



ارزیابی تفسیر جلوه های تجلی در حکمت مزدیسنا و عرفان نظری

سعید محمدی کیش^۱

دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شیراز، ایران

فرخ نیازکار(نویسنده مسئول)^۲

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۸

چکیده

عرفان نظری اساساً بر پایه های تفکر و شناخت بنا شده است، در این رویکرد معرفتی، سالکین سیر الهی الله، با نفی وجود از کثرات عالم، آن ها را مظاهر اسماء و صفات و تجلی وجود حق دانستند. اما به نظر می رسد بینش وحدت وجود در تجلی اعیان، پیش از آرای عرفان نظری، در ایران اوستایی نیز وجود داشته است، که نشانی از دیرینگی مفاهیم عرفانی در ایران باستان دارد. هدف از پژوهش حاضر ارزیابی و تحلیل مشابهت های مفهوم تجلی در این دو بینش عرفانی و حکمی است که به شیوة توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار می گیرد. بر این اساس پرسش اصلی تحقیق آن است که تفسیر تجلی صور علمیه الهی در عالم وجود چه شباهت هایی با سیر نزول فرّوشی های زرتشتی از جهان مینوی به عالم خلقت دارد؟ نتایج تحقیق نشان می دهد که دیرینگی تجلی علم خداوند در حقایق موجودات عالم امکان در ایران اوستایی نیز مشاهده می شود. همچنان که در مزدیسنا صور معنوی که در ابدان بشر ساکن است، از مرکز حقیقت صادر گردیده و با نام امشاسپندان فره‌ری شناخته می شوند؛ در عرفان نظری نیز صورت معنوی تعینات هستی اعیان ثابته نام دارند که در مظاهر عالم متجلی هستند و انسان کامل مظهر تجلی ذات حق است.

^۱ . saeid.mohamadikish@gmail.com.

^۲ . fniaz2000@yahoo.com.

کلید واژه: اوستا، فروهر، تجلی، ادبیات عرفانی، اعیان ثابت، ابن عربی.

۱- مقدمه

آئین زرتشتی یکی از قدیمی‌ترین ادیان جهان است که از آموزه های پیامبر ایرانی، زرتشت اسپیتمان سرچشمه می‌گیرد. اندیشه ها و آموزه های زرتشت در مکتب های فلسفی و نهادهای گوناگون دینی روزگاران کهن بازتاب گسترده ای داشته و تاثیرهای آشکار بر جا گذاشته است. چنان که هانری کوربن درباره تاثیر حکمت ایران باستان بر حکمت الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی می‌نویسد: « این فرو شکوه بامدادی فلسفه اشراق ما را به لمعان اصلی که سرچشمه آن است راه می‌نماید و سهروردی بر آن است که بر او شهودی دست دهد تا در برابر او از منبع اشراق حقیقت پرده براندازد. این نور جلال است که اوستا آن را خورنه نام برده است. عمل آن لمعه جلال در عقیده مزدایی از نظر جهان شناسی و درک فلسفی انسان، اصل آفرینش است.» (کوربن، ۱۳۹۶: ۲۵۷) در عصر جدید نیز با آنکه هزاره ها از روزگار زندگی زرتشت می‌گذرد و شرایط فکری و اجتماعی در جوامع انسانی دگرگونی های بسیار یافته است، بسیاری از دانشوران و فرهیختگان جهان، سروده های فرزانه کهن ایرانی را به دیده اعجاب و تحسین می‌نگرند و برداشت ها و دریافت های آگاهانه و زیرکانه ای از آن ها دارند. (رک: دوست خواه، ۱۳۸۵: پیشگفتار: ۴۱) رابیندرانات تاگور می‌گوید: « ندای زرتشت ندای جاودانی و زنده ای است که تا امروز به گوش می‌رسد و این ندا نه فقط برای راهنمایی یک قوم قلیل بود، بلکه تعلیمات اخلاقی زرتشت را در هر دوره و هر جا باید راهنمای جامعه بشری دانست.» (مهرین، ۱۳۵۴: ۷۵) حکمت اوستایی از دیرباز تا کنون مورد توجه حکما و فلاسفه جهان قرار داشته است.

عرفان نظری یا سنت دوم عرفانی یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود. (سجادی، ۱۳۸۴: ۸) محیی الدین ابن عربی، بنیان‌گذار عرفان نظری است و کتب متعددی در تصوف و عرفان علمی تدوین کرده است. از عرفا و محققانی که بعد از محیی الدین

پا به عرصه وجود گذاشته اند همه شارح کلمات و تحقیقات و تدقیقات ارزنده او هستند، محیی الدین بدون تردید در بین عرفای اسلامی بزرگترین عارف و صوفی است و دانشمندان بعد از او همه ریزه خوار سرفه بی دریغ او می باشند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۱) ابن عربی در نوشته های خود، بوژه در فصوص الحکم، بدون استفاده از ادبیات فیلسوفانه و در چارچوب ادبیات کاملاً عرفانی، به مثابه یک فیلسوف به تبیین نظام هستی و ابعاد سه گانه وجودشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آن پرداخته است. پس از او این جنبه عرفان به سرعت جای خود را در عالم تصوف پیدا کرد و در کمتر از یک قرن از روم تا هند را فرا گرفت. (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۹) اندیشه ابن عربی شاکله اصلی مبانی عرفان نظری را تشکیل می دهد. اعیان ثابته، فیض اقدس، فیض مقدس مرتبه احدیت، مرتبه واحدیت، احدیت جمع، مراتب و درجات وجود از جمله موضوعات متنوع و مبسوطی بود که در کتاب فصوص الحکم و آراء ابن عربی مطرح شد. مسئله وحدت وجود از عمده مطالبی بود که ابن عربی مطرح کرد، و موافقان و مخالفان بسیاری را به چالش فرا خواند. از این رو در همان روزگار ابن عربی این کتاب در محافل علمی و عرفانی در کانون توجه قرار گرفت. (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۶۱)

۱-۱- بیان مسئله.

درباره تجلی یک تصور عرفی وجود دارد و آن اینکه خداوند صور علمی و معنوی در حقیقت و باطن تعینات عالم امکان است و در هر یک از اجسام و اجزای عالم هستی متجلی است، این تصور عرفی در آراء عرفان نظری به اعیان ثابته تعبیر می گردد. اما آیا به واقع مفهوم تجلی حقایق علمی در تعینات هستی، تنها در عرفان نظری نشر و منعکس گردید؟

ابن عربی در گذار از عدم قائل شدن وجود مستقل برای موجودات و اشیاء و عالم هستی، تنها صورتی واحد از تجلی حقیقت ذات را در جهان آفرینش تبیین می کند. به عقیده شیخ اکبر تنها یک موجود راستین وجود دارد و آن حق است: «ان الحق عین الوجود» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۷۶) نظریه وحدت وجود ابن عربی، او را در حوزه عرفان اسلامی برجسته ساخت، در عرفان نظری عالم وجود، لاقید نیست و متصف به حقیقت مطلق است و به سبب سرایت اعیان ثابته برخوردار از وجود مقید گشته است. «اعیان ثابته ثبوت علمی در صقع ربوبی دارند؛ ولی از نظر وجود خارجی معدوم هستند؛ یعنی خود آنها هیچ‌گاه به عرصه وجود نمی‌آیند.» (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۷۴) در واقع اعیان ثابته یک هستی معنوی است که بر تعینات عالم هستی عارض گشته است. اما به نظر می رسد بینش شهودی تجلی حق

تعالی در عالم آفرینش در آئین زرتشتی نیز کم و بیش وجود دارد. در آموزه های اشوزرتشت آمده است: «چون در حقیقت وجود خود دقت نمائیم و به اسرار مکنون خود پی ببریم پرده دویی و حجاب جهل از پیش چشم ما برداشته خواهد شد و به اسرار و حقایقی پی خواهیم برد که خرد را در آن جایگه راه نیست.» (شهمردان، ۱۳۶۴: ۳) اشوزرتشت تعلیم می دهد که مرکز جمیع کائنات و مبداء تمام موجودات اهورا مزدا ی قادر مطلق است. (شهمردان، ۱۳۶۴: ۵) در واقع مفهوم وحدت تجلی در آئین اوستایی وجود دارد و صور علمیه الهی یا اعیان ثابتة در عرفان نظری، در اوستا با نام های امشاسپندان فروهری، ایزدان مقدس نامیرا، ذرات مینوی، با تعبیر صورت معنوی عالم وجود خوانده می شوند.

در آئین زرتشتی از امشاسپندان، و فروعات مصطلحی همچون بُوَدَ (Baodha) و فَرَوَهَر (Fravehar) در زبان اوستایی فَرَوَشی (Faravashi)، به عنوان توانمندی های پنهان انسان در عالم ماده یاد می شود. برخی محققین، دین قدیم آریایی را بر پایه «پرستش قوای طبیعت و عناصر و اجرام سماوی استوار می دانند.» (رضی، ۱۳۴۳: ۱۳۸) اَمِشَه سَپَنَتَه با «مقدسان بی مرگ» صور معنوی عالم ماده خوانده می شوند، فروهرها نیز در کنار امشاسپندان صورت معنوی هر یک از مخلوقات اهورا مزدا هستند. (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۱) همچنان که اعیان، علم الهی در کسوت تعینات عالمند، امشاسپندان در آیین زرتشتی نیز از دو بعد ماهیت مینوی و فعلیت دنیوی برخوردارند. «برای آنان دو جنبه قائل شده اند، یک وجه لاهوتی و یک صورت ناسوتی. آنچه در عالم کون و وجود می گذرد جملگی به دستیاری این ها صورت می پذیرد.» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۲۴)

ایزدان مقدس نامیرا اسماء و صفات اهورا مزدا و نگاهبانان عالم بشریت هستند. آن ها در عالم به ترتیب، وهومن، اردیبهشت و شهریور، سفندارمذ و خرداد و اَمرداد نام دارند. «در نخستین یشت که مختص به هر مز است، نسبت این فرشتگان به پروردگار معین گردیده است: وهومن آفریده من است، ای زرتشت، اردی بهشت آفریده من است، ... شهریور آفریده من است، ... سپندارمذ آفریده من است، خرداد و اَمرداد هر دو از آفریدگان من هستند.» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۲۵) بُوَدَ نیز نیرو و قدرت ادراک و بینش وجودی انسان را راهبری می کند و در اوستا نیرویی جدا از نیروی فَرَوَهَر می باشد. زرتشتیان این واژه را به بینش درونی و همچنین به بینش اشراقی روشنایی بخش نیز تفسیر کرده اند، «فروهر نیز نیرویی است که انسان را در زندگی به پیش رانده، و او را به سیر تعالی و کمال وا می دارد. این نیرو یکی از

نیروهای جهان هستی است که در انسان نیز وجود دارد. و سرچشمه اش همانا اهورامزداست، روشن کننده راه پیشرفت و نیروی پیش برنده و انگیزه دهنده است.» (رک: جمشیدی، ۳۷۴۵: ۳۹)

فروهر (فروشی) و بُوَدَ دو نیروی اهورایی هستند که پیش از خلقت هستی و انسان در عالم مینوی به وجود آمدند که ماحصل آنان را منش نیک می نامند، و اهورا مزدا آن ها را در کالبد عالم ماده به ودیعه گذارده است تا در برابر اهریمن نادرستی و ناراستی قرار گیرند و بر او چیره گردند. بر این اساس در صورت عنصری اجسام و اجزای عالم ماده، امشاسپندان فروشی معنوی قرار دارند و ذوات هر یک از آن ها جایگاه تجلی اهورا مزداست که به استظهار حقیقت مطلق عالم مینوی، در عالم ماده عارض وجود هستند.

این پژوهش واژه تجلی را در این دو بینش حکمی و عرفانی بررسی می کند. پرسش اصلی تحقیق این است که تفسیر تجلی صور علمیه الهی در عالم وجود چه ویژگی ها و شباهت هایی با سیر نزول فروشی های زرتشتی از جهان مینوی به عالم خلقت دارند؟ این نوشته بر آن است که با تطبیق مفاهیم موجود در آئین زرتشتی و عرفان نظری به تبیین ویژگی های مشابه تجلی در آئین اوستایی و عرفان نظری پردازد.

۱-۲- روش تحقیق

در این مقاله جمع آوری داده ها به صورت کتابخانه ای انجام گرفته است و نگارنده با رویکردی توصیفی - تطبیقی، ضمن بررسی کتب زرتشتی از جمله اوستا، دانشنامه مزدیسنا و بندهشن و همچنین مطالعه مفهوم نظریه اعیان ثابته در فصوص الحکم ابن عربی و در آثار پیروان سنت دوم عرفانی به بررسی مفاهیم تجلی امشاسپندان فروهر در آئین زرتشتی و تطبیق آن با اعیان ثابته در عرفان نظری پرداخته است.

۱-۳- پیشینه پژوهش.

تا کنون پژوهش مستقیمی در خصوص «ارزیابی تفسیر جلوه های تجلی در حکمت مزدیسنا و آراء عرفان نظری» یا به تعبیر دیگر در سنت دوم عرفانی صورت نپذیرفته است. اما در خصوص مباحث تحقیق به صورت مجزا می توان به تحقیقات ذیل اشاره کرد:

شجاری، (۱۳۷۹) در مقاله « اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» به بحث و تحلیل این اصطلاح از منظر ابن عربی و ملاصدرا پرداخته است و سعی بر آن داشته که مفهوم آن را در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه صدرایی را آشکار سازد.

بهارنژاد. (۱۳۸۶). در مقاله «ابن عربی و نظریه وحدت وجود» به دیدگاه های برخی از پژوهشگران درباره ابن عربی پرداخته است، و می گوید برخی درباره ابن عربی تحقیق و پژوهش نموده اند، گفته اند اصطلاح وحدت وجود در آثار او به کار نرفته و خود وی نیز به این نظریه معتقد نبوده است و افزوده اند این اصطلاح را شارحان و مفسران ابن عربی به کار برده اند. در این مقاله، این دیدگاه مورد نقد قرار گرفته و از سه طریق اثبات گردیده است که هم این اصطلاح در آثار ابن عربی به کار رفته و هم او عارف وحدت وجودی بوده است.

کیانپور و مشیدی (۱۳۹۷). در مقاله «رابطه اعیان خارجی و اعیان ثابتة بر اساس نظریه ابن عربی» با هدف آشکارکردن پیوند و ارتباط فعال و مداوم بین اعیان خارجی و اعیان ثابتة بدین موضوع پرداخته اند. در این پژوهش بر پایه زبان تأویلی روشن می شود ارتباط دوسویه زبان و مفاهیم ذهنی درباره اعیان ثابتة و اعیان خارجی نیز برقرار است.

اسماعیل نیاگنجی، فرصی، پاشا پاسندی. (۱۳۹۸). در مقاله «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسپندان با نگاهی به آیین مزدیسنا و اسطوره های پیشآریایی»، سعی بر آن دارند که با روش توصیفی تحلیلی واژه کمال دیوان و امشاسپندان را در زبان اوستایی ریشه یابی کند و با ژرف کاوی در ساختار واژگانی از یک سو و کنکاش در مفاهیم تطبیقی آن از سوی دیگر تلاش می شود تا صورتی دیگرگونه از طرح مسأله به دست داده شود.

۲- بحث و بررسی

۱-۲- فیض اقدس

مقام ذات در عرفان نظری از اهمیت ویژه ای برخوردار است. «این مقام مصدر تجلیات الهی است و از آن به حضرت غیب تعبیر می کنند.» (قونوی، ۱۳۸۸: ۵۸) از نظر ابن عربی، تجلی اول حضرت حق یا فیض اقدس او اعیان ثابتة را رقم زد. (موحد، ۱۳۸۶: ۶۱۷) اعیان ثابتة پیش از خلقت هستی آفریده شده اند. آن ها صور علمیه الهی هستند که بنا بر حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» یعنی: پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند. (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۸۴: ۹۸) مظاهر و تجلیات حق گردیدند.

چنان که عارف شبستری در گلشن راز می گوید:

حدیث کنت کنزارا فروخوان که تا پیدا بینی گنج پنهان

(گلشن راز، ۱۳۸)

در باور زرتشتیان نیز به همان ترتیب که در عرفان اسلامی، اعیان ثابتة تجلی علم حق در حقیقت موجودات هستند، گوهره وجود عالم از تجلیات اهورا مزداست. «آنچه که به این عالم ساکن، روح و حرکت می بخشد و نیرویی از تجلیات خود اهوراست. بنا بر فروردین یشت، این نیروی فروشی است و به توسط این نیرو جهان، در یک آن به حرکت و جنبش می افتد. (فره وشی، ۱۳۶۴: ۳) در آئین زرتشتی نیز اتصاف فروهرها به حضرت حق در خلقت جهان مثالی است. آن ها پیش از ظهور در گیتی در عالم مینوی پدیده آمده اند. « بنا بر عقیده ایران باستان، اهورا مزدا نخست جهان را به صورت مثالی آفرید و پیش از به وجود آمدن جهان مادی، یک جهان مینوی پدید آورد و مثال و تصور کامل و تمامی از جهان استدراک کرد و گوهر مینوی و متعالی آن را از گوهر خویش و با تجلی خویش به هستی در آورد.» (فره وشی، ۱۳۶۴: ۱) هم چنان که صور علمیه الهی پیش از خلقت هستی خلق شده اند، فروشی ها نیز در حکمت زرتشتی سه هزار سال قبل از آفرینش عالم هستی به وجود آمدند. پورداوود در این باره می گوید: «فروشی ها سه هزار سال قبل از خلقت عالم ماده در جهان فروشی حیات داشته اند. فروهر یا بن مایه های جوهر انسان و هستی قبل از خلقت جهان آفریده شد. از منظر آئین زرتشتی فروهر در جهان مینوی هستی یافته بود. فروهر یکی از قوای باطنی انسان است که پیش از به دنیا آمدن او وجود داشته است و پس از مرگ او دگر باره به عالم بالا، از همان جایی که فرو آمده، صعود کرده و پایدار بماند.» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۸۲)

فروهر بازگویی یک بنیاد است و آن این است که برای آفریده شدن هر چیز گیتی، نخست اندیشه، ایده و خواست آن در مینو شکل می گیرد و سپس نمود بیرونی پیدا می کند، بنابراین هستی، نخست در خرد و اندیشه اهوره مزدا شکل گرفت و سپس به پیکر گیتی در آمد. (جمشیدی، ۳۷۴۶: ۳۹) عالم مثالی فروهرها در اصطلاح اوستایی، جهان فروشی، در پهلوی جهان فروهر و یا جهان فرور نام دارد. (فره وشی، ۱۳۶۴: ۱)

واقعه الست

ذکر واقعه «عهد الست» از دیگر شباهت ها در ماهیت فروهر و اعیان ثابتة است. واقعه الست یا اقرار به بندگی در آئین زرتشتی تبیین گردیده است، حضرت حق «همه آفریدگان را با بوی (بینش درونی) و

فروهر مردمان بسگالید... و گفت کدام شما را سودمندتر در نظر آید؟ اگر شما را به صورت مادی بیافرینم و به تن با دروج بکوشید و او را نابود کنید، شما را به فرجام درست و انوشه باز آریم.... ایشان بدان خرد - همه آگاه - آن بدی اهریمن را دیدند و برای رفتن به جهان همداستان شدند. (بهار، ۱۳۸۰: ۵۰)

در عرفان نظری نیز به این واقعه اشاره شده است و یکی از نشانه های دیرینگی اندیشه تجلی؛ و شباهت امشاسپندان فروشی و اعیان در واقع الست وجود دارد. از معانی نزدیک با اعیان ثابت «عهد الست» است که از پشت فرزندان آدم، پیمان بندگی گرفته شد. «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲)

کلام حق از آن گشته است منزل	که تا یادت دهد آن عهد اول
اگر تو دیده ای حق را به آغاز	در اینجا هم توانی دیدنش باز
صفتش را ببین امروز اینجا	که تا ذاتش توانی دید فردا

(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۲۰-۴۲۲)

بر همین اساس، ابن عربی اعیان ثابتة موجودات را مخاطب الهی الست می داند. اعیان موجودات بودند که با پاسخ بلی، به بندگی خود در پیشگاه خداوند اعتراف کرده اند. از دیدگاه برخی مفسران، آیه مذکور به عهد و پیمانی اشاره دارد که هر کس به حکم فطرت با خدای خود بسته است. (ثقفیان، ۱۳۹۰: ۴۱)

۳-۲- فیض مقدس

صور علمیه الهی در فیض مقدس، عارض وجود در کسوت اجزا و اجسام کالبد عدمی وجود هستند. آن ها حقایق موجودات و موهومات صوری هستند. اعیان ثابتة «همان صور اسماء الهی است که در علم حضرت حق به صورت حقایق موجودات و ممکنات درآمده است و در تجلی دوم یا فیض مقدس، به عرصه وجود می آیند و از قوه به فعل تبدیل می شوند.» (موحد، ۱۳۸۶: ۶۱۷)

عدم در ذات خود چون بود صافی از او با ظاهر آمد گنج مخفی

(گلشن راز، ۱۳۶)

عالم عدم در ذات خود نقش صاف و پاکی داشت، تا آن که منقش به گنج پنهان و ظهور مخلوقات گردید. شیخ اشاره دارد که عدم ظلمانی، مضاف بر گنج تجلی ذات حق گردید و هستی پدیدار شد.

در آئین زرتشتی عالم ملک نشانه ای از عالم ملکوت است. « این جهان فانی و سرای سپنج، نشانه ای است از عالم روحانی و ملکوت جاودانی ایزدی.» (شهمردان، ۱۳۶۴: ۴) اهورا مزدا آن را در کالبد عالم ماده به ودیعه گذارده است، «با همکاری آن هاست که دنیا خلق شده است. فروشی ها راه را بر خورشید و ماه و ستارگان نشان داده اند. گیاهان را رویانیده اند و رودخانه ها را جاری ساخته اند، آن ها هر کدام به نوبه خود در دوران معینی بر روی زمین پایین می آیند و با نطفه مردمان در هم می آمیزند. انسان ها زاده می شوند تا کوششی را که در مبارزه بزرگ جهان بر عهده آن ها قرار دارد به انجام برسانند.» (موله، ۱۳۶۳: ۶۸)

عارفان اسلامی موجودات عالم هستی را تهی از وجود، و تجلی وجود در عالم هستی را به مثابه شراب وجود در کوزه های تعیین تعبیر کرده اند. تمام موجودات هم چون کوزه هایی خالی اند که حق تعالی در آن ها شراب وجود ریخته است.

همه عالم چو یک خم خانه اوست دل هر ذره ای پیمانان اوست
خرد مست و جان مست و زمان مست هوا مست و زمین مست آسمان مست

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۲۲ و ۸۲۳)

فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است زیرا به واسطه فیض اقدس، اعیان ثابت و استعداد های اصلی آن ها در عالم علم تحصیل می آید و به واسطه فیض مقدس، اعیان و لوازم آن ها در عالم عین تحقق می یابند. از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی و وجود منبسط هم شده است. (سجادی، ۱۳۷۰: ۶۳۱) عارف شبستری در گلشن راز به ظهور هستی بر پیکره عدمی عالم اشاره می کند:

چو هستی را ظهوری در عدم شد از آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد

(شبستری، ۱۳۸۲: ۵۱۲)

۱-۳-۲- اعیان / امشاسپندان فروهری

عارفان، اعیان ثابت را صور اسماء الهی در علم حق به صورت حقایق موجودات و ممکنات می دانند. ابن عربی با ذکر « فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ » در حدیث قدسی گنج پنهان، به تجلی خداوند بر اعیان ثابت موجودات اشاره دارد. ابن عربی معتقد است که کنت کنزا مخفیا در کلام پروردگار اثبات کننده حقیقت اعیان ثابت است. (نک: چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۸۱) از نظر ابن عربی تجلی اول حضرت حق یا فیض اقدس

او اعیان ثابتة را رقم زد. « اعیان ثابتة حقایق ممکنات و صور علمی اشیاء است که بطونشان همیشگی است؛ آن ها شئون مندرج در ذات حق اند. » (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۷۰)

ابن عربی می گوید: « چون عالم وجود چیزی جز تجلی حق نیست، پس حق تعالی بر هر کسی بر حسب استعدادات و مراتب وجودی وی تجلی می کند. » (ابن عربی، ۱۳۶۹: ۱۷۰) چنان که فر در حکمت اوستایی یک هستی مینوی است و با موجودات به دنیا می آید. امشاسپندان فروهر علیت قوام و دوام و تحولات نفسی و آفاقی عالم هستند. در عرفان نظری نیز اجسام و اجزای عالم امکان، تابع تجلی اعیان ثابتة است. همچنان که ابن عربی در فصّ شیشه فصوص الحکم می نویسد: « جمیع احوال، تابع چیزی است که پیش از وجود، در عین ثابت او [انسان] بوده است. » (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۰۴) بر پایه آراء ابن عربی بخشش به هر موجودی بر پایه قابلیت و پذیرندگی و استعداد ازلی و عین ثابت آن موجود است (همان: ۶۳۳).

ذات خود را چو کرد بر خود عرض	عرضش این آسمان شد و این ارض
هم در آمد به کسوت اسما	هم بر آمد به صورت اشیا

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۹۵)

حقیقت ذات چون بر خود آشکار شد، عالم ممکنات خلق گردید. در بیت دوم نیز صورت و منصب ذات را بیان می کند، پس آشکار شد در کسوت اسماء به صورت و تعین اشیاء.

بنا بر جهان شناسی ایرانی، اهورامزدا به همراه شش امشاسپند یا جاویدان های مقدس در جهان مینو، اداره جهان را بدست دارد و خود اهورا مزدا در سر این شش فرشته بزرگ جا دارد و با آن ها یک مجموعه هفت تنی را تشکیل می دهد که در عین کثرت وحدتی به وجود می آوردند. (فروهر وشی، ۱۳۶۴: ۱)

امشاسپندان فروهر نیز در آئین اوستایی، تجلی روح عالم وجود، و بنیاد جهان آفرینش هستند. از آن ها به عنوان نیروی پیش برنده نام برده می شود. « فروهر در معنی آن نیرویی است که انسان را در زندگی به پیش رانده، و او را به پیشرفت و ا می دارد. » (جمشیدی، ۳۷۴۵: ۳۵) آن ها ذرات مینوی در عالم ماده هستند. زرتشت در آموزها، امشاسپندان را می ستاید. « من می شناسم آن کسی را که ستایشش از روی راستی برایم بهترین چیز است، آن کس مزدا اهوراست و امشاسپندانش که بوده و هستند. » (شهمردان، ۱۳۶۴: ۲)

۳-۲-۳- تجلی ذات در انسان

متکلمین آراء عرفانی، همواره از مسندالیه غایب یا از ضمیر آشنای «او» از تجلی ذات در انسان نام می‌برند. [از نظر ابن عربی] وجود ما از حق، دلیل قاطع است، بر آن که وجود حق از ذات حق است نه از غیر؛ چه او واجب الوجود است. پس ذات ما دلیل است بر ذات او [ذات حق تعالی] و صفات ما دلیل است بر صفات او [صفات حق تعالی]. (نک: ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۳) از منظر آئین مزدیسنا، انسان همچون دیگر مظاهر هستی، یکی از کالبد گیتایی قوای مینوی و پنهانی امشاسپند فرّوشی است. در مزدیسنا انسان به معرفت و تفکر در خودشناسی سفارش شده است. زرتشتیان خودشناسی را نخستین مرحله از سیر کمال می‌پندارند. «اولین وسیله این کار و نخستین مرحله این راه، این است که خود را بشناسیم و به نفس خود معرفت کامل حاصل نمایم. (شهمردان، ۱۳۶۴: ۳) جناب محیی الدین نیز می‌گوید: «بشناس نفس خود را تا بشناسی عالم را [هستی شناسی] و بشناسی حق را؛ از برای آن که انسان مندرج است در او جمیع قوایل کلیه. پس چون بشناخت نفس خود را و حال آن که او بعض عالم است، پس شناخت همه عالم را. پس حاصل شد معرفت انسان او را به حضور معرفت کل واحد.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۳) «این روح انسانی صفت ملکوتی به خود می‌گیرد و از موضع ثبات و بقا حکایت می‌کند، بقایی که با بقای حق پیوند دارد و هیچ‌گاه زوال نمی‌پذیرد... همه عالم از عدم به هستی در آمده‌اند، جز انسان که از هستی به هستی گراییده است.» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۴۹)

در آئین زرتشتی، ذرات مینوی یا امشاسپندان فروهری در وجود هر انسانی قرار دارد. طریق کمال عالم بشریت، توسعه و سیر کمال این ذرات مینوی توسط انسان است. که مزداپور منتجه و برآیند آن را رسیدن به درست منشی و سلامت نفس می‌داند که امشاسپند نماد آن است. از آن پس دست یافتن به کمال و بی‌مرگی امکان‌پذیر می‌گردد. (ن.ک مزداپور، ۱۳۸۴: ۲۴) اهورا مزدا یکتا دارای شش صفت است و آن‌ها را شش امشاسپند نام نهاده که به معنی مقدس جاودانی است. اشا و هیشتا؛ راستی و درستی و پیشرفت عالم کائنات؛ وهومنه؛ نهاد پاک؛ وهوخشتر؛ اقتدار مقدس و سلطنت آسمانی؛ سپنتا آرمیتی؛ عشق و محبت و تواضع و اطاعت از خداوند و خلق؛ هروتات؛ کمال در این جهان؛ امرتات؛ جاودانگی و بی‌مرگی، مطابق تعلیمات زرتشت، هر یک از ما [انسان‌ها] باید از این شش امشاسپند بهره مند بوده و آن‌ها را در ضمیر خود پرورش دهیم تا به به وسیله آن سعادت خود و دیگران را تامین کنیم، چنین شخصی در این جهان به اوج کمال رسیده و در عالم دیگر رستگار خواهد گشت.» (شهمردان، ۱۳۶۴

از منظر عرفان اسلامی با آشکار گردیدن گنج مخفی، حقایق اسماء و صفات در نظام هستی به عرصه وجود آمدند. عبدالرحمان جامی از متابعین سنت دوم عرفانی است، وی بر اساس حدیث «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۸۴: ۹۸) به موضوع گنج مخفی پرداخته و حقایق اسما را جواهر آشکار شده حق تعالی می داند:

چیست آن گنج؟ گنج ذات خدا وان جواهر؟ جواهر اسما

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۳۰)

اعیان در عرفان اسلامی علم الله هستند که به صورت اسماء در آدم قرار گرفتند. هم چنان که در آیه قرآن کریم می خوانیم « وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. » و خدا همه اسماء را به آدم یاد داد، آن گاه حقایق آن اسماء را در نظر فرشتگان پدید آورد و فرمود: اسماء اینان را بیان کنید اگر شما در دعوی خود صادقید. (قرآن کریم، بقره، آیه ۳۱)

هر چه در گنج کنت کنز نهان بود، در وی خدا نمود عیان

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۲۹)

آنچه در فیض اقدس صورت معنوی عالم وجود گردید، در انسان به صورت علم خداوند در حقیقت اسماء متجلی گردیده است. در عرفان اسلامی صور علمیه با تجلی دوم یعنی فیض مقدس، به حقایق ممکنات در علم الهی بدل می شوند که از آن ها با نام اعیان ثابته نام برده می شود. «در تجلی دوم یا فیض مقدس، آن صور علمیه در کسوت مظاهر هستی قرار می گیرند و از قوه به فعل تبدیل می شوند. اعیان صور اسماء الهیه اند... پس حقیقت انسانی اول در اعیان ثابته تجلی کرد و بعد از آن در ارواح مجرد تجلی کرد.» (موحد، ۱۳۸۶: ۶۱۷)

جامی انسان کامل را به سان آینه ای می داند که صورت حق را به وسیله علم الهی در حقیقت

اسماء و صفات بازتاب می دهد.

پرتو او بر زن و بر مرد تافت هر که از او هر چه طلب کرد یافت

آینه ای شد که بر او چشم کس چون نظر انداخت خدا دید و بس

(جامی، ۱۳۷۸: ۵۰۰)

اعیان علم الله هستند که به صورت اسماء در آدم قرار گرفتند. عالم را به سبب اتصاف تجلی اعیان بر آن، عدم اضافی نیز خوانده اند. بدین ترتیب آن ها ودیعه هستی مطلق در عالم عدمی هستند. جوادی آملی می گوید: «انسان به حسب احدیت جمعی اش یعنی به سبب اینکه از جمیع علائق خاص و حتی از توجه به حق از طریق اعتقادی خاص و یا تمسک به حق متعال به وسیله اسمی مخصوص آزاد است، تمام اوصاف حقیقی را در بر گرفته و مظهر برای جمیع اسماء حسناى الهی می باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۷۵) در آئین زرتشتی انسان، پرتویی است از آن فروغ بی پایان و نشانه ای از آن حقیقت جاودان. (شهمردان، ۱۳۶۴: ۳) شمس الدین محمد لاهیجی اسیری از متابعین عرفان نظری، در مثنوی اسرار الشهود می گوید:

متصف گشته به اوصاف خدا اهل جود و صاحب صدق و صفا

(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۲)

انسان کامل متصف است به اسماء و صفات پروردگار، او اهل بخشش عطاست، صاحب راستی و خلوص، پاکی و روشنی است. اسیری در بیتی دیگر کمال تجلی ذات در انسان کامل را غیرقابل توصیف و تصور می داند. همچنان که در آئین زرتشتی امشاسپندان فَرَوَشی در صفوف راستی و در برابر اهریمن دروج قرار دارند. بهره ای که می توانیم از امشاسپند اشا و هیشتا داشته باشیم راستی و درستی است. (شهمردان، ۱۳۶۴: ۸) زرتشت در اوستا می گوید: من خواهانم که رهرو راه راست باشم. (دوست خواه، ۱۳۸۵: ۷۳)

ختم شد بر ذات او فضل و کمال در کمالش کی رسد وهم و خیال

(اسیری، ۱۳۶۸: ۸)

انسان کامل مظهر تجلی [ذات] حق است. بنابراین، صورت متعالی خداوند که انسان را به نمایش می گذارد، چیزی جز حضور الهی در قلمرو اسماء الهی نیست. «ویژگی انسان کامل این است که نه خلق است و نه حق و به اعتباری هم خلق است و هم حق؛ یعنی به اعتبار ربوبیت خود نسبت به خلق و اصالتش به صفات الهی حق است و به اعتبار مظهریتش نسبت به حق عبد است.» (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۶۲) در اوستا قدرت نیروهای درونی انسان مورد ستایش قرار می گیرد. «فروشی های نیرومند پیروز اشونان را می ستایم.» (دوست خواه، ۱۳۸۵: ۱۰۰) فروهرهای نیک توانای پاک و مقدسین را می ستاییم که بر ضد دشمنان با یک اراده قوی از بالا درکارند بسیار زورمند. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج دوم، ۶۷)

اشوزرتشت در اوستا تعلیم می دهد روح پرتویی مقدس و جاودانی است که از عالم بالا نازل و در اجسام ظاهری ساکن شده است. (نک: شهردان، ۱۳۶۴: ۴)

در مثنوی گلشن راز مراتب شکل گیری و سیر کمال روحانی انسان بیان می شود. در بحث حقیقت ذات، ترکیب «روح اضافی» درهای معنی را می گشاید، چرا که خداوند در آیه ۲۹ سوره مبارکه حجر می فرماید: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» از روح خودم در او دمیدم. شیخ شبستری می گوید:

در اطوار جمادی بود پیدا پس از روح اضافی گشت دانا
پس آنگه جنبشی کرد او ز قدرت پس از وی شد ز حق صاحب ارادت

(شبستری، ۱۳۸۲: ۳۱۸)

انسان به صورت جماد بود و در گونه های جمادات پدیدار بود. روح بر او افزوده گشت و از روح اضافی دانا شد و صفت دانایی یافت. تا جماد از روح افزون دانایی یافت از قدرت حق جنبشی کرد و به خواست حق و به سبب سزاواری صاحب اراده شد. یعنی جماد بود روح یافت، دانا شد، جنبش کرد و صاحب اراده شد. (ثروتیان، ۱۳۹۶: ۳۱۸)

در بینش عرفان نظری همچون حکمت زرتشتی، روان و اعیان ثابت از یکدیگر جدا هستند و اعیان، همچون فروهر به منزله روح نیست، «اعیان صور اسماء الهیه اند و ارواح مظاهر اعیان اند.» (موحد، ۱۳۸۶: ۶۱۷) روح کسوت اعیان است، همچنان که در آئین زرتشتی «فروهر غیر از روان است.» (پوردادود، ۱۳۷۷: ۵۹۲) در نهاد افراد چه زن چه مرد، چه فقیر، چه غنی، ذره ای از انوار خورشید ایزدی ساکن است و آن پرتوی خدایی را به هر اسمی که بخوانید خواه روح، خواه وجدان، یا روح القدس، یا هوش یا عقل، پرتویی است مینوی که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده و سبب حرکت متعالی ماست و قوه فائده ای است که از مبداء اصلی خود جدا شده و برای مدت محدود و معینی در عالم سفلی منزل گزیده است. این قوه ای است که ما را به درجات عالیه ارتقاء داده و از حالت حیوانی و انسانی به عالم فرشتگان می رساند. (رک: شهردان، ۱۳۶۴: ۵ و ۶)

۴-۳-۲- حقایق موجودات عالم

از دیدگاه افلاطون نه تنها انسان، بلکه همه امور عالم، اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل این امور است و به حواس درک نمی شود و تنها عقل آن را در می یابد. در واقع چیزهایی که به حدس و گمان ما در می آیند، پرتوی از مثل خود می باشند. (فروغی: ۱۳۸۳: ۲۸) هر یک از اجسام را یک

صورت معنوی و ذهنی موجود است، نه آنکه فقط انسان و آتش و آب را چنین صورت باطنی موجود است بلکه نیکویی و خوبی و عدالت نیز دارای چنین صورت ذهنی است. صورت ذهنی (ideas) قالب و سر مشق (paradeigma) کلیه اشیاء موجود هستی است. (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۹۴) پورداوود فلسفه افلاطون را یادآور حکمت زرتشتی می‌داند و می‌گوید: «بسیار بعید به نظر می‌رسد که افلاطون در فلسفه خویش تحت تاثیر مزدیسنا نباشد.» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۹۴)

در عرفان اسلامی نیز بر این معنی تاکید می‌شود، اما تنها عارف واصل در مرتبه بقاء بالله به این بینش نائل می‌گردد. در این مرتبه انسان کامل، به باور محیی الدین عربی، مخلوق نیست که خود در جایگاه حق قرار دارد و صورت الهی در کونین است. «اوست که معبر است به بصر و چنانکه مقصود اصلی از چشم انسان عین است، چه نظر بدو است و مشاهده عالم ظاهر، که صورت حق است، از اوست.» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۷) وی در مرتبه کمال، عین الانسان حق تعالی است و حضرت حق از منظر او به تجلی مظاهر خویش در عالم می‌نگرد.

روا باشد انالله از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۴۲)

نه مخلوق است آن کو گشت واصل نگوید این سخن را مرد کامل

(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۶۹)

در آئین زرتشتی نیروهای کلی همان شش امشاسپندان فرّوشی هستند که اهورا مزدا ی قادر مطلق در راس آن‌ها قرار گرفته است و حرکت و قوام موجودات هستی به واسطه آن‌هاست. این نیروهای شش گانه مامور حفظ و انتظام عالم وجود می‌باشند. (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۲۷) اوشیدری نیروهایی را در فروع امشاسپندان می‌داند که به حافظ و مربی تعبیر گردیده‌اند، و در تعریف، تمایزی نسبت به اعیان ثابته در عرفان نظری ندارند. «نیروهایی در فروع نیروهای کلی قرار دارند که از آن‌ها منشعب می‌شوند، به طور جداگانه مثلاً آفتاب، ماه و هر یک از ستارگان و هر یک از حیوانات و جانوران، درختان و سایر اجزای عالم وجود، نیروهای بخصوصی دارند که حافظ و مربی آن‌هاست.» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۲۷) در سنت دوم عرفانی نیز به نیروی درونی اشیاء و اجسام عالم هستی اشاره شده است. چنان که عارف شبستری می‌گوید:

- همه در جنبش و دائم در آرام نه آغاز یکی پیدا نه انجام
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۶۲)
- همه از ذات خود پیوسته آگاه از آن جا راه برده تا به درگاه
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۶۳)

در پشت ها آمده است: «ای زرتشت از فر و فروغ آنان است که من زمین فراخ آهوره آفریده را نگاه می دارم، این زمین بلند پهناور را که در برگیرنده بسی چیزهای زیباست؛ که در برگیرنده سراسر جهان استومند، - چه جاندار و چه بی جان - و آن کوه های بلند، دارای چراگاه های بسیار و آب فراوان است.» (دوست خواه، ۱۳۸۵: ۴۰۶) فروهرها در آئین اوستایی، علیت قوام و دوام و تحولات نفسی و آفاقی عالم هستند و از آن ها به عنوان نیروی پیش برنده نام برده می شود.

در عرفان اسلامی، اعیان؛ مظهر تجلی حق تعالی در عالم هستی هستند و هر یک از تعینات عالم، یکی از مظاهر حق تعالی هستند. عارف شبستری می گوید:

- جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
(شبستری، ۱۳۸۲: ۹۶)

جهان من حیث الذات ظلمت و عدم است، و هستی که در عالم می نماید فروغ و روشنی نور وجود حق است و در هر دو عالم غیر از يك حقیقت موجودی نیست. (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۷۴) جهان به سبب سایه وجود مطلق، نقش هستی بر آن قرار گرفته است. «پیدایش جهان از حق، ذاتی است و خداوند آئینه جهان نما است که در آن صور عالم منعکس شده است. پس ممکنات، خود را در آئینه وجود حق می بینند.» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۵۷) از منظر ابن عربی، «هر وجود خارجی، صورت فعلیت یافته عین ثابت خود است.» (موحد، ۱۳۸۶: ۱۴۷) شیخ شبستری در عرفان نظری، این نیروی ویژه در عالم خلقت را جمال جانفزای الهی می داند.

- به زیر پرده هر ذره پنهان جمال جانفزای روح جانان
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۶۴)

در آموزه های زرتشت نیز نیروهای فروشی تجلی حیات در نظام آفرینش هستند، آن ها نگهبان حیات در عالم هستند. «زمین را اینان حفظ می کنند، در جنگ های سخت و در سختی ها هنگامی که مردمان پرهیزکار آنان را بطلبند به صورت خیال فرا می رسند.» (فره وشی، ۱۳۶۴: ۸)

۴-۲- رسالت تجلی

نور و فروغ تجلی امشاسپندان فرّوهر زرتشتی یا اعیان ثابته عرفانی بر جهان عدمی سایه انداخته است. رسالت این تقابل نور و ظلمت از منظر عرفان نظری، کسب بینش وحدت بین سالک و نائل گشتن به مقام رفیع کامل در انسان است. چنان که عارف شبستری جهان را فروغ نور حق دانسته است:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندروی ز پیدایی است پنهان

(شبستری، ۱۳۸۲: ۹۶)

این معنی با وحدت فروهرها در ذوات اشیاء و اجسام هستی، تقابل با نیروی اهریمن و چیرگی بر اوست. فروهرها پیش از حیات، این ستهندگی را پذیرفته اند، و دانسته اند که در این نبرد، فرپروزی از آن آنان خواهد بود. و در فرجام کار «بدی از جهان نابود گشته و نیکی و حیات ابدی دگر بار حکم فرما خواهد بود.» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۵۹۰) شکست اهریمن نادرستی در آئین مزدیسنا، حاصلی چون کمال اشون ها (نیکان) ندارد، همچنان که مقصد منازل سلوک در سیر الی الله عرفان اسلامی نیز کمال بشریت است. آنچه آنچنان که با وعده فرجام درست و انوشه و برخورداری از نامیرایی همراه گشته است. چیرگی راستی بر ناراستی، به کمال نائل گشتن راستی در وعده فرجام درست و انوشه الهی است.

با توجه به ویژگی های امشاسپندان در روند کمال «انسان باید در زندگی بکوشد که دارای خصلت راستی و درستی و نظم اهورا گردد؛ باید چنان پاک و آراسته و نیک اندیش باشد که به صفت پاک منشی (وهومنا) رسد؛ محبت و فروتنی و بردباری (آرمی) را باید یگانه مایه رستگاری خود شمرد. در صورتی که راستی و درستی آرزوی انسان شد، خمیر و نهاد پاک و اندیشه اش بی آرایش گردید، تواضع و محبت را پیشه خود سازد و به دو خصلت دیگر رحمانی کمال (هروتات) و جاودانی (امراتات) نائل گردد. چون چنین شد شهریاری ایزدی و قدرت خداوندی (خشترا) او را در پناه خود گرفته و همواره در کشور جاودانی و مملکت روحانی (خشترا) در ساحت قدس پروردگار و معبود خویش بیارامد. (اوشیدری، ۱۳۷۱:

۳- نتیجه گیری

در این پژوهش جلوه های تجلی در عرفان اسلامی و آئین باستانی زرتشت بررسی گردید که ماحصل آن حاکی از دیرینگی سیر این تفکر در ایران اوستایی است، همچنان که ذرات مینوی آئین مزدیسنا یا صور علمیه عرفان نظری در صورت مثالی خویش، پیش از عالم ماده خلق گردیده اند و جنبش و دوام عالم ملک از فر و فروغ آنان است. آن ها در علم الهی مندرج هستند که از منظر آئین زرتشتی از گوهر وجود خداوند و با تجلی به عالم هستی راه یافته اند. در عرفان نظری صورت معنوی تعینات هستی، اعیان ثابته نام دارند که در مظاهر عالم متجلی هستند، و انسان کامل مظهر تجلی ذات حق است، همچنان که در آموزه های باستانی زرتشت، صورت معنوی که در ابدان بشر ساکن است از مرکز حقیقت صادر گردیده و با نام امشاسپندان فره‌ری مینوی شناخته می شوند. در هر دو نحله معرفتی، آن ها حامل یک اتحاد درونی در وجه ربوبی با به تعبیر عرفان نظری، وحدت وجود در شهود مجمل احدیت هستند. این وحدت، منشاء حصول کثرت در مرتبه ظهور و ساری در کثرات ممکنات است. در مراتب کثرات و موهومات صوری عالم، مظهر وحدت وجود حضرت حق هستند. همچنین حقایق موجودات چه در آئین زرتشتی و چه در عرفان نظری، متصف به عالم ماده نیستند. تجلی آن ها در فعلیت تعینات هستی همچنان که تشبیه به حضرت حق است، منزله از صورت عنصری و نمودی عالم است.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۰). شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

ابن عربی (۱۳۸۹). فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، تهران: کارنامه.

- ابن عربی، محمد بن علی محیی الدین. (۱۳۶۷). رسائل ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین ابی عبدالله حاتمی طایی اندلسی، مقدمه تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۶). انسان کامل. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: جامی.
- اسماعیل نیانگنجی، فرصی، پاشاپاسندی. (۱۳۹۸) «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسپندان با نگاهی به آیین مزدیسنا و اسطوره های پیشآریایی»، نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال پانزدهم، شماره ۵۷. از صفحه ۱۳ تا صفحه ۳۹.
- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۶). اسرار الشهود. تصحیح سید علی آل داوود، تهران: موسسه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا، تهران: نشر مرکز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۸). بندهش، فرنیخ دادگی، تهران: انتشارات توس.
- بهارنژاد، زکریا. (۱۳۸۶). «ابن عربی و نظریه وحدت وجود»، نشریه آئینه معرفت، شماره دهم، صفحات: ۴۳ تا ۶۵.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). یشت ها، دو جلد، تهران: انتشارات اساطیر.
- ثقفیان، اکبر. (۱۳۹۰). بیضاوی و تفسیر انوار التنزیل، تهران: خانه کتاب ایران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد. (۱۳۷۸). هفت اورنگ، مقدمه از اعلاخان افصح زاد، تصحیح و تحقیق از جابلا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احرای، حسین احمد تربیت، اعلاخان افصح زاد، با همکاری انستیتو شرق شناسی و میراث خطی، زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب، تهران: مرکز مطالعات ایرانی. دفتر نشر میراث مکتوب، آئینه میراث.
- جمشیدی، موبد کامران. (۳۷۴۵). پیام پاک زرتشت، از خودشناسی تا خداشناسی، تهران: انتشارات کانون زرتشتیان.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. تهران: انتشارات الزهرا.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). محیی الدین ابن عربی، چاپ پنجم، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۸۳). طریق صوفیانه عشق. ترجمه مهدی سررشته داری، تهران: انتشارات مهراندیش.

خوارزمی، حسین بن حسن. (۱۳۶۴). شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
دوست خواه، جلیل. (۱۳۸۵). اوستا، کهن ترین سرودها و متن های ایرانی، چاپ دهم، دو جلد، تهران: انتشارات مروارید.

رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: انتشارات حوزه علمیه.
زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶). دنباله جستجو در تصوف ایران. چاپ چهارم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.

سجادی، سید ضیاء الدین. (۱۳۸۴). مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ یازدهم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
شبستری، محمود. (۱۳۸۲). گلشن راز، تهران: طلائیه.

شجاری، مرتضی. (۱۳۷۹). « اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» نشریه مقالات و بررسی ها، دوره ۳۳، شماره دفتر ۶۷، از صفحه ۵۵ تا صفحه ۶۵.
فره وش، بهرام. (۱۳۶۴). جهان فروری، بخشی از فرهنگ ایران کهن، تهران: انتشارات کاریان.

قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۸). الفکوک. ترجمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: انتشارات مولی.

کاکائی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
کوربن، هانری. (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری. تهران: امیرکبیر.
کیانپور و مشیدی. (۱۳۹۷) «رابطه اعیان خارجی و اعیان ثابته بر اساس نظریه ابن عربی»، نشریه گوهر گویا، سال دوازدهم، شماره چهارم (پیاپی ۳۹)، از صفحه ۲۹ تا صفحه ۴۶.

- لاهیجی، شمس الدین. (۱۳۸۸). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات زوار.
- لوین، لئونارد. (۱۳۷۹). فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۳۶۳). بحار الانوار. مترجم ابوالحسن موسوی همدانی، تهران: کتابخانه حضرت ولیعصر.
- مزدآپور، کتایون. (۱۳۸۴). زرتشتیان، چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- موحد، محمدعلی و صمد. (۱۳۸۶). فصوص الحکم ابن عربی. تهران: انتشارات کارنامه.
- موله. ماریان. (۱۳۶۳). ایران باستان. ترجمه ژاله آموزگار، تهران: انتشارات توس.
- مهرین، مهرداد. (۱۳۵۴). اشاوهیشتا، پیام زرتشت. چاپ چهارم، تهران: سازمان انتشارات فروهر.

References

- The Holy Quran.
- Ashtiani, Jalaluddin (۱۳۷۰). Qaisari's commentary on Ibn Arabi Fusus al-Hakam, Tehran: Amirkabir Publications.
- Ibn Arabi (۱۳۸۹). Fusus al-Hakam, Income, text translation, explanation and analysis by Mohammad Ali Movahed, Tehran: Karnameh.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali Mohi al-Din. (۱۳۶۷). Essays of Ibn Arabi, Sheikh Akbar Mohi-ud-Din Abi Abdullah Hatami Taii Andalusi, Introduction to the correction and commentary by Najib Mayel Heravi, Tehran: Molly Publications.
- Ibn Arabi, Mohiuddin (۱۳۸۶). perfect human. Translated by Gol Baba Saedi. Tehran: Jami.

- Ismail Niaganji, Opportunity, Pashapasandi (۱۳۹۸) "Structural analysis of the perfection of Divan and Emshaspandan with a look at Mazdisna religion and pre-Aryan myths", Journal of Mystical Literature and Mythology, Year ۱۵, No. ۵۷. From page ۱۳ to page ۳۹.
- Asiri Lahiji, Shamsuddin Mohammad. (۱۳۸۶) Secrets of witnesses. Edited by Seyed Ali Al-Davood, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Oshidari, Jahangir (۱۳۷۱). Mazdisna Encyclopedia, Tehran: Markaz Publishing.
- Spring, Mehrdad. (۱۳۷۸). Bandesh, Farnbagh Dadgi, Tehran: Toos Publications.
- Baharnejad, Zakaria. (۱۳۸۶). Ibn Arabi and the Theory of the Unity of Existence, The Mirror of Knowledge, No. ۱۰, pp. ۴۳-۶۵.
- Purdawood, Ibrahim (۱۳۷۷). Yashts, two volumes, Tehran: Asatir Publications.
- Saghafian, Akbar (۱۳۹۰). Ellipse and Interpretation of Anwar Al-Tanzil, Tehran: Iran Book House.
- Jami, Nur al-Din Abdul Rahman bin Ahmad (۱۳۷۸). Haft Orang, Introduction by Alakhan Afsahzad, Edited and researched by Jabla Dadalishah, Asghar Janfada, Zahir Ahra, Jassin Ahmad Tarbiat, Alakhan Afsahzad, in collaboration with the Institute of Oriental Studies and Linear Heritage, under the supervision of the Written Heritage Publishing Office, Tehran: Studies Center . Written Heritage Publishing Office, Heritage Mirror.
- Jamshidi, Mubad Kamran (۳۷۴۵ave). The pure message of Zoroaster, from self-knowledge to theology, Tehran: Zoroastrian Association Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (۱۳۷۲) Writing the rules. Tehran: Al-Zahra Publications.
- Jahangiri, Mohsen (۱۳۸۳). Mohieddin Ibn Arabi, Fifth Edition, Tehran: University of Tehran Publishing Institute.
- Chitick, William C.(۱۳۸۳).Through Sufi love. Translated by Mehdi Sarreshtdari, Tehran: Mehrandish Publications.

- Kharazmi, Hussein bin Hassan. (۱۳۶۴). Explanation of the chapters of the ruling by Mohi al-Din Ibn Arabi, by Najib Mayel Heravi, Tehran: Molly Publications.
- Dostkhah, Jalil (۱۳۸۵). Avesta, the oldest Iranian songs and texts, tenth edition, two volumes, Tehran: Morvarid Publications.
- Rahimian, Saeed (۱۳۷۶). Manifestation and emergence in theoretical mysticism, Qom: Seminary Publications.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (۱۳۷۶). Following the search in Iranian Sufism. fourth edition. Tehran: Amirkabir Publications.
- Sajjadi, Seyed Jafar, (۱۳۷۰). Dictionary of Mystical Terms and Interpretations, Tehran: Tahoori.
- Sajjadi, Seyed Ziauddin (۱۳۸۴). An Introduction to the Fundamentals of Mysticism and Sufism, Left XI, Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (Position).
- Shabestari, Mahmoud. (۲۰۰۳). Golshan Raz, Tehran: Talaieh.
- Shajari, Morteza (۱۳۷۹). "Fixed nobles from the point of view of Ibn Arabi and Mulla Sadra" Journal of Articles and Studies, Volume ۳۳, Book Number ۶۷, from page ۵۵ to page ۶۵.
- Farahvashi, Bahram. (۱۳۶۴). Jahan Forori, Part of the Culture of Ancient Iran, Tehran: Karian Publications.
- Qanooni, Sadr al-Din. (۱۳۸۸) Alfakouk, Translated and edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Molly Publications.
- Kakai, Qasim. (۱۳۸۱). The Unity of Existence narrated by Ibn Arabi and Meister Eckhart, Tehran: Hermes.
- Korben, Henry. (۱۳۷۱). History of Islamic Philosophy, translated by Asadullah Mubasheri. Tehran: Amir Kabir.
- Kianpour and Mashidi (۱۳۹۷) "The relationship between foreign nobles and fixed nobles based on Ibn Arabi's theory", Gohar Goya Magazine, Year ۱۲, Number ۴ (۳۹ consecutive), from page ۲۹ to page ۴۶.
- Lahiji, Shamsuddin (۱۳۸۸). Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz, introduction and correction by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi, eighth edition, Tehran: Zavar Publications.

- Lewis, Leonard. (۱۳۷۹). Beyond the Faith and Infidelity of Sheikh Mahmoud Shabestari, translated by Majdaldin Kiwani, Tehran: Markaz Publishing.
- Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (۱۳۶۳). Sea of Lights. Translated by Abolhassan Mousavi Hamedani, Tehran: Hazrat Valiasr Library.
- Mazdapour, Katayoun (۱۳۸۴). Zoroastrians, Second Edition, Tehran: Cultural Research Office.
- Movahed, Mohammad Ali and Samad (۱۳۸۶). Fusus al-Hakam Ibn Arabi. Tehran: Karnameh Publications.
- Marijan, Mole.(۱۳۶۳). Ancient Iran. Translated by Jaleh Amoozgar, Tehran: Toos Publications.
- Mehrin, Mehrdad (۱۳۵۴). Ashavishta, the message of Zoroaster. Fourth Edition, Tehran: Forouhar Publishing Organization.

Evaluating the interpretation of manifestations in the wisdom of Mazdisna and theoretical mysticism

Saeed Mohammadi Kish

PhD student, Persian language and literature, Islamic Azad University,
Shiraz Branch, Iran

Farrokh Niazkar (author in charge)

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature,
Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran

Theoretical mysticism is basically based on thinking. In this epistemological approach, seekers of the journey to God emphasize on exploratory thinking and intuitive insight into the manifestations of existence and divine gifts, but it seems that the view of the unity of existence in the manifestation of the nobility precedes the opinions. Theoretical mysticism also existed in Avestan Iran, which indicates the longevity of mystical concepts in ancient Iran. The purpose of this study is to evaluate and analyze the similarities between the concept of manifestation in these two mystical and theological disciplines, which are

examined in a descriptive-analytical manner. Accordingly, the main question of the research is that what are the similarities between the interpretation of the manifestation of divine theological forms in the world of existence and the descent of Zoroastrian lands from the Minoan world to the world of creation? The results of the research show that the delay in the manifestation of God's knowledge in the facts of the creatures of the world of possibility is also observed in Avestan Iran. As in Mazdasna, the spiritual forms that reside in human bodies are issued from the center of truth and are known as Amshaspandan Faruhari; In theoretical mysticism, the spiritual form of the determinations of existence are known as the fixed nobles, which are manifested in the manifestations of the world, and the perfect human being is the manifestation of the essence of truth.

Keywords: Avesta, Farvahar, Manifestation, Islamic mysticism, fixed nobles, Ibn Arabi.