

طباع تامّ در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با «فروهر» در حکمت خسروانی

مریم اسدیان^۱؛ بابک عالیخانی^۲

چکیده

طباع تامّ مفهومی برگرفته از یک حکایت هرمسی است که نزد اشراقیون از جمله حقایق نوری و ربّالتّوعی بشمار می‌رود. اتحاد میان نفس و ربّالتّوع (عقل) از رهگذر تزکیه، ریاضت و رها شدن از عالم برازخ و تجرید رخ می‌دهد. این اندیشه که پیش از سهروردی در آراء ابوالبرکات بغدادی و دیگران نیز سابقه داشته است، از سوی ملاصدرا و شاگردانش تفسیر و تبیین شد. ملاصدرا طباع تامّ را صورت واحد عقلی و بالاترین مرتبه از مراتب وجودی انسان میدانند که دارای بیشترین درجهٔ تجرّد است. وی این مرتبه را «روح‌القدس» مینامد و تصریح میکند که میان نفس و طباع تامّ هیچگونه مغایرتی وجود ندارد و اساساً همهٔ هویت نفس

۱۷

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (نویسنده مسئول)؛ maryam4.asadian@gmail.com

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ babak.alikhani1342@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۸/۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۳



انسانی به طباع تامّ او بازمیگردد. طباع تامّ اگرچه با تعالیم هرمسی پیوند دارد، اما از ریشه‌های خسروانی آن نیز غافل نمیتوان بود. در تعالیم مزدیسنايي، از اطوار و شئون نفس سخن رفته که بالاترین آن، فرّوشی یا فرّوهر است. فرّوهر، اصل آسمانی یا وجهی از مینوی خرد است که خود را بر پارسا مینماید و معارف را به او می‌آموزد.

نوشتار حاضر، پس از بررسی آراء فلاسفه اسلامی در باب طباع تامّ در پی این است که نشان دهد این مفهوم ریشه در خمیره ازلّی حکمت دارد که مطابق تبارشناسی سهروردی در دو شاخه شرقی و غربی حکمت، یعنی هم در تعالیم هرمسی (شاخه غربی) و هم در تعالیم خسروانی (شاخه شرقی) جزو اساسیترین مبانی معرفت‌شناسی بوده و سهروردی، در پی مقصود اشراقی خود، یعنی احیای خمیره ازلّی با طرح مفهوم طباع تامّ، حکمت خسروانی و حکمت هرمسی را جمع کرده و ملاصدرا نیز در این زمینه بر پی وی پوییده است.

کلیدواژه‌ها: طباع تامّ، فرّوهر، حکمت اشراق، حکمت صدرا، حکمت خسروانی

* * *

مقدمه

شیخ اشراق، سهروردی، در *المطارحات* از دو شاخه شرقی و غربی حکمت سخن گفته که از شجره حکمت ازلّی منشعب میگردد. او از این حکمت ازلّی با عنوان «خمیره مقدّسه» یا «حکمت عتیقه» نام میبرد که همه پیشوایان هند و پارس و بابل و مصر و قدمای یونان تا افلاطون بر گرد آن (بمانند یک قطب) گردیده‌اند و حکمت خود را از آن استخراج کرده‌اند و سهروردی خود در پی احیای این حکمت ازلّی بوده است. خمیره ازلّی حکمت از سوی رب‌النوع انسان (سروش) به او عطا میشود و چون اشراق سروش ازلّی، واحد و زوال‌ناپذیر است، بنابراین حکمت نیز ازلّی، واحد و زوال‌ناپذیر خواهد بود. وی در *الهیات مطارحات* مینویسد حکمت را خمیره‌یی است که تا ابد از عالم بریده نگردد:

۱۸



... علی آن لِلْحِکْمَةِ خَمِيرَةٌ مَا انْقَطَعَتْ عَنِ الْعَالَمِ اَبْدًا (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۴/۱). این خمیره حکمت همان «خمیره سلوک» است؛ «چراکه نظریه صرف هرگز کافی نیست و نظریه حتماً باید توأم با یک طریقه عملی باشد که سالک را به مقصد اعلی برساند. این خمیره ازلی و ابدی نزد همه حکمای شرق و غرب قطبی بوده است که جمله به دور آن میگردیده‌اند و دانش خود را از آن بیرون میکشیده‌اند. این خمیره در جوهر اصلی خود یکی است، ولی در مظاهر گوناگون پدیدار می‌آید. هیچیک از مظاهر گوناگون عین آن خمیره ازلی و ابدی نیست، ولی هر یک شمه‌یی از آن و نمونه‌یی از آن بشمار می‌رود (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۹۶).

سهروردی در کتاب *المشارع و المطارحات*، در فصلی با عنوان «سلوک حکمای متأله» به توصیف تبارنامه معنوی اشراقیون پرداخته که در دو شاخه شرقی و غربی منحصر میشود. شاخه غربی توسط هرمس (والدالحکما) از طریق وحی و مکاشفه دریافت شده و بوسیله دانایان یونانی همچون اسکلیپوس، افلاطون و فیثاغورس به ذوالنون از شهر اخمیم مصر و از او به سهل بن عبدالله تستری منتقل گشته و آراء تستری نیز از طریق کتاب *قوت القلوب* ابوطالب مکی ترویج شده است؛ این کتاب از منابع اصلی سهروردی بوده و وی بارها از جمله در *کلمة التصوف و لغت موران* از آن یاد کرده است. دوم، شاخه شرقی حکمت یا خمیره «حکمای فرس» است که سهروردی آنان را خسروانیین نامیده است و شخصیت‌های باستانی کیومرث، فریدون و کیخسرو آغازگر آن بوده‌اند و سپس از طریق بایزید بسطامی به حسین بن منصور حلاج و از طریق او به ابوالعباس قصاب آملی و شیخ ابوالحسن خرقانی رسیده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۲/۱ و ۵۰۳). شیخ اشراق سرانجام از دسته‌یی از حکمای خسروانی سخن به میان می‌آورد که تعالیم آنها با خمیره حکمای فیثاغوری ممزوج گشته است و وارث حکمت مقدسه ازینند؛ آنها واسطه میان

۱۹



حکمای شرقی و غربی با سهروردی و حکمت اشراق بشمار میروند. یکی از تعالیم بنیادین مورد بحث در هر دو شاخه شرقی و غربی حکمت، مفهوم «طباع تام» است که بویژه در سنت هرمتی (شاخه غربی) از اصلیتین مباحث بوده و فیلسوفان اسلامی از طریق ترجمه متون هرمتی بدان دست یافته و آن را شرح و بسط داده‌اند؛ بخصوص سهروردی در آثار رمزی و نیز فلسفی خود از آن سخن گفته است. اما این مفهوم در شاخه شرقی حکمت (یعنی حکمت خسروانی) نیز از جمله اساسیتین مفاهیم حکمی است و بنظر میرسد که سهروردی از هر دو منبع استفاده کرده است. طباع تام هرمتی با مفهوم «فروهر» در حکمت مزدایی بخوبی قابل قیاس است و تطبیق این دو مفهوم همسان نشان میدهد که سهروردی در پی مقصود حقیقی خود یعنی احیای خمیره ازلی حکمت بوده است.

در این نوشتار، پس از بررسی مفهوم طباع تام در فلسفه اسلامی، بویژه در آراء و آثار سهروردی و ملاصدرا، به تبیین معنی و مفهوم «فروهر» در ایران باستان پرداخته شده و سپس با مقایسه تطبیقی این دو، نشان داده شده که تعلیم مزدایی و تعلیم هرمتی هر دو برآمده از خمیره ازلی حکمت هستند و با دو لفظ مختلف اصل آسمانی و حقیقت نفس انسانی را نشان داده‌اند.

طباع تام در فلسفه اسلامی

مفهوم «طباع تام» (Perfect Nature) در فلسفه اسلامی برگرفته از حکایاتی در سنت هرمتی است. به گواهی اسناد و مدارک، تعلیم هرمتی از سده‌های نخستین اسلامی در میان مسلمانان شناخته شده بود. آغاز ورود افکار هرمتی به ایران به گفته لویی ماسینیون از دوره هخامنشی و پس از فتح مصر توسط شاهان ایران بوده است (بنقل از: نصر، ۱۳۸۳: ۷۲). همچنین فان بلادل در کتاب هرمتس عربی با ارائه مدارک متعددی نشان میدهد که آثار هرمتی همراه با آثار بطلمیوس و دیگر اخترشناسان در سده سوم میلادی و در زمان شاپور یکم (م. ۲۷۰م) از یونانی به فارسی میانه ترجمه شده بود و بدین



ترتیب، آن ترجمه‌ها مأخذ ترجمه‌های عربی بشمار میروند و زمینه ایرانی دانش مصری را اثبات میکنند (فان‌بلادن، ۱۳۹۳: ۲۳-۵۹).

یکی از تعالیم مهم سنت هرمتی قول به هادی آسمانی است که از آن با عنوان «طباق تام» نام برده میشود و در مجموعه آثار هرمتی از دیدارهایی روحانی سخن رفته است که در آن سالک به گفتگو با پیر آسمانی مینشیند. برای نمونه در اثری با عنوان *پویماندرس* (Poimandres) گزارشی از دیدار هرمتس با عقل روایت شده که شباهت بسیاری به دیدار ابن‌سینا با حی بن یقظان دارد و بگفته برخی از محققان مانند ابوالعلاء عقیفی، این رساله منشأ اصلی رساله *حی بن یقظان* ابن‌سینا بوده که بعدها به سنایی و سهروردی نیز الهام بخشیده است (بنقل از: نصر، ۱۳۷۷: ۲۹۶). در رساله *پویماندرس* گفتگوی هرمتس با هادی آسمانی که در حالت خلسه بر او ظاهر میشود، چنین روایت شده است:

آرزومندی که چه بشنوی و ببینی، بیاموزی و به اندیشه اندر یابی؟ گفتم: تو کیستی؟ گفت: من پویماندرس هستم، عقل اعلی (پادشاهی)... من میدانم تو چه آرزو داری، زیرا که من در واقع همه جا با توام. در حال، جمله اشیاء در برابرم تغییر چهره داد و در آنی گسترش یافت و چشم‌اندازی بی‌پایان در نگاهم پدید آمد؛ همه چیز در نور، نوری ملایم و سرورآمیز دگرگون شد و آنگاه که دیدمش در شگفت شدم... و مرا گفت: تو در عقل خویش، صورت کهن‌الگوی (Archetypal Form) را دیده‌ای که بر آغاز اشیاء مقدم است و نامحدود است؟ آری! پویماندرس با من از این دست سخن گفت (بنقل از: زارع، در دست چاپ).

همین مضمون در آثار حکمای اسلامی بچشم میخورد. ابوالبرکات بغدادی، حکیم و متکلم یهودی‌الاصل (ف ۵۴۷ هـ. ق) در اثر مشهور خود با نام *المعتبر فی الحکمة* از فرشته نگهبان و هادی و مدبر نفس سخن گفته است.

۲۱

وی در اثر خود از نظریه فیلسوفان مشائی در مورد چگونگی پدید آمدن کثیر از واحد به انتقاد پرداخته و معتقد است که سخن مشائیان درباره عقل فعال مشوش است و عقیده آنان درباره شمار عقول نیز خالی از اشکال نیست (بغدادی، ۱۳۸۵: ۳/۱۵۱). همچنین او مطابق قول مشائی وجود مربی و مدبر برای نفوس انسانی را میپذیرد، ولی میگوید از آنجا که نفوس انسانی با یکدیگر تفاوت ماهوی و جوهری دارند، برای صدور خود لازم است که بیش از یک مبدأ قریب و برای تعلیم خود بیش از یک معلم داشته باشند. بنابراین وظایف عقل فعال را میان شماری از عقول یا فرشتگان تقسیم میکند (همان: ۳/۱۵۲ و ۱۵۳). در نظر او هریک از انواع محسوس - فلکی یا عنصری - فرشته یا رب‌التوئی دارد که صورت آن نوع را در ماده حفظ میکند و نوع را بوسیله افراد باقی نگاه میدارد و به همین جهت این فرشتگان را «حافظ‌الصور» مینامد (همان: ۳/۱۶۷). بعقیده وی برای هر نفس و یا برای دسته‌یی از نفوس که با یکدیگر قرابت دارند، در جهان روحانی راهنمایی وجود دارد^(۱). او این فرشته راهنما را از قول مشاهدات روحانی حکمای پیشین «طباع تام» مینامد و در فصل بیستم از بخش طبیعیات کتاب /المعتبر مینویسد:

و قد قال القدما من الواصلین الی معرفة المشاهدة و الاطلاع علی ما لایناله الحسن ان لشخص شخص او لاشخاص مشتركة روحاً مجردة یتولی امره فی حراسته و هدایته و تأییده و نصرته و تقویته و معرفته و الذب عنه و الحماية له تسمى طباعاً تاماً و قال نقله الوحی بمثل ذلك و سمو هذا المعین الناصر المؤید ملکا (همان: ۳۹۱/۲).

۲۲

در کتابی به نام غایة الحکیم منسوب به مسلمة بن احمد المجریطی - که تاریخ تألیف آن نباید پیش از قرن ششم هجری قمری باشد - نیز اشاره‌هایی به طباع تام شده و نمونه‌هایی از دیدار هرمس با وی ذکر گردیده است؛ برای مثال، در روایتی طباع تام به هرمس می‌آموزد که چگونه چراغ را در چراغدان



قرار دهد و طریق استخراج علم و سرّ خلقت را به وی می‌آموزد (المجریطی، ۱۹۳۳: ۱۸۷ و ۱۸۸). همچنین در این کتاب از قول سقراط آمده است که به طباع تامّ «شمس‌الحکیم» گفته میشود و نیز از هرمس سؤال میشود: حکمت را به چه ادراک کرده است؟ پاسخ میدهد: به طباع تامّ. میپرسند: اصل حکمت چیست؟ میگوید: طباع تامّ. میپرسند: مفتاح حکمت چیست؟ میگوید: طباع تامّ. میپرسند: طباع تامّ چیست؟ میگوید: روحانیت یا فرشته فیلسوف است که متصل به ستاره اوست و مدبر اوست و قفل و بندهای حکمت را بر او می‌گشاید و آنچه بر او دشوار است به وی تعلیم میدهد و در خواب و بیداری او را به صواب الهام میکند و کلیدهای گشایش درهای بسته را به وی مینماید (همان: ۱۹۴).

در تاریخ فلسفه اسلامی، مفهوم طباع تامّ بیش از همه در حکمت اشراق مورد تأکید است. سهروردی در کتاب *المطارحات*، ذیل بحث از رب‌التّوع، بر روحانی بودن ذات این دسته از انوار تأکید ورزیده و مینویسد:

ولا انّ لصاحب النوع یدین و رجلین و أنفأ، بل یعنون به آنه ذات روحانیة، و النوع الجسمانی ظلّها و کصنم لها، و النسب الجسمانیة فی النوع الجسمانی انما هی کظلال نسب روحانیة و هیئات نوریة فی ذاته (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۶۳).

سپس برای اثبات این معنی، اشارات حکمای یونان مانند انبازقلس و آغائاذیمون درباره ارباب انواع را شاهد می‌آورد و به مکالمه هرمس با یک ذات روحانی اشاره میکند که معارف را به او القاء کرد و خود را طباع تامّ^(۲) او نامید:

۲۳

«انّ ذاتاً روحانیةً ألقّت إلیّ المعارف، فقلتُ لها: من انت؟ فقالت: أنا طباعک التامة» (همان: ۶۴۶). شهرزوری، شارح حکمت اشراق، ناظر به همین قول، طباع تامّ را همان رب‌التّوع (صاحب صنم) میدانند؛ ذات روحانی که با جنبه عقلانی هر نوع مطابقت دارد و از اینرو همچون وجود دنیایی ما نیست که به ماده تعلق داشته باشد (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۴۱ و ۴۴۲).



شیخ اشراق در کتاب *الواردات و التقديسات*، مناجاتی با عنوان «دعوة الطّباع التّامّ» دارد که در آن به درگاه طباع تامّ نیایش میکند. بر طبق دریافت سهروردی این مناجات مستقیماً مأخوذ از وحی وارد بر هرمس است و طباع تامّ همان فرشته شخصی یا روح نیک (اگاثودایمون) (Agathos Daimon) در سنت هرمسی است که جفت آسمانی سالک بشمار میرود^(۳).

أيها السيد الرئيس و الملك القديس و الروحاني النفس! أنت الأب
الروحاني و الولد المعنوي، المتبتل بإذن الله بتدبير شخص
المبتهل إلى الله عزّ و جلّ إله إلهة في تكميل نقصي، اللابس من
الأنوار اللاهوتية أسناها، الواقف من درجات الكمال في أعلاها،
أسالك بالذي منحك هذا الشرف العظيم و وهبك هذا الفيض
الجسيم ألا ما تجلّيت لي في احسن المظاهر و أريتني نور وجهك
الباهر و توسّطت لي عند إله الألهة بإفاضة نور الأسرار، و رفعت عن
قلبي ظلمات الأستار بحقه عليك و مكانته لديك (به نقل از:
کربن، ۱۳۸۴: ۹۹).

مطابق این مناجات، طباع تامّ هم پدر است و هم فرزند. او که من ملکوتی و شخصیت الهی سالک است، به دستور حق تدبیر فرد را برعهده دارد و نقص او را به کمال بدل میکند. طباع تامّ در بلندترین درجات کمال که شرف عظیم است، قرار دارد. او میانجی میان شخص و خدای تعالی است و نور اسرار را به او افاضه میکند و پرده‌های تاریک جهل و ظلال را از قلب سالک برطرف مینماید. سهروردی در کتاب *التلويحات* نیز به نماز هرمس در برابر خورشید ۲۴ اشاره میکند که در آنجا هرمس در جلسه خود پدر را خطاب میکند. پدر همان رب النوع انسانی هرمس است که در قالب طباع تامّ بر او ظاهر میشود:

فصل: قامَ هرمس يُصلي ليلةً عند شمس في هيكل النور، فلما
انشقّ عمود الصبح فرأى ارضاً تخسيف بقرى غضب الله عليها
فهوى هويتاً، فقال: يا أباي نحنى عن ساحة جيران سوء، فنودى ان

اعتصم بحبل الشعال و اطلع الى شرفات الكرسي، فطلع فاذا
تحت قدمه ارض و سموات (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۰۸).

رازآموزی فرشته راهنما یکی از بنیادیترین تعالیم حکمت اشراق است. سهروردی با طرح مفهوم طباع تام هرمتی این حقیقت نوری را در آثار خود - بویژه در رساله‌های رمزش - تبیین کرده است. اتحاد و یگانگی میان نفس و ربالنوع (عقل) از رهگذر تهذیب و تزکیه و ریاضت و رها شدن از عالم برازخ و تجرید رخ میدهد. اشراق انوار سانحه و بارقه‌ها بر نفس اصحاب تجرید، موجب رهایی آنها از کالبد و خلع بدن است و نفس از غرب ناسوت خارج میگردد و با اصل خود در هیئت پیری در مشرق روبرو میشود. شیخ اشراق در رساله *هیاکل‌النور* مینویسد:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است. او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است و هرگه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن و باشد که نفس خلاص یابد به علم قدس پیوندد و از ارواح عالم قدس معرفتها حاصل کند» (همان: ۱۰۷/۳).

همچنین در رساله *اعتقاد/حکماء* ذکر کرده است که با ریاضت و ملکه شدن انوار نفس با عالم غیب اتصال مییابد و اشباح روحانی در صورتی زیبا بر او ظاهر میگردد و علوم و معارف را به او القاء میکند:

پس از آن ارباب ریاضت را انوار روحانی حاصل میشود تا جایی که این انوار ملکه میگردد و سکینه میشود. بعد از آن امور غیبی بر ایشان ظاهر می‌آید و نفس با آنها اتصال روحانی مییابد و آن امور غیبی بر متخیله به صورتی که در خور حال متخیله است سرایت میکند و حس مشترک آن را میبیند. پس، ارباب ریاضت اشباح روحانی را در زیباترین صور ممکن میبینند و از آنان کلام عذب میشنوند و برخوردار از علوم میگرددند (همان: ۲۷۱/۲).



از همین‌روست که در رسالهٔ پرتونامه آورده است نداشتن استاد بشری برای انبیا عجیب نیست، زیرا آنها را معلّم روحانی و راهنمای ملکی بوده است:

بزرگان انبیا همچون ادريس و ابراهيم و شارع ما - صلوات الله عليهم -
و ديگر کسانی که بر حقایق مطلع شدند بی‌استاد بشری، این
عَجَب نیست که معلوم است که مردم در حدس متفاوتند و کس
باشد که او را از تفکر هیچ انتفاعی نبود: هیچ فهم نکند از غایت
بلادت و کس باشد که به حدس بسیاری از مسائل استنباط کند
بی‌استاد بشری (سهروردی، ۱۳۹۶: ۸۱).

در رساله‌های رمزی حقیقت الهی در قالب یک راهنما یا فرشته بر سالک
جلوه میکند.^(۴) در رسالهٔ *آواز پر جبرئیل*، سهروردی آنگاه که در شبی
(لیلة‌القدری) وارد عالم مثال میشود، عقول عشره را در هیئت ده پیر نورانی
مشاهده میکند:

چون نگه کردم ده پیر خوب‌سیما را دیدم که در صفه‌ای متمکن
بودند، مرا هیأت و فرّ و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب
آمد و از اورنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم
در من ظاهر شد، چنان‌که گفتار از زبان من منقطع شد. با وجلی
عظیم و هراسی تمام یک پای را در پیش می‌نهادم و دیگری را باز پس
می‌گرفتم، پس گفتم دلیری نمایم و به خدمت ایشان مستسعد گردم،
هر چه بادابادا! نرم نرم برفتم و پیری را که بر کنار صفه بود، قصد
سلام کردم و انصاف را از غایت حسن خُلق به سلام بر من سبق بُرد و
به لطف در روی من تبسمی بکرد چنان‌که شکل نواجذش در حدق؟
من ظاهر شد و با همه مطالعتِ مکارم شیم، آن مهابت او بر من بر
نسق اوّل مانده بود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۲۸۰).

۲۶

از همین‌جا رازآموزی پیر آغاز میشود. سهروردی از سرزمین ایشان می‌پرسد
و پیری که بر کنار صفه است و از آن پس کار تعلیم سالک را به عهده دارد،
پاسخ میدهد: «ما جماعتی مجردانیم، از جانب «ناکجاآباد» می‌رسیم. مرا فهم



بدان نرسید، پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت از آن اقلیم است که انگشت سبّابه آنجا راه نبرد، پس مرا معلوم شد که پیر مطلع است» (همان: ۲۱۱/۳). در پی رازآموزی پیر، لوح نفس سهروردی متنقش به اسرار الهی می‌گردد که در بیان نگنجد و پس از آن تا بدان حد ارتقا مییابد که هر سؤال دشواری را از عقل فعال میپرسد، او پاسخ میدهد و شیخ درنهایت با اشارت پیر درمییابد که هم منشأ همه این الهامات و تعالیم، نافث قدسی و روح القدس است که خود کلمه ایزدی است و هم «هر چه در این عالم سافل پدید می‌آید از ناحیه اوست و هر چه در هر چهار ربع عالم سافل می‌رود از پر جبرئیل حاصل میشود» (همان: ۲۱۷/۳).

این پیر، در رساله *عقل سرخ* «نخستین فرزند آفرینش» معرفی میشود؛ پیری در عین حال جوان با محاسن و رنگ و رویی سرخ که عجایب هفت‌گانه‌یی را که در سیاحت آفاق و انفس با آن مواجه شده است، به سالک تعلیم میدهد و در پایان این رازآموزی، پیر چشمه زندگانی را که همان حقیقت عشق است به سهروردی مینمایاند و کسب معرفت حقیقی را به این چشمه حواله میدهد (همان: ۲۲۵/۳-۲۴۰). در رساله *قصه الغریبه/الغریبه* نیز سهروردی این فرشته را در هیئت پیری نورانی میبیند و از او با عنوان «پدر» یاد میکند: «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 بسوی او شدم، پس مرا سلام داد، او را سجده کردم، نزدیک بود که در فروغ تابناک وی بسوزم» (همان: ۲۹۳/۲ و ۲۹۴). در رساله *روزی با جماعت صوفیان* و نیز رساله *فی حالة الطفولیه*، از این فرشته با عنوان «شیخ» یاد شده است که در اولی سالک از این شیخ خود و بزرگواریها و علم کرامت او با جماعتی از صوفیان سخن میگوید (همان: ۲۴۲/۳-۲۵۰) و در دومی دیدار با شیخ در صحرائی برای سالک اتفاق می‌افتد (همان: ۲۵۲/۳).

۲۷

در آثار فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ه.ق.)، که همدرس و همدوره سهروردی بوده نیز به طباع تامّ بعنوان روح کلی هر یک از انواع نفوس ناطقه اشاره شده است. بنا بر دیدگاه رازی، نفوس ناطقه چند نوع هستند و هر نوعی یک روح کلی فلکی دارد که علت آن نوع و صلاح‌بخش احوال اوست. این روح فلکی سرچشمه آن نوع است و طباع تامّ نامیده میشود. نفوس آدمی مختلف‌النوعند و هر نوع مخصوص به ارواح خاصی است. آنان که خوش‌برخورد و خوش‌اخلاقند، یک روح دارند و آنان که تندخو هستند، مخصوص به روح دیگریند. این روح آسمانی سرپرست و راهنمای آنان است و در خواب و بیداری به نوع مخصوص خویش الهام میکند (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۴۲/۷). همچنین وی تصریح میکند که مانعی ندارد آنچه را نبی در خواب میبیند یا در بیداری یا به سبب الهام به آن میرسد طباع تامّ او باشد و چه بسا که آن طباع تامّ به هر شکلی درآید (همان: ۱۳۶/۸؛ همو، ۱۴۲۰، ۱۳۹/۱۶).

طباع تامّ در دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی نیز جایگاه مهمی دارد. ملاصدرا در بحث از اتحاد نفس به عقل فعال و نیز اثبات وحی به این مسئله اشاره میکند. طبق بیان او، عقل فعال که واسطه نفس برای ادراک معقولات است، وجودی در نفس خود و برای خود و وجودی در نفس ما و برای ما دارد. ملاصدرا کمال نفس انسانی و تمامیت آن را در وجود عقل فعال برای نفس، حرکت نفس به سمت عقل فعال و اتحادش با آن میداند و از آنجایی که غایت شیء چیزی است که وجود شیء برای آن است، پس بطور قطع عقل فعال وجودی نیز برای نفس دارد؛ زیرا چیزی که شیء به آن نمیرسد، نمیتواند غایت آن و علت تمامیتش باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۸۶/۲). از نظر ملاصدرا

۲۸

سبب تنزیل کلام الهی آن است که روح انسانی از بدن، مجرد یابد و از آلودگی گناهان، پاک و نور معرفت و ایمان به خدا برایش حاصل شود. وقتی این نور تأکد و تجوهر یافت، یعنی نفس به مرتبه بالایی از شدت وجودی رسید، جوهری قدسی میشود که نزد حکما «عقل فعال» و در لسان شریعت «روح قدسی» نامیده میشود. بواسطه این نور شدید عقلی، اسرار آنچه در زمین و



آسمان است، برای نفس تالو میکند و نفس ناطقه حقایق آن را میبیند (همو، ۱۳۶۲: ۹۷). ملاصدرا طباع تام را صورت واحد عقلی میدانند که دارای بیشترین تجرد و بالاترین مرتبه انسان است. این مرتبه «روح القدس» نام دارد. وی با استفاده از مثل مشهوری نزد عرفا با عبارت «أنت أنا فمن أنا» بر عینیت هر فرد با طباع تام خود تأکید میکند و مغایرتی میان نفس ما و طباع تام نمیبیند؛ زیرا همه هویت نفوس انسانی به طباع تام آنها بازمیگردد:

و إذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة
لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحدّ بها فليجز كون صورة
واحدة عقلية هي المسمّاة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة
إنسيّة تكون هويّتها تمام تلك الهويّات النفسانية. و ما نقل
فيثاغورث إنه قال: إنَّ ذاتاً روحانيّة أَلقت إلى المعارف، فقلت: مَنْ
أنت، قال: أنا طباعك التامّ يؤيّد هذا المطلب. و أنت يا حبيبي لو
تيسّر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويّات متعدّدة
متخالفة الوجود، كلّ منها تمام هويّتك لا يعوزها شيء منك؛ تشير
إلى كل واحدة منها بأنا، و هذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن
أنا (همو، ۱۹۸۱: ۳۷۰/۸).

فروهر در حکمت خسروانی

رب النوعها که همان مُثُل افلاطونیند، اصل آسمانی و مثال اعلاّی هریک از انواع جسمانی در عالم طبیعت بشمار میروند. بتعبیر سهروردی، رب النوع ذاتِ هر یک از اشیاء فارغ از همه کیفیات و اعراض آن است، نوری مجرد از ماده که اشیاء ظلّ و سایه و یا صنم او هستند:

و طبیعة كلّ شيء إذا أخذ غير كفيّاته، فهو النور الذي يكون ذلك
الشيء صنم (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹۹/۲ و ۲۰۰).

۲۹



وی در جای دیگر میگوید که رب‌النوع ذاتی روحانی (عقلی) است و نوع جسمانی سایه و صنم او^(۵):

أَنَّهُ ذَاتٌ رُوحَانِيَّةٌ وَ النُّوعُ الجِسْمَانِيُّ ظِلُّهَا وَ كصنم لها وَ النسبُ الجِسْمَانِيَّةُ
فِي النُّوعِ الجِسْمَانِيِّ أَنَّمَا هِيَ كظلالِ نَسَبِ رُوحَانِيَّةٍ وَ هِيئَاتِ نُورِيَّةٍ فِي
ذَاتِهِ» (همان: ۱/۴۶۳).

بنابراین، سهروردی که احیاگر حکمت نوری باستان است، بنا بر سنت اشراقی (افلاطونی، هرمسی، خسروانی) به دو عالم جسمانی و روحانی قائل است. در متون اوستایی و پهلوی نیز از دو عالم مینو (mēnōg) و گیتی (gētīg) سخن رفته است. شارحان سهروردی، عالم نور و ظلمت در فلسفه او را به همین دو عالم نزد حکمای فرس تأویل کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۷۳).

در سنت مزدایی عمر جهان دوازده‌هزار سال است که زمان کرانمند نام دارد. این دوره دوازده‌هزار ساله به چهار دوره سه‌هزار ساله تقسیم میشود. سه هزار سال نخستین، آفرینش عالم مینوست که در آن، صورت مثالی^(۶) و مینوی همه موجودات پدیدار میشوند. بنا بر روایت بندهشن (بخش نخست)، خلق عالم مینو مقدم بر عالم گیتی بوده است: «نخست آفرینش را به مینویی گوئیم، سپس به مادی» (فرنبدادگی، ۱۳۹۵: ۳۵) و بنا بر یشت سیزدهم (فروردین‌یشت) آنچه به گیتی حرکت میبخشد، نیرویی از تجلیات اهورامزداست به نام «فروشی»:

اهورَه‌مَزدا به زردشت سپیتمان گفت: اینک تو را به راستی
ای اسپنتمان از زور و نیرو و فرّ و یاری و پشتیبانی
فروهرهای توانای پیروزمند پاکان آگاه سازم که چگونه
فروهرهای توانای پاکان به یاری من آمدند و چگونه آنها مرا
امداد نمودند (پورداوود، ۱۳۹۴: ۶۰/۲، با اندکی تصرف).

بدیگر سخن، در آغاز صورت اصلی و سرمشق مینوی و غیرمادی هرچیز در جهان زبرین وجود داشته و هر آنچه در گیتی و کالبد بوجود آمده، از روی آن

۳۰



صورت آسمانی پدیدار شده است. از فروردین‌یشت چنین برمی‌آید که نه فقط انسان، بلکه همه مخلوقات (اجرام سماوی، آب و آتش و گیاه و جانور، امشاسپندان و ایزدان و حتی خود اورمزد)^(۷) دارای فروهر هستند. بنا بر کتاب بندهشن (فصل نخست، بند ۳۹)، هرمز پیش از خلق گیتی به فروهر مردمان که مدت زمانی با خود او در جهان مینو میزیستند، گفت که یا جاودانه در جهان مینو باقی بمانند و یا برای جنگ با اهریمن به پیکر مادی درآیند و به عالم جسمانی فرود آیند. فروهرها میپذیرند که به جهان مادی آیند و با اهریمن بجنگند و حافظ و نگهبان صورت جسمانی خود در زمین باشند:^(۸)

کدام شما را سودمندتر در نظر آید؟ اگر شما را به صورت مادی
بیافرینم و به تن با دروج بکوشید و دروج را نابود کنید، شما را
به فرجام درست و انوشه باز آریم و باز شما را به گیتی آفرینم،
جاودانه بی‌مرگ، بی‌پیری، بی‌دشمن باشید، یا شما را جاودانه
پاسداری (از) اهریمن باید کرد؟ ایشان بدان خرد همه‌آگاه (آن)
بدی را (که) از اهریمن دروج بر فروهرهای مردمان در جهان
رسد دیدند و رهایی واپسین از دشمنی پتیاره و به تن پسین
جاودانه، درست و انوشه باز بودن را (دیدند) و برای رفتن (به)
جهان همداستان) شدند (فرنبرغ دادگی، ۱۳۹۵: ۵۵).

بنا بر سنت مزدایی آفرینش انسان در ششمین گهنبار در همسپتدم، یعنی در سیصد و شصتمین روز سال است و مثالهای انسانی در عالم مینوی در این هنگام از سال بر زمین آمدند و به پیکر مادی درآمدند^(۹) و روزهای نخست از فروردین ماه مخصوص آنهاست و از اینرو نخستین ماه سال به نام آنها

۳۱

«فروردین» نامیده شده است و بلندترین یشتها (یشت سیزدهم)^(۱۰) به نام فروردین تعلق دارد که در آن به ستایش فروهر پارسایان (آشوتان) و نقش آنان در پیروزی در جنگها پرداخته شده است.

فِرَوَرْتی (fravarti) در فارسی باستان، فِرَوَشی (fravaši) در اوستا، فِرَوَهَر



مریم اسدیان، بابک عالیخانی؛ طبع تام در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با «فروهر» در حکمت خسروانی

(fravahr) در زبان پهلوی، یکی از پنج شأن باطنی انسان است که در متون اوستایی از آن سخن گفته شده است. در یسنا ۲۶، بند ۴ آمده است: «ما میستاییم اهو و دئنا و بئوذه و اورون و فروشی نخستین آموزگاران و نخستین پیروان و مقدّسین و مقدّسات را که در این جهان برای راستی کوشیده‌اند». بر طبق این بند، این پنج نیروی روحانی عبارتند از:

- اورون (urvan-) در پهلوی: رُوان (ruwān) همان روان یا نفس ناطقهٔ انسانی است که مسئول کردار آدمی است و گزینش خوب و بد را برعهده دارد. این قوه زوال نمیپذیرد.

- اهو (ahu-) در پهلوی: آخو (axw)، مرکز وجود آدمی که برابر است با دل و جاودانه است.

- دئنا (daēnā-) در پهلوی: دین (dēn) قوهٔ بصیرت و چشم دل است که با اتصال به سپنتمینو از او علوم و معارف را اخذ میکند. این قوه با مرگ تن از بین نمی‌رود و جاودانه است.

- بئوذه (baoḏah-) در پهلوی: بوی (bōy) عبارت است از قوهٔ دراکهٔ انسان که پس از مرگ باقی میماند.

- فروشی (fravaši) در پهلوی: فروهر (fravahr)، بالقوهٔ عالیترین گوهر وجود آدمی است.

این شئون پنجگانه در کتاب بندهشن (فصل ۴، بند ۲۴) چنین ذکر شده است: «اورمزد مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن (tan)، جان (gyān)، روان (ruwān)، آیینۀ دل (ēwēnag) و فروهر (fravahr)». سپس گفته شده که پس از مرگ آدمی تن او به زمین، جان به باد، آیینۀ دل به خورشید و روان او به فروهر میپیوندد.^(۱۱) از همینروست که گویندگان مقدس دربارهٔ خود چنین گفته‌اند: «روان خویش را میپرستیم، فروهر خویش را میپرستیم». و در یسن ۷۱ بند ۱۱ آمده است: «برای روان خویش همی خوانیم و ستاییم». درود فرستادن بر روان و ستایش آن در هنگامی میسر خواهد بود که روان آدمی با باطن خود، یعنی فروهر یکی شده و به خودی خود واصل گشته باشد.



فروشی‌ها با فرود آمدن به زمین و پیوستن به کالبد جسمانی وظیفه هدایت، نگاهبانی و رازآموزی نفس ناطقه انسانی یا روان را برعهده گرفتند. فروهرها همان فرشته شخصی افراد هستند که القاء و الهام معارف به آدمی را برعهده دارند و او را به حکمت مینوی رهنمونی میکنند. در فروردین‌یشت (کرده ۱، بند ۱۶) آمده است که از فر و فروغ فروهرهاست که مرد انجمنی دانا متولد میگردد و سخن خود را در انجمن به گوشها میرساند و در مناظره با گئوتم^(۱۲) (gaotema) او را مغلوب میکند (پورداوود، ۱۳۹۴: ۶۴/۲). آنها همچنین در رشد جسمانی بدن نقش دارند و بر طبق متن گزیده‌های زادسپرم (فصل ۲۹، بند ۲) نقش وظایف‌الاعضایی آنها در تشکیل جنین، گوارش و تنفس است (همان: ۶۴).

فروهرها پس از آنکه با اورمزد در عالم مینو پیمان بستند و به زمین فرود آمدند تا با اهریمن بستیزند، حافظ و پاسبان صورت جسمانی خود شدند: «برای نگهداری ستوران و مردمان، برای نگهداری ممالک ایران، برای نگهداری جانوران پنجگانه و برای نگهداری مردان پاک» (همان: ۶۴). در کتاب دینکرد نهم (فصل ۲۴، بند ۷) نیز آمده است: «همین که زردشت متولد شد دیوها خواستند که او را هلاک کنند، اما فروهر زردشت بصورت مرد دلیری او را پاسبانی نمود».

ماهیت فروشی یا فروهر را از ریشه‌شناسی این واژه میتوان بخوبی دریافت. فرورتنی ترکیبی است از پیشوند «fra»، ریشه فعل «var» و پسوند ti. ریشه var چند معنی تواند داشت.^(۱۳) از بهترین آراء درباره معنی ریشه «var» در فرورتنی معنی «برگزیدن» است. هانری کربن این معنی را در ارتباط با گزینش فروهرها در عالم مینو در نظر میگیرد (کربن، ۱۳۹۱: ۳۰۷/۲؛ همو، ۱۳۶۹: ۹۰). فروهرها خود برگزیدند که برای جنگیدن با اهریمن به زمین فرود آیند. همچنین «fra+var» بمعنی «قرار آوردن» است («فروورانه» یعنی اقرار و

۳۳

اعتراف می‌آورم؛ فروهرها با انتخاب خود فرود آمدن به زمین را برگزیدند. این گزینش همان بار امانتی است که تنها انسان آن را بر دوش تواند کشید.^(۱۴)

مکالمه میان اورمزد و فروهرها در عالم مینو، یادآور آیه‌الست در قرآن کریم است و انتخاب فروهرها همان «قالوا بلی» از زبان نفوس بنی‌آدم است: «وَ إِذِ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف/۱۷۲). در احادیث شیعی بنا بر این آیه، میثاق ازلی خداوند با نفوس انسانی، همان فطرت‌الله است.^(۱۵) نور فطرت انسانی، حقیقت آدمی و سرّ وجودی اوست و همان طباع تامّ و شخصیت الهی او که نفس از آن دور افتاده و باید بدان بازگردد. عزالدین نسفی در کتاب *انسان کامل* میگوید:

فطرت، جبروت یا اعیان ثابت است. بدان که جبروت عالم فطرت است و عالم فطرت عالم فراخ است و در وی خلقت بسیارند و آن خلقتان اصل موجودات و تخم موجوداتند و آن خلقتان چنانکه هستند هستند، هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۰۵).

پرسش و پاسخ روز الست، تکوینی است. آنجا حرف و صوت و گفت نیست و این مکالمه به وجه سمبولیک و تمثیلی صورت گرفته است. نوعی اذعان وجودی و شهودی است از سوی قابلیت‌ها و مقدرات (اعیان ثابت) در علم حق تعالی. بتعبیر دیگر، نفوسی که در روز الست، بلی گفتند و فره‌وشی‌هایی که به اورمزد پاسخ دادند در مرتبه کینونت عقلی واقع بودند و فعلیتی نداشتند. به ۳۴ زبان عرفان نظری، سابقه ازلی نفس همان اعیان ثابت و استعدادات آنهاست در حضرت علمیه حق.^(۱۶)

ریشه «var» در فرورتنی را به معنی پوشیدن نیز میتوان در نظر گرفت. این ریشه را در واژه «ورونه» ودایی میبینیم. «ورونه» وجه احتجاب حقیقت است، برخلاف «میتره» که وجه ظهور آن است. در واژه فره‌وشی نیز پوشش و سرّ

مطرح است. از آن جهت که بالاترین درجات اطوار وجود آدمی و سر پوشیده حق است، حقیقتی که در مرتبه هویت الهی درهم پیچیده، پوشیده و مندمج است و در عرفان به آن «سرّ القدر» (ماهیت اشیاء در علم حق) گویند.^(۱۷) عرفای اسلامی، بویژه در میان طریقت کبرویه، برای وجود آدمی هفت طور قائلند که بالاترین طور وجود بشمار میرود. در مصباح/الهدایه آمده است:

طایفه‌یی از متصوفه بر آنند که سرّ، لطیفه‌یی است از لطایف روحانی، محلّ مشاهدت؛ همچنانکه روح، لطیفه‌یی است محلّ محبت و دل، لطیفه‌یی است محلّ معرفت و طایفه‌یی بر آنند که سرّ، نه از جمله اعیان است، بلکه از جمله معانی است و مراد از او، حالی است مستور میان بنده و خدای که گیری را بر آن اطلاع نیفتد و گویند بنده را با خدا سرّی است و سرّ را سرّی است که آن را اخفی خوانند؛ چنانکه نصّ کلام مجید است «و ان تهجر بالقول فانه يعلم السرّ و اخفی». سرّ آن است که جز خدای و بنده بر آن اطلاع ندارند و سرّ السرّ آن که، بنده نیز بر آن اطلاع نیابد، عالم السرّ و الخفیّات» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۶۹ و ۷۰).

فروشی‌ها و وجهه الهی اشیاء هستند و چنانکه گفته شد معقولات عقل و معلومات علم حق در خزائن^(۱۸) الهیند؛ «وإن من شیءٍ إلّا عندنا خزائنه و ما نُنزله إلّا بقدر معلوم» (حجر / ۲۱). بنابراین میتوان گفت، فروشی بمعنی عام (یعنی اعیان ثابت) و نیز بمعنی خاص (سرّ روح انسانی) مشتق از «fravar» (بمعنی اقرار آوردن) است.

دیدگاه دیگر در معنای واژه فرورتنی نظر هارولد بیلی، خاورشناس انگلیسی،^{۳۵} است. او در کتاب مسائل زرتشتی ریشه این واژه را «vart» و آن را شکل کهن واژه گُرد (gurd) بمعنی دلیر و جنگاور میداند و معتقد است که این موجودات مینوی بسبب دلیری و وظیفه پهلوانی و جنگجویی که دارند «vart» نامیده شده‌اند (بنقل از: بویس، ۱۳۹۳: ۱/۱۴۰). این معنی با فروردین‌یشت وفق دارد،



مریم اسدیان، بابک عالیخانی؛ طبع تام در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با «فروهر» در حکمت خسروانی

زیرا که در آنجا فروهرها پوشیده در کلاه خود و لباس جنگی هستند و در جنگهای سخت بهترین یاری رساننده‌اند: «فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین را میستاییم که با خود فلزی، با سلاح فلزی، با سپر فلزی در میدان رزم درخشان می‌جنگند که خنجر آخته برای نابود ساختن هزاران دیوها برگرفته‌اند» (فروردین‌یشت، کرده ۱۲، بند ۴۵)^(۱۹).

هانری کربن نیز بدرستی فرورتنی‌های جنگاور را با انوار اسفهبدی در حکمت اشراق یکی دانسته است (کربن، ۱۳۹۲: ۲۳۰). نور اسفهبدی ناسوت در حکمت اشراق، نفس ناطقه انسانی است که همچون سپهبدی بر کالبد جسمانی (که سهروردی با لفظ «صیصیه» به معنی دژ به آن اشاره کرده) حکمرانی میکند. سهروردی در *حکمة الاشراق* درباره نور اسفهبدی مینویسد:

نور مجرد هو النور المتصرف فی الصیاصی الانسیة، و هو النور
المدبّر الذی هو «اسفهبد الناسوت» و هو المّشیر الی نفسه باینائیة
(سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۱/۲).

در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که میفرماید: «انّ الارواح جنودٌ مُجندةٌ فما تعارفَ منها انتلفَ و ما تناکرَ منها اختلفَ» (مصباح‌الشریعة، ۱۴۰۰: ۱۵۶)، ارواح فوجی از جنود یا لشکریانند، چنانکه در فروردین‌یشت فروهرها فوج فوج توصیف شده‌اند. گفته شد فروهرها آمدن به زمین را برای جنگیدن با اهریمن برگزیدند، بنابراین میتوان گفت میثاقی که اورمزد در ازل با فروهرها مینماید، علاوه بر پیمان ایجابی عبودیت (الستُ برکمُ قالوا بلی)، پیمان سلبی نیز هست که در آیه عهد (یس/۶۰) ذکر آن آمده است: «الْمُ أَعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ». خدای تعالی در این آیه از بنی آدم پیمان میگیرد که شیطان را نپرستند؛ در حقیقت به جنگ با شیطان روند.^(۲۰)

فوج فوج بودن فروشی‌ها از آنروست که نفوس انسانی به نوع واحدی تعلق دارند و رب‌النوع آنها (عقل) واحد است. پاکان و پارسایان در طول حیات خود



از رهگذر سیر و سلوک روان خویش را به اصل آسمانی آن (فروشی) متصل میکنند. اگر در طول زندگی دنیوی سالکی نتواند به این اتصال عقلی و روحانی^(۳۱) دست یابد، مرگ برای او پلی خواهد بود تا خود را به خویشتن خویش برساند. از اینرو، مرگ برای سالک امری مطلوب است. بی‌تردید درک مرگ‌دوستی و مرگ‌اندیشی برای آن دسته از کسانی که از منظر دنیاپرستی به حقایق مینگردند میسر نیست؛ چنانکه یکی از خاورشناسان غربی در تفسیر فروشی مینویسد: «هیچکس نمیخواهد در جایگاه فروشی‌ها و آماده مردن باشد... نیروی فوق‌العاده فروشیها جوابگوی غم از دست دادن زندگی نبوده و اسباب کاستن از اندوه یا هراس مرگ نمیشود» (بنقل از: بویس، ۱۳۹۳: ۱/۱۵۰). برخلاف این دیدگاه، نزد عرفا مرگ همواره راهی برای رسیدن به حقایق بوده است؛ برای مثال، خواجه عبدالله انصاری تمنای عارف را نسبت به مرگ نتیجه احتیاج او به مرگ برشمرده و میگوید: «هر کس را امیدی است و امید عارف دیدار، همگان بر زندگانی عاشقند و مرگ بر ایشان دشوار، عارف به مرگ محتاج است بر امید دیدار» (قشیری، ۱۹۹۱: ۳۳۱).

نکته قابل ذکر دیگر، رابطه دُنا و طباع تام است. «دُنا» (از ریشه dā یا dī) بمعنی دیدن) در اوستایی «daēnā» بمعنی قوه اندیشیدن، شناختن، فهمیدن، دیدن شهودی و درونی است. «دُنا» - چنانکه گذشت - یکی از پنج نیروی باطنی آدمی است (یسنا ۲۶، بند ۴). اکثر پژوهشگران مفهوم دُنا در سنت مزدایی را با طباع تام یکی دانسته‌اند؛ بویژه هانری کربن که به استناد بندی از هادخت نسک، دُنا را من ملکوتی، فرشته شخصی و راهنمای سالک میدانند (کربن، ۱۳۹۳: ۷۷؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۸۵؛ همو، ۱۳۹۵: ۴۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۰۷).

در هادخت نسک (فرگرد ۲ بند ۱۱) آمده است:

هنگامی که مرد درستکار میمیرد، پس از شب سوم، دُنا او به پیکر دوشیزه‌یی زیبا، درخشان، سپیدبازو و نیرومند... همانند زیباترین آفریدگان ظاهر میشود و میگوید: ای جوان نیک‌اندیش

نیک‌گفتارِ نیک‌کردارِ نیک‌دین! من دینِ خودِ تو هستم
(پورداوود، ۱۳۹۴ب: ۲/ ۱۶۷، ۱۷۳).

همین مضمون تقریباً در همهٔ متون پهلوی آمده است؛ برای مثال در مینوی خرد، فصل یکم، بند ۱۲۳-۱۴۴ (ر.ک: تفضلی، ۱۳۹۱: ۱۲ و ۱۳)، ارداویرافنامه، فصل ۴ (ر.ک: آموزگار، ۱۳۷۲: ۶۷) و گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳۱، بند ۵ (ر.ک: راشد محصل، ۱۳۶۶: ۵۳ و ۵۴). در کتاب مینوی خرد، فصل یکم، بند ۱۶۷-۱۸۷؛ دئنا مظهر اندیشه، گفتار و کردار نیک آدمی است که پس از مرگ بر او مجسم میشود. این تجسم اعمال فقط منحصر به انسان نیک نیست، بلکه دئنا مثلاً به صورت پیرزنی کریه‌منظر بر انسان بدکار نیز ظاهر میگردد (ر.ک: تفضلی، ۱۳۹۱: ۱۵).

هانری کربن فرورتنی را صورت ازلی و ملکوتی هر موجود میداند و از سویی دئنا را جزو گروه فرشتگان فروهر بشمار می‌آورد که هم صورت ملکوتی موجودات است و هم فرشتهٔ نگهبان آنها (کربن، ۱۳۹۵: ۳۹ و ۴۰؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۰۷). دیگر محققان نیز بتبع کربن بر همین رأی رفته‌اند (معین، ۱۳۲۸: ۳۶؛ پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۱۳، ۲۶۶؛ زرشناس، ۱۳۸۵: ۵۲). از سویی، شائل شاکد دئنا را خودِ اخلاقی یا خودِ دینی مینامد که پس از مرگ بازتاب مینوی اندیشه، گفتار و کردار انسان است (شاکد، ۱۳۸۱: ۸۹). فیلیپ ژینیو نیز با تأکید بر شهودی بودن دئنا آن را نه فرشتهٔ نگهبان، بلکه راهنما میداند (ژینیو، ۱۳۹۵: ۱۷). نیولی نیز اهمیت دئنا را در کار شهود و مکاشفه امری قدیمی دانسته و اذعان میکند که دئنا در مقام راهنمای روح است که از ذات شهودی او ناشی شده (همان: ۱۴ و ۱۵). تأکید این دو بر شهودی بودن دئنا بجهت آن است که دئنا در یسنا ۴۳، بند ۵ و نیز یسنا ۴۵، بند ۸ بمعنی بینش شهودی و دیدن اشراقی است (پورداوود، ۱۳۹۴الف: ۶۵، ۸۳)؛ چشمی درونی که از طریق آن میتوان با حقیقت خداوند پیوند ایجاد کرد. بتعبیر دیگر، دئنا در نصوص عتیق اوستایی عبارت است از «چشم دل» یا «بصیرت» (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۱۰۳).

در کتاب مینوی خرد، دثنا به روان پارسا پس از مرگ او میگوید: «منم این اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیکی که تو اندیشیدی و گفתי و کردی» (تفضلی، ۱۳۹۱: ۲۵). بنابراین، دثنا ی هادخت‌نسک تجسم اعمال خوب و بد فرد پس از مرگ است و نه راهنما و فرشته نگهبان او در طول حیات، از اینرو نمیتوان آن را دقیقاً بر طباع تامّ منطبق دانست. طباع تامّ فرشته نگهبان و راهنمای درونی اشخاص انسانی است که در این جهان و در طول سیر و سلوک فرد، راهنمای او در رسیدن به من الهی و حقیقت آسمانی اوست و معارف و دانشهای حقیقی را به او القاء میکند. او اصلی آسمانی و فرشته نگهبان نوع جسمانی خویش است. از این جهت، «فروشی» (فروهر) بمعنای دقیق کلمه با طباع تامّ منطبق است. میتوان گفت طباع تامّ وجهی یا صورتی از مینوی خرد (خرتو در گاهان) است که خود را بر پارسا مینماید و معارف را به او می‌آموزد: «از من مینوی خرد تعلیم خواه تا تو را بسوی خشنودی ایزدان و نیکان و در گیتی به نگهداری تن و در مینو به رستگاری روان راهنما باشم» (همان: فصل یکم، بند ۵۷-۶۰، ۱۹).

حقیقت نفس و اصل آسمانی آن

در رساله‌های رمزی سهروردی حقیقت نفس آدمی با تمثیل پرنده^(۳۲) نمودار شده است؛ پرنده‌یی که میباید به جایگاه اصلی خویش بازگردد: «تو چون از بند خلاص یابی آن جایگاه خواهی رفت، زیرا که تو را از آنجا آورده‌اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۲۲۹).

۳۹ جایگاه اصلی نفس، علت وجودی و سبب پیدایش اوست که با رمز «پدر» نمودار میگردد.

در حکمت نوری سهروردی از میان انوار قاهره یکی هست که پدر نفوس انسانی و رب النوع اوست؛ همان که در لسان شرع، «روح القدس» و به زبان فلاسفه، «عقل فعال» خوانده میشود:



و از جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آن است که نسبت وی
با ما همچون پدر است و او ربّ طلسم نوع انسانی است و
بخشنده نفسهای ماست و مکمل انسان است و شارع او را
روح القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فعّال گویند(همان):
۹۶/۳ و ۹۷).

سهروردی در کتاب حکمة/الاشراق رب النوع انسانی را به نام فارسی
«روان بخش» نامیده که پدر نفوس است. هم معطی حیات طیبه به کاملترین
مزاج انسانی است و هم معطی علم به نوع انسانی؛ او نزدیکترین نور قاهر به
نفس انسانی است:

يحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسم النوع الناطق
-یعنی جبرئیل علیه السلام - و هو الأب القریب من عظماء رؤساء
الملکوت القاهرة، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم و التأیید،
معطی الحیوة و الفضیلة» (همان: ۲/۲۰۰ و ۲۰۱).

سهروردی بر آن است که نفس در ازل نزد علت خود و در متن نور، حضور
داشته و پس از آن به کالبد جسمانی تعلق یافته است و اگر چنین نبود خدای تعالی
به او خطاب نمیکرد: «ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر / ۲۸)؛ چرا که بازگشت
به هر موطنی مستلزم سابقه حضور در آن موطن است.

شیخ اشراق در رساله‌های رمزی خود، عقل را که منشأ نفوس است، با رمز
«سیمرغ» نمودار کرده است. در رساله صفیر سیمرغ آورده است که همه
نقشها از سیمرغ است، همه رنگها در اوست، همه آوازاها و بویژه نواهای
موسیقی از اوست: «همه بدو مشغولند و او از همه فارغ، همه از او پُر و او از
همه تهی. همه علوم از صفیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده‌اند»
(همان: ۳/۳۱۶). از همینروست که فلاسفه عقل فعّال را «واهب الصور»
نامیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۸؛ فارابی، ۱۹۶۶: ۷۵)؛ چراکه به همه چیز
صورت میبخشد و رنگ میدهد. شیخ اشراق بتفصیل گفته است که نسبت



نفوس ما با عقل همچون نسبت لوح است با قلم؛ نفوس ما الواحی مجردند که با قلم عقل منقوش به علوم و معارف میگردند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۷۹/۳ و ۱۸۰).

جوهر مفارق عقل در حکمت اشراق، جوهری نورانی است؛ «بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد، که «اَوَّل ما خلق الله تعالی العقل» (همان: ۲۶۷/۳). سهروردی در ابتدای قسم دوم کتاب *حکمة الاشراق* اشیاء را به دو دسته نور و غیر نور تقسیم میکند (همان: ۱۰۷/۲). نور در حکمت اشراق رمزی از آگاهی و ظلمت، رمزی از ناآگاهی است. بر این اساس، از نظر سهروردی عالم مجردات یا قلمرو انوار (عقول و نفوس) عین خودآگاهیند و در مقابل، عالم اجرام و اجسام (بrazخ در اصطلاح شیخ اشراق) عین تاریکی و ناآگاهی. قلمرو انوار مجرده به دو دسته انوار قاهره (عقول طولی و عرضی) و انوار مدبّره (نفوس فلکی و انسانی) تقسیم میشود.

بر طبق قاعده «الواحد لا یصدر الا الواحد»، از آنجا که نورالانوار (حق مطلق) نور محض، بسیط و واحد است و کثرت ظلمات بدون واسطه از او صادر نخواهد شد، تنها صدور یک معلول از نورالانوار ممکن است. پس، صادر اول، نور مجرد واحد است که در اصطلاح اشراقی، «نور اقرب» نامیده میشود. وی تصریح میکند که این نور نزد برخی از فهلویون «بهمن» نام دارد (همان: ۱۲۵/۲-۱۲۸). ظهور انوار بر اساس فرایند دوگانه اشراق و مشاهده صورت میگیرد؛ فرایندی که بر قهر و محبت استوار است. نور اقرب که به نورالانوار شوق دارد آن را مشاهده میکند و از اشراق آن بهره‌مند میشود (همان: ۱۳۷/۲). سپس بر همین ترتیب، از نور اقرب، نور دوم و سپس نور سوم و چهارم و پنجم تا شمار بسیار حاصل میشود. هر یک از این نورها نورالانوار را مشاهده میکند و شعاع نورالانوار بر هر یک از آنها می‌افتد، از آن جهت که میان انوار مجرد هیچگونه حجابی نیست (همان: ۱۳۵-۱۴۱). طبق این قاعده، سلسله‌یی از انوار قاهره طولی تا شمار بسیاری که بر ما معلوم نیست

۴۱



حاصل میشود:

فأذن الانوار القاهرة، و هي المجردات عن البرازخ و علايقها، اکثر
من عشرة و مائة و مائتين (همان: ۱۳۹ / ۲ و ۱۴۰).

سپس از تضاعف جهات مختلف انوار قاهره طولی، دسته‌یی دیگر از انوار صادر میگردد که این دسته، انوار قاهره عرضی یا «ارباب انواع» نامیده میشود. سهروردی این دسته از انوار را به روش برهانی^(۲۳) اثبات میکند و از مشاهده همه حکمای ایران و هند و یونان نیز سخن میگوید؛ کسانی که با خلع بدن تجرد یافته و بارها انوار قاهره را مشاهده کرده‌اند. آن ذوات ملکوتی و انواری که هرمس و افلاطون دیده‌اند و آن انوار مینوی که سرچشمه خرّه و رای است و زردشت از آنها خبر داده و کیخسرو نیز آنها را به چشم دل مشاهده کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۵/۲ و ۱۵۶).

انوار قاهره عرضی (متکافئه) یا ارباب انواع، مبدأ همه انواع جسمانی است. رب النوع صاحب طلسم است و نوع نوری قائم به خویش:

فمبدأ کلّ من هذه طلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم و
النوع القائم النوری (همان: ۱۴۳ / ۲).

هریک از این انوار، ایجاد و تدبیر یک دسته از انواع موجودات عالم مادی را برعهده دارند و لازم است که برای هر یک از انواع مادی شیء واحد و مدرک و مجردی وجود داشته باشد که نسبت به آن نوع به نظر عنایت بنگرد (همان: ۱ / ۴۵۹). سهروردی متذکر شده که حکمای ایران باستان از این نور مجرد از ماده با عنوان «رب النوع» یاد کرده‌اند. وی در *المطارحات* از «اردیبهشت» بعنوان رب النوع آتش نام برده^(۲۴) و در همین متن عربی، واژه فارسی «هوم‌ایزد» را نیز ذکر کرده است:

و هذا صاحب النوع للنار هو الذى سماه الفرس «اردیبهشت».
فانّ الفرس كانوا اشدّ مبالغةً فى ارباب الانواع، حتّى انّ النبتة التى
یسمونها «هوم»، التى تدخل فى اوضاع نوامیسهم، یقدّسون



لصاحب نوعها و یسمونه «هوم ایزد». و کذا لجميع الانواع
(سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۶۰).

ربالنوع، اصل آسمانی و مینوی و جوهر قائم به ذات است که کلی ذهنی نیست، بلکه کلیت آن بمعنی شمول عنایت آن به همه افراد نوع است و نسبتی یکسان نسبت با همه آنها دارد (همان: ۱/ ۴۶۳؛ همان: ۲/ ۱۶۰). از این جهت، ربالنوع کلی مابعدالطبیعی است نه کلی منطقی.^(۲۵) سهروردی بتفصیل بیان میکند که ربالنوع را یک جهت نوری (حضور نزد خویشتن) است که از این جهت نفس پدید می‌آید و آن را یک جهت فقری است که از آن، بدن ایجاد میشود (همان: ۲/ ۱۴۵-۱۴۷). از سویی ربالنوع قوی برای ارتباط با بدن نیازمند واسطه است، ولی ربالنوع ضعیف چنین نیست و از آنجا که نوع انسانی نسبت به دیگر انواع برتری دارد، ربالنوع او نیز نسبت به دیگر ربالنوعها برتر و قویتر است، بنابراین، برای تدبیر نوع جسمانی خود نیازمند واسطه‌های بیشتری است.^(۲۶) سهروردی ربالنوع انسانی را «روان‌بخش» یا جبرئیل (روح‌القدس) و عقل فعال مینامد (همان: ۲/ ۲۰۰ و ۲۰۱) و نور اسفهبدی یعنی نفس ناطقه انسانی را رابط آن با نوع جسمانی. نفس بالقوه نزد عقل (که پدر اوست) حاضر است، از این جهت، نفس قدیم و ازلی است و با هبوط خود به عالم جسمانی و دار هیولی، دوباره با فیض عقل در مسیر استکمالی خود حرکت میکند تا به نزد پدر^(۲۷) خویش بازگردد. در رساله قصه‌الغریبه‌الغریبه میخوانیم که سالک پس از آنکه در چاه طبیعت گرفتار شد، دوباره خود را به نزد پدرش در قلّه کوه طور رساند و آنجا پدر را دید و در فروغ تابناک او خیره شد:

و سعدتُ الجبل، و رأیتُ أبانا شیخاً کبیراً تکاد السموات و الارض
تنشقّ من تجلیّ نوره. فبقیتُ باهتاً متحیراً منه، و مشئتُ الیه،
فسلّم علیّ، فسجدتُ له و کدتُ أنمحق فی نوره الساطع (همان):
۲/ ۲۹۳.

۴۳



حقیقت جوهری عقل در حکمت اشراق، حقیقت ثابت ذومراتب است که در اولین و بالاترین مرتبه در سلسله نزولی انوار قاهره طولی در نور اقرب (جوهر تابناک عقل اول) تجلی میکند و سپس در دیگر عقول طولی صادر از این نور و در پایینترین مرتبه در سلسله عقول عرضی در رب النوع انسانی (عقل فعال) بعنوان نزدیکترین عقل به نفوس انسانی متجلی میگردد. در نصوص عتیق اوستایی نیز سِنِنته مینیو (و معادل آن خرتو) اولین جلوه بزرگ حق مطلق و واسطه فیض ربوبی است. سِنِنته مینیو را دو شأن مزدایی و اهورایی است که اولی به نام «سرنوشه» (یا سروش) و دومی به نام «گئوش تشن» خوانده میشود. سرنوشه در گاهان اغلب با وُهومنه ملازم است: این دو در طول یکدیگرند و رابطه میان آنان نظیر رابطه الروح (یا روح اعظم) و روح القدس است.^(۲۸)

مواجهه شخصی هر یک از افراد انسانی با رب النوع انسانی که حافظ نوع و ممد کمالات نفوس انسانی است، در حکمت اشراق «طباع تام» نامیده میشود. طباع تام انانیت آسمانی هر فرد بشری است که پس از هبوط باید دوباره به آن ذات روحانی خویش بازگردد. بعبارت دیگر، من درونی و حقیقی هر شخص است.^(۲۹) او خویشتن خویش و فرشته شخصی هر سالک است که او را حکمت و معارف حقیقی می آموزد و به غایت کمال و طبیعت تامه اش که «خودآگاهی مطلق» است هدایت میکند.

انسان بعنوان یکی از مظاهر حقیقه الحقایق در ظهور خود شامل مراتب متعددی (اعم از کلی و جزئی) است. مرتبه کلی شامل «لاظهور» (همان وجود ثبوتی در علم حق) و «ظهور فارغ از صورت» (مرتبه عقلی) است. مرتبه جزئی نیز «ظهور مقید به صورت» است که در این مرتبه نیز باید وجود انسان را در دو مرتبه لطیف (مثالی) و کثیف (جسمانی) در نظر گرفت. در کتاب بندهشن نیز از سه عالم سخن رفته است: عالم مینو، عالم گیتی نیامیخته (عالم لطیف مثالی) و عالم گیتی آمیخته (عالم کثیف یا اجسام).

ماده گرایی و اصالت تجربه در زمان ما وجود را تنها به یکی از مراتب جزئی

که همان مرتبه «فردیت بشری» است، تقلیل داده است.^(۳۰) این فردیت کل موجود نیست، بلکه تنها مرتبه ناچیزی از کثرت مراتب وجودی است. مرتبه فوق بشری، همان «شخصیت» است که فردیت در برابر آن بسیار ناچیز مینماید. تنها شخصیت است که مرتبه باقی و لابشرط موجود است و چیزی جز آن را حقیقی نمیتوان انگاشت. رنه گنون در کتاب *انسان و صیروت او بنا بر ودانته* مینویسد:

بشر ملحوظ در کلیت خویش، مشتمل بر شماری از مقدورات است که شأن جسمانی یا کثیف او را تشکیل میدهند، بعلاوه کثرتی از مقدورات دیگر که در جهات مختلف به وراء ساحت جسمانی گسترش مییابند و شئون لطیف او را میسازند؛ ولی مع هذا، همه این مقدورات من حیث المجموع نمودار درجه واحدی از وجود عام منبسط است (گنون، ۱۳۹۷: ۹۸).

مقوم فردیت بشری شخص الهی اوست. فردیت اگر از مصدر و مبدأ خود یعنی شخصیت منقطع شود، دیگر چیزی وجود نخواهد داشت. گنون بجای دو واژه «شخصیت» و «فردیت»، دو اصطلاح «خود مطلق» و «من مقید» را نیز بکار میبرد (همان: ۹۰) که این دو اصطلاح با سنت اشراقی وفق کامل دارد. سهروردی نیز از «آنائیت» سخن گفته است که همان خودآگاهی یا ادراک ذات به ذات است؛ چیزی که هر شخصی با آن شناخته میشود:

فإذا تفحصت، فلا تجد ما انت به أنت ألا شيئاً مدرکاً لذاته و هو «آنائیتک» و فیه شارک کل من أدرك ذاته و آنائیته (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۲/۲).

۴۵

این آنائیت ذات خودآگاهی است که در مرتبه فرد بشری مقید است، اما مبدأ و مصدری مطلق دارد؛ همان «آنائیت مطلق» که ذات (در زبان پهلوی xwadīh) خودآگاه مطلق است و «شاهد کل» نیز خوانده میشود. شاهد مطلق



ینبوع علم اعلی است که همه علمها از آن نشئت میگیرد. در واقع، «خود مطلق، همان مبدأ متعال و لایزال است که مظاهر آن - بعنوان مثال انسان - صرفاً نوعی تشان فانی و امکانی آن بشمار میرود» (گنون، ۱۳۹۷: ۹۱). خود مطلق به زبان مکتب ودانته در هند، «آتما» (الروح یا روح کلی^(۳۱)) نامیده میشود. خود مطلق را میتوان در یک موجود خاص یا یک مرتبه معین از آن موجود (مثلاً موجود بشری) لحاظ کرد؛ با این همه، غیر از خود مطلق چیز دیگری در میان نیست. آتما یا پرماتما همان «أنائیّت متعالیه» یا مبدأ لابشرط و غیب مطلق است و مبدأ مرتبه لاطهور و ظهور. خود مطلق در همه مراتب ظهور دارد و با آنها در وحدت ذاتی است. بتعبیر دیگر، از همان آغاز میان مراتب ظهور و مبدأ ظهور یگانگی محض (یوگه در مکتب ودانته) وجود دارد، ولی این یگانگی بالقوه و بالشان است و در مرحله بعد، از طریق خودآگاهی بالفعل خواهد شد. فردیت (یا من مقید و جزئی) در سیر کمالی خود از جزئیت به کلیت، همه حقیقت خود را از شخصیت الهیش دارد و بواسطه همین شخص الهی - که فرشته راهنما و منشأ و مبدأ اوست - یگانگی را با مبدأ محقق میسازد. بمحض تحقق یافتن مقدورات و بالفعل شدن آنها دیگر فردیتی در کار نخواهد بود و این رهایی حقیقی است؛ رهایی از من جزئی و مقید و وصول به من کلی و متعالی. این یگانگی و بالفعل شدن موجود جزئی و مقید، غایت معرفه النفس است.

چنانکه گفته شد، سهروردی نیز از نفسی سخن میگوید که در مرتبه عقلی خویش بالقوه^(۳۲) است و با هبوط به عالم طبیعت و هیولی در قید و شرطهای این عالم گرفتار می آید و دوباره با دریافت خرّه و منور شدن به تابشهای انوار عقلی فرهمند میشود و به یاری فرشته راهنمای خویش که همان عقل فعال یا طباع تام خود اوست به فعلیت عقل بازمیگردد؛ یعنی به جایی که موطن اصلی اوست. در حقیقت، نفس خود عقلی نورانی و از جمله فرشتگان مقرب میشود:

چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد لذتی یابد



بی‌نهایت به مشاهدت واجب‌الوجود و ملا اعلی و عجائب عالم نور، و دائم در آن لذت بمآند... و عقلی شود نورانی و از جمله فریشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیازد و از نگریستن بدو ننگ دارد... (سهروردی، ۱۳۹۶: ۷۵ و ۷۶).

حقیقت نفس آدمی را باید از دو وجه در نظر گرفت: در نظرگاه اول، نفوس آدمی به حکم فطرت، واحد است؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «النَّاسُ سِوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمِشْطِ؛ مردم مانند دندان‌های شانه با هم برابرند» (مجلسی، بی‌تا، ۲۵۱/۷۵). در نظرگاه دوم، نفوس آدمی متفاوت است؛ چنانکه حضرت رسول (ص) فرمود: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ؛ مردم مانند معادن طلا و نقره هستند» (همان: ۵۸ و ۶۵). این حقیقت در عبارت «الملائكة و الروح» پوشیده است: «الروح» نقطه وحدتی است که کثرت الملائكة در آن به هم میرسند. «الملائكة و الروح» بر سبیل وحدت در عین کثرت رب‌النوع انسان بشمار میرود.^(۳۳) این حقیقت، سر وجود انسان و من متعالی اوست که در قالب بشری نمیگنجد؛ چنانکه خداوند سبحان به پیامبر اکرم (ص) میفرماید: «وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ؛ میبینی که به تو مینگرند، درحالی که نمیبینند» (بقره/ ۱۸). آنچه مشرکان با چشم سر نمیبینند، همان است که نزد عرفا به نام «حقیقت محمدیه» شناخته میشود. نور محمدی یا نور احمد (ص) همان حقیقت الروح (روح اعظم) است؛ چنانکه در آثار عین‌القضاة همدانی بتفصیل بیان شده است، معنی حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» این خواهد بود که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَ مُحَمَّدٍ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّ مُحَمَّدٍ»؛ زیرا نفس احمد (ص) طباع تام نفوس هر یک از ماست (ر.ک: همدانی، ۱۳۹۲: ۲۲۰/۷۶ و ۲۲۱). در حکمت شیعی نیز نور محمدی (ص) برابر است با عقل در بالاترین مراتب خود (نور اقرب) که باطن نبوت و حقیقت ولایت است. نور محمدی در حقیقت ائمه دوازده‌گانه شیعی تجلی

۴۷



مریم اسدیان، بابک عالیخانی؛ طباع تام در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با «فروهر» در حکمت خسروانی

مییابد و امام بعنوان «طباع تامّ» و ربّ النوع مؤمنان، پنهان و آشکار در تمام قرون و اعصار در کنار ایشان بعنوان مرشد معنوی حضور دارد؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی(ع) در خطبه‌یی میفرماید: «رابطهٔ امام با هر یک از مؤمنان همتای روح‌القدس با جان هر یک از آنهاست». این همان حقیقتی است که سهروردی در مقدمه کتاب *حکمة الاشراف* به آن اشاره کرده و گفته است که جهان یک دم از آن خالی نیست:

و لست اعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتألّه
مستولياً ظاهراً مكشوفاً، و قد يكون خفياً، و هو الذی سمّاه الکافّة
القطب. فله الرئاسة و ان كان فی غاية الخمول. و اذا كانت السياسة
بيده، كان الزمان نورياً. و اذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت
الظلمات غالبية (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲/۲).

نتیجه‌گیری

فروهر باستانی اصل آسمانی یا همان مینوی خرد است که معارف را به سالک القاء میکند. این حقیقت نوری بر مفهوم «طباع تامّ» در سنت هرمسی که فلاسفهٔ اسلامی نیز آن را طرح کرده‌اند، منطبق می‌افتد. سالکان راه حق همواره در پی شناخت حقیقت وجودی نفس خویش و اصل و مبدأ خود بوده‌اند؛ این مقصود اعلی حد و مرز جغرافیایی نداشته و ریشه در خمیرهٔ ازلی دارد. از اینرو، شناخت اصل آسمانی و حقیقت نفس نزد حکما و عرفا در همهٔ زمانها جزو بنیادیترین تعالیم بوده است؛ چه در سنت هرمسی با عنوان «طباع تامّ» و چه در سنت مزدایی با عنوان «فروهر» سالکان در جستجوی یگانگی و اتحاد میان نفس خویش با رب‌النوع و پدر آسمانی خود بوده‌اند. سهروردی در میان حکمای اسلامی با طرح مبحث طباع تامّ هرمسی و نیز تبیین دقیق سلسلهٔ انوار در فلسفهٔ نوری خود، در پی جمع میان تعلیم خسروانی و هرمسی و بتعبیر دیگر، احیای خمیرهٔ ازلی حکمت بوده است.



پی‌نوشتها:

۱. ابوالبرکات نفوس را در دسته‌های معنوی که انواع مختلف (دوازده نوع) در ذیل یک جنس مشترک محسوب میشوند، در نظر می‌گیرد. بنظر میرسد دوازده نوع که هر یک رب‌النوع مخصوص به خود را دارند با فرشته‌شناسی مزدایی و نیز امام‌شناسی شیعه مرتبط باشد (درباره نظریه ابوالبرکات ر.ک: کربن، ۱۳۹۲: ۲۰۳-۲۰۹).

۲. سهروردی در کتاب *المطارحات* تام را بمعنی «ذاتی» میداند؛ ذاتی که همه کمالات برای او حاصل شده اما این کمالات از خود ذات وی نیست. همچنین «فوق تام» موجودی است که هم ذات و هم کمالات ذاتیش از خود وی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۴۶۶).

۳. در تفصیل این مطلب ر.ک: کربن، ۱۳۹۱: ۲/۲۳۵-۲۵۵.

۴. در رساله *حی بن یقظان* ابن‌سینا نیز این ملاقات صورت می‌گیرد. در این رساله نام پیر «زنده پسر بیدار» است که بنظر میرسد. این نام بر قامت خضر(ع) خوش مینشیند؛ پیر معنوی همه اصحاب محبت و معرفت در طول زمانها، چنانکه حافظ میگوید:

مگر خضر مبارک‌پی تواند که این تنها به آن تنها رساند

مگر خضر مبارک‌پی درآید به یمن هم‌تش کاری گشاید

۵. در کتاب *اثولوجیا* - ترجمه عربی *تاسوعات* فلوطین - آمده است که انسان عقلی، روحانی است و انسان حسی سایه و صنم است: «انَّ الانسان الحسِّيَّ اَتما هو صنم الانسان العقلیّ، و الانسان العقلیّ روحانی و جمیع أعضائه روحانیة» (اثولوجیا، ۱۳۸۸: ۱۳۱).

۶. مقصود مثال افلاطونی (عقل) است نه مثال معلّق که جهان گیتی نیامیخته باشد.

۷. در فروردین‌یشت (کرده ۲۲، بند ۸۰) آمده است: «در میان همه این فرورهای ازلی اینک فرورهر اهورامزدا را میستاییم که بزرگتر، بهتر و زیباتر و استوارتر و داناتر و خوش‌ترکیب‌تر و در راستی عالی‌رتبه‌تر است» (همچنین ر.ک: یسنا ۲۶ بند ۲) و نیز در وندیداد (فرگرد ۱۹، بند ۱۴) آمده است: «فرورهر مرا که اهورا هستم به یاری بخوان».

۸. دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای فرشته‌ات به دو دست دعا نگه دارد

(دیوان حافظ)

۹. در دینکرد ششم آمده است: «او برای فروهرهای پارسایان جامه تن درست کرد که هستی خود آن نیز گل جسمانی است» همچنین آمده است: «و چنین نهاد که زمان به زمان به گوهر خود بایستند و به آن جامه گیتی رسند که از مшти گیل است، تا زاده شوند برای انجام کار روزانه» (بنقل از شاکد، ۱۳۸۱: ۱۰۲).

۱۰. یشت سیزدهم دارای ۳۱ کرده و ۱۵۸ بند و در ستایش فروهرها یا فروشی‌هاست. بندهای ۱ تا ۸۴ به توصیف فروهرها و نقش آنها در تکوین جهان و پاسبانی آنها از موجودات جهان اختصاص دارد. در بند ۱۱ به نقش فروهرها در بسته‌شدن نطفه در زهدان مادر و نقش آنها در حفظ آن تا هنگام تولد اشاره شده است. بندهای ۴۹ تا ۵۲ به فرود آمدن فروهرها در پایان سال به خانه‌هایی که در هنگام حیات صاحب آن بدان تعلق داشته است، اشاره میشود. در بندهای ۴۵ تا ۴۸ و ۶۹ تا ۷۲ از نقش جنگاوری فروهرها و پیروز گردانیدن فرمانروایانی که او را پرستش میکنند، سخن رفته است. در بندهای ۶۵ تا ۶۸ نقش فروهرها در تقسیم آب و جلوگیری از خشکسالی بیان شده است. در بندهای ۳۷ و ۳۸ سخن از جنگهای نخستین ایرانیان با قبایل تورانی در میان است. بخش بعدی این یشت به ستایش هفت دسته از فروهرهای قهرمانان دینی زرتشتی از گیومرث، نمونه نخستین انسان تا سوشیانس اختصاص دارد (تفضلی و آموزگار، ۱۳۸۳: ۵۲).

۱۱. هر بخش وجودی انسان به مینوی ویژه‌یی تعلق دارد. قوای غیرمادی انسان متعلق به اورمزد است، حال آنکه قوای گوناگون جسمانی او میان امشاسپندان تقسیم شده است (برای تفصیل ر.ک: شاکد: ۱۳۸۱).

۱۲. یکی از دیویسنان و از رقبای زردشت. درباره «گئوتم» (ر.ک: پورداوود، ۱۳۹۴: ۲/۲۸-۴۵).

۱۳. برخی این واژه را از ریشه «vard» بمعنی پروراندن، گواراندن و غذا خوردن دانسته‌اند. برخی از ریشه «vakš» بمعنی روییدن و بالیدن و یا از ریشه «vac» بمعنی سخن گفتن دانسته‌اند. همچنین معانی دیگری چون اعتقاد کردن، گرویدن، احاطه کردن، پوشاندن و برگزیدن را برای آن ذکر کرده‌اند (درباره این نظریات ر.ک: پورداوود، ۱۳۹۴: ۲/۵۸۴ و ۵۸۵).

۱۴. در سوره احزاب آیه ۷۲ «و حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ» همان برگزیدن است؛ او برگزید که بار امانت را حمل کند:



آسمان بار امانت نتوانست کشید

قرعه فال به نام من دیوانه زدند

(دیوان حافظ)

۱۵. از امام جعفر صادق (ع) در باب فطره الله پرسیدند. امام (ع) فرمود: «هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ فَقَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ؛ فطرت الله اسلام است که خداوند هنگام پیمان گرفتن آنان را بر فطرت توحید آفرید و فرمود: آیا پروردگار شما نیستیم؟ در آنجا کافر و مؤمن حضور داشت» (البحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۲۳۶).

۱۶. درباره اعیان ثابت گفته اند: «ما شَمَّتْ رايحةُ الوجودِ ابدأً»، زیرا عین ثابت هیچ فعلیتی ندارد. مقدمات در علم حق، تقرّر علمی و ثبوتی دارند.

۱۷. عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود مطلق مگو

زانکه ماهیات و سرّ سرّ آن پیش چشم کاملان باشد عیان

(مثنوی مولوی، دفتر سوم)

۱۸. در علم امروز از خزانه های ژنتیکی سخن می رود. این خزانه ها در واقع سایه و ظلّ خزائن الهیند. بر این اساس میتوان علم امروز را علم سایه شناسی نامید نه علم به حقیقت اشیاء و سرّ القدر که عرفا و اصحاب معرفت در جستجوی آنند.

۱۹. بر رأی بلی این اشکال وارد است که پیشوند «fra» را نادیده می انگارد.

۲۰. نزد فتیان، پدر عهدالله با خواندن این آیه، عهدنامه طریقت را برای فتیان میخواند و از آنها پیمان میگیرد که از شیطان متابعت نکنند (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۹۴ و ۹۵).

۲۱. «والاتحاد الذی بین الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي». و كما ان النور

الاسفهدی لما كان له تعلق بالبرازخ كانت الصیصیة مظهره، فتوهم أنه فیها و ان لم

یکن فیها. فالانوار المدبّرة اذا فارقت، من شدّة قریبها من الانوار القاهرة العالیة و

نور الانوار و كثرة علاقتها العشیقیة معها، تتوهم أنها هی. فیصیر الانوار القاهرة مظاهر

للمدبّرات كما كانت الابدان مظاهر لها» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۸).

۲۲. در آثار افلاطون نیز نفس بشکل موجودی بالدار است. وی در رساله فایدروس

مینویسد: «روح به نیروی متحد اسب اراپهیی بالدار و اراپه ران مانند است... نیروی

بال در این است که جسم سنگین را به بالا میبرد و بدانجا که مسکن خدایان است،

۵۱

میرساند، از اینرو پر و بال بیش از همه اجزای تن از امور خدایی بهره دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۲۳۴ و ۱۲۳۵).

۲۳. شیخ اشراق به طریق برهانی از قوه مدبره اجسام (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۵۷-۴۵۹)، ثبوت دائمی انواع (همان: ۲/ ۱۴۳) و قاعده امکان اشرف (همان: ۲/ ۱۵۴ و ۱۵۵) در اثبات انوار قاهره عرضی استفاده میکند.

۲۴. «باید توجه کرد که امشاسپندان عبارت از «ارباب انواع» نیست (ایزدان زردشتی را شاید بتوان بعنوان ارباب انواع تلقی کرد)... سهروردی با افانیم نور آشنایی کامل (به علم حضوری و علم حصولی هر دو) داشته است. باید توجه کرد که خمیره فلهویی که او از طریق خانقاه دریافت کرده بود، از قبیل تتبع علمی و تفکر فلسفی نبوده است. کاری که سهروردی کرد این بود که به پشتوانه آن خمیره به اقامه براهین فلسفی و نیز پژوهش در برخی از اخبار و آثار زردشتی مبادرت ورزید. دامنه پژوهش او قهراً به اندازه دامنه دسترسی او به مدارک زردشتی بوده است... از نظر اطلاع از مسائل زردشتی (و نه فهم مسائل) سهروردی از امثال شهرستانی فراتر نرفته است. وی بهمن امشاسپند را از «امهات» انگاشته و باقی امشاسپندان را بمنزله «ارباب انواع» تفسیر کرده است. کار سهروردی قابل انتقاد است که چرا سایر امشاسپندان را نیز مانند بهمن از قبیل امهات ندانسته است. اگر به این کار پرداخته بود، آنگاه به مرام نصوص اوستایی عتیق نزدیک شده بود، اما وی با مختصری تصرف در همان محدوده الهیات کتب پهلوی توقف کرد» (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۶۹).

۲۵. درباره تفاوت کلی منطقی و کلی مابعدالطبیعی و نیز رابطه آن با جزئی به کتاب *انسان و سیروت/ او بنا بر ودانته* (ص ۹۵-۹۷) نوشته رنه گنون مراجعه میتوان نمود.

۲۶. این واسطه‌ها عبارتند از: نفس ناطقه، روح حیوانی (یا روح بخاری) و نفس نباتی (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۵۹).

۲۷. سهروردی از رب النوع انسانی با عنوان «ام النوع» نیز یاد کرده است: «فهو کلی بمعنی انه ام النوع. و نسبتة الی الكلّ سواءً بانه صاحبّه و ممدّ کمالاته و حافظ النوع بالاشخاص التي لایتناهی» (همان: ۱/ ۴۶۳). لفظ ام النوع یادآور *سیمرغ شاهنامه* است که دایه زال بشمار میرود.

۲۸. برای توضیح بیشتر ر.ک: عالیخانی، ۱۳۷۹: ۷۰ - ۸۳.



۲۹. در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
(دیوان حافظ)

۳۰. برخی از فیلسوفان مدرن علاوه بر فردیت از «شخص بشری» نیز سخن گفته‌اند که از نظر آنان نوعی جزء اعلائی فردیت بشمار می‌رود. اما این شخص بشری هیچ مناسبتی با شخصیت الهی بمعنی دقیق کلمه ندارد و در واقع همان فردیت بسیط است و بس (برای توضیح بیشتر ر.ک: گنون، ۱۳۹۷: ۱۰۳-۱۱۳).

۳۱. این روح در مقابل ماده قرار نمی‌گیرد، مانند آنچه در ثنویت دکارتی می‌بینیم؛ زیرا مابعدالطبیعه حقیقی ماوراء همه تضادهاست (برای توضیح بیشتر ر.ک: گنون، ۱۳۹۷: ۸۹-۱۰۲).

۳۲. در اینجا برخلاف دیدگاه ارسطویی درباره قوه و فعل، قوه از فعل برتر است. مقصود از قوه در این مقام، ممکنات (اعیان ثابت) و مقدورات و معلومات در مرتبه واحدیت (در علم الهی) است و مقصود از فعل ظهور آنها در عوالم عینی است. بتعبیر دیگر، نفس در ابتدا در علم حق (یا به زبان فلاسفه در عقل مفارق) در مقام کینونت عقلی است و بهره‌ی از وجود نیز دارد اما وجود بالقوه.

۳۳. عقل فعال که جزو انوار قاهره عرضیه است، در حکمت اشراق رب‌التووع بشر است، ولیکن رب‌النوع انسان کامل را در برترین مرتبه انوار قاهره طولیه، یعنی نور اقرب، باید جستجو کرد.

منابع:

۱. ابن سینا (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، بکوشش عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌لین.
۲. افلاطون (۱۳۸۰) *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد ۳. ۵۳
۳. افلوپین *اثولوجیا*؛ ترجمه عربی ابن‌ناعمه حمصی از تاسوعات فلوپین (۱۳۸۸) ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۴. آموزگار، ژاله؛ ژینیو، فیلیپ (۱۳۷۲) ترجمه *ارد/ویرافنامه*، تهران: انتشارات معین و انجمن ایرانشناسی فرانسه.



۵. البحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق) *البرهان فی التفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
۶. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۵۸) *المعتبر فی الحکمة*، بکوشش زین العابدین موسوی و تعلیق سلیمان بدوی، حیدرآباد دکن.
۷. بویس، مری (۱۳۹۳) *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: نشر گستره.
۸. پورداود، ابراهیم (۱۳۹۴) *گاتها* (کهن‌ترین بخش اوستا)، تهران: انتشارات اساطیر.
۹. _____ (۱۳۹۴) *یشتها*، تهران: انتشارات اساطیر، جلد ۱ و ۲.
۱۰. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. تفضلی، احمد (۱۳۹۱) *ترجمه مینوی خرد*، تهران: نشر طوس.
۱۲. رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق) *المباحث العالیة*، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۳. _____ (۱۴۲۰ق) *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. زارع، زهرا (۱۳۹۷) «نقدی بر تبارشناسی اشراقیان»، *جاویدان خرد*، تهران: نشر هرمس.
۱۵. زرشناس، زهره (۱۳۸۵) «دثنا در نوشته‌های سغدی»، *نامه انجمن*، شماره ۲۱.
۱۶. ژینیو، فیلیپ (۱۳۹۵) *انسان و کیهان در ایران باستان*، ترجمه لیندا گودرزی، تهران: نشر ماهی.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. _____ (۱۳۹۶) *پرتونامه سلیمان‌شاهی و بستان‌القلوب*، تصحیح و توضیح بابک عالیخانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. شاکد، شائل (۱۳۸۱) *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳) *رسائل الشجرة الهیة فی علوم الحقایق الریائیة*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳) *شرح حکمة الاشراق*، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی

محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۲. عالیخانی، بابک (۱۳۷۹) *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: هرمس.

۲۳. _____ (۱۳۹۴) «خمیره ازیلی در نزد سهروردی و رنه گنون»، *جاویدان خرد*، شماره ۲۷، ص ۹۱-۱۱۲.

۲۴. فارابی، ابونصر (۱۹۶۶ م.) *عیون المسائل*، بتحقیق احمد ناجی الجمالی، قاهره: مطبعة السعادة.

۲۵. فان بلادل، کوین (۱۳۹۳) *هرمس عربی از حکیم کافر کیش تا پیامبر دانش*، ترجمه محمد میرزایی، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

۲۶. فرنبدادگی (۱۳۹۵) *بند هوش*، ترجمه مهرداد بهار، تهران: نشر طوس.

۲۷. قشیری، عبدالکریم (۱۹۹۱ م.) *رساله قشیری*، بیروت: دارالخیر.

۲۸. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶) *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمد برزگر خالقی، تهران.

۲۹. کاشفی سبزواری، ملاحسین واعظ (۱۳۵۰) *فتوت نامه سلطانی*، باهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۳۰. کرین، هانری (۱۳۶۹) *فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: نشر طوس.

۳۱. _____ (۱۳۸۴) *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*؛

(*بن مایه های زرتشتی در فلسفه سهروردی*)، ترجمه ع. روح بخشیان، تهران: انتشارات اساطیر.

۳۲. _____ (۱۳۹۱) *اسلام در سرزمین ایران*، (سهروردی و افلاطونیان

ایران)، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، جلد ۲.

۳۳. _____ (۱۳۹۲) *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران:

نشر سوفیا.

۳۴. _____ (۱۳۹۵) *ارض ملکوت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.

۳۵. گنون، رنه (۱۳۹۷) *انسان و سیروت او بنا بر ودانته*، ترجمه بابک عالیخانی و

کامران ساسانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۳۶. المجريطی، ابی القاسم مسلمہ بن احمد (۱۹۳۳ م.) *غایة الحکیم و احق نتیجتین*، تحقیق هلموت ریتز، چاپ لایپزیک و برلین.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (بی تا) *بحار الانوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. *مصباح الشریعة* (۱۴۰۰ ق) منسوب به امام صادق (ع)، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۹. معین، محمد (۱۳۲۸)، «حکمت اشراق و فرهنگ ایران»، *مجله آموزش و پرورش*، سال ۲۴، شماره ۶.
۴۰. ملاصدرا (۱۳۶۲) *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة (منطق نوین)*، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران: انتشارات آگاه.
۴۱. _____ (۱۹۸۱ م.) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۲ و ۸.
۴۲. نسفی، عزالدین (۱۳۷۹) *الانسان الکامل*، پیشگفتار هانری کرین، تصحیح ماریژان موله، ترجمه و مقدمه سیدضیاء‌الدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری.
۴۳. نصر، سیدحسین (۱۳۷۷) *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴۴. _____ (۱۳۸۳) *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۵. همدانی، عین‌القضاة (۱۳۹۲) *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری.