

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۰۹-۱۲۵»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۶۱

بهار و تابستان ۱۳۹۶، No.76/1، Knowledge

بررسی تحلیلی جایگاه و نقش برخی اصطلاحات ایرانی -

زرتشتی در فلسفه سهروردی

خسرو ظفرنویایی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۳۰

چکیده

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در شکل دادن به حکمت اشراقی خود، تحت تأثیر افکار یونانیان و ایرانیان باستان پیش از اسلام و نیز اندیشه‌های دوره اسلامی به ویژه آثار صوفیه و فلسفه مشائی بوده است. از منابع پیش از اسلام یونانی می‌توان مکتب‌های فیثاغورسی و افلاطونی را نام برد و از منابع ایرانی می‌توان به سلسله حکمای باستانی اشاره کرد که برخی از ایشان حکیمان و شاه‌کاهنان داستانی همچون کیخسرو، کیومرث، فریدون و جمشید بودند. سهروردی با دسترسی به منابع زرتشتی و تعمق در حکمت ایرانی و یونانی، حکمت ایرانیان را احیاء نموده و ضمن برقراری پیوند میان تعالیم بنیادی این دو گرایش شرقی و غربی و عرفان اسلامی، با به کارگیری برخی از اصطلاحات زرتشتی و ایران باستان، حکمت فلهویون را به تصویر کشیده و در بیان حکمت اشراقی خویش از آن‌ها بهره برده است. در پژوهش حاضر تلاش بر این است که به بازشناسی و بررسی برخی از این نمادها و اصطلاحات رمزآمیز و نقش و جایگاه آنها در فلسفه سهروردی پرداخته شود.

واژگان کلیدی: سهروردی، اصطلاحات زرتشتی، حکمت فلهویون، حکمت اشراق، ایرانیان باستان.

* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، آدرس الکترونیک:

Kh.zafarnavei@gmail.com

مقدمه

سهروردی از جمله متفکرانی است که سعی در پیوند دادن میان فلسفه و عرفان نموده است، چنان که در آثار او عقاید افلاطون و زرتشت، حکمت مشاء و عرفان اسلامی با یکدیگر تطبیق یافته و ترکیب شده‌اند. به عقیده وی، حکمای یونان و ایران باستان و عرفای مسلمان همه می‌خواهند یک حقیقت معنوی را در اصطلاحات و ادبیات متفاوت بیان نمایند. عقاید و اندیشه‌های ایران پیش از اسلام یکی از منابع اصلی افکار و اندیشه‌های سهروردی است. وی روش حکمای فرس را موافق روش خود می‌داند که همان روش حکمای شرق است و در حقیقت آنان را نیز از پیشروان حکمت اشراق برمی‌شمارد. از این نظر است که می‌توان گفت سهروردی در جستجوی مشرق حقیقت، به فلسفه ایران باستان رسید و حکمت آنان را که بر اساس نور و ظلمت بنا شده بود، در حکمت اشراق خود احیاء نمود. وی با احیای حکمت نوری حکمای ایران باستان و تلفیق آن با حکمت یونانی و اسلامی، گذشته باستان را به اکنون خویش پیوند زد.

وی در پایان کتاب *المشارع والمطارحات*، زمینه تاریخی حکمت اشراق را بیان کرده و آن را حکمتی بدون مقدمه نمی‌داند، بلکه معتقد است در شرق و غرب، یعنی در ایران، مصر، هند و یونان وجود داشته و در ریشه‌یابی حکمت اشراق، به نخستین حکیم اشراقی یعنی هرمس می‌رسد. از هرمس است که دو شاخه جدا می‌شود یکی به سمت ایران، یعنی شاخه شرقی و یکی به سمت یونان یعنی شاخه غربی می‌رود. بر اساس سخن سهروردی، شاخه شرقی، حکمای پارس یا فهلویون هستند که از کیومرث آغاز می‌شود و از طریق فریدون و کیخسرو به زرتشت می‌رسد و سرانجام از طریق بایزید بسطامی، منصور حلاج، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی به خود سهروردی می‌رسد. شاخه غربی نیز از اسقلیبوس به امپدوکلس، فیثاغورس و افلاطون می‌رسد و از طریق فیثاغورسیان در اسلام به ذوالنون مصری و سهل تستری منتقل می‌شود. این دو شاخه، در نهایت در قرن ششم هجری در حکمت اشراق سهروردی به هم می‌پیوندند. بنابراین، حلقه اتصال سهروردی با ایرانیان باستان، همانا عرفان ایرانی است. با توجه به مطالب ذکر شده این پرسش که «دلایل سهروردی برای استفاده از اصطلاحات خاص ایرانیان برای بیان مفاهیم فلسفی خویش چیست؟» مورد توجه قرار می‌گیرد و ما را بر آن می‌دارد که اذعان نماییم، آیین ایرانیان نیز حکمتی اشراقی بوده است. نوشتار حاضر با بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های حکمت سهروردی و ایران باستان به روشن‌تر

خسرو ظفرنوازی

کردن این موضوع که سهروردی حکمت ایرانیان را در حکمت خود احیاء کرده است می‌پردازد و نشان می‌دهد که حکمت باستانی ایران و یونان و نیز حکمت عرفا و متصوفه همه به دنبال یک حقیقت معنوی بوده و این سیر سینه به سینه ادامه یافته و در قرن ششم به شیخ شهاب‌الدین سهروردی رسیده که وی نیز با خلاقیت خاصی آن‌ها را با حکمت خود تلفیق کرده و حکمه الاشراف را ابداع نموده است.

نور و ظلمت

در اندیشه سهروردی دو واژه نور و ظلمت وجود دارد که ممکن است ما را به گونه‌ای ثنویت رهنمون سازد، اما سهروردی بیشتر به جنبه رمزی نور و ظلمت نظر داشته است.^۱ با توجه به مذهب زرتشتی، خود زرتشت نیز هرگز از ثنویت مطلق سخن به میان نیاورده است. درست است که زرتشت هستی را میان دو نیرو یعنی راستی و کژی تقسیم کرده است اما راستی را آفریده اهورامزدا می‌داند و درباره منشأ کژی سخنی به میان نمی‌آورد. دوگانگی نور و ظلمت به این معنا نیست که هر دو اصیل باشند بلکه این نور است که اصیل است و ظلمت یا لانور اصالتی ندارد. در اندیشه زرتشت نیز نور است که اصالت و استقلال دارد و ظلمت هیچ اصالتی ندارد چنان که در اندیشه زرتشتی در پایان جهان همه چیز به وحدت می‌رسد و هیچ ثنویتی باقی نمی‌ماند.^۲

امشاسپندان

طرح امشاسپندان نیز برای بیان چگونگی پیدایش کثرت و در حقیقت توجیهی برای صدور کثرات از واحد است. در واقع امشاسپندان، انوار یا جواهری هستند که میان این جهان سایه و ظلمت و نور اعلی قرار دارد که هم نگاه دارنده این جهان هستند و هم وسیله و ابزار معرفت‌اند و هم چیزی هستند که آدمی همواره در صدد یافتن آن‌ها و رسیدن به آن‌ها است.^۳ سهروردی سلسه مراتب فرشتگان یا امشاسپندان را از دو جهت طولی و عرضی بررسی کرده است که در بالای سلسله طولی (امهات) فرشتگان مقرب جای دارند. ایرانیان باستان نخستین موجود صادر از اهورامزدا را وهومنه یا بهمن می‌نامیدند که سهروردی نیز به این موضوع اشاره کرده و بهمن را نور اقرب معرفی می‌کند.^۴ ملاحظه می‌شود که سهروردی در بیان موضوع فرشتگان یا امشاسپندان عقیده خود را با تعبیرات زرتشتی آمیخته و می‌کوشد تا

۱. سهروردی حکمه الاشراف ۱۳۳۱: ۱۰۸

۲. بهزادی ۱۳۶۸: ۱۱۴-۱۱۸

۳. نصر ۱۳۸۲: ۷۵

۴. سهروردی حکمه الاشراف ۱۳۳۱: ۱۲۸

مُثل افلاطونی را با امشاسپندان آئین زرتشتی یکی سازد. توضیح اینکه امشاسپندان آنگونه که در گاتاها (سرودهای خود زرتشت) معرفی شده‌اند عبارتند از وجودهایی مطلق و روحانی که مظهر اخلاق به شمار می‌روند و می‌توان گفت امشاسپندان در آغاز به صفات برجسته اهورا مزدا و مفهومی مجرد و روحانی اطلاق می‌شده است که در دوره‌های بعد در قالب فرشتگان بزرگ آئین مزدیسنا جلوه گر شده‌اند. امشاسپندان جمع کلمه (آمشه سپنته) و به معنای جاودانان مقدس است. از این جاودانان مقدس به عنوان شش وجود کروی در گاتاها^۱ یاد شده و این خود دلیل قدرت و کهن بودنشان است. اینان مظهر و نماد صفات برجسته اهورا مزدا و جلوه گاه روشنایی و جلال و نیکویی و نعمت فراوان هستند که هر کدام وظایفی را بر عهده دارند.

شیخ در حکمه الاشراق می‌نویسد:

«حکمای فرس همگی در این مسئله متفق‌اند به طوری که آب را صاحب صنمی ملکوتی می‌دانند و آن را خرداد می‌نامند همچنین رب النوع نباتات را مرداد و از آن آتش را اردیبهشت می‌خوانند.»^۲

سخن سه‌رودی کم و بیش مطابق با روایات زرتشتی است با توضیح اینکه در آئین زرتشتی از هفت امشاسپند سخن می‌رود که هر یک مظهر یکی از صفات الهی [اهورامزدا] است و حفاظت و تدبیر بخشی از عالم به عهده اوست.^۳

در متون متأخر زرتشتی امشاسپندان شش فرشته یا شش ایزد هستند که همراه با اهورا مزدا انجام وظیفه می‌کنند. در گاتاها زرتشت که کهن‌ترین بخش اوستا است اهورا مزدا، اله واحد و آفریدگار دانا و توانایی است که با نیروها و جلوه‌های شش‌گانه خود یعنی بهمن که به معنی منش نیک است و اولین هستی یافته منیوی است؛ اردیبهشت که راستی و بهمن آئین اهورا مزدا است و کنایه از آتش یا علم و معرفت الهی اوست که مستقیماً از بهمن صادر

۱. در مورد تعداد امشاسپندان اختلاف نظر وجود دارد عده ای معتقدند که تعداد آن‌ها شش تا است و عده‌ای دیگر با اضافه کردن سپنتامینو (منیوی مقدس) به امشاسپندان تعداد آن‌ها را به هفت می‌رسانند. البته این اختلاف ناشی از متن اوستاست چون در فروردین یشت - کرده بیست و دوم - به وضوح از هفت جاودان سخن به میان می‌آید. اما نظر اکثر محققان بر این است که چون در گاتاها که سرودهای خود زرتشت است و قدیمی‌ترین بخش و نیز معتبرترین بخش اوستا به حساب می‌آید فقط از شش امشاسپند سخن گفته می‌شود به همین دلیل عدد آن‌ها شش تا است. نگاه کنید به کتاب «زرتشت پیامبر ایران باستان» نوشته هاشم رضی و هم چنین کتاب «زرتشتیان، باورها و آداب دینی آنها» نوشته مری بوریس، ترجمه عسگر بهرامی

۳. معین ۱۳۲۶: ۲۳۸-۲۳۹

۲. سه‌رودی حکمه الاشراق ۱۹۵۲: ۱۵۷

خسرو ظفرنویی

می‌شود و از این رو دومین هستی یافته منیوی است؛ شهریور که ملکوت دلخواه و بی زوال اهورامزدا است و به معنای قدرت و تسلط و بهترین کشور است؛ گاهی در اوستا از شهریور، کشور جاودانی اهورامزدا و بهشت اراده شده است. اسفند که خرد پاک و مهرآمیز اهورا مزدا است و مظهر فروتنی و عشق و محبت است و در عالم مادی سرپرستی زمین با اوست، خرداد و مرداد که کمال و بیکرانی و جاودانگی اهورامزدا؛ خرداد به معنای تندرستی و کمال و مرداد به معنای جاودانگی و بی مرگی است؛ خرداد در عالم مادی نگهبان آبها است و مرداد نگهبان و سرپرست گیاهان و مزارع و کشتزارها است.^۱ بنابراین، هر یک از امشاسپندان دو جنبه دارند: یکی منیوی و دیگری مادی. جنبه منیوی نشان دهنده یکی از صفات اهورامزدا است و جنبه مادی حفظ و حراست از موجودات مادی است.^۲

امشاسپندان و ایزدان

در مرتبه بعد از امشاسپندان، فرشتگان دیگری به نام ایزدان وجود دارند که به عنوان همکار امشاسپندان در جهان، نقش آفرینی می‌کنند.^۳ هر کدام از موجودات، ایزدی دارند که آن موجود را تدبیر می‌کند. سهروردی نیز به انوار قاهره طولی و عرضی معتقد است که انوار قاهره طولی مراتب علی معلولی دارند؛ یعنی یکی از دیگری به وجود می‌آید^۴ و انوار قاهره عرضی که رب النوع موجودات جسمانی بوده و به تدبیر آنها می‌پردازند.^۵

بحثی درباره هر یک از امشاسپندان

اشه و هیسته (اردیبهشت)

شیخ اشراق اردیبهشت را رب النوع آتش می‌داند و در کتاب حکمه / الاشراف آنجا که درباره ارباب انواع سخن به میان می‌آورد، می‌گوید: «حکماء فرس رب النوع آتش را اردیبهشت می‌نامند»^۶ در کتاب *مطارحات* نیز همین مطالب را باز می‌گوید: «و هذا صاحب النوع للنار هوالذی سماه الفرس اردیبهشت».^۷ سخن سهروردی در باب اردیبهشت کاملاً مطابق منابع زرتشتی است بدین معنی که «در اوستا اشه و هیسته یا اردیبهشت به معنی بهترین راستی و

۱. مجتبیایی ۱۳۵۲: ۷

۲. پور داوود، ۱۳۴۷: ج ۱، ۸۸ و ۸۹

۳. رضی ۱۳۸۰ الف: ۲۲۷ و ۲۲۸

۴. سهروردی ۱۳۷۷: ۱۳۹ و ۱۴۰

۵. همان: ۱۴۳

۶. سهروردی حکمه / الاشراف ۱۹۵۲: ۱۵۷

۷. سهروردی *مطارحات* ۱۹۴۵: ۴۶۰

درستی و نظم نیکو است. اردیبهشت در عالم روحانی نماینده صفت راستی و پاکی و تقدس اهورامزدا است و در عالم مادی، نگهبانی کلیه آتش‌ها بدو سپرده شده است.^۱
سپینته آرمئیتی، سپندار مذ (اسفند)

شیخ اشراق سپندار مذ را رب النوع زمین می‌داند و می‌گوید:

«چون جوهر ارضی بر این اشیاء از جهت نیازی که به حفظ اشکال و قوای خود به او دارند غالب بود، اسفندار مذ که نور قاهری است که طلسم آن زمین است، عنایتی بسیار به آن موالید دارد، از آنجا که صنم اسفندار مذ به واسطه نزول رتبه منفع از همه اجسام است به این جهت حصه «کدبانوئیت» اسفندار مذ که رب النوع آن است حصه اناث است.»^۲

این مطلب شیخ نیز کاملاً مطابق با عقاید زرتشتی است. «سپندار مذ که در عالم معنوی مظهر محبت و بردباری و تواضع اهورامزدا است، در جهان جسمانی فرشته‌ای است که موکل زمین [رب النوع نگهبان زمین] است؛ به این مناسبت آن را مؤنث دانسته و دختر اهورا مزدا خوانده اند.»^۳

خشته وئیریه (شهریور)

خشته به معنی قدرت و تسلط و بهترین کشور و هم چنین به معنی ملکوت خداوند در روز بازپسین و فرمانروایی او بر جهانی است که از آلودگی و بدی پاک شده است. در بندهایی از گاتاها خشته پادشاهی ستودنی و آرمانی خداوند (اهورامزدا) در عالمی مطلوب است که توسط زرتشت به راست کرداران وعده داده شده یا رسیدن به آن از اهورا مزدا خواسته شده است. وظیفه مادی خشته وئیریه در زمین نگهداری و حمایت سنگ‌ها و فلزات است.

شیخ اشراق از شهریور به عنوان رب النوع خورشید نام می‌برد و می‌گوید: «و هورخش الذی هو طلسم شهریور».^۴ در اینجا ملاحظه می‌شود که اندک تفاوتی میان عقیده زرتشتیان و سخن سهروردی وجود دارد و آن اینکه شیخ، شهریور را رب النوع خورشید می‌شمارد اما در آئین زرتشتی آن را رب النوع سنگ‌ها و فلزات می‌دانند.

۱. پور داوود ۱۳۴۷ الف ج ۱: ۹۱ و ۹۲ و نیز بهار ۱۳۵۲: ۱۷۶

۲. سهروردی حکمه الاشراق ۱۹۵۳: ۱۹۹ «و لما كان الغالب على هذه الاشياء، الجوهر الارضى لحاجتها الى حفظ الاشكال و القوى ...»

۳. پور داوود ۱۳۴۷ الف ج ۱: ۹۴ و نیز بهار ۱۳۵۲: ۱۷۶ . ۳. سهروردی حکمه الاشراق ۱۹۵۲: ۱۴۹

هُوروات و اَمِرَتات (خرداد و مرداد)

در کتاب حکمه الاشراق صحبت از این است که به عقیده حکمای فرس هر چیز رب النوعی دارد؛ از آن جمله خرداد رب النوع آب است و مرداد رب النوع درختان و نباتات.^۱ این بیان نیز کاملاً با اعتقادات زرتشتی مطابق است زیرا در آئین زرتشت هم «خرداد به معنای کمال و رسائی و صحت؛ و مرداد یعنی بی مرگی و جاودانگی. این دو فرشته مظهر کمال و دوام اهورامزدا هستند. در عالم مادی پرستاری آب با خرداد و نگهداری گیاه با اَمرداد می‌باشد».^۲

وهومنه (بهمن)

در آئین زرتشتی، وهومنه یا بهمن، نخستین آفریده اهورا مزدا است. بهمن از جنبه روحانی و معنوی مظهر خرد و دانایی الهی است و از جنبه جسمانی و مادی همه حیوانات سودمند به حمایت او سپرده شده‌اند.

سهروردی نیز معتقد است که بهمن در بالای سلسله طولی فرشتگان مقرب جای دارد یعنی برترین فرشته مقرب، نورالاعظم یا نور الاقرب است که این فرشته مقرب اعلی فرشته مقرب پائین‌تر از خود را به وجود می‌آورد که از بهمن و نیز از نور الانوار کسب نور می‌کند. این افاضه به نوبه خود انتقال پیدا می‌کند تا سلسله قائم یا طولی - که هر یک از افراد آن نور قاهر نامیده می‌شود، کامل شود.^۳

سهروردی بهمن را نخستین پرتو نور الانوار می‌داند و می‌گوید: «ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهونور الاقرب و النور العظیم و ربما سماه بعض الفهلویه بهمن».^۴ به این ترتیب، صادر اول که به عقیده نوافلاطونیان عقل است، نزد شیخ اشراق، که همان تعبیر زرتشتی است، بهمن نامیده می‌شود که هم، مظهر خرد الهی (عقل) است و هم نخستین آفریده اهورامزدا. این عقیده که بهمن صادر اول است، در فلسفه سهروردی مطرح شده و مطابق روایات زرتشتی است اما اینکه بهمن رب النوع حیوانات است در آثار او بیان نشده است.

به عقیده سهروردی پیدایش موجودات به صورت اشراق است. ذات واجب ذاتاً نور می‌پراکند و فیض، ذاتی اوست. پیوسته می‌آفریند و آفرینش ذاتی اوست بی آنکه اراده در آن دخیل باشد.^۵

۱. همان: ۱۵۷

۲. پور داوود ۱۳۴۷ الف ج ۱: ۹۵

۳. نصر ۱۳۸۲: ۷۵

۴. سهروردی حکمه الاشراق ۱۹۵۲: ۱۲۸

۵. سهروردی ۱۳۷۷: ۲۶۶

هورخش (خورشید) به عنوان چشم اهورا مزدا

هورخش واژه‌ای ایرانی و به معنی خورشید و درخشان است به طور یقین این هورخش یا خورشید به معنای خورشید جهان محسوس نیست بلکه نماد و مظهر نورالانوار است زیرا همانند نورالانوار نور می‌پراکند اما از چیزی نور نمی‌گیرد و نیز همچون نورالانوار یکی است و ثانی ندارد.^۱ در حکمت ایرانیان باستان نیز هورخش همانا نماد و مظهر اهورامزدا بوده است.^۲ در آئین زرتشتی، روشنایی از میان برنده تاریکی، ظلمت و پلیدی است از این نظر روشنایی امری مقدس است و به همین دلیل، خورشید نیز که مظهر نور و پدید آورنده روشنایی روز است ستوده و نیایش می‌شود. در اوستا نیز بارها از خورشید سخن می‌رود و از آن به عنوان چشم اهورامزدا تعبیر می‌شود و سراسر خورشید یشت، ستایش خورشید است.^۳ این مطلب دقیقاً در نوشته‌های سهروردی به چشم می‌خورد. شیخ بارها از تعظیم انوار و گرامی داشتن و بزرگ داشتن خورشید در سنت اشراق سخن گفته است:

«بزرگ داشتن همه انوار واجب است، و این امر قانونی است که از طرف نورالانوار مقرر شده است. هورخش که طلسم شهریور است نوری بسیار درخشان، پدیدارنده روز، پادشاه آسمان است و در سنت اشراق باید آن را بزرگ داشت.»^۴

ارتباط هورخش با نور الانوار

به عقیده سهروردی جهان، جهان نور است و این نور مراتبی دارد چنانکه ما در عالم محسوس یک نور محسوس داریم و آن خورشید است، در عالم معنا هم نوری داریم که نورالانوار است. پس در این جهان ستاره‌ای داریم که نور دهنده این جهان است، رشد گیاهان و زندگی همه موجودات از اوست. این خورشید در عالم محسوس شبیه خورشید عالم معنا است که نورالانوار است. از این رو، خورشید خلیفه نورالانوار در عالم محسوسات است و به همین دلیل، در اندیشه حکمای فهلوی به چشم تقدیس و نه به عنوان جسم خورشید بلکه به عنوان خلیفه نورالانوار جهان معنا نگریسته می‌شود. پس این خورشید هم باید مانند اشیاء دیگر رب النوعی داشته باشد و آن رب النوع همان است که در اصطلاح فهلوی شهریور گفته می‌شود. ملاحظه می‌شود که به عقیده حکمای فهلوی، هورخش با نورالانوار قابل مقایسه است و به آن به چشم تقدیس نگریسته می‌شود؛ آن را نورانی‌ترین چیز می‌دانند، چیزی که پدیدآورنده

۱. سهروردی الواح عمادی ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۸۴

۲. پور داوود ۱۳۴۷ الف ج ۱: ۱۰۶ و ۳۱۱ و ۳۱۲

۳. پور داوود ۱۳۴۷ ب ج ۱: ۳۴

۴. سهروردی حکمه الاشراق ۱۹۵۲: ۱۴۹ و ۱۹۷

خسرو ظفرنویی

ظهر است و رئیس آسمان و تعظیم آن واجب است. به لحاظ اینکه منشأ نور است و نور قابل تقدیس و تعظیم است. و از آنجا که روشنایی لازمه جهان هستی است و خورشید مظهر نور است، مقدس است. سهروردی نیز کامل‌ترین توصیفات خود را از خورشید در رساله *هیاکل‌النور* آورده است آنجا که می‌گوید:

«و چون آفتاب اشرف موجودات آمد، پس در اجسام، شریف‌تر از او نیست که وی پاک از عوارض جسمانی است و رتبت ملکی دارد در اجسام. و بدین اعتبار او را قهر و غلبه باشد به شدت نور و ریاست آسمان. او راست شب و روز که سبب معاش جانوران است. فاعل روز است، کمال قوت‌ها او راست، صاحب عجایب است، نصیب بزرگ‌تر او راست، از هیبت الهی جمله اجسام را نور بخشد و او مثال اعلی است در زمین و از پس به رتبت اصحاب و بندگان به سعادت معروفند و معظمند سیما سید بزرگ، صاحب سعادت و خیر کائنات و برکات و ناموس از وی است، سبحان از خدای که چنین تقدیر کرد و چنین تصویر و ترتیب.»^۱

مضمون عبارات فوق در رساله *الواح عمادی* نیز آمده است:

«چون آنچه در محسوسات و از همه شریف‌تر است نور است پس از انوار آنچه تمام‌تر است شریف‌تر است و شریف‌ترین آن‌ها هورخش است که تاریکی را قهر می‌کند ملک کواکب و رئیس آسمان است و کننده روز روشن به امر حق تعالی. کامل قوت‌ها، خاذهن عجایب، صاحب هیبت، مستغنی به نورش از جمله کواکب، همه را نور می‌دهد و از کس نور نمی‌ستاند و همه را رونق و بها می‌پوشاند اوست مثال اعلی در آسمانها و زمین؛ زیرا که اوست نور اجسام، چنان که حق تعالی نور الانوار است و از آن عقول و نفوس و آیت حق تعالی. ظاهرترین آیات است و ظاهرترین آیات هورخش شدید است و اوست که آیت بزرگ‌ترین است و علامه است و فاعل است به امر حق تعالی و اوست که سبب روز است به ظهورش و سبب شب است از بهر خفایش و سبب فصول چهارگانه است و او روشن‌کننده چشم سالکان است و وسیلت ایشان است به حق تعالی. پس اوست که حی ناطق است و ظاهرتر است و اوست حجت بر بندگان خدا و اوست آیت توحید، زیرا که او یکی است در مرتبت، او گواهی می‌دهد به یکی، و اوست که جهت بلندتر است از آن خدا بر زبان اشراق.»^۲

جمله آخر عبارت فوق در کتاب *مطارحات* نیز آمده است: «هو وجهه اله العلیا علی لسان الاشراق.»^۳

۲. همان *الواح عمادی*: ۱۸۳-۱۸۴

۱. سهروردی *هیاکل‌النور* ۱۳۴۸: ۱۰۴

۳. سهروردی *مطارحات* ۱۹۴۵: ۴۹۴

آتش

در آئین زرتشتی آتش مظهری از نور و روشنایی است و چون نور به چشم تقدیس نگریسته می‌شود، آتش نیز مقدس و محترم شمرده می‌شود و از همین رو، ایرانیان باستان آتش را موهبت الهی دانسته و شعله‌اش را یادآور فروغ رحمانی خوانده‌اند.^۱

ستایش آتش در متون زرتشتی بسیار است و از آنجا که آتش «در اجاق خانواده فقدان اشعه آفتاب و گرمی خورشید را جبران می‌کند و دافع زیان‌ها و پلیدی‌هایی است که در تاریکی پنهانند، این است که در معبد واسطه رابطه با عالم روحانی است و دعاهای بشر را با شعله خود که به منزله بال‌های آتشین است به سوی آسمان می‌برد».^۲ شارح حکمه الاشراف می‌گوید:

«آتش را مردم قبله قرار دادند تا هنگام نماز و عبادت به آن رو کنند، برای آن آتشکده‌هایی معظم و معابد مکرم ساختند. ایرانیان به چند جهت آتش را بزرگ می‌داشتند: یکی اینکه آتش، شریف‌ترین اجسام عنصری و روشن‌ترین آنها است و از لحاظ حرکت و مکان بلندترین است، دیگر اینکه گمان می‌کنند احترام به آتش و تعظیم آن، آن‌ها را از عذاب نجات می‌دهد».^۳

شیخ در توجیه ستایش آتش می‌گوید:

«هرگاه اشیاء را بررسی کنی جز نور مؤثری نخواهی یافت خواه نزدیک باشد و خواه دور. و چون محبت و قهر از ناحیه نور است و حرکت و حرارت نیز معلول آن است بنابراین، حرارت در قوت نزوع و شهوات و غضب دخیل است و نزد ما همه آن‌ها به سبب حرکت تمامیت می‌یابند. شرف آتش (بر عناصر دیگر) این است که حرکت آن اعلی و حرارتش اتم است و به طبیعت حیات نزدیک‌تر است و در ظلمات از آن یاری جویند قهر وی نیز (از عناصر دیگر) کامل‌تر و به مبادی نوریه شبیه‌تر است. آتش برادر نور اسفهد انسانی است که به واسطه آن دو خلافت کبری و صغری کمال می‌یابد و بدین جهت، در زمان‌های گذشته ایرانیان مأمور شدند که بدان رو کنند و آن را قبله سازند».^۴

انوار اسپهبدی

از رشته عرضی فرشتگان یک دسته فرشتگان متوسط به وجود می‌آید که اعضای این رشته متوسط را انوار مدبره و گاهی انوار اسفهدیه می‌نامند. این دسته از فرشتگان بیشتر بر نفوس

۱. پور داوود ۱۳۴۸ الف ج ۱: ۵۰۶

۲. معین ۱۳۲۶: ۴۱

۳. «... و جلوه قبله للناس یتوجه الیه فی اوقات الصلوات و العبادت ...» سهروردی حکمه الاشراف ۱۹۵۲: ۱۹۷

۴. «و اذا فتشت الاشیاء لم تجد ما یوثر فی القریب و البعید غیرالنور و لما کانت المحبه و القهر من النور ...» همان: ۱۹۶

خسرو ظفرنویی

آدمیان حکومت دارند. این فرشتگان به میانجی‌گری محبت، افلاک را به حرکت در می‌آورند و حافظ همه آفریده‌های زمینی از معدنی و گیاهی و حیوانی و بشری هستند. در انسان در مرکز هر نفس یک نور اسفهبندی وجود دارد که فعالیت‌های او را رهبری می‌کند و همه انواع بشری تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب النوع انسانی نامیده می‌شود و سهروردی آن را با روح القدس و روح محمدی و نیز با وظیفه رساندن وحی یکی می‌داند و جبرئیل را الهام دهنده هر معرفتی می‌شمارد. علاوه بر جبرئیل که محافظ تمام نوع بشر است هر کس فرشته محافظ خاصی دارد که در جهان فرشتگان مقیم است. بنا بر نظر سهروردی، هر نفس، پیش از فرود آمدن به خطه بدن، در خطه فرشتگان منزل داشته است. هنگام داخل شدن به بدن، نفس یا هسته مرکزی آن که غیرمادی و ملکوتی است، به دو نیمه تقسیم می‌شود، که یکی در آسمان باقی می‌ماند و دیگری به زندان یا «قلعه»ی بدن فرود می‌آید. به همین جهت است که نفس بشری پیوسته در این جهان افسرده و غمگین است؛ در جستجوی نیمه دیگر یا «انائیت دیگر» آسمانی خویش است، و آنگاه به سعادت می‌رسد و خوشحال می‌شود که با نیمه ملکوتی خود متحد شود و به منزلگاه آسمانی خویش برود.^۱

کلمه اسفهبید همان Ispahbad پهلوی است و شارحان نوشته‌اند: «به زبان پهلوی، اسفهبید یعنی سردار سپاه؛ و چون نفس ناطقه نیز رئیس بدن و سردار قوای بدنی است بنابراین، اسفهبید تن است».^۲ در آئین زرتشتی نیز این اصطلاح کاربرد دارد و آنجا هم کلمه اسفهبید را برای نشان دادن سمت شهریاری و یا اسفهبندی برخی از ایزدان به کار برده‌اند.

سیمرغ

رساله صفیر سیمرغ سهروردی اثری است که شباهت‌های حکمت فهلویون و عرفان کهن ایران را با حکمت اشراق و عرفان اسلامی به نمایش می‌گذارد. واژه سیمرغ از نام پرنده‌ای اسطوره‌ای به نام «سئنه» گرفته شده که به معنای شاهین بوده است. سیمرغ در متون و ادبیات ما به معانی گوناگون آمده است مثلاً در منطق الطیر عطار نماد توحید است.^۳ گاهی نیز سیمرغ رمز و نمادی برای والاترین حقایق موجودات و برترین نیروهای عالم است که می‌تواند در کنار خورشید قرار گیرد که خلیفه نورالانوار در عالم محسوسات است.^۴ از سویی نیز سیمرغ نماد ذات خداوندی است. اما سهروردی آن را نماد پاکان و وارستگان می‌داند و در

۱. نصر ۱۳۸۲: ۷۷

۲. «لا نه باللسان الفهلوی زعیم الجیش و راسه ...» سهروردی حاشیه ۱۹۵۲: ۱۴۷

۳. امین رضوی ۱۳۸۷: ۱۲۰

۴. پورنامداریان ۱۳۷۵: ۴۲۳

رساله صفیر سیمرغ بیان می‌دارد که هر هدهدی که با مجاهدت قصد کوه قاف کند «سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد، و لکن مستمع کمتر دارد... و این سیمرغ پرواز کند بی جنبش، و بپرد بی پر و نزدیک شود بی قطع اماکن»^۱.

در عقل سرخ نیز بیان می‌کند که: «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه به در آید و پر بر زمین بگسترد.»^۲ و نیز می‌گوید:

«پس پیر را گفتم درخت طوبی چه چیز است و کجا باشد؟ گفت درخت طوبی درختی عظیم است، هر کسی که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت ببیند. گفتم آن را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه که پیش توست همه از ثمره اوست؛ اگر نه آن درخت بودی هرگز پیش تو، نه میوه‌ای بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد؛ بامداد سیمرغ از آشیانه خود بدر آید و پر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین. در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ دارند هر دیده که در آن نگرد خیره شود.»^۳

سپس می‌گوید:

«پیر را پرسیدم که گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت آنکه نداند چنین ندارد و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید و اینکه در زمین بود منعدم شود معاً معاً. چنانکه هر زمان سیمرغی بیاید این که باشد نماند و همچنانکه سوی زمین می‌آید سیمرغ از طوبی سوی دوازده کارگاه می‌رود.»^۴

هانری کربن درباره درخت طوبی می‌گوید، درخت طوبی در کوه قاف است؛ یعنی رمز میان جهان پیدا و ناپیدا در آشیانه هشت اقلیم که گاه آن را قلعه نفس نامیده‌اند و گاه سینای عرفان. درخت طوبی یکی از رمزهای وجود مطلق است.^۵ آنچه بیان شد نشانگر آن است که درخت طوبی، تمثیلی از حیات معنوی است. و سیمرغ تمثیلی از «حقیقت ازلی» است که «پر بر زمین می‌گستراند» و مایه زندگانی و هستی موجودات می‌شود. گاهی نیز سیمرغ رمزی از انسان کامل است که راهبر انسان می‌شود و یا فیض الهی است که هر زمان به جهان افافه می‌شود.

۲. سهروردی ۱۳۷۶: ۱۵

۴. همان جا

۱. سهروردی ۱۳۸۰ ج: ۳۱۵

۳. همان جا

۵. به نقل از شایگان ۱۳۸۷: ۳۲۰

خسرو ظفرنویی

آنچه گفته شد رنگ اشراقی و عرفانی دارد و در منابع زرتشتی و روایات ملی و مذهبی نیز معرفی شده‌اند.

قَر یا خُرّه

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم و اصطلاحات در فلسفه سهروردی، قَر یا فرّه یا خرّه است که در آثار او به صورت‌های «خورّه»، «فرّه نورانی»، «قَر»، «هیبت نورانی»، «کیان خرّه»، و «قَر کیانی» به کار رفته است. این واژه در فرهنگ و عرفان ایران باستان نیز وجود داشته و درباره پاکان به کار می‌رفته است. قَر همان «خورنه» اوستایی و «خوره» پهلوی است. از لحاظ ریشه شناسی خورنه با خورشید مرتبط است و بنیاد حکمت اشراق سهروردی که مبتنی بر نور است نیز همان خورنه است. به عقیده سهروردی، از عالم نور و روشنایی، بر جان انسان‌های کامل یعنی کسانی که در پی ریاضات بوده و خدمت اصحاب مشاهده کرده‌اند، نوری می‌تابد که آن نیز ذوات ملکوتی و نیز نورهای معنوی را که هر مس و افلاطون مشاهده می‌کردند، مشاهده می‌کند. این نورها همان روشنایی‌های مینوی یعنی انوار معنوی هستند. پرتوالهی و درخشش انوار معنوی که اگر شامل حال انسانی شود، به مشاهده حقایق نائل می‌شود و هاله‌ای درخشان‌تر از خورشید بر سرش می‌تابد. این نور همان است که به عقیده زرتشت از ذات خداوند ساطع می‌شود و مخلوقات به واسطه آن دارای مراتب می‌شوند و برخی بر دیگری تقدم می‌یابند.^۱ این نور الهی دارای مراتب و درجات شدت و ضعف است که درجه مخصوص از آن شامل حال پادشاهان می‌شود، از این نظر است که اگر حکیم متأله پادشاهی کند، آن دوران نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سرزند و صاحب کرامات و رؤیاهای صادقه باشد، باید ریاست مدینه را در دست گیرد.^۲ خرّه‌ای که به ملکوت افاضل تعلق می‌گیرد، خرّه کیانی است که از نظر سهروردی، هر پادشاهی لایق آن نیست که از «کیان خرّه» بهرمنند شود و تنها پادشاهان خاص به این مقام و موهبت نائل می‌شوند، کسانی که به درجات معنوی رسیده باشند؛ مانند کیخسرو و فریدون.^۳

در دیدگاه سهروردی به نسبت شایستگی دریافت کنندگان، قَر دارای مراتب و درجاتی است. کسانی که از عالی‌ترین درجه آن یعنی کیان خرّه یا قَر کیانی برخوردارند می‌توانند در رأس حکومت قرار گرفته و پادشاه باشند.

۱. کربن ۱۳۸۲: ۸۵

۲. شهر زوری ۱۳۷۲: ۵۲

۳. پور جوادی ۱۳۸۲: ۱۲

سهروردی در رساله پرتو نامه می‌نویسد:

«و هر که حکمت بدانند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نمایند، او را خُرّه کیانی بدهند و فرّ نورانی بخشند و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها ببوشاند 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.»^۱

در حکمه الاشراف نیز می‌گوید:

«باشد که خطفه‌ای بر او افتد که نور ساطع جبروت و ذوات ملکوتی و انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کرده‌اند ببیند، او همچنین اضواء مینوی را که سرچشمه‌های خُرّه و رأی است و زرتشت از آن‌ها خبر داده است می‌بیند.»^۲

در الواح عمادی می‌نویسد:

«و برسد به نور تأیید و ظفر چنان که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند. و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بر او قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان خُرّه گویند؛ و آنچه را خاص ملوک باشد کیان خُرّه گویند؛ و معنی کیان خُرّه روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که به سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند.»^۳

سخنان سهروردی در باب فرّ یا خُرّه کاملاً با منابع ایرانی مطابقت دارد. در آئین زرتشتی نیز بسیار از فرّ سخن رانده می‌شود و همان معنایی از آن مراد است که شیخ در نظر دارد. چنان‌که از زامیاد یشت بر می‌آید فرّ فروغی است ایزدی که به دل هر کس بتابد بر همه کس برتری می‌یابد. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد و آسایش گستر و دادگر شود و همواره پیروزمند و کامیاب باشد. هم‌چنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند برای راهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیامبری رسد و شایسته الهام گردد.^۴

کلماتی مانند فرّ کیانی و فرّ ایزدی و کیان خُرّه و خُرّه پادشاهی که غالباً در ادبیات به آن‌ها بر می‌خوریم از همین ماده است.^۵ در اوستا غالباً به کلمه خورن Xvareno بر می‌خوریم. معادل این کلمه در پهلوی خُرّه Xorrin و در فارسی فرّ و قره است. خورنو چنان‌که از معنی فرّ در فارسی بر می‌آید به معنی شکوه و جلال و در اصطلاح اوستا حقیقتی الهی و کیفیتی

۱. سهروردی پرتو نامه ۱۳۴۸: ۸۱

۳. سهروردی الواح عمادی ۱۳۴۸: ۱۸۵-۱۸۷

۵. همان: ۳۱۰

۲. سهروردی حکمه الاشراف ۱۹۵۲: ۱۵۷

۴. پور داود ۱۳۴۷ الف ج ۲: ۳۱۴ و ۳۱۵

خسرو ظفرنوبی

معنوی است که چون برای کسی حاصل شود او را به شکوه و جلال پادشاهی و به مرحله تقدس و عظمت معنوی می‌رساند.^۱ نکته قابل ذکر این است که برداشت سهروردی از این کلمه با کاربرد آن در منابع زرتشتی یکی است. در دوره اسلامی نیز دانشمندان دیگر این کلمه را به کار برده‌اند و همان معنایی را از آن مراد کرده‌اند که ایرانیان باستان در نظر داشتند.

نتیجه‌گیری

سهروردی حکمت ایرانیان را حکمتی حقیقی و عرفانی یافته و آن را در حکمت اشراقی خود احیاء نموده است. از مهم‌ترین ویژگی‌های حکمت ایرانیان باستان، ذوقی و عرفانی بودن و پر رمز و راز بودن آن است که این دو مؤلفه هر دو در سهروردی مشهود است. بدین معنا که او هم تصوف را با فلسفه خویش درآمیخته و درک حکمت خویش را تنها توسط سالکین و اهل ذوق ممکن می‌داند و هم در استفاده از زبان رمزی-تمثیلی پیرو حکمای پیشین است و به منظور تبیین حکمت خویش، گاه از اصطلاحات ایرانی و زرتشتی از جمله هورخش، خرّه، قر یا خرّه کیانی، بهمن و سود جسته است. سهروردی به منظور احیای حکمت خسروانی و فهلوی ایران باستان، که مبتنی بر نور و اشراق بوده است، جهان‌شناسی خود را بر پایه نور و ظلمت استوار ساخته و داستان‌ها و عناصر اساطیری ایران باستان را مبتنی بر حکمت اشراقی خود تفسیر می‌کند.

به نظر می‌رسد سهروردی در تبیین نظام فکری خویش تلاش کرده است میان فلسفه مشائی پیش از خود، حکمت ایران باستان و تصوف و عرفان اسلامی پیوندی محکم برقرار نماید. او حکمت اشراقی خود را با سیر و مطالعه در حکمت ایران باستان، دین زرتشتی، حکمت یونان باستان اعم از افلاطون و نوافلاطونیان و تلفیق آن‌ها با عرفان اسلامی پدید آورده و حکمه اشراق او ره‌آوردی نوین در تفکر فلسفی‌ای است که بر پایه ذوق و شهود و نیز استدلال عقلی استوار است و فهم آن علاوه بر آشنایی با فلسفه مشائی، مستلزم سیر و سلوک عرفانی است.

فهرست منابع

- امین رضوی، مهدی، *سهروردی و مکتب اشراق*، تهران: مرکز، ۱۳۸۷.
- بهار، مهرداد، *اساطیر ایران*، تهران: بی نا، ۱۳۵۲.
- بهزادی، رقیه (مصحح): *بندهش هندی*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران: ۱۳۶۸.
- بوریس، مری، *زرتشتیان باورها و آداب دینی*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲.
- پورداوود، ابراهیم، *یشت ها*، ج ۱-۲، تهران: زبان و فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ الف.
- پورداوود، ابراهیم، *یسنا*، تهران: اساطیر، ۱۳۴۷ ب.
- پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- پورجوادی، نصرالله، *عرفان و اشراق*، تهران: مرکز، ۱۳۸۲.
- رضی، هاشم، *حکمت خسروانی؛ حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان*، تهران: بهجت، ۱۳۸۰ الف.
- رضی، هاشم، *زرتشت پیامبر ایران باستان*، تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۸۰ ب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *حکمة الاشراق*، به کوشش دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲-۳، تصحیح هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کرین، استانبول، ۱۹۴۵.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ الف.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۹۵۲.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ج.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *عقل سرخ*، شرح و تفسیر مهران سلگی، تهران: مؤلف، ۱۳۷۶.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه رسائل پارسی*، به کوشش دکتر حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۴۸.

خسرو ظفرنویسی

شایگان، داریوش، *هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، تهران: فرزنان روز، ۱۳۸۷.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمه‌الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

صفا، ذبیح‌الله، *حماسه سرایی در ایران باستان*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۲.

کربن، هانری، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه عبدالمحمد روح بخشان، تهران: اساطیر، ۱۳۸۲.

معین، محمد، *مزدیسنا و تأثیر آن در ادب پارسی*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.

مجتبایی، فتح‌الله، *شهر زیبای افلاطون و شاه‌ی آرمانی در ایران، باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.

نصر، سید حسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.



The Analysis of the Place and Role of Some Iranian/Zoroastrian Terms in Suhrawardi's Philosophy

Khosro Zafarnavaei*

Abstract

Sheikh Shahabuddin Suhrawardi's ideological wisdom has been influenced by ancient Greek and Iranian ideas, as well as the thoughts of the Islamic period, especially the works of Sufism and Persian philosophy. From pre-Islamic Greek sources, one can name the Pythagorean and Platonic schools and referred to Iranian archaeologists from a number of ancient scholars, some of whom were wise men and storytellers such as Keykhosro, Kiyomars, Fereydoun and Jamshid. Suhrawardi's thought can be regarded as a revival of Iranian wisdom. He has been able to link the basic teachings of these two oriental orientations to wisdom and Islamic mysticism with access to Zoroastrian resources and contemplation in the wisdom of Iran and Greece, and through the use of symbolic roles Some of Zoroastrian and Ancient Persians have depicted the wisdom of Fahlvion and also used them in expressing their illogical wisdom. The innovative aspect of Suhrawardi's philosophy lies in the fact that he has expressed his Philosophy of Illumination in the codification function of these symbols and expressions. The present study seeks to identify and examine some of these terms and their role and place in Suhrawardi's philosophy.

Keywords: Suhrawardi - Zoroastrian terms - Wisdom Fahlvion - Hikma Eshraq - Ancient Iranians

* Assistant Professor of Islamic Azad University, Central Tehran Branch
Email Address: Kh.zafarnavaei@gmail.com