

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰: ۳۶-۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۵/۰۷

سهروردی و اندیشه سیاسی ایرانشهری

احمد بستانی*

چکیده

در اندیشه سیاسی ایرانشهری شاه سایه خداوند بر زمین است و حضور شاه عادل و فرهمند در رأس حکومت موجب خرمی و آبادانی کشور و سعادت و نیکبختی نفوس مردم خواهد شد. فردوسی در شاهنامه کوشید اندیشه شاه آرمانی را بازسازی کند و متناسب با شرایط زمان خود جلوه‌ای «حماسی» بدان ببخشد؛ اما شهاب‌الدین سهروردی در قرن ششم دریافتی دیگر از همین نظام اندیشه سیاسی عرضه کرد که از آن به «قرائت عرفانی- اشراقی» از اندیشه سیاسی ایرانشهری تعبیر کرده‌ایم. شیخ اشراق در آثارش از مؤلفه‌ها و مفردات اندیشه ایرانشهری، که به طور کامل در شاهنامه گردآوری شده بودند، برمبنای نظام فلسفی اشراقی خود قرائتی نوین عرضه کرد. در این قرائت جدید «عالم خیال» به مثابه یکی از مهم‌ترین ابتکارات سهروردی، نقشی اساسی دارد. کارنامه شاهان آرمانی چون فریدون و کیخسرو، که در روایت‌های کهن جنبه اسطوره‌ای یا حماسی داشتند، در قرائت سهروردی جنبه عرفانی می‌یابند و مفاهیمی چون سیمرغ، جام جهان‌بین، کوه قاف و مانند آن، همگی در نظام فکری اشراقی معنا و مفهوم جدیدی به خود می‌گیرند. مقاله حاضر به ابتکارات سهروردی در حوزه اندیشه سیاسی ایرانشهری می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: حکمت اشراق، اندیشه ایرانشهری، حکمت خسروانی و اندیشه سیاسی اسلامی.

* دکتری اندیشه‌های سیاسی دانشگاه تربیت مدرس و پژوهشگر گروه علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
Ahmad.bostani@gmail.com

در این نوشتار با عنایت به تحولی که سهروردی در حکمت خسروانی و اندیشهٔ ایرانشهری ایجاد کرده، به اندیشهٔ سیاسی شیخ اشراق می‌پردازیم و به‌ویژه مقام او را در اندیشهٔ شاه آرمانی دارای فرّهٔ ایزدی - که رکن اساسی اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری است - برجسته می‌کنیم. در طرح اشراقی گذار از حماسهٔ پهلوانی به حماسهٔ عرفانی، اندیشهٔ شاهی آرمانی نیز تحول یافته و عناصر اساسی آن در ساحت وجودی جدیدی که به دست سهروردی تدارک دیده شد از نو طرح می‌گردند و حال و هوای دیگری می‌یابند.

سهروردی نظامی از حکمت بنیان نهاد که بر نقد نگرش یونانی و مشایی مبتنی بود و مفهوم کانونی آن را می‌توان «نور» دانست. علم‌الانوار شیخ اشراق زمینه را برای غلبه بر پاره‌ای از معضلات معرفتی و وجودی، که حکمای پیشین با آن مواجه بودند، مهیا ساخت. خود سهروردی این نظام فلسفی را متأثر از حکمت ایران باستان و فلسفهٔ افلاطون می‌داند که در کنار تفکر عقلی و بحثی، بر ذوق و شهود نیز تأکید می‌ورزد و استدلال عقلی به شیوهٔ مشاییان و پیروان ارسطو را برای دستیابی به حقیقت ناکافی می‌داند. تأکید شیخ اشراق بر شهود را می‌توان به‌ویژه در مباحث وی در باب «حدس» و «تأله» جست‌وجو کرد؛ مفاهیمی که مبنای اندیشهٔ سیاسی وی نیز بودند. از نظر شیخ اشراق تنها حکیمی که به مقام تأله رسیده است، یعنی در حکمت ذوقی، به بالاترین مدارج دست یافته، صلاحیت حکومت بر مردمان را دارد و زمانه در ذیل حکومت چنین حکیمی «نورانی» خواهد شد. شاه آرمانی در حکمت اشراقی، حکیمی است که بیشترین پیوند را با عوالم برتر دارد و خلیفهٔ خداوند بر زمین است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲).

سهروردی، میان نظام اشراقی خود و حکمت ایران باستان، پیوندی ژرف برقرار کرده و سنت اندیشهٔ کهن ایرانی را با سنت معنوی و حکمی دورهٔ اسلامی مرتبط می‌سازد. او همچنین درکی ویژه از تداوم مثالی ایران دارد و تاریخ معنوی او، که شرح انتقال مثالی خمیرهٔ خسروانی حکمت است، مشتمل بر سلسله‌ای است از حکمای متأله که از ایران باستان تا دورهٔ اسلامی را در برمی‌گیرد. نکتهٔ جالب توجه در این سلسلهٔ معنوی، این است که در نگاه شیخ اشراق، متألهان فهلوی (کیومرث، فریدون و کیخسرو) همگی از شاهان آرمانی ایران باستان‌اند و حکمای دورهٔ اسلامی از صوفیه‌اند (حلاج، بایزید، خرقانی و قصاب آملی). تأمل در این نکته اهمیت اندیشهٔ شاهی آرمانی را در آیین سیاسی اشراقی نشان می‌دهد. پادشاهان آرمانی ایران باستان، محدود کسانی هستند که تأله و قدرت سیاسی را در خود جمع دارند (و سهروردی، مشابهی برای آنها در تمدن اسلامی نمی‌یابد) و از همین روی کارنامهٔ آنها الگوی کامل پادشاه آرمانی را در آیین سیاسی اشراقی عرضه می‌کند. شیخ اشراق در فقرات متعددی از آثار خود به ویژگی‌های این

پادشاهان و شرح کردارهای آنها می‌پردازد و به‌ویژه با گزینش بخش‌هایی از آن و تفسیر مجددشان متناسب با الزامات حکمت اشراقی، روح دوباره‌ای در آنها می‌دمد.

شاهی آرمانی

شاهی آرمانی، چنان‌که پژوهشگران نشان داده‌اند، مهم‌ترین عنصر اندیشه سیاسی ایرانشهری است. این اندیشه را همچنين باید اساسی‌ترین وجه تداوم فرهنگی ایران زمین، در حوزه اندیشه سیاسی، دانست. بررسی متون دینی و سیاسی، کتیبه‌ها و سنن ایران باستان جایگاه شاهی آرمانی را، به مثابه عنصری کانونی، در عمل و اندیشه ایرانیان نشان می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که تمامی وجوه فرهنگی و تمدنی ایران، تحت تأثیر این اندیشه بوده و تقریباً در تمامی متون کهن برجای مانده، اشاراتی بدان رفته است.

یکی از وجوه اساسی اندیشه شاهی آرمانی، و البته هرگونه آرمان‌گرایی سیاسی، نفی واقعیت سیاسی موجود است. سهروردی بر مبنای دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی، پادشاهی‌های موجود زمانه خود را چنین به نقد می‌کشد:

«اکنون این‌قدر زمین که از ربع مسکون است ببین که چند پادشاه دارد؛ بعضی ولایتی و بعضی طرفی و بعضی اقلیمی، و هر یکی دعوی مملکت می‌کنند، اگر بر حقیقت واقف شوند حقاً که از دعوی خود شرم دارند. این دولت ابویزید یافت پس هر چه داشت بگذاشت و به یکبار ترک آن همه کرد. لاجرم به یکبار آن بیافت. نعمت و جاه و مال، حجاب راه مردان است، تا دل بامثال این مشغول باشد، راه بیش نتوان بردن. هر که قلندری‌وار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۵۹).

معرفی عرفای نامدار دوره اسلامی به عنوان الگوی شاه آرمانی ناشی از درک عرفانی سهروردی از اندیشه سیاسی است. سهروردی در این فقره نشان می‌دهد که پادشاهی‌های موجود با الگوی شاهی آرمانی، که همان الگوی حکومت حکیم متأله است، فاصله بسیار دارند. نقد حکومت‌های موجود از ویژگی‌های هر اندیشه سیاسی آرمان‌گراست و دیگر اشارات شیخ اشراق و نقل مورخان و شرح حال‌نویسان، حاکی از نگرش منفی او نسبت به سیاست‌های زمانه خویش است.

کیان خرّه

فرّه ایزدی مفهوم کانونی اندیشه شاهی آرمانی است؛ مفهومی که باید آن را از مهم‌ترین عوامل تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری از ایران باستان تا ایران اسلامی دانست. این تداوم به دست سهروردی و با تفسیر بدیعی که از مفهوم اساسی فرّه ایزدی عرضه کرد، صورت پذیرفت. همان‌گونه که پژوهشگری اشاره کرده است، کلید فهم تحول از حماسه پهلوانی به حماسه

عرفانی [مفهوم خرّه است. سهروردی با تأکید بر این مفهوم و تفسیر خاصی که از آن می‌کند این مهم را تحقق بخشیده و به اساطیر مربوط به فریدون و ضحاک، کیخسرو و افراسیاب، رستم و اسفندیار و زال و سیمرغ، بعدی عرفانی و معنوی می‌بخشد (موحد، ۱۳۸۴: ۱۸۶).
به همین دلیل بررسی دریافت سهروردی از این مفهوم ما را در فهم تحولی که به دست او در اندیشه سیاسی ایران شهری رخ داد، یاری خواهد رساند.

شیخ اشراق در *حکمة الاشراق*، از قول زرتشت، خرّه را نوری تعریف می‌کند که «از ذات خداوندی ساطع می‌گردد و بدان مردم بر یکدیگر ریاست می‌یابند و به کمک آن هریک بر صنعتی و عملی متمکن می‌گردند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۷). در متون ایرانی از انواع مختلف فرّ سخن رفته است؛ ولی به طور خاص از سه نوع فرّ مربوط به شاهان، پیامبران و حکما یاد شده است^(۱) (معین، ۱۳۶۷: ۴۱۶). در حکمت اشراقی نیز از هر سه گروه یاد شده به عنوان دارندگان خرّه یاد شده است؛ اما در دریافت ویژه سهروردی از اندیشه سیاسی ایران شهری، تأکید خاص او بر فرّ کیانی دیده می‌شود. شیخ در *الواح عمادی* می‌نویسد: «و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان «خرّه» گویند و آنچه ملوک خاص باشد آن را «کیان خرّه» گویند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۶).

سهروردی در رساله *پرتونامه* مفهوم کیان خرّه را بیشتر توضیح می‌دهد: «و هر پادشاهی که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنانچه گفتیم، او را خرّه کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد»^(۲) (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۸۱).

شاه آرمانی در آیین سیاسی اشراقی فرّ کیانی دارد؛ اما تفسیر سهروردی به آن رنگی عرفانی بخشیده است. می‌دانیم که حاکم آرمانی سهروردی، عارفی است که به دلیل ارتباط با عالم خیال و سیر در آن، صلاحیت حکومت بر مردم را پیدا کرده است. این ارتباط موجب می‌شود که حکیم، حقایق و جزئیات را در خواب و بیداری، از عوالم برتر دریافت کرده و قدرت تصرف در طبیعت را به دست آورد. چنان‌که فقرات مختلف آثار شیخ اشراق نشان می‌دهد، وی فرّ کیانی را بر همین توانایی تطبیق می‌دهد و در نتیجه مفهوم اساسی اندیشه سیاسی ایران شهری را مطابق با الزامات حکمت اشراقی تفسیر می‌کند. شاه آرمانی دارنده فرّ ایزدی، همان حکیم متألهی است که در آثار شیخ اشراق بدان اشاره شده است. البته باید اشاره کرد که اندیشه سیاسی ایران شهری - و به طور خاص مفهوم مورد بحث - عناصر و ویژگی‌هایی دارد که آن را مستعد تفسیر عرفانی کرده و

شیخ اشراق نیز از همین ویژگی‌ها بهره جسته است. در ادامه و ضمن بحث از دریافت سهروردی از کارنامه دو شاه آرمانی ایران باستان، فریدون و کیخسرو، به این نکته بیشتر پرداخته شده است. ارتباط فره با آتش و نور از دیرباز در زمره اعتقادات ایرانیان بوده است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۸۴-۸۵). شیخ اشراق از این پیوند به بهترین وجه بهره می‌گیرد و به تطبیق آن با مراتب انوار در حکمت اشراقی می‌پردازد. او در کتاب *المشارح و المطارحات* افاضه انوار خرّه را بر سه قسم می‌داند: «[اول] اگر امری قهری بر گوهر نفس غالب گردد، تابش به وجهی صورت می‌گیرد که در آن بهره امور قهری از سماویات و صاحبان طلسمات آنها غالب باشد و معنی آنچه پهلویان «خرّه» گویند، چیزی است که اثرش در شهاب‌های نورانی اندر قهر فرود آید. پس دارنده آن دلیر و قاهر و پیروزمند گردد. [دوم] اگر تابش در شهاب‌های قدسی از انوار روحانی بر حسب استعداد نفس از جهت محبت و عشق‌ورزی فرود آید، اثر خرّه ساری، در نیکبخت ساختن صاحب خویش است به توسط امور لطیف و میل و عشق نفوس به او و بزرگ داشتن ملل او را؛ زیرا لمعه ساری در آن از صاحبان طلسمات و بزرگوار و محبوب (معظمه معشوقه) است. [سوم] اگر تابش معتدل باشد و در آن بهره هیأت نور به توسط خورشید اعظم زیاد باشد، پس صاحب آن، پادشاهی بزرگوار، با هیبت و دانش و فضیلت و اقبال خواهد گردید و تنها همین است که «کیان خرّه» نامیده می‌شود و اگر این تابش تمام و کامل گردد، از شریف‌ترین اقسام محسوب می‌گردد، به جهت اعتدال نوری‌ای که در آن است و آنکه خورشید اعظم، پیشگاه همه خلسه‌های بزرگ است»^(۳) (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۴).

فقره‌ای که نقل شد، برای درک دریافت سهروردی از خرّه کیانی، اهمیت ویژه‌ای دارد و با اصول علم‌الانوار اشراقی کاملاً منطبق است. از نظر سهروردی، بر سلسله مراتب انوار دو نسبت قهر و عشق برقرار است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۰۳-۱۰۴). انوار عالی بر انوار سافل قهر و غلبه دارند و انوار سافل نسبت به انوار عالی عشق و محبت. از آنجا که نظام انوار در حکمت اشراقی الگوی کامل نظام سیاسی است، این دو رابطه را در آیین سیاسی اشراقی نیز می‌توان بازجست. در این فقره، شیخ اشراق بر پیوند میان انوار خرّه با دو نسبت فوق اشاره دارد و به عبارت بهتر بر هر دو وجه خرّه تأکید می‌ورزد. صاحب خرّه قدرت و قهر می‌یابد (شجاعاً، قاهرأ، غالباً) و یا عشق، محبت و اقبال مردم را به دست می‌آورد. بهره‌گیری از هر یک از این دو وجه فرّ، برای همگان میسر است؛ اما نوع سوم از افاضات خرّه، مختص شاهان است و «کیان خرّه» نامیده می‌شود. شاه آرمانی، هم غلبه، قهر و شجاعتی در حد کمال دارد و هم تعظیم، تکریم و محبت نفوس را به سوی خود جلب می‌کند (ملیکاً، معظماً، صاحب هیبت و علم و فضیله و اقبال) و از بالاترین مراتب انوار بهره‌مند شده است. شیخ، در ادامه مطلب این شخص را کسی معرفی می‌کند که قادر به راه

رفتن روی آب و هوا (مشی علی الماء و الهواء)، دستیابی به آسمان (الوصول الی السماء) و طی الارض است؛ شیخ اشاره می‌کند که این توانایی‌ها (ناشی از تابش انوار کیان خره) برای متأللهانی حاصل می‌گردد که در «شهرهای شرق میانه» (مَدُنُ الشَّرْقِ الْاَوْسَطِ: اشاره‌ای است به عالم خیال (کربن، ۱۹۷۲: ۱۰)) از این انوار بهره‌مند شده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۵).

مشخص شد که سهروردی تفسیر نوینی از فرّ کیانی که مختص شاهان است عرضه می‌دارد و می‌کوشد آن را با نظام علم‌الانوار خویش منطبق سازد؛ اما سهروردی‌شناسان درباره اینکه کیان خره، دقیقاً با کدام‌یک از انوار مورد نظر سهروردی منطبق است، متفق‌القول نیستند. برای ارزیابی بهتر باید ابتدا اشاره‌ای به انوار درونی و اقسام آن در اندیشه سهروردی داشته باشیم. از نظر سهروردی سلوک انسان و وصول به حق بر اساس روشن‌بینی درونی او به سه مرحله تقسیم می‌گردد: ابتدایی، میانی و پایانی. سالک در هر مرحله، نور خاصی را تجربه می‌کند و سهروردی بر هریک نامی می‌نهد. نخستین نور «خاطف» نام دارد که زودگذر و از آن مبتدیان است؛ مرحله بعد، نوری است ثابت که «سکینه» نام دارد و با ریاضت بسیار به ملکه تبدیل می‌گردد؛ مقام سوم همان «فناء در خلسه» است که نزدیک‌ترین حالات به مرگ محسوب می‌گردد و نور «طامس» نام دارد^(۴) (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۴، ۵۰۱).

آنچه شیخ اشراق در باب سکینه آورده یادآور عالم خیال است. سهروردی در صفیر سیمرغ می‌نویسد: «و صاحب سکینه از جنت عالی ندهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد، چنان‌که در وحی الهی مذکور است: «الابذکر الله تطمئن القلوب»، و صور به غایت طراوت و لطافت مشاهده کند از محاکات اتصال به مقامات علوی و این مقام متوسط است از مقامات اهل محبت، در حال بین‌الیقظه و النوم، آوازهای هایل و ندهای عجیب بشنود و در وقت غشیان سکینه، نورهای عظیم بیند و باشد که از غایت تلذذ عاجز شود. و این وقایع بر راه محققان است نه بر طریق جماعتی که در خلوت، چشم برهم نهند و خیال‌بازی کنند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۲۲-۳۲۳).

شنیدن صداهای خوش و مشاهده صور لطیف در حالتی بین خواب و بیداری از ویژگی‌های ارتباط با عالم خیال است؛ به‌ویژه در پایان عبارت مزبور، شیخ اشراق کوشیده است تمایزی میان ارتباط با عالم خیال و آنچه که «خیال‌بازی» نامیده است، برقرار سازد؛ تمایزی که می‌تواند مبنایی برای نوعی آسیب‌شناسی از تخیل و کارکردهای آن باشد.

برخی پژوهشگران، مانند هانری کربن و محمد معین، نور سکینه در حکمت اشراق را با کیان خره منطبق می‌دانند^(۵) (کربن، ۱۹۷۲: ۳۶-۳۸؛ معین، ۱۳۶۷: ۴۲۸)؛ اما نصرالله پورجوادی این ارزیابی را اغراق‌آمیز می‌داند و می‌نویسد: آیا ما می‌توانیم بگوییم که در نظر سهروردی این نور همان

کیان خرّه است؟ من چنین اعتقادی ندارم، زیرا نور سکینه، اگرچه به اندازه برق‌های زودگذر که در مرحله اول تجربه می‌شوند، ناپایدار و مادی نیستند؛ با این حال نورهایی هستند که در یک مرحله خاص عرفانی تجربه می‌شوند و به محض خروج از این مرحله، آن نور تجربه نمی‌شود؛ اما کیان خرّه، نوری است که تضمین و تأییدکننده شاهان است و در تمام طول زندگی دوام دارد، نه امری زودگذر که در یک مرحله عرفانی تجربه شود. روشن است که این نور دائمی، که فقط در مرحله میانی می‌درخشد، نمی‌تواند همان نور سکینه باشد. در واقع نور کیان خرّه، از آنجا که شریف‌ترین نوری است که برای صاحب آن برتری و قدرت می‌آورد، باید بیشتر مناسب با نوری باشد که در مرحله سوم و آخر (طمس) می‌درخشد و سهروردی افرادی مانند *افلاطون*، *هرمس*، *کیومرث*، *فریدون* و *کیخسرو* را به عنوان کسانی که این نور را تجربه می‌کنند، ذکر می‌کند^(۶) (پورجوادی، ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۵).

در سنت اشراقی نیز هرچند شارحان سهروردی (*هروی*، *قطب‌الدین شیرازی*، *شهرزوری* و *دوانی*) اشاره‌ای به نسبت کیان خرّه و نور سکینه نداشته‌اند؛ اما ودود تبریزی (بنا به قول کرین) و عبدالرزاق کاشانی به صراحت این دو را یکی دانسته‌اند (پورجوادی، ۱۳۸۲: ۱۹۵-۱۹۶).

از منظر پژوهش حاضر، پیوند عالم خیال و خرّه کیانی جالب توجه است. با توجه به اینکه انوار سکینه با عالم خیال، منطبق‌اند، می‌توان گفت، در باب یکی دانستن کیان خرّه و عالم خیال، اتفاق نظر وجود ندارد؛ اما در پیوند این دو تردیدی نیست و به گمان ما دست کم خرّه، همان‌گونه که کرین نیز نشان داده است، با عالم خیال مرتبط است. در متون اشراقی، عالم خیال، سرزمینی است که انوار خرّه بر آن می‌تابد (کرین، ۱۹۶۱: ۴۸-۵۴)؛ همچنین در متون کهن ایرانی، هرچند خرّه مجرد است، در صورت‌های مادی مجسم می‌گردد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۲) همانند عالم خیال که مجردات در آن متمثل می‌شوند. در نهایت، اینکه در ادبیات باستانی ایران، میان کوه‌ها و خرّه کیانی، ارتباط نزدیکی برقرار است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۷۷-۷۸)، همچنان که در حکمت اشراقی و ادبیات عرفانی ایران، از کوههایی چون قاف و البرز به عنوان کوههایی مثالی یاد می‌شود.

عالم خیال و کارنامه شاهان آرمانی

می‌توان نتیجه گرفت که در دریافت نوین سهروردی از خرّه کیانی، عالم خیال نقش مهمی دارد. مهم‌ترین ابتکار سهروردی، توضیح و تفسیر عناصر اندیشه سیاسی ایرانشهری در ساحت باطنی این عالم و بخشیدن معناها و ظرفیت‌هایی جدید به اندیشه شاهی آرمانی بود. شیخ اشراق، با طرح نظام حکمت خود بر مبنای سلسله مراتب انوار، به تفسیری از حکمت سیاسی خسروانی دست زد که می‌توان آن را تفسیری عرفانی دانست. مینا و مرجع این تفسیر در نظام تأویل معنوی اشراقی، عالم خیال است و به همین دلیل، این ساحت باطنی را باید شالوده آرمان‌اندیشی

سیاسی حکمای اشراقی نیز دانست. شاه آرمانی در این تلقی جدید، واسطه‌ای است بین عالم انوار معنوی و عالم غربت غربی و به همین دلیل است که قرار گرفتن وی در رأس جامعه بشری موجب «نورانی» شدن زمانه می‌گردد. بر همین مبناست که سهروردی می‌نویسد: «آنگاه که نور از گروهی از مردم منقطع گردد، هیبت و شوکت آنها و پادشاهشان زایل گشته و نفوس آن ذلیل می‌شوند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۳۸). از سوی دیگر در آیین سیاسی اشراقی، با فراوان شدن انوار الهی، انسان‌ها مطیع و فرمان‌بردار می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۷). اندیشه سیاسی ایران‌شهری اساساً بر شاه آرمانی متکی است و تنها با وجود این شخص است که حکومت بسامان می‌گردد. در آیین سیاسی اشراقی نیز تجلی انوار الهی، جز به واسطه شاه آرمانی دارای کیان خرد، میسر نخواهد شد. از همین روست که سهروردی به کارنامه شاهان آرمانی ایران باستان، که تنها متألهان صاحب حکومت بوده‌اند، اهمیت بسیار می‌دهد و می‌کوشد از کردار این شاهان، تفسیری نوآیین مطابق با الزامات حکمت اشراقی عرضه کند. بخش مهمی از ویژگی‌های آیین سیاسی اشراقی را باید در این دریافت و گزارش نوین از کارنامه شاهان آرمانی و اسطوره‌های ایران باستان جست‌وجو کرد. کیخسرو و فریدون در سنت اندیشه سیاسی ایران‌شهری، همواره به عنوان الگوی شاهان ایرانی مطرح بوده‌اند و در *شاهنامه* نیز عنایت ویژه‌ای به این دو شه‌ریار وجود دارد (کویاجی، ۱۳۸۳: ۴۳۷-۴۳۸). سهروردی نیز مقام ویژه‌ای برای این دو قائل است و با تفصیل به کارنامه آنها پرداخته است. برای درک تفسیر سهروردی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری و طرح آن در عالم خیال، اشاراتی به مقام این دو شه‌ریار و تفسیر اشراقی از کارنامه آنها ضروری است.

فریدون

سهروردی، فریدون را، در کنار کیخسرو، از کسانی می‌داند که از «نور طامس» و «انوار سلوک» بهره‌مند شدند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۲). فریدون در نگاه روایت‌های ملی و دینی و همچنین از نظر مورخان و نویسندگان دوره اسلامی به عدالت و بزرگی مقام مشهور بوده است. *ابن بلخی* در *فارسنامه* درباره او چنین می‌نویسد:

«از پیشانی او نوری می‌تافت که نزدیک بود به نور ماهتاب... و سخت عالم و فاضل و عادل بود و اول کسی که علم طب نهاد، وی بود و در فلسفه و نجوم دستی تمام داشت. اهل فضل را حرمت داشتی و جز از اهل فضل، ندیم و همنشین او نبود. پس سیرتی نهاد در عدل و انصاف که از آن پسندیده‌تر نباشد و در روزگار او بسیار خیرات آغاز شد و از آثار او، آن است که مردم را و دیگر حیوانات را به کار آید و افسون‌ها که مردم کنند بر دردها و بیماری‌ها و غیر آن، او نهاد»

(موحد، ۱۳۸۴: ۱۸۳-۱۸۴).

مقصود از «افسون» فریدون، که فردوسی نیز به آن اشاره دارد، دعا یا وردی است به زبان پهلوی یا اوستایی که برای آن تأثیرات فوق طبیعی قائل شده‌اند و برای هر پیشامد بد و دفع هر آسیبی، افسون یا نیرنگ مخصوص وجود داشت. آگاهی از این اوراد از ویژگی‌های پیشوایان دینی و مقدسان بود^(۷) (موحد، ۱۳۸۴: ۱۸۴).

سهروردی در لوح چهارم *الواح عمادی* می‌نویسد، اگر نفس انسان طاهر و نورانی گردد، آنگاه وی می‌تواند در اجسام و نفوس تأثیر کند، هیبت نورانی در او حاصل می‌شود و نفوس از او منفعل می‌گردند، بر دشمنان خود پیروز و از گزندها ایمن می‌شود و «به نور تأیید و ظفر می‌رسد، چنان‌که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۴-۱۸۵). در ادامه مشخص می‌شود که منظور از این نور تأیید و ظفر، همان خرد کیانی است. شیخ سپس می‌نویسد:

«و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند «نیرنگ»^(۸) ملک آفریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آورد، به قدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح‌القدس متکلم گشت و بدو متصل و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت، آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی. چون که نفس، روشن و قوی گشت از شعاع انوار حقّ تعالی به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد به امر حق تعالی و وردگان را باز پس ستد و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره و از علوم بهره‌مند شد، بیش از آنکه بسیاریان در این عصرها برابر او نبودند. علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شرّ را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حق تعالی؛ در عصر او نشو نبات و حیوان، تمام و کامل شد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۶).

در تلقی اشراقی، فریدون مرتبط با روح‌القدس (عقل فعال و جبرئیل) و متصل به عالم علوی بود و رمز پیروزی او در همین پیوند است. این ارتباط موجب کامیابی و بختیاری او در سلطنت شده بود. سهروردی، تمامی عناصری را که از کارنامه این شاه اسطوره‌ای در اختیار داشت، مطابق با الزامات اشراقی عرفانی خویش بازتفسیر کرد. نبرد با ضحاک، رمزی است از جدال نور و ظلمت؛ رها کردن سلطنت، نشانه‌ای است از رویگردانی از عالم مادی و رهایی از غربت غربی؛ تمام شدن نشو نبات و حیوان، اشاره‌ای است به قدرت تکوینی صاحب فرّه و پیوستگی او با عالم خیال که حکیم متأله را مسلط بر عالم ماده و قادر به تأثیرگذاری بر پدیده‌های مادی می‌کند؛ خداوند نیرنگ بودن فریدون نیز بر همین قدرت اشاره دارد. در اندیشه سیاسی اشراقی، صاحب فرّه کیانی نه تنها بر نفوس مردم که بر عالم طبیعت نیز نفوذ و سیطره دارد. این ویژگی در اندیشه سیاسی ایرانشهری، همواره به شاهان آرمانی نسبت داده شده است؛ سنت کهن ایرانی به این ویژگی،

خصلتی اسطوره‌ای می‌بخشید؛ ولی سهروردی آن را در چارچوبی عرفانی درک می‌کند و متألهان و «اخوان تجرید» را که با عالم خیال مرتبط‌اند، دارای قدرت تصرف بر طبیعت و «رئیس طبیعی» عالم می‌خواند. در آیین سیاسی اشراقی، فریدون یکی از نمونه‌های چنین حکیمی است که به قدرت رسید و در دوران حکومت او عدل و آبادانی سایه‌گستر شد.

کیخسرو

شاه آرمانی دیگری که سهروردی به وی اشاره کرده، هشتمین شهریار کیانی، یعنی کیخسرو، است که مقامی ارجمند و بی‌نظیر در اندیشهٔ ایرانیان شهری، در هر دو روایت ملی و دینی، به خود اختصاص داده است. کیخسرو همواره به عنوان الگوی شاه آرمانی مطرح بوده است و نویسندگان مسلمان و گاه متعصبان اهل سنت و جماعت نیز او را الگوی شهرداری دانسته‌اند^(۹). کیخسرو هم پهلوانی دلیر و هم شاهی فرهمند و عادل است و کارنامهٔ پهلوانی و شهرداری او در متون متعدد، به‌ویژه شاهنامه، با آب و تاب فراوان نقل شده است. در تمامی نوشته‌ها از کیخسرو به عنوان پادشاهی عادل، مردم‌دوست، شجاع، جوانمرد، حکیم، خداپرست، بختیار، پیروز و رستگار یاد شده است. در اسطوره‌های ایرانی، مهم‌ترین اقدام کیخسرو، هم به خونخواهی پدرش و هم به هدف نجات ایران^(۱۰)، جنگ با افراسیاب تورانی و شکست دادن و کشتن او بوده است. بنابر روایت شاهنامه، کیخسرو در طول پادشاهی خود به هر چه می‌خواست، دست یافت و دوران او، زمانهٔ آبادانی کشور، بنا کردن عبادتگاه‌ها، شادی مردم و گسترش عدل و داد بود^(۱۱). جالب‌ترین جنبهٔ کارنامهٔ کیخسرو، پایان کار اوست. او پس از سال‌ها سلطنت، از جهان مادی رویگردان می‌شود و تاج و تخت را رها کرده، سر به کوه می‌گذارد. برخی از پهلوانان، از جمله زال، مسافتی از راه را با کیخسرو همراه می‌شوند. در میان راه به چشمه‌ای می‌رسند و شاه در آب روشن آن، سر و تن خود را می‌شوید و سپس با همراهان خود وداع کرده، ناپدید می‌گردد^(۱۲).

کیخسرو برای فردوسی الگوی کامل پادشاهی آرمانی و برخوردار از هر چهار عنصر نژاد، گوهر، فرّ و خرد است. هرچند که در روایت‌های کهن از کیخسرو به عنوان شهرداری آرمانی یاد شده است، چهره‌ای که در ادبیات فارسی و فرهنگ ایران پس از اسلام از این شهریار وجود دارد، همان است که فردوسی ترسیم کرده است و منبع و مأخذ شیخ اشراق هم شاهنامه بوده است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۷۱). با این حال در اینجا نیز شیخ اشراق، متناسب با الزامات آیین سیاسی اشراقی، تفسیر و دریافت ویژه‌ای از کارنامهٔ این شهریار عرضه می‌دارد. سهروردی در حکمة‌الاشراقی، «کیخسرو مبارک» را در زمرهٔ حکیمان نورانی و «اصحاب مشاهده» دانسته است که در خلسه‌های خویش به مشاهدهٔ ذوات ملکوتی عوالم بالا پرداخته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۵۷-۱۵۸).

۱۵۸). بدین‌سان مهم‌ترین ویژگی وی ارتباط با عوالم برتر و کسب انوار از آن است و همین ارتباط با ملکوت است که او را شایسته حکومت می‌کند. سهروردی در *الواح عمادی*، هنگام بحث از کیان خرّه و تعریف آن، تنها از فریدون و کیخسرو به عنوان دارندگان آن یاد می‌کند. شیخ پس از اشاره به فریدون می‌افزاید: «و دوم او از ذریت او [فریدون]، ملک ظافر کیخسرو مبارک که تقدّس و عبودیت را برپای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متنقّش گشت به حکمت حقّ تعالیٰ و انوار حقّه تعالیٰ، او را پیدا شد و پیش او بازآمد و معنی کیان خرّه دریافت و آن روشنی‌ای است که در نفس قاهر پدید آید که به سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند»^(۱۳) (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۷).

در *شاهنامه*، کیخسرو در آخرین روزهای حیات دنیوی و بر اثر بحرانی که برایش پدید آمده بود، از جاه و جلال دنیوی بیزار شده و به نیایش خداوند می‌پرداخت؛ هنگامی که در خواب بود سروش با او سخن گفت و به او گفت که پادشاهی را ببخشد و به سوی خداوند بشتابد. این فراز از *شاهنامه* برای سهروردی و تفسیر عرفانی از کارنامه کیخسرو، اهمیت ویژه‌ای داشته است. شیخ اشراق، الهام در خواب را از ویژگی‌های ارتباط با عالم خیال می‌داند و همان‌گونه که اشاره شد حکیم متأله را کسی می‌داند که حقایق را در خواب و بیداری از روح‌القدس دریافت می‌کند^(۱۴). کیخسرو با داشتن خرّه کیانی، که ناشی از ارتباط و پیوند با عوالم برتر است، قادر به غلبه بر دشمنان است و نفوس و طبیعت مطیع و مسخّر او شده‌اند: «و هلاک گردد به قوّه حق تعالیٰ شیر و محبّ دشمنی را، ولد را و سخت‌دل را افراسیاب ترک را از بهر آنکه جاحد حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد، تقدیس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غزنی هلاک گشت و ملک قدیس چون سنگ سکینت برو مسلط شد، عناصر ازو منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشم‌ها مثل آن ندیدند»^(۱۵) (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۷).

اگر در *شاهنامه* انگیزه کیخسرو از نبرد با افراسیاب خونخواهی پدر و نجات ایران است سهروردی، سخنی از این دو انگیزه به میان نمی‌آورد. نصرالله پورجوادی به درستی می‌نویسد: «از نظر حکیم طوس، کیخسرو به دلیل اینکه افراسیاب پدر او، سیاوش را کشته است یک عمر کینه او را به دل می‌گیرد تا سرانجام او را می‌کشد. کیخسرو در شاهنامه برای دست یافتن به افراسیاب حتی حاضر است برادر او گرسیوز را آزار دهد. ولی سهروردی از کینه و انتقام‌جویی سخنی نمی‌گوید. سهروردی، کیخسرو را از لحاظ اخلاقی بالاتر از آن می‌داند که به انگیزه انتقام‌جویی دست به جهاد عظیم بزند. او با افراسیاب به این دلیل می‌جنگد که وی را دوستدار دشمنی و

سخت‌دل و دشمن خدا و منکر نعمت‌های خدا می‌داند، و تقدیس و تقدس را از زمین برداشته است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۷۷).

بدین‌سان نزد شیخ اشراق، جدال این دو، فراتر از وجوه ظاهری آن، رمزی از جدال سالکان نور و ظلمت است (همان‌گونه که جدال فریدون و ضحاک چنین بود). با شکست افراسیاب و پیروزی کیخسرو، نور حاکم و به همین سبب در دوران حکومت کیخسرو، خیر و برکت، فراوان شد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، اگر شاه دارای خرد کیانی به حکومت برسد، به دلیل قهر و سلطه‌ای که بر عالم مادی دارد، طبیعت مسخر اوست و نفوس در برابر او خاضع می‌شوند و این ویژگی به بهترین وجه در کارنامه کیخسرو وجود دارد؛ اما مهم‌ترین بخش کارنامه کیخسرو برای سهروردی پایان کار اوست: «و چون ملک فاضل‌النفوس، در عالم سنت‌ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی بر جمله روی زمین، انوار مشاهده جلال حق تعالی برو متوالی گشت در مواقف شرع اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید و او پیش بازرفت به فرمانبرداری و پدر^(۱۶) او را بخواند و بشنید که او را جمله می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی، ترک کرد ملک جمله معموره و حکم محبت روحانی را ممتل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت، روزگاری چنان ملکی ندید و به جز از و پادشاه یاد ندارد و قوه الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۷-۱۸۸).

کارنامه کیخسرو، شرحی است از رهایی انسان از غربت غربی و پیوستنش به مشرق انوار. رها کردن ملک، که شامل تمام معموره ارض می‌شد، کنایه‌ای است از رها شدن از بند شواغل مادی. پایان داستان کیخسرو آمیزه‌ای است از هر دو پایان اسفندیار و فریدون. فریدون سلطنت را رها کرد و اسفندیار در خلسه و شهودی با شکوه به عالم انوار پیوست. اهمیت کیخسرو در این است که هم کارنامه پهلوانی دارد و هم کارنامه شهریاری و از این جهت در سنت ایرانشهری همتایی ندارد. سهروردی هر دو جنبه این شخصیت را براساس حکمت اشراقی خویش از نو تفسیر می‌کند و حکایت کیخسرو، به‌ویژه پایان شکوهمند آن، حاوی تمامی جنبه‌های رمزی گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی است و دریافت ویژه‌ای از شهریاری آرمانی عرضه می‌دارد^(۱۷). ناپدید شدن یا غیبت کیخسرو از عالم مادی به معنای حضور در ملکوت انوار و پیوستن به عالم علوی است. این تجربه، که نزدیک‌ترین حالت به مرگ است و با نور طامس مناسبت دارد، مصداقی است از روایت مشهور «بمیرید پیش از آنکه بمیرانندتان» (موتوا قبل أن تموتوا) و در سنت اشراقی، کیخسرو تنها کسی است که چنین تجربه‌ای داشته است. این غیبت، همان‌گونه

که کربن به درستی تذکر می‌دهد، در حقیقت به معنای حضور در عالم خیال یا اقلیم هشتم است:

«کیخسرو پس از رویگردانی از اقتدار دنیوی، از این جهان غایب شد. به بیان دقیق‌تر سهروردی به ما تذکر می‌دهد که مقصود او از اقتدار خلافة اللہی، اعمال اقتدار سیاسی مادی نیست. «خورنه» هنگامی که «قطب»، امام غایب- یعنی نزد عامه مردم نامشهود- است، نیز به وی تعلق می‌گیرد. این شخص هرچند از دیده‌ها نپنهان است؛ اما انوار او بر قلب یارانش می‌تابد و آنها را به آستانه جایگاه خویش، که همان اقلیم هشتم است، رهنمون می‌گردد» (کربن، ۱۹۷۲: ۹۵).

اشاره شد که کیخسرو با عوالم برتر گفت‌وگو می‌کرد و مخاطب غیب قرار می‌گرفت. این ارتباط به دلیل پیوندی است که در آیین سیاسی اشراقی، میان حکیم متأله و عالم خیال برقرار است و موجب دریافت حقایق صورت می‌شود. شیخ اشراق این دریافت و مشاهده حقایق را در قالب تمثیل «جام جهان‌بین» نیز بیان کرده است. اندیشه آئینه یا جام سحرآمیزی که همه دنیا را منعکس می‌کند و به بیننده می‌نمایاند بسیار قدیمی است و در افسانه‌های کهن ایرانی نیز حضور دارد (کریستین‌سن، ۱۳۸۶: ۴۵۸). جام جهان‌نما یا گیتی‌نما، که در اصل جام کیخسرو نامیده می‌شود، بعدها به جام جم یا جام جمشید معروف شده است. در شاهنامه در داستان بیژن و منیژه، این جام به کیخسرو نسبت داده شده است. کیخسرو با نگرستن در آن تمامی جهان (هفت کشور) را جست‌وجو کرد و سرانجام بیژن را در قعر چاهی یافت. بنابراین جام گیتی‌نمای در شاهنامه نیز از آن کیخسرو بوده است. محمد معین می‌نویسد: «ظاهراً در قرن ششم هجری، به مناسبت انتساب پیدایش شراب به جمشید، به قانون تداعی معانی، جام جهان‌بین را نیز بدو نسبت داده‌اند و چون شهرت جمشید بیش از کیخسرو بود (به خصوص که مسلمین او را با سلیمان نبی یکی دانسته‌اند)، تقریباً جام جهان‌نما بدو اختصاص یافت»^(۱۸) (معین، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰۱).

بنابراین جام جم در تداول نویسندگان و عرفای متأخر ایرانی، در اصل جام کیخسرو بوده است و این ویژگی با دیگر بخش‌های کارنامه کیخسرو نیز مناسبت دارد^(۱۹). سهروردی بر مبنای همین اندیشه است که در لغت موران می‌نویسد: «جام جهان‌نمای، کیخسرو را بود. هرچه خواستی در آنجا مطالعه کردی و بر کاینات مطلع می‌گشت و بر مغیبات واقف می‌شد. گویند که آن را غلافی ساخته بود از ادیم بر شکل مخروط، ده بند گشا بر آنجا نهاده. وقتی که خواستی که از مغیبات چیزی ببینی، آن غلاف را در خرط انداختی. چون همه بندها گشوده بودی، به در نیامدی. چون همه بستی، در کارگاه خراط به درآمدی. پس وقتی که آفتاب در استوا بودی، او

آن جام را در برابر می داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجای ظاهر می شد^(۲۰)» (سهروردی، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۷).

همان گونه که پورجوادی به درستی تذکر داده است، «جام کیخسرو برای فردوسی یک شیء واقعی و خارجی است، ولی برای سهروردی معنایی رمزی دارد» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۷۶). فقره مزبور سرشار از رموز اشراقی و عرفانی است. نخست اینکه توصیف و تفسیری که سهروردی از جام کیخسرو عرضه می کند، با ویژگی عالم خیال در دیگر آثار او مناسبت دارد. همان گونه که پیش تر اشاره شد، علم بر جزئیات و معیبات از ویژگی هایی است که انسان های مرتبط با عالم خیال از آن بهره مند می گردند^(۲۱). به گمان ما در سنت اشراقی، جام گیتی نمای، رمزی است از این عالم، زیرا عالم خیال از آنجا که در مرتبه وجودی، بالاتر از عالم ماده است، بر آن احاطه و اشتغال دارد و صور تمامی موجودات عالم محسوس در آن منعکس است. بنابر تفسیر اشراقی سهروردی، پادشاهی چون کیخسرو با بهره گیری از عالم خیال است که به کامیابی و پیروزی حکومت می کند؛ زیرا به واسطه این جام بر تمامی عالم مادی و موجودات آن سیطره دارد. نکته دیگر، اشاره به ده بندی است که بر غلاف این جام وجود دارد و رمز است از پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی. منظور سهروردی این است که «اگر دریچه حواس ظاهری و باطنی به بیرون باز باشد، معارف غیبی (که از راه حواس وارد نفس ناطقه نمی شود) دیده نمی شود؛ ولی در کارگاه خراط، وقتی همه حواس بسته است، دل آماده دریافت معارف غیبی می گردد.» (سهروردی، ۱۳۸۶: ۷۵). نکته مهم دیگر، اشاره سهروردی به «آفتاب» و «نیر اکبر» است که در آثار دیگر شیخ اشراق نیز به وفور مشاهده می شود و در برخی از آثار شیخ به «هورخش» تعبیر شده است^(۲۲) (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۳-۱۸۴). مفسران درباره ریشه لغوی و معنای هورخش اتفاق نظر ندارند^(۲۳). هورخش، اشاره ای است به خورشید تابان؛ ولی بیش از آنکه به خورشید عالم مادی ناظر باشد، رمزی است از تابش انوار و نماینده نورالانوار محسوب می گردد و مصادیق آن، هم خورشید جرمانی عالم حس است و هم خورشید مثالی هورقلیا و هم، ربّ الطلسم عالم انوار مجرد (غفاری، ۱۳۸۰: ۳۸۴). نکته مهم اینجاست که سهروردی هورخش را واسطه افاضه کیان خرّه می داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۹۴؛ معین، ۱۳۶۷: ۴۰۹) و اشاره ای دیگر در حکمة الاشراق که هورخش را طلسم شهرپور (خشتره وئیریه اوستایی به معنای شهریاری بایسته و آرمانی) می داند، مؤید این ویژگی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۹). بدین ترتیب، شاه آرمانی برای سهروردی کسی است که از انوار هورخش یا نیر اکبر بهره مند باشد. در فقره مورد بحث نیز آنگاه که جام کیخسرو در برابر نیر اکبر قرار می گیرد همه نقوش و سطور عالم در آن ظاهر می شود. در این فقره و با اشاره به جام کیخسرو، سهروردی نشان می دهد که شاه آرمانی به دلیل دریافت حقایق عالی و انوار

معنوی از عوالم برتر و به‌ویژه به سبب پیوند با عالم خیال یا هورقلیا^(۲۴)، بر سراسر جهان مادی احاطه دارد.

نتیجه‌گیری

سهروردی درک ویژه‌ای از وجوه آرمانی اندیشه سیاسی ایرانشهری عرضه می‌دارد. شیخ اشراق می‌کوشد اندیشه شاهی آرمانی را براساس مبانی حکمت اشراقی خویش، بازسازی و آن را در ساحت باطنی و رمزی جدیدی طرح کند. در این طرح اشراقی، «عالم خیال» اهمیت ویژه‌ای دارد و پشتوانه‌ای برای گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی محسوب می‌شود. سهروردی بدین ترتیب دریافتی اشراقی - عرفانی از کارنامه شاهان و پهلوانان اسطوره‌ای ایران باستان به دست می‌دهد و کردارهای آنها را در ساحت باطنی و رمزی عالم خیال، معنایی دوباره می‌بخشد. در آیین سیاسی اشراقی، شهریار آرمانی به دلیل پیوند با عوالم برتر و دریافت انوار از آن، صلاحیت حکومت بر مردم را پیدا می‌کند. چنین کسی، رئیس طبیعی عالم است و به دلیل پیوندی که با عالم خیال دارد، بر تمامی عالم محسوسات احاطه و اشتمال دارد و به همین خاطر، طبیعت تحت سیطره وی و نفوس مردم، فرمانبردار اویند. در حکمت اشراقی سهروردی این اندیشه، به‌ویژه با تفسیری نوین از «خره کیانی» که بر شالوده نظام سلسله مراتبی انوار مبتنی است، بیان می‌شود. شیخ اشراق با دریافتی عرفانی - اشراقی از کارنامه شهریارانی چون فریدون و کیخسرو و بهره‌گیری از عناصری چون روایت و رمزپردازی به اندیشه شاهی آرمانی، جنبه‌های جدیدی می‌افزاید و آن را در مسیری نوین هدایت می‌کند. در این قرائت نوین، عناصر و مؤلفه‌های اندیشه سیاسی ایرانشهری که فردوسی از آن تفسیری پهلوانی و حماسی به دست داده بود، با مبانی اشراقی و عرفانی، رنگ و بوی تازه‌ای می‌گیرد و نظریه شاهی آرمانی نیز در پرتو همین مبانی فلسفی بازتفسیر می‌شود. در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی، دریافت عرفانی - اشراقی از اندیشه سیاسی ایرانشهری اهمیت بسیاری دارد و به جرئت می‌توان گفت بخش مهمی از تاریخ اندیشه سیاسی در سده‌های اخیر، عمیقاً تحت تأثیر آن بوده است. در این نگرش، تنها حکیم متأله و انسان کامل صلاحیت حکومت بر آدمیان را دارد و سیاست آرمانی بدون حضور او معنا نخواهد داشت. این نظریه، مبنایی شد برای تحولات بعدی در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی که پیوند میان نگرش عرفانی و حکمرانی سیاسی در برخی دوره‌های تاریخ ایران از آن جمله است.

پی‌نوشت

۱. محمد معین اصطلاح «ورج» را نیز معادل خرّه یا فرّ می‌داند.

۲. در طبع نصر، به جای «هر پادشاهی که حکمت بداند»، آمده است: «هر که حکمت بداند». از آنجا که عمدهٔ سهروردی پژوهان، قرائت صحیح را «هر پادشاهی» می‌دانند، ما نیز در این فقره عبارت را تغییر دادیم. ر.ک. پورجوادی، ۱۳۸۰: ص. ۴۰۲؛ ضیائی، ۱۳۷۸: ۱۱۶؛ معین، ۱۳۶۷: ۴۱۸.
۳. ترجمهٔ فارسی برگرفته از: معین، ۱۳۶۷: ۴۱۹.
۴. همچنین ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۲-۲۵۴؛ همان، ج ۳: ۳۱۹-۳۲۸؛ برای مطالعه بحث تفصیلی در باب انوار درونی ر.ک. پورجوادی، ۱۳۸۱: ۳-۳۱.
۵. همچنین ر.ک. کرین، ۱۳۸۲: ۳۶۷؛ همان، ۱۳۶۹: ۸۹؛ معین، ۱۳۶۷: ۴۲۸.
۶. برخی دیگر از پژوهشگران نیز خرد کیانی را با نور طامس منطبق دانسته‌اند: ر.ک. موحد، ۱۳۸۴: ۲۳۶؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۱۶۶.
۷. فردوسی: که تا بندها را بداند کلید/ گشاده به افسون کند ناپدید
۸. نکتهٔ جالب توجه این است که شرح حال نویسان دربارهٔ شیخ اشراق آورده‌اند که «به واسطهٔ نسبت نیرنجات و طلسمات بدو در معرض قصد سلاطین افتاد و به تیغ هلاک گشت» (بیهقی، ۱۳۱۸: ۱۰۴).
۹. راوندی، مؤلف راحة الصدور، که سنی بسیار متعصبی بود در باب یکی از امرای سلجوق می‌نویسد: «و در جامع همدان همچنان کرد و چون رایت دولت و چتر سلطنت و رکاب میمون و بارگاه همایون و لشکر منصور و جند مظفر کیخسروی به همدان رسید همان کند» (به نقل از: حلمی، ۱۳۸۲: ۱۵۳).
۱۰. به کین پدر بست خواهم میان/ بگردانم این بد ز ایرانیان
۱۱. چو تاج بزرگی به سر برنهاد/ ازو شاد شد تاج و او نیز شاد/ به هر جای ویرانی آباد کرد/ دل غمگنان از غم آزاد کرد/ از ابر بهاران بیارید نم/ ز روی زمین زنگ زدود و غم/ زمین چون بهشتی شد آراسته/ ز داد و ز بخشش پر از خواسته/ جهان شد پر از خوبی و ایمنی/ ز بد بسته شد دست اهریمنی.
۱۲. برای مطالعه گزارشی از کارنامهٔ کیخسرو مطابق با شاهنامه ر.ک. حمیدیان، ۱۳۷۲: ۳۱۰-۳۲۶.
۱۳. در تصحیح نصر از ترجمهٔ فارسی *الواح عمادی* آمده است «ملک ظاهر» که معنای آن معلوم نیست؛ اما در متن اصلی عربی (به تصحیح نجفقلی حبیبی) آمده است «الملک الظافر». در این مقاله براساس متن عربی جملهٔ فارسی تصحیح شد. برای مطالعهٔ اصل عربی ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۹۲.
۱۴. «سروش» برای سهروردی معادل روح القدس است (معین، ۱۳۶۷: ۴۲۷).
۱۵. برخی از واژگان قطعهٔ نقل شده براساس متن عربی تصحیح شده؛ همچنین متن عربی با استفاده از صفت «الترکی» بر تورانی بودن افراسیاب دارد که در اینجا به جملهٔ فارسی افزوده شده است.
۱۶. «پدر» نزد سهروردی کنایه از روح القدس است: «هیاکل النور»، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۹۶-۹۷).

۱۷. هانری کربن این نکته را با اصطلاح «غایت‌مندی اشراقی» (*finalité orientale*) بیان کرده است. ر.ک. کربن، ۱۹۷۲: ۱۸۲.
۱۸. ر.ک. معین، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰۱؛ معین بحث تفصیلی را در مقاله‌ای مستقل آورده است: ر.ک. معین، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۴۸.
۱۹. کویاجی به تفصیل درباره‌ی جام کیخسرو و مشابهت آن با روایت‌های هندی و غربی و همچنین نسبت آن با فره ایزدی بحث کرده است. ر.ک. کویاجی، ۱۳۷۱: (گفتارهای دوم و سوم).
۲۰. نکته‌ی جالبی که برخی از مورخان و شرح حال‌نویسان به آن اشاره کرده‌اند، علاقه‌ی شخص سهروردی به خورشید بوده است. قزوینی در *آثارالبلاد* از قول یکی از دانشمندان قزوین و در ضمن حکایتی می‌آورد که شیخ هر روز «هنگام برآمدن آفتاب بیرون می‌آید و بر بام می‌شود و رو به آفتاب می‌نشیند» (به نقل از: سهروردی، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۹).
۲۱. پورجوادی می‌نویسد: «این جام از نظر سهروردی، نمودگار دل یا نفس ناطقه است» (سهروردی، ۱۳۸۶: ۷۴)؛ وی در جایی دیگر نیز می‌نویسد: «این جام، از نظر شیخ اشراق، در حقیقت همان چیزی است که از لحاظ عرفانی «دل» نامیده می‌شود و حدود نیم قرن پیش از سهروردی، احمد غزالی در سوانح به کار برده است و پس از سهروردی شعرائی چون عطار، عراقی، شبستری و حافظ به همین معنی به کار برده‌اند» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۷۶).
۲۲. همچنین ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۴۹-۱۵۰؛ سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۸۸-۱۹۱ و ۴۹۴.
۲۳. فتح‌الله مجتبابی، هورخش را اصطلاح قدیم ایرانی می‌داند «که در هیچ جای دیگر دیده نمی‌شود و معنای آن هم به درستی توضیح داده نشده است. (مجتبابی، ۱۳۸۶: ۱۴)؛ محمد معین اما به ذکر سه نظر درباره‌ی اشتقاق آن می‌پردازد (معین، ۱۳۶۷: ۴۰۹). در هر حال هورخش به معنای خورشید درخشان یا درخشنده‌ی شدید است. از سهروردی، نیایش‌هایی در تقدیس هورخش به جای مانده است.
۲۴. هانری کربن تأکید ویژه‌ای بر نسبت بین جام کیخسرو و عالم خیال در سنت اشراقی دارد (کربن، ۱۹۷۲: ۱۸۲).

منابع

- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (۱۳۱۸) تتمه صوان الحکمه، ترجمه ناصرالدین منشی یزدی، تهران، ضمیمه سال پنجم مجله مهر.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰) اشراق و عرفان، مقاله‌ها و نقدها، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۲) «نور سکینه در فلسفه اشراق سهروردی»، ترجمه پروانه عروج‌نیا، در مجموعه مقالات نامه سهروردی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۱۸۱-۲۰۳.
- حلمی، احمد کمال‌الدین (۱۳۸۲) دولت سلجوقیان، ترجمه عبدالله ناصری، قم، موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- حمیدیان، سعید (۱۳۷۲) درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، تهران، مرکز.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، جلد ۱، به کوشش هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، جلد ۲، به کوشش هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، جلد ۳، به کوشش سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، جلد ۴، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶) لغت موران؛ به پیوست چند اثر پراکنده، تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (با همکاری موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین).
- ضیائی، حسین (۱۳۷۸) «سهروردی و سیاست»، در منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، به کوشش حسن سیدعرب، تهران، شفيعی.
- غفاری، محمدخالد (۱۳۸۰) فرهنگ اصطلاحات شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۸۲) «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان»، ترجمه احمد فرید و عبدالحمید گلشن، در: مجموعه مقالات نامه سهروردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۶۹) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۶) نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی، تهران، چشمه.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۳) بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران، آگه.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۷۱) پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، اصفهان، زنده‌رود.
- مجتبایی، فتح الله (۱۳۸۶) «سهروردی و ایران باستان»، در: ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، سال دوم، شماره ۶.
- مجتبایی، فتح الله (۱۳۵۲) شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- معین، محمد (۱۳۶۷) مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران، معین.
- معین، محمد (۱۳۶۳) مزدیسنا و ادب پارسی، به کوشش مهدخت معین، تهران، دانشگاه تهران.
- موحد، صمد (۱۳۸۴) نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، تهران، طهوری.

Corbin, Henry (1972) En islam iranien, II, Paris, Gallimard.

Corbin, Henry (1961) Terre Cèleste et corps de résurrection, Paris, Buchet Castel.