



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



The Heavenly Seas in Irānšahr Philosophy and Islamic Mysticism

Nasrullah Pourjavadi 

Professor of Philosophy (Retired), Faculty of Literature and Humanities, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran Email: nasrullahpourjavadi@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

(13-44)

Article History:

Receive Date:

01 June 2025

Revise Date:

01 June 2025

Accept Date:

22 October 2025

Published online:

23 November 2025

Abstract

In his book *Kitab al-Šaydana*, Abu Rayḥān Bīrūnī, when recalling the weakness of the Persian language in comparison to the Arabic language, states that the Persian language is only good for telling nightly tales and narrating stories for kings, and not for presenting precise scientific and philosophical discussions and issues. Although Abu Rayhan stated this at a time when the Dari Persian language was still in the early stages of its life, and if he were to judge the Persian language two or three hundred years later, he would not have issued such a ruling, nevertheless, what he said is not without truth. In fact, if we want to express Abu Rayhan's statement fairly, we should say that the Persian language throughout its life has made more use of literary techniques and poetic imaginations and has demonstrated its skill in the field of literature, and even when it has wanted to express philosophical concepts, it has still used allegorical stories and metaphors and what mystics and Sufis have called the language of allusion, and this has been a characteristic of the Persian language and the mentality of those who used it. This judgment that we mentioned as a characteristic of the Persian language is true both in ancient times, in the Avestan period, and in Middle Persian during the Sasanian period. One of the most vibrant and dynamic allusive expressions that has been common among Iranian philosophers and mystics both in Middle Persian and in the modern era is the expression "sea." This name, which was used in ordinary Persian language in a known sense, has been used by Iranian scholars and mystics to refer to heavenly things and divine attributes, as well as their opposites, i.e., demonic attributes. Of course, in the pre-Islamic period, Iranian sages used the sea to name the universals that exist in the heavenly realm, which Plato and the Platonists call Forms, and in the Islamic period, our mystics mainly considered it to refer to divine attributes or states and stages of the soul, and moral perfections and vices. In this article, which is divided into two parts, we will first try to examine the meaning that was intended for "sea" in the Middle Persian language, especially in the sixth book of the Denkart, and then we will examine the function of this word in the works and sayings of Persian-speaking mystics, from Bāyazīd Bastāmī and Abu al-Ḥasan Kharqānī to writers and poets such as Rashid al-Dīn Maybodī and Farid al-Dīn Aṭṭār.

Keywords:

Sea, Universals, Denkart, heavenly Realm, Forms

Cite this article: Pourjavadi, N. (2025). The heavenly Seas in Irānšahr Philosophy and Islamic Mysticism. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (13-44).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396476.1006899>



Publisher: The University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انشارات دانشگاه تهران

دریاهای مینوی در فلسفهٔ ایرانشهری و عرفان اسلامی

نصراالله پورجوادی ✉

استاد گروه فلسفه (بازنشسته)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: nasrullahpourjavadi@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

ابوریحان بیرونی در کتاب *الصیدنه* وقتی می‌خواهد ضعف زبان پارسی را در مقایسه با زبان تازی یادآور شود می‌گوید که زبان پارسی صرفاً به درد قصه‌گویی‌های شبانه و داستان‌سرایی کردن برای پادشاهان می‌خورد، و نه برای طرح مباحث و مسائل دقیق علمی و فلسفی. این مطلب را هر چند که ابوریحان در زمانی گفته است که زبان پارسی در اوایل تاریخ زندگی خود بود و اگر می‌خواست دویست- سیصد سال بعد دربارهٔ زبان پارسی قضاوت کند چنین حکمی صادر نمی‌کرد، ولیکن با این حال آنچه گفته است خالی از حقیقتی نیست. در واقع جملهٔ ابوریحان را اگر بخواهیم به صورتی منصفانه بیان کنیم باید بگوییم که زبان پارسی در طول حیات خود بیشتر از شگردهای ادبی و خیال‌پردازی‌های شاعرانه استفاده کرده و مهارت خود را در عرصهٔ ادبیات به ظهور رسانده است، و حتی وقتی خواسته است مطالب فلسفی را بیان کند باز هم از داستان‌های تمثیلی و استعاره و آنچه عرفا و صوفیان زبان اشاره خوانده‌اند استفاده کرده است، و این خاصیت زبان پارسی و ذهنیت کسانی بوده است که از این زبان استفاده می‌کردند. این حکم که به عنوان خاصیت زبان پارسی ذکر کردیم، هم در قدیم، هم در دورهٔ اوستا، و هم در پارسی میانه در دورهٔ ساسانی، صادق است. یکی از زنده‌ترین و پرتحرک‌ترین تعبیرات اشاری که هم در زبان پارسی میانه و هم در دورهٔ جدید در میان فلاسفه و عرفای ایرانی رایج بوده است تعبیر «دریا» است. این نام که در زبان پارسی معمولی به معنای شناخته شده به کار می‌رفته، نزد حکما و عرفای ایرانی برای اشاره به چیزهای مینوی و صفات اهورائی و همچنین ضد آنها یعنی صفات اهریمنی به کار رفته است. البته در دورهٔ پیش از اسلام، حکمای ایرانی دریا را برای نامیدن کلیاتی که در عالم مینو وجود دارند و افلاطون و افلاطونیان آنها را مثل می‌نامند به کار می‌برده‌اند و در دورهٔ اسلامی عرفای ما عمدتاً آن را برای اشاره به صفات الهی یا حالات و مقامات نفسانی و کمالات و ردائل اخلاقی در نظر گرفته‌اند. در این مقاله که در دو بخش تنظیم شده است، ابتدا سعی خواهیم کرد معنایی را که در زبان پارسی میانه، به‌خصوص در کتاب *دینکرد* ششم برای «دریا» در نظر داشته‌اند بررسی کنیم و سپس کارکرد این کلمه را در آثار و سخنان عرفای پارسی زبان، از بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی گرفته تا نویسندگان و شعرائی چون رشیدالدین میبیدی و فریدالدین عطار بررسی نماییم.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۱۳-۴۴)

تاریخ دریافت:

۱۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

دریا، کلیات، دینکرد، عالم مینو، مثل

واژه‌های کلیدی:

استناد: پورجوادی، نصراالله (۱۴۰۴). دریاهای مینوی در فلسفهٔ ایرانشهری و عرفان اسلامی. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۳-۴۴).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396476.1006899>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

بخش اول

۱. نگاهی اجمالی به بحث کلیات در فلسفه

بحث کلیات یکی از بحث‌های فلسفی است که سابقه آن به فلاسفه یونان قدیم، در رأس ایشان افلاطون و ارسطو، بر می‌گردد. این بحث در طول تاریخ دو هزار و چند صد ساله، هم در فلسفه غربی و هم در فلسفه و عرفان اسلامی ایران، ابعاد یا شاخه‌های مختلف پیدا کرده است که برخی از آنها به منطق مربوط می‌شده است و برخی به مابعدالطبیعه و در دوره معاصر به فلسفه زبان. تعریفی که از هر مفهوم «کلی» در منطق می‌کنند این است که قابل حمل بر افراد کثیر است، مانند مفهوم «سفیدی» که هم بر برف حمل می‌شود و هم بر گچ و هم بر کاغذ و هم بر قو و هم بر چیزهای سفید دیگر. در مقابل مفهوم «کلی»، مفهوم «جزئی» است که این قابلیت در آن نیست.

اما از لحاظ فلسفی و متافیزیکی، مسئله‌ای که پیش می‌آید مربوط به وجود و چیستی «کلی» است. در فلسفه می‌خواهند بدانند که اصلاً «کلی» چیست و در کجاست؟ آیا فقط مفهومی است که در ذهن وجود دارد، یا نه، در خارج از ذهن هم هست؟ و اگر در خارج از ذهن است، آیا در همین جهانی است که ما با حواس خود آن را ادراک می‌کنیم، یا نه، کلی اصلاً از راه حواس ادراک نمی‌شود، بلکه در حقیقت در عالمی ورای محسوسات وجود دارد و فقط با عقل ادراک می‌گردد؟ پس اگر کلی در عالمی ورای عالم محسوس وجود دارد، این پرسش مطرح می‌شود که آن عالم چگونه عالمی است و کلیات در آن چگونه وجود یا بهتر است بگوییم تقرر دارند؟^۱

برای پاسخ به این پرسش‌ها، کسانی که مسئله را از لحاظ تاریخی در نظر می‌گیرند از افلاطون و ارسطو آغاز می‌کنند، از کسانی که برای این پرسش‌ها پاسخ‌هایی داشتند که در متفکران بعدی تاثیر گذاشته است. افلاطون که کلی (universal) را مثال (جمع: مثل) یا «ایده» خوانده، معتقد بود که ایده‌ها، یعنی کلیات، در ساحتی ورای عالم محسوس به نحوی تقرر دارند و انسان نه از راه چشم، بلکه از راه عقل (یا به قول عرفا "دل") می‌تواند آنها را مشاهده کند. به همین دلیل او آنها را «ایده» می‌خواند، چه «ایده» به معنی "دیدار" است و "دیدار" اسم مفعول دیدن است، یعنی چیزی که دیده می‌شود. افلاطون معتقد بود که این تجربه در اصل قبل از تولد انسان

۱. «وجود داشتن» را در فلسفه نوافلاطونی و در عرفان معمولاً برای تحقق یافتن در گیتی یا عالم محسوس و طبیعی به کار می‌برند نه در مورد اعیان یا امور مینوی. به همین دلیل ما لفظ "تقرر داشتن" را برای عالم مینو به کار بردیم. اما در فلسفه افلاطون، چنان که خواهیم دید، وجود داشتن (being) را، مثلاً در رساله تیمائوس، برای عالم مثال یا عالم مینو به کار برده‌اند و در مورد عالم محسوس از کلمه "شدن" یا "آمد-شدن" (becoming) استفاده کرده‌اند.

۲. در حکمت ایرانشهری و در عرفان اسلامی آنچه در فلسفه افلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی «نوس» خوانده می‌شود و فلاسفه اسلامی آن را «عقل» ترجمه کرده‌اند، «دل» یا در عربی «قلب» می‌خوانند.

انجام گرفته است. انسان پیش از این که به این جهان بیاید، در عالمی دیگر، و با چشمی دیگر، توانسته است «ایده‌ها» یا کلیات معقول را ببیند و به همه چیز معرفت پیدا کند، هر چند که با آمدن به این جهان همه آنها را به دست فراموشی سپرده است و در این جهان باید از راه یادآوری دوباره به آن معرفت ازلی برسد.

همان‌طور که افلاطون معرفت را نسبت به کلیات می‌دانست، شاگرد او ارسطو نیز همین عقیده را داشت، یعنی معتقد بود که علم و معرفت از راه شناخت کلیات انجام می‌گیرد، منتهی این کلیات نه در عالم مستقل دیگر، بلکه در همین جهانند و معرفت نیز نه به عالمی دیگر بلکه به کلیاتی که در ضمن همین جهان محسوس است تعلّق می‌گیرد. ارسطو بدین ترتیب قائل به عالمی ورای جهان محسوس، عالمی که هرکس قبل از تولد در آن به سر می‌برده و کلیات را به چشمی دیگر درک می‌کرده است نبود.^۱ او فقط همین جهان محسوس را قبول داشت و اگر علمی از راه عقل حاصل می‌شد به کلیاتی که در ضمن افراد وجود دارد تعلّق می‌گرفت. ارسطو این کلیات را که در ضمن محسوسات بود صورت نوعی (eidos) می‌دانست که البته با صورت مشهود و محسوس هر چیز (morphe) یا "فرم" آن فرق داشت.

چیستی کلیات و نحوه وجود آنها هم در دوره هلنیستی و هم در دوره قرون وسطی از جمله مسائل مهم فلسفی و عرفانی به شمار می‌آمده است و در واقع یکی از ملاک‌های تقسیم فلاسفه و حکما به ارسطویی و افلاطونی همین مسئله بوده است. در آمیزش فلسفه با عقاید دینی و الهیات مسیحی و اسلامی و یهودی نیز همین مسئله چیستی و نحوه وجود کلیات به صورتی برجسته مطرح بوده است. مهم‌ترین نکته‌ای که در مورد این آمیزش می‌توان گفت این است که این ادیان، به‌خصوص مذاهب عرفانی آنها، سعی می‌کردند که این کلیات را در نسبتی که با باری تعالی داشتند در نظر بگیرند. مثلاً قدیس آگوستین (ف: ۴۳۰ م)، که زمانی مانوی بود و سپس مسیحی شد، معتقد بود که کلیات حقایقی هستند در علم الهی، حقایقی ثابت و ازلی یا سرمدی (eternal and unchangeable verities). آنها چون در عالم محسوس که عالم «آمد-شدن» و تغییر است نیستند، پس ثابت‌اند و چون گرد زمان بر دامن آنها نمی‌نشیند، ازلی و ابدی هستند. معرفت انسان هم به همین حقایق تعلّق می‌گیرد. البته نه به عین آنها، چون عین این حقایق در ذات الهی‌اند و راه عقل به ذات باری مسدود است. این حقایق نمود یا انعکاسی هم دارند در این جهان که علم انسان به آنها تعلّق می‌گیرد و هر چقدر که انسان به اصل این اعیان نزدیک شود معرفت او بیشتر می‌شود.

۱. در میان متفکران اسلامی که مانند ارسطو منکر عالمی ورای عالم محسوس بودند می‌توان از ابو حامد غزالی (ف: ۵۰۵ ه.ق) یاد کرد. برای عقیده غزالی در این مورد، نک. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۱)، دو مجلد، تهران: ۷۵-۷۰.

مسئله کلیات و نحوه وجود یا تقرر آنها در میان فلاسفه اسلامی نیز البته مطرح بوده است. فارابی قول به صورت‌های مجرد و مثل را به افلاطون نسبت داده می‌گوید که: «همه موجودات دارای صورت‌های مجردی هستند در عالم (یا علم) الهی و آنها را مثل الهی می‌نامند. این صورت‌ها یا مثل نه می‌پوسند و نه فاسد می‌شوند، چه آنچه می‌پوسد و فاسد می‌شود موجودات مادی در عالم کون و فساد است.»^۱ در اینجا ملاحظه می‌شود که فارابی از کلیات صرفاً به عنوان مفاهیم یا صورت‌های ذهنی سخن نمی‌گوید، بلکه آنها را صورت‌هایی می‌داند که در عالمی غیر از عالم کون و فساد از نوعی هستی برخوردارند. این عالم را هم که فوق عالم کون و فساد است همان عالم مثل افلاطونی می‌داند. حکمای دیگر هم در دوره اسلامی صورت‌های عقلی را چیزهایی بیش از مفاهیم ذهنی دانسته‌اند.

عرفا و صوفیان نیز از این صورت‌های عقلی یا حقایق قلبی یاد کرده و آنها را با اسامی مختلف مانند «حقایق الهیه» یا «عیان ثابته» نامیده‌اند. صوفیه در آثار خود اغلب به جای «کلی» از لفظ «کل» استفاده کرده‌اند و مثلاً «عقل کلی» یا «نفس کلی» را «عقل کل» و «نفس کل» خوانده‌اند. ظاهراً صوفیه برای این که جنبه عینی و متافیزیکی کلیات را از جنبه منطقی آن متمایز نمایند، جنبه عینی را «کل» نامیده‌اند. بنابراین وقتی خواسته‌اند از «نفس کلی» (universal soul) سخن گویند آن را «نفس کل» نامیده‌اند. همین‌طور در مورد «عقل کلی» که آن را «عقل کل» نامیده‌اند.

شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (ف: ۵۸۷ ه.ق) نیز نه تنها به مینوی بودن کلیات قائل شده است بلکه اساساً «قاعده اشراق» را مبتنی بر آن می‌داند.

در کلام متقدمان مجازگویی‌هایی (تجوّزات و استعاراتی) است. آنان ذهنی بودن محمولات و کلیات را انکار نمی‌کنند. وقتی آنان می‌گویند «در عالم عقل انسان کلی وجود دارد، منظورشان نور قاهر است که در آن اختلاف [و آمد و شد عقلی] شعاع‌ها و تابش‌های متناسب است که سایه (ظل) این نور در [عالم] مقدارها [اجسام] همانا صورت انسان است. این نور قاهر کلی است [اما] نه به معنی محمول بر کثیر بلکه به معنی این که این نور بر همه این افراد [اعداد] انسان به نسبت تساوی فیض می‌رساند، به طوری که گوئیا این نور کل [فراگیر] و ریشه (اصل) است. این کلی آن چیزی نیست که خود تصور آن مانع وقوع شرکت نباشد. متقدمان معترفند که این نور قاهر [رب النوع] دارای ذات مشخص (متخصّص) و خودآگاه است.^۲

۱. ابونصر فارابی، جمع آراء حکمیین؛ امام، محمد کاظم امام (۱۳۵۳)، فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچه زندگانی سهروردی، تهران: ۱۳۹-۱۳۰.

۲. سهروردی (۱۳۵۵)، حکمة الاشراق، در: مصنفات، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: ۱۶۰؛ سهروردی (۱۳۹۲)، حکمة الاشراق، ترجمه فتحعلی اکبری، چاپ دوم، تهران: ۱۸۷-۸.

چنان که ملاحظه می‌شود، سهروردی اصل کلیات را نه صرفاً مفاهیم عقلی - مفاهیمی که قابلیت حمل بر افراد کثیر دارد - بلکه رب‌النوع‌ها یا انواری می‌داند که ذاتاً خودآگاهی دارند، انواری که از حیات مینوی برخوردارند. سهروردی برای تمییز این معنی، به دو مرحله از حیات فلسفی خود اشاره می‌کند: یکی مرحله‌ای که در آن درباره کلیات به شیوه مشائیان می‌اندیشید و دیگر مرحله‌ای که کلیات را به صورت اشراقی در نظر می‌گرفت و آنها انوار مینوی می‌دید.

نویسنده این سطرها [= سهروردی] شدیداً از طریقه مشائیان دفاع می‌کرد یعنی این چیزها^۱ [انوار قاهر اعلون و مثل] را انکار می‌کرد و بر این انکار مصر بود تا این که برهان پروردگار خود را دید [و طریقه اشراق را بنا نهاد یا احیا کرد]. هر کس آن انوار فراوان را باور نکند و حجت او را اقناع ننماید باید به ریاضت‌ها و خدمت اصحاب مشاهد بپردازد تا شاید ربایشی و خلسه‌ای [خطفه‌ای] برای او رخ دهد که نور ساطع در عالم جبروت را و نیز ذات‌های ملکوتی و انواری را ببیند که هرمس و افلاطون آنها را دیدند و نیز پرتوها و انوار [اضواء] مینوی سرچشمه‌های فرهنگ و خردورزی (ینابیع خره و رأی) را ببیند که زردشت از آنها خبر داد و خلسه ملک صدیق کیخسرو مبارک بر آن افتاد و آنها را دید. حکیمان ایران باستان همگی بر این رای متفق‌اند، حتی برای آب در نزد آنان صاحب صنمی [مثالی] از ملکوت بود که آن را «خرداد» می‌خواندند و صاحب صنم درختان را «مرداد» و صاحب صنم آتش را «اردیبهشت» می‌نامیدند.^۲

در فلسفه ایرانی نیز، همان‌طور که سهروردی اشاره کرده است، مسئله کلیات نه به مثابه کلیات یا مفاهیم عقلی یا ذهنی، بلکه به مثابه حقایق مینوی، یا انوار مینوی و زنده و ذراک مطرح بوده‌اند. لذا می‌توان گفت که حکما و عرفا در مسئله کلیات "رتالیست" بودند، یعنی قائل به وجود حقیقی و نوری برای آنها بودند. البته، این "واقعیت" چیزی نبود که امروز به آن واقعیت گفته می‌شود. برای حکمای ایرانی عالم هستی کلاً به دو ساحت گیتی و مینو تقسیم می‌شد و درحالی‌که ساحت گیتی مربوط به چیزهای جزئی و محسوس و ملموس بود، ساحت مینو مربوط به چیزهای کلی بود، چیزهایی که از طریق عقل (و به قول عرفا "دل") شناخته می‌شوند. این دو ساحت هم با عوالم دوگانه افلاطونی، یعنی عالم مثل (ایده‌ها) و محسوس، قابل انطباق است، چه برخی از توصیفاتی که از مینو و گیتی به زبان پهلوی شده است با مطالبی که افلاطون درباره عالم مثل و عالم محسوس در آثار خود گفته است آن قدر شباهت دارد که نمی‌توان به نوعی ارتباط میان آنها قائل نشد.^۳

۱. ملاحظه می‌شود که سهروردی از حقایق مینوی، یا ارباب انواع به عنوان "چیز" یا "الشیء" یاد می‌کند. پیش از او، مانی هم لفظ "چیز" را به همین معنی به کار می‌برد. نک. به مقاله «خرد و دانش از نظر مانی» در: *دادستان دینیک* (۱۴۰۰)، به کوشش محمدامین شایسته دوست، تهران: ۶۶-۷.

۲. سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۵۷؛ سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۸۷-۸.

۳. پیروان سهروردی بعضاً معتقد بوده‌اند که مثل افلاطونی که عقل آنها را درک می‌کند با انوار عالم مثال سهروردی فرق

۲. عالم مینو و عالم مُثل

درباره مینو و گیتی در اندیشه ایرانی مطالب بسیاری هم در آثار قدیم ایرانی و هم در تحقیقات جدید محققان گفته شده است.^۱ اعتقاد به این دو عالم در حقیقت رکن اصلی جهان‌بینی و جهان‌شناسی ایرانی به‌شمار می‌آید و سابقه آن نه فقط به متون پهلوی بلکه به دوران اوستایی برمی‌گردد. اوصاف این دو ساحت کم و بیش ضد یکدیگر است. درحالی که گیتی به "چیز دیدنی و گرفتنی (ملموس)" گفته می‌شود، مینو درست ضد آن یعنی نادیدنی و غیر ملموس است. به عبارت دیگر، گیتی به چیزهایی گفته می‌شود که محسوس است و حواس ظاهری ما به‌خصوص چشم و حس بساواپی ما می‌تواند آن را درک کند، درحالی که مینو از راه حواس درک نمی‌شود، و با قوه‌ای دیگر درک می‌گردد. مینو به تعبیر دیگر از حواس ظاهری ما غایب است و به همین جهت می‌توان آن را، به تعبیر قرآنی، «عالم غیب» دانست، در مقابل عالم شهادت و محسوس که همان گیتی است. روان انسان هم مربوط به جنبه مینوی اوست، درحالی که تن او مربوط به گیتی است.^۲

در زبان پهلوی پیدایش یا آفرینش چیزها در هر یک از این دو ساحت با فعل خاصی بیان می‌شود. درحالی که برای ساحت مینوی از فعل "بُوشن" استفاده می‌شود، برای گیتی فعل "دهش" را به کار می‌برند. برای بیان نسبت مینو و گیتی هم از نماد درخت استفاده کرده‌اند؛ و درحالی که مینو را بُن و اصل این درخت دانسته‌اند، گیتی را میوه آن خوانده‌اند. مینو را همچنین ثابت و لایتغیر و بی‌نهایت وصف کرده‌اند و گیتی را متغیر و دائم در حال شدن و محدود.^۳ یکی از متونی که اوصاف متضاد مینو و گیتی را به‌طور خلاصه بیان کرده، فصل زیر از دینکرد سوم است، با عنوان: «در آفرینش آفریده‌ها در مینو، این که بنا بر اعتقاد دین بهی، چگونه موجودات در عالم گیتی از عالم مینو پدید آمده‌اند.»

دارند. (نک. کرین، هانری (۱۳۹۴)، *اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۲، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران: ۲۱۸). اگر این مطلب را بپذیریم، در آن صورت یکی از تفاوت‌های آنها این است که سهروردی آن انوار را زنده می‌داند، و زنده بودن انوار ملکوتی هم موضوعی است که در دوره مسیحیت و با عقاید بردیسان درباره نور آغاز شده است. البته تفاوت دیگر این است که کلیات یا ایده‌های افلاطونی "معقول" است و حال آن‌که انوار عالم ملکوت که مثال متصلند با قوه خیال قابل درکند. (کرین، ۱۳۹۴: ۳-۱۴۲).

۱. یکی از بهترین مقاله‌هایی که درباره مینو و گیتی نوشته شده است مقاله شاول شاکد است که در اصل به انگلیسی بوده و به فارسی هم ترجمه شده است. مشخصات انگلیسی این مقاله چنین است:

Shaked, Shaul (1995). *From Zoroastrian Iran to Islam*. (2nd essay), Variorum (Great Britain & U.S.A.).

و مشخصات ترجمه فارسی آن: شاکد، شاول (۱۳۸۱). *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ۶۷-۱۱۶.

2. Shaked, 1995: 71

۳. Shaked, 1995: 74. شاکد، ۱۳۸۱: ۸۲ (نقل از *داستان دینیک*: XXX، ۱۸).

آفرینش مینوی «بوشن»^۱ است بی هم‌آورد، و کیفیت خاصی دارد: نادیدنی (نامرئی) و غیرملموس است. (آنچه در عالم مینوست) بُن (چیزهای موجود در) گیتی است.^۲ و دهشن گیتی (پیدایش چیزها در عالم گیتی) هم-بوشنی بوشن مینوست.^۳ پیداست که مینو بن (یعنی منشأ پیدایش) گیتی است. و این هم پیداست که وقتی چیزی در گیتی از قید "شدن" (یا صیوررت) خلاص می‌شود، به وجود تامّ خود در عالم مینو، یعنی به اصل خود، برمی‌گردد.

مینو که "بوشن" است ساحت یکی است و تقسیم‌ناپذیر است (یعنی بسیط است). چنین است که نخستین آفریده آفریدگار "بوشنیگ" (وجود کامل و نه چیزی که در حال صیوررت یا آمدشدن است) خوانده می‌شود.

گیتی دهشی است که به هم-بوشنیگ (عالم شدن یا کون و فساد) آمده (به‌طوری‌که) دادار این گیتی را که در صیوررت است از هستی تامّ نخستین آفریده در (عالم) مینو پدید آورده است. او همه آفریده‌ها را نخست در عالم مینو پدید آورد و سپس از عالم مینو به گیتی آورد. این نیز از تعلیم دین بهی است.

مطالبی که در این فصل از دینکرد سوم بیان شده است کم و بیش به مطالبی که افلاطون در رسالهٔ تیمائوس از زبان شخص تیمائوس بیان کرده است شباهت دارد. تیمائوس در این رساله وقتی می‌خواهد دربارهٔ پیدایش جهان برای سقراط توضیح دهد میان دو چیز فرق می‌نهد، یکی "چیزهایی که همیشه هست و آغازی ندارد" و دیگر "چیزهایی که دائم در حال شدن است و هیچ گاه نیست".^۴ چیزهای نخست معقول‌اند و به‌وسیلهٔ عقل درک می‌شوند و چیزهای دیگر که ظنی هستند به‌وسیلهٔ حواس ادراک می‌شوند. تیمائوس در همین جا به دو عالم اشاره کرده است که یکی

۱. بوشن را شاید becoming ترجمه کرده است که نادرست است. becoming به معنای «شدن» یا «آمدشدن» است و عالم مینو عالم شدن نیست بلکه همه چیز در مینو وجود تامّ و ثبات دارد. بوشن هم به همین معنی است و در واقع بوشن درست نقطهٔ مقابل «شدن» (becoming) است.

۲. یعنی آنچه در عالم مینوست «کلّ» است و علّت چیزهایی است که در گیتی از آن پدید می‌آید، مانند سکه‌هایی که از ضرب سرسکه پدید می‌آید.

۳. یعنی آنچه در عالم مینو به‌طور تامّ و کامل ثبوت دارد، در گیتی به صورت "شدن" (صیوررت) درمی‌آید و لذا موجودات در عالم گیتی هیچ گاه به‌طور کامل وجود ندارند بلکه دائم در حال صیوررت (هم-بوشنیگ ham-bawišnig) اند. شاید "هم-بوشنیگ" را co-existent ترجمه کرده است. ولی این ترجمه درست نیست. هم-بوشنیگ در اینجا اصطلاح است و منظور از آن همان "شدن" یا "آمدشدن" است، چه در "آمدشدن" هر چیزی هم هست و هم نیست و وقتی نیست، جای خود را به دیگری داده است که آن دیگری هم تکرار خود اوست و او هم در عین حال هم هست و هم نیست. می‌آید و می‌رود و هیچ گاه نمی‌ماند. به همین جهت در پهلوی برای معنای «آمدشدن» از لفظ مرکّب "هم-بوشنیگ" استفاده کرده‌اند.

4. Plato (1961), *The Collected Dialogues of Plato*, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York, Bollingen Foundation: *Timaeus*. 27d

"هست" و دیگری دائم در حال "آمد-شدن" (becoming) است، همان چیزی که در *اوستا* "هم-بوشن" خوانده می‌شود. چیزهایی که همیشه «هستند»، یعنی به زمان بی‌کرانه (به تعبیر اوستایی "اکرانگ") تعلق دارند همان ایده‌ها یا «مُثُل» هستند که مینوی هستند و عالم آنها (عالم مثل) همان عالم مینوست، درحالی که چیزهای ظنی و محسوس که هیچ گاه تقرّر و ثبوت ندارند و دائم در حال آمد-شدن اند متعلّق به عالم محسوس یا گیتی هستند.

تیمائوس سپس آنچه را که هست و آغاز ندارد علّت پیدایش چیزهایی می‌داند که همواره در حال "آمد-شدن" اند. افلاطون در اینجا از زبان تیمائوس دو صفت برای آنچه دائم در حال «آمد-شدن» است ذکر می‌کند: یکی مرئی بودن (visible) و دیگر ملموس بودن (tangible) و بالنتیجه جسم بودن^۱. چیزهای مرئی و ملموس هم باید علّتی داشته باشند که آنها را به وجود می‌آورد و این علّت (فاعلی) همان خداست که به قول تیمائوس برای خلقتِ عالمِ مرئی و ملموس از الگوهای استفاده کرده است که نامتغیّرند و متعلّق به زمان بی‌کرانه^۲. بدین ترتیب، افلاطون در اینجا بی‌آن که نامی از عالم مثل بیاورد، همان اوصافی را برای عالم «هست» و عالم «آمد-شدن» برمی‌شمارد که در فلسفه ایرانی به مینو و گیتی نسبت داده می‌شود.^۳

۳. زبان گیتی و زبان مینو

افلاطون در دنباله بحث خود به مسئله مهمی اشاره می‌کند و آن مسئله زبان و بیانی است که برای عالم معقولات و عالم محسوسات، یا مینو و گیتی، به کار برده می‌شود. این مطلب را هم افلاطون از زبان تیمائوس خطاب به سقراط بیان می‌کند. می‌گوید که عالم معقولات که لایتغیّر و پایدار است اصل است و عالم محسوس که دائم در حال آمدشدن است سایه یا ظلّ آن است.^۴ زبان هم که منعکس‌کننده عالم واقع و نفس‌الامر است باید با مدلول خود منطبق باشد. از آنجا که محسوسات همه ظنی هستند زبانی هم که بر عالم محسوسات دلالت می‌کند زبانی است

1. Plato, 1961: *Timaeus*. 28b-c.

2. Plato, 1961: *Timaeus*. 29a.

۳. رابرت زینر مینو را در فلسفه مزدیسنا ماده اولی در فلسفه ارسطو انگاشته است و شاتول شاکد از این برداشت اظهار تعجب کرده و تلویحاً آن را غلط انگاشته است. اما شاکد به رغم بحث مستوفایی که درباره مینو و گیتی کرده و حتی بهترین ترجمه برای مینو را "ideal" دانسته است، باز توجه نکرده که عالم مینو همان عالم مثل افلاطونی است (او کلمه "ایدئال" را نه به معنای چیزی که به عالم ایده یا مثال تعلّق دارد، بلکه به معنای مفهومی که الگوی موجودات محسوس است a conceptual prototype of a concrete existence در نظر گرفته است. فریدون فضیلت هم در یادداشت‌های محققانه خود به فصل مربوط به مینو و گیتی در دینکرد سوم، به مشابهت بحث افلاطون در خصوص عالم "هست" (که غیرملموس و نامرئی است) با عالم "آمد شدن" (که ملموس و مرئی است) اشاره کرده است، بدون این که آنها را با مینو و گیتی یکی بداند. نک. کتاب سوم دینکرد (۱۳۹۹)، ترجمه و یادداشت‌های فریدون فضیلت، تهران: ۳۵۳.

۴. در انگلیسی از لفظ copy استفاده کرده‌اند و "ظل" هم در حقیقت همین معنی را می‌رساند.

ظنّی و غیریقینی. از این رو، هر چه ما دربارهٔ عالم محسوسات بگوییم همه غیردقیق و قابل تردید است. افلاطون ظاهراً زبان را به‌طور کلی قاصر از بیان حقایق عالم معقول می‌داند.^۱

نکته‌ای که افلاطون در اینجا دربارهٔ زبان مطرح کرده است اشاره‌ای بیش نیست، ولی او ضمناً به یک نکتهٔ دیگر هم اشاره نموده است و آن این است که زبانی که برای عالم محسوس یا گیتی به کار برده می‌شود برای عالم معقولات ناکارآمد است. از جهت دیگر، ما می‌دانیم که افلاطون و حکمای دیگر، به هر حال دربارهٔ عالم مینو سخن گفته‌اند و برای اشاره به معقولات به نحوی از کلمات استفاده کرده‌اند. زبانی که برای معقولات به کار برده‌اند همان چیزی است که به آن زبان استعاری (متافوریک) می‌گویند و در تصوّف زبان اشاره می‌خوانند، و سهروردی آن را زبان رمزی می‌نامد، یعنی الفاظی که برای چیزهای عالم محسوس به گونه‌ای حقیقی به کار برده می‌شده، برای اموری که به عالم معقول و مینوی تعلق دارد به صورت مجاز و به عنوان «رمز» به کار برده می‌شود. بدین ترتیب، برای عالم مینو یک زبان اشاری که متشکل از حکایت‌های تمثیلی و اسطوره‌هاست به وجود آمده که ظاهراً همانند زبانی است که برای محسوسات و عالم گیتی وضع شده ولی در حقیقت کلمات و مضامین در این زبان همه اشاره است.^۲

یکی از این تعبیرات مجازی که در فلسفهٔ ایرانی برای اشاره به حقایق معقول / قلبی در عالم مینو به کار برده شده است «دریا» است (در پهلوی: zraya) این کلمه متعلق به زبانی است که ناظر به گیتی، یعنی جهان محسوس است، جهانی که همه چیز در آن متغیّر و ناپایدار است. دریا هم در گیتی دائم در تلاطم است و هیچ ثباتی ندارد. اما همین لفظ را، چنان که ملاحظه خواهیم کرد، در **دینکرد** ششم، برای اشاره به حقایق به کار برده‌اند که متعلق به عالم معقولات یعنی مینوست، حقایقی که اصطلاحاً به آنها «کلیّات» می‌گویند و منظور از آنها هم نه مفاهیم ذهنی بلکه حقایقی است که همه وجود یا تقرّر دارند و افلاطون آنها را «ایده» می‌خواند. البته منظور از «دریا» در اینجا حقیقت و اصل دریاهاست، بلکه منظور امور مینوی و اصل هر چیزی است که در جهان محسوس به صورت متکثّر و ناپایدار دائم در حال آمد-شدن است.

۴. کلیّات به مثابه «دریا»

کتاب ششم دینکرد یکی از متون پهلوی است که ابتدا در اواخر قرن دوم و سپس در اواخر قرن سوم یا اوائل قرن چهارم به همّت دو تن از موبدان زردشتی تألیف شده است، و تألیف آن، همراه

۱. برخی از حکمای ایرانی در دورهٔ اسلامی هم به این موضوع به گونه‌ای دیگر اشاره کرده‌اند. مثلاً ابن‌راوندی می‌گوید که حقیقت زبان در دل است نه بر سر زبان و منظورش این که معانی که مربوط به عالم معقولات است یا مینوی هستند در دل می‌مانند و به زبان و لفظ در نمی‌آیند.

۲. صوفیه هم از همین زبان استفاده کرده‌اند و به همین جهت در وصف زبان خویش گفته‌اند: «کلامنا اشاره».

با کتاب‌های دیگر دینکرد، در زمانی صورت گرفته که تصوف و فلسفه اسلامی در حال شکل‌گیری بوده است. کتاب ششم دینکرد هم در واقع اثری است که حکمای ایرانی سعی کرده‌اند در آن حکمت عملی ایران‌شهری را بیان نمایند، یعنی همان‌طور که فلاسفه و حکمای مسلمان سعی می‌کردند کتاب‌هایی در فلسفه بنویسند و عرفای مسلمان کتاب‌هایی در عرفان مطابق با عقاید اصلی اسلامی بنویسند، موبدان هم درصدد بودند که فلسفه و حکمت قدیم ایران را مطابق با عقاید مزد یسنا تألیف کنند. یکی از مسائلی که در دینکرد مطرح شده است مسئله کلیات است که در دو بند از بندهای این کتاب، یکی بند ۱۶۴ و دیگر بند ۲۵۹، به زبان اشاره بیان شده و در هر دو بند برای نامیدن صورت کلی از کلمه «دریا» استفاده شده است.

بند ۱۶۴:

ایشان این نیز گویند که: هر چیزی را دریایی است. دریای دانش خیم است. دریای روشنایی خورشید. دریای آب ورکش. دریای روان اخو.^۱

بند ۲۵۹:

ایشان این نیز گویند که: هر چیزی را دریایی است. [دریای] صفات شاهنشاهی کمالات است؛ دریای دین کلمه مقدس (مانسر)؛ دریای روشنایی خورشید.^۲

در این دو بند در واقع یک مطلب بیان شده است و آن این که هر چیزی را دریایی است. سپس برای این حکم کلی مثال‌هایی آورده شده است. تفاوت این دو بند در همین مثال‌هاست. یکی از مثال‌ها نیز در هر دو بند تکرار شده است.

نخستین پرسشی که در مورد هر دو بند مطرح می‌شود این است که منظور از «دریا» چیست؟ اولین چیزی که باید بدان توجه کرد این است که لفظ «دریا» در اینجا به معنای حقیقی به کار نرفته است بلکه معنای آن مجازی یا رمزی و استعاره (متافوریک) است.^۳ معنایی که از این لفظ استعاره اراده شده است همان «صورت کلی» یا «صورت کل» است، و این «صورت»، به تعبیر افلاطون «مثال» (ایده)، متعلق به مینوست. در تفکر دینی این صورت در علم الهی (Divine Mind) است.

استفاده از الفاظ به صورت مجاز یکی از خصائص فلسفه ایران‌شهری است. لفظ «کلی» هم

۱. The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI), (1979). by Aturpāt-i Ēmētān, tr. Shaul. Shaked, Boulder, Colorado: 65. بررسی دینکرد ششم (۱۳۹۲)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی: ۱۸۳.

۲. Dēnkard VI, 1979: 101؛ بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۱۹۹.

۳. جلال‌الدین رومی نیز در این بیت «دریا» را درست به معنای کلی به کار برده و «جوی» را به معنای جزئی: «گفتم ای دل آینه کلی بجو/ رو به دریا، کار برناید ز جو» (مشنوی، ۹۷:۲).

یکی از همین الفاظ است که خود از معقولات ثانوی است با معنای مینوی. ما در حالی که برای معقولات اولی می‌توانیم مابازایی در عالم حس پیدا کنیم برای معقولات ثانوی نمی‌توانیم پیدا کنیم. مثلاً برای نوع درخت و نوع انسان و سیب و کبوتر که همه از معقولات اولی است می‌توانیم در عالم محسوس موجوداتی بیابیم که این اسامی بر آنها اطلاق شود، ولی برای معقولات ثانوی مانند «وجود» و «امکان» و «علیت» و «کلی» و «جزئی» نمی‌توانیم مابازایی خارجی پیدا کنیم، و وقتی ما برای چیزهای ذهنی یا متافیزیکی نمی‌توانیم مابازای خارجی پیدا کنیم چگونه باید آنها را بنامیم؟ ما مفهوم کلی «کبوتر» و «سیب» را کبوتر و سیب می‌نامیم ولی مفهوم «علیت» یا «وجوب» یا خود مفهوم «کلی» را چگونه باید بنامیم؟ در اینجا است که تفاوت زبان فلسفی یونانی با فلسفه ایرانی شهری مطرح می‌شود. در فلسفه یونانی برای این مفاهیم که در زمره معقولات ثانی به‌شمار می‌آیند الفاظ خاصی می‌سازند و این الفاظ را با معانی حقیقی خود به صورت اصطلاح به‌کار می‌برند. ولی در فلسفه ایرانی شهری به جای این که الفاظ جدیدی بسازند اسامی چیزهایی را که در عالم محسوس به صورت انضمامی (concrete) وجود دارند به‌کار می‌برند و آنها را به عنوان «رمز» معرفی می‌کنند. به همین جهت است که سهروردی می‌نویسد که حکمای باستان در ایران به زبان رمز سخن گفته‌اند.^۱

رمزی که سهروردی برای کلیات یا ارباب انواع در نظر می‌گیرد «نور» است. نور برای سهروردی و برای حکمای دیگر ایرانی رمز حقایق مینوی یا ارباب انواع بود ولی گاهی هم همین حکمای ایرانی از «دریا» به مثابه رمز حقایق مینوی استفاده می‌کردند. به‌کار بردن لفظ «دریا» برای آنچه «کلیات» خوانده می‌شود دقیقاً چنین کاری است. «کلی» خودش جزو معقولات ثانی است ولی در دینکرد برای این معنی از نامی استفاده می‌کنند که به معقولات اولی تعلق دارد. پس «دریا»، در این بندهای دینکرد، به معنای حقیقی به‌کار نرفته بلکه به معنای مجازی به‌کار رفته است. اگر می‌خواستیم آن را به معنای حقیقی به‌کار ببریم باید دریاهای جهان مانند مدیترانه یا دریای مکزیک را از آن اراده می‌کردیم.

استفاده از اسامی معقولات اولی برای نامیدن معقولات ثانی در فلسفه افلاطون هم دیده می‌شود. مثلاً همین لفظ «کلی» (universal) که برای معقول ثانی به‌کار رفته است با یکی از اسامی که به معقولات اولی تعلق دارد بیان شده است، درست مانند کاری که در دینکرد انجام گرفته است و آن نام سرسکه است. افلاطون کلی را همان سرسکه‌ای می‌داند که با ضرب آن روی فلز سکه‌های جزئی درست می‌شود. مثال امروزی آن تایپ است که حروف وقتی روی کاغذ چاپ یا «تایپ» می‌شود تعداد زیادی نسخه چاپی پدید می‌آید.

۱. سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۰؛ و چون کلمات حکمای پیشین به رمز بیان شده است، از نظر سهروردی نمی‌توان سخنان ایشان را رد کرد.

در اینجا فرقی ظریف میان «سرسکه» افلاطون و «دریای» دینکرد وجود دارد، و آن این است که سرسکه در واقع علت پدید آمدن سکه‌هاست. همین‌طور حروف چاپخانه یا ماشین تحریر علت پدید آمدن نسخه‌های کتاب است. ولی نام «دریا» اشاره‌ای به علت پدید آمدن موجوداتی که به منزله قطرات آب است نمی‌کند، بلکه به ظرفیت و جمعیت و حفظ قطرات که به منزله جزئیات است اشاره می‌کند. تفاوت این دو استعاره (متافور) دقیقاً تفاوت «کلی» و «کل» را نشان می‌دهد. «کلی» به منزله سرسکه است و «کل» به منزله مجموعه سکه‌هایی است که ضرب شده است. به همین لحاظ دریا را می‌توان «کل» نامید که در واقع مجموع همه افراد جزئی است.

۵. دریای دانش

نخستین مثالی که در بند ۱۶۴ آورده شده «دریای دانش» یا «دریای معرفت» است. «دریای دانش» کل دانش‌ها و ادراکاتی است که از ازل تا به ابد در جهان پدید می‌آید. این دانش‌ها مانند دریا بی‌کرانه یا نامتناهی است. بدیهی است که این دریا، که هم شامل دانش‌های این جهان و هم جهان‌های دیگر می‌شود، در عالم محسوس نیست بلکه در عالم معقول یا ساحت مینوست. این مطلب در میان فلاسفه و عرفا نیز عنوان شده است، یکی از موارد آن بیت زیر از مثنوی مولوی است که «دریای دانش» را در واقع «دریای معنی» خوانده است.

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عنده امّ الکتاب^۱

"عنده" یعنی نزد او، و نزد او یعنی در علم الهی،^۲ که مولانا در اینجا همان «امّ الکتاب» دانسته است. پس «امّ الکتاب»، که مادر همه علوم است، مانند سرسکه است که سکه‌های دانش و معرفت از آن پدید می‌آید. {وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} مأخوذ از آیه قرآن (رعد: ۳۹) است. در تفسیر «امّ الکتاب» برخی از حکمای اسلامی گفته‌اند که همان عقل اول است که صادر اول نیز خوانده می‌شود و در حکمت ایرانشهری معادل «وهومنه» یا «بهمن» است که "وهو" به معنای نیک و "منا" به معنای اندیشه و منش است.^۳ پس «دریای دانش» که «امّ الکتاب» است همان «منش نیک» است. اما دینکرد «دریای دانش» را «خیم» (xem) دانسته است که مکنزی آن را به character و nature ترجمه کرده است.^۴ کلمه character به معنی صفت است و "خیم" را اگر به معنی صفت بگیریم آن وقت "خیم" به معنای صفت الهی یا صفت اهورا مزدا خواهد بود.

۱. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، دفتر اول بیت ۲۹۶. این بیت را شاکد در حواشی خود به این بند ذکر کرده است.

۲. که در انگلیسی می‌توان آن را به Divine Mind ترجمه کرد.

۳. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱)، دانشنامه مزدیسنا، تهران، نشر مرکز: ۴۷۴.

۴. نک.

۶. دریای نور

مثال بعد در بند ۱۸۴ برای دریاها می‌نویس «دریای روشنایی» یا «دریای نور» است. این دریا هم در این بند و هم در بند ۲۶۴ «خورشید» دانسته شده است. خورشید منبع آتش هم خوانده شده است و روشنایی در واقع یکی از صفات یا ویژگی‌های این عنصر است (صفات دیگر آن گرمی و سوزندگی است) و لذا می‌توان مراد از روشنایی را همان آتش دانست. در بندهش از پنج گونه آتش یاد شده است.^۱ اهورا مزدا آتش را از روشنایی بی‌کرانه (به تعبیر دیگر: دریای روشنایی) آفرید.^۲

خورشید به عنوان دریای نور یا روشنایی یادآور حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی و کتاب حکمة/الاشراق اوست که حدود سه قرن بعد از دینکرد تصنیف شده است.^۳ سهروردی خورشید را که «هوررخش» می‌خواند، و آن را یکی از بزرگترین انوار اسپهبدی در طبقه عرضی معرفی می‌کند، انواری که ارباب اصنام نوعی هستند (همچون مثل افلاطونی) و همه جنبه مینوی دارند.^۴ سهروردی درباره خورشید که پدر مقدس و پادشاه مینوی روشنایی‌هاست، در *هیاکل/النور* می‌نویسد:

و لما كان النور اشرف الموجودات و اشرف الاجسام انورها و هو القديس الاب الملک «هوررخش» الشدید، قاهر العسق، رئیس السماء، فاعل النهار، کامل القوی.^۵

(و چون نور یا روشنایی اشرف موجودات است، و اشرف اجسام همانا نورانی‌ترین آنهاست، پدر مقدس و پادشاه آنها «هوررخش» یا خورشید است که نیرویی شدید (و بی‌کران) دارد و بر تاریکی پیروز می‌شود و سرور آسمان است و آورنده روز است و نیرویی کامل دارد).

در کتاب حکمة/الاشراق نیز همین صفات را به خورشید نسبت می‌دهد:

و «هوررخش»، که عبارت از طلسم شهریور بود، نوری است شدید الضوء، فاعل روز، و رئیس آسمان و این همان چیزی است که در سنت اشراق تعظیم آن واجب بود.^۶

نگاهی که سهروردی به خورشید به عنوان دریای روشنایی یا رب‌النوع نور می‌کند نشان می‌دهد که او کلیات را متعلق به عالم مینو می‌داند و برای آنها جنبه ربوبیت یا ایزدی قائل است. به عبارت دیگر، چنان که هانری کرین به تفصیل بحث کرده است، «هوررخش» از نظر

۱. فرنبدادگی (۱۳۹۰)، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: ۹۰.

۲. فرنبدادگی، ۱۳۹۰: ۳۹. در باره آتش و معنای رمزی آن، نک. زارع، زهرا (۱۳۹۹)، «رمز آتش»، جستارهایی در حکمت فهلوی، ج ۲، تهران: ۱۱۳-۱۳۳.

۳. نمی‌دانم چرا محققانی چون محمد معین و نجفقلی حبیبی و سید کاظم امام که از تاثیر آثار دین مزد یسنی بر سهروردی سخن گفته‌اند از مطالب فلسفی دینکرد ششم یادی نکرده‌اند.

۴. برای توضیحات در این باره، نک. امام، ۱۳۵۳: ۷-۱۵۶؛ حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۶)، سهروردی، احیاگر حکمت اشراقی، تهران، وایا: ۸۱.

۵. امام، ۱۳۵۳: ۱۱۴.

۶. سهروردی (۱۳۵۷)، ترجمه حکمة/الاشراق، ترجمه جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران: ۲۶۳-۴.

سهروردی و همین‌طور در دینکرد، فقط کره خورشیدی که می‌توان در آسمان به طور مستقیم مشاهده کرد نیست.^۱ آنچه با چشم سر مشاهده می‌کنیم «جسم نوری» خورشید یا هوررخش است. خورشید به حقیقت نوری اسپهبدی است، متعلق به عالم مینوی، که تجلی یکی از امشاسپندان به نام «شهریور» است و همین نور اسپهبدی است که فلک خورشید را با شوق و عشق نسبت به نورالانوار به حرکت درمی‌آورد. با توجه به همین منزلت است که سهروردی همانند ایرانیان قدیم روی نیایش به قبله خورشید می‌آورد و نیایش‌هایی می‌کند که، به قول هانری کربن، از «طباع تام»، یا به تعبیر دینکرد «دریای روان» (اخو)، آموخته است.

خوشبختانه برخی از این نیایش‌هایی که سهروردی به خورشید کرده به دست ما رسیده است و از مطالعه آنها می‌توانیم با مقام و منزلتی که خورشید برای شیخ اشراق داشته است بهتر آشنا شویم. البته این نیایش‌ها به سهروردی اختصاص نداشته، و به خلاف آنچه کربن گفته است، او شخصاً آنها را از پیر باطنی خود، یا به قول هرمسیان «طباع تام»، و به قول دینکرد «دریای روان»، شنیده است.^۲ این نوع نیایش‌ها متعلق به سنت اشراقی ایرانشهر بوده و از قدیم حکمای اشراقی با آنها آشنا بوده‌اند و بعداً هم برخی از عرفا و صوفیان با آنها آشنا شده‌اند، چنان‌که یک نمونه از این نیایش‌ها را ما در یک مثنوی پارسی، سروده یکی از عرفای ایرانشهری در قرن هفتم، با عنوان «طریق التحقيق»، ملاحظه می‌کنیم.^۳ سراینده این اثر در نیایش خود خورشید را مانند سهروردی «نیر اعظم» خطاب می‌کند و می‌گوید:

ای خطاب تو نیر اعظم ای خضر کسوت مسیحا دم
ای فریدون خطه اعلی ای نصیب از تو دیده اعمی

این خطاب‌های شاعر خورشید را به سنت‌های عرفانی اسلامی و مسیحی و ایرانی مرتبط می‌سازد. او به جای این که بگوید «رئیس‌السماء»، می‌گوید «فریدون خطه اعلی» و با این تعبیر نگاه اشراقی خود را به خورشید با نگاه و اندیشه ایرانشهری مرتبط می‌نماید. این نوع نگاه به خورشید مسلماً در مذهب و مرامی که دینکرد را پدید آورده وجود داشته است.

۷. دریای آب

مثال دیگر برای کلیات «آب» است که دریای آن «وروکش» (Vourukaša) یا «فراخکرت»

۱. خورشید در دینکرد سوم (فصل ۵۱) به عنوان نام‌آورترین «هستومندان نامیرای دیدنی» معرفی شده (کتاب سوم دینکرد (۱۳۸۱)، به کوشش فریدون فضیلت، تهران، فرهنگ دهخدا: ۸۸) ولی همان‌طور که شاکد (Shaked, 1995: 97)؛ شاکد، ۱۳۸۱: ۱۰۵) گفته است به عالم مینوی تعلق دارد.

۲. کربن، ۱۳۹۴: ۲۳۶

۳. برای این منبع و منابع دیگر برخی از نیایش‌های خورشید، نک. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)، /اشراق و عرفان، تهران: ۲۰۷-۸.

خوانده شده است. این دریا که جنبه‌ای اسطوره‌ای دارد در اینجا معدن و مخزن همه آب‌ها معرفی شده است. «وروکش» به معنای دریایی است با مدخل‌های بسیار. در پهلوی به آن «ورکاش» (Varkaš) گفته می‌شود و اغلب آن را به «فراخکرت» ترجمه می‌کنند.^۱ رودخانه‌ای اسطوره‌ای به نام «هرهوتی» (Harahvati) که خود منشأ همه آب‌های جهان است به این دریا می‌ریزد.^۲ این دریا آرامگاه «فره کیانی» یا «کیان خوره» خوانده شده است،^۳ به دلیل این که «خوره» در آن پنهان گشته است. اژی دهاگ و افراسیاب سعی می‌کنند که این فره یا خوره را از دریای فراخکرت به دست آورند ولی موفق نمی‌شوند.^۴ به‌طور کلی فره یا خوره‌ای که در دریای فراخکرت است هرگز به دست شاهان بد و بیدادگر نمی‌افتد.

دریای آب از نظر حکمای اشراقی رب‌النوعی است در عالم مینو و سهروردی آن را از قول حکمای قدیم ایران «خرداد» خوانده است، چنان که در کتاب *حکمه‌الاشراق* می‌نویسد:

حکمای فرس همه بر این متفق‌اند که (هر نوعی در عالم مینوی یعنی در عالم نور که عالم مجردات است ربی هست) تا آنجا که برای آب (نیز) به نزد آنان صاحب صنمی از عالم ملکوت بود که آن را «خرداد» نامیده‌اند.^۵

در میان دریای «وروکشه» یا «فراخکرت» درختی است که تخم همه گیاهان و درختان و داروهای گیاهی را در خود دارد. در واقع این درخت مینوی درخت کلی یا درخت کل است و تخم آن نمونه‌اعلای همه گیاهان (Archetype) است. علاوه بر این، خر هم که در اوستا مورد ستایش قرار گرفته است حیوانی است که در میان دریای فراخکرت ایستاده است (یسنا، ۴۲، ۴).^۶

۸. دریای روان

آخرین مثالی که در بند ۱۶۴ زده شده «روان» است که دریای آن «اُخ» (ox) یا «اخو» (axw) نامیده شده است. در مثال‌های پیشین معانی هر یک از مفاهیم که دریای آن معرفی شده روشن

۱. بويس، مری (۱۳۹۳)، *تاریخ کیش زردشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ج ۱، تهران: ۲۷.

۲. بويس، ۱۳۹۳: ۷۲

۳. کرین، ۱۳۹۴.

۴. نک. *اوستا* (۱۳۶۴)، نگارش جلیل دوستخواه، از گزارش پورداد، چ ۵، تهران: ۳۰۱-۲ (کرده هشتم). دوستخواه در یادداشت خود در صفحه ۱۳۸ در توضیح «فراخ کرت» می‌نویسد: «نام پهلوی دریایی است که در اوستا «وورو کاشا» یعنی فراخ کرانه نام دارد. جای این دریا به درستی دانسته نیست اما شاید بتوان گفت همین دریای مازندران یا خزر کنونی است.» ولی این حدس صحیح نیست، چه دریای فراخ کرت دریایی است اسطوره‌ای و دریای اسطوره‌ای را نمی‌توان با هیچ یک از دریاها و واقعی در روی زمین یکی دانست.

۵. سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۷۴

۶. بويس، ۱۳۹۳: ۱۱۱. در بندهشن (۱۰۵-۱۰۰) درباره این خر می‌گوید که چون "گردن افرازد و گوش خم کند، همه آب دریای فراخکرت به لرزه درآید." خر در اینجا اگرچه حیوانی افسانه‌ای یا اسطوره‌ایست ولی نیبرگ در کتاب *دین‌های ایران باستان* خر را از ایزدان نورانیان دانسته است. " (بويس، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

است. دانش، روشنایی، آب برای ما معانی روشنی دارند. اما معنی «روان» به روشنی آن مفاهیم نیست و معنای دریای آن یعنی «اُخ» (ox) نیز مبهم است. این ابهام در ترجمه انگلیسی آن دیده می‌شود. شاکد در ترجمه انگلیسی دینکرد ششم «روان» را soul ترجمه کرده است و soul معمولاً به «جان» ترجمه می‌شود. اما خود «جان» را چه باید گفت؟ روح است یا نفس؟ آیا «جان» و «روان» یکی است؟

«روان» خوشبختانه یکی از اصطلاحاتی است که بارها در دینکرد ششم به کار رفته است.^۱ در بسیاری از موارد «روان» در مقابل «تن» به کار رفته است و لذا معنای «روان» را در بررسی معنای «تن» می‌توان روشن کرد. «تن» برای ما در فارسی ظاهراً به معنای بدن است و شاکد هم این لفظ را اغلب به body برگردانده است. ولی تن در دینکرد و در زبان پارسی تا قرن‌های پنجم و ششم دقیقاً به معنای بدن و جسم نیست. «بدن» را در فارسی معمولاً قالب یا کالبد می‌گفتند و «تن» به معنای قالب نیست بلکه نیرویی است که در صفات و اعمال بدنی ظاهر می‌شود و معادلی که در تصوّف برای «تن» متداول شده است «نفس» است. به نظر می‌رسد که مفهوم «تن» در روان‌شناسی ایرانشهری از لحاظ تاریخی مقدّم بر معادل عربی آن است. یعنی ابتدا مفهوم «تن» در آثار پهلوی، از جمله دینکرد، به معنای نیرویی که در بدن فعالیت می‌کند و صاحب آرزوهای پست و اخلاق نکوهیده و اعمال زشت و ناصواب است شناخته شده بوده و مسلمانانی که خواسته‌اند معادلی قرآنی برای آن بیابند لفظ «نفس» را اختیار کرده‌اند، به خصوص نفسی که اماره خوانده شده است. ولی همان‌طور که «نفس» در تصوّف و ادبیات صوفیانه و دینی به معنای قالب و بدن نیست، «تن» هم به این معنی نیست.

از آنجا که در دینکرد «روان» در مقابل «تن» به کار رفته است و «تن» به معنای عامل بدن است پس «روان» به معنای گوهری است که ذاتاً متصف به نیکویی و حسن است. این به این دلیل است که روان گوهری است آسمانی در حالی که تن یا نفس اصلاً گوهر نیست. «روان» به همین معنی در دوره اسلامی بیشتر «جان» خوانده شده است و سهروردی در آثار خود، به خصوص در لغت موران سعی کرده است نشان دهد که جان از آسمان آمده (یعنی مینوی است) و مانند قطره شبنم یا باران از ابر جدا شده و به زمین «تن» فرو افتاده است. در نخستین حکایت تمثیلی لغت موران، سهروردی سعی می‌کند ثابت کند که اصل قطره شبنم یا باران از آسمان است، چون وقتی تبخیر می‌شود به آسمان برمی‌گردد. این بازگشت را سهروردی به حکم قاعده «کل شیء یرجع الی اصله» تبیین می‌کند و آیات قرآنی چون {وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ} (نجم: ۴۲) و {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ} (فاطر: ۱۰) را ناظر به همین معنی می‌داند.

۱. مطابق نمایه شاکد (Dēnkard VI, 1979: 356) ۸۳ بار به تنهایی.

سهروردی منظور از «کلمه طیب» را در این آیه همان جان یا روان می‌داند و معتقد است که چیزی که روان را بالا می‌برد همین عمل صالح است نه عملی که تن یا نفس انجام می‌دهد. سهروردی وقتی می‌گوید جان انسان همچون قطره ژاله یا باران است که از ابر جدا شده و به زمین فرو افتاده است، ظاهراً همان مطلبی را بیان می‌کند که دینکرد گفته است. در واقع دینکرد و سهروردی یک نکته را از طریق دو تمثیل بیان می‌کنند که به هم بسیار نزدیکند. دریای دینکرد همان ابر آسمانی سهروردی است. پس «اخ» یا «اخو» که در دینکرد «دریای روان» خوانده شده است همان ابری است که در آسمان است و قطرات باران یا شبنم از آن جدا شده است. حال برای این که ببینیم «اخ» چیست باید ببینیم که این ابر در آسمان چه می‌تواند باشد. مراد از ابر که همان باران است منبعی است که قطرات روان از آن جدا گشته و گرفتار تن و امیال و آرزوهای آن و شهوات نفسانی شده است و اگر بخواهد که به اصل خود مراجعت کند باید از شر تن و آرزوها و شهوات آن خلاص شود.

البته "نفس" معانی متعددی دارد. در فلسفه معادل "پسوخته" بوده است و به این معنی از قوای ظاهری و باطنی برخوردار است. ولی در تصوّف "نفس" به معنای دارنده خوی‌های زشت و پست و عامل اعمال نکوهیده است و غیر اخلاقی است.^۱ این تعریف نزدیک است به معنای "تن"، به خصوص از لحاظ مانویّت. در متن پهلوی دینکرد و حتی در متون فارسی دری در قرن‌های نخستین، "تن" به معنای بدن یا کالبد یا قالب نیست، بلکه به معنای «نفس» است، و انسان برای رسیدن به «دریای روان» یعنی «اخ» یا «اخو» باید دست از شهوات و امیال و آرزوهای تن بر دارد. کشتن «نفس» نیز به معنای رها کردن تن است نه کشتن بدن.

"نفس" یا "تن" کاملاً مجرد نیست، اما «روان» که در مقابل «تن» به کار رفته جوهری است مجرد که برای فعال بودن نیاز به قالب یا کالبد ندارد. در انگلیسی هم بهتر است روان را spirit ترجمه کرد نه soul، چنان‌که شاکد در دینکرد ششم ترجمه کرده است. خوشبختانه ما هیچ یک از دو لفظ پهلوی "روان" و "تن" را مجبور نیستیم به الفاظ دیگر برگردانیم.

یکی از بندهایی که در آن "تن" و "روان" در مقابل هم قرار گرفته‌اند بند ۸۹ در دینکرد ششم است. در این بند درباره لذات تن (یعنی لذات نفسانی و شهوات) در برابر لذت روان (لذات روحانی) قرار داده شده است. می‌گوید:

چون برای روان بهتر است که کام تن (یا نفس) بر آورده نشود، پس بهترین چاره آن است که شخص پیوسته امروز را به فردا بيفکند و نفس را فریب دهد و به او بگوید: "فردا به کام خود خواهی رسید" و فردا که شد باز به او بگوید: "فردا به کام خود خواهی رسید".

۱. نک. قشیری (۱۳۴۵)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۱۳۲-۳.

این روش فریب دادن نفس/ تن برای تهذیب او و کمال بخشیدن به روان نزد صوفیان معمول بوده است.^۱ برای روشن شدن معنای "روان" می‌توان پاره‌ای از سخنان بزرگان ایرانشهر را که دربارهٔ روان و رابطه و نسبت آن با تن گفته‌اند ملاحظه کرد. در بند ۲۵ از دینکرد ششم می‌گوید که:

بهترین حکمت یا کار خردمندانه آن است که انسان تن (نفس) و روان خود را به‌گونه‌ای بدارد که از هیچ یک به دیگری صدمه و زبانی نرسد.

و در بند دیگر (۲۶) می‌گوید که:

خداوندگاری یا خواجگی و بزرگی سپر توانگری و مال است و توانگری سپر تن و تن سپر روان.

در جای دیگر (بند ۹۱) وقتی می‌خواهد سخاوتمندی یا رادی را تعریف کند می‌گوید که این صفت زمانی به شخص تعلّق می‌گیرد که او «تن» را محض خاطر «روان» و «دین» تسلیم ایزدان کند.

در جای دیگر (بند ۱۰۹) از قول بزرگان سلف (پوریو تکیشان) حصن «تن» را نزاع و خصومت نداشتن با مردم می‌داند و حصن «روان» را از گناه دوری کردن. و بالاخره در جای دیگر (بند ۱۱۳) می‌گوید که :

تقوا و درستی آن است که کار نیک را صرفاً به خاطر روان (روح) انجام دهد (نه به خاطر تن یا نفس).

معنای کلمهٔ "اخ" (ox) یا اخو (axw) که به‌عنوان «دریای روان» در نظر گرفته شده است، در نگاه اول روشن است. «اخ» باید روان کلی یا روان کلّ یا روان الهی باشد، یعنی حقیقتی مینوی که روان‌های مردم افراد یا موارد جزئی آن به‌شمار می‌آیند. شاکد در انگلیسی آن را mind گفته است که دقیق نیست. لاقلاً بهتر بود که آن را با حرف M بزرگ می‌نوشت. در جای دیگر هم شاکد کلمهٔ "اخو" (axw) را به one's essential being برگردانده،^۲ و این ترجمه هم ماهیت کلی "اخ" یا "اخو" را (به‌عنوان روان یا روح کلی) نشان نمی‌دهد بلکه به حضور این روح در هر کس به عنوان «خودی حقیقی» او اشاره می‌کند.

برای روشن شدن معنای «اخ» می‌توان به موارد استعمال آن در دینکرد ششم رجوع کرد. در بند ۳۰ دقیقاً به «اخ» به معنای روان الهی یا روح کلی در وجود هر کس اشاره شده است. می‌گوید که:

۱. صوفیه این نوع فریب دادن نفس را با گفت‌وگوهای زبان حالی با نفس انجام داده‌اند؛ نک. نصرالله پورجوادی (۱۳۹۳)، *زبان حال*، ج ۲، تهران: ۳۴۱-۲.

2. Shaked, 1995: 199

هر کس باید "اخ" را در وجود خود چونان خداوند خویش بنگرد و فرمانبردار او باشد، درست همان‌گونه که از خدا یا حاکم و فرمانده اطاعت می‌کند. پس هیچ کس را سزاوار نیست کاری بدون رضای «اخ» کند.^۱

«روان الهی»، با توصیفی که از او و نسبت هرکس با او می‌کنند، در آیین‌ها و مذاهب مختلف به اسامی گوناگون نامیده می‌شود. در حکمة/لاشراق این «روان الهی» همان «طباع تام» است که شیخ اشراق در هم‌سخنی با هرمس از او یاد کرده، می‌نویسد: «ذاتی روحانی دانش‌ها را به من القا کرد. بدو گفتم کیستی؟ گفت: من طباع تام توام». این «روان الهی» یا «طباع تام» همان پیر باطنی، و رب‌النوع انسانی است که به قول ابن‌سینا در حی بن یقظان «پیر جوان دیدار» است که سالک طریق در راه می‌بیند و از او راهنمایی می‌جوید.^۲

دینکرد ششم با بیان اوصاف این روان الهی که "اخ" نامیده می‌شود آغاز می‌گردد و سپس روان‌شناسی انسان را بر اساس حضور "اخ" در دل انسان شرح می‌دهد. گویی اصلاً دینکرد ششم کتابی است که دانایان و خردمندان ایران زمین خوسته‌اند در آن روان‌شناسی انسان را با توجه به اوصاف خداوندگاری که بر تخت دل می‌نشیند بیان کنند و وظایف ما را به‌عنوان مریدان و بندگان او شرح دهند و از این لحاظ دینکرد ششم کتابی است دربارهٔ اخلاق و آداب طریقت و سیر و سلوک.

در نخستین بند، از قول این دانایان و خردمندان کهن می‌گوید که: آن روان الهی، آن روح اعظم که «اخ» نامیده می‌شود و در دل هر کس فرمان می‌راند خود دارای «منش»، یعنی اندیشه است. در این اندیشه نیز سخن (گوشن) است و در سخن عمل (کنشن). در «روان الهی» انسان حافظه نیز هست و در حافظه کامجویی هم هست و در کامجویی اندیشه و در اندیشه سخن و در سخن عمل. در همهٔ اینها نیکی و بدی هست و انسان باید نیکی را اختیار کند. در واقع فرمان «اخ»، که همه باید از آن اطاعت کنند، برگزیدن نیکی به جای بدی است. در بند دوم اولین فرمان «اخ» که بهترین «خیم» و قاعدهٔ اخلاقی خوانده شده (The golden rule) بدین‌گونه صادر گشته است: «کاری که برای خودت نمی‌پسندی نسبت به دیگران مپسند». این دستور اخلاقی دستور «اخ» یعنی «روان الهی» است و به همین جهت در همهٔ ادیان و مذاهب آسمانی وجود دارد. در واقع منشأ همهٔ دستورات اخلاقی در مزد یسنا مینوی است، و از پرتو همین جنبهٔ مینوی است که اخلاق و دستورات اخلاقی به صورت کلی (universal) درمی‌آید.

1. *Dēnkard VI*, 1979: 14-15

۲. برای موارد دیگر از این نوع تجربه، نک. به. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)، *اشراق و عرفان*، تهران: ۱۷۷-۱۴۲

۹. دریای شاهنشاهی و دریای دین

در بند ۲۵۹ از دینکرد ششم سه دریا معرفی شده است که یکی دریای صفات شاهنشاهی است و دیگر دریای دین و سه دیگر دریای روشنایی. درباره دریای روشنایی که خورشید است قبلاً سخن گفته شده است. بنابراین، در این بند دو دریا معرفی شده است که یکی «کمالات» خوانده شده است به عنوان دریای صفات شاهنشاهی و دیگر «مانسر» به عنوان دریای دین.

دو مفهوم صفات شاهنشاهی و دین که پی در پی با نام دریاهای آنها معرفی شده‌اند با یکدیگر مرتبطند - البته در صورتی که ما شاهنشاهی را به همان معنای «شهریاری» در نظر بگیریم. درباره ارتباط دین و شهریاری در **دینکرد** سوم آمده است:

این دو (مفهوم) (یعنی شهریاری و دین) از یکدیگر جدایی ناپذیرند. بزرگداشت (= مهتر داشت) شهریاری آریایی (ایرانی) تنها از دین مزدایی بر می‌خیزد و بندگی اورمزد، و انتظام دین مزدایی از شهریاری ایرانی بر می‌آید.^۱

به هم پیوسته بودن دو مفهوم صفات شاهنشاهی و دین در گیتی بازتاب پیوندی است که میان دریاهای ایشان در عالم مینو وجود دارد. دریای صفات شاهنشاهی «کمالات» خوانده شده و دریای دین «مانسر». کمالاتی که دریای صفات شاهنشاهی هستند در حقیقت مینوی هستند و لذا این کمالات چیزهایی نیستند که بر اثر آموزش کسب شده باشند. مانسر هم که دریای دین خوانده شده است اگرچه معمولاً به کلمه مقدس ترجمه می‌شود ولی در حقیقت کلمه نیست بلکه اصل هر کلمه و سخنی است که در گیتی پدید می‌آید. این حقیقت مینوی هم در اوستا به عنوان سخنی معرفی شده است که اهورامزدا به زردشت می‌گوید و او را با این سخن به گیتی، نزد مردم، می‌فرستد. آنچه فرستاده اهورامزدا با مردم می‌گوید همان چیزی است که دین نامیده می‌شود و دین تفصیل همان مانسری است که در عالم مینو به زردشت وحی شده و او هم آن را به گوش جان شنیده است. درباره «مانسر» و ظهور آن به صورت دین یا شریعت در گیتی، در دینکرد پنجم آمده است:

این کلام مقدس (مانسر) و دین، یعنی اوستا، علم مطلق است که دارای صورتی است نزدیک‌تر به موجودات خوب مینوی، در مقایسه با همه زبان‌های جهانیان چنان شگفت‌انگیز است که از دریافت مردم (فهم مردم) به دور است.

مانسر مانند هر چیز مینوی ضدی دارد که با آن نبرد می‌کند. به عبارت دیگر، در عالم مینو فقط چیزهای خوب نیست، بلکه چیزهای بد و اهریمنی هم وجود دارد. مانسر هم که خود اصل دین است و از اهورامزدا صادر شده است نیک است ولیکن مانند هر چیز دیگر پتیاره و ضدی دارد

۱. کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱: ۱۹۱.

که با آن می‌جنگد. ضدّ مانسر در گیتی همان چیزی است که بی‌دینی و "آشموغ" و به تازی "کفر" خوانده می‌شود. آیا این حکم در مورد سایر دریاها نیز صادق است، یعنی مثلاً دریای نور دریای تاریکی هم دارد، یا دریای دانش ضدّی به نام دریای جهل هم دارد؟ البته از لحاظ زبان «تاریکی» و «نادانی» و «کفر» و غیره همه مفاهیم کلی هستند که قابل حمل بر چیزهای کثیرند، اما آیا در عالم مینو هم حقیقتاً همه این چیزهای منفی که ضدّ چیزهای نیک است وجود دارند؟ پاسخ این سؤال مثبت است، چه در حقیقت هر چه در گیتی هست خود صورتی است از چیزهایی که در عالم مینوست، چنان که گفته‌اند: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی».

بخش دوم

۱. دریاهای مینوی نزد عرفای مسلمان

عارفان و صوفیان ایرانی نیز از قرن سوم هجری به بعد از «دریا» و جمع آن «دریاها» برای اشاره به حقایق مینوی، همچون صفات الهی و فضایل و رذایل اخلاقی، استفاده کرده‌اند. یکی از نخستین عارفانی که در سخنان خود بارها از مفهوم «دریا» استفاده کرده است بایزید بسطامی است که در یکی از سخنان کوتاه خود می‌گوید: «مثل من چون مثل دریاست که آن را نه عمق پدید است، نه اول و آخر پیداست».^۱ در این جمله کوتاه، بایزید باطن خود را به دریا تشبیه کرده است و کلمه "مثل" هم در واقع نشان می‌دهد که گوینده خواسته است در اینجا (باطن) خود را به دریا مانند کند. در جمله‌ای دیگر بدون این که از ادات تشبیه استفاده کند می‌گوید: «چون مرید نعره زند و بانگ کند حوضی بود و چون خاموش بود دریایی شود پر در».^۲ در این جمله هم بایزید جوی و دریا را برای تشبیه حالات سالک یا مرید به کار برده است. شبیه این معنی را در این سخن می‌توان ملاحظه کرد:

از جوی‌های آب روان آواز می‌شنوی که چگونه می‌آید. چون به دریا رسد ساکن گردد و از درآمدن و بیرون شدن او دریا را نه زیادت بود و نه نقصان.^۳

اما بایزید در یکی از سخنان خویش از دریا نه برای تشبیه بلکه برای اشاره به حقایقی که در عالم مادی و طبیعی یا در گیتی نیستند بلکه در ساحتی ورای زمان و مکان، یعنی در مینو هستند استفاده کرده است:

۱. عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸)، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسون، چاپ افست تهران: ۱۳۸۸؛ ج ۱، ۱۷۱. س ۱۶-۱۷.

۲. عطار، ۱۳۸۱: ۱۶۶، س ۱۰-۱۱.

۳. عطار، ۱۳۸۱: ۱۶۳، س ۷-۹.

نقل است که یحیی معاذ (رض) نامه‌ای نوشت به بایزید و گفت: چه گویی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد؟

بایزید جواب داد که: من آن ندانم، آن دانم که اینجا مرد هست که دریاهای ازل و ابد در می‌کشد و نعره‌هل من مزید می‌زند.^۱

عارف دیگر که مانند ابویزید بسطامی در سخنان خود از دریاهای مینوی یاد کرده است ابوالحسن خرقانی است، که در یکی از سخنان او آمده است:

اگر یک قطره از دریای احسان او بر تو افتد، نخواهی که در همه عالم از کس چیزی خواهی و با کس گویی و شنوی و کس را بینی.^۲

ممکن است بگوییم که دریا در واقع کنایه از ظرفی است که هم در عمق بی‌اندازه است و هم از لحاظ سطح بی‌کرانه است و خرقانی خواسته است بگوید که احسان حق تعالی نسبت به بندگان بی‌اندازه زیاد است. ولی در یکی دیگر از سخنانش خرقانی صریحاً از وجود دریاهای در عالم غیب یا مینو سخن می‌گوید:

در غیب (یعنی در مینو) دریایی است که ایمان همه خلق چون کاهی است بر سر آن دریا. باد همی‌آید و موج همی زند از این کنار تا بدان کنار و گاه گاه از آن کنار با این کنار، گاه به سر دریا.^۳

یکی دیگر از سخنان خرقانی درباره‌ی عشق است و خرقانی آن را قطره‌ای یا بهره‌ای می‌داند از دریایی مینوی.

عشق بهره‌ایست از آن دریا که خلق را بر آن گذر نیست.^۴

منظور از دریا در اینجا حقیقتی است مینوی که در گیتی نیست، و مردم نمی‌توانند بدان برسند یا از آن عبور کنند. نام این دریا را هم خرقانی ذکر نمی‌کند. اما یکی از آثار صوفیانه هست که در آن از «دریا» و «دریاها» نام برده شده و درباره‌ی هریک به تفصیل سخن گفته شده است. این اثر کتابی است به نام بحرالحقیقه که به قلم نویسنده‌ای ناشناخته به فارسی دری نوشته شده، هر چند که در تنها نسخه خطی که از آن به جا مانده از احمد غزالی به عنوان نویسنده کتاب یاد شده است.^۵

۱. عطار، ۱۳۸۱: ۱۴۳، س ۴-۸

۲. عطار، ۱۳۸۱: ۲۴۳

۳. عطار، ۱۳۸۱: ۲۴۷

۴. عطار، ۱۳۸۱: ۲۴۸

۵. این اثر را نخستین بار نگارنده از روی تک نسخه آن تصحیح و در سال ۱۳۵۶ چاپ کرده است:

عنوان "بحرالْحقیقه" خود حاکی از آن است که در این کتاب از یک دریا که نامش «حقیقت» یا «راستی» است سخن به میان آمده است. اما در بحر/الحقیقه در واقع از هفت دریا به شرح زیر نام برده شده است. ۱) دریای معرفت، ۲) دریای جلال، ۳) دریای وحدانیت، ۴) دریای ربوبیت، ۵) دریای الوهیت، ۶) دریای جمال، ۷) دریای مشاهده. ظاهراً این هفت دریای مینوی متناظر بوده‌اند با هفت دریایی که در قدیم معتقد بودند که در گیتی وجود دارد، به اسامی: ۱) دریای چین، ۲) دریای مغرب، ۳) دریای روم، ۴) دریای نبطش، ۵) دریای طبریه، ۶) دریای جرجان، ۷) دریای خوارزم. به روایتی دیگر، دریاهای روی زمین عبارت بودند از: ۱) دریای سراندیب، ۲) دریای عمان، ۳) دریای قلزم یا بحر احمر، ۴) دریای بربر، ۵) دریای اقیانوس، ۶) دریای قسطنطنیه، ۷) دریای اسود.^۱

دریاهای هفتگانه زمین با دریاهای مینوی بی‌ارتباط نبودند. در حقیقت دریاهای روی زمین صورتهایی بودند از دریاهای مینوی، و همان‌طور که در دریاهای روی زمین آب هست و در ته دریا هم جواهر گران‌بهایی است در صدف‌هایی، چنان که غواصان برای به چنگ آوردن آنها باید به عمق دریا بروند، در دریاهای مینوی هم هر یک گوهری معنوی نهفته است که سالکان برای به دست آوردن آن باید به درون دریای مینوی یا باطنی بروند و از کشتی‌های مینوی استفاده کنند:

ای جوانمرد، عالم خلاق را در آرزوی [و] هوس آن درّ یابی، اما غواص جانباز کم یابی. اگر مهوسان بیافتندی، در راه عزّت نماندی. پس در راه دل ترا طلب درست باید کرد، که روح تو صدف آن معانی است و سرّ تو درّ آن صدف است، و دل بر آن بحر است. از دل و کَلّی مقامات بیرون باید شد تا بدان بحر مستغرق گرفتار همّت خود گردی. و سفینه آن دریا عنایت است و بادوان (= بادبان) وی لطافت.^۲

در عنوان "بحرالْحقیقه" معنایی نهفته است که این دریاها را به ساحت مینوی مربوط می‌سازد. "دریای حقیقت" که خود مشتمل بر دریاهای هفتگانه است ممکن است اشاره به کلّ مینو باشد و هفت دریای آن شامل شش امشاسپند، به‌علاوه صادر هفتم که «دئنا» است. یا ممکن است که منظور از «حقیقت»، «راستی برین» باشد که نام یکی از امشاسپندان، یعنی «اشه وهیشته» یا «اردیبهشت» است. همان‌طور که «دئنا» با امشاسپندان ششگانه فرق دارد، دریای مشاهده نیز با دریاهای دیگر متفاوت است. دریاهای ششگانه قبلی اغلب به صفات آفریدگار

غزالی، احمد بن محمد (۱۳۵۶)، بحر/الحقیقه، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران. زمانی که این کتاب را تصحیح و چاپ می‌کردم متوجه نبودم که این کتاب متأثر از عقاید مانوی است.

۱. نک. لغتنامه دهخدا، ذیل «هفت دریا». نام‌های فوق از غیاث اللغات گرفته شده است.

۲. در اصل «بحر» است که اشتباه است.

۳. غزالی، ۱۳۵۶: ۳

اشاره می‌کنند، و حتی دریای معرفت هم ممکن است همان «وهومنه» یا بهمن باشد. اما مشاهده چیزی است که در آن شاهد و مشهود یکی است، همان‌طور که «دثنا» عین خرمندی اهورامزداست^۱ در حقیقت منظور از «مشاهده» در این بحر مشاهده آفریدگار است و نویسنده در همان ابتدای بحر یادآور می‌شود که در بحرهای قبلی هم مشاهده انجام می‌گرفت ولی در بحر هفتم مشاهده دیگری صورت می‌گیرد.

مشاهده را به هر بحری اثبات کردیم، و مشاهده حق سبحانه تعالی (که در این بحر به‌خصوص صورت می‌گیرد) در عبارت هیچ واصفی نگنجد.

اگر چه نوع مشاهده را در بحر مشاهده نمی‌توان وصف کرد، ولی همین قدر می‌توان در خصوص آن گفت که در این مشاهده، مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده یکی است، یعنی در حقیقت کسی که مشاهده می‌کند خود را به چشم حق تعالی می‌بیند، چه «دثنا» شعاعی از «خودی» خداوند است که می‌تواند در آینه روان یا سرّ خویش خود را ببیند. در این مشاهده است که عاشق و معشوق در حقیقت یکی می‌شوند و آن یکی هم چیزی جز عشق نیست. همین عشق است که حافظ بدان اشاره کرده گفته است.

گریه حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق کاندرا این دریا نماید هفت دریا شبنمی^۲

در بحر مشاهده انواری هم هست که دیده می‌شود و نام پانزده تا از آنها را نویسنده ذکر کرده است، که عبارتند از: نور هدایت، نور عنایت، نور عزّت، نور معرفت، نور احسان، نور یقین، نور صدق، نور رعایت، نور انابت، نور اجابت، نور لطافت، نور سعادت، نور وحدانیت، نور جلال، نور عظمت.^۳ هر یک از این انوار در حقیقت معانی کلی یا مینوی هستند و به همین دلیل از آنها به‌عنوان «نور» یاد شده است. برخی از این معانی به کلیات اخلاقی اشاره می‌کنند.

۲. دریاها و کشتی‌های اخلاقی

در بحر /حقیقه، چنان‌که ملاحظه کردیم، مسافر یا غوّاص دریای حقیقت وقتی سرانجام به دریای مشاهده می‌رسد انواری را می‌بیند که جنبه باطنی دارند و بعضاً نام آنها نام مقامات سلوک است، مانند صدق و یقین و انابت. این نوع کلیات را در یک گزارش دیگر که در آن از کلیات یا حقایق مینوی به‌عنوان «دریا» یاد شده است ملاحظه می‌کنیم. گزارش مزبور در کتاب کشف

۱. در مورد «دثنا» که صادر هفتم از اهورامزداست، نک. مقاله نگارنده با عنوان «مذهب عشق در عرفان ایرانی و دین زردشت»، مندرج در مذهب عشق، زیر چاپ.

۲. ظاهراً مراد از هفت دریا در این بیت همان هفت دریای ظاهری است که از آنها نام بردیم. اگر حافظ می‌خواست به دریاهای مینوی اشاره کند می‌بایست از شش دریا (امشاسپندان ششگانه) یاد می‌کرد که همه آنها در دریای مشاهده یا دریای عشق می‌گنجد.

۳. غزالی، ۱۳۵۶: ۷-۷۴

الاسرار رشیدالدین فضل‌الله میبیدی، در ضمن تفسیر آیه {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا...} (نحل: ۱۴) نقل شده است. میبیدی در این تفسیر از دریاهایی یاد کرده است که هر یک در واقع یکی از مهملکات اخلاقی به‌شمار می‌آیند و آنچه در هر یک از دریاهای مهملک باعث نجات شخص می‌گردد کشتی خوانده شده است.

دریاها و کشتی‌هایی که میبیدی در گزارش خود ذکر کرده است همه جنبه باطنی دارند و مربوط به روان آدمی است. اما همین دریاها را هم میبیدی با دریاهای ظاهری در گیتی متناظر دانسته است، چنان‌که می‌نویسد:

از روی ظاهر [بر] دریاهای زمین، خلق را مسخر کرد، کشتی بر آن روان و منافع در آن پیدا؛ و از روی باطن در نفس آدمی دریاهایی آفریده که آدمی در آن غرق گشته.^۱

در برداشتی که میبیدی از دریا دارد ملاحظه می‌شود که آنچه کلی، و به اصطلاح مزد یسنا مینوی، است فقط نیکی یا خیر نیست، بلکه رذایل اخلاقی هم در مینو هست، و مینو همان ساحت معقول است که کلیات در آن ادراک می‌شود. میبیدی سپس هر یک از دریاهای مهملک را با کشتی که سبب نجات می‌گردد یک به یک معرفی می‌کند: نخستین دریا «شغل» نام دارد که منظور از آن سرگرم شدن یا اشتغال پیدا کردن به دنیا و چیزهای دنیوی است. کشتی که موجب نجات انسان از این دریا می‌شود «توکل» است.

هر که در کشتی «توکل» نشیند از دریای «شغل» به ساحل «فراغت» رسد.

نه فقط دریا بلکه ساحل آن و کشتی هم که انسان را در باطن به این ساحل می‌برد و فراغت نام دارد مینوی و کلی است. همین‌طور دریاهای بعدی و کشتی‌ها و ساحل‌های آنها.

هر که در کشتی «رضا» نشیند از دریای «غم» به ساحل «امن» رسد.

و همین‌طور دریای سوم که «حرص» نامیده می‌شود و در مزد یسنا «دیو آز». کشتی این دریا هم قناعت یا خرسندی است.

هر که در کشتی «قناعت» نشیند از دریای «حرص» به ساحل «زهد» رسد.

دریای چهارم «غفلت» است و کشتی آن «ذکر».

هر که در کشتی «ذکر» نشیند از دریای «غفلت» به ساحل «یقظت» رسد.

دریای پنجم «تفرقه» است و کشتی آن «توحید».

۱. میبیدی، رشیدالدین احمد بن محمد (۱۳۳۹)، کشف الاسرار و علة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، ج ۵، تهران: ۳۷۳.

هر که در کشتی «توحید» نشیند از دریای «تفرقت» به ساحل «جمع» رسد.

میبدی فقط از پنج دریا و کشتی‌های آنها یاد کرده است، کشتی‌هایی که همه کنایه از فضایل اخلاقی است. همین کلیات اخلاقی را ما با تفصیل بیشتر در دینکرد ششم ملاحظه می‌کنیم.^۱

۳. ثنویه و دریای نور

نویسندگان کتاب‌های «فرقه‌شناسی»، که اصطلاحاً صاحبان «مقالات» خوانده می‌شدند، از اواخر قرن دوم به بعد از گروه‌هایی غیراسلامی با نام «مجوس» و «ثنویه» و گاه «باطنیه» یاد کرده‌اند، گروه‌هایی که جهان‌بینی ایشان بر دو اصل نور و ظلمت بنا شده بود. آنچه این گروه‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کرد اوصاف و حالاتی بود که به نور و ظلمت و آمیزش آنها نسبت می‌دادند. عبدالکریم شهرستانی (ف. ۵۴۸ ه.ق)، نویسنده معروف کتاب *الملل و النحل*، این ثنویت یا «دوگانه‌انگاری»^۲ را عقیده مجوسان (زردشتیان) دانسته می‌نویسد:

ثنیه (= دوگانه‌انگاری) مختص مجوسان است، چنان‌که ایشان قائل به دو اصل بوده و آن را اثبات می‌کردند، و هر دو را مدبر و قدیم می‌دانستند و خیر و شر، سود و زیان، صلاح و فساد را هم میان آنها تقسیم می‌کردند (یعنی یکی را صاحب خیر و صلاح و نافع می‌انگاشتند و دیگری را صاحب شر و زیان‌آور و فاسدکننده. و نام یکی از این دو اصل نور بود و نام دیگری ظلمت. در پارسی هم یکی را یزدان می‌گفتند و دیگری را اهریمن.^۳

شهرستانی سپس اضافه می‌کند که همه مسائل متفکران زردشتی (و همچنین ثنویان) در حول و حوش همین دو مفهوم و شرح و توضیح آنها و چگونگی آمیزش نور و ظلمت و سبب رهایی نور از ظلمت پدید آمده است. در واقع مسائل مبدأ و معاد از همین آمیزش و رهایی پدید می‌آید. مسائل مبدأ مربوط به آمیزش نور و ظلمت است و مسائل معاد مربوط به خلاص شدن نور از زندان یا قفس ظلمت.

ثنویت اهورامزدا و اهریمن، یا خیر و شر، اگر چه از قدیم در دین زردشتی وجود داشته است، ولیکن ثنویت نور و ظلمت به نظر می‌رسد که در دوره مسیحیت و در میان فرقه‌های اولیه مسیحی پدید آمده باشد. عبدالقاهر بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق* فقط از سه گروه به‌عنوان ثنویان یاد کرده است: مرقونیان و دیصانیان و مانویان، و سپس می‌گوید که این سه گروه "نور

۱. نک. *Dēnkard VI*, 1979: 9-136.

۲. ثنویت را برخی از مترجمان معاصر به «دوگانه‌پرستی» ترجمه کرده‌اند، و این غلط است، چه ثنویان اگرچه به دو اصل اعتقاد داشتند ولی ظلمت را نمی‌پرستیدند. لذا من ترجیح داده‌ام که آنها را در پارسی «دوگانه‌انگار» بخوانم.

۳. شهرستانی (۱۹۷۵)، *الملل و النحل*، به کوشش محمدسید کیلانی، ج ۱، بیروت.

و ظلمت را قدیم و جهان را آمیخته و مرگب از آن دو و نیکی را از نور و بدی را از تاریکی دانسته‌اند.^۱ مرقونیان که پیروان متفکری مسیحی در قرن دوم میلادی به نام مرقیون^۲ (ف. ۱۶۰ م) بودند قدیم‌ترین فرقه مسیحی بودند که از نور و ظلمت به عنوان دو اصل در عالم هستی سخن گفته‌اند. پس از مرقیون فرقه‌ای به نام دیصانیه یا باردیصانیه بودند که به نور و ظلمت به عنوان دو اصل معتقد بودند، گروهی که پیروان فیلسوفی ایرانی‌الاصل به نام باردیصان^۳ بودند که به عربی به او ابن‌دیسان می‌گفتند. مهم‌ترین و تأثیرگذارترین گروه ثنوی مانویان بودند که خود تحت تأثیر مرقونیان و باردیصانیان بودند. در واقع اکثر فرقه‌های ثنوی در دوره اسلامی، که شامل مجوسان و خرم‌دینیان هم می‌شدند، به‌نحوی تحت تأثیر مانویان بوده‌اند.

فرقه‌های ثنوی، به‌خصوص خرم‌دینیان و مجوسان یا زردشتیان و مانویان،^۴ که عموماً به‌عنوان زندیق و ملحد سرکوب می‌شدند، به نور و ظلمت به منزله دو اصل مینوی اعتقاد داشتند و اگر چه برای مصون ماندن از آزار و شکنجه و حتی قتل به دست حکام متشرع اهل سنت

۱. بغدادی، عبدالقادر بن طاهر (۱۳۸۸)، ترجمه الفرق بین الفرق یا تاریخ مذاهب اسلام، ترجمه محمدجواد مشکور، ج ۷، تهران: ۲۵۸.

۲. Marcion. «یکی از علمای روحانی مسیحی قرن دوم میلادی بوده است که از طرف عیسویان به‌عنوان مرتد تکفیر و از حوزه عیسویت طرد شده و او از آن به بعد به ایجاد مذهب جدیدی پرداخته است که اساس آن مقتبس از آئین مسیحی است، با این تفاوت که آسمانی بودن قسمت عمده «عهد عتیق» و یک قسمت از «عهد جدید» را انکار کرده و به ثنویت یعنی دو اصل متضاد نور و ظلمت معتقد شده و گفته که چون این دو اصل ضد یکدیگرند و اجتماع آنها با هم امکان ندارد اصل ثالث دیگری که از جهت رتبه پست‌تر از نور و بالاتر از ظلمت است بین آن دو واسطه آمیزش و سازگاری شده و عالم در نتیجه این اختلاط و جمع به‌وجود آمده است». (اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نویختی، ج ۳، تهران: ۲۵).

۳. Bardesan. «یکی از حکمای شام است که اصلاً از نژاد پارت بوده و والدین او از ایران به شهر رها (ارفه حالیه، Edessa) مهاجرت کرده و ابن دیصان (= باردیصان) در آنجا تولد یافته و به نهر دیصان، رودخانه شهر رها، منتسب گردیده است. در سال ۱۷۹ به آئین عیسوی در آمده و از بزرگ‌ترین مدافعین آن کیش در مقابل مخالفین و اهل بدعت مخصوصاً پیروان مرقیون شده ولی بعدها از خود آراء و عقایدی ظاهر کرده که مورد قبول عیسویان نشده و او را مرتد اعلام کرده‌اند. ابن‌دیسان که مردی شاعر و اخترشناس و مورخ بوده به ثنویت عقیده داشته و می‌گفته که نور فاعل خیر است به اختیار و ظلمت فاعل شر است به اضطرار. نیکی و خیر و نفع و بوی خوش عموماً از نور و روشنی و شر و ضرر و عفونت کلیتاً از ظلمت به عمل می‌آید. نور زنده و دانا و توانا و حساس و دراک است و حرکت و زندگی از اوست و ظلمت مرده و نادان و عاجز و بی‌حرکت است و قابل عمل و تمییز نیست. دیصانیه در چین و خراسان و اراضی قسمت سفلی فرات یعنی ناحیه بطایح متفرق بوده و در قرن سوم هنوز جماعتی از ایشان در عراق عرب وجود داشته‌اند و یکی از مشاهیر ایشان (دیسانیه) ابوشاکر دیصانی است که خود را به فرقه امامیه بسته بوده و با ابومحمد هشام بن الحکم (ف: ۱۹۹ هـ) از متکلمین بزرگ شیعه در یک عصر می‌زیسته است. مذهب مانی از عقاید مرقیون و ابن‌دیسان اقتباسات بسیار کرده و به همین جهت معمولاً این دو نفر را از پیشقدمان مانی می‌دانند...» (اقبال آشتیانی، ۱۳۵۷: ۶-۲۵).

۴. مطهر بن طاهر مقدسی در البدء و التاریخ (مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۹۰۳)، البدء و التاریخ، ج ۳، چاپ کلمان هوار، ۱۸۹۹-۱۹۱۹، پاریس: ۲۴) گروه‌هایی چون منانیه یا مانویه و دیصانیه و ماهانیه و سمنیه و مرقونیه و کبائون و صابئون و بسیاری از براهمه و مجوس را به‌عنوان ثنویان معرفی کرده و سپس به‌افزودیه و خرمیه را جزو مجوس ذکر کرده است (همان، ص ۲۶).

مجبور به تقیه شده بودند ولیکن در باطن اعتقاد اصلی خود به نور و ظلمت را همچنان حفظ کرده بودند. مثلاً شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی وقتی می‌خواست حکمت اشراقی خود را بر اساس نور و ظلمت و آمیزش آنها شرح دهد ابتدا از ثنویان مجوس و مانی و مانویان برائت می‌جوید و می‌گوید حکمت او با کفر مجوسان و الحاد مانی فرق دارد.^۱

برخی از نویسندگان صوفی یا صوفی‌مشرّب هم در عین حال که سعی می‌کردند خود را از اتهام ثنوی بودن مبرا نمایند و خود را اهل توحید معرفی کنند، در باطن، همانند ثنویان، به نور و ظلمت قائل می‌شدند و در واقع خدای خود را نور می‌انگاشتند. یکی از این نویسندگان عزیزالدین نسفی (ف: ۶۵۰ ه.ق) است که در کتاب *انسان کامل* خود مابعدالطبیعه عرفانی خویش را بر اساس مفهوم نور، به عنوان حقیقتی باطنی و مینوی، بیان کرده است. وی ابتدا خود را به عنوان اهل وحدت یا توحید معرفی می‌کند، تا تلویحاً بگوید که عقاید او با "کفر مجوس" و "الحاد مانی" فرق دارد.

اهل وحدت می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است - تعالی و تقدّس - و به غیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد.

و دیگر می‌گویند که اگرچه وجود یکی بیش نیست، اما این یک وجود ظاهری دارد و باطنی دارد. باطن این یک وجود نور است، و این نور است که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است. نوری است که نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران. حیات و علم و ارادت و قدرت موجودات ازین نور است. طبیعت و خاصیت و فعل موجودات از این نور است، بلکه خود همه این نور است.

ای درویش، هر سالکی که بدین دریای نور نرسید و درین دریای نور غرق نشد، بویی از مقام وحدت نیافت. و هر که به مقام وحدت نرسید و به لقای خدای مشرف نشد، هیچ چیز را چنان که آن چیز است ندانست و ندید. نابینا آمد و نابینا رفت. بسیار کس گوید که ما بدین دریای نور رسیدیم و این دریای نور را دیدیم [ولی نرسیده باشند و ندیده باشند].^۲

چنان که ملاحظه می‌شود، نسفی نور را که جان عالم و باطن آن می‌داند، دریایی خوانده که زندگی و دانایی و اراده و توانایی همه شعاع‌های یک نور واحد است؛ و به عبارت دیگر، این موجودات مینوی همچون دریاچه‌هایی هستند در درون آن دریای کلّ که خود اصل نور نامیده می‌شود. نسفی در حالی که نور حقیقی را نور مینوی و باطنی خوانده، شعله‌هایی از آن نور را که در گیتی به صورت موجودات جزئی و محسوس ظاهر می‌شود مظاهر آن نور مینوی می‌خواند. بنابراین، هر یک از موجودات عالم محسوس مظهري است از آن نور کلّی در ساحت مینو.

۱. سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۱

۲. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸)، *الانسان الكامل*، تصحیح ماریژان موله، چ ۹، تهران: ۱۰۶-۷

چون باطن این وجود را دانستی که یک نور است، اکنون بدان که ظاهر این وجود مشکلات این نور است و مظاهر صفات این نور است. افراد موجودات (در گیتی) جمله به یکبار مظاهر صفات این نورند.

ساحت مینو نه فقط در جهان بیرونی است، بلکه در درون انسان هم هست؛ و در واقع هدف نهایی انسان در این جهان باید رسیدن به همین نور مینوی در درون خودش باشد و چون این نور در درون انسان دریایی است نامتناهی، سعادت انسان هم در رسیدن به این دریا و غوطه‌ور شدن در آن است.

ای درویش، به این نور می‌باید رسید و این نور را می‌باید دید و ازین نور در عالم نگاه می‌باید کرد، تا از شرک خلاص یابی و کثرت برخیزد و سرگردانی نماند و یقین شود که وجود یکی بیش نیست.

و شیخ ما می‌فرمود که من بدین نور رسیدم و این دریای نور را دیدم و نوری بود نامحدود و نامتناهی و بحری بود بی‌پایان و بی‌کران. فوق و تحت و یمین و یسار و پیش و پس نداشت. در آن نور حیران مانده بودم. خواب و خور و دخل و خرج از من برفت و نمی‌توانستم حکایت کرد ...

نسفی وقتی می‌گوید که شیخ او سعدالدین حمویه به این دریا رسیده است، تلویحاً اعتراف می‌کند که آن دریای نور مجازی نبوده بلکه دریای حقیقی بوده است، دریایی که دیگران هم باید سعی کنند به آن برسند.

چون باطن این وجود را دانستی که یک نور است، اکنون بدان که ظاهر این وجود مشکلات این نور است و مظاهر صفات این نور است. افراد موجودات (یعنی جزئیات) جمله به یکبار مظاهر صفات این نور (کلی) اند.

دریای نور برای نسفی در حقیقت همان ایده‌های افلاطونی یا همان نورالانوار در حکمت‌الاشراق سهروردی است. چیزی که نسفی نادیده گرفته است کلیات یا دریاهای دیگری است که تحت دریای کل یا به قول حافظ «بحر خدا» قرار گرفته‌اند، و برخی تعداد آنها را هفت تا دانسته‌اند.

یک دم غریق بحر خدا شو گمان مبر / کز آب هفت بحر به یک روی تر شوی

منابع

- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷). *خاندان نوبختی*، ج ۳، تهران.
- امام، محمد کاظم (۱۳۵۳). *فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچه زندگانی سهروردی*، تهران.
- / *اوستا* (۱۳۶۴). نگارش جلیل دوستخواه، از گزارش پورداود، ج ۵، تهران.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، نشر مرکز.

- بررسی دینکرد ششم (۱۳۹۲). ترجمه مهشید میرفرخایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بغدادی، عبدالقادر بن طاهر (۱۳۸۸). ترجمه *الفرق بین الفرق یا تاریخ مذاهب اسلام*، ترجمه محمدجواد مشکور، ج ۷، تهران.
- بویس، مری (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زردشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ج ۱، تهران.
- پورجواد، نصرالله (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان*، تهران.
- پورجواد، نصرالله (۱۳۸۱). *دو مجلد*، تهران.
- نصرالله پورجواد (۱۳۹۳). *زبان حال*، ج ۲، تهران.
- حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۶). *سهروردی، احیاگر حکمت اشراقی*، تهران: وایا.
- دادستان دینیک (۱۴۰۰). به کوشش محمدامین شایسته دوست، تهران.
- کتاب سوم دینکرد (۱۳۸۱). به کوشش فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- کتاب سوم دینکرد (۱۳۹۹). ترجمه و یادداشت‌های فریدون فضیلت، تهران.
- زارع، زهرا (۱۳۹۹). «رمز آتش»، جستارهایی در حکمت فهلوی، ج ۲، تهران.
- سهروردی (۱۳۵۷). ترجمه *حکمة الاشراق*، ترجمه جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی (۱۳۹۲). ترجمه *حکمة الاشراق*، ترجمه فتحعلی اکبری، چاپ دوم، تهران.
- سهروردی (۱۳۵۵). *حکمة الاشراق*، در: *مصنّفات*، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران.
- شاکد، شائول (۱۳۸۱). *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران.
- شهرستانی (۱۹۷۵). *الملل و النحل*، به کوشش محمدسید کیلانی، ج ۱، بیروت.
- عطّار، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). *تذکرة الاولیاء*، تصحیح نیکلسون، چاپ افست تهران.
- غزالی، احمد بن محمد (۱۳۵۶). *بحر الحقیقه*، به اهتمام نصرالله پورجواد، تهران.
- فرنیخ دادگی (۱۳۹۰). *بندهشن*، ترجمه مهرداد بهار، تهران.
- قشیری (۱۳۴۵). ترجمه *رساله قشیری*، تصحیح فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۹۴). *اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۲، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۹۰۳). *البدء والتاریخ*، ج ۳، چاپ کلمان هوار، ۱۸۹۹-۱۹۱۹، پاریس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن محمد (۱۳۳۹). *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، ج ۵، تهران.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸). *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، ج ۹، تهران.

References

- Dēnkard VI* → *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*, (1979). by Aturpāt-i Ēmētān, tr. Shaul Shaked, Boulder, Colorado
- MacKzie (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.

- Plato (1961), *The Collected Dialogues of Plato*, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York, Bollingen Foundation.
- Shaked, Shaul (1995). *From Zoroastrian Iran to Islam* (۲nd essay), Variorum (Great Britain & U.S.A).
- The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*, (1979). by Aturpāt-i Ēmētān, tr. Shaul Shaked, Boulder, Colorado.