود مبقی است، خاصه لطیفه‌ی حقی که قابل فیض ذات است، در وقت تجلی ذات به صفت واحدی، بی‌واسطه‌ی اَوْلِیَات و عُلُوّیَات، سبحان خداوندی که جمع کرده میان دورترین دوران در عالم صورت، و در نزدیک‌ترین نزدیکان در عالم معنی، به‌قدرت کامله‌ی خود، و گردانیده او را خلیفه‌ی خود در روی زمین، و ملایکه‌ی مقرّب را به‌سجود او امر فرمود به حکمت بالغه‌ی خویش، و مشرف گردانید او را به تشریف معارف تفصیلی، که حاصل شده بود آدم را علیه‌السّلام از تعلیم حق سبحانه، چنانکه در آیت خبر داد که: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلَّهَا (بقره، آیه ۱۳) یعنی: آدم را چون قابل همه‌ی فیوضات موجوات آفریده بود، و در وی فیضی دیگر بی‌واسطه بود، چون به آن فیض بی‌واسطه در خود نگاه کرد، همه چیز را فروع یافت و وجود خود را

اصل دید... شیخ نجم‌الدین کبریا... فرموده:

ای نسخه‌ی نامه‌ی الهی که تویی وی آینه‌ی جمال شاهی که تویی
بیرون ز تونیست هرچه در عالم هست بر خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

در یادداشت ۳۶۰ به نقل از کتاب جامع الحکمه تألیف افضل‌الدین محمد کاشانی در این باره مطالبی نقل شده، بدان یادداشت‌ها نگاه کنید

هرگاه درباره‌ی فشرده‌ی عقاید صدرالمتألهین شیرازی، دقت شود، همان مطالب ذات‌سپرم و همان اصولی که از شایست ناشایست نقل شد، و در یسنای نوزدهم، آیه‌ی ۱۲^م به بعد ملاحظه می‌شود، به نظر خواهد رسید.

صدرای شیرازی: معتقد است که صادر اول وجود منبسط است نه عقل اول چنانکه مشهور است [در حکمت و عرفان ایران باستان نیز به موجب دینکرد و بندایش که شرح آن نقل شد نیز چنین است و حاج ملاهادی سبزواری و شیخ اشراق نیز چنین می‌گویند]. وجود منبسط عبارت است از شعاع و تجلی اول [= بهمن] و پرتو نخستین وجود که می‌توان او را برای تجسم در اذهان عموم از جهتی به شعاع خورشید تشبیه نمود که بر کلیه‌ی اجرام و اجسام علوی و سُفلی منظومه‌ی شمسی تابیده و در هر جرم و جسمی به شکل آن جرم و جسم نمودار است.

این تجلی وحدانی که عبارت است از وجود منبسط، نیز در کلیه‌ی موجودات امکانیه متحقق است و در هر موجودی از عقل و نفس و انسان و حیوان و فلک و ملک و غیره به صورت همان موجود نمودار گشته، با این تفاوت که وجودات خاصه‌ی امکانیه [= امشاسپندان] خود اطوار و مظاهر وجود مطلقند و مابین آنها و وجود مطلق جز به اطلاق و تقیید فرقی نیست؛ ولی اجرام و اجسام مابین با نور خورشیدند نه عین آن، و این درست همان است که در نقل شایست ناشایست در اثبات این همانی هر مزد و امشاسپندان گذشت. مولوی رابطه‌ی مابین وجودات، خاصه وجود مطلق را به عبارتی دقیق و بیانی لطیف توجیه نموده می‌گوید:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی‌بی با موسی‌بی در جنگ شد
چون که این رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی

حافظ نیز به این نکته نغز و شیوا اشاره کرده و می‌گوید:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^{۱۱} در گاتاها، سرودهای زرتشت، هات ۴۴، ژرفای شاعرانه و بسیار کهن چنین اندیشه‌هایی را درمی‌یابیم. ترجمه‌ی دقیق و درست چنین سرودهایی می‌تواند روشنی گسترده‌ای بر پهنه‌ی شگفتی آفرین آثار حکمت و عرفان ایران پس از ساسانیان بیفکند. در این سرود زرتشت به روشنی از وجود مطلق یا اهورامزدا و صادر اول، یعنی بهمن یا به قول شیخ اشراق، نور اقرب سخن می‌گوید. به یاری و دریافت درست از هر مرحله، که امشاسپندان باشند می‌توان عبور کرد تا به تدریج مراحل کمال را پیمود و به راز و رمز آفرینش و شناخت و معرفت به وجود مطلق پی برد و در آتش اردیبهشت سوخت و در خودشید پایه و نورالانوار مستغرق شد تا آن فرّوهر آزاد شده از جرم‌انیت، خلیفه‌ی خداوند و عین اهورامزدا شود. در بند نهم از این سرود، زرتشت پس از وصول به حق و رسیدن به ذات واجب، می‌پرسد که اینک چگونه پیام تو را ابلاغ کنم که رهروان از مراحل گوناگون و مختلف به شهریور و بهمن رسند که این هر دو با تو یکی هستند. و چون کسی هم چو من، مراحل شهریور و بهمن را درنوردد، با تو در یک سرای و یگانه شود.

در بند یازدهم از سرود ۴۴ آمده که زرتشت با روشنی و صراحت می‌گوید: این من هشتم نخستین کسی که چنین دریافت‌هایی را برای رهروان ابلاغ می‌کنم - و این همان بیان شایست ناشایست ۸-۱۵/۷، است که آدمی در اوج پرهینتگی و پارسایی و انجذاب و گداختگی در آتش عشق و عرفان، با خود هر مزد یکی می‌شود، که خلیفه‌الله می‌گردد. در یسنای ۱۹ که تفسیر نماز و سوره‌ی معروف یتاوهو و یتیریو می‌باشد، مقام آدمی تعریف شده که اگر ذکر را دریابد، اگر مفهوم کلام مقدس و پیغام راستین عرفان، یعنی ماتئرتینته را بفهمد، همو - با خود هر مزد یکی است که خلیفه‌ی اوست. از بند ۱۲ به بعد چنین است:

یتا، ایدون گوید که او [زرتشت] را [آهو - و - دتو] = [سرور و خداوند معنوی و مینوی و هم چنین مادی و زمینی] قرار دادند.

آنا، بیان می‌کند که او، اهورامزدا نیز چنین است [آهو - و - رتو می‌باشد] نزد موجودات در نخستین اندیشه.

در بند چهاردهم نیز به‌وضوح وحدت میان اهورامزدا و آفرینش از سویی بیان می‌شود - و آنکه فرمانروایی و شهریاری برای خداوند است - و از دیگر سو آنکه وحدتی است میان زرتشت [= انسان نمونه، خلیفه‌ی خداوند] با اهورامزدا.

استمرار آفرینش

پژوهشی تطبیقی در خلق مدام در بنیاد عرفان و حکمت زرتشتی، و در ایران پس از ساسانیان، تکوین وجود آدمی بر مبنای حکمت و رابطه‌های فلکی، ترکیب وجود و فردیت آدمی به‌موجب منابع پهلوی و حکمت پارسی، فرّوهر - خواب و خواب دیدن.

هنگامی که به مطالعه‌ای تطبیقی درباره‌ی حکمت فلاسفه‌ی ایران باستان، یا حکمای فهلویین یا خسروانین^{۲۱۴} در حکمت نوریه‌ی اصحاب اشراق سخن در میان است، بسا از نکات و ادراکات لازم به توضیح یا لااقل نقل نمونه‌هایی است. اینکه از هَوَزَقَلْبَا، جسم هَوَزَقَلْبَا، یا دو نوع جسم و جسد که شیخ احمد احسایی به تفصیل از آنها سخن می‌گوید و مسأله‌ی معاد و تزکیه و تصفیه‌ی آن یا دَئِنَا - که سرانجام به بهشت واصل می‌شود - و چگونگی اقلیم هشتم یا خورشید پایه - و نقش فرّوهر - و چگونگی ترکیب وجود آدمی از تن، جان و روان و تقسیم‌های فرعی هر یک از این سه - مطالبی نیز از حکمای ایران باستان نقل می‌شود.

زات سَپَرَم Zāt-sparam از موبدان متجدد سده‌ی چهارم هجری قمری در ایران بود. البته عنوان تجدد، نسبی است در مورد دعاوی بی‌که با برادرش منوچهر در امور شرعی داشت که او نیز موبدی قشری و متشّرع بود. اما در هر حال، در آثار زات سَپَرَم (= آزادگل) مباحثی در فلسفه و حکمت و علوم و دانش‌هایی هست که مقتبس از اوستا و آثار حکمای پیشین ایران است. وی می‌گوید: وجود آدمی از پنج نیرو تشکیل شده و این

نیروها یا اجزاء را در بیان، با تمثیل همراه کرده، که تن آدمی از گوشت و استخوان و پی و دیگر مصالح درست شده، به مانند خانه‌ای که از چوب و سنگ و گِل و... درست شده باشد.

فُزُوهر: نیروی رویاننده و سازنده است که اعضا را برویاند و اندامها را شکل دهد و رگ و پی را به جاهای خود برنشاند و استخوانها را پیوندد هم کند و در و پنجره و روزن به بیرون بگشاید، چنانکه استاد بنا خانه‌ای سازد.

جان، نیرویی است محرک تن، که آن را حرکت و جنبش دهد و فعال کند، و مثال آن چون آتش است در آتش‌گاه. آتش گرمی را در خانه به همه جا منتشر کند و روشنی را پخش کند. چنانکه در سرای همه جا گرم شود و روشن گردد. جای جان در دل است؛ چنانکه آتش را در آتش‌گاه نهند. جان خون را گرم و در رگ‌ها می‌گرداند تا همه‌ی تن گرم شود. روشنی را به سوی بالا متوجه می‌کند تا دو چشم که روزن و پنجره‌اند روشن باشند و دیگر حواس: بویایی در بینی، چشایی در دهان، شنوایی در گوش‌ها و لامسه در پوست به وجود آید.

تن و موجودیت آن، حرکت و نیرو رساندن و کار اعضا و حواس، به وسیله‌ی جان است، که به وسیله‌ی خوراک، آب و آتش که اندر بدن شود کار آیی یابد. این در مثل چنان است که دیگی را برای پختن خوراک گرم کنند تا غذا پخته شود. در دیگ خوراک و آب درون کرده و با آتش از بیرون آن را گرم کنند. شکم همانند دیگ باشد که خوراک و آب درون دارد و به سبب آتش جان گرم شود. چون به اندازه‌ی کافی رسید، آنچه که مفید است به دل جذب شود و از دل به رگ‌ها اندر شود که خون است و آن به سر و همه‌ی اندامها برسد، اما به سر بیشتر جذب شود که مرکز حواس آن جاست. نیز دست‌ها و پاها از آن نیرو گیرند و آنچه که ضروری نیست، پس از جذب مواد لازم، دفع شود. آنگاه مردن جان فرا رسد. آن هنگامی است که آخو $axu-axw$ (نیروی زندگی) از خوردن باز ایستد و آتشی که جان را به حرکت و جذب و دفع درمی‌آورد بیسپرد که نتیجه‌اش سرد شدن اندامها و از میان رفتن کارایی حواس و مرگ است. ۲۱۵

پس از یادکردن: تن، فُزُوهر، جان - از روان مطالبی نقل شده است. البته از آخو یا نیروی حیات به اشاره گذشته و این یکی دیگر از پنج نیروی دخیل در فردیت شخص است و

چنانکه اشاره شد در تقسیم، تقدم و تأخری نیز قایل شده که پیش از این بدان اشاره شد. ۲۱۶

باری، جان با مرگ و تباهی تن از بین رفته و نیرویی باقی نیست نه موقت و نامحدود یا محدود.

باز پسین جزء از اجزای متشکله روان است که سپهد در تن، و نسبت به سایر اجزای یادشده نظم‌دهنده‌ی امور تن و بر آن فرمانرواست و در آن جای دارد؛ و نسبت وی در تن، چون آذربان و آتش‌افروز است در سرای که افروختن آتش و درست روشن نگاه داشتن آن در سرای، وظیفه‌ی اوست.

بدان هنگام که تن به خواب اندر است، روان از تن بیرون شود. گاه نزدیک آن باشد و گاه به دور رَوَد و مشاهده کند اشیاء و کسان را - و به گاه بیداری باز به تن اندر شود. چون آذربان یا آتش‌افروز در سرای - که هنگام خاموشی آتش، در سرای بسته و بیرون شود، و گاه نزدیک باشد و گاه دور رود. اما این قیاس درست و چندان راستین نباشد که تمثیل است، چون آتش آفریده‌ی مادی و سرای ساخته‌ی مردم، و آذربان از مردم است - در حالی که جان مینوی است و تن آفریده‌ی آفریدگار، و روان غیر مادی و مینوی، و این با دانش کم - جهت مثال و تمثیل می‌باشد. ۲۱۷

در همان مأخذ، فصل‌های گذشته، با عنوان: اندر ترکیب ساخت عناصر متشکله‌ی بدن آدمی نیز مطالبی هست. این مطالب درباره‌ی ترکیب نیروهای دخیل در فردیت آدمی، نیز اثرات آشکار و جالب توجهی در فلسفه و حکمت و الاهیات و مسایل اخلاقی - فلسفی، و درباره‌ی جهان پسین - در حکمت و عرفان و تصوف و جهان‌بینی سده‌های چهارم هجری قمری به بعد دارد، که جز تداوم همان اندیشه‌ها نیست. اما تفاوت‌هایی که در مثل میان بینش اوستایی - و بینش فلاسفه‌ی عصر ساسانی و ادامه‌دهندگان آن ملاحظه می‌کنیم - درباره‌ی عناصر دخیل در فردیت آدمی - و تقدم و تأخر آنها، و برداشت‌های متفاوت از یکی یا چند تا از آنها، در استمرار دوران بعدی فلسفه و جهان‌بینی و روان‌شناسی حکمای اسلامی نیز وارد است. در این‌جا تأثیر انواع مدبره‌ی فلکی در حکمة الاشراف، جامع‌الْحکَمَیْنِ از سهروردی و حکیم ناصر خسرو، التفهیم از ابوریحان بیرونی، حجاب‌المخلوقات از محمود بن محمود بن احمد نوس، عزیرالدین نسفی در الانسان الکامل و

شهمردان بن ابی‌الخیر در نزهت‌نامه‌ی علائی و ملامظفر گنابادی در تبیهات المنجمین و عبدالرحمن صوفی در ترجمه‌ی صُوْرُ الكواکب و بسیاری دیگر - نقطه و خط امتداد آن به آثاری چون بُنْدَه‌ش می‌رسد و بسا کتب و آثاری از علمای عصر ساسانی و پیش و پس از آن که یا نام کتاب‌ها باقی است و یا ترجمه‌ی فارسی و عربی‌شان در دست است. چون گفتار، حتا در نقل نام‌ها و کتاب‌ها موجب درازی کلام می‌شود، تنها اشاره به اشعار شاعرانی چون انوری و خاقانی و سنایی غزنوی و ناصر خسرو قبادیانی، حافظ، ظهیر فاریابی، جلال‌الدین بلخی، خواجوی کرمانی، نظامی گنجوی، جمال‌الدین اصفهانی، کمال‌الدین اسماعیل ... می‌شود، که آثارشان مشحون و سرشار است از این اشارات، که موضوع و گفتاری ویژه را طلب می‌کند، که این همان است که شهرزوری در شرح احوال زرتشت در نزهة الارواح آورده و هرگاه در مفاتیح العلوم خوارزمی نیز بنگریم، اثری کهن از تلفیق چنین معتقدات و دانشی را می‌یابیم که نزد حکمای پارس بسیار باارج و ورج بوده است.^{۲۱۸}

ترکیب بدن در آفرینش و آخرت‌شناسی

اخلاط اربعه، نیروهای شکل‌دهنده‌ی بدن، اجزای جان و روان آدمی، تحلیل علمی خواب، نقش روان و خودآگاه و ناخودآگاه، تحلیل مرگ و پاداش کردار خیر و شر، تظاهر روان نیکوکاران به صورت فرشته و بدکاران به شکل عجوزه پس از مرگ، مسایل تطبیقی حدود مرگ: دینا و طبع تام.

باری به موجب گزیده‌های زات‌سپرم^{۲۱۹}: ترکیب مردمان از چهار نیروست و این چهار نیرو عبارتند از: تن، جان، دانش و روان. در آغاز گفتار از نیروی دانش یاد نشده؛ و تنها سه نیروی دیگر را نقل کرده است. اما در تفسیر و شرح از نیروی دانش با اشاره‌ای گذشته است. در تمثیل، آدمی را همان آسمان و سپهر گفته که به چهار میخ استوار است و این چهار میخ در آدمی، به مثابه‌ی چهار نیروی یاد شده است.

در بخش بندی دیگری، هریک از این چهار را، به تقسیم‌هایی آورده، و نیروی تنی به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱- تن مادی یا جسمانی (= تنی گردی). ۲- تنی آبی. ۳- تنی بادی.

تن جسمانی از هفت لایه یا بخش تشکیل شده که اندرونی‌ترین این هفت، مغز است. روی مغز را استخوان پوشانده، روی استخوان را گوشت، روی گوشت را پی، و پیرامون پی را رگ‌ها، و روی رگ پوست و به روی پوست موی است. بر هر یک از این هفت بخش تن جسمانی، هفت اختر در آسمان، از دیدگاه رشد، پرورش و بالندگی، اثر می‌نهند، به این ترتیب:

ماه، ایزد ماه - یا ماه یغ - در پرورش مغز مؤثر است و در بالندگی و سلامت مغز هنگام رشد اثر می‌نهد. اما ماه سیاه یا ماه آباختری^{۲۲۰} اثر معکوس بر رشد مغز می‌نهد و آن را تباهی می‌رساند و اندر میان آباختران (ستارات، هفت سیاره) ماه آباختری بدترین است.

بالای ماه، تیر است که استخوان را نیرو دهد و بیفزاید.

بالای تیر، آناهید است که گوشت را نیرو دهد و بیفزاید.

بالای آناهید، مهر است که پی را نیرو دهد و بیفزاید.

بالای مهر، بهرام است که رگ‌های خونی را (خون را) نیرو دهد و بیفزاید.

بالای بهرام، هرمزد است، که پوست را که زیباکننده‌ی چهر و تن هاست بیفزاید و آرایش دهد.

بالای هرمزد، کیوان است که مو را نیرو دهد و بیفزاید.

زات سپرم، پس از این شرح، در جدولی جداگانه آنچه را که گفته فهرست می‌کند. اما در فهرست وی، با آنچه که در بالا گفته اختلاف است، چنانکه در سطور گذشته اشاره شد که از نیروی دانش، که در ترکیب آدمی اشاره به چهار نیرو می‌کند، یاد نکرده و از سه نیرو به اشاره می‌گذرد. اما بعداً از نیروی دانش یاد می‌کند. این بی‌مبالائی وی معلوم نیست که آیا بر اثر رجوع به روایات چندگانه است یا بی‌توجهی. پس از ذکر موارد فوق فهرست را چنین می‌دهد:

کیوان	موی
هرمزد	پوست
بهرام	رگ (خون) و پی
مهر	پی، رگ

گوشته	آناهید
استخوان، گوشت	تیر
مغز، استخوان	ماه
گوشت	استخوان
استخوان	گوشت
رگ	پی
پی	رگ
موی	پوست

اما به شکلی که مترجم فارسی گزیده‌های زات‌سپرم^{۲۲۱} یادآورد شده، جدول فوق، با آنچه که در متن و سطور بالاگذشت تفاوت دارد و زات‌سپرم یا بی‌توجهی کرده و یا شرح لازمی را در تعداد و روایات و عقاید نداده است.

پس زات‌سپرم اشاره به گردش این سیارات می‌کند:

«گردش ماه در یک ماه، تیر به سه ماه، آناهید در شش ماه و نیم، مهر در یک سال، بهرام به یک سال و نیم، هر مزد به دوازده سال، کیوان به سی سال است.

دوم، آبی است. یعنی دومین بخش از ترکیب مردمان، آبی است و آب اندر تن چهار قسم است: خون، بلغم، زردآب و سودا.

خون را سرشت گرم و مرطوب است، سرخ رنگ و شیرین مزه و جای اندر جگر است.

بلغم را سرشت سرد، سپیدرنگ و شور مزه و جای اندر شش است.

زردآب (= صفرا) را سرشت گرم و خشک و رنگ سرخ به زردی متمایل و مزه تلخ، و جای به زهره است.

سودا را سرشت سرد و خشک، و رنگ سیاه و ترش مزه و جای در شپُرز است.

پیش از اخلاط اربعه، خون به دل می‌رود و موجب تپش و حرکت آن می‌شود. پس شش خون را گرفته و به بلغم تغییر دهد. پس زهره که به روی جگر باشد، آن را به خود کشیده که به شکل زردآب درآید. زردآب اندر شکم شده و موجب گوارش غذا شود. آنگاه ستبری که بازماند، به شپُرز انداخته شود و به شکل سودا درآید. پس به وسیله‌ی این

اخلاط، تخمه‌ها که جای در سر و اندر مغز دارند، به وسیله‌ی رگ، یعنی نخاع - به پشت اندر شود و نیروی حاصله از اخلاط را به اندازه‌ی کافی به نر [= آلت] برساند و از همی اندام، نیرو گردد آورد و آلت را به ظاهر استوار کند که از آن نطفه برآید، که هستی و بقاء و زایش از آن باشد.

این اخلاط چهارگانه که جدا از هم هستند، و دارای کار جدا می‌باشند، در تمثیل، به سان چهار طبقه‌ی مردم هستند... (یادداشت‌ها در مقایسه و تطبیق، در بخش‌های بعدی نقل شده است).

نیروی دوم، جانی است، و آن سه بخش است، بدین گونه: جان، بوی، فزوهز. جان - روشن، گرم و هم گوهر آتش است. نخست با تخم - که آتش تخمه است - اندرگاه (= جای) شود. ماه چهارم با تابش به کالبد، تن پیدا بود (= ماه چهارم به کالبد می‌تابد و تن آشکار می‌شود). نخست به چشمان نگارده شود و روشنی آتشین خویش را به چشمان پدیدار آورد (= تجلی این جان در ماه چهارم در چشمان باشد و به سبب کمال و برتری سر، به اوج مغز جای گیرد).

دو دیگر به آیین آتش به دل شود. او را آن جا، جایگاه اصلی است. سه دیگر از این باشش (= جایگاه) به پیکر آتش به شکم اندر شود. پس سه آتشی که تجلی جان هستند، جایگاهشان در مغز، دل و شکم می‌شود. و هر سه آتش با ارتباط، جان را در تن سامان بخشد. چون نخست خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها - زنده گر جان‌ها اندر شکم شود و بر اثر آن نیرو و حرارت پدید آید. و این روشنی و نیرو به دل اندر شود. این سه آتش را جدا هریک وظیفه پیدا است. آن که اندر مغز است موجد حواس: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه است. دوم آتشی که اندر دل است. کار این آتش برقرار داشتن و منظم کردن دم و بازدم است و همی حرکت و نیروی تن از این آتش باشد. سوم آتشی که اندر شکم است. کار این آتش آن باشد که جذب نیرو و مواد کند، نگاه دارد، هضم کند و دفع نماید. این سه آتش (= سه نوع روح: روح طبیعی یا نباتی، روح حیوانی، روح نفسانی) در تمثیل، همچون سه آتش بزرگ است. آنکه اندر سر و مغز است، چون آتش آذرفرئیغ که آتش حامی موبدان است. آنکه اندر دل است، چون آذرفرئیغ که آتش حامی ارثتاران است. آنکه اندر شکم است، چون آذرفرئیغ مهر.

آتش حامی کشاورزان است. ۲۲۲

نیروی بوی با جان در آمیخته است، اما جان را درک و گزینش بیش از بوی باشد. چون حالت خواب روی دهد، جان اندر تن باقی می ماند، اما روان از تن بیرون می شود، و میان این دو، بوی میانجی است و تأثر و آگاهی از روان برگرفته و به جان نشان می دهد، و جان آن را به هوش و حافظه منتقل می کند. اما باید گفت که جان، بوی و روان اندر تن، هر سه با هم و با یکدیگرند. سرانجام هنگامی که تن بمیرد، جان به سبب سرشت آتشی که دارد، از زمین به مینو اندر شود و به آتش آمیزد. و آن (روان یا بوی) سه روز پس از مرگ نزدیک تن مانده و بدان بنگرد و بگرید. چون سگان و پرندگان لاشه خوار نزدیک شوند که تن را پاره کرده و بخورند، چنان بترسد که میش از گرگ بترسد و بانگ کند که این پیکر مرا نخورید که اورمزد سرانجام در رستاخیز، آن را از من خواهد ستاند.

چون شب سوم در گذرد، در بامداد چهارم روان تن گناهکار، هنگامی که با بوی از هم جدا شوند، روان با بوی معارضه و گفت و گو کند. روان گوید تو به جهان بالا و مینو می روی، اما مرا در این جا، بر جای می نهی. اما اگر روان پارسا و پرهیزگار است، بوی و روان هر دو از ایزدان پاداش دریافت کنند.

فَرْوَهز نیروی پرورش دهنده‌ی تخم یا نطفه است و جنین را در رَجِم مادر، در مراحل مختلف شکل می دهد. در مرحله‌ی نخست کمک می کند به آمیختگی تخمه‌ی نر و ماده. در مرحله‌ی دوم که نطفه‌ی زن و مرد به هم آمیخت، آن را پرخونی یا خون‌مندی می‌رساند. پس از این مرحله، فروهر است که اندام‌ها را شکل می دهد. چشم و سایر اندام‌ها، تیره‌ی پشت و دنده‌ها پدیدار می شود، هم چون رویش شاخ و برگ از درختان... کار فَرْوَهز سه بخش است: نخست رویانیدن، دوم نمو دادن و شکل بخشیدن و سوم نگهداری کردن. در مرحله‌ی نخست، شکل ابتدایی اندام‌ها ظاهر می شود. در مرحله‌ی دوم نمو می یابند تا به حد وضوح و روشنی برسند. در مرحله‌ی سوم نگهداری و حفاظت اندام‌هاست که هر یک در جای خود و به اندازه برافزاید. ۲۳۳

نیروی دانشی نیز سه گونه است (در منابع فارسی، حکما و عرفا این نیرو را حواس باطن یاد می کنند که پنج است. در متون بودایی (یادداشت ۲۱۳) نیز در این زمینه یادی هست. در بخش‌های بعدی، از الانسان الکامل و ذخیره‌ی خوارزمشاهی و جامع‌الحکمتین در

مقایسه نقل‌هایی آمده است) نخست ویر به معنی درک و دریافت، که صفت وی خواستن است. دوم هوش که وظیفه‌اش نگهداری و یادداری است. سوم خیزد که صفت او گزیدن و انتخاب است.

نیروی روانی، نیز به سه بخش است: نخست روان اندر تن. دوم روان بیرون از تن. سوم روان اندر جهان مینوی است. روان اندر تن، تن نیز خوانده می‌شود، زیرا خود مینوی تن است. همین روان است که امور را در تن نظام می‌بخشد. کار و کنش در اندیشه و عمل با اوست. مسئولیت نیک کرداری و نیک اندیشی با وی می‌باشد. اگر نیک اندیشد و نیک کند، رستگار شده و این روان پاداش یابد. هرگاه بد کند و بداندیشد و از راه دین بیرون رود، عقوبت بدان جهان باز یافته و اندر دوزخ رود.

اهریمن یا شیطان در راه روان اندر تن، یا تن - همیشه دام گستر است تا با وسوسه‌های نفسانی و کام‌جویی و لذت‌طلبی‌های اندک و گناه‌گرایی در این جهان استومند (= مادی) از راه درست و پارسایی و پرهیزگاری - روان تنی را منحرف کرده و به سوی دوزخ رهنمون گردد. اما روان اندر تن باید با خویشتن داری - راه پرهیزگاری و پارسایی را برگزیند و به فریب شادی‌های اندک و لذات گذرا را دچار نشود.

راه توانا ساختن هر آینه چنان است که با نیک اندیشی و آرامش، آدمی از خشم و آز، شهوت و کینه دوری گزیده و آن را انجام نداده و این‌گونه بدی‌ها را از خود دور کند. نیز لازم است با کوشش، آفریدگان نیک را پشتیبان و ستایش‌گر پرهیزگاران باشد.

آدمی هرگاه پرهیزگار و نیک بود، چون بمیرد - بهره - و بخت‌اش با پیروزی همراه است و روانان مینوی یاری‌اش کنند و در آمار شتوش *āmār - stoš* (سه شبانه روز نخست پس از مرگ) ایزد نریوسنگ^{۲۴۴} (= *neryosang*) به یاری او شتابد و آشفستگی و از هم جدایی: جان، بوی، فروهر و روان را که دیوان مرگ، چون: *وای بد و آشتووات*^{۲۲۵} *asto-vahāt* - با حدوث مرگ موجب شده‌اند، دوباره سامان بخشیده و به هم نزدیک کند.

چنین کسانی، از آن پاداش‌ها و نیکی‌ها که به روان اندر رسد، جان و بوی و فروهرشان نیک، بهره و شادی یابند. اما اگر کسی که در گذشته، گناهکار بوده باشد، جان و بوی و فروهر و روان اندر راه - همه او را بگذارند و بازگردند و آن روان اندر تن، تنها مانده و با

پشیمانی و افسوس و درد و رنج به دوزخ رود.

روان بیرون از تن، مینوی و روحانی است. همه پاکی و نیکی است. هرگاه روان اندر تن را آرزو به شادکامگی و خور و خواب و راحت تن است، وی را همه آرزو و خواست متوجه دیگران است که در جامه و خورش و یاری دیگران بکوشد. تن یا روان اندر تن را که همه کام در خواب و آسایش است، او را همه‌ی نیرو در آن است که در جست و جوی خود و پارسایی و پرهیزگاری باشد.

هنگامی که تن خفته است (مرده است)، روان اندر تن، تن را ترک می‌گوید و از آن بیرون می‌رود. روان اندر راه، آن مینوی نیک گوهر، وی را می‌بیند. در می‌یابد که به گناه آلوده است. پس به اندرز او اندر می‌شود که از گناه بپرهیزد و او را هشدار می‌دهد و هدایت می‌کند. این دو نفس یا روان راهی در پیش دارند به سوی انجمن داوران.

روان اندر راه، پیش‌تر از تن یا روان اندر تن، برای پاسخ گفتن و بازخواست روان شود. در ضمن روان اندر تن را راهنمایی کند که به درستی و نیکی پاسخ گوید. از کژی بپرهیزد و درباره‌ی آنچه که از روی نادرستی ورزیده سخن مگوید. هرگاه آن تن به نیکی و داد زندگی کرده باشد و راه نیک اندیشی، نیک گفتاری و نیک کرداری را پیموده باشد و پارسا و پرهیزگار بوده باشد، این نیکی‌ها و دین ورزی‌ها چون پوشش و جامه‌ای از روشنی و پاکی بر وی پوشانده شده و از راه نیمروز یا جنوب به سوی بالا اندر شود و بر تن ستایش کند.

اما هرگاه آن تن در زندگانی راه ناپرهیزگاری و بداندیشی و بدگفتاری و بدکرداری را پویا بوده باشد، آن کردار بد و ناصواب بر وی چون پوشش و جامه‌ای تیره پوشانده شده به سوی نیمه‌ی شمال (آب‌اختر) در تاریکی و تیرگی اندر شده و بر تن نفرین و لعنت کند^{۲۲۶}... چون مرگ فرارسد. پس از گذشت سه شبانه روز، در بامداد چهارم، روان مرد یا زن در گذشته، از سوی جنوب به مانند بادی بسیار خوشبو با رایحه‌ای دلپذیر، به پذیره آید و مزده‌ی بهشت آرد و مناظری بس شادی آور از بوستان‌های پرگل و ریحان‌راه گشاید تا در آن راه به پیش رود و هم چنان به آسایش و فرح او را به چینود پُل (= پل صراط^{۲۲۷}) رسانده و به راحتی از آن بگذراند و بر تیرگی و هول و هراس دوزخ پیروز شود و سرانجام او را در آن سرای جاودانی جای‌گزین کند^{۲۲۸}.

در روایات داراب هرمزدار نیز چنین مطالبی آمده که دیدگاه زرتشتیان متأخر را گویاست، البته بر اساس همان متون کهن.^{۲۲۸۱}

اقلیم هشتم یا خورشید پایه - هورقلیا یا جسم اثیری

مبانی و تمثیل زایش و مرگ در حکمت و عرفان و بنیاد تفکر عرفانی، عروج نفس یا روح در تفکر عرفانی و توجیه اعمال خرق عادت عرفا، دَئِنای حکمت خسروانی و طباع تام سهروردی، تطبیق و مقایسه‌ی تجسم دَئِنای زرتشتی و حکمت ایران باستان به عنوان حضور در دادگاه الاهی و طباع تام در حکمة الاشراق

در بخش‌های گذشته بحث در هورقلیا و فرَوهر یا جان، روح یا روان بود، که روان به این اقلیم، یعنی اقلیم هشتم که هورقلیاست وارد می‌شود. اصطلاح جسم هورقلیایی در آثار شیخ احمد احساسی، مفهوم فرَوهر را بازگویی می‌کند در نزد حکمای عصر متقدم در ایران باستان - و روان اندر جهان مینو را در صورت نهایی، نزد حکمای فهلویون - البته برخی از آنان. این مباحث علاوه بر علوم طبیعی و بیان آفرینش آدمی و معاد و رستاخیز - شامل بیان بسیاری از مفاهیم در نقل از صورت داستانی و اساطیری - به مفهوم حکمت در قلمرو الاهیات نیز می‌شود. مبحث روان، روح و نفس، بی تردید به جهان پسین و دنیای پس از مرگ می‌انجامد، - که روان تنی چه می‌شود؟ چون مسئول کردار آدمی است. و روان بیرون از تن به کجا می‌رود؟ و روان اندر جهان مینو کدام است؟ آیا کدام باقی و سرمدی است؟ و آن نفخه‌ی ایزدی کدام یک است. پاداش و جزایی هست برای آن روان یانه؟ و اقلیم هشتم - همان خورشید پایه است؟ که به طرح و پژوهش، بسیاری اشاره شد؟

از دیگر سو، آیا صُور نوعیه پس از آن که از جهان مینوی به جهان آستومند (= مادی) اندر شدند - پس از گذران زندگی زمینی به آن جهان نور و سکون بازمی‌گردند یا نه؟ - و آیا حرکت صُور نوعیه یا امثال از جهان مینوی همیشه ساری و لاینقطع است و حرکت دائم و حرکت جوهری - و تغییر پیوسته چگونه است؟

به همین جهت در این بخش، به سرنوشت روان به موجب نظرات حکیم و فیلسوف زات سپرم، در مآخا. سابق الذکر پرداخته و آن‌گاه نظرات فیلسوف بزرگ و نامی،

صدرالدین شیرازی را از کتاب مفاتیح الغیب و آثاری همانند نقل کرده - با توجه به این که سرنوشت روان نیز چون بخش‌های وجود آدمی در حکمت ایران باستان در چند و چونی متفاوت است.

بخش سی و یکم گزیده‌ها را زات سپرم به سرگذشت روان پس از جدایی از تن اختصاص داده است. این حکیم زرتشتی، هر چند به مقتضای زمان از تشریح بهره‌ی داشته و تعصب دینی در وی به تفکر و ارائه‌ی فلسفی و اندیشه‌های جگمی غلبه داشته، اما با این وصف در زمان خود کوشیده تا جنبه‌های جزمی دینی را تعدیل کرده و پایه‌ی برخی رسوم و افکار سست و آداب نامتعارف و غیر عملی و آسیب پذیر موبدان را اصلاح کند. به همین جهت مورد انتقاد سخت جامعه‌ی موبدان، به ویژه برادرش منوچهر که از موبدان بزرگ بود قرار گرفته است.

زات سپرم، پسر جم، پسر شاپور در نیمه‌ی دوم سده‌ی سوم هجری زندگی می‌کرد. از موبدان نامی پارس و کرمان بود و نسب وی به چند پشت به آذرباد مارسپندان می‌رسد، که در زمان شاپور دوم، موبد موبدان بود. برادرش به نام منوچهر، از وی بزرگ‌تر بود و پس از مرگ پدر، در کرمان به جای وی که موبدان موبد بود منصوب می‌شود. چنان‌که اشاره شد، منوچهر، موبدی سنت‌گرا و متشرع بود - اما زات سپرم، از طریق حکمت در پی نوآوری‌هایی بود، یا بهتر بگوییم جنبه‌های فلسفی را که در دوران اسلامی مدون شده و بدان توجهی شایسته مبذول می‌شد، در مباحث دینی داخل کرد و موبدان متشرع با این موضوع مخالف بودند. نیز زات سپرم بسیاری از سنت‌ها را که بدان‌ها زرتشتیان را مورد اتهام قرار می‌دادند و بخشی وسیع از آن شامل آداب و رسوم و شرایع خرافاتی بود، رد کرده و منع می‌نمود. سنت‌گرایان و متشرعان در سیرجان کرمان، با او مخالفت کرده و با مکاتباتی که با منوچهر، موبد موبدان و برادر بزرگش می‌کنند، سبب می‌شوند مکاتباتی بر سر مسایل دینی میان این دو برادر درگیرد که در یادداشت ۲۲۸ بدان اشاره شد.

از گزیده‌های زات سپرم، از بخش ۲۹ تا ۳۵ که کتاب بدان پایان می‌پذیرد، چنان‌که گذشت و از بخش ۳۱ به بعد، کوتاه شده‌ای نقل می‌شود که، از لحاظ بار عملی - فلسفی و تلفیق علم کلام با مسایل و توجیحات عرفانی - که متن و زمینه‌ی آن را فلسفه و جهان‌بینی زرتشتی تشکیل می‌دهد دارای اهمیتی ویژه است. در بخش ۲۹ از ترکیب و ساخت

مردمان از تن و جان، و در بخش ۳۰ از ترکیب عنصری جسم و روان و چند نوع روان مباحثی هست که در آثار حکما و فلاسفه‌ی بعدی اثرات آن را به وضوح در می‌یابیم و در بخش‌های بعدی گزیده‌هایی نقل می‌شود تا در تطبیق، راه‌گشا باشد.

بخش سی و یکم، نیز بسیار قابل تأمل است. در حکمت متعالیه‌ی صدرای شیرازی، آن حکیم و فیلسوف نامی نیز مسیر چنین اندیشه‌هایی در حرکت و پیوستگی دو جهان، یعنی جهان مینوی و جهان مادی مشهود است. و اینکه حرکت زمینه‌ساز بقاست و همه چیز پیوسته در تغییر و تحول است.^{۲۲۹} و چون در بخش سی‌ام، از روان، جسم هورقلیایی مباحثی نقل کرده، در بخش سی و یکم از سرنوشت روان پس از مرگ سخن می‌گوید که اشاره شد، پس از آن در حکمت و فلسفه‌ی ایران مقامی ارجمند یافت.

زات سپرم می‌گوید:^{۲۳۰}

«از این رو که دو جهان پیوسته (= لاینقطع) با یکدیگر در کارند، مردان و زنان نیز هم چنان‌اند، چه زایش (= تولد) در گیتی، گذشتن از مینوست و گذشتن از گیتی زایش در مینوست. چنان‌که از مینو به گیتی به یاری پدران و مادران همی زاید و از تن مادران از طریق گذر تنگ به بیرون آید، باشد که از جمله‌ی مردگان فراز افتد، باشد که طبیعی زاده شود، بی‌حس، ناگویا، و بی‌حرکت و نیازمند به پرورنده. پس او در روزگاران (= در طول زمان) با گرفتن نیروی مادی (= جسمی) بیشتر، قادر به سخن گفتن و حرکت کردن باشد. سپس از پرورش مادران دوباره به آموزگاری پدران سپرده شود و (پس از) رسیدن به جوانی پیشه‌گزیند و کار طبقه‌ی خویش در پیش گیرد. به همان‌گونه نیز هنگامی که از گیتی بگذرد (= بمیرد) هم به یاری مرد پیکر و کنیز پیکر - که خود پدر و مادر روان‌اند - شاید که به بهشت رسد.

سه روز پس از مرگ که روان در بیم است، همانند سه روز پیش از زایش است که هاد در تن فعال است. روز چهارم کنیز پیکر روان را بپذیرد.^{۲۳۱} او را چیئوتود Cinvat (چیئوت پل، پل صراط^{۲۳۲}) که گذر ترسناکِ بیم‌گین است - چنان بگذراند که مادر در هنگام زایش کودکان را.

آنکه گناه کار است به دوزخ افتد، همانند مرده‌ای که از تن فروافتد. آنکه پرهیزگار است، به یاری کنیز پیکر (= فرشته، دوشیزه‌ی زیبا، تجسم کردار نیک در گیتی) به جهان

مینویان رود و او را همان کنیز پیکر پرورنده باشد. و سخن مینویان (= زبان مینوی) او را بیاموزد. پس مرد پیکر او را شیوه، نشان، آیین و روش ترتیب کار مینوی بیاموزد، و پس هنگامی که آموخته و فرهیخته شد، چهار پیشه‌ی محدود اصلی را برگزیند که هستند: (آسرونی، ارتشتاری، واستریوشی، و پیشه‌وری^{۲۳۳}) در مقایسه با تمثیل و نماد کنیز پیکر و مرد پیکر که شکل کهن تر آن در هادخت یشت اوستا و مآخذ دیگر پهلوی نقل شده، موردی در مقایسه از آثار متأخر بر آن نقل می‌شود.

در یکی از متون پهلوی، موسوم به داتستان دینی *Dātistān-i Dinik*، پرسش بیست و سوم - درباره‌ی سه شب نخستین پس از حدوث مرگ و سرنوشت بیم‌گین و پرهراس روان است:

۱- بیست و سوم پرسش آن را پرسید که اگر پرهیزگار درگذرد، روانش شب نخست و دوم و سوم کجا نشیند و چه کند؟

۲- پاسخ این که ایدون گفته شده است که: روانِ مردمان، که خود مینوی تن است، پس از مرگ سه شب در زمین باشد و به سبب مشکوک بودن بر جایگاه خویش، در بیم از آمار (= حساب)، ترس رنج آور و بیم غم بار از پل چیتود را احساس کند و نالان بنشیند و بر کرفه (= ثواب) و گناه خویش بنگرد.

۳- روان در راه که با همان مینوی تن هم احساس و هم ادراک است، به سبب گناهی که مینوی تن کرد و کرفه‌ای که کم کرد، بدنام باشد.

۴- شب نخست از اندیشه‌ی نیک، شب دوم از گفتار نیک و شب سوم از کردار نیک خویش، رامش به روان رساند. نیز اگر همراه پرهیزگاری، گناهی است که بر ذمه‌اش است، نخست با جبران کردار بد، همان شب پادافراه رسد.

۵- همان شب سوم در بامداد نگاهبند و گنجور کرفه (ثواب، اعمال نیک)، چون کنیزی زیبا به پذیره آید. با انبار کرفه‌ی فراوان خویش و چند گناه و بزه جبران نشده، به آمار رسد. به راستی آماده شود و برای گناه باقی مانده، پادافراه پل را بگذراند.

۶- با اندیشه، بد، گفتار بد و کردار بد جبران نشده، همراه مینوی فریادرس و

رامش بخش اندیشه‌ی نیک، گفتار نیک و کردار نیک خویش، به گزودیمان
 Garo-demân یا بهشت یا همتستان [Hamastakân، برزخ] پرهیزگاران، آن
 جا او را به سبب پرهیزگاری جاست، پیش رود.»

طباع نام / دینا

طباع نام سهروردی، دینا یا روان در حکمت ایران باستان،

تجتم روان در حکمت اشراق و حکمت خسروانی

بنابر آن چه از کتاب هیاکل النور سهروردی مستفاد می‌شود*، برای نوع انسان از لحاظ
 کلی ملک انسانیت که روح القدس یا جبرئیل باشد آفریده شده است. و سهروردی همین
 ملک را در کتاب تقدیسات خود سروش (سَراشَه Sraoša) خوانده است. برای هر یک از
 افراد انسانی نیز پیش از تولد و آفرینش خاکی‌اش ذاتی نورانی آفریده شده است که
 پیوسته از روز ولادت همراه او و حمایت او را عهده‌دار می‌باشد، و چون مرگ آن فرد
 فرارسد، همزاد نورانی نیز به او پیوندد.

از روی اخبار و روایات منتسب به هرمس، سهروردی این فرشته را به نام طباع نام
 انسانی خوانده است. طباع نام دوبار در آثار سهروردی جلوه کرده است: یک بار در
 کتاب مطارحات که کیفیت رؤیای هرمس را بیان می‌کند:

وَإِذَا وَجَدَتْ هَرْمِسُ يَقُولُ: إِنَّ ذَاتًا رُوحَانِيَّةً أَلْقَتْ إِلَيَّ الْمَعَارِفَ، فَقُلْتُ لَهَا: مَنْ أَنْتِ؟ قَالَتْ: أَنَا
 طِبَاعُكَ التَّامَّةُ**.

یعنی: همانا ذاتی روحانی معارف را به من الهام کرد. آنگاه به او گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طباع

*- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، ص ۸۳ به بعد. در مورد آن بخشی از گزیده‌های ذات شهزاد که
 درباره‌ی شکل‌گیری جنین و انواع روان و نفس و شکل و روش تغذیه و تمثیل‌های آن گذشت، در
 مقایسه و پژوهش تطبیقی، هیاکل النور بسیار شایان توجه است. نقل فوق از کتاب روابط حکمت اشراق و
 فلسفه‌ی ایران باستان است از هانری گربن، ص ۵۶. برای مطالعه‌ی بیشتر، نگاه کنید به مجله‌ی فرهنگ
 شماره‌ی ۴-۵، ص ۱۳۹ به بعد. آرام نام، ص ۹۱. دیدار با سیمین، تقی پور نامداریان، ص ۸۲ و ۴۳. رمز و
 داستان‌های رمزی، تقی پور نامداریان، ص ۲۶۶ و بعد. مجموعه‌ی مقالات، دکتر محمد معین، جلد اول، ص
 ۲۲۷. ترجمه‌ی وندیاد، جلد‌های ۲ و ۳ و ۴. با توجه به فهرست موضوعی و فهرست راهنما که به
 شکلی منسجم در مقایسه و پژوهش‌های تطبیقی شروحی نقل است.

تام تو هستم.

صدرای شیرازی و دیگران نیز به این موضوع استناد کرده‌اند. بار دیگر در کتاب تقدیسات که رؤیای کوتاه هرمس ادامه یافته و به صورت دعای (= نیایش پرسوز و گداز و شاعرانه‌ای در مواجهه با طابع تام در آمده است. این یک دعای مختصری است که در دنبال ادعیه و اورادی جای دارد که سهروردی برای هر یک از ایام ساخته است. در این دعا روی سخن با طابع تام است. اینک متن:

دَعْوَةُ الطَّبَاعِ التَّامِ: أَيُّهَا الْمَلِكُ الرَّئِيسُ وَالْمَلَكُ الْقَدِيسُ وَالرُّوحَانِيُّ النَّفِيسُ. أَنْتَ الْاَبُّ الرُّوحَانِيُّ وَالْوَلَدُ الْمُغْنَوِيُّ: الْمُبْتَلِ بِإِذْنِ اللَّهِ بِتَدْبِيرِ شَخْصِي الْمُبْتَهَلِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَهِ الْاَلْهَةِ فِي تَكْمِيلِ نَفْسِي، اَللَّائِسِ مِنَ الْاَنْوَارِ الْاَلْهَوِيَّةِ اَسْنَاهَا، الْوَاقِفِ مِنْ دَرَجَاتِ الْكَمَا فِي اَعْلَاهَا. اَسْأَلُكَ بِاَلَّذِي مَسَّحَكَ هَذَا اَلشَّرَفَ الْعَظِيمَ وَوَهَبَكَ هَذَا الْفَيْضَ الْجَسِيمَ اَلَا مَا تَجَلَّيْتُ لِي فِي اَحْسَنِ الْمَظَاهِرِ وَ اَزَيْتَنِي نُورَ وَجْهِكَ الْبَاهِرِ، وَتَوَسَّطْتَ لِي عِنْدَ اِلَهِي الْاَلْهَةِ بِاَفَاضَةِ نُورِ الْاَنْشَارِ، وَرَفَعْتَ عَن قَلْبِي ظُلُمَاتِ الْاَسْتِنَارِ. بِحَقِّهِ عَلَيْكَ وَ مَكَانِيَّةَ لَدَيْكَ.

یعنی: ای بزرگ و فرشته‌ی فرخنده و روحانی عزیز، تویی پدر روحانی و فرزند معنوی. به اذن خدا خویشتن را وقف تدبیر و اداره‌ی شخص من کرده‌ای و در تبدیل نقص من به کمال به خدای عز و جل که خدای خدایان است روی تضرع آورده‌ای، به روشن‌ترین و درخشان‌ترین انوار لاهوتی آراسته شده و در بلندترین درجات کمال جای گرفته‌ای. به حق آن کس که این شرف بزرگ را به تو بخشید و این فیض عظیم را به تو ارزانی داشت، از تو می‌خواهم که در زیباترین مظاهر بر من تجلی کنی و فروغ چهره‌ی تابناک خود را به من بنمایی و میانجی شوی و از خدا بخواهی که نور اسرار بر من بتابد، و پرده‌های تاریکی و ظلمت را از برابر چشم دلم برداری. تو را سوگند می‌دهم به حقی که او را بر توست و مکانتی که او را در نزد توست.

از آنجا که این موجود تابناک که آن‌گونه ادیبانه وصف شده و این دعا خطاب به اوست، درست همان ملکی است که در رؤیای آن عارف ربّانی گفته است: من طِبَاعِ تَامِ تُو هستم. و هم چنین بنابر آنچه از افکار شیخ اشراق می‌دانیم، این است که خود را با مشابَهت و مقابله‌ی مظهر آسمانی دیگری مواجه می‌بینیم که بدون شک واسطه‌العقد و گوهر تابناک آیین و شریعت مزداپی است. در این آیین بنابر آن چه از متون اوستایی و پهلوی

به مارسيده است (براي آگاهي‌هاي گسترده و ترجمه‌ي متون پهلوئي / اوستايي ← و نديداد، جلدهاي مختلف، صفحات ۱۶۹۰ و ۱۷۳۵ و ۱۸۰۰ و ۱۸۱۴) مظهري به نام دژئنا تجلّي مي‌کند که عبارت است از آنائيت مينوئي مرد مؤمن و اعتراف قبلي او نسبت به ايمان مزدايي در عالم مينوئي. به حسب اين متون، وقتي که مرد کامل چشم از جهان فرو مي‌بندد و بر سر پلي چينوت Chinvat (صراط) مي‌رسد، آنگاه مي‌بيند که دوشيزه‌اي به او نمودار مي‌شود زيبا، درخشان، با بازوان سفيد، نيرومند، خوشرو، بلند بالا، با سينه‌هاي برآمده، نيکوتن، آزاده، شريف نژاد، به نظر پانزده ساله، کالبدش به زيبايي همهي آفريدگان زيبا (در بخش‌هاي گذشته شرحي هست) ... آنگانگان روان مرد پاک دين مي‌پرسد: اي دوشيزه‌ي زيبا تو کيستي؟ اي خوش اندام‌ترين دوشيزگاني که من ديده‌ام. وي در پاسخ گويد: من دژئناي تو، يعني منيش نيک و گوش نيک و کنش نيک تو هستم... محبوب بودم، تو مرا محبوب‌تر ساختي. زيبا بودم تو مرا زيباتر ساختي. مطلوب بودم، تو مرا مطلوب‌تر ساختي. بلند پايه بودم، تو مرا بلند پايه‌تر ساختي.

اين متني کهن و اوستايي است موسوم به هادخت يشت که در صفحات گذشته، ضمن شرح اجزاي متشکله‌ي وجود آدمي و دژئنا، به آن اشاره شد.

طباع تام در حکمت اشراق و هم‌چنين حکمت مزدايي - فرشته‌ي نگهباني است که وجودش بر وجود فرد انساني قدمت زماني دارد و فرد انساني در وجود خاكي خود از او جدا شده و منتظر مشاهده‌ي جمال رباني و ظهور سبحاني است، و از اين جاست که در عرفان و حکمت، اين چنين عشقي سودايي جهت ديدار و پيوستن به آن و گذر شتاب‌زده از اين قفس جان و گريز از زندگي خاكي و فرديت جسماني به وجود آمده است.

بي‌شک از نظر سير تاريخي، امکان مقارنه‌ي طباع تام سهروردي و مسأله‌ي دژئناي اوستايي ايجاب مي‌کند که نخست در آيين مزدايي مفهوم دژئنا باشد، آنگاه اين مفهوم با عقايد مابعدالطبيعه‌ي مانوي آميخته و تاويل و تعبير شده باشد. سپس اصول عقیده‌ي هرمسي (که قصه‌ي روياي هرمس، سرچشمه‌اش آن جاست) به اين مفهوم سر و صورتي تازه داده باشد. تتبع و استقصاي اين مسايل و مقايسه‌هايي که ياد کرديم، شايد اهميت است و ناچار روزي اين مقايسه به عمل خواهد آمد، به ويژه آن چه راجع به مقايسه ميان دژئناي مزدايي و سوفيای مانوي است.

ابوالبرکات بغدادی در سده‌ی ششم هجری، با توجه به همین معنی و مفهوم، شرح داده‌است که: چون نفوس بشری گوناگون‌اند، پس ممکن نیست تعلیمی که نفوس کسب می‌کنند به شکل منحصری یا به عقلِ فَعَالٍِ منحصری محدود باشد. لذا حکیمان سَلَفِ معتقد بوده‌اند که برای هر نَفْسِ منحصر یا برای نفوسی که دارای یک سرشت و قربات‌اند در جهان روحانی - موجودی وجود دارد که در مدت زیست، آنان به طرف آن نَفْسِ یا آن دسته از نفوس مهر و توجهی مخصوص دارد. همین موجود است که به آن نفوس، معرفت می‌آموزد و آنان را راه می‌نماید و نیرو می‌بخشد. این دوست و راهنما را فیلسوفان، الطباع التام یعنی طبیعت کامل نامیده‌اند و در زبان دینی آن را مَلک یا فرشته گفته‌اند (تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، هانری گُربن، ص ۲۲۵ - ۲۲۴).

در واقع، به صورتی، این طباع تام، همان عقل فَعَالِ است نزد حکما و فلاسفه‌ی مَشَاء. در حکمت و فلسفه‌ی مزدایی، باید همان دَرَنای اوستایی باشد در شکل کهن که بعد به صورت وجهی از روان درآمده است. این که با فرشته و مَلک تعبیر شده، یا صورت مینوی و آسمانی نَفْس، چنانکه در مباحث پیشین گذشت، با همان ذَرَه‌ی مینوی یا مثال نوری آدمی، یعنی فَرَوْهَرُ قابل مقایسه است، که هم منِ آسمانی و مینوی فرد و هم همزاد و صورت مینوی و نوری، یا عقل فَعَالِ، یا مَلک و فرشته‌ی نگهبان آدمی - و هم سرانجام به صورت پیر، شیخ، و به مفهومی پیرمغان در شکلی روشن‌تر معرفی شده که در مبحثی با عنوان خانقاه، خرابات و پیر مغان و پدر و ... پژوهشی درباره‌اش گذشت، بدان مطلب نگاه کنید.

خواجه نظام الملک گوید: شبی در خواب دیدم که شخصی به شکل زشت و لقای کرپه پیدا شده نزدیک من نشست، چنانکه رایحه‌ی او مرا هلاک می‌کرد. و در این اثناء دیگری به صدکراحت و ردانت او، پدید آمد. هم چنین از عقب یکدیگر، یکی یک از دیگری قبیح تر و متن تر، می‌آمدند و می‌نشستند، و از روی زشت و رواج ناخوش ایشان نزدیک به آن می‌رسید که روح از بدن من مفارقت کند. از غایت اضطراب بیدار گشتم و خدای را شکر کردم و بامداد تصدق‌ها کردم و این خواب را باهیچ کس نگفتم. و دیگر شب به عینه همان خواب را دیدم. این نوبت چنان مضطرب شدم که لرزه بر اعضای من افتاد، به مثابه‌ای که اگر مرا بیدار نمی‌کردند بیم آن بود که به خواب ابدی روم.

القصه، شب سوم از واهمه به خواب نرفتم، و در آخر شب که عنان اختیار از دستم رفت به خواب شدم. باز همان جماعت منکر را به خواب دیدم، نزدیک به آن رسید که نفسم منقطع شود که ناگاه طایفه‌ای خوبرو و خوش بوی، همه نورانی و روحانی پیدا شدند. چون یک یک از این جماعت می آمدند و بر من سلام می کردند و می نشستند، یک یک از آن زمره‌ی نامقبول غایب و ناپیدا می گشتند، تا جمله‌ی نامقبولان نابود و معدوم شدند و من از مجالست و موانست فرقه‌ی ثانیه چندان راضی و خشنود گشتم که زبان بیان از وصف آن قاصر است.

در این اثنا یکی از ایشان را مخاطب گردانیده پرسیدم که: شما چه کسانیید و آن گروه قبیحه چه مردم بودند؟ جواب داد که: ما اخلاق حمیده‌ی توییم و آن زمره اوصاف نیمه‌ی خبیثه‌ی تو هستند، و مدت مقارنت ایشان با تو، مُؤَبَّد - و اقراران و الفت ما مخلد است و اگر طاقت و توانایی مجالست آن جمع داری، ما را بگذار و به ایشان پیوند؛ و اگر میل هم صحبتی و هم نشینی ما دامن گیر تو است ترک ایشان کن. عارف سنایی در این مقام فرماید:

نشود، هیچ حال، خلق دیگر	نیک معلوم شد، که در محشر
آنچه زاین جا بَزَد، همان بید	پیشش آید، هر آن چه بگزیند
سوی خانه فرستد از بازار	هر چه آن کدخدای دکان دار
در شبانگاه آورند پیشش	آنچه باشد به خانه‌ی خویشش
در قیامت همان به پیش آرند	هر چه زین جا بری نگهدارند

بنابراین گفته اند که: هر صفتی که در دنیا بر تو غالب است، در بتزخ به صورتی مناسب آن خواهد بود. اگر که به صورت خوک و اگر حرص به صورت موش و اگر غضب به صورت پلنگ...

مولوی در مثنوی گوید:

هفت دوزخ، چیست؟ اعمال بدت	هشت جهت چیست؟ افعال خودت
حشر تو بر صورتِ اعمالِ توست	هر چه بینی نیک و بد، احوالِ توست
جمله‌ی اخلاق و اوصاف ای پسر	هر زمان گردد، مُمَثَّل، در صُور
گاه نارت می نماید، گاه نور	گاه دوزخ، که جنان و گاه حور

جویِ خَمَر و جویِ آب و جویِ شیر نیست جز اوصاف مردِ دل‌پذیر
 نمی‌بینی که آنچه روز می‌کنی، در شب به طور گوناگون به خواب می‌بینی که: التَّوَمُّ
 أَخُ الْمَوْتِ، هر چه بکاری بدروی:

دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر کای نور چشم من، به جز از کشته ندروی
 یَوْمَ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا: (س ۳، ی ۲۸)

یعنی: روزی که می‌باید هر نفسی آنچه به عمل آورده حاضر در لباس دیگر:

گاه‌به‌ما لطف دوست، جفا می‌رسد صورت اعمال ماست آنچه به ما می‌رسد*

هُوْرَقَلِیَا یا جسد مثالی، یا مکانی برای فَرْوَهْرها؟

اینک یادداشت‌ها و توضیح و تفسیرها را دنبال می‌کنیم. در بخش‌های گذشته مطالبی پیرامون هورقلیا و همانندی آن با فَرْوَشی گذشت. آیا منظور از هورقلیا، فَرْوَشی یا فَرْوَهْر است - یا سرزمین و جایی که به گفته‌ی شیخ اشراق و دیگران، اقلیم هشتم می‌باشد و ارواح مقدسه و طیبه یا فَرْوَشی‌ها و روان‌های نیک، بدان اندر می‌شوند، پس از حدوث مرگ و انفصال فَرْوَهْر یا هورقلیا از بدن.^{۲۳۴}

شیخ احمد احسایی از جسد مثالی یا جسد هورقلیایی تعبیری دارد که محتوی و محتوا، و ظرف و مظروف را در تشخیص دشوار می‌سازد. «کاظم زاده ایرانشهر» از چهار جسم سخن می‌گوید که برای نفس ناطقه لازم است. نخست جهت روشنی موضوع اشاره‌ای کوتاه در تعریف نفس از نظر می‌گذرد. نفس جوهری است که بالذاته مستقل، اما در فعل نیازمند ماده بوده و وابسته به اجساد یا ابدان است. این وابستگی، در واقع تعلق داشتن آن است به بدن جهت تدبیر و راهنمایی آدمی به خیر و نیکی. این نفس از لحاظ تصرف و عمل، نیازمند است به جوهری دیگر که در مقام روحانیت، مادون نفس باشد و آن شکل برانگیزاننده‌ی روح حیوانی است. صدرالدین شیرازی، گوید نفس سه مرحله یا مرتبه دارد: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی. هر یک را نیز مراتبی است، چنانکه ذات سپهر گفته و به جای خود نقل می‌شود. نفس ناطقه مقام بالایی است از نفس، که آن را صورت

نوعیهی آدمی نیز می‌گویند، یعنی صورت مثالی او که قبل از آمیخته شدن با ماده و دخول و تصرف در تن، در جهان مینوی بوده و به امر خداوند به تن پیوسته است. شرحی گذشت که تن عنصری، مَرکَبِ روان است. اما این تن و جسم نیز مراتبی در کمال دارد: «نفس ناطقه با جسم خاکی عنصری نمی‌تواند در هر سه از عوالم علوی که بی‌اندازه نسبت به عالم مادی شهادت لطیف‌ترند، سیر و سفر کند؛ چنانکه در عالم طبیعت نیز می‌بینیم. و می‌دانیم که برای توقف در روی آب و پریدن در هوا، اسبابی که سبک‌تر از آب و هوا باشد لازم است.

بدین جهت نفس ناطقه (= نفس اندر جهان مینو) غیر از جسم عنصری، سه جسم دیگر لازم دارد که یکی از دیگری لطیف‌تر است و نیز این جسم عنصری پوشیده با جسم لطیفی است که جزو جسم عنصری شمرده می‌شود، ولی باز از آن جداست و از این رو چهار جسم لطیف‌تری به عنوان مَرکَب‌ها و یا گردونه‌های فعالیت و قدرت به اختیار نفس ناطقه گذاشته شده که چنین است: ۲۳۵

۱ - جسم قالبی یا اثری که مخصوص عالم ناسوت یا محسوسات است. *Le corps*

etherique

۲ - جسم مثالی یا نجمی *Le corps astal* و یا هَوْر قَلیائی، که مخصوص عالم ملکوت یا

معنویات است.

۳ - جسم عقلی یا عِلّی *Le corps mental ou causal* که مخصوص عالم جبروت یا

معقولات است.

۴ - جسم نوری یا آتشی *Le corps bouddhique* که مخصوص عالم لاهوت یا تجلی

ذات است. ۲۳۶

در خود اوستا نیز برای جسم، عناوینی است که بی‌گمان این عناوین، نام‌های مترادف نیستند، بلکه همان‌گونه که به موجب اوستا، برای فردیت و شخص، پنج بخش یانبروی دخیل یاد شده، خود تن نیز که در اختیار روان و فَرَوَهَر قرار گرفته، دارای مراتبی است:

تَنو Tanu یا تن. کَهْرپَ Kehrpb (در لاتینی Corpus)، فرانسوی Corps، انگلیسی

(Corps)، کالبد، پیکر. استی Asti یا Asta (لاتینی، فرانسوی os) استخوان و به معنی

اسکلت. نیز آزدی Azdi که علی الظاهر و همان معنی اسکلت و قالب بدن یا استخوان بندی را می‌رساند^{۲۳۷}. اما کهژپ یا کالبد، جز تن است و اسکلت (= آزدبیش azdebiš) جز هسته و استخوان (= آستی) است.

در مورد یاد شده، ایرانشهر از چهار نوع جسم یاد می‌کند. این چهار، در مراتب، رو به تعالی می‌روند.

این جسم‌ها، مَرَكَبِ نَفْسِ ناطقه هستند: «هر نفس ناطقه بدون استثناء هر چهار جسم را که ذکر شد دارا می‌باشد و از عالم غیب با خود به این جهان می‌آورد و بدون آنها اصلاً نمی‌تواند در بدن انسان مسکن گزیند و کار کند. لیکن این جسم‌ها نسبت به تکامل نَفْسِ ناطقه در بعضی‌ها بسیار ضعیف و کم نور و ناقص اند و در برخی دیگر، این یا آن یک جسم لطیف‌تر و قوی‌تر و کامل‌تر است. و هر نفسی مکلف است که در دوره‌ی زندگی خود در روی زمین به تکمیل این جسم پردازد، و آنها را نشو و نما و ترقی دهد، چون که بدون این جسم‌ها و بدون لطیف و قوی ساختن آنها در عوالم علوی نمی‌تواند سیاحت و اقامت کند.»

باید توجه داشت که از جسم‌ها یا جسدهای چهارگانه، منظور بدن نیست. منظور از اثر، آن جوهر یا عنصر مادی است که دارای لطافتی بیشتر و افزون‌تر از بخار و هواست. جسم اثیری، در واقع پس از جسم عنصری بدن، نخستین جسم لطیف یا مَرَكَبِ نَفْسِ ناطقه است. جسم قالبی یا اثیری را از آن جهت قالبی می‌نامند که در واقع، کاملاً قالب بدن است. این جسم قالبی یا اثیری (که همان روان اندر تن است) هنگام انعقاد نطفه توسط فرشتگان ملحق به نطفه می‌شود تا جسم عنصری بدن را شکل دهد و به قالب درآورد. در حکمت ایرانیان، پس از دوران ساسانی به آن، قوه‌ی مصوره‌ی نطفه نیز گفته‌اند.

در اصطلاح اسپریت‌ها، این جسم اثیری، فانتوم یا شیخ نیز گفته می‌شود و اشخاصی ویژه که به روشن‌بینی رسیده‌اند، قادر به دیدن آن هستند که چون هاله‌ای گرداگرد بدن را پوشانده است. به صورت نور یا بخار یا ابر ویژه‌ای که از بدن متصاعد شود و به قدر بندانگشتی اطراف را چون یک قالب بپوشاند. در افراد مختلف، کیفیت آن تفاوت می‌کند. در بعضی - در صورت مشاهده، کم رنگ و بی‌رمق است. اما در افرادی خاص، یعنی کسانی از بزرگان عرفان و مقدسان - بیشتر و دارای درخشندگی است.

وظیفه‌ی مهم این جسم اثیری، تنظیم نیروی حیاتی برای بدن و دریافت آن است تا کار و حرکت اعضای بدن عنصری تأمین شود. جسم اثیری به ندرت، آن هم در اشخاص خاص، تواناست تا از بدن خارج شود. مدیوم *Medium*، یعنی واسطه‌های احضار ارواح، در مجامع اسپریت‌ها قادرند برای تجسم ارواح، از جسم اثیری خود یا دیگران استفاده کنند. اما اغلب جسم اثیری ملازم جسم عنصری و بدن است. پس از وقوع مرگ، این جسم اثیری حدود سه روز مستقل از بدن باقی می‌ماند - و پس از آن فانی شده و از میان می‌رود. در حکمت و تصوف به آن روح حیوانی نیز گفته شده که با حدوث مرگ فانی می‌شود. این در حکمت ایران باستان به شکلی که گذشت بیان شده است. پیش از عصر ساسانیان، در اواسط حکومت این سلسله، چنین اندیشه‌هایی را یهودیان و حکمای یهود از ایرانیان اخذ کرده بودند. در خود تورات یا کتاب مقدس یهودیان، چنین بیان و تقسیم‌هایی نیست - اما در تلمود که تفاسیری از تورات است و از سده‌ی سوم و چهارم میلادی به بعد تدوین شده، به وضوح از پنج بخش وجود که دخیل در فردیت آدمی است، و الگویی از همان تقسیم پنج‌گانه‌ی حکمت ایران باستان مندرج در اوستاست، گفت و گو شده. هم چنین در مثل اعتقاد مفسران یهود، به وجود جهان مینوی یا مثالی، که در آغاز صور نوعیه در آن، به صورت مینویان آفریده شده‌اند وجود دارد، که فیلون فیلسوف یهودی از حکمت ایرانیان در بیان آن متأثر شده، در حالی که چنین اعتقادی به هیچ وجه در کتاب مقدس به نظر نمی‌رسد، و در بخش‌هایی ویژه به بسیاری از این مفاهیم، مستند اشاره شده است.

در بیان ذات سپرم، ملاحظه شد که روان اندرتن، با روان اندر راه یا بیرون از تن در تماس است. در این جا نیز وظیفه‌ی نخست جسم اثیری (= روان اندر تن) علاوه بر تأمین نیروی حیاتی بدن و تنظیم آن، واسطه و رابط بودن با جسم مثالی است (= روان بیرون از تن یا اندر راه). جسم اثیری ادراک روابط حسی جسمی را به جسم مثالی انتقال و اطلاع می‌دهد و هم چنین نیروی ادراک جسم مثالی و مناطق بالاتر از آن را به مغز و به همه‌ی سلسله اعصاب رساننده و تقسیم می‌کند.

به شکلی که در منقولات از شیخ احمد احسائی خواهیم دید، عرفا و صوفیه - و در حکمت مدون شده پس از ساسانیان در ایران، از مدارج و مراتب روان، با تعبیر جسم یا جسد^{۲۳۹} بیان شده - در حالی که در حکمت ایران باستان، چنان که گذشت، و حکمت

هندوان - از جسم تعبیری نیست، بلکه هر مرتبه‌ای در کمال، نامی دارد فارق از جسمیت - در این جا نیز منظور از جسم، آن جسم و مادیتی که به بدن عنصری اطلاق می‌شود، نمی‌باشد ۲۳۸.

لاهیجی در رساله‌ی نوریه در عالم مثال گوید: «... و حاصل کلام این است که افلاتون صُورِ مثالیه را قائم به ذوات می‌داند و ارستو قائم به غیر. به این معنی که صُورِ عقلیه‌ی نوریه قائم به مجرداتند و صور حسیه‌ی ظلمانیه قائم به خیال.

و بعضی از اکابر (چون صدرای شیرازی که صور مثالیه را مثل معلقه داند و قوه‌ی خیال را در انسان و حیوان مجرد و برزخی و از آن تعبیر به مثال متصل نموده است) علما چون دیده‌اند که عالم مثال را خیال منفصل نامیده‌اند و صور مثالیه را قائم به ذوات می‌دانند؛ بنابراین در مقدمه، در تصحیح حال مثال، قایل شده به تجرد خیال، و عدم حلول آن در ماده و می‌گوید که: آن خیال مجرد باقی است با نفس ناطقه بعد از مفارقت او از بدن محسوس، پس هم چنان که نفس زید مثلاً در حین تعلق به بدن، تخیل بدن خود و جمیع اعضا و اجزای ظاهره و باطنه می‌کند و آن بد نیست لامحاله خیالی و در خواب خود را به آن بدن مشاهده می‌کند بعد از مفارقت از بدن محسوس، نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با او می‌باشد و آلت ادراک جمیع جزئیات و صُور محسوسه تواند شد، بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلق به جسمی از اجسام... ص ۲ - (۱۷۱)».

البته این نظرات هرچند دور و نزدیک باشد، اما وجه تفارقی که در گزیده‌های زات سپرم و فرودین‌بشت آمده، نیز در زامیاد بشت قابل ملاحظه است، با توجه به عناصر پنج‌گانه در تشکل وجود آدمی - دیدگاه فهلویون و حکمای خسروانی را به جدایی - نه تقریب، میان: روان، فَرُوشی و فَرّ یا خَرّه می‌نماید. به موجب نقل زات سپرم در مورد علت خواب و خواب دیدن ملاحظه شد که دو وجه از روان، یکی روان اندر بدن و وابسته به جسم است و یکی روان بیرون از بدن - یا وجهی که هنگام استراحت جسم مادی، می‌تواند از بدن بیرون رفته و تا مراحل شهود، سیر و سفر و سلوک کند.

و فَرُوشی هرچند وابسته به جسم مادی است، اما هنگام شکل‌پذیری جنین، از عالم عُلوی به ماده تعلق می‌یابد و پس از مرگ جسم مادی، به جایگاه خود صعود می‌کند. اما فَرّ - نیرویی است، که به اثر سبب و اشراق، و به موجب اراده‌ی خداوند در مرحله‌ای از

مراحل زندگی جسمانی به کسی حلول می‌کند، متعلق و وابسته می‌شود و هنگامی معین که یکی از عمده‌ترین علل آن گمراهی است، در حین زندگی حیوانی، به اراده‌ی خداوند از آدمی منفصل می‌شود که در این زمینه شرحی گذشت و نیز در پی می‌باشد.

جسم مثالی، ما را با عالم ملکوت مربوط می‌سازد واسطه‌ی صعود و پرواز نفس ناطقه‌ی ما بدان عالم است... نفس ناطقه که رابط در میان جسم مادی و روح جامع یا عقل فعال و برزخی است در میان عالم طبیعت و عوالم مافوق آن، این جسم‌های لطیف تکالیف خود را نمی‌تواند به جا بیاورد و تکامل خود را تأمین کند... جسم مثالی همان است که شب‌ها در عالم خواب، وقتی که نفس ناطقه بدن را موقتاً ترک می‌کند با آن در عالم ملکوت یا جَبَروت سیر و سیاحت می‌نماید و بدین وسیله از زنجیر و رشته‌ی زمان و مکان و از قفس یا زندان تن آزاد می‌شود... و چون همین جسم مثالی یا نجمی مرکز همه‌ی حسیات و صفات مثبت و منفی اخلاقی و تمایل‌ها و قابلیت‌های حیوانی می‌باشد، بنابراین پس از ترک نمودن جسم عنصری در موقع مرگ، نفس ناطقه با همین جسم مثالی به عالم ملکوت عروج می‌کند، پس لازم می‌آید که نفس ناطقه با همین جسم نیز حشر و مجازات و مکافات شود و چون این جسم مثالی و حتماً جسم عقلی نیز که در بالای آن است هنوز مادی هستند، یعنی تعلق به عناصر لطیفه‌ی ماده دارند، از این رو این اختلاف که آیا نفس با جسم مادی بدن حشر می‌گردد یا نه برطرف می‌شود. یعنی باید گفت که با جسم مادی مثالی حشر می‌شود^{۲۴۰}...

این جسم مثالی همان است که شیخ احمد احسایی از آن به عنوان هورقلیا یاد کرده، نیز در شرح منظومه‌ی سبزواری که از هورقلیا یاد شده، آمده که: هورقلیا عالم مثال است به اصطلاح حکمای فرس (= پارسی) و یا افلاک آن است، چنان که جابربصا و جابلقا از شهرهای عالم عناصر آن است. شیخ احمد احسایی چنانکه خواهیم دید، می‌گوید حشر و معاد در همین جسم مثالی یا هورقلیایی به وجود می‌آید. زات سپهر نیز همین را گفته، و ارداویراف در سیر و مشاهده‌ی خود از جهان پسین، پیش از زات سپهر، و در هادخت یشت که سابق بر آن است، همین شرح موجود می‌باشد.

شیخ اشراق، آن را چنان که گذشت، اقلیم هشتم نامیده: و هذه احکام الاقلیم الثامن الذی
 ۱۰۰ ماہلقا و جابربصا. ۲۴۱ و منظور از هورقلیا، که جابلقا و جابربصا از شهرهای آن به شمار

می‌رود، عالمی است که اشباح مثالی، یا اشباح مجرد بدان وارد می‌شوند، و جز این جهان حسی است و متقدمین از آن یاد کرده‌اند: عالم الاشباح المجردة وهوالذی اشارالیه الاقدمون، از فی الوجود عالماً مقداراً غیرالعالم الحسی لایتناهی عجایبه و لا یحصی مدنه فی جملة تلك المدن جابلقا و جابرصا و هما مدینتان عظیمتان لكل منهما الف باب لایحصی ما فیها من الخلاق لا یدرون ان الله خلق آدم و ذریته و هو یحذو حذوالعالم الحسی فی دوام حركة افلاکة المثالیة و قبول العنصریات و مرکباته. ۲۴۲

این جسم‌ها، که هریک در مرتبه‌ی خود، لطیف‌تر می‌شوند، مَرَكَبِ نَفْسِ ناطقه یا روح اعلی بوده و آن را به عالم جَبَرُوت یا عالم معقولات مجرد و حقایق، که همان دنیا یا عالم مثال باشد صعود یا پرواز می‌دهند. جسم عقلی یا عِلّی، پس از جسم اثیری، لطیف‌تر بوده و نفس ناطقه را به معراج هدایت می‌کند.

آخرین و لطیف‌ترین مرتبه‌ی جسم (= روان)، جسم نوری یا آتشی است. به وسیله‌ی آن نفس ناطقه (= فَرْوَشی) تا عالم لاهوت (= خودشید پایه، گَرزَمَان Garzmân یا گَرْدِمَان garodemâna) می‌تواند صعود کند و در آنجا هرگاه پس از مرگ است مَخَلَد شود و هرگاه در زمان حیات و زندگی است و بر اثر پیروی از عرفان (تنوسوفی Theosophy) و اصول تهذیب و ریاضت به اعلا مقام از مقامات روحانی دست یافته، معراج نماید و نفس ناطقه‌اش با این مَرَكَب به عالم لاهوت سفر کند و مشاهده نماید آنچه را که دیگران نمی‌توانند مشاهده کنند. ۲۴۳

جسم نوری، یک جسم دست‌یافتنی برای همگان از عرفا و متصوفه و بزرگان نیست، بلکه جسمی است که نفوس ناطقه به تدریج و در طی مراتبی تحصیل می‌کنند، مانند نفوس کامله‌ی انبیا و اولیاء که آن را به وسیله‌ی اعمال و فضایل خود و به‌ویژه با انوار معرفت و عشق الاهی به وجود می‌آورند. پس هرچه مجاهدت و کوشش برای کسب معرفت الاهی بیشتر شود و شخص در عرفان طی طریق و سلوک نماید، پس از آنکه به جسم عقلی دست یافته باشد، روانش مستعدتر شده و به مرحله‌ای نزدیک می‌شود که جسم عقلی‌اش در هاله و شعاع و نوری بسته شده و جسم نوری قنداقه‌ی جسم عقلی‌اش شود. یعنی به‌نهایت مرحله‌ای از مراحل سلوک می‌رسد که روان اعلی یا جسم نوری وی چون یک هاله از روشنی و نور وی را در خود گیرد و از دور و نزدیک، آن شخص با

هاله‌ای از روشنی و نور که بی‌شبهت به آتش و روشنی آن نیست دیده شود. این جسم نوری به تدریج شکل می‌گیرد و در نفوس کامله‌ی انبیاء به نهایت درجه‌ی کمال می‌رسد: «همین قدر می‌توان گفت که آن هاله‌ی نور که در دور سر انبیاء دیده و تصویر نموده‌اند عبارت از همین جسم نوری و یا هاله‌ی آتشی بوده است، نه یک امر خیالی و واهی یا افسانه؛ بلکه این یک حقیقت واقعی بوده که حتا با دیده‌ی اکثر مردمان ساده و پاک دل رؤیت شده است. پیدایی و تشعشع این نور یا هاله، یکی از نشانه‌های نبوت پیامبران است، چنانکه در همه‌ی انبیاء نسبت به درجه و مراتب ایشان دیده شده است... و چنانکه اشاره شد نمونه‌ی بسیار نازکی از این هاله را در بالای سر بعضی از روحانیان و عارفان و مشایخ نیز دیده‌اند.

/ اینکه این هاله بیشتر گرد سر انبیاء و اولیاء دیده می‌شود، نه در اطراف بدن ایشان، علتش این است که چنان که گفته شد مراکز تجلی این انوار علوی در بدن انسان مغز است و به ویژه دو عضو بسیار کوچک در مغز که غده‌ی نخاعیه و غده‌ی صنوبریه نامیده می‌شوند و واسطه‌ی تجلی نور مکاشفه و الهام و وحی می‌باشد.

آیه‌ی قرآن کریم که می‌گوید: یوم یسعی نورهم بین ایدیم و بایمانهم، در وصف حال مؤمنین در روز محشر وارد شده که اشاره به همین هاله‌ی آتشی یا جسم نوری است و مراد از مؤمن، جز نفوس کامله‌ی بشر چیز دیگر نیست.

غزالی در تفسیر این آیه در کتاب احیاء علوم الدین می‌گوید: تفاوت درجات سُّعَدَاء، نسبت به تفاوت درجات معرفت و ایمان ایشان است. و معرفت عبارت از نوری است که مؤمنان به واسطه‌ی آن به لقاء خدا توانند رسید و به قول شریف خداوند در قرآن که و یسعی نورهم بین ایدیم و بایمانهم بدین نکات اشاره شده است. در خبر وارد است که بعضی از مؤمنان به قدر کوه‌ها نشر نور کنند و بعضی هم مالک نور کوچکی می‌شوند و در نهایت شخصی هم پیدا می‌تواند شد که نور او فقط به قدر یک انگشت بوده، گاهی می‌درخشد و گاهی خاموش می‌شود. وقتی که می‌درخشد، آن شخص در طریق ترقی معنوی، قادر به راه رفتن می‌شود، و وقتی که خاموش می‌شود در همان جایی که بوده است می‌ماند و پیش نمی‌تواند رفت.

گذاشتن این صاحبان نور هم از پل صراط، نسبت به نور خود ایشان می‌باشد. بعضی

در یک چشم برهم زدن و بعضی مانند برق و برخی چون ابر و بعضی چون شهاب و برخی چون دویدن اسب می‌گذرند و آنهایی که کمتر از همه نور دارند، در روی دو دست و پا مانند بیچگان می‌گذرند...»^{۲۴۴}

هورخش و نور

شرح سهروردی درباره‌ی هورخش: نور سیالهی روحی در

ترکیب وجودی

در الواح عمادی (لوح چهارم، مجموعه مصنفات، ص ۱۸۲) از سهروردی است که به تعریف موردنظر شیخ، چه درباره‌ی نور و چه هورخش روشن‌تر آگاه شده و دریافتی حاصل می‌کنیم. در این جا باید قاعده‌ی امکان اشرف و صدور واحد را در نظر داشت. یا با توجه ناصرخسرو انوار اذلیه را در حوزه‌ی اندیشه‌ی آنان مورد توجه قرار داد که در حکمت خسروانی یا فهلویون نیز همان تعاریف در تمثیل و بیانی دیگر وجود داشته که سهروردی خود با اشاره به صدور نور نخستین که بهمن است و صدور امشاسپندان دیگر، هر یکی از دیگری به ترتیب مبنای بیان را به دست داده و در مراتب انوار اسپهبدیه است که درک درجاتِ مطلب و موضوع روشن‌تر می‌شود.

در هورخش کبیر یا نیایش خورشید، با توجه به توجیه و تعریف الواح عمادی یاد شده است که دریافتی فلسفی در حوزه‌ی تفکر اشراقی فرادست می‌آید که اعتبار و بستگی نفس با بدن به اعتبار جسمی است که روح است و روح در قالب مادی، خود نوری است که به اعتبار کمی و کاستی - یا افزونی و نیرومندی آن، در آدمی تأثیر می‌بخشد. همان با بیانی دیگر و در قالب نماد اساطیری، در تمثیل‌های مانوی وارد است. قول سهروردی درباره‌ی نور و هورخش نقل می‌شود که خود بیان نیایش هورخش کبیر اوست و مفهوم آن:

«بدانکه علاقه‌ی نفس با بدن با اعتبار جسمی است که آن روح است، و روح در دماغ نورانی است تا اگر نورش کم شود، زندگی او مضطرب شود و مایخولیا حاصل شود و غیر آن، پس او علاقه‌ی نفس با نور است و اول رفیقی از آن زندگی نور است. و بینی میل حیوانات به نور و فرونشستنِ حواس و ساکن شدنِ حرکات در ظلمت شب، پس شادی نفوس با نور سخت‌تر است از جمله چیزها.

و بدانکه نورِ چرمی هیأت است در چرم، پس او ظاهر است از بهر دیگری، و نور است از بهر دیگری. و اگر به خود قائم بودی نور بودی از بهر ذات خود و از بهر خود ظاهر بودی و زنده بودی، و هر چه زنده است به ذات خویش نور مجرد است. و هر نور مجرد زنده است به ذاتِ خویش. و حق اول نورِ همه‌ی انوار است، زیرا که مُعْطِی حیات است و بخشنده‌ی نوریت است و او ظاهر است از بهر ذاتِ خویش و ظاهرکننده‌ی دیگری. و در مُصْحَفِ مجید آمده است و آن، آن است که گفت اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ [سوره‌ی نور، آیه ۳۵] و نوریت او آن است که از بهر ذاتِ خود ظاهر است و دیگری بدو ظاهر می‌شود. پس نورِ همه‌ی نورهاست و نوریت هر تیر سایه‌ی نور اوست، پس به نور او روشن گشت آسمان‌ها و زمین‌ها.

آیتی دیگر: وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا [و زمین به نور پروردگارش روشن شود / سوره زمر، آیه ۶۹].

و چون آن چه در محسوسات، و از همه شریف‌تر است، نور است، پس از انوار آن چه تمام‌تر است - شریف‌تر است، و شریف‌ترین جسم‌ها هورخش است که تاریکی را قهر می‌کند. مَلِکِ کَوَاکِبِ و رئیس آسمان‌هاست و کننده‌ی روز روشن با امر حق تعالی، کافل قوت‌ها، خازن عجایب، صاحب هیبت، مستغنی به نورش از جمله‌ی کواکب. همه را نور می‌دهد و او از کس نور نمی‌ستاند، و همه را رونق و بهاء می‌پوشاند. پا کا خدا یا که او را آفرید و نورانی گردانید. اوست مثل اعلیٰ در آسمان‌ها و زمین‌ها، زیرا که اوست نورِ انوارِ اجسام، چنان که حق تعالی نورِ انوار است از آن عقول و نفوس. آیتی دیگر گفت: وَاللَّهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى، و این آیتی دیگر را مبتین می‌گرداند از روی مثلی، اوست آیتی بزرگ که ظاهرست به نورش، خفی است شرفش بر جاهلان. و آیتِ حق تعالی ظاهرترین آیات است و ظاهرترین آیات هورخش شدید است، و اوست که آیت بزرگ‌ترین است و علامه است و فاعل است با امر حق تعالی و پوشیده است ای ظاهر نگشت از بهر شرفش. و اوست که سبب روز است به ظهورش و سبب شب است از بهر خفایش و سبب فصول چهارگانه است از بهر میلش به جنوب و شمال، و او روشن‌کننده چشم سالکان است و وسیلت ایشان است به حق تعالی [← آیین مهر، از نگارنده] پس اوست که حق ناطق است و ظاهرتر است، و اوست که حجت است بر بندگان خدا، و اوست آیت توحید، زیرا که او

یکی است در مرتبت، او گواهی می‌دهد به یکی، و اوست که و جهت بلندتر است از آن خدا بر زبان اشراق، و او روی و چشم و دل عالم است. پا کا خدا یا که او را ظاهر گردانید و بد و حجت مؤکد گردانید بر عالمیان. و گواهی می‌دهد آیتی دیگر از تنزیل، چون تقدیر را بدو ربط کرد [سوره‌ی ۶- انعام، آیه‌ی ۹۶]، و آن که گفت وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ خُسْبَانًا ذَالِكُ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. آیتی دیگر وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكُمْ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، و شرف انوار آسمانی گواهی می‌دهد از تنزیل و آن، آن است که گفت: فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ. و مواقع ایشان مظاهر ایشان است، چنان که ایشان به ظاهر روحانیان اند. آیتی دیگر: فَلَا أُقْسِمُ بِالْغَيْبِ الْجَوَارِ وَالْكُنُوسِ [سوره‌ی یس، آیه‌ی ۳۶/ سوره‌ی واقعه، آیه‌ی ۷۵-۷۴/ سوره‌ی تکویر، آیه‌ی ۱۶-۱۵/ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۸].

شاه داعی شیرازی حکیم و شاعر برجسته‌ی سده‌ی نهم هجری قمری است که شرحی بر گلشن راز نوشته که در حد ایجاز و کمال و فشرده و مورد توجه است. در شرح بیتی از گلشن راز، برداشت به معاد روحانی از عقاید شیخ کرده، که آن بیت چنین است:

تنت باشد ولیکن بی‌کدورت که بنماید از او چون آب، صورت*

مبانی اعتقادی که درباره‌ی معاد و رستاخیز یا حشر جسمانی و یا روحانی، بدان باور بود، موجب اختلاف‌هایی فراوان میان حکما و عرفا از سویی - و ارباب نحله‌های ادیان و مذاهب از دیگر سو شد. چنین اعتقاد و باوری با همان اختلاف در ایران باستان نیز درگیر بود. به موجب گزیده‌های زات ستریم به روشنی از معاد جسمانی و دفاع و توجیه آن بحثی هست که در بخش‌های بعدی نقل شده و این تعریف و توجیه با آن چه که در اسلام است، حتا از نظر گاه اثبات و اقامه‌ی دلایل هماهنگی دارد. اما حکما به سیاله‌ی جسمی و یا آن‌طور که شیخ احمد احسائی بر آن بود، به جسم هورقلیایی یا جسم لطیف و اثیری معتقد بودند که در زمان حیات هم می‌توانست خود را نشان دهد و یا خلع بدن و کالبد نماید که این شگفت از عرفای بزرگ و اقطاب و سالکان خالص برمی‌آمد.

توجیه در حشر و معاد و برانگیخته شدن با چنین جسمی، به صورت نوعیه در عالم مثال یا جابلقا نیز بستگی پیدا می‌کرد. مثال هرکس یا چیزی، در عالم مثال بدون کالبد

مادی و کدورت ناشی از آن وجود داشت. پس از مفارقت از عالم مثال، برای زندگی زمینی، از عالم مینوی، به عالم گیتیایی عزیمت می‌کرد. چون هنگام مرگ برسد، این مثال دوباره از ماده جدا شده و به عالم برزخ یا جابلسا رهسپار می‌گردد و در هنگام حشر و رستاخیز همین جسم سیال و روشن است که برانگیخته می‌شود. دو تفاوت معاد محض جسمانی و معاد جسم ائیری را در متون باستانی ایران و حکمت فهلویون از سویی و حکمت خسروانی از دیگر سو، در دو متن گزیده‌های زات منہرّم و هادخت نسک اوستایی می‌یابیم*.

باری، شارح مذکور، پس از نقل بیتی که از شیخ شبستری گذشت، می‌گوید: «و از این جواب معلوم شد که ناظم به حشر تن قایل است، اما از کیفیت صفا که در او گفت، به تلویح می‌توان دانست که او میل به اثبات بدن مکتسب دارد که آن صورتی مثالی باشد نه مادی؛ و در او نفس با ملکات نمایش داشته باشد، چنانچه صورت در آب. اگر چه می‌توان گفت که چرا نشاید که از رفع کدورت نه آن خواسته باشد که مادیت مرتفع بُود، بلکه مراد آن بُود که لطافتی در مواد بدن حاصل شده باشد مناسب عالم آخرت، که هر چه در نفس مدخر بود، به واسطه‌ی تعلق نفس به آن بدن لطیف، در او همه ظاهر شود، چنانچه صورت شمس در آب صافی یا آن که مادی است می‌نماید، به هر هیأت و صفت که دارد، که اگر آفتاب منکسف است با کسوف می‌نماید و اگر منکشف است به انجلا می‌نماید و چنانچه این جا حلول نیست و نمایش هست به واسطه‌ی تقابل، آن جا نیز حلول نباشد؛ و ملکات نفس در بدن لطیف ظاهر باشد، به سبب تعلق نفس با بدن کترتی دیگر به جای تقابل شمس با آب صافی، و الله اعلم به عقاید المسلمین:

همه پیدا شود آنجا ضمائر فرو خوان آیه‌ی تبلی السرایر

در هادخت نسک که بخشی مخدوش از اوستاست، نیز پس از مرگ این روان مرد پرهیزگار است که در وزش بادی خوشبوی و شامه‌نواز، دین (= دینا) یا وجدانش را در هیأتی لطیف به او می‌نمایند:

* - هر چند در مواضع دیگر همین کتاب، در این زمینه‌ها شروحنی هست - اما شروح کامل و مستند درباره‌ی بساموار، به ویژه مفاهیم اسطوره‌ای، تاریخی و مسأله‌ی مرگ و جهان پسین و خوارق عادت و ... در

«به نظرش می‌رسد که در این باد، دینش [دَئِنا = وجدان] پیش می‌آید، ۲۳- به شکل دوشیزه‌ی زیبای درخشان سفید بازوی نیرومند خوش پیکر راست بالای بلند برجسته پستان خوب تن آزاده‌ی خوب سرشت پانزده ساله در روی (= به ظاهر) با چنان پیکر زیبایی چون زیباترین آفریدگان، ۲۴- آنگاه روان مرد پرهیزگار، پراسان او را گفت: کدام دوشیزه هستی، که تا کنون تو را به پیکر، زیباترین دوشیزه دیده‌ام؟. ۲۵- آنگاه دینش به او پاسخ گفت: من به روشنی، ای جوان نیک‌اندیش، نیکوگفتار، نیک کردار، نیک دین، - دین تو، خویشتر تو هستم».

اما در بخش بعدی هادخت نسک، یعنی فرگرد سوم، دَئِنا یا وجدان فرد بدکار و بدمنش، برعکس تظاهر می‌یابد:

«۲۰- آنگاه به نظر روان مرد گناهکار می‌رسد که وزش باد را با بینی احساس می‌کند و می‌گوید: این باد از کجا می‌وزد، گنده‌ترین بادی که تا کنون با بینی احساس کرده‌ام.

پس در برابر خود عجوی بس زشت و هولناک را می‌بیند و می‌پرسد: تو کیستی که چنین زشت و هول‌انگیزتر و گندتر از تو ندیده‌ام؟! به او می‌گوید: ای فرد گناهکار بداندیش بدگفتار بدکردار بد دین، من دَئِنا و وجدان و خویشتر تو هستم، و این تو بودی که مرا بدین زشتی و هولناکی درآوردی*.

«همه پیدا شود آن جا ضمایر» و شرحی که برگلشن راز آمده و در حشر، از انگیزش جسمی لطیف و ستاله‌ی روحی (= پریسپری) یاد شده، در حکمت خسروانی نیز چنین تعبیری داشته است. اما نظر مقابل آن به حشری کاملاً مادی که در اسلام نیز وارد است، در گزیده‌های ذات‌سپرم قابل مطالعه می‌باشد.

حکمت خسروانی و عرفان هندویی

انعکاس مسایل عرفانی و حکمت خسروانی

در عرفان و تصوف هند

محمد داراشکوه، در رساله‌ی مجمع‌البحرین به روشنی از جسم اثیری، جسم مثالی، جسم نوری سخن می‌گوید. یعنی؛ همان تقسیمی را که حکمای ایران باستان با عنوان: روان اندر بدن؛ روان اندر راه، روان اندر جهان مینوی کرده بودند. بیان داراشکوه، تلفیقی از آرای هندوان و حکمت صوفیانه و عرفانی در هند است. بخش متأثر از عقاید هندوان، ریشه‌ای پر توان از این‌گونه آراء را میان هند و ایرانیان شامل است. اما بنیان و اساس اندیشه‌ها و توجیحات ذات‌سپرم را به روشنی بیان می‌کند؛ و سیاله‌ی روحی یا پریسپری را در آن می‌یابیم. هم‌چنین مسأله‌ی رستاخیز یا قیامت را، که با مرگ بلافاصله شروع می‌شود، اما نه معاد و رستاخیز نهایی و عمومی، بلکه چنانکه در هادخت نسک اوستا، ارداویراف‌نامه و آثار مشابه آمده، که پس از وقوع مرگ، روان‌های نیکان و پارسایان، و روان‌های گناهکاران و شریران صورت اولیه‌ی پاداش و مکافات را در می‌یابند:

پیغمبر - صلی الله علیه و آله و سلم فرمود که: من ماتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتَهُ - یعنی: شخصی که مرد؛ پس به تحقیق که قایم شد قیامت او.

/ و بعد از موت، آتما *Ātmā* که روح باشد از بدن عنصری مفارقت نموده، بی‌تخلل زمان، به بدن، مُکت *Mukti* که آن را سوچهم سریر *Suksma-Sarira* گویند در می‌آید.

و آن بدن لطیفی است که از عمل صورت گرفته باشد، خواه از عمل نیک، خواه بد. و اما از فراغ از سؤال و جواب، بی‌درنگ و توقف، اهل بهشت را به بهشت و اهل دوزخ را

به دوزخ می‌برند*.

مُکْت Mukti عبارت از استهلاک و محو شدن تعینات باشد در حضرت ذات... و داخل شدن در رضوان اکبر (بزرگ‌ترین بهشت را هندوان بیکنته Vaikuntha گویند) که فردوس اعلی باشد، رستگاری بزرگی است که مکت باشد و باید در سنجش، روان اندرتن را در نظر داشت. و مُکْت بر سه قسم است:

قسم اول: جیون مُکْت Jivan-mukta یعنی رستگاری در زندگی.

و جیون مُکْت نزد ایشان آن است که هر که در ایام حیات به دولت عرفان و شناسایی حق رستگار و خلاص باشد و در همین جهان همه چیز را یکی ببیند و یکی داند و اعمال و افعال و حرکات و سکانات نیک و بد را نسبت به خود و به غیر نکند و خود را با جمیع اشیاء موجود عین حق شناسد و در همه‌ی مراتب، حق را جلوه‌گرداند و تمام بَرَهْمَانْد که صوفیه آن را عالم کبیر گفته‌اند و صورت کلیت خداست - به منزله‌ی بدن جسمانی خدا و عنصر اعظم که قها آکاس Mahā-ākāsa (= آسمان بزرگ، مکان بزرگ، عنصر اعظم) باشد به منزله‌ی سوچهم سریر (= مُکْت) و بدن لطیف و ابدی خدا، و ذات خدا را به منزله‌ی روح آن بدن یک شخص دانسته و هر ذره و جنسی را با عوالم ظاهر و باطن سوای آن یگانه‌ی بی‌همتا نبیند و نداند؛ چنانکه، یک انسان که، او را عالم صغیر گفته‌اند، به اختلاف عضوهای متکثره یک فرد است و به کثرت اعضاء متعدّد نیست؛ آن ذات واحد را نیز به کثرت تعینات، متعدّد نشناسد، چنانچه شیخ سعدالدین حَمَوی فرموده:

حَقِّ جَانِ جِهَانِ اسْتِ وَ جِهَانِ جَمْلَهٗ بَدَنِ ارواح و ملائک و حواس این همه تن
افلاک عناصر و موالیید اعضاء توحید همین است و دگرها همه فن

و هم چنین موحدان هند، مثل بیاس Vyāsa (نام یکی از شخصیت‌های داستانی هند که گردآوری ادبیات هندو - وداها به وی منسوب است) و غیره تمام بَرَهْمَانْدَ Brahmandā (= تخم برهما «آفریدگار» کرده‌ی عالم، کل عالم، جهان عناصر و حواس) را که، تمام عالم کبیر است، شخص واحد دانسته، عضوهای بدن او را چنین بیان نموده‌اند: از آن جهت که صوفی در هر وقت بر هر چه نظر کند، بداند که بر فلان عضو مَهاپرس (= مَهاپروشه

Mahā-puruṣa خدای بزرگ، روح اعلی، عقل اول) نظر داشتیم (همان، ص ۴۱-۴۰).

و این وحدت در کثرت، درست همان فلسفه‌ی کهن اوستایی است. ذات خداوندی، در عین تکثر، یک واحد است و هر مَرَدِ سِنایِ گائایی، هنگام مشاهده‌ی آب روان پاک، گیاه روینده‌ی سبز، درخشش گرم خورشید، پرتو سیم‌گون ماه، آسمان بی‌کرانه، زمین گهواره، باد وزان و... اهورمزدرامی بیند و با این مشاهدات، ستایش می‌کند عناصر را و... که جز ستایش خداوند نیست. در این زمینه مباحثی گذشت و مستنداتی نقل است.

نوع دوم - سَرَبَدَا - مُکَت Sarva-Mukta، یعنی رستگاری همه، و آن استهلاک در ذات است، و شامل موجودات می‌باشد و بعد از قیامت کبرا و فنای آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و نبودن برهماند و نبودن روز و شب از محویت در ذات رستگار و خلاص باشند... (روان اندر راه).

قسم سوم - سَرَبَدَا - مُکَت Sarvadā-Mukta است، یعنی: رستگاری مؤبد. پس سَرَبَدَا مُکَت آن باشد که، در هر مرتبه که سیر کند، خواه در روز خدا و خواه در شب خدا و خواه در عالم باطن و خواه در عالم ظاهر و خواه برهماند بنماید و خواه ننماید و خواه در ماضی و خواه در حال و خواه در مستقبل که بهوت Bhuta - بهوش Bhaṁsiyat - بَرَتَمَان Vartamāna گویند، عارف و رستگار و خلاص باشد، = روان اندر جهان مینو. (همان ۴۶-۴۰).

در بیان روح گوید:

روح، دو قسم است: یکی روح و دیگری ابوالروح، که به زبان فقرای [= عارفان] هند، این دو روح را آتما Atmā و پَرَم آتما Paramātmā گویند.

ذات بحت، متعین و مقید گردد، چه به لطافت و چه به کثافت، به جهت محدود بودن در مرتبه‌ی لطافت، او را روح و آتما گویند. و در مرتبه‌ی کثافت، جسد و شریر Sarira گویند. و ذاتی که به تعیین اول متعین گشت که، روح اعظم باشد، و مرتبه‌ی احدیت دارد و جمیع ارواح در آن مندرج‌اند؛ آن را: پَرَم آتما گویند و ابوالارواح خوانند.

نفس و موج آب، به منزله‌ی بدن و روح است که سریر Sarira و آتما باشد؛ و مجموع امواج از روی کلیت، ابوالارواح و پَرَم آتما باشد.

و آب صرف بحت، به منزله‌ی حضرت وجود و سده Siddha و چَتَن cetana است.

(سده Siddha: انجام یافته، تمام کرده، مقدس، الهی، به مقصود رسیده، سده ۲۴)

«نزد جین‌ها به معنی Jina یا آرَهَتَ Arhat = مقدس است و به صیغه‌ی جمع: دسته‌ای از موجودات الهی که در منطقه‌ای از آسمان، بین زمین و آفتاب به سر می‌برند و عده‌ی آنها را ۸۸۰۰۰ تن گفته‌اند.»

چَتَنَ cetana: فهم، ادراک، وجدان، روح، احساس، عاقل، فرزانه، فراست، هوش (همان، ص ۱۳ و فهرست.)

در این جا، بیان فَرَوَشی fravaši است در تطبیق و فَرَوَشی اهورامزدا که بزرگ‌ترین، زیباترین و درخشان‌ترین فروشی‌هاست که روح‌الارواح و ذره‌ی مینوی است و پس از جدایی از تن یا حدوث مرگ، به آسمانِ اعلیٰ و جهان مینوی و فَرَوَری بالامی رود، که در سنجش شایان توجه است. مسأله‌ی وجود، وحدت وجود، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، به وضوح جهان‌بینی و حکمت ایران باستان را تداعی می‌کند. امشاسپندان و ایزدان، تئینات ذات واجب و جز او نیستند و هریک دو صورت گیتیایی، یا مادی و مینوی دارند. در صورت گیتیایی به صُور مادی همه‌ی عناصر و اشیاء و مفاهیم درمی آیند و نگرهبانی و سرپرستی آنها را دارند. در مجموع، با صُور مینوی، یک کل بیش نیستند. یک بار دیگر، به این ابیات سعدالدین حَمَوی توجه کنیم:

حق‌جان جهان است و جهان جمله بدن ارواح و ملائک و حواس این همه تن

افلاک عناصر و موالید اعضاء توحید همین است و دگرها همه فن

در فصل نخستین از بُنْدَه‌ش آمده است: «هر مزد از آن وجود خویش،... همه‌ی آفریدگان خود را فراز آفرید...»

به موجب اساطیر هندوان، فهاپوروشه Mahâ-Puruša یا مهاپرس - خداوند بزرگ است که با زمین و جهان یکی دانسته می‌شود. داراشکوه در مجمع‌البحرین، ص ۸۱، می‌گوید: و هم چنین موحدان هند، مثل پیاس vyasa و غیره، تمام بَرَه‌ماند Brahmanda را که تمام عالم کبیر است، شخص واحد دانسته، عضوهای بدن او را چنین بیان نموده‌اند: از آن جهت که صوفی در هروقت به هرچه نظر کند، بداند که بر فلان عضو مهاپرس نظر داشتم.

این همانندی و وحدت خداوند بزرگ، مهاپرس و اعضای وی با:

پاتال Pâtâl طبقه‌ی هفتم زمین = کف پای مهاپرس است.

زساتل Rasâtala طبقه‌ی ششم زمین = پشت پای مهاپرس است.

شیاطین انگشت‌های پای مہاپرس است. جانوران سواری شیاطین، ناخن‌های پای مہاپرس است.

مہاتل Mahātala طبقه‌ی پنجم زمین، شتالنگ [Gulpha] مہاپرس است.

تلاتل Talātala طبقه‌ی چهارم زمین = ران.

کال kāla یعنی زمانه، رفتار اوست.

آتل Atala طبقه‌ی اول زمین، عضو مخصوص اوست.

پَرچا پتی - دیوتہ paracapati-devata که باعث توالد و تناسل است، علامت مردی و قوت رجولیت اوست.

باران Vrsti، نطفه‌ی اوست.

بھولوک Bhu-loka یعنی از زمین تا آسمان - پایین ناف وی است.

سه کوه جانب جنوبی و سه کوه جانب شمالی، دست راست و دست چپ اوست.

سمیر Su-meru، دو سرین مہاپرس است (نام یکی از هفت رشته کوه جهان واقع در

هند و نام کوه مشهوری در ادبیات هند که مرکز کره‌ی زمین توصیف شده است).

روشنی صبح صادق که رنگ سفید دارد، و روشنی وقت شام که رنگ شفق دارد،

پارچه‌ی ستر عورت مہاپرس است.

سموڈر Samudra یعنی بحر محیط، ناف اوست.

بَدْوَاتَل Vadva-nala (= بدواگنی Vadvāgni)، آتشی است که آب هفت دریا را جذب

می‌کند و طفیان شدید نمی‌دهد و در قیامت کبرا تمام آب‌ها را خشک خواهد کرد و این

حرارت معده‌ی مہاپرس است که به آن آتش - همه چیز را هضم می‌کند. دریاهای دیگر

رگ‌های بدن مہاپرس است. و چنانکه، همه‌ی رگ‌ها به ناف می‌رسد، همه‌ی دریاها به

سموڈر متصل می‌گردد.

گنگا gangā و جمنا Jumnā یا یمونا yamunā و سَرَسْوَتی Sarasvati شاه‌رگ مہاپرس

است (نام رودهایی است).

ادا Idā، گنگا، پنگلا pingalā، یمونا yamunā سوشومنا Suṣumnā، سَرَسْوَتی Sarasvati که

- بالای بھولوک Bhu-loka است، و خدایان گَنڈھَرَب Gandharva (فرشتگان سرودخوان

: بهستی) آن‌جا می‌باشند و آواز از آن‌جا بر می‌خیزد - شکم مہاپرس است.

خشک شدن آب‌ها در قیامت صغرا، تشنگی و آب خوردن اوست.

سَرگَ لوک Svarga-loka که بالای بهورلوک Bhur-loka است و طبقه‌ای است از طبقات بهشت، سینه‌ی اوست که همیشه خوشحالی و شادی آرام در اوست، جمیع ستاره‌ها از اقسام جواهر مه‌پرس است...»

همانندی شگفتی در این‌جا، از گفته‌ی داراشکوه با عقاید اخوان الصفا در رسایل، یعنی رساله‌ی هشتم با عنوان طبیعیات - ذیل مطلب اندر ترکیب جسد موجود است. این‌گونه باورها با همه‌ی همانندسازی‌ها و نمادپردازی‌ها و کنایات و راز و رمزها، نمی‌تواند در مکاتب فکری و طریق‌های عارفانه و حکمت، جداگانه پیدایی و تکوین پیدا کرده باشد، بلکه هنگام مطالعه و تطبیق - به این نتیجه می‌رسیم که باید منشأ بنیادی واحد داشته باشد*.

و این همانندسازی‌ها و تشبیهات هم‌چنان ادامه دارد. به شیوه‌ای دیگر، این‌گونه وحدت، در گزیده‌های زات سَپَرَم و بُنْدَهَش نقل شده که ریشه‌ای بسیار دورتر دارد و در یسنا ۲۹، به اشاره از آن آگاه می‌شویم، و آن پیدایی جهان است و زندگی نباتی و جمادی و جانوری و طبیعت: کوه‌ها، رودها، آسمان‌ها، ستارگان، گیاهان و... از لاشه‌ی گاو نخست آفریده و نطفه‌ی انسان نخستین (نگاه کنید به: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۰۹۱ به بعد)، و چه شگفتی آور است در پژوهش‌های تطبیقی و اساطیرِ مربوط به آفرینش در این دوروش فکری که از اساطیر و ادیان اولیه، تا به حکمت و عرفان، در همانندی، به یک زیربنای یکسان می‌انجامد و در آن مشترک هستند.

نیز، این اشارت و نقل از عزیزالدین تَنَفی (انسان کامل، ص ۲۷) درباره‌ی روح بسیار جالب توجه است، در مورد همانندی: روان اندر بدن، روان بیرون از تن و روان در جهان مینوی:

بدان که روح نباتی جوهر است و مکمل و محرک جسم است بالطبع. و روح حیوانی جوهر است و مکمل و محرک جسم است بالاختیار، و روح انسانی جوهر بسیط است و مکمل و محرک جسم است بالاختیار و العقل. و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی، به عبارت دیگر بگویم. بدان که روح حیوانی مُدرک جزئیات است و روح انسانی مدرک جزئیات و

* - محفل الحکمه، ترجمه‌ای از رسایل اخوان الصفا، به کوشش محمدتقی دانش‌باز و ایرج افشار، تهران

کلیات، و روح حیوانی در یابنده‌ی نفع و ضرر است و انفع و اضّر است.

ای درویش! روح انسانی حی و عالم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم است، و نه چنان است که از موضعی می‌بیند و از موضعی دیگر می‌شنود و از موضعی دیگر می‌گوید چنان که قالب که این چنین متجزّاً و قابل قسمت باشد، و روح انسانی متجزّاً و قابل قسمت نیست و روح انسانی در وقت دانش همه داناست و در وقت دیدن همه بیناست و در وقت شنیدن همه شنواست و در وقت گفتن همه گویاست و در همه‌ی صفات هم چنین می‌دان و بسایط هم چنین باشد.

فَرّه‌ی ایزدی در عرفان ایران باستان

فَرّه‌ی مراحل پارسایی و روشن‌بینی، فَرّه‌ی جسم نورانی و آتشی، فَرّه‌ی از آن انبیا و اولیاء بود، موزانه میان عرفان ایران باستان و عرفان اسلامی، آتش کاینات از فَرّه‌ی زرتشت و فَرّه‌ی عرفان، سلوک عرفانی، سلوک عارفانه در آیین میترایی

این لطیف‌ترین جسم، که جسم نوری یا آتشی است و درباره‌ی آن شرحی گذشت، فَرّه‌ی در اصطلاح عرفان ایرانی باستان نامیده شده است. این فَرّه‌ی که با عناوینی چون فَرّه‌ی خُرّه، خور و فروغ نامیده شده چنانکه گذشت، نسبت به مراتب و درجات کسان تفاوت داشت. فَرّه‌ی ودیعه‌ای ایزدی بود که به فرمان خداوند، در همگان وجود داشت. اما تربیت، کار آمدی و تعالی آن به دست و عمل و کردار آدمی بود. به عبارتی، فَرّه‌ی اهورامزدا، سرآمد همه‌ی فَرّه‌ها بود؛ و از آن فَرّه‌ی لمعه و بهره‌ای در آغاز و بدایت تولد به کسان درمی‌آمیخت. هر کس که بر اثر تزکیه، مطالعه، کسب معرفت و عرفان، به حقیقت وجود در زندگی آگاه می‌شد، می‌کوشید تا ظلمت ماده را که فَرّه‌ی بدن آمیخته - ضعیف کرده و واپس زند. هر چه در این راه سعی و کوشش می‌کرد، به همان نسبت، این فروغ و ودیعه‌ی ایزدی، مجال بیشتری برای درخشش پیدا می‌کرد. چون ماده به صورت ضعیف‌ترین شکل خود مغلوب می‌شد و ظلمت و کدورت آن از بین می‌رفت، آدمی بهره‌ی بیشتری از فَرّه‌ی خود و فروغ ایزدی می‌گشت و آن فَرّه، اختیار و میدان عمل بیشتر می‌یافت و نورانیت و روحانیت از

چهره‌اش نمایان می‌گشت.

جمشید، از این فَرّ بسیار کامیاب شد. به موجب نیکوکاری، پارسایی، رهروی عرفان و سلوک طریق حق، روشنی و نور از او می‌تافت. اما پرواضح است که هرگاه کسی بر اثر مجاهدت، بدین پایه و مایه می‌رسید، اگر دچار انحراف می‌شد، به هر نسبتی که بود، جسم نوری و فَرّ از وی به در شده و سقوط می‌کرد، چنانکه جمشید دچار غرور و انحراف از طریق و سلوک راستین شد و فَرّ ایزدی وی را ترک کرد و جمشید تباه شد.

نام جمشید - ییمه - خُشَیْتَه yima-khšaeta می‌باشد. ییمه، یا یِم همان است که جَم شده و این تغییر حرف «ی» به «ج» از اوستا به فارسی میانه و نوریج است. بخش دوم به معنی روشن، فروغ‌مند، نورانی و درخشان است ۲۴۵.

این فَرّ نیرومند و این برخورداری از جسم نورانی و آتشی که چون لباس و پیراهنی به برداشتند، از آن انبیاء و اولیا بود. جم، هم سمت شاهی و فرمانروایی داشت و هم جنبه‌ی موبدی و پیامبری. چنانکه شاه - پیامبران دیگر پیشدادی نیز چنان بودند. در شاه‌نامه آمده است:

گرانمایه جمشید فرزند او	کمر بسته و دل پر از پندآوری
برآمد بر آن تختِ فرخ پدر	به رسم کیان بر سرش تاج زر
منم گفت با فَرّه‌ی ایزدی	همم شهریاری و هم موبدی
بدان را ز بد دست کوتاه کنم	روان را سوی روشنی ره کنم

چنین مواردی، هرگاه با دید و بینش کنجکاوانه نگریده شود، در آثار بازمانده از ایران باستان چه فراوان است.

بیت آخر بسیار شایان توجه است از دو نظرگاه، نخست: دیدگاه ساختارِ اسطوره‌ای جمشید. به موجب اشاره‌ی دینکرد و اسطوره‌شناسی تطبیقی هند و ایرانی، جَم - یا یِم، ساختاری بسیار کهن داشته تا جایی که با گیومرث به‌عنوان نخستین بشر رقابت می‌کند. جم خدای زیرزمینی و خداوندگارِ راهنما و هادی روانان یا ارواح درگذشتگان به جهانی دیگر نیز هست که نگارنده در دو پژوهش دیگر، یعنی فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ذیل نام ییمه - خُشَیْتَه، نیز درگاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ذیل بخش نوروز از آن یاد کرده است. اما این ساختار اساطیری، زیربنایی بود برای سمتِ شاه موبدی - یا شاه ا

په‌میری جمشید. بدان را از بدی دست کوتاه کرده و روانِ مردمان را سوی روشنی - یا جهانی دیگر راهنماست. و این دو ساختار است که با زمینه‌های داستانی - اساطیری جمشید، و توصیفِ موفقِ دورانِ شهریارِ وی، او را یک حکیم عادل توصیف کرده و شناسانیده، که در زمان خود، موفق می‌شود مدینه‌ی فاضله‌ی بسیار دلخواهی را بنا کند. روانِ اندر جهانِ مینو در عرفانِ پهلوی، فَرّه (= خُورَنَه) در اوستا، برابر است با همان روانِ نوری، یا به تعبیر عرفا و متصوفه، جسمِ نوری. چنانکه گذشت در اشخاص مختلف، از لحاظ ضعف و شدت تفاوت پیدا می‌کند. در پیامبران و اولیاء، در نهایت تشعشع و نمایانی است: «همین که برای نخستین بار پیامبر اسلام (ص) در جَبَلِ حراء به توسط جبرئیل یا روح‌القدس به اخذ وحی الاهی و مأموریت روحانی نایل و مبعوث شد و به خلعت اقرء باسم رَبِّكَ الَّذی خَلَقَ مشرف گردید، نور نبوت در ناصیه‌ی او طوری تَلَوُّو و تجلّی کرد که چون به خانه‌ی خدیجه برگشت و وارد خانه شد، خدیجه تصور کرد که آفتابی به خانه‌ی او وارد شد. ۲۴۶

در عرفان، اروپاییان از این جسمِ نوری یا هاله‌ی روشن: با اصطلاح *Corps Bouddhique* یا *Cosps de Reatitude* یاد کرده‌اند. در فلسفه‌ی ودایی، از این جسم، تعبیر به جسمِ شمس‌ی شده، و البته این جز جسمِ سماوی است که مراد از آن فلک الافلاک می‌باشد و در عرفان و تصوف بدان اشاره شده است. ۲۴۷

اشاره شد چون قالب و پیراهنی است که بدن را می‌پوشاند و در انبیاء و اولیا، نورافشانی فوق‌العاده دارد. اصطلاحی دیگر در اروپا برای این جسم آئورا *Aura* می‌باشد. در منابع بودایی، راجع به این پیامبر نامی آمده که هاله‌ای نورانی گرد سر *گئوتمه Gaotema* (= بودا) پدید بود، آن اندازه پرفروغ و بزرگ که از چند هزار متر فاصله دیده می‌شد.

زات سپهر نقل کرده است: چنان پیداست که چهل و پنج سال پیش از آن که زرتشت به همپرسگی اورمزد آمد، از فرینی *Frini* (نام مادر بزرگ زرتشت)، مادر زرتشت که دُغدو نام داشت متولد شد. فَرّه‌ی زرتشت به شکل آتش از آن آتسر روشنی (= روشنی ازلی که جایگاه اورمزد است، روشنی بی‌پایان) فرود آمد، به آن آتش، که پیش او بود، آمیخت. از آتش اندر مادر زرتشت آمیخت. سه شب در همه‌ی گذرهای اطراف خانه، به شکل آتش پیدا بود (= متجلّی بود). راه‌گذران، نوری بزرگ همی دیدند. ۲۴۷/۱. نیز هنگامی که مادر زرتشت پانزده ساله شد، به سبب وجود فَرّه در او، چون به راه همی رفت، آنگاه

فروغ از او همی افتاد (= نور به اطراف می تابید) ۲۴۸.

و این قرّه باید که به زرتشت منتقل می‌شد، و شد. چنان که از همان کودکی، پیامبر قرّه را با خود داشت. چون مخالفان و بدکاران قصد جان وی را کردند، از شدت تابش این نور و آتش، یا قرّه، یا جسم نوری، به وی نزدیک نتوانستند شد: اساساً در آن زایش (= تولد) قرّه خود به شکل آتش پیدا بود (= متجلی بود).

روش‌های عرفان و سلوک در ایران باستان، نزد حکما متداول بود. در مباحث گذشته به این روش‌ها و سالکان آن اشارتی شد. این سالکان، تحت نظر پیران طریقت، در معابد مهری یا خورآباد (= خُرابات) مراحل عرفان و سلوک را طی کرده و اسرار خلقت و علوم باطنی و حقایق عوالم مینوی (= علوی) را می‌آموختند. رهروان زیر نظر پیرمغان در این گونه معابد که جنبه‌ی اسرار داشت حقایق نظری و عملی را طی مراحل می‌گذراندند تا آمادگی برای ورود به عوالم مینوی و علوی را بیاموزند و خود را از این عالم سُفلی به عالم علوی برکشند. در آیین زرتشتی، مهری، مانوی و روش‌های مغانه، مکاتب چندی در تصوف و عرفان وجود داشت. اصطلاحات دیرمغان، میکده، خورآباد و... برای چنین محافلی شناخته و مشهور بود. پس از ساسانیان این مکاتب عرفانی برقرار ماند و با پیشرفت زمان و داد و ستدهای فرهنگی، پربارتر گشت. اما همواره اصالت خود را حفظ کرد و در سراسر شئون فرهنگی: ادبیات، هنر، عرفان، موسیقی، حکمت و جهان‌بینی و اخلاق ایران پس از ساسانیان کارساز بود.

حکمت و عرفان و باورهای نجومی

باورهای نجومی در عرفان، مبانی معتقدات درباره‌ی سعد و نحس اختران، اثرات کواکب بر رشد گیاهی و سرنوشت و تک عضوهای آدمی، تأثیر ماه، زایچه و روش زایچه تعیین کردن.

اینک که در مورد پیشینه‌ی اندیشه‌هایی چنین در حکمت و علوم عقلی فلهویون، به ویژه در موارد مور نظر، از گزیده‌های زانت سپرم نقل‌هایی گذشت، به همانندها و برداشت‌هایی از آن دست که به تدریج نضح گرفته و مدوّن شده‌اند، توجه کنیم. در چند مبحث گذشته، به مناسبت آن که از هورقلیا یا اقلیم ثامن، جایگاهی در آسمان

که محل عروج روان‌های نیکان و پارسایان است مطالبی گذشت، مطالب پیرامون بخشی از روان یا نفَس بود. این مبحث به معاد و سرگذشت روان در آن جهان دیگر می‌انجامد که همانندی شگرفی میان دیدگاه و برداشت‌های باستانی ایران است با سیر اندیشه‌های فلسفی - عرفانی پس از ساسانیان در ایران - که پس از نقل موارد تطبیقی درباره‌ی تن و جان، بدان باز می‌گردیم.

در اشاره‌ی صریح زات سپرم آمده است که مایه‌ی باروری و رشد درست مغز، «ماه» است. البته ماه یغ یا ایزد ماه موردنظر می‌باشد که از تابش نور آن، مغز به نیکویی می‌افزاید. اما ماه اباختری موجب کاستی و ناسالمی مغز می‌شود. این توجیه و تعریف، بر اثر باور به مسأله‌ی تضاد است و این تضاد و ثنویت در امر الاهیات و آفرینش نیست که شرح آن در ساختار فلسفی شیخ اشراق گذشت.

گذشتگان ما را تصور بر آن بود که خسوف و کسوف، یا ماه گرفتگی و خورشید گرفتگی بر اثر آن است که ماه اباختری یا ماه سیاه - و خورشید اباختری یا مهر سیاه خود را میان خورشید و ماه از یک سو، و زمین از سوی دیگر قرار می‌دهند و این سبب می‌شود که مهر و ماه دیده نشوند.^{۲۴۹}

هم چنین پیشینیان ما، اختران یا ستارگان ثابت را که صورتی در حرکت ثابت و شناسا داشتند ستوده و تقدیس می‌کردند. از دیگر سو اباختران یا سیارات، چون در دیدگاه آنان از حرکتی منظم و شناسا برخوردار نبودند، برای آنها جنبه‌ای اهریمنی قایل می‌شدند.

در آغاز بندهش، آن جاکه از تضاد و دشمنی دو مینو یا دو گوهر سخن در میان است، آمده^{۲۴۹} «... در سپهر نیز مهر تاریک بر خورشید، ماه تاریک بر ماهِ گوسفند تخمه^{۲۵۰} آمدند. ایشان را (= خورشید و ماه) به هم پیمانگی (پیروی) به گردونه‌ی خویش بستند. دیگر جادوان و پریان^{۲۵۱} با اباخترا^{۲۵۱} مرگ آور هرزه (بر) اختران: هفت اباختر سپاهید^{۲۵۲} (بر) اختران (سپاهید)، چون تیر اباختری بر تیشتر، هرمزد اباختری بر هفتورنگ، بهرام اباختری بر - و تَند، آناهید اباختری بر سَدویس، کیوان که سپاهدان سپاهید اباختران است، بر میخ میان آسمان، گوژهر^{۲۵۳} و نیز موش پری دندار^{۲۵۴} بر خورشید و ماه و ستارگان آمدند. خورشید موش پری را به هم پیمانگی (پیروی) به گردونه‌ی خویش

بست که تاگناه کردن کم تواند، زیرا اگر هرزه شود تاباز گرفتن، بس بدی بخشد^{۲۵۵}. در آبر پایه نیز ایشینجروش Spinjaruš بر آتش‌وازیشت، آپوش دیو بر تیشتر Tištar و همکاران تیشتر آمد. دیگر بی‌شمار چشمتگان دیوان بر باد و ایزدان باران ساز آمدند. ایشان را تفصیل دراز است. حرکت و نبرد ایشان در ضمن بهیزه و درنگ به اخترشماری نیز پیدا است^{۲۵۶}».

دنباله‌ی چنین مطالبی که در حکمت، معتقدات، جهان‌بینی، ادبیات عامیانه و باورهای دینی و چگونگی شناخت مردم نسبت به کاینات و افلاک، در ایران باستان وجود داشته، به شکلی طبیعی ادامه پیدا کرد. اما چون آن قید محکم و استوار و تعصب‌آمیز جامعه‌ی طبقاتی که در عهد ساسانی برقرار بود، در دوران اسلامی ایران از میان رفت و علم و دانش در خدمت همه‌ی مردم قرار گرفت و منعی وجود نداشت که هر کس به فراخور استعداد، به کسب معرفت و دانش بپردازد؛ علوم مدون گشت و توسعه یافت و از مدار بسته‌ی طبقاتی ویژه خارج شد. به همین جهت بر مبنای همان زبان و اصطلاحات و دانش‌ها، باگسترشی فراوان، فرهنگ توسعه یافت.

زات سپرم - از نفوذ ماه بر رشد سلامت و تندرستی و به ویژه رشد مغز یاد کرده است. هر یک از ستارگان و سیارات بر رشد گیاهی و نباتی و جانوری، تأثیراتی داشته‌اند - چنانکه در سعد و نحس رویدادهای زندگی مردم و روزگار آنان و زایچه و طالع‌شان دخالت داشتند. حکما و عرفا و دانشمندان پس از ساسانیان نیز، هم‌چنان که ادامه‌ی نسل همان مردم پیشین بودند، دانششان نیز ادامه‌ی همان فرهنگ و دانش بود، متنها با مراتبی که گذشت شکوفاتر و مدون‌تر شد^{۲۵۷}.

نام و تلفظ اوستایی ماه در اوستا؛ مانگ، مانگه، ماونگه Māwāngh تا مدت‌ها پس از ساسانیان باقی بود، چنانکه در لهجه‌ی تبری مانگه رایج بود:

مه آتش‌پرستی ندویم در قدیمه بهارم تشنه، مهر و مانگه دیمه

یعنی آتش‌پرستی من در پیش روی تو، عادت قدیم است، روی تو بهار من است، خورشید و ماه است، نه روی است^{۲۵۸}، و مانگه شو در همان لهجه به معنی ماه شب و مهتاب است.

بی‌گمان در ایران باستان باورها و معتقداتی بسیار در مورد اثرات ماه و نور ماه

برزندگی و رشد گیاهی و جانوری وجود داشته که امروز، همه‌ی آن مآخذ، جز کلیات در دست نیست که بدان‌ها اشاره شد. باور عامیانه‌ای بود که ماه به گل‌ها رنگ می‌دهد. بر مبنای این باور، شاعران پارسی به ماه، صَبَاغ (رنگرز) و مَشَاطَه‌ی گل‌ها نام داده‌اند:

گل‌را چو مشاطه ماه باشد گر جلوه کند سزد که زیباست^{۲۵۹}

یا:

تا دست قهر به گِرد گلزار است از مشک کمر پر ارغوان دارد

از ماه باختری یا ماه اِبَاختری که در بَنَدَه‌ش از آن یاد شده، اشاره و شرحی گذشت (= یادداشت ۲۵۰) که ماه سیاه یا ماه اِبَاختری - در شمار سیاراتی است که به موجب تحرک و جابه‌جایی و عدم برخورداری از حرکتی منظم در برابر اختران یا ستارگان ثابت، به گمان پیشینیان خوش آیند نبوده و بدان‌ها هرزه لقب می‌دادند^{۲۶۰}:

انگور سیاه است و سیاهی عجیبی نیست زیرا که سیاهی صفت ماه روان است

منوچهری

اما اشاره در متون کهن فارسی که یاد شد، ناصر خسرو گوید:

«آنگاه گوئیم که از تأثیر آفتاب اندر ترکیب مردم، دل حاصل شد که آن معدن و مَرَكَب روح است، و این آلت اندر جوف و میانه‌ی جسد است چنانک آفتاب اندر جوف افلاک است، و زندگی عالم اندر آفتاب است، چنانک زندگی مردم اندر دل است. و طبیعت دل گرم و خشک است و معدن حرارت غریزی است، از بهر آنک از تأثیر آفتاب حاصل شده است کو مایه‌ی حرارت طبیعی است.

و از تأثیر ماه - کو سلطان دیگر است اندر ترکیب مردم - مغز سر حاصل شد دست [چون ماه به هنگام رشد، سلامت را بر مغز ما افزون کند، ماه اِبَاختری تپاه کند: «زات سپهر»]، کو سرد و تر است به طبع ماه، و مغز سر مقرر و مسکن نفس ناطقه است و جای تخیل و حفظ و ذکر و تمیز است^{۲۶۱}»

در عجایب المخلوقات آمده است: «... و چون ماه زیادت می‌شود در امتلاء وی مغزهای حبوبات زیادت می‌گردد و آب پشت و خون در رگ‌ها می‌افزاید، و چون ماه نقصان می‌گردد، مغزها نیز نقصان می‌شوند^{۲۶۲}».

فزیوبی در عجایب المخلوقات و غریب الموجودات شرحی درباره‌ی خواص ماه، و

زیادتی و کاستی نور آن نقل کرده که مشروح تر است و اثرات نیروی مثبت آن در شکل بگ ماه یا ماه ایزد، اثرات منفی ماهِ اباختری یا ماه سیاه را بیان می‌کند:

«چنین گویند که جمله‌ی تأثیرات او به واسطه‌ی رطوبت باشد... و از تأثیرات قمر امر دریاست. چون قمر در جایی باشد از شرق یا غرب، بحر از آن جانب زیاده شود. هر چند که قمر بدان جانب میل کند، در آن جانب بحر به ازدیاد می‌آید تا آن که به وسط السماء می‌رسد، آن ساعت به غایت رسیده باشد، و چون قمر از وسط السماء میل کند [= بکاهد] جزر پدید آید... و هر آن که این اسباب [پر شدن و کاهش قرص ماه] مجتمع نشود مَدّ و جزر نباشد و این معنی به دو جزری است که همه روز باشد به طلوع و غروب قمر... و از جمله‌ی تأثیرات قمر است که حیوانات را در وقت زیادتی نور قمر قوت و نمو بیشتر و اخلاط ظاهرِ بدن و عروق مُمتلی و حرارت بر مزاج غالب، و بعد از امتلا بدن حیوانات ضعیف و نمو کمتر و اختلاط غیر ظاهر و عروق غیر ممتلی و برودت بر مزاج غالب، و این معنی پیش علمای طب در غایت ظهور باشد... و از تأثیرات قمر یکی آن است که شعور حیوانات چون قمر زایدالنور باشد اثبت و احکم باشد و تن او قوی، تا اگر خواهی که آن را برکنی به دشخواری باید کنند، و چون ناقص النور باشد بر عکس بُود.

و شیر حیوانات در نیمه‌ی اول ماه بیشتر باشد و بیاض بیضه بیشتر... و از تأثیرات قمر آن است که اگر کسی بسیار در ماهتاب نشیند، در بدن او اِشترخا و لک و صُداع و زکام پدید آید^{۲۶۳}، و اگر لحوم حیوانات ماهتاب بر آن تابد، طعم در رایحه‌ی آن فاسد شود و ماهی که در دریا صیدکنند، در اول ماه در [هنگام بدر] بیشتر و فربه‌تر بود و در نیمه‌ی اول ماه حرکات هوام و حشرات و لذع ایشان بیشتر و فربه‌تر بود.

و از تأثیرات قمر از آنکه هر درخت که بنشانند و قمر زایدالنور (بدر) باشد بروید و نشو او بیشتر و زودبار بردار شود...^{۲۶۴}»

ابوریحان بیرونی که در آثار خود بارها اشاره به دانش ایرانیان کرده و آشکار می‌گوید که از پارسیان پرسیده و کاوش اقوال آنان را کرده است، در نجوم و مسایل وابسته به آن، همانندی‌های فراوانی را با دانش پیشینیان خود بازگو می‌کند و اصطلاحات و روش آنان را به تأیید دانش، محک می‌زند.

هر نوزادی که از مادر زاده می‌شد، سرنوشت‌اش از زایج یا زایچه zāyč استخراج

می‌شد. این رسمی معمول بود که اغلب گروهی از مغان مباشرت آن را به عهده داشتند که در کار نجوم و تنجیم آزموده بودند. زایچه شکلی است دارای دوازده خانه که از آن، حالات ماه و سال و مولود استخراج می‌شود. بدین وجه که منجم در اول ماه یا سال یا تولد یا حادثه‌ای، طالع وقت را می‌بیند که چه برجی است و آن را خانه‌ی اول قرار داده، یازده برج دیگر را در یازده خانه‌ی دیگر نوشته، هر کوکب سیار در هر برجی باشد، در خانه‌ی آن ثبت کرده و با اصول احکام نجوم، از آنها استخراج می‌کند.

در بندهش از زیج و زایچه یاد شده است. در همین کتاب، آنقدر آگاهی‌های فشرده در مورد علم نجوم ارائه شده، و در دینکرد و گزیده‌های زات سپرم با استناد از اوستا، درباره‌ی این دانش سخن رفته که سابقه‌ی ممتد و قفّرس ایرانیان را بیانگر است. به ویژه که زرتشت، در دورانی کهن، خود رصد کرده و آغازی برای نوعی تاریخی به دست داده است.^{۲۶۵}

متأسفانه، از پژوهش‌گران غربی، اغلب کسانی که در این زمینه کاری انجام داده‌اند، از روی غرض یا از روی ناآگاهی و عدم مطالعه‌ی تاریخ ایران و دانش نجوم در این مرز و بوم، بی‌توجهی‌هایی نشان داده‌اند. اینان حتی نخواسته‌اند به انگیزه‌ی دانشمندی جهانی، چون ابوریحان درباره‌ی قدمت این دانش میان ایرانیان توجیهی نمایند.^{۲۶۶}

فلمرو افلاک و اختران

باورهای نجومی در عرفان، مبانی معتقدات درباره‌ی سعد و نحس اختران، اثرات کواکب بر رشد گیاهی و سرنوشت و تک عضوهای آدمی، تأثیر ماه، زایچه و روش زایچه تعیین کردن.

همان جدول‌ها در زایچه، و پیش‌گویی رویدادهای زندگی که در دوران باستان ایران رواج داشت، ادامه‌ی آن به شیوه‌ی گسترده‌تر و بارور، اما با همان بُن‌مایه‌ها، در دوران پس از ساسانیان، چنان که گذشت ملاحظه می‌شود.

چنان که گذشت، زات سپرم از تأثیر ماه بر رشد مغز و قوای نفسانی و سلامت و تندرستی آدمی، یاد کرده است. در نجوم ایرانی، به موجب بندهش و به موجب روایات دوازده هرز‌دیوار و بسیاری آثار و ویژه، از این‌گونه مباحث و اشارات بسیار آمده است.

ابوریحان بیرونی آورده است: فَرْدَاوَرِهای^{۲۶۷} ستارگان کدامند؟

«اصحاب احکام و زائجه، برای مولود از اول تا آخر عمر، دوره‌ها و تقسیماتی قایلند که هر یک از آن ادوار و تقاسیم را به کوکبی نسبت کنند. مثلاً از لحظه‌ی تولد تا چهارسالگی را منسوب به قمر کنند و آن مدت را فَرْدَاوَرِ قمر گویند. این تقسیم بر طبق عقیده‌ی ایرانیان قدیم [= پارسیان] است.

عمر آدمی بنابر شماره‌ی کواکب سبعة فَرْدَاوَرِ دارد. و مردم به تدبیر خداوند فَرْدَاوَرِ بُود آن سال‌ها که او راست. چون تمام شوند، به دیگر تدبیر اندر آید که از پس اوست و هر مولودی که به روز بود ابتدا از آفتاب کنند و هر مولودی که به شب بود ابتدا از قمر کنند و ترتیب خداوندان فَرْدَاوَرِ به فلک‌های کواکب است. از بر سوی و فرو سوی. و هر فرداری سال‌های او میان هفت ستاره بخشیده است. و نخستین بخشش خداوند آن فَرْدَاوَرِ را بود خالص. و دوم بخشش هم او راست و لیکن به انبازی آن ستاره که زیر فلک اوست.»

این اصطلاح، فَرْدَاوَرِ و پَرْدَاوَرِ، به هر دو صورت درست است. بیرونی پس از این، در جدول‌هایی چندگانه، طبع ستارگان و سعد و نحس‌شان... را و دلالت‌هاشان بر شکل و کیفیت و بر جاها و... نقل کرده، اما چنان که گذشت، ذات سپهر، در نقل و شرح خود، اثرات ستارگان هفت‌گانه را بر اعضا و اندام‌های بدن نقل کرده است. اینک یکی از جدول‌های بیرونی رادر این زمینه برای مقایسه نقل می‌کنیم، که ستارگان هفت‌گانه یا افلاک سبعة چه اثراتی بر اندام‌ها و اعضای آدمی دارند. برای آگاهی‌های بیشتر، به همان مرجع نگاه کنید^{۲۶۸}:

زحل (کیوان): ناخن و موی و پوست و پر و پشم و استخوان و مغز و سر.

مشتری (هرمزد): شریان‌ها که رگ جنبنده‌اند و نطفه که آب پشت است و استخوان.

مریخ (بهرام): رگ‌های خون ایستاده و هر چه از تن سپسِ موس است.

شمس (مهر): مغز سر و پی و آنچه از تن سوی راست است.

زهره (ناهید): گوشت و پی و آب پشت.

عطارد (تیر): رگ‌های جنبان.

قمر (ماه): پوست و هر چه از آن سوی چپ است.

تنها مطالعه‌ای کمتی لازم است، تا هر محقق و پژوهنده‌ای، در طی کارهای خود، به

تدریج به پس برگردد و ردّ چنین معتقداتی را بیابد. یشت پنجم در اوستا موسوم است به اناهید یشت، یشت و سرودی که ویژه‌ی ایزدبانو اناهیتا (= ناهید) می‌باشد: «= کسی که نطفه‌ی (= خُشودژ Xšudra) همه‌ی مردان را پاک کند، کسی که زهدان (= گِرَوَ Garewa) همه‌ی زنان را برای زایش پاک کند، کسی که زایش همه‌ی زنان را آسان گرداند. کسی که به همه‌ی زنان باردار، به هنگام لازم شیر می‌دهد»^{۲۶۹}.

و چنین معتقداتی را، در مهریشت، بهرام یشت و هرمزد یشت و ماه یشت نیز می‌توان مطالعه کرد. اثرات ستارگان در جدول بیرونی بر نسب‌ها و سبب‌ها و خُلق و خُو و احوال و کردار مردم، بر بیماری‌ها و کار و پیشه و سن و سال و روزگار، و قرار گرفتن ستارگان اندر برج‌های دوازده گانه و... هم در نقوش و نگاره‌ها، هم در بینش نجومی، هم در دین و آیین و هم در معتقدات عامه و هنر ایرانیان بسیار ریشه دارد. کسانی چون بیرونی که با دقت و کاوش، مسایل را یادداشت کرده و به ما منتقل کرده‌اند، بسیاری از اصطلاحات پارسی را یادداشت و ضبط نموده‌اند.^{۲۷۰}

همانندی در این زمینه را در صفحات گذشته از جامع‌الاحکمتین^{۲۷۱} و عجایب‌المخلوقات یاد کردیم. البته در همان هنگام هم، به ویژه از تفال و پیش‌گویی از روی ستارگان و وضع آن در بروج و سعد و نحس‌شان انتقادهایی می‌شد، اما توده‌ی کثیری از عوام و خواص، سخت بدان معتقد بوده و باور داشتند. ناصر خسرو در پاسخ به قصیده‌ی احمد بن حسن جرجانی، در شرح این بیت:

ازین کوا کبدو نحس محض چون و دو سعد

سه مانده آنکه از نحس و سعدشان آثار

در فصلی اندر تأثیر کواکب سعد و نحس مطالبی نوشته است.^{۲۷۱} اما هم او در اشعاری

نغز، گفته:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد خیره سری را
بری دان ز افعال چرخ برین را نشاید ز دانش نکوهش بری را...
چو تو خود کنی اختر خویش را بد مدار از فلک چشم نیک اختری را^{۲۷۲}

به هر جهت، آنچه که از سعد و نحس ستارگان و بروج دوازده گانه در آثار دانشمندان پس از ساسانیان نقل است و اشارات بسیاری از سوی آن دانشمندان به این مطالب و

آرای پارسیان آمده، در بسیاری از منابع مکتوب پهلوی هست:

«هر نیکی و بدی که به مردمان و نیز به آفریدگان دیگر می‌رسد، از هفتان (= هفت سیاره) و دوازدهان (= دوازده برج) می‌رسد. و آن دوازده برج در دین به منزله‌ی دوازده سپاهبد از جانب اورمزد. و آن هفت سیاره به منزله‌ی هفت سپاهبد از جانب اهریمن خوانده شده‌اند. و همه‌ی آفریدگان را آن هفت سیاره شکست می‌دهند و به دست مرگ و هرگونه آزار می‌سپارند. به طوری که آن دوازده برج و هفت سیاره تعیین‌کننده‌ی سرنوشت و مدبّر جهان‌اند»^{۲۷۳}.

هم‌چنین آمده است: «... و آفریدگار اورمزد همه نیکی این آفریدگان را به عهده‌ی مهر و ماه و آن دوازده برج که در دین دوازده سپاهبد نامیده شده‌اند، سپرد. و آنان نیز برای به راستی (= عادلانه) و سزاوارانه قسمت کردن، آن را از اورمزد پذیرفتند.

پس اهریمن آن هفت سیاره را که هفت سپاهبد اهریمن نامیده‌اند، برای برهم زدن و ربودن آن نیکی از مخلوقات اورمزد و برای مخالفت با مهر (= خورشید) و ماه و آن دوازده برج آفرید. و هر نیکی که آن بروج به آفریدگان اورمزد بخشند، آن سیارات تا آن‌جا که توانایی بدانان داده شده است، از آنان می‌ریایند، و به نیروی دیوان و دروجان و بدان می‌دهند»^{۲۷۴}...

در همین رساله‌ی پهلوی، در باب مسایلی که گذشت و ملاحظه شد دانشمندان سده‌هایی پس از ساسانیان، زیر نفوذ و تسلط آن بوده‌اند، مواردی نقل شد، و اشاره به این مورد نیز قابل توجه است:

«جای هوش و حافظه و تخم (= نطفه) مردمان در مغز سر است. و اگر مغز سر سالم باشد، هوش و حافظه و تخم رو به افزایش است. و هنگامی که آدمی به پیری می‌رسد، مغز سرش هم رو به کاهش می‌رود. و مرد پیر به سبب کاهش هوش و حافظه آنچه را به خرد باید بکند کمتر می‌بیند و کمتر می‌داند. و خرد نخست در مغز انگشت دست مردمان آمیخته می‌شود، و بعد نشستنگاه و اقامتگاهش در دل، و سپس جایگاهش در همه‌ی تن است، هم چون کالبد پای در کفش»^{۲۷۵}.

این مسایل مورد بحث زکریای رازی، ابوعلی سینا و دیگر پزشکان و فیلسوفان ایرانی، در ادوار بعد نیز بوده است. چنانکه در حکمت و عرفان کسانی چون عزیزالدین تفسفی تا

صدرای شیرازی و از او تا حاج ملاحادی سبزواری نیز ردی مشهود دارد. در پزشکی نوین نیز به صراحت از رابطه‌ی مرکز حرکت نطفه در مغز و رابطه‌ی کهولت و پیری با تخم و ژن یا نیروی تولید مباحثی مستدل نقل است.

در مورد سعد و نحس ستارگان، در رساله‌ی مینوی خرد آمده است: پرسید از مینوی خرد که: این ستارگان که در آسمان پیدا هستند و شمارشان چنین بسیار است، پس کار و تدبیرشان چیست؟

مینوی خرد پاسخ داد که: از ستارگان در آسمان نخست ستاره‌ی تیشتر (= شعرای یمانی، ستاره‌ی باران و فرماندهی شرق است tištar) مهتر و بهتر و ارجمندتر و فره‌مندتر دانسته شده است. و همه‌ی بهره‌مندی و رفاه جهان از راه تیشتر است.

و ستاره‌ی آب چهره (= ستارگانی که تخمه‌ی آب در آنهاست) برای افزایش آب. و ستاره‌ی زمین چهره برای افزایش زمین، و ستاره‌ی گیاه چهره (= ستارگانی که تخمه‌ی گیاهان در آنهاست) برای افزایش گیاه. و ستاره‌ی گوسفند چهره (= ستارگانی که تخمه‌ی حیوانات اهلی مانند گاو و گوسفند در آنهاست) برای افزایش گوسفند. و ستاره‌ی آب و زمین و گیاه و گوسفند چهره، برای افزایش نژاد مردمان آفریده شده‌اند.

و ستاره‌ی وُئند Vanand (نسر واقع. ستاره‌ای که فرماندهی غرب است) در گذرها و درهای البرز گمارده است؛ جایی که دیوان و پریان^{۲۷۶} و دروجان از آن در و گذرها می‌گذرند تا راه و گذر خورشید و ماه و ستارگان را نتوانند قطع کنند.

و ستاره‌ی هفت اورنگ (= یا دُب اکبر، فرماندهی شمال است) با ۹۹۹۹۹۹ فَرَوَهَر مقدسان در دروگذر دوزخ گمارده شده است برای بازداشتن آن ۹۹۹۹۹ دیو و دروج و پری و جادوگری که در مخالفت با سپهر و اخترانند و حرکتش پیرامون دوزخ است و کار و آسایشش این است که دوازده خانه‌ی بروج را در دست دارد به منظور درست آمدن و رفتن آنها. و آن دوازده برج هم همان‌گونه به یاری و نیروی هفت اورنگ حرکت می‌کنند. و هر اختری چون به البرز داخل شود، پشت به هفت اورنگ دارد و پناه از هفت اورنگ خواهد.

در حکمت خسروانی و حکمت فهلویون آفرینش جهان مادی، از مصادری چند ناشی می‌شود. اما برخی از چیزها، که روشنی و افلاک و زمان و مکان در شمار آن محسوب

می‌گردند، با اصطلاح خَوَذَاتَه xvažāta در اوستا و خَوَذَاتَه - روشنیه (در پهلوی) - xvīzāta - Rošanih یعنی خود آفریده، قائم به خود و ذات خود و قدیم یا غیر قابل کَوْن و فساد توصیف شده‌اند. در حکمت خسروانی حتا از کهکشانش و شهاب ثاقب، ستاره‌ی دنباله‌دار (موش پری - پتیریکا) نیز که قدیم و غیر محدث هستند نام و نشان هست که به مستندات و مأخذ آن اشاره هست.

و اختران بی‌شمار و بی‌حساب دیگری که آشکاراند، فَرَوَهَر موجودات گیتی نامیده شده‌اند^{۲۷۷}. (انوار فلکی یا نفوس ناطقه‌ی فلکیه در حکمة الاشراق و فلسفه‌ی مَشائیان) چه همه‌ی آفریدگان اورمزد آفریدگار که در گیتی آفریده شده‌اند، چه آنهایی که زاییده شده‌اند و چه آنهایی که روئیده‌اند، هر تنی را متناسب با گوهرش فَرَوَهَری پیدا (= معین) است.

و حرکت خورشید و ماه اساساً برای روشن‌سازی جهان و رشد دادن به همه‌ی زاییدنی‌ها و روئیدنی‌ها و درست داشتن روز و ماه و سال و تابستان و زمستان و بهار و پاییز و همه‌ی حساب‌ها و انگاره‌های دیگری است که مردمان می‌توانند دریابند و ببینند و بدانند، و به سبب گردش خورشید و ماه بیشتر معلوم می‌شود^{۲۷۸}.

اندیشه‌های نجومی و استمرار آن

نجوم و افلاک در حوزه‌ی تفکر اخوان الصفا

و بنیادهای اندیشه‌ی ایران کهن روزگار

در طول بخش‌های گوناگون، چندین بار به مجموعه‌ی رسایل اخوان الصفا اشاره شده که بسیاری از عقاید و آرای ایرانیان باستان را در رسائل پنجاه و چندگانه‌شان، برای ما به عنوان حلقه‌ی رابطی محفوظ نگاه داشته‌اند. هر چند با دقت در مدار تطبیق به پژوهش پرداخته شود، بسیاری از باورها و آرای کهن ایرانی را، حتا در نوع و شکل بیان تمثیلی، هم چون میراث باستانی ایرانی آورده‌اند. این‌گونه باورها و اعتقادات، میراث زروانی و میتراپی هاست. این دو جریان بزرگ و با اهمیت ایرانی، به ویژه در مورد مسائل نجومی و افلاک در جهان باستان نقش با اهمیتی داشته‌اند. البته این‌گونه دانش‌ها و باورها که گران‌بار از اوهام و معتقدات عامیانه است، از راه‌های گوناگونی در طول زمان - مسیر خود

ادامه داده‌اند تا در حکمت و عرفان و آیین‌ها و دین‌ها و دانش اقوام مختلف برای خود هلیتی یافته‌اند. در حکمت اشراق و حکمت خسروانی و آثار حکیمان و عارفان ایران اسلامی و دانش نجوم و ستاره‌شناسی - هرگاه زمینه‌ی پژوهش بر بنیاد تطبیق و ریشه‌یابی باشد، نتایج نیکویی به بار خواهد آمد.

رساله‌ی سوم از مجموعه‌ی رسائل اخوان الصفا درباره‌ی نجوم است. ترجمه‌ی این رسائل به فارسی حدود سده‌ی هفتم و هشتم انجام شده و با تصحیح و مقدمه‌ی خوبی توسط محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار به چاپ رسیده است. بی‌گمان جامعان و کاتبان این رسائل بسیار به موارث ایرانی نظر داشته‌اند و از شعوبیت و احساسی‌چنان برخوردار بوده‌اند: «فقیه مورخ محمدبن حسن دیلمی در قواعد آل محمد، نگارش ۷۰۷، می‌گوید: آیین باطنیان جز باکیش مجوس سازگار نخواهد بود و آنان اخوان الصفا و اهل الود و الولاء هستند و همه خدا را نمی‌شناسند و به پیامبران نمی‌گیریند... در این جا دیلمی از مجوس بد بسیار می‌گوید. همان‌گونه که بسیاری از آگاهان گفته‌اند و سهروردی نیز با خشم گفته که زرتشت از مجوس نیست و حکمت خسروانیت و فلهولیت و اصحاب نور با آن مشرکان و اصحاب ثنویت جداست. دیلمی دوبیتی را از ابوالعلائی معری درباره‌ی آنها گواه می‌آورد که چگونه با شاش گاو غسل و تطهیر کرده و چه تقدسی برای آن قایل بودند - همان اشارتی که به تکرار در آثار مورخان و ارباب ملل و نحل و نویسندگانی چون استخری (= المسالک و الممالک) آمده است. دو بیت اشاره شده چنین است:

عجب لکسری و اتباعه (و اشیاعه) و غسل الوجود ببول البقر .
و قیصر ان یجنی ساجدا لما صنعة اکف ببول البقر

در مآخذ پژوهشی در باب نویسندگان رسائل اخوان الصفا، از ایرانیانی که هنوز به کیش و آیین قدیم ایرانی باقی بودند، یاد شده، از جمله باید از: ابواسحاق ابراهیم بن هلال بن ابراهیم بن زهرون صابی حرّانی - فیلسوف (۳۱۳-۳۸۴) یاد کرد، (مجمّل الحکمه، ص - بیست و یک): او به کیش مجوسی بود و مسلمانی نپذیرفت و به سال ۳۴۹ به کار دیوان رسائل پرداخت. وی به ویژه در ریاضیات و طب و کار دیوانی رسائل از دانشمندان و نویسندگان نام آور سده‌ی چهارم است و در طول سده‌ی چهارم بود که اخوان الصفا رسائل نوشتند. رساله‌ی سوم در نجوم است. البته در طی رساله‌های پنجاه و چندگانه، هر جا که

در موضوع مورد پژوهش، رابطه‌ای با نجوم وجود داشته، در آن جاها نیز مطالب گوناگونی نقل کرده‌اند. مجمل الحکمه به سال ۱۳۷۵ به چاپ رسیده و خلاصه‌ی رساله‌ی سوم، از صفحه‌ی ۵۹ به بعد است. فقط به حد کفایت، تاجایی که در پژوهش تطبیقی مفید فایده باشد، نقل شده است:

«بدان که علم نجوم سه نوع است: یکی علم کل و آن معرفت ترکیب افلاک است و چندی کواکب و بُعدهای ایشان و حرکت‌های ایشان و آنچه بدین پیوندد و آن را علم هیأت خوانند.

و قسم دوم حل زج‌هاست و حساب آن و تقویم کردن و استخراج تاریخ‌ها و طالع‌های حیوان و موالید و آنچه بدین ماند.

و قسم سوم علم احکام است در سال‌ها و دورها و قران‌ها، از آنچه در تحت فلک قمر خواهد بودن. بدان که اصل نجوم سه چیز است: اول کواکب، دوم افلاک، سوم برج‌ها. اما کواکب جسم‌هایی اند کروی نورانی و آن هزار و بیست و نه‌اند چنان که به رصد دریافته‌اند. هفت را از آن سیاره خوانند، و آن زحل و مشتری و مریخ و آفتاب و زهره و عطارد و قمراند. و باقی را ثابته خوانند. و هر کوبی را ازین سیاره فلکی هست. و افلاک جسم‌هایی اند کروی شفاف، گرد یکدیگر اندر آمده. و آن نه فلک است. نزدیک تر به ما فلک قمر است و گرد هوا اندر آمده است، چون پوست خایه پیرامون سپیده.

و زمین در میان هوا ایستاده است، چون زرده‌ی خایه در میان سپیده (= مقایسه با اشارات در مینوی خرد) و از بالای فلک قمر، فلک عطارد است. و از بالای فلک عطارد، فلک زهره است. و از بالای وی فلک آفتاب است. و از بالای وی فلک مریخ است. و از بالای وی فلک زحل است. و فوق فلک زحل فلک بروج است. و فوق فلک بروج، فلک محیط است. و این فلک محیط دایم در حرکت است و دوران او بر دوام است و از مشرق به مغرب در شبانروزی یک دور، و آن دیگر فلک‌ها را می‌گرداند.

و فلک البروج که زیر اوست او را به دوازده قسم منقسم کرده‌اند و هر قسمی را برجی خوانند بدین نام‌ها: حَمَل، ثَوْر، جَوْزَا، سِرطَان، اسد، سَنَبَلَه، مِيزَان، عَقْرَب، قَوْس، جَدَى، دَلْو، حوت.

و هر برجی منقسم است به سی درجه و جمله منقسم است به سیصد و شصت درجه... و بدان که از این بروج شش شمالی‌اند و شش جنوبی، و شش مستقیم‌الطلوع و شش معوج‌الطلوع، و شش نر و شش ماده و شش لیلی و شش نهاری و شش صاعد و شش هابط.

حمل و ثور و جوزا و سرطان و اسد و سنبله شمالی‌اند.

و از میزان تا آخر حوت جنوبی‌اند.

و سرطان و اسد و سنبله و میزان و عقرب و قوس مستقیم‌الطلوع‌اند.

و جدی و دلو و حوت و حمل و ثور و جوزا معوج‌الطلوع‌اند...

و حمل و جوزا و اسد و میزان و قوس و دلو نر هستند و نهاری - و ثور و سرطان و سنبله و عقرب و جدی و حوت ماده هستند و لیلی... و بدان که نهاد فلک چون پوست پیاز است گرد یکدیگر درآمده... و فلک‌ها بر یکدیگر منطبق‌اند و از هوا و آتش لطیف‌ترند و جسمند و نشاید گفت که لون دارند، چه لون را طبع باشد و افلاک و کواکب را طبع نیست و بهشت نیکوکارانند و موضع ملائکه و جان محض‌اند. و افلاک به حیوانی نزدیک‌تر از ما هستند به دلیل‌هایی... و کواکب حتی و ناطق‌اند و متمیز و مختارند، و نبودند و پس نبودند، و لکن به فنا نشوند و فساد بدیشان راه نیابد با وعده‌ی حق.

پس گوئیم هر فلکی را جوزهر [= نک: یادداشت ۲۵۳] ی است (= پهلوی گوزهر Gozihr) خاص و اوج است و در مقابله‌ی اوج حضيض است بر دقیقه و ثانیه (= قابل مقایسه و سنجش است با آنچه که به طور دقیق در بندهش آمده است. البته آنان که مایل هستند به دو مرجع یاد شده نگاه کنند)... بدانند که اگر مولودی بیفتند یا حالی، هر برجی که از افق مشرق برآمده باشند آن را طالع او خوانند و طالع را خانه‌ی تن و زندگانی گویند.

و دوم، خانه‌ی مال و معاش خوانند و هر چه تعلق به دنیا و اسباب مال و چگونگی معیش دارد. و سوم خانه‌ی برادران و خواهران و دوستان و سفر نزدیک خوانند. و چهارم خانه‌ی پدر و ملک و عقار و عاقبت کارها خوانند. و پنجم خانه‌ی فرزند و دخل و هدیه و رسول فرستان و سفر میانه کردن خوانند. و ششم خانه‌ی بیماری و خدمت‌کاران و کنیزک و حال معشوق از این خانه باید دید. و هفتم خانه‌ی زنان و سفر دورتر از میانه و شریک و ضد خوانند و هر کاری که قصد بدان دارند. و هشتم خانه‌ی مرگ و نکبت و سبب هلاکت

و میراث یافتن و ترس و وهم خوانند. و نهم خانه‌ی سفر دور و دین و شریعت و عبادت و خواب دیدن و پیغمبران و چگونگی مذهب خوانند. و دهم خانه‌ی مادر و سلطان و عمل و سبب کار کردن و چگونگی رفعت و مرتبت خوانند. و یازدهم خانه‌ی رجا و نصرت پر کارها و سعادت و جاه دوستان و معشوق و یاران خوانند. و دوازدهم خانه‌ی دشمنان و چهارپای و زندان و ترس خوانند...

و مقصود ما در نمودن این رساله دو غرض است... که متعلم بداند که این علوم آموختنی است... دوم آن که از حال مردم صورت موجودات دریابد... و ما صفت افلاک و کواکب را بدان یاد کردیم که چون عاقل در آن فکرت کند، او را شوق خیزد بدانچه بدانجا شود، و آنچه به خیر می‌گویند به عیان ببینند. چنان که ادریس پیغمبر علیه السلام که حکما او را هرمس خوانند گفت: من بر فلک زحل رفتم و سی سال با وی دوران می‌کردم تا احوال نجوم و افعال کواکب جمله بدانستم و اسرار عالم الاهی را از زحل و ملایکه‌ی کزویی آموختن گرفتم. پس به زمین آمدم و مردم را خبر دادم بدانچه دانستم.

و هم چنین حکایت کنند از ارسطاطالیس در کتاب اثولوجیا که او گفت بسیار بار بود که من به نفس خویش مجرد شوم و تن را به جای بمانم چنان که پندارم که جوهری مجردم بی تن و همه‌ی چیزها را دریابم. پس از ذات خویش همه نیکویی بدانم و داخل نفس خویش و خارج موجودات باشم. پس بدین سبب بدانستم که از عالم علوی ام و شریفم [و قابل اشاره است، چنان که در بخش‌های گذشته مورد پژوهش بود، در عالم افلاک و علوی - چون ماه پایه، ستاره پایه، خورشید پایه، فلک روشنایی بی‌کران، هَوَزَقَلِیا و ... آیا عالم مُثَلّ متصل است یا عالم مُثَلّ منفصل؟ حکیم بهائی لاهیجی در رساله‌ی نوریه در عالم مثال به این عوالم اشاره کرده است. این مناطق و افلاک، مبدأ صُورِ نوعیه‌ی مثالی است، پیش از هیوط. نیز آرای متفاوتی است که صُورِ مثالی، پس از تعلق به ماده و سیر و سلوک در عالم مادی و آستومند، پس از مفارقت از تن و ماده، آیا به مبدأ برمی‌گردند یا نه؟ نیز آیا عالم مثال، عالمی متصل است یا منفصل؟ و این که در حال حیات مادی، چون روان یا نفس معراج می‌کند، محل عروج همان مبدأ است یا نه؟ نمونه‌هایی که نویسنده‌ی رساله می‌آورد، عروج به افلاک است و افلاک و کواکب مدبّرند و جان دارند و ارباب اندیشه‌اند - چنان که در حکمت اشراق و حکمت خسروانی و مکاتب مشائی و نوافلاتونی و گنوسی

چنین است.]

و فیثاغورس حکیم در وصیت می‌گوید که چون من مفارقت کنم از بدن چنان شوم که در عالم علوی سیاح و رونده باشم و هرگز نیستی به من راه نیابد.

و چنان که عیسا علیه السلام می‌گوید که چون من از این هیکل خویش مفارقت کنم در هوا ایستاده‌ام بر راست عرش. شما بدان کوشید که با من باشید تا من با شما باشم، و مخالفت مکنید تا فردا در ملکوت سماوات با من باشید.

و چنان که پیغمبر ماصلوات الله علیه می‌گوید در خطبه که من شما را ایستاده‌ام به صراط و بر سر حوض و از شما به من نزدیک تر آن کس باشد که از دنیا چنان پیش من آید که من او را رها کردم. زنهار متغیر نشوید و بعد از مرگ خود را دریابید.

و چنین اخبار زیاد است که همه دلیل است بر آن که آسمان‌ها و فراخی آن بهشت جاودان است و زمین و هر چه در زمین است، چون هیولی همه دوزخ است و لیکن ممکن نیست بدین افلاک و بهشت رسید با این جسد.

بلی، چون نفس مفارقت کند و او را تعلیق به هیچ چیز از معشوقات زمین نباشد و عقیده‌ی بد نداشته بود و اخلاق بد، چون حسد و بغض و آز و حرص و شهوت و غضب و از این معانی فارغ باشد، به یک طرفه‌العین بدان جا رسد که می‌گوییم.

پس اگر او را در این دنیا معشوقات باشند چون درم و دینار و منزل‌های آراسته و لذت‌های محسوس، هرگز بدان جا نشود و مشتاق نبود به عالم افلاک و عالم علوی او را نپذیرد و خود نتواند شدن و ملائکه او را گذر ندهند. بلی در تحت فلک بماند و در این اجسام دنیا سباحت کند و از جسمی به جسمی می‌پیوندند و حال‌های متضاد می‌بیند و از کون به فساد می‌شود و از فساد به کون... و بداند که هم چنان که هفت کواکب هست دیدنی و تأثیرهای ایشان هست در زمین چون حیوان ناطق و غیر ناطق، و هم چنین رأس و ذنب هست هر فلکی را جدایگانه و ایشان دیدنی نیستند و فعل و اثر ایشان قطعاً معلوم است، در زمین ارواحی باشند حتی غیر ناطق و فاعل نه دیدنی، و این واجب است از آنکه درست کرده‌ایم که هیچ چیز در فلک و عالم علوی نیست که به ازای آن در عالم سفلی چیزی نیست. چون صورت‌های چهل و هشت گانه و فعل‌های کواکب، هم چنین نشاید که به ازای جو زهرات نباشد.

حکمای الهی بر آنند که در عالم سفلی نفس‌هایی اند که فعل‌های ایشان ظاهر است و ذوات ایشان پوشیده و ایشان را روحانیت خوانند و ایشان نوعی اند که بعضی را از ایشان جن خوانند و بعضی را شیاطین و بعضی را ارواح خوانند و بعضی را قَلک. و آنچه مَلک خوانند تعلق به سماوات دارند اگر چه در زمین فعل کنند و ایشان از جنس ملکوت سماوات باشند و ایشان نفس‌های نیکوکاران اند و موکل باشند بر حفظ عالم و اصلاح خلق، و این نفس‌ها در جسد بوده باشند در زمان‌های ماضی و بدن را تهذیب کرده و نصرت یافته و از عالم اجسام مفارقت کرده و به ذات خویش قائم شده و در سماوات سیاحت یافته ابدالابدين.

اما عفاريت و شیاطین، نفس‌های شریران باشند و مفسدان و ایشان در جسدها بوده باشند در زمان‌های ماضی و بدی‌ها آموخته و بدی‌مایه‌ی این نفوس شده و جوهر ایشان صورت حسد و بخل و شهوت و غضب و حرص و آز پذیرفته باشد، و چون مفارقت یابند کور باشند از دیدن نفوس طاهره و افلاک، چون چشم درد رسیده از آفتاب...

جبر اختری و تقدیر

افلاک و اختران مدبران و ارباب بخت و تقدیر در آیین ذروانی

هرگاه درباره‌ی نجوم و ستاره‌شناسی و اهمیت افلاک و کرات سماوی و نقش بروج و مسایل مربوط به زایچه و باورهای بر بنیاد اینکه افلاک و ستارگان دارای جان و تدبیر بوده و هدایت و رانش زندگی و احوال و تعیین سرنوشت و تقدیر مردم و طبیعت در حیطه‌ی توانایی و خواست آن عالی‌جنابان است را در آیین‌های زروانی - میترای - بنخواهیم مطالعه و پژوهش کنیم، خود کتابی مستقل را در خور است. در آیین‌های یاد شده، باورهای نجومی و ستاره‌شناسی، یک اصل بنیادی است. همه‌ی نقوش و نگاره‌های میترای - زروانی و مطالبی که از روزگار کهن به ما رسیده؛ نیز آثار مورخان و نویسندگان باستانی، دلالت بر این موضوع دارد. در این جا نگارنده تنها بخش کوتاهی که ترجمه‌ای است از مطالب از نیک کلبی درباره‌ی این مسأله را نقل می‌کند.^(۱)

۱- سبرای آگاهی‌های بیشتر نک: آیین مهر - میتراپسم، نیز: تاریخ آیین واز آمیز میترای و - راز و رمزهای آیین میترای، ترجمه از کتاب فرانتس کوفن از نگارنده - و کتاب پیدایش دانش نجوم، ۱۳۷۲، نوشته‌ی بارتل و اندرووردن، ص ۲۱۲ به بعد.

از نیک کلمی نویسنده‌ی ارمنی در سده‌ی پنجم میلادی، زمان ساسانیان زندگی می‌کرد. از آیین‌های ایرانی آگاهی داشت و کتابی با عنوان رد مذاهب و بیزق شرک آکود از وی باقی است. وی در بخش دوم درباره‌ی آیین‌های ایرانی، به ویژه زروانی مطالبی دارد. فشرده‌ای از آن قسمت که درباره‌ی باورهای نجومی است نقل می‌شود:

آنها می‌گویند همه چیز وابسته به بخت و تقدیر است. تولد و مرگ افراد بستگی به خواست و مشیت افلاک و ستارگان دارد. بدان معنا هم چون که کسی متولد می‌شود، با دقت هنگام مرگ او را از روی ستارگان تعیین می‌کنند و این امری محتوم است که بنابرخواست ستارگان و پیش گویی از روی آنها - مرگ و تولد کسی پس و پیش نمی‌شود. هم چنین ستارگان سبب کامیابی و ناکامی می‌شوند. هرگاه در مواقع معینی، ستارگان در بروج خاصی در هنگام‌های معین قرار گیرند - سبب زادن، مرگ بلیته و حادثه‌ای سخت می‌شوند. بر آن باورند که در مثل هرگاه در منطقه البروج اسد باشد، کسی به پادشاهی می‌رسد. هنگامی که برج ثور باشد، کسی که برایش تعیین سرنوشت کرده‌اند به مال و دولت می‌رسد، هنگامی که عقرب باشد، موجب شرارت و قساوت می‌شود. هرگاه زحل وارد منطقه البروج شود، حادثه‌ی مرگ شاه و فرمانرواست... و بر آن باور هستند که ستارگان دارای جان و تدبیر هستند، چون هرگاه دارای جان نبودند حرکت نمی‌کردند...

در بخش‌های گذشته به تفصیل درباره‌ی جهان مثالی، یا مینوی... که اساس مبحث و شیوه‌ی تفکر و جهان‌بینی فلسفی حکمای ایران باستان است و اغلب فلسفه‌ها و حکمت و عرفان جهان باستان، پیش از ساسانیان، و پس از آن بدان شالوده استوار است شروحی گذشت. در رساله‌ی مینوی خرد، به روشنی و وضوح، آنچه را که کسانی چون سهروردی و ناصر خسرو و حکمای مَشاء درباره‌ی ستارگان و افلاک با عناوین انوار فلکی یا نفوس ناطقه‌ی فلکیه یاد کرده‌اند، ملاحظه می‌کنیم. این صُور بی‌شمار فلکی، فَرَوهرها یا مُثل می‌باشند که در سعد و نحس زندگی، در بخت و تقدیر مردم و خوب و بد حوادث جهان و ... مؤثر می‌باشند. نگاهی به یشت سیزدهم، موسوم به فرودین یشت، یعنی سرود ستایش

فَرَوَهران - ریشه‌ی کهن‌ترین اندیشه‌ها به وضوح دریافت می‌شود.

مردم هر چه لایق‌تر و مدبرتر و پاک‌تر باشند، از این انوار فلکی و طیبه بیشتر کمک و راهنمایی می‌یابند، و چون به اوج تهذیب و تزکیه و آشوبی رسیدند، خود به نوری تبدیل می‌شوند که به آن انوار باز می‌گردند. در این جا، به توجیه ناصرخسرو توجهی شود: «قول حکمای فلاسفه اندر انوار فلکی و لطافت کز آن به امتهات همی رسد، آن است که گفتند: هر لطافتی که اندر امتهات همی پدید آید، از عالم عالی (جهان فَرَوَری یا مینوی) پدید آید؛ و عالم عالی را گفتند که بیرون از این افلاک است. و گفتند که این هفت ستاره‌ی مدبر، بر مثال روزنه‌ها اند از آن عالم اندرین عالم؛ و نور و لطافت از آن عالم یکسان همی آید، و لیکن این اجرام که نور از ایشان همی این جا رسد به طبع متفاوت اند، و پذیرندگان نور و لطافت اندرین عالم نیز به تفاوت مکان‌ها و طینت‌ها متفاوت اند، و بدین سبب همی چیزها اندر نور و لطافت متفاوت پدید آیند...»^{۲۷۹}

در یشت سیزدهم، که ویژه‌ی فَرَوَهران (= انوار فلکی) است، به روشنی نمونه و همانند چنین اندیشه‌ای را در می‌یابیم. چنان که ملاحظه می‌شود، پیش از شیخ شهید، شهاب الدین سهروردی، ناصرخسرو حدود سال (۴۶۲ هجری قمری) همین شیوه‌ی فکری و بیان فلسفی و جهان بینی را داشت. و این فقط از ابداعات سهروردی نبوده، بلکه سهروردی، با امانت داری، صریح‌تر مأخذ فلسفه‌ی خود را که بر شالوده‌ی فلسفه‌ی خسروانی بوده بیان کرده است. چنان که در رسایل اخوان الصفا و اغلب کتاب‌های نجومی نیز انعکاس چنین باورهایی به نظر می‌رسد.

درباره‌ی فَرَوَهرها یا انوار مدبره‌ی فلکیه، قلمرو قدرت و نفوذ و اهمیت شاخص‌شان در یشت سیزدهم یا سرود ستایش مذکور آمده که اهورمزد به زرتشت می‌گوید از فروغ و فَر آنان است که آسمان در فراز برپاست. آن آسمانی که از مینویان (= فَرَوَهرها، مُثُل) برافراشته است... از فروغ و فَر آنان است که این زمین برپاست... که در شکم مادران فرزندان هستی می‌یابند و به هنگام معین با همه‌ی اعضاء و ویژگی‌ها زاده می‌شوند. اگر یاری آنان نبود و همکاری، این چنین جانوران سودمند وانسان... باقی نمی‌ماند و جهان مادی به حیطه‌ی دروغ می‌گردید...:

از فروغ و فَر آنان است که خورشید راه خویش می‌پیماید.

از فروغ و قَرّ آنان است که ماه راه خویش می پیماید.

از فروغ و قَرّ آنان است که ستارگان راه خویش می پیمایند... ۲۸۰

البته در این جانوعی تداخل صورت گرفته، که عین وحدت است. چون قَرّوشی ها با مینویان یا مُثُل - هم افلاک و ستارگانند و هم گردانندگان و ناظم آنان. اما در رساله‌ی مینوی خرد، این وحدت و یگانگی به وضوح بیان شده و درباره‌ی قَرّوهر - پیش از این شرحی گذشت.

اثرات افلاک بر امور طبیعی و موالید

فرهنگ تطبیقی فولکلوریک و دانش شناخت اثرات افلاک بر امور طبیعی و موالید و مردم، منابع باستانی ایران و اثرات آن در نجوم و حکمت دوران اسلامی

در مورد سعد و نحس کواکب که از رساله‌ی پهلوی دانای مینوی خرد مبحثی گذشت، و چنانکه ملاحظه شد ابوریحان بیرونی نیز به تفصیل از آن بر مبنای قول پارسیان سخن گفته، ناخصرو نیز مطالبی دارد، که جهت کاوشی در تطبیق، نقلی درج می‌شود:

«اهل صناعت تجسیم مر - زحل (کیوان) و مریخ (= بهرام) را نحس نهادند، و مر زهره (= ناهید) و مشتری (= هر مزد) را سعد گفتند، و عطارد (= تیر) را گفتند که او نه نحس است و نه سعد. و گفتند عطارد را که خنثاست؛ با سعد، سعد است، و با نحس نحس. و آفتاب و ماه را سلطانان افلاک گفتند، و از سعد و نحس بدیشان حکمی ننهادند، بل مایه‌ی سعد و نحس بر آن چهار کواکب را نهادند، چنانکه اصل ترکیب موالید که سعد و نحس را اثر اندر اوست چهار طبع را نهادند: دو ازو فرودین و گران مانند دو نحس، و آن آب و خاک است؛ و دو ازو زبرین و سبک مانند دو سعد، و آن هوا و آتش است و فلک را که او طبیعت پنجم است نه گران گفتند و نه سبک، چنانکه عطارد را نه نحس گفتند و نه سعد. و اندر ترکیب مردم - کو تمام تر مولودی است - از میان این چهار سعد و نحس فرودین و زبرین آن چهار سعد و نحس زبرین نیز پنج حواس حاصل شد؛ دو ازو سعد و آلت اکتساب بقا، آعنی چشم و گوش که راه کند از دیدنی‌ها و شنودنی‌ها، که علم که مرنفس را ازین دو آلت به حاصل شود - بر آنست. و دو ازو نحس و آلت اکتساب صلاح جسد - که مرنفس را فنا و آفت است، - چون دهان و فرج، و دهان جفت فرج بدان نهادیم که هر دو آلت یافتن لذت

جسدی‌اند، و بقای جسد و فتای نفس به زایش از راه ایشان است^(۱). و یک حاست از پنج حواس نیز میان این دو سعد و دو نحس است، و آن حاست بوینده است که او نه سعد است و نه نحس، اَعْنی بدو - نه مرنفس را قوام است و نه مر جسد را^{۲۸۱}

هر گاه نفوذ آیین مانوی را بر باطنیان (= قرمطیان، اسماعیلیه) مطالعه کرده و در نظر گیریم، متوجه این نکته خواهیم شد که از چه رهگذری، ناصر خسرو تا این اندازه، آرا و عقایدش ملهم از جهان بینی، حکمت و فلسفه‌ی ایران باستان است^{۲۸۲}. در این زمینه پیش از این مباحثی گذشت و درباره‌ی نفوذ شگفت عرفان مانوی بر جریان‌های فکری پس از ساسانیان در ایران نیز جستارهایی در پی است. البته این یک وجه از دیدگاه فکری ایرانیان باستان بوده؛ چون در جریان‌های دیگر فکری، باور و اعتقادی به اثرات سعد و نحس کواکب بر ارضیات و طبایع مردم قایل نبوده‌اند، چنانکه ناصر خسرو خود این اندیشه را در اشعارش که نمونه‌ی آن گذشت منعکس کرده است. در فلسفه‌ی نوافلاتونی، نیز فلوتین (= پلوتینیوس Plotinus) معتقد به اثر ستارگان در رویدادهای طبیعی زمین و طبایع مردم و موالید نیست، چنانکه در انتاد Ennead دوم، رساله‌ی دوم بیان کرده است^{۲۸۳}.

پیش از این درباره‌ی کتاب تنگ لُوشا، یاد شد. در این اثر که به صورتی از دست تطاول زمانه، البته با آسیب به در رفته و به مارسیده و یک کتاب ایرانی درباره‌ی تنجیم و دریافت چگونگی اثرات افلاک بر ارضیات و روزگار و طبایع مردمان و موالید است و بکن مکن‌ها در هر روز و تفأل زدن برای اقدام کردن یا نکردن به کارها بر اثر سعد بودن و نحس بودن - یا آمد و نیامد داشتن و طالع بینی در این کتاب مشروح می‌باشد.

در رساله‌ی پهلوی شایست و ناشایست، فصل بیست و دوم از سی ایزد نگهبان سی‌روز، و کارهای شایسته‌ای که در این روزها در هر ماه می‌توان کرد یا نهی شده است، یاد کرده‌ای هست^{۲۸۴}. در رساله‌ی ستایش سی‌روزه^{۲۸۵}، و رساله‌ی ماتیکان سی‌روزه و کتاب بُنْدَه‌ش، فصل ۲۷ بند ۲۴ و در یک قطعه‌ی کوتاه به نام حقیقت روزها، از سی روز ماه و کارهایی که در این روزها امر و نهی شده و یا کردن‌شان سعد است یا نحس و منع، یاد

۱- همین معنا و بیان و تمثیل، در کتاب آفرینش مغان، یعنی بُنْدَه‌ش در بخش درباره‌ی چگونگی زنان آمده که

بسا، شانان توجه است. مَیَمَی مَیَمَی دَازَدَن. مهر داد بهار. ۸۳

شده است^{۲۸۶}، ابوریحان در التفهیم^{۲۸۷} به نقل و از روایات پارسیان در این باره مطالبی آورده است.

دستور داراب پالن، در فرضیات نامه، قطعه‌ای دربارهی سی روز ماه و کارهایی که در هر روز باید انجام شود، به نقل از یک رساله‌ی پهلوی، ترجمه‌ای نقل کرده؛ و این دستور، از موبدان نامی پارسی است که در نوساری در هند می‌زیسته است^{۲۸۸}.

در ادبیات سنتی زرتشتیان در مورد چنین باورها و احکام آن - مطالب فراوانی علاوه بر متون پهلوی - نقل شده است. چنین معتقدات و باورها و احکامی، پس از ساسانیان، با ترجمه‌هایی که از منابع پهلوی به عربی و فارسی شد - و یا در اثر اقتباس مستقیم که از زرتشتیان انجام می‌گرفت و ابوریحان و دیگران بدان اشاره کرده‌اند، نفوذ و گسترش عام یافت.

در مجموعه‌ای موسوم به پندنامه از دانشمند پارسی ملافیروز، مطالبی دربارهی نیک و بد کارهایی که در ایام و روزهای ماه امر و نهی شده، نقل می‌باشد که از لحاظ مطالعه بسیار جالب است. نوشتاری با عنوان در بیان اختیارات روزهای قدیم یعنی سی روز ماه که هر روزی را نامی است، و شعری با عنوان ایضاً در اختیارات روزنامه‌چی قدیم در این مجموعه ملاحظه می‌شود که نمونه‌ای است از نظایری فراوان در این باب^{۲۸۹}.

این نشانگر سابقه‌ی طولانی مسأله‌ی تنجیم در ایران می‌باشد. در اوستا، دو قطعه موسوم به سی روزه‌ی بزرگ و سی روزه‌ی کوچک در ستایش سی روز ماه که هر روزی نامی دارد و منسوب به ایزدی یا امشاسپندی است یاد شده. در رسایل پهلوی، بسیاری از احکام نجومی که منتسب به روزهای ماه است نقل می‌باشد. نفوذ این اندیشه و فکر، در ادوار بعدی تاریخ ایران، گسترش فراوانی داشته و به عربی و فارسی، نوشته‌ها و منابع زیادی موجود است. بسیاری از قطعات و رسایل پهلوی در این مورد به عربی - از پهلوی ترجمه شده که بعدها اصل پهلوی‌شان از بین رفته، و از آن ترجمه‌های عربی، برگردان‌هایی به فارسی باقی است.

از ملامحسن فیض (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱) رساله‌ای باقی است (در نقل روایت مُعَلّی بن حُثَیث از امام جعفر صادق (ع) راجع به نوروز و سی روز ماه پارسیان) که هر یک از روزها را تشریح کرده و احکام مربوط به آنها را تذکر داده است.^{۲۹۰} لحن نگارش رساله می‌رساند که از عربی

ترجمه شده و گوینده در تشخیص مفهوم نام‌های ماه اغلب راه درست پیموده، به عکس برخی مورخان و فرهنگ نویسان که راه درست نرفته و بیشتر نام‌ها را نادرست ضبط کرده‌اند.

در بسیاری از احکام نجومی که به روزها ویژگی داده، اغلب به لحن: فارسیان می‌گویند... و ما می‌گوییم... همان قول فارسیان را به عبارت دیگر تکرار می‌کند و فقط در شش روز استثناء (یعنی روزهای: نوزدهم «= فروردین» و بیستم «= بهرام» و بیست و یکم «= رام» و بیست و دوم «= باد» و بیست و چهارم «= دین» و بیست و هشتم «= زامیاد») با این سنت مخالفت کرده است.

تعبیراتی که برای ایام آورده شامل دو بخش است: بخش نخست در مورد اطلاق نام بر ایزد یا فرشته‌ای موکل بر برخی از اشیاء و امور، بخش دوم قسمت مربوط به احکام نجوم است. قسمت بیشتر این رساله، ترجمه‌ای از رسایل پهلوی به عربی است که مطابق معمول، بعدها به پارسی درآمده است. بخشی از رویدادهایی که در نوروز یا سی روز ماه اتفاق افتاده، مانند: تولد آدم، کشتن قایل - هابیل را، فرود آمدن کشتی نوح، تولد اسحاق، تولد یعقوب، تولد اسماعیل، تولد فرعون، شکافتن موسا آب دریا را و غیره، به تقلید از ایرانیان، اما از تورات نقل شده است.

از ایران عصر ساسانی و گاه پس از آن، رسایلی به پهلوی و فارسی باقی است و یا از آن‌ها نام و نشان داریم که به موجب تقدیس ویژه‌ای که برای هر روز قایل بودند، رساله‌ای پرداخته و بسا حوادث مهم را بدان روز منسوب می‌کردند؛ که قطعه‌ای کوتاه در این زمینه درباره‌ی روز هرمزد است موسوم به روز هرمزد ماه فروردین که در یادداشت ۲۵۴ درباره‌ی آن شرحی است، و از این جمله است رساله‌ی ماه فروردین، روز خرداد به پهلوی. روز ششم هر ماه، نامزد است به خرداد که یکی از امشاسپندان به شمار می‌رود. زرتشت در چنین روزی در ماه فروردین زاده شد.

فشرده‌ای از این رساله، که درباره‌ی مبحث مورد نظر است نقل می‌شود: «پرسید اشوزرتشت از اورمزد که: چرا مردمان ماه فروردین، روز خرداد را از دیگر روزها گرامی تر دارند؟

اورمزد پاسخ داد که ای زرتشت اسپیتامان، در این روز جان جهانیان دادم. در این روز

آریایی و ناآریایی را بُن پیدا شد. کیومرث اندر جهان به پیدایی آمد و در همین روز کیومرث آرزور arzur^{۲۹۲} را بگشت. در این روز مَشیّه و مَشیانه (مَرزَن و مرد نخستین^{۲۹۳}) از زمین فراز رُستند. و هوشنگ پیشداد اندر جهان به پیدایی آمد؛ و تهمورث - اهریمن دُرُوند را به باره کرد سی سال^{۲۹۴}. در این روز اورمزد جهان را بی مرگ کرد. جم پیمان از دوزخ بیاورد و اندر جهان به پیدایی آمد. جم شتودان ها را کُند و به مردمان فرمود کندن. ایشان که فرموده‌ی جم را دیدند، روز به نوروز کردند و نوروز نام نهادند. در این روز فریدون ممالک زیر فرمان رامیان سه پسران خود: سلم و تور و ایرج بخش کرد، اما سلم و تور، ایرج را بگشتند. در این روز منوچهر به کین خواهی خون ایرج برخاست و سلم و تور را بگشت. سام نریمان در این روز ضحاک را بگشت. کیومرث - آرزور اهریمن زاده را بگشت. کی خسرو سیاوشان، افراسیاب را به خوانخواهی و انتقام پدر خویش سیاوش بگشت. کی خسرو در این روز با شکوه به گَرُدِمان garodemân، بهشت شد. منوچهر و آرش شیواتیر سرزمین های ایران از افراسیاب تور بازستدند، کی خسرو پادشاهی به لهراسپ سپرد. زرتشت اسپیتامان به همپرسگی اورمزد رسید. در این روز نیز دین از خداوند پذیرفت. کی گُستاسپ در این روز دین از زرتشت پذیرفت.»

در بخش دوم این رساله که از بند ۲۵ تا ۴۰ ادامه دارد، در رویدادهایی خبر است که در چنین روز مقدسی، در آینده واقع می شود:

بهرام ورجاوند از هندوستان به پیدایی آید^{۲۹۵}. پشوتن گُستاسبان از گنگ دژ به ایران شهر آید و دین مزدیسنان روان کند^{۲۹۶}. اوشیدر پسر زرتشت در ماه فروردین، روز خرداد به بینش و همپرسگی اورمزد خدای رسد و دین مزدیسنان از اورمزد خدای به یک بار پیاموزد و از بر بکند و خورشید را به میان آسمان به نیمروز، ده شبانه روز بازگیرد (= متوقف سازد) و مردمان را به دین مزدیسنان بی گمان بکند، و هزاره‌ی اوشیدران آغاز شود و آن زرتشتان به سر رسد^{۲۹۷}. در این روز سام نریمان، ضحاک را بگشت^{۲۹۸} و نیز خود به شاهی هفت کشور بنشیند، تا کی خسرو به دیدار آید و سام پادشاهی به کی خسرو بسپارد. پنجاه و هفت سال کی خسرو هفت کشور را خدای (= شاه) بود و سوشیانس، موبد موبدان بود^{۲۹۹} و پس از آنکه گُستاسپ شاه را کالبد مند کنند، کی خسرو پادشاهی به گُستاسپ شاه بسپارد و سوشیانس موبدان موبدانی به زرتشت پدر خویش بسپارد^{۳۰۰}. در این روز اورمزد خدای

رستاخیز و تن پسین کند و جهان بی مرگ و بی آسیب و بی پتیاره شود. اهریمن و عاملان او در این روز همه برافتند و اورمزد، تازش نهایی را بر اهریمن برده او را براندازد... و سرانجام همه جاگرو دیمان (= بهشت) شود.»

احکام نجومی و باورهای کهن

مطالعه‌ی تطبیقی نجوم و احکام نجومی، دانش ایرانیان و انتشار آن: منابع آگاهی اعراب، جدول احکام سعد و نحس روزها در اقدام به کارها

توجهی به این گونه اشارات و منابع - و همانندهایی از آنکه چه به تازی از پهلوی ترجمه و دوباره به پارسی برگشته و یا بر اثر نفوذ یک جریان نیرومند فرهنگی، در آثار برجسته‌ای چون آثارالباقیه به نظر می‌رسد، جای تأمل است.

ملاحسن فیض را جز رساله‌ی مذکور، رساله‌ی دیگری است به زبان تازی به نام: تقویم المحسین و احسن التقویم^{۳۰۱} در رساله‌ی مزبور از ماه‌های تازیان و پارسیان و ایام هفته و روزهای ماه‌های پارسیان و احکام آنها بحث شده و به ویژه احکام روزهای ماه پارسیان را تحت عنوان: جدول ایام کل شهر من الشهور الفارسیه فیماورد عن الصادق فی احوال الایام من الشهور الفارسیه بالنسبة الی الحوایج، از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده و مطالب آن نزدیک به رساله‌ی نوروز و می روز ماه است، ولی در آن رساله از مُعْتَلَى بن مُخْتَلِش روایت او یاد نشده و از نوروز هم در این مقام بحث نشده و فقط در اوایل تقویم المحسین به این جمله اکتفا شده:

واعلم ان المشهور ان نیروز الفرس عند نزول الشمس ببرج الحمل علی ما قاله الشیخ احمد بن فهد رحمه الله موافقاً لما قاله ابن طاووس رحمه الله من ان ابتداء الخلق العالم كان منه فالانسب ان یکون هذا لیوم عیداً و یؤیده کونه متبادراً فی العرف من اطلاق لفظ النیروز.

یعنی: بدانکه نوروزِ فرس در عرف اکثر ملل عبارت است از حلول شمس به برج حَمَل - چنانکه احمد بن فهد رحمه الله بیان نموده، در این باب با ابن طاووس طاب ثراه موافقت فرموده از آنکه چون مبدأ عالم در این روز معلوم گردیده، لهذا نوروز به عید موسوم گردیده و موید این قول است که در عرف اهل زمان زبان به لفظ نوروز من حیث الاطلاق

گشایند، از آن تحویل اراده نمایند.^{۳۰۲}

اما جهت آشنایی، واز لحاظ دریافت جنبه‌های تطبیقی، از رساله‌ی نوروز و سی دوز ماه تألیف محمدبن شاه مرتضی معروف به ملامحسن فیض ۱۰۰۷ - ۱۰۹۱، فشرده‌ای نقل می‌شود، تا قابل قیاس باشد با روایات فارسیان:

«اما بعد چنین روایت کرده مُعَلّی بن حُنَیْس که در روز نوروز نزد منبع حقایق و دقایق، امام جعفر صادق علیه السلام رفتم، فرمود: آیا می‌دانی امروز چه روز است؟ گفتم فدای تو شوم، روزی است که عجمان تعظیم آن می‌نمایند و هدیه به یکدیگر می‌فرستند. فرمود به خانه‌ی کعبه سوگند که باعث آن تعظیم امری قدیم است، بیان می‌کنم آن را برای تو تا بفهمی. گفتم: ای سید من، دانستن این را دوست تر دارم از آنکه مرده‌ی من زنده شوند و دشمنان من بمیرند. پس فرمود ای مُعَلّی، نوروز روزی است که خدای تعالی عهدنامه از ارواح بندگان (= فَرَوَشیان) خود گرفته که او را بندگی نمایند و دیگری را با او شریک نسازند و ایمان بیاورند به فرستاده‌ها و حجت‌های او و ائمه‌ی معصومین صلوات الله علیهم اجمعین. و اول روزی است که آفتاب طلوع کرده و بادی که درختان را بارور می‌سازد وزیده، و خرمی زمین آفریده شده. و روزی است که کشتی نوح، بر زمین قرار گرفته. و روزی است که خدای تعالی زنده گردانید جماعتی را که از بیم مرگ از شهر و دیار خود بیرون رفته بودند و چندین هزار کس بودند. پس اولاً حق تعالی حکم کرد ایشان را که بمیرند، بعد از آن زنده گردانید. و روزی است که جبرائیل علیه السلام بر حضرت رسالت صلی الله علیه و آله نازل شد به وحی. و روزی است که آن حضرت بت‌های کفار را شکست. و هم چنین حضرت ابراهیم علیه السلام در این روز بت‌های کفار را شکست. و روزی است که حضرت رسالت صلی الله علیه و آله امر فرمود یاران خود را با حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت امارت نمایند. و روزی است که آن حضرت، امیرالمؤمنین علیه السلام را میان جنتیان فرستاد که بیعت از ایشان بگیرد. و روزی است که بار دوم اهل اسلام با امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت کردند. و روزی است که آن حضرت در جنگ نهروان فتح کرد و به قتل رسانید ذوالفدیة را که سرکرده‌ی خوارج بود. و روزی است که قایم آل محمد، یعنی حضرت صاحب الامر علیه السلام ظاهر می‌شود. و روزی است که آن حضرت بر دجال ظفر می‌یابد و آن ملعون را در کناسه که محله‌ای است در

کوفه از گلو می‌کشد. و هیچ نوروزی نیست که ما توقع خلاصی از غم نداشده باشیم؛ زیرا که این روز به ما و شیعیان ما نسبت دارد. عجمان آن را حفظ کرده‌اند و شما ضایع کرده‌اید.^{۳۰۳}

دیگر فرمود یکی از انبیا سوال از پروردگار کرد که چگونه زنده گرداند آن جماعت را که از دیار خود بیرون رفته و مرده بودند؟ - پس وحی به آن نبی آمد که آب بر ایشان بریز در روز نوروز که اول سال فارسیان است، پس ایشان زنده شدند و سی هزار کس بودند، و از این جهت آب ریختن در این روز سنت شد.^{۳۰۴}

چنین گوید راوی که گفتم ای سید من، فدای تو شوم، آیا نمی‌آموزی به من نام روزها را به زبان فارسی؟ جواب فرمود که آنها روزی چند قدیم از ماه‌های قدیمند که هر ماهی سی روز می‌باشد و زیاد و کم ندارد...

در این رساله، سپس از سی روز ماه نام برده شده که بکن و مکن‌های در این روزها با توجه به معتقدات و باورهای فارسیان نقل شده است. نویسنده که روایت کرده، در بعضی از موارد، وجوه اختلاف اسلامی را یاد آور می‌شود. با مطالبی که در صفحات بعدی آمده است، به روشنی و وضوح، مراجع ایرانی، اعم از اوستایی و پهلوی آن و مترجمانی که آثار پهلوی را به تازی ترجمه کرده و منابع مطالعات را در اختیار تازیان نهاده‌اند بحث و گفت و گو شده است. رساله‌ای به پهلوی هست که مبنای چنین نوشته‌ها و استخراج‌ها و رواج‌شان را در ایران قدیم نشان می‌دهد. در دوران سلطه‌ی ایران بر میان‌رودان (= بین النهرین) در دوران هخامنشیان و پس از آن، و در دوران پس از سقوط ساسانیان، دریافت می‌شود که چگونه این دانش که اقبال عامه داشت و از دربار شاهان تا خانه‌های طبقات فرودست نفوذ داشت - به وسیله‌ی ایرانیان و مذاهب ایرانی، به ویژه آیین مغان مادی، روحانیان زرتشتی، زروانی‌ها، مهری دین‌ها و مانویان در آن سرزمین‌ها گسترده شد که نمونه‌ی بارز آن تنگ لوشا و زیچ شهریار است. در این جا پس از نقل فشرده‌یی از مطالب رساله‌ی سی روز ماه و احکام آن، از ملامحسن فیض، که در تطبیق با رساله‌ی پهلوی، و رسایل موبدان که به زند و پازند است مورد توجه می‌باشد، به شرحی کوتاه درباره‌ی سوابق تاریخی در ایران باستان، و علوم فارسیان پرداخته می‌شود:

روز اول هر ماه هر مزد نام دارد که نام خداوند است. در این روز آدم آفریده شد.

در این روز فارسیان آشامیدن «مفرحات» و شادی کردن را روا دارند. ما می‌گوییم روزی خجسته است. در این روز با بزرگان سخن گوئید و طلب حاجات کنید که اجابت می‌شود. هر که در این روز زاده شود، طالعی نیک دارد. خرید و فروش، کشت و ورز، سفر، ساختمان و ازدواج نیک است و کسی که بیمار باشد یا شود زود تندرستی یابد و اگر چیزی گم شود، پیدا گردد. ۳۰۵

روز دوم بهمن نام دارد. روزی نیک است. در این روز از پهلوی آدم، خداوند حوّا را آفرید. در این روز تزویج، سفر، دخول در خانه‌ی خود، خرید و فروش و طلب نیازها نیکوست. هر کس در آغاز این روز بیمار شود زود بهبود یابد و اگر در آخر روز بیمار شود، مرض سخت و احتمال مرگ است.

روز سوم اردیبهشت نام دارد که فرشته‌ای است موکل بر تندرستی. فارسیان گویند روزی سنگین است، اما ما می‌گوییم بد و نحس. در این روز از همه‌ی نیازها باید پرهیز شود و به حضور بزرگان نرفته و خرید و فروش و تزویج خوب نیست. هر که را در این روز بیماری رسد بیم هلاک است و این روزی است که خداوند آدم و حوّا را از بهشت خلع لباس و بیرون کرد. سفر در این روز خوب نیست که گرفتاری راهزنان در آن است.

روز چهارم شهریور نام دارد و آن نام فرشته‌ای است که پس از آفریدن جواهر، موکل بدان شد و نیز فرشته‌ای است موکل بر دریای فرنگ. فارسیان، چنان که ما می‌گوییم، این روز را مبارک دانند. در این روز هابیل پسر آدم زاده شد. برای تزویج، شکار صحرائی و دریایی روز خوبی است. متولدین در این روز پرهیزگار و نیک روش خواهند شد. برای سفر روزی نیکو نیست و آنان که بیمار شوند بدین روز، به زودی تندرستی یابند.

روز پنجم اسفندارمه نام دارد و فرشته‌ی نگهبان زمین است. روزی نحس و سنگین می‌باشد. هابیل پسر آدم، که بدکار و جنایت‌کار بود، در این روز زاده شد. در این روز به هیچ کاری دست می‌ازید و به خانه بنشینید که روزی نحس و بدیمن است.

روز ششم از هر ماه، خرداد روز نام دارد که فرشته‌ی موکل بر کوه‌هاست. ۳۱۶ فارسیان، نیز چون ما آن را روزی مبارک می‌دانند که برای تزویج و طلب نیازها و سیر و شکار سزاوار و شایسته است.

روز هفتم نامزد است به آمدن آنکه فرشته‌ی موکل بر آدمی و رزق است. ما و فارسیان

آن را روزی مبارک می‌دانیم جهت اقدام به همه‌ی کارها، به ویژه در اقدام به بنا و نشانند درخت و کشت و ورز و بار یافتن به حضور بزرگان.

روز هشتم دیباذر (دی به آذر) نام دارد که از جمله اسمای الاهی است^{۳۰۷}. فارسیان گویند و ما نیز، که روزی خجسته است. آنان که بدین روز بیمار شوند، زود به تندرستی رسند و نیک است نزد بزرگان حاجت خواستن که برآورده می‌شود.

نهمین روز، آذر نام دارد که فرشته‌ای است موکل به ترازوی قیامت^{۳۰۸}. فارسیان و ما هر دو، آن را روزی سبک و نیک می‌دانیم که از آغاز تا پایان روز، جهت سفر و اقدام به کارها نیک است. طلب حواجیج در این روز قرین توفیق است و کسانی که بیمار شوند بدین روز، زود شفا یابند.

روز دهم نامزد است به آبان که فرشته‌ای است موکل به دریا و آب‌ها. فارسیان می‌گویند روزی سنگین است؛ اما ما می‌گوییم روز خوبی است برای اقدام به کارها، جز رسیدن به حضور سلطان. بدین روز نوح علیه السلام متولد شده و متولدان بدین روز فراخ روزی بوده و به ناداری دچار نخواهند شد تا به هنگام مرگ. هر کس بدین روز از پادشاه گریزد، گرفتار خواهد شد و چیزی گم کند خواهد یافت و بیمار شود، به زودی تندرستی باز خواهد یافت.

روز یازدهم موسوم است به خور که فرشته‌ی موکل به آفتاب است. فارسیان آن را روزی سنگین دانند. ما گوییم شیث پسر آدم در این روز متولد شد، نیز حضرت رسالت صلی الله علیه و آله. این روز جهت بار یافتن به حضور شاه و طلب نیاز خوب نیست، اما برای خرید و فروش و همه‌ی کارها نیک است جز ملازمت سلطان که پنهان بودن از نظرش در این روز نیک است. متولدین بدین روز، فراخ روزی و دراز زندگی خواهند بود.

روز دوازدهم، ماه نام دارد که نام فرشته‌ی موکل بر ماه است. فارسیان آن را روزی نیکو می‌دانند چون ماکه برای همه‌ی کارهای پسندیده، در اقدام سعد است و متولدین در این روز عمر طولانی خواهند یافت. در آغاز این روز ورود به مجلس سلطان نیکو و در آخر روز نحس است و طلب حاجت از خداوند، بدین روز قرین بخشش است.

نام روز سیزدهم از هر ماه، تیر است که نام فرشته‌ایست و موکل بر ستارگان. فارسیان

چون ما آن را روزی نحس و سنگین می‌دانند که نحوست آن به همی روز ادامه دارد و در این روز به هیچ کار و طلب نیاز از هیچ کس اقدام مکنید.

روز چهاردهم، موسوم است به حوس^{۳۰۹} (=گوش) که نام فرشته‌ای است موکل بر آدمیان و چارپایان. فارسیان می‌گویند روزی سبک است. ما نیز می‌گوییم روزی خوب است برای اقدام به کارها و دیدار بزرگان و طلب خواست و نیاز. متولدین در این روز کوشا در طلب علم و کمال خواهند بود و بهره‌مند از عمری دراز که به آخر عمر از ثروت بسیار بهره‌مند می‌شوند و بیمار شوندگان بدین روز، زود صحت یابند.

پانزدهمین روز از هر ماه موسوم است به دی به مهر که از نام‌های خداوند است و فارسیان، نیز ماگوییم روزی نیک است برای اقدام به کارها. اما اگر کسی در این روز متولد شود گنگ خواهد بود یا الثع، یعنی آنکه منخرج حرف «سین» ندارد و به عوض آن «ثا» می‌گوید؛ و در این روز حاجت خواستن، نیک است^{۳۱۰}.

روز شانزدهم مهر نام دارد و آن فرشته‌ای است موکل به رحمت. فارسیان برآنند که روزی سبک و نیک است. اما ماگوییم روزی بد و نحس است. حاجت خواستن و سفر خوب نیست که موجب هلاک می‌شود. متولدین در این روز دیوانه خواهند شد و کسی که در این روز بیمار شود، از تندرستی دور است که نجات یابد. در این روز از هر کاری پرهیز شود و تصدق کردن برای رفع بلا نیک است.

روز هفدهم، سروش نام دارد که فرشته‌ای است موکل بر محافظت جهان و آن همان جبرئیل است علیه السلام. فارسیان آن را روزی میانه اندر خوبی و بدی دانند. اما نزد ما نیک است برای هر چه خواهند در تزویج و خرید و فروش و زراعت و بنا و بار یافتن به حضور شاه و طلب حاجت.

روز هجدهم از هر ماه، نامزد است به زش (زشن) که نام فرشته‌ای موکل بر آتش است. فارسیان و ما نیز برآنیم که روزی سعد و نیک است برای سفر و زراعت و تزویج و دیگر کارها. هر کس به دشمن خود دشمنی کند در این روز، قرین توفیق می‌شود.

روز نوزدهم، فروردین است که فرشته‌ای است موکل بر ارواح مردم و قبض روح. فارسیان آن را روزی سنگین دانند و ما روزی سبک و خوب. سفر و تزویج و طلب حاجت در این روز نیک است و هر کس اقدام به معارضه با دشمن خود کند پیروز

می‌شود. در این روز اسحاق نبی علیه‌السلام متولد شده و تولد در این روز نشان طالع نیک است.

نام روز بیستم بهرام است که فرشته‌ی پیروزی در جنگ‌ها بر دشمنان و شکست دشمن است. فارسیان آنرا روزی سنگین و ما سبک و نیک می‌دانیم. طلب حاجت و سفر و شروع احداث بنا و تزویج و باریافتن به حضور شاه در این روز نیک است.

بیست و یکمین روز، رام نام دارد که فرشته‌ی موکل بر شادی و رامش است. فارسیان آن را روزی نیک دانند و مانحس، که نحسی آن مستمر است و روز ریختن خون است. امساک شود در همه‌ی کارها و به ویژه نزاع با دشمنان بد است. هر که در این روز متولد شود، فقیر و نیازمند خواهد بود و سفر به هیچ وجه جایز نیست.

روز بیست و دوم، باد روز است و باد فرشته‌ی موکل بر بادهاست. فارسیان آن را روزی سنگین، و ما روزی نیک می‌دانیم. خرید و فروخت و تصدق در این روز ثواب بسیار دارد و متولدین این روز خوش فرجام و محبوب القلوب خواهند بود. بیمارانی که در این روز مبتلا شوند، زود شفا یابند و سفر نافع و سودمند است و باریافتن به حضور سلطان مقرون به صواب می‌باشد.

روز بیست و سوم دی به دین نام دارد (که از نام‌های خداوند است) که فرشته‌ای است. موکل به خواب و بیداری، فارسیان آن را روزی سبک و نیک شمارند، نیز ما بدان‌گونه دانیم. یوسف علیه‌السلام در این روز متولد شد. اقدام به همه‌ی کارهای خوب و هر چه خواهند از تزویج و خرید و فروخت و داخل مجلس سلاطین شدن رواست. هر کس که در این روز متولد شود مبارک خواهد بود. سفر کردن خوب است.

روز بیست و چهارم، دین نام دارد و آن نام فرشته‌ای است موکل به سعی و حرکت. فارسیان گویند روز سبک و خوبی است، اما ما آن را نحس و بد دانیم. فرعون در این روز متولد شد. روزی بد و تیره است که از اقدام به هر کاری باید پرهیز شود. متولدین در این روز در سفر مرده یا کشته شده یا همه‌ی عمر را با غم و اندوه به سر می‌برند و هر که در این روز بیمار شود، بیماریش سخت و درازمدت خواهد بود.

بیست و پنجمین روز از هر ماه نامزد است به آژد و آن فرشته‌ای است موکل بر جن و شیاطین. فارسیان این روز را سنگین و ما نحس دانیم. در این روز هفت نوع بلا به مردم

مصر رسید. هر کس در این روز بیمار شود، شفا نمی‌یابد، سفر کند بر نمی‌گردد، حاجت طلبد روا نمی‌شود و اقدام به کاری نباید کرد.

روز بیست و ششم آشناد نام دارد که نام فرشته‌ای است که وقت ظهور دین آفریده شده است. به عقیده‌ی فارسیان روزی نیک است و ما نیز این روز را سعد دانیم. در چنین روزی، موسای دریای مصر را شکافت. همه‌ی کارها در این روز خوب است جز تزویج و سفر، چون تزویج به جدایی و سفر به مرگ می‌انجامد، پس در این روز باید صدقه داد. روز بیست و هفتم نامزد است به آسمان که نام فرشته‌ی موکل بر آسمان‌هاست. به عقیده‌ی فارسیان و ما، روزی خوب و پسندیده است. متولدین در این روز دارای زیبایی و جمال خواهند بود. اقدام به بنا و کشت و خرید و فروخت و باریافتن به حضور سلطان و درخواست حاجات رواست.

بیست و هشتمین روز، زامیاد نام دارد که فرشته‌ای است موکل به داوری میان مردم. به عقیده‌ی فارسیان روزی سنگین و نحس است؛ اما ما آن را روزی مبارک می‌دانیم. یعقوب علیه السلام در این روز متولد شد. جهت سفر و همه‌ی کارهای بایسته، خوب است. متولدین این روز فراخ روزی و محبوب در نظر مردم خواهند بود. اما در سرانجام به غم و اندوه دچار شده و چه بسا که از چشم نابینا شوند.

روز بیست و نهم، مهراسفند نام داشته و آن فرشته‌ی موکل بر فضاها و اوقات و عقول و چشم‌ها و گوش‌هاست. به عقیده‌ی فارسیان و ما روزی سعد است برای هر حاجتی غیر از نویسندگان که برای آنان اقدام به هیچ کاری در این روز خوب نیست. کسانی که در این روز بیمار شوند، زود درمان خواهند شد و هر که سفر کند، به ثروت می‌رسد. بنده‌ای که در این روز بگریزد، یا مالی که گم شود، زود پیدا می‌شود.

سی‌امین روز، انیران نام داشته و آن نام فرشته‌ای است موکل بر ادوار آسمان و زمان. فارسیان و ما آن را روزی مبارک می‌دانیم برای اقدام به هر کاری. اسماعیل علیه السلام در این روز متولد شده، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده هر کس در این روز متولد شود حکیم و راست‌گو و مبارک و وفادار خواهد بود و کار او بلند می‌شود. هر کس در این روز چیزی گم کند به زودی پیدا خواهد کرد^{۳۱۱}

تا اواخر قرن چهارم هجری - و نیز پس از آن، در تاریخ‌های مشهوری که به تارزی

نوشته شده، نام‌های روزهای ایرانی قدیم، معمول بود. حمزه‌ی اصفهانی (سنی ملوک الارض، ص ۱۸۱) در شرح سیل بزرگی که در اصفهان جاری شد، نقل کرده است: «... در همین سال، یعنی ۳۴۴ هجری قمری سه روز مانده از ربیع الآخر، در روز آخر، از مردادماه، به هنگام ظهر بارانی همراه با رعد و برق ببارید... و در همین حال آفتاب به روی زمین می‌تابید... شبانگاه ابر تراکم شد... و باران دوباره شدت یافت و تبدیل به رگبار همراه با رعد و برق ترس آور گردید... روز بعد، یعنی روز اشد، شبانگاه از افق ناحیه‌ی مغرب برق بدرخشید... صبح روز بعد، یعنی در روز آسمان مردم مشاهده کردند که سراسر رودخانه پر از آب آمیخته به گل بود که در سرخی و تیرگی نظیر آن دیده نشده بود...»

چنانکه اشاره شد، در کتب مورد وثوق به نقل از ایرانیان، اینگونه معتقدات فراوان است. در تنگ‌لوشا مسایل زایچه از روی بروج و آینده‌نگری و پیش‌گویی متولدین را بیان می‌کند. در التفهیم و آثاری دیگر که جهت روشنی بیشتر بدان از در تحقیق اشاراتی خواهد شد، آن اندازه مدارک هست که شکاک‌ترین افراد را در این که منشأ چنین معتقداتی، ایران باستان بوده و علم نجوم ریشه در این مرز و بوم داشته و حاصل تحقیق و پژوهش دانشمندان این سرزمین است قانع می‌نماید. جهت چنین دانشی با ریشه‌ها و مستندات ایرانی، کتابی جداگانه و مشروح لازم است، چون بسیاری از مباحث و علوم دیگر.

روزها، ساعات و اختیارات

سی روز ماه، مزوا و مزخوا، سعد و نحس روزها و اختیارات

در اوستا دو قطعه آمده است موسوم به سی روزه‌ی بزرگ و سی روزه‌ی کوچک. در این دو قطعه، نام‌های سی‌روز ماه، هر نام تحت آیه یا بندی، با شرح و توصیف ملاحظه می‌شود. این یکی از کهن‌ترین اسناد مکتوبی است در ایران که حاکی از قدمت و چگونگی نام روزها و صفات منتسب به آنهاست.^{۳۱۲}

در اندرزنامه‌ی آذرباد مارسفندان، فصلی در پایان آن نقل شده که به سی روزه‌ی آذرباد موسوم است^{۳۱۳}، و با توجه بدان، و متن اوستایی سی روزه و آنچه که در پی خواهد آمد، و به ویژه کتاب تنگ لوشا که بحثی درباره‌اش رفت، سرچشمه‌های چنین معتقداتی تا

اندازه‌ای که قابل اعتنا و استناد باشد روشن می‌شود. هر چند که پیش از این از ناصر خسرو و فلوتین مطالبی نقل شد که جریانی را نیز نشانگر است که بی‌اعتباری این‌گونه عقاید بازگو شده است. ۳۱۴ سی روزی آذرباد چنین است:

- ۱- هر مزدروز، می‌خور و خرم باش.
- ۲- بهمن روز، جامه‌ی نوپوش.
- ۳- اردیبهشت روز، به آتشگاه شو.
- ۴- شهریور روز، شاد باش.
- ۵- سپندار روز، ورز زمین پیش گیر.
- ۶- خرداد روز، جوی کن.
- ۷- امرداد روز، دار و درخت نشان.
- ۸- دی به آذر روز، سرشوی و موی و ناخن پیرای.
- ۹- آذر روز، به راه شو و نان میز، چه گناه گران بود.
- ۱۰- آبان روز، از آب پرهیز کن و آب را میازار.
- ۱۱- خور روز، کودک به دبیرستان ده تا دبیر و فرزانه شود.
- ۱۲- ماه روز، شراب خور و با دوستان نیک پرسش (خوش صحبتی و به احوال پرسی رفتن) کن و از ماه خدای، آمد کار بخواه.
- ۱۳- تیر روز، کودک به تیراندازی و نبرد و سوادآموزی فرست.
- ۱۴- گروش روز، پرورش گوساله کن و گاو به ورز آموز.
- ۱۵- دی به مهر روز، سرشوی و موی و ناخن پیرای و انگور از رزان باز به چرخشت افکن تا بهتر شود.
- ۱۶- مهر روز، اگر تو را از کسی مستمندی رسیده است، پیش مهر بایست، از مهر داوری بخواه و گریه کن.
- ۱۷- سروش روز، بُختاری (آزادی و آسایش) روان خود را از سروش آهرو (مقدس) آیفنت (مراد، یاری) بخواه.
- ۱۸- زشن روز، روز کار سبک (مختصر) و کارهای ستایش اندر فراوانی پیش گیر.
- ۱۹- فروردین روز، سوگند مخور و آن روز ستایش فروهر پاتان و اشوان کن تا

خشنودتر شوند.

۲۰- بهرام روز، خان و مان بُن افکن تا زود به فرجام رسد، و بر رزم و کارزار شو تا به پیروزی باز آیی.

۲۱- رام روز، زن خواه و کار و رامش گیر و پیش دادوران شو تا به پیروزی و بُختگی (آزادی و کام روایی) بازگردی.

۲۲- یاد روز، درنگی کن و کار نو می پیوند.

۲۳- دی به دین روز، کارهای یزِشنی و ستایش گری کن و زن به خانه بر و موی و ناخن پیرای و جامه پوش.

۲۴- دین روز، خَرْفَشْتَر (جانوران موذی چون مار و کژدم و زنبور و مور و گرگ و ...) کُش.

۲۵- آژد روز، هر چیزی نوبخر و آن را به خانه بر.

۲۶- اشناد روز، اسب و گاو و ستور برگشن (لقاح) افکن تا به درستی بار آورند.

۲۷- آسمان روز، به راه دور شو تا به درستی باز آیی.

۲۸- زامیاد روز، دارو مخور.

۲۹- ماراسفند روز، جامه افزای و به دوز و به پوش و زن به زنی گیر که فرزند تیز ویر (ویر = هوش) نیک زاید.

۳۰- ایران روز، موی و ناخن پیرای و زن به زنی گیر که فرزند نامدار زاید. ۳۱۵

در این روز شماری، که براساس معتقدات دینی در ایران باستان مرتب شده، توجه به تکرار روزهای اول که با نام خداوند هر مزد است، و هشتم که نیز به نام خداوند است و پانزدهم و بیست و سوم قابل توجه است. نیبرگ Nyberg معتقد است که تکرار این روزها به نام خداوند، تقسیم ماه به چهار هفته بوده است^{۳۱۶} و این روزها، از جمله روزهای تعطیل و استراحت محسوب می شد. قابل توجه است که در روزهای هشتم، پانزده و بیست و سوم که نامزد است به نام خداوند، استحباب ناخن گرفتن، استحمام و عبادت توصیه شده، نیز در روز نخست که موسوم است به هر مزد، روز شادی و استراحت است.^{۳۱۷}

چنانکه به اشاره گذشت، شکل متأخری از این نوع معتقدات، که میان پارسیان و

زرتشتیان تا همین اواخر معمول بود، در کتاب پندنامه‌ی ملافیروز به نظر می‌رسد.^{۳۱۸} روایتی در بیان اختیارات روزهای قدیم در این پندنامه (ص ۱۱ به بعد): آمده که برای محققان و پژوهندگان جالب توجه خواهد بود و از ص ۱۲۶ به بعد نیز قطعه‌ای منظوم و کوتاه در همین زمینه به نظر می‌رسد.

پایگاه ایرانی مسایل ستاره‌شناسی

پایگاه ایرانی مسایل ستاره‌شناسی و نجومی در متون کهن از

دانشمندان ایرانی

در بندهش، آن جا که درباره‌ی زیج گیهان یاد شده، از نام و نشان دوازده اختر و احکام نجومی آن یاد شده و موقعیت سیارات، ماه، خورشید، و - سر و دنب گوزهر در اوج خود بیان شده است:^{۳۱۹}

«در دین گوید که ماه فروردین، روز هرمزد، به نیمروز، که روز و شب برابر بود، پتیاره (= اهریمن) در تاخت. ستاره‌ی تیشتر (= شعرای یمانی)، نوزده درجه گذشته از جانان، که خرچنگ است، که برابر خرده‌ی از رگ (= هر یک از منازل قمر) است، اندر آسمان جست. از آباختران هرمزد اندر جانان. خواستگان، شیر است. برادران، خوشه است. در پدستان که ترازوست، کیوان جست. فرزندان، کژدم است. در گشتگان که نیمسب است، دُنب گوزهر جست. در بیوگان که بز است، بهرام جست. مرگان، دَلُو است. در کارداگان که ماهی است، آناهید و تیر جست. در خدایان یا میخ میان آسمان که بره است، مهر در خرده‌ی پدیشتر Padispar (اولین خانه‌ی قمر) جست. در قَرُخان که گاو است، ماه جست. در دُشَقَرگان Duš Frragân بدبختان، در مقابل قَرُخان: خوش بختان) که دو پیکر است، سرگوزهر جست...»

در سراسر بندهش، به دقت احکام نجومی مندرج است. در بندهش که مواجه با زیج گیهانی می‌شویم، یک اصطلاح ایرانی است که برابر تازی آن طالع العالم است. هم چنان که زیج یا زایچه‌هایی بوده که طالع آدمی بدان پیش‌گویی می‌شد، و اصطلاح فردار! که درباره‌ی آن مبحثی گذشت، یک اصطلاح ایرانی در این مورد است و بیرونی و خوارزمی^{۳۲۰} از آن یاد کرده‌اند، مربوط به همین بخش از نجوم می‌شود. چه این اصطلاح به

احتمال بسیار، اصل اوستایی دارد و فز-دا Fra-dâ بوده. فز-به معنی آینده، پیش، جلو- و «دا» ریشه است به معنی دانستن، آگاه بودن. پس اصطلاحی که از ایرانیان نقل شده به معنی پیش‌گویی و پیش‌دانی است.

باری - ایرانیان دارای زیچ گیهانی نیز بوده‌اند که احکام نجوم را درباره‌ی حوادث جهان و هزاره‌ها از آن اخذ می‌کرده‌اند، که پس از آن به وسیله‌ی مترجمان و ناقلان علوم ایرانی، به تازیان منتقل شد.^{۳۲۱} زیچ یا زایچه شکلی است دارای دوازده خانه که از آن، حالات ماه و سال و مولود استخراج می‌شود. بدین وجه که منجم در اول ماه یا سال یا تولد یا حادثه‌ای، طالع وقت را می‌بیند که چه برجی است و آن را خانه‌ی اول قرار داده، یازده برج دیگر را در یازده خانه‌ی دیگر نوشته، هر کوكب سیار در هر برجی باشد، در خانه‌ی آن ثبت کرده و به اصول، احکام نجوم از آنها استخراج می‌کند.^{۳۲۱/۱}

بنابر معتقدات ایرانیان قدیم عمر جهان دوازده هزار سال بود و هر هزاره را به ترتیب طالعی بود. اهریمن در آغاز هزاره‌ی هفتم آفرینش بر آسمان و زمین ساختن گرفت و این هزاره خرنجنگ، یعنی برج سرطان یا برج طالع بود.

چنان که یاد شد، حمزه‌ی اصفهانی از شاذان بن بحر کرمانی، و وی از ابو‌مشر و وی از محمد بن موسی خوارزمی درباره‌ی تقویم کواکب و سال میلاد پیامبر اسلام (ص) پیش‌گویی‌هایی را، در آن سند (سنی ملوک الارض... ص ۱۶۱) با حساب‌های نجومی درج کرده است. توجهی به تاریخ نه‌چندان دور، در ایران - اهمیت طالع بینی یا زایچه واحکام آن را نشان می‌دهد که در زمان ساسانیان^{۳۲۲} در ایران رواج کامل داشته و برای هر امر حادث، زایچه‌ای ترتیب داده و استخراج احکام می‌نمودند. چنانکه در کارنامه‌ی اردشیر پاپکان فرار او از دربار اردوان دو بار مراجعه‌ی منجم بزرگ اختر ماران سالار (= منجم باشی) به مواقع کواکب در زایچه وقت و حکم از روی آن مانند دوری قمر از نحسین (= زحل و مریخ) و نزدیکی آن به مشتری (که سعد اکبر است) و احتراق (زیر براد = تحت الشعاع) رب بیت عاشر یا وسط السماء (که دلیل بر تباهی حال سلطان است) شرح داده می‌شود. و از اخبار متفرقه‌ی کتب اسلامی معلوم می‌شود که در دوره‌ی ساسانی نه تنها زایچه‌ی طالع جلوس هر پادشاهی را منجمان به دقت تعیین نموده و آن را در خزانه‌ی اسناد دولتی ضبط می‌کردند، بلکه طالع هر سال را، یعنی تحویل سال عالم یا تحویل آفتاب به حمل را

نیز تعیین و ضبط می‌نمودند. بیرونی در آثار الباقیه می‌گوید (ص ۱۱۹) که در کتب منجمین مدون است که طالع سال قیام (یعنی جلوس) اردشیر، تقریباً نیمه‌ی جوزا [درجه‌ی ۱۵] و طالع جلوس یزدگرد [اخیر] سُدس برج عقرب [درجه‌ی ۵] است و بنابراین از روی این حساب، فاصله‌ی بین اردشیر و یزدگرد، یعنی مدت سلطنت ساسانیان را تا جلوس یزدگرد استخراج می‌کند.

ابویوسف یعقوب بن علی القرشی القصرانی منجم معروف سده‌ی سوم هجری است که از قصران واقع در شمال شمیران از حوالی تهران کنونی بوده و کتاب المسائل خود را ظاهراً در حدود سنه‌ی ۲۷۵ نوشته و نسخه‌ی ممتاز قدیمی از این کتاب که در قرن هفتم استنساخ شده در کتابخانه‌ی وزارت هندوستان در لندن است که مورد مراجعه‌ی نگارنده (= حسن تقی زاده) بوده و شرح کامل مربوط به جلوس انوشیروان و زایچه‌ی آن، در این کتاب نقل است.

وی زایچه‌ی جلوس و تاج‌گذاری خسرو انوشیروان را که مواضع کواکب با روز تاج‌گذاری که روز هفتم اردیبهشت (۵۳۱ میلادی) بوده شرح داده که با حساب مطابقت می‌کنند... به قول تبری، خسرو پرویز در دربار خود ۳۶۰ نفر منجم و کاهن و ساحر (حُزاة) داشته ... نیز تبری می‌گوید منجمان به فرمان یزدگرد اول در ولادت بهرام گوز، زایچه‌ای او را ترتیب دادند.

هم چنین در کتاب المغنی ابن هنتا به نقل از کتاب البزیدج ولادت اردشیر ساسانی شرحی آمده است. بنابر مندرجات نامه‌ی تَنَتَر، منجمان در دربار سلاطین ساسانی جزو طبقه‌ی دبیران بودند. امین مارسلین نویسنده‌ی رومی قرن چهارم میلادی گوید که شاپور دوم در کارها با منجمان و پیش‌گویان و فال‌گویان در همه‌ی امور مشاوره می‌کرد. اشارات نجومی در کتب پهلوی فراوان است. در رساله‌ی پهلوی خسرو و ریدک^{۳۲۳} که ثعالبی نیز مضمون آن را با اندکی اختلاف نقل کرده است^{۳۲۴}. در گزارش شترنگ و نهش نیوادر شیر^{۳۲۵} و آثاری دیگر از متون پهلوی که بدان‌ها اشاره شد، درباره‌ی نجوم و احکام آن مطالبی آمده...

بیرونی می‌گوید ایرانیان در تمام ایام سال، روزهای سعد و نحس را قایل بوده و بدانها باور دارند. در معجم البلدان آمده که در ریشهر از نواحی اَرَجان (خوزستان) ایرانیان خبا

ویژه‌ای داشتند که بدان کتاب‌های طبی، فلسفی و نجوم را می‌نوشتند. به ویژه اعداد هفت و دوازده که مفهوم هفت سیاره و دوازده برج را داشتند، نزد آنان چون رمز و طلسمی بود و از اصطلاحات قدیم ایرانی است. به نقل شهرستانی در الملل و النحل، مزدک در عالم روحانی و الهی به هفت وزیر قایل بود که در یک دایره از دوازده موجود روحانی می‌گردند.^{۳۲۶}

هر چه در این زمینه، در متفرعات موضوع وارد شویم، بیشتر و دقیق‌تر جای پای ایرانیان باستان را در می‌یابیم و با تهب و حرقی که از آثار مکتوب و قدیم ایرانیان به انجام رسید، همین آثار باقی مانده خودکافی است تا ارزش فرهنگ غالب و میراث عظیم ایرانی را آشکار سازد. در دانش پزشکی، شیمی، حساب و علم اعداد، مهندسی و معماری و بسا علوم دیگر، هر یک جداگانه می‌توان چنین مطالب و پژوهش‌هایی را انجام داد. اما نظر و هدف نگارنده، در چارچوب اندیشه‌های فلسفی و عارفانه و صوفیانه بود که تحقیق در هورقلیا، از ادامه‌ی مبحث اصلی دورم کرد و در موضوع دانش نجوم، فشرده‌ای در تطبیق و سرچشمه‌ی آن دانش به قلم آمد. اما به موجب اهمیت موضوع و این که مطالب یادشده دفترش بسته شود، با مطالب کوتاه و فشرده‌ای از اوستا، و معرفت باستانی‌ترین ادوار ایران نسبت به نجوم، این بخش خاتمه می‌یابد.

منطقه البروج اوستایی

پایگاه ایرانی مسایل ستاره‌شناسی و نجومی در متون کهن از

دانشمندان ایرانی

در اوستا، کتاب یشت‌ها، بسیار جالب توجه است.^{۳۲۷} از مجموعه‌ی یشت‌ها، یشت هشتم موسوم است به بهرام یشت؛ و بهرام یا وَرَه‌رام که در اوستا با تلفظ و املائی وِرَنَرَه‌ته Verethraghna می‌باشد، از ایزدان نامی عصر باستانی و داستانی ایران است.

نیمه‌ی نخست بهرام یشت، طرح کاملی از منطقه البروج را در بر دارد و پاره‌ای از عناصر این بحث، برای پژوهش‌گران آیین بهرام، دارای اهمیت ویژه‌ای است. البته اشاراتی مبنی بر این که ستاره‌شناسی و اعتقاد به احکام نجوم امروزه از دیدگاه علمی مردود است گذشت، - اما با این وصف، در متون کهن بسیاری از این گونه مسایل مطرح شده که بخش علمی آن از جنبه‌های موضوع تطور علم، و بخش نظری آن از دیدگاه‌های

مردم شناسی و تطبیق جهان بینی ملل و اقوام باستان مورد نظر است. مطالعه در بهرام یشت، از نظرگاه دانش ستاره‌شناسی بسیار جالب توجه می‌باشد و هرگاه این گونه پژوهش‌ها در یشت‌های دیگر، جز از دیدگاه‌های اخلاقی - دینی و مسایل اساطیری و داستانی انجام گردد، ثمر ثمر خواهد بود.

در بندهش^{۳۲۸} نقل است که: تشر tištar به سه پیکر در آمد: پیکر قوچ، پیکر اسب، پیکر گاو. همان گونه که ستاره‌شناسان می‌گویند، هر یک از صور فلکی نیز به سه پیکر در می‌آید.

همین اشاره و اشاراتی همانند، بیانگر آن است که در ایران باستان، از ستاره‌شناسی و معرفت به صور فلکی و منطقه البروج - آگاهی‌های گسترده‌ای وجود داشته و اساس معرفت نویسندگان بندهش بر پایه‌ی دانش دیرینه‌ای که اوستا و مقدم بر عصر اوستا مایه می‌گرفته بوده است.

منطقه‌ای از ایران باستان که طرح منطقه البروج بهرام یشت را ارائه می‌دهد، به موجب اشاراتی که در خود یشت مذکور بیان شده به تقریب شناخته می‌شود. مهم ترین نکته در شناخت، حضور شتر و غیبت شیر leo (= اسد) است. در توصیف شتر، بزرگ کوهان^{۳۲۹} آمده که این نوع شتر در بلخ زندگی می‌کرد و می‌کند. در همین توصیف، این شتر اهلی و بارکش معرفی شده که از شتر وحشی با این توصیف متمایز شده است و این نوع شتر در آسیای میانه هنوز زندگی می‌کند. در بهرام یشت، کرده‌ی چهاردهم در هوش و تندی و سرعت و قدرت بینایی و توان شتر، مطالبی هست که وسعت آگاهی مردم عصر این یشت را بیانگر است. اما در عوض، علت نیامدن نام شیر در این یشت، بدان علت است که این جانور حتا در نواحی شمالی ایران هم بومی نبوده است، چه رسد به آنکه در آسیای میانه باشد و به موجب همین مسأله، نام برج شیر یا اسد در طرح منطقه البروج بهرام یشت ملاحظه نمی‌شود. کویاجی می‌گوید: طرح بسیار کهن منطقه البروج بهرام یشت، در ناحیه‌ای از آسیای میانه که در همسایگی چین قرار داشته و از امکان مبادله‌ی نمادهای ستاره شناسی با آن سرزمین برخوردار بوده، بنیان گرفته است.

نام‌هایی که در بهرام یشت به شناسایی صور فلکی منطقه البروج ویژگی دارد، چنین

- ۱- باد - وات Vâta. بند دوم - کرده‌ی یکم.
- ۲- گاونر - گیئوش Geuš Gâv کرده‌ی دوم.
- ۳- اسب - آسپ Aspa. کرده‌ی سوم.
- ۴- شتر Uštra. کرده‌ی چهارم.
- ۵- گراز - وراز Varâza. کرده‌ی پنجم.
- ۶- پسر، جوان، مرد - نرئش، نر Nara. کرده‌ی ششم.
- ۷- شاهین (کلاغ؟) وارغُن Vâreghan. کرده‌ی هفتم.
- ۸- میش، قوچ - مئش maeša. کرده‌ی هشتم.
- ۹- بزیر - بوز Buza. کرده‌ی نهم.
- ۱۰- مرد دلیر - ویر vira. کرده‌ی دهم.
- ۱۱- ماهی گر - مسئو - کَر masyo - Kara. کرده‌ی یازدهم - بند ۲۹.

از صور فلکی، چنانکه ملاحظه می‌شود، سرطان در این جدول به نظر نمی‌رسد. اما این فقدان نیز دلیلی دارد که بدان اشاره خواهد شد. چنانکه گذشت کویاجی برای اثبات نظرات خود که طرح تطبیق منطقه البروج بهرام یشت با طرح منطقه البروج متداول امروز، بنا به دلایلی است استوار، پژوهش‌هایی دارد:

در این جاناگزیر باید از عقاید ستاره‌شناسان کمک‌گیریم و صور فلکی را با توجه به عناصر چهارگانه‌ی مشهور دنیای کهن، یعنی: آب و آتش و باد و خاک، طبقه‌بندی کنیم. طبعاً در این طبقه‌بندی، عنصر آتشین در مرتبه‌ی یکم قرار می‌گیرد، چه سرشت بهرام، آتشین است. به همین دلیل، عنصر آبی فروترین جا را اشغال می‌کند؛ زیرا خانه‌ی حضيض بهرام در صورت فلکی آبی سرطان، است و صور فلکی آبی، همه‌ی خانه‌های حضيض را تشکیل می‌دهند.

این عناصر در روزگار ساسانیان و حتا پیش از آن نیز شهرت فروان داشته و هم از این روست که ما - در دشن یشت، به نوعی طبقه‌بندی از صور فلکی برمی‌خوریم: آنهاکه تخمه‌ی آبهارا در بردارند (= عنصر آبی) و آنهاکه مایه‌ی خاک در آنهاست، (= عنصر خاکی).^{۳۳۰}

و چنانکه ملاحظه می‌شود، این امر مسبوق به سابقه‌ی بسیار کهنی در ایران است.

هر یک از صور فلکی که بر حسب بستگی با عناصر چهارگانه‌ی طبقه‌بندی شده، در عین حال از لحاظ پیوند با بهرام، ترتیب ویژه‌ای دارد، چنانکه قوچ و بز در یک سو جا دارند، زیرا بهرام خداوند قوچ‌هاست، حال آنکه بز تنها یک پیکره‌ی نمایشی بهرام است و ماهی‌گر در همان طرفی قرار دارد که بهرام در بخشی از آن جای‌گزين گردیده. برای آشنایی با مناسبات بیان صور فلکی و عناصر چهارگانه، جدول زیر را که پیروان آیین بهرام بدان اعتقاد داشته‌اند، به دست می‌دهیم:

عنصر آتشین	اسب (قوس)	شتر (اسد)	قوچ (حَمَل)
بهرام یشت:	کرده‌ی سوم	کرده‌ی چهارم	کرده‌ی هشتم
عنصر خاکی	گاو (ثور)	گراز (سنبله)	گوزن، بُز (جَدَى)
	کرده‌ی دوم	کرده‌ی پنجم	کرده‌ی نهم
عنصر بادی	باد (میزان)	پسر (جوزا)	مردجنگاور (دَلُو)
	کرده‌ی یکم	کرده‌ی ششم	کرده‌ی دهم
عنصر آبی	... (سرطان)	شاهین (عقرب)	ماهی‌گر (حوت)
		کرده‌ی هفتم	کرده‌ی یازدهم

پیش از آنکه به استمرار چنین روندی در اثرگذاری فرهنگ و معتقدات ایران باستان در ادوار بعدی پرداخته شود، لازم است پژوهش‌های کویاجی در زمینه‌ی طرح منطقه البروج و ستاره‌شناسی بهرام یشت، در انطباق با معتقدات ادوار بعدی ملل با این معتقدات نقل شود؛ آنگاه به نظرات و معتقدات همانند در استمرار فرهنگی ایران و دانشمندان اشاره گردد: ^{۳۳۱}

اکنون به بحث درباره‌ی شناخت هویت صور فلکی، چنانکه در بهرام یشت نام‌گذاری شده است، و مقایسه‌ی آنها با نام‌گذاری معمول در طرح منطقه البروج متداول ^{۱۰۰} پردازیم.

در بح بهرام یشت، با باد آغاز می‌شود و ما آن را در برابر میزان قرار می‌دهیم.)

می‌دانیم که صورت فلکی موسوم به میزان، تا روزگار ویرژیل هم بی‌نام بوده و از این رو، یک جای خالی در طرح منطقه البروج به شمار می‌رفته است. بنابراین، چه چیز می‌تواند طبیعی‌تر از این باشد که در بهرام یشت، این صورت فلکی بی‌نام و منسوب به عنصر بادی را به نام عنصر اصلی آن «باد» نامیده باشند؟

اما سبب آنکه در بهرام یشت، شمارش صور فلکی با باد (= میزان) آغاز شده، این است که وقتی بهرام در منازل فلکی منسوب به عنصر آبی است، در خانه‌های حضيض خود قرار دارد (به ویژه هنگامی که در صورت فلکی سرطان داخل می‌شود، در حالت افول است) حال آنکه بیرون رفتن بهرام از سرطان و درآمدن به میزان و ترک خانه‌های حضيض، از نظرگاه آیین بهرام، رویدادی فرخنده به شمار می‌آید.

دومین صورت فلکی در طرح بهرام یشت، به نام «گاو نر» خوانده شده و نیازی نیست که درباره‌ی تطبیق آن با ثور [= Taurus] سخنی به میان آید، زیرا تقریباً در تمام طرح‌های منطقه البروج، این صورت به همین نام آمده است.

سومین صورت در بهرام یشت (کرده‌ی سوم)، اسب است و ما به آسانی خواهیم توانست آن را با قوس مطابقت دهیم. حتا در طرح منطقه البروج ستاره شناسان باختر نیز ساگیتاریوس sagittarius (= نیم اسب - نیم آدمی) است. نویسندگان متن‌های پهلوی نیز این صورت را نیم اسب خوانده‌اند که کاملاً بانام گذاری باختریان هم آهنگی دارد.

چهارمین صورت فلکی که در طرح منطقه البروج بهرام یشت آمده، شتر است و این نام - چنانکه پیش از این گفته شد - جایگزین نام شیر شده. در سرزمین‌های دیگری هم که شیر بومی نبوده، جانشینی برای آن پیدا کرده‌اند. مثلاً Sphinx مصریان محتملاً وقتی بنیان گرفته که تحویل صور فلکی در حد فاصل میان اسد و سنبله بوده است.^{۳۳۲}

صورت فلکی پنجم در طرح منطقه البروج مورد بحث ما، گراز خوانده شده و در نظر اول با سنبله (virgo) که در طرح منطقه البروج کنونی برابر آن است، بسیار ناسازگار می‌نماید. اما با توجه به اساطیر تطبیقی می‌توان پیوند این دو را یافت.

در طرح منطقه البروج بابلی، ایشتار Ishtar که با ونوس venus قابل تطبیق است، جای گزین سنبله شده. این امر، ما را به یک اسطوره‌ی بسیار مشهور رهنمون می‌شود که به موجب آن، ایزد بانو ایشتار^{۳۳۳}، در سوگ دلدادگی خود تموز tamuz - آدونیس adonis یا

نیس allis زاری می‌کند. مرگ تموز دلداده‌ی ایشتر، در این اسطوره به مارس Mars نسبت داده شده که به پیکر یک گراز درآمده تا او را به قتل آورد. بنابراین برای نیایشگران ایزد بهرام (= مارس) صورت فلکی سنبله، باگراز یکی بوده است.

صورت فلکی ششم که در بهرام یشت آمده، پسر پانزده ساله خوانده شده و مبتنی بر این امر است که در طرح منطقه البروج بابلی، جوزا (= دو پیکر Gemini) به گونه‌ی دو پسر به نمایش درآمده که پا به پای یکدیگر ایستاده‌اند. در رم نیز هنگام نام گذاری ماه سوم سال و سومین صورت فلکی، ساختمان نخستین شهر و افسانه‌ی برادران برادرکش - رمولوس و رموس Romulus-Remus را در نظر داشته‌اند. تنها اختلاف میان منطقه البروج کنونی و طرح بهرام یشت در این قسمت، این است که در بهرام یشت به جای دو پسر، به یک پسر اشاره می‌شود.

هفتمین صورت فلکی که در بهرام یشت آمده، کلاغ (= شاهین)^{۳۳۴} نام دارد و برابر است با عقرب Scorpio در طرح منطقه البروج کنونی. در احکام نجوم، صورت فلکی عقرب به سبب افول قطعی آفتاب پس از اعتدال خریفی، نمادی از تاریکی انگاشته شده است. بهرام یشت نیز کلاغ (= شاهین) را نمایشگر تیرگی خزان به شمار آورده و هنگامی که بدانیم در علم ستاره شناسی، بهرام و (= مارس) نشانه‌ی فصل تابستان است، برای ما آشکارتر خواهد شد که چگونه صورت فلکی کلاغ و (عقرب)، افولی را در قدرت بهرام (= مارس) نمایان می‌سازد.

قوچ دشتی زیبا که در بهرام یشت آمده، هشتمین صورت فلکی است و با حمل تطبیق می‌نماید. از نظرگاه ستاره شناسی، این صورت فلکی، خانه‌ی اوج بهرام (= مارس) به شمار می‌رود و از این رو به ویژه بدین نام شناخته می‌شود. جستر^{۳۳۵} Jastrow یادآوری می‌کند که بابلی‌ها بهرام (= مارس) را نرگال^{۳۳۵} Nergal می‌نامیدند و آن را به پیکر قوچ یا گوسفندی به نمایش در می‌آوردند. آنان خورشید را چوپان و اختران سیار را گوسفندان وی می‌پنداشتند، و بهرام (= مارس) را - شاید به سبب روشنائی نمایانش، در آن میان برتر از همه محسوب می‌نمودند. در بهرام یشت نیز شاخ‌های قوچ به طور ویژه‌ای وصف می‌شود، زیرا در میان صور فلکی منطقه البروج، حمل (= قوچ) نخستین پایگاه را دارد. بر جنگنده‌ی زیبا^{۳۳۶} (گوزن جنگنده) که در کرده‌ی نهم بهرام یشت آمده، قابل

تطبیق است با جدی (= بز نر Capricornus) در طرح منطقه البروج کنونی. در طرح منطقه البروج هندوان نیز جدی، سری چون سرگوزن یا (= بز نر) دارد و در طرح مصریان نیز بسیار شبیه بدین است. هم چنین باید توجه داشت که گوزن در آسیای میانه - سرزمین تشکل بهرام یشت، فراوان یافت می‌شود.

در نمادگرایی بابلی، ایزد رامن Rāmman - خدای تندر و توفان - نمایشگر دهمین صورت فلکی، یعنی دَلُو Aquarius شناخته شده است و به خوبی تصور یک پهلوان و مرد جنگاور را در ذهن ما پدید می‌آورد. این ایزد، در عین حال، در نبرد میان عناصر، مقام فرماندهی دارد و همچون ایزد جنگ است که قوم آشور، پیروزی‌های خود را به او نسبت می‌دهد.

کالبدی که در کرده‌ی دهم بهرام یشت، ایزد بهرام بدان صورت در می‌آید، کاملاً با نماد بابلی سازگار است: [...] به سوی او دهمین بار بهرام اهورا آفریده، در کالبد مردِ رایومندِ زیبایی^{۳۳۷} مزدا آفریده درآمد که یک کارد زرکوب، منقش به انواع زینت‌ها در بر (= دست یا میان و کمر) داشت [...]]

یازدهمین صورت فلکی، حوت Pisces است که در کرده‌ی یازدهم بهرام یشت، ماهی کَر - برابر آن آمده. در بهرام یشت گفته نشده که بهرام به پیکر ماهی کَر درآمد و این شاید بدان سبب بوده که بهرام با نسبتی که به عنصر آتشین دارد، نمی‌توانسته در کالبد جانوری آب‌زی در آید. اما بسیار قابل تأمل است که درست در کرده‌ی یازدهم، جایی که منتظر برخورد با نام صورت فلکی «حوت» هستیم، با توصیف ماهی کَر رو به رو می‌شویم. شاید همانندی ماهی کَر با «ماکَر» mākara (نام هندی این صورت فلکی) نیز اتفاقی نباشد.^{۳۳۸}

بدین سان، یازده صورت از صور فلکی را در بهرام یشت می‌بینیم. حالا می‌پردازیم به این نکته که چرا دوازدهمین صورت، یعنی سرطان، در این طرح نیامده است. باز هم علم ستاره‌شناسی و احکام نجوم رهنمون ما خواهد بود. به موجب احکام نجوم، صورت فلکی سرطان، خانه‌ی حضيض بهرام است و بنابراین اگر نیایشگران ایزد بهرام، او را از برخورد با چنین صورتی روی‌گردان نشان دهند، امری کاملاً طبیعی است. باید توجه داشت که در بهرام یشت، تنها جنبه‌ی ستاره‌شناسی بهرام مطرح

نمی‌شود، بلکه نیایش و پرستش این ایزد نیز مورد توجه است و بدین سبب نیایش بهرام در هنگام حضيض، چندان خوشایند نمی‌نماید.

پروفسور دوگویه Prof.de Goeje در یک سخنرانی که در ششمین کنگره‌ی جهانی خاورشناسی ایراد کرد، اظهار داشت که پیروان آیین‌های کهن، به جای آوردن نیایش در دوره‌ی حضيض و افول ستارگان را روا نمی‌دانستند و از این کار روی می‌گردانیدند. بنابراین در بهرام یشت نیز انتظاری جز این نمی‌رود که نامی از خانه‌ی حضيض بهرام به میان نیاید.

بدیهی است که چنین امری با بسیاری از احکام ستاره‌شناسی متأخر که در رساله‌ی منوش چیتر= «منوچهر» آمده سازگار نیست. مثلاً این حکم که «حالت پدram گوش بهرام فرخنده (سعد) است» به طور مشروط قابل قبول است، یعنی در صورتی که بهرام در آستانه‌ی گذر از سرطان و خورشید و ماه در آخرین بخش دَلُو و کیوان، در نخستین بخش حمل باشد.

چنانکه از متن‌های ستاره‌شناسی و احکام نجوم برمی‌آید، افول در سرطان، تنها در بیست و هشت درجه از سی درجه دوام می‌یابد و بنابراین مسأله‌ای که در متن‌های ستاره‌شناسی پهلوی مطرح می‌شود، به هیچ وجه با حالت همیشگی بهرام که هنگام قرار گرفتن در خانه‌ی سرطان، در افول و حضيض است، منافات ندارد.»

مناسباتی که میان صور فلکی و عناصر چهارگانه در ستاره‌شناسی مفروض است و چنانکه گذشت پیشینه‌ای کهن دارد و در اوستا نیز مطرح است که استمرار چنین اندیشه‌ای در آثار پهلوی زمان ساسانی - و ادامه‌ی آن تا سده‌ی سوم هجری در نوشته‌های پهلوی نویسان زرتشتی باقی است، هم چنان ادامه یافت و گسترش خود را همراه بانفوذی بسیار ادامه داد. گذشته از اوستا، به ویژه بخش یشت‌ها در منابع پهلوی که مأخوذ از اوستای بزرگ و ترجمه و شرح و تفسیر است چون: بَنَدَهش بزرگ، بَنَدَهش کوچک، دینکرد، گزیده‌های ذات سپرم، سایل منوچهر، مینوی خرد و جز آن - مطالبی فراوان به صورت پراکنده به نظر می‌رسد.

از این روست که از سده‌ی سوم هجری به بعد، در آثار گسترده‌ای که در نوشته‌های دانشمندان ایرانی، به فارسی و تازی پدید آمد، چنین شیوه‌ی فکری و استمرار فرهنگی و

انتقال دانش آشکار است.

حکیم ناصر خسرو در جامع الحکمتین در پاسخ بیتی از قصیده‌ی احمد بن حسن جرجانی با این مضمون:

چرا کوا کبیرا اول از زحل گفتند به طبع آتش از بهر چیست تخم بهار؟
مطالبی نقل کرده است که سطوری درباره‌ی همسویی با موضوع مورد نظر، قابل توجه است:

«و اما جواب آنچه همی گوید که چرا تخم بهار به طبع آتش است، آن است که گوئیم: غرضش آن است که از این سوال که همی پرسد که چرا برج حمل که از برج‌های بهاری است - آتشی است؟ و ما گوئیم: از دوازده برج که جملگی فلک بدان منقسم است، سه برج آتشی است، و سه برج خاکی است، و سه برج بادی است، و سه برج آبی است. آتشی حمل و آسد و قوس است، و خاکی ثور و سنبله و جدی است، و بادی جوزا و میزان و دلو است، و آبی سرطان و عقرب و حوت است...»^{۳۳۹}

جابر بن خیابان دانشمند بزرگ و نامی ایرانی در سده‌ی دوم هجری (وفات حدود ۱۶۰ هجری) نیز که یکی از قدیم‌ترین دانشمندانی است که در انتقال علوم ایرانی به حق جایگاه و مقام بلندی دارد، در این زمینه همین بیان را آورده که: «دوازده برج نامبرده، بر اساس طبایع چهارگانه، به چهار مجموعه‌ی زیر تقسیم می‌شوند:

۱ - حمل، آسد، قوس = که برج‌های آتشین، گرم و خشک هستند که درجه‌ی حرارت آنها به ترتیب از حمل به قوس کاهش می‌یابد.

۲ - ثور، سنبله، جدی - برج‌های خاکی، سرد و خشک هستند که درجه‌ی پرودت آنها به ترتیب از ثور به جدی کم می‌شود.

۳ - جوزا، میزان، دلو - برج‌های هوایی، گرم و تر هستند که درجه‌ی رطوبت آنها به ترتیب نوشته شده کاهش می‌یابد.

۴ - سرطان، عقرب، حوت - برج‌های آبی، سرد و تر هستند که درجه‌ی رطوبت آنها به ترتیب از سرطان به حوت کاهش می‌یابد...»^{۳۴۰}

در رسائل اخوان الصفا نیز این اشارات و معتقدات مذکور وارد بوده و از وابستگی و طبایع بروج دوازده گانه به عناصر چهارگانه یاد شده است. با توجه به این که این طایفه از

دوستاران و ناشران علوم و فرهنگ ایرانی بودند، و نیز از همانندی عقاید آنان با علوم و معتقدات مذکور در کتب و رسایل مکتوب به فارسی میانه (= پهلوی) به ریشه‌ی بسیاری از اینگونه معتقدات می‌توان آشنایی یافت.^{۳۴۱}

جهت این که ثبوت و روشنی بیشتر فراهم شود، سطوری از رسائل اخوان الصفا را که در مطالب گذشته نیز بدانها نظری بود و نقل‌هایی گذشت را از نظر بگذرانیم که: «... ولی سپهرها اجسامی کروی هستند که شفاف و تو خالی هستند و آنها نه سپهرند که مانند طبقات پیاز در توی هم قرار گرفته‌اند. و نزدیک ترین آنها به ما، فلک ماه است، و او از همه‌ی جهات مانند احاطه‌ی پوسته‌ی تخم مرغ بر هسته و سفیدی آن به هوا محیط است. و زمین در توی هوا مانند زرده‌ی تخم مرغ در سفیدی آن است...»^{۳۴۲}

از دیدگاه اسلوب بیان و معنی، همین شیوه را در رساله‌ی پهلوی مینوی خرد ملاحظه می‌کنیم: «... آسمان و زمین و آب و هر چیز دیگری که درون آن است به شکل تخم است، درست مانند تخم مرغان. و آسمان زیر زمین مانند تخم مرغ به دستکاری (= صنعت) آفریدگار اورمزد منظم شده است. و شباهت زمین در میان آسمان، مانده زرده است میان تخم...»^{۳۴۳}

این گونه موارد در میان آثار بازمانده به پهلوی ساسانی و اوستایی، هر چند بسیار نیست و به موجب نرسیدن به ما و از میان رفتن این نوع آثار - از لحاظ کمیت، نه کیفیت - در مضیقه هستیم - اما به موجب ترجمه‌ی فراوانی از این گونه آثار که اصل‌شان به ما نرسیده - به فارسی و تازی بسیار غنی می‌باشیم.

ستاره‌شناسی و احکام نجومی در ایران باستان

پایگاه ایرانی مسایل ستاره‌شناسی و نجومی در متون کهن از دانشمندان ایرانی و سعد و نحس ستارگان و احکام نجومی.

در بهرام‌یشت، از دهش‌های بسیار بهرام، این ایزد و خداوندگار توانا بسیار یاد شده، و کهن‌ترین متن مکتوبی است که از سعد و نحس کواکب و علم نجوم و اثر عالم افلاک بر زمین و طبیعت و حوادث جاری و زندگی مردم در آن یاد شده است. استمرار چنین برداشت‌ها و عقایدی بود که سده‌های متوالی ادامه داشته و دانشمندان به صورت

گوناگون در آثار خود آن را انتقال داده‌اند. در فصول گذشته به حد کافی، با استناد به منابع و مآخذ، مطالب گوناگونی نقل شد، که در این بخش به مناسبت تحلیلی از بهرام یشت، ادامه می‌یابد. ^{۳۴۴}

کویاجی که نظرات وی در انطباق مطالب بهرام یشت و طرح شناخته شده‌ی منطقه البروج گذشت، درباره‌ی انطباق طرح‌ها و احکام نجومی نیز با مطالب بهرام یشت و بخش‌های بهرام نقل کرده که:

«در بندهای سیزدهم، بیست و نهم، سی و یکم و سی و سوم بهرام یشت آمده که ایزد بهرام نیروی بینایی شگفتی همچون بینایی اسب و کرکس و شتر و ماهی گزر می‌بخشد. این امر، بی‌درنگ به یاد ما می‌آورد که طبق احکام نجومی، بهرام (= مارس، مریخ) فرمانروای چشم‌هاست و می‌تواند به کسی که مورد توجه اوست چشم‌های تیزبین و درخشان ببخشد و هم از این روست که در کرده‌ی یازدهم بهرام یشت، ایزد بهرام یک چنین دید چشمی به زرتشت می‌بخشد. هم چنین اگر بهرام (= مریخ، مارس) بر کسی خشم گیرد، می‌تواند بینایی چشم‌های او را باز پس گیرد و بدین سبب، این ستاره در میان صابئین که آیین‌شان مبتنی بر ستاره‌پرستی است به الملک الاعمی شهرت دارد.

چولسن chwolsohn در اثر بزرگ خود به نام صابئان و آیین آنها ^{۳۴۵} شگفتی خود را از این امر ابراز می‌دارد و نمی‌تواند تعبیری برای این نامگذاری بیابد؛ اما دوگویه معتقد است که اگر بهرام قدرت افزونی بینایی چشم‌کسان را داشته باشد، خواهد توانست در هنگام ناخشنودی نیز بینایی کسان را باز پس گیرد.

در بند بیست و نهم بهرام یشت آمده است که ایزد بهرام نیروی بازو به زرتشت می‌بخشد. احکام نجوم نیز حکایت از آن دارد که هرگاه در زایچه‌ی کسی، بهرام در خانه‌ی جوزا، یا سنبله باشد، آن کس جنگاوری توانا خواهد شد. جوزا فرمانروایی جگرها و بازوان را بر عهده دارد و هرگاه بهرام (= مارس، مریخ) در یکی از صور فلکی سعد باشد، می‌تواند بدین اندام‌ها توانایی ببخشد.

نیروهای دیگری هم که ایزد بهرام در بهرام یشت به زرتشت می‌بخشد، می‌تواند گزارشگر احکام نجومی باشد.

پیکره‌ی هاله‌داری که در طاق بستان از دوران ساسانیان بر جای مانده به نظر کویاجی

تصویر و نقش بهرام است و گویای رموز و نمادها و صور و احکام و اشکال نجومی است. در ضمن مباحث، اشاره شده که در دشن یشت نیز گروه‌بندی ستارگان و ارتباطشان با عناصر چهارگانه مشهود است. در رام یشت، یعنی یشت پانزدهم نیز اشاراتی هست و ایزد ویو، این خداوندگار نیرومند، یادآور صورت فلکی میزان و تأثیر داخل شدن سیارات در این خانه‌ی فلکی است. در بندهای سی و نهم و چهل و یکم این یشت، دوشیزگانی که در آرزوی شوهران خوبند، ایزد ویو *vayu* را نیایش می‌کنند و خواست آنان برآورده می‌شود. در کتاب‌های احکام نجوم درباره‌ی نتایج داخل شدن بهرام (= مارس، مریخ) در صورت فلکی میزان (که خانه‌ی ثابت ونوس است) می‌خوانیم:

گهگاه زناشوئی به تأخیر می‌افتد... سرشت کسی که زایچه‌ی او چنین باشد، شهوانی و تند است و احتمالاً از تأثیر عشق دچار رنج و عذاب می‌شود.

در واقع، این توصیفی بسیار دقیق است از آرزومندان زناشویی که در رام یشت به آنها اشاره شده. هم چنین می‌توان افزود که به موجب احکام نجومی، کسی که در زایچه‌ی او مشتری در برج میزان باشد، در زناشویی کامیاب و بهروز است.

گزارشگران کهن متن‌های پهلوی، احکام نجوم را برای بررسی تیر یشت یعنی یشت هشتم به کار برده‌اند. هم چنین در بندهشن (بخش هفتم، بند چهارم) آمده که تفتَر (= تیر) به سه پیکر در آمد.

روزگار و سرزمینی که تیر یشت در آن به نگارش درآمده، بیشتر ویژه‌ی پرستش صور فلکی معینی به منظور دفع زیانکاری برخی از سیارات بوده است. در این میان، به ویژه صورت فلکی هفتو رنگ، برای دور راندن گزند و آسیب از بهرام، مورد توجه بوده و از آن جا که تشتَر (= تیر) نیز هم پیمان و هم گام هفتورنگ به شمار می‌رفته، نوعی همانندی و هماهنگی میان ایزدان تفتَر و بهرام وجود داشته است.

یشت‌ها هرگاه از دیدگاه مسایل ستاره‌شناسی و احکام نجوم مورد پژوهش قرار گیرد، روزنه‌ای بسیار مطمئن و پرثمر به روی این شعبه از دانش بشری می‌گشاید. اما طرح مسایل دینی، اخلاقی، اساطیری - و زبان کنایه و نمادها - تا اندازه‌ای نفوذ به چنین پژوهش‌ها و دانش پیشینیان را مسدود ساخته است. سعد و نحس ستارگان در احکام نجومی، بر اساس این برداشت متأخر، توسط دانشمندان عصر ساسانی بوده که ستارگان

سیار را از آن اهریمن و عاملان وی دانسته و این چنین طرحی در بازگویی آغاز آفرینش، در منابعی چون بندهش و مینوی خرد^{۳۴۶} به وضوح روشن است، هر چند در خود اوستا نیز چنین اشاراتی هست که از آن در مباحث گذشته با نام و نشان یاد شده است.

همین گزارش هاست که استمرار فرهنگ را به روشنی در پیش نظر به نمایش می‌نهد. احکام نجومی و سعد و نحس آنها در نمایش بروج و جایگزینی‌شان در آسمان و بخشش‌های‌شان به مردم و تعیین زایچه و تغییرات حوادث دنیایی و بسیاری دیگر از جمله‌ی این مسایل است.^{۳۴۷}

نام بهرام، در اوستا و *verethraghna* آمده که یکی از خدایان بزرگ ایران باستان می‌باشد، به معنی پیروز، فاتح و شکست دهنده که خدای جنگ و پیروزی است. به همین جهت با مارس (= مریخ) یکی دانسته شده.

به همین جهت، صفات، وظایف، دهش‌ها و بخشش‌های ایزد بهرام از اوستا و عصر کهن ایرانی تا به امروز استمرار یافته است. به نقل ملا مظفر گنابادی در کتاب شرح بیست باب - منسوبات کواکب مریخ یا بهرام را ملاحظه کنیم:

«کوکب لشکریان و امرای ظالم و اتراک و دزدان و مفسدان و آتش کاران و بیاعان ستور شمرده، قهر و شجاعت و جسارت و سفاهت و لجاج و دروغ و تهمت و ایذاء مردمان و زنا و خیانت را بدو نسبت داده‌اند.»

شاعران و سراینندگان از این جهت است که در اشعار خود از مریخ یا بهرام با صفاتی چون سلحشور، خنجرکش، خون‌آلود و... یاد کرده‌اند:

بیاور می که نتوان شدن مکر آسمان ایمن

به لعب زهره‌ی چنگی و مریخ سلحشورش حافظ

می آتش و کف دودبین، آن کف سیم اندودبین

مریخ خون‌آلود بین، بر سر ثریا ریخته خاقانی

ترک خنجرکش که بر پنجم فلک خنجر کشید

روز کین از لشکرت خنجرگذاری بیش نیست خواجه

امیر خطه‌ی پنجم دلاوری دیدم

خضاب کرده به خون، دست و سر پر از غوغا

حسام قاطع او هادم اساس امل

سنان سرکش او هالک وجود بقا عبید زاکانی

زرای اوست خیالی خرد به جان اندر

ز خشم اوست مثالی بر آسمان بهرام^{۳۴۸} عنصری

در فصول گذشته درباره‌ی گسترش پندار سعد و نحس کواکب و ستارگان و پیش‌گویی از روی شکل یا اشکال قرار گرفتن‌شان در آسمان - مباحثی گذشت. نیز یادآوری این نکته تصریح شد که در آغاز آفرینش چرا برخی ستارگان چون سیارات از عوامل و آفریدگان اهریمن محسوب شده و نحس و بدیمن معرفی شدند و ستارگان ثوابت از عوامل اهورمزد پنداشته و سعد و خوب و خوش فال شناخته شدند. این توجیحات و معتقدات باستانی در ایران، در طول زمان - نیز در اثر برخورد با معتقدات و فرهنگ ملت‌ها و قوم‌های دیگر، گسترش یافت و ایرانیان پس از افول ساسانیان، این فرهنگ را که مبتنی بر بنیاد اندیشه‌های ثنوی‌شان بود با نوشته‌های خود گسترده و اشاعه دادند.

اخوان الصفا و اسماعیلیه که موجب خلود و اشاعه و گسترش بسیاری از شئون فرهنگ ایران بودند، از آن کسانی به شمار می‌رفتند که باگروش و دلبستگی بی‌که به قومیت و فرهنگ ایرانی داشتند، بدین وسیله جانی تازه در کالبد فرهنگ و دانش ایران دمیده و آن را بگسترده‌تر کردند:

«اخوان الصفا، علم نجوم را می‌خواندند تا تأثیر آن را در اجسام که عبارت از عالم کَوْن و فساد است، آشکار کنند، زیرا اجسام در وقت پیدا شدن از مرکز بروج متأثر می‌شوند. هم چنین اختران آسمان در رویدادهایی که در این جهان رخ می‌دهد، از قیام و زوال دولت‌ها، تأثیر دارد - و همه‌ی این امور در نظر اخوان الصفا، راجع است به قران‌ها، و این گروه سه قران یاد می‌کنند: قران اعظم، که در آن زحل و مشتری به هم نزدیک می‌شوند، و این امر در هر ۹۶۰ سال یک بار اتفاق می‌افتد، و همین قران موجب و باعث هستی یافتن همه‌ی کارهای بزرگ در جهان است، همچون برانگیخته شدن فرستادگان و آمدن پیامبران.^{۳۴۹} (که یک اعتقاد اصیل ایرانی است) قران اوسط که در آن انتقال این دو ستاره در اقتراق خود از مثلثی به مثلث دیگر انجام می‌شود، و در هر دویست و چهل سال یک بار رخ می‌دهد، و همین قران مایه‌ی دگرگون شدن پادشاهان و انتقال فرمانروایی‌ها و

دولت‌ها از قومی به قومی و از دودمانی به دودمانی و از شهری به شهر دیگر، و نیز پریشانی برخی از امور شریعت و قانون و ظهور هرزگی و فساد می‌گردد.

اما قرآن اصغر، در هر بیست سال یک بار روی می‌دهد و آن مایه‌ی دگرگونی قوانین و احوال مردم، خواه در همه‌ی اقلیم‌ها، خواه در برخی از آنها می‌شود.

هم چنین سعدی طالع و نحسی آن به بروجی برمی‌گردد که انسان در آن قرار گرفته است. و باز می‌گویند: هرچه در جهان کون و فساد جریان دارد، به سبب تدبیر فلکی است - از این رو، خردمند را سزاوار چنان است که علم نجوم یا ستاره‌شناسی را بخواند. ^{۳۵۰}

در چند بخش گذشته از این زمینه، یعنی سعد و نحس کواکب مطالبی گذشت. در ایران قدیم، هنگامی که این دانش و آگاهی‌ها، در سطح ظاهری به دست عوام و فرصت طلبان افتاد، ابزاری شد برای سودجویی در کسب و تجارت. پیش‌گویان، فال‌زنان، طالع بینان و زایچه‌جویان بساطی گسترده از اینگونه کسان در دربار شاهان بسیار بودند که بدون مشورت با آنان، فرمانروایان اقدام به کاری نمی‌کردند. و در برابر، دانشمندی نیز بودند که مردم را از چنین اعتقاداتی به طور محتوم و جزمی، بر حذر می‌داشتند - چنانکه در بخش یاد شده، نظر ناصر خسرو در این باب گذشت، اما همین دانشمند در جامع‌الحکمتین روش توجیهی و باور خود را ابراز می‌کند.

در آثار جابربن حیان دانشمند ایرانی سده‌ی دوم هجری، به نقل از اثر برجسته‌اش یعنی: کتاب اخراج مافی‌القومه الی‌الفعل نیز شرحی بسیار جالب و مستوفی درباره‌ی خواص و تأثیر کواکب می‌یابیم، ^{۳۵۱} چنانکه در قدیم‌ترین خبر، هنگام تولد زرتشت، پوروشپ فرزندی خود را نزد کاهنان برای زایچه گرفتن می‌برد. ^{۳۵۱/۱}

عزیزالدین نطنقی که یکی از چهره‌های عرفان ایرانی، و از عرفای وارث باستانی ایران است، به گونه‌ای عقیده‌ی خود را درباره‌ی تأثیر افلاک و انجم بیان داشته، اما محتاطانه چون ناصر خسرو که جایی با احتیاط اعتقاد شخصی و باور خود را بیان می‌کند و جایی اعتقاد مطلق را رد می‌نماید که متباین با معتقدات شرعی نشود:

«بدان که افلاک و انجم لوح محفوظ و کتاب خدای اند، و هر چیزی که بود و هست و خواهد بود، جمله درین لوح محفوظ و کتاب خدای نوشته است، و قلم خشک گشته است: فرغ الرب من الخلق والرزق والاجل، و هیچ چیز نیست که در کتاب خدای ننوشته است: و

لارطب و لایابس الافی کتاب مبین. و هر چیزی که در لوح محفوظ و کتاب خدای نوشته است، هیچ کسی را بر آن اطلاع نیست. منجمان استراق سمع می‌کنند و چیزی از آن در می‌یابند، و با مردم می‌گویند؛ و شهاب ثاقب شرع است که بر ایشان می‌زند تا مطعون شوند: کذب المنجم و ربّ الکعبه، یا - من آمن بالنجوم فقد كفر، و مانند این آمده است.

ای درویش! اگر چه علم نجوم، علمی شریف است و منجم اگر در حساب غلط نکند، و در زمان و مکان سهو نکند، راست می‌گوید، اما پیغمبر علیه‌السلام مصلحت نمی‌دید که منجمان حکم کنند. و حق به دست پیغمبر علیه‌الصلوة و السلام بود از جهت آن که مردم نادان متردد خاطر شوند... اما بدان که احکامی که در افلاک و انجم نوشته است، احکام کلی است، نه احکام جزوی؛ و اثرها که درین عالم سفلی از حرکات افلاک و انجم ظاهر می‌شوند، بر وجه کلی ظاهر می‌شوند، نه بر وجه جزوی...^{۳۵۲}

اعتقاد به کواکب و ستارگان، و احکام نجومی و تأثیرشان بر امور حادث در جهان و احوال مردم، به تعزیز و تکریم و گرمی داشت می‌رسد و بدین سبب ادامه و استمرار سنت دیرینه‌ای چون سرودهای نیایش ستارگان و کواکب پدید می‌آید که در ایران باستان معمول بوده، چون: خورشید نیایش، ماه نیایش، تیر یشت (= تیر نیایش)، اناهید یشت (= ناهید نیایش)، و نَد یشت (= وند نیایش).

که نیایش نامه‌های سهروردی دنباله‌ی آن سنت و استمرار آن است. نیایش هورخش کبیر یعنی نیایش خورشید درخشان از سهروردی، در اوستا و ادامه‌ی همان سنت حکمای ایران باستان است.

به شکلی که در بخش‌های مربوطه پژوهش‌هایی نقل است، ادامه‌ی چنین سنت باستانی‌یی در ایران، تنها وابسته به سهروردی نیست. مجربطی از نماز ستاره‌ی مشتری، از کتاب العلم الالهی رازی یاد می‌کند، یعنی سرود نیایش ستاره‌ی مشتری^{۳۵۳}. به فارابی نیز نیایشی منسوب است در ستایش خورشید. ابن سینا را نیز نیایشی است در این راستا. در رسائل اخوان الصفا، رساله‌ی هشتم در فرشته‌شناسی است و رساله‌ی نهم درباره‌ی ستایش و نیایش ستارگان، به ویژه فرشته یا ملک آفتاب.

در نفایس الفنون نیز نیایشی در مورد خورشید از سهروردی نقل است.^{۳۵۴} که اینگونه نیایش‌ها که در ستایش ستارگان و نماز آنها و خواهش و درخواست است، فی‌اوان

می‌باشد. از اینگونه نیایش‌ها به: حلاج، شیخ بهایی، سهروردی، (صدرای شیرازی در حاشیه‌ی حکمة الاشراق، ص ۳۵۷) فارابی، ابن سینا، امام فخررازی... و در نوشته‌های: مجریطی، اصلی، شیخ توسی، تبرسی، دوریستی، علامه‌ی حلّی، ابن طاووس و مجلسی در الادعیة النبویه - تاج الدین معجدین ابی‌بکر رازی دانشمند سده‌ی هفتم و جز اینها دیده می‌شود: ۳۵۵

نیز از اخبارالهند لایبی غالب احمدبن عبدالواحد الروذ باری الکاتب فی کتابه تقاسیم العلوم و کشف المکتوم درباره‌ی طلسم (ص ۱۸۰) نیز: فی استجلاب قوی الکواکب از تبری منجم (ص ۱۹۵) درباره‌ی گونه‌گون خواهش‌ها از هر یک از ستارگان و نمازها و نیایش‌ها برای آنها، گویا او آنچه تا صفحه ۲۲۵ می‌آورد از همین کتاب است. نیز: ابوشرمتی بن یونس در آغاز تفسیر مقالت دوم کتاب مابعدالطبیعه‌ی ارسطو از نیرنگ مزدک برای انوشیروان یاد کرده و نوامیس و الغازی در همین تفسیر هست.

چنانکه اشاره شد، برای توسعه و کثرت و رواج اینگونه نیایش‌ها، به مقاله‌ی یاد شده (یادداشت ۳۵۵) می‌توان مراجعه کرد. از روزگار گذشته چنین شیوه‌ای میان ملت‌ها و اقوام رایج بود، چنانکه نیایش آفتاب از ایخناتون فرعون مصر باستان، از این دست است؛ و نمونه‌های بارز آن، در اوستا و ادبیات و دایی ملاحظه می‌شود. در اوستا: خورشید نیایش، ماه نیایش، تیر یشت، و ننت یشت و... در ستایش ستارگان است و هورخش، یا نیایش خورشید از سهروردی، بارزترین صورت استمرار این شیوه‌ی فکری است که در بخش‌های بعدی، بدان پرداخته شده است. ۳۵۷

مسائل پزشکی و ساختار تن و روان

بایگانه ایرانی مسایل پزشکی و ساختار جان و تن، خواب و

بیداری آدمی در متون کهن از دانشمندان ایرانی.

بحث و پژوهش در مطالب گذشته که نقلی از حکمت خسروانی و آرای فلهویون بود، در زمینه‌ی تطبیقی معتقدات نجومی، به درازا انجامید. اما هرگاه به تطبیق این مطالب با آنچه بعدها در آثار گسترده‌ی حکمای ایرانی و تازی نقل و پژوهش شده پردازیم، به همانندی‌های شگرف دیگری برمی‌خوریم. در این گونه موارد تطبیقی، تنها به یکی دو مورد اشاره شده و موارد دیگر را پژوهندگان می‌توانند از میان انبوه اینگونه آثار به

کثرت بیابند. ذات سپرم در باب شرح گردش افلاک آورده است:

گردش ماه در یک ماه، تیر به سه ماه، آن‌هاید در شش ماه و نیم، مهر در یک سال، بهرام در یک سال و نیم، هرمزد به دوازده سال، کیوان به سی سال است.^{۳۵۸}

محمد بن محمود بن احمد توسی نیز در عجایب المخلوقات آورده است:

قمر به سی روز گرد فلک بگردد و آفتاب به یک سال گرد خود بگردد. اما عطارد کوکبی است حال او همچون حال زهره از آسمان دوم تابد و از آفتاب جدا نگردد و از مستقیم بودن تادیکر مقارنه کردن، صد و بیست و نه روز بود. اما زهره کوکبی است از فلک سیم تابد، دور او در برج‌ها یابند، مثل دور آفتاب یک بار تیز رود در پیش آفتاب و یک بار گران رود و راجع گردد و در زیر شعاع آفتاب سه ماه بماند و کس وی را نبیند؛ پس شبانگاهی در مغرب پدید آید و مدت هشت ماه پیدا بود و از وقت مقارنه‌ی آفتاب تا تمامت دور سیصد و هشتاد روز باشد، پس راجع شود. و اما مریخ کوکبی است از فلک پنجم تابد تا به همه فلک به یک بار (به یک سال) و در هر برجی چهل و پنج روز بماند. اما مشتری کوکبی است از فلک ششم تابد، به دوازده سال گرد فلک بگردد به هر یک ماه دو درجه و نیم برود.

زحل کوکبی است از فلک سابع تابد و فلک وی فراخ‌ترین فلک‌هاست به سی سال گرد فلک بر آید.^{۳۵۹} در ضمن مطالب پیشین، از رساله درباره‌ی نجوم نیز مطالبی همانند که از اخوان الصفاست، نقل شد.

اینها، دانش و حکمت و سخن‌های باستانی است. خواجه افضل‌الدین محمد کاشانی (در گذشته حدود ۶۱۰ هـ.ق) در رساله‌ی جامع الحکمة مجموعه‌ای را که ذات سپرم از حکمت باستانی ایران به پهلوی گرد آورده، در رساله‌ی خود به گونه‌ای مدون، در صورت نمادهایی از حکمت اسلامی، مشروح و زیبا بیان کرده که در سطور و فصول بعدی بدان اشاراتی خواهد شد. در رساله‌ی تصحیح شده‌ی مذکور، از بند (۱۷۱) به بعد، در زمینه‌ی موردنظر مطالبی بسیار جالب توجه می‌توان مطالعه کرد. افضل‌الدین کاشانی گوید:

«... پس گفتن خردمندان مر سخن‌های باستانی و اظهار حکمت و علم و تألیف کتب را غرض آن باشد تا نادانان بدانند...»^{۳۶۰} در ادامه‌ی این اشاره، بیان مطالب از همان دست است که نمونه‌ای از آن، در رسایل پهلوی جهت نمونه مورد نقل واقع شد. درباره‌ی

اخلاط چهارگانه و کیفیت آن: خون، بلغم، صفرا و سودا و طبیعت آن، در باره‌ی اعضا و جوارح و جا و مکان آن، در مقایسه و همانندی - مواردی نه چندان کم، می‌توان نشان داد که به عین همان مطالب زات سپرم است که در بخش‌های پیشین راجع به اخلاط چهارگانه نقل آن گذشت:

جرجانی گوید: و خلط چهارگونه است: خون است و بلغم و صفرا و سودا... خون گرم است و تر... و سرخ و شیرین و خوشبوی و چنین خون اندر جگر معتدل خیزد...^{۳۶۱}

عزیزالدین تفسی فصل دوم، همین مطالب را نقل کرده است:

... به این واسطه نطفه چهارطبقه می‌شود. مرکز راکه در میان نطفه است سودا می‌گویند و سودا سرد و خشک است و طبیعت خاک دارد، لاجرم به جای خاک افتاد. و آن طبقه راکه بالای مرکز است و متصل به مرکز و محیط مرکز است بلغم می‌گویند، و بلغم سرد و تر است و طبیعت آب دارد، لاجرم به جای آب افتاد. و آن طبقه راکه بالای بلغم است و متصل به بلغم است خون می‌گویند و خون گرم و تر است و طبیعت هوا دارد - لاجرم به جای هوا افتاد. و آن طبقه راکه بالای خون است و متصل به خون و محیط خون است صفرا می‌گویند، و صفرا گرم و خشک است و طبیعت آتش دارد - لاجرم به جای آتش افتاد و آن یک جوهر که نامش نطفه بود، چهار عنصر و چهار طبیعت شد و این جمله در یک ماه بود.^{۳۶۲}

در مطالبی پیرامون معاد جسمانی، در گزیده‌های زات سپرم به نقل از حکمای ایران باستان، دوباره با چنین تقسیمی از ترکیب جسم آدمی مواجه می‌شویم، و آن هنگامی است که پس از حدوث مرگ، این چهار هر یک به یکی از عناصر اربعه - پس از تجزیه و انهدام جسم ملحق شده و هنگام بحث، دوباره به هم برآمده و همان تن و جسم نخستین ظاهر می‌شود.

در مطالب پیشین از سه آتشی که تجلی جان هستند و جایگاهشان در بالای مغز، دل و شکم گفته شده است، به نقل زات سپرم یاد شد. در متون فارسی از آن به عنوان روح یاد شده، چنانکه در عجایب المخلوقات ملاحظه می‌شود: بدانک جان را بر چند وجوه نهاده‌اند: روح طبیعی در جگر است و به رگ‌ها می‌رود؛ و روح حیوانی که در دل است و به شریان‌ها می‌رود، و روح نفسانی که در دماغ است و به عصب‌ها می‌رود و به چشم

می‌رسد بینایی دهد، به گوش رسد شنوایی دهد، به دست رسد گیرایی دهد...^{۳۶۳}

پس از این مطلب، ذات سپرم در باب خواب و مرگ سخن می‌گوید و حدوث این دو موضوع. این گفته که: خواب برادر مرگ است، بیان ژرف اشارت حکیم پارسی است که نیروی بُوی با جان در آمیخته است، اما جان را درک و گزینش، بیش از بُوی است. چون حالت خواب روی دهد، جان اندر تن باقی می‌ماند. اما روان از تن بیرون می‌شود، و میان این دو، بُوی میانجی است و تأثر و آگاهی از روان برگرفته و به جان نشان می‌دهد و جان آن را به هوش و حافظه منتقل می‌کند. اما باید گفت که جان، بُوی و روان اندر تن، هر سه با هم و با یکدیگرند. سرانجام هنگامی که تن بمیرد، جان به سبب سرشت آتشی که دارد از زمین به مینواندر شود و به آتش آمیزد...

این همان معنی است که عزیزالدین تفسی بیان داشته و شگفتا که آن بیان و شرح موجز و کوتاه، که این جارنگی از عرفان و مایه‌ای از دین پذیرفته، و تدوین و مبوب گشته، همان است:

«بدان که آدمی را حالتی هست و آن حالت را بیداری می‌گویند، و حالتی دیگر هست و آن حالت را خواب می‌خوانند، و خواب و بیداری عبارت از آن است که روح آدمی از راه حواس بیرون آید تا کارهای بیرونی ساز دهد، و چون کارهای بیرونی ساز دارد، باز به اندرون می‌رود تا کارهای اندرونی ساز دهد. چون بیرون آید و حواس در کار می‌آید، این حالت را بیداری می‌گویند؛ و چون به اندرون می‌رود، و حواس از کارها معزول می‌شوند، این حالت را خواب می‌خوانند. و اندرون رفتن روح را سببها بسیار است، اما مراد ما در این موضوع بیان خواب است.»^{۳۶۴}

تنها به این نکته باید توجه داشت که در متون فارسی، آنچه را که به روح تعبیر شده است، در گزیده‌ها جان یاد کرده‌اند. اندر سبب خواب دیدن، در همین مأخذ، با توجه به اشاره‌ی گزیده‌ها، و آنچه که در پی خواهد آمد، متون فارسی، همان علی را به روشنی یاد کرده‌اند، که با کشف و بیان آنها، زیگموند فروید، یونگ و دیگران، به عنوان کاشفان دنیای درون، نام و شهرتی کسب کرده و چنین تحلیل‌هایی کهن رادر جهان نو، به نام خود ثبت کردند:^{۳۶۵}

«چون معنی خواب و بیداری دانستی، اکنون بدان که سبب خواب دیدن دو چیز

است: یکی از حواس اندرونی است، و یکی از ملائکه‌ی سماوی است (لازم است با دقت به نظر یونگ درباره‌ی ناخودآگاه قومی و خواب و رؤیا توجه داشت)، آنکه از حواس اندرونی است، از خیال و حافظه است. خیال خزینه‌دار حس مشترک از حواس اندرونی است، از خیال و حافظه است. خیال خزینه‌دار حس مشترک است و حافظه خزینه‌دار وهم است. هر دو خزینه دارند و به روزگار دراز از ایشان چیزها یاد گرفته‌اند صوری و معنوی و در خزینه نهاده‌اند، تا به وقت آنکه طلب کنند برایشان عرض کنند.»^{۳۶۶}

در مطالب گزیده‌ها، ذات سپرم از مرگ سخن می‌گوید و حدوث آن را با بیانی موجز، که رد و نشان آن در اوستا پیدا است بازگو می‌کند که چون تن بمیرد، جان [=روح] که سرشت آتشی دارد از زمین به مینو اندر می‌شود. اما روان و بُوی، تا سه شبانه‌روز در معیت و مجاورت تن باقی می‌مانند و ناظر بر جریان‌هایی هستند. پس از آن مسأله‌ی رؤیت و شهود مطرح می‌شود، که روان یا دَئِنای شخص در گذشته به وی نمایان می‌شود. این یک چارچوب و اسکلت قائمی است که از حکمت ایران باستان به استمرار و آشکال بسیار بدیعی در اندیشه‌های عرفانی و معادشناسی باقی مانده و در بندها و مطالب بعدی مورد پژوهش واقع خواهد شد.

اما در این بند، چند نکته‌ی دیگر از موارد گزیده‌ها که به استمرار در اندیشه‌ی ایرانی پایدار مانده بازگو می‌شود. درباره‌ی سه مرحله‌ی پرورش تخم که توسط فَرَوَهَر انجام می‌شود، در ذخیره‌ی خوارزمشاهی نقل است:

سه مرحله: تخم، آمیزگی و پرخونی که ذات سپرم آورده، به ترتیب نطفه، علقه و مَضَغَه است:

و ببايد دانست که منی اندر رَجَم حاصل گردد آن را به تازی نطفه گویند و چون روزی چند برآید هم چنانک خمیر را که یک ساعت بنهند بر روی خمیر چون پوستی پدید آید سخت‌تر از میان او، بر روی نطفه هم بر آن سان پوستی پدید آید - آن را غشا گویند و نطفه را پس از آنکه این غشا بروی پدید آید علقه گویند و چون چند روز برآید چون گوشتی گردد. پس از آن وی را مَضَغَه گویند و حَمَل نیز گویند.»^{۳۶۷}

هنگامی این استمرار فرهنگی - در پژوهش‌ها راسخ‌تر به نظر می‌رسد، که تکرار جزئیات و تشبیهات را مد نظر داشته باشیم. ذات سپرم آنگاه رشد جنین را که توسط فَرَوَهَر

شکل می‌گیرد و اندام‌ها از آن پدید می‌آید، همچون رویش شاخ و برگ از درختان دانسته، و همین تشبیه را سید اسماعیل جرجانی نیز بیان کرده است. اما چنانکه اشارت رفت، آن نقل‌های موجز و بسیار کوتاه و شامل، در ادوار بعدی به شرح و بسطی شایان - شکل پذیرفته است:

«و ببايد دانست که هرگاه که نطفه اندر رَجَم افتد، سر رحم فراز هم آید و بسته شود، حرارت در نطفه کار کند و آن را همچون کفکی کند چنانکه اندر آب که آتش در وی کار کند بجوشد و کفک برآورد و پس از آن پخته شود و خون گردد و تمامی پختن او آن است که گوشت گردد... پس از این شاخ زدن گیرد، یعنی اندام‌ها پدید می‌آید هم چنان که درخت از تخم برآید پرورده شود و شاخ زند...»^{۳۶۸}

این معنی را سایر حکیمان نیز بیان کرده‌اند. درباره‌ی چگونگی تشکیل نطفه و شکل گرفتن آن و مراحل پرورش، در اندیشه‌های اصحاب اخوان الصفا، اسماعیلیه و حکمای ایرانی و عرفایی که در خطه‌ی استمرار فرهنگی ایران بودند، این امر به روشنی قابل ملاحظه است. اما آنچه در مباحث بعدی بیشتر مورد نظر و بحث می‌باشد، درباره‌ی روح است یا نیروهای محرکه‌ی این جنین و جسم، هم‌چنین مسکن و مأوای روح پس از جدایی و انفکاک از تن و سرنوشت آن.

تاکنون هر نوع پژوهش و تحقیق درباره‌ی زرتشت و دین او، تا حد غالب، ارائه‌ی ساختی از منش و شخصیت وی بوده که در دو قطب مخالف از هم جریان یافته‌اند. یا از وی شخصیتی پرداخته که منجر به ساختن زندگی این جهانی شده است که در راه پیشرفت مادی زندگی مردم، از رهگذر انقلاب کشاورزی کوشیده و با ساخت و بنافت جامعه‌ی چوپانی و کوچنده برخورد سخت و برافکننده داشته و بر همین اساس، در شیوه‌ی دین و عبادت، طبیعت پرستی را تعلیم داده است؛ یا از او یک چهره‌ی انتزاعی ساخته‌اند که در مثل یا مبشر یک تا پرستی بوده، یا جهت تعلیل حوادث نیک و بد و به‌هنگار و نابه‌هنگار زندگی و طبیعت، نوعی ویژه از ثنویت را تعلیم کرده است. یا سیاست مدار بوده یا جادوگر، یا یک شَمَن و خلسه‌گر^{۳۶۹}. نیز به آرا و دریافت‌های متفاوتی دیگر نیز اشارات بسیار است.

اما از یک زاویه‌ی ویژه، که مطالعه در حکمت خسروانی یعنی حکمت و اندیشه‌های

علمی در ایران باستانی است، به زرتشت پرداخته نشده، و آنچه که شده نیز با احتیاط و کم رنگ بوده نه جدی. البته نباید از نظر دور داشت که نیبرگ Nyberg درک نزدیکی از این مسأله داشته و ارائه داده است، اما به احتمال هرگاه دریافت و مطالعه‌ی هانری گرتین را می‌داشت، به جای ارائه‌ی زرتشت به عنوان یک شَمن یا خلسه گر، وی را یک حکیم و عارف می‌شناخت، که آن حکمت و عرفانی را به جهان باستان ارائه کرد، که افلاتون و سفراط و فیثاغورس و بسیاری از اندیشمندان جهان باستان با یاد کرد از آن، آن چنان نامی شده و بر جای ماندند.

آن سماع روحانی و آن جاذبه و استغراق که در عرفان ایرانی مشهود است، بی‌گمان با آن خلسه و نشئه‌ای که با مواد مخدر و افیون حاصل می‌شود متفاوت است. توجه به داستان معراج زرتشت و مقدم بر آن تقسیم روان و نیروهای مؤلفه‌ی تن و روان، به موجب اوستا و منابع پهلوی که بُن مایه‌ی حکمت خسروانی در شناخت نفس و جهان و خداوند است. ما را یاری می‌دهد تا به موجب شروخی که در حکمت و عرفان و ادب پارسی است و آنچه که در این مقولات، عارفان و حکمای تازی نویس ایرانی بر جای نهاده‌اند. و رمز و راز اصطلاحات و تعبیرهای همانندی که موجود است، به شناخت نسبی زرتشت و چهره‌ی این مرد بزرگ اندیشه‌ی ایرانی شایسته‌تر آگاه شویم.

زرتشت در این چرخه‌ی مطالعه و مدار پژوهش، تنها رابط و اندیشمند و جزئی کوچک است. مورد نظر درباره‌ی وی، شخص اوست نه آنان که پس از وی از نامش سود بردند و آن چه که خواستند با عنوان‌هایی: موبدی، مزدیسنی زرتشتی، بهدینی، مجوسی، گبری و... منتشر ساختند و حکومت جابرانه‌شان در دوران ساسانی، به ویژه بخش دوم این حکومت، از انوشیروان به بعد، ایران را به منتهای ضعف و فرسودگی کشانید و موجب سقوط آن فرهنگ غالب موبدانی متشع شد. آن چه که به عنوان میراث زرتشتی به دوران اسلامی منتقل شد، آن بخش که به عنوان احکام شرعی و شاخص دین شناخته می‌شدند، نه جنبه‌های حکمت و اندیشه‌های ناب، توسط همان مجوسان حکیم دوران ساسانی و قشری ناآگاه و متعصب بود که منتقل شد. میراثی که در دوران رستاخیز و شکوفائی فرهنگی ایران از سده‌های نخستین هجری قمری تا پورش ترک‌ها، موجب تخفیف و انکسار ایران می‌شد.

اما حکمت خسروانی که در پرده و مهجور بود، در دوران اسلامی آن چنان شکوفا شد و در محیطی مساعد پرورش یافت که جهانگیر شد. در مجلدی دیگر موضع‌های پزشکی در طیفی گسترده از روان پزشکی، دارو پزشکی، جراحی، اندام شناسی، و درمان های دینی و روانی و شرایط کار و داروها و داروشناسی به تفصیل پژوهش‌هایی تطبیقی ارائه شده؛ نیز درباره‌ی: مدینه‌ی فاضله و شهریارِ نیک، خواب و تفسیر علمی خواب، موسیقی، ارتباط علمی با جهانی دیگر، معاد و رستاخیز، ریاضیات و معماری، شعر و موسیقی، سوگ و سوگواری و نمایش و هنرها، نقاشی و بسیاری دیگر از مطالب مورد تحلیل است. اما در این جا، به مناسبت یادکردهایی که سهروردی از خسروانیونی بانام‌ونشان در آثار خود کرده و سایر شارحان آثارش نیز به این مورد توجه داشته‌اند، شرحی به اجمال بر مبنای مطالب اوستایی و آن چه که در شاهنامه درباره‌ی چنین کسانی آمده نقل می‌شود.

شاهان و پهلوانان حماسی در بیان و تمثیل اساطیر عرفانی

کیومرث، مالک الطین

سهروردی در جایی که از فهلویون، یا حکیمان خسروانی یاد می‌کند، از جمله از کیومرث به عنوان یک حکیم سخن گفته است. در مبحث ویژه‌ای، در این باره شرحی هست؛ اما در این جا، جهت آگاهی - فشرده‌ی اشارات نقل می‌شود. سهروردی، کیومرث را از حکیمان پهلوی (فهلوی) و بهره‌مند از آب و گل معنوی به شمار می‌آورد که اشاره است به یکی از لقب‌های وی در روایات مورخان اسلامی - ایرانی، یعنی *تلیک الطین*؛ و فی الفهلویین مالک الطین السمتی به کیومرث^{۳۷۰}، که در اغلب مآخذ ملک‌الطین است و به احتمال سهروردی دانسته و به منظور *مالک الطین*، نقل کرده است. در اوستا گتیه - *مَرِتَن* *Gaya/mare/tan* به معنی حیات فانی، زندگی از بین رفته، زندگی گذرا معنی می‌دهد که شرحی درباره‌ی آن هست و هم در اوستا و هم منابع و متون پهلوی و هم در روایات مورخان درباره‌ی همین معانی نقل‌هایی آمده است^{۳۷۱}.

آنچه که مهم است، کیومرث در غالب منابع، دارنده‌ی فره‌ی ایزدی، و هرگاه به روش اوستایی تکیه و استناد کنیم فره‌ی شاهی، یعنی *کَرَتَنِم* *خودنو* می‌باشد. فره‌ی که در

حکمت الاشراف سهروردی دارای اهمیت والایی است: تبری، مسعودی، یعقوبی، حمزه‌ی اصفهانی، ابوریحان بیرونی، نیز در مجمل‌التواریخ والقصص، و فارس‌نامه، و جز آن - نیز در شرح و گزارش فردوسی و... اغلب به این مورد برمی‌خوریم که وی دارنده و آگاه از اسم اعظم، بوده و توسط سروش به او وحی می‌رسیده، و مراسم ستایش و نیایش خداوند را همو بنیان‌گذاری کرده است.^{۳۷۲} در فارس‌نامه، نقل است که به ادعای گبران، کیومرث، همان آدم علیه‌السلام بوده، که هم نخستین بشر و هم نخستین پیغامبر است. بنابراین همه‌ی این اشارات است که بنیانی اساطیری داشته و به موجب دبستان المذاهب، و شارستان، و نیز نزد ارباب ملل و نحل، فرقه‌ی کیومرثیه، آیین یادینی است که پیامبری داشته و اصول عقایدی - و به همین جهت است که سهروردی وی را از حکیمان ایران باستان دانسته است.^{۳۷۳}

ملک افریدون خداوند نیرنگ «افسون و کلام درمان بخش و سحرآمیز»

افریدون نیز از شاهان ایران کهن - از دیدگاه سهروردی در شمار فهلوتین، و از خبردهندگان نور طامس، و دارنده‌ی انوار سلوک است.^{۳۷۴} نور طامس محو و غرقه شدن فرد در نور الانوار است و خلع از هویت و منیت. انوار سلوک نیز اشاره است به خُره - یا خُورنه که ویژه‌ی شهریاران: کُورنیم خُورنه می‌باشد.^{۳۷۵}

سهروردی خود از این نور که شهریاران حکیم از آن برخوردار بودند، یاد کرده، و از نخستین کس، ملک افریدون، و دوم از ذریت او که دارنده‌ی آن است کیخسرو شرحی بلندتر داده که مطلب کیخسرو گذشت:

و نوری را که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان خُره [=خُورنه] گویند. و آنچه خاص ملوک باشد آن را کبان خُره، گویند. و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند نیرنگ، ملک افریدون بود. آن که حکم کرد به عدل و حق، و تعظیم ناموس حق به جا آورد به قدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل و طریق تجرید و غایت سعادت را دریافت، آن چه قاصدان راه یابد و بدارند از عالم علوی. چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر

عدو... و سایه‌ی عدل را بگسترانید بر جمله‌ی معموره. و از علوم بهره‌مند شد پیش از آن که بیسازان در این عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حق تعالی، و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد^{۳۷۶}.

تمام آن چه که سهروردی درباره‌ی ملوک پارسی و نامداران و خسروانیون یا فهلوتین نقل کرده، مستند است. اما وی به مدارک یا منابع و آگاهی‌هایی دست داشته که امروزه باتوجه به مآخذ موجود، دسترس نیست. در یشت نوزدهم (زامیاد یشت) نقل است که برای نوبت دوم که قَرَّ خَرَه - خَوَدَه از جمشید به صورت مرغی جدا شد، فزیدون (thraetaona ثَرَاِئْتَوَنَه) از خاندان توانای آثوتَه (âthwya) آن را گرفت و بدین‌گونه دارنده‌ی خَرَه‌ی کیانی شد و به توانایی و پیروزی‌های بسیاری دست یافت^{۳۷۷}.

اما سخن از ملک افریدون، خداوند نیرنگ، از آن جهت است که وی از راز و رمز ادعیه‌ی مقدسه و سخن سحر و افسون آگاهی داشت. در این زمینه از خود اوستا، تنها یک مورد است که آگاهی می‌یابیم و آن جایی است در آبان یشت، که فریدون آشکار نیست به چه سبب پائورو - ویفَر - نواز - paurva-vifra-navâza را به صورت کرکسی درآورده و در آسمان به پرواز درمی‌آورد، و به مدت سه روز و سه شب در فضا سرگردان می‌ماند. تا سرانجام به درگاه ایزدبانو آردویسوز آناهی ته aredivisura-anâhita پناه برده و یاری می‌خواهد^{۳۷۸}.

اما منظور از نیرنگ، ادعیه، اذکار و افسون‌هایی است که یا موجب بروز سحر و جادوی سیاه و زیان‌آور برای دیگران می‌شود، یا موجب باطل شدن سحر و جادو می‌گردد. و نیرنگ‌هایی که بر ضد بیماری‌ها و دردهاست. یا نیرنگ‌هایی که موجب دفع آفات نباتی و گیاهی، بیماری‌های دامی و فرزندزایی و... می‌شود. بسیاری از این‌گونه نیرنگ‌ها منسوب به فریدون است و زرتشتیان بسیار به آنها توجه داشتند^{۳۷۹}. در بسیاری از چاپ‌های خرده اوستا، که تا همین اواخر در ایران و هند به چاپ می‌رسید، افسون‌ها و نیرنگ‌هایی نیز به نظر می‌رسد، به‌ویژه قطعه‌ای با عنوان افسون شاه فریدون، که معتقدان فراوانی داشته و دارد. اما در ایران، زمانی است که این‌گونه نیرنگ‌ها و به‌ویژه افسون شاه فریدون را به چاپ نمی‌رسانند.

در کتاب‌هایی چون: آثار الباقیه، مجمل التواریخ، مفاتیح العلوم خوارزمی، روایات داراب هرمزدیار و... برای شاهان لقب‌هایی آمده است. برای فریدون: موبد، مؤید (که گویا تحریفی از همان موبد است)، فرخ، داد ده. برای کیومرث: گِلشاه، گر شاه. برای کیخسرو: همایون، اندروای^{۳۸۰}.

چنانکه از شرح این بلخی دریافت می‌شود، افسون و نیرنگ نوعی درمان و مسایل درمانگری با گیاهان دارویی بوده که همراه با نیرنگ یا ادعیه و تلاوت آن بوده است. فردوسی نیز اشاره کرده است که فریدون افسونگری، می‌دانست و با افسون، بندها را می‌گشود، و ضمن ابیاتی اشاره به الهام یافتن وی کرده است از سوی خداوند، توسط سروش:

سروشی بدو آمده از بهشت	که تا باز گوید بد و خوب و زشت
سوی مهتر آمد به سان پری	نهانش بیاموخت افسونگری
که تا بندها را بدانند کلید	گشاده به افسون کنند ناپدید

چنانکه اشاره شد، متون بسیاری از پهلوی - پس از اسلامی شدن ایران به عربی و فارسی ترجمه شد که اصل آنها از میان رفت. شمار قابل توجهی از این متون، راجع بود به حکمت الخالده یا جاویدان خردها. در این آثار، منسوباتی درباره‌ی پند و حکمت و آیین‌های مُلک‌داری و شهریاری و مسایلی دیگر درباره‌ی شهریاران باستانی و داستانی ایران، تا شاهان و بزرگان دوران ساسانی به نظر می‌رسد. یکی از این آثار که تا اندازه‌ای گمنام مانده، کتابی است موسوم به اغراض السیاسه فی اغراض الزیاسه. متنی کهن است از سده‌ی ششم هجری که به کوشش دکتر جعفر شعار، در تهران ۱۳۴۹ به چاپ رسیده است^{۳۸۱}. و از معدود آثاری در این زمینه می‌باشد که درباره‌ی فریدون مطلبی مستقل در آن ارائه شده که نقل می‌شود:

افریدون مَلِک

افریدون مَلِک آن پادشاهی که قواعد عدل و اساس فضل به ایام همایون او تمهید یافت و سرو جوئیاریاست که به ذبول و تحول جور انحنا پذیرفته بود سر تفاخر برافراشت، شعر:

يُنَيِّفُ أَحَدَاتَ الزَّمَانِ بِسَطْوَةٍ وَ يَمْرُكُ أَذَانَ الْخُطُوبِ السَّوَادِلِ

از غایت سیاست او در دیار او یک موی گوسپند کند کار صد شبان

[می گوید] اَلْاَيَاتِمَ صَحَائِفُ اَعْمَارِكُمْ فَأَوْدِعُوهَا اَحْسَنَ اَعْمَالِكُمْ. روزگار دفتر اعمال اعمار شماست. جهد آن کنید تا بروی نیکوتر افعال نویسید. یعنی که بر بیاض روز - به مداد شب به اقلام اعمال آیات، محامد و مفاخر و سور محاسن و مکارم چنان ثابت گردانید که آثار امداد آن اخبار به امتداد روزگار برابر ماند و از جراید مجد و صحایف کرم محو نگردد و تذکار کردار شما به مرور دهور بر اطباق اوراق مجد و معالی مکتوب و مسطور ماند.

و گویند در آن وقت که پسران او: توج و سلم، ایرج راکه عزیزتر اولاد بود و پادشاهی بر فرزندان سام یعنی سپیدان عراق و شام و خراسان که واسطه‌ی قلاده‌ی ممالک گیتی و فهرست و فاتحه‌ی اقالیم عالم است، او را داده بود - به حکم آنکه در ناصیه‌ی میمون و غُزّه‌ی همایون او آثار نجابت و مخایل بزرگواری مشاهده می‌کرد. برادران حسد بردند و رقبه از رقبه‌ی امر و نهی پدر بیرون آوردند و عقوق و تمرد ظاهر کردند و دست‌های موافقت در مخالفت برادر دراز کردند و در هلاک و اهلک او سعی نمودند.

ایریدون به فرزندان نامه‌ای نوشت مشتمل بر زجر و مواعظ، و در اثنای آن گفت: مَنْ بَرَّ وَالِدَيْهِ بَرَّهُ وَوَلَدَهُ وَ مَنْ عَفَّهَا عَفَّهَ وَوَلَدَهُ. یعنی: هر که با پدر و مادر نیکویی کند از فرزند نیکویی بیند، و هر که حقوق ایشان را به شقاوت عقوق و خبث تمرد، ملوث و ملطخ گرداند، از فرزندان همان بیند. یعنی حقوق مساعی حمید و پاداش حسن تربیت مادر و پدر خود به احسن الوجوه به ادا رسانید و شرایط اشقاق و تعظیم و مراسم حسن سیرت و حق‌گزاری به جای آرید تا فرزندان به حقوق رعایت شما قیام نمایند. و حکما گفته‌اند،
شعر:

فرزند همان کند به هر حال کز مادر خویش وز پدر دید

و چون خلاف ظاهر کردند و سرپوش عقیده از طبق ضمیر بر گرفتند، مُنْهِيَانِ قِصَه داندند و آنها کردند: اَيُّهَا الْمَلِكُ، سوابق احکام به لواحق احتیاط مقرون است و قوادم عزایم به خوفاً تعجیل محکم، و فلان و فلان تیت و عزیمت و سریرت و اخلاص و عقیدت به کدورت خلاف مکدر گردانیده‌اند و روی به نقض عهد او زده، اگر رأی عالی صواب بیند، تلافی کار و جزای کردار ایشان تقدیم فرماید. تا دولت از فترت و مملکت از آفت

مصون ماند. بر پشت قصه توفیق کرد:

ما پادشاه بیتیتم نه پادشاه تیت، و مالک سیر تیم نه مالک سریرت، والسلام.
ای آسمان قدرت، آفتاب همت، کیوان رفعت، مشتری طلعت، که آفتاب عنایت در
برج سعادت و افق سیادت از مطالع طالع تو طلوع می کند، اخلاق حمیده‌ی تو فهرست
اعمال پسندیده است و آثار محمود تو بر صحایف اعمال سردفتر مناقب گزیده، تو از این
مواعظ بی نیازی و از این نمودارات مستغنی؛ از بهر آنکه اندیشه‌ها را در حُجُب راز پیش
از وجود بینی و سرایر را در ستر صدور بدانی، شعر:

به جنب‌رای مُنیرت سیاه روی خرد به جای قدر رفیعت فرود نجم پَزَن

ز عدل تو بتوان دید در مظالم تو ضمیر دشمن تو از برون پیراهن

آن چه که لازم به تذکر است، آنکه در حیطه‌ی چنین آثاری، کسانی چون فریدون و
سایر خسروان حکیم را آن چنان در گستره‌ی اعلا‌ی حکمت و اندیشه و سیرتِ والای
عرفان می یابیم که مجوس و اصحاب آنان - به عکس به چنان ورطه‌ی افسانه و اساطیر و
شگفتی‌های انسان‌های بدوی و ابتدایی مصور کرده‌اند.

کی خسرو مبارک

کی خسرو شخصیتی شگفت در حکمت اشراق، پژوهشی در

منابع اوستایی، متون پهلوی، گذرگاهی میان یک اسطوره‌ی

حماسی و یک اسطوره‌ی عرفانی

سهروردی در میان کسانی که از بزرگان حکمت بودند، پیش از هر شخصیتی از
بزرگان ایران باستان، توجهش به کی خسرو معطوف بود. بی‌گمان شیخ را دسترسی به منابع
و مآخذی بوده که بدانها اشاره نیز کرده است. اما این مآخذ امروزه برای ما ناشناس مانده -
یا به ما نرسیده است. البته در بخش دوم کتاب، در زمینه‌ی مآخذ و منابع شیخ از ایران
باستان، به ویژه کسانی که از متقدمان حکمت و اصحاب نور بوده‌اند، به طور مشروح
مطالبی پژوهش شده - و این شروح درباره‌ی کی خسرو بسیار گسترده‌تر است. اما در
این جا باز هم اشاره می‌شود که مجوس، یا آن جماعت که به «گبران» مشهورند، مورد نظر
شیخ نیست. منظور از مجوس، موبدانی بودند که در زمان ساسانیان آیین مزدیسنی را بنیاد

نهادند. سهروردی خود در رساله‌ای، هنگامی که از چگونگی معرفت نور و روشن شدن نفس به نور حق سخن گفته، به این مطلب اشاره کرده که این اشاره در جاهای دیگر به تکرار ملاحظه می‌شود:

«و چون نفس طاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی، مثنی در تنزیل آمد و گفت: الله والذین آمنوا یُخرجهم من الظلمات الی النور. آی از تاریکی جهل به نور معارف. و آیتی دیگر گفت: یتدی به الله من اتبع رضوانه سُبُلَ السَّلام. یعنی که میسر شود طریق خالص به عالم قدس و طهارت. وَ یُخرجهم من الظلمات الی النور - از ظلمات جهل به نور معارف و حقایق. چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید، روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس، هم چون آهن گرم کرده است به مجاورت آتش، و هیبت نورانی در او حاصل شود و خاصیت سوختن، و چون بارو شنایی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از او منفعل شوند، و ماده از او متأثر شود، و بشنود دعای او در ملکوت السماء لا سیما ملک، چون فکر دائم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک‌بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلا برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد، و - صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مر او را.

و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق، از جمله‌ی حزب خدا شود. و در تنزیل آمد آیتی دیگر و آن - این است که: إِنَّ حَربَ اللهَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، به شعاع قدسی و تأیید قهر. و آیتی دیگر: وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ، و این آیت جهت قهر و غلبه با آن آیتی دیگر بار می‌شود و برسد به نور تأیید و ظفر - چنان که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند، و ایشان از مجوس نبودند و نه ثنویان، یعنی از کسانی که خدای رادو می‌گویند، زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت^{۳۸۲}».

شیخ در کتاب حکمة الاشراق، جایی که گفت و گو درباره‌ی امکان اشرف، به رصد و حالات روحانی اصحاب حکمت و نبوت و اصحاب نور است، می‌گوید این سخنان مربوط است به ریاضت و تهذیب نفس و خدمت اصحاب مشاهدات که بدین طریق می‌توان ذوات ملکوتی و انوار قدسی را مشاهده کرد، انواری که ملک صدیق، کی خسرو مبارک در خلسه‌ی ملکوتی به مشاهده‌ی آنها نایل شد^{۳۸۳}.

چنان که اشاره شد، شیخ از کی خسرو با گستردگی و توجه بیشتری یاد کرده است.^{۳۸۴} در الواح عمادیه پس از یادکردی از ملک افریدون (= فریدون) به عنوان اول ملک از ملوک که صاحب حکمت و مرتبه‌ی شهود و دریافت نور بودند، از کی خسرو با شرحی بیشتر مطالبی نقل کرده است:

و دوم - از ذریت او، ملک ظاهر، کی خسرو مبارک که تقدس و عبودیت را برپای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلی عروج کرد و منتقش گشت به حکمت حق تعالی، و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد. (در موضوع نماد آتش، شروحو درباره‌ی کی خسرو نقل شد).

و معنی کبان خَرّه، دریافت، و آن روشنی‌یی است که در نفس قاهر پدید آید که به سبب آن گردنها او را خاضع شوند. و هلاک گردند به قوه‌ی حق تعالی شریر، و محبت دشمنی را ولد را و سخت دل را - افراسیاب را از بهر آن که جاحد حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد، تقدیس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غزنی هلاک گشت. و ملک قدس چون سنگ سکینت بر او مسلط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشم‌ها مثل آن ندیدند.

و چون ملک فاضل النفس در عالم سنت‌ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی بر جمله روی زمین، انوار مشاهده‌ی جلال حق تعالی بر او متوالی گشت و در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری. و پدر [= عقلِ فعال، روح القدس رساله‌ی هیاکل النور^{۳۸۵}] او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی و ترک کرد ملک جمله‌ی معموره، و حکم محبت روحانی را ممثل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت - روزگارها چنان ملکی ندید و به جز از او پادشاه یاد ندارد و قوه‌ی الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست.^{۳۸۶}

در این جا، اشاره است به معراج کی خسرو، که بسیار مورد توجه سهروردی است. فردوسی در شاهنامه، داستان را نقل کرده است. کی خسرو در پایان شهریاری، برای یک

سفر نهایی - به تعبیری هجرت الی الله یا معراج آماده می شود. البته نخست توسط سروشی آسمانی به وی این پیغام می رسد از همین جاست که شیخ از بعضی ملوک پارسیان به عنوان پیغامبر نیز یاد می کند، که از همه چیز دل برکنند. وی چنین می کند. ترتیب تمشیت امور شهر یاری و مملکت را داده و با هشت تن از یاران، عازم سفر شده و راه کوهستان در پیش می گیرد. در آغاز از همراهی یارانش سرباز می زند. می گوید گذرگاه من از وادی های بیابانی است که تا به آسمان می رسد - چون شما را میسر نیست تا بدان محل عروج همراهم باشید، پس چه بهتر رنج هجرت و سفر بر خود هموار نکنید. سه تن از پهلوانان همراه، یعنی: گودرز، زال، رستم - به این گفته گوش نهاده و بازگشتند، اما: گیو، بیژن، گشتهم، فریبرز، توس با وی همزاه و ره سپر می شوند. شب هنگام کنار چشمه ای به استراحت می پردازند. آنگاه پهلوانان همراه مشاهده می کنند که شاه در کار شست و شو با آب چشمه است که ناگهان ناپدید می شود. کوفتگی راه به خوابشان می بزد که توفان برف شروع شده و همه را در خود فرو می برد. پس این همراهان وفادار - نیز همان راهی را پیمودند که شهریار پیمود.

حال آیا سهروردی به شاه نامه، و روایت فردوسی نظر داشته یا نه، جای بحث و پژوهش است، اما بیرون از مضامین شاه نامه نیز نیست. البته اینکه با یاران هشت گانه سفر آغاز می کند - و تمثیل عارفانه ی معراج زدشت که کنار رود و آب به معراج رفته و با امشاسپندان هفت گانه برایش گفت و شنودهایی روی می دهد - قابل مقایسه است. چنان که اشاره شد، در بخش دوم کتاب به طور مشروح در این زمینه مطالبی هست. نیز در صفحات آینده، به موجب نقل اشاراتی در مآخذ اوستایی / پهلوی، ملاحظه خواهیم کرد که هسته ی اصلی اشارات درباره ی معراج و صعود کی خسرو و جنبه های عارفانه ی وی وجود داشته است. اما در این جا اشاره به نکته ای می شود که فردوسی نقل کرده - و آن بی قراری و دلشدگی و شوریدگی و حالات سماع، کی خسرو است که منجر به شنیدن و سماع پیام ایزدی سروش می شود. این حالات پیش از سفر و هجرت و فناء فی الله است:

جهاندار شد پیش برتر خدای	همی خواست تا باشدش رهنمای
همی گفت: کای کردگار سپهر	فروزنده ی نیکی و داد و مهر
ازین شهر یاری مرا سود نیست	گراز من خداوند خشنود نیست

نشستِ مرا جای ده در بهشت	ز من گر نکویی و گر رفت زشت
همی بود در پیش برتر خدای	چنین پنج هفته خروشان به پای
بدانگه که بر زد سر از چرخ ماه	شب تیره از رنج نغفود شاه
که اندر جهان با خرد بود جفت	بخفت او و روشن روانش نخفت
نهفته بگفتی خجسته سروش	چنان دید در خواب کورا به گوش
بسوده بسی یاره و تاج و تخت	که ای شاه نیک اختر نیک بخت
اگرزین جهان تیز بشتافتی	کنون آن چه جستی همه یافتی
بیابی درین تیرگی درمپای ... ^{۳۸۷}	به همسایگی داور پا کجای

در این باره شرحی دیگر نیز گذشت. در متون پهلوی و روایات مورخان اسلامی ایرانی، آنچه که درباره‌ی سیر و سلوک کی خسرو و عروج وی آمده - در نظرگاه سهروردی استحاله‌ای زیبا یافته و مراحل گذر، یک دست مایه‌ی اسطوره‌ی حماسی و تبدیل آن به یک اسطوره‌ی عرفانی - به‌ویژه در حکمت اشراق، بسیار پر معنی است. - کاری که شیخ درباره‌ی رستم و اسفندیار، سیمرغ و زال نیز کرده است. درجایی دیگر، در رساله‌ی لغت مودان، درباره‌ی کی خسرو و جام گیتی نمای، آورده است:

جام گیتی نمای [= جام جم] کی خسرو را بود. هرچه خواستی، در آن جا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد. گویند آن را غلافی بود از اديم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آن جا نهاده بود. وقتی که خواستی از مغیبات چیزی ببند، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همه بندها گشوده بودی، به در نیامدی، چون همه بیستی - در کارگاه خراط برآمدی. پس وقتی که آفتاب در استوا بودی، او آن جام در برابر می‌داشت. چون ضوء تیر اکبر بر آن می‌آمد، همه‌ی نقوش و سطور عالم در آن جا ظاهر می‌شد...

شعر:

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان‌نمای جم من بودم

شعر:

از جام جهان‌نمای می یاد کنند آن جام دفین کهنه پشمینه‌ی ماست^{۳۸۸}

این فضایل قدسی و جهان‌بینی عارفانه‌ی کی خسرو، بسیاری از شنون حکمت

اشراق را که مورد نظر شیخ است در خود دارد. او حاکی حکیم است، همانی که آرزوی زرتشت بود و در حکومت و شهریاری، بنیاد می‌دانست. او صاحب کشف و شهود بود. در سماع را گشاده می‌داشت. هنگام عبادت و ورود به آتشکده یا معبد و سماع، غسل و شست و شو می‌کرد. برای رسیدن به الهام، چله می‌نشست (چنین پنج هفته خروشان به پای...) به خلع بدن توانا بود. روشن بینی داشت و... سرانجام هجرت و معراجی برنگشتنی کرد. اما در روایات آخرت شناسی ایرانی، هنگام ظهور موعود آخرین یا سوشیانس (سوشیئنته saosyanta) کی خسرو یکی از هفت شهریاری است که رستاخیز می‌کند و رجعت می‌نماید از آن مهاجرت در ابهام. مهاجرت وی نامعلوم در ظاهر - و بازگشتش از کنگ دژه همان دژ ویژه‌ای است که پدرش سیاوش بنا کرد. دژی در سوی شمال، نقطه و مکانی دور - نزدیک به قطب آسمان - یا صخره‌ی زمرد، - جایی که سهروردی آن را آغاز اقلیم هشتم، می‌داند - به احتمال در چکاد البرزکوه یا همان کوه قاف، به روایت ایرانیان، برای دست یافتن بدان‌جا، باید از ایرانویج، (آئیرینم وئجه airyanem-vaeja) که میانه‌ی جهان است گذشت تا بدان‌جا رسید. آیا این مکان در حکمت اشراق و خسروانی، همان؛ جابلقا - جابرسا و هورقلیا است؟

دست مایه‌ی سهروردی و پیروان وی در این‌گونه موارد، شاه‌نامه‌ی فردوسی، بوده - است. شیخ راه‌گشای تابانیدن انوار و اشراق است به اساطیر ایران قدیم. عنوان حکمت خسروانی، از این‌جا نشأت می‌گیرد. صفت خسروانین، اطلاق است به همان عنوان ملوک پارس، که دارنده‌ی اشراق، حکمت، شهود، حالات سماع پیوسته به روشن بینی، یاری شدن از ارض ملکوت، مورد الهام واقع شدن، دارنده‌ی جام گیتی‌نمای و... بودند.

چنانکه اشاره شد، این منبع الهام سهروردی، یعنی سرچشمه‌های سرشار حکمت در ایران باستان، تا همان اندازه‌ای که توسط وی ارائه شده، بازگشای راه پژوهشی نوین و بسیار شایان توجه است. اما امتداد آن در متون پهلوی و اوستایی و به گمان بسیار، منابعی نیز هست که از آن ناآگاهیم. در جلد بعدی، نگارنده در گستره‌ی گوناگونی با ارائه‌ی مآخذ این کار و پژوهش را دنبال کرده است.^{۳۸۹}

در اینجا به تفسیر و تحلیل بسیار زیبای هنری کرین Henry-corbin از جام گیتی‌نمای کی خسرو که نقل شد توجه کنیم^{۳۹۰}: جام جمشید و جام کی خسرو، در حکم عالم اصغر، است.

این جام به عبارت دیگر آیینی عالم است. هر که آن را داشته باشد می‌تواند رازهای عالم را در آن ببیند. در رساله‌ی سهروردی آمده که آیینی گیتی‌نمای، همان نور سپهبدی است که در بدن هست، یعنی همان غلاف ادیم. چون بخواهیم این نور در بند رارها کنیم، به عبارت دیگر، چون بخواهیم بندهای غلاف را بگشاییم، جام ناپیدا می‌شود و نفس به مشرق خویش که قرارگاه وی در بیرون از این جهان است پر می‌کشد. پس جام تازمانی پیدا و دیدنی است که غلاف ادیم، یعنی تن خاکی پیوندگاه وی باشد. و اشاره به ده بند، که رمزی است از «پنج حس ظاهر و پنج حس باطن» از همین جاست.

در استوای آفتاب در بهار، کی خسرو جام را در برابر خود می‌نهد و همه‌ی اسرار کائنات را در آن می‌بیند و منظور از اسرار کائنات «امور هفت اقلیم عالم خاکی» نیست، بلکه بیشتر اسرار عالم ناپیدایی است که سیاره‌ها و منظومه‌هایش نشانی بیش نیستند. با این همه برای بهره‌مندی از این بینش، یعنی برای دست یافتن به دید باطنی که در جام گیتی‌نماست، باید تنی نورانی داشت و از خورقه چه در سطح وجود و چه در سطح تجلی‌اعلامی که بشر را به عالم اصغر تبدیل می‌کند برخوردار بود. به عبارت دیگر، باید وجودی قدسی بود، درست مانند شهریار فرهمندی چون کی خسرو که به مدد غزه‌ی کیانی‌اش، توانست چونان شعله‌ای فروزان نور سپهبدی محبوس در کالبد میرنده‌ای را که همان غلاف ادیم ما باشد رها کند.^{۳۹۱}

یادکردهایی از کی خسرو، از روزگار اوستایی نیز آثار و بارقه‌هایی از شکل‌گیری یک اسطوره‌ی عرفانی را با خود داشت. اما بیشتر، مطابق معمول یک شاه‌داستانی باستانی است با روایاتی حماسی. در اوستا، کی خسرو از نیرومندی، جنگاوری، به‌ویژه کینه‌جویی و انتقام‌جویی سخت از کشندگان پدرش سیاوش معرفی شده. در یشت پنجم^{۳۹۲}، شهریارِ نیرومند توصیف شده که همه‌ی اقوام آریایی را تحت یک فرمانروایی منسجم، متحد و یگانه کرد. در این سرود پهلوانی است که از دلیری و جنگ‌های وی یاد شده که چونان سرداری جسور، در جلو سپاه - با گردونه‌ی جنگی خویش، در امتداد جنگل سپید - دشمنی را که در حال گریز است، تعقیب می‌کند، که این دشمن بی‌گمان افراسیاب یا گرسیوز، کشندگان پدرش هستند.^{۳۹۳}

در یکی از یشت‌های نو و متأخر است که نخستین اشاره در باره‌ی شخصیت عرفانی

و زمینه‌سازی برای قدیس شدن، و تولد یک عارف وارسته از بطن یک روایت حماسی به نظر می‌رسد که: کی خسرو از بیماری و مرگ برکنار و یک جاویدان بود^{۳۹۴}. اما چنانکه اشاره شد، وی یک شاه / پیامبر کامیاب و بزرگ است. بی‌گمان یادکردهای باستانی، جز مورد اخیر که اشاره شد، درباره‌ی بی‌مرگی و جاودانگی وی وجود داشته که در آخر زمان برای شرکت در فرشته‌گرد Fraškard و نوسازی جهان و ظهور سوشیانت برمی‌خیزد.

مطابق معمول، این در متون پهلوی است که به‌شکلی گسترده‌تر بر مبنای مفصل اوستای دوران ساسانیان، آگاهی‌های ما وسعت یافته و تکمیل می‌شود. به‌موجب اشاره‌ای در داستان دینک، وی یک شخصیت ممتاز و یگانه معرفی می‌شود^{۳۹۵}. اما در دینکرد (کتاب سی و هفتم: متون پهلوی - جلد چهارم؛ بخش هشتم، بند ۱۴) وی فرمانروای سراسر خونیژت xvanirath معرفی شده است^{۳۹۶}، که با دیویسنان بسیار پیکار کرد و پرستش‌گاههای آنان را که کنار دریاچه‌ی چیچست (اوستایی چَیچَسْتَه caečasta) ویران کرد. هم‌چنین آتشکده‌های بسیاری بنا نهاد که از جمله بنای آتشکده‌ی بزرگ آذرگشتب در کنار دریاچه‌ی چیچست (= ارومیه) منسوب به اوست. نیز گنگ دژ را سرپرستی و نگاهداری نمود. کی خسرو هشتمین شهریار از سلسله‌ی کیانیان، و کسی است که دین راستی را حمایت کرده و در انتشار آن کوشش بسیار کرد. البته در این اشاره باید توجه داشت که وی پیش از دین‌آوری زرتشت زندگی می‌کرد و در این نکته باید به قدمت آیین اصحاب نور و حکمت خسروانیتن توجه داشت و اینکه بی‌گمان سهروردی به مدارکی دست داشته که به ما نرسیده است. هم‌چنین وی از شمار جاودانان می‌باشد که در رستاخیز آخر زمان دوباره برای برقراری دین راستی ظهور و رستاخیز می‌کند^{۳۹۷}.

اما آن چه که از دیدگاه عرفان و حکمت و مسایل وابسته به آن شایان توجه است، اشاره‌ی دینکرد (وست، متون پهلوی، جلد ۴. دینکرد، کتاب نهم، ص ۵-۲۲۴) می‌باشد که او مورد توجه خاص ایزد ویو Vayu (خداوند و یا صنم باد) بود و با یاری او می‌توانست به معراج‌های شگفتی اقدام کرده و با پروازهای روحانی خود به دیدار جاودانان نایل گردد (نگاه کنید به یادداشت ۲۲۵). در این‌جا همان اشاره‌ی مشهور و مشترک در حکمت خسروانی و حکمت اشراق است که کی خسرو در سلوک و تزکیه، بدان مرحله رسیده بود

که طبع تام یا فزونی یا درون مینوی خود را در زمان حیات، از تن بیرون برده و به جایگاه مینوی جاودانان و قدسیان عروج و با آنان دیدار کند. همان معراجی که زرتشت نیز بدان موفق شد. البته به موجب مأخذ فوق، این شگفتی را به یاری ایزد ویوکه هم ایزد باد و هم ایزد مرگ و هادی ارواح است انجام می‌داد.

این شگفتی‌ها، بنیادی مستند داشته که همانگونه که اشاره شد، در آن روزگاری که سهروردی می‌زیست، بی‌گمان به آن‌ها آگاهی داشته و مطالعه کرده و حوزه‌های پنهانی این حکمت نیز برپا بوده و در آن جایگاهها - چنین حکمت و آیین‌های در پرده و محجوبی تعلیم و تعلم می‌شده است.

برای یک پژوهشگر، متون پهلوی درباره‌ی کی خسرو، حلقه‌ی میانی از استحاله‌ی یک اسطوره‌ی حماسی / پهلوانی است به یک اسطوره‌ی عرفانی - که مرحله‌ی نهائیش در آثار سهروردی تکوین یافته - البته این نظر در حالی صائب است که چنین مضامینی در متون اوستایی نرسیده به ما، وجود نداشته باشد.

به موجب کتاب نهم دینکرد^{۳۹۸}، کی خسرو، حتا پیش از تولد، در جریان تاریخ و حوادث، طبع تام یا روان یا فزوه‌رش، از حوادث آگاه بود. هنگامی که پدر بزرگ و نیایش کی کاووس (اوستایی، کوی / اوسن - یا اوسدن kavi-usan یا Usazan) غزه شد و از شهریاری خداجویانه - چون جمشید به خدا کامگی پرداخت و به پرواز و بر شدن به آسمان اقدام کرد، ایزد نریوسنگ (Naryosang) (Nairyo-sangha) نیریو - سنگ) بر آن شد که فرودش افکند تا تابه شود. اما روان کی خسرو که هنوز زاده نشده بود، بانگ برآورد که ایزد را باز دارد و گفت: هرگاه کاووس کشته شود، سیاوش به جهان نخواهد آمد، لاجرم کی خسرو نیز زاده نخواهد شد که تورانیان را از شرارت بازداشته و براندازد. و فردوسی نیز براساس همین روایت قدیم است که سروده:

گراز یال کاووس خون آمدی ز پشتش سیاوش چون آمدی؟

وز او شاه کی خسرو پا کو راد که لهراسب را تاج بر سر نهاد

شگفتی جنبه‌های عارفانه‌ی زندگی کی خسرو، روایتی کامل است. مقدمات عروج وی، مقدماتی بر مبنای آدابی سالکانه می‌باشد. کنار چشمه‌ای در کوهسار، نخست شست و شو می‌کند. زرتشت نیز پیش از معراج، کنار رود دانی تی، چنین می‌نماید. عروج

از دامنه‌ی کوه انجام می‌گردد؛ و این کنایت از کوه قاف و رفتن به اقلیم هشتم و کنایات: هورقلیا، جابلسا و جابلقااست. شگفت تر آن که دژنا یا طباع تام‌کی خسرو - پیش از زاده شدن او فعال و آگاه بوده و حضورش اعلام می‌شود. در دوران زندگی نیز دژنای او می‌تواند عروج کرده و معراج داشته و با جاودانان ملاقات کند. عروج و غیبت نهایی او، نیز رازآمیز است که نمی‌میرد، حضور دارد و رجعت آشکارش در پایان جهان و رستاخیز است. امید که در جلد دوم، به‌صورتی مشروح و پژوهشی مستند همه‌ی فرازهای این جُستار ارائه شود.

سیمرغ و زال، رستم و اسفندیار، گذری از اسطوره‌ی

حماسی تا اسطوره‌ی عرفانی

از جمله رساله‌های سهروردی، باید از رساله‌ی صغیر سیمرغ، یاد کرد. این رساله در واقع یکی از ستون‌های شاخص و مشترک و بنیادین حکمت خسروانی و حکمت اشراق است. تاکنون چنان‌که باید، نه در شاهنامه و نه در اوستا متون پهلوی و نه در جاویدان خردها، و اندرنامه‌ها، و صایا، خطبه‌های خردمندان و ملوک ایرانی، جهت استخراج و تدوین مبانی حکمت خسروانی و شرح و پژوهش آنها، کار جدی نشده است. هرگاه رساله‌ی صغیر سیمرغ، تنها به شکلی مجرد و انتزاعی، به صورت یک مقوله، موضوع سیمرغ مورد پژوهشی تطبیقی در حکمت خسروانی و عرفان ایران کهن و حکمت اشراق و عرفان اسلامی قرار گیرد، آن‌گاه است که موارد بسیار همانند و غیرقابل تردیدی دست یافت می‌شود.

سیمرغ و درخت اسطوره‌ای همه تخم در متون

اوستایی - پهلوی

در متن اوستایی یشت‌ها، دو مورد است که از سیمرغ یاد شده: میرغو - سینه Mereqo-sacna: ای زَسن Rašn پاک، اگر تو بالای درختی باشی که آشیانه‌ی سیمرغ در آن است، و در میان در پای و نُور و کُشه بر پاست. درختی که در بر دارنده‌ی داروهای نیک و

داروهای کارگر است و - «ویسپویش vispo-biš» (= همه را درمان بخش) خوانندش؛ درختی که تخم همه‌ی گیاهان در آن نهاده شده است، ما تو را به یاری همی خوانیم.^{۳۹۹} نیز: بشود که پیروزی و فَرّ (خَوِرَنَه)، این خانه و گل‌های دام‌ها را فراگیرد، چنان‌که سیمرغ (= مِرْغُوسَیْتَه) و ابر بارور کوه‌ها را فرامی‌گیرند.^{۴۰۰}

جهت سنجش در پژوهش - اشاره‌ای درباره‌ی مرغ وارغنه vareqna نیز بسیار شایان توجه است. در یشت چهاردهم یا بهرام یشت است که با نام و توصیف این پرنده آشنای شویم، مرغی شکاری که با چنگال‌ها می‌گیرد و با قدرت با منقار پاره می‌کند. در میان جانداران، اوست که تیزپروازترین است و - وارغنه (= بال زن) بامدادان با شهر آراسته و کشیده به پرواز در می‌آید تا شامگان به دنبال خوراک و طعمه (= شکار) بر ستیغ کوه‌ها و ژرفای دره‌ها و بستر رودها و بلند شاخه‌ی درخت‌های می‌پرد.^{۴۰۱}

اما آنچه که شایان توجه است، به موجب شاه‌نامه، این شهپریا بر سیمرغ است که جادوشکن و درمان بخش می‌باشد و سیمرغ شماری از پرهای خود را به زال می‌دهد تا در هنگام‌های خطر، وی را آگاه کرده و درمانگری و چاره‌جویی نماید و سهروردی بدان نیز اشاره می‌کند. اما در اوستا، بخش یشت‌ها، این پر مرغ وارغنه می‌باشد که دارای چنین ویژگی‌هاست. زرتشت از هورامزدامی پرسد که هرگاه مورد جادوی بدخواهان واقع شود و یا از سوی دشمنان مورد آزار قرار گیرد، چاره‌ی آن کدام است؟^{۴۰۲}

هورامزدامی گوید که از شهپریای مرغ وارغنه بیاب و آن را بر تن خود بسای و آن را لمس کن تا زیان و جادو و بیماری و بدخواهی بی‌اثر شود. اگر پری از این مرغ با خود داشته باشی، از گزندها در امان خواهی ماند. هر کس که چنین پرهایی با خود داشته باشد، همگان از او در ترس و بیم باشند و پیروز و کامیاب گردد.

نیز لازم به اشاره است که ستیبه Saena به موجب اوستا، نام حکیم و دانشمند و درمان بخش و دین باور مزدایی بزرگی است و همان است که در فارسی نو سینا شده و نام حکیم بزرگ ایرانی مأخوذ از آن است،^{۴۰۳} چنان‌که در مورد هوم (= هئومَه haoma) نیز چنین است. صنم و رب النوع گیاهان، و (صدرالدین شیرازی / ملاصدرا، از این گیاه، به عنوان صنم گیاهان یاد کرده است) هم چنین نام دانشمندی در مانگر در اوستا می‌باشد.

در این جانوعی تداعی برقرار است میان ماجرای کوه و جایگاه سیمرغ بر فراز کوه،

روی درخت همه تخم یا همه درمان - یا هوم - یا هئومه در اوستا که گیاهی درمان بخش است و چنان که اشاره شد، رب النوع یا صنم و ایزد گیاهان می باشد. در خود اوستا، به موجب یسنا، هات دهم که توصیف هوم، این گیاه ایزدی است، که مرغی مقدس بر ستیغ کوه محل رویش این گیاه، تخم آن را به اطراف پراکند که درمان بخش است و مینش بد را از آدمی دور می کند، یعنی کسی که همیشه با نیکی و نیک خواهی در ستیز است: «پس آن گاه مرغی پاک و آزموده تو را [= هوم] به هر سو بپراکند: در میان ستیغ های کوه او پائیری - سینه [upāiri-saena] چکاد کوه سینه،] بر فراز کوه سترسار [staero-sāra] در تهیگاه کوه ویش پت [viš-patha]، و در کوه شپیت گئوته [spita-gaona] ... یسنای ۱۰ بند ۱۱-۱۲.]

در پژوهش های گذشته ضمن شروحنی درباره ی جابلسا و جابلقا گذشت که میان حکمت خسروانی و اندیشه هایی پیرامون کوهی محیط و بلند و اساطیری که بر فراز آن گیاه هوم یا صنم و رب یا ایزد گیاهان درمان بخش می روید، و سیمرغ که هم مرغی اساطیری / افسانه ای - و هم حکیمی خردمند (چون هوم) است روابطی موجود می باشد. این تقارن با مباحث حکمت اشراق و آثار حکمای اشراقی و عرفای غیر اشراقی و نویسندگان اسلامی در مورد سیمرغ و کوه قاف و هم چنین تخم ها و دانه ها و گیاهان شفا بخش به نظر می رسد. در این جا نیز گذر زمان را در تحول اساطیر کهن به اساطیر عرفانی باز می یابیم. شاه محمود داعی شیرازی در شرح گلشن راز ذیل بیت:

بگو سیمرغ و کوه قاف چبود؟ بهشت و دوزخ و اعراف چبود؟^{۴۰۴}
 شرحی نقل کرده که شایان توجه است:

در بعضی تفاسیر آورده اند که سیمرغ که عرب آن را عنقا خوانده، نوعی مرغ بود که در زمان موسای علیه السلام در نواحی بیت المقدس جای داشتند. جثه ی بزرگ و عنق طویل - که در تسمیه ی عنقا ملاحظه ی آن رفته - و از هر لؤن که در هر نوعی از مرغان باشد، در بال او موجود باشد. و از آن جهت پاریسیانش سیمرغ نام کردند که چون موسای علیه السلام وفات یافت به فرمان حق تعالی، سیمرغان از آن دیار به کوهی انتقال کردند از نواحی حَضْرَمَوْت، و آن جا بر بعض حیوانات غلبه یافتند، و صید می کردند. چون از وحوش و طیور صیدی نمی یافتند، کودکان

می‌ربودند. قوم آن دیار مضطر شدند. پیغمبری حنظلّه نام علیه السلام در میان ایشان بود. التجا به دعای او کردند، دعا فرمود و آن مرغان برافتادند. اکنون از آن نوع در کوه قاف می‌باشد، آنکه به ذکر اهل قصص، کوهی است گرد زمین برآمده و سر بر آسمان کشیده از زبرجد - و سبزی هوا از عکس آن است. و درویشان از روی اشارت - هر کس به مشرب خود، در سیمرغ و کوه قاف سختی گویند.

سیمرغ وجودی است شامل همه‌ی وجودات، محمول بر تعینی بزرگ‌تر از همه‌ی تعینات، که کوه قاف اوست. سیمرغ روح است، و کوه قاف بدن. سیمرغ عشق است، و کوه قاف دل. سیمرغ جامعیت انسان است، و کوه قاف نشئه‌ی او. سیمرغ انسان کامل است، و کوه قاف مرتبه‌ی تمکین او^{۴۰۵}.

بیان عرفا و نظرهای عرفانی: هرگاه از آغاز مدارک مکتوب ایران باستان، بر مبنای متون اوستایی، فارسی میانه، فارسی و عربی - نیز منابعی که در سده‌های نخستین پس از اسلام در دست است و ترجمه‌هایی از متن‌های پهلوی می‌باشد و منظومه‌های عرفا و منظومه‌های حماسی، پژوهش و مطالعه شود، سیر تدریجی تبدیل باورهای مذهبی و افسانه‌ای به اسطوره‌های پهلوانی - و از آن پس گذرگاه عبور این اساطیر تا به قالب در آمدن اساطیر عرفانی، در مطالعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی بسیار مورد توجه خواهد بود - به ویژه که از کیومرث تا شاهان ساسانی و حتی آخرین آن‌ها را نیز شامل می‌شود. در مورد سیمرغ نگارنده پیش از این، از دیدگاه پژوهش‌های باستانی ایران، مقالاتی ارائه کرده، نیز در مطالعه‌ی این گونه اسطوره‌ها، در فارسی میانه، تحقیقاتی کرده است^{۴۰۶}.

شیخ محمد لاهیجی از عرفای قرن نهم، در شرح گلشن راز، نیز در این زمینه نقلی دارد^{۴۰۷}:

«بدانکه در سیمرغ حکایات بسیار به حَسَب تأویل گفته‌اند. اما آن چه به خاطر فقیر می‌آید آن است که سیمرغ عبارت از ذات واحد مطلق است. و قاف که مقّر اوست عبارت از حقیقت انسانیت که مظهر تام آن حقیقت است. و حق به تمامت اسماء و صفات به او متجلی و ظاهر است. و آن چه گفته‌اند که کوه قاف از غایت بزرگی گرد عالم برآمده و محیط عالم است، در حقیقت انسانیت آن معنی ظاهر است - چو حقیقت او، چنانچه بیانش گذشت مشتمل بر تمامت حقایق عالم

است. و احدیت الجمع ظاهر و باطن واقع شده، و منتخب و خلاصه‌ی همه‌ی عالم اوست، و هر که به معرفت حقیقت انسانی رسید به موجب مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ رُؤِیت و شناخت حق آن کس را میسر است که مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ چنانچه هر که به کوه قاف رسید به سیمرغ می‌رسد.

شهمردان بن ابی‌الخیر از دانشمندان و نویسندگان ایرانی نیمه‌ی دوم قرن پنجم هجری قمری، شرحی کوتاه درباره‌ی سیمرغ در کتاب بدیع خود موسوم به نزهت نامه‌ی علائی آورده که هر چند از تفاسیر عرفانی به دور است، اما حکایت از ریشه‌ی کهن و ایرانی این اسطوره دارد^{۴۰۸}. وی می‌گوید سیمرغ در دریای محیط و جزیره‌ای نزدیک خط استوا ساکن است. منطقه‌ای که پای مردمان بدانجا نرسد و آب و هوا و زمینی به نهایت معتدل و زیبا دارد. دارای انهار و درختان پرثمر و جانورانی بزرگ و بی‌بدیل است. سیمرغ از بزرگی از همه‌ی مرغان و جانوران دیگر برتر است که چون دو بال از هم بگشاید، همانند با بادبان و شراع کشتی شود. دارای منقاری بس بزرگ و در استواری چون آهن و چنگالی تیز و بانوک‌هایی کژ و خمیده، آن چنان نیرومند که پیلی را از زمین برآید و چون پرواز کند از صدای پریدنش کوه‌ها بلرزند.

اما درباره‌ی درخت همه تخم، یا درخت درمان بخش، که قرارگاه سیمرغ است، و در یشت هفدهم اشاره‌ای بدان شده است. در متون پهلوی آگاهی‌های بیشتری از آن دریافت شده و جهت مقایسه با درخت طوبی، یا شجره‌ی طوبی، و هم چنین سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، بسیار قابل دقت است.

به موجب رساله‌ی مینوی خرد، آشیانه‌ی سیمرغ بر فراز درخت دورکننده‌ی غم، یا (وَن جُدیش vane-jod-biš) است، بیماری زدا؛ که درخت بسیار تخمه، (وَس - تخمک vas- toxmag) - در بردارنده‌ی بسیار دانه و تخم‌های گیاهان نیز نامیده می‌شود. هر گاه سیمرغ از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت برآید. و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود.^{۴۰۹}

در بندهش، نیز وصف این درخت آمده است. هنگام پیکار و تعارض اورمزد و اهریمن در آفرینش (... از آن همه تخمه گیاهان، درخت همه تخمه (= وَس تخمک) فراز آفریده شد. در دریای فراخکرت (= اوستایی، وُثور و کُشَه) بُرست که همه‌ی سَزده

(= نوع) تخمه گیاهان از آن همی رُست. برای باز داشتنِ زرمَانِ zarmān بد نَفَس، نزدیک آن درخت همه تخم، درخت گوگیرِن gu-keren (اوستایی: گگو - کِرِنَه gao-kerena) را بیافرید که جهان را همه گونه یاری از آن بود.

در جایی دیگر از همین مأخذ^{۴۱۰} آمده است: از این همه «وَس تخمگ» وَنِ جُد بیش (= دور کننده‌ی بیماری و غم) بسیار تخمه در دریای فراخکرت رُسته است که این همه تخم گیاهان بر اوست. با آن تخمه‌ها که از گاو یکتا آفریده پدید آمد. هر سال سیمرغ همه‌ی تخم‌های آن درخت را بریزد، در آب آمیزد. تیشتَر tištar (= تیر، تیشتَرِیَه) با آب بارانی ستاند. آن آب را به کشورها بارد. نزدیک آن درختِ «هوم سپید» درمان بخش پاکیزه در کنار چشمه‌ی آبِ اُرد وِیسور aredivisur (= سلسبیل) رُسته است، هر که آن را خورد، بی‌مرگ شود (= چشمه‌ی آب حیات).

در گزیده‌ها، نیز روایت همانندی نقل است: ^{۴۱۱} پس، از آن یک سد هزار نوع گیاه تخم برگرفت. از اتحاد تخم‌ها، درخت همه تخم را میان دریای فراخکرت بیافرید که همه نوع گیاهان از او همی رویند و سیمرغ بر آن آشیان دارد. هنگامی که در بالا پرواز کند، آن‌گاه تخم خشکِ آن درخت را به آب فرو اندازد و به وسیله‌ی باران، دوباره به زمین باریده شود. در نزدیکی آن درختِ هوم سپید، را بیافرید که دشمن پیری [= زَرمان]، زنده گرِ مردگان و آنوشه گرِ (جاوید کننده) زندگان است.

درخت همه تخمه، وَنِ - هروینسپ - تخمگ، در بندهش، وَنِ - وِس - تخمگ: درخت بسیار تخمه میان دریای فراخکرت رسته است و تخم همه‌ی گیاهان در آن است. کسی است که «فرارون پزشک» و کسی است که «تَخشا پزشک» و کسی است که «همه پزشک» گوید. در درون آن کوه‌ها آفریده شده است. در سوراخ آن کوه‌ها نه هزار و نه سد و نود و نه بیور جوی است که نیمی از آب‌ها در آن کوه‌ها آفریده شده است که از آن جا به وسیله‌ی آن جوی‌ها و گذرها به هفت کشور زمین فراز رود که همه‌ی آب‌های هفت کشور زمین از آن است.

سیمرغ و این کوه، در اقلیم هشتم واقع است. تقدس کوه (= کوه قاف) و پیوستگی آن با سیمرغ، چه در اوستا و چه متون پهلوی و جز آن قابل توجه است. در بندهای نخستین یشت نوزدهم - زامیاد یشت، کوه‌ها یاد شده‌اند که تقدسی خدای گونه دارند. این‌ها

سرچشمه‌های اندیشگانی الهام بخشی برای حکمای اشراقی بوده است. سهروردی با زیرکی، دریافت درست و آگاهی ژرف، این بُن اسطوره‌ها را دست مایه‌ای ساخت، تا بیان تمثیلی عارفانه‌ای از اساطیر حماسی ایران کرده باشد.

سیمرغ در قلمرو حکمت اشراق

اینک بنگریم که سهروردی درباره‌ی سیمرغ چه شرحی دارد ۴۱۲:

روشن روانان چنین نموده‌اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال برکند و قصد کوه قاف کند. بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان که: *وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مَّا تَعُدُّونَ* [سوره‌ی ۲۲ آیه ۴۶] و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبح دم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است [۱۰ یسنای ۱۰، بند ۱۱، مرغی که در ستیغ کوه سَنِّنه مقام دارد]. صفیر او به همه کس برسد و لکن مستمع کمتر دارد، همه با اویند و بیشتر بی‌ویند:

بامائی و بامانئی جانئی از آن پیدانئی

و بیمارانی که در ورطه‌ی علت استسقا و دق گرفتارند، سایه‌ی او علاج ایشان است و مرض را سود دارد. و رنگ‌های مختلف را زایل کند. و این سیمرغ پرواز کند بی جنبش، و ببرد بی پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن. و همه‌ی نقش‌ها از اوست، و او خود رنگ ندارد، و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ. همه از او پُر و او از همه تهی. و همه‌ی علوم از صفیر این سیمرغ است و ازو استخراج کرده‌اند و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن از صدا و رنات او بیرون آورده‌اند:

چون ندیدی همی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان ۴۱۳

و غذای او آتش است و هر که پری از آن بر پهلوئی راست بندد و بر آتش گذرد از حرق ایمن باشد. و نسیم صبا از نَفَسِ اوست، از بهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند. این کلمات که متحرر می‌شود این جا، نقشه‌ی مصدور است و چیزی مختصر است از آن واز ندای او.

اینک راه جهت سنجش و تطبیق هموار است. مصالح اولیه در هر دو موضع یکی است. اما در نخستین، کلمات و اسرار مکتوم است یا تمثیل - از آن دست که در اوستا، اهورامزدا سفارش می‌کند: «ای زرتشت تو نباید این مائثر [مئثر، سز مکتوم، کلام ایزدی، نیرنگ] را بیاموزانی جز به پدر - یا به پسر - یا برادر تنی، یا به یک آئزَوَن (= روحانی، آذربان) یا کسی که به نیکی مشهور و پیرو آیین [= اهل راز] باشد. ^{۴۱۴} هر چه باشد، برداشت سهروردی، به استناد دارندگان حکمت خسروانی و فهلویین چنین است و همه‌ی مصالح نیز در مآخذ باستانی همین ساخت و بافت را دارند، اما تعبیر و دریافت سهروردی گونه‌ای دیگر است. دست مایه‌ی داستان سیمرغ از سوی، و روابط این مرغ با سام و زال از دیگر سو، و نبرد رستم و اسفندیار، به گونه‌ای موجز، اما در اوج توانایی فکری از طرف سهروردی - تفسیری عرفانی شده است.

سیمرغ و زال، رستم و اسفندیار در حماسه‌ی ملی ایران

ابتدا باید اشاره شود که در متون اوستایی، نام‌های سام، و زال و رستم حذف شده است. نیز در متون پهلوی. بی‌گمان تعصب موبدان اجازه نمی‌داد که نام اینان، که در شاهنامه و حماسه‌ی ملی ایران نقش‌های بزرگی داشته‌اند، بر جای ماند، چون این خاندان از پذیرفتن دین زرتشتی سرباز زدند و قبول نکردند. اسفندیار - این سردار زرتشتی که برای اشاعه‌ی دین زرتشت جنگ‌هایی فراوان کرد، مأمور می‌شود تا به نزد رستم رفته و بدو تکلیف پذیرش دین کند. رستم قبول نمی‌کند و در پیکاری با اسفندیار، این سردار زرتشتی را می‌کشد. فردوسی و برخی دیگر از حماسه‌سرایان، علت جنگ را بیان نکرده‌اند - دانسته یا نادانسته، بر آن سرپوش نهاده‌اند. اما بی‌گمان در منابع متقدم بر فردوسی و پس از او، انگیزه‌ی جنگ روشن بوده و نگارنده با توجه به مآخذ معتبر، در بخش‌های نخستین پژوهشی در این باره ارائه کرده است. به هر صورت، این انگیزه‌ی اصلی است که نام این کسان، به ویژه رستم از یشت‌ها حذف شده - در صورتی که در خدای نامه باقی مانده است. به موجب شاه‌نامه:

سام نریمان امیر زابل در آرزوی فرزندی است. سرانجام آرزوی وی برآورده شده و دارای پسری می‌شود که او را زال می‌نامند. فرزند هر چند زیبا و سرخ روی و نیرومند بود،

اما دارای مویی به سپیدی برف بود. اطرافیان جرأت بازگوییِ رویداد را به سام نمی‌کنند. سرانجام یکی را جرأتی بود و این چنین سام را آگاهی داد:

دل بسدسگالانِ او کهنه باد	که بر سام یل روز فرخنده باد
همی جان بدین خواهش آراستی	بدادت خدای آن چه می‌خواستی
یکی پا کپور آمد از ماه روی	پس پرده‌ی تو ای نامجوی
نماید بدین کودکی چیر دل	یکی پهلوان بچه‌ی شسیر دل
برو بر نیینی یک اندام زشت	تنش نقره‌ی پا کو رخ چون بهشت
چنین بود بخش تو ای نامجوی	ز آهو همان کش سپیدست موی

اما سام از این حادثه برآشفته شده و بر آن می‌شود تا کودکی را که این چنین موجب پریشان‌خاطری وی شده نابود کند:

از آن بوم و بر دور بگذاشتند	بفرمود پس تاش برداشتند
به خورشید نزدیک و دور از گروه	یکی کوه بُد نامش البرز کوه
که آن خانه از خلق بیگانه بود	بدان جای سیمرغ را لانه بود
برآمد برین روزگاری دراز...	نهادند بر کوه و گشتند باز
به پرواز برشد بلند از بنه	چو سیمرغ را بچه شد گرسنه
زمین هم چو دریای جوشنده دید	یکی شیرخواره خروشنده دید
تن از جامه دور و لب از شیر پاک	زخاراش گهواره و دایه خاک
به سر برش خورشید گشته بلند	به گرد اندرش تیره خاک‌کنژند
مگر سایه‌یی یافتی ز آفتاب	پلنگش بدی کاشکی مام و باب
نکرد او به خوردن از آن بچه یاد	خداوند مهری به سیمرغ داد
بزد برگرفتش از آن گرم سنگ	فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ
که بودش در آنجا کام گروه	ببردش دمان تا به البرز کوه
بدان ناله‌ی زار او تنگ‌گرد	سوی بچگان برد تا بشکرند
یکی بودنی داشت اندر بوش	ببخشود یزدان نیکی دهش
بران خرد، خون از دو دیده چکان	نگه کرد سیمرغ با بچگان
بماندند خیره بدان خوب چهر	شگفتی برو برفکندند مهر

اما سام چون روزگاری بگذشت از کرده پشیمان شد. خواب‌هایی که می‌دید، بر او این باور استوار را پدید آورد که فرزندش زنده است. با بزرگان رای زد و به سوی البرز کوه روان شدند. جایی رسیدند که بالا رفتن مقدور نبود. به بالا می‌نگریستند تا راهی بجویند. سیمرخ از چکاد کوه می‌نگریست و دانست که زمان رسیدن پدر و پسر به هم فرارسیده است:

نگه کرد سیمرخ زافراز کوه	بدانست چو دید سام و گروه
چنین گفت سیمرخ با پور سام	کهای دیده رنج نشنیم و کتام
تورا پرورنده یکی دایه‌ام	همت دایه، هم نیک سرمایه‌ام
نهادم تورا نام دستان زند	که با تو پدر کرد دستان و بند
بدین نام چون بازگردی به جای	بگو تا خواند یلِ رهنمای
پدر سام یل پهلوان جهان	سرافرازتر کس میان مهان
بدین کوه فرزند جوی آمدست	تورا نزد او آبروی آمدست
روا باشد اکنون بردارمت	بی‌آزار نزدیک او آرمت
جوان چون زسیمرخ بشیند این	پراز آب چشم و دل اندوهگین
اگر چند مردم ندیده بُد اوی	زسیمرخ آموخته بد گفت و گوی

گفت و گوی سیمرخ و زال بسیار شایان توجه است. به ویژه توجه به مفاهیم انسانی و آن چه که می‌تواند به سیمرخ یک شخصیت انسانی بخشد از این ابیات برمی‌آید و این گمان را تقویت می‌کند که منظور از سَئِنَه در اوستا، مردی دانشمند است و عالم و حکیمی (پیری) که به تعلیم و تربیت سرگرم بوده و روزگار می‌گذرانده و در متون پهلوی نیز این گمان به حقیقت و استناد رسیده است.^{۴۱۵} به ویژه که در ابیات بعدی، ملاحظه می‌کنیم این پیر و حکیم، از فرز و فرّۀ ایزدی نیز برخوردار است، باری سیمرخ زال را راضی به رفتن نزد پدر می‌کند و از پسر خویش وی را می‌دهد تا هنگام پریشانی و گرفتاری از آن سودجویی کند:

آبا خویشان بر یکی پز من	همی باش در سایه‌ی فَر من
گرت هیچ سختی بروی آورند	ز نیک و بد - گفت و گوی آورند
بر آتش برافکن یکی پر من	که بینی هم اندر زمان فَر من

که در زیر پرت بپرورده‌ام ایبا بچکانت برآورده‌ام
 همان گه بیایم چو ابر سیاه بی آزارت آرم بدین جایگاه
 فرامش مکن مهر دایه زدل که در دل مرا مهر تو دلگسل

پس از این گفت‌ها، سیمرغ، زال را بر پشت برداشته و نزد پدر فرو می‌گذارد. برابر با شاه‌نامه، زال در دو نوبت از پر سیمرغ در گرفتاری استفاده می‌کند. بار نخست هنگامیکه با رودابه دختر مهرباب امیر کابل زناشویی کرده و رودابه رستم را آبتن می‌شود. رستم آن اندازه درشت اندام بود که زادنش بسیار دشوار می‌شود. زال را آگاه می‌کنند:

به دل آنگهی زال اندیشه کرد وز اندیشه آسان‌ترش گشت درد
 همان پر سیمرغش آمد به یاد بخندید و سین دخت را مژده داد
 یکی مجمر آورد و آتش فروخت وزان پرسیمرغ لختی بسوخت
 هم اندر زمان تیره گون شد هوا به زیر آمد آن مرغ فرمانروا...
 چنین گفت سیمرغ کاین غم چراست به چشم هژیر اندرون غم چراست
 ازین سرو سیمین بر ماهروی یکی شیر باشد تو را نامجوی...

پس سیمرغ راه عمل جراحی را نشان می‌دهد که توسط فردی کاردان از طریق پاره کردن شکم بچه را بیرون کشیده و دستور ساختن مرهم را می‌دهد و رودابه پس از آن تندرستی بازیافته - و سیمرغ پری دیگر به زال داده و پرواز می‌کند. در مطالب پیشین، اشاره شد که به موجب بهرام بشت، برای پر مرغ وارغته که آن را شاهین می‌دانند، خواص ویژه‌ی درمانی و سحرآمیز قایل بودند که دارنده‌ی آن پر، از بیماریها و گزند و آفات مصون مانده و بسیار نیرومند و کارآمد می‌بود.

بار دوم، هنگامی که رستم در جنگ با اسفندیار، به ضرب تیر پهلوان جوان، خود و اسبش از پای درمی‌آیند. زال را آگاه می‌کنند. زال برای درمان و چاره جویی، پر سیمرغ را در آتش می‌نهد. پس سیمرغ حاضر شده و رستم و رخس را درمان‌گری نموده و در صدد راهنمایی زال و رستم برمی‌آید تا بر اسفندیار پیروز شود. فرمان می‌دهد که از درخت گز مخصوصی، پیکانی فراهم کرده و چشم اسفندیار را هدف قرار دهد. چون اسفندیار رویین تن است و چشمش آسیب پذیر - این راهنمایی مؤثر افتاده و در نبرد، رستم - اسفندیار را می‌کشد. ۲۱۶

بنیادهای آگاهی سهروردی

بی‌گمان چنان‌که اشاره شد، راه‌های آشنایی سهروردی با حکمت و عرفان ایران باستان و آن‌چه که با حکمت ملوک پارس، یا حکمت خسروانیون و فهلویین یاد می‌کند، از راه‌های مکتوب و غیرمکتوب حاصل شده است. مانند کسانی چون: مسعودی، حمزه‌ی اصفهانی، ابوریحان بیرونی و... سهروردی از این منابع یاد نمی‌کند. حتا چون پیشینیان نمی‌گوید از دهگانان و موبدان و دیگر کسان پرسیده است.^{۴۱۷} تنها اشاره به نام کسانی چون فروشتر، جاماسپ، بزرگمهر، زرتشت - و شاهانی چون: کیومرث، افریدون، کی‌خسرو می‌نماید. اما در چند جا تأکید می‌کند که اینان در حکمت و مسایلی که بدان اشاره می‌کند، از مجموعی نیست که از شمار آنان گشتاسپ بوده است.

به هر حال در جایی دیگر به این پژوهش و منابع آگاهی سهروردی و با استناد - از نقل حمدالله مستوفی (← نزهة القلوب) که زبان محاوره‌ی مردم زنجان و سهرورد در سده‌ی هفتم هجری و پیش از آن پهلوی، بوده بی‌گمان شیخ از مآخذ دست‌اولی نیز استفاده کرده است. شروانی در کتاب *بستان السیاحه*، آورده: موبد اصفهانی و دهقان دهستانی گویند که هوشنگ و خشور (پیامبر) خدا و شهریار توانا بود. ایزد متعال او را پنجاه کتاب آسمانی بخشید. از جمله‌ی آن کتاب‌ها جاویدان خرد، (حکمة الخالده)، روشنایی جان، و نامه‌ی هدی... و این کتاب‌ها همه‌جا محترم و مکرم بوده، خصوص اهل ایران که آنها را تعظیم بسیار می‌کردند، و چون عمرخطاب بلاد عراق را بگرفت، لشکریان او که جاهل بودند، آتش ظلم و ستم افروختند و کتاب‌ها را در مداین و در هر جا که به دست آوردند سوختند. اکنون از آن کتاب‌ها چیزی که باقی مانده اوراقی چند از کتاب هدی، است و آن اوراق به دست شیخ شهاب‌الدین مقتول افتاده بود و بر آن عمل می‌نمود.

به موجب آن‌چه که از پیروان آذرکیوان باقی مانده و حکیمان اشراقی فهلویون و

حکمای خسروانی که به هند مهاجرت کرده و طریق خاصی در عرفان و اشراق بنا نهادند - آگاهی‌هایی می‌توان کسب کرد. در کتاب دبستان المذاهب، که نویسنده‌ی آن موبدی است و شارستان چهارچمن، و جز آن، نیز دستاویز که بنیادی داشته، اما صورت فعلی آن مجعول و ساختگی به نظر می‌رسد، و آثاری که در کتابخانه‌ی ملافیروز، در هند موجود است، ملوک فارسی و شاهان ایران قدیم، هر یک علاوه بر شاهی - مقام وحی و پیامبری و شهود داشته‌اند. در برخی از ترجمه‌هایی که در سده‌های نخستین اسلامی از پهلوی به عربی - فارسی شده است، پندنامه‌ها و رساله‌ها و خطابه‌های اینان به چاپ رسیده یا به صورت نسخه‌های خطی موجود است. فرقه‌ی کیومرثیه و آذر هوشنگی، منسوب به دو تن از این شاهان است. ۴۱۸.

سهروردی، جایی دیگر اشاره‌ای به پیشروان خود می‌کند که واسطه‌ی نقل حکمت خسروانی و صاحبان آگاهی از این معرفت بوده‌اند: «وَأَمَّا خَمِيرَةُ الْخَسْرَوَانِيِّينَ فِي السَّلُوكِ: فَهِيَ نَازِلَةُ إِلَي سِتَارِ بَسْطَامٍ، وَ مِنْ بَعْدِ أَلِي فَتَى بِيضَاءَ، وَ مِنْ بَعْدِهِمُ إِلَي سِيَارِ أَمَلٍ وَ خَرْقَانَ / خَمِيرَةُ حِكْمَتِ خَسْرَوَانِي دَر سَلُوكِ بَه سِتَارِ بَسْطَامِ (بایزید بسطامی) مُنْتَقِلِ شُد، وَ بَعْدُ أُو بَه جَوَانِمَرْدِ بِيضَاءَ (منصور حلاج)، پَسِ أَزْ أُنَانِ بَه سِيَارِ أَمَلٍ وَ خَرْقَانَ (شیخ ابوالحسن خرقانی) رَسِيدَ. ۴۱۹.

حال رستم و اسفندیار، کوه قاف

سهروردی را هر رساله‌ای که پژوهش شود، هرگاه آشنایی با مسایل ایران باستان باشد، خود را به گونه‌ای رویارو با حکمتی می‌یابیم که برای ما در پرده نمانده و به واسطه با آن آشنا می‌شویم. آن بخش از حکمت والای ایرانی، نه شرایع مجوس و اساطیر و معتقدات دل آزارشان - به گمان از آن جهت در پرده مانده که رمزها و اسرار سفارش می‌شد برای ناهلان فاش نشود، هم چون راز و رمزهای آیین میترايي که حافظان آن پس از اسلام به مغان شهرت یافتند و پیرمغان همیشه جهان از وی خالی نبود و داننده‌ی اسرار بود و کلید قفل مقفل حکمت نوریه. مسایلی چون: پیش‌گویی، خلع بدن و سفر به ماوراء تا فراتر از اقلیم هشتم، رمزگویی و پوشیده‌گویی، سماع و معراج‌هایی با الهام که پس از سماع حادث می‌شد، وارستگی و جوانمردی (عیاری) و فتوت و... از نمونه‌های آیین

حکمت بود. در این حکمت: طب، شعر، فلسفه، نجوم، موسیقی، کیمیا و سیمیا و بسیاری دیگر از دانش‌ها و هنرها وجود داشت. مانی و یاران او نقاشان چیره دستی بودند. در آیین میتراپی، هنر نقاشی و حجاری اصلی بنیادی بود. اما صورت منحنی و مجوس مآبانه‌ای نیز از این راز و رمزها، نزد موبدان باقی بود، موبدانی متشجع که در دوران ساسانی حکومتی جابرا نه به وجود آوردند و اندیشه‌هاشان بازوال دولت ساسانی به دوران اسلامی منتقل شد، چون: ارداویراف، آذریاد مهراسپندان، کرتیر و جز آنان.^{۴۲۰}

باری، یکی از رسایل سهروردی، رساله‌ی عقل سرخ، است که تفسیری بسیار پر معنی و در کمال لطافت از نبرد رستم و اسفندیار و سیمرغ و زال ارائه کرده است. اما پیش از آن، با همان زبان رمز، از بسیاری مسایل به تفسیر یاد کرده، چون کوه قاف (= اوپائیری سَنَئَه) اوستایی. درخت طوبی (وَن وَس تخمک)، چشمه‌ی آردویسور یا سلسبیل، تقابل نور و ظلمت، هبوط نور در چاه زندگی و بندی شدن ماده، و... به موجب اهمیت و اعتبار، این بخش - نیز پیش از بیان عرفانی و تمثیلی داستان سیمرغ و زال، و رستم و اسفندیار نقل می‌شود:^{۴۲۱}

«دوستی از دوستان عزیز مرا سؤال کرد که مرغان زبان یکدیگر دانند؟ گفتم: بلی، گفت: تو را از کجا معلوم گشت؟ گفتم: در ابتدای حالت چون مصوّر بحقیقت خواست که نیست [به نیت] مرا پدید کند، مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند، ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم. گفت آنکه حال بدین مقام چگونه رسید؟ گفتم: روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه‌ی ارادت در آن جا تعبیه کردند و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند. پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند، آنکه هر دو چشم من بردوختند و چهار بند مخالف بر من نهادند و ده کس بر من موکل کردند. پنج را پشت سوی پشت [من و روی بیرون]. این پنج که روی سوی من داشتند [= ده حس، پنج حس ظاهر و پنج باطن - بخش‌های پیشین] و پشت ایشان بیرون، آنکه مرا در عالم تحیر بداشتند، چندانک آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم من بود فراموش کردم. می‌پنداشتم که خود من پیوسته چنین بوده‌ام. چون مدتی بر این برآمد قدری چشم من باز گشودند - بدان قدر چشم من نگر یستم. چیزها می‌دیدم که دیگر ندیده بودم و آن بحسب داشتتم، تاهر روز به

تدریج قدری چشم من زیادت باز می کردند و من چیزها می دیدم که در آن شگفت می ماندم. عاقبت تمام چشم من باز کردند و جهان را بدین صفت که هست به من نمودند. من در بند می نگریستم که بر من نهاده بودند و در موکلان، با خود می گفتم که گویی هرگز بود که این چهار بند مختلف از من بردارند و این موکلان را از من فروگردانند و بال من گشوده شود، چنانکه لحظه ای در هوا پیران کنم و از قید فارغ شوم. تا بعد از مدتی، روزی این موکلان را از خود فارغ یافتم. گفتم به از این فرصت نخواهم یافتن. به گوشه ای فرو خزیدم و هم چنان با بند لنگان روی سوی صحرا نهادم. در آن صحرا شخصی را دیدم که می آمد. فرا پیشش رفتم و سلام کردم. به لطفی هر چه تمام تر جواب فرمود. چون در آن شخص بنگریستم محاسن و رنگ روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است. گفتم ای جوان از کجا می آیی؟ گفت: ای فرزند، این خطاب به خطاست. من اولین فرزند آفرینشم، تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم: از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت: محاسن من سپید است و من پیری نورانیم. اما آن کس که تو را در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان را بر تو گماشت، مدت هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی - و هر سپیدی باز و تعلق دارد، چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید، چون شفق اول شام یا آخر صبح که سپید است و نور آفتاب باز و متعلق و یک طرفش با جانب نور است که سپید است - و یک طرفش با جانب چپ که سیاه است. پس سرخ می نماید و جرم ماه بدر وقت طلوع که اگر چه نور او عاریتی است، اما هم به نور موصوف است و یک جانب او با روز است و یک جانبش با شب، سرخ نماید - و چراغ همین صفت دارد. زیرش سپید باشد و بالا بر دود سیاه. میان آتش و دود سرخ نماید و این نظیر و مشابه بسیار است.

پس گفتم: ای پیر از کجا می آیی؟ گفت: از پس کوه قاف که مقام من آن جاست و آشیان تو نیز آن جایگاه بود، اما تو فراموش کرده ای. گفتم: این جایگه چه می کردی؟ گفت: من سیاحم. پیوسته گرد جهان می گردم و عجایبها بینم. گفتم: از عجایبها در جهان چه دیدی؟ گفت: هفت چیز: اول کوه قاف که ولایت ماست. دوم گوهر شب افروز. سیم درخت طویی. چهارم دوازده کارگاه. پنجم زرهی داودی. ششم تیغ بلارک. هفتم

گفتم: مرا از این حکایتی کن. گفت: اول کوه قاف، گرد جهان در آمده است و یازده کوه است و تو چون از بند خلاصی یابی، آن جایگاه خواهی رفت، زیرا که تو را از آنجا آورده‌اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود. پرسیدم: بدان جارا چه چگونه برم؟ گفت: راه دشوار است. اول دو کوه در پیش است هم از کوه قاف...

پس پیر را گفتم: درخت طوبی چه چیزست و کجا باشد؟ گفت: درخت طوبی درختی عظیم است. هر کس که بهشتی بود، چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند، و در میان این یازده کوه که شرح دادیم کوهیست و در آن کوهست. گفتم: آن را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه‌ای که تو در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد و این میوه‌ها که در پیش توست همه از ثمره‌ی اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم: میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفت: سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه‌ی خود به در آید و پر بر زمین بازگستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین...

اینک تنها اشاره می‌شود. در مجلد دوم شروح مستقلی هست. کوه اوپائیری - سینه، یا چکادی اساطیری در اقلیم هشتم. بلند جایگاه سینه یا سیمرغ. گیاه هوم که صنم نباتات است و به احتمال همان ون هرویست تخمک، متون پهلوی باشد. تقابل نور و ظلمت در زندگی. اسارت نور در مجس و زندان تن و تکاپوی آن برای آزادی و بازگشت به کوه قاف. این تمثیل جایی دیگر، راه به جهان مثالی متصل می‌برد که حکیم بهائی لاهیجی در رساله‌ی نوریه در عالم مثال^{۴۲۲} بدان شرحی نقل کرده است. از دوازده کوه، در یشت نوزدهم بندهای ۲-۱ سخن و شرح است، [یازده کوه و به اضافه کوه قاف، دوازده کوه - که در زامیاد یشت این اشاره هست و جایگاه دار و درخت و میوه و ریاحین و چشمه‌ی آب حیات آنجاست] و همان جا چشمه‌ی آب حیات است.^{۴۲۳} چهاربند مخالف، جهات اربعه و کنایه از زندان زمینی و مادی است. در صفحات گذشته اشاراتی در نقل‌های اوستایی - پهلوی هست.^{۴۲۴}

رساله‌ی عقل سرخ چون دیگر رسائل: لغت موران، پرتونامه، هیاکل النور، الواح عمادیه، رسالة الطیر، آواز پر جبرائیل، فی حالة الطفولیه، صغیر سیمرغ و... همه نوشته‌ها و اندیشه‌هایی پر راز و رمز است. از مقوله‌های فکری ایران باستان جهت تطبیق در آنها بسیار است، و

این گمان هنگامی تقویت می‌شود که اشاره‌ها و کنایه‌ها، درست برداشتی از نمادهای ایرانی اصیل در حکمت خسروانی می‌باشد و نام کسان از بزرگان اندیشه و صاحب انوار و سلوک نیز فراوان است. بی‌گمان رساله‌هایی دیگر نیز از سهروردی بوده که تفسیرهایی از حماسه‌های پهلوانی را در قالب‌های حماسه‌های عرفانی، چون داستان زال و سیمرغ / رستم و اسفندیار، و تا اندازه‌ای کی‌خسرو، ارائه کرده بود.

سهروردی در عقل سرخ، پس از پرسش درباره‌ی آن همه نمادها از پیر، که روش کار در سیر و سلوک را بیان می‌کند، همان‌گونه که مرغ‌ها در منطق‌الطیر، عطار راه سیر و سلوک را از همدیگر می‌پرسند - جوئی‌ای آگاهی از کنایات می‌شود که: طوبی و کوه قاف و عدد یازده و گوهر شب‌افروز چیست. سپس دنباله‌ی گفت و گو به سیمرغ کشیده می‌شود و پیر پاسخ داده است. در این جا متوجه می‌شویم که این داستان و اندیشه‌ها و راز و رمزها بیان حکمت خسروانی و به طور غالب رنگ و روی ایرانی دارد.

زال و سیمرغ

اینک بنگریم که تفسیر داستان زال و سیمرغ و رستم و اسفندیار چگونه است: «پیر را گفتم شنیدم که زال را سیمرغ پرورد و رستم، اسفندیار را به یاری سیمرغ کشت. پیر گفت: بلی، درست است. گفتم: چگونه بود؟ گفت: چون زال از مادر در وجود آمد، رنگ موی و رنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که وی را به صحرا اندازند و مادرش نیز عظیم از وضع حمل وی رنجیده بود. چون بدید که پسر کریمه لقا است هم بدان رضا داد. زال را به صحرا انداختند. فصل سرما بود و زمستان. کس را گمان نبود که یک زمان زنده ماند. چون روزی چند برین برآمد، مادرش از آسیب فارغ گشت. شفقت فرزند در دل آمد. گفت یک باری به صحرا شوم و حال فرزند ببینم. چون به صحرا شد فرزند را دید زنده و سیمرغ وی را زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد. مادر وی را در برگرفت و شیر داد، خواست که سوی خانه آرد. باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده ماند، سوی خنایه فشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فرو هشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب در آمد و سیمرغ از آن صحرا منهدم شد، آهویی بر سر زال آمد و پستان در دهان او نهاد. چون زال شیر بخورد،

خود را بر سر زال بخوابانید، چنان که زال را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست و آهو را از سر پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد. پیر را گفتم: آن، چه سر بوده است؟ پیر گفت: من این حال از سیمرغ پرسیدم. سیمرغ گفت زال در نظر طوبی به دنیا آمد، ما نگذاشتیم که هلاک شود. آهو بره را به دست صیاد باز دادیم و شفقت زال در دل او نهادیم، تا شب وی را پرورش می‌کرد و شیر می‌داد و به روز خود منش زیر پر می‌داشتم. گفتم که: حال رستم و اسفندیار؟ گفت: چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال پیش سیمرغ تضرع‌ها کرد، و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگرده خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت، چنان که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آینه‌های مصقول بر اسبش بست. آن‌گه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آینه افتاد. از جوشن و آینه، عکس بر دیده‌ی اسفندیار آمد. چشمش خیره شد، هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید - زیرا که دگر آن ندیده بود. از اسب در افتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دو پاره‌گز که حکایت کنند دو پیر سیمرغ بود.»

در این جاست که سهروردی درگفت و شنود با پیر، به راز و رمزها و اشارات می‌پردازد. آشیانه‌ی سیمرغ بر فراز درخت طوبی در کوه قاف است، یعنی مرز میان جهان پیدا و جهان ناپیدا، در آستانه‌ی اقلیم هشتم،^{۴۲۵} که گاه سینای عرفان، قلعه‌ی نفس، نیز نامیده شده - و درخت طوبی یکی از رمزهای وجود مطلق است. جایی که می‌گوید هر هددهی که در فصل بهار به ترک آشیان گوید و پره‌های خویش بکند و قصد کوه قاف کند، همان است که عطار در منطق‌الطیر، گفته. یعنی هر پرنده‌ای در چنین شرایط و سلوکی، خود می‌تواند تبدیل به سیمرغ شود. شیخ محمود شبستری در گلشن راز، رمز سیمرغ را در تصوف ایرانی، بیانگر همان خودی مطلق الهی می‌داند، نیز اشاره به روح و نام امام است. در نبرد رستم و اسفندیار - نیز داستان زال و سیمرغ، از روایت سهروردی با آنچه که فردوسی نقل کرده متفاوت است. آیا سهروردی خود روایت را این‌گونه تغییر داده - یا از منابعی دیگر استفاده کرده است؟ در هر حال پاسخ به این موضوع دشوار است، اما با روشی که وی

داشته، به ویژه موضوعی چنین شاخص، گمان بر آن است که وی از منبعی یا منابعی دیگر در چنین مواردی استفاده‌ی بسیار کرده است. چنانکه اشاره شد، همهٔ این برداشت‌ها، در روایات اساطیری، پس زمینه‌ای عرفانی دارد و سهروردی و کسانی چون او در واقع ادعای نکرده‌اند. ویکاندر Wikander در تحقیق خود، بستگی‌ها و پیوندهایی میان اسطوره‌های زال و رستم و زروان و فلسفهٔ زروانی و اساطیر زروانی را یادآور شده است. ۴۲۶ در ایران کهن، زروان یا زمان بی‌کرانه جنبهٔ الوهیت پیدا کرده بود^{۴۲۷}؛ چنانکه در حکمت اشراق و خسروانی نیز زمان مقوله‌ای در مطالعات تطبیقی با فلسفهٔ زروانی است و دربارهٔ منابع آن یاد شد. این جنبهٔ الوهیت زروانی، در داستان‌های حماسی ایران نیز نفوذ کرده بود، چنانکه فردوسی در داستان‌های مربوط به رستم و پدرش زال زراز آن یاد کرده است. این داستانها در حماسهٔ ملی ایران که به صورت تاریخ داستانی درآمده، در واقع استحالهٔ اساطیری کهن مربوط به زروان و ویو Vayu خدای هراسناک باد و مرگ است.

زال خود به موجب شاهنامه اشاره به "سال مرا شمار نیست" کرده است، که همان زروان بی‌کرانه و زمان بی‌انجام است. لقب زال، زَرُ است به معنی پیر و دیرینه سال. در شاهنامه، زال و رستم، گویی نماد و تجسم و یاد زروان و ویو هستند. در حماسهٔ ملی نیز زال و رستم از عمری طولانی‌تر برخوردارند. اگر پایان عمر رستم مشخص است، اما اثری از پایان زندگی زال ملاحظه نمی‌شود. برعکس رستم (= ویو) شکست‌ناپذیر و پرتلاش و فعال، زال (= زروان) وجودی است اندیشمند، باخرد و آرام که اندیشهٔ او بی‌زمان است. زال با موی سپید زاده شده و او را لقب زر کردند، یعنی پیر، فرزانه، زمان بی‌کرانه و خردمند. او حتا تا پانصد سال پس از مرگ پسرش رستم، هم‌چنان در شاهنامه ردّپایی دارد و از مرگش هیچ اشاره‌ای نیست.

پی‌نوشت‌های متن

۱- کتاب *نُزْهَةُ الْأَرْوَاحِ وَرَوْضَةُ الْأَفْرَاحِ* یا تاریخ الحکما به کوشش دانشمند و محقق ارجمند محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، به سال ۱۳۶۵ از سوی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی به چاپ رسیده است.

۲- همان: ص ۲۱۶-۲۱۴.

۳- برای آگاهی‌هایی مستند در این زمینه نگاه کنید به تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ص ۲۱۸-۲۱۴ و ۲۲۳-۲۲۰.

۴- ویجی تکیهای ذات مهر، جلد اول- متن و ترجمه، ب.ت، انکلسریا، ص ۹۴ XCIV، پارگراف ۸، متن پهلوی، ص ۸۱-۸۰.

Vichitakiha, Zut-sparam:part I.B.T, Anklesaria. P, XCIV. Bombay, 1964.

نیز نگاه کنید به: تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، هاشم رضی، ص ۲۴۳.

۵- درباره‌ی مغان و دست‌بردهای آنان در اوستا و تغییرات جغرافیایی که جهت مقاصد سیاسی در اوستا و جغرافیای اوستایی دادند، نگاه کنید به سلسله مقالات نگارنده با عنوان *وندیداد در ماهنامه‌ی چیستا*، سال پنجم، شماره‌های ۱۰-۱. نیز: *وندیداد*، جلد اول- مقدمه.

نگارنده در آثار دیگر خود به استناد و تحقیق یادآور شده که گبران، ثنویان، مغان، زروانیان، مزدیستان و ... پیروان و صاحبان ادیان و مذاهبی بوده‌اند جز دین زرتشت و زرتشتیان. حکما و عرفا و مورخان و ارباب نحل و فلسفه بارها به این امر اشاره و تأکید کرده‌اند، چنانکه شیخ الاشراق خود به وضوح مجوس را در مبحث نور و ظلمت لعنت می‌کند که اصحاب شرک و کفر بوده و فارغ از زرتشت و پیروان راستین وی و حکیمان پارسی هستند. در مباحث آینده از این

اشارات با مباحثات شما سخن خواهیم گفت.

در کتاب یواخت العلوم، به احتمال تألیف سده‌ی ششم هجری، به تصحیح محمد تقی دانش پڑوه، ص ۸ به بعد، از نشریات موسسه‌ی اطلاعات، سال ۱۳۶۴ آمده است:

در اخبار خلفا آمده است که جهودی و ترسایی و گبری و ثنوی‌یی و باطنی‌یی را در پیش الواثق بالله امیرالمؤمنین بردند. جوانی زیرک و فاضل در مجلس وی حاضر بود. واثق رحمه‌الله علیه جوان را گفت: با این جهود مسأله‌ای بگو تا بشنوم که ایشان چه گویند...

جوان نخست با جهود بحث کرده و وی را مجاب و منفعل می‌کند. پس با ترسا از در بحث درآمده و وی را نیز منقطع می‌کند.

... پس جوان فاضل روی به گبر آورده گفت: بگو عالم را صانع چند است؟ گبر گفت: دواند، یکی یزدان و دیگر اهرمن. جوان گفت: چرا گفتی که دواند؟ گبر ملعون گفت: زیرا که در عالم خیر و شر است، و فاعل خیر نشاید که فاعل شر بود. جوان گفت: چرا نشاید که فاعل شر بود؟ گبر گفت: چرا که فاعل خیر از خیر بهتر است و فاعل شر از شر بتر است. اگر یزدان فاعل شر بود از شر بتر بودی. جوان گفت: اکنون می‌گویی که: شر از فعل اهرمن است و اهرمن از شر بتر است؟ گبر گفت: آری چنین است. جوان گفت: این اهرمن از کجاست؟ گفت از فکرت یزدان. و آن چنان بود که یزدان در ازل فکرتی کرد که هیچ کس بود که او در پادشاهی مرا منازعت کند، از این فکر بد او دیوی بیامد نام او اهرمن، آنگاه با او حرب کرد هفت هزار سال، سپس صلح بستند هفت هزار سال. جوان گفت: چون شرها از اهرمن است و اهرمن از فکرت یزدان، پس واجب شود که یزدان از همه‌ی شرها بتر بود که سرهمه‌ی شرها اوست. گبر ملعون مبهوت گشت و خاموش شد.

البته باید اشاره کرد که این روش از اندیشه‌های زروانی است، و از این مناظره‌ها، در کتاب‌ها، به ویژه کتب ملل و نحل کم نیست و در دوران مأمون، و پس و پیش از آن فراوان بوده که به جای خود از آنها یاد شده است.

دو دیگر در همه‌ی این مناظره‌ها، تفاوت میان ارباب نحل و مذاهبی که گبر و ثنوی و مجوس و مزدایی و مغ و... نامیده شده‌اند، فارق از پیروان زرتشت هستند. نویسندگان و مورخان یونان و روم و نویسندگان اسلامی به صراحت، از این تفاوت یاد کرده‌اند. اما سهروردی، و پس از وی اصحاب حکمت اشراق در فلسفه‌ی نور و ظلمت، علاوه بر یادکرد، به شرح آن پرداخته‌اند، و نیز در سده‌های بعد از آن در کتب معتزله و اشعریه و حاشیه‌های کتب معتزله و اشعریه، به شرح آن پرداخته‌اند.

پرداخت.

در دنباله‌ی مطلب از کتاب یواقیت العلوم آمده:

«سخن گفتن جوان ثنوی. جوان روی به ثنوی کرد و گفت: هان، بیار تا تو چه گویی! گفت من به دو اصل قدیم گویم: یکی نور، یکی ظلمت. نور به طبع خیر و حکیم، و ظلمت به طبع شریر و سفیه. هر چه در عالم خیر است همه از نور آید، و هر چه شر است همه از ظلمت. جوان گفت: اگر من از این جایگاه ندا کنم، ایشان گویم: من الظلام منکما؛ از شما دوگانه ظلمت کدام است؟ مرا جواب کی دهد؟ اگر نور گوید: منم، دروغ گفته باشد، و دروغ شر است، و نور شر نکند. و اگر ظلمت گوید: منم، راست گفته باشد، و راستی خیر است و از ظلمت خیر نیاید. ثنوی نیز منقطع گشت و از خجالت سر به گریبان فرو برد.»

مناظره‌ی نخست باگیر، تأثراتی از نحوه‌ی اندیشگانی زروانی را ارائه می‌دهد. مناظره‌ی دوم، فلسفه‌ی مغان را بیانگر است که ابن جوزی، شهرستانی، ابن العبری و ... به روشنی بدان اشاره کرده‌اند.

در این جا این نکته از صاحب کتاب یواقیت العلوم درباره‌ی وجه تسمیه‌ی مجوس، گفتنی است که دانش لغت را از دیدگاه این کسان دریابیم. در «فن هفدهم در علم، لغت، ص ۱۵۴ نقل است: ... و اما مجوس معرب است از موی گوش، یعنی: ایشان موی بر گوش نهاده داشتندی، عرب آن را معزب کرده و مجوس گردانید!»

۶- کتاب هفتم دینکرد، ترجمه‌ی دکتر وست، متون پهلوی، جلد پنجم:

W. West: *Pahlavi Texts*. Vol, V, pp. 3-127.

ترجمه‌ی گزیده‌های ذات سپرم نیز از وست در همین مجلد، صفحه‌ی ۱۳۳ به بعد آورده شده است. جلد هفتم از دینکرد مجموعه‌ای است از روایاتی که درباره‌ی زرتشت و حوادث زندگیش نقل شده، نگاه کنید به تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی بخش هفتم از صفحه‌ی ۲۲۴ به بعد. به موجب تحقیق، مأخذ دینکرد، کتاب هفتم بندسک *Spend-Nask*، یکی از نسک‌های اوستای زمان ساسانیان بوده است.

۷- برای همه‌ی آگاهی‌ها در این زمینه، به بخش هفتم از کتاب: تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی نگاه کنید.

۸- گزیده‌های ذات سپرم، بخش ۱۶ - یادداشت ۴ - Anklesaria، ص ۹۲ - ۹۱.

۹- تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ص ۲۴۲ بند ۱۳۵.

- ۱۰ -گزیده‌های زات سرهم، بخش ۶، نیز تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ص ۲۰۸.
- ۱۱ - جهت آگاهی از تعدد شخصیت زرتشت و زرتشت‌های گوناگون، به مباحث مختلف کتاب تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی نگاه کنید.
- ۱۲ - نجوم برای همه، تألیف ماکسول راید Maxwell Reed. ترجمه‌ی حسینعلی رزم‌آرا، ص ۶۶.
- ۱۳ - فرهنگ اصطلاحات نجومی، تألیف دکتر ابوالفضل مصفی، ص ۳۳۶ به بعد. برای احکام نجومی، و اثرات آن در طالع مردم و جهان، و اشارات ادبی و کنایی به صفحات پیرو کتاب نامبرده نگاه کنید، نیز بخش‌های مشروحی در پایان همین کتاب.
- ۱۴ - گافاهاد، گزارش استاد پورداوود. هات ۴۴/۱۷، ص ۱۴۶.
- ۱۵ - در متن مصحح مورد نظر «منحصر است ناظر آن راه» و در نسخه بدل که به گمان درست به نظر می‌رسد «مختصر است ناظر آن راه آمده است».
- ۱۶ - شاه‌نامه، چاپ بروخیم - جلد ششم، ص ۱۴۹۸.
- ۱۷ - گاتا، یسنا ۵۱/۱۹.
- ۱۸ - فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۲ - ۱۱۵۱.
- ۱۹ - زات سرهم، فصل ۱۰.
- ۲۰ - ماهنامه‌ی چستا، مقاله‌ی «وژ - آزمایش ایزدی»، هاشم رضی، سال ۱۳۶۰، شماره‌ی ۵ - ص ۵۷۶ - ۵۵۴.
- ۲۱ - اعلام قرآن، تألیف دکتر محمد خزائلی، ص ۴۲ به بعد.
- ۲۲ - فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۹۶۸.
- ۲۳ - ماهنامه‌ی چستا، آبان ماه ۱۳۶۰ شماره‌ی سوم، ص ۳۰۰ به بعد.
- ۲۴ - همان، ص ۳۰۳. مقاله‌ی مذکور در ماهنامه‌ی چستا، چنانکه اشاره شد در مورد آب، درخت، زمین و خاک... چنین پژوهش‌هایی را ارائه کرده است.
- 25- *Dinkard*, Madan, P.601.
- 26- *Zât Sparām*, Anklesaria, P.LXXXIV. *Sacred Books of the East*. vol,XLVII, p.138.
- ۲۷ - ماهنامه‌ی چستا، همان، ص ۳۰۷ - ۳۰۶.
- ۲۸ - یشت ۱۱/۳، یشت ۱۹/۸۱، یشت ۲۱/۴، یسنا ۵۷/۲۲.
- ۲۹ - تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ص ۲۱۸ - ۲۱۶.

۳۰- همان کتاب، ص ۱۹۱.

۳۱- مجمل التواریخ و القصص، به تصحیح ملوک الشعرا بهار، ص ۵۱.

منظور از اشاره به حمزه بن حسن اصفهانی است مؤلف کتاب سنی ملوک الارض و الانبیاء در باب ساسانیان، وی این امر را به آذرباد مهرمپندان از موبدان نامی عصر ساسانی منسوب کرده و این درست تر است.

32- Borysthenian Oriation Tomc. p,60.Scq,edition - dindarf.

تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ص ۲۲۱- ۲۱۸.

33- Zats. Anklesarya. ch. VII,p.53-54.

۳۴- در مورد سلسله نسبت و شجره‌نامه‌ی زرتشت نگاه کنید به:

تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ص ۲۳۴- ۲۳۳.

یادداشت‌های گائاه، استاد پورداوود، ص ۴۴۱- ۴۱۳.

مُرُوجُ الدَّهَبِ و معادن الجوهر، از: محمودی. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. جلد اول ص ۲۲۳ و ۲۲۴.

Jackson. W: *Zoroaster The Prophet of Ancient Iran.*

در صفحه‌ی ۱۹، نیاکان زرتشت تا به منوچهر. در صفحه‌ی ۲۱، خاندان همسر و برادران زرتشت. در صفحه‌ی ۲۱ همسر و فرزندان. در صفحه‌ی ۲۲ خاندان تاریخی زرتشت که این جدول‌ها بر حسب روایات اوستایی - پهلوی تنظیم شده است، نیز:

Windischmann: *Zoroaster. studien*, P. 160. Spiegel: *Eranische. Alterthumskunde*, I.,687.

De Harlez: *Avesta traduit, Intro*.p. CCXXVIII.

Justi: *Iranisches Namen buch*,P.393.

مقاله‌ی وست West در *Grundriss Iranischen Philologie* اساسی فقه اللغة ایرانی - با عنوان:

Pahlavi Literature، ص ۹۵، جلد دوم.

نیز در کتب مقدس مشرق زمین، وست: متون پهلوی SBE.XLVII.34.V.140

نیبرگ درباره‌ی قرائت نام‌ها و معانی‌شان در پهلوی، در صفحات گوناگون کتاب خود، زیر عنوان

هر نام، جلد دوم - واژه‌نامه: *H.S.Nyberg: A Manual of pahlavi*

یوستی، فرهنگ نام‌های اوستا، از: هاشم رضی، ذیل نام‌های مربوطه.

۳۶- زراتشت نامه، به کوشش: محمد دبیر سیاقی. به: تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، بخش هفتم، ص ۲۵۴ به بعد نگاه کنید.

۳۷- وَرِیْتَه Vacpaya غلامباره. در آئین زرتشتی غلامبارگی از گناهان کبیره و مرگ ارزان است و از اعمال اهریمن محسوب می‌شود، به فهرست یادداشت‌های وندیداد، جلد اول نگاه کنید.

۳۸- یسنا ۵۱/۱۲.

۳۹- چینوت Cīvat، چینوت - پرتو = پهل چینوت، پل صراط.

۴۰- یسنا ۲ - ۴۷۱.

۴۱- یسنا ۴۹/۱.

۴۲- فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۹۶۸ به بعد.

۴۳- فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق. سید محمد کاظم امام، ص ۱۰۱ - ۱۰۰.

از این گونه روایات درباره‌ی دانش دوستی ایرانیان، و این که بسیار کوشا هستند در اخذ علوم و فلسفه، از پیغمبر (ص) بسیار نقل شده است. ابونعمان اصفهانی بسیاری از این روایات را در کتاب ذکر اخبار اصفهان (ص ۵۴ - ۵۲) نقل کرده است. این کتاب اخیراً، سال ۱۳۷۷ توسط دکتر نورالله کسایی، به فارسی، تحت عنوان ذکر اخبار اصفهان به فارسی ترجمه شده است که مطلب مورد نظر در ترجمه، ص ۱۱۴ به بعد است؛ و برای مجموع نقل‌ها و سلسله‌ی روایان و مشروح آن، به همین ترجمه، صص ۱۲۵ - ۱۱۴ نگاه کنید:

و فرمودند: لوکان الایمان عندالثریا لئانه رجال من هولاء - و اشاره به سلمان کردند و روایاتی که فرماید: لوکان الدین معلقاً بالثریا لئانه رجال من الفرس. و یا: لوکان الدین مناطاً بالثریا لئانه رجال من الفرس. و یا: اعظم الناس نصیباً فی الاسلام اهل فارس لوکان الاسلام فی الثریا لئانه رجال من اهل فارس. و یا: لوکان البر بالثریا لئانه رجال من اهل فارس و یا لوکان العلم معلقاً بالثریا لتناولہ ناس من ابناء فارس. و: لوکان الایمان معلقاً بالثریا لا تناله العرب لئانه العجم. و: لوکان هذاالدین معلقاً بالنجم لئانهم قوم من اهل فارس لرقه قلوبهم. و این که فرمودند: مردم فارس عصبه‌ی ما اهل بیت‌اند. و یا: ان اسعد العجم بالاسلام اهل فارس واشقی العرب هذاالحی من براء و تغلب.

نگاه کنید به حکمة الاشراق ترجمه و شرح دکتر سیدجعفر سجادی، ص بیست و هشت.

البته جای بحث در این زمینه بسیار است. در سال چهارم از هجرت، دستور دینیار (= سلمان

فارسی) نامه‌ای از پیغمبر اسلام (ص) برای برادرش فرخ سامان (= مهدی فروغ سخسان) به عنوان امان‌نامه‌ی ایرانیان اخذ می‌کند. نامه و امانی نیز از عمر دریافت می‌کند که در حمله‌ی بر ایران، جانب عدم تعرض نسبت به مردم و مقدسات و دین و اموال و ناموس آنان حفظ شود. نیز روابط ایرانیان و توسعه‌ی نفوذ فرهنگی‌شان در عربستان و اخذ تازیان این دین و فرهنگ و تمدن را که جای بحث گسترده‌ای دارد، نگاه کنید به: تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان، ص ۶۲ به بعد و فرزندان زرتشتی، ص ۶۹۵ به بعد از روانشاد «رشید شهمردان».

اما آنچه که مهم است و در پژوهش و تحقیق باید مراعات شود، صحت و سقم چنین روایات و اخبار انبوه و گسترده‌ای است که تواریخ و نوشته‌ها را از سده‌ی دوم و سوم هجری تا سده‌ی ششم به خود اختصاص داده. بی‌گمان بخش بزرگ و بسیار قابل توجهی از این نوشته‌ها، صحت تاریخی نداشته و ساخته و پرداخته‌ی شعوبیه یا ناسیونالیسم ایرانی در برابر عصبیت اعراب است، و ایرانیان، به ویژه شعوبیه، برای حفظ و صیانت خود در آن جوئی که عصبیت عربی از لحاظ برتری جویی قومی و نژادی - در مضیقه و تعرض‌شان قرار داده بود، به جعل چنین مطالبی پرداختند. نگاه کنید به: شعوبیه، ناسیونالیسم ایرانی، محمود رضا افتخار زاده ۱۳۷۶. ص ۱۳۲ به بعد.

44- Zaf. sp. Anklesaria. ch. XXL.P, XIX-XX.

در رساله‌ی ژند بهمن یسن *zand-i vohuman-yasn* (بخش سوم، بند ۱۴-۳) روایتی آمده است که بسیار پر معنی و قابل تأمل می‌باشد. زرتشت از اورمزد درخواست بی‌مرگی و جاودانگی می‌کند. اما اورمزد به وی می‌گوید این ممکن نیست، چون مقدر است تو به وسیله‌ی تور برادرش گزپ *Tur-e bradrus-karap* کشته شوی. پس هر گاه آئوشه شوی - آن‌گاه رستاخیز و تن پسین کردن نشاید. چون زرتشت تأمل و اندیشه می‌کند، اورمزد خود آگاهی و علم و دانش آسمانی را به شکل آب به دست وی داده و می‌گوید بنوش. زرتشت آن را نوشید و دانش آسمانی و دریافت آسمانی و دریافت مینوی، از اورمزد به او منتقل شد. زرتشت مدت هفت شبانه‌روز، مینوی تشن جدا شده و جدا از ماده به دیدار همه‌ی هستی و رویدادها پرداخت و معراج کرد و پس از این مدت، روح یا مینوی تن، به پیکر و کالبدش بازگشت، در حالی که به دریافتی روشن به وسیله‌ی شهود رسیده بود.

این حادثه در استحاله‌ی بعدی و آرای مجوس و موبدان به صورتی دیگر در آمده است. زرتشت به جای آن آب نماد بر، هنگامی که گشتاسب از وی درخواست دیدار جهانی دیگر را می‌نماید، به

وی معجون‌ی از شراب و بنگ می‌دهد و این به بنگ یا منگ گنتاسی معروف شده است. نیز چون ارداویراف برای آگاهی از بهشت و دوزخ درانجمن موبدان، مأمور می‌شود تا به خلعه رفته و خلع بدن کند و از آن جهان آگاهی بیاورد، به او معجون‌ی از شراب و بنگ می‌نوشانند و به مدت هفت شبانه‌روز خلعه‌ی وی به طول می‌انجامد (برای آگاهی نگاه کنید به وندیداد، فهرست مقالات فرگردها و متن، عناوین «بنگ، منگ، منگ گنتاسی»).

۴۵- فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۷۶۹ به بعد.

۴۶- ذات مهر، بخش ۲۱ و این گفت و گوی تمثیلی و تجلی نور به زرتشت، در گائاه‌ها، از زبان خود پیامبر آمده است، (یسنا ۱۶-۴۳۷).

۴۷/۱- التعریف بطبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰-۴۶۲ هـ) مقدمه، تصحیح و تحقیق: دکتر غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران ۱۳۷۶.

۴۷/۲- تاریخ مختصر الدول، ابن العبری (غریغوریوس ابوالفرج اهرن)، ۶۸۵-۶۲۴ هـ/۱۲۸۶-۱۱۲۶ م.

۱۱۲۶ م- ترجمه‌ی: دکتر محمدعلی تاج‌پور- دکتر حشمت‌الله ریاضی. تهران ۱۳۴۶، ص ۹۲-۹۱.

47- M.HA UG: *Essays on the Sacred Language, Writtings an Religion of the Parsees*, P.303.

۴۸- یسنا ۹-۴۳۷: گائاه‌ها، گزارش استاد پورداوود. تا وقتی که ترجمه‌ی دقیق و مورد وثوقی از گائاه‌ها انجام نپذیرد، ترجمه‌ی استاد پورداوود که بر اساس ترجمه‌ی بارتولومه انجام پذیرفته، قابل دفاع‌تر است. متأسفانه تاکنون ترجمه‌ی درستی از سرودها به چاپ نرسیده است. و هیچ یک از ترجمه‌های موجود نه از متن اوستایی، نه ترجمه‌ی معتبری از یک پژوهش‌مورد وثوق است. البته، پورداوود نیز دو ترجمه از گائاه‌ها منتشر کرده که منظور ترجمه‌ی دو جلدی آن روانشاد است که جلد نخست ترجمه‌ی متن از کار بارتولومه، و جلد دوم واژه‌نامه است.

۴۹- یسنا ۴۴/۱.

۴۹/۱- مثنوی طاقدیس، اثر عالم ربانی حاج ملااحمدنراقی، ص ۱۸۲. «حاج ملااحمد نراقی»، فرزند

علامه نراقی مشهور است. حاج احمد از علمای بزرگ و فقهای و مراجع تقلید، و عارف و شاعری خوش قریحه است که در دوران فاجاریه زیسته و زمان فتحعلی شاه رادارک کرده، و متولد ۱۱۸۵ یا ۱۱۸۶ و به سال ۱۲۰۹ هجری قمری درگذشته است.

۵۰- مملکت المملک، تألیف ابواسحاق ابراهیم استخری. به اهتمام ایرج افشار، ص ۱۰۶.

صورةالارض، تألیف ابن حوقل، ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، ص ۴۳.

تلیس ابلیس، تألیف ابوالفرج ابن جوزی ترجمه‌ی: علیرضا قراگزلو، ص ۵۰.

از این گونه روایات درباره‌ی دانش دوستی ایرانیان، و این که بسیار کوشا هستند در اخذ علوم و فلسفه، از پیغمبر بسیار نقل شده است. ابونعیم اصفهانی بسیاری از این روایات را در کتاب ذکر اخبار اصفهان (ص ۵۴ - ۵۲) نقل کرده است. نمونه‌هایی از این گونه در یادداشت ۴۳ گذشت.

۵۱ - مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، ص ۱۸۶ - ۱۸۴. با تصحیح و تحشیه و مقدمه‌ی سید حسین نصر.

۵۲ - قرآن کریم، سوره‌ی نور (۲۴) آیه‌ی ۳۵.

۵۳ - گنجینه‌ی اوستا، ص ۱۲۳ به بعد. برای آگاهی‌های کامل و گسترده، با توجه به فهرست، به همین کتاب نگاه کنید. نیز ذیل واژه‌ی *آیسه سینه*: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد اول. و هر یک از شش نام، ذیل همان نام‌ها.

۵۴ - تاریخ ادبیات در ایران، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، جلد اول، ص ۱۰۱ - ۱۰۰ جلد دوم، ص ۲۹۸.

دانش‌های یونانی در شاهنشاهی ساسانی، ص ۲۸ - ۲۷، تألیف دکتر ذبیح الله صفا.

de lacy oleary: *How Greek Science Passed To The Arabs*. 1948

با عنوان: انتقال علم یونانی به عالم اسلامی. ترجمه‌ی احمد آرام، ص ۴۷. در این کتاب جریان مشروح، انتقال فلسفه‌ی یونانی به ایران عهد ساسانی و اسلامی مورد پژوهش قرار گرفته است.

۵۵ - اللسان والنحل، به تصحیح و تحشیه‌ی سید محمد رضا جلالی نائینی، ص ۱۸۳ به بعد. نیز: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم - ذیل نام زرتشت.

۵۵/۱ - (در صورت صحت انتساب این عمل به دیصانیه از لحاظ بررسی تأثیر محتمل دیصانیه بر غلات، باید یادآوری کرد که میان غلات شیعه در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم گروهی بوده‌اند به نام خانفون که دشمنان خود را خفه می‌کردند.)

۵۵/۲ - تلیس ابلیس، تألیف ابوالفرج ابن جوزی (۵۹۷ - ۵۱۲ هـ). قاترجمه‌ی: علیرضا ذکاوتی قراگزلو. ص ۳۵ - ۳۴.

۵۵/۳ - *عین الفضاة میانجی الهمدانی*، یکی از اکابر صوفیه و عرفای نامدار و مشاهیر حکماست در سده‌ی ششم هجری قمری - که به سال ۵۲۵ به بدخواهی و سعایت متشرعان و دشمنان خود

احوال و آثار ابن الفضا، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی بن العباس بن علی بن ابی‌طالب، الهمدانی، تألیف دکتر رحیم فرمنش، ص ۹۲.

۵۵/۴ - سوره‌ی ۵۹ آیه‌ی ۲۴.

۵۵/۵ - سوره‌ی ۵۹ آیه‌ی ۲۳.

۵۶ - تاریخ ادبیات در ایران، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، جلد سوم، بخش دوم - ص ۱۲۲۴ - ۱۲۲۳.

۵۷ - کتاب انسان الكامل، تصنیف عزیرالدین نسفی. با تصحیح و مقدمه‌ی ماریژان موله Marijan Mole. انستیتو ایران و فرانسه. ص ۲۶ - ۲۴. جهت تفصیل مطلب مربوطه، صفحات ماقبل و مابعد.

۵۸ - همان کتاب، ص ۲۴.

۵۹ - همان کتاب، ص ۴۸۵ و ص ۲۸۳ به بعد که به تفصیل درباره‌ی نور مطالبی نقل شده است.

۶۰ - زراتشت نامه، ص ۴۳.

۶۱ - یسنا ۵ - ۳۰/۱.

۶۲ - فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق، تألیف سیدمحمدکاظم امام، ص ۱۲۰.

۶۳ - مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح سید حسین نصر، قسمت الواح عسادیه، لوح چهارم، ص ۱۸۷ - ۱۸۶.

۶۳/۱ - چنانکه بارها اشاره شد، اندیشه و حکمت زرتشت و مغان عارف و حکیم، هر چه که از آغاز و سرچشمه‌ی خود دور شد، آن حقایق لطیفه و نمادهای عارفانه و ژرف در دست مغان زمان هخامنشی و به ویژه ساسانی، که دین را وسیله‌ی حکومت و اعمال قدرت و مراسم ظاهری قرار دادند، به صور ظاهری و شرک و رسوم مشرکانه تبدیل شد. مفهوم آتش و اینکه تجلی ذات خداوند و وسیله‌ی تقرب به ذات باری و درک حقایق و مفاهیم عشق عارفانه است، در آتشکده‌ها تبدیل به پرستش آتش به عنوان خداوند و آن همه مراسم و تشریفات شد و ایرانیان به آتش پرستان و دین و آیین مغانه و زرتشتی به آتش پرستی شناخته شد. به همین جهت است که درکنار آن چنان مفاهیم عمیق از آتش و آتشکده، مفاهیم مجازی توسط موبدان انتشار یافت و در کتاب‌هایی چون عجایب المخلوقات، محمدبن احمد طوسی، ص ۷۳ به بعد نقل است که:

ذکر ادبار المعجوس و عبدة النیران - بدانک سبب ادبار آتش پرستان تقدیر افریدگار است و بدانک در عالم، هیچ دینی شوم‌تر از دین آتش پرستی نیست و ازین سبب هرگز کسی از ملتی در معجوس نرفت؛ و عبدالله بن زباد گوید چون عیسا علیه السلام بزاد، پادشاه ملک عجم اردشیر چنان دید.

که برقی برآمد و ستاره‌ی وی را بسوخت [باورهایی درباره‌ی احکام نجوم در پیش‌گویی و تقدیرات]، اردشیر بترسید و بدانست که سبب - ولادت «عیسی» است. قدری انگبین به دست سه شخص، سه مغ به عیسا فرستاد. عیسا سه قرص به اردشیر فرستاد. رسولان گفتند در این قرص‌ها کاری هست. دو شخص قرص‌های خود بخوردند و یکی قرص خویش پنهان کرد و پیش اردشیر آمدند. گفت «شمارا چه داد؟» آن دو کس گفتند «هیچ نداد.» دیگری گفت: «بلی، من قرص خویش فلان جا دفن کرده‌ام.» گفت «برو بیار.» ملک با وی آن‌جا رفت، طلب کردند، نمی‌یافتند، زمین را می‌کنند، آتشی عظیم از آن برآمد، قصد ملک کرد، ملک به سجود رفت. چون نجات یافت از آن وقت آتش را پرستیدن گرفتند.

گویند سبب آتش پرستیدن آن بود که هرمزین خسرو شیرین [شاید: هرمزین خسروین بهرام] بهرام خوانده بود که مولودی بزاید مبارک در بیت المقدس. وی زیت و زر و لبان هدیه به مریم فرستاد. مریم انبانی خاک به هرمز فرستاد. وی آن‌جا که «شهرشیز» است دفن کرد. پادشاهی دیگر بدانست. کس فرستاد که بر آن خاک بنایی کند. متحیر در ماند و راه بدان نمی‌برد. چون شب درآمد نوری عظیم از آن‌جا برمی‌آمد. خطی گرد آن نور بکشید و بیت القار [آتشکده‌ی شیز] آن‌جا بنا کرد و هنوز آن برجاست [تاریخ تألیف عجایب حدود ۵۵۶ - ۵۵۵ هجری قمری] و از آن آتش می‌برند به مشرق و مغرب. و بر سر آن قبه بکرد و بر سر قبه هلالی بکرد سیمین [نیز یاد کرد مسعین المتهلول و دیگران] به طلسمی که کس آن را از سر وی نتواند برداشت و گویند که شش صد سال است که آن آتش آن‌جا می‌سوزد [بنابر این روایت، تاسده‌ی ششم هق، آتشکده‌ی شیز دایر بوده است].

و آتش‌هایی که می‌پرستند گبران، آتش جمشید است. آن را آذر خوره گویند و آن به خوارزم بود. نوشیروان عادل به کاریان آورد. چون نوبت به پیغمبر ماریسید، گبران بترسیدند، جز وی از آن به نسا بردند تا اگر یکی را بکشند [= خاموش کنند] یکی بماند.

دیگر نارا الحسنت [نارا الجسنت، گسنتب] گویند کی خسرو نهاد به آذربایجان (آذربایجان). نوشیروان عادل آن را به شیز آورد. گبران گویند بر خسنتف ملکی موکل است آن را سیلان خوانند، و کی خسرو پسر سیاوش بود و سیاوش به جمال بود، زنی (نسخه‌ی دیگر: زن پدر وی بر وی عاشق شد) بر روی او عاشق گشت و سیاوش طاعت وی نداشت. این زن فریاد کرده که سیاوش قصد من می‌کند. از آن خصوصت خاست. پیش آتش رفتند. سیاوش برهنه شده در آتش

رفت، بیرون آمد به سلامت و بدانستند که سیاوش بری است از آن تهمت.»

(وژ - وژنگه Var- Varangh یا آزمايش و داوری ایزدی با آتش. مقاله‌ی نگارنده در ماهنامه‌ی چپسته سال اول، شماره‌ی ۵ ص ۵۵۴ به بعد).

از این گونه روایات درباره‌ی آتش در آثار مشابه فراوان است و این نشانگر دو حرکت موازی است در اندیشه‌ی ایرانی، که سویی و راهی به آن برداشت‌ها و بینش‌های عرفانی و الا راه می‌بزد که یاد شد و حکیمان و عارفان و خردمندان و مغانِ معنی‌گرای و اندیشه‌ور پویای آن بودند؛ و برداشتی دیگر که اینگونه اندیشه‌های منتهی به آتش پرستی، و آتش را در مقام و باور خداوندی قرار دادن و عبادات و مراسم ظاهری درباره‌ی آن، از روحانیون و آخوندهای اهل ظاهر و موبدان، مغان، یا مجوسانی است که اینگونه یاد می‌شود (= یادداشت ۵ و نیز به متن - بخش مربوطه نیز نگاه کنید) که در این دومی، اشاره‌ای به عدم قبول دین از زرتشت، توسط رستم و علت جنگ رستم و اسفندیار به اشاره آمده است. اسفندیار، سردار جنگ‌های دینی زرتشتی، رستم را تکلیف به قبول دین می‌کند، رستم نمی‌پذیرد. جنگ در می‌گیرد و در این جنگ، اسفندیار، سردار و قهرمان دینی زرتشتی کشته می‌شود و از آن پس، نام رستم از اوستا (= به ویژه یشت‌ها) و مآخذ پهلوی توسط موبدان حذف می‌شود. به بخش پایانی کتاب نگاه کنید.

بسیاری از مورخان، علی‌رغم عدم یادکرد انگیزه‌ی جنگ رستم و اسفندیار در شاهنامه (به‌ویژه آن بخش که سروده‌ی دقیقی، شاعر زرتشتی است)، اشاره به علت جنگ کرده‌اند که در متن بدانها اشاره شد.

نویسنده‌ی عجایب‌المخلوقات در دنباله‌ی آنچه که گذشت، درباره‌ی آتش آورده است: «دیگر آتش زرادشت به ناحیه‌ی نیسا بود، - و زردشت رأس‌المجوس بود. دعوی پیغمبری می‌کرد و گفت به کوه سبلان ملکی به من می‌آید. و فتنه‌ی وی در عالم بماند و ملت‌گیری ظاهر کرد و خلقی بسیار تابع وی شد.

گویند اول که زردشت ظاهر شد... وی را پیش رستم زال، آوردند. رستم وی را چیزی بداد. چون بزرگ شد دعوی نبوت کرد، و آتش پرستی بنهاد. ملوک آن تابع وی شدند مگر رستم زال که گفت... من نبوت وی را تصدیق نکنم.»

در تاریخ سیستان، ص ۳۳، درباره‌ی دین قدیم مردم سیستان آمده است: گرشاسب و نیبرگان او تا فرامرز بن رستم همه بر آن طریقت بودند که ادم عاينه‌السلام آورده بود. با ماداد و به وقت زوال

شبابگاه نماز کردندی و پرستش ایزد تعالی و دیگر به همه‌ی اوقات که به شغل دنیایی اندک و بسیار خواستندی شد پیشتر نماز کردندی، پس از آن بدان شغل رفتندی. و زنا و لواط و دزدی و خون ناحق میان‌شان حرام بود. و مردار نخوردندی و تا ذبیحت نکردندی آنچه حلال است اکنون خوردن آن نخوردندی. و صدقه بسیار دادندی و همیشه میزبان بودندی و مهمان را نیکو داشتندی و این همه از جمله فریض داشتندی بر خویشتن. دختر و خواهر و مادر را به زنی نکردندی و پیکار که میان رستم و اسفندیار افتاد سبب آن بود که چون زرتشت بیرون آمد و دین مزدیسنا آورد، رستم آن را منکر شد و نپذیرفت و بدان سبب از پادشاه گشتاسب سرکشید و هرگز ملازمت تخت نکرد...»

حکایات و روایاتی خرافی درباره‌ی آتش، در دنباله‌ی کتاب یاد شده نقل است که از جنبه‌های مطالعاتی درباره‌ی سیر عقاید خرافی، جالب توجه است و گردآوری آنها در تطوّر دین مزدایی دارای ارزش‌هایی ویژه است. برای بسیاری دیگر از اینگونه تعظیم و تکریم آتش که از سوی موبدان در زمان ساسانیان به مردم تحمیل می‌شد، بسیاری از ارباب صنایع چون آهنگران، آجرپزان و همه‌ی کسانی که با آتش کار می‌کردند، مکروه و مردود شمرده می‌شدند و اغلب مجبور به ترک میهن می‌گشتند. برای پاک کردن و تطهیر آتش، مراسمی پرطول و تفصیل و دشوار و طولانی لازم بود که در مثل هرگاه آتشی که در کوره‌ی آهنگر یا زرگر یا نانوا یا کوره‌پز بود... را می‌خواستند تطهیر کنند، به موجب وندیداد و دوابت داراب هر مزدیار ماه‌ها زمان لازم داشت. در ترجمه و یادداشت‌های وندیداد، نگارنده باتوجه به فهرست موضوعی، در این مقال حاصل پژوهش‌هایی گسترده را به‌طور مستند آورده است.

محمد بن احمد طوسی، ص ۷۷، در دنباله‌ی مطالب خود نقل کرده: «بعضی از گبران گویند که آتش دختر خدا است [به موجب اوستا آتش پسر هر مزد است] و گاو فرشته‌ای است [گاو اوگدات Evagdât، فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، مقاله‌ی گئوش - اوزون - گوشورون]... ابوالهذیر گوید... گبری را دیدم، پرسیدم که آتش چه بود؟ گفت: دختر خدا. گفتم: گاو چیست؟ گفت: فرشته‌ی خدا. گفتم: آب چیست؟ گفت: نور خدا. گفتم: گرسنگی و تشنگی چیست؟ گفت: درویشی. گفتم: درویشی چیست؟ گفت: دیو است. گفتم: زمین که نگاه دارد؟ گفت: ملکی نام وی بهمن [= سپندارمذ]. گفتم: به‌دینی دارید شما گبران که فرشته‌ای را بکشید و به نور خدا بشوید و به دختر خدا بریان کنید، و بخورد درویشی شیطان کنید، پس بر پشت فرشته‌ای که نام وی بهمن است

حدث خنید. مقصود از این آن است که آتش اگر چه عنصری شریف است، سزای پرستیدن ندارد.»

ابوالفرج ابن جوزی نویسنده‌ی سده‌ی ششم ه. ق، در کتاب تلبیس ابلیس، ص ۴۹ به بعد آورده است: «تبری گوید وقتی قایلین - هابیل را کشت و از پیش پدر به یمن گریخت، در آنجا ابلیس به سراغ قایلین آمد و گفت: قربانی هابیل از آن رو قبول شد و آتش به آن درگرفت [قربانی را در بلندی می‌گذاشتند و آتشی از آسمان می‌آمد و در آن درمی‌گرفت، و این را که آتش قربانی را بخورده علامت قبول شدن قربانی تلقی می‌کرده‌اند] که هابیل آتش را می‌پرستید و به آن خدمت می‌نمود. پس تو نیز آتشی برافروز و برای عبادت خودت و بازماندگانت باقی بگذار؛ و قایلین آتش خانه‌ای برپا کرد، و او نخستین آتش پرست است... آتش پرستان، آتشکده‌های بسیار برپا کردند و نخستین کسی که آتشکده ساخت فریدون بود که یکی در طرطوس و یکی در بخارا ساخت. و سپس بهمن آتشکده‌ای در سیستان ساخت و پدر قیباد آتشکده‌ای دیگر در بخارا ساخت. و پس از آن آتشکده‌های بسیار ساختند، - و زرتشت آتشی برپا نمود که قربانیان را می‌سوزانید [پسنا ۵ = ۱۱/۴] و گفت این آتش از آسمان است؛ به این شکل که خانه‌ای ساخت و در وسط آن آیینه‌ای قرار داد. دور قربانی هیزم می‌چید و روی آن گوگرد می‌پاشید. وقتی خورشید به وسط آسمان می‌رسید و باروزنه‌ی بالای خانه مقابل می‌شد، پرتو آن بر آینه منعکس می‌شد. هیزم را شعله‌ور می‌کرد. و زرتشت دستور داد که این آتش را خاموش نکنید.

در این جا فقط به موردی از موارد عذیده اشاره می‌شود، و در یادداشت‌ها، مستندات دیگری در دست است. در زمان ساسانیان میان مبلغان مسیحی و مغان بحث‌های بسیاری واقع می‌شد که هر دو طرف می‌کوشیدند طرف مقابل را به تخفیف و انکسار مغلوب کنند. در مثل به روایت سُرِیانی درباره‌ی شهیدان مسیحی در ایران، زمانی در دوران ساسانیان، یک مبلغ مسیحی به نام گِیورگیس در مجمعی رسمی با مغانی بحث در پیوست و دین زرتشتی را به سبب پرستش آتش، دینی بت پرستانه خواند. مغان در پاسخ گفت ما پرستنده‌ی نَفُوس آتش نیستیم، بلکه آتش را وسیله‌ای برای پرستش خدای یکتا ساخته‌ایم چنانکه صلیب در نزد شما چنین است. گِیورگیس این دلیل موبد را نادرست خواند و قطعاتی چند از او ستا بر خواند که حاکی از آن است که آتش به منابه‌ی خدایی مورد ستایش قرار می‌گیرد. مغان گفت اگر هم ما آتش را نماز می‌گزاریم از آن است که گوهر آتش و گوهر او مزد یکسان است. گِیورگیس گفت آیامعنی این سخن آن است که آن

چه مایه‌ی آتش است و آتش از آن می‌زاید، مایه‌ی اورمزد نیز هست؟ مغ گفت: چنین است. مسیحی گفت پس سرگین نیز مایه‌ی آتش است، آیا... برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان بینی‌ها، ص ۱۰۰.

سخت‌گیریها و تعصب شدید حکومت مغان در اصول قرار دادن مقوله‌هایی چون: کرفه و ثواب بیش از حد ازدواج مقدس یا خیتوک دس، ثنویت مطلق، پرستش ظاهری آتش و ... و رفتار خشونت بارشان با غیر مزدیسنان، آجر آخروی و زهر چشم گرفتن از مسیحیان و اینکه ایرانیان به تنگ آمده از آیین مغانه، مسیحی نشوند، تا جایی که در حدود سال ۳۴۰، سرهای بریده‌ی شهدای مسیحی را در جلو معبد ناهید در استخر آویختند:

Tabari - Nöldeke : *Geschte der perser und Araber zur zeit der Sasanides, leden, 1879, S. 4, Anm.2.*

کتاب فوق با عنوان تاریخ ایرانیان و عربها - که از نولدکه Nöldeke می‌باشد و ترجمه‌هایی از تاریخ تبری است، توسط عباس زریاب به فارسی ترجمه شده، تهران ۱۳۵۸. امانگارنده مطلب مورد نظر را جهت ذکر صفحه در آن نیافت.

باری چنین تعصب و سختی‌گیری، با آن رسومی که مغان داشتند و با همه‌ی شدت و ضرب و شتم نمی‌توانستند آن را به جامعه‌ی ایرانی بقبولانند، چنان شد که از سوی ارباب کلیسا و مسیحیان - رسوم و عادات و آیین مغان که پشت نام مزدیسنا‌ی زرتشتی خود را پنهان کرده بودند، چنین انکسار و واژگونگی فرهنگی برای ایرانیان به مثابه‌ی میراثی زرتشتی تا به امروز باقی گذاشت و شروح فراوان بر وندیداد و متن آن. تا جایی که عید ذاکانی در لطایف خود، آن مناظره‌ی زشت و قبیح را در مورد ازدواج با محارم، میان یک نصرانی و یک مجوس در رساله‌ی دگگنا نقل می‌کند: ← کذات عید ذاکانی به اهتمام پرویز اتابکی. ص ۲۹۶.

۶۴ - شاهنامه، چاپ بروخیم، جلد پنجم، ص ۱۴۰۵.

۶۵ - در روایات موثق، گیخسرو دارای مقام پیغامبری است. در کوهی بلند، که کوهی سرخ‌رنگ است به نام کوشیدازدهایی راکشته و در آن قله، آتشکده‌ای به نام کوشید بنا می‌کند. رمز و کنایه، در این روایت به روشنی آشکار است. در کوه سرخ (کنایه از آتش) به تفکر و مراقبه می‌پردازد. ازدهای نفس را می‌کشد و به شکرانه‌ی آن، که به یاری آتش بر نفس پیروز شده، در آن‌جای متروک، آتشکده‌ای بنا می‌کند تا محل انزوا و تفکر باشد برای آنان که در تهذیب و ترکیه‌ی نفس هستند.

روایت را در سنی ملوک الارض والانبیا، حمزة بن حسن اصفهانی نقل کرده است، تاریخ بهامیران و شاهین، ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، جلد اول - ص ۳۶. برای مقام کسانی چون فریدون، کی خسرو، کیومرث و... به آخرین بخش در متن همین مجلد نگاه کنید.

۶۶- یسنا ۶۵/۱۲ و- و سپرد ۱۱/۵، یشت ۲۴/۵۴ و، یسنا ۱۷/۱۱.

۶۷- یسنا ۲۵/۷.

۶۸- یسنا ۲۵/۷. در این موضوع نام همه‌ی آتش‌ها با هم آمده است. بعضی نام‌ها تنها یک بار و در همین جا آمده و بعضی چندین بار در اوستا نقل است. برای آگاهی، نگاه کنید به:

Kanga : *Avesta Dictionayr*. Bombay, 1900.

شماره‌ی صفحات در کتاب فوق به ترتیب جهت آگاهی و فهرست‌های اوستایی: ۵۱۲، ۲۸۰، ۱۰۷، ۴۸۱، ۵۴۹.

Anklesaria: *zât Sparam*, p. LXXX-LXXXI.

و متن پهلوی همان کتاب یاد شده، ص ۴۱-۴۰.

در شایست ناشایست، بخش ۹، در بندش، بخش ۱۷، در روایات داراب هرمزدیار، جلد اول، صفحه‌ی ۵۹، در تفسیر و ترجمه‌ی پهلوی یسنا، هات ۱۷ و جاهایی دیگر از این آتش‌ها یاد شده است. جهت آگاهی‌های دقیق پژوهشی، نگاه کنید به: وندیداد با توجه به فهرست راهنما در پایان مجلد چهارم و فهرست توضیحی متن در آغاز مجلد اول، فرهنگ‌نام‌های اوستا ذیل هر نام.

۶۹- گزیده‌های زات سیرم: بخش سوم، بند ۷۵.

SBE. VOL - I, PP. 308-314 VOL I, PP. 61-64

۷۰- مسعودی در کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر، جلد اول که فصلی راجع به آتشکده‌های ایران نقل کرده است.

گوید: اما آتشکده‌ها و ملوک طبقه‌ی اول و دوم ایران که آن را ساخته‌اند. نخستین کسی که گفته‌اند آتشکده ساخت فریدون بود که وی گروهی را دید که آتش را احترام می‌کردند... و چون در باره‌ی علت پرستش آن از ایشان پرسید، گفتند آتش واسطه‌ی میان خدا و مخلوق است و از جنس خدایان نورانی است و مطالب دیگر، که چون پیچیده است از یادکرد آن می‌گذریم، زیرا آنها برای نور مراتبی نهاده بودند و میان طبع آتش و نور امتیاز می‌نهادند... مروج الذهب، جلد اول - ص ۶۰۳. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده.

کرد. ^۳ اما در این مورد، تنها در رابطه با نوشته و شرح قطب‌الدین آشکوری درباره‌ی زرتشت است که مبحثی نقل و تحقیقی درج می‌شود. این نوشته درباره‌ی زرتشت و حکمت و فلسفه‌ی ایران کهن بسیار نادر است، چه اغلب در ملل و نخل و تاریخ‌ها، یادکردهایی کلیشه‌ای و تکراری که اغلب بر مبنای متون اوستای متأخر و متون پهلوی و پازند و متون پسین زرتشتی است مبتنی می‌باشد. در این‌گونه مآخذ و آثار، درست و دقیق، باورها و معتقدات و آیین‌ها و رسم‌های مزدیسنان زرتشتی زمان ساسانیان به دوران اسلامی منتقل شد. زرتشتیان که مطابق معمول، وسیله‌ی این انتقال بودند، آن‌ها را با تعصب حفظ کرده و بدانها عمل کردند و آثار بسیاری به زبان و خط پهلوی تا سده‌ی پنجم هجری نیز نوشتند. همین گروه بودند که به مجوس - گبر شناخته شدند. اما تاریخ و تحقیق بر آن بنیاد است که این مجوس یا گبرها، وارث مواریث موبدان و مغان زمان ساسانی هستند که دین اصلی و باورهای اساسی زرتشت را تحریف کرده و تغییر دادند و آن را به نام آیین مزدیسنا یا زرتشتی یا بهدینی موسوم کردند. و سهروردی با تأکید نیز اشاره کرده که آیین مجوسی که آن همه مورد ایراد و انتقاد است به زرتشت و دین او مربوط نیست. اما شروخی چون شرح مذکور هرچند اندک، اما از سوی اندیشمندان بزرگ حکمت و فلسفه‌ی اسلامی بسیار مغتنم و درخور توجه است. چون قطب‌الدین اشکوری از تلامذه و شاگردان میرداماد، فیلسوف و اندیشمند بزرگ اسلامی است و شرح زندگی استاد را نیز در *محبوب القلوب* آورده، و استاد خود از ارج‌گذاران حکمت فهریون و ایران کهن است، شرحی کوتاه نیز درباره‌ی حکمت و اندیشه‌های عارفانه و فلسفی وی در رابطه با تأثرات ایرانی نقل می‌شود.

نخست به شرح حال مختصری از قطب‌الدین لاهیجی آشکوری توجه کنیم:

قطب‌الدین لاهیجی - محمد بن علی بن عبد الوهاب شریفی دیلمی لاهیجی آشکوری، از علمای امامیه‌ی قرن یازدهم هجری می‌باشد که از تلامذه‌ی میرداماد (متوفای سال ۱۰۴۲ ه. ق) و عالمی است فاضل، متأله، کامل... از تألیفات او:

۱ - *ثمره‌ی الفؤاد* که حاوی اسرار و احکام دینی و حقایق اعمال است از عبادات و معاملات و غیره
از اول فقه تا آخر دیانت، و یک نسخه از آن در سال هزار و هفتاد و پنجم هجرت در حال حیات مؤلف نوشته شده و در خزانه‌ی رضویه موجود است.

سال وفاتش به دست نیامد و لکن چنان که روشن شد بعد از سال ۱۰۷۵ و یا در خود آن سال بوده است.^۴

جریان اینگونه ژرف‌اندیشی‌ها و تحقیقات، از سوی پیروان حکمت اشراق است که نماینده‌ی بارز و شاخص حکمت اشراق، شیخ شهاب‌الدین مهروردی، حکیم شهید است. اینان یکی از سرچشمه‌های نیرومند حکمت و عرفان و اندیشه‌های فلسفی را ایران باستان و حکمای این سرزمین می‌دانستند و اشاراتشان به فلاسفه و عرفا و حکمای ایران قدیم، باتوجه به شرح و تفسیرها و برداشت‌هایی که از آن کرده‌اند، نشانگر آن است که به منابع و مأخذی مورداعتماد دست داشته و با دارندگان آن دانش‌ها محشور بوده‌اند که نگارنده اشاره می‌کند که خوانندگان برای آگاهی، به مأخذی که در حاشیه‌ی شماره ۳ داده شده مراجعه کنند.

اینگونه آثار، منابعی نوین و تازه است که با تحقیق در آنها، آگاهی‌های بسیار شایان توجهی درباره‌ی شناخت سیمای اندیشمند زرتشت و فلسفه یا حکمت خسروانی (= حکمة الاشراق) فرارو می‌نهد. اشارات و نقل‌هایی فراوان در دانش و حکمت و ادب ایرانی اسلامی، راجع به مقام شامخ زرتشت در فلسفه و حکمت موجود است که تاکنون چنانکه باید بدان‌ها توجه و عنایتی نشده، اما برای کسانی که در زبان و فرهنگ عصر اوستایی و منابع پهلوی تحقیق کرده باشند، پایه‌های استوار و بی‌خدشه‌ی چنین اشاراتی به‌صراحت مشهود است.

کتاب محبوب القلوب قطب‌الدین لاهیجی آشکوری، چنانکه از تحقیقات برمی‌آید، یک اثر گرانقدر سه‌بخشی است که تنها بخش نخست آن به‌صورت چاپ سنگی، بدون تاریخ طبع شده که شرح حال و اندیشه‌ی زرتشت از آن، متن و ترجمه از نظر گذشت. قطب‌الدین از شاگردان میرداماد، یکی از چهره‌های برجسته‌ی حکمت در عصر صفویه بود که خود عنایت و توجهی خاص به حکمت اشراق و حکمت خسروانی داشت. بسیاری از حکما و عرفای نامی ایران، پس از او از شاگردان وی یا مُلهم از اندیشه‌ها و مکتب وی بودند، چنان که ملاصدرا، شیرازی نیز از شاگردان میرداماد بود و در بخش‌های گوناگون کتاب (و یادداشت ۳- پس از پایان این تحقیق) شرحی هست که در مثل چگونه ملاصدرا برای روشنی و نمونه، از هوم‌ایزد در اوستا یاد می‌کند که آگاهی نوین و درستی برای محققان فرهنگ اوستایی فرارو می‌نهد. میرداماد خود بهره‌مند از مکتبی است که سیداحمد‌علوی، یکی از چهره‌های روشنی‌ان است و درباره‌ی مبحث صدور وجود از

احمد بن ابی یعقوب، در تاریخ خود، جایی که از دین زرتشت یاد کرده، خود به وضوح از زدوایان می‌گوید و چنانکه نگارنده بارها یاد آور شده، آشفته‌گی درباره‌ی مطالعات و شناخت دین زرتشتی و سردرگمی که ایجاد شده، به‌مناسبت درهم آمیختن ادیان گوناگون یا مذاهب ایرانی است که اغلب آنها را به نام دین زرتشت می‌شناختند: «ایرانیان به کیش زرتشت که او را پیغمبر خود می‌دانند بر این بودند که روشنی - و آن را زروان می‌نامند - قدیم - ازلی است و در اثر لغزش اندکی اندیشه‌ی بدی کرد...»:

تاریخ یعقوبی، جلد اول - ترجمه‌ی دکتر محمد ابراهیم آیتی. ص ۲۱۷.

و زروان - و زدوایه، نام دین و آیینی است که زروان را به معنی زمان خدا می‌دانستند و به صورت فرقه‌ی دهریه مدت‌ها پس از ساسانیان باقی بودند. از زروان است که دو اصل صادر شد، هرمزد و اهریمن. نگاه کنید به:

زدوان در قلمرو دین و اساطیر، تألیف نگارنده. ص ۱۲، ۲۰، ۲۲.

در مورد آتشکده‌ها تا سده‌ی چهارم هجری، نگاه کنید به:

صورة الارض، ابن حوقل، ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، ص ۴۳.

مسالك و ممالک، از: ابواسحاق ابراهیم استخری، ص ۱۰۹-۱۰۶.

۷۱ - سخنرانی پروفیسور هانری کُربن Henri Corbin با عنوان:

Les Motifs Zoroastriens dans Philosophie de Sohrawardi

و ترجمه‌ی فارسی آن با عنوان محرک‌های زرتشتی در فلسفه‌ی اشراق که به سال ۱۳۲۵ از نشریات انجمن ایران‌شناسی منتشر شده است.

۷۲ - حکمة الاشراق، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، ص ۱۹۷.

۷۳ - این منقولات، اغلب از دو کتاب است، نخست کتاب یادشده در شماره‌ی فوق، ص ۱۹۷ به بعد.

دیگر کتاب رد تصوف و حکمة الاشراق اثر دکتر موسی جوان، ص ۱۴۳ به بعد.

۷۴ - فرهنگ علوم عقلی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، ص ۲۰۳ و ۴۲۴.

۷۵ - اسفار، جلد اول - ص ۱۹. جلد چهارم - ص ۱۸۱، جلد سوم - ص ۱۶۷.

۷۶ - مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هنری کربن، جلد دوم، ص ۱۲۱.

۷۷ - ص ۶۰/۷.

۷۸ - ص ۲۴ - وینبرد ۱۹/۲.

۷۹- یسنا ۲۱، ۶۸/۱۱.

۸۰- یسنا ۵۷/۳.

۸۱- یسنا ۵۱/۸.

۸۲- یسنا ۶۰/۴.

۸۳- زامیاد یشت، یشت ۲-۱۹/۱ نیز بند ۵.

۸۴- وندیداد ۱۹/۳.

۸۵- یشت ۱۷/۲۲.

۸۶- یشت ۱۹/۵.

۸۷- یشت ۱۳/۱۲۸.

۸۸- یشت ۱۳/۱۲۸.

۸۹- یشت ۳۴-۱۹/۳۰. این اشاره که قرّبه صورت پرنده‌ای از جمشید بیرون رفت و بگسست، اشاره به

وجه تمثیلی روح است به پرنده هنگام مفارقت از بدن. برای تفصیل نگاه کنید به: فرهنگ‌نام‌های

اوستا، جلد سوم، ص ۱۴۸۸ به بعد - به شرح داستان جمشید.

۹۰- برای داستان و اسطوره‌ی فریدون، نگاه کنید: فرهنگ‌نام‌های اوستا، جلد اول، ص ۳۸۴ به بعد. و

داستان گرشاسب، جلد دوم، ص ۹۰۵ به بعد - و روایات داستانی - فلسفی درباره‌ی فرّکیانی، جلد

دوم، ص ۹۶۸ به بعد.

۹۱- یشت ۸۲-۱۹/۷۸.

۹۲- فرهنگ علوم عقلی، دکتر سید جعفر سجادی، ص ۴۹۹.

۹۲/۱- قطب‌الدین آشکوری

نگارنده برای نخست بار، به وسیله‌ی اشاره‌ی هانری کورین Henry Corbin در کتاب فلسفه‌ی ایرانی

و فلسفه‌ی تطبیقی^۱ با کتاب محبوب القلوب آشنایی یافت. نخست به این نکته اشاره می‌شود که

نگارنده پیش از این از کتاب نزهة الأزواج و زوارة الأفراح^۲ یا تاریخ الحکما که نوشته‌ای مقدم بر

«محبوب القلوب» است و شرح بسیار موجز اما جالب توجهی درباره‌ی حکمت و اندیشه‌های

فلسفی و زندگی زرتشت ارائه می‌دهد، در آغاز کتاب به تفصیل نقل و شرحی کرده است که

رنوس اساسی و تحقیق تطبیقی را در حکمت، عرفان و فلسفه‌ی ایران کهن و ایران دوران

اسلامی ارائه می‌دهد. به همین جهت برای شروع ناگفته و مباحث موردنظر باید بدان‌جا نگاه

مبدأ، یعنی صدور کثیر از واحد که اساس اندیشه‌ی سهروردی است و مأخوذ از حکمای ایران باستان، بنا بر تأکید صریح سهروردی، می‌گوید این نظریه از زرتشت است.

درباره‌ی آشکوری، و شرحی که درباره‌ی زرتشت به تحقیق آورده، چیزی نمی‌گوییم، چون نوشته و رای و نظر، خود گویا و روشن است. اما بدیع بودن، استواری، دقت نظر و چگونگی توجه و تفسیری که اشکوری آورده، بی‌گمان بیانگر معرفت و شناخت وی از زرتشت و چهره‌ی راستین و فلسفه‌ی ژرف و عمیق زرتشت است، و مهم‌تر آنکه وی نیز چون افضل‌الدین کاشانی، عین‌القضات، سهروردی شهید، میرداماد، میرفندرسکی، حاج ملاهادی سبزواری، عزیزالدین نَسفی، ناصر خسرو و... میان زرتشت و سرودهای وی و آیین راستین او با آیین مغان و آن دینی که در زمان ساسانیان به نام وی منتشر کردند، تفاوتی درست و شناختی منطقی را قایل بودند و نیز معرفتِ درستی نسبت به مضامین گائایی داشتند. این خود باصراحت از نوشته و تحقیق این کسان آشکار است، به‌ویژه مطلب مورد نظر، یعنی نقل اشکوری راجع به زرتشت که با تأکید، اثباتِ توحید قابلِ دفاع و مستدل این پیامبر بزرگ را می‌کند.

اشکوری، چنانکه اشاره شد، خود از تلامذه‌ی میرداماد است، حکیم و فیلسوفی بزرگ و نامی که در حلقه و زمهره‌ی حکیمان اشراقیون و رهروان راه فلسفه‌ی سهروردی و حکمای ایران باستان است. میر برهان‌الدین محمد باقر داماد از فلاسفه‌ی مشهور و به‌نام عصر صفویه است. وی به سال ۱۰۴۱ هجری، در نجف درگذشت و همان‌جا نیز به خاک سپرده شد.

میرداماد در ضمن اشعاری که می‌سرود، به اشراق تخلص می‌کرد و این تخلص خود، ارادت وی را بیان می‌کند به حکمای اشراقیون. اسکندر بیگ منشی در شرح حال وی در تاریخ عالم آرای عباسی آورده که:

«و گاهی به نظم اشعار ملتفت شده... و زبان صدق بیان گشوده، اشراق تخلص می‌نماید...»^۵

شاخص‌ترین اثر میرداماد، کتاب قَبَسات است. وی این کتاب را به سال ۱۰۳۴ هجری قمری نوشته و خود ماده تاریخ آن را «ابد کتاب القَبَسات = ۱۰۳۴» نوشته که این کتاب^۶ در ده باب تنظیم شده و هر بابی به عنوان «قَبَس» نامیده شده است. قَبَس به معنای اخگر یا پاره‌ی آتش، و آتش در بنیاد حکمت خسروانی و بیان رمزآمیز عارفان، وسیله است برای گذاخته شدن مرید برای رسیدن به حقیقت و عشق و واصل شدن به سر منزل معشوق. در حکمت و عرفان باستانی ایران، حکیم و عارف راستین، گی خسرو، پیش از عروج و ترک این جهان خاکی، شست‌وشو و غسل

کرده و جامه‌ی سپید پوشیده و به آتشکده اندر می‌شود تا با اعتکاف و مجاورت در آتش نمادین، در این کوره‌ی سوزان و وصول، وجودش بگدازد و زر خالص شود. «این کیمیاگری روندی در دناک است، حتا در دناک‌تر از محک‌زدن زر با سنگ و آتش. این کار به شکیبایی و رنج طولانی نیاز دارد. سنگ زر را باید به کوره گذاشت تا ناب شود و عاشق را باید که: میان کوره با آتش چو زد همخانگی کردن (دیوان شمس) قلب‌های سنگین در این آتش می‌گدازند، و به راستی در مقام فناست که آدمی خود را مستغرق در ذات پروردگار می‌بیند و همانند آهن گداخته، در کلام مولانا جلال‌الدین، با تمام وجود ندا در می‌دهد که: «من آتشم، من آتشم»^۷ و این گفته قرینه‌ی پرمعنی است با «أنا الحق» گفتن حلاج. یکی پس از مراحل تزکیه و سلوک، خود آتش شده، و یکی با ذات باری یکی شده، که هر دو به مقصد رسیده‌اند. همین اصطلاح فلز گداخته،^۸ در حکمت ایران باستان - یا در کوره گداختن، و مصفا و بی‌غش شدن، وسیله‌ی نمادین رسیدن به آشوبی و حقیقت و عشق ناب است که در باره‌ی آن به تفصیل شواهدی ارائه شده است.

باری، هر قَبَس^۹ را نیز به فصل‌هایی کوچک‌تر تقسیم کرده که آن فصول را «بمض نام نهاده که از ریشه‌ی وَض است به معنی درخشیدن. در قرآن نیز قَبَس به معنای آتش، شعله‌ی آتش و پاره‌ی آتش است که در داستان موسی بدان برمی‌خوریم، و بی‌گمان میرداماد را به آن آیات کریمه نظر بوده است:

إذ قال موسى لأهله إني آنستُ ناراً سأتيكم منها بخبرٍ أو آتيكم بشهابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ.

یعنی: یاد کن (ای محمد ص) هنگامی که موسی به زن خود صفورا گفت من از دور پاره آتشی دیدم. می‌روم تا شما را از آن خبری بیاورم و شما را از آن آتش افروخته پاره‌ای آورم تا شاید شما گرم شوید.

وَ هَلْ آتَيْتَ حَدِيثُ مُوسَى.

ای پیامبر، آیا داستان موسی با تو رسیده است؟

إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنستُ ناراً لَعَلِّي آتيكم منها بقَبَسٍ أو أجد على النار هُدًى.

یعنی: آیا داستان موسی با تو رسیده، آنگاه که آتشی از دور دید. پس زن و فرزند خویش را گفت: درنگ کنید که من از دور آتشی دیدم. شاید شما را پاره‌ای از آتش بیاورم تا به روشنایی آن راه یابم.^{۱۰} در مبحثی به نقل از سهروردی (=الواح عمادیه) در این زمینه نیز آیاتی نقل شد.

حافظ نیز در این بیت از غزل خود، اشاره کرده است:

ز آتش وادی ایمن نه منم خرم و بس موسا این جا به امید قَبَسِ می آید^{۱۱}

و این آتش، در معنای گسترده‌ی عرفانی و حکمت‌آمیز خود، که دانش و معرفت و شناختِ والای الهی است، در حکمت خسروانی، سده‌هایی بسیار دورتر نام و نشانی شناخته شده دارد. معرفت و دانش و دین الهی، به شکل آتش برای زرتشت نازل می‌شود. زرتشت آن را در دست‌های گشاده نگاه می‌دارد که او را و کسی را نمی‌سوزاند و می‌گوید این است معرفت دینی که از بهشت فراز آورده شده. در دینکرد، کتاب هفتم، در گزیده‌های زات‌سهرم، و در وِجْرکُوت دینکَک از کتاب‌های پهلوی، ضمن سرگذشت زرتشت، این نمادِ باستانی به روشنی نقل شده که فردوسی نیز آن را در شاه‌نامه آورده است (= گشتاسپ‌نامه‌ی دقیقی).^{۱۲}

معرفت، شناخت، حکمت و دانش دین، به زرتشت به صورت نور و آتش و شهاب و قوس نمودار می‌شود که از مشهورترین نکات نمادین زندگی پیامبر است. باید اشاره شود که وجود باری اهورمزد در معراج، نیز به صورت نوری شعشعانی و بسیار خیره‌کننده و مطلق به دید زرتشت می‌رسد. نیز بهمن یا بزرگ‌ترین مَلک و فرشته که نماد معرفت و کمال دانش و شناخت الهی است، به شمایل مردی بزرگ و عظیم که یکسره از نور است به زرتشت نازل می‌شود. همه‌ی حکیمان بزرگ ایران نیز که پویای راه سهروردی بودند، آن که حکمت خسروانی را احیا کرد و رستاخیز عرفان ایران باستان را موجب شد، در این زمینه سرگذشت‌هایی همانند دارند.

هانری گُرتِن به نقل از شرح حال میرداماد که از نوشته‌ی شاگردش قطب‌الدین آشکُوری نقل شده، مکاشفه‌ای از وی نقل کرده است:^{۱۳}

«در ماه رمضان سنه‌ی هزار و یازده از هجرت رسول اکرم (ص) زمانی که میرداماد در عین حدت جوانی به سر می‌برد و در اصفهان متوطن گردیده بود، مسافرتی به شهر مقدس قم کرده بود. چنانکه خود می‌گوید از خلاف آمد حوادث بدان‌جا پناه برده بود؛ زیرا شاه‌عباس در آن زمان با تکیه‌ی عثمانی در جنگ سخت همی‌بود. روزی بعد از نماز عصر، دیرگاه در مسجد بماند و در جای خود به سوی قبله هم‌چنان جلوس کرده آهسته آهسته خود را درحالتی مخصوص احساس نمود و غفلهً به‌حالت خلسه مستغرق گشت، آن‌گاه می‌فرماید:

«ظهور کرد در پیش من نور درخشان و خیره‌کننده‌ای (النور الشعشعانی) با جلال و عظمت و به‌صورت انسانی که بر نال راست آرمیده باشد. به همان نجم شش‌گانه نورانی دیکری با جلال

بیشتری مشاهده کردم که در زیبایی خود می‌درخشید و درخشش او به اطراف و جوانب ساطع بود. هم‌چنان بود که گویی در گویش جان من خوانده بودند که آن شیخ نورانی، شمایل شاه مومن حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) امام اول بود درحالی که شیخ آرمیده یا نشسته، حضرت رسول اکرم (ص) را می‌نمود.»

پیوندهایی بسیار ظریف، اما گویا و روشن و مستدل و مستند - در مورد استمرار فرهنگ ایران باستان در ادوار و عهود پس از ساسانیان در انتقال مضامین و اندیشه‌های عرفانی و شهود وجود دارد. اما اصل مهم آن است که معرفت و شناختی نیز به فرهنگ ایران باستان وجود داشته باشد. در کتاب حکمة الاشراق، تأثیرات حکمت خسروانی‌ها و فلهویان به روشنی مشهود بوده و از زبان خود نویسنده بیان شده است. در سایر مآثورات وی نیز با یادکرد و استناد، چنین تأثراتی بیان شده است. کسانی نیز که قریب به زمان وی، از سرگذشت این بنیانگذار حکمت اشراقی و زنده‌کننده‌ی حکمت ایران باستان یاد کرده‌اند - به این مسأله اشاراتی دارند.^{۱۴}

شاگرد و پیرو مکتب سهروردی، و جامع و شارح آثار وی، به‌ویژه حکمة الاشراق، شمس‌الدین محمد شهرزوری در شرح حال وی در کتاب خود موسوم به نزهة الادواح و روضة الافواج شرح حالی که به‌دست می‌دهد، بسیاری از حالات و سکنات شیخ را که شرح می‌دهد، نشانه‌ی گرایش‌های بی‌گمان به عرفان و سلوک میترایی را در وی به‌نمایش می‌گذارد.^{۱۵} «به‌نظر می‌رسد برای دانستن اینکه عرفان ایرانی از چه طریق به دوره‌ی اسلامی راه یافته و به‌وسیله‌ی چه کسانی به حیات خود ادامه داده است، بهترین راه توجه به سخنان خود سهروردی است که می‌گوید: خمیره‌ی حکمت خسروانی در سلوک به سیار بسطام، بایزید بسطامی منتقل شد و بعد از او به جوانمرد بیضا منصور حلاج، و پس از آنان به سیار آمل و خرقان، ابوالحسن خرقانی رسید» (مطالعات، ۳، ۵۵) و ما از طریق رساله‌ی التود من کلمات ابی طینور می‌دانیم که سروشان جدّ بایزید بسطامی: گبری بود که مسلمان شد. و خود بایزید در محله‌ی موبدان - که ظاهراً باید جمع واژه‌ی موبد باشد (محله‌ی گیرها) زاده شده و موبدان اجداد او بودند (← سرچشمه‌های حکمت اشراق، دکتر صمد موحد. تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲۳).

شیخ اشراق، روش اشراقی را که میان دو رشته‌ی فرازین و فرودین جای گرفته است، برگزید - رشته‌ی فرازین را خود او در المصالحات و التلویحات یاد می‌کند و از آن دو سرشت (خمیره) را هم پنجه‌ها:

یکی سرشت خسروانی‌ها و پهلویان است.^{۱۶} به گفته‌ی او جهانگرد سیار بسطام که همانا ابویزید طیفور است و جوانمرد (فتی) پسا (بیضا) که همان حلاج باشد و جهانگردان آمل ابوالعباس قصاب آملی و خرقان ابوالحسن خرقانی آن را دنبال کرده‌اند. اما شیخ تصریح می‌کند که پیشروان چنین حکمتی، چنان که از پیش نقل کرده‌اند: زردشت و جاماسپ و فرشوشتر (فرشاوشیر) و بوذرجمهر و کیومرث و افریدون و کی خسرو بوده‌اند.

سهروردی بی‌گمان، برخی از آثار بازمانده‌ی ایران باستان را دیده و خوانده بود. در دوران زندگی وی، به نقل از حمدالله مستوفی در نزهةالقلوب مردم زنجان به زبان پهلوی سخن گفته و می‌نوشته‌اند، و بدون مطالعه‌ی مستقیم، امروزه می‌دانیم که چنان بیان‌هایی مقذور نبوده است. وی می‌گوید: پرتوشناسی (حکمت نوری) آنها را در حکمةالاشراق زنده ساختم.^{۱۷}

باری، میرداماد از سالکان حکمت اشراق است و تخلص وی نیز در دیوان اشعارش اشراق می‌باشد^{۱۷} و سرسپرده‌ی پرتوشناسی یا حکمت نوری ایران باستان، به واسطه‌ی شیخ اشراق است و برای ابواب و فصول کتاب‌های خود و عناوین آنها واژه‌هایی برگزیده که با نور و آتش و درخشش در ارتباط است و توجه وی را به شکل روشنی به شیخ اشراق نشان می‌دهد. جز کتاب با اهمیت قبسات که یاد شد، آثاری دیگر چون کتاب‌های جذوات، اقلالمین، ایماضات، تشریفات، مشرق‌الانوار نیز از لحاظ معنا و مفهوم با مسایل نور و حکمت نوری رابطه دارد. توجه به دعایی که کتاب «قبسات» بدان پایان می‌یابد، یادآور نیایش‌هایی درباره‌ی نور و خورشید می‌باشد که از سهروردی و دیگران در دست است و نگارنده در کتاب آیین مهر برخی از آنها را نقل کرده که، دعای مذکور چنین است:

اللَّهُمَّ أَهْدِنِي بِنُورِكَ لِنُورِكَ، وَجَلِّئِي مِّنْ نُورِكَ بِنُورِكَ. يَا نُورَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، يَا نُورَ النَّوْرِ، يَا جَاعِلَ الظُّلُمَاتِ وَالنَّوْرِ، يَا نُوراً فَوْقَ كُلِّ نُورٍ، وَ يَا نُوراً يُعْبُدُهُ كُلُّ نُورٍ، وَ يَا نُوراً يُخَضِّعُ لِإِسْلَامِ نُوْرِهِ كُلُّ نُورٍ، وَ يَا نُوراً يَذِلُّ لِعِزِّ شِعَاعِهِ كُلِّ نُورٍ.

تگاهی گذرا به برخی دیگر از رئوس اندیشگانی حکمت خسروانی

در آثار میرداماد

در حکمت و جهان‌شناختی ایران باستان، عالم هستی به سه قسم منقسم شده است. در حکمت خسروانی و حکمت پهلویان این تقسیم آمده که در کتب پهلوی نقل شده که آن نیز منقول است از

نخست عالم سرمدی است. این عالم در واقع به منزله‌ی ظرف است برای ذات اهورایی و امشاسپندان که در واقع اسماء و صفات وی می‌باشند. لازم به تذکر است که این ظرف جدا از مظروف نیست. ذات واجب‌الوجود اهورمزد، روشنی محض و فروغ بی‌پایان و خیره‌کننده‌ای است که در مظروف خود که آن نیز روشنایی و نور محض است واقع می‌باشد. در معراج زرتشت، به‌موجب روایات دینکرد و گزیده‌های ذات‌سپهرم این مسأله به‌وضوح نقل است.^{۱۸} در کتاب شکند - گومایک - ویچار نیز که یک کتاب جالب توجه در علم کلام مزدایی است، هرگاه دقت شود، مطالبی پیرامون این مبحث، و در تأیید اصالت حکمت نوری می‌توان مشاهده و دریافت کرد.^{۱۹}

دوم عالم فرّوئی یا مثالی، که ظرف است برای مجردات صرف عقلیه. عالمی است یا برزخی میان عالم سرمدی و نور محض و عالم و جهانی که محسوس بوده و تشکّل مادی دارد. سوم عالم محسوس مادی، که صور مجردات عقلیه از آنجا به این عالم منتقل شده و صورت مادی می‌پذیرند و ظرف است برای رویدادهای روزانه و عالم کژن و فساد.

به‌موجب منابع پهلوی، این عوالم سه‌گانه در طول هم قرار دارند، یعنی عالم سرمدی در بالای عوالم دیگر و محیط بر آنهاست. البته در این مبحث، به‌عواملی متفرغ نیز اشاره می‌شود که در رساله‌ی مینوی خود و جز آنها، آمده و شرح آن در حکمت خسروانی نقل است.

میرداماد نیز این تثلیث اصولی را در تقسیم عالم قایل است، و در جزئیات، همان مطالب حکمت خسروانی را نقل می‌کند که چون کنار هم قرار گیرند، در همانندی سرشار از شگفتی می‌شود. وی در مورد این تثلیث می‌گوید:

«یکی عالم یا وعاء سرمد که به منزله‌ی ظرف است برای ذات واجب‌الوجود و اسماء صفات او. دوم عالم دهر یا وعاء دهر که ظرف مجردات صرفه‌ی عقلیه است.

سوم عالم یا وعاء زمان که ظرف است برای حوادث یومیه و موجودات عالم کژن و فساد».^{۲۰}

پس چنانکه ملاحظه می‌شود، از دیدگاه میرداماد، سه شکل عالم در ساخت و روند توجیهی - وجود دارد. نخست عالم سرمد، یا عالمی که وابسته به زمان نیست. هم میرداماد و شاگردان وی - هم چنین فهلیان و خسروانیان در ایران باستان، نخواستند از لحاظ طبیعی چنین تثلیثی را بیان کنند، بلکه منظور آنان بیان مطالبی فراتر است در بیان مسایل شناختی ماورای محسوس و درجات کمال موجود. عالم سرمد، حیطه‌ی «و د ذات واجب است. چنانکه گفته شد، ظرف و

مظروف یکی است، یعنی خود ذات واجب الوجود است، خداست. در چنین حیظه و قلمروی، هرگاه بتوان با چنین واژه‌هایی از آن یاد کرد، هیچ چیزی جز مطلق، یا به عبارت حکمای خسروانی - نور محض نایبگر که بدان نتوان نگرست، وجود ندارد. بالاترین درجات یا عوالم، و محیط است بر هر عالم یا چیز دیگر، روشنی بی‌پایان یا Anaqra-raočangh آناقر-راؤچانگه. اگر امشاپندان به‌بیانی در جوار یا مادون این عالم هستند - این امشاپندان صفات ذاتِ اهورایی هستند که با وجودش یکی می‌باشند، چنانکه در «سرمد» میرداماد نیز خداوند با اسامی و صفاتش قرار دارد. پس روشنی بی‌پایان، همان عالم سرمد است؛ خداوند است.

عالم دهر، فراتر از زمان است. یعنی عالم کون و فساد نیست. عالم زروان آگرتنه Zravāna-akarana است. زمان بی‌پایان و بی‌کرانه است. به گونه‌ای ظرف زمان در آن تعبیری می‌یابد. در این جا مثال، یا صورت مثالی و مینوی، یعنی مجرد و غیر مادی و مابعدطبیعی همه‌ی موجودات عالم سوم وجود دارد. عالمی است که اشکال تغییرناپذیر و متنوع عالم سوم، در آن وجود دارند. عالم فروری است به کلام خسروانیان و فهلویان. نزد افلاتون، عالم مثال است و این عربی از آن به عنوان اعیان ثابت یاد می‌کنند، و سه‌رودی ارباب انواع می‌گوید، رب‌النوع یا صنم. در حکمت فهلویان، اهورمزد، صور مثالی را مدت سه هزار سال در این عالم نگاه می‌دارد. پیش از انتقال به جهان سوم و جایگزینی در قوالب مادی ملموس. هر چند در این جا زمان کرانه‌مند یا محدودی بیان شده، اما در حکمت ایران باستان، این سه هزاره‌ها و هزاره‌ها، نماد و کنایت است. این دهر یا فراتر از زمان، ساخت و مفهومی است بین بی‌زمانی مطلق - یا سرمد؛ و زمان کرانه‌مند در «عالم دهر». (در مجلد دوم، پژوهشی مشروح درباره‌ی مطالعه‌ی «زمان» در حکمت خسروانی با حکمت اشراق و فلسفه‌ی اسلامی - ایرانی از دیدگاه تطبیقی آمده است.)

عالم زمان، عرصه‌ی وجودی و ملموس و متعین همه‌ی صوری است که از عالم دوم یا واسط بدان درآمده‌اند و در زمان شناورند و شامل کون و فساد می‌شوند. در اصطلاح فهلویان و خسروانیان، گیتی است، عالم نقلی صور مجرد در هیأت ماده یا هیولی.

در هر مبحثی از عقاید و هر شقی از شقوق و هر جهتی از جهات فلسفه، حکمت و عرفان ایرانی - اسلامی که مطالعه و تحقیق شود، ریشه‌های فلسفه‌ی باستانی ایران یافت می‌شود. اینان در واقع پیروان ابن سینا و شیخ شهاب‌الدین سه‌رودی هستند که از زمان سه‌رودی شهید که فلسفه‌ی باستانی ایران دوره‌ی زرتشت را حیاتی نوین بخشید و خود به این مسأله بار و روشنی اذعان کرد -

هر دوره و عصری آن را در حلقه‌های پیوسته حفظ کرده و پربارتر کردند. یکی از جمله پویندگان و عارفان این استمرار در دوران حاضر، حاج ملا محمد هیدجی است، که در آغاز دانش‌نامه گوید.

منم پهلوی کیش یزدان شناس به یزدان بدین بهره دارم سپاس
باتوجه به این بیت از وی:

مرا که راهنمایی کند به مدرس عشق؟ که دل گرفته شد از حکمت و کلام و اصول^{۲۱}

در این موضع به جاست تا مطلب شهرزوری در شرح حکمة الاشراق نقل شود. جایی که می‌گوید اساس شناخت اشراق، مشاهده و مکاشفه است، نه استدلال و برهان ریاضی، و اشراقیون و عرفا و حکمای اشراقی، افویل صادق و اعتقادات حقه‌ی خود را بر همین بنیاد استوار می‌کرده‌اند که بنابر مصدوقه‌ی:

پای استدلالیان چوین بُود پای چوین، سخت بی‌تمکین بُود

متن و ترجمه‌ی نقل شیخ اشراق در مواضع خود، جابه‌جا آمده، اما به‌مناسبت، از شرح شهرزوری بر حکمة الاشراق، جایی که از جهان میتوی و گیتی - یا جهان روحانی و مثالی، و جهان مادی و استومند سخن گفته و در تأیید استاد و قطب خود، مشروح‌تر مطالبی نقل کرده - درج می‌شود: (شرح حکمة الاشراق ۱۳۷۲، ص ۳۹۳):

وکل ما فی هذا العالم، فهی صفات و مثالات و اشباح و اصنام للصور النورانية المجردة الموجودة فی عالم العقل الا ان تلك نورية روحانية، و هذه ظلمانية، و من لم یصدق بما ذکرناه من هذه الجملة و لا تنفع بنفسه بالحجة فیجب علیه ان یسلک طریق الانقطاع والتجرد والمجاهدات والریاضیات و خدمة الکاملین من ارباب المکاشفات والمجاهدات، فریما وقع له خطفة و خلصة فی اثناء الریاضات، فیری النور الساطع اللامع شارقا فی عالم الجبروت و یری الذوات الملکوتية و الاشعة اللاهوتية المجردة و الانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون و فیثاغورس و انباز قلس و الاضواء المیناویة و ینابیح الخزة و یرید «المیناویة» ما ذکره زرادشت فی « کتاب الرند»: ان العالم ینقسم الی قسمین: «میناوی» و «گیتی». فالمیناوی، هو العالم النورانی الروحانی، و الگیتی العالم الجسمانی، و یرید بالخزة «ان النور الواصل الی الانفس الفاضلة من العالم النوری الذی تتالق به النفس و تضى و تشرق اتم من اشراق الشمس یسمى بالفهلویه «خزة»، و ما یتخصص بالملوک الافاضل منهم یسمى «کیان خزة»، و هذه الانوار القاهرة المجردة الکثیرة هی التي اخبر عنها الحکیم الفاضل و النبی الکامل زرادشت الآذربایجانی و شاهدها ایضاً فی اثناء الخلوات و الریاضات الملک العادل و السلطان الفاضل سیدالملوک و السلاطین کی خسرو بن شاهوش، و انفة، و انفة، و انفة، قاطبة علی اثبات الانوار القاهرة ...»

الارباب والاصنام و غیرها...»

چنانکه در جابه‌جای لازم، شرحی درباره‌ی نوع مکاشفه‌ی زرتشت از طریق تظاهر نور، و معراج وی تا استغراق در نورالانوار، و وسیله و سبب آنکه ریاضات و انزوا و تفکر بود نقل‌هایی هست، ترجمه‌ی قطعه‌ی مذکور نیز به تقریب همان است که در نقل ایشیکوری و سهروردی گذشت.

(یادداشت‌های ۳۲ گانه، مربوط است به شروعی که بر ارجاع

یادداشت ۹۲/۱ داده شده است):

1 - Henry Corbin: *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*. Tehran.

Académie Impériale Iranienne de Philosophie. 1977

در این کتاب، مجموعه‌ی چهار سخن رانی کُرین میان سال‌های ۷۷-۱۹۷۶ در ایران به چاپ رسیده است.

بخش نخست (ص ۵۰-۲۱) درباره‌ی شرح و تفسیر فلسفه‌ی تطبیقی است. بخش دوم با مقدمه‌ای درباره‌ی سیر اندیشه‌های فلسفی در ایران از اواخر سده‌ی نهم هجری به بعد است (ص ۸۰-۵۵) که درباره‌ی میرداماد، صدرای شیرازی و رجبعلی تبریزی نیز جداگانه شروعی هست. در بخش سوم، که در دانشگاه آذرآبادگان در تبریز، سخنرانی شده، زیر عنوان سه فیلسوف آذربایجانی: از سهروردی و دود تبریزی و رجبعلی تبریزی سخن رفته است. در بخش چهارم (ص ۱۳۵-۱۱۱) از فلسفه‌ی تطبیقی ایرانی پس از ابن رشد سخن است. گرین در بخش سوم، ضمن یادکردی از سهروردی و اینکه این حکیم یگانه و بزرگ، بنیاد حکمت ایران باستانی و زرتشت را در نظر داشته، اشاره به کتاب محبوب القلوب می‌کند که شرحی مفصل و شایان توجه درباره‌ی زرتشت ارائه می‌دهد (ص ۸۶) و در یادداشت سوم (ص ۱۰۵) در شرح بخشی از کتاب محبوب القلوب یاد کرده که در تهران به چاپ سنگی رسیده است.

گرین در کتاب شیوه‌های فلسفه‌ی اسلامی ایران، شیعه‌ی دوازده امامی، صفحه‌ی ۶۳ حاشیه‌ی ۴۲ نیز از ایشیکوری یاد کرده است:

Henry Corbin: *Aspects Spirituels et Philosophiques*. vol. I. *Le Shi,isme duodécimain*

Paris 1971. P. 63. N. 42.

نیز در یادداشت ۱۸۰ صفحه‌ی ۲۱۵ کتاب مذکور، ضمن شرح تفاسیر، از قطب‌الدین اشکوری یاد شده است.

هم‌چنین نگاه کنید به کتاب سه‌رودی و افلاتونیان ایران صفحه‌ی ۱۳ حاشیه‌ی ۵ و صفحه‌ی ۳۱ در یادکردهایی از نقل و شرحی درباره‌ی زرتشت، و صفحه ۴۷ و صفحه‌ی ۱۴۵ یادداشت ۲۲۸ و صفحه‌ی ۳۶۵:

Henry Corbin: *As. Spr. vol II, Sohrawardi et les Platoniciens de perse*. PP, 13,31, 47, 145. Paris. 1971.

کربن، در جلد چهارم با عنوان مکتب اصفهان، شیخه و دوازده امامی، نیز درباره‌ی اشکوری، اشاراتی دارد.

میان صفحات ۲۸-۲۷ و ۳۲، ۴۰، ۴۶، ۵۰-۴۹.

As. Spr. vol IV, l'école d'ispahan, L'école Shaykhie, le douzième Imâm. Paris, 1972.

که هر چهار مجلد چاپ «گالیمار» است.

۲- نزهة الأزواج و روضة الأفراح، یا- تاریخ حکما. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، چاپ ۱۳۶۵. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۲۱۶-۲۱۴.

۳- این موارد در بخش‌های بعدی - و هم‌چنین در مجلد دوم با شرح آمده است.

۴- به نقل از: ریحانة‌الادب، جلد چهارم، ص ۴۷۵.

۵- مجموعه‌ی اشعار میرداماد، توسط سید احمد علوی سابق‌الذکر، که خود از چهره‌های برجسته‌ی حکمت اشراقی است گردآوری شده و چاپی از آن در دست است.

۶- دریافت‌ها و نقل‌ها در این باب، مأخوذ است از کتاب: التفتت، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران سال ۱۳۶۷.

۷- شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۱.

۸- *Ayangha-Xhustu* - ینگتَه - خشوسته: آهن گداخته. حتا در روز شمار به‌موجب گناهان (بسن ۳۲/۷) پاک از ناپاک، گناه کار از نیکوکار، مؤمن و خدادان از بی‌ایمان و کافر باز شناخته خواهند شد. این اصطلاح به‌صورت *ayangho-Xvaen*، ینگهَوَ - خَوَین نیز آمده است.

۹- کو یا میرداماد، درباره‌ی نام نهادن کتاب خود به بنسبت یا پاره‌های آتش و آخگر، به آباتی در قرآن نظر داشته که درباره‌ی هوسا آمده است. دو ابی‌منی مأخوذ و نخستین از سوره‌ی نمل آیه‌ی ۷ و

آیه‌های ۹ و ۱۰ از سوره‌ی طه می‌باشد.

۱۰- تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید. از خواجه عبدالله انصاری. نگارش: حبیب‌الله آموزگار. ص ۱۶۶، جلد دوم صص ۳۸-۳۷.

۱۱- نیز این بیت (دیوان حافظ. چاپ یحیی قریب) تهران ۱۳۵۴، ص ۴۱۵:

لمع البرق من الطور و آنست به فلعلی لک آت بشهاب قیس

۱۲- نک: زراشت‌نامه، مجموعه‌ی روایات درباره‌ی زندگی زرتشت. ترجمه و پژوهش نگارنده. نیز: تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، باتوجه به فهرست مطالب.

۱۳- اَلْفِئَات، ص / نود و سه و نود و چهار.

۱۴- در پایان کتاب اتمام التمه، تألیفی سال ۶۸۹ ه. ق / چنین مسایلی نقل شده است. غضنفر تبریزی، میان سال‌های ۶۸۷-۶۹۲ در پایان کتاب تعلیق من کتاب منتخب صوان الحکمة، نوشته‌ی ابن الغلام نیز مطالبی نقل کرده است.

۱۵- نزهة الادواح و روضة الافراح، یا تاریخ الحکمة شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری، شاگرد و پیرو سهروردی می‌باشد. این کتاب توسط مقصود علی تبریزی به فارسی ترجمه، و به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، و محمد سرور مولایی به چاپ رسیده است. تهران ۱۳۶۵. ترجمه‌ی حال شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، میان صفحات ۴۵۴-۴۵۷، و ترجمه‌ی احوال زرادشت میان صفحات ۲۱۴-۲۱۶ آمده است.

برای تأثیرات سلوک و آیین میتزای در شیخ، نگاه کنید به کتاب آیین مهر، میتزایسم، و تاریخ آیین داذآمیز میتزای، پژوهش و نوشته‌ی نگارنده -بخش: نگاهی به حکمت و عرفان اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.

۱۶- حیات النفوس یا فلسفه‌ی اشراق به زبان فارسی. نگارش اسماعیل بن محمد ریزی به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه. تهران ۱۳۶۹. مقدمه، ص ۲-۳.

۱۷- در دیوان وی، در آیین رباعی -تخلص وی به اشراق به نظر می‌رسد:

اشراق، دل از غم بتان شاد مکن بت‌خانه به سنگ کعبه آباد مکن

این دیر بلا را سر آبادی نیست گویبر سیل خانه بنیاد مکن

۱۸- نگارنده در مجلد دوم حکمت خسروانی با مبانی حکمت اشراق، در باب معراج، پژوهش‌هایی ارائه کرده، اما برای مثال در اصول، معراج زرتشت را در گزیده‌های زات‌اسهرم، فرود آمدن بهمین را بر زرتشت، و دیباچه زرتشت از بهمین راه، با این ابیات از دفتر سوم میتزای معروفا، در باب فرود آمدن

جبرائیل و پیداشدن روح‌القدس بر حضرت مریم بسنجیم:

دید مریم صورتی بس جان‌فزا جان‌فزایی دل‌ربایی در خلا
پیش او بر رُست از روی زمین چون مه و خورشید آن روح‌الامین
همچو گُل پیشش برویید از زگل چون خیالی که برآرد سر زدل
مریم از نگرستن او بی‌خود شده و خود را در پناه لطف حق قرار می‌دهد، و روح‌الامین بدین‌گونه با وی سخن می‌گوید:

بانگ بر وی زد نمودارِ کَرَم که امین حضرتم از من مَرَم
از وجودم می‌گریزی در عدم؟ در عدم من شاهم و صاحبِ عَلم
خود بُنه و بنگاه من در نیستی است یکسواری نقش من پیش سستی است
مریما بنگر که نقش مشکلم هم هلالم هم خیال اندر دلم
چون خیالی در دلت آمد نشست هر کجا که می‌گریزی با تو هست
جز خیال عارضی باطلی که بود چون صبح کاذب آفلی
من چو صبح صادقم از نور ربِّ که نگردد گردد روزم هیچ شب
تو همی گیری پناه از من به حق من نگاریده‌ی پناهم در سبق
آن پناهم من که مخلصات بود تو آعوذ آری و من خود آن آعوذ

مسایلی چون نور اوقب یا صدر اول یا بهمن و مسأله‌ی وحدت خالق و مخلوق و انعکاس نور - یا حکمت نوری / پرتوشناسی را در این اشعار می‌توان دریافت.

۱۹ - در نوشتارهای سابق اشاره شد. نگارنده در این‌باره ترجمه‌ی نقل‌هایی را در مقایسه و تطبیق با عرفان اسلام آورده است. متن پازند به آوانویسی و ترجمه‌ی رساله‌ی فوق به فرانسه، توسط پروفیسور پی‌یر ژان دومناش، سال ۱۹۴۵ در فرایبورگ سویس منتشر شده است:

škund - Gumânük vîcar, Texte pâzand - pahlevi Transcrit, Traduit et comment par. P. P. Pierre Jean de Menasce. Fribourg. 1945.

۲۰ - جیات، ص / شخصت و شش.

۲۱ - دانش‌نامه و دیوان حکیم و شاعر محقق، حاج ملا محمد هیدجی، با مقدمه و تصحیح غلامحسین رضانژاد «نوشین» چاپ چهارم، تبریز، ص ۳۴.

۹۳ - ص ۵۵، بخش اول.

- ۹۴- پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار. ص ۷-۶.
- ۹۵- سیر حکمت در اروپا، نگارش محمدعلی فروغی. ص ۲۰.
- ۹۶- تاریخ زبان و ادبیات ایران در عصر خلافت. اثر پروفیسور عباس مهرین، ص ۳۱-۳۰.
- برای بسیاری از مطالب حکمی و فلسفی در مورد: امشاسپندان، آتش، نور، اهورمزد و... به کتاب فلسفه‌ی زرتشتی و تحقیق تطبیقی در ادیان دیگر، اثر فریدون. ک. داداچانجی، جلد اول نگاه کنید:
- Philosophy of Zoroastrianism And Compative Study of Religions. vol 1, by: Faredun K.Dadachanji. Bombaay. 1941.*
- ۹۷- نگاه کنید به: آیین مهر «میتراشیم» از، نگارنده، به ویژه چاپ تازه و بسیار گسترده‌تر با عنوان: تاریخ رازآمیز آیین میتراپی.
- ۹۸- دیوان حافظ، ویراسته‌ی هاشم رضی. به مقدمه‌ی دیوان و فهرست نگاه کنید.
- ۹۹- احوال و آثار، فصاید و غزلیات نظامی گنجوی، سعید نفیسی، ص ۲۸۵.
- این غزل با اندکی تفاوت، در دیوان شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی، متخلص به عراقی نیز آمده است. چاپ سوم. از سعید نفیسی، ص ۱۹۶.
- ۱۰۰- نصیحة الملوک، تألیف امام محمد غزالی، اواخر قرن پنجم هجری. با تصحیح و مقدمه‌ی استاد جلال‌الدین همایی، ص ۸۱ و مطلب بعدی، ص ۸۲.
- ۱۰۱- تاریخ مختصر الدول: تألیف غریغوریوس ابوالفرج اهرون (ابن العبری) متولد ۶۲۴ هجری قمری. ترجمه‌ی دکتر محمدعلی تاج‌پور. دکتر حشمت‌الله ریاضی، ص ۲۹.
- ۱۰۲- آثار الباقیه، ص ۱۰۴- حبیب السیر، ص ۱۸۳- روایات داراب هرمزدار، جلد دوم، ص ۴۲۳- صحائف الاخبار، جلد اول، ص ۴۱۵- ناسخ التواریخ، جلد اول، ص ۲۵۰- مفاتیح العلوم، ص ۶۳ که مویبد به‌جای مویبد نوشته است- تاریخ جهان: ۲۹، ۳۰. روضة الصفا- جلد اول، ص ۶۲۴- حبیب‌السیر، جلد اول، ص ۲۰۰- ناسخ التواریخ، جلد اول، ص ۴۱۱- جامع التواریخ قاضی فقیر محمد، ص ۸
- ۱۰۳- فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق، تألیف سیدمحمد کاظم امام، ص ۱۴۸.
- ۱۰۴- این کتاب در زبان یونانی اثولوجیا و ترجمه‌ی عربی آن الزبویة نامیده می‌شود. چون در این کتاب به‌جای مقاله و باب، کلمه‌ی «میمر» المیمر الاول، المیمر الثانی... آمده، از این جهت به کتاب المیمر شهرت یافته است. البته ده کتاب دیگر نیز به المیمر مشهور است در بز شکی که نباید با این

کتاب ارستو مشتبّه شود.

۱۰۵- جهت آگاهی درباره‌ی امشاسپندان و صور مینوی و روحانی - و نام و وظایف‌شان در جهان مادی، نگاه کنید به گنجینه‌ی اوستا، ص ۱۱۹ به بعد.

۱۰۶- برای آگاهی درباره‌ی هوم: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۴۰۵ به بعد.

۱۰۶/۱- دیوان اشعار ناصر خسرو، به کوشش و تصحیح مهدی سهیلی، ص ۴۳۹.

۱۰۶/۲- تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان از آغاز قرن دهم تا پایان قرن دوازدهم «از دشتکی تا نراقی» بخش یکم، ص ۴-۲۹۳، تألیف عبدالرفیع حقیقت.

۱۰۷- انواریه. تألیف محمدشریف نظام الدین احمد بن هروی - به سال ۱۰۰۸ هجری قمری. متن انتقادی و مقدمه: حسین ضیائی و به اهتمام آستیم.

مطلب منقول است از ص ۳۶ به بعد. با توضیح مصحح، مطالب [] از شرح قطب‌الدین شیرازی، و توضیحات یا عبارات میان [] اضافات مصحح به متن و کلمات یا عبارات متن حکمة الاشراف و متن شرح قطب‌الدین شیرازی است که در انواریه ذکر نشده‌اند.

۱۰۸- قطب‌الدین شیرازی، یکی از نامبرداران فلسفه و حکمت در ایران است که میان سال‌های (۷۱۰-۶۳۴ هـ.ق) می‌زیسته. شرح حکمة الاشراف از وی، یکی از مشهورترین شروحی است که بر کتاب نوشته شده است. برای شرح حال و افکار و فلسفه‌ی او، نگاه کنید به تاریخ فلاسفه‌ی ایرانی از: دکتر علی‌اصغر حلبی، ص ۴۶۰ به بعد.

۱۰۹- شرح قطب‌الدین شیرازی، ص ۳۷۲. سطر ۳-۱.

۱۱۰- درباره‌ی کثرت موجودات عالم نورانی، آفرینش جهان مینوی و ادوار آفرینش، مسایلی در این زمینه: تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، ص ۱۵۵ - ۱۴۰.

۱۱۱- اشاره به قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمة الاشراف است.

۱۱۲- حکمت الاشراف، گُربن. جلد دوم، ۱۵۷.

۱۱۳- در سال‌هایی که هروی شرح حکمة الاشراف را نوشته و در مورد فلسفه‌ی خسروانی یا حکمت فهلوی و حکمای پارس بر اثر پژوهش در آثار سهروردی مطالعاتی شده است، و کسانی چون حکیم هیدجی، صدرای شیرازی، ملامحسن فیض کاشانی، حاج ملاحادی سبزواری، و پیش از آن، کسانی چون شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی،... در مورد اصطلاحات و نام‌های ویژه‌ی پارسیان تحقیقاتی کرده‌اند.

محمد بن شاه مرتضی، معروف به ملامحسن فیض (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ هـ.ق) رساله‌ای در نقل روایت مُتقی بن خُتیب که از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده دارد در مورد نوروز و سی روز ماه، که احکام نجومی را نیز در ضمن برشمردن نام‌های روزها و ماه‌های پارسیان شمرده است که ایرانیان قدیم بدان باور بسیار داشتند:

دوازدهماری در ایران باستان، نگارش دکتر محمد معین، ص ۷۲ به بعد. نیز: برای آگاهی‌های بیشتر درباره‌ی گاه‌ها و روزها و نام‌های آن:

تقریب نو روز شهریاری، از استاد ذبیح بهروز. به ویژه فصل اول.

۱۱۴- برای آگاهی از روزهای ماه و ماه‌های سال و گاه‌های روز و شب و معانی و تلفظ‌ها، احکام نجومی و شایست ناشایست‌های آن، نگاه کنید:

گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، تألیف نگارنده. بخش چهارم، با توجه به فهرست مطالب، ص ۴۵۸.

۱۱۴/۱- مفاتیح الجنان، تألیف حاج شیخ عباس قمی، چاپ پنجم، ص ۸۴۸۰

۱۱۵- شرح قطب الدین شیرازی، ص ۳۷۳.

۱۱۶- حکمة الاشراف، کرین. جلد دوم، ص ۱۵۸.

۱۱۷- همان.

۱۱۸- همان.

۱۱۹- شرح شیرازی، ص ۳۷۴.

۱۲۰- حکمة الاشراف، کرین، ص ۱۵۹.

۱۲۱- انواریه. نقل تا ص ۴۰ می‌باشد.

۱۲۲- گائها ۳۰/۲-۶ و ۴۵/۲. این دو گوهر یا دو مینو Mainyu است و به روشنی از آن دو، در صور بعدی - یکی از تظاهرات، نور و ظلمت است.

۱۲۳- حکیم هیدجی، در تعلیقه بر شرح منظومه که درباره‌اش شرحی در بندهای بعدی نقل است.

۱۲۴- این آموزش‌ها که در محافل حکیمان ایران باستان و خُرابات‌ها (= خورآباد، خورآبه، خُرابات، خُراده) در شمار اسرار پنهان جز به محارم مطمئن، کسی حق نداشت آنها را فاش کند. مَنثَر Manthra یا مَنثَرها بود. در خرداد یشت، یشت چهارم، بند ۹ نقل است که از سوی خداوند به زرتشت توصیه می‌شود که: «این مانتَر، مَنثَر، را جز به پدر، یا پسر، یا برادر هم خون یا یک آتَزَوَن

(م. روحانی، آذربان)، یعنی کسی که عضو وابسته‌ی صالح و معتمد آتش‌گرای (از اصحاب نور) باشد می‌آموزد.

۱۲۵- تاریخ فلسفه‌ی ایرانی، ص ۳۷۶-۷۷ به نقل: منظومه‌ی حکمت، سبزواری، ص ۱۷، چاپ ناصری.

۱۲۶- آخوند ملا محمد هیدجی زنجانی، یا حکیم هیدجی از عرفا و حکمای اخیر است. وی پسر حاجی معصوم علی، در هیدج از قرای زنجان متولد شد. چندی در قزوین، و پس از آن در تهران به تحصیل علوم دینی و حکمت پرداخت و از محضر آقامیرزا حسین سبزواری که از شاگردان برجسته‌ی حاج ملاهادی سبزواری بود بهره‌ها برد و پس از آن مدت‌ها در مدرسه‌ی منیره واقع در جنب سیدناصرالدین به تدریس پرداخت و به سال ۱۳۱۴ شمسی درگذشت. وی تعلیق‌های به منظومه‌ی حاجی سبزواری نوشته که موسوم است به شرح هیدجی. چاپ تهران، ص ۲۸۳، برای شرح حال وی نگاه کنید به:

تاریخ حکما و عرفای متأخرین صدرالتالهن، تألیف منوچهر صدوقی سها، ص ۱۷۱-۱۷۰.

۱۲۷- حکیم هیدجی هیچ اشاره‌ای به مأخذ مورد استناد خود درباره‌ی این اصطلاحات نکرده است. احتمال هست که وی در تهران با زرتشتیان تماس گرفته و مستقیم کسب اطلاع کرده باشد. احتمال بیشتر آنکه از فرهنگ جهانگیری، برهان قاطع، دیستان المذاهب و دستاویز استفاده کرده باشد. از سویی دیگر باید به این مسأله توجه داشت که وارثان حکمت و فلسفه‌ی ایران باستان در ایران - نیز از زرتشتیانی بودند که در این زمینه نام و نشانی داشتند. از ایران به هند رفته و فلسفه‌ی فهلویون یا پهلوی را اشاعه دادند و عنایت ویژه‌ای نیز به سهروردی داشتند، که باید از هوید هوشیار و کتابش موسوم به سرود مستان و اثر فلسفی هوید خواجوی موسوم به جام کبخرو که شرحی است بر منظومه‌ی عارف و فیلسوف نامی دستور آذرکیوان نام برد.

کتاب‌هایی در حکمت و فلسفه و عرفان حکمای ایران باستان، به وسیله‌ی کسانی چون حکیم دادپویه در کتاب زردست افشار و کتاب شارستان بر جای است که اصطلاحات تصوف و عرفان و حکمت در آنها یافت می‌شود و در فصول بعدی به آن موارد اشاراتی دیگر خواهد شد. نگاه کنید به:

فرزانگان زردشتی، تألیف رشید شهمردان، چاپ اول، ص ۱۱۰-۱۰۲ و هم‌چنین ۱۲۰-۱۱۷ و

باتوجه به فهرست شرح حال و آثار آذرکیوان و دیگران.

اینکو نه اصطلاحات، نه فقط در بخش عرفان و حکمت و فلسفه از فارسی و حکمت ایران

باستان بسیار برگرفته شده، بلکه در علوم و فنون گوناگون، از سوی دانشمندان و بزرگان ایرانی - هنگامی که با توسعه‌ی زبان عربی - می‌رفت تا صدماتی به زبان فارسی وارد شود - با توجه به پیشینه‌ی آن در ایران قدیم به کار گرفته شد.

شادروان استاد دکتر محمدمعین، فهرستی بسیار در خور توجه از اینگونه لغات و واژه‌ها گردآوری و ترتیب داده که در مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات، شماره‌ی دوم، سال دوم - دی ماه ۱۳۳۳؛ جشن‌نامه‌ی ابن سینا، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴ به چاپ رسیده و بعداً در مجموعه‌ی مقالات وی، جلد دوم، ص ۵۲۹ به بعد آمده است. کاربرد و استفاده از چنین واژه‌ها و اصطلاحاتی که گوناگون و فراگیر است، بسیار شایان توجه می‌باشد و از کسانی چون:

ابن سینا، ابوریحان بیرونی، ابوعبید جوزجانی (شاگرد ابن‌سینا) ناصر خسرو، غزالی، افضل‌الدین کاشانی، و سرانجام آذرکیوان و یاران وی یاد شده است. در مورد آذرکیوان، به گاه خود و جای مربوط از این بر ساخته‌ها و واژه‌ها یاد خواهد شد. حکمت عرفانی افضل‌الدین کاشانی (باباافضل) که در رساله‌ی ساز و پیرایه‌ی شاهان پرمایه، به روشنی از فلسفه‌ی خسروانی سخن می‌گوید و بر پایه‌ی آن حکمت پرمایه کار کرده - که در بخش‌های بعدی از آن یاد خواهد شد و بسیاری از اینگونه واژه‌های اصیل فارسی را می‌توان آن جا ملاحظه کرد.

۱۲۸- فرهنگ معین، جلد ۶، ص ۲۳۱۰.

۱۲۹- اصول اساسی روانشناسی، تألیف کاظم‌زاده‌ی ایرانشهر، ص ۳۷۶.

۱۳۰- مطارحات، کرین، جلد اول، ص ۴۹۹. مجموعه فی الحکمة الالهية، تصحیح کرین. ج اول، استانبول، ۱۹۴۵، ص ۴۹۴.

۱۳۱- به نقل از انواریه، ص ۲۲۲.

۱۳۲- حکمة الاشراق، مصحح کرین، ص ۲۵۵-۲۵۴.

۱۳۳- شرح حکمة الاشراق، چاپ طباطبایی، ۱۳۱۳ قمری. ص ۵۵۶.

۱۳۴- یستا ۳/۳۲.

۱۳۵- برای همه‌ی اینگونه پژوهش‌ها، نک: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۴۲۸ به بعد.

۱۳۶- ریاض العلماء، از: محمدبن سلیمان تنکابنی، ص ۳۰۸.

۱۳۷- شیخ احمد احسایی در آثار خود به تکرار از هورقلیا یاد کرده و شروحن آورده است. این عالم و حکیم میان سال‌های ۱۱۶۶-۱۲۴۱ قمری زندگی کرده، و چنانکه اشاره شد معتقد به جسم

هورقلیایی نیز هست. در جوامع الکلم، رساله‌ی خاقانیه نقل کرده:

«و انما قلت بضی ظاهره فی الارض لان باطنه یبقی و هو الجسد الثانی، هو من عناصر هورقلیا الاربعه، و هی اشرف من عناصر الدنیا سبعین مره»

جوامع الکلم، رساله‌ی خاقانیه، ج ۱، رساله‌ی پنجم، ص ۱۲۲.

در همان جا نیز می‌گوید: «و اما باطن الروح الحیوانی فانها من طباع نفوس افلاک هورقلیا و هی تلتحق بالجنة جنة الدنیا کما مر».

در اثر مذکور، صفحات ماقبل و مابعد، شروحنی در این باره مذکور است. چنانکه خواهیم دید، حاجی سبزواری به صراحت این عقاید را از حکمای فرس یا فلاسفه‌ی پارسی می‌داند و یا به «خورشید پایه» یا «فلک هشتم» می‌رسد - یا بیانگر واضحی از فَرْوَهَر می‌شود.

هورقلیا، عالم واسطی است میان جهان مادی و ماورای افلاک که جایگاه و قرارگاه نورالانوار است و روشنی بی‌پایان. البته در اوستا از برزخی موسوم به هَمَسْتَنکَان: *Hmastakân* یا میستوانه *Misvâna* نشان داریم. اما این عالم برزخ در شریعت زرتشتی آن جنبه‌ی مثالی و عرفانی را فاقد است. در هورقلیا که با خورشیدپایه قابل مقایسه است - و از جهتی با جسم هورقلیایی - که مفهوم آن با فَرْوَهَر یَا دَرِئَنَّا - یا طباع تام‌گره می‌خورد، جامع‌الجمعینی از هر دو می‌یابیم. شیخ احمد احسایی در همان رساله (ص ۱۲۴) می‌گوید: «اقول جسم الکل هو معروض عالم المثال و محله، و هو مجموع عالم الاجسام و شکل الکل، و عالم المثال و هو فوقه، و البرزخ بین النفوس و الاجسام و هو التخطیطات الجسمانیة و الصورة فی المرآة منه، فهی و راه محدد الجهات و ماتری فی المنام هو ذلك المنام و هورقلیا بجمع فی المقادیر منه...» که از رساله‌ی قطبیه در همان مجموعه است. البته در بخش‌های دیگر، درباره‌ی هورقلیا و جسم هورقلیایی، پژوهشی مشروح نقل است.

در این جا ذکر این نکته ضروری است که متأسفانه پرداختن به صورت ظاهر اصطلاحات و مفاهیم مزدایی در این مقولات، که موبدان متشرع و متعصب نیز بدان از آغاز دامن می‌زدند، موجب عدم فهم و مطالعه‌ی این فلسفه‌ی والا شد. اصطلاح ویژه‌ی دَرِئَنَّا *Daenâ* که راجع به آن در مندرجات متن شرحی آمده و بسا موارد دیگر از این جمله است. اوستاشناسان، مترجمان و شارحان اوستا نیز در بیرون از ایران، چندان به این مسایل عنایتی نکردند، که این مهم با تجدید حیات فلسفه در ایران - و راه‌گریز یافتن از فلسفه‌ی مثناء و پیروان ارستو، به طور رسمی با شیخ شهاب‌الدین سهروردی شروع شد. انکساره پس از شهید شدن آن بزرگوار، توسط حکما و

فلاسفهی نامی چون شهرزوری، فیلسوف سدهی ششم و هفتم، و ابن کمونه (عزالدوله سعدبن منصور اسرائیلی)، اواخر سدهی هفتم، قطب‌الدین شیرازی حکیم و فیلسوف سدهی هفتم و اوایل سدهی هشتم، جلال‌الدین دوانی، سدهی نهم و اوایل دهم، غیاث‌الدین شیرازی، فیلسوف سدهی دهم، زین‌الدین اشرف الجبلی العالمی، حکیم سدهی دهم - یحیی بن نصوح مشهور به نوعی در سدهی یازدهم، مولوی انقروی فیلسوف سدهی یازدهم، میرداماد از علمای نامی سدهی یازدهم - میرفندرسکی حکیم و عارف نامی سدهی دهم و یازدهم - صدرالدین شیرازی، نامبردارترین فیلسوف عهد صفویه در سدهی یازدهم، آذرگیوان، حکیم و عارف زرتشتی و اصحاب وی - یکی از بزرگان فلسفه و عرفان در سدهی یازدهم، شیخ احمد احسایی از بزرگان فلسفهی اشراق و فرقهی شیخیه در سدهی دوازدهم و سیزدهم - حاج ملاهادی سبزواری، واپسین فیلسوف بزرگ سدهی سیزدهم، راه سهروردی و حکمت ایران باستان و شرح و تفسیر آثار آن استاد بزرگ هم چنان تا عصر مادامه یافت. واپسین شرحی که به اثر مشهور سبزواری نوشته شد، از آخوند ملامحمد هیدجی است که در زمینه‌ی موردنظر شروحی نوشته است (یادداشت‌های ۱۲۷-۱۲۶).

در متن، بخشی ویژه‌ی مبانی اعتقادی، و فلسفهی وجودی جهانی دیگر است که در آن به تفصیل از موازنه میان فلسفه، عرفان و تصوف ایران پیش از ساسانیان و پس از آن مباحثی نقل است. جهت آگاهی‌های بیشتر راجع به هورقلیا، هورخش، دثنا، فَرَوَشی و طَباع تام (=دَثنا) و سوفیای مانوی (=دثنا) و... به آن مباحث رجوع کنید که نیز موازنه‌ای میان اندیشه‌های فیلسوفان ایران باستان و عرفا و صوفیان و حکمای چون: داود قیصری، محی‌الدین ابن عربی، عبدالکریم جیلی، شمس‌الدین محمد لاهیجی، عبدالرزاق لاهیجی، محسن فیض کاشانی، شیخ محمد کریم خان کرمانی (از جانشینان شیخ احمد احسایی)، شیخ ابوالقاسم خان کرمانی (از جانشینان شیخ احمد احسایی) و نیز سید کاظم رشتی نیز می‌شود.

۱۳۸- حکمة الاشراق، هانری کرین، ص ۲۵۴.

۱۳۹- به نقل از انواریه، ص ۲۴۳.

۱۴۰- نیز: حکمة الاشراق، ص ۲۵۴.

۱۴۱- منظور از شارح، قطب‌الدین شیرازی است، ص ۵۵۶.

۱۴۲- شیخ احمد احسایی در جوامع الکلم، جلد اول، ص ۱۲۳، ۱۲۲.

۱۴۳- روایت بهاولی، بخش ۴۶ بند ۷. نیز بنوی خرد، بخش یکم، بند ۱۴۵ که سه طبقه‌ی موصوف:

ستاره پایه، ماه پایه، خورشید پایه، برابر نمادینی است برای اندیشه‌ی نیک، گفتار نیک و کردار نیک.

نیز ارداویراف نامه، فصل‌های ۷-۹.

۱۴۴- دینکرد، ص ۴۴۱، چاپ مَدَن.

۱۴۵- روایت پهلوی، بخش ۱۰، ۹ و ۶۵/۱. ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی.

۱۴۰- انواریه، ص ۳۲. (تکرار در شماره‌ها درست و مطابق متن است).

۱۴۱- نیز نگاه کنید به شماع اندیشه و شهرد در فلسفه‌ی سهوردی، تألیف دکتر غلامحسین ابراهیمی

دینانی - ص ۴۲۰ به بعد که از انواریه نقل کرده است.

۱۴۲- حکمة الاشراق، کرین. ص ۱۵۴.

۱۴۳- حکمة الاشراق، ترجمه و شرح: دکتر سید جعفر سجادی، ص، سی و هشت.

۱۴۴- اسفار، جلد اول، ص ۱۲۳.

۱۴۵- فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق، ص ۱۳۵.

۱۴۶- همان ص ۱۵۴-۱۵۳.

۱۴۷- امراءالحکم، سبزواری، چاپ ایران، ص ۶.

۱۴۸- یسنا، هات ۴۵ و ۴۴. در سرود ۴۴ پرسش‌ها، درباره‌ی تحلیل نموده‌های جهان است. در همان

سرود و سرود ۴۵ رسیدن به پاسخ و فهم موضوع است.

۱۴۹- برای بسیاری، نگاه کنید به کتاب دین‌های ایران از ویدن گرن. استاد دانشگاه اوپسالا. در فصل اول

مسایل بسیار جالب توجهی مطرح شده در زمینه‌ی شخصیت و فکر زرتشت. هر چند به روال

نیبرگ Nyberg از زرتشت نوعی شَمَن ساخته و از او یک درویش قرون اخیر در ایران پرداخته

است که گاه دلایل و براهین ارائه شده‌اش بسیار سست و دور از خرد می‌نماید. ترجمه‌ی

فرانسوی کتاب فوق در دسترس بود که به وسیله‌ی -ل. ژاسپین L.Jospin ترجمه و در ۱۹۶۸ در

پاریس به چاپ رسیده است:

Geo Widengren: *Les Religions De L'iran*. Traduit de L'allemand, Par L.Jospin.

Paris, 1968, P, 196.

در زمینه‌ی اثر شگراف اندیشه‌ی زرتشت، در باب این که ظلمت و تاریکی عدم است و نور باقی -

در فلسفه و نظام فکری جهان، چه در یونان باستان و چه فلسفه‌ی گنوسی و فلاسفه‌ی یونان

باستان - نگاه کنید به کتاب پل ژانته:

Paul Janet; *History of the philosophy*, Vol. 2, p. 148.

نظر پلوتین (سده‌ی سوم میلادی، تولد حدود ۲۰۴ یا ۲۰۵ میلادی به احتمال در مصر) نیز درباره‌ی منشأ بدی و اصل نیکی جالب توجه است. وی در رساله هشتم از «تاسوعات» می‌گوید:

«بررسی این مسأله را، که بدی (=شر) چگونه در هستی یا در جزئی از هستی راه یافته است، بهتر است با این پرسش آغاز کنیم که بدی چیست و ماهیتش کدام است؟ زیرا از این طریق می‌توانیم دانست که بدی از کجا آمده است، جایش کجاست و به چه روی می‌آورد. به طور کلی آشکار می‌شود که آیا بدی اصلاً هست؟ ولی شناختن بدی آسان نیست، زیرا هر چیز را با چیزی همانند آن می‌توان شناخت و ما نمی‌دانیم با کدام یک از نیر و هایمان به شناختن آن نایل می‌توانیم شد. عقل و روح که خود ایدیه هستند، تنها برای شناختن ایدیه‌ها به ما یاری می‌کنند، ولی آیا می‌توان بدی را، که غیبت و فقدان نیکی است، همچون ایدیه تصور کرد؟ اگر شناختن یکی از دو چیز متضاد شامل شناختن دیگری نیز می‌باشد، و اگر بدی ضد نیکی است، پس شناختن نیکی باید با شناختن بدی همراه باشد و کسی که بخواهد بدی را بشناسد باید نخست شناسایی نیکی را به دست آورد، زیرا بهتر پیش از بدتر است، و بهتر صورت است و بدتر صورت نیست، بلکه بی‌بهرگی از صورت است. این نکته نیز باید بررسی شود که نیک چگونه ضد بد است: آیا یکی آغاز و دیگری پایان است، یا یکی صورت است و دیگری فقدان صورت؟ ولی این مسأله‌ای است که در آینده بدان خواهیم پرداخت...»

آنگاه پلوتین درباره‌ی ماهیت نیک و نیکی به بحث می‌پردازد و می‌گوید: «اگر اینها که برشمرديم، وجود و برتر از وجوداند، پس بدی نه در میان چیزهایی می‌تواند بود که به راستی هستند و نه در برتر از هستی، زیرا همه‌ی اینها نیکنند. بنابراین، بدی اگر اصلاً هست، یا باید از نوع لاوجود باشد: همچون نوعی از صورت نیستی در لاوجود، و یا از چیزهایی باشد که با لاوجود آمیخته یا با آن همراهند. ولی مراد از لاوجود چیزی نیست که اصلاً وجود ندارد، بلکه چیزی است غیر از وجود. فرقی با وجود مانند فرقی حرکت و سکون با وجود نیست، بلکه لاوجود نوعی تصویر و سایه‌ی وجود است. بدین معنی، تمام جهان محسوس و همه تجربه‌های حسی و هر چه همراه با آنها، یا پس از آنها، یا اصل و منشأ آنها، با یکی از عناصر پدید آورنده‌ی آنهاست، لاوجودند...»: نک: یادداشت ۱۴۹. دوره‌ی آثار پلوتین «تاسوعات» ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، ص ۱۳۵ و ۱۳۳.

آیا با توجه به آنچه که تاکنون، به مناسبت در بخش‌های گوناگون راجع به بدی و نیکی، نور و ظلمت، دو گوهر همزاد گفته شد، و با توجه به نقل‌های یادداشت ۱۴۹ و گاتاها (یستا ۴۵ و ۳۰) زرتشت واضح این مبحث نبوده است؟ مبحثی که آنچنان، چون درک فلسفی و بینشی مایه‌ور از علم در آنها راه نداشت، موجب گفت و گوها و مباحث شد؟ اساس فلسفی اندیشه‌ی زرتشت در پناه و سایه‌ی همین دو فصل از گاتاهاست، و خود به روشنی بدان واقف و آگاه بود که در یستا ۳۰ بند ۹ می‌گوید: باشد از آنانی باشیم که این اندیشه را بر پائی می‌کنند. برای برپائی واژه‌ی *Fraša* آمده که صورت گانایی آن *Feraša* می‌باشد به معنی برپایی، تازه، نو.

هم‌چنین این نفوذ در بنیاد فلسفه‌ی یونان باستان بسیار سازنده و حیرت‌انگیز است. در این گمانی نیست که زرتشت توانست درباره‌ی ذات نهایی هستی، رأی فلسفی ژرفی را به میان گذارد که در فلسفه‌های بعد از خودش رخنه کند. فلسفه‌ی باستان یونان از وی متأثر شد. گنوستیک Gnostic‌های عارف مشرب مسیحی از نفوذ وی برخوردار بودند و این نفوذ به برخی از نظام‌های فلسفی مغرب زمین نیز رسید.

میان فلاسفه‌ی امروزی انگلیسی، برادلی Bradley به همان نتیجه‌ی اندیشه‌های زرتشت رسیده است:

Sorley: *Recent Tendencies in Ethics*, PP 100-101.

چنین نظرها و نفوذهایی از اندیشه‌ی زرتشت، بر جهان باستان تا به امروز بسیار و گسترده است. وضوح و روشنی برداشت‌ها، چنان است که نمی‌توان آن طور پنداشت که اثر تصادف است. فیثاغورس عددهای فرد را برتر از عددهای زوج محسوب داشته و گلاذیش Gladisch در مقایسه‌ی مذهب فیثاغورسی با معتقدات چینی، این نکته را مورد تأیید قرار داده است. از این گذشته فیثاغورس در بیان تضادها، از تضاد نور و ظلمت و تضاد خیر و شر نیز نام برده، و این امر بسیاری از محققان پیشین و کنونی را برانگیخته که آن مفاهیم را مرهون آیین زرتشت می‌دانند:

Erdmann: *History of Philosophy*. Vol, I, P, 33.

نگاه کنید به سیر فلسفه در ایران، از: اقبال لاهوری، بخش نخست.

انوشه.

۱۵۳- یسنا، ۴۳/۶.

۱۵۴- یسنا ۴۳/۷.

۱۵۵- گزیده‌های ذات مهرم، بخش ۲۲ و ۲۳ و ۲۱، بند ۳/۱۱.

۱۵۶- نقل‌ها از کتاب پژوهش در اساطیر ایران، تألیف و ترجمه‌ی استاد ارجمند مهرداد بهار است، که از

بندش نقل می‌شود. شماره‌هایی که در پی هر مطلبی درآمده، اشاره به صفحات کتاب است.

۱۵۷- برای شرح و توضیح نام‌ها و ایزدان، به کتاب مذکور در فوق، و هم‌چنین به -فرهنگ نام‌های

اوستا، ذیل هر نام نگاه کنید.

۱۵۸- یسنا، ۳-۳۶/۲.

۱۵۹- مثلاً در یسنا ۵۷، و یشت ۱۱ که هر دو درباره‌ی این ایزد، و از اوستای متأخر است.

۱۶۰- یسنا ۹/۲۴.

۱۶۱- یسنا ۱۰/۱۶.

۱۶۲- یسنا ۷، ۹/۱۰.

۱۶۳- یسنا ۱۳، ۸/۱۰.

۱۶۴- یشت ۸/۳۴.

۱۶۵- یسنا ۱۳/۱.

۱۶۶- یسنا ۴۳/۱۲.

۱۶۷- یسنا ۴۳/۱۲.

۱۶۸- یشت چهارم، خرداد یشت، بند ۹. نیز به کتاب آیین مهر، چاپ سال ۱۳۷۱ از نگارنده رجوع کنید.

۱۶۹- یشت یازدهم (سروش یشت هادخت) بند ۳.

۱۷۰- نیز یسنا ۱/۱۳ و ۲/۱۳ و ۳/۱۵.

۱۷۱- یشت ۱۳/۱۸.

۱۷۲- پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۳ (یسنا ۲۶/۴).

۱۷۳- درباره‌ی معنای این واژه و نظرات گوناگون، نگاه کنید به:

جهان فردی، از دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۶-۵. نظر مذکور در متن، از پروفسور بیلی Baily

می‌باشد.

برای آگاهی‌های بیشتر درباره‌ی فزوشی، نگاه کنید به:

گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۱۱۸-۱۴۰. نیز به شکل مشروح‌تر در آخرین چاپ کتاب که به سال ۱۳۷۱ منتشر شده است. نیز: مقاله‌ی فزوشیان - ارواح نیک نیاکان، ماهنامه‌ی فروهر. سال بیست و سوم (۱۳۶۷) شماره‌ی ۹-۱۰ ص ۲۵-۳۲. نیز: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۸۶۵ به بعد.

۱۷۴- یشت سیزدهم، بندهای ۱۲-۱. نیز مقاله‌ی فوق‌الذکر در ماهنامه‌ی فروهر.

۱۷۵- یشت ۱۳/۱۷.

۱۷۶- یشت ۱۳/۲۴-۲۵.

۱۷۷- یشت ۱۳/۳۷.

۱۷۸- یشت سیزدهم - بند ۴۲.

۱۷۹- سوره‌ی انفال، آیه‌ی ۱۲.

۱۸۰- سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۲۵.

۱۸۱- سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۴۶.

۱۸۲- سوره‌ی آل عمران، آیه‌های ۱۲۶-۱۲۳.

۱۸۳- یشت‌ها، جلد دوم. گزارش استادپورداوود، ص ۶۸. یشت ۱۳/۳۷-۳۸.

184-A.V Williams Jackson: *Zoroastrian studies the iranian religion and various.*

Monographs. p. 46. NEW YORK. 1965.

در بخشی دیگر از کتاب (ص ۸۵) جدولی کهن از معارضان هست که جهت‌سنجش و مطالعه سودمند است.

۱۸۵- در روایات پهلوی، بخش ۸ بند ۲. از دیدگاه فلسفی و حکمت، اسماعیلیه همان راهی را در علوم و جهان‌بینی رفتند که اخوان الصفا پس از آنان ادامه دادند، نیز پیش از آن، اما هر دوی این راه‌ها بر شالوده‌ی عرفان، حکمت و جهان‌بینی ایرانی بود. ابویمقوب سجستانی در کشف‌المحجوب که در سده‌ی چهارم هجری تألیف شده و در بینش و جهان‌بینی آیین اسماعیلی است، کتاب را به هفت اصل و مقالت تقسیم کرده که از توحید، در مقالت نخست می‌گوید، دوم در یادکردن از خلق اول، یا صادر نخست که بهمین است تا به آخر. مطالعه‌ی این اثر، بسیاری از نکات را بازگو می‌کند که شیخ اشراق سهروردی - تا به صدرای شمس از او، و از وی تا به حاج ملاهادی سبزواری زفتند:

- کشف‌المحجوب، تصنیف ابویعقوب سجستانی، با تصحیح و مقدمه از: هنری کربن، تهران ۱۳۳۷.
- ۱۸۶- گاه‌شماری در ایران قدیم، تألیف حسن تقی‌زاده. چاپ اول، ص ۳۴۶.
- ۱۸۷- درباره‌ی این مطالب، نام‌های روزها، ماه‌ها و صورت اوستایی و معنی و املای پهلوی و فارسی - تقسیم‌ها و ... نگاه کنید به: گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۸۲ به بعد. چاپ سال ۱۳۷۱.
- ۱۸۸- بدین طریق نام هفت روز آغاز ماه تعیین می‌شود. میان ایرانیان قدیم در گاه‌شماری هفته معمول نبود و تقویم اوستایی، هفته نداشته است. هفته ویژه‌ی تقاویم در بین‌النهرین بوده - اما کسانی چون نیبرگ Nyberg و گریستن سن بنا بر اشاره‌ای که در فصل سوم کتاب بندهش آمده خواسته‌اند این فکر را القا نمایند که ماه ایرانیان نیز عبارت از چهار هفته بوده، و سی روز به چهار بخش تقسیم می‌شده. این اندیشه از آن جا پیدا شده که نام روزهای هشتم، پانزدهم و بیست و سوم هر ماه موسوم است به دژوش یا دژو - Dathuš dadhva. منظور از این نام، اهورمزد یا خداوند می‌باشد، چون دو واژه‌ی اوستایی مذکور به معنی آفریدگار و خالق است. اما در سراسر منابع مورد استناد اوستایی و پهلوی و اسلامی ایرانی، اشاره‌ای که حاکی از وجود تقسیم ماه به چهار بخش یا هفته باشد نیست: گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۸۶.
- دین‌های ایران باستان، از نیبرگ، ترجمه‌ی دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی، ص ۳۷۸ به بعد.

189- Dii-Angeli

190- Proclus

۱۹۱- العبال لاهوری - جاویدنامه ص ۲۳-۲۱.

۱۹۲- یسنا ۷۲/۱۰، سروش باز، بند ۵. وندیداد ۱۶، ۱۹/۱۳. خودشیدنایش، بند ۸ سی روزه، بند ۲۱.

برای توضیحات مشروح نک:

زروان در قلمرو دین و اساطیر، از نگارنده - که در فرهنگ نام‌های اوستایی، ذیل همین نام نیز آمده است.

نیز رساله‌ی سی‌روزه - متن اوستایی و ترجمه - با واژه‌نامه، از نگارنده - توضیحات بند ۲۱. نیز

«وندیداد» یادداشت‌های بند ۱۳ فرگرد ۱۹.

۱۹۳- گزیده‌های ذات سپرم، بخش یکم، بند ۲۴.

۱۹۴- گاتاه‌ها، یسنا ۳۰/۳ «... اکنون بدان که عالم جَبَروت مرآتی می‌خواست تا در آن مرآت، جمال

خود را ببیند، و صفات خود را مشاهده کند. تجلی کرد و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمد، و از

آن تجلی دو جوهر [دو گوهر] موجود گشتند، یکی از نور و یکی از ظلمت. و ظلمت از جهت آن

قرین نور است، که ظلمت حافظ و جامع نور است و مشکاة و قایه‌ی نور است. و آن دو جوهر یکی عقل اول و یکی فلک اول است. اولین چیزی که از دریای جبروت به ساحل وجود آمدند این دو جوهر بودند. از این جهت عقل اول را جوهر اول عالم ملکوت می‌گویند، و فلک اول را جوهر اول عالم مُلک می‌خوانند. و هم از این جهت عقل را عرش عالم ملکوت می‌گویند و فلک اول را عرش عالم مُلک می‌خوانند. و هر دو جوهر نزول کردند، و به چندین مراتب فرود آمدند، تا از عقل اول، عقول و نفوس و طبایع پیدا شدند، و از فلک اول، افلاک و انجم و عناصر ظاهر گشتند، و محسوسات و معقولات پیدا آمدند، و مفردات عالم تمام شدند.

حالیا به نقد بدان که ملکوت دریای نور است، و مُلک دریای ظلمت است. و این دریای نور آب حیات است و در ظلمت است... الانسان الکامل ص ۱۶۳-۱۶۲.

مطلب تا به پایان مبحث، چیزی جز آن وحدتی نیست که در گناه، فصل ۳۰ و ۴۵ و بُنْدِه‌ش و گزیده‌های ذات سپهر و امثال آن نقل است. در آیین مانی به گونه‌ای و در فلسفه‌ی حکیمان ایران باستان و دین زرتشتی، با روش‌هایی دیگر بیان شده و تجلی آن در عرفان و تصوف، بدین وضوح در منشأ به نظر می‌رسد. به یادداشت ۱۴۹ نیز نگاه کنید.

۱۹۵- روایات داراب هرمزدار، جلد دوم، ص ۵۳- نیز ص ۸۰، ۸۶ زیر R.C.Zahner مجموع روایات درباره‌ی زروان و زردانیه را از متون اوستایی، پهلوی، سریانی، ارمنی، فارسی و عربی گردآوری کرده و کتاب زروان وی جامع این روایات با ترجمه است:

R.C.Zahner: *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. N.Y. 1972. P.408...

میان صفحات ۴۰۸ تا ۴۱۸ ترجمه‌ی رساله‌ی علمای اسلام آمده است.

هم‌چنین شپیگل Spiegel در ادبیات سنتی زرتشتی بحثی در زمینه‌ی رساله‌ی زروانی علمای اسلام، و نقل بخشی از آن را آورده است:

F.R.Spiegel: *Die Traditionelle Literatur Der Parsen* - Wien: 1860. pp, 161-166.

۱۹۶- برای این نظریات، نگاه کنید به کتاب زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، نوشته‌ی و.ب. هنینگ Hening، با عنوان: *Zoroaster Politician or witch-doctor? oxford 1951*.

که توسط کامران فانی به فارسی ترجمه شده است. تهران ۱۳۵۸، با همکاری انتشارات سروش. در این کتاب سه مقاله از هنینگ را مطالعه می‌کنیم: مقاله‌ی نخست به نقد و بررسی عقاید نیبرگ پرداخته شده که در کتابش به نام *Zoroastrianism* در سال ۱۹۵۰ میلادی به فارسی توسط دکتر نجم‌آبادی ترجمه

شده است: *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938 (دین‌های ایران باستان).

وی زرتشت را طیب و شَمَنی دانسته که در روزگاران بسیار دور در یکی از جوامع بدوی آسیای مرکزی، به حکم وراثت، پیشوایی دینی و اجرای آداب و مناسکی را به عهده داشته است و برای بهبود بیماران و دفع ارواح خبیثه و ایجاد رابطه با عالم ارواح، از راه رقص و سماع و خلسه و نوشیدن معجون‌هایی که از گیاهان نشئه آور درست می‌نمود اقدام می‌کرده است.

مقاله‌ی دوم نقدی است بر آرا و عقاید هر تسفلد Herzfeld - که به شکل سحرآمیزی، از گناها، اشارات تاریخی و سیاسی فراوانی استخراج کرده و در گمان و پندار خود، شخصیت تاریخی زرتشت را بازسازی کرده است. کتابش در دو جلد با عنوان زرتشت و جهان او *Zoroaster His world, princeton, 1947* منتشر شده است. از دیدگاه وی زرتشت یک شخصیت سیاسی است که با سیاستمداری می‌کوشد وضع کشاورزان راسامان بخشد و نیز برای بازگرداندن سلطنت از خاندان هخامنشی پارسی به دودمان شاهی ماد که خود بدان تعلق داشت می‌کوشید. زرتشت نوه‌ی دختری ایختوویگو Ikhtovigo (استیاگس Astyages) آخرین شاه قوم ماد بود، و کوروش بزرگ، پس از برانداختن قدرت و سلطنت آن قوم، دختر ایختوویگو را که مادر زرتشت بود به زنی گرفت و بدین سان زرتشت فرزند خوانده‌ی کوروش گردید و کمبوجیه برادر مادری او شد. حوزه‌ی فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی زرتشت ناحیه‌ی ری بود، و کوشش‌های او موجب شد که به فرمان کوروش گرفتار و به محکمه آورده شود. رئیس دادگاه گئوماته‌ی مغ Geomata بود که زرتشت را محکوم و به ترک وطن مجبور ساخت؛ و کمبوجیه که در آن هنگام فرمانروای ماد بود، با این حکم مخالفتی نکرد. زرتشت به ناچار از ری به خراسان رفت و در آن جا به دربار ویشتاسپ شاه که در آن نواحی به فرمان کوروش حکومت می‌کرد پیوست. ویشتاسپ، پدر داریوش - زرتشت را به گرمی پذیرفت و دو تن از بزرگان دربار، یعنی جاماسپ و فرشوشتَر که برادر بودند (سهروردی از این هر دو به عنوان فیلسوفان ایران باستان یاد کرده است و نیز به احتمال دو تن دیگر جز اینان منظور نظر شیخ باشند، همان طور که احتمال این هست که منظور سهروردی از زرتشت، نیز حکیم دانشمندی بوده باشد جز از زرتشت پیغامبر مزدیسنان) به زرتشت دلبستگی خاص یافتند و زرتشت نیز برای آنکه وضع خود را در دربار استوارتر کند، دختر فرشوشتَر را به زنی گرفت.

بنابر داستانی خیالی که هر تسفلد به رشته‌ی تحریر در آورده، کمبوجیه به دست یکی از برادران

فروشتر، برادر خود بردیا را پنهانی از میان برداشت، و تنها فروشتر و برادرش جاماسپ از این واقعه آگاه بودند. پس از مرگ کمبوجیه، همان گوماتای مغ، که با زرتشت دشمنی دیرینه یافته بود، به نام بردیا سلطنت را غصب کرد - زرتشت که داماد فروشتر بود و از راز مرگ بردیا خبر داشت - داریوش فرزند ویشناسپ را برانگیخت تا از کار گوماتا پرده بردارد و او را از میان برداشته و خود به پادشاهی نشیند، - و اینکه در سنگ‌نبشته‌های داریوش، نامی از زرتشت نیامده، از آن جهت است که وی خود می‌خواست است که دخالتش در این کار پنهان بماند.

در این جا، مناسب است از داستانی یاد شود که به سال ۱۹۸۱ در آمریکا منتشر شد به نام آفرینش یا تکوین *Creation* از گور ویدال Gore Vidal درباره‌ی زندگی داستانی و افسانه‌ای زرتشت. کتاب شرح حال کوروش صبی‌تفه نوه‌ی زرتشت است که هفتاد و اندی از عمرش می‌گذرد و نابینا شده و بنا به خواهش دموکریتوس، داستان زندگی‌اش را می‌گوید، که در زمان داریوش بزرگ، شاه هخامنشی، زرتشت در آتشدکه، بلیغ کشته می‌شود، و وی تنها شاهد ماجرا - و باز پسین شنونده‌ی وصایای پدر بزرگش زرتشت بوده است. پس از آن همراه مادر یونانیش به شوش منتقل شده و دوست و همبازی خشایارشا شده، از آن پس سفیر داریوش در هند می‌شود و بعد به چین رفته - و مدتی بعد سفیر اردشیر هخامنشی در آتن می‌گردد. کتاب رمان بسیار جالبی است که در ضمن توصیف جهان سده‌ی پنجم پیش از میلاد را کرده و از فلسفه و ادیان بسا از سرزمین‌ها چون: ایران، هند، چین، یونان، بابل، سارد، مصر و ... مسایلی را مطرح می‌کند و آشکار است که توجهی به کتاب هرتسفلد داشته است ترجمه‌ی فارسی این کتاب، با نام آفرینش منتشر شده و گویا دو ترجمه از کتاب یاد شده در دست باشد.

کارهای نیبرگ، هرتسفلد، ویدن‌گرن و بسا دانشمندان دیگر که کوشیده‌اند بر اثر عدم دریافت پیام زرتشت، افکار و اندیشه‌های او، با آن بیان رمزآمیز پر جاذبه و عارفانه را - با چنین داستان‌های بی‌مایه توجیه کنند، به راستی جای تأسف دارد، در حالی که در سرزمین خودمان، روح حساس و اندیشمند ایرانی، آن حکمت و اندیشه‌ی والا را، خود آگاه و یا ناخود آگاه، چه نیکوبیان، توجیه، تفسیر و بازگو کرده است.

هنینگ، پس از دو گفتار، نظرات نیبرگ و هرتسفلد را رد کرده، اما دیدگاه خود او، شگفت‌تر است. نخست آنکه بر اساس یک رشته تحقیقات به ظاهر مستند، تاریخ سنتی زمان زرتشت را که ۲۵۸۰ پیش از - مایه‌ی استناد است، درست و قابل دفاع می‌داند. دیگر آنکه به عقیده‌ی وی،

مردمی که زرتشت در میان آنان ظهور کرده و به ترویج و تبلیغ دین ثنوی خود پرداخته، یگانه پرست Monotheist بوده، و ثنویت زرتشتی اعتراضی بر یگانه پرستی آن مردم بوده است. برای ارزیابی این نظر، تنها کافی است دقتی در یشت‌ها بشود که آگاهی‌های بسیاری از چگونگی دین مردم پیش از زرتشت به دست می‌دهد. از دیگر سو، در خود گائاه‌ها، به روشنی از دیانت مردمی که پیامبر دین خود را بر آنان عرضه کرد - مطالبی روشن در رد نظرش حاصل می‌شود.

برای آگاهی‌های بیشتر، به مقدمه‌ی کتاب یاد شده: زرتشت - سیاستدار یا جادوگر از استاد فتح الله مجتبیای نگاه کنید.

در آخرین پژوهش‌ها، می‌توان از نظرات خانم پروفیسور «مری بویس» Mary Boyce یاد کرد. وی معتقد است که دین زرتشتی کهن، و زرتشت پیامبر، همچون دین زرتشتی امروز با همان آداب و رسوم است و زرتشت به سان یک موبد سنت گرایِ امروزه، و دین زرتشتی در آغاز همان بوده که امروز هست: «چون زرتشت به عنوان یک موبد تربیت شده بود، بایستی از کودکی با آداب نیایش (یسنا) آشنا بوده باشد و به نظر می‌رسد عموماً از طریق تفکر و تأمل روی همان آیین و روی راز و مقصد خلقت بوده که به آگاهی دست یافته است.»

وی می‌گوید دریافت و مطالعه‌ی سنت موبدی، راه درک و فهم درست زرتشت و زرتشتی‌گری است و در مجموعه‌ی بزرگی با عنوان تاریخی از زرتشتی‌گری که تاکنون دو جلد آن در لندن منتشر شده است، (نیز جلد‌های سوم و چهارم نیز تاکنون انتشار یافته) همین شیوه را دنبال کرده. از سویی دیگر مدت‌هایی مدید با دقت و حوصله در هند، کرمان، تهران و به ویژه یزد، در آداب و رسوم و سنن زرتشتیان مطالعه‌ی حضوری داشته است. «مری بویس» می‌گوید دانشمندان و محققان گذشته زرتشت را به عنوان یک مبشر یکتاپرستی اخلاقی توصیف کرده‌اند و او را به صورت فیلسوفی انتزاعی تصور می‌کردند که اگر نه به طور انحصاری، اما به شکلی عمده به جنبه‌های عقلی دین توجه داشته است. اینگونه برداشت، بعضاً ناشی از زمینه‌ی مسیحی تفکر ایشان بوده است.

به همین جهت در نظر وی، زرتشت و زرتشتی‌گری، در آغاز، موبدی و آیین و رسوم امروزه است که میان خانواده‌های سنت‌گرای، بر اثر ایمان و تعصب هم چنان حفظ شده است و نیازی نیست که ما بر اساس پندار و اندیشه‌های امروزه‌ی خود، در آن به نادرستی دست برده و به تفسیر و تعبیر و تأویل پردازیم. و در واقع آیا این نمی‌تواند نظری درست و صائب باشد و زرتشتیان امروزه وارث به حق و درست‌همه‌ی آداب، سنن، رسوم و احکام و باورداشت‌هایی باشند که

طی قرون بسیار با پایمردی حفظ شده است و مجموع اوستا و متون پهلوی و کارکرد دوران ساسانی تا به امروز، درست همان‌هایی باشد که زرتشت واضح و ناقل آنها بوده است.^{۱۴} دیانت زرتشتی، مجموعه‌ی سه مقاله از پروفیسور کای بار، پروفیسور آسموسن، دکتر مری بویس. ترجمه‌ی فریدون وهمن، تهران ۱۳۴۸. بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۳۱ به بعد. دو گفتار درباره‌ی خنیاگری و موسیقی ایران. مری بویس - هنری جورج فارمر. ترجمه‌ی بهزادباشی. مقدمه‌ی کتاب. انتشارات آگاه ۱۳۶۸.

۱۹۷ - مَنْتِشا Mantaša. یکی از شهرهای آسیای صغیر که از مراکز صوفیان صفوی بود و عصای مَنْتِشا مأخوذ از نام آن است (دکتر محمد معین - فرهنگ فارسی، جلد ششم، اعلام، ص ۲۰۲۵) ۱۹۸ - مطالبی که درباره‌ی معرفی ویدن‌گرن و تکه‌های از کتاب وی که زرتشت را در کسوت یک درویش با خرقه‌ی ژنده و تبرزین - و مریدان دوره گرد معرفی می‌کند که مخالفان خود را با آن گریزی تبرزین (مَنْتِشا) تکه تکه می‌کنند، از کتاب زرتشت ترجمه‌ی بیژن غیبی، است. چاپ آلمان، Bielefeld، ۱۹۸۹ - ۱۳۶۸، انتشارات نمودار:

مقاله‌ی نخست از گهو. ویدن‌گرن Geo - widengren ایران شناس سوئدی است (همشهری نیبرگ که به تقریب یک راه را پیموده‌اند) با عنوان: *Zarathuštra Seine person - seine Lehre iranische.*

که از فصل ششم کتاب زیر، از او گرفته شده:

gelsteswelt, von den Anfängen Bis Zum Islam, Baden Baden, 1968.

اینک سطرهایی از نوشته‌ی این استاد را، در ترجمه‌ی آقای غیبی ملاحظه کنیم که ویدن‌گرن، زرتشت را که همشهریش یک شَمَن خلسه گرای بنگی توصیف می‌کرد، یک درویش و قلندر ژنده پوش وصف می‌کند که تبرزین و گرز در دست دارد و با کمال شگفتی حالت دفاعی را از اینان گرفته و می‌گوید واژه‌ای که تاکنون به دفاع و پایداری کردن ترجمه شده بوده، نادرست است و به حمله کردن و تکه تکه کردن باید ترجمه شود؟^{۱۵} و چه ها که این استادان که در کارگاه‌های آزمایشی خود برای فرهنگ ایران نکرده‌اند؟^{۱۶}

پس مصادف می‌شویم با نهادی از یک دسته دوره گرد، با حالتی مقدس که از پیش در زمان هند و ایرانی تثبیت شده بود، و نشان مشخصه‌شان، در کنار دوره گردی و به احتمال درویشی و در یوزکی مقدس، از یک رخت (نانه، تپه، پیه، پیه، با یک کلاه نوک تیز، به علاوه‌ی یک سلاح

مخصوص، یعنی گرز تشکیل می‌شده است (و این برداشت استاد، بی‌گمان از کرامات پارسیان هندوستان است که شمایل زرتشت را ترسیم کرده و یک گرز گاو سار نیز به دست وی داده‌اند - و یا شرح دیدار سیاحان در زمان صفویه و پس از آن و توصیف درویش‌ها با دلق مرقع و کشکول برای گدایی مقدس و کلاه بوقی و تبرزین که اینان نیز میراث بر زرتشت چرسی و بنگی و کشکول به دست و کلاه نوک تیز به سر و تبرزین به دست می‌شوند - اما شگفتا که از این درویشان خلسه‌گر و بنگی، مردانی جنگی می‌سازد که با تبرزین دشمنانشان را تکه تکه کنند...) چنین دسته‌های دوره‌گردی ظاهراً شامل یک استاد بوده است با جوانانی که به دور او گرد می‌آمدند. رنگ تیره‌ی رخت ژنده و همین طور گرز، چنین سازمان‌های از هم گشاده‌ای را پیش از همه با طبقه‌ی سوم مرتبط می‌سازد که نشانشان همانا در رنگ تیره‌ی رخت و در گرز به عنوان سلاح می‌بوده است. از سوی دیگر، گرز به عنوان سلاح، چنین گروه‌های اجتماعی را با طبقه‌ی جنگاوران می‌پیوندد که پیشوای الهی‌شان در هند - ایندر - Indra، نیز با گرز مسلح بود. این راهم باید تذکر داد که قهرمانی که به عنوان اژدها کش در عرصه‌ی اسطوره‌ها ظاهر می‌شود، اژدها را با گرز از پای در می‌آورد.

تا چه حد نشانه‌هایی که این جا برای سازمان حلقه‌ی شاگردان و همراهان زرتشت مطرح شد مشخص کننده بود باید در آینده دقیق‌تر معلوم شود. معهداً از هم اکنون می‌توان اشاره کرد که زرتشت (بنا ۳۱/۱۸) به همراهانش گوشزد می‌کند که با سلاح دشمنان را تکه و پاره کنند...» کتاب مذکور - زردشت، ص ۶-۵.

۱۹۹ - برای مباحث و نظراتی در این زمینه، که بیان‌هایی مطروحه بر آن استوار است، نگاه کنید به کتاب بسیار پرارزش ادض مذکوت از هنری گوین. ترجمه‌ی سیدضیاءالدین دهشیری. تهران ۱۳۵۸.

Henry corbin: *Terre Celeste et corps de resurrection de L'iran Mazdeen a L'iran Shijite.*

هنری کرین، از دانشمندان ایران شناس و اسلام شناس و مشهور است که استاد دانشگاه سربن و در ایران، به ویژه در فلسفه‌ی اسلامی - حکمت اشراق، و شاید به جرأت بتوان گفت تنها کسی که پژوهش‌های عالمانه کرده است. مجموعه‌ی آثار و مصنفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی شهید رادر سه مجلد به چاپ رسانده با ترجمه‌هایی از برخی فصول آن به زبان فرانسوی و مقدمه‌ها و

تفسیرهای بسیار عالمانه.

کتاب مورد اشاره‌ی وی: ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، کتابی بی‌نظیر است که مطالعه‌ی در سیر تحقیقی و تطبیقی ایران مزدایی و ایران شیعی را، مدون و مبوبارانه می‌کند. مطالب مورد اشاره با توجه به بخش نخست کتاب، از صفحه ۳۳ به بعد است.

۲۰۰ - کهن‌ترین صورت چنین تبیین و تفسیری از جهان، که خود نوع ویژه‌ای از جهان بینی را با کلیات شامل می‌شود، در گگاتاه، یسنا، هات سی‌ام، بندهای ۶-۳، یسنای ۴۵ بندهای ۳-۲ نقل است. اما در فلسفه‌ی باستانی ایران - با توجه به اثر مستقیمی که چنین اندیشه‌ای بر جای نهاد - در مذاهب گوناگون ایرانی، چون: زروانی، مانوی، مزدکی، مغانه‌ی متشرع - و فلاسفه، تجلیات و برداشت‌های گوناگونی داشته است.

201 - L' apokatastasis.

۲۰۲ - Gomizešn گومیزشن، - در معتقدات مزدائیان دوره‌ای است که اهریمن بر نیروهای روشنایی حمله برد و آفریدگان اهورایی را به تیرگی خود، آلوده کرد. دوره‌ای که نور به جرم‌انیت تیرگی اهریمنی دچار شد. سه تفسیر و روش قابل توجه در آیین‌های مانوی، گائابی و زروانی در تأثر از این تحلیل موجود است که چهارمین آن متعلق به موبدان متشرع است.

۲۰۳ - Vičaršn ویچارشن (= جدایی) جدایی‌ی نور از ظلمت و واپس زدن و انهدام تیرگی. آخرین پیکاری که میان دیوان و ایزدان درگیرد، همکاران و یاران اهریمن شکسته شود و اهریمن الی‌الابد در ظلمات فرو رود... نتیجه‌ی این حالت را فرسکرد (قیامت، رستاخیز، نوشتن جهان، تحولی ماوراءالطبیعه‌ای که منجر به پایان دوره‌ی این جهان و آغاز دوره‌ای جدید می‌شود). نیز نگاه کنید: ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۷۰.

۲۰۴ - زامادیشت، یشت‌نوردهم - بندهای ۱۰ و ۱۸-۱۴. از کتاب یشت‌ها، جلد دوم، گزارش استادپورداوود، ص ۳۳۵ - ۳۳۲. ترجمه‌ی استادپورداوود با بعضی ترجمه‌ها، اندکی متفاوت است، بدون آنکه در مفهوم اصلی خدشه‌ای داشته باشد. گزارش و ترجمه‌ی لومل

دقیق‌تر است: Herman Lommel: *Die yašt's Des Awesta*.

چاپ گوتینگن 1927، بند ۱۰ - ص ۱۷۶ و بند ۱۸ - ۱۴، ص ۱۷۷، بند ۱۴ برابر است با

نیز اوستای ولف، چاپ استراسبورگ ۱۹۱۰. یشت ۱۳/۱۰ و ۱۳/۱۴، ص ۲۳. نیز یشت ۱۹،
بندهای ۱۸ - ۱۶:

Fritz Wolff: *Avesta Die Heiligen Bücher Der Parsen.*

۲۰۴/۱ - شیخ نجم الدین کبریا، در اصول عشره از موت طبیعی یا مرگ محتوم یاد می‌کند، که همان مرگی است که سرانجام زندگی ظاهری می‌باشد. نیز از موت به اراده یاد می‌کند. این «موت به اراده» برای اشخاص و کسانی از عرفا به خواست خودشان روی می‌دهد که جسد انوری یا به اصطلاح شیخ احمد احسایی، جسد هورذیایی، تن مادی را ترک گفته و در عالم اعلا، در اقلیم هشتم یا هورذیا به سیر و سفر می‌پردازد. در عرفان ایران باستان، از این گونه سفرها بنا بر اراده و خواست و راهنمایی زرتشت، برای کوی ویشتاسپ و خود وی در معراجی که زات سپرم گزارش کرده و در زند و هومن یسن آمده، روی می‌دهد. برای کی خسرو پیش می‌آید، برای ارداویراف حادث می‌شود و در عرفان زرتشتی متأخر - نیز نظایر آن ملاحظه شده که در مبحثی جداگانه شرحی هست.

۲۰۵ - در اوستا هور - خَشْتَه Hvare-xšaeta، خورشید عالی جناب - در حکمة الاشراق، سهروردی از آن هورخش Hu-raxš یاد کرده است. در اوستا سرود خورشید نیایش داریم و سرودهایی دیگر در باره‌ی خورشید. سهروردی نیز دو مدیحه و ستایش نامه، با عنوان‌های هورخش کبیر - هورخش صغیر، بنا بر آنچه که در اوستا هست دارد که بسیار لطیف و زیبا گفته شده است. این سنت در حکمت ایران باستان و تدوین کنندگان اوستا وجود داشته - که مورد دیگر آن، دو ستایش می‌دودزه‌ی بزدگ و سی دودزه‌ی کوچک است که در متن تفصیل آن گذشت که ستایش امشاسپندان و ایزدان - که نام‌های سی روز ماه منسوب بدانان است می‌باشند و از انوار در طبقه‌ی طولیه - و انوار در طبقه‌ی عرضیه - در حکمت نوریه از آنان بهره‌بری شده است. در بندهای بعدی، ضمن یاد و شرح هورخش، ستایش هورخش کبیر نقل شده است.

۲۰۶ - یشت ۱۹ بند ۹ به بعد. یشت ۸۴ - ۱۳/۸۰.

۲۰۷ - برای وجوه اشقاق لغوی فَرَوَهَر - یا فَرَوَشی - به کتاب مسایل زرتشتی در کتاب‌های سده‌ی نهم اثر بیلی بخش سوم Martöm مرم - میان صفحات ۱۱۰ - ۱۰۷ نگاه کنید:

H.W.Bailey: *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Book.* oxford 1971, pp.

۲۰۹ - در این زمینه، در مبحثی به طور مشروح توضیحات کافی و مستندات نقل شده است. برای آگاهی به یادداشت‌های پیشین نگاه کنید که چگونه این موضوع در دین یهودی راه یافته است.

۲۰۹/۱ - در آیین مانی، خداوند بزرگواری‌ها و نور، دارای پنج نشیمن است. البته نشیمن ترجمه‌ای است برای واژه‌ی شکینه که ترجمه‌ای دقیق نیست و معنی آن تا حدی مبهم مانده است. این پنج نشیمن خداوند، عبارت است از: حس، وجود، اندیشه، تخیل و اراده. این پنج نیرو لازمه‌ی وجود یک اندیشه‌ی سالم و استوار است. این قلمرو روشن و استوار، بنابر یادکرد سنت اوگوستین، ۱- لُکیدا (Terra-Locida (سرزمین روشن) نام دارد.

اما در مرحله‌ای دیگر، بنابر دیدگاه مانویت بر وجود آدمی، انسان نخستین هنگامی که آفریده شد، پنج عنصر درخشان برای وی هم چون پوشش یا زرهی بود که بر تن داشت. مانویان بنابر اسناد بازیافته‌ی تورفانی این پنج عنصر را پنج خدا می‌دانستند. از این عنصرهای پنج‌گانه، چهار عنصر باد و خاک و آتش و آب بود، ولی عنصر پنجمین را این ندیم در الشهرست، النسیم نامیده است. سغدی زبانان مانوی، این نسیم را فَرَوَه نامیده‌اند و ترک‌های اویغوری، آن را تین Tin می‌گفته‌اند که با واژه‌ی اثیری مناسبت نیست.

نگاه کنید به کتاب پورکیت با عنوان آیین مانی.

Burkitt: *The Religion of the Manichees*.

با توجه به فهرست، و کتاب سابق الذکر جکسن:

Jackson: *Researches in Manichaeism*. N.Y., 1965.

جکسن در این کتاب، قطعات یافت شده‌ی تورفانی را درباره‌ی مانویت به دست داده است.

مصری‌ها معتقد بودند که در وجود انسان زنده سه عنصر پیوسته به هم قرار دارد:

۱ - جسم مادی که نابود شدنی و فاسد شدنی است.

۲ - عنصر کا kāk که پژوهندگان فرهنگ مصری، آن را قالب مئالی (- فَرَوَه) نامیده‌اند و در واقع نمونه‌ی دوم جسم انسان است (= پریسپری)، جنس آن سیاله‌ی شیخ مانند و نوع اثیری و یا اثر Ether (= سیاله‌ی لطیف) می‌باشد.

۳ - عنصر با Bā که در واقع روح و گوهر جان، یک عنصر الاهی است که آدمی به طور موقت آن را در خود نگاه می‌دارد.

اما هم چون تفکرات باستانی ایرانی، هر یک از این عناصر، نیز دارای تقسیمات یا بخش‌هایی هستند. روح در دوران آزمایش (چون در الحاق به جسم دارای ادواری در تزکیه است) که به جسم ملحق می‌شود، با عناصر دیگری که با او هم‌زیستی دارند همراه است. این عناصر با نام‌های: کو، ساهو - سرتی Ku-Sāhu-Sriti و غیره بوده که در واقع به معنای: تفکر، هوس، خوبی، بدی و غیره می‌باشند. کارکرد پیچیده و مرکب آنها با توجه و نظارت اراده و پارسایی موجب می‌شود که انسان به تکامل رسیده و در خدای خدایان اوزیریس Osiris خدای بزرگ مصر باستان که خداوندگار مردگان محسوب می‌شد محو و جزو آن گردد.

پس عنصر با ðā، در واقع، خود، من متعالی، یعنی همان چیزی است که بشر را به جست و جوی تکامل و پیوستن به نور مطلق پیش می‌برد.

این همان شیوهی تفکر عرفانی در ایران باستان است که در تصوف و عرفان، پس از سقوط ساسانیان، در ایران باقی ماند. همان جمع شدن ذرات نور و انفکاک و جدایی (ویچارشن vičarišn) از ظلمت و مقوله‌ی «أناالحق» و وحدت محض است که آدمی با تزکیه، نور مطلق خود را به دست آورده و به خدا باز می‌گردد.

بقای روح، با دید عرفانی آن، در ژرفای اندیشه‌ی فلاسفه‌ی امروزی نیز وجود دارد. دکارت Decartes (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) فیلسوف و فیزیک‌دان نامی فرانسوی معتقد بود که روح در غده‌ی نخاعی مغز وجود دارد و حتا شکل آن را نیز رسم می‌نمود. لیب نیتی Leibniz (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) فیلسوف آلمانی می‌گفت روح در همه جا و همه چیز وجود دارد و از نظر او جهان از تعدادی بی‌نهایت اتم‌های (ماورای احساس روانشناسی) فناپذیر تشکیل شده که یک ماده‌ی بسیط و غیر قابل تجزیه است (نظر عرفا و اندیشمندان ایران باستان نیز چنین بود که فضا را بی‌شمار ارواح آسمانی یا فرورها پر کرده‌اند) این مواد بسیط موجب دیگرگونی تدریجی اجسام می‌گردند و می‌توانند عنصر جوهر وجود و مبنای آغاز تکامل، حتا در ستاره‌های دیگر بشوند. اسپینوزا Spinoza (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲) عقیده داشت که در وجود انسان، جوهر یک عنصر فراگیر ابدی وجود دارد، و سرنوشت ما پس از مرگ منوط به کوشش و تلاشی است که در دوران حیات برای برکنار گذاردن و جدا شدن از «من» (خود) به کار برده باشیم تا موفق شویم که با ذهن مطلق الوهیت یکی بشویم.

در هر حال، مصریان معتقد بودند که عنصر گا kâ یا قالب مثالی که در واقع جزو روح بوده و در

مرحله‌ای که باید در روح ساکن باشد (کا - در واقع گهواره‌ای برای BA می‌باشد) به حالت انجماد و ماده است. این عنصر در این مرحله نه می‌تواند بهتر شود (روح بیرون از بدن) نه بدتر، بلکه در یک حیات نوین - تا زمانی که عناصر تشکیل دهنده‌ی جسم تغییر و تبدیل نیافته است - باقی می‌ماند...» با توجه به کتاب اسپیری نیزم، جاودانگی حیات، ترجمه‌ی مصطفی موسوی، ص ۱۹۳.

۲۱۰ - پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۴.

۲۱۱ - وندیداد ۹، ۵/۸. فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۳۱۷.

۲۱۲ - «پس، مینوی باد به شکل مردی بر زمین پیدا شد، روشن و بلند. به آیین، موزه‌ای چوبین به پاداشت، همان گونه که جان تن را بجنباند و تن به این نیرو فراز رونده شود، آن مینوی باد، باد طبیعی دروایی را فراز بجنباند.» از ذات سپرم، به نقل از: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۳.

۲۱۳ - «تعداد عوامل دخیل در فردیت انسان، پنج است (در دین یا آیین و فلسفه‌ی بودایی) این پنج سکند Skandha (بخش) تحت دو عنوان گردآمده‌اند که عبارتند از: روپه Rupa (شکل ظاهری) یا شکل جسمانی که از چهار عنصر مادی تشکیل شده است: (خاک، آب، هوا، آتش) و نامان Nāman (نام یا عامل روانی - ساخت فکری، ماهیت ذاتی) که چهارگونه است: حس یا احساس، ادراک، گزوفه سازها (Karma، عمل، کنش) و دانستگی (ویجیانه Vijnāna آگاهی ذهنی). این عوامل با اندک تفاوتی در نام و با تقسیمات فرعی مفصل در متون مختلف آمده است...»

مقاله‌ی فلسفه‌ی بودایی، نوشته‌ی ه. د. بهتچار یا H.D. Bhattacharya ص ۱۶۴، تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب جلد اول - ترجمه‌ی خسرو جهاننداری: *History of philosophy: Eastern and Western*.

۲۱۴ - منظور از فهوتین در حکمة الاشراق و پیروان سهروردی تا به حاج ملاهادی سبزواری - در حکمت و ادب، به طور اعم فلسفه‌ی ایران باستان است نزد حکمای پَرْتَو Parthava یا پارتیان و اشکانیان، و پس از آن ساسانیان. سهروردی از حکمت خسروانین نیز سخن گفته و به نام از آنان یاد می‌کند. این یادکردها حاکی از آن است که به طور کلی، منظور از حکمای ایران باستان از گیومرث است تا زرتشت، و از زرتشت تا حکیمان زمان ساسانی و شاهان آن سلسله. سهروردی در کتاب المشارع و المطارحات صفحه‌ی ۴۶۶ می‌گوید: والنفوس فی ما هیاتها ایضاً انوار مجردة و قابلة لانوار قدسیة علی ما یری الحکماء الخسروانینون.

۲۱۵ - این نوع نگرش و تمثیل است که در جهان بینی، اخلاق و شرعیات موبدان در زمان ساسانی، امساک - در خوردن رانهی کرده و روز مدار، را، ای اهریمنی دانسته است. در وندیداد، فرگرد

۳۳۳ آمده است که از نخوردن و امساک - در روزه داری، توانایی کاستی یابد و پارسایی و دینداری نقصان پذیرد و کار و کوشش در کشتزارها متوقف شود و تولید نسل از سامان به در رود. در زندگانی جسمانی و مادی، نیرومندی از خوردن، و مرگ از نخوردن است.

۲۱۶ - به موجب آرای متقدم در اوستا، که به مأخذ آن اشاراتی شد، نیروهای پنج گانه‌ی دخیل در حیات و فردیت آدمی چنین است:

۱ - آهو Ahu در پهلوی Axw یا Axu - که به جان تعبیر می‌شود و از آن نیروی حیات و زندگی منظور است و شرح آن در متن گذشت. این نیرو با بدن به هستی آمده و با مرگ آن از بین می‌رود.
 ۲ - دنا daenâ. مراد از آن وجدان و حس ایزدی و روحانی و تمیز و تشخیص است. این نیروی ایزدی از تن جدا و مستقل است. فناپذیر و باقی است. این نیرو از سوی خداوند در بدن نهاده شده تا آدمی را شاعر به کردار خود ساخته تا به نیکویی گراید و از بدی بپرهیزد. این نیرو همواره آدمی را هشدار می‌دهد تا آواز وی را بشنود. هر گاه کسی مرتکب بدی و گناه شود، این دنا یا وجدان اوست که آدمی را برحذر می‌دارد. اما اگر کسی مرتکب بدی و گناه شد، این نیروی ایزدی گناهکار و ناپاک نگردد، بلکه از گناه و بدی شخص، به اندوه اندر شده و پس از مرگ تن، به آسمان رود. دین یا دنا رادر جهان دیگر بر روان تسلط است و در اشخاص نیکوکار، در جهان پسین، دین‌شان به صورت دوشیزه‌ای بسیار زیبا بدانان ظاهر شده و به بهشتشان می‌برد و در افراد گناه کار به صورت عجزه‌ای بسیار زشت به شخص بدکار نمایان شده و به دوزخش می‌کشد. در گفتارهای بعدی متن، از این نیرو به تفصیل یاد خواهد شد که چگونه جلوه و تظاهر آن که در هادخت نسکب اوستا آمده، و در ادبیات شرعی پس از ساسانیان به گستردگی وارد شده است نمودار می‌شود.

این کلمه‌ی اوستایی daenâ دنا در پهلوی دین شده، و از ریشه‌ی دا dâ به معنی شناختن و اندیشیدن درآمده که در سانسکریت dhi می‌باشد. و باید اشاره شود که دین در زبان عربی - و ازه‌ای جداگانه است که از آرامی و آن هم از زبان اکدی گرفته شده است. دنا در گاتاها هم که کهن‌ترین بخش اوستاست ملاحظه می‌شود که به معنی کیش، و بعضی ویژه‌گی‌های روحی و تشخص و وجدان ترجمه می‌شود:

Kramers: *The daenâ in the gâthas (oriental studies in honour of C.E pavy, pp. 232 -*

نیبرگ برداشت و نظری متفاوت از دُئنا دارد و آن را منسوب می‌کند به مجمع و گروه پنهانی پیروان زرتشت، یعنی انجمن و گروهی که در خدمت اهورامزدا - به میانجی و رسالت زرتشت هستند. درجایی دیگر، وی از سه جلوه و تظاهر جان یاد می‌کند که عبارتند از: Uštāna, Xratu, daēnā دئنا، خرتو، اوشتانه - و از یستا ۶۷۶ مثال می‌آورد که اهورامزدا دئناهای پیروان دروغ و راستی، هر دو را آفریده است. اما می‌گوید دئناهای دو مینوی آغازین، با هم یکی و همانند نمی‌باشد، یستا ۹۵۱۶:

«دین‌های ایران باستان، از هنریک سامونل نیبرگ. ترجمه‌ی دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی، صص ۱۱۶-۱۱۷ با توجه به فهرست ص ۵۰۳

زات سپرم، در بخش ۲۹، از دین، سخن به میان نیاورده، و از روان به جای آن یاد کرده است، به ویژه که در بخش ۳۰ از گزیده‌ها برای روان چند وجه قایل شده. از دیگر سو، در یادکردهای اوستایی، فَرَوَهَر یا فَرَوَشی، جزء مینوی و عالی‌ترین بخش از بخش‌های پنج‌گانه و پنجمین است. در حالی که زات سپرم، در این جا، آن را دومین بخش با وظایفی مادون برشمرده است. در اوستا، نیروی سوم را، بُوَژَ باوژا و در فارسی بوی‌گویند که نیروی دُرَاکه و فهم آدمی است، و وظیفه‌اش در حفظ و راه‌اندازی حافظه و نیروی مدرکه است تا آدمی به تکالیف و وظایف خود عمل کند. دریافت چنان است که بوی پس از مرگ باقی مانده و به روان پیوسته و به جهان باقی می‌رود، هر چند که با بدن به وجود می‌آید.

نیروی سوم اووَرَوَن urvan یا روان است. مسئول‌کردارهای آدمی و گزینش خوب و بد با اوست، به همین جهت درباره‌ی اعمال هرکس، در جهان‌پسین از روان بازخواست می‌شود - و بر اثر پرسش و سنجش کردارهای خوب و بدش که در جهان باقی از وی می‌شود، به بهشت یا دوزخ می‌رود. نیروی پنجم فَرَوَهَر fravahr در پهلوی و فَرَوَشی Fravaši در اوستاست که فَرَوَز Fravar نیز نامیده می‌شود و درباره‌ی این ذره‌ی مینوی که ودیعه‌ی مزدایی در بدن آدمی است به اندازه‌ی کافی یاد شده و در متن دگرباره در مقایسه و تطبیق مباحثی هست.

۲۱۷ - ترجمه، مقدمه و متن پهلوی گزیده‌های زات - سپرم، از انگلسریا:

Anklesarya: *Vichitakihā-I Zāt-Sparam*. Bombay.

بخش ۲۹ ترجمه‌ی انگلیسی CIII-CV و متن ۱۰۹-۱۰۴.

ترجمه‌ی خوبی از محمدتقی راشد محصل - با عنوان گزیده‌های زادسپرم، تهران ۱۳۶۶ منتشر شده

است، بخش ۲۹، ص ۴۱ - ۴۰.

۲۱۸ - مفاتیح العلوم، از ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب خوارزمی، نوشته شده میان سال‌های ۳۷۲ - ۳۷۶ هجری قمری، ترجمه‌ی حسین خدیوجم، ص ۲۰۱ به بعد.

۲۱۹ - مأخذ داده شده در شماره‌ی ۲۱۷. متن پهلوی، ص ۱۲۹ - ۱۰۹، ترجمه‌ی انگلیسی CV-CXIII، ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۲ - ۴۴.

۲۲۰ - هاز آن جا که بر عکس حرکت اختران یا ستارگان ثابت، اباختران یا سیارات در چشم بیننده از حرکتی منظم برخوردار نبودند، ایشان را هرزه لقب می‌دهند.

هفت اباختر یا هفت سیاره عبارتند از: هرمزد (= مشتری)، کیوان (= زحل)، بهرام (= مریخ)، ناهید (= زهره)، تیر (= عطارد)، ماه سیاه یا ماه اباختری و خورشید سیاه یا مهر اباختری.

پیشینیان ما گمان می‌کردند که خسوف و کسوف بر اثر آن است که ماه سیاه یا خورشید و مهر سیاه، خود را میان خورشید و ماه از یک سو و زمین از سوی دیگر قرار می‌دهند و این سبب می‌شود که مهر و ماه دیده نشوند. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۲.

۲۲۱ - آقای دکتر محمد تقی راشد محصل، در ترجمه‌ی گزیده‌ها، ص ۱۱۸ متوجه این اختلاف شده و آن را متذکر شده‌اند، جدولی که اول داده شده بدین صورت می‌باشد:

کیوان	موی
هرمزد	پوست
بهرام	رگ خونی، پوست
مهر	پی، رگ
ناهید	گوشت، پی
تیر	استخوان، گوشت
ماه	مغز، استخوان
استخوان	گوشت
گوشت	پی
پی	رگ
رگ	پوست

محمدتقی راشد محصل، در همین زمینه، مقاله‌ای بسیار جالب توجه، از دیدگاه آنکه مطالب تطبیقی و موازی را در آثار محققان بعدی، در سده‌های پنجم هجری قمری به دست داده است دارد که مورد استفاده‌ی نگارنده بوده و در همین مورد مطالبی بدان افزوده است: نک: ماهنامه‌ی چستا، سال دوم، شماره‌ی دوم، مقاله‌ی: اندر ساخت مردمان، ص ۲۴۰ به بعد.

اخوان الصفا، امراض و سیارات را به شکل و ترتیب زیر منطبق ساخته‌اند:

چشم - مشتری.

گوش - عطارد.

بینی و سینه - زهره.

مجرای مدفوع - زحل.

دهان - زحل.

ناف - قمر. «رسائل»، جلد سوم - ص ۹ - ۱۲.

مسأله‌ی عالم صغیر و عالم کبیر، و اینکه بدن آدمی، عالم صغیر و آیینی‌ی عالم کبیر است و در جهان بینی و اندیشه‌ی دانشمندان اخوان الصفا بحثی گسترده و جالب توجه است.

انسان نمی‌تواند با تفحص و مشاهده‌ی عالم عینی و خارجی به تمام حقایق آن عالم پی برد، چون جهان وسیع است و عمر کوتاه و فقط با غور در درون خود و سیاحت انفسی است که می‌توان به کلیه‌ی حقایق دست یافت. زیرا آنچه در عالم کبیر موجود است، در درون عالم صغیر یا انسان نیز نهفته است که:

انّ العالم واسع کبیر و لیس فی طاقة الانسان ان یدور فی العالم حتی یشاهده کله لقصر عمره و طول عمر انّ العالم فرأی من الحکمة ان یخلق لها عالماً صغیراً مختصراً من العالم الکبیر و صور فی العالم الصغیر جمیع ما فی العالم کبیر... رسائل، جلد دوم، ص ۳۵۳ به بعد.

نیز، جلد دوم، ص ۳۲۰ به بعد. جهت آگاهی از رسائل و مسایل اخوان الصفا، نگاه کنید به نظر منفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت، تألیف سید حسین نصر. فصل‌های یکم تا چهارم. انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

این گونه مطالب درباره‌ی عالم کبیر، یعنی هستی و طبیعت، و عالم صغیر - یعنی انسان، در همه‌ی مکاتب فکری کهن دارای اشتراکات زیربنایی و فراوانی است. نیز تقسیم عالم صغیر یا موجودیت آدمی به تن و جان - که هر کدام دارای بخش‌هایی چندگانه است، شرح و اشاره شد که

یکی از بنیادهای فکری اخوان الصفا و انعکاس آن در رسائل، اندیشه‌های ایرانی است. در رساله‌ی هشتم که درباره‌ی طبیعات است، ذیل «تدوکیب جسد در مقایسه و مسایل تطبیقی، بسیار نکات می‌توان یافت:

«بداند که از حیوان آن‌چه به درجه‌ی مَلْکی نزدیک است، انسان است و او را از تنی و جانی مرکب است... بداند که مردم چنین که هست به نفس خویش عالمی است. و علما گویند که انسان عالم صغیر است و مقصود علما از این لفظ آن است که هر چه در افلاک و کواکب و طبایع و موجودات از معادن و نبات و حیوان موجود است، در انسان همان موجود است بلکه تمام‌تر و نیکوتر.

اول بداند که مردم از عناصر خاکی نیست که آن آتش و باد و آب و خاک است که این هر چهار از گرمی و سردی و تری و خشکی است (زات سپهر در گذشته‌ها درست متذکر همین موضوع و شیوه‌ی بیان است، چه در تکوین و پیدایی جنین، و چه در انفصال ماده و روان و حدوث مرگ و معاد جسمانی)... تن مُرکَب است از پوست و استخوان و پوست و گوشت و پی زرد و سفید و اعضای رئیسه که مخدومند و اعضای غیر رئیسه که بعضی خادمند و نه مخدوم...

و نور و ظلمت در اجسام عالم هم‌چنان است که روح در جسد. اگر اجساد پاک بُوَد و کدورت ندارد، روح در او هم آن فعل کند که نور در اجسام شفاف، چون بلور و آبگینه...

مجمَل الحکمه، ترجمه‌ی رسائل اخوان الصفا، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۸۹ به بعد درباره‌ی بسیاری از مطالب، چون اثرات کواکب بر زندگی مردم و زایچه و سعد و نحس امور و ترکیب جسم و ترکیب نفس و روان و شکل‌گیری نطفه و تکامل جنین و ... از دیدگاه تطبیق در رسائل، بسیار شایان توجه است.

۲۲۲ - چنانکه ملاحظه می‌شود، میان نفس، روح و آتش تقارنی است و به دفعات در این زمینه اشارات مستندی شده است. اگر نفس یا جان موجب تحرک و جذب و دفع و تفکر است، به موجب نیروی محرک آن است که با گرما و آتش در تمثیل بیان می‌شود، و آتش از اصطلاحات خاص است در فلسفه و حکمت و دیانت ایران باستان. و همین است که در فلسفه‌ی دوران پس از ساسانیان و در حکمت، عرفان و تصوف و حتا علوم منعکس است در استمرار خود تا حال. در حکمت اشراق، نار یا آتش یکی از عناصر اربعه است که اشرف عناصر می‌باشد. شیخ اشراق گوید: نار با آتش از لحاظ سلطه و قدرت همانند نفس است، و همان گونه که نفس، عالم ارواح را روشن می‌کند، آتش نیز عالم اجسام را روشن می‌کند. عقل، اول خلیفه‌ی خداست در عالم

عقول، و نفوس فلکیه خلیفه‌ی حق هستند در عالم افلاک، و مثل معلقه خلیفه‌ی خدایند در عالم مثال - و در روی زمین خلیفه‌ی اول، نفوس مدبره‌ی انسانی‌اند و خلیفه‌ی کبرا هستند و آتش خلیفه‌ی دوم و صغراست در عالم اجسام - و تدبیر امور زمین بعد از نفوس بشری به عهده‌ی آتش است و از این روست که گویند نار (= آتش) برادر نفس و خلیفه‌ی انوار است و پارسیان بدین جهت آتش را قبله‌ی خود قرار داده و آن را عادت کرده‌اند.

شیخ اشراق گوید: نخستین کسی که آتشکده بنا کرد، هوشنگ و سپس جمشید، سپس کی‌خسرو، و سپس زرتشت عمل آنان را تأیید کرد. آنان عقیده داشتند همان‌گونه که آتش ابراهیم خلیل را نسوزانید، کسانی که آن را عبادت و ستایش کنند از عذاب آن مصون می‌باشند [= و ندیداد، فرگرد ۱۵/۱۰].

در میان فلاسفه‌ی قدیم نیز کسانی بودند مانند هراکلیت که منشأ و مرجع هستی را آتش می‌دانست و آن را ازلی و ابدی می‌پنداشت که منشأ تحولات و تغییرات کائنات بوده و اصل همه‌ی موجودات است.

نگاه کنید به: فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۸۹. مجموعه‌ی دو مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۴۸، ۱۵۷-۱۸۸. بنا به توضیح روشن محمد اقبال لاهوری (= سیر فلسفه در ایران)، اصحاب نخله‌ی جمال چون: حلاج، بایزید، مولوی، میرسید شریف علی جرجانی از نظر نوافلاتونیان درباره‌ی آفرینش سود جستند... در نظر اصحاب جمال حقیقت نهایی چیزی جز جمال سرمدی نیست. جمال سرمدی به اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آینه‌ی جهان بنگرد. از این رو جهان، نگار یا عکس جمال سرمدی است. تجلی‌ی زیبایی و علت خلقت است و عشق نخستین مخلوق است و عشق است که جمال سرمدی را تحقق می‌بخشد. صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زرتشتی خود، این عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا همه چیز را می‌سوزاند (= عشق صوفیانه، جلال ستاری. تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲).

از دیدگاه نوافلاتونی‌ها، که به ظاهر نظری بدیع می‌نماید، بدین معنی که ذات حق چون اشعه‌ی نور یا خورشید به سراسر جهان می‌تابد، ریشه در قرآن دارد و در کتاب بیان شده است و در سوره‌ی نور آیه‌ی سی و پنجم بیان شده است که: الله نور السموات والارض... و اصحاب حکمت اشراق و نور ان قدر بدان توجه کرده‌اند که در متن شرحی از آن مسطور است.

اگر خواهی که بینی چشمه‌ی خور ترا حاجت فستد با چرم دیگر
چه این چرم دیگر چون حایل می‌شود میان دیده و غلبه‌ی نور آفتاب - که از چشمه‌ی آن منبعث
است، نمی‌گذارد که سطوت اشعه‌ی او ادراک را مانع شود؛ چون آب مثلاً که نور آفتاب از او
مشاهده می‌رود به سهولت، و نیک مدرک می‌گردد. چنانچه فرمود:

چو چشم سر ندارد طاقت تاب توان خورشید تابان دیدن از آب
از او چون روشنی کمتر نماید در ادراکت و حالی می‌فزاید

اما این رؤیت که صورت چیزی از غیر آن چیز مشاهده کنند، شرطی دارد که آن غیر در صفا و
صقالت به منزله‌ی آینه باشد، و محاذی آن چیز باشد، تا صورت آن چیز، در آن غیر، به طریق
انعکاس مرئی گردد. و لازم نیست که این حال مخصوص به محسوس باشد، بلکه من حیث
المعنی، در امر معقول همین تصور می‌توان کرد، که صورت امری معقول در معقولی دیگر که به
منزله‌ی آینه باشد معقول اول را، و محاذات معنوی میان هر دو ثابت باشد، منعکس شود،
انعکاس معنوی. چنانچه غرض از این مثال که ناظم فرمود خود مثل این امر بوده، تا در این بیت
ابراز آن می‌فرماید:

عدم آیینیه‌ی هستی است مطلق کز او پیداست عکس تابش حق...

۲۲۳ - اشاره شد که در این تقسیم‌ها، ذات سپرم، موبد متجدد و اصلاح‌گر زرتشتی، نظرانی دیگر، جز
آنچه که در متون اوستایی و پهلوی ملاحظه می‌شود، ارائه داد. نیروی *فَرَوَهَرُ* - در شکل قدیم‌تر
خود، از یک بار فلسفی ویژه که به الاهیات بستگی دارد گران بار است، و ذره‌ی مینوی است که با
تشکیل جنین، در رَجِم بدان اندر شده، و پس از مرگ، به مینو و اعلا علیین آسمان برمی‌شود.
اینگونه اختلاف نظرها و تقسیم‌های اصلی و فرعی، نزد حکمای دیگر نیز از سده‌ی چهارم
هجری به بعد ملاحظه می‌شود که در آثار ناصر خسرو، عزیزالدین نَسفی، ابن سینا، افضل‌الدین
کاشانی، محمدبن محمود بن احمد طوسی و دیگران قابل ملاحظه است.

۲۲۴ - در پهلوی نریوسنگ Neryosang، اوستایی Nairyō sangha *نَیریو - سَنگَه* - به احتمال به معنی
تظاهر مردی یا جلوه و نمایش مردی - یا مردان باشد. به موجب وندیداد، وی یکی از پیک‌های
اهورمزد است (فرگرد ۱۹/۲۴).

روایتی است به نقل از تئودور بارخونی Theodor barkhoni که ویدن‌گرن در کتاب مانی و
مدون، نقل کرده، که هرمزد نریوسنگ را به شکل جوانی بسیار زیبا و پانزده ساله بیافرید که

برهنه در پس اهریمن باشد و چون زنان را چشم بر او افتد، بدودل ساخته و وی را از اهریمن طلب کنند.

G.Widengren: *Mani and Manicheism*, P.57.

همانندی میان این روایت و نقلی از بندهش بزرگ (پیرانی) هست که هرمزد، آن پیکر بسیار زشت اهریمن را به شکل جوانی پانزده ساله و زیبا در نظر جهی *jahi*، ماده دیوی که دختر اهریمن بود به جلوه نهاد، به شکلی که جهی دل بدو باخت و خواهان هم بستری با اهریمن یا پدر شد. ویدن گرن - به نقل از تودور بارخونی، روایت دیگری را نیز نقل می‌کند که نریشف Narisf ایرد (= نریوسنگ) خود را به شکل جوانی زیبا و پانزده ساله در می‌آورد تا دل از دیوان بریاید (همان، ویدن گرن، ص ۵۶) نیز نگاه کنید به: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۲۸۹ به بعد.

۲۲۵ - نام دو خدای مرگ است. نخست *وای بد*، *وای*، در پهلوی به معنی باد یا فضاست. به موجب روایات زرتشتی، *وای* میان روشنایی و تاریکی اورمزد و اهریمن قرار دارد و به همین جهت دارای دو وجه است. جنبه‌ی نیک آن، بخش فرازین، و آن قسمتی است که با روشنایی اورمزدی در تماس است و *وای* نیک یا به نامیده می‌شود و ایزدی است. جنبه‌ی بد آن، بخش زیرین فضا یا باد است که با تاریکی اهریمنی در تماس است *وای* بد یا *وَتَر* - بدتر نام دارد و دیو مرگ است. به موجب وندیداد و *آگمَدَهَبَه* *Aogamedaeča* از راه اوست که مردگان باید بگذرند و همین دیو است که جان را از تن جدا می‌کند (دهستان دینیک، پرسش ۳۶ بند ۵۲) و گناهکاران را بر بسته و به دو زخ می‌برد.

دیو دیگر *آشتوَوَهات* *Vahât - Asto* نام دارد. به معنی جداکننده یا شکننده‌ی استخوان‌ها و دیو مرگ است. به موجب بندهش، با *وای بد* یکی یا همکار است. وقتی بر مردم دست زنده، خواب - و وقتی سایه بر آنان افکند، تب عارض می‌شود. وقتی به مردم بنگرد، مرگ فرا می‌رسد.

این دیو در اوستا *آشتو* - ویناتو *Asto-Vizātu* نام دارد و دیو مرگ است که در وندیداد، فرگرد ۱/۱۹ و ۹ - ۵/۸ از وی یاد شده (وندیداد - ترجمه‌ی نگارنده، مواضع یاد شده و یادداشت‌های آن - فرهنگ نام‌های اوستا، جلد اول، ص ۲۰۵).

به موجب روایات زرتشتی، دو دیو دیگر، که از دیوهای مرگ می‌باشند، *نریشفت* و *فَرزیشفت* *Nazišt, Farzišt* نام دارند و هر دو از عاملان *آشتوَوَهات* هستند.

۲۲۶ - به موجب روایات زرتشتی، سوی - و - و - جهتی اورمزدی - و جهت شمال - سمت اهریمنی

است. اهریمن از سوی شمال حمله می‌کند. دروازه و محل دوزخ سوی شمال است (وندیداد، فرگرد ۱۹/۱، یشت ۵/۳، ۱۰، ۷، وندیداد ۸/۲۱ و ۱۸-۸/۱۶ و ۹/۲۶) و در منابع پهلوی مشروح‌ترین مسأله مطرح است. سوی شمال *آپاکhtar* و اوستایی *آپاکhtar* نام دارد. اما جهت جنوب، سوی اورمزدی، و بهشت بدان جهت است و ارواح نیک بدان صوب رهسپار می‌شوند.

۲۲۷- در اوستایی *چینوث پرتو* *Cinvant - peretu* و در پهلوی *چینوت بوهل* *Cinvat-puhl* در عربی صراط را در برابر آن نهاده‌اند به معنی راه، که البته معرب *سرتک* *sratak* است در پهلوی به معنی جاده و راه. *سرت* *srat* نیز پهلوی است به معنی راه، کوچه (فونگ پهلوی، ص ۵۱۴). به شکلی که در بخش‌های بعدی ملاحظه خواهد شد، همه‌ی این مسایل و روایات با وضوح و همانندی در کتاب‌هایی چون اصول کافی، من‌لایحضره‌القیه، احیاء علوم الدین، طریف‌الحکم (= استاد، آیت‌الله میرزا احمد آشتیانی) و هم چنین در آثار حکمایی چون شیخ احمد احسائی، شیخ اشراق و ... نقل است.

نفس و انواع نفس و روح

۲۲۸- در آثار حکما و فلاسفه - هم‌چنین در تصوف و عرفان ایران نیز این تقسیم‌های نفسانی، به *صَوْر* گوناگونی راه یافته است. روانِ تنی، یا روانِ اندرتن، *نفس آقاره* است. منظور از *نفس اماره*، نفوس پست‌اند در تن که در شرایطی تابع هوا و هوس شده و آدمی را به گناه وادار می‌کنند و این نفس را به اعتبار غلبه‌ی حیوانیت، *نفس اماره* گویند، چنانکه *قیصری* گوید: ان النفس لامارة بالسوء. *نفس لَوَاه* همان روانِ بیرون از تن است و می‌کوشد تا نفس اماره را از غلبه‌ی حیوانیت و هواجس نفسانی و خواهش‌های تن برهاند و آن را مورد توبیخ و سرزنش قرار می‌دهد. شیخ *عزالدین محمود بن علی کاشانی* که از عرفای نامی سده‌ی هشتم هجری است، در *مصباح الهدایه* و *مفتاح الکفايه* از این سه نفس سخن گوید. سوم *نفس مطمئنه* است که هر چند در بدایت امر، ستجش آن با روانِ اندر جهان مینو متعذر است، و *عزالدین علی کاشانی*، این سه را در یک جهت، با گذر عمر و تجربه اندوختگی، صورت‌هایی از یک نفس می‌داند، اما این درک و برداشتی است که نزد عرفا و صوفیه - از منضبط شدن و بر اساس روش فلسفی مدون گشتن جهان بینی‌های منبعث از یک اصل - اما مرتب شدن باذواق و مکتب‌های گوناگون پدید آمده

است. همان تمثیل‌هایی که در توجیه و بیان، از فلاسفه و عرفای ایران باستان مشهود است، در این آثار نیز پیداست:

«... چنانک امیرالمؤمنین علی علیه السلام گفته است: ما اَنَا وَنَفْسِی الْاِکْرَاعِی غَنَمٌ کُلَّمَا ضَمَهَا مِنْ جَانِبِ اِنْتَشَرَتْ مِنْ جَانِبِ، یعنی: من مانند چوپانم و نفس همچون گله‌ی گوسفند. چوپان هر چند گوسفندان را از یک سوی گرد کند، از سوی دیگر پراکنده شوند.

نفس اماره و لوازه و مطمئنه، جمله اسامی اوست به حسب مراتب مختلفه و اوصاف متقابله. در هر مرتبه‌ی به سبب وصفی دیگر اسمی دیگر یافته. در اوایل تا هنوز ولایت وجود در تحت استیلا و غلبه‌ی او بود، او را نفس اماره خوانند. و در اواسط چون تدبیر ولایت وجود به تصرف دل مَفْوض گردد و نفس به ربقه‌ی اطاعت و انقیاد او متقلد شود، و هنوز از نوازع صفات نفس و تمرد و استعصاء او بقایای چند مانده بود، و بدان جهت پیوسته خود را ملامت کند، آن را نفس لوازه خوانند. و در اواخر چون عروق نزاع و کراهت به کلی از وی منتزع و مستأصل گردد و از حرکت منازعت با دل طمأنینت یابد و در تحت جریان احکام رام گردد و کراهتش به رضا مبدل شود، آن را نفس مطمئنه خوانند...»

این حکیم و صوفی نامی، میان نفس و روح نیز وجه تمایزی قایل است. نفس وابسته به تن است و آدمی باید در هدایت و تصفیه و تزکیه‌ی آن بکوشد، چنانکه در نقل از روایت پهلوی - و ذات سهرم، آمده است. نفس دارای بخش‌هایی است و به طور مطلق باقی نیست. اما روح جنبه‌ی الهی دارد و صادر از جهان علوی است - و در شرایطی از تن، پس از مرگ رحلت کرده و باقی است و به مبدأ فیض خود می‌پیوندد، چنانکه فُتَوَشی چنین است:

«بدانک معدن صفات ذمیمه و منشأ اخلاق سیئه در وجود آدمی، نفس است، هم چنانک منبع صفات حمیده و منشأ اخلاق حسنه روح است.» مصباح الهدایه، با تصحیح جلال همایی، ص ۸۵

۸۳-

همه‌ی تمثیل‌ها، در فلسفه و حکمت و عرفان و تصوف، بر مبانی بیان شده‌ی حکمای ایران باستان و در اوستا و منابع پهلوی، ریشه‌هایی بین دارد: نفس، فی حد ذاته، چون آتش پاک است و چون آب ایستاده، زلال و صاف است. اما چون نفس و روانِ اندر تن، به حرکات و تکان ماده و تن دچار شود، کدورت در آن حاصل می‌شود. چنانکه در ذات سهرم، ملاحظه شد، روانِ تنی، چون به جرمائیت آلوده شده، به سوی بدی و گناه کرایش می‌کند، اما روان در راه یا بیرون از تن، چون

از این موضع و مواضع دیگر در این کتاب معلوم می‌شود که ناظم به بساطت روح و تجرّد او قایل است. و شرط تعلق آن مجرّد به سوی مُرْکَبِ اعتدال مزاج مرکّب و تسویه‌ی ارکان و صفای مادّه می‌دارد.

حق سبحانه و تعالی در تعلق روح آدم به بدن مبارک او می‌فرماید که: **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**. ناظم بعد از آنکه کیفیت تعلق روح به سوی بدن باز نمود، از برای مزید توضیح تمثیلی می‌کند در شعاع آفتاب و زمین نسبت با کسی که استبعاد می‌نماید از تعلق مجرّد که متحیز نیست، با مُرْکَبِ که متحیز است - و اگر حد تمثیل در صورت دو جسمانی است، چه توافق مُشَبَّه و مُشَبَّه به در همه‌ی جهات شرط نیست؛ پس می‌گوید:

اگرچه خور به چرخ چارمین است شعاعش نور و تدبیر زمین است
طبیعت‌های عنصر نزد خور نیست کواکب‌گرم و سرد و خشک و تر نیست

و منجمان که تقسیم کواکب به اعتبار طبایع کرده‌اند، نظر به منسوبات دارند. پس بعضی از آن چه اضافت به منسوب می‌کنند، به سوی منسوبّ الیه نیز مضاف می‌گردانند. از آن جهت در تأثیر شمس می‌گوید:

کواکب‌جمله از وی گرم و سرد است سپید و سرخ و سبز و آل و زرد است
بُود حکمش روان چون شاه عادل که‌نه خارج توان گفتن نه داخل

البته قابل اشاره است در این جا، توجه به نیدش خورشید از سهروردی داشته باشیم که از لحاظ تعظیم و تکریم و تمثیل، در تطبیق، بسیار شایان توجه است [پادشاه مثلاً در ایوان عزت خود بر تخت سلطنت است، و حکم او که به منزله‌ی فعلی اوست در ممالک اوروان. پس او در خانه‌ی خود است نه در ممالک، و از این جا نتوان گفت که او داخل در ممالک است و فعل او از فاعل جدا نیست. پس از ممالک که حکم او در آن روان است، نتوان گفت که او خارج است. و همین است شأن آفتاب عالم تاب که سلطان افلاک و ارکان است. و حال جان با جسم نیز هم چنان است. و لهذا گفته‌اند که روح نه داخل است در جسم، و نه خارج است از جسم، چرا که حال او را در تعلق به جسم تشبیه به حال سلطان و مملکت کرده‌اند. و از بعضی نیز تشبیه یافته حال او به حال عاشق با معشوق. چه عاشق گویا اگر به صورت از معشوق جداست، به معنی - هر جا که معشوق آنجاست، او آنجاست. و در کلمات حضرت مصطفوی، علیه الصلوة والسلام آمده است که: **المرء مع من أحبّ**. و در مثال اول، جسم به منزله‌ی ممالک است، و سلطان روح؛ از آن جهت بدو تعلق

گرفته. و در مثال دوم جسم، مرکب به منزله‌ی صاحب حسنی است که جان را به واسطه‌ی حسن او تعلق به سوی او حاصل می‌شود، و حسن او در عدالت اجزا و ارکان اوست.

«شرح گلشن راز: محمود داعی شیرازی، ص ۷۲ - ۲۷۱».

در مباحث گذشته اشاره به استناد شد که اهورامزدا، خود دارای فَرَوَشی است، دارای روح است، که بهترین و بزرگ‌ترین و سرآمد ارواح است و از این فَرَوَشی است که در بندگان نیز به ودیعه می‌نهد. منتهای مراتب آنکه در نظر حکمای متأخر ایرانی، چنانکه در متن گذشت، مفهوم و چگونگی فَرَوَشُو (= فَرَوَشی) با آنچه که در اوستا آمده، متفاوت است. نیز نگاه کنید به:

رسائل عرفانی و فلسفی حکیم فاینی از حکمای سده‌ی دهم، تصحیح: سیدمحمدباقر حجتی، ص ۶۰ به بعد.

۲۲۸/۱ - روایات داراب هرمزدار، جلد اول - ص ۵۳.

۲۲۹ - در یادداشت ۲۱۷ از ترجمه‌ی گزیده‌ها، توسط انگلسریا Anklesaria دانشمند پارسی هند یاد شد. وی در مقدمه‌ی کتاب خود، از زندگی و احوال زات سپهر یاد کرده است. در تاریخ کبریج جلد سوم نیز ضمن معرفی زندگی و احوال زرتشتیان در سده‌های سوم و چهارم هجری درباره‌ی وی شرحی هست.

هم چنین پروفیسور پیللی H.W.Bailey در کتاب مسایل زرتشتی در کتب سده‌ی نهم:

Zoroastrin Problems in the Ninth-Century Books.

از برادرش منوچهر، و کتاب وی نامکهای منوچهر

Nāmakihâ of Manuŋcihr, dated 250 A.Y.(=881 AD)

و نیز داستان دینیک، *Dâtastân i dênik*، نیز در این کتاب شروخی هست که از دیگرگونی‌های مفاهیم فلسفی و دینی در آیین زرتشتی متأخر سخن می‌گوید.

نیز از زات سپهر، برادر منوچهر - و نوآوری‌ها و به قول متشرعان، بدعت‌های او - مباحثی ارائه شده است.

برای تغییرات دینی در آیین زرتشتی و نشانه‌هایی فراوان از مباحث دینی - فلسفی و عرفانی در این دوران، یعنی سده‌ی سوم هجری، رساله‌ی گجستک ابایش *Gizastak - Abályh* و شکند گومانیک و بچار، می‌توان یاد کرد. این هر دو کتاب، در علم کلام زرتشتی - و مباحث کلامی است در اثبات حقانیت دین زرتشتی، که دومی به ویژه منبعی سرشار از اطلاعات و شاید تنها یا

برجسته‌ترین اثر در علم کلام زردشتی باشد. سده‌ی سوم هجری، عصری است که مسایل و احکام و معتقدات جزمی زرتشتی در برخورد با مباحث کلامی اسلامی - به تکاپو افتاده، و چنین آثاری جهت مطالعه و شناخت حکمت دینی زرتشتی و مسایل فقهی و اصولی و علمی و جهان‌بینی فلسفی زرتشتی در محدوده‌ی شرعیات، منابعی دست اول و مغتنم است. البته این فعالیت‌ها و آثار در حوزه‌های علمی - دینی و توسط متشرعان انجام می‌گرفت، که آنورپات فرخ‌زادان *Aturpât i farraxv zâtân* نیز در تدوین دینکرد *Dēnkard* از آن جمله است - و این جز از حوزه‌های فلسفی و عرفانی مغانی است که در ادبیات و تصوف و عرفان ایرانی نقش برجسته‌ای دارند.

برای مطالعاتی در اندیشه‌های دینی - فلسفی و حکمت عصر ساسانی، جلد سوم، بخش یکم و دوم تاریخ کمبریج مآخذی سرشار از تحقیقات و آرای صاحب نظران است. برای شکند - گومانیک - ویچار، که تألیف مردان فرخ‌پسر اورمزد داد است و در سده‌ی سوم هجری تألیف شده، نگاه کنید به کار پیرژان دومناس - که متن پازند - پهلوی و ترجمه‌ی فرانسوی آن را به سال ۱۹۴۵ منتشر کرده است:

Škand-Gumânik Vičâr. texte pâzand-pehlevi transcrit tradit et commenté, par : Pierre Jean de Menance . Fribourg en suisse 1945.

ترجمه‌ی انگلیسی این کتاب مهم به سال ۱۸۵۵ توسط دکتر وست در جلد سوم متون پهلوی، در مجموعه‌ی کتب مقدس مشرق زمین - منتشر شد:

S.B.E. Pahlavi Texts part III. transl. by. E. West. Oxford, 1885.

آنگاه، بعد از آن، وست با هوشنگ دستو جاماسب آسانا، متن پازند را با ویراستاری و فرهنگ به چاپ رسانیدند:

Shkand - gumânik Vijâr By: Hoshang Dastur Jamasp. Asana & E.W. West. Bombay, 1887.

در مباحث بعدی متن، ترجمه‌هایی در مورد رابطه با مباحث مورد نظر از این کتاب با ترجمه ارائه خواهد شد. در این کتاب مؤلف کوشیده که در اثبات مسایل دینی و اصول مزدایی، با دلایل و براهین عقلی *Méthode rationaliste* آراه‌کشایی‌ها بنماید و در دفاع از دین زرتشتی در برابر مذاهب ایرانی دیگر و دین‌های رایج و غالب، نشان علم کلام را استوار سازد. همانند چنین

کاری در کتاب دینکرد و داستان دینیک نیز انجام شده است.

اثر مهم دیگر در این زمینه، گجستک ابالیش است. متن رساله مناظره‌ای است در مقابل مأمون خلیفه‌ی عباسی، از سوی یک زرتشتی با اباله‌ی ملعون، یا گجستک ابالیش. این رساله نیز جهات جبهه‌گیری زرتشتیان را با علم کلام در مناظرات و مباحثات بیان می‌کند. این رساله، متن و ترجمه - با واژه‌نامه؛ پازند آن با حروف دین دبیره و مقدمه، توسط باورتملی به سال ۱۸۸۷ در پاریس منتشر شده است، که کاری بسیار نفیس و ارزشمند است:

A.Barthelemy: *Gujastak Abalish*. Avec: Traduction, commentaire et Lexique. paris, 1887.

طرف مناظره در مجلس مأمون، میان علمای یهودی، مسیحی، مانوی و مسلمان، با شخصی به نام ابالیش یا اباله است با آذو فرتیغ پسر فرخ زاد که موید بزرگ زرتشتیان پارس بوده و در بخش‌های آتی متن، از آن مطالبی در رابطه با مسایل مورد نظر مطرح و نقل می‌شود.

۲۲۸/۱ - دوایات داراب هرمزدار، جلد اول، ص ۵۳.

۲۲۹ - ملاحظه در منافع النیب، به شکلی مشروح از این مباحث نقل کرده، که در پس منقولات ایران باستان، آمده است.

۲۳۰ - گزیده‌های ذات سپرم، راشد محصل، ص ۵۳.

۲۳۱ - مطابق با معتقدات و باورهای مزدیسنان، چون مرگ روی دهد، سه شب و روز، روان در کنار جسد باقی مانده، و بامداد چهارم به مینو و جهان مینوی پرواز می‌کند. هر گاه در گیتی یا جهان مادی، نیکوکار و پارسا و دین‌ورز بوده باشد، روان وی به صورت دوشیزه‌ای زیبا و بسیار خوش اندام و خوش بوی به وی نمایان شده و وی را به بهشت راهنمایی می‌کند. اگر بدکار بوده باشد، روان به صورت عجزه‌ای زشت و گند ظاهر کرده و او را به دوزخ می‌برد.

در منابع زرتشتی، در زمینه‌ی مسایل روان و حدوث مرگ این مسأله طرح شده، و در هادخت نسک Hâdokht - Nask اوستایی به تفصیل آمده است. در یک رساله‌ی جالب توجه که نوع جهان بینی عرفانی و صوفیانه‌ای از مرگ و ناپایداری گیتی و بقای روان در جهان مینوی، از اندیشه‌های مزدیسنان زرتشتی باقی مانده، نیز این موضوع مطرح است:

Wilhelm Geiger: *Aogemadaečâ ein parsentractat in Pâzand, Âlbaktrisch und Sanskrit...* Erlangen, 1878.

کتاب فوق که شامل متن اوستایی، پازند و ترجمه‌ی آلمانی و سانسکریت و واژه‌نامه و پژوهش رساله‌ی آنگیدینجا توسط گیگر است، به سال ۱۹۷۱ در آلمان تجدید چاپ شده، و E.E.K Antia در متون پازند، ص ۳۴۸ به بعد *Pāzand-texts* آن را نقل کرده است. دارمستتر نیز ترجمه‌ی آن را در زند - اوستای، خود آورده که در جای خود موارد مورد نظر در مقایسه و تطبیق نقل شده است. در مینوی خرد، وندیداد، ۷ بندهای ۵۴ - ۵۳ (این دو بند گویا الحاقی است، در اوستای گلدنر نیامده، اما در زند - اوستای دارمستتر، و متن وندیداد ویراسته و تصحیح انتیا *Antia* نقل است) و در ارداویراف نامه و گزیده‌های ذات سپرم و... هم چنین منابع فارسی زرتشتی و ادبیات سنتی مزدیسنان به تفصیل آمده است. در این مورد، ذات میهرم - تجلی روان زنان پارسا و دین ورز و نیکوکار را به صورت دوشیزه‌ای زیبا (= کنیز پیکر) و تظاهر روان مردان دیندار و نیکوکردار در گیتی را، پس از مرگ به صورت مردی جوان و زیبا (= مرد پیکر) شرح داده، و چنان که در متن به نقل از گزیده‌ها، ملاحظه می‌شود، این به موجب مقارنه‌ای است که میان دو جهان مادی یا گیتی و مینوی برقرار می‌کند و می‌گوید این دو جهان پیوسته و بدون وقفه با هم در کار و تبادل هستند. آن چه هست جنبش و حرکت است. مرگ صورت ظاهری در سکون است، اما در واقع زایش مجددی در جهان مینوی است، چنانکه تولد کودک نیز همان زایش است و دو جهان یک صورت‌اند در تغییر و تبدیل. مرگ زایش است از گیتی به مینو، و تولد زایشی است از مینو به گیتی. و این همان است که صدوای شیرازی به وضوح در منابع‌الذنب خود نقل کرده که یکی از رئوس اندیشه‌های فلسفی اوست.

دقت در این ابیات از شیخ محمود شبستری در گلشن راز، و شرحی که محمود داعی شیرازی (ص ۲۹۰) بر آن نوشته، سرشار از معنی و توجه و یک استمرار فرهنگی عمیق و پیوسته را بیان می‌کند. شبستری از خلق در خلق جدید و این تداوم مدام خلق را بی‌تابی بیان کرده، و شارح، شرحی بر آن افزوده است:

همیشه خلق در خلق جدید است و گرچه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض فضل حق تعالی بُود از شأن خود اندر تجلی

به فیض فضل، آن نمایی می‌خواهد که در مراتب وجود پیوسته است، تمام و فراخور، نه به شرط استحقاق اندازه‌ی استعداد؛ بلکه مستحق و مستعد از او هر یکی به قدر خویش نصیبی می‌برند. و در حس، این معنی را مثالی هست که شعاع آفتاب فزون از قدر روزن می‌تابد، اما هر

یک از روزن آن قدری از آن به خود مخصوص می‌یابد، و این اختصاص تابع استحقاق و استعداد است. و ظهور فیض فضل مذکور از مقتضیات ذات واجب تعالی است که آن را شئون ذاتیه و افعال الاهی خوانند، كما قال جل جلاله: كَذَّيْبٌ مَّوْفِي شَانَ، و این ظهور را طایفه‌ای تجلی خوانند، و ظهور افعال را تجلی افعال، و ظهور را اسماء و صفات راتجلی اسماء و صفات، و ظهور ذات را تجلی ذات. و هرگز نباشد که این تجلیات بی یکدیگر باشند، لیکن تا نظر صاحب مشاهده چگونه افتد. ملاحظه‌ای آنچه در نظر او بیشتر بود، تجلی را به آن نسبت کنند، و تجلی فعلی هر لحظه ظهور مجدد می‌شود، و محل ظهور مبدل به حکم: بَلْ هُمْ فِي ثَنِي مِّنْ خَلْقٍ بَعْدِيدٍ. پس از طرف واجب تعالی ظهور - فعل مجدد، تسمیه به ایجاد می‌یابد، چه حق تعالی به ظهور خود آن را دریافت کرده و از جانب ممکن الوجود قبول اثر مجدد تسمه به تبدیل یافته. چنانچه گفت:

از آن جانب بُودِ ایجاد و تکمیل وزین جانب بود هر لحظه تبدیل
و هر مظه‌ری راه به اعتبار این ظهور، دو نسبت هست: یکی آنکه این ظهور مجدد را در او ابتدایی و انتهایی باشد، و دیگر آنکه ظهور را در او ابتدا باشد و انتها نباشد. حال ظهور اول را دنیا خوانند، و امتداد ظهور ثانی را عقباً، و اولین را نسبت به ممکن دهند، و چون امری است منتهی، فانی بود؛ و دومین را نسبت به سوی واجب تعالی کنند، و چون امری است غیر منتهی، باقی باشد. از این جا ناظم می‌فرماید که:

و لیکن چون گذشت این طور دنیا بقای کُلُّ بُودِ در داری عُقباً
که هر چیزی که بینی بالضرورت دو عالم دارد از معنی و صورت
وصال اولین عینِ فراق است مر آن دیگر زعندالله باقی است...

۲۳۲- در اوستایی Cinvant- Peretu چیئوت - پرتو؛ و در پهلوی Cinvat-Puhl چیئوت پل آمده، پلی باریک‌تر از مو و برنده‌تر از تیغ - که روان مردمان باید پس از مرگ از روی آن بگذرند. برای نیکوکاران و مؤمنان، به راهنمایی روان در گذشته، فراخ و آسان گذر است که پس از عبور از آن، به بهشت وارد می‌شوند. برای گناه کاران که تجسم روان‌شان چون عجوزه و پیر و گندی است، و به راهنمایی آن از پل می‌گذرند، چون مو باریک و همچون تیغ برنده است و از آن به دوزخ سرنگون می‌شود.

پل صراط بیانی از همین چیئوت است. صراط از واژه‌ی پهلوی سرتا به معنی راه و جاده

است. در نقل از آثار شیخ احمد احسایی به مقارنه و موازنه‌ای در این زمینه‌ها اشاره می‌شود. عزیزالدین تفسی (انسان کامل ص ۳۲، ۶۳، ۶۰۹) از این پل در صورت و بیان عرفانی یاد کرده است. در تفسیر ابوالفتح دازی، سوره‌ی مریم، آمده: صراط راهی است بر سر دوزخ نهاده...

عقیده به پل صراط، به وضوح توسط یهودیان اخذ شده و در تلمود وارد شده است. این مسأله در مورد معادشناسی یهودیان، برداشتی از معتقدات ایرانی است که حدوداً اوایل سده‌ی چهارم میلادی اخذ و با اعتقاد به مسأله‌ی موعود مژدئیتی، یعنی سوشیانت، در تلمود مطرح شد، که به موجب آن: «خداوند هنگام ظهور موعود، همه‌ی مردم و اقوام را برانگیخته و به آنان و خدایان‌شان جان می‌بخشد. آنگاه باید مردمان از پلی که بر بالای دوزخ کشیده شده و سری نیز به بهشت دارد بگذرند. چون ناپرهیزگاران و بی‌دینان پای بر آن پل نهند، لغزیده و به دوزخ سرنگون شوند. اما خداوند بنی اسرائیل را به آسانی از فراز آن پل گذرانده و به بهشت می‌رساند.»

شفتلویتس، در کتاب دین ایرانی باستان و دین یهود، به بسیاری از این مسائل و اقتباس‌ها اشاره دارد: Scheftelowitz: *die Altpersische Religion und das Judentum*. Giessen, 1920, S. 180-181.

برای موعود یهود موسوم به ماشیح (Mashiah) (= مسیح) و ظهور وی و نشانه‌های ظهور که در مزدیسنا نیز به وضوح آمده و جهان پسین و قیامت و برانگیخته شدن مردگان و پل صراط و سرگذشت روان و ... نگاه کنید به «تلمود» ص ۳۵۱ به بعد. نیز نگاه کنید به شُودِر بلوم:

Söderblom: *La vie Future d'après le mazdeisme*. paris, 1901, p. 94.

اما اندیشه‌ای که ذات سپهر در جهان بینی فلسفی خود ارائه کرده و موازنه‌ای را که میان تولد از رَجَم یازهدان مادر، از جهان مینو به گیتی - و مسأله‌ی مرگ، که زایش جدیدی است پس از قرار دادن جسد در گور (= زهدان) و تولد و نوزایی مجدد در جهان مینو، نیز در حکمت ایرانی ریشه‌ای قدیم دارد. حکما و عرفای ایرانی، چون صدرای شیرازی آن را به وضوح بیان کرده‌اند. این اندیشه نیز در علم کلام و حکمت یهودیان وارد شده، چنانکه در تلمود، فصل دوازدهم، جهان آینده، اشاره است که: «مقصود از این آیه چیست که می‌گوید: سه چیز هستند که سیر نمی‌شوند... هاویه، گور و زهدان (رَجَم)» امثال سلیمان ۱۶، ۳۰/۱۵ میان گور و زهدان چه رابطه‌ای وجود دارد؟ می‌خواهد بگوید، همان طور که زهدان دریافت می‌دارد و سپس از خود بیرون می‌دهد، همان گونه گور دریافت می‌دهد و سپس از خود بیرون می‌دهد. در این مورد

تناسبی و دور و تسلسلی وجود دارد... زهدان نطفه را در خفا و بی سر و صدا دریافت داشته، کودک را با سر و صدای زیاد از خود بیرون می‌دهد. پس گور که مرده را با سر و صدا و شیون فراوان تشییع کنندگان دریافت می‌دارد، به طریق اولی آن را با سر و صدای فراوان از خود بیرون خواهد داد...

در تورات، از رستاخیز مردگان سخن و اشاراتی نیست. مفسران و علمای کلامی یهودی، در تلمود، از اینگونه آیات، با تفسیر - در صدد برآمدند که مسایلی را که توسط ایرانیان بیان شده بود، اخذ و در تفاسیر تورات وارد کنند. اما آنچه که مورد نظر است موازنه میان عقاید بیان شده در گزیده‌ها، توسط ذات سپهر درباره‌ی زاد و مرگ مکرر و جنبش و حرکت است با تفسیر تلمود. یعنی اشاره به خلق مدام یا به قول شبستوی خلق در خلق جدید.

۲۳۳ - اشاره است به طبقات مردم در اجتماع بر حسب کار و پیشه. در جامعه‌ی ساسانی، یکی از مهم‌ترین اصولی که مراعات آن بسیار شدت داشت و عدول از آن بسیار به ندرت اتفاق می‌افتاد، جابه‌جایی فردی در جامعه از طبقه‌ی خودش به دیگر طبقات بود. البته در بسا از جوامع و ملت‌ها یا کشورها، این عقیده در شدت و ضعف وجود داشت، اما در جامعه‌ی ایران ساسانی، در شدت بود. همین شدت و اعتقاد، سبب رکود جهش‌های علمی، ادبی، هنری و سازندگی شده و علوم و فنون و فرهنگ شکوفا نشده، بلکه در حال سکون و بی‌رقمی باقی می‌ماند. یکی از علل مهم ترقی و پیشرفت فوق‌العاده‌ی علمی و فلسفی و هنری، و شکوفا شدن و پیشرفت جامعه‌ی ایرانی پس از سقوط ساسانیان، از میان رفتن کاست‌ها و نفی اعتقاد به آن بود.

به همین جهت با آزادی عمل و قطع و انهدام آن موازین کور و سخت، علم و دانش، فن و هنر در اختیار توده‌ی مردم قرار گرفت و جامعه دگرگون شد.

دراوستا برای پیشه، واژه‌ی Pištra پیشتر، و در پهلوی کلمه‌ی پیشه Pišak کاربرد دارد که در فارسی به صورت پیشه باقی است. در گاتاها، که قدیم‌ترین سروده‌های اوستایی است، از سه پیشه و سه طبقه یاد شده:

خَوَئِئَو Xvaetu: آرتشی و سپاهی یا آزادگان.

وِرِزَنَه Verezena: بزرگان و کشاورزان.

آئیرِئَمَن Airyaman: موبدان و روحانیان.

اما در سایر بخش‌های اوستایی، واشریَه Vāstrya برای کشاورزان کاربرد دارد در برابر وِرِزَنَه.

هَعْمَن Haxman برای موبدان. در تحولات بعدی جامعه، به موجب اوستا: شکل طبقات بدین گونه درآمده است:

آثَرَوَن Æthrauan در اوستا که در پهلوی آسرون یا آسروک Āsrun-Āsruk شده است، یعنی آدریان، آتوربان، موبد.

رَته یشتَر Rathaeštar و در پهلوی اَرْتَشْتار Arteštār یعنی: ارتشتار، سپاهی.

واشْتَرِیه Vāstrya و در پهلوی واشتریوش Vāstryuš، یعنی کشاورز.

در جامعه‌ی هندوان نیز این سه طبقه با نام‌های Brāhmana بُرَاهْمَنَه، بُرَهمن، به معنی روحانی؛ حَشْتَرِیه Xšatria سپاهی، ویشیا Višyā کشاورز معرفی و یاد شده است.

دراواخر دوران مادی، گویا در عصر هخامنشی، طبقه‌ی چهارمی به طبقات اجتماعی افزوده شده است. در یسنای نوزدهم، بند ۷- یک بار در کنار سه طبقه‌ی یادشده، از طبقه‌ی چهارم، به نام هوتی تی Huiti یاد شده که در پهلوی هوتوخش Hutuxš شده، به معنی دست‌ورز، پیشه‌ور، کسی که کارهای دستی و مشاغلی دیگر دارد، و همین طبقه است که زات سپرم بدان اشاره می‌کند. و از دیدگاه این موبد به اصطلاح متجدد، حتا در جهان مینوی نیز مردم پس از آنکه با زندگی، روش و زبان جهان مینوی آشنا شوند، باید هر یک به پیشه‌ای بپردازد، یا در واقع در طبقه‌ای باشد که در گیتی در آن طبقه بوده است.

۲۳۴- فالفاعل للنفس الناطقه امر قدسی مفارق عن الماده و علاقتها سواء كانت صورة او نفساً أخرى و ذلک الامر المفارق هوالمسمى بالعقل الفعّال. اسفار، جلد چهارم، ص ۹۶.

مقام این نفس ناطقه، یا روان اعلی که از اعلا علیین جهت تدبیر به بدن، نظام عقلی می‌بخشد، مربوط به عالم عنصری و عالم اثیری و عالم مادی نیست، بلکه تصور آن دشوار است. همان است که در مزدیسناه، فَرَوهر می‌نامند، یا به بیان زات سپرم مرتبه‌ی سوم روان است، یعنی روان اندرجهان مینو، که به امر خداوند در تمشیت و سلوک آدمی، راهنماست و پس از مرگ تن، به جایگاه خود عروج می‌کند. صدرای شیرازی گوید:

وان النفس الناطقه عندالحکیم عبارت عن جوهر عقلی وحدانی لیس فی العالم العنصری ولا فی العالم الاثیری و هو عالم السموات بل لا یصور وجوده فی عالم الاجسام لانه لوکان فی عالم الاجسام لم یتصوران یدرک وحدة الحق. رسائل ملاصدرا، ص ۲۶۶.

برای آگاهی بیشتر، به توضیحات مربوط به «سه مرتبه‌ی روان» از دیدگاه زات سپرم نگاه کنید، که

به ترتیب، توضیحات لازم نقل شده است.

۲۳۵ - باید توجه داشت که در Spiritisme اسپیری تیسیم یا دانش ارتباط با ارواح، اسپیریت Spirite ها معتقد به نوعی سیّال‌های جسمی هستند که آن را پریسپری Pèrisprit می‌نامند. این جسمی است لطیف و بخار مانند، قابل رؤیت در شرایط ویژه - نیز قابل لمس در مواقع خاص. این جسم لطیف، بخشی از عناصر دخیل در موجودیت و فردیت آدمی است. احضار کنندگان ارواح یا اسپریت‌ها، بسا آن را حاضر کرده و با آن سخن گفته‌اند. پریسپری از آن زندگان و مردگان است و در زمان حیات و زندگی هر کس، بسیار اتفاق افتاده که بدن را ترک کرده و در مکان‌هایی حاضر شده و به رؤیت دیگران رسیده است. این جسم لطیف، یا روان و روح، یا بخشی از نیروهای متشکله‌ی آدمی است که میان اقوام گوناگون به نام‌هایی موسوم است.

هندوها آن را Linga-sharira لینگا - شاریرا، یهودی‌ها نیفسف Nephesph (=نفس)، مصری‌ها کا Ka، یونانی‌ها Oshema اُشما، فیثاغورث مَرکَب روح یا ایدولون Eidolon می‌نامد. در ایران فَرَوَهر - و نزد عرفا و صوفیان نفس ناطقه یا صورت نوعیه‌ی انسان نامیده شده است. میان اقوام ابتدایی در حوزه‌ی اقیانوس کبیر به آن مانا mana می‌گویند، مردمی که از اقوام ملانزی هستند. سرخپوستان سو Sioux آن را واکان Wakan و قبایل ایروکوی Iroquois آن را اوون دا Orenda و بعضی قبایل دیگر سرخ پوست به نام‌های Maniton مانی تون، یا Tarunga تارون گا - در پزو Huakas هو آکاس یا نام‌های دیگر نامیده‌اند؛ برای آگاهی نگاه کنید به: تاریخ ادیان، کتاب دوم - هاشم رضی، ص ۸۲۴ به بعد (عنوان کتاب دوم: میتولوژی - اساطیر و افسانه‌ها).

تاریخ ادیان، کتاب چهارم، اقوام ابتدایی ص ۱۲ به بعد. تاریخ ادیان، کتاب پنجم، سرخ پوستان امریکا، امریکای مرکزی، اسکیموها، ص ۸۵۴

از نظرگاه اسپریت‌ها، پریسپری، عنصری است که واسطه‌ی بین روح و جسد مادی آدمی است. شخصیت و استقلال روح را محفوظ داشته و سبب آن می‌شود که پس از مرگ خاطره‌هایش باقی بماند، و همین طور در ایام زندگی هم متعلقات بدن مادی را نگاهداری کرده و در تمام مدت زندگی، آنها را پرورانده و مرمت می‌نماید.

۲۳۶ - اصول اساسی روانشناسی، کاظم زاده ایرانشهر، ص ۳۶۲. در زمینه‌ی این کتاب مطالبی گذشت. برداشت ایرانشهر از هورقلیا، بر اساس عقاید شیخ احمد احسایی است. وی در صفحه‌ی ۳۷۵ از کتاب یاد شده، نخستین کس را که از هورقلیا یاد کرده، احسایی می‌داند، اما آنچه گذشت،

نخستین کس، شیخ اشراق و بعد پیروان و اصحاب وی بوده‌اند.

۲۳۷- برای آگاهی از موارد یاد شده در اوستا و دریافت درست‌تر از آنچه که بر حسب ظاهر و معمول انجام شده، ذیل نام‌ها، به ترتیب برای رجوع به آیات اوستا، نگاه کنید به: فرهنگ اوستا، از کانگا، K.E.Kanga: *Avesta Dictionary*. Bombay. 1900. صفحات ۱۳۶، ۲۱۹ و ۵۶، ۲۱. نیز ترجمه‌ی وندیداد، از نگارنده، با توجه به فهرست لغات.

۲۳۸- جهت مباحثی در مورد معلق بودن جسم اثیری - که اسپیریت‌ها بدان پریسپری *Périsprit* یا سیالهی روانی نام داده‌اند، باید به مدارک و منابع ویژه‌ی همین دانش رجوع شود که چگونه کسانی قادرند آن را از بدن خود بیرون کنند و یا کسانی آن را به وضوح ببینند و در آن تصرفاتی کنند. دکتر مک دوگال *Mc dugall* و پروفیسور توی نیگ *Twinigg* در آمریکا با تحقیقاتی که کرده‌اند، برای این جسم اثیری، در واقع جسمیتی قابل هستند. چون برآند که توانسته‌اند آن را وزن کنند، زیرا هنگام مردن، جسم اثیری از بدن متنوع و جدا می‌شود و وزن انسان و حیوان حین مرگ و پس از آن تفاوت می‌کند و این کسری پس از مرگ، همان جسم اثیری است، نه روح، چون روح جوهری است بی‌وزن.

۲۳۹- در اصطلاح عرفا و صوفیه، جسد چنین تعریف شده است: «آنچه ظاهر شود از ارواح و متمثل شود در جسم ناری و یانوری، جسد گویند. جسم ناری چون جسد کثیف و جسم نوری لطیفه‌ی روحانی است.» فرهنگ مصطلحات عرفا، متصرفه و شعرا، تألیف سیدجعفر سجادی، ص ۱۳۲.

جسم با درجات ادنی و متعالی خود، در اصطلاح عرفا و متصرفه، همان درجاتی از روان است که ذات سپرم گفته است. منتهای مراتب، تعریف ذات سپرم، یک تعریف کلی و دقیق است: روان اندر تن، روان بیرون از تن یا در راه و روان اندر جهان مینو یا روان مینوی، همان جسم اثیری، جسم مثالی و جسم عقلی است، که جسم نوری و یا آتشی نیز جنبه‌ی متعالی آن است در حکمت و تعریف عرفا و متصرفه. در مصنفات افضل الدین (جلد دوم، ص ۳۱) از جسم صافی یاد شده که نیروی بینایی آن را تشخیص دهد. ناصر خسرو در زادالسنافین (ص ۳۵) از جسم طبیعی یاد کرده که نیروی الاهی جنباننده و متصرف در آن است.

در متن، در نقل از آرای حاج ملاهادی سبزواری، از جسم و جسد یاد شده که این همه بیان روان‌های سه گانه‌ی یاد شده از ذات سپرم می‌باشد، نه جسم عنصری.

۲۴۱ - مجموعه‌ی مصنفات، جلد دوم - ص ۲۵۴.

۲۴۲ - همان، ص ۲۳۴.

۲۴۳ - دکتر آئی بزانت، در کتاب خود موسوم به عرفان کهن یا شرح مجملی از آموزش‌های عرفانی، در سفر جسم‌های چندگانه به عوالم علوی و آسمانی و درجات و مراتب و طبقات آن جهان مرموز و کسانی از بزرگان و انبیاء و مشایخ که بدان جهان نورالانوار و سفرووحانی رفته‌اند، (=معراج‌ها) شروحنی جالب توجه دارد. چون درباره‌ی مبادی چنین امور و مراحل - پس از ساسانیان در ایران مباحثی در پی است - مراجع شرقی و درجات و مراحل آن شرح خواهد شد. اما از لحاظ تنوسوفی یا عرفان اروپایی نگاه کنید به کتاب یادشده از دکتر بزانت:

A, Besant: *La Sagesse antique, exposé Sommaire de l'Enseignements theosophique.*
paris. 1923.

۲۴۴ - اصول اساسی روانشناسی، ص ۳۸۲ - ۳۸۱.

۲۴۵ - فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ۱۴۸۹ به بعد.

«جمشید، نام او جم بود. اما (به واسطه‌ی) نیکویی و روشنایی که از وی تافتی جمشید گفتندش، و شید روشنی باشد، چنانکه آفتاب را خور گویند و خورشید، یعنی آفتاب روشن.» مجمل التواریخ و الفصص، ص ۲۵.

حمزة بن الحسن در تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، ص ۳۱، و ابوریحان بیرونی و ابوعلی مسکویه نیز، و دیگر مورخان به این مورد اشاره کرده‌اند. تجارب الامم، ابوعلی مسکویه، جلد اول، ص ۶ (و) هو احوط طهورت، و تفسیر «شید» الشعاع، لانه کان ضیئاً، جمیلاً...)

۲۴۶ - اصول اساسی روانشناسی، ص ۳۸۱.

۲۴۷ - «جسم سماوی، مراد فلک الافلاک است که: یفعل هذا الجسم الواحد المتحرک حركة درویة متصله. یا: لیس یمكن ان یکون هیئنا جسم سماوی لیس له معونة فی تحریک کوکب. شفا، جلد اول، ص ۷۱. فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۹۴.

۲۴۷/۱ - اول که شرر آتش عشق از قداحه‌ای: فأحبت ان اعرف، برخاست، هنوز نه عالم بود و نه آدم - حرّاقه‌ی سیاه روی: خلق الخلق فی ظلمة می‌بایست تا قابل آن شرر گردد که فخلقت الخلق لاعرف چون در این عالم کبریت صدق طلب را که به حقیقت کبریت احمر است آتش افروز آن شرر می‌کنند از کبریت صدق طلب که نتیجه‌ی یحیونه است شرر آن آتش که نتیجه‌ی یحیهم است

مشتعل می‌شود، آن جمله را عشق خوانند. چون آن آتش شعله کشید، هر چه در خانه‌ی وجود هیزم صفات جسمانی و روحانی است، جمله فراسوختن می‌آید. این جا عشق در عالم انسانی صفت قیامت آشکار کند...

عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است، هر کجا رسد و به هر چه رسد فنابخشی... پیدا کند، و چون آتش عشق سیر به مرکز اثر و حدانیت دارد، این جا عقل و عشق ضدان لایجتماع‌اند. هر کجا شعله‌ی آتش عشق پرتو اندازد، عقل فسرده طبع خانه پردازد... به همان ترتیب که آمدند، روند باز از کارگاه قدرت به عالم روحانیت [= نفوس] آیند و باز آن روحانیت به جسمانیت به همان قدم بازگردانندش...»

به نقل از رساله‌ی عشق و عقل، یا معیارالصدق فی مصداق العشق، از: شیخ نجم الدین رازی، به اهتمام و تصحیح؛ تقی تفضلی، ص ۶۲-۵۹.

در این جا، اشاره به روایتی درباره‌ی زرتشت قابل توجه است. دیوخری کوستوم Diokheri Custum نویسنده و مورخ سده‌ی اول و دوم میلادی می‌گوید زرتشت مدتی به انزوا، در کوه گذراند و به تفکر و عبادت مشغول شد - و در نهایت کار، به وسیله‌ی آتش آسمانی سوخته شد: «مدتی گذشت، لهیب سوزانی از آتش بر کوه فرود آمد و کوه یک پارچه شعله ور گشت... زرتشت از میانه‌ی آتش نمودار شد و برای‌شان سخن گفت و دعوت‌شان به راستی و درستی کرد... زرتشت می‌گوید سوخته یا خاکستر مرا که به وسیله‌ی آتش آسمانی استحاله یافته نگاه دارید، تا سلطنت و فرمانروایی را در میان خود نگاه داشته باشید...» تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، هاشم رضی، ص ۲۱۹-۲۱۸.

استمرار چنین نمادها و بیان‌های عارفانه‌ای در ایران بسیار است. زرتشت به تفکر و مکاشفه و استغراق در اندیشه‌های عرفانی، در آتش عشق می‌سوزد. همان آتشی که موجب فروغ و روشنی و داشتن فکره است. پس از میان آتش معرفتی که بدان دست یافته، جمع پیروان را پیام می‌دهد که هر گاه این آتش را نگاه دارید، مرا و معرفت مرا و ملکوت را برای خود نگاه داشته‌اید. پیروان از آن آتش، آتشکده‌ای برپا می‌کنند که معبد و خانقاهی است برای عارفان و جویندگان راه حق؛ و تمثیل آتشکده این چنین در عرفان و اشراق و ادب و فرهنگ ایرانی باقی می‌ماند.

۲۵۰- در اساطیر و داستان‌های کهن بسیاری از اقوام و ملل، ماه منشأ رشد گیاهی و جانوری است و در چگونگی سعد و نحس و سرنوشت مردمان نیز مؤثر است. در این جا گوسپند تخمه، اشاره به اصطلاحی است به معنی دارنده و نگهدار تخمه یانژادگاو یا گوسپند - و گوسپند یا گاو درواستا و پهلوی اسم جنس است و شامل دام‌های مفید می‌شود.

دراوستا، کهن‌ترین سند مکتوب ایرانیان - در گاتاه، زرتشت خود از حالات ماه یاد کرده است (یسنا ۴/۳). در اوستای موجود دو بخش جداگانه ویژه‌ی ماه است. یکی در یشت‌ها موسوم به ماه یشت؛ دوم در مجموعه‌ی نیایش‌ها، که سرودی است موسوم به ماه نیایش. در اوستا چندین بار اشاره شده که ماه، سرچشمه‌ی نیروبخش جانوران و گیاهان است، در ماه یشت آمده:

«... ماه به آسمان در مدت پانزده شب و روز پر می‌شود و در مدت پانزده شب از آن کاسته می‌شود و مدت پر شدن و کاسته شدن آن یکسان است. از چیست که این سان می‌افزاید و می‌کاهد؟ - ماه پیک راستی را، که در بردارنده‌ی تخمه‌ی ستوران است می‌ستاییم. چون پرتوش پدید می‌شود، امشاسپندان آن پرتو را در روی زمین پخش می‌کنند و به گاه بهار، از این پرتو، گیاه و نبات می‌روید:

Darmesteter: *Zend Azesta* (SBE.XXXIII,P.90)

در اوستا از سه حالت ماه یاد شده است:

Antare mâwanga آنتر ماؤنگه: هنگامی که ماه هلال است.

Pereno mâwanga پرئو - ماؤنگه: هنگامی که ماه پر است؛ بدر. این حالت را خوارزمی در منتخب الموم، ص ۲۱۸، بُز ماهی (= پُر ماهی) آورده و نوشته؛ «در مورد قمر به معنی پر و کمال است، و آن هنگامی است که ماه به صورت بدر در می‌آید، این حالت را استقبال می‌گویند، زیرا در آن هنگام مقابل شمس قرار می‌گیرد.»

Višaptatha ویسپ تته: هنگامی که ماه می‌کاهد و دوباره هلال می‌شود. خوارزمی (ص ۲۱۸) از حالت «نیم‌تری» یاد می‌کند که بی‌گمان اصطلاحی در کاستی ماه نسبت به حالت بدر بوده است: «و این حالت در شب هفتم و شب بیست و یکم ماه رخ می‌دهد و آن هنگامی است که ماه در تربیع شمس قرار می‌گیرد.»

ماه حافظ و افزاینده‌ی نیروی گیاهی و جانوری است و بر آن تأثیر می‌نهد. میان ماه و گیوش اوژون Geuš-Vrvan که ایزد حامی چاربايان و دام‌هاست به موجب اوستا ارتباط برقرار است. به

موجب اسطوره‌ی آفرینش که در بندهش نقل است: هر مزد نخستین جانور را به شکل گاو سپید و نورانی‌یی آفرید که پس بزرگ اندام بود. اما اهریمن و دیوان در صدد تباهی این آفریده‌ی هر مزد برآمدند و گاو - ایوگدات (Evagdāt) (نخست آفریده) در اثر این حمله و تازش بیمار و ناتوان شد و مرد. روانش که گیشوش اوژون باشد به آسمان صعود کرد. از لاشه‌اش روی زمین پنجاه و پنج نوع دانه (بذر، تخم) و دوازده قسم گیاه سودمند پدید آمد. آنگاه پس از ماجراهایی، روان گاو نخستین به کره‌ی ماه رفت. نطفه‌اش به وسیله‌ی انوار ماه منزّه و تصفیه شد. از این نطفه یک جفت گاو نر و ماده پدید آمدند (گناه، یستا ۶۹) و از این جفت نسل جانوران در زمین پراکنده گشتند. این است علت تقارن ماه و گیشوش که ایزد حامی جانوران و ستوران است؛ و این است علت رابطه‌ی رویش گیاهان بانور ماه.

به همین جهت است که ماه در نزد ایرانیان مقامی والا داشت و نقش هلال ماه را در آثار هنری و دینی، در فرازگاه گنبد آتشکده‌ها و کاخ‌های شاهان و بر تارک دیهیم شاهان بسیار ملاحظه می‌کنیم و پس از ساسانیان نیز در ایران ماندگار شد و به صورت نماد و رمزی مقدس باقی ماند که بار تولد از آن به درستی و تفصیل یاد کرده است:

Barthold: *on the crescent as the symbol of islam in Ivestiya Rosse Akad.* 1918. pp, 475 - 7.

و در سفرنامه‌ی ابودلف، ص ۹۹ - ۹۸ به وضوح از چنین تأثیری، از یک ایزد، و رمز و راز و نقش گسترده‌ی آن آگاهی می‌یابیم.

ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه، ص ۲۶۵، درباره‌ی گاه شماری ایرانیان و اینکه دوازدهمین روز از هر ماه، به نام این ایزد اوستایی بوده و ماه نام داشته گویند: و از این جهت روز ماه را مختار دانستند که به نام ماه که خداوند، آن را برای قسمت خیر و نعمت در دنیا آفرید موسوم است و بدین سبب است که از شروع به هلال تا آنکه به نقصان خود برسد حیوان و اشجار و نبات شروع به نمو می‌گذارند.

پس از ساسانیان، این خوش‌یمنی و اقبال و توجه به روز دوازدهم هر ماه میان مردم باقی ماند و آن روز را جشن می‌گرفتند و موجب سعادت و برکت برای خود می‌دانستند. مسعود سعد سلمان درباره‌ی این روز گفته:

ماه روز ای به روی خوب چو ماه	باده‌ی لعل مشک بوی بخواه
گشت روشن چو ماه بزم که گشت	نام این روز ماه و روی تو ماه

شاد گردان به باده ما را خیز / که جهان شاد شد، به دولت شاه...
جزر و مدّ آب دریاها، به موجب اندیشه‌های کهن با افزودن و کاستن قرص ماه در رابطه بوده، که درستی این اندیشه‌ی کهن از لحاظ علمی ثابت شده است. ژرژگاموف در سرگذشت زمین، در توضیح علمی این مسأله مطالبی آورده است.

این رابطه میان جزر و مدّ آب دریاها و نور ماه، از دیرگاه میان ایرانیان شناخته بود. به موجب بندهش، بخش ۱۳ بند ۱۱، برآمدن آب و پایین رفتن آن در دریای پونی تیک بر عهده‌ی ماه است. در گزیده‌های ذات سپرم نیز آمده است: (درباره‌ی مد و جزر گوید) از پیش ماه دو باد فراز تازند، در سنوویس خانه دارند. یکی برکشنده، و دیگری فروکشنده است. بدان که برکشنده است مد باشد و بدان که فروکشنده است جزر باشد (پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۴).

در بندهش، بخش ۲۶ بند ۲۳، به وضوح در مورد چگونگی و رابطه‌ی وضع ماه با آب دریا اشاره شده، و در گزارش پهلوی سی دوزه، بند ۱۲، نیز این اشاره مورد نقل است. همین موارد است که مورد توجه مورخین بوده - و مسعودی در مروج الذهب، جلد اول - ص ۱۱۲، همین مطالب را بازگو می‌کند. نیز در صفحه‌ی ۵۶۴ درباره‌ی رابطه‌ی نور ماه و رویش گیاهان اشاره کرده است:

فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۱۵۲ به بعد با مستندات.

جن و پری

۲۵۱ - مفاهیم جن و پری در ایران ریشه‌ای کهن داشته و به شکل متفاوتی از صورت بنیادین خود وارد فولکلور و ادبیات عامیانه شده است. پس از ساسانیان، حکما و عرفا و صوفیه نیز به همین جهت این نکته را مورد بحث قرار داده و تأیید وجودی چنین موجوداتی را کردند، چنانکه ناصر محسرو در جامع الحکمتین و ملاصدرا در مفاتیح الغیب فصولی ویژه در این زمینه دارند. در اوستا جنی نی Jaini یا جن یا جین و پکیریکا یا پکیری Pairikā همان جن و پری هستند، سوره‌ی ۷۲ در قرآن مجید، موسوم است به سوره‌ی جن، در جلد دوم در این زمینه پژوهشی گسترده نقل شده است.

(برای آگاهی درباره‌ی مفهوم اصلی پری Pairikā، و جن Jaini، در اوستا و آثار وادایی، نگاه کنید به نوشتار پشربکا، در کتاب فرهنگ نام‌های اوستا، چاپ دوم از نگارنده. هم چنین وندیداد،

جلد چهارم، یادداشت‌های بند ۱۰ و ۱۲ از فرگرد بیستم و یادداشت‌های بند دوم از فرگرد بیست و یکم) به موجب اوستا (= یشت ۱۹/۸۰ و یسنا ۱۰/۱۷) از جن یاد شده است. این نام در اوستا جئین، بجئی نی Jaini می‌باشد. پری در اوستا پئیری - پئیری Pairi آمده است: (فرهنگ کادنگا، ص ۳۰۸، فرهنگ لغات ایران باستان، بارتولومه - ستون ۸۶۳، فرهنگ اوستایی فردیناند/یوستی، ص ۱۷۹) به موجب اوستا، پری به شهاب ثاقب و ستارگان پرنده اطلاق می‌شده، چنان‌که ناصرخسرو در جامع‌الحکمین (ص ۱۳۶) آورده که: گفتند که این اجرام کواکب آسمان فرشتگان‌اند و زندگان و سخن‌گویانند...

به موجب وندیداد، مأخذ یاد شده در بالا، جن و پری - از مخلوقات هستند اغلب نادیدنی و بسیار لطیف - که ناصرخسرو آن را نقل کرده است. در اوستا، این مخلوقات خوب و بد دارند. گاه موجب درد و بیماری و آزار مردم می‌شوند و گاه به یاری آنان می‌شتابند. کافر و متدین دارند و گاه با آدمیان روابط بسیار نزدیکی برقرار می‌کنند. از مسایل مشترک در حکمت اشراق و حکمت خسروانی، همین مسأله است با تفسیرهای عرفانی آن - به ویژه نقطه مشترک اصلی در ارتباط و یکی بودنشان با اجرام کواکب آسمان. در حکمت اشراق و رسایل اخوان الصفا و نوشته‌های اسماعیلیه و عرفان و تصوف و ادبیات گسترده و ادبیات عامیانه، سراسر بازگویی یا همانند پردازشی همان اجمال و مختصر اشارات اوستایی - پهلوی است. برای آگاهی، به مأخذی که در ذیل داده شده، نگاه کنید و چنان‌که یاد شد، در جلد دوم به تفصیل از این مقوله شرحی هست. در رسایل اخوان الصفا (رساله‌ی سوم، نجوم/مجمعل‌الحکمه، ص ۷۴) نقل است:

حکمای الهی برآنند که در عالم سفلی نفس‌هایی‌اند که فعل‌های ایشان ظاهر است و ذوات ایشان پوشیده و ایشان را روحانیات خوانند و ایشان نوعی‌اند که بعضی را از ایشان جن خوانند و بعضی را شیاطین و بعضی را ارواح خوانند و بعضی را فلک.

در همان مأخذ فوق، بخش الاهیات، فصل هشتم (ص ۳۳۸) نیز درباره‌ی دیو و جن و پری مطالبی آمده، و قابل اشاره است که دیو *dēv* (اوستایی *daeva* دیو) یک واژه و برداشت بسیار کهن است که چون جن و پری تا امروز استمرار داشته است.

رساله‌ی بیست و دوم از رسایل اخوان الصفا، رساله‌ی انسان و حیوان نام دارد. ترجمه‌ای از این رساله توسط محمدبن محمودبن زنگی بخاری با نام *بستان‌المعول* (تهران ۱۳۷۴)، ص ۷۱ به بعد) به چاپ رسیده، که بخشی از آن درباره‌ی بنو الجان، با جن به نقل آورده می‌شود:

پیش از آن که حق تعالی آدم را آفریده بود، جمیع روی زمین در تصرف بنی الجان (نوع جن) بود و ایشان در همه‌ی اطراف و اکناف عالم منتشر شده بودند و برّ و بحر و سهل و جبل را فرو گرفته، و حق تعالی ایشان را عمرهای دراز و نعمت‌های بی‌قیاس داده بود و غفلت و فساد ایشان بسیار گشته - چنان که ملایکه‌ی زمین از جور و نابکاری ایشان به فریاد آمده بودند. ایزد تعالی لشکری از ملائکه فرورستاد تا در زمین ساکن شدند و ایشان را بزدند و اسیر بسیار از ایشان بگرفتند، و جنیان منهزم و مطرود به گرد اقطار و آفاق عالم پراکنده شدند.

و یکی از اسیران بنی الجان عزازیل لعین بود که فرعون آدم است، و او در آن حال خُرد بود و هنوز مُدرک نشده بود. چون در ملایکه نشو و نما یافت و از علوم و اخلاق ایشان تعلم و اقتباس کرد و در ظاهر خود را با ایشان تشبّه کرد، اما جوهر او غیر جوهر ایشان بود. چون مدتی مدید برین حال بگذشت و روزگار دراز میان ایشان پرورش یافت و مکت و قوت گرفت و به مرتبه‌ی امر و نهی رسید و از قبیل اهل ورع و متبرّعان می‌بود و به مرور ایام متمکن می‌شد تا آن گاه که قوت قرآن به آخر رسید و ایزد تعالی به ملایکه‌ای که در زمین می‌بودند وحی فرستاد که من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم و شما را به آسمان می‌برم. چون ملایکه این بشنودند از مفارقت و وطن مألوف کراهیت پذیرفتند و در جواب گفتند: اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نُسبِح بحمدک و تقدس لک قال انی اعلم ما لاتعلمون.

چون ایزد تعالی آدم را بیافرید، بعد از تسویت قالب، از روح خویش درو دمید. بعد از آن از جانب چپ آدم، حوّا را بیافرید و ملایکه را به سجده و طاعت آدم امر فرمود و جمیع ملایکه او را انقیاد کردند: الا عزازیل که تکبر کرد و از راه حسد به طاعت و انقیاد پیش نیامد که به سبب او از ریاست قدیمی معزول شده بود و نمی‌توانست که بعد از آن که رئیسی کرده بود و سال‌ها بر آن برآمده - رعیت باشد، و بعد از آن که متبوع بوده باشد سر به تبعیت فرود آورد.

بعد از آن که ملایک و آدم را فرمان شد که از زمین به بهشت نقل کنند، و این بهشت بستانی است بر طرف مشرق بر سر کوهی از یاقوت، و هیچ آفریده از بشر نمی‌تواند که راه بدانجا برد، این بهشت هوایی دارد - در غایت خوشی و اعتدال که تابستان و زمستان و شب و روز او یکسان است و در وی درختان سبز بسیار و ثمار و فواکه بی‌شمار و در ریاض او ریاحین و ازهار بی‌حساب، و مملو از حیوانات لطیف بی‌ضرر و مرغان خوب صورت خوش الحان زیبا منخبر. و آدم و حوّا در غایت حسن و جمال... در میان آن ازهار و جویبارهای گشتند... و ایزد تعالی آدم

را به علم اسماء مشرف کرده بود... و چون ملائیک فضیلت و منقبت آدم را بشناختند در طاعت و انقیاد او مبالغات می‌کردند. و از این جهت آتش حسد در نهاد عزازیل افتاده بود... تا کار بدانجا رسید که قصد ایشان [= آدم و حوا] کرد و در صورت اصحاب نصیحت پیش ایشان رفت و گفت... اگر از این درخت گندم بخورید علم و معرفت شما را زیادت کند و دایم در این بهشت بمانید... [پس ایشان] از آن درخت منهی تناول کردند. در حال موی‌های سر ایشان بریخت و عورت ایشان ظاهر شد و روی‌های ایشان سیاه شد... حق تعالی ملائیکه را فرمود تا ایشان را از بهشت بیرون کردند و از آن کوه به زیر انداختند در بیابانی بی‌فریاد که در وی نه درختی بود و نه گیاهی و ایشان روزگار در گریه و زاری به سر می‌بردند تا رحمت حق تعالی ایشان را دریافت و توبه‌ی ایشان قبول کرد و فرشته‌ای فرستاد تا زراعت و درودن و پختن و تافتن بیاموخت و ایشان را فرزندان شدند...»

دنباله‌ی گزارش این که فرزند آدم و حوا با فرزندان جن یا بنی الجان در آمیختند و آنان را از صنعت و فنون زندگی آگاه کرده و با هم خوش می‌زیستند. اما هرگاه که فرزندان آدم را از حيله و نیرنگ و بدخواهی که عزازیل با پدر ایشان کرده بود یاد می‌آمد، آزرده خاطر شده و دشمنی نهان درشان قوت می‌یافت. این جریان ادامه داشت تا حادثه‌ی هابیل و قایل در گرفت. پس فرزندان آدم را این اندیشه پدید آمد که این بدخواهی از فرزندان عزازیل و جنیان است. به همین جهت با انواع افسون‌ها و جادوها و آتش افروزی و دود کردن به آزار بنی الجان پرداختند و دامنه‌ی این دشمنی فراخ شد.

این دشمنی با گسترش هم چنان میان بنی آدم و بنی جن ادامه داشت تا این که خداوند ادریس پیغمبر را برانگیخت تا به دشمنی پایان دهد. ادریس میان ایشان آشتی برقرار ساخت و این آتش ادامه داشت تا زمان ابراهیم خلیل الرحمان. چون حادثه‌ی به آتش افکندن ابراهیم علیه السلام پیش آمد و پیغامبر را به وسیله‌ی منجنیق در آتش افکندند، بنی آدم دریافتند که بنی جن ساختن منجنیق را به فرمود آموخته بودند. هم چنین چون حادثه‌ی به چاه انداختن یوسف پیش آمد، بنی آدم آن را هم به جن‌ها نسبت دادند. چون خداوند موسی صلوات الرحمان علیه را برانگیخت، آن پیغامبر میان طایفه‌ی جن و بنی اسرائیل را آشتی برقرار کرد و به همین جهت بسیاری از پریان از دین او درآمدند.

چون نبوت و پادشاهی به سلیمان بن داود رسید، خداوند او را یاری کرد و بسیاری از شیاطین و

جنیان اطاعت او را گردن نهادند تا جایی که بسا از جنیان از جمله‌ی کارپردازان و مشاوران او شدند و در کارهای بزرگ مباشرت می‌کردند و از این جهت بر آدمیان افتخار می‌کردند. این بود تا زمانی که هُدُود بیامد نزد سلیمان و از بلقیس خیرداد: «سلیمان روی به آدمیان و پریان کرد و گفت کیست که بلقیس را با تخت نزد من آورد. عفریتی از آل‌کیوان پیش دوید و گفت من او را بیاورم پیش از آن که سلیمان از مجلس حکم برخیزد. چون بنی‌الجان این قدرت و توانایی از ابتدای جنس خویش مشاهده کردند، دیگر بار بر آدمیان افتخار کردند. سلیمان فرمود که من زودتر از این می‌خواهم که تو می‌گویی. عفریت جواب نداد. آصف پَرخیاکه مشرف بود به علم کتاب گفت من او را بیاورم پیش از آن که تو چشم بر هم نهی. چون او را با عرش بیاورد، سلیمان در خاک افتاد و خدای را سجده شکر کرد که فضیلت آدمیان بر جنیان ظاهر شد. چون سلیمان برخاست جماعت جنیان سرافکنده و شرمسار بازگشتند و خلائق انبوه بنی‌آدم در دنباله‌ی ایشان نعره زنان و فریادکنان و دست‌زنان می‌رفتند و دشنام می‌دادند و هر خلافتی که می‌دانستند می‌کردند.»

پس از این حادثه، طایفه‌ای از جن، از فرمان سلیمان خارج شدند. سلیمان سپاهی فراهم کرد و به ایشان آموخت تا با توسل به عزایم و ادعیه و افسون و آیات منزلات چه گونه باید بر جنیان پیروزی یافته و به بند و زنجیرشان کشید. پس از آنکه شورشیان جن را دستگیر کردند، آنان را در حبس نگاه داشت و به کارهای دشوار واداشت. هنگامی که سلیمان درگذشت، از او کتابی باقی ماند در علم عزایم و ادعیه و افسون جهت مقابله با جنیان که از نهانخانه‌ی وی بیرون آوردند.

چون خداوند عیسا را به پیغامبری برانگیخت، او همه‌ی خلائق را از جن و انس به دین فراخواند. طایفه‌ای از جن دعوت پذیرفته و به دین او درآمدند و راه و روش رهبانیت را پیشه کردند. پس به آسمان راه یافتند و از اخبار و گفتار ملایکه خبرها را شنوده و آن اخبار را به کاهنان و پیش‌گویان فاش می‌کردند.

چون خداوند محمدصلی‌الله‌علیه‌و‌سَلَّم را به پیغامبری برگزید، راه بالارفتن و دست‌یابی به آسمان برایشان بسته شد و بسیاری از قبایل جن به دین او درآمدند و او ایشان را با مسلمانان آشتی داد.

آن چه که قابل توجه است، طایفه‌ی جن پیش از انسان و نوع آدم آفریده شده است. در بخش‌های نخستین از بندهش در اسطوره‌ی آفرینش - از دیدگاه تطبیقی بسیاری نکات قابل ملاحظه است.

چون نوع آدم آفریده شد و خداوند او را خلیفه‌ی خود قرارداد، نوع جن نپذیرفتند و این موجب کش مکش‌هایی بسیار شد. در رساله‌های سد در نثر، روایت پهلوی، روایات داراب هرمزدیار، بندش، دینکرد و بسیاری دیگر - به ویژه درخوداوستا، این نظایر هست. واژه‌های دیو، جن، پری به همین صورت، یادگاری چندین هزارساله در ایران است. این که جن و پری، گاه نادیدنی هستند - مأخوذ از واژه‌ی جشی نی در خوداوستاست که نگارنده در یادداشت‌های یاد شده‌ی فوق در وندیداد مشروح آورده است. این طایفه‌ها و اقوام، خوب و بد دارند. که در رسایل اخوان الصفا و همه‌ی مآخذی که اشاره شد و سراسر ادبیات و داستان‌های عامیانه پراکنده است. به آشکاری درخوداوستا، به ویژه گاتاها و منابع و متون پهلوی آمده که پیش از پیغامبری زرتشت دیوان به آشکاری و با قدرت با مردم زندگی کرده و بر آنان حکومت می‌کردند. اما با شروع پیغامبری زرتشت، از آن آشکاری - خودرابری کرده و پنهان شدند و به نادیدنی فتنه می‌کردند. در رساله‌ی زند و مومن یسن (بخش یک بند ۸) نیز این روایت به تکرار آمده است. نیز چنان که در منابع اوستایی - پهلوی، جن و پری و دیو و جادوان در کنار هم یاد می‌شوند، در مآخذ متأخر نیز جن و دیو و پری و عفریت، همه از طوایفی هستند که منتهی به بنی الجان می‌شوند.

در این جا شایان توجه است تا نظرگاه سه‌رودی نیز درباره‌ی جن مطالعه شود. همان گونه که اساطیر حماسی ایران باستان توسط وی به اساطیر عرفانی تبدیل شد، دیدگاه او درباره‌ی جن و پری نیز برداشتی متفاوت است. عقاید عامیانه و مسأله‌ی جن و پری و برانگیختن این باور که چگونه جن، این موجود نادیدنی را می‌توان دید، توسط شیخ در رساله‌ی لغت مردان بیان شده است. اصل روش دیدار، یک باور همراه با مراسمی کهن است که سه‌رودی بیان کرده، اما در این جا تفسیر وی آن است که برای دست یافتن و دیدار آن چه که دشوار و نادیدنی است، فداکاری و گذشت و سختی و دشواری تحمل کردن را می‌باید:

«کسی را با یکی از ملوک جن مؤانست افتاد. او را گفت: تو را کی بینم؟ گفت: اگر خواهی که تو را فرصت التقای ما باشد، قدری از کُنْدَر بر آتش نه و در خانه هر چه آهن پاره است و از اجساد سبعه [زر و سیم و آهن و مس و سرب و قلع و روی] هر چه صریر و صدا دارد بینداز و به سکونت و رفق، هر چه بانگ دارد دور کن. پس به دریچه بیرون نگر، بعد از آن که در دایره‌ای نشسته باشی - چون کُنْدَر سوخته شود، مرا ببینی. قصه‌های شیخ اشراق سه‌رودی. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران ۱۳۷۴ - ص ۴۳.

نیز نگارنده در کتابی آماده به چاپ: مفاهیم نمادین جن و پری در پندارهای عامیانه، درباره‌ی این موضوع پژوهش‌هایی ارائه کرده است. برای مآخذ مطالعه، نگاه کنید به کتب زیر:

جامع الحکمتین، از ناصر خسرو قبادیانی: ص ۱۳۵ به بعد. چاپ هنری کرین/ عجایب المخلوقات، ص ۵۴ و ۳۷۹ به بعد/ حدود یا تعریفات از ابن سینا، ص ۲۶- ۲۷/ مفاتیح الغیب، از ملاصدرا/ شواهد الربوبیه، از ملاصدرا/ طرائف الحکم، ج ۲، ص ۳۵۸- از میرزا احمد آشتیانی/ طبقات آیات، ص ۴۸۷/ روزشماری در ایران باستان، به کوشش دکتر محمد معین، ص ۸۳، / ۷۴/ ثواب الاعمال، ص ۲۷۰/ اخبار الزمان، مسعودی، ص ۳۶- ۳۰/ خویودات، دکتر رحیم عقیفی، ص ۳۴۶/ قاموس کتاب مقدس، ص ۶۴۷/ علم اخلاق اسلامی، ملامهدی نراقی، جلد سوم، ص ۳۳۵ به بعد، المصباح فی التصرف، ص ۱۰۲/ مفاتیح الجنان، ذیل عنوان ادعیه‌ی جن و پری، کتاب انسان الکامل، ص ۴۰۳، ۲۳۵، ۲۲۷/ معادشناسی، جلد ۶، ص ۲۴۰ به بعد - جلد ۷، ص ۱۵۸/ یواقت العلوم، ص ۸۹، ۱۵۲/ جشن نامه‌ی هانزی کرین، ص ۱۰۳/ رساله‌ی لغت موران، از سهروردی شهید. نیز جهت مطالعه‌ی گسترده، به تحقیق خوب تورج زاهدی در کتاب مرشدی از عالم غیب، ص ۵۰۵ به بعد که با توجه به مطالب و پژوهش‌هایی دیگر در بستگی با همین مورد انجام شده مراجعه کنید. متأسفانه هنگامی که این کتاب منتشر شد - امکان استفاده از آن برای نگارنده به موجب آماده شدن کتاب جهت چاپ میسر نشد.

۲۵۲- هفت اباخر یا هفت سیاره عبارتند از: هرمزد (= مشتری، زئوس یا ژوپیتر)، کیوان (= زُحل، کرونوس (Cronus)، بهرام (= مریخ، مارس)، ناهید (= زهره، ونوس (Venus)، تیر (= عطارد، مرکور (Mercur))، ماه سیاه یا ماه اباخری و خورشید سیاه یا مهر اباخری.

۲۵۳- گوزهر Gozihr، در اوستا گئوچیتر Geo-Cithra به معنی گاو تخمه، در بردارنده‌ی سرشت یا تخمه و نژاد گاو و چارپایان.

در نجوم ایران باستان، به موجب بندش، گوزهر نام ستاره‌ی دنباله‌داری است که به گرد خورشید می‌گردد، و آن را گوزهر ماه هم گفته‌اند. و نیز گوزهر و موش پری نام یکی از ستارگان دنباله‌دار، ضد ماه و ضد خورشید وصف شده، چون گرفتن ماه و خورشید را مربوط به آن می‌دانسته‌اند.

فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۱۷۲.

ابوریحان بیرونی، در التفهیم، ص ۱۲۳ درباره‌ی آن مطالبی آورده که صحت نظرات ایرانیان باستان را دربر دارد.

خوارزمی در *مفتاح العلوم*، متن عربی، ص ۱۲۸ آورده: الجوزهر کلمة الفارسیه و هی گوزهر ای صورۃ الجوز و قیل گوی چهر، ای صورۃ الکرة والاول اصح... که به تفصیل چنین است:

جوزهر: دو نقطه‌ای است که آن دو نقطه دو دایره از افلاک را قطع می‌کنند، این دو نقطه را عقْدَتَین می‌نامند، جوزهر کلمه‌ای فارسی است که معرّب گُوزُ چَهر است، یعنی صورت جوز، برخی گفته‌اند گوی چهر است به معنی صورت گوی، اولی صحیح‌تر است، و آن را تَئین (= اژدها) نیز می‌گویند و این صورت اصلی آن است.

یکی از این دو عقده را رأس و دیگری را ذَنب می‌نامند و این شکل در هر دو فلک یکدیگر را قطع می‌کنند، پس اگر این اسم به طور مطلق گفته شود، مقصود جوزهر مخصوص قمر است، و این همان است که حسابش در تقویم ثبت می‌شود: *مفتاح العلوم*، ترجمه‌ی حسین خدیوجم، ص ۲۱۰.

جوزهر به جسد اژدهای آسمانی، یعنی به دو نیم منطقه‌ای که به واسطه‌ی تقاطع دایره‌ی سیر قمر با منطقه‌ی البروج پیدا می‌شود، اطلاق می‌شود؛ و گاهی جوزهرین قمر یعنی دو نقطه‌ی تقاطع دایره‌ی سیر ماه با منطقه‌ی البروج که عقده‌ی رأس و عقده‌ی ذَنب باشد، دارای تأثیرات شمرده شده و مانند دو کوكب مواضع آنها همیشه در زایچه تعیین می‌شد که در واقع مانند این است که نه سیاره به‌جای هفت داشته‌اند.

پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۲ به نقل از گاه‌شماری - تألیف تقی‌زاده، ص ۳۲۸، ی ۴۵۹.

در بخش‌های نخستین، اشاره به تأثیر سیارات و ثوابت و وضع آنها در سعد و نحس زندگی مردم و تعیین زایچه و پیش‌گویی حوادث جهان و زندگی مردم، نزد ایرانیان باستان و اهمیت آن یاد شد. این معتقدات و باورها و دانش و فن آنکه برخاسته از علم نجوم بود، نزد ایرانیان باستان دارای اهمیتی فراوان بود و به‌ویژه در کتاب بندهش، درباره‌ی آن مطالبی بسیار نقل است. برای آگاهی به کتاب پژوهشی در اساطیر ایران، از استاد مهرداد بهار نگاه کنید.

۲۵۴ - موش پری. در پهلوی (بندهش، بخش ۲۸ بند ۴۴) موش پریگ *Muš-Parig* و در اوستا (یسنا ۱۶۷۸ و ۱۶۷۸) نیز از موش پَئیریکا *Muš-Pairikā* یاد شده است. پَئیریکا که به صورت پری (= جن و پری) و در فارسی باقی است (= یادداشت ۲۵۱)، به موجب اوستا شهاب ثاقب یا ستاره‌ی دنباله‌دار است. به موجب بندهش (بخش ۵ بند ۲) *گوزهر* و موش پریک با سیارات مربوط دانسته شده که ضد ماه و خورشید می‌باشند و دزد و دنباله‌دار نامیده شده است.

در یک رساله‌ی کوچک پهلوی، موسوم به روز هرمزد - ماه فروردین درباره‌ی ستارگانی که اهورامزدا آفریده است و بی‌شمار ستارگانی که در دایره‌ی نفوذ ستارگان مشهور قرار دارند و بکن و مکن‌هایی که از آنان خیزد و ادعیه‌ای که در روزهای ویژه باید تلاوت کنند، مطالبی شایان توجه آمده است. (روز هرمزد ماه فروردین. متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه و واژه‌نامه از ابراهیم میرزای ناظر، ۱۳۷۳ - انتشارات ترانه، مشهد):

به روز هرمزد، ماه فروردین - دادار هرمزد، آشوزرتشت را فرمود که مردمان گیهان را بگو که در این روز واج (دعای) و نند گیرند... چهار ستاره را بسیار بزرگ آفریدم. با آن چهار ستاره، شانزده هزار ستاره‌ی دیگر است. با هر یک از آن شانزده هزار ستاره، یک هزار ستاره‌ی دیگر است. با آن، هریک را برای خدمت دیگری گماشته است. نیز در میان آن همه ستاره، آن چهار را بزرگ آفریده است.

و هر چهار ستاره را چهار سوی ظاهر شده است نام آن پیدا است: یکی آن تیشتر، = شعرای یمانی، دوم و نند، سوم سدویس (= نسر واقع، ثریا - دبران)، چهارم هفتورنگ. تیشتر را به سوی مغرب. سدویس را به سوی مشرق. و نند را به سوی جنوب. هفتورنگ را به سوی شمال. این هر سه ستاره را، تیشتر و سدویس و هفتورنگ (بنات النعش یا هفت برادران) گوهر از سوی شهر دیگر است. ایشان را نیز کار دیگر سپرده شده است.

پاسدار ماندن بر سر دوزخ را هرمزد به و نند ایزد داده است، بدان سبب که و نند ایزد را روشنی بسیار است. چون به دوزخ تاریکی شدید است، و نند ایزد روشنی خویش اندر دوزخ افکند - چرا که در آن جا تاریکی بسیار سخت است و از آن تاریکی روان دوزخیان را رنج بسیار رسد. (در دوزخ مژدیسنان، آتش برای سوختن و عذاب گناهکاران وجود ندارد. چون آتش عنصری پاک و مقدس است و از آن اهورامزدا. اما تاریکی بسیار پر توان و دهشتناکی در آن دوزخ وجود دارد که ارداویراف در توصیف آن (به ارداویراف نامه) می‌گوید آن چنان تاریکی و تیرگی که به دست لمس می‌شود - تاریکی و ظلمت نماد و آفرینش اهریمن است.) از روشنی و نند ایزد همه‌ی روان‌ها را آسایش رسد. نیز از فرمان هرمزد، گرز مهر ایزد (= مهریشت، بند ۹۶) بر سر دوزخ آویخته شده است، چرا که آشموغان (کافران، بددینان) روان دوزخیان را از گناه، پادافراه کردن خواهد تا که آن گرز حکم و فرمان و نند ایزد بر سر دیوان و در و جان افتد، از آن فراز پادافراه کردن توان. چون اگر آن گرز نبود، به یک زمان همه‌ی روان‌ها را تباہ کردی.

وَتَنَد ایزد از ماندن بر دروازه‌ی دوزخ ناخشنود است، به آن سبب هر مزداندر میان آن چهار ستاره، وَتَنَد را بزرگی و سروری داده است.

به روز فروردینگان (جشن فرود آمدن فَرَوَهَرها از آسمان به زمین است که ده روز به طول می‌انجامد. فرودین یشت، بند ۴۹، و این ده روز پنج روز پایانی سال و پنج روز از آغاز سال است ← گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، بخش فروردینگان) همه‌ی دیوان و در و جان بی‌هوش شوند که از روز آشتاد (روز بیست و ششم هر ماه) تا روز وَهشتواشت (= vahištoišť آخرین روز اسفندماه) گاه آشموغان آگاهی از این گیهان ندارند و به روز فروردینگان روان بهشتیان همه به این گیهان آیند و هر یک به خانه‌ی خویش خرمی و رامش کنند - و روان دوزخیان را نیز - از فرمان هر مزد، وَتَنَد ایزد به این گیهان به همراه روان بهشتیان فرستند و آن روان‌های دوزخیان نیز به خانه‌های خود آسایشی یابند چونان که کسی به سفر رود، پس از دیرزمان و چند سال از سفر به خانه‌ی خویش باز آید...

پس وَتَنَد ایزد به آشوزتشت گفت که ای زرتشت، اندر آن گیتی همه‌ی مردمان را بگو که من هر مزداندر میان آن چهار ستاره وَتَنَد ایزد را بزرگی و سرداری داده است به سبب پاسبانی بر دروازه‌ی دوزخ...»

چنانکه ملاحظه می‌شود، ستارگاہ علاوه بر آن که اجرام فلکی هستند، در شمار ملایک و فرشتگان نیز محسوب شده و در تدبیر و تمشیت امور زمینی و فوق زمینی از سوی خداوند کارهایی بدانان سپرده شده است.

۲۵۵ - ستاره‌های دنباله‌دار خود از سیارات منظومه‌ی خورشیدی هستند و بدین روی است که می‌گویند خورشید موش پری را به تبعیت به گردونه‌ی خویش بست.

۲۵۶ - برای نظرات ناصر خسرو، نگاه کنید به: جامع‌الحکمتین، ص ۱۹۲-۱۹۱ در تفسیر این ابیات از احمد بن حسن جرجانی:

کسوف شمس به چرم قمر بُوَد به یقین قمر جو علوی و نورانی، از چه گشت چو قار؟
چرا که نور فرو نگذرد ز شمس به ماه چو آبگینه که بیرون گذاشت نور از نار؟
هر آینه که مَه از آبگینه صافی‌تر چرا که غوص شعاعش همی بود دشوار؟
درباره‌ی تأثیر سعد و نحس کواکب در زندگی آدمی، نک: ص ۲۹۲.

آنچه که درباره‌ی تأثیر نور ماه و خواص آن در زندگی گیاهی و نباتی و جانوری و جزیره مداد

و... در اوستا و منابع و متون کهن ایرانی و سایر اقوام آمده، امروزه به‌محک تجربه‌ی علمی درآمده است. نک: کتاب فوق طبیعت اثر لیاال واتسن Lyall Watson ترجمه‌ی شهریار بحرانی، احمد ارژمند، ص ۵۹ به‌بعد - و درباره‌ی زایچه و طالع‌بینی، ص ۷۳ به‌بعد.

۲۵۷- یاد شد که بخش سی‌ام گزیده‌های ذات‌سپرم، که با عنوان اندر ساخت مردمان است، از نظرگاه پژوهش‌های تطبیقی در فلسفه و حکمت و دانش ایران باستان و ایران پس از اسلام، اثری بسیار جالب توجه است. همچو پلی است که میان دو دوره از فرهنگ ایرانی بسته شده. البته در کنار آن از آثاری دیگر که به‌جای خود یاد شده، به‌ویژه از دینکرد نیز باید یاد کرد.

کتاب جامع الحکمة اثر خواجه افضل‌الدین محمد کاشانی یک رساله‌ی جامع است با گرانباری از دانش‌ها و فرهنگ ایران قدیم. افضل‌الدین کاشانی، در گذشته به سال ۶۱۰ هجری قمری است که در مصنفات وی، چون آیین‌های که برابر پرده‌ای بسیار منقش گرفته باشند، جلوه‌های فرهنگ، دانش و عرفان ایران کهن منعکس می‌باشد که به‌جای خود به بسیاری در مقام مقایسه اشاره خواهد شد.

مطالب مسطور در گزیده‌های ذات‌سپرم، بخش سی‌ام، با جامع الحکمة قابل قیاس در سطحی وسیع است. گفتار هفتم (ص ۷۰-۶۹) با عنوان اندر مرتبه‌ی قمر نقل می‌شود:

اما منزل هفتم از جمله‌ی منازل که نفس از مراکز عالم برآید، و از منزل‌های موالید درگذرد، اول منزل از عالم علوی فلک قمر است، و آن ولایت آباء است، چنانکه هرچه فرود این بود ولایت ائمهات بود، و هم بر این مثال افتد. و چون اجسام اندر جسم‌های مادران از تخم پدران، یعنی نطفه که چون اندر زمین رجم مادینگان افتد، قوت زبر سو پذیرد، یعنی از زحل - و دور او یک ماه باشد. و نطفه اندر یک ماه قرحه باشد. به طبع زحل. پس از آن چون مشتری رسد، یک ماه دور مشتری باشد، نطفه علقه گردد، یعنی خون بسته به طبع مشتری. و بعد از آن دور مریخ رسد، و یک ماه دور مریخ باشد، علقه - مَضْغَه گردد، یعنی گوشت پخته. و بعد از آن دور آفتاب باشد، روح بدو اندر آید، زنده گردد. و چون دور آفتاب تمام شود، فرزند تمام شود.

و اگر وقت نوبت آفتاب مسعود بُوَد، فرزند از جمله‌ی بزرگان باشد، و عمر یابد. و از پس (۴) از آن نوبت زنده آید، نری و مادگی پدید آید، و اندام‌ها و منفذها بگشاید. و ماه ششم، دور به عطارد رسد، پوست سخت گردد، و دوازده سوراخ در اندام پدید آید، و موی بر سر برآید، و استخوان سخت گردد، و ناخن سخت شود. و ماه هفتم نوبت به قمر آید، فرزند تمام شود و رسیده گردد به

هفت اندام. و اگر برآید باز به دور قمر برند. و اگر نه، دور به زحل بازگردد. و اگر دور زحل برآید، بنماند، باز دور به مشتری می‌آید، و تربیت یابد، چون مشتری در نوبت خویش قوی حال باشد. پس این قاعده‌ی نجومی است، و اندر فرود آمدن نفس، همراه نطفه اندر رَجَم که این مرکز اوست. و باز چون از مرکز به رحم به راه تواند برآید، یعنی چون از مادر جدا شود، دور - دور قمر باشد، ترتیب او تا چهار سال باشد. و هم‌چنین از او بگذرد و به عطار رسد. پس زهره، پس شمس و به مریخ و مریخ (۹) و زحل. و دور هرکسی معلوم است.

و این برهان نجومی است که نفس در وقت وجود اندر رَجَم از بر سو فرود می‌آید. و آن از راه موالید بر سو سفر می‌کند. اما قمر بر صورت مردی است که در دست راست دو تیر دارد، و در دست چپ عقده سیصد گرفته، و بر سر تاجی دارد، و بر گردونی بسته است، و چهار اسب او را می‌کشد [این توصیف بخشی به موجب اوستا، مهریشت، از آن شمس است و ناهید].

اما اثرهای او عدد و شمار و مقادیر کارها و استادی همه‌ی صنعت‌ها و علم دین و علم طب و سحر و کیمیا و کار آب و زمین و... و زرع و خرد و زیرکی [= مغز و استخوان را می‌افزاید] و مانند این اثرها. و آنچه از طبیعت ماه است باید که هر که مطابقت کند آنچه حمیده است به کار دارد، و آنچه ذمیمه است دست بدارد تا شایسته‌تر گردد.»

۲۵۸ - فرهنگ اصطلاحات نجومی، گفتار ماه، ص ۶۷۷ به بعد. نقل از واژه‌نامه‌ی تبری - مانگه.

۲۵۹ - دیوان جمال‌الدین اصفهانی، شاعر سده‌ی ششم هجری. با تصحیح حسن وحید دستگردی، ص ۴۳۱.

۲۶۰ - پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۲.

۲۶۱ - جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمه‌ی: هانر کرین و دکتر محمد معین، ص ۲۸۱.

۲۶۲ - عجایب المخلوقات، محمد بن محمود بن احمد توسی. به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، ص ۵۴.

۲۶۳ - در معتقدات عامه است که اگر زنان باردار به هنگام خسوف یا ماه گرفتگی به بدن خود دست بمالند یا موضعی از بدن را بخاراندند، کودکشان دچار ماهک می‌شود، یعنی همان موضع مورد لمس مادر، در تن کودک به شکل لکی تیره‌رنگ در می‌آید که ماهک گویند. اثرات منفی در مورد ماه اباختری است که به موجب نقل قزوینی ملاحظه می‌شود.

اساطیر سومری، ماه را همچون مردی تصور می‌کرده که زنان را از راه به در می‌بزد و هر ماه یک بار او را به حالت حیض می‌اندازد. در این اساطیر، ماه خدای محبوب زنان است: مشرق زمین

گاهواره‌ی تمدن، ویل دورانت، ترجمه‌ی احمد آرام، ص ۱۹۲-۱۹۱.

سین sin را خدای ماه می‌دانستند و تندیس وی، مردی بود که بر تارک، هلالی از ماه داشت که هاله‌ای بر گرد آن بود.

شهرستانی در ملل و نحل، ص ۵۸۶-۵۸۵، به اعیاد ماه میان هندوان اشاره کرده که نیمی از ماه را روزه می‌گرفتند و بعد از طلوع ماه، با طعام و شیر خالص روزه را می‌گشودند و در این حالت به ماه نگریسته و حوایج خود را می‌خواستند. آنان برابر بت ماه به رقص و آواز می‌پرداختند.

اساطیر سومری با اساطیر ایران، همانندی‌های فراوانی دارد. به موجب بندش، دشتان (= حیض) یک پدیده‌ی اهریمنی است. (← وندیداد، جلد سوم - فرگرد ۱۶ و یادداشت‌های آن) جهی jahī ماده دیوی که دختر اهریمن است به موجب خدمتی که به پدر کرده، مورد توجه وی واقع می‌شود. اهریمن پیشانی یا سر وی را می‌بوسد و حالت دشتان به ماده دیو دست می‌دهد که در زنان، هنگام ابتلای به این حالت، فرض بر آن است که دیو در آنان حلول کرده و تا وقتی که در این حالت هستند ناپاک می‌باشند و باید منزوی و در جایی متروک و دور از دیگران - و دور از آب و آتش و گیاه زندگی کنند تا پاک شوند. به همین جهت است که به موجب اساطیر سومری، نیز حالت حیض باید از تأثیرات ماه اباختری باشد.

۲۶۴ - عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، تصنیف زکریا محمد بن محمود قزوینی. به تصحیح:

نصرالله سیبوحی. کتابخانه مرکزی. ص ۲۲-۲۰.

۲۶۵ - ذبیح بهروز نقل کرده است:

یکی از زرتشتیان هند موسوم به کائوس جی سهراب جی پتل، هشتاد و شش سال پیش [تاریخ این نوشته‌ی استاد، سال ۱۳۳۱ خورشیدی است] کتابی به انگلیسی راجع به کروئولوژی عمومی در لندن چاپ و منتشر کرده است:

Cawasjee Sorabjee Patell's: *chronology*, Trubner and Co. London, 1866.

در کتاب نامبرده چند روایت راجع به روز و ماه و سال میلاد زرتشت داده شده که در ذیل نقل می‌شود:

۱ - تقریباً ۹۲ سال پیش، یعنی در سال ۱۱۴۲ یزدگردی، مطابق ۱۷۷۲ میلادی منوچهر جی کرستجی، رئیس پنجایت پارسیان سورت نوشته‌ای دریافت داشت به امضای هفتاد و دو نفر از دستوران دانشمند و موبدان و بهدینان اهالی یزد در ایران، و در آن نوشته تصدیق کرده بودند:

زرتشت در دوشنبه روز خرداد، ششم فروردین و اولین ماه سال پس از پایان سال ۲۷۱۵ توفان به حساب ایرانیان و رسیدن ششمین روز از سال ۲۷۱۶ زاییده شده است. منجمین ایران و عرب و مورخین متفق هستند که توفان در روز چهاردهم (گوش روز) از دومین ماه (اردیبهشت) که آدینه بود، اتفاق افتاده است).

۲- کتاب دینکرد روز تولد زرتشت را دوشنبه داده است.

۳- در کتاب روضة‌المنجمین آمده که تولد زرتشت ۱۰۲۰ سال پیش از یزدگردی است.

۴- میرجندی از یمن یار شاگرد ابن سینا نقل کرده است که زرتشت ۳۷۲۶۰ روز پیش از یزدگردی زاییده شده است.

ذیح بهروز، پس از محاسباتی براساس نجوم و دقتی که در روایات کرده، سالی را که زرتشت رصد کرده و آغاز قرار داده، به دست داده است و بر همین اساس و محاسبات است که آورده: «سال ولادت زرتشت اول فروردین یزدگردی و اول هزاره‌ی دهم، چهارشنبه و در فاصله‌ی ۵۹ روز از روز تحویل بوده است.

زرتشت هفتاد و هفت سال عمر کرده و روز سه‌شنبه‌ی آخر اسفند در سال هفتاد و هفتم هزاره، ۷۹ روز از روز نوروز بهیژکی فاصله داشته است. لهذا روز رحلت که سه‌شنبه‌ی ام اسفند ماه یزدگردی است مطابق خورشید روز (یازدهم) دی ماه خورشیدی بهیژکی، سال ۳۵ رصد و مطابق هشتم رجب است...

اشوزرتشت دوشنبه بیستم ربیع‌الاول، مطابق خرداد روز، ششم فروردین ۲۴۰۰ پیش از تاریخ مشهور به یزدگردی به جهان آمده است.

روز ولادت اشوزرتشت، روز جشن نوسده می‌باشد. جشن نوسده، روز پنجاه و پنجم پیش از نوروز است.

اشوزرتشت هنگامی که شاه گشتاسب را به دین خواند سی سال داشت. اشوزرتشت پس از این که چهل و دو سال و پنجاه و چهار روز از عمرش گذشته بود، شالوده‌ی رصد تازه‌ای را استوار کرد. کیسه را ایجاد نمود و تاریخ‌های قدیم را تصحیح و منظم کرد.

وی در سه‌شنبه، خورشید روز، یازدهم دی ماه خورشیدی، شب چهارشنبه‌ی هشتم رجب، مطابق شب اول فروردین یزدگردی در سال ۳۵ رصد، جهان را بدرود گفت. در این هنگام هفتاد و هفت سال یزدگردی، پنج روز کم از عمرش گذشته بود که ۲۸۱۰۰ روز می‌باشد.

از این قرار اشوزرتشت، دوشنبه‌ی خرداد روز - فروردین ماه یزدگردی، اول هزاره‌ی دهم به جهان آمده، سه‌شنبه‌ی خورشید روز - دی ماه خورشیدی، جهان را بدرود گفته است. امسال که سال ۱۳۳۱ هجری خورشیدی و ۱۹۵۲ میلادی است ۳۶۷۷ سال از تاریخ رصد اشوزرتشت و ۲۷۲۰ سال از تاریخ ولادت او می‌گذرد.؛ تقویم و تاریخ در ایران. از ذبیح بهروز - فصل ۷.

البته شاید نیاز به شرحی نیست که چنین نظرها و حساب‌هایی، جای تأمل بسیار دارد. تاریخ زندگی زرتشت پیامبر پس از چندین قرن آشکار نشده و دشواری‌ها و ابهام‌های فراوانی در این راه هست. به‌همین جهت اغلب پژوهش‌گران، همان تاریخ سستی زرتشتیان را مآخذ قرار می‌دهند که تا زمان انکتیل دوپرون رایج بود و از زمان ساسانیان و سده‌ی سوم هجری بر آن از دیدگاه سنت و مذهب صحه گذاشته شده بود.

در این جا، نقل مطلبی در مورد زرتشت منجم و تعدد شخصیت‌هایی موسوم به زرتشت، که امری منطقی بوده جالب توجه می‌باشد. نگارنده در کتاب تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی (باتوجه به فهرست مطالب) در این زمینه توضیحاتی داده است. از دیدگاه محقق ارجمند، رکن‌الدین همایون فرخ، در مقدمه‌ی کتاب تنگک لوشا، ص ۳۲-۳۰ این نظر مطرح است که زرتشت ریاضی‌دان و منجم در عصر فیثاغورس، زرتشت پیامبر نبوده است، بلکه دانشمندی ایرانی بوده؛ محققان و پژوهندگان درباره‌ی آیین مهر، به این نتیجه رسیده‌اند که مهر همان اورمزدات که اورامزدا نیز خوانده شده است بوده و هورمزد همان هورمزد است که آیین مزدیسنا به او منسوب است.

باید توجه داشت که آیین مزدیسنه پیش از ظهور زرتشت وجود داشته و ایرانیان اهورمزد یا هورمزد را ستایش می‌کردند و عقاید هورمزدی قرن‌ها پیش از آیین زرتشت وجود داشته است. دلیل بر کهن بودن آیین هورمزدی، آیین ویدیک، یا ودایی در هند است که همین عقاید و افکار در آن آیین نیز هست. هورمزد شخصیتی آریایی بوده همانند زرتشت و هم‌چنان که پیروان آیین یکتاپرستی، مزدیسنه را زرتشتی هم می‌خوانیم و می‌نامیم، پیروان مذهب و آیین ایزدپرستی را که پیامبرش اورمزد بوده، اورمزدی می‌خوانده‌اند. هورمزد یکی از بزرگان آیین مهر است که مقام امشاسپندان را (در آیین مانی، aeons ائون‌ها، که خداوندان نور و سازندگان جهان هستند با امشاسپندان قابل مقایسه‌اند و در گنوس یا عرفان غربی، خدای بزرگ آیم Abim نام دارد که با ائون‌ها گروه هفت‌گانه‌ی پدوم Plerum را تشکیل می‌دادند که مفهوم آن جهان کامل بود. این

بیش را از ایرانیان گرفتند و همان وحدت ایرانیان در آن بیان شده است) یافته و او علم نجوم را در این آیین براساس علمی پایه گذاشته و آثاری پدید آورده که بعدها این آثار به نام هرمس خوانده شده و کتاب‌های التجلیات الالهیه و انشاء النجوم الاسانیه و برهان المقنع فی الضاح السهل المستع که از شیخ کبیر، محی‌الدین عربی است، همه از افکار هرمزدی متأثر است.

می‌دانیم که شیخ شهاب‌الدین سهروردی شهید، و ابن سینا و جابرین حیان، که یکی از نویسندگان ایرانی اخوان الصفاست همگی از عقاید هرمزدی متأثرند.

عقاید و آرای هرمزدی برپایه‌ی علوم فلکی بوده و به‌همین علت و جهت است که اورمزد را بنیان‌گذار دانش فلکی و احکام نجومی خوانده‌اند. کتاب‌هایی نیز به او نسبت داده‌اند که این آثار در افکار بسیاری از بزرگان و اندیشمندان ایرانی و سپس جهان اثر نهاده است و آنان را پیرو خود کرده. هانی نیز یکی از اندیشمندانی است که از آثار و آرای هرمزدی برخوردار بوده و توجه او نیز به احکام نجومی و تأثیرات جهان فلکی در زندگی آدمی از این رهگذر است و شگفت اینکه نلینو Nallino به‌هیچ وجه یادآور این نکته نشده که دانشمندان گذشته هرمس را ایرانی خوانده‌اند و زمان او را پیش از بودا و موسا و مسیح دانسته‌اند. عجب آن که نلینو حتا خود را با این نظرات آشنا هم نکرده و در کتاب ارزشمندش که متذکر بسیاری نکات به‌مراتب بی‌اهمیت‌تر از این مبحث گردیده، هیچ یادی از هرمس و هانی نکرده است.

در متن کتاب، ذیل گفتار و بندی جداگانه، از نجوم مانوی و اساس نجوم اوستایی بنا بر یشت چهاردهم (= بهرام یشت)، در این زمینه مطالبی مشروح نقل شده است.

۲۶۶ - مطالب کتاب کارلو آلفونسو نلینو Carlo Alfonso Nallino دانشمند ایتالیایی، موسوم به تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه‌ی احمد آرام، سبب شد (نک ص ۲۸۸ کتاب یاد شده). محقق ارجمند، رکن‌الدین همایون فرخ، در پیش‌گفتار کتاب تنگ‌نوشته، یا صورتِ ذبح، که کتابی است مصور درباره‌ی احکام نجوم و قدمتی فوق‌العاده داشته و از آثار ایران کهن است که ترجمه‌های فارسی و عربی دارد، مطالبی درباره‌ی دانش موردنظر، در ایران باستان بنویسد... جایی که نلینو از منازل بیست و هشت‌گانه‌ی قمر یا ماه، به‌موجب کتاب بندهی، یاد کرده است. در مورد اینگونه مسایل، به کتاب پرارزش پژوهشی در اساطیر ایران، از استاد مهرداد بهار نگاه کنید، باتوجه به فهرست، که گوشه‌ای از دانش موردنظر ایرانیان را ارائه می‌دهد و این دانش و آگاهی‌ها، پس از سقوط ساسانیان - توسط ایرانیان در جهان آن روزگار منتشر شد. همایون فرخ، در مقدمه‌ی تنگ‌نوشته، ص ۱۹ آورده است:

... آیین مهر توجه خاص به نجوم و فلک داشته و آیینی بوده که مستقیماً با فلک و اجرام سماوی سر و کار داشته. قرن‌ها پیش از آیین مزدیسنه و زردانی در سرزمین آریایی‌ها و هنگام کوچ آنان از آسیای دور در اثر وقایع آخرین یخبندان برای آنان تداعی معانی شده و آریان‌ها را متوجه افعال و اعمال اجرام فلکی در زندگی مردم زمین کرده بوده است، و در نتیجه برای آنان معتقداتی به وجود آورد که این معتقدات تأثیرات حرکات سیارات را در زندگی بشر پایه گذاشت و ما این عقاید را در آیین مهر، مطالعه می‌کنیم.

اگر درباره‌ی نام «نیمروز» و اطلاق آن به مرکز سیستان توجه کنیم، این نکته بر ما مکشوف می‌شود که ظهر واقعی نیم‌کره‌ی شمالی محل نیمروز است و بنابراین می‌بایست در این محل رصدخانه‌ای بوده تا با محاسبات دقیق نجومی، نیمروز واقعی را محاسبه و مطالعه کرده باشند. در بسیاری از مهرابه‌ها، مجسمه‌ی گاوی را درون ماه یا زورقی نشان می‌دهد و این نقش نماد حضور ثور در برج حَمَل است. در برج ثور یا گاو، بهار فرا می‌رسد و مراسم قربانی نیز در اول برج خورشید و ثور بوده، یعنی روز اول بهار - و برای همین است که این قربانی زاینده است و زایش زمین از اوست، زیرا این بهار است که جهان را نو می‌کند.

فصول و منطقه‌البروج در آیین مهر، نقشی مهم دارند؛ زیرا در بعضی از مجسمه‌های مهر، او را به صورتی نشان می‌دهند که در یک دست کره‌ی زمین و در دست دیگر منطقه‌البروج را دارد. مهر دینان معتقد بودند که در آغاز حیات، جهان به هفت دوره تقسیم شده بود و هر یک از این دوره‌ها مطابق بوده است با تأثیر یکی از هفت سیاره. بعدها به منطقه‌البروج و صور فلکی نیز معتقد شدند. هفت سیاره از معتقدات مهربان است و هفت امشاسپندان، همان هفت سیاره هستند.

مراحل سیر و سلوک در آیین مهر هفت‌گانه است، زیرا به عقیده‌ی آنان جهان در هفت روز و در هفت دوره پیدایش یافت و مهر هفت سیاره آفرید. این است که جهان به نظر مهربان بر هفت بخش است. هم‌چنین آسمان‌ها هفت‌اند و زمین نیز هفت طبقه است، و در آن هفت دریا هست - و از این نظر برای تقسیم تقویم، هفته را محاسبه کردند. هم‌چنین برای زمین هفت کوه مقدس شناختند و هفت رود مقدس نیز برابر هفت کوه و هفت دریا در زمین یافتند: «در فصول بعدی از متن کتاب در این مورد مطالبی هست».

در داخل مهرابه‌ها طبق سنن ایرانی، قبل از شاه‌نشین - دوازده خانه قرار می‌گرفته که آتش مقدس

در آن فروزان بوده و این دوازده خانه نماد دوازده برج آسمانی بوده است. سقف مهرابه‌ها قوسی بوده و آن هم نمادی از آسمان بوده است. و از این رهگذر است که همه‌ی مهرابه‌ها سقف‌های گنبدی شکل داشته و اساساً طرح و ابتکار سقف‌های قوسی و گنبدی از ابداعات مهردینان ایرانی بوده و از این نظر پرستش‌گاه‌های دیگر ادیان نیز همین سنت مهری را در ساختمان‌ها رعایت کرده‌اند. گنبد نمادی از آسمان است و این امر توجه مهردینان را به آسمان و امور فلکی نشان می‌دهد.

مانی که سخت تحت تأثیر عقاید مهری بوده، به نجوم عقیده و نظرهای خاص داشت. مانی ضمن اینکه ماه و خورشید را که وسیله‌ی اساسی برای بازیافتن ذرات نور می‌دانست و موجودات نیکو می‌شمرد، برج‌های دوازده گانه را شوم و نیروهایی زیان‌آور می‌انگاشت.

در آموزش‌های مانی، آنچنان که در کتلاپا، آمده سخنان بسیاری هست که با نشانه‌های برج‌های دوازده گانه‌ی آسمانی ارتباط دارد. یکی این که تقسیم‌بندی دوازده صورت منطقه‌البروج، میان پنج دنیای تاریکی. دیگر اینکه صورت‌های منطقه‌البروج به صورت مخلوقات فلکی در این جهان پنج‌گانه پیدا نمی‌شود، بلکه فراتر رفته و به چرخ یا سپهر بستگی دارند. مانی می‌گوید: ما باید چنین پنداریم که آنها از پنج دنیای تاریکی پس کشیده شده و به سپهر ملحق گردیده و به هر دنیا - دو مخلوق اختصاص یافته است. مانی معتقد است که به هر دنیا دو مخلوق فلکی اختصاص یافته و با وجود این، از آن جا که دوازده برج هست و فقط پنج دنیا، ناچار تقسیم‌بندی زیر را چنین انجام داده است:

برج جوزا + قوس متعلق به جهان دود هستند

برج حقل + اسد متعلق به جهان آتش هستند

برج ثور + دَلُو + میزان متعلق به جهان باد هستند

سرطان + شنبله + حوت متعلق به جهان آفتاب هستند

برج جدی + عقرب متعلق به جهان تاریکی و ظلمت هستند

[به‌شکلی که در پژوهش‌های بخش‌های گذشته شرح شد، در اوستا، بخش‌بندی‌ها، یشت چهاردهم، یعنی بهرام یشت نیز نظام فلکی و برج‌های یازده گانه «نه دوازده گانه» مطرح شده و هر چند وابسته به یکی از عناصر چهارگانه‌ی: باد، آب، آتش و خاک هستند.]

این‌ها به عقیده‌ی مانی، دوازده آرگون پایدی هستند. (مخلاف نظر مزدیسنان) (کتلاپا، فصل ۷۱

صفحه‌ی ۲۲ به بعد). در نجوم مانوی، سعد و نحس آمده و استگمن محقق نجوم اواخر عهد کهن براساس نظرات مانوی برج‌های دوازده گانه را به صورت دایره‌ای طرح کرده و می‌گوید، این مسلمان بازی با صورت‌های ظاهری موب، مثلث، مربع و مسدس است. شرح زیر نمودار توالی صورت‌هایی است که در دایره‌ی «استگمن» آمده است:

- | | |
|-------------------------------|-------------|
| ۱- دود، جَوْزَا + حَمَل (قوس) | موزب |
| ۲- آتش، حمل + اسد | مربع + مثلث |
| ۳- باد، ثور + دلو + میزان | مربع + مثلث |
| ۴- آب، سرطان، سنبله + حوت | مسدس + موزب |
| ۵- ظلمت، جدی + عقرب | مسدس |

از این صُوَر، منجمان معاصر آن دوران - موب را نحس پنداشته‌اند؛ و مثلث و مسدس را سعد، و بنابراین مثلث سعد پشت سر مسدس نحس قرار دارد. سپس مربع نحس قرار گرفته که خود مثلث و مسدس سعد را در دنبال دارد.

این ناهماهنگی به خاطر عدم تقسیم مناسب به علت عدد دوازده و پنج است و با ترتیب مقتضی با موب نحس و مسدس سعد جانشین شده و این درجه‌ی اخیر مقابل موب نحس قرار می‌گیرد. این تمایل متقابل، وجود مختلف تأیید اثبات ادعای مانوی در مورد علایم است. او می‌گوید: آنها همه دشمنان و مخالفان یکدیگرند (کنالایا، فصل ۱۶۸). در دومین بخش از کنالایا، فصل ۶۷، مانوی نظامی را به کار گرفته که دنیا را به چهار قسمت کرده و هر قسمت آن به دو مثلث متصل می‌شده؛ و براساس این نظام مثلثی شکل، برج‌های دوازده گانه به شرح زیر تقسیم بندی گردیده‌اند:

مثلث نخست: حمل، اسد، قوس - شمال - غرب.

مثلث دوم: ثور، سنبله، جدی - جنوب - غرب.

مثلث سوم: جوزا، میزان، دلو - شمال - شرق.

مثلث چهارم: سرطان، عقرب، حوت - جنوب - شرق.

استگمن می‌گوید: متعاقب این نظام قطعه‌ای است که هانی در آن از پیش‌گویی‌هایی شوم و گونه گون آگاهی می‌دهد (کنالایا، صفحه ۱۶۸) اما شگفت اینکه در این جا نظام فضایی و کیهانی به یک نظام زمانی تبدیل می‌یابد. مثلث‌ها با در نظر گرفتن اینکه بخش‌کننده‌ی بدی هستند، در فواصل زمانی به مرحله‌ی اجرا در می‌آیند.

در ادبیات نجومی جدول‌هایی است که نشانه‌های بروج را با پیش‌بینی مصیبت‌ها توأم می‌کند. به‌نظر می‌رسد که مانی چنین جدولی را برای مثلث‌ها اقتباس کرده و به آن یک نظام فضایی افزوده که بدیهی است بسیار منطقی به‌نظر نمی‌رسد.»

چنانکه اشاره شد، این برداشت از مقدمه‌ای است بر کتاب تنگ لُذخه که یک کتاب نجومی کهن ایرانی، و بنابر نظر مصحح آن، رکن‌الدین همایون فرخ، یک اثر مانوی است. برداشت مطالب فوق توسط مصحح کتاب، از کتاب مانی و تعلیمات او، اثر ویدن گرن Widen Gren ترجمه‌ی نزهت صفای اصفهانی است، ص ۸۸ به‌بعد.

۲۶۷ - فردار، اصطلاحی است پارسی در علم نجوم. خوارزمی در مناتیج‌العلوم، آورده است: أَلْفَرْدَار قسمة العمرین الكواكب السبعة لكل كوكب منها سنون معلومة یقال لها سنو الفردار.

در ترجمه‌ی فارسی کتاب یاد شده، ترجمه چنین است: «فردار: تقسیم کردن عمر است در میان کواکب سبعة (= ستارگان هفت‌گانه)، یعنی هر ستاره‌ای دارای سالی معلوم است که آن سال‌ها را برای آن ستاره بنوالفردار می‌گویند.

چنانکه مشروح بیان شد، در ایران باستان زایچه گرفتن برای کودکانی که به دنیا می‌آمدند معمول بود. علی‌اکبر دهخدا در لغت‌نامه حرف «ف»، ص ۱۴۵ با توجه به التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۲۶۶، که با تصحیح و حواشی استاد جلال‌الدین همایی به‌چاپ رسیده، مطالب بیرونی را با اضافاتی نقل کرده است.

۲۶۸ - التفهیم، ص ۳۸۰-۳۷۹. چنانکه پیش از این نقل شد، پژوهشگر گرامی، محمدتقی راشد محصل، در ترجمه‌ی زات‌سپریم - و در ماهنامه‌ی چیست، سال دوم، شماره‌ی ۲، ص ۲۴۰ به‌بعد - به پاره‌ای از این همانندی‌ها اشاره کرده است که راهنمای نگارنده قرار گرفت.

۲۶۹ - یشت ۵، ۵/۷. وندیداد - فرگرد ۷/۶.

۲۷۰ - جامع‌الحکمتین، ص ۲۷۱ به‌بعد.

۲۷۱ - همان، ص ۲۹۲ به‌بعد.

۲۷۲ - دیوان اشعار ناصر خسرو، ص ۱۳.

۲۷۳ - مینوی خود، بخش ۲۱-۷/۱۷.

۲۷۴ - مینوی خرد، بخش ۱۱ بندهای ۱۰-۸؛ وست بخش ۱۲ را چنین داده است.

نک: S.B.E.III, P.37,8.

۲۷۵ - مینوی خرد، بخش ۴۷، بند ۱۰-۱. وست بخش ۴۸، ص ۹۰-۸۹

۲۷۶ - درباره‌ی دیو، پری، همزاد و (= آل) جن - که پایه‌هایی استوار و پرسابقه در معتقدات مردم قدیم ایران و ادبیات عامیانه و روایات دینی دارد، مباحثی در مبانی تطبیقی در فصول و یادداشت‌های گذشته هست.

۲۷۷ - مسأله‌ی انوار مدبری فلکیه در حکمت و عرفان ایران در دوران پس از ساسانیان، به‌درستی ناشی از چنین اندیشه‌ای و نشأت یافته از فلسفه‌ی فهلویون و حکمای ایران باستان است. مراد از انوار فلکی در کلمات فلاسفه، نور قابض از افلاک و کواکب بر ارضیات است.

کتاب مرآت الاخوان که تحریری از شرح الهدایه ملا صدرا شیرازی است (احمد بن محمد حسینی اردکانی، در گذشته بعد از ۱۲۴۲ ه.ق. مقدمه، تصحیح و تحقیق از: عبدالله نورانی. تهران ۱۳۷۵، ص ۳۱۵ و ۳۱۹) درباره‌ی مبحث قابل کَوْن و فساد نبودن و متکی به اراده بودن فلک، شرحی شایان توجه دارد:

«... فلک قابل کَوْن و فساد نیست، یعنی صدورش از صانع برسیبل ابداع است، نه آنکه متکَوْن از جسمی دیگر باشد که به فساد آن جسم فلک متکَوْن شده باشد؛ و فقدش نیز برسیبل فناست، نه این که جسمی دیگر گردد. این است معنی قول فلاسفه که می‌گویند: «فلک کائن و فاسد نیست»، و مراد ایشان از این عبارت آن نیست که حادث نیست و فانی نمی‌تواند باشد (ص ۳۱۴).

در جایی دیگر از مأخذ فوق، مبحثی است ذیل: «در بیان آنکه فلک متحرک به اراده است، ص ۳۱۹» هم چنین در صفحه ۳۲۴، صدرای شیرازی درباره‌ی افلاک مطالبی نقل و شرح کرده که چندان موافقتی با اصول موضوعه‌ی سهروردی در این مبحث مهم ندارد. هم چنین در صفحه‌ی ۳۲۸ مطالبی است که در پارهای از آنها به صائب بودن نظرات دانشمندان فرس باستان اشاره شده است.

برای مطالبی پیرامون اصطلاح خودآفریده *xvazâta* کهن ایرانی درباره‌ی زمان و مکان و افلاک، ← جلد چهارم و نندیداد، ذیل نام‌ها و عناوین ویژه‌ی نجومی و خودآفریده خودآفریده - در فهرست نمایه‌ها یا فهرست عام نگاه کنید. نیز در فرهنگ نام‌های اوستا ذیل هر نام وابسته و خاص. برای کار بر دهایی اوستایی و بهلمی، نیز به ده فرهنگ اوستایی بار تولوجه و کانگامر اجمعه کنید:

Kanga, K. E: *A Complete dictionary of the Avesta Language*. P, 139. Bombay, 1900

Bartholomae. CH: *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1979.

ابوالفرج ابن جوزی، عالم و نویسنده‌ی سده‌ی ششم هجری قمری، در کتاب معروفش موسوم به تیس ایللی (ترجمه‌ی علیرضا ذکاتوی قراگزلو، تهران ۱۳۶۸، ص ۶۳ به بعد) زیر عنوان: تیس ایللی بر منجمان و فلکیان مطالبی نقل کرده است که از دو جهت مورد اشاره، در پژوهش مورد نظر است. یکی رد اندیشه‌ی قدیم بودن افلاک و دیگر نسبت خیر و شر و برخی امور ارضی و سماوی به افلاک و ستارگان. پیش از این نیز در مواردی چون آتش‌پرستی و ثنویت و ملاحظه -نقل‌هایی از کتاب وی نقل شد:

«ابو محمد نویختی گوید جمعی بر آن رفته‌اند که فلک قدیم است و آفریدگار ندارد. و جالینوس از عده‌ای نقل می‌کند که تنها زُحَل را قدیم می‌دانستند. گروهی برآنند که، فلک طبیعت محض است، یعنی حرارت و برودت و تری و خشکی در آن راه ندارد -هم‌چنین سبک یا سنگین نیست. بعضی برآنند که فلک جوهری آتشین است که به نیروی دَوْران از زمین برکنده شده است. بعضی برآنند که ستارگان از جسمی سنگ مانند هستند، و بعضی گویند ستارگان جسم ابرمانندی هستند که شب‌ها برافروخته و مثل زغال مشتعل می‌شود، و روز خاموش می‌گردد. بعضی گفته‌اند که جسم ماه از آتش و هوا تشکیل شده، بعضی دیگر گفته‌اند که فلک کره‌ایست ساخته شده از آب و هوا و آتش و دو حرکت دارد: از مشرق به مغرب و از مغرب به مشرق. و گفته‌اند که زُحَل در سی سال و مشتری در حدود دوازده سال و مریخ در دو سال و خورشید و زهره و عطارد در یک سال و ماه در سی روز فلک را دور می‌زند.

بعضی دیگر افلاک را مربوط به هفت سیاره دانسته و گفته‌اند آن فلکی که در سمت ماست و به ما نزدیک‌تر است، فلک قمر است، سپس فلک عطارد، سپس فلک زهره، سپس فلک خورشید، سپس فلک مریخ، سپس فلک مشتری، سپس فلک زحل؛ آنگاه فلک ستارگان ثابت. در اندازه‌ی جرم کواکب نیز اختلاف نظر است. اکثر فلاسفه گفته‌اند که جرم خورشید از همه‌ی ستارگان بزرگ‌تر است و تقریباً یک‌صد و شش برابر زمین می‌باشد، و هر یک از ستارگان ثابت حدود چهل و نه برابر زمین است. مشتری حدود هشتاد و دو برابر زمین و مریخ یک و نیم برابر زمین است. و نیز گفته‌اند از هر نقطه‌ی بالای فلک شروع کنیم و دور بزیم تا دوباره به آن برسیم یک‌صد و یک‌هزار و شصت و چهار فرسنگ است. بعضی گفته‌اند که فلک زنده است و آسمان جاندار است

و هر ستاره‌ای نفیس خاص خود را دارد.

فیلسوفان پیشین خیر و شر را به ستارگان نسبت داده و برحسب نحس یا سعد بودن ستاره‌ای منع یا عطا - را از ناحیه‌ی آن‌ها می‌دانستند و می‌گفتند زنده و فعال هستند و در نفوس تأثیر می‌گذارند.

و ابن جوزی، چنین در ذیل ردّ آرای فلاسفه و حکما، جمعی از آرای زمان خود را نقل کرده است.

۲۷۸ - مینوی خود، بخش ۴۸، بندهای ۲۷-۱. وست، بخش ۴۹، ص ۹۳-۹۰.

۲۷۹ - جامع الحکمتین، ص ۱۰۷.

۲۸۰ - یشت‌ها، جلد دوم. فرودین یشت، ص ۶۰ به بعد. آثار فلوطین، جلد اول، ص ۱۸۰.

۲۸۱ - جامع الحکمتین، ص ۲۹۳-۲۹۲.

۲۸۲ - بحثی درباره‌ی زندگی مانی و پیام او، نوشته‌ی ناصح ناطق، ص ۱۷۸ به بعد.

۲۸۳ - «... گردش ستارگان برخلاف آنچه مردمان می‌پندارند؛ اثری در زندگی آدمیان ندارد، بلکه تنها وقایعی را که روی خواهد داد نشان می‌دهد، و دلایلی هم بر درستی سخن خود آوردیم. اکنون می‌خواهیم این مطلب را به نحوی دقیق‌تر... بررسی کنیم... می‌گویند گردش ستارگان نه تنها توانگری و تنگدستی و بیماری و تندرستی و زشتی و زیبایی آدمیان را سبب می‌شود، بلکه نیکی و بدی ما و اعمال ناشی از این خصلت‌ها نیز معلول ستارگان است. چنانکه گویی ستارگان بر آدمیان خشم می‌گیرند - حال آنکه آدمی اگر احوال و اعمالش معلول گردش ستارگان است، پس بر آنان بدی نمی‌تواند کرد تا خشمشان را برانگیزد. می‌گویند روشن آسمانی به آدمیان نه برای آن نیکی می‌کنند که آدمیان را دوست دارند، بلکه علت نیکی‌ها و بدی‌هایشان آن است که خود آنان برحسب اینکه در کدام نقطه مدارشان باشند حالتی نیک یا بد می‌یابند، و برحسب اینکه در «نقاط اصلی» برج قرار گیرند یا به نقطه‌ای دیگر بگریند، طرز فکرشان دگرگون می‌شود. مهم‌تر اینکه بعضی ستارگان را نیک می‌دانند و بعضی را بد و معتقدند که گاه ستارگان بد نیز نیکی می‌کنند و ستارگان نیک بدی. به علاوه می‌پندارند که وقتی که ستارگان روبه‌روی یکدیگر قرار می‌گیرند و یکدیگر را می‌نگرند یک نوع اثر می‌کنند، و آن زمان که یکدیگر را نمی‌نگرند اثری دیگر می‌بخشند - چنانکه گویی روشن آسمانی همیشه به یک حال نمی‌مانند، بلکه برحسب اینکه در یکدیگر بنگرند یا نه، احوالشان دگرگون می‌شود؛ و هنگامی که ستاره‌ای در این ستاره

می‌نگردد نیک می‌گردد و اگر در ستاره‌ای دیگر بنگردد بد، و نگریستن نیز اگر در این هیأت باشد
منشأ فلان اثر می‌شود و اگر در هیأتی دیگر منشأ اثری دیگر، ... دوره‌ی آثار فلوتین، ترجمه‌ی
محمدحسن لطفی، جلد اول، ص ۱۷۹-۱۸۰

284- West: SBE. Vol, V-part I, pp, 401-406.

۲۸۵- سی روزی کوچک، سی روزی بزرگ، پژوهشی در متن پهلوی. تصحیح متن و آوانویسی و
ترجمه، دکتر آذر میدخت دهدشتی.

۲۸۶- مقاله‌ی دکتر وست، با عنوان ادبیات پهلوی، در کتاب *Grundriss Der Iranischen philologie*.
صص ۱۳۰-۷۵.

۲۸۷- النهم، ص ۲۳۴-۲۳۳.

288- Dastur Dârâb pâhlan: *The persian farziât Nâma and kholasch - i Din. Text and
verision wîth notes*, by: jivanji jamshedji Modi Bombay, 1927.

برای معرفی کتاب فوق و مسایل وابسته و مورد اشاره، نگاه کنید به گاه‌شماری و جشن‌های ایران
باستان، تألیف نگارنده.

۲۸۹- پندنامه، متضمن پندنامه‌ی ملافیروز، فروغ دهر تاسپان از دستور داراوب، حکایت شاه نظام و مسالهی
دین. چاپ بمبئی ۱۹۴۹. صص ۱۲۶-۱۱۱ و ۱۲۸-۱۲۶.

۲۹۰- روزشماری در ایران باستان و آثار آن در ادبیات پارسی، نگارش: دکتر محمد معین. تهران ۱۳۲۵،
ص ۱۰، نقل‌ها در زمینه‌ی رسالهی ملامحسن فیض از این رساله است. نیز برای اینگونه مطالب، نگاه
کنید به گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، با توجه به فهرست مطالب.

۲۹۱- متن پهلوی این رساله، در متون پهلوی از جاماسپ آساناکه به سال ۱۸۹۷-۱۹۱۳ چاپ شده - میان
صفحات ۱۰۸-۱۰۲ نقل شده است:

Dastur jamaspji Minochehrji jamasp-Asana: *The pahlavi Texts*. Vols. 1-2 Bombay
1897 - 1913, PP. 102-108.

این کتاب با دیباچه‌ای از بهرام گور انکلسریا و دکتر ماهیار نوایی در تهران به طریق افست به چاپ
رسیده است. دو ترجمه‌ی فارسی از آن به نظر نگارنده رسیده است:

۱- ماه فروردین، روز خرداد. متن پهلوی و ترجمه‌ی فارسی با واژه‌نامه و پیوست، از دکتر صادق‌کیا.
در مجموعه‌ی ایران کوده - شماره‌ی ۱۶ - سال ۱۳۳۵.

۲- ماه فروردین، روز خرداد، تدوین، ترجمه و توضیح از: بیژن غیبی. از مجموعه ادبیات پهلوی، شماره ۳: Nemudar Publications. Bielefeld. W. Germany, 1988.

نقل و برداشت در متن از ترجمه‌ی آقای بیژن غیبی است.

۲۹۲- آرزور Arzur نام دیوی بوده است. اما در اوستا، به موجب وندیداد، فرگرد ۱۹/۴۴-۴۵ نام کوهی است که دیوان بر گریوه یا قله‌ی آن گرد می‌آیند. به موجب بندش، فصل نهم، از چکاد (= قله) این کوه، راهی به دوزخ است و محل رفت و آمد دیوان از آن است (نگاه کنید به: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد اول- زیر عنوان آرزور Arezura و گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۱۹۹- از نگارنده؛ و ماه فروردین روز خرداد، از بیژن غیبی، ص ۱۱-۱۰).

۲۹۳- مَشِیَه، مَشِیَانَه Mašya-Mašyāna، به موجب اساطیر ایرانی در منابع پهلوی (بندش و ذات سره) نخستین زوج بشری یا آدم و حوا در روایات ایران بوده‌اند. کیومرث هنگام مرگ نطفه‌اش به زمین ریخت و پس از چهل سال از آن نطفه گیاهی به شکل ریواس با یک ساقه و پانزده برگ که مَشِیَه و مَشِیَانَه بودند از زمین روید: «... کیومرث را مرگ برآمد، بر دست چپ افتاد. به هنگام درگذشتن، تخمه‌اش بر زمین رفت. همانگونه که اکنون نیز به هنگام درگذشتن، همه‌ی مردم تخم بریزند.

از آن جاکه تن کیومرث از فلز ساخته شده بود، از تن کیومرث هفت گونه فلز به پیدایی آمد. از آن تخم که در زمین رفت، به چهل سال مَشِیَه و مَشِیَانَه بر رُستند که از ایشان کمال جهان و نابودی دیوان و از کار افتادگی اهریمن بود.» به نقل از: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۷۷ که ترجمه‌ای از بندش است.

۲۹۴- تَهْمورث (تَخْمَه اوروپ Takhma-urupa) اهریمن را به شکل مرکب و اسبی درآورده و سی سال بر آن سوار بود. این یک تمثیل است (نک: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد اول، ذیل نام تَخْمَه اوروپ = تهمورث).

در این تمثیل، تهمورث که بنابر روایات از شاه- پیامبران است، بر اهریمن، فایق می‌شود و او را مقهور می‌کند. در این تمثیل، بنابر عقیده‌ای- وی دیو درون و شیطان نفس را پس از مجاهدت، مغلوب و مغلول می‌نماید.

این روایت در پشت ۱۳- ۱۵/۱۱ و جزی خرد ۲۷/۱۱ آمده است. در شاه‌نامه، ضمن شرح پادشاهی تهمورث، این ماجرا نقل شده است. در دو اوستا، در اب داریا مرد دانا، نیز منظوم‌های با شعری سست

در این زمینه نقل است که شیگل آن را در ادبیات سنتی ذرتشی، ص ۳۲۶-۳۱۷ نقل کرده است:

F.R.Spiegel: *Die traditionelle Literatur Der parsen, S. 317 ff*

نگارنده در ترجمه‌ی وندیداد، ضمن نقل این روایت، ذیل عناوین «گومیز = شاش گاد» و «وئیپنه، لواط» شرحی بر این ماجرا آورده است.

۲۹۵- در این جا اشاره به حوادث آخر زمان و ظهور مقدسان نجات‌بخش و رهاندگان موعود است که مقدماتی دارد و سرانجام سوشیانش (= مهدی) نجات‌بخش در پایان جهان ظهور می‌کند. همانندی‌ها میان این روایات و روایاتی که پس از سقوط ساسانیان و افول دین زرتشتی در ایران به پیدایی آمد و مجموعه‌ی آن را در جلد سیزدهم بحارالاتوار مطالعه می‌کنیم، از دیدگاه تطبیقی شگفت‌انگیز است:

مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری، تألیف دارمستور، ترجمه‌ی محسن جهانسوز، ص ۱۱ به بعد.

بهرام ورجاوند در هزاره‌ی دهم از ناحیه‌ی شرق ظهور می‌کند و پادشاهی را به دست می‌گیرد، و دین زرتشت را که رو به افول نهاده به سامان می‌آورد.

۲۹۶- پس از ظهور بهرام ورجاوند، در همان هزاره‌ی دهم، پشوتن پسر گشتاسب از کنگ‌دژ (که سیاوش در توران زمین بنا کرد) خروج می‌کند و دین را به سامان می‌آورد. او و بهرام ورجاوند زمینه را برای ظهور پسران زرتشت آماده می‌سازند.

۲۹۷- هزاره‌ی زرتشت، هزاره‌ی دهم است که با بعثت او شروع و با خروج پشوتن تمام می‌شود. در هزاره‌ی یازدهم اوشیدر ظهور می‌کند، و در هزاره‌ی دوازدهم که آخرین هزاره است و از پس آن رستاخیز روی می‌دهد، دو پسر دیگر او ظهور می‌کنند.

۲۹۸- منظور از سام نریمان، گرشاسب پهلوان و از مقدسان دین زرتشتی است. در هزاره‌ی آخر ضحاک از بند رها می‌شود و دست به زیانکاری و نابودسازی می‌زند. در این هنگام گرشاسب از خواب چند هزار ساله‌ی خود برخاسته و ضحاک را با گرز می‌کشد. برای آگاهی از همه‌ی این نام‌ها و شرح رویدادها، به کتاب فرهنگ نام‌های اوستا، ذیل هر نامی نگاه کنید.

۲۹۹- سوشیانس Saoshyanta مهدی موعود در دین زرتشتی است که در پایان جهان ظهور کرده و عدل و داد را می‌گستراند و دوران طلایی دین را آغاز می‌کند. فرهنگ نام‌های اوستا، جلد ۴، ص ۷۶۹ به

بعد.

۳۰۰- در منابع زرتشتی، چه متون اوستایی و چه پهلوی، جز این جا، از قدرت یافتن مجدد گشتاسپ و زرتشت نشانی ملاحظه نشده است. به نظر مارکوآرت اصل چنین فکری برمی گردد به تلاشی برای قرینه بخشی که در آن وقایع آغاز زمان به طریقی مکانیکی در آخر زمان تکرار می شود. اما باید به این نکته اشاره کرد که بر خلاف آغاز زمان، در آخر زمان کی خسرو پادشاهی را به گشتاسپ می دهد نه لهراسپ:

Markwart, j: *der Naurôz seine geschichte und seine Bedeutung*. in: dr. Modi Memorial, Volume, Bombay 1930. pp, 709-765.

مارکوآرت، نظر و اشاره‌ی فوق را در مقاله‌ی نوروز خود، مأخذ فوق، ص ۷۶۳ ابراز کرده است. برای آگاهی‌های بیشتر، نگاه کنید به جلد سوم فرهنگ نام‌های اوستا، مقاله‌ی *ییمه خُشْتَه = جمشید* و جلد دوم مقاله‌ی *سوشیانس*، و ذیل مقاله‌ی *گوی*، شرح حال کی خسرو.

۳۰۱- روزشماری در ایران باستان، ص ۷۰-۶۹. کتاب یاد شده در سال ۱۳۰۲ قمری در مطبع الاسلام بمبئی توسط شیخ علی محلاتی حائری به چاپ رسیده است.

۳۰۲- علاوه بر کتاب یاد شده، گاه شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۲۵۴ به بعد، نیز با توجه به فهرست، وجه تسمیه و علل یادبودهای برپایی جشن نوروز.

۳۰۳- مقایسه کنید با رساله‌ی پهلوی سابق الذکر، ماه فروردین، روز خرداد - و رویدادهایی که در آن روز روی می دهد، دمیدن روح به ابدان مردم، برگزیده شدن زرتشت به پیامبری، ظهور سوشیانت، برخاستن ضحاک (= دجال) و کشته شدن او و...

از دیگر سو، هر چند روز ششم از فروردین، به نام خرداد روز - در رساله‌ی پهلوی، منشأ حوادثی بسیار است، اما باید توجه داشت که نوروز اصلی یا *نوروز خاصه*، در خرداد روز بوده، که علی چند داشته، از جمله احتساب پنجه (= نک: گاه شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۲۰۰-۱۹۷).

در باره‌ی محاسبات مربوط به عمر جهان و هزاره‌ها که اغلب منشأ حوادث و روی داده‌ها و تغییرها و پیش‌گویی‌ها - از روی گردش اختران و بروج بوده، و چگونگی زیج و زایچه گرفتن و آثار آن:

E.S.Kennedy: *A survey of islamic Astronomical, Talles, in transactions of the american philofofi Cal Society, N.S.XLVI, 123-77. 1956.*

در این موارد، که به پیش‌گویی از روی حرکت ستارگان و موازنه با بروج - رشته‌ای دراز دارد، در ایران قدیم معتقدات و باورهای بسیاری بوده است. هرودوت و استرابون و دیگران در این زمینه اشارات و روایاتی نقل کرده‌اند. ابن مسکویه و ابن بطوطه و حمزه‌ی اصفهانی و یعقوبی و ابن‌شعنه (در الدرالمتخب فی تاریخ مملکت حلب) در این زمینه بسیار گفته‌اند. در زمان مادها تا ساسانیان، و پس از افول ساسانیان، انتقال و استمرار چنین عقاید و دانش‌هایی که به شعبه‌ها تقسیم شد، از دو سو جریان داشت. یکی از سوی مورخان و تاریخ‌نگاران و منجمان که با شیوه‌های علمی، همراه با فولکلور و سوابق مذکور استمرار یافت. دوم از طریق موبدان، که آن را شعبه‌ای از علوم دینی دانسته و تا همین اواخر، آثاری بر جای نهادند که بدان اشاره خواهد شد.

این‌گونه دانش‌ها، از سوی گروه‌هایی چون اخوان الصنفه، بارنگ و بویی ایرانی نقل شده است (مجموعه، جلد چهارم، ص ۳۶۴ و بعد) اما در تاریخ یعقوبی و در التنبیه و الاشراف مسعودی و سنی مؤکد الارض و الانبیاء و مؤوج الذهب و الکامل از ابن اثیر و... بسیاری از این دست، نیز چنین شروحی را می‌توان یافت.

۳۰۴- البته در روایاتی که توسط مورخان، پس از ساسانیان نوشته شده، در این زمینه اشتباهی روی داده که بر اثر عدم آگاهی‌شان درباره‌ی رسوم و جشن‌های ایرانیان در عصر ساسانی و استمرار آن بوده است. جشنی که بدان اشاره شده و مراسم آن، با عناوین جشن آبریزگان، آبریزان، آب پاشان، نودوز طبری، جشن سرشوی، آفریجکان و عدالاغسال در مآخذ تاریخی آمده است (آثارالباقیه، ص ۲۸۹-۲۸۸).

نگارنده در کتاب گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۲۷۷ به بعد، راجع به آن شرحی آورده است. جشنی که همراه با مراسم آب پاشیدن به هم مرسوم بود و آن را به نوروز منتسب کرده‌اند (شکل متأخر آن از ساسانیان - پاشیدن گلاب به هم و یا خوشبو کردن، با تعارف و پاشیدن گلاب) به شکل گسترده‌ی آن در آغاز تیرماه، یعنی روز نخست از تابستان، و یاد تیر روز (روز سیزدهم از ماه تیر) یا تیرگان معمول بوده است.

گریستن سن، در ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۹۷-۸، در این زمینه مطالبی نقل کرده است. ابن‌فقیه همدانی (مختصر البلدان، ترجمه‌ی: ح - مسعود، تهران ۱۳۴۷ - ص ۱۰۱-۱۰۰)، تاریخ این جشن را دهم فروردین نقل کرده است. در (عالم ادب مغوی، ص ۳۲۴ - و تاریخ گیلان، ص ۲۰۵) نیز این مطالب نقل است. در مباحثی اندر باب ادبیه و مراسم باران‌آوری و نزولات آسمانی، در این

زمینه مباحثی آمده است.

درباره‌ی روایات فوق، که از ملامحسن فیض است، همانندهایی نیز وجود دارد:

«نویسندگان مسلمان به اهمیت و شگون این سنت نوروزی پی برده بودند و درباره‌ی آن چنین روایت کرده‌اند (این روایت در، روضه‌ی کافی آمده و آن نبی را حذقیل نامیده است. در تفسیر مجمع البیان، و هم چنین در معجم البلدان هم آمده است. نگاه کنید به: ربيع المنجمین. به نقل از: نگاه شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۲۲۹ به بعد) و مُعَلّی بن خُثَیْس روایت کرده که صبح روز نوروز به خدمت شریف ابی عبدالله (امام جعفر صادق علیه السلام) صلوات الله علیه سرافرازی یافتم. فرمود آیا شرف این روز را می‌دانی؟ - گفتم پدر و مادرم فدای تو باد. این قدر می‌دانم که عجم این روز را تعظیم می‌نماید و بر خویش مبارک شمارند. آن جناب فرمود که شرف این روز به همین است. بلکه به جهت امری است قدیمی، بلکه یکی از شرف‌های این روز آن است که در زمان گذشته در حوالی واسط، طاعونی ظاهر شده، بعضی از مردم آن شهر از آن مکان بیرون رفتند و جمعی در شهر ماندند و مردند. سال دیگر خطاب الاهی بر ایشان نازل شد که «موتوا» همه به یک بارگی نقد حیات راسپردند: حیث قال عز و الا الم تر الی الذین خرجوا من دیارهم و هم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل علی الناس و لکن اکثر الناس لا یشکرون». و حیوانات که همراه ایشان بودند نیز از شر و قهر الاهی به آتش فنا سوختند. جمعی اراده‌ی دفن آنها کردند و از عهده‌ی دفن بیرون نیامدند. بنابراین دیواری بر گرد ایشان کشیدند. و مدتی بر این امر گذشت. روزی یکی از انبیا را که از خلفای موسا بود، گذر بر آن مقام افتاد. توده‌های استخوان دید و از حضرت و اهب ارواح، احیای ایشان را مسألت نمود. خطاب آمد که در فلان روز که نوروز بود آب بر استخوان‌های پوسیده ریز و از روی تضرع دعا کن تا از خانه به خانه قدرت خلعت حیات بر ایشان پوشانیم. آن نبی در آن روز که نوروز باشد به موجب وحی یزدان عمل کرد. همه زنده شدند و به این جهت آن روز را نوروز گرفتند و پاشیدن آب در نوروز سنت شده و راز این عمل را غیر از ما که اهل بیت هستیم دیگری نمی‌داند. نیز نگاه کنید به: مجمع الدعوات کبیر، ص ۳۴۹ به بعد.

۳۰۵- مسعود سعد سلمان، شاعر پرآوازه‌ی نیمه‌ی دوم سده‌ی پنجم هجری قمری و آغاز سده‌ی ششم، که حدود سال ۴۴۰ زاده و در ۵۱۵ هجری قمری درگذشته، سی قطعه سروده درباره‌ی سی روز ماه، که هر قطعه‌ای نامزد است به نام و توصیفی درباره‌ی روزی از سی روز ماه که پر معنی و

زیباست:

نک: دیوان مسعود سعد سلمان، چاپ شادروان رشید یاسمی. برای شرح حال وی: تاریخ ادبیات در ایران، تألیف دکتر ذبیح‌الله صفا. جلد دوم، ص ۸۳ به بعد.

ایاتی درباره‌ی نخستین روز، یعنی «درمزد روز» که نامزد است به نام خداوند، چنین می‌باشد:

امروز اورمزد است ای یار می‌گسار
برخیز و تازگی کن و آن جام باده آر
ای اورمزد روی بنده روز اورمزد
آن می که شادمان گنم اورمزدوار
تا بر نشاط مجلس سلطان ابوالملوک
باشیم شادمان و نشینیم شادخوار
آن زینت ملوک ملک ارسلان که ملک
هرگز چو او نبیند یک شاه تاجدار
اندر زمانه نعمت و دولت فزونش باد
تا نعمت خزان بود و لذت بهار

مسعود سعدسلمان درباره‌ی سی روز ماه، دوازده ماه سال ایرانی و روزهای هفته قطعات و اشعاری دارد که در دیوانش آمده است: (دیوان مسعود سعد سلمان، تصحیح رشید یاسمی، ص ۶۵۹ ماقبل و مابعد).

۳۰۶- تا روز هفتم هر ماه، روز نخست نامزد است به نام خداوند و شش روز دیگر موسوم است به نام‌های امشاسهندان یا مهین فرشتگان. پیش از این از نام‌ها و مفاهیم‌شان یاد شد. نیز در این جا از جنبه‌های زمینی این فرشتگان، به طور درست یاد نشده، که خرداد موکل بر کوه‌ها و یا امرداد موکل بر آدمیان نمی‌باشد.

۳۰۷- جهت نام روزها و آگاهی‌های ویژه و وجه تسمیه، نک: گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۸۳، قبل و بعد.

۳۰۸- به موجب کتاب ارداویراف‌نامه، راهنمای ارداویراف، موبدان موبد که روانش از تن جدا شده و به معراج رفته و بهشت و بهشتیان دوزخ و دوزخیان را مشاهده می‌کند، راهنمایان وی در این سیر الی المعاد و دیدار جهان پسین، ایزدآذر و ایزد سروش هستند.

۳۰۹- در متن «حوس» است که کاتب اشتباه کرده و باید «حوش» نوشته باشد که آن معرب «گوش» است.

۳۱۰- در ایران قدیم، چندین نوع تقویم در گاه‌شماری و روزشماری وجود داشت. تقسیم هر سال به ۳۶۰ روز و هر ماه به سی روز تمام، که عدول و جابه‌جایی در آن جایز نبود، رایج‌ترین تقویم برای توده‌ی مردم بود که از سوی حوز می‌موبدان موکداً نگاهداشت آن توصیه می‌شد. چون در

هر روزی، ادعیه‌ای ویژه و نماز و عباداتی برقرار بود. نیز احکام نجومی و مسأله‌ی زایچه گرفتن که اعتقادی تام بدان داشتند. به همین جهت مسأله‌ی کبسه و اصلاح تقویم و قرار دادن تحویل به آغاز حَمَل، از مسایل پیچیده محسوب می‌گشت (نک: گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۲۲ به بعد).

۳۱۱- چنانکه اشاره شد، این روایت به چندین گونه در کتب نقل شده است. در مآخذ مورد اشاره، بعضی از مضامین این حدیث که توسط محقق طوسی به نظم درآمده، در این جا نقل می‌شود:

به قول جعفر صادق خلاصه‌ی سادات	ز ماه فارسیان هفت روز مذموم است
نخست روز سیوم، باز پنجم و پس از آن	چو روز سیزدهم، روز شانزدهم شومست
دگر ز عشر سیوم بیست و یک چو بیست و چهار	و بیست و پنج که آن هم به نحس مرقوم است
به جز عبادت‌کاری مکن درین ایام	اگرچه نیک و بدت هم چو رزق مقسوم است
بماند بیست و سه، روز خجسته‌ی مختار	که در عموم حوایج به خیر، مختوم است
و یک چهارم و هشتم سفر مکن ز نهار	که خوف هلك درین هر دو، نص محکوم است
به روز پانزدهم پیش پادشاه مرو	اگرچه سنگ نلش بر تو نرم چون موم است
گریز نیز درین روز ناپسند آمد	که ره مخوف و هوای خلاص مسموم است
مکن دوازدهم با کسی مناظره‌ای	که در خصومت، این روز صلح معدوم است

نیز نگاه کنید به: مجمع الدعوات کبیر، ص ۳۴۴ به بعد، باب اختیارات روزها.

۳۱۲- سی روزه، متن اوستایی، آوانویسی، ترجمه، و اژه‌نامه، نگارنده این کتاب را آماده‌ی چاپ دارد. اوستا، سرودهای زرتشت: یستا، یشت‌ها، و سپرد، خرده اوستا ص ۳۹۲.

برای آگاهی‌های بیشتر، نک: گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۸۳ ماقبل و مابعد.

۳۱۳- جاماسپ آسانا، در متن‌های پهلوی، ضمن نقل متن پهلوی اندرزنامه، این سی روزه را نیز آورده است. دستور جاماسپ آسانا، اندرزنامه را میان صفحات ۵۸۷۱ و پس از آن سی روزه را داده است. متون پهلوی به سال ۱۸۹۷ در بمبئی به چاپ رسیده است.

Dastur jamaspji Minochehrji jamasp-Asana: *Pahlavi Texts*, Bombay, 1913.

سی روزه در اغلب متونی که اندرزنامه در آن به چاپ رسیده، وجود ندارد. وست در پژوهش‌هایی راجع به زبان شناسی «Grundriss» تحت عنوان مقاله‌یی درباره‌ی ادبیت پهلوی، راجع به آن تحقیقی کرده است:

E.W.West: *Grundriss der Iranischen Philologie II Band*, Strassburg, P. 112

نیز نگاه کنید به: پندنامه‌ی آذرباد مازاسپند، از شهر یارجی - دادابه‌ای. چاپ بمبئی ۱۸۶۹:

Shehriarjee Dadabhoj: *Pandnâmah-i Âdarbâd Mârspend*. Bombay, 1869.

سی روزه، از بند ۱۹ تا ۱۴۸ از اندرزنامه را شامل است. ترجمه‌ای از اندرزنامه توسط شادروان ملک الشعرا‌ی بهار انجام شده که بعداً در کتابی با عنوان: ترجمه‌ی چند متن پهلوی، ص ۱۸ به بعد به چاپ رسیده است، که سی روزه از ص ۴۹ به بعد از آن کتاب نقل است که مأخذ کار نگارنده قرار گرفت.

۳۱۴- در گذشته‌ی زندگی بشری، علم نجوم، به ویژه پیش‌گویی حوادث، تعیین عمر و ادوار جهانی، بیان طالع و سرنوشت مردم هنگام زادن، تعیین مواقع جنگ و کشورگشایی، یا امور کشاورزی یا سیر و سفر و ... را در سرلوحه‌ی مقاصد خود داشت. در ایران از دورترین ایام، پیش‌گویی‌هایی که منسوب به جاماسپ حکیم است شهرتی بسیار دارد. کتاب زند بهمن یشت، یا زند دهمین یسن، و بخشی از زراتشت نامه - از آثار ادبی زرتشتیان در سده‌ی هفتم هجری که توسط زواتشت بهرام پُردو به نظم در آمده، و بسیاری دیگر از این دست است.

یادگار جاماسپ بایستی بسیار کهن بوده باشد که بازمانده‌هایی از آن را در روایات داراب هرمزیداد می‌توان یافت. اما متن پهلوی، پازند و پارسی آن توسط دانشمند ایتالیایی ژوزپه مسینا، به سال ۱۹۳۶ در رم به چاپ رسیده است.

Giuseppe Messina: *Libro Apocalittico Persiano ayâtkâr i zâmâspik*. Roma, 1936.

در کتاب گلدسته‌ی چمن - آیین زرتشت که ترجمه و تألیف ماستر خداپخش است و به کوشش موبد مهرگان سیاوخش در بمبئی به سال ۱۲۹۱ یزدگردی قدیم به چاپ رسیده، از صفحه‌ی ۳۱۳ به بعد، روایاتی از احکام جاماسپ آمده است، که مقدم بر آن، از صفحه‌ی ۳۰۴ به بعد - ترجمه‌ی گزیده‌ای از زند و همتن یشت را نیز ملاحظه می‌کنیم.

صداق هدایت ترجمه‌ای دقیق از متن پهلوی زند و همتن یسن را منتشر کرده است، که در آن از روی متن فوق الذکر مسینا، ص ۱۱۵ به بعد، بخش سوم یادگار جاماسپ، را نیز به ترجمه درآورده است. در کتاب دبستان المذاهب، چهاردهمین نظر، ص ۷۰ به بعد، با توجه به زراتشت نامه‌ی فوق الذکر، پیش‌گویی‌هایی که مایه‌های کهن و تجدید نظرهای متأخر در آن پیدا است نقل شده است. در: یادگار زبیران، که حماسه‌ای است به زبان پهلوی، جاماسپ آسانا، متون پهلوی، ص ۱۸ - ۱

بمبئی ۱۹۱۳ - از زبان جاماسپ، پیش‌گویی‌هایی که گشتاسپ شاه از وی درباره‌ی جنگ ایرانیان و تورانیان می‌پرسد، نقل است. این گونه معتقدات که ریشه‌هایی بسیار قدیم در ایران داشت، در جهان باستان، توسط یهودیان اخذ و در جهان شرق باستان گسترش و انتشار فوق‌العاده‌ای پیدا کرد.

پیش‌گویان ایرانی که در رأس آنان کاهنان یا گروهی از مغان بودند، به موجب نشانه‌هایی که در دست است تولد عیسی‌ای مسیح را آن گونه که در انجیل متی آمده و به شکلی مبهم در بهمن یشت = زند و هومن یسن منعکس می‌باشد بیان کرده بودند.

و اشاره‌ی سه نفر مغ از مشرق که به جست و جوی کسی می‌روند که شاه باشد و به یهودیه می‌روند و با خود هدایایی نفیس از طلا و مژو کُنْدُر می‌برند - روایت و داستان تازه‌ای نیست و مربوط می‌شود به یک سلسله پیش‌گویی‌ها در ایران که مربوط به هزاره‌ها و ظهور موشیانت‌ها و منجی‌هاست. در داستان فوق، شاه یونانی مآبی که منش اهریمنی دارد و اشاره به هرودئوس است و این مغانی را که به دنبال موعود خویش هستند تهدید می‌کند - و سرانجام نجات یافته و به دیدار و تشرّف موعود می‌رسند، در ایران داستان کهنه‌ای بوده است. در این مورد، یعنی اشاره‌ی سه مغ که در جست و جوی و پیامبر موعود هستند، از لحاظ پژوهش در منابع کهن، نگاه کنید به تاریخ آیین دژآزمیز میترا، از نگارنده.

برای مطالعه و آگاهی بیشتر، نگاه کنید به انجیل متی، باب دوم، آیات ۱۲ - ۱ که در بهمن یشت، در سوم، بندهای ۱۸ - ۱۳ از دیدگاه تطبیق قابل توجه است و این تطبیق و هم خوانی، در بنیاد ایرانی این داستان بسیار جالب توجه است. البته این مسأله که مطالب یسنای ۴۶، بندهای ۶ - ۵ را مربوط کنیم به سفرهای تبلیغی مغان، و گاتاه‌ها را چنانکه نیبرگ برای این منظور به کار گرفته، به کار گیریم، بسی خطاست و چنین مطالبی، به شکلی که دیدیم، به هیچ وجه با گاتاه‌ها ربطی ندارد. برای نتیجه‌گیری نیبرگ از اشارات فوق نگاه کنید به: دین‌های باستانی ایران، ص ۲۳۸ - ۲۳۱.

Nyberg. H.S: *Die Religionen des alten Iran*, 1938. PP, 231-238.

کتاب یاد شده توسط دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی به فارسی ترجمه شده، با عنوان دین‌های ایران باستان، که هنگام تحریر این یادداشت‌ها در دسترس نگارنده نبود. اما قابل اشاره است که نظر نیبرگ در این کتاب راجع به تقویم دینی مزدایی که به عقیده‌ی وی از آغاز شهر یاری خشایارشا تنظیم و رواج یافته و سه نام ایزدان دین‌های بزرگ رایج آن زمان، در چهار بخش که نشان

چهار هفته است مدون شده، قابل توجه است نه قابل دفاع.

این جریان‌ها به روشنی بیانگر ترجمه‌هایی است که از دند بهمن یشت و به احتمال پیش‌گویی‌های جاماسپ و بسیاری دیگر که نام و نشان‌شان معلوم نیست، به زبان یونانی در کاپادوکیه و پونتوس منتشر شده و جریان‌هایی را درباره‌ی اسکندر سبب شده است که لاکتاتیوس Lactantius از آن آگاه بوده - یا پیش‌گویی‌های سیبولایی را در باب اسکندر، همین آثار مغان به وجود آورده است که مروج آن یک یهودی اسکندرانی بوده است. در سراسر مناطق شرق و سرزمین‌های یونانی - رومی، مغان همان‌گونه که مروج بسیاری از انواع علوم بودند، از دیدگاه خوارق و شگفتی‌ها، نبض این فن و گسترش آن را در دست داشتند تا سرانجام در قرون میانه - یا پس از سقوط ساسانیان، از طریق ترجمه‌هایی که از آثار آنان، چه پهلوی، چه اوستایی، چه آنهایی که پیش از آن به یونانی یا سریانی گردانده شده بود به تازی و پارسی - در دانش نجوم و تواریخ راه یافت.

درباره‌ی بسیاری از این گونه منابع، کتاب ارزشمند و بسیار گسترده و دقیق فرائس کومن با عنوان مغان یونانی مآب بسیار شایان توجه است. کتاب مذکور را کوئن و ژوزف بیدز در دو مجلد، به چاپ رسانیده و به سال ۱۹۳۸ در پاریس تجدید چاپ شده است. جلد اول مجموع روایات غربی، به‌ویژه یونانی درباره‌ی زرتشت، و جلد دوم متون یونانی و ... به شکلی دقیق ارائه شده. نگارنده آماده‌سازی این اثر گرانقدر را در دست ترجمه و اتمام دارد، امید که روزی موفق به انتشار آن شود:

Joseph Bidez et Franz Cumont: *Les Mages Hellénisés Zoroaster ostanes et Hystaspes*, Paris, 1938/1973.

برای مثال، حمزه‌ی اصفهانی در سنی ملوک الارض و الانبیا می‌گوید تنها مآخذ آگاهی‌های وی در مورد قبطیان، زیجات بوده است، چون سال‌ها و سوانح قبطیان در کتاب‌ها نیامده است، و اشاره می‌کند که نخستین و کهن‌ترین تواریخ آنان همان است که بطلمیوس در المجسطی اوساط ستارگان تندرو را بدان نهاده است: اول التواریخ و اقدمها هو الذی بنی علیه بطلمیوس اوساط الکواکب السریعه السیر فی المجسطی.

سنی ملوک الارض و الانبیا، چاپ M.E. Gottwaldt, ۱۸۴۴ میلادی، جلد اول، ص ۸۲ - چاپ شده در آلمان. ترجمه‌ی فارسی با عنوان تاریخ پیامبران و شاهان، از دکتر جعفر شعار، ص ۸۵ - در همین کتاب (ص ۶۱) که ترجمه‌ای از اوستا، از حمزه‌ی اصفهانی نقل شده، متوجه می‌شویم که

رویدادهای جهان و پیش‌بینی حوادث، بر مبنای هزاره‌ها و عمر جهان به دوازده هزاره، از آغاز آفرینش تا زوال آن تقسیم شده است. هم چنین ملاحظه می‌شود که تاریخ و سنوات برگزیده‌ی اخترشماری و اخترگویی قرار دارد. در این زمینه، ای. اس. کندی، در پژوهش‌های اسلامی درباره‌ی اخترشماری، مستندات و آگاهی‌هایی به دست می‌دهد:

Kennedy, E. S: *A Survey of Islamic Astronomical Tables, in Transactions of the American Philosophical Society*. N.S. XLVI, 123-77. 1956.

در تاریخ تبری و الکامل ابن اثیر، و در البدء و التاریخ مطهری و در کتاب ابن مسکویه - تجزیه الامم و سنی ملوک الارض و الانبیاء، سابق الذکر، در رسائل اخوان الصفا، در مقدمه، از ابن خلدون و بسیاری از این گونه کتب، که مشحون است از پیش‌گویی‌ها و تقسیم ادوار عمر جهان و سنوات و طالع بینی و اخترگویی و بکن و مکن در روزها و سعد و نحس ایام و اوقات، هر پژوهنده‌ای به روشنی نشانه‌هایی در آثار و معتقدات ایرانیان باستان، با توجه به قلت مدارک، اما ذکر و یاد در منابع متقدم می‌یابد.

در تاریخ یعقوبی، از ابن واضح یعقوبی ملاحظه می‌کنیم که در آغاز هر دوران از حکومت، از صور فلکی یا اختران سعد و نحس آن زمان یاد می‌کند و گاه تواریخ ادوار بعدی را نیز بر همین اساس پیش‌گویی می‌کند. در زمان ساسانیان، اینگونه منجمان و اخترگویان، که از طبقه‌ی مغان و دانش اندوخته‌ی این علم بودند، گماشته‌ی حوزه‌های علمیه‌ی مغان در دربار می‌بودند و هرودوت و استرابون نیز از وجود اینگونه کسان در دربار مادها و پارس‌ها خبر داده‌اند:

اما با این حال، چنانکه نقل شد، پیروان فلسفه‌ی نوافلاطونی، که از فلوتین پیروی می‌کردند، با اینگونه پیش‌گویی‌ها و امر دخالت اختران و افلاک و اجرام آسمانی در امور طبیعی به روی زمین و سرنوشت مردمان و ساخت و پرداخت امور مربوط به ارضیات و زندگی مردمان مخالف بودند. جایی لاهر خسرو را مطالعه کردیم که بنابر عقاید اخوان الصفا، در کتاب جامع‌الحکمتین موافق ضمنی است - که اخوان الصفا ملهم بودند، از طریقی با منابع فکری ایرانیان باستان، چنانکه فرامغه و اسماعیلان چنین بودند.

قطب‌الدین شیرازی، از دانشمندان و عرفای بزرگ قرن هفتم هجری قمری، در کتاب دُرّة النجاش (به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران ۱۳۶۵، ص ۱۲۹-۱۲۸) آن‌جا که از مناظره با مشرکان و اصناف ایشان گفت و گو می‌کند، ضمن مناظره‌ی پنجم، از جمله‌ی مشرکان، آنان را که: «گفته‌اند عالم را دو صانع است، یکی صانع خیر او را یزدان خوانند، و یکی صانع شر که او را

اهرمن گویند، باری عزّ شأنه این مذهب را باطل کرد، بدین آیت که: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا - سوره ی انبیا، آیه ۲۶: اگر در آسمان و زمین جز خدای یگانه خدایانی بودی میان ایشان پیوسته تنازع بودی و عالم همه خراب گشتی...]

صنف دوم آن قوم کی گفتند: اَللّٰمَنِيْكَ بِنَاتُ الله [یعنی ملائکه را دختران خدا نامیدند] آفریدگار آن را به طریق توییح - و تفریح تقریر فرمود - کی: وَ جَعَلُوْا لِلْمَلَائِكَةِ الدّٰیْنِ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ اُنَاثًا - سوره ی ذرّیّه (۴۳) آیه ۱۹. یعنی: و فرشتگان را که بندگان خدایند، مادینه یا مؤنث قرار دادند.]

آنگاه قطب‌الدین شیرازی که البته نظری از مشرکان، به آن گروه از مجوس دارد که شیخ‌الاشراق درباره‌شان لعنت می‌کند که ثنویت تام را بنا نهادند و تصریح می‌کند که مبدعان هستند و از پیروان زرتشت محسوب نمی‌شوند، درباره‌ی آنان سخن می‌گوید که: «گفتند ستارگان مدبران این عالم‌اند، آفریدگار جَلّ و عَزّ - آن را باطل کرد به این [آیت] که: وَ اِنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرٰی [سوره ی نجم، آیه ۴۹]، یعنی: خداوند، پروردگار ستاره‌ی شعری است (که پشت ستاره‌ی جوزا در دورترین نظرگاه آسمان است)»]

تذکر این نکته کاملاً بجاست که زرتشت، به موجب سرود روشن، زیبا، بلند معنی و آشکاری که در این باره دارد، از آفرینش افلاک و انجم توسط خداوند، به شیوه‌ی دلپذیر و عارفانه‌ای یاد کرده است، آن جایی که چون دلداده‌ای از خداوند می‌پرسد درباره‌ی آفرینش، هستی خورشید و ستارگان و ماه و پُری و کاستی آن، و زمین و آسمان و... (بنا ۴-۳۹۱۳) و می‌گوید: چون به زُرفا، در منش خویش به تو اندیشیدم، تو را دریافتم که نخستینی و پسین. و به چشم درون یافتم که در منی... (بنا ۳۸۱۸) که در این زمینه، در مبحث وحدت وجود، شروحو نقل است. اما حاصل سخن آنکه چنان معتقداتی که در فرهنگ ایران باستان است و جریان‌هایی در حکمت و فلسفه و علوم است جز راه و اندیشه‌ی زرتشت می‌باشد.

آرا و نظرات جابرین حیان که شیعی مذهب و از شاگردان امام جعفر صادق علیه‌السلام است نیز بسیار جالب توجه می‌باشد. جابرین حیان از دانشمندان بزرگ علم شیمی (=کیمیا) و اندیشمند و فیلسوفی بلندمرتبه و ایرانی بوده که زادگاهش توس بود:

Holmyard, E.J: *Chemistry of the time of Dalton* P. 15

(منقولاتی درباره‌ی جابرین حیان، از کتاب: *تحلیلی از آرای جابرین حیان اثر دکتر زکی نجیب محمود، دانشمند و محقق مصری - و ترجمه‌ی حمیدرضا شیخی می‌باشد).*

این بدان سبب است که ابن ندیم در الفهرست نقل کرده که اصل جابر از خراسان بوده، و بدین جهت است هولمیارد سابق‌الذکر به مولد وی چنین اشاره کرده است.

در ترجمه‌ی کتاب مذکور، (ص ۱۳۵ به بعد) درباره‌ی تأثیر بروج و کواکب شرحی بسیار جالب توجه از آرای جابر آمده است. تطبیق این آرا با مسایل مطروحه در کتاب تنگ نواخته، بسیار حایز اهمیت است، چه جابر در خراسان و به ویژه در توس، آنهم در سده‌ی دوم و سوم هجری قمری که بسیار نزدیک به عصر ساسانی بوده و آثار علمی و فلسفی و عرفانی ایرانیان هنوز به کلی معدوم نشده بود، باید بهره‌ی ویژه‌ای از این آثار برده باشد، به ویژه از کتاب‌هایی نظیر زیج شهریاد که از آن یاد خواهیم کرد.

درباره‌ی تقسیم دوازده برج براساس طبایع چهارگانه که در الفهم، ابوریحان و جامع‌الحکمتین از ناصر خسرو و آثار مشابه و نظرات جابربن حیان آمده، و دانشمند ایرانی، زات‌سپهرم در گزیده‌ها، آورده است - و سوابق کهن تری که در ایران شرقی در عصر مقدم به عصر اوستایی، یعنی در بهرام یشت نقل است، بعداً در همین زمینه مطالبی آمده است.

در کتاب موصوف درباره‌ی تحلیل آرای جابربن حیان، ص ۱۳۷ - زیر عنوان خواص و تأثیر کواکب آمده است: «اگر بپذیریم که پیدایش پدیده‌های طبیعی به زمان‌های معینی مرتبط است، به‌ناچار برای بررسی هر پدیده باید زمان مناسب پیدایش آن را مشخص کرد. اما مشخص کردن زمان به موقعیت زمین نسبت به اجرام آسمانی بستگی دارد؛ بنابراین، نتیجه‌ی طبیعی و لازم این نظر وجود رابطه‌ی ضروری میان اوضاع ستارگان از یک سو و پدیده‌های مختلف طبیعی از سوی دیگر است. به این دلیل باید، از طریق ملاحظه‌ی دقیق و طبقه‌بندی مشخص کواکب و پدیده‌های طبیعی، میان هر جرم آسمانی یا مجموعه‌ی پدیده‌هایی که با ظهور آن مقارن هستند ارتباط برقرار کرد. آنچه در ذیل می‌آید سخنان جابر درباره‌ی تلازم پدیده‌های طبیعی ستارگان است. اساس این تلازم طبیعت ستاره و رخ‌داده‌های متناسب و سازگار با آن طبیعت است...»

چنانکه به تکرار اشاره شده، همانندی و رابطه‌هایی میان آرا و اندیشه‌ها و جهان‌بینی کسانی چون جابربن حیان الصفا و اسماعیله از سویی و با آرا و نظرات فیثاغورسی از دیگر سو، که این همه به اندیشه‌هایی در گستره‌ی ایران زمان ساسانی و پیش از آن می‌رسد، وابسته است. گراوسی محقق ژرف‌نگر اروپایی در این زمینه دارای پژوهش‌هایی است:

نیز نگاه کنید به:

S.de Sacy: *Le Livre du Secret de la Créature par le Sage Bélinous. Notices et extraits Manuscrits, Vol. 4. 1798. P, 158-107.*

متن این کتاب در عربی موسوم است به: سر الخلیفة لی بالیوس و چنانکه اشاره شد، در متن و شروح، که در پی است از این نظرات بیشتر و گسترده‌تر سخن خواهد آمد. نقل مطالبی از کتاب بسیار جالب توجه العروة لاهل الخلوة و الجلوة، اثر احمد بن محمد بن احمد بیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی از عرفا و مشایخ نامی سده‌ی هشتم هجری قمری، متوفی به ۷۳۶ هجری، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی (ص ۲۵۴ به بعد) جالب توجه است:

«و اگر می‌خواهی بدانی که علم نجوم، علم انبیا بود، بخوان این آیت را:

فَنظَرْنَا فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ [پس ابراهیم در ستاره‌ها نگرید، نگریدن (به فریب و داستان) گفت من بیمارم (برای آنکه با قوم به صحرا نروم)] دیگر اعتراض کنند جمعی از بی‌فهمی و جهل که رسول، علیه الصلوة والسلام، فرموده من آمن بالنجوم فَقَدْ كَفَرَ.

معنی حدیث این است: هر کس که ایمان آورد به نجوم، به درستی که کافر شد. و هم چنین فرموده: كَذَّبَ الْمُتَكَبِّرُونَ رَبَّ الْكَعْبَةِ: دروغ گفتند منجمان به حق پروردگار کعبه. پس چون چنین فرموده، تو از کجا می‌گویی که علم نجوم ثابت است؟ جواب آن است که رسول، صلی الله علیه و علی آله و سلم، آنچه فرموده، راست فرمود، اما شما معنی آن فهم نکرده‌اید، چه این کفر مشهور است که منجمان گفته بودند که فلان روز باران خواهد باریدن و حضرت مصطفی، صل الله علیه و سلم باران را که فرو آمده بود، در آن روز دست می‌زد، و بیرون می‌ریخت و می‌گفت: «دروغ گفتند منجمان، اکنون در آمدن باران دروغ نبود، اما در آنکه باران از نجوم می‌دانستند که به خلق و احداث آن نجوم است، و به استقلال، بی‌حکم خدای ذوالجلال، باران می‌فرستند ستارگان، از این سبب دروغ گفتند، و کافر شدند ایشان، و هر کس که سخن ایشان را نیز در این معنی باور دارد، کافر است.»

در علم هیأت و نجوم کتاب‌هایی از پهلوی به عربی ترجمه شد و راه را برای پیشرفت این علم هموار کرد. البته در سده‌های سوم و چهارم هجری به بعد، در ایران اسلامی، هیأت و نجوم، دیگر آن علم نخستین در زمان ساسانیان نبود. بلکه این دانش در ایران چون دانش‌ها و شعب دیگر فرهنگی شکوفا شد و توسعه یافت و در اثر هیأت یافتن و کسب علم و دانش و آزادی مقام و

مناصب علمی برای همگان، ایرانیان خود هر چه را که داشتند به بالندگی رسانیدند. در زمان ساسانیان، در آن جامعه‌ی شبه کاستی، امکان تحصیل علم برای همگان آزاد نبود. طبقات فرودست و زیرین جامعه، نه اجازه داشتند و نه امکان که به کسب علوم و دانش پرداخته و ارتقاء مقام یافته و جابه‌جایی طبقاتی پیدا کنند. علوم و دانش و فرهنگ زیر نفوذ روحانیان مغ‌محصور و محدود بود. به احتمال طبقه‌ی دبیران و منشیان و دیوانیان، در حد مجاز، دانش‌هایی می‌آموختند. اینکه در پارهای از اندرزنامه‌ها آمده که کودکان را به دبیرستان بگذارید و فرهنگ بیاموزید، نه مسأله‌ای است که عمومیت داشت و نه برداشت ما از دبیرستان و فرهنگ، آن چیزی است که امروز تلقی می‌کنیم. به هر حال در دوران ساسانیان درباره‌ی علوم و دانش‌های نجوم و هیأت کتاب‌ها و زیج‌هایی چه اصالتاً و چه از طریق ترجمه وجود داشت. اما وسعت این علوم، در حد شناخته شده‌اش، در همان حدی بود که در زمان بطلمیوس در یونان وجود داشت، هر چند که تفحص و دقت در متون اوستایی و پهلوی و روایاتی که از نویسندگان یونانی - رومی، درباره‌ی ایران رسیده، بیش از این را نشان می‌دهد.

در واقع علم فلک در این دوره شامل هیأت علمی و یک بخش از هیأت نظری، تا اندازه‌ای که به گرفتن خورشید و ماه با حرکت هر یک از سیارات بستگی داشته بوده و هم چنین مختصری از ریاضی و علم طول و عرض جغرافیایی؛ و تا اندازه‌ای نیز از شناخت شهرها و سرزمین‌ها یا جغرافیایی طبیعی - و به همین جهت در دوران پس از ساسانیان، جغرافی نویسان اسلامی از این گونه مآخذ استفاده‌های فراوانی کرده - و با توجه به منهدم شدن و فروپاشی نظام طبقاتی در ایران و آزادی‌های حاصله از آن و عمومیت یافتن تحصیل علوم در ایران، دانش‌ها به طور روزافزونی گسترده‌گی و شکوفایی پیدا کرد که پیشروان آن نیز ایرانیان از بند رسته بودند.

«بستگی این علم با گاه شماری و سایر احکام وابسته به آن موجب شده بود که این علم در ایران پیشرفت فراوانی پیدا کند. نگهداری دقیق حساب سال و ماه و تعیین اوقاتی که می‌بایستی در آن کیسه بگیرند، از وظایف منجمین بود و اجرای کیسه با تمام تشریفات آن، یکی از مراسم بزرگ مذهبی و دیوانی و از کارهای مهم دولت به شمار می‌رفته تا آن جا که ما از دوران ساسانی آگاهی داریم، در این دروان اجرای کیسه با مقدمات فراوان و تشریفات ویژه‌ای همراه بوده و جزو جشن‌های بزرگ محسوب می‌شده است. بیرونی در توصیف آن و طریقه‌ای که در دوره ساسانی بدان عمل می‌کرده‌اند گوید: این کار را پادشاهان در حضور امارگران و دبیران دیوان‌ها، و

متصدیان تاریخ‌های رسمی و هیریدان و قاضیان که همه به دربار احضار می‌شده و پس از مشاوره بر صحت حساب اتفاق می‌کرده‌اند، انجام می‌داده و برای آن مال فراوان صرف می‌کردند. حتا کسی که حداقل تخمین را ذکر می‌کرد، مخارج این عمل را هزارهزار (= یک میلیون) دینار برآورد می‌نمود، [گاه شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۲۳ به بعد]... این روز از حیث قدر و شهرت بزرگ‌ترین عیدها بوده و آن را عیده‌گیسه می‌نامیده‌اند.

برای مساحت اراضی مزروعی و کندن کاریها به منظور استخراج آب‌های درونی، نیز از علم نجوم بهره می‌گرفته‌اند. فن مساحی و اندازه‌گیری زمین در ایران آن زمان پیوسته یکی از فنون بسیار مهم شمرده می‌شد و استادان ماهر در این فن وجود داشتند. ظاهراً مساحان طبقه‌ی خاصی از حساب‌گران دوران ساسانی را تشکیل می‌دادند. و اگر در نظر بگیریم که در عهد قباد و انوشیروان تغییر روش مالیات مزروعی ایجاد می‌کرد که مساحت همه‌ی کشت زارها و باغ‌ها در همه‌ی شهرها و روستاها با انواع زراعت آنها مشخص گردد، و این کار در طی چند سال در دوران این دو پادشاه عملی گردید، می‌توانیم اهمیت و پیشرفت کار این طبقه را حدس بزنیم؛ شاید مراد از **آمارگران** که در عبارت **پیرونی** آمده همین طبقه باشد.

چنانکه از نوشته‌های **خوارزمی** برمی‌آید، معلوماتی که برای این کار ضرورت داشته موضوع علمی بوده که در اسلام به هندسه معروف گردیده است. **خوارزمی** کلمه‌ی **هندسه** را معرب از اندازه، نام فارسی این علم دانسته و در تأیید نظر خود این عبارت فارسی **اندازه** با **اختر ماری** باید را که ظاهراً از عبارات مشهور و متداولی بوده که برای بیان پیوستگی این دو علم، یعنی هندسه و نجوم در ایران به کار رفته نقل کرده است (**مفتاح العلوم**، ص ۱۱۷) علم نجوم را در ایران پیش از اسلام **اختر ماری** (= ستاره شماری = حساب ستارگان) می‌نامیده‌اند.

از موضوع‌هایی که در این علم در ایران پیش از اسلام بحث می‌شده، و هم چنین درباره‌ی فن مساحت و اندازه‌گیری در آن دوران آگاهی زیادی نداریم، ولی از مطالعه‌ی دقیق در بعضی از آثار اسلامی مانند **التهیست ابن ندیم**، یا کتاب‌های مربوطه‌ی این فن، پیوستگی هندسه‌ی اسلامی با علم مساحت یا اندازه‌گیری ایران واضح می‌شود، و چنین معلوم می‌گردد که آشنایی اعراب با این علم نخست از طریق آثار ایرانی صورت گرفته و به همین جهت هم نام فارسی آن را گرفته به شکل عربی در آورده‌اند؛ آنگاه چون آثار یونانی هم در این فن به عربی نقل شده، آنها را هم بر مباحث این علم افزوده و همه را به نام **علم هندسه** خوانده‌اند. چیزی که این امر را تأیید می‌کند آن

است که در کتب قدیم عربی غالباً کلمه‌ی «مهندسین» یا «اصحاب الاعداده» که همان آمارگران باشد، در یک جا به طور مترادف ذکر می‌شود.

عقیده به سعد و نحس ایام و تأثیر کواکب در جهان و در سرنوشت اشخاص، از خیلی قدیم در ایران رواج داشته است. هر چند امروزه مسلم شده که این امر پایه‌ی علمی ندارد ولی ظاهراً در آن عصر آن را دارای اصول علمی می‌شمردند و علاقه‌ی زیادی به آن نشان می‌داده‌اند. در دربار شاهان ساسانی پیوسته عده‌ای از منجمین و ستاره شناسان حضور داشته و در تمام کارهای مهم طرف مشورت پادشاه بوده‌اند، و ایشان هم از وضع کواکب و طرز حرکات آنها احکامی استخراج کرده و پیش‌گویی‌هایی می‌کرده‌اند. تاریخ و داستان‌های ایرانی پر از وقایعی از این قبیل است.

جدول اختیارات که هنوز در تقویم‌ها اثری از آن دیده می‌شود، نمونه‌ای از همین پیش‌گویی‌هاست (آثار الباقیه، ص ۲۳۰). فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، نوشته‌ی محمد محمدی. ص ۲۵۸ - ۲۵۵).

چنانکه اشاره شد، چون ستاره شناسان و منجمان، در کار پیش‌گویی حوادث و احکام اختیارات، مبنای کار خود را بر علم و مایه‌ی دین دانسته، و این اعتقاد در عامه‌ی مردم نفوذ داشت، و ویژگی آن نزد بزرگان و شاهان بیشتر بود. به اشاره گذشت که به موجب اقوال باستانی، شاهان مادی و پارسی، همواره در کارها، با این گروه مشورت می‌کرده‌اند. خدای نامها (= شاه‌نامه‌ها) پر است از این اشارات و حوادث و اخبار. همواره منجمان در دربارها مقام و منزلتی ویژه داشتند. شاه‌نامه‌ی فردوسی سرشار است از اینگونه خبرها. در زمان ساسانیان، شاهان، وقت قابل توجهی از هر روز را با منجمان به سر می‌بردند تا از احکام آنان در اختیارات و اعمال روزانه و یا در جنگ و صلح، عشق و کین و ... استفاده کنند. پس از اسلام نیز این رسم و سنت هم چنان در ایران باقی ماند تا همین اواخر، در دوران قاجاریه - که شاهان بدون مشورت و صلاح و صواب دید منجمان و پیش‌گویانی که در دربار جاه و مقامی داشتند، اقدام به کاری نمی‌کردند.

خسرو پرویز، شاه ساسانی، شبانه روز را به چهار بخش تقسیم کرده، بخشی را به نیایش، بهری را به شادخواری، بهری را به شنیدن سخن دانایان و موبدان، و بهری را به استماع قول اخترشناسان اختصاص می‌داد:

ستاره شمر پیش او بر به پای که بودی به دانش و راه‌رهنمای

شاه‌نامه، چاپ مسکو، جلد نهم، ص ۱۹۶

چنانکه یاد شد، در حماسه‌ی پهلوی یادگار زیران، جاماسپ وزیر گشتاسپ پیش‌بینی‌هایی درباره‌ی جنگ ایرانیان و تورانیان می‌نماید، که در شاه‌نامه نیز منعکس است و جاماسپ به عنوان یک حکیم فرزانه و اخترشناسی که پیش‌گویی‌هایش مشهور بوده در تاریخ علم و ادب و حکمت ایران باستان، فردی شناخته شده می‌باشد که درباره‌اش به تفصیل در فصول کتاب، مطالبی نقل شده است.

چون سیاوش به ساختن شهری در چین تصمیم می‌گیرد، اخترشناسان او را از انجام این کار برحذر می‌دارند و نحوست آن را یادآور می‌شوند (شاه‌نامه، چاپ مسکو، جلد ۳، ص ۱۰۴).

چون گشتاسپ در باب آینده‌ی کار اسفندیار با جاماسپ به رایزنی می‌پردازد، وزیر به مدد دانش اخترشناسی به وی خبر می‌دهد که مرگ اسفندیار در زابلستان، به دست و ستم انجام خواهد گرفت (جلد ۶، ص ۲۲۰ - ۲۱۹) یا پیش‌بینی اخترشناسان که برخاستن اردشیر بر اردوان را پیش‌گویی می‌کنند (جلد ۷، ص ۱۲۵ - ۱۲۴) در زمان اردشیر بابکان، اخترشناسان کیدهندی پیش‌بینی می‌کنند که تنها راه‌هایی از جنگ‌های داخلی، آمیختن تخمه‌ی اردشیر و مهرک نوش زاد با یکدیگر است. اردشیر تسلیم این رأی نمی‌شود و به فرمان او خاندان مهرک را از دم تیغ می‌گذرانند، اما عروس آینده‌ی وی از همین خاندان درخانه‌ی کدخدایی بزرگ می‌شود و سرانجام با پسرش شاپور ازدواج می‌کند (جلد ۷، ص ۱۷۲ - ۱۶۴).

پس از پیروزی شاپور ذوالکثاف بر غُستانیان، اخترشناس به وی می‌گوید شاپور را کاری سخت در پیش است، و در پاسخ شاه که راه مقابله با تقدیر را جویاست می‌گوید:

ستاره شمر گفت کای شهریار از این گردش چرخ ناپایدار

به مردی و دانش نیاید گذر خردمند گرمرد پرخاش گر

بپاشد همی بودنی بی‌کمان نقاییم با گردش آسمان

(جلد ۷، ص ۲۷۷ - ۲۶۶)

چون بهرام گورزاده، می‌شود، ستاره شناس پیش‌بینی زندگی او را بر می‌شمرد (جلد ۷، ص ۲۲۶) ستاره شناسی، سرانجام و مرگ یزدگرد را پیش‌بینی می‌کند و یزدگرد که جزئیات را شنیده است می‌کوشد تا از سر نوشت و تقدیر که از حرکت آسمان رقم خورده است بگریزد، اما نمی‌تواند و

حکم تقدیر علی رغم پیش‌بینی‌ها و چاره‌گری‌هایی که می‌کند، وقوع می‌یابد (جلد ۷، ص ۲۸۴ - ۲۸۲) ستاره شناسان خاقان را متقاعد می‌کنند که از پیوند کسرا و دختر خاتون زاده‌ی خاقان، فرزند‌ی در وجود خواهد آمد که پادشاه ایران خواهد شد (جلد ۸، ص ۱۸۱) اختر شناسان کشته شدن تلخند را در جنگی که میان او و برادرش گو پیش می‌آید، پیش‌بینی می‌کنند (جلد ۸، ص ۲۳۰ - ۲۳۶).

بهرام آذر مهان، به هر مزد می‌گوید اختر شناسان پیش‌بینی کرده‌اند که تنها بهرام چوبین است که می‌تواند کار ساوه شاه را یکسره کند (جلد ۸، ص ۳۳۸ - ۳۳۵) ستاره شناسان در جریان یک نبرد، بهرام چوبین را از پیکار در روز چهارشنبه بر حذر می‌دارند - و بهرام با به کار بستن این پیش‌بینی پیروز شده و از جنگ در آن روز پرهیز می‌کند (جلد ۸، ص ۳۷۷) ستاره شناسان به تقاضای قیصر، ساعت سعد را برای حرکت مریم و بزرگان ایران از روم به سوی دربار پرویز تعیین می‌کنند (جلد ۹، ص ۱۰۰) پس از به دنیا آمدن شیروی، ستاره شناسان طالع کودک را تعیین و پیش‌گویی زندگیش را بیان می‌کنند (جلد ۹، ص ۱۹۸) و مرگ خسرو پرویز را پیش‌گویی می‌کنند (جلد ۹، ص ۲۵۳ - ۲۵۲) وستم فرخ زاد به مدد ستاره شناسی، پایان کار ساسانیان و مرگ خود، و چگونگی آن را پیش‌بینی می‌کند (جلد ۹، ص ۳۲۱ - ۳۱۳).

نگاه کنید به: «از رنگ گل تاریخ خار، شکل شناسی قصه‌های شاهانه، نوشته‌ی قدمعلی سرامی. ص ۵۴۹ به بعد».

در این زمینه، کتاب یواقیت العلوم و دردی النجوم به تصحیح «محمد تقی دانش پژوه» که مؤلف آن شناخته نیست، نیز زمان دقیق تألیف، درباره‌ی نجوم، فصلی دارد؛ فن بیست و هفتم، ص ۲۲۹ به بعد):

«و اما و همیان چنان باشد که از اتصالات کواکب حکم کنند به حوادث خیر و شر در عالم بر طریق عموم و اشخاص از طریق اختصاص. و این قسم بر هیچ اصل استنادی ندارد که اعتماد را بشاید و از این معنی پیغمبر علیه السلام نهی کرده است، و گفته که:

اذا ذکر النجوم فامسکوا، و ما در این کتاب مسأله‌ای چند از قسم اول که دانستن آن تحقیق بود بیاوریم، بهری در بیان حق و باطل نجوم؛ و بهری در شناختن دلایل قبله و مواقیت نماز؛ قال النبی علیه السلام، تلموا من النجوم و ما تهتدون به فی البر و البحر ثم انتهوا... ص ۲۹.

با مطالعه در جریان علم نجوم و هیأت - که پس از ساسانیان و افول آن شاهنشاهی در ایران

گسترش فراوان یافت، می‌توان از نام و نشان آثاری فراوان و گوناگون که از پهلوی به عربی ترجمه شده آگاهی پیدا کرد. یکی از این جمله که تا قرن‌های پس از ساسانیان، مورد مراجعه و اعتماد منجمان تازی زبان و ایرانیان بوده، کتاب زیج شهریار بوده است که ابوالحسن علی پسر زیاد تمیمی آن را از فارسی به عربی ترجمه کرده بود (الفهرست ص ۲۴۲).

برای آگاهی پژوهشگران، کتاب بسیار شایان توجه پروفیسور ادوارد استوارت کندی *E.S.Kennedy, A Survey of Islamic Astronomical Tables* پژوهشی در زیج‌های دوره اسلامی شایسته‌ی اشاره است که توسط محمد باقری ترجمه‌ی خوبی از آن به سال ۱۳۷۴ منتشر شده است. در معرفی کتاب آمده: «کتاب پژوهشی در زیج‌های دوره اسلامی یکی از اساسی‌ترین منابع در نجوم دوره اسلامی است. گذشته از اهمیت اطلاعاتی که این کتاب به خواننده می‌دهد، روش آن در بررسی منظم مباحث عمده و خطوط اصلی موضوع پژوهشی نیز بسیار آموزنده است. این کیفیت، ویژگی کار استثنایی پروفیسور کندی است. برای کسی که با مقدمات ریاضیات و نجوم آشنا باشد و بخواهد میراث غنی نجوم دوره اسلامی (- ایرانی) را بشناسد، پژوهش کندی در زیج‌های دوره اسلامی کلید حل پیچیدگی‌های کار است». در آغاز کتاب به این مورد اساسی اشاره شد که: این نکته به خوبی مسلم شده است که واژه‌ی زیج، جمع آن آذیناج، زیجات، زیاجه، هم چون شمار دیگری از اصطلاحات فنی از فارسی وارد زبان عربی شده است. توضیحات موجود در منابع متعدد (ع آثار نلینو، تاج المروسی نوشته‌ی مرتضی الحسینی الحنفی الزبیدی، به ویژه فرهنگ اصطلاحات علمی به کار رفته در علوم مسلمانان، بخش ۲، کلکته، ۱۸۶۲، ص ۶۱۰ *Terms used in the Sciences of the Musalmans - A Dictionary of Technical*) حاکی از آن است که ریشه‌ی این کلمه در فارسی *زِه* به معنی تار یا رشته، به ویژه زه کمان است و از همین جا به معنی *وَتَر* در هندسه نیز به کار رفته است... سرانجام در یک تصمیم نهایی این واژه برای کل مجموعه‌های جداول نجومی به کار رفته که همان معنی مورد استفاده‌ی ماست. این تحول معانی در دوره‌ی ساسانیان صورت گرفته بود، زیرا در نامه‌های منوچهر که یک متن پهلوی است، نامی از *زیکا شَترو آیار* (= زیج شهریار) (ص ۲۹ کتاب مورد اشاره) برده شده است. نویسنده در کتاب، حدود ۲۲۵ کتاب زیج را به اختصار و خوبی و روشنی - شرح و معرفی کرده که در آن بسیاری از کارهای در خور توجه ایرانیان مورد اشاره است.

زیج شاه - زیج شهریار - زیج شهریاران: شاه که ... - خدایان از آن موجود نیست، مجموعه‌ای از

جدول‌هاست که احتمالاً به دست ابوالحسن علی بن زیاد تمیمی، در حوالی سال ۱۷۰ هـ.ق/از یک متن اصلی پهلوی به نام زیگ - شُرو - آیار *Zik-i-Shatro-Ayār* به عربی ترجمه شده است. در مورد تاریخ تألیف این اثر نظرات مختلف است. تَلینو، آن را حدود سال ۲۰ هـ.ق/ دانسته است. تقی زاده اشاره می‌کند که یک قرن زودتر، خسرو انوشیروان، گروهی از منجمان را برای تصحیح زیج شهریار (که لابد در آن هنگام موجود بود) فراخوانده است.

تأثیر شدید این زیج پهلوی پیش از مطرح شدن مَجسطی در جهان اسلام تا حد زیادی مانند زیج سند هند بوده است و سال‌ها پس از آن نیز ادامه یافته؛ از جمله در عهد زوقالی در اسپانیا مورد توجه بوده است. نوشته‌های بیرونی حاوی نکات روشنگر متعددی درباره‌ی این اثر است... «همان، ص ۳۰».

این کتاب یکی از نفیس‌ترین و مهم‌ترین و کهن‌ترین آثار ایرانیان در علم نجوم بوده که بسیار مورد رجوع و ستایش دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. از دیدگاه کیفیت و کمیت، این گونه کتاب‌ها، که از حکما، علما و فلاسفه‌ی ایران باستان به دوران اسلامی رسیده، خبرهایی در تواریخ اسلامی هست که ایرانیان چگونه کتاب‌های علمی و آثار فرهنگی خود را حفظ می‌کرده‌اند. در دوره‌هایی که هنوز چندان از سقوط دولت ساسانی نگذشته بود، به تدریج مقدار قابل توجهی از کتب ایرانیان، ضمن تخریب بناهای قدیمی و یا کاهش در آن‌ها به دست می‌آمده. یکی از این محل‌ها که این قدیم و حمزه‌ی اصفهانی و ابویوحان بیرونی بدان اشاره کرده‌اند، بنایی بوده در اصفهان که حمزه‌ی اصفهانی آن را در ردیف اهرام مصر، و یکی از عجایب شرق دانسته است. این بنا تا عصر وی برقرار بوده و جالب توجه است که تا عصر وی، که اواخر سده‌ی چهارم هجری است، در تواریخ، از روز و ماه و سال ایران عصر ساسانی، به شکلی معمولی و متداول یاد می‌شده است:

«به سال ۳۵۰، یک طرف از بنای موسوم به سارویه که در اندرون شهر جسی [در اصفهان] قرار داشت ویران شد و خانه‌ای پدید آمد که در آن حدود پنجاه بار پوست بود. این پوست‌ها به خطی که کسی مانند آن را ندیده بود نوشته شده بود، و معلوم نشد که این پوست‌ها در چه زمان در این بنا نهاده شده است.

درباره‌ی وضع این محل شگفت‌آور از من پرسیدند. کتابی از ابو معشر منجم که به کتاب اختلاف الؤیجه، ترجمه شده بود، نزد مردم بردم. ابو معشر در آن جا می‌گوید، پادشاهان برای حفظ

دانش‌ها و به سبب علاقه‌ی شدیدی که در سراسر روزگار به بقای آنها داشتند و نیز به سبب ترس از این که حوادث جوی و یا آفات زمینی آنها را نابود کند، لوح‌هایی برای نوشتن مطالب برگزیدند که در مقابل حوادث پایدارتر و از تعفن و پوسیدگی مصون باشد، و آن پوست درخت خدنگ موسوم به توز بود. مردم هند و چین و ملل دیگری که در مجاورت آنان بودند از آنان پیروی کردند. و هم چنین این پوست را به سبب استواری و لغزندگی که داشت به کمان‌هایی که بدان تیر می‌انداختند می‌پیچیدند و مدت بسیار بر کمان‌ها می‌ماند.

چون پادشاهان مذکور برای نگهداری دانش‌های خود و ثبت آنها بهترین لوح‌ها را یافتند، در سراسر زمین شهرها و اقلیم‌ها بگشتند تا زمینی پیدا کنند که از زلزله و خسوف به دور و خاکش سالم و کم‌عفونت و گل آن چسبنده‌تر و پایدارتر باشد و چون بنایی از آن بسازند و روزگاران به جا بماند. بلاد و سرزمین‌های مختلف را بیازمودند و در زیر گنبد آسمان شهری جامع به اوصاف مذکور، جز جی که در زمان‌های بعد حدود آن تعیین شد، ندیدند. آنگاه به قهندز (= کهن دژ) که در اندرون شهر «جی» بود، آمدند و دانش‌های خود را در آن جا به ودیعه نهادند که تا زمان ما باقی است و «سارویه» نامیده می‌شود.

به وسیله‌ی این بنا مردم دانستند که چه کسانی بدان جا آمده‌اند. شرح این سخن آن که سال‌ها قبل از زمان ما قسمتی از این بنا ویران شد، و در آن جا خانه‌ای ساخته از گل سخت پدید آمد. در آن خانه کتاب‌های بسیار از پیشینیان که بر پوست توز نوشته شده و انواع دانش‌های گذشتگان به خط فارسی قدیم بر آنها مندرج بود به دست افتاد و برخی از آن نوشته‌ها توسط کسی که به اهمیت آن پی برده بود خوانده شد.

از جمله‌ی آنها، نامه‌ای از یکی از پادشاهان گذشته‌ی ایران بود که در آن نوشته بود: «تیمورث پادشاه دوستدار دانش‌ها و دانشمندان بود [این پادشاه به موجب شاه‌نامه، وسیله‌ی اشاعه‌ی خط و کتابت بود] پیش از آن که حادثه‌ی غربی آسمان رخ دهد، وی آگاه شده بود که باران‌های فراوان پیاپی و بیرون از حد و عادت خواهد بارید. و از نخستین روز پادشاهی تا آغاز وقوع این حادثه ۲۳۱ سال و ۳۰۰ روز بود. و منجمان از آغاز پادشاهی، وی را از این حادثه که از مغرب شروع شده و نواحی مشرق را فرا می‌گیرد بیم می‌دادند.

تیمورث فرمان داد که مهندسان بهترین ناحیه‌ی کشور او را از حیث سلامت خاک و هوا برگزینند. آنان محل بنای معروف به سارویه را، که بدانند که هم اکنون در اندرون شهر جی باقی

است. آنگاه این بنای استوار را به فرمان او ساختند، و پس از آنکه آماده شد دانش‌های فراوانی را که در رشته‌های گوناگون بوده، از خزانه‌ی خود بدان جا انتقال داد و آنها را بر پوست توز نوشتند و درجانبی از آن بنا قرار دادند تا پس از رفع حادثه برای مردم باقی بماند.

در این بنا کتابی منسوب به یکی از حکمای پیشین نیز وجود داشت که سال‌ها و ادوار معلوم برای استخراج اوساط و کواکب و علل حرکت آنها، در آن آمده بود، و مردم روزگار تهمورث و ایرانیان پیش از وی آن را سال‌ها و ادوار هزاردت می‌خواندند. بیشتر پادشاهان و دانشمندان هند که روزگاری وجود داشتند و نیز پادشاهان پیشین ایران و کلدانیان قدیم که همان بابلیان خرگاه‌نشین در دوران اول بودند، اوساط کواکب را از سال‌ها و ادوار مذکور استخراج می‌کردند، زیرا تهمورث از میان زیج‌های روزگار خود، آن را برای نگاهداری برگزید، چه همه‌ی آنها را آموذند و به نظر او و کسان دیگری که در زمان او بودند، این کتاب صحیح‌ترین و مختصرترین آنها بود، و منجمان که در آن روزگار در حضور پادشاهان می‌بودند از آنها زیجی استخراج کردند و زیج شهریار نامیدند، یعنی شاه و امیر زیج‌ها.

این زیج در مواردی که پادشاهان می‌خواستند حوادث جهان را بدانند مورد استفاده قرار می‌گرفت و همین نام زیج شهریار در روزگار گذشته و نو برای اهل فارس باقی ماند، و نیز در نزد اکثر ملل از آن روزگار تا زمان ما دارای اعتبار گردید و چنان پنداشتند که احکام نجومی تنها بر کواکبی که در آن زیج تعیین شود، درست است.

تا این جا آنچه گفته شد قول ابو معشر در وصف بنای پابر جای اصفهان بود. وی یکی از سراهای این بنا را که کمابیش از هزار سال پیش فروریخته، ستوده و از آن به زیج شهریار تعبیر کرده است. اما سرایی که به سال ۳۰۵ هجری، فرو ریخت سرایی دیگر بود که محلش معلوم نشد و به نظر می‌آمد که بی‌روزنه بوده است، و پس از فروریختن، کتاب‌های بزرگ و مکتوب که خواندن آنها ممکن نشد و خط آنها نیز به خطوط ملت‌های دیگر شباهت نداشت به دست آمد. باری این بنا یکی از آثار پابر جای بلاد مشرق است، چنانکه بنای مصر موسوم به هرم، یکی از آثار پابر جای سرزمین مغرب است. و خدا دانایتر است.»

سنی ملوک الارض و الانبیاء - تاریخ پیامبران و شاهان. از حمزه بن حسن اصفهانی. ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، ص ۱۸۴ - ۱۸۲)

دانشمند و استاد محقق محمود شهابی در کتاب رهبر خود، قسمت منطقیات، چاپ ۱۳۳۹، ص - یا

- به بعد، در نقل‌هایی که گذشت، هم داستان بوده و مطالبی به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند. نظر چنین استاد محقق و بزرگواری، قابل ملاحظه و تأمل است:

این ندیم از کتاب **نهمطان** (به احتمال معرب «نوامدان» است که در زمینه‌ی «موالید» نوشته شده است) تألیف **ابوسهل نوبخت** شرحی مفصل در خصوص کثرت علوم مدونه در زمان جمشید و **ضحاک**، و زمان‌های بعد، تا برسد به زمان **اسکندر**، حکایت کرده است و پس از آن عباراتی آورده که خلاصه‌ی ترجمه‌اش از این قرار است:

... تا این که اسکندر از مقدونیه برای جنگ به ایران آمد و دارا را کشت و بناهای عالی را، که بر سنگ و چوب آن اصناف علوم منقوش بود، ویران کرد و امر داد علوم مهمه را که در دواوین و خزاین شهر استخر بود استنساخ و از زبان پارسی به زبان قبطی و رومی ترجمه کردند. و پس از استنساخ، آنچه را که محل حاجت ندانست سوخت! - از جمله کتابی بوده است به نام **گشتیج** (۳) **گشتیج**، به احتمال مراد کتاب **ادوار هزدرات**، باشد) و آنچه لازم می‌دانست با اموال و خزاین فراوان، به صحابت چندتن از دانشمندان ایران، به مصر فرستاد.

در این فتنه، قسمتی از دانش نامه‌های فارسی سالم ماند که در زمان‌های پیش بر حسب پیش‌بینی **زرتشت** و **جاماسپ حکیم** و اخبار آنها از استیلای اسکندر و تخریب و اهلاک و سوختن، به ناحیه‌ی چین و هند فرستاده شده بود.

در شرح **ابومعشر** درباره‌ی کشف کتابخانه در اصفهان که گذشت، آمده که: از جمله کتاب‌هایی که در آن جا دفن شده بود کتابی است که یکی از حکمای گذشته آن را تألیف کرده و مردم زمان **تهمورث** و از منتهی پیش از او، آن را به نام **ادوار هزدرات**، می‌خوانده‌اند. و در این کتاب، سال‌ها و دوره‌های معلومه برای استخراج اوساط کواکب و اسباب و علل حرکات آنها ضبط شده است. به احتمال، **نظامی** در این ابیات، اشاره به این کتاب و نظایر آن دارد که چنین یادکردها و اشاره‌هایی، در سراسر کتاب‌ها و اخبار ایرانیان و تازیان فراوان است:

سخن را نشان‌جست بر رهبری	ز - یونانی و پهلوی و دری
از آن پارسی دفتر خسروان	که بر یاد بودش چو آب روان
بفرمود تا فیلسوفان همه	کنند آنچه دانش بود ترجمه
نخستین طرازی که بست از قیاس	کتابی است کان هست گیتی شناس

نتیجه‌ی چنین شروح و اخباری، آن است که در احاطه فلسفه‌ی تدوینی در ایران قبل از تسلط

اسکندر، احتمال، بلکه ظن قوی تولید می‌کند که منطق نیز در آن مملکت پیش از ظهور ارسطو موجود بوده است و هیچ بعید نیست که کتاب‌هایی مربوط به دانش مزبور نیز تألیف شده، و ارسطو از ترجمه‌ی آنها استفاده کرده و از آن پس منطق را در یونان نسبت به خود داده باشد و به مناسبت اوضاع آن عصر، گوی این نام نیک را او از میدان ربوده و این شهرت نصیب وی شده باشد به طوری که مردم ایران هم به تدریج فراموش کرده باشند که تدوین‌کننده‌ی علم منطق خود ایشان بوده و کتاب‌هایی در خصوص آن داشته‌اند.

فیثاغورث که استاد سقرات بوده بنا به قولی نزد ایرانیان دانش آموخته و افلاتون هم که شاگرد سقرات و استاد ارسطو است بسیار مایل بوده است به ایران سفر و نزد مغان تحصیل کند، بلکه شاگردی خود سقرات نیز نزد شخصی ایرانی نقل شده است.

و حتا بعضی از مؤلفین، سقرات و افلاتون را از متبحرین در فلسفه‌ی ایران قدیم شمرده و معروف بودن آن دو حکیم را بدین تبحر ادعا کرده‌اند (= چگسَن در کتاب زرتشت، پیامبر ایران باستان *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran* W. Jackson در آثار بازمانده از زبان پهلوی، چون: دینکرد و ارداویراف نامه نیز مطالب یاد شده مشهود است).

این قسمت بر مقصود ما از این جهت دلالت دارد که ترقی فلسفه در ایران تا به حدی که دانشمندان بزرگ یونان در صدد تحصیل آن از این کشور برآیند، می‌رساند که فلسفه و به تبع منطق در ایران کاملاً انتظام یافته و منقح و مدون بوده است.

و جود اصطلاحات فلسفی در زبان فارسی از قبیل *کیان خُره*، *بهن*، *شیداسپهد*، *مینوی*، *گیتی*، *خُره*، *اسفندارمذ*، *خرداد*، *امرداد*، *شهریور*، *هوم*، *هورخش* و نظایر آن، باستانی بودن فلسفه و به الزام منطق را در ایران تأیید و تقویت می‌کند. بلکه دور نیست چنانکه بعضی ادعا کرده‌اند، پیدا شدن عنوان *حکمت اشراق* و مصطلح شدن آن، به این مناسبت باشد که از شرق (= ایران) گرفته شده است.

علامه قطب الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق* سهروردی، این عبارت را: *وأضواء المینویة ینابیع الخُرة والرّای الّتی أخیر عنها زُرادشت وَ وَقَعَ خَلَسَةَ الْمَلِکِ الصِّدِّیقِ کِی محسرو المبارک الّیها فشاہدُها علی ما قال* - بدین مضمون شرح کرده است:

مراد از *مینویه*، روحانیه است چنانکه حکیم فاضل *زُرادشت* در کتاب *زند*، از آن به این مضمون خبر داده است: جهان به دو قسم منقسم است:

۱ - مینوی که عالم نورانی و روحانی است.

۲ - گیتی که عالم ظلمانی و جسمانی است.

و مراد از **خُزْه** Xvarenangh نور فایض است، چنانکه زوادشت گفته:

خُزْه نوری است که از یزدان ساطع است و به این نور، برای بعضی از مردم بر بعضی ریاست حاصل می‌شود. - تا آنکه گفته است: **خُزْه‌ای** که به پادشاهان مخصوص است، به نام **کیان خُزْه** Kvaenem-Xvarena خواند می‌شود.

شیخ شهاب الدین سهروردی پس از اینکه در کتاب حکمة الاشراق گفته است:

سخنان دانشمندان پیشین مرموز است و رمز را نتوان یا شاید رد کرد (لارد علی الرمز) چنین گفته است: قاعده‌ی اشراق در نور و ظلمت که طریقه‌ی فرزنانگان ایرانی مانند: جاماسپ، فرشادشور (= فَرَشوشْتَر) و بزرگمهر - و دانشمندان پیش از ایشان می‌باشد، مبتنی بر اساس رمز است.

قطب الدین شیرازی، در شرح این بیان گفته است: نور، رمز و جوب، و ظلمت، رمز امکان است. پس لفظ نور تعبیری است از واجب الوجود، چنان‌که لفظ ظلمت تعبیری است از ممکن الوجود. و مراد حکمای ایرانی این نیست که برای عالم خلق دو مبدأ باشد: یکی نور و دیگری ظلمت؛ زیرا گفته‌ای چنین سست و سخنی بدین حد نادرست از هیچ عاقلی صادر نشود، تا چه رسد به فضیای ایرانی و دانشمندان پارسی که شناگران و غواصان دریای علوم حقیقت عقلیه‌اند و به این جهت پیغمبر خاتم (ص) درباره‌ی آنان فرموده است: «اگر دانش در ثریا باشد همانا مردانی از پارس آن را به دست می‌آورند» و مصنف در این کتاب، حکمت آنها را زنده کرده است و اشخاصی را که مصنف یاد کرده، چون جاماسپ شاگرد زردشت و... از متأخران حکمای ایران محسوبند و از متقدمان آنان هستند پادشاهان افاضل و ملوک اعظم مانند: گیومرث، تهمورث، افریدون، کی خسرو، زردشت و... که حوادث روزگار (زوال سلطنت و سوخته شدن کتب مهم ایشان به دست اسکندر از اعظم آن حوادث است) حکم و عقاید و اقوال آنان را اتلاف و افناء کرده است.»

به دو نکته در این جا اشاره می‌شود. نخست درباره‌ی اینکه سخنان متقدمین ایران به رمز است و این رمز را نباید دارندگان همه جا و برای هر کس فاش کنند، و رمز را نتوان یا شاید رد کرد (لارد علی الرمز)؛ قطب الدین اشکوری مؤلف کتاب محبوب القلوب، نسخه‌ی مضبوط در مدرسه‌ی صدر تهران - به نقل از میرزا محمود شهابی خراسانی، رهبر خرد، ص - یط - تألیف

پس از ۱۰۵۸ هجری قمری، سه وجه ذیل را در الغاز و رمز بیان کرده است:

- ۱- آنکه اشخاص نالایق بر این اسرار آگاه نگردند تا آن را حربیه مقاصد خویش قرار دهند.
- ۲- آنکه طالبان در تحصیل آن عنایت کامل مبذول دارند و پس از تحمل رنج، برای فهم آنها، لذت وافر برند و اشخاص سست و کسل به گرد آن نگردند.
- ۳- آنکه فکرها و ورزیده گردد.

در عرفان ایرانی، فاش نکردن اسرار، در شمار اصول اولیه‌ی تربیت و سلوک سالکان می‌باشد. این از راه طریقت مهری و آیین یتربی، به میانجی عرفان مغانه در اصول مسلم عرفان اسلامی ایران وارد شده است که پیش از این نیز درباره‌اش مبحثی گذشت. چنین اندیشه و اصلی در سلوک، به موجب اوستا سپارش شده است. **اهورامزدا!** به زرتشت می‌گوید رموز و اسرار مغانه را نباید به کسانی بیاموزی که طرف اعتماد نباشند (خرداد یشت، بند ۹)

همین **قطب الدین اشکوری** در کتاب **موصوف**، پس از نقل **ابومعشر بلخی**، درباره‌ی ظاهر شدن کتابخانه‌ی قدیمی اصفهان، می‌گوید: صاحب بن عمید (به احتمال مراد، **ابوالفضل بن عمید** می‌باشد) مقداری از مکتوبات را که به واسطه‌ی خرابی در اصفهان ظاهر شده بود به بغداد فرستاد تا در آن جا قرائت و مطالب آنها را استخراج کنند. و گفته‌اند که «اصل منطق و حکمتی که **ارستو** تألیف و تهذیب کرده است هنگام غلبه‌ی اسکندر بر داوا و استیلا بر بلاد ایران، از خزاین ایران گرفته شده و **ارستو** بر این تألیف و تهذیب توانایی نیافت مگر به وسیله‌ی کتاب‌های ایران؛ آنگاه خود **اشکوری** چنین اظهار عقیده کرده است: هر کس بهره‌ای از حکمت صحیحه داشته‌باشد و مقدار حکمت ایران و شرافت آن را آگاه باشد، در آنچه گفته‌اند تردیدی نخواهد داشت. مؤید این گفته حدیثی است که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و سلم روایت شده است: **لَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِالنَّبِيِّ لَتَنَاوَلَتْهُ رِجَالٌ مِّنْ فَارِسٍ**.

این حدیث را **قطب الدین شیرازی** و **قطب الدین اشکوری**، به همین عبارت روایت کرده‌اند. لیکن ابن خلدون، حدیث فوق را به عبارت ذیل نقل کرده است:

لَوْ تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِأَكْثَافِ السَّمَاءِ لَتَنَاوَلَتْهُ مِنْ أَهْلِ فَارِسٍ.

فخرالدین رازی، در ذیل آیه‌ی **فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...** پس از نقل چند قول درباره‌ی مراد از «قوم» چنین گفته است: و دیگران گفته‌اند از قوم، در این آیه، ایرانیان اراده شده - چه روایت است که چون پیغمبر (ص) را از این آیه پرسیدند، دست خود را به گردن سلمان، زد و

گفت: این و یارانش مراد است. آنگاه گفت: لَوْ كَانَ الدِّينَ مُتَعَلِّقًا بِالزُّبُرِ لَنَا لَهُ رِجَالٌ مِّنْ أَبْنَاءِ فَارِسِ.

در یادداشت‌های گذشته درباره‌ی این حدیث پژوهشی گذشت. ابونعیم اصفهانی در کتاب ذکر اخبار اصفهان، اشکال گوناگون حدیث مذکور را با نقل راویان آنها آورده است که مآخذ نیز در همان جا نقل شده است.

نگارنده در پژوهش به برخی از مآخذ و نقل مستندات پراکنده که پاره‌ای از آنها به شکل محدود در آثار پیشینیان به پهلوی باقی است. اما بخش عمده و مورد توجه آنها، نقل قول‌هایی است که از همان سده‌ی نخستین هجری در ایران توسط شعوبیان جعل و نقل شد. شعوبیه یا ناسیونالیست‌های افراطی ایرانی، پس از فروپاشی ساسانیان بسیاری از این گونه مضامین ساختند و منتشر کردند این بود: «هنر بسیار بزرگ سیاسی شعوبیه، تطهیر و تقدیس پیشینه‌ی سیاسی - فرهنگی ایران، تعظیم و تکریم ساسانیان، احیاء و تجلیل مظاهر ملی - فرهنگی ایران، ستایش قهرمانان ایران و اسلام، توجیه اشغال و شکست و سقوط ساسانیان بود که مسؤلیت این مهم را جبهه‌ی علمی/فرهنگی شعوبیه برعهده داشت، و حدیث و تاریخ بهترین وسیله‌ی این کار خطیر و حیاتی و سرنوشت ساز بود... شواهد تاریخی نشان می‌دهند که جعل قداست و تطهیر ساسانیان از قرن اول هجری شروع شد. شعوبیه در آغاز با نقل افسانه‌هایی در جوامع عامیانه‌ی عرب و ایرانی که بیشتر جنبه‌ی شوخی داشت، انوشیروان را چنین ترسیم کرد که: در دوره‌ی کسرا، یک روز رویدادی سخت شکفت و هولناک روی داد، لذا اعلیحضرت برفراز مناره رفت و بانگ زد: اَلصَّلَاةُ جَمِعةٌ (= آهای مردم! نماز جماعت، جاحظ، البیان ۲۶۷/۴ شعوبیه، ناسیونالیسم ایرانی، ص ۲۲۸). اشاره به موضوع مورد نظر، از این جهت است که پژوهش نگارنده یکسویه قضاوت نشده باشد. برای آگاهی و مطالعه‌ی وجه دیگر تعظیم و تکریم و بزرگداشت ایران دوران ساسانی، توسط آثار شعوبیه و ره یافت و نقل آن آثار و آراء در ادوار بعدی، مطالعه‌ی کتاب، تألیف دکتر محمود رضا افتخارزاده، تهران ۱۳۷۶، به ویژه صفحه ۲۱۷ به بعد - مطالعه شود.

حاصل سخن آنکه در ایران کهن، از فلسفه و حکمت، مباحث عقلی و عرفان و علوم، تا به منطق و رشته‌های تحقیقی توجهی بسیار مبذول بوده است، در هر رشته‌ای، با توجه به کمی مدارک و آثار بازمانده به اوستایی و فارسی میانه که توجه شود، رد پای فرهنگی غنی و استمرار آن در ایران پس از سقوط ساسانیان باز موجود است. در آثار و یادداشت‌های نگارنده، در این باره، به

منوش چهر، شکندگمانیک و چهار و اوستا... می توان به سرچشمه‌ی فرهنگ و دانش گسترده‌ای که ایرانیان پس از دوران ساسانی به جهان عرضه کردند آگاهی یافت. زینر Zachner در کتاب بسیار جالب توجه خود به نام زروان، یک معمای زردشتی، و نیبرگ، در مقاله‌ی محققانه‌ای با عنوان: مباحث اندر پیدایی جهان و جهان شناسی در دین مزدایی که در مجلدی کارهای جالبی ارائه داده‌اند، و هانری کربن، با چاپ مجموعه‌ی آثار شهاب‌الدین سهروردی، منظر تازه‌ای به این گونه پژوهش‌ها گشودند که درباره‌اش مباحثی گذشت و خواهد آمد.

کارهای پژوهشی هانری کربن در فلسفه از دیدگاه شیعی اثنی عشری، در کتاب‌های زیر بسیار جالب توجه و راه‌گشای کسانی است که می‌خواهند در عرفان، فلسفه و حکمت، علوم و جهان شناسی ایران کهن و ایران اسلامی به شکل تطبیقی کار کنند. در فلسفه‌ی ایران و فلسفه‌ی تطبیقی، از فیلسوفانی ایرانی چون: میرداماد، صدرای شیرازی فلاسفه‌ی آذربایجان، چون سهروردی، و دودتبریزی، و رجب علی تبریزی، ابن عربی و ریشه‌های بینش افلاتونی و مسأله‌ی رستاخیز یاد شده است. در اشکال فلسفه‌ی اسلامی ایرانی، شیعه‌ی دوازده امامی، و اشکال و صورفلسفی در ایران اسلامی - سهروردی و افلاتونیان ایران، به ویژه با توجه به سه مجلد چاپ آثار سهروردی... و مقاله‌ای که با عنوان روابط حکمت اشراقی و فلسفه‌ی ایران باستان، به چاپ رسیده، و صور معنوی و فلسفی در فلسفه‌ی ایرانی - اسلامی، که موضوع ثبوت وفاداری شیعه و تصوف را در بردارد، و مجلدی که مطالبی درباره‌ی مکتب اصفهان، شیخه و شیعه‌ی اثنی عشری را در بر دارد یاد شده است. به جای خود از این کتاب‌ها ترجمه و تحلیل‌هایی شده است:

Henry Corbin: *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*. Téhéran, 1977.

H.C: *Bibliothèque des Idées, En islam iranien*.

Le Shi'ism duodécimain. I.

II: Sohrawardi et les Platoniciens de perse.

III: Les Fidèles d'amour Shi'isme et Soufisme.

IV: L'école d'ispahan. L'école Shaikhie. Le douzième Imâm.

نوشته‌ی یاد شده‌ی نیبرگ در مجله‌ی آسیایی با این نام و نشان است. نگارنده در پیش نوشتاری بر گاه شماری و جشن‌های ایران باستان، نیز در بخش‌هایی از آن کتاب، و هم چنین در فرهنگ نام‌های اوستا، اعلام مربوط به آفرینش و گاه شماری، ترجمه‌ی بخش‌های عمده‌ای از آن، هم چنین

ترجمه‌ی مقاله‌ی دیگر وی را در همان روزنامه‌ی آسیایی آورده است:

Nyberg, H.s: *Questions de Cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* / *Journal Asiatique* (Paris), CCXIV (Apr-June, 1922), PP. 193-310; CCXIX (July-sept-1931), pp. 1-134.

در اینجا باید اشاره به این مهم کرد، که خدای نام (= شاه نامه) در سده‌ی چهارم هجری در دست‌رس بوده و حمزه‌ی اصفهانی از آن نقلی آورده است (کتاب یاد شده، ص ۶۱ به بعد) که جالب توجه می‌باشد و آشکار است که نسخه‌ی کاملی از آن کتاب را در اختیار داشته است: «در این فصل عباراتی از خدای نامه را که ابن مقفع و ابن جهم آنها را نقل نکرده‌اند، می‌آورم، و خواننده راست که آنها را چون احادیث لقمان بن عاد نزد عرب و احادیث هوج و بلوقیا نزد اسرائیلیان تلقی کند و بدان امر توجه کند.

در کتابی از کتاب ایرانیان به نام «بستا (اوستا) نقل شده در خدای نامه، به نقل از اوستا آمده بود، چنین خواندم که: خدای عز و جل، عمر دنیا را از آغاز آفرینش آفریدگار تاروز فصل و زوال بلا، دوازده هزار سال مقرر کرد. جهان در آسمان بی‌آفتی و عیبی، سه هزار سال بماند، آنگاه به پایین فرود آمد و مدت سه هزار سال بی‌عیب و آفت باقی ماند. سپس اهریمن در جهان پدیدار گشت و...»

داستان آغاز آفرینش، بدین گونه که حمزه از خدای نامه، به نقل از اوستا آورده، در اوستای کنونی موجود نیست، اما در آغاز کتاب پهلوی بندهش *Bondahešn* و گزیده‌های ذات سپرم، به نظر می‌رسد. نگاه کنید به کتب مقدس شرقی، متون پهلوی از وست، جلد اول:

SBE, VOL, V. *Pahlavi Texts*. e.w.west. Part I, P. I...

SBE, VOL, V. *Pahlavi Texts*. e.w.west. Part V, P. 133...

ترجمه‌ی گزیده‌های ذات سپرم، در فارسی از دکتر محمدتقی راشد محصل.

برای ترجمه‌ی بخش مورد نظر از بندهش: پژوهشی در اساطیر ایران. از دکتر مهرداد بهار، ص ۱ به بعد.

به هر حال، چنانکه ملاحظه می‌شود، ابومعشر در کتاب اختلاف الزیجه، شرح این ماجرا، و کتاب مادر زیج شهربازی را داده، و این اخبار به وسیله‌ی ابوریحان و ابن ندیم نیز نقل شده است. ابن رسته، در کتاب الاعلاق الثنیه نیز این روایت را نقل کرده است.

ابن ندیم (ص ۲۵۷)، از این جمله، از کتابی دیگر یاد کرده که از فارسی به عربی ترجمه شده و

موسوم به الزیج بوده و چنانکه شرح است این کتاب تفسیری بر کتاب فالس رومی بوده که توسط بوذرجمهر نوشته شده است. به احتمال این نام تحریفی از اسم البزیدج و آن هم شکل عربی «وزیده» یا «گریده»ی فارسی است که امروز آن را متخبات می‌گویند: فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، ص ۲۶۰.

قاضی صاعد آندلسی در طبقات الامم (ص ۶۵ - ۶۴) از سه کتاب درباره‌ی نجوم از ایران باستان یاد کرده است. یکی از این کتاب‌ها در موضوع صور مراتب فلکی است که آن را منسوب به ازدوشت (= زردشت) دانسته، و دیگری کتابی است که عنوان عربی آن را کتاب التفسیر نوشته است. و سوم کتابی که آن را جاماسف (= جاماسب) خوانده و بزرگی و اهمیت آن را ستوده است که باید کتابی از جاماسب حکیم که درباره‌اش شرحی گذشت و به تفصیل با توجه به شخصیت و آثارش مطالبی نقل می‌شود.

اعتقاد و باور به تدبیر افلاک و تعیین سرنوشت و تقدیر توسط سیارات هفت گانه، و اثرگذاری خواست آنان بر سرنوشت مردم و اوضاع جوی و زمین، از مشترکاتِ باورهای اقوام و ملت‌های گوناگون بود. اما مشترکاتی که میان عقاید و آرای صابنان و زروانی‌ها و مهرآیین‌ها و مزدیسنانِ زروانی مسلک وجود دارد، بیشتر شایان توجه است؛ چون در فروع نیز همانندیها بسیار جلب نظر می‌کند. به همین جهت است که مورخان و حکما و ارباب ملل و نَحَل، دین ایرانیان را در آغاز، آیین صابنی دانسته و برخی پژوهشگران آیین میترایی را با آیین صابنی یکی دانسته و یا این آخری را شاخه‌ای از آیین مهری معرفی می‌کنند.

در ضمن پژوهشی ذیل عنوان مجموعی از قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰ - ۴۶۲ ه‍.ق) نقلی گذشت: «ایرانیان به اعتقاد برخی از مورخان، در آغاز یکتاپرست و بردیانت حضرت نوح بوده‌اند، و سپس بودایف مشرقی، نزد تهمورث سومین شاه ایرانیان آمد و دیانت حنفاء را که همان آیین صابنی است بیآورد...» (التعریف بطبقات الامم، ص ۸۶ - ۸۵). و ملاحظه می‌شود که آیین صابنی از دیدگاه وی که با آیین مهر بسیار نزدیک است، همان دین حنفاء، و از سوی دیگر دین بودایی می‌باشد: «صابنیان اکثریت و جمهور هندیان را تشکیل می‌دهند و قابل به قدم جهان‌اند - و با این حال، آن را معلول ذات علت العلل که خالق متعال است می‌دانند؛ و به ستارگان احترام می‌گذارند و مجسمه‌هایی به نام آنها می‌سازند و همه گونه هدیه و نذری به آنها پیش کش می‌دهند... هدف صابنیان از این قربانی‌ها و هدیه‌ها، جلب توجه نیر و های نهفته در هر ستاره است؛ تا بدان وسیله

در جهان فرودین و عالم طبیعت، با گزینش آنها و مدیریشان، ایجاد تغییر کنند... ص ۸۵.

نیز هنگامی که از دین رومیان، شرحی نقل می‌کند، می‌گوید دین رومیان باستانی پیش از قبول مسیحیت در زمان قسطنطین - پسر هیلانی، دین صابئی بوده که مبنای آن بر بنیاد احترام به اختران و باور به در دست داشتن مقدرات و سرنوشت توسط آنان بوده است. البته می‌دانیم که پیش از مسیحی شدن مردم روم، آیین غالب که امپراتوران در توسعه و گسترش آن می‌کوشیدند، آیین میتراپی بود (← تاریخ پرواز و دزم میتراپی، و: داژ و دزم‌های آیین میتراپی).

قاضی صاعد در مورد رواج و اعتلای احکام و دانش نجوم، توسط ایرانیان با یادکرد کتاب‌های آنان در این زمینه، می‌گوید: *وَلِلْفَرَسِ كُتُبٌ جَلِيْلَةٌ فِي اَحْكَامِ النُّجُومِ*. *منها: كِتَابُ صُورِ دَرَجَاتِ الْفَلَكَ*، *يَنْسَبُ اِلَى زَرَادَشْتِ، وَكِتَابِ التَّنْصِيْرِ*، و کتاب جاماسب، *وَهُوَ جَلِيْلٌ جَدًّا*، که در جاهایی دیگر، از این کتاب‌ها، در متن، شروحي هست.

شمس‌الدین محمدبن ابی طالب انصاری دمشقی، نیمه‌ی دوم قرن هفتم و اوایل قرن هشتم ه‍.ق (در گذشته به سال ۷۲۷) در کتاب *نجم‌الذهر فی عجایب البرّ و البحر*، نیز ایرانیان را در قدیم از معتقدان به دین صابئی می‌داند و: «نزد صابئان مدبران هفت‌گانه (آبده سنج) آنهاپی هستند که بر عناصر اثرها فرو می‌فرستند، و عناصر آن اثرها را در ارکان خود می‌پذیرند و از این امر موالید سه‌گانه بیرون می‌آیند. آنگاه طبیعت کلّ پس از گذشت سی و شش هزار سال تمام، از هر نوعی از جنس‌های جانوری، دو روح حادث گردانید که همواره نسل و زاد و ولد آن نوع، از آن دو روح است. و گویند که نیکی‌ها و بدیها و جانوران سودمند و زیان‌آور و پاک‌ی و آلاپش عناصر به هم پیوسته، مربوط به سعد و نحس ستارگان است. ولیکن آنان در پندار خویش دروغ می‌گویند. و از جمله‌ی صابئان کسانی هستند که به حادث بودن ستارگان اعتقاد دارند و گویند که آنها آفریده‌ی خدای بزرگند که آفریدگار ما و اوضاع و احوال جهان ماست... ص، ۶۶ - ۶۵».

کلمات و اصطلاحات فارسی دربارهی این دانش، که ریشه‌ی ایرانی دارد، از اصطلاحات و کلمات فنی فارسی بوده، و در علم نجوم و آثاری که از تازیان در دست است فراوان می‌باشد. کافی است که به کتاب *التفهیم و منایح الموم خوارزمی* دقتی شود تا بنگریم که این‌گروه از دانشمندان بنام، چگونه از این اصطلاحات با تأکید فارسی بودنشان، و با نظر دانشمندان ایرانی یاد کرده‌اند:

«زیج: کتابی است که به وسیله‌ی آن حرکت ستارگان محاسبه می‌شود، و تقویم را نیز از این کتاب استخراج می‌کنند؛ یعنی با آن حساب ستارگان را، سال به سال رسیدگی می‌کنند. این کلمه در فارسی زه به معنی وَتَر است که معرّب آن زیج شده...»

زائِجَه: صفحه‌ی مربع یا مدور است که برای تعیین مواضع ستارگان در فلک می‌سازند تا در هنگام اظهار نظر در مولد یا غیر آن، در آن بنگرند. این کلمه از زایش فارسی مشتق شده که معنی مَوْلِد است، سپس معرّب شده و به جای مولد و غیر آن استعمال شده است.»

واژه‌های جَوَزَهَوُ معرّب گَوَزَهَوُ به معنی گوی چهر و کروی (= تین، ازدها) و ذَهَج معرّب دهه - و نُهَبَر یا نُهَبُر، همان نه بهر فارسی، یعنی یک نهم برج‌ها، و اَوُج، یعنی بلندترین موضع فلک از مرکز است که معرّب اَوُگه می‌باشد و گَزَدَجَه که فارسی است و معنی آن قطعه است، و بعضی از جدول‌ها را از باب تشبیه به قطعه‌های زمین گَزَدَجَات می‌گفته‌اند. گنارووزی که فارسی است و آن نام ستاره‌ای است که در سر شب دیده می‌شود. گنار شیبی، که نام ستاره‌ای است که هنگام صبح دیده می‌شود. هَیلاج که نام ستاره‌ای است و کدخداه نیز که نام ستاره‌ای است «برخی گفته‌اند هَیلاج در فارسی به معنی همسر مرد است و کدخداه همان زوج و شوهر است...» و جان بختان که معنی آن قاسم الروح است (= تقسیم‌کننده‌ی روح) و پُرماهی حالت پری و بدر قمر و ماه است، و نیمبُری نیمه شدن ماه است که در شب‌های هفتم و بیست و یکم ماه رخ می‌دهد. درباره‌ی قَرَدار (نیز التفهیم، ص ۳۶۶) که تقسیم کردن عمر است میان کواکب سبعة یاد شد.*

منتج العلوم، تألیف خوارزمی، ترجمه‌ی حسین خدیوجم، ص ۲۰۳ به بعد) در باب ششم از کتاب فوق، بسا دیگر از اصطلاحات نجومی فارسی که در تازی داخل و به وسیله‌ی دانشمندان مورد استفاده قرار گرفته موجود است که نویسنده خود تصریح می‌کند که از معرّبات است که اصل فارسی دارد. در فلسفه، طب، حساب، هندسه، موسیقی و کیمیا (شیمی) نیز اصطلاحات فارسی و وسعت این علوم، و دخیل بودنشان را از ایران قدیم در ادوار بعدی چه بسیار که تذکر می‌دهد.

ابن صاعد در طبقات الامم، می‌نویسد: «از ویژگی‌های ایرانیان یکی عنایت بسیار به علم نجوم و معرفت کامل به احکام و تأثیر آنها در این عالم است. ایرانیان از زمان باستان رصدخانه‌هایی داشتند و در حرکات کواکب دارای آرا و روش‌های خاصی بودند - و یکی از آن مذاهب همان است که ابو معشر بلخی زیج بزرگ خود را بر آن بنیاد گذارد. چه به شرحی که ابو معشر نوشته، آن

زیج به طریقه‌ی متقدمین از اهل ایران و بسیاری از دانشمندان دیگر بوده است. حاجی خلیفه نیز مطالبی در همین زمینه نقل کرده است (مطبقات الامم، ص ۲۵ - ۲۴. کشف الظنون. ص ۶۹ - ۶۸).

خانندان ایرانی برمکیان نیز در این زمینه، از ناقلان علوم، و به ویژه علم نجوم بوده‌اند. ابن صاعد می‌گوید ابومعشر بلخی داناترین مردم به تاریخ ایران بود. ابن ندیم کتاب‌های بسیاری از وی نقل کرده و می‌گوید او در علم خود پیرو عبدالله بن یحیی برمکی و محمد بن جهم برمکی بود که این دومی، از مترجمان به نام آثار فارسی به تازی بوده است.

ابوسهل فضل بن نوبخت نیز از مترجمان نامی آثار علمی فارسی به تازی است و ابن ندیم کتاب‌هایی چند از علم نجوم را که وی تألیف و ترجمه کرده، نام می‌برد: کتاب النهمطان فی الموالید، کتاب الفال النجومی، کتاب الموالید مفرد، کتاب تحویل سنی الموالید، کتاب المدخل، کتاب التشبیه و التمثیل، کتاب المنتحل من اقاویل المنجمین فی الاخبار المسائل و الموالید و غیرها؛ و تصریح می‌کند که تکیه و محل دانش وی در کسب اخبار، آثار ایرانیان است. با توجه به اینکه بیرونی نیز مطالبی را با وثوق از منجمان ایرانی، چون ابوالحسن آذرخوور و زادویه و بسا مطالب بدون نام مؤلفان یاد می‌کند. برای آگاهی از روایات متأخر فارسی، که متأثر از نجوم مذهبی زرتشتی است، در زمینه‌های مورد نظر، نگاه کنید به روایات داراب هرمزیدار، جلد دوم، ص ۶۲ به بعد.

۳۱۵ - شادروان ملک الشعرا یبار، در پی این ترجمه، آن را به نظم نیز در آورده‌اند. قطعاتی از این نوشته‌ی پهلوی، به شکل منظوم در روایات داراب هرمزیدار، نیز نقل شده است.

۳۱۶ - بسیاری از رسوم آیین مهر، بعدها توسط مسیحیت و مانویان به جریان‌های تصوف و عرفان راه یافت. اما بسیاری از رسوم و عقاید و آیین‌هاشان، در خطه‌ای وسیع از خاورمیانه و خاور دور و شمال شرق ایران تا چین راه یافت. مانوی‌ها به طریقی و با اثرپذیری از معتقدات پیروان آیین مهر، هفته داشتند و نام‌هایی برای هر روز از هفته. در آیین مهر، هر روز هفته نامزد بوده نام یکی از سیارات هفت‌گانه. نقوشی که نمادهایی از این سیارات بود، در سردابه‌ی معابد مهری دین‌ها، اطراف مهرابه یا اطراف نقوش میترای گاوآژن نقش شده بود. هر روز در برابر نقش نمادین همان سیاره، مراسم و آیین‌هایی دینی انجام می‌دادند:

René Alleau: *Les Sociétés Secrètes*, P. 165, Paris 1979.

در این زمینه، در فصول بعدی کتاب، مسمن استمرار شکفت مراسم دینی و معتقدات و

جهان‌بینی مهری دینان در ادوار بعدی دینی - فلسفی - عرفانی ایران مباحثی هست.

۳۱۷ - نام‌های سی‌گانه‌ی روزهای هر ماه، نام‌های ایزدان یا خدایان است. این نام‌ها بنا بر عقیده‌ی نیبرگ Nyberg، نشانگر دورانی از تاریخ دینی ایران است که معان یک دین تلفیقی و ترکیبی از جریان‌های بزرگ و رایج دینی در ایران به وجود آوردند که مورد پذیرش همگان باشد. به تقریب چنین جریان و بدعتی از سال ۴۸۰ پیش از میلاد، مقارن با شهریارِ خشایارشا به کار گرفته شد. در ردیف نخست نام‌ها، هشت نام به نظر می‌رسد، یعنی از روز نخست تا روز هشتم. روز نخست **اهورامزدا** - و روزهای دوم تا هفتم - نام شش **امشاسپندان**، و روز هشتم، نامزد است به **دَدُوَه** یا **دَدُوَش** dathuš به معنی آفریدگار. در سی دوزه‌ی بزرگ که یک ستایش‌نامه‌ی اوستایی است، آفریدگار همه جا با **اهورامزدا** یکی دانسته شده است. این گروه از نام‌ها، ویژگی زرتشتی دارد. به این معنی که با نام **اهورمزد** شروع و پس از یادکرد از شش **امشاسپند** به ردیف سستی، با نام آفریدگار پایان یافته است.

هفت روز دوم از این تقسیم چهاربخشی، عنصرهای ایرانی بسیار کهن را در بردارد که بنا بر نقل **هرودوت**، موضوع پرستش بسیار سخت و از باورهای دیرینه نزد مردم پارس بود؛ که به ترتیب: آتش، آب، خورشید، ماه، تیر (= تیشتر tištar)، گاو (= ایزد حامی چارپایان) و آفریدگار است. و بدین گونه، جانب پرستندگان خدایان آریایی کهن رعایت شده است. البته این مجموعه در معتقدات زرتشتی نیز به گونه‌ای دیگر ملاحظه می‌شد، اما در این جا همه به طور مستقل و به تنهایی نقل است.

ردیف سوم که شامل هشت نام می‌شود، از روز شانزدهم تا بیست و سوم را در خود دارد. این نام‌ها مجموعه‌ی خدایان آیین مهر (= میثر Mithra) را در خود دارد. روز شانزدهم، مهر، که در هفتمین ماه از سال، جشن بزرگ **مهرگان** در آن است.

سروش، **زَشن**، **فَرَوَهَر** یا **فروردین**، **بهرام**، **رام** و **باد** از خدایان آیین میتراپی است که در ضمن یشت‌ها، به ویژه **مهریشت**، یشت ۱۰، همه را با هم ملاحظه می‌کنیم. نام روز بیست و سوم نیز نامزد است به نام آفریدگار - که گروه سوم بدان پایان می‌یابد.

گروه چهارم، که نام‌های روز بیست و چهارم تا سی‌ام را در بردارد، با انجمن دینی زرتشت آغاز می‌شود و دارای مفاهیمی ویژه و انجمنی است که مربوط می‌شود به تعابیر و برداشت‌هایی ویژه - که سرانجام با روشنائی بی‌پایان (= anaqra-raoča) به پایان می‌رسد.

۳۱۸- ملاطیروز بن ملاکوس، در دوازده سالگی از ایران به هند مهاجرت کرد، حدود ۱۱۵۰ یزدگردی و ۱۲۰۰ هجری قمری. وی در هفتاد و سه سالگی از جهان درگذشت. مجموعه‌ای موسوم به پندنامه، به سال ۱۹۴۹ میلادی از وی در بمبئی به چاپ رسیده است.

۳۱۹- پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۴ به بعد.

درباره‌ی مطالبی از بندهش، به نقل از کتاب فوق‌الذکر، جهت آگاهی‌های بیشتر، نگاه کنید به کتاب شیپگل:

F. Spiegel: *Die Traditionelle der parsen in ihre zusammenhang mit den - angrenzenden literaturen wien, 1860-S. 161-163.*

مطالبی در همین زمینه، در کتاب شیپگل نقل است با عنوان تمدن ایرانیان خاوری، که نگارنده آن را تحت عنوان عصر اوستا، جلد دوم ترجمه کرده است. نیز مطالبی از این کتاب را در ماهنامه‌ی فرور، سال ۶۷-۶۶، ترجمه و به چاپ رسانده است.

پروفسور شیور، ضمن مقاله‌ای با عنوان آموزش ایرانی مطالب بندهش را درباره‌ی آفرینش انسان و اندر زاپچه‌ی گیهان - و مرگ کیومرث، با پژوهش و تفسیر به چاپ رسانده است. این مطالب میان صفحات ۲۲۵-۲۲۱ آمده است:

H.H.Schäder: *Studien zum antiken synkretismus aus iran und Griechenland* von Reitzenstein u. Schäder, Leipzig u. Berlin. 1920.

عنوان مقاله یا نوشته‌ی مورد اشاره *Iranische Lehre*.

نگارنده یادآور می‌شود که پژوهش‌های استاد مهرداد بهار در: پژوهش در اساطیر ایران، بسیاری از اشتباهات دانشمندان ایران‌شناس، پهلوی‌دان و اوستادان اروپایی را رفع کرده است.

۳۲۰- مفتاح العلوم، ص ۲۱۸. التفهیم، ص ۳۶۶.

۳۲۱- حمزه‌ی اصفهانی، در سنی ملوک الارض والانبیاء = تاریخ پیامبران و شاهان، ص ۱۶۱ آورده است:

«شاذان بن بحر کرمانی حکایت کرد که وی به ابومعشر گفت: محمد بن موسی خوارزمی معتقد بود کواکب را تقویم کرده است در آن سالی که میلاد رسول اکرم (ص) اتفاق افتاده بود...»

در کتاب فوق، و کتاب‌هایی دیگر - از این‌گونه مسایل چه بسیار است.

۳۲۱/۱- یکی از مراجع قابل اعتماد و قدیم درباره‌ی تاریخ علوم جهانی و دانشمندان، نیز ایران، پس از دوران ساسانی، در دوران اسلامی، کتاب *اكتبريف بطبقات الاَئمه تألیف قاضی صاعد اندلسی* است.

در صنفاتی مربوط به ایران، وی شرح کوتاه، اما جامعی راجع به اهمیت نجوم و طب و پشرفت آن در ایران گزارش کرده، که با توجه به قدمت اثر که متعلق است به نیمه‌ی اول سده‌ی پنجم هجری - دارای اهمیت است. اما متأسفانه مرجع وی نیز آثار ابومعشر، این ایران‌شناس قرون اولیه‌ی هجری است که اثری از وی در این زمینه باقی نمانده، اما مرجع معتبر اغلب مورخان ایرانی / اسلامی است. وی در مورد علوم و تدبیر و سیاست و جهاننداری ایرانیان نقل کرده:

وَاعْظَمُ فَضَائِلِ مُلُوكِ الْفَرَسِ الَّتِي اَشْتَهَرُوا بِهَا، حُسْنَ السِّيَاسَةِ وَجُودَةَ التَّدْبِيرِ، لَا سِيْمَا مُلُوكِ بَنِي سَاسَانَ مِنْهُمْ. فَكَانَ مِنْهُمْ مُلُوكٌ لَمْ يَكُنْ فِي سَائِرِ الْأَعْصَارِ وَ سَالَفُهَا مِثْلَهُمْ رَجَاةُ أَحْلَامٍ، وَكَرَمُ سِيرَةٍ، وَاعْتِدَالُ مَمْلِكَةٍ، وَبَعْدَ صَيِّتِ.

وَمِنْ خَوَاصِّ الْفَرَسِ عِنَايَةُ بِالْفِعْلِ وَبِصَنَاعَةِ الطِّبِّ، وَ مَعْرِفَةُ ثَابِتِيَّةِ بِأَحْكَامِ النُّجُومِ وَبِأَثَرِهَا فِي الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ، وَ كَانَتْ لَهُمْ إِرْصَادُ الْكُوكِبِ قَدِيمَةً وَ مَذَاهِبُ فِي حَرَكَاتِهَا مُخْتَلَفَةً. فَمَنْ ذَالِكِ، اَلْمَذْهَبُ الَّذِي أَلْفَ عَلَيْهِ أَبُو مَعْشَرٍ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْبَلْخِيِّ، زَيْجَةُ الْكَبِيرِ وَ ذِكْرُ أَنَّهُ مَذْهَبُ الْعُلَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ أَهْلِ فَارَسِ، وَ كَثِيرٌ مِنْ عُلَمَاءِ سَائِرِ النُّوَاحِي، وَ حَكَى أَنَّ مَدَّةَ الْعَالَمِ عِنْدَهُمْ جِزءٌ مِنْ اِثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا مِنْ مَدَّةِ السَّنَدِ هِنْدِ، وَ ذَلِكِ ثَلَاثَ بَيِّاتٍ أَلْفِ سَنَةٍ وَ سِتُونَ أَلْفَ سَنَةٍ، وَإِنَّ هَذِهِ الْمُدَّةَ عِنْدَهُمْ هِيَ الْمُدَّةُ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا أَوْسَاطُ الْكُوكِبِ، خَاصَّةً فِي رَأْسِ الْحَمَلِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَعَهَا أَوْجَاتُهَا، وَ جُوزُورَاتُهَا. وَ اِثْنَى أَبُو مَعْشَرٍ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ وَ قَالَ: إِنَّ أَهْلَ الْجِسَابِ مِنْ فَارَسِ، وَ بَابِلَ، وَ الْهِنْدِ، وَ الْعَيْنِ، وَ أَكْثَرُ الْأُمَمِ مَعْنَى كَانَتْ لَهُ مَعْرِفَةُ بِصَنَاعَةِ النُّجُومِ، وَ خَاصَّةً كُنْكَةَ الْهِنْدِيِّ، الْمُتَقَدِّمِ عِنْدَ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ مِنْ أَهْلِ الْهِنْدِ فِي سَائِرِ الدَّهُورِ، مُتَجَمِعُونَ عَلَى أَنَّ أَصْحَاحَ الْأَدْوَارِ أَدْوَارِ هَذِهِ الْفِرْقَةِ وَ كَانُوا يَسْمُونَهَا «سِنَى الْعَالَمِ»، وَ يَهَذَا الْأِسْمُ كَانَتْ تَسْمِيهَا الْأُمَمُ الْخَالِيَةِ مِنْ أَهْلِ هَذَا الصَّنَاعَةِ عَلَى قَدِيمِ الدَّهُورِ، فَأَمَّا أَهْلُ رَمَانَا فَإِنَّهُمْ يَسْمُونَهَا «سِنَى أَهْلِ الْفَارَسِ». وَ لِلْفَرَسِ كُتُبٌ جَلِيلَةٌ فِي أَحْكَامِ النُّجُومِ مِنْهَا: كِتَابُ صُورِ دَرَجَاتِ الْفَلَكَ، يَنْسَبُ إِلَى زَرَادُشْتِ، وَ كِتَابُ التَّفْسِيرِ، وَ كِتَابُ جَامِاسِبِ، وَ هُوَ جَلِيلٌ جَدًّا.

کتاب: التعريف بطبقات الأمم، ص ۱۶۱-۱۶۰. تألیف: قاضی صاعد اندلسی، ۴۲۰-۴۶۲ ه.ق. تهران ۱۳۷۶.

۳۲۲ - مطالبی که به پیوست نقل شده، از کتاب ارزشمند گاه‌شماری در ایران قدیم، تألیف حسن تقی‌زاده، تهران ۱۳۱۶، ص ۳۱۱ به بعد است. مطالب این کتاب از ص ۳۰۸ به بعد، در مسایل مورد نظر حایز اهمیت است.

۳۲۳ - رساله‌ای در پهلوی موسوم به هم‌پرسی خسرو پرویز د - و سپهر قبادی، به نظر می‌رسد که منظور از خسرو قبادان در این کتاب، خسرو اول انوشیروان است. اما مطالب متن، و نقل آن در غرض اخبار

الملوک الفرس از **تعالی** - مدلل می‌دارد که منظور از این شاه، خسرو پرویز است. اهمیت این کتاب در آن است که فرهنگ و هنرهای عصر ساسانی و علوم متداول را شرح می‌دهد که یک نجیب‌زاده‌ی و الامقام، لازم بود آنها را تحصیل کرده باشد تا بتواند از مقام و مناصبی که در طبقه‌ی خودش باید بهره‌مند باشد، بهره‌ور گردد. در این رساله از صراحت این موضوع آگاه می‌شویم که برخوردارانی از فرهنگ و علوم، ویژه‌ی طبقات اشراف برگزیده بوده است. از جمله دانش‌هایی که مرسوم بود و می‌باید یک بزرگ‌زاده کسب کند، دبیری، یعنی خواندن و نوشتن، کارنامه یا تاریخ، آموزش‌های نظامی، شعر و موسیقی، اختراماری یا نجوم و ستاره‌شناسی، شترنگ و نرد - و برخی بازی‌های دیگر بود.

متن این کتاب در مت‌های پهلوی، از جاماسب آسانا، جلد اول، چاپ بمبئی آمده است. ترجمه‌ای از آن در *غزیر اخبار الملوک الفرس از ابومنصور تعالی* آمده (۴۲۹-۳۵۰ ه.ق) این کتاب توسط محمود هدایت، به سال ۱۳۲۸ ترجمه و با نام شاه‌نامه‌ی **تعالی**، به چاپ رسیده، و ترجمه‌ی رساله‌ی موردنظر، از ص ۳۴۰ به بعد نقل است. برگردان این رساله با عنوان *همرهمی خسرو پرویز و دیسپهر* **قبادی**، به فارسی، از ایرج **ملکی** در سال ۱۳۴۴ منتشر شده است. اونوالا دانشمند پهلوی‌دان پارسی، به عنوان رساله‌ی دکتری، متن و آوانویسی و ترجمه‌ی انگلیسی و واژه‌نامه‌ی کتاب را به سال ۱۹۱۷ در پاریس منتشر کرد. وست در مقاله‌ی خود با عنوان *ادبیات پهلوی*، درباره‌ی مطالب این کتاب در اساس *فت‌اللفه‌ی ایرانی*، آگاهی‌هایی به دست می‌دهد:

Grundriss der iranischen philologie. Band II. S. 75-130.

۳۲۴ - شاه‌نامه‌ی **تعالی** - *غزیر اخبار الملوک الفرس و سیرت‌م از ابومنصور تعالی*، ترجمه‌ی محمود هدایت، تهران ۱۳۲۸، ص ۳۴۰ به بعد.

ترجمه‌ی بسیار خوبی از بخش نخست این کتاب (= تاریخ **تعالی**) پاره‌ی نخست: ایران باستان، توسط محمد فضاییلی به سال ۱۳۶۸ توسط نشر نقره منتشر شده است. جهت مطالعه و آگاهی از منابعی در این زمینه، به ویژه علوم و فرهنگ در واپسین دوری ساسانی و شناخت منابع، نگاه کنید به کتاب ایران در آستانه‌ی یورش تازیان، تألیف آ. ای، کولس‌نیکف. ترجمه‌ی محمد رفیق یحیایی. برای معرفی رساله‌ی مورد بحث، ص ۳۱ و منابع مطالعه‌ی فرهنگ عصر ساسانی، - منابع پهلوی، ص ۲۱ به بعد.

۳۲۵ - گزارش شترنج و نیش نیوادشیر، در مجموعه‌ی ادبیات پهلوی. تدوین، ترجمه و توضیح: بیژن

غیبی Bielefeld, 1987

۳۲۶- جهت تقدس عدد هفت در ایران باستان، که حتا امشاسپندان را در ادوار اولیه‌ی دین، به هفت رسانیدند و رابطه‌ی آن با نجوم، نگاه کنید به:

شماره‌ی هفت و هفت پیکر نظامی، تألیف دکتر محمد معین. تهران ۱۳۲۷.

۳۲۷- مطالب و شروحنی که نقل شده، از: جی. سی. کویاجی؛ در کتاب آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، است:

J. C. Coyagee: *Cults and Legends of Ancient Iran and china.*

سرجهانگیر کوروجی کویاجی، از محققان پارسی هند است. به سال ۱۸۷۵ در هند به دنیا آمده و به سال ۱۹۴۳ درگذشت. ترجمه‌ی کتاب فوق از وی، به قلم و همت آقای جلیل دوستخواه، به سال ۱۳۵۳ منتشر شده است. مطالب منقول، از فصل سوم کتاب یاد شده: ستاره‌شناسی و احکام نجوم در بهرام یشت، نقل شده و بهرام یشت، هشتمین یشت از مجموعه‌ی یشت‌ها و یکی از سرودهای کهن ایرانی است.

۳۲۸- بندهش، بخش هفتم، بند ۳. ترجمه‌ی وست: West: *Pahlavi Texts. Part I.P, 26*

۳۲۹- Stvi-kaofa ستوی - کتوف - آمده است به معنی بزرگ کوهان. یشت ۱۴/۱۲.

۳۳۰- در واقع از زاویه و دیدگاه نجوم و ستاره‌شناسی، هرگاه یشت‌ها را مورد تحقیق و پژوهش قرار دهیم، باتوجه به دانش علمای زمان ساسانیان، که بسیاری از علوم و موارث فرهنگی را به ایران اسلامی منتقل کردند - متوجه می‌شویم که آگاهی ایرانیان باستان، حتا در دوران پیش از عصر اوستا - درباره‌ی دانش‌هایی چون ستاره‌شناسی تا چه اندازه بوده است.

رشن یشت *Rašnu-yašt* در کتاب یشت‌ها، از اوستا، یشت دوازدهم است. ایزد رشن، به موجب اوستا یکی از سه ایزد یا خداوندان موکل به حساب و کتاب و جزا و پاداش در دادگاه بزرگ پس از مرگ است که ارواح به وسیله‌ی آنان مورد بازخواست و محاکمه قرار می‌گیرند. این سه خداوندگار به ترتیب عبارتند از: مهر، سروش، رشن.

درضمن مبحث رستاخیز، جهان پسن، در مجلد دوم - از این ایزد و مقام و جایگاهش یاد خواهد شد. برای آگاهی نگاه کنید به: اوستا، از نگارنده. ص ۲۲۶ و ۲۹۱ به بعد. فرهنگ‌نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۵۴۹ به بعد.

یشت‌ها استاد پورداود. جلد اول، ص ۵۶۱ به بعد. مطالب منقول از همین کتاب، ص ۵۷۹، رشن

یست، بندهای ۳۷-۲۶ می‌باشد. برای آگاهی‌های بیشتر در مورد ستاره‌شناسی به موجب بندهش، در عصر ساسانیان، کتاب، پژوهنی در اساطیر ایران، بخش‌های سوم، هفتم و دهم:

۲۶- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ستاره‌ی وَتْشَتِیْ مَزدا آفریده باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۲۷- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ستاره‌ی تیشْتَوَیَه [Tištrya تشر] درخشان و باشکوه باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۲۸- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ستاره‌ی هفت اورنگ باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۲۹- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ستارگانِ حاملِ نطفه‌ی آب‌ها باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۰- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ستارگانِ حاملِ نطفه‌ی خاک باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۱- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ستارگانِ حاملِ نطفه‌ی گیاهان باشی ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۲- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ستارگانی که متعلق به خرد مقدس [= سپنتو - مَکینِ یَوَ Spento-mainyava] هستند باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۳- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] ماه، حاملِ نطفه‌ی ستور باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۴- اگر تو هم ای رشن پاک در [فلک] خورشید تیز اسب باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۵- اگر تو هم ای رشن پاک در جوّ جاودانی فروغ بی‌پایانِ خود آفرید [= اَنَغَر، رَاجاق، خَوَدات Anaqra-raočâw.xvazâta] باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۶- اگر تو هم ای رشن پاک در بهترین جهان پاکان [وَ هیشتِم. اهوم. اَشَه اَنانَم. Vahištem.ahum = ašeonâm] قابل مقایسه با هَوَز - قَلیا، از نظرگاه شیخ اشراق، سهروردی [در نور کامل، که همه‌ی

آسایش‌ها مهیاست باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

۳۷- اگر تو هم ای رشن پاک در درخشان گُز - نماهه [ز اَخْشِنَه - گَز - نَمانه Raoxšne.garo-nmâna :

خانه‌ی درخشان، ماند نگاه روشن و فروغ‌مند] باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم...

جهت توضیحاتی در سلسله مراتب ...آله‌ی افرینش در آیین مزدایی، نگاه کنید به مقاله‌ی

حدوث و قدم در تکوین فلسفه آفرینش در ایران قدیم، از نگارنده، ماهنامه‌ی چیتا، سال ششم - شماره‌ی ۷-۸ ص ۴۲۵ به بعد.

به شکلی که ملاحظه می‌شود، شناخت افلاک و طبایع آنها، به گونه‌ی گسترده‌تری در اوستا منعکس است.

۳۳۱ - یادداشت ۳۲۷. همان کتاب، ص ۶۷ به بعد.

۳۳۲ - یشت چهاردهم، یعنی بهرام یشت، از لحاظ معنی و قدمت زمان و موزون بودن، از جمله یشت‌های قدیم است. زبان یشت‌های قدیم، زبان اوستایی کهن است، زبانی که در شرق، شمال شرقی ایران رایج بوده - منطقه‌ای که در آن شیر جانوری بومی نبوده است. نگاه کنید به مزدیسنی در ایران قدیم، از: آرتور گریستن سن، ترجمه‌ی دکتر ذبیح‌الله صفا... ص ۷۳-۷۲. یشت‌ها، جلد دوم، استاد پورداود، ص ۱۱۲ به بعد.

۳۳۳ - ایشتار، در اساطیر بابلی ایزد بانوی عشق و زیبایی است که مقدم بر بابلی‌ها، سومری‌ها و وی را به نام اینانا Inana می‌شناختند و در ایران قابل مقایسه با ایزدبانو آناهیتاست. تموز، در اساطیر بابلی، همسر ایشتار است که در اساطیر سومری به نام دموزی demozki مشهور است. داستان یا اسطوره‌ی این دو خدای باستانی، در الواح سومری و بابلی، برای ما باقی مانده است. ساموئل کریمر، این داستان را از متن الواح، در کتاب خود موسوم به الواح سومری ترجمه کرده است:

Samuel Noah Kramer: *L'histoire commence a summer. Ari haud, France 1957. sh, XXI. p, 208.*

۳۳۴ - این نام در اوستا به صورت وارِغنه vareqna، یا وارِغَن می‌باشد:

به سوی او هفتمین بار [= به سوی زرتشت] بهرام اهورا آفریده، در کالبد مرغ شاهین که [شکار خود را] از پایین [یعنی با چنگال‌ها] گرفته، از بالا [یعنی با منقار] پاره می‌کند درآمد که در میان پرندگان تندترین است، که در میان بلند پروازان، سبک پروازترین است. در میان جانداران فقط اوست که خود را از تیر پران می‌رهاند... اگر چه آن [تیر] خوب پرتاب شده ببرد که شهر آراسته در هنگام سپیده دم پرواز می‌کند، در طرف شب خوراک شب جوینده، در طرف صبح، خوراک صبح جوینده است.

که در تنگ‌های کوه‌ها شهر می‌ساید، که به قله‌ی کوه‌ها [شهر] می‌ساید، که به دره‌ها و رودها [شهر] می‌ساید. که به بلندی درخت‌ها [شهر] می‌ساید؛ و به بانگ مرغ‌ها گوش فرادهنده

است...

بهرام یشت، کرده‌ی هفتم... بندهای ۲۱-۱۹.

این توصیف از کلاغ نمی‌تواند باشد، بلکه از شاهین است. برای آگاهی از این پرنده و اهمیت آن

و جنبه‌های نمادین، نگاه کنید به: فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۳۰۸ به بعد.

۳۳۵- در اساطیر سومری - بابلی، نرگال Nergal و زوجه‌اش لُوش کی گال Ershkigal از خدایان جهان

زیرین و مرگ هستند (= یادداشت ۳۳۳).

۳۳۶- گویاجی در این جا دچار اشتباه شده و مترجم کتاب جلیل دوستخواه نیز این نکته را در حاشیه

(ص ۶۹) یادآوری کرده که مؤلف در جایی، خود بز را در متن آورده است.

در متن اوستایی بوژو، کَهژپَه، رَنَه، سَریرَه *Buzah-kehrpa-renahe-srirahe* آمده: در کالبد بز

جنگنده (یا بُز) زیبا. در اوستا بوژ *Buza* به معنی بز، که تاکنون در فارسی باقی است. واژه‌ی «رَنَه»

rena به معنی انگیزش، تحریک، نبرد، جنگ آمده، از ریشه‌ی رَن *ran* به معنی برانگیختن،

جنگیدن، نبرد کردن - که باتوجه به توصیف - به معنی نر و دلیر نیز هست. در هر حال بز در اوستا

به معنی خود آمده که تاکنون باقی است و همان جَدی یا بز نر است.

۳۳۷- ویزو، کَهژپ، رَوُوتو، سَریرَه، *Virahe.kehrpa.raevato.srirahe*. یشت چهاردهم، بهرام یشت،

بند ۲۷.

دَلُو - به معنی سطل است که بدان آب از چاه کشند و نام یازدهمین برج از بروج دوازده گانه

(منطقه البروج)، و آن بین برج جَدی و برج حوت قرار دارد و به صورت مردی است که ظرفی

(دَلُو مانند) سرازیر در دست دارد.

۳۳۸- در بندهش کوچک، فصل ۱۳، اشاره شده که گونه‌ی پنجم از جانوران - جانوران آبزی هستند،

که کَرَماهی بزرگ‌ترین و مَتوک *Mtuk* کوچک‌ترین آنهاست. در بخش ۲۱ نیز اشاره شده که

کَرَماهی - که نام دیگرش اَرَزَر *Arza* می‌باشد، بزرگ و سرور جانوران آبزی است. نگاه کنید به:

فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۹۰۰، و: بندهش هندی، تصحیح و ترجمه - رقیه بهزادی ص

۹۱، ۱۰۷، ۲۴۷.

۳۳۹- جامع الحکمتین، ص ۲۷۲.

۳۴۰- تحلیلی از آرای جابرین حیان، ص ۱۳۶ - به نقل از: کتاب اخراج ما فی القوه الی الفعل، مستخبات

کراوس، ص ۳۳-۳۴.

۳۴۱ - گزیده‌ی متن رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، ترجمه و نگارش، دکتر علی اصغر حلبی، ص ۵۳، ماقبل و مابعد.

۳۴۲ - کتاب یاد شده در فوق، ص ۵۱.

۳۴۳ - مینوی خود، ترجمه‌ی احمد تفضلی - فصل ۴۳ بندهای ۱۰-۸ ص ۶۱.

۳۴۴ - نک: یادداشت ۳۲۷، ص ۷۱-۷۲.

345 - chwolsohn: *Die Sabier und der Sabismus*.

۳۴۶ - مینوی خود، بخش هشتم، بند ۱۹. بندهش، بخش سوم بند ۲۵.

۳۴۷ - در کتاب‌هایی چون: *عجایب المخلوقات و التثهیم*، و شرح بیست باب از *ملا مظفر گنابادی* و *تنگ لوشه*، مفاتیح العلوم، نفایس الفنون، *صُور الکواکب* - از *عبدالرحمان صوفی*، زیج‌های مختلف، تا به کتاب‌هایی که این مسأله را به فال‌بینی و زایچه‌نویسی و علوم غریبه کشانده‌اند، چون *کتزالحسینی* چاپ اصفهان، ۱۳۳۲ - و سراسر کتاب‌هایی چون *یواقیت العلوم* و آثار شاعران و مورخان - مشحون و سرشار است از بیان سعد و نحس ستارگان و تأثیرشان در امور جهان و سرنوشت مردمان - که در کهن‌ترین اثر مکتوب ایرانی، یعنی *اوستا*، به وضوح منشأ و سرچشمه‌شان روشن است.

۳۴۸ - فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۷۳۰.

۳۴۹ - این اعتقاد، همان اساس اعتقاد ایرانیان نسبت به هزاره‌هاست که عمر جهان را به دوازده دوره‌ی هزارساله تقسیم کرده و در هر هزاره‌ای، حادثه و اتفاق بزرگی روی می‌دهد. چنانکه زرقشت در سر هزاره‌ای و سوشیانت‌ها نیز در سر هر هزاره‌ای ظهور می‌کنند. در بندهش، ذات‌سرم، نامه‌های منوچهر، مینوی خود، دینکرد، به تفصیل شرح این هزاره‌ها و اتفاقات مربوط به آن نقل است. در زند بهمن یشت، یا زند و هومن یسن، نیز در مورد چنین اسطوره‌هایی که حاکی از مسایلی مربوط به آغام و انجام جهان و رستاخیز و معادشناسی و نوشدن جهان است (= *فَرَشْکَرْد*) مطالبی هست. این‌گونه اعتقادات در عقاید مردم ابتدایی و فرهنگ‌های زنده‌ی ابتدایی در اقیانوسیه و استرالیا به نظر می‌رسد. چنانکه میرچا - الیاده، *Mircea Eliade* در کتاب چشم‌اندازهای اسطوره، بدان اشاره کرده است. ترجمه‌ی جلال ستاری، ص ۷۹-۷۷.

باباطاهر هریکان که از عرفا و متفکران نامی ایرانی در سده‌ی چهارم هجری است، استمرار چنین اندیشه‌ای را در دو بیت‌های خود نشان داده است:

مو آن بحرم که در ظرف آمد ستم چو نقطه بر سر حرف آمد ستم
به هر آلفی آلف قدی برآید آلف قدم که در آلف آمد ستم

شرح احوال و آثار باباطاهر عریان، به کوشش دکتر جواد مقصود، ص ۱۱۹
که باباطاهر اشاره به مقام و قدوسیت و سوشیانتی خود می‌کند که در هزاره پیدایی یافته است. نیز
نک: دیوان باباطاهر - تصحیح و حید دستگردی، ص ۳۷. «لقب وی به بابا و سلوک وی، نشان می‌دهد
که از پیر، پدر، باباهای مشهور ایران و دانشمندان حکمت باستانی بوده، همان پیرهایی که
سهروردی بسیار در رسایل خود از زبان آنان، رموز پنهان را مطرح کرده، و شرحی درباره‌اش
گذشت.

۳۵۰ - گزیده‌ی متن رسائل اخوان الصفا، ص ۳۴-۳۳. نیز برای آگاهی‌های بیشتر، ص ۵۰ به بعد.

۳۵۱ - تحلیلی از آرای جابرین جان، ص ۱۳۷ به بعد.

۳۵۱/۱ - در رساله‌ی پهلوی گزیده‌های زات‌سرم، بخش دهم، آن‌جا که مطالبی پیرامون زندگی زرتشت
آمده، ملاحظه می‌کنیم که پوروشسپ، فرزند خود زرتشت را نزد کاهنان می‌برد تا طالع وی را
بنگرند.

نیز در سد در ترو و سد در بندش، در ۴/۴۹، در رسوم متداول و سنت‌های دینی ایرانیان آمده که: «...
و بدانند که هم چون کسی می‌زاید، منجم نشسته باشد تا در ساعت که او بزاید، طالع نوزاد
برگیرد و نیک و بد بنویسد...»

چنین اندیشه‌هایی در فرضیات‌نامه، اثر منظوم دانشمند زرتشتی سده‌های اخیر دستور داراب
پالن، ص ۳۹ به بعد نیز نقل است که در بخش‌های گذشته بدان اشاره شد.

۳۵۲ - کتاب الانسان الکامل، رساله‌ی پانزدهم - در بیان لوح محفوظ و در بیان جبر و اختیار، ص
۱۹۸-۱۹۹.

در این ابیات از مثنوی شریف، مولانا می‌فرماید:

که احتراق و نحس نبود اندر آن ^۱	اخترانند، از ورای اختران
غیر این هفت آسمان مشتهر	سایران در آسمان‌های دگر
نی به هم پیوسته، نی از هم جدا ^۲	راسخان در تاب انوار خدا
نفس او کفاره سوزد در رجوم ^۳	هرک باشد طالع او آن نجوم
سقبلان، برداشسته دامان‌ها	حق فشانند آن نور را بر جان‌ها

و آن نثارِ نور را، وایافته
روئی از غیرِ خدا برتافته^۱
آنچ از دریا، به دریا می‌رود
از همان جا کامد، آن جا می‌رود
از سرِ کُهِ، سیل‌های تیزرو
وز تنِ ما، جانِ عشق آمیز زو^۵

۱- احتراق: سوختن، سوزش؛ در اصطلاح اهل نجوم، عبارت است از: جمع شدن خمسه‌ی متحیره - یعنی زحل (یا کیوان Saturn)، مشتری (برجیس Jupiter)، مریخ (بهرام Mars)، زهره (ناهید Venus) و عطارد (تیر Mercury)، با شمس در یک درجه و دقیقه، بل در یک نقطه از منطقه‌البروج (zodiac). اقتباس از فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، تألیف دکتر گوهرین، ج ۱ ص ۱۱۶. یادداشت مترجم.

۲- گفته‌اند که اوضاع عالم جسمانی ما، تحت تأثیر اجرام فلکی است و حال آنکه طالع شخص برگزیده، از تیرات روحانی آسمان ذات الاهی است که جاودانه می‌تابد. این اختران، صفات و اسماء پروردگارانند که مراحل زندگی صوفی را تعیین می‌کنند، و از حیث تنوع اثر، تجزیه‌ناپذیر و لاینفک نیستند. اما از جهات عالی‌تر جزء جوهر یکتا هستند. و با آن و یکدیگر برابر و یکی هستند.

۳- ارواح تابنده‌ی برگزیدگان، بی‌ایمانی را همانطور تحلیل برده و می‌سوزانند که شهاب ثاقب، شیاطین را در حال حمله و سنگ پراندن. (قرآن ۵/۶۷ - وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَ اعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ. «آسمان را به چراغ‌ها آراستیم، و آن را وسیله‌ی دور کردن دیوان کردیم، و برای آنها عذاب آتش افروخته آماده ساختیم»).

۴- در حدیث آمده: «خداوند مخلوقات را در تاریکی خلق کرد، سپس نور خویش بر آنها تاباند؛ به آنهایی که این نور رسیده، راه راست پیش گرفتند، و آنان که دورافتاده و محروم ماندند، به ضلال افتادند». ارواح مبارک، این نور را به نسبت استعداد خود که با آن آفریده شده‌اند، دریافت کردند.

۵- هر «جزء» در جست و جوی «کل» خود می‌باشد «بارقه‌ی جان Fünkelein der seele» به وسیله‌ی عشق به نور کل که از آن جدا شده، سوق داده می‌شود.

(مقدمه‌ی رومی و تفسیر مثنوی ممزی، ترجمه و تحقیق: اوانس اوانسیان. رنالد نیکلسون ص ۱۲۶).

در یادداشت ۳، به‌موجب آیه‌ی کریمه، اشاره به شهاب ثاقب است که زخم و راندن دیوان و

شیاطین بدانان و اگذار شده است. به موجب اوستا، قشتر ستاره‌ی باران‌زاکه با دیوهای خشکسالی در جنگ و نبرد است. پیثریکاها (Pairika) (= پریان، جنیان، شیاطین) یا ستاره‌های سرگردان (= موش پَری) یا دنباله‌دار و ذو دَنَب را که در اوستا کَیرِم ستاره نامیده شده است (ستارو - کَیرِمه *Stáro-kerema*) به‌دور می‌راند. این‌جا نیز اشاره به داستان کهن ستارگان ثابت که نیک آفریده و اورمزدی هستند می‌باشد. در نبرد با ستارگان پزان و سیارات که سنگ پرانند:

«قشتر، ستاره‌ی رایومند فرهمند را می‌ستاییم. کسی که به پیثریکاها (= پری‌ها) غلبه کند. کسی که پیثریکاها را براند - وقتی آنها به‌شکل ستارگان دنباله‌دار در میان زمین و آسمان پرتاب شوند...» (یشت ۸ بند ۸ - نیز بندهای ۵۴، ۵۵، ۳۹).

نیز در یادداشت ۵، اشاره است که در حدیث آمده که خداوند در آغاز مخلوقات را در تاریکی خلق کرد. با توجه به کتاب *لانگلو، موسوم به: مجموعه‌ی مورخان ارمنستان*، جلد دوم، ص ۳۷۵ به‌بعد و قبل از آن، و روایت *از نیک کلبی*، و *زاخائو zachau* در مجموعه قوانین سریانی، جلد سوم، ص ۲۶۵ به‌بعد، و نقل *نیبرگ* در *دین‌های ایران باستان*، ص ۳۸۵، در روایات فلسفی ذروانی، چنین عقیده‌ای، باوری کهن است:

V. Langlois: *Collection des historiens et modernes de l'armenie. vol 1-II*

R.C.Zachner: *A Zoroastrian dilemma*, PP.419-29.

و نیز در مجلدی جهان شرق، ترجمه‌ی فصل مربوط به اسطوره‌ی زروانی، از بنونیست:

E.Benveniste « *Le Témoignage de Theodor bar Konay sur le zoroastrisme* »

In: *Le Monde oriental. XXXVI, PP. 170-218.*

«پس از اینکه اهریمن دید که اورمزد آفریده‌های خود را پدید آورد، ولی این آفرینش در تاریکی انجام گرفت و روشنی را نمی‌دانست که چگونه پدید آورد، پس در اندیشه شد و به دیوها گفت: چه سودی اورمزد از این‌کار می‌برد که این آفریدگان نیکو را پدیدمی‌آورد، و حال آنکه آنها در تاریکی باید به‌سر برند، چه او نمی‌داند چگونه روشنی را پدید بیاورد...»

در یادداشت‌های ۴ و ۵ درباره‌ی اساس نور و تقسیم آن در موجودات جهان مادی به استعداد، و بازگشت نور به‌مبدأ اصلی و جدایی از ظلمت و تیرگی، اساس عرفان و حکمت مانوی است که در سراسر آثار عرفان ایران ملاحظه می‌شود، که در مباحث کتاب مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است، نک:

۳۵۳- مسلمة بن احمد بن قاسم بن عبد مجریطی (۳۸۸-۳۹۸ هـ ق) ریاضی دان و ستاره شناس و فیلسوف آندلسی. مطلب فوق منقول از کتاب وی موسوم به غایة الحکیم، ص ۲۰۶ ابست. از کتاب های وی می توان از: رتبة الحکیم، اختصار تعديل الكواكب من زیج الثبانی، یادکرد (نک: لغت نامه، ریحانة الادب، ج ۵، ص ۱۰۹).

۳۵۴- نفیس الفنون فی عرایس العیون، تألیف شمس الدین محمد بن محمود آملی، از دانشمندان سده ی هشتم هجری. چاپ تهران، ۱۳۰۹، ص ۱۱۷.

۳۵۵- برای اینگونه منابع و مأخذ، نگاه کنید به مقاله ی محمدتقی دانش پژوه - با عنوان نیایش های سهروردی در: آرام نامه. ص ۸۷ به بعد. در مباحث بعدی ضمن تفسیر نیایش خورشید از سهروردی، در این باب مطالبی نقل شده است که البته این در مجلد دوم کتاب می باشد.

۳۵۶- برای مطالعه ی این خورشید نیایش، که شعر و سروده ای بسیار زیبا و عمیق است در ستایش عالی جناب ترین خداوند ایخفاتون فرعون متجدد مصر باستان، نگاه کنید به کتاب پرستد:

Breasted: *The development of religion and thought in Ancient Egypt*. N.Y, 1912. P, 334.

خورشید نیایش سهروردی، چنین شروع می شود:

مرحبا بالاشراق، و سبحان الله نور الانوار، اهلاً بک ایها الباری...

یا هرگاه این خطاب را به خورشید نتوان پرداخت، این آغاز در نیایشی دیگر:

ایها السلطان المستعلی، والملك المستولی، السید القادر، والسند القاهر...

در نیایش بهمین، سهروردی چنین گوید:

تسبیح بهمین، نورالعقل. اقدس عبادالله و محاب الله الاعظم، نورالله الاکبر. صنع الله الاعلی. المثال الاول، القدیس الاقرب، ملک الملائكة، رئیس الانوار القاهرة «کدخدای» الملكوت فی حضرة الله «بهمین» نورالفلك الاطلس، و هو الفلك المحدد...

و این همان است که درباره ی بهمین، نور اقرب، صادر اول که زرتشت گفته است و در گزیده های زانت سپرم، زرتشت نامه، بندش، دینکرد، گاتاه، آمده است.

و نیایش زهره، از مولانا نصیرالدین توسی، چه زیبا اناهیدیت، را از اوستا، تداعی می کند:

ای زهره ی مبارک و ای منبع صفا ناهید فرّ خجسته و شاهنشاه نسا

ذوالعزّة والكرامة والمجد والكمال
 ذوالالطف والسلامة والنجم والعلی
 ای از جمال روی تو ارواح را حیات
 وی از کمال جود تو اشباح را نما...
 جهت آگاهی‌های گسترده و این‌گونه آثار، ← آیین مهر - یا - تاریخ آیین میترا، بخش بنیادهای عرفانی و حکمت، نگاه کنید.

۳۵۷- درباره‌ی بهرام یا وِرثُرثَه در اوستا، و نمایان شدن این خدای نامور ایران باستان و هند، آنچه که نقل شد، نظر کویاجی است که درباره‌اش اشاراتی گذشت. درباره‌ی پژوهش‌هایی درباره‌ی ده صورت نمادین بهرام، که روابط بهرام یشت، (یشت ۱۴) را با آیین میتراپی و مسأله‌ی فَرّ یا خُورِنَه را در بردارد، نگاه کنید به کتاب (دین‌های ایران باستان، بخش سوم، ص ۶۹ به بعد) اثر نیبرگ، ترجمه‌ی دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی؛ و آیین مهر - میتراپیسم، آخرین چاپ، ۱۳۷۸.
 نیز آخرین و پر بارترین پژوهش‌هایی که درباره‌ی این خدای هند و ایرانی شده، توسط بنونیست Benveniste و ل. رنو L. Renou با عنوان:

Vrtra et vrthragna. Étude de mythologie indoiranienne

نیز درباره‌ی متون چنین نیایش‌ها، نگاه کنید به دو کتاب: آیین مهر میتراپیسم، و تاریخ آیین پر دمزد داز میتراپی از نگارنده.

۳۵۸- گزیده‌های زات سپهرم، ۳۰/۱۳.

۳۵۹- عجایب المخلوقات، ص ۵۴، ۶۳ تا ۶۰.

این یادداشت‌ها، مربوط است به بخش‌های گذشته، در زمینه‌ی مقایسه‌با نقل‌هایی از زات سپهرم و کتاب وی.

۳۶۰- جامع الحکمة، رساله‌ای بسیار مستوفی و جالب و موجز است که با فصل‌هایی از گزیده‌های زات سپهرم، هم از لحاظ تبویب و هم از دیدگاه موضوع و طرح و نقطه نظرهای ویژه، همانندی دارد، که نظایر آن در فصولی از کتاب‌های بسیار جالب توجه که عطفی به ماسبق و حکمت و علم ایران باستان دارد، چون: رسایل اخوان الصفا، الانسان الكامل، جامع الحكمتین، مجمع البحرين شمس الدین ابراهیم ابرقوهی، ذرّة‌التاج قطب الدین شیرازی، فصوص الحکم، المروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، از علاءالدوله‌ی سمنانی، تمهیدات عین القضاة، مصنفات افضل الدین کاشانی و... ملاحظه می‌شود.

کتاب جامع الحکمة، را که دانشمند تیزنگر، «محمدتقی دانش‌پژوه» ویراستاری کرده و به چاپ رسانده، از دیدگاه و ویژه‌ی مطالعاتی از این دست، بسیار شایان توجه است. کتاب از سوی سازمان

اوقاف جمهوری اسلامی ایران به سال ۱۳۶۱ به چاپ رسیده. نقل متن، از ص ۴۲ می‌باشد که مطالعه‌ی همه‌ی آن جالب توجه است.

اشارات نویسندگان بزرگ علوم و حکمت، به نوشته‌ها و آرای حکمای باستان به وضوح وقتی روشن‌تر و گویاتر می‌شود که از سده‌ی چهارم و سوم هجری به عقب‌تر رفته و به دوران ساسانیان و عهد کهن مقدم بدان رسیم. افضل‌الدین گوید (ص ۴۲):

«اکنون اندر معانی ارواح مستوفی یادکنیم آنچه به ما رسیده است از راه شنوایی از عاقلان، و از راه حاسه‌ی بینایی از کتب، و از راه خاطر از علم و عقل، به تأیید و عنایت آفریدگان بدانچه واجب است به مؤلفان کتب و مصنفان معانی و مرتبان الفاظ و خداوندان دانش را که نادانان را به دانش دارند و مرایشان را از جهل به علوم رسانند...

پس گفتن خردمندان مرسخن‌های باستانی و اظهار حکمت و علم و تألیف کتب را غرض آن باشد تا نادانان بدانند...»

در رساله‌ی ساز و پیرایه‌ی شاهان، در سنجش‌های بعدی؛ که از افضل‌الدین است متوجه خواهیم شد که مبنای اندیشه و برداشت و حکمت وی تا چه اندازه بر حکمت خسروانی استوار است. در بندهش، چنین مطالبی به روشنی به نظر می‌رسد که در جامع‌الحکمة نقل می‌باشد:

«مابع هفت نوع است: زر و سیم و آهن و مس و اسرب و ارزیر و سیماب. و ناگذازنده هفت نوع است، چون: یاقوت و زمرد و لعل و فیروزه و عقیق و بیجاده و جزع.»

این بخش بندی، و مطالب مقدم بر آن، هر گاه در کتاب‌های ایران کهن، چون بندهش، مینوی خورد، دینکرد و جز آن که با برداشت‌های اساطیری در تعلیل بیان شده است، در این مقاطع با بیانی علمی‌تر و حکمتی باب روز مدون شده؛ اما اساس تقسیم، همان است. شناخت کانی‌ها و تقسیم‌بندی و خواص آن، یکی از رشته‌های دانش بود که در ایران قدیم آموخته می‌شد (هم پرسی خسروپویز و ویسهر قبادی). خواجه نصیرالدین در این زمینه کتابی دارد موسوم به تنسوخ نامی ایلخانی، که با تصحیح و مقدمه و تعلیقات «مدرّض رضوی» از سوی انتشارات اطلاعات به سال ۱۳۶۳ به چاپ رسیده است.

افضل‌الدین درباره‌ی گیاه گوید: «اما نبات از هوا وجود خود یافته است، نه گران است و نه سبک، و نبات بر دو قسم است: یکی بی‌بر و یکی بابر. بی‌بر چون بید و چنار و سپیدار و غیر آن، و نبات‌های بار آور چون کوز و بادام و پسته.

و نبات‌ها نیز هفت نوع افتاد: یکی آنکه تمامی آن را بخورند، چون انجیر و گندم و مانند آن. و دوم بیرون آن را بخورند، چون: زردآلو و شفتالو. و سیم آنکه درون او را بخورند، چون: گوز و پسته و بادام. و چهارم آنکه تخم او را بخورند، چون: تخم کونار و کنجد و مانند آن. و پنجم آنکه بیشتر آن را بخورند و کمتر او نخورند، چون: سیب و انگور و امرود و غیر آن. و ششم آنکه داروست و به وقت حاجت خورند. و هفتم آنکه هیچ از او نخوردند، ص ۳۰.

روشن‌تر و گویاتر و صورت نخستین چنین بخش بندی، در بندهش (بندهش هندی، بخش ۲۳ - ص ۱۱۰، و یادداشت، ص ۲۲۷) ملاحظه می‌شود. **افضل‌الدین** در کتاب مذکور (ص ۳۰، بند ۸) درباره‌ی جانوران و در بندهش (بخش ۱۳) همین عنوان با توضیح گذشته نقل و قابل بررسی است. مواردی که در بنیاد برای مقایسه و تطبیق هست، بسیار روشن و غیرقابل انکار است. **افضل‌الدین**، ص ۳۱، بند ۱۳، گوید:

«بدانکه شریف‌ترین حیوان آدمی است، و او زنده‌ی سخن‌گوی میرنده است...» و این توصیف، صفت آدمی، نام آدم است در ایران باستان به موجب اوستا و منابع پهلوی؛ یعنی گَته - مَترَنَ *Gaya/mare/tan*، زنده‌ی میرنده تن که چنین توصیف و همانندی با اصل کهن، جای ابهامی باقی نمی‌گذارد.

در اوستا، و حکمت فلهویون و حکمت خسروانی، روان از مینو و در آفرینش مقدم بر تن است، و ناطق می‌شود، چون به گیتی (صورت مادی) اندر می‌شود؛ و تن از گیتی است، یعنی صورت مادی که جوهر روان از مینو در آن آرام یابد. به موجب کتاب گزیده‌های ذات سهرم، مطالبی در این باب گذشت. **افضل‌الدین** گوید:

«پس گفتند که: آدمی مُرکَب از عالم جسمانی و روحانی، و فهرست هر دو عالم است. و هر چه در عالم موجود است به کلیات، اندر آدمی موجود است به جزویات، و مرکب است از بسایط و وسایط، و از معانی معقول و محسوس، و فرزند دو عالم است. تن در این عالم و جان از آن عالم.» (ص ۳۱، بند ۱۴).

آیا این همان اندیشه‌ی گنوسی و عارفانه‌ای نیست که **افلاتون** بنا بر آرای **مغان** و حکیمان ایران باستان بیان کرد و در اوستا و منابع پهلوی به روشنی نقل است و بیان جهان‌مینوی و خلق روحانی و گیتی یا تبدیل مادی در خلق است؟ در مطالب گذشته در این زمینه پژوهش‌هایی گذشت و به تفصیل بخش‌هایی در پی است.

جامع الحکمة (ص ۳۱، بند ۱۴ به بعد) بازگویی آن حکمت والایی است که در گائاه، سرود سیام نقل شده و اساس دوئیت را در آفرینش و بیان حکمت آمیز آن را تفسیر می‌کند، که ده‌ها سده پیش از آن شرح و بیان شده بود.

اندیشه‌ی حکمایی چون افضل‌الدین، و عارفانی چون مهروردی، مولوی و عزیزالدین نسفی و... درباره‌ی انسان، همان نظر و دیدگاه کهن در گائاه، هات سیام است که درباره‌ی آن بخشی و بحثی مستوفی خواهد آمد.

۳۶۱ - جامع الحکمة، ص ۳۳ به بعد. ذخیره‌ی خوارزمشاهی، میدا اسماعیل جرجانی. به کوشش سعیدی سیرجانی، ص ۲۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۵۴، ۵۸.

۳۶۲ - کتاب الانسان الكامل، فصل سوم، در بیان تربیت نطفه، ص ۱۹ - ۱۸. نیز: جامع الحکمتین، به اشاره، ص ۱۲۵.

اخوینی البغاری، ابوبکر ربیع بن احمد، در هدایت المتعلمین فی الطب، به اهتمام جلال متینی (چاپ مشهد)، ص ۲۸، آورده است:

«غرض ما بدین، آن بود که جمیع اعضا بیست و چهار ساعت غذا یابد و بیش از آنک بکوزی جگر برآید هرج بر سر خون گردآمده بود بجن کفک به سوی زهره رود و صفرا این بود و هرج دُرْدی بود، زبر خون به سوی شپُر ز روذ و سودا این بود و اینکه بروذ بدو قوت روذ یکی به قوت دافعه‌ی جگر و دیگر به قوت جاذبه‌ی زهره.»

و در این باب، همانندینها در آثار اندیشمندان ایرانی، از سده‌ی چهارم هجری به بعد فراوان است: «... اما طبیعی (= بلغم طبیعی) غذایی است خام... رنگ او سپید باشد و ستبرتر از خون باشد و هیچ مزه ندارد و آفریدگار تبارک و تعالی بلغم را جایگاهی خاصه پدید نکرد، چنانک صفرا و سودا را کرده است و اندر همه‌ی تن مردم آن را پراکنده بگذاشت.» ذخیره‌ی خوارزمشاهی، ص ۱۲.

اما طبیعی (صفرای طبیعی) خلطی است تیز، گرم‌تر و سبک‌تر از خون و رنگ خاصه‌ی او زرد است و طبع او خشک و گرم است و مزه‌ی او تلخ است و تولد او اندر جگر باشد. ص ۱۳.

و هرگاه کی‌کیلوس تمام بخته شود، جگر بهره‌ی هر اندامی بدو فرستد... و کفک خون را کی صفرا است از جانب مقعد اندر منفذی کی از بالا با بست به زهره فرستد. ص ۵۴.

و طبع او (یعنی طبع سودا) طبع زمین است، سرد و خشک و رنگ او سیاه است. و مزه‌ی او آمیخته

است از شیرینی و ترشی و تولد او اندر جگر باشد. ص ۱۴.

آنچه سودا بوده، شپُز آن را به خود کشید. الانسان الكامل، ص ۲۰.

شپُز عضوی است که دُرُدی خون کی خلط سوداست بدو فرو بالاید. ذخیره، ص ۵۵.

و قوت برخاستن قصب از دل است و حس او از عصب نخاعی است و اصل آن از دماغ است و غذای او از جگر برآید. ذخیره، ص ۵۸.

چنانکه در بخش‌های گذشته اشاره شد، برخی از این یادداشت‌ها، از شرحی است که دکتر راشد محصل، به بخش سی‌ام گزیده‌های ذات‌سهرم نوشته‌اند.

اینگونه مطالب در آثار کسانی که حکمت خردوانی و فلهویون را نقل کرده و گرامی داشته و شرح و ترجمه کرده‌اند، به نظر می‌رسد. در رساله‌ی یزدان شناخت، که از شیخ اشراق سهروردی است، چنین اشاراتی هست، و این رساله به *عین القضاة همدانی* نیز منسوب است:

مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد سوم، ص ۴۰۴ به بعد.

نیز در جامع‌الحکمة، ص ۴۶ بند ۱۰۷ به بعد، مطالب همانندی ملاحظه می‌شود.

نجم‌الدین رازی، که در سده‌ی هفتم هجری می‌زیست، در رساله‌ی کوتاهی موسوم به رساله‌ی *عشق و عقل* معیار الصدق فی مصداق‌المتقن، ص ۴۹ به بعد نیز مطالبی نقل کرده است که با نظرات ذات‌سهرم هماهنگی دارد، به ویژه در اقسام نفس. این رساله به اهتمام و تصحیح «تقی تفضلی» به چاپ رسیده، ص ۴۹ به بعد.

۳۶۳ - عجایب‌المخلوقات، ص ۳۷۷.

در جامع‌الحکمة، ص ۴۶، بند ۱۱۳ - نیز این برداشت به نظر می‌رسد و تجلی سه آتشی که از جان هستند به تعبیر ذات‌سهرم، به عنوان روح یاد شده است: «و این قوت‌ها که یاد کردیم اندر نبات و اشجار و قوت، روح نام گویند و آن تن مردم مرین قوت را [روح طبیعی] گویند، و قرار او اندر جگر باشد و این قوت از جگر به راه رگ‌ها، اندر همه‌ی اعصاب پیرا کند.»

۳۶۴ - الانسان الكامل، رساله‌ی هژدهم، فصل ۲۴۳ - ۲۴۲.

۳۶۵ - برای آگاهی نگاه کنید به:

اصول روانکاو، ترجمه و تألیف نگارنده. چاپ سوم، ص ۲۹۶ به بعد. هم چنین عنوان روانکاو و ادبیات پارسی، ص ۱۰۱ به بعد و ماقبل. تحلیل ذیبا، کارل گوستا و یونگ. ترجمه‌ی رضا رضایی.

تعبیر خواب، از زیگموند فروید. ترجمه‌ی ابرح بو رباقر.

بنیاد دستگاه شگفت‌اندیشه‌ی یونگ در روانکاوی، ناخودآگاه جمعی است؛ ناخودآگاه جمعی مخزنی است از خاطره‌ها و آناری که آدمی از نیاکان دور و حتا غیربشری (حیوانی) به ارث برده است. این احساسات به محسوسات و ادراک‌هایی مربوط است که به ذهن نیاکان رفته‌اند و در نسل‌هایی متوالی تکرار و تجربه شده‌اند و عصاره‌ی تحوّل و تکامل روانی نوع بشر را تشکیل داده‌اند. آدمی با این مخزن یا گنجینه که چکیده‌ی تجارب نسل‌های قبلی است به دنیا می‌آید و این دنیا به همین دلیل مفهوم بالقوه‌ای در اندرون او دارد. این تجارب و معلومات به ارث رسیده که ناخودآگاه جمعی ما را تشکیل می‌دهند مفاهیم کهن یا الگوهای جاودانه یا تصورات قدیم یا صورت‌های مثالی و نظایر اینها نامیده می‌شوند. احساس و ادراک و تفکر آدمی تا حدی مطابق این مفاهیم کهن صورت می‌گیرد. یعنی این مفاهیم در مواجهه با امور واقع، برون‌افکننده می‌شوند، با آنها همانند می‌گردند و به صورت محسوسات و مدرکات در می‌آیند. مفاهیم کهن یونگ شبیه مثل افلاتون است. مثل یا اعیان ثابتی افلاتون در عالم معقولات هستند و روان آدمی پیش از حلول در کالبد با آن مثال‌ها آشنایی دارد و به دنیای مادی که می‌آید، آنها را ظاهراً فراموش می‌کند. اما اثر آنها در او باقی است و به یاری آن اثر، امور این جهان را که همه پرتوها یا سایه‌هایی از آن مثال‌ها هستند می‌تواند درک کند او عرفا و صالحان و سالکان فی حقیقه الله، در خواب به روشنی - ناخودآگاه جمعی و مثال‌ها و پرتوها را دریافت و رؤیت می‌کنند و این هنگامی است که در حالت خواب، روان از بدن و قید حسیات تنی آزاد شده و خود را به روشنی در آن اعصار دیرینه، دور یا نزدیک رؤیت می‌کند؛ یا بسیاری از عرفا و بزرگان که به مرحله‌ی شهود و درک روحانی می‌رسند، چنانکه زرتشت، هرمس، سهروردی و... می‌گویند، حتا در حالت بیداری هم می‌توانند آن مثال‌ها و اعیان ثابت و جهان فروری را رؤیت کنند - که سهروردی و شارحان او، شروخی بسیار در این مورد نوشته‌اند؛ ولی مفاهیم کهن یونگ در همین جهان مادی در اثر تجارب نیاکان به تدریج شکل گرفته و در نوع بشر جایگیر شده‌اند و سرمایه‌ای تشکیل داده‌اند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود...

یونگ در اثبات وجود مفاهیم کهن (مثال‌ها، اعیان ثابت) به مطالعه در مردم‌شناسی، اساطیر، ادیان و مذاهب، کیمیاگری، ستاره‌شناسی و طالع بینی، و پژوهش در روحیه‌ی اقوام ابتدایی پرداخت و تحقیقات خود را منتشر کرد. او در آثار خود با مطالعه و تحلیل رؤیاهای، نشان داد که میان نمادهایی که بیننده‌ی رؤیا برای نشان دادن مسایل و هدف‌های خود به کار می‌برد و نمادهایی که

مثلاً کیمیاگران برای بیان کوشش‌های خود به آنها متوسل می‌شده‌اند مشابهت و تقارن بسیاری وجود دارد. تحقیق در اساطیر اقوام ابتدایی و ادیان و آیین‌های مختلف، نیز همین را نشان می‌دهد. یعنی نمادهای آنها نیز ترجمان یا ناشی از مفاهیم کهن هستند. در واقع یونگ به انتقال ارثی مفاهیم کهن اعتقاد دارد و می‌گوید که اگر در این باب تردید کنیم، معنی‌اش این است که بپذیریم مغز آدمی چیزی به ارث نمی‌برد، حال آنکه چنین سخنی صحیح نیست...».

«نک: تحلیل رؤیا، ترجمه: رضا رضایی»

۳۶۶- در کتاب *الانسان الكامل*، به روشنی نظرات فروید، و نوآوری‌های نسبی یونگ در روانشناسی اعماق یاد شده است. خواب تجلیِ خاطرات است و امیال و خواست‌هایی که در ناخودآگاه به صورت واپس‌زدگی انبار شده‌اند و خزینه‌ای از این‌گونه امیال و خاطرات را به وجود آورده‌اند تا در خواب با کیفیاتی ویژه عرضه شوند.

دنباله‌ی مطلب در متن، از بیان *عزیزالدین نسفی* چنین است:

«ای درویش، چیزها یاد گرفتن و حفظ کردن عبارت از این است که خزینه‌داران چیزها از ایشان می‌گیرند و در خزینه می‌نهند و نگاه می‌دارند، و یادآوردن چیزها عبارت از آن است که خزینه‌داران چیزها به وقت طلب بر ایشان عرض کنند. اگر زود عرض کنند، گویند که زود یاد آمد، و اگر دیر عرض کنند، گویند که دیر یاد آمد. و اگر اصلاً خود عرض نکنند، نسیان عبارت از این است، و سبب دیر عرض کردن، و سبب اصلاً خود عرض ناکردن آن باشد که خللی در خزینه داران آمده باشد... و قسمی دیگر هست که نه از این قبیل است، اما از حواس اندرونی است. و آن خواب دیدن را اعتبار است، و آن خواب را تعبیر است...»

به روشنی بیان انواع خواب‌ها و شیوه‌ی تعبیر فرویدی است، یعنی خواب‌های ساده، خواب‌های پیچیده و نامفهوم که تظاهر امیال و خاطرات است به گونه‌هایی نمادین که راه تعبیر دارد.

عزیزالدین نسفی، اشاره به خواب‌هایی می‌کند، که تظاهرات خاطرات و خزینه‌های اندیشگانی قومی و دور است و این نظر کارل گوستاو یونگ است که با آن همه شگفتی رو به رو شده است:

Carl Gustav Jung: The Practice of psychotherapy, P.153. The Practical use of dream Analysis.

منظور از رؤیای قومی *Collective dream*، آنگونه رؤیاهای وابسته به نیاکان و اجداد است که یونگ در کتاب خود *The Integration of Personality* از آنها با تفسیر و تفصیل یاد کرده است.

در بیان تعبیر چنین خواب‌هایی، یونگ از اساطیر ملل، به ویژه مصر و قوم یهود استفاده کرده است. برای آگاهی‌های کلی از نظرات یونگ، نگاه کنید به:

انسان و سیب‌هایش، کارل گوستاو یونگ. ترجمه‌ی ابوطالب صارمی. پیدایش روانکاوی، زیگموند فروید. ترجمه و حواشی: از نگارنده، ص ۲۹۹ به بعد.

در آثار حکما و عرفای ایرانی، مطالب و نظرات فراوانی نقل است که با شگفتی راه به گزیده‌های زانت سپرم، می‌برند. در آثار منظوم فارسی نیز چون مثنوی مولوی، از این دست بیان، چه بسیار آمده است. این مطالب در سنجش و پژوهش، به ویژه هنگامی که عمق استمرار حکمت و علم را در ایران نشان می‌دهد که دنبال گزیده‌ها، مسأله‌ی مرگ و بیان و شرح آن را مورد مذاقه قرار دهیم که مطالب مشروح در مجلد دوم است.

خواجه افضل الدین کاشانی در رساله‌ی جامع الحکمة، ذیل عنوان: اندر خواب دیدن، آورده: اما خواب دیدن که او را «رؤیا» گویند، حقیقت آن به کار داشتن نفس مُفکَره است مرقوت فکری را بی‌آلت حواس آنچه از راه قوت مصوره اندرو افتاده باشد، و آن معنی هر آینه فعل نفس راست، و از طبایع اوست، که هر چه به جای بیداری از راه قوت مصوره اندر ذات نفس افتد، نفس مرآن را لازم گیرد، و در وی تفکر کند اندر خواب...

تعیین مرز خودآگاه و ناخودآگاه - نفوذ تمنیات و آرزوها و خواست‌های ناخودآگاه جهت ارضاء در عالم خواب و رؤیا و اینگونه مسایل که در دانش روانکاوی، جای ویژه‌ای دارد، در حکمت ایران باستان، و ایران دوران میانین بسیار مورد توجه، دقت و کاوش بوده و، در همان مأخذ نقل است:

اما بیداری که آن را یقظه گویند، حقیقت آن نگاه داشتن نفس حتی است مر حواس را و آلت جسمانی را به اختیار از برای صلاح معیشت راه و طلب کردن غذا را و قوام، تا نفس حسی طبیعی اندر عالم طبیعت بقا یابد، و مستعد باشد، مر قبول فعل‌های نفسی مدبره‌ی انسانی را. چنانکه خواب جهت بازداشتن نفس حسی است مر حواس ظاهر را و آلت جسمانی را، به طبع و اختیار و حال صحت، از برای آسایش و آرامش حواس را، و اصلاح آوردن معنی‌های باطن از درون، چون دور کردن رنج و هضم طعام...

۳۶۹- نک: یادداشت‌های ۱۹۸-۱۹۶.

۳۷۰- مطارحات، ص ۵۰۲.

۳۷۱- فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۱۳۵ به بعد. در این مأخذ آگاهی‌های مشروحی در این باب هست.

۳۷۲- تاریخ بلعی، به کوشش شادروان بهار، ص ۱۱۴. برای آگاهی از اغلب نقل‌ها، به مأخذ فوق نگاه کنید.

۳۷۳- جزوه‌ای به کوشش محسن ابوالقاسمی، با عنوان هذا ما يذكره المجوس فی مبدأ الخلق، از نویسندۀ ای نامعلوم، تهران ۱۳۶۹. منتشر شده است: هذا ما يذكره المجوس فی مبدأ الخلق، رسالۀ هی هفتم از ۲۹ رسالۀ مجموعۀ ۱۰۴۰ از نسخۀ‌های خطی کتابخانۀ دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد است. چهار صفحۀ از آن مجموعۀ... مطالبی است که عیناً نقل شده است. ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه، مطالبی درباره‌ی کیومرث آورده است. جملائی از رسالۀ عین جملائی بیرونی است (آثار الباقیه، ترجمۀ اکبر داناسرشت، ص ۱۴۱-۱۴۰) و مطالبی که با نوشته‌ی بیرونی اختلاف دارد. متن نقل می‌شود و برای آگاهی بیشتر به همان مأخذ نگاه کنید:

المجوس لا يعرفون آدم ولا نوحا ولا ساما ولا حاما و يافت و اول متكون عندهم من البشر البشرى المسئى كيومرث و لقبه گر شاه ای ملك الجبل لان گر (كو، كوه شاه) هو الجبل بالفهلويه و كان هذا البشرى فى الجبال و منهم من يسميه گلشاه ای ملك الطين لانه لم يكن حينئذ بشر ليملكهم و قيل تفسير كيومرث حى ناطق ميت قالوا و كان قد رزق من الحسن مالا يقع عليه بصر حيوان الا فبهت و اغمى عليه و يزعمون ان مبدأ تكونه و حدوثه ان يزدان و هو الصانع الاول عندهم افكر فى امر اهرمن و هو الشيطان عندهم ففكرة اوجبت ان عرق جبينه فمسح العرق و رمى به فصار منه كيومرث و لهم خبط طويل فى كيفية تكون اهرمن من فكرة يزدان اومن اعجاب به بنفسه اومن توحشه و بينهم خلاف فى اهرمن و حدوثه لا يليق شرحه بهذا الموضوع ثم اختلفوا فى مدة بقاء كيومرث فى الوجود فقال الاكثرون ثلثون سنة و قال الاقلون اربعون سنة و قال قوم منهم ان كيومرث مكث فى الجنة التى فى السماء ثلثة آلاف سنة ثم اهبط الى الارض فكان بها آمنة مطمئنا ثلثة آلاف سنة اخرى ثم مكث بعد ذلك ثلثين او اربعين فى حرب و خصام بينه و بين اهرمن حتاهلك و اختلفوا فى كيفية هلاكه مع اتفاقهم على انه هلك قتلا فالأكثر و قالوا قتل ابنا لاهرمن يسمى خرزورده فاستغاث اهرمن منه الى يزدان فلم يجد بدما من ان يقاصه به حفظا للعهد التى بينه و بين اهرمن فقتله باين اهرمن و قال قوم بل قتلته اهرمن فى

صراع کان بینهما قهره فيه اهرمن و علاه و اكله و ذكروا في كيفية ذلك الصراع ان كيومرث هو الفاهر لاهرمن في بادي الحال و انه ركب و جعل يطوف به في العالم الى ان سألته اهرمن عن اى الاشياء اخوف له و اهلها عنده فقال له باب جهنم فلما بلغ به اهرمن اليها جمع به حتى سقط من فوقه و لم يستمسك فعلاه و سألته عن اى الجهات يبتدى به في الاكل فقال من الجهة الرجل لا كون ناظرأ الى حسن العالم مدة ما | علما منه انه يخالفه فيما يقول | فابتدأه اهرمن من عند راسه فبلغ الى موضع الخصى و اوعية العنى من الصلب فقطر من كيومرث قطراً نقطة فنبت منها ريباستان في جبل باصطخر يعرف بجبل دام داد ثم ظهرت على تينك الريباستين الاعضاء البشرية في اول الشهر التاسع و تمت في آخره فتصور منهما بشران ذكر و انثى و هما ميثا و ميشانه و هما بمنزلة آدم و حوا عند المليون و يقال لهما ايضا ملهى و ملهياته و يسميهما مجوس خوارزم مرد و مردانه و زعموا انهما مكثا خمسين سنة مستغنين عن الطعام و الشراب متنعمين غير متأذين بشيء الى ان ظهر لهما اهرمن في صورة شيخ كبير فحملهما على تناول فواكه الاشجار و اكل منها و هما يبصرانه شيخا فعاد شاباً فاكل منها حينئذ فوقما في البلايا و الشرور و ظهر فيهما الحرص حتى تزوجا و ولدا فاما ولد فاكله حرصاً ثم التى الله تعالى في قلبهما رافة فولد لهما بعد ذلك ستة البطن كل بطن ذكر و انثى و اسماؤهم في كتاب ابستا، و هو الكتاب الذى جاء به زردشت، معروفة ثم كان البطن السابع سيامك و فرواك فتزوجا فولد لهما الملك المشهور الذى لم يعرف قبله ملك و هو - اوشهنج و هو الذى خلف جده كيومرث و عقد التاج و جلس على السرير و بنى مدينتى بابل و السوس. فهذا ما يذكره المجوس في مبدأ الخلق.»

البته اين آشكار است كه آغاز خلقت و مسأله‌ى آفرينش (← فرهنگ نام‌هاى اوستا، ذيل گيئوش اورون گيئه مَرْتَن) و به وجود آمدن كيومرث، انسان نخستين و پس از سى سال از آفرينش وى توسط هرمزد - و حمله‌ى اهريمن و ناتوان شدن و مرگ كيومرث و آن گاه ريختن نطفه‌ى وى بر زمين و آغاز مراحل آفرينش و رويدن دو ساقه‌ى ريباس و منشأ گياهى آدمى و زاده شدن مشيه و مشيانه و تعارض هرمزد و اهريمن در منابعى چون «بندهش، دينکرد، روايت پهلوى و ...» آمده و چنين اسطوره‌هاى كه بيانگر عقیده‌ى استوار مجوس نسبت به بنياد ثنويت است، همان است كه سهروردى و حكيمانى چون وى را برآشفته و با پرخاش و لعن از مجوس سخن مى‌گويند كه فلسفه و حكمت را چنين براى اغراض متعصبانه و متشرعانه‌ى خود خفيف كردند. مجوسى كه در زمان ساسانيان حكومت را به گونه‌ى جابرانه‌اى در دست داشتند و دين - يا بهتر گفته شود آيينى را بنا نهادند كه به «مزديسنى زرتشتى» موسوم شد. اما سهروردى و چه پيش و چه پس از وى، چهره‌ى راستين زرتشت و كسانى چون كى خسرو... را مى‌شناختند و آن را جدا

از آن مجوسیتی می‌دانستند که متأسفانه پس از برافتادن دولت ساسانیان به عنوان مزدیسنی به دوران اسلامی منتقل شد.

۳۷۴- کتاب السّارخ و المظارحات، مجموعه‌ی مصنفات، جلد اول، ص ۵۰۲.

وأما الثّور الطامس، الذی یجزّی الی الموت الاصر، فأخِرُ مَنْ صَحَّ اخباره عنه من طبقة یونان الحکیم المُعظّم افلاطون، و من عظماء مَنْ انضبط عنه و بقى اسمه فی التّواریخ: هرمس - و فی الفهلویین: مالک الطین المسّی به کیومرث و کذا من شیعتہ: افریدون و کی خسرو. وأما انوار السلوک فی هذه الازمنة القریبه.

اما منظور از نور طامس، فنای فرداست، محور بنده است در ذات باری تعالی و غرقه شدن سالک است در نور الانوار. سهروردی خود اصطلاح عارفانه‌ی «طمس» را در رساله‌ی صغیر سیمغ، بیان کرده است (مجموعه، جلد اول، ص ۳۲۴): «... محقق‌ترین اینان گفتند اثباتیت و آنتیت و هویت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیومیت را. هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند، و طاحت العبارات و غیبت الاشارات، (وکلّ شیء هالک الاوجه) و اینان را مقام رفیع‌تر است...»

۳۷۵- مجموعه‌ی مصنفات، جلد سوم/ صغیر سیمغ، ص ۱۲۶ - ۱۲۵.

۳۷۶- مجموعه‌ی مصنفات، جلد سوم/ الواح عمادی، ص ۱۸۶.

۳۷۷- زادمیادیت، یشت نوزدهم - بند ۳۷ - ۳۶ - «آیین مهرا، میراثیم. چاپ جدید، بخش «آیین قر».

۳۷۸- یشت پنجم، آبان یشت، بند ۶۶ - ۶۱.

۳۷۹- هیرید و دانشمند زرتشتی پارسی اژواذلجی کیرسامپ جی آنتیا، بسیاری از این نیرنگ‌ها را گردآوری و در کتابی با عنوان متون پازند، به چاپ رسانیده است:

Ervnd.Edalji. Kersaspji. Antia: Pāzand texts, collected and collated. Bombay, 1909.

برای آگاهی بیشتر و ترجمه‌ی شروح و فهرست برخی از این نیرنگ‌ها و عزایم، نگاه کنید به وندیداد، ترجمه و شرح و فهرست راهنمای مجلدات مختلف آن از نگارنده.

۳۸۰- روضة الصفاه، جلد اول/ مروج الذهب | تاریخ یعقوبی | حبیب السیر: تجارب الامم | تاریخ جهان آرا | ناسخ التواریخ | تاریخ بلعی. تاریخ تبری | صورالاقالیم / و بسیاری منابع دیگر. ← فرهنگ نام‌های اوستا، جلد اول، ص ۴۰۰ - ۳۸۳.

۳۸۱- اغراض السیاه فی اغراض الریاسه. متنی از قرن ششم هجری. نگارش محمدبن علی الظهیری الکاتب السمرقندی. به تصحیح و اهتمام جعفر شعار. تهران ۱۳۴۹. انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۳۰ - ۲۸.

۳۸۲- الواح عمادی، لوح چهارم. مجموعه مصنفات، جلد سوم، ص ۱۸۵-۱۸۴.

نگارنده، این موضوع بسیار ظریف و دقیق را در جلد دوم مورد پژوهش قرار داده که آیا منظور شیخ، جایی که در شمار حکیمان فارس سخن می‌گوید، از یادکرد با اعزاز و اکرام از زرتشت، آیا زرتشت پیغامبر است یا زرتشتی دیگر. می‌دانیم که تعدّد نام زرتشت حتا در قدیم وجود داشته و نویسندگان یونانی-رومی نیز به این امر اشاره کرده‌اند (← تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، با توجه به فهرست). در این جا شیخ اشاره می‌کند که: این معتقد فاسد (ثنویت) از گشتاسپ ظاهر شد. و گشتاسپ نخستین آیین یا دین‌پذیر و مروج عقاید زرتشت بود.

۳۸۳- مجموعه‌ی مصنفات، جلد دوم، ص ۱۵۷-۱۵۶:

و من لم یصدّق بهذا و لم یقتعه بالحیة، فعلیه بالریاضات و خدمة اصحاب المشاهدة. فمسی یقع له خطفة یری النور الساطع فی عالم الجبروت، و یری الذوات الملکوتیه و الانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون و الاضواء المینویه ینایع الخُرّه و المرأی التي اخبر عنها زرادشت. و وقع خلسة الملك الصدیق کیخسرو و المبارک...

۳۸۴- مطارحات، مجموعه‌ی مصنفات، جلد اول، ص ۵۰۲.

۳۸۵- و از جمله نورهای قاهر اعنی عقل‌ها، یکی آن است که نسبت وی با ما هم چون پدر است و او [رب] طلسم نوع انسانیت و بخشنده‌ی نفس‌های ماست و مکمل انسان است. و شارع او را روح القدس گوید. و اهل حکمت او را عقل فعال گویند... نک: مجموعه‌ی مصنفات، جلد سوم-حیاکل التور، فصل چهارم، ص ۹۷-۹۶.

۳۸۶- مجموعه‌ی مصنفات، جلد سوم، الواح عمادی - لوح چهارم، ص ۱۹۷-۱۹۶.

۳۸۷- شاه‌نامه، چاپ بروخیم، جلد پنجم، ص ۱۴۱۳-۱۴۱۲.

۳۸۸- لغت موران، فصل چهارم، ص ۲۹۹-۲۹۸.

۳۸۹- آیین مهر، میترائیس / چاپ تازه. بخش: آیین‌های خورشیدی - حکمت و عرفان ایرانی و ستایش‌های خورشید.

۳۹۰- آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان. ترجمه‌ی باقر پرهام. تهران ۱۳۷۱، تهران، ص ۳۱۸.

۳۹۱- نگارنده در این باره، یعنی مقایسه‌ی «آیین جام با آیین میتراایی و خُورَرنه و حماسه‌های آرتوری» پژوهش‌هایی در کتاب آیین مهر، میترائیس ارائه کرده است.

۳۹۲- یشت پنجم، آبان یشت، بند ۴۵.

۳۹۳- یشت پنجم، بند ۴۹. شکل روشن‌تر این پیکار، در زامیادیشْت، یعنی یشت نوزدهم، بند ۷۷ قابل ملاحظه است. نیز در دام‌یشت، بندهای ۳۱-۳۲ به این جنگ‌ها اشاره شده و جایی نام رقیب کی‌خسرو، *اُتورِوَساژ Aurvasāra* آمده. در ضمن مباحثی پیرامون فرّیکانی که در زامیادیشْت مطرح است، از تعارض افراسیاب و کی‌خسرو درباره‌ی به‌دست آوردن آن کنار دریا، در متن کتاب شرحی هست. جمع روایاتِ اوستایی درباره‌ی جنگ‌ها و تعقیب دشمن، در آبان یشت، دام یشت، گوش یشت، زامیاد یشت نقل است. برای همه‌ی آگاهی‌ها ← فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم - ذیل عنوان کوی - نام‌کی خسرو نگاه کنید. در این پیکارها، سرانجام طی یک دوران طولانی، پیروز شده و انتقام خون پدرش سیاوش را باز می‌ستاند.

۳۹۴- آفرین پیامبر ذرّتشت. در بسیاری از یشت‌ها، از بیست و یک یشت بیشتر یاد نشده. گلدنر Geldner نیز بیست و یک یشت را داده است، اما در اوستای *ویسیر گارد*، از بیست و چهار یشت یاد شده و آفرین پیامبر ذرّتشت یشت بیست و سوم و از یشت‌های تازه است.

۳۹۵- *وست West* ترجمه‌ی داستان دینیک را ضمن مجموعه‌ی ترجمه‌های متون پهلوی که پنج مجلد است، در جلد هجدهم کتب مقدس مشرق زمین S.B.E آورده است:

Sakred Books of the East. vol, XVIII / Pahlavi Texts, part II, P. 90. See Chap XXXVI, 3/P. 11.

۳۹۶- S.B. E. جلد ۳۷، ص ۲۸. *Pahlavi Texts. part, IV*

۳۹۷- کتب مقدس مشرق زمین، *وست*. متون پهلوی، جلد چهارم، ص ۲۰۴-۲۰۳ و برای شرح حال مشروح جاودانان و امارت و شهریارِی‌شان، نگاه کنید به وندیداد، جلد چهارم، ص ۱۷۷۵ و بعد.

۳۹۸- دینکرد، کتاب نهم، بخش ۲۲، بند ۱۰. S.B.E. متون پهلوی، *وست*، جلد چهارم، ص ۲۲۲.

۳۹۹- یشت دوازدهم، *دشتویشت*، بند ۱۷.

۴۰۰- یشت چهاردهم، بهرام یشت، بند ۴۱. فرهنگ کانگا، ص ۵۱۶.

۴۰۱- یشت چهاردهم، بند ۲۱-۱۹. فرهنگ کانگا، ص ۴۲. برای آگاهی‌های کلی جهت سیمرغ ←

فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۶۸۴ به بعد. درباره‌ی «وارغنه / کرکس»، جلد سوم، ص ۱۳۰۸

به بعد.

۴۰۲- یشت چهاردهم، بندهای ۴۰-۳۴ و فرهنگ نام‌های اوستا، یاد شده در بالا.

۴۰۳- فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم - ص ۷۰۳ به بعد.

- ۴۰۴ - مجموعه‌ی آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام دکتر صمد موحد، ص ۷۳.
- ۴۰۵ - شرح گلشن راز، تألیف شاه داعی شیرازی، به کوشش پرویز عباسی داکانی، ص ۱۵۶.
- ۴۰۶ - فرهنگ نام‌ها (اعلام)ی اوستایی، جلد دوم، ص ۶۸۵ به بعد. وندیداد، باتوجه به فهرست راهنما در جلد چهارم، ص ۲۰۶۹.
- ۴۰۷ - شرح گلشن راز، از شیخ محمد لاهیجی. تهران. به اهتمام کیوان سمیعی، ص ۱۳۰.
- ۴۰۸ - زهت نامه‌ی علائی، تألیف: شهمردان بن ابی‌الخیر. با تصحیح دکتر فرهنگ جهان‌پور. تهران ۱۳۶۲، ص ۱۲۸.
- ۴۰۹ - مینوی خرد، بخش ۶۱ - بند ۳۹-۳۷.
- ۴۱۰ - بندهش هندی، بخش ۷ و ۲۳. جهت آگاهی از همه‌ی این عنوان‌ها، ← فرهنگ‌نام‌های اوستا، ذیل هر نام. نیز وندیداد، ترجمه و شرح، چهار جلد - باتوجه به فهرست مطالب و فهرست راهنما.
- ۴۱۱ - گزیده‌های ذات‌سپهر، بخش سوم - بند ۴۰-۳۹.
- ۴۱۲ - مجموعه‌ی مصنفات. جلد سوم / رساله‌ی صغیر سیمغ، ص ۳۱۶-۳۱۴.
- ۴۱۳ - در دژجمکرد در آغاز، اوستا به آواز مرغی مقدس تلاوت می‌شد. ← وندیداد / باتوجه به فهرست راهنما. یادداشت‌های فرگرد اول.
- ۴۱۴ - یشت چهارم، خرداد یشت، بند ۹.
- ۴۱۵ - فرهنگ‌نام‌های اوستا، جلد دوم - ص ۶۹۹ به بعد.
- ۴۱۶ - برای شرح این ماجرا و چگونگی رویین تنی اسفندیار ← فرهنگ نام‌های اوستا، جلد دوم، ص ۷۱۷ به بعد.
- ۴۱۷ - در بخش‌های گذشته شرحی در این باره هست. مورخان ایرانی - اسلامی از این منابع یاد می‌کنند. در تاریخ اصفهان، و سیرالملوک و آثارالباقیه، و بسیاری دیگر به این‌گونه روایات مکتوب و شفاهی اشاره شده است. مسعودی در التنبیه والاشراف، یادآور شده: و مَنَا أَخَذْنَا عَنْ عِلْمَانِهِم كَالْمَوَابِذَةِ وَالْهَرَابِذَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ ذَوِي الْمَعْرِفَةِ بِأَخْبَارِهِمْ بَارِضَ الْعِرَاقِ وَخُوزِسْتَانَ وَفَارِسَ وَكِرْمَانَ وَسَجِسْتَانَ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَرْضِ الْإِعَاجِمِ وَتَقْلَنَاءَ مِنَ الْكُتُبِ الصَّحِيحَةِ الْمَشْهُورَةِ عِنْدَهُمْ. همچنین: لَا يَكَادُ يَعْرِفُهُ الْمَوَابِذَةُ وَالْهَرَبِذَةُ وَغَيْرِهِمْ مِنْ ذَوِي التَّحْصِيلِ مِنْهُمْ وَالدَّرَايَةِ عَلَيَّ مَا شَاهَدْنَا بَارِضَ فَارِسَ وَكِرْمَانَ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأَرْضِ الْإِعَاجِمِ.
- مسعودی به بسیاری منابع مکتوب اشاره می‌کند که به سال ۳۰۳ در استخر فارس، در بعضی

خانه‌ها کتاب‌های فراوانی در لای دیوارها از ایرانیان قدیم در علوم مختلف پیدا شد. ابن سینا نیز به چنین کتاب‌ها و مآخذی اشاره کرده است. ابن حوقل هنگام یادکرد از اقلیم فارس در قلعه الجص یاد کرده که مجوس در آنجا کتاب‌هایی فراوان درباره‌ی یادگارهای ایران قدیم پنهان کرده بودند که به دست آمده مکشوف شد.

چنان که اشاره شد، نگارنده در جا و مواردی دیگر به این‌گونه یادکردها اشاره کرده است. برای آگاهی، نگاه کنید: فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی. نوشته‌ی: محمد محمدی. تهران ۱۳۴۷. نیز ابن ندیم در کتاب «الفهرست» یبلی در کتاب ارزشمند خود: «مسایل زرتشتی در کتاب‌های سده‌ی نهم میلادی، بخش سوم، صفحات ۱۱۹-۷۸ بسیاری از این‌گونه آثار را با مستندات و نقل‌ها به دست داده است:

H. W. Bailey: *Zoroastrian problems is the Ninth-century Books*, oxford. 1971, pp.

78-119.

۴۱۸ - برای برخی از آگاهی‌ها ← دبستان المذاهب، تألیف کی خسرو اسفندیار. دو مجلد. با یادداشت‌های رحیم رضازاده ملک. تهران ۱۳۶۲ / فرزنانگان زرتشتی. تألیف رشید شهردان، تهران ۱۳۳۰ یزدگردی / شارستان چهار چمن، بمبئی ۱۲۷۹ یزدگردی / دستار، بدون تاریخ چاپ، اواخر دوران ناصرالدین شاه / اغراض النیاسه فی اغراض الریاسه، محمد بن علی الظهیری کتاب سمرقندی، با تصحیح جعفر شعار. تهران ۱۳۴۹ / خردنامه، به کوشش منصور ثروت. تهران ۱۳۶۷ / ترجمه‌ی جاویدان خرد، مشکویه‌ی رازی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه. تهران ۱۳۵۹ / جاویدان خرد، ترجمه‌ی تقی‌الدین محمد شوشتری. تهران ۱۳۵۵.

۴۱۹ - کتاب المشارح والمطارحات، مجموعه‌ی مصنفات، جلد اول - ص ۵۰۳.

۴۲۰ - در مثل هنگامی که برای خلع بدن و معراج، ارداویراف از نوشیدن مزوج بنگ و می استفاده می‌کند. یا موبدی برای اقناع مردم که اوستای ساخته‌اش، همان کلام زرتشت است، از نیرنگ یا راهی استفاده می‌کند که چون به روی سینه‌اش سرب گذاخته می‌ریزند، از سوختن درامان می‌ماند، یا این مسأله که: تن آدمی شریف است به جان آدمیت. در باور خسروانیین، تن آدمی در حرمت و شرافت، به واسطه‌ی همان ذره‌ی نور و بارقه‌ی الاهی است که پس از توطن و جای‌گزینی در زندان ماده و جسم و ظایف سلوک آدمی را جهت تصفیه و تزکیه ارائه می‌کند تا آدمی در مراحل سلوک کار می‌کند تا ظلمات ماده مغلوب شده و نور مجوس یا جان شریف، پاک

و منزه به جایگاه آسمانی خویش بازگردد. پس هنگامی که این مفارقت روی می‌دهد، تن همان ماده‌ی بدون شرافت و ناپاک است. از این رهگذر است که مجوس مرده، نسا و لاشه را در اختیار دیوی می‌دانند به نام تمس که بسیار نجس است و هر که آن را لمس کند، مستحق مرگ با عذابی دردناک می‌شود.

۴۲۱ - مجموعه‌ی مصنفات، جلد سوم / عقل سرخ، ص ۲۲۶ به بعد / عقل سرخ، انتشارات مولی، تهران ۱۳۷۲.

۴۲۲ - رساله‌ی نوریه در عالم مثال، علامه حکیم بهائی لاهیجی، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران ۱۳۷۲. در مبحث عالم مثال، نقل مورد اشاره هست.

۴۲۳ - فرهنگ نام‌های اوستا، جلد سوم، ص ۱۱۱۳.

۴۲۴ - برای آگاهی از روایات اسلامی درباره‌ی شجره‌ی طوبی ← معادشناسی، جلد دهم، تألیف سید محمد حسین حسینی تهرانی، جلد دهم، ص ۱۲۴ به بعد. تهران ۱۴۰۷ هجری قمری.

هوم سپید / درخت گُشورِنه اوستایی - که در زند و هومن یسن، نیز درباره‌اش شرحی هست که مرگ را بی‌اثر می‌کند. در بُنْدَه‌یش، چنین آمده که در دره‌ی کوهی در میان دریای فراخکرت رویده است. هوم سپید زداپنده‌ی پیری و زنده‌کننده‌ی مردگان و بخشنده‌ی زندگی جاویدان به مردم است. اهریمن به مخالفت با این آفرینش اورمزدی، وزغی در ژرفای دریای فراخکرت که چشمه‌ی زندگی و آب حیات است آفرید تا بر ضد این درخت زیانکاری کند. اورمزد برای محافظت و نگاهبانی درخت، ده خرماهی / کَرَمَهای آفرید که تا پایان جهان با هم در پیکار هستند. در مینوی خرد، بخش ۶۱ بند ۲۸ آمده است: هوم رست و راستار، یعنی برپاکننده یا زنده‌گر مردگان، در دریای فراخکرت، در ژرفای آن رویده است و ۹۹۹۹۹ فَرَوَشی نیکان به نگاهبانی آن گمارده شده‌اند و خرماهی پیوسته پیرامون آن می‌گردد و زیان‌زیانکاران را از آن باز می‌دارد. در روایات دایاب هرمزدار، از روایت شاپور بر وجی آمده: و دیگر آن که درخت هوم، اورمزد هروسب ۶ گاه از بهر آن آفریده است که به وقت رستاخیز، آب حیات و برگ هوم به همه‌ی مردمان بدهند که از خوردن آن همه‌ی مردمان بی‌مرگ شوند - برای آن آب حیات و درخت هوم آفریده است. جزئیات این اسطوره با درخت yggdrasil اسکاندیناویایی همانند و قابل انطباق است نیز با اسطوره‌ی گیل‌گوش و آب حیات قابل مقایسه می‌باشد. در تورات، نیز درخت حیات، قابل سنجش است، سفر پیدایش، باب دوم ۸-۱۰. در ژند و هومن یسن، بخش یکم، بند ۲ آمده: دیوان و دروجان به دریا شوند. سین مرغ بانگ کند و سست بباشند، به هوم سپید، شوند، و آنجا کَرَمَهای سر از آب

برآرد و سست بباشند...

میان درخت و رستگاری و بهشت رابطه‌ای برقرار است. این از رموز حکمت و عرفان است. در کتاب الانسان الکامل، عزیزالدین نَسَفی آورده است: بدان که گفته شده که هشت بهشت است. اکنون بدان که در اول هر بهشتی درختی است و هر درختی نامی دارد، و آن بهشت را به آن درخت باز می‌خوانند. نام درخت اول امکان است. نام درخت دوم وجود است. نام درخت سوم مزاج است. نام درخت چهارم عقل است. نام درخت پنجم خلق است. نام درخت ششم علم است. نام درخت هفتم نورالله است. نام درخت هشتم لقا است. سالک تا به نورالله نمی‌رسد، به لقا نمی‌رسد. انسان الکامل، ص ۳۰۶.

در قرآن کریم، سوره‌ی ۵۳ «نجم» آیات ۱۶-۱۲ درباره‌ی درخت سدر، بِذَرَّةِ الْمُنْتَهٰی آمده است، درختی که در بهشت است: «یکبار دیگر نیز فرشته را دید. نزد درخت سدر آخرین. که بهشت اقامتگاه نزدیک آن است. آن دم که درخت سدر را آنچه فرا گرفته بود، فرا گرفته بود.»

سَعْدُالدِّینِ حَمَوِیَه، عارف سده‌ی هفتم هجری، در المصباح فی التصوف، (با تصحیح و مقدمه‌ی نجیب مایل هروی. تهران ۱۳۶۲، ص ۸۰-۷۸) شرحی درباره‌ی راز و رمز صوفیانه‌ی درخت طوبی نقل کرده است که در عرفان و حکمت مزید آگاهی است: «و شجر طوبی، آن عالم عقل اکبر است که ثمره‌ی آن علم است، و فهم و فضیلت. و ثمره‌ی آن شجره غیر ممنوع و مقطوع باشد، و چندان که خورند، سیر نشوند و کثیف و ثقیل نشوند، بل که [هرچه] لطافت و رقت و دقت و حُسن و بهاء و بهجت و جمال و ملاححت بیشتر می‌شود. طالبانِ آن مشتاق‌تر و صادق‌تر می‌شوند، و از شجره هیچ کم نشود. هم چنان که در عالم حسی اگر کسی را معشوقه باشد، چندان که عاشق از وی شفتالو می‌ستاند، از شجره‌ی وجود او هیچ کم نشود...»

برای آگاهی از نمادهای درخت و آب / درخت زندگی یا نماد گیاهی (ملاصدرا، هوم را صنم نباتی دانسته) و آب حیات (= درخت همه تخم یا دَن وَس تخمک | هوم سید - یا گئوکرد، به فرهنگ‌نام‌های اوستا، زیر هر نام نگاه کنید. نیز از لحاظ نماد و سمبول‌های کلی در قلمرو اسطوره‌شناسی و فرهنگ عامه:

Monique de Beaucorps: *Les symboles vivants*, paris, 1989.

Gaston Bachelard: *La terre et les rêveries de la volonte*, paris, 1987.

۴۲۵ - سید محقق داماد میر محمد باقر سبزواری در کتاب جذوات، در مقام انکار صور خیالی و عالم

مجرد از ماده چنین می‌گوید: «قومی از رواقیه‌ی فیثاغورسیین و افلاطونیین و رهطی از اشراقیه‌ی اسلامیین، عالمی متوسط میان‌هی عالم غیب که معقول و عالم شهادت که محسوس است اثبات کرده‌اند و آن را هورقلیا و عالم مثال و عالم شهادت مضاف و عالم اشباح و برزخ و اقلیم ثامن و ارض حقیقت و خیال منفصل خوانده و خیال انسانی را خیال متصل نامیده‌اند...

گویند جابلقا و جابلسا از مُدُنِ عظام آن عالم است و امر حشر و مواعید بلدات و مثنوبات و عقوبات جسدانیه و آلام و لذات بدنیه که تنزیل کریم الاهی و احادیث شارع و معصومین به تفاصیل آنها وارد شده است و آن متصح و مستقیم، چه بدن مثالی در حکم بدن حسی است فی جمیع هذه الاحکام - و هم چنین امر مناہات و غرایب معجزات و خوارق عادت و طی مسافات بی‌تمادی مدات و حضور در ازمنه و امکان‌هی مختلفه و بلدان متباعده فی دقت واحد - و نظایر ذلک. و از این باب شمرده‌اند آنچه در روایات آمده که امیرالمؤمنین (ع) شبی از شب‌های (شهرالله الاعظم) میهمان چند کس از صحابه بود و در منازل ایشان افطار فرمود.

رساله‌ی نوریه در عالم مثال / حکیم لاهیجی. به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۶-۵۵.

426- Wikander. S: *L'inde, La Nouvelle Clio. 1950. P,310, PP 310 Seq. 58.*

۴۲۷ - برای آگاهی از مشروح پژوهش‌هایی مستند در این زمینه و مباحث، نگاه کنید به: تاریخ رازآمیز آیین میترایی، بخش چهاردهم.

نگارنده در مورد مطالعه و کارآیی این کتاب، یعنی: حکمت خسروانی، یادآور می‌شود که بدون مراجعه و مطالعه و استفاده از کتاب یاد شده: تاریخ رازآمیز آیین میترایی دریافت‌هایی مستند و قانع‌کننده، چنانکه باید از موضوع‌های گوناگون مطروحه حاصل نمی‌شود.