

سیر حکمت اشراقی

از مرقونیان و باردیصانیان و مانویان

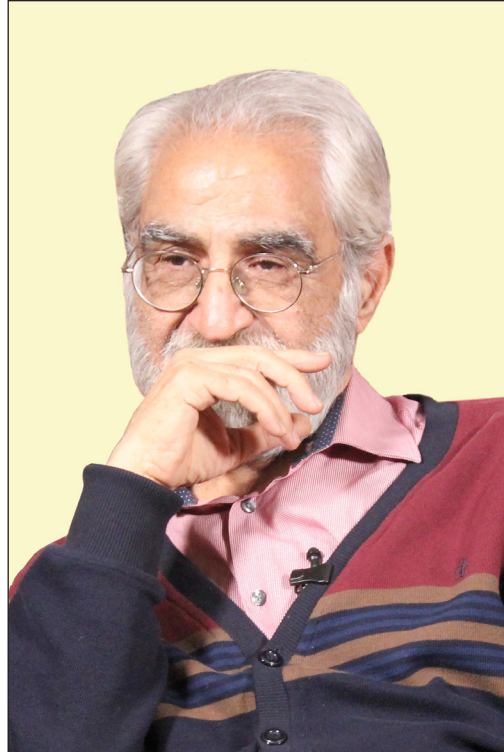
تا سهروردی

دکتر نصرالله پورجوادی

استاد بازنشسته دانشگاه تهران

چکیده

شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، حکمت خود را علم‌الانوار یا حکمت نوریه خوانده است و معتقد است که حکمای قدیم یونان و ایران نیز به این حکمت قائل بوده‌اند؛ او پای حکمای هند و بابل و مصر را هم به میان کشیده است و سابقه فلسفه خود را از نظر زمانی و مکانی بسیار گسترده کرده است؛ سهروردی به پیشینیان خود در حکمت احترام می‌گذارد و حکمت خود را ادامه حکمت ایشان می‌داند اما از مانی و پیروان او برائت می‌جوید در حالی که عقاید مانی، به نظر هنری کربن، ادامه راه همان بزرگانی بوده که سهروردی با احترام از ایشان یاد کرده است. در این مقاله دیدگاه شیخ اشراق درباره مانی بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود که هر چند سهروردی، مانی و پیروان او را ملحد و در نتیجه مردود دانسته است، با این حال در مواردی از آنان تأثیر پذیرفته است.



فلسفه جهانی سهروردی، دین جهانی مانی

فلسفه یا حکمتی که شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (مقتول ۵۸۷) در آثار عربی و پارسی خود، بخصوص کتاب حکمه الاشراق، مطرح کرده فلسفه‌ایست که هم جهان‌شناسی و هم انسان‌شناسی آن بر اساس دو اصل نور و ظلمت و مراتب نور و آمیزش آن با ظلمت تأسیس شده است. این فلسفه را که وی گاه «علم الانوار» و گاه «حکمت نوری» و در عنوان کتاب خود «حکمه الاشراق» خوانده است فلسفه‌ایست که، از نظر او، هم حکمای قدیم یونان، و در رأس ایشان افلاطون، بدان قائل بوده‌اند و هم حکمای قدیم پارس یعنی ایرانی. علاوه بر این، در جائی هم که او این حکمت را «علم حقیقت» خوانده، پای حکمای هند و بابل و مصر را هم به میان کشیده است. بدین ترتیب او سابقه فلسفه خود را از لحاظ مکانی یا جغرافیائی کاملاً گسترده کرده است. در ضمن، از لحاظ زمانی نیز آن را «عتیق» و «ازلی» دانسته است، صفتی که موجب شده است برخی آن را «فلسفه جهانی» و «حکمت خالده» یا «جاویدان خرد» بنامند.

«علم حقیقت» را ما در کتاب حکمه الاشراق خود بیان کرده‌ایم، علمی که حکمای هند و پارس و بابل و مصر و فلاسفه قدیم یونان تا زمان افلاطون حکمت عتیق خود را بر اساس آن بنا نهاده‌اند. و این علم همان «خمیره ازلی» است که ما در آن کتاب دو باره زنده کرده‌ایم.^۱

در مقدمه کتاب حکمه الاشراق نیز، که به «علم حقیقت» و «خمیره ازلی» اشاره شده است، سهروردی می‌نویسد:

(حکمتی که من) «دانش روشنائی‌ها» یا «علم الانوار» خوانده‌ام و نیز همه مطالبی که بر این دانش مبتنی است و همچنین مطالب (فلسفی) دیگر (که به آن مربوط است) حکمتی است که همه کسانی که راه خداوند متعال را خواسته‌اند طی کنند در مورد آن قبل‌ما یاری کرده‌اند و این (فلسفه یا حکمت) همان حکمت ذوقی پیشوا و سالار همه حکما افلاطون است، کسی که از نعمت‌ها و اشراق انوار باطنی برخوردار بود. علاوه بر این، دانش روشنائی‌ها یا حکمت ذوقی را قبل‌ما هم، از زمان پدر حکما هرمس تا زمان افلاطون، مطرح کرده بودند، کسانی که حکمای بزرگ و ستون‌های حکمت بودند، مانند امپداکلس و فیثاغورس و حکمای دیگر.

سخنان حکمای نخستین رمزی است، و آنچه در رد آنها گفته می‌شود (باید با در نظر گرفتن این رموز باشد)،^۲ زیرا ردیه‌نویسان ظاهر سخنان را می‌بینند و متوجه معانی رمزی و باطنی آنها نمی‌شوند و (لذا معنی ظاهری سخنان را رد می‌کنند ولی) معنای (باطنی و) رمزی را رد نمی‌کنند.

باری، «حکمت شرقی» که بر اساس نور و ظلمت است به زبان رمزی (و سمبلیک و با استفاده از تمثیل) بیان می‌شود

۱. این مطلب را کرین از بخش طبیعیات کتاب مطارحات، هم در مقدمه فرانسوی مجلد اول مصنفات سهروردی (ص ۴۱) و هم در اسلام در سرزمین ایران (ج ۲، ترجمه رضا کوهکن، ص ۱۰۶) نقل کرده است («اودعنا علم الحقیقه کتابنا المسمی بحکمه الاشراق احنینا فی حکمه العتیقه الی ما زالت ائمه هند و فارس و بابل و مصر و قدماء یونان الی افلاطون یدورون علیها و یستخرجون عنها حکمتهم و هی خمیره الازلیه»).

۲. به نظر می‌رسد که این عبارت اخیر از روی بی‌دقتی نوشته شده باشد. این که کلمات قدما آمیخته به رمز است روشن است اما دیگر چه لزومی دارد که ردیه‌هائی هم که به آنها نوشته شده است رمزی بدانیم. شاید سهروردی می‌خواسته است بگوید که چون آن کلمات رمزی است پس کسانی که می‌خواهند آنها را رد کنند نیز باید این رموز را در نظر بگیرند. جمله بعدی هم این مطلب را تأیید می‌کند که می‌گوید ردیه‌نویسان فقط ظاهر را در نظر می‌گیرند در حالی که برای رد مطلب رمزی باید معنای رمز را هم فهمید.

و این همان حکمت (یا طریقت) حکمای پارسی مانند جاماسپ و فرشاوشر و بوذرجمهر و نیز حکمای پیشین (پوریوتکیشان) است. و این البته نه آراء مغان کافرکیش است و نه آئین ملحدانه مانی و نه آراء و عقایدی که به شرک می‌رسد.^۱

اصل ادعای سهروردی در اینجا این است که حقیقتی هست که از ازل در جهان بوده و حکمای راستین در شرق و غرب آن حقیقت را از راه «ذوق» یافته و هر یک آن را به گونه‌ای بیان کرده‌اند و حال نوبت اوست که همان حقیقت را بیان کند. حکیم مانی،^۲ حدود هشتصد سال پیش از سهروردی، در ابتدای کتاب *شاپورگان* درست همین دعوی را کرده است، کتابی که مانی به زبان پارسی یا پارسی میانه، برای پادشاه ساسانی شاپور پسر اردشیر نوشته است.^۳ ترجمه تازی سخن مانی را ابوریحان بیرونی در کتاب *الآثار الباقیه* آورده، که ترجمه پارسی آن چنین است: به درستی که حکمت و اعمال خوب را همواره پیام‌آوران الهی در زمان‌های گذشته با خود آورده‌اند، چنان که این حکمت در یکی از قرن‌ها دست آورد رسولی از سرزمین هندوستان بود به نام بودا، و در قرنی دیگر دست آورد زردشت بود از سرزمین پارس، و در قرنی دیگر دست آورد عیسی بود از سرزمین مغرب. سپس این وحی (به من) نازل شد و من که مانی هستم و از جانب خداوند فرستاده شده‌ام نبوت را در قرن حاضر به سرزمین بابل (بین‌النهرین) آوردم.^۴

چنان که ملاحظه می‌شود، بنا به گفته ابوریحان، مانی دست آورد خود و پیغمبران دیگر را دو چیز دانسته است: «حکمت» و «اعمال برّ» یعنی «اعمال خوب». کلمه «حکمت» که ابوریحان به کار برده عربی است و در اصل کتاب *شاپورگان* که به پارسی اشکانی بوده این کلمه به کار برده نشده است، بلکه به احتمال قریب به یقین مانی از کلمه پارسی «خرد» استفاده کرده است. منظور از «اعمال برّ» هم احتمالاً «علم اعمال برّ» بوده است یا شاید هم این کلمه در اصل «علم» بوده است، چنان که شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* می‌نویسد:

اول کسی که خدای تعالی به علم و حکمت بفرستاد آدم بود، اول البشر. پس شیث پس نوح پس ابراهیم^۵؛ پس از آن بدای (= بودا) را به زمین هند فرستاد و زردشت را به زمین فارس و مسیح را که کلمه الله و روحه بود به زمین روم و مغرب، و بعد از مسیح فولس (پولس) را به ایشان فرستاد. پس از آن خاتم النبیین به زمین عرب آید.^۶

متن شهرستانی اگر چه افزوده‌هائی بر متن ابوریحان دارد، و لیکن به نظر می‌رسد که کلمه «علم و حکمت»

۱. سهروردی، *مصنفات*، ج ۲، تصحیح کرین، ص ۱۱-۱۰. و نیز نک. محمد کریمی زنجانی اصل، *تاریخ و تقدیر در مقدمه حکمه الاشراف*، تهران ۱۳۸۷، ص ۴-۶۳. کریمی، به نقل از کرین، یکی از دعاهای شیخ اشراق را نزدیک به «بن ماه‌های تغزل مانوی» دانسته است. (همان، ص ۷۵).

۲. مانی اگر چه دعوی نبوت می‌کرد ولی در عین حال او را حکیم دانسته‌اند. این لقب را هم شهرستانی در *ملل و نحل* و هم شهرزوری در شرح *حکمه الاشراف* برای مانی به کار برده‌اند.

۳. مانی و سهروردی هر دو سعی می‌کردند خود را به شاهان نزدیک کنند و عقاید حکیمانه خود را به ایشان عرضه کنند و کتاب برای آنان بنویسند. در حالی که مانی فقط یک کتاب برای پادشاه زمان خود نوشته، سهروردی دست کم دو کتاب برای شاهان نوشته است، یکی کتاب *الواح عمادی* که برای عمادالدین ارتقی نوشته است و یکی دیگر *پرتونامه شاهی* که برای سلیمان شاه نوشته و به او تقدیم کرده است. (درباره این دو کتاب و این دو پادشاه، نگاه کنید به کتاب *اشراق و عرفان*، به قلم نگارنده، تهران ۱۳۸۰، ص ۹۴-۸۳ و ۴۰۷-۳۸۷). شگفتنا که هر دو حکیم سرانجام به فرمان شاهان کشته شدند، مانی در سال ۲۷۷ میلادی و سهروردی در سال ۵۸۷.

۴. ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیه*، به کوشش پرویز اذکانی، تهران ۱۳۸۰، ص ۲۵۲.

۵. عبدالکریم شهرستانی، ترجمه کتاب *الملل و النحل*، چاپ فاکسیمیله، با مقدمه محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۹۵، ص ۲۳۲.

صحیح باشد، چه مانی خودش هم کلمات «خرد و دانش» را به کار برده است. بنابراین، آنچه پیغمبران آورده‌اند یا همان «خرد و دانش» (حکمت و علم) بوده یا حکمت و دانش اعمال بر^۱. پیروان او نیز که بعداً به جای «فلسفه» از لفظ «حکمت» استفاده می‌کردند در اصل، اگر پارسی‌زبان بودند، همان تعبیر او را به کار می‌بردند و اگر عربی‌زبان بودند فلسفه را به اختصار «حکمت» می‌خواندند. در هر حال، این «خرد و دانش (اعمال بر)» همان چیزی است که سهروردی «حکمت عتیق» (عتیق به معنای ازلی) نامیده و اصل آن را «خمیره ازلی» خوانده است و علت این که آن را «خمیره» خوانده است این است که خمیر مایه همه حکمت‌هاست. البته خمیر بودن آن تا زمانی است که در نزد ایزد متعال است و همین که این حکمت به بیان در آمد صورت خاصی به خود می‌گیرد (این خمیره ازلی همان چیزی است که در تعبیر قرآنی «علم لدنی» خوانده می‌شود).

نسبت دادن «خرد و دانش» به پیغمبران نشان می‌دهد که پیغمبرانی چون بودا و زردشت و عیسی و خود مانی در حقیقت حکیم بوده‌اند، حکیمان راستین. مانی درباره «خرد و دانش» در قطعه‌ای که از شاپورگان برای ما مانده است چیزی نگفته است. اما متن دیگری از مانی به زبان پارسی در اختیار ما هست که در آن مانی از «خرد و دانش» یاد کرده و گفته است که این خرد و دانش ایزدان^۲ را فرشته‌ای که همزاد او بوده، به نام «نریمیک» یا «نرجمیک»، به وی آموخته یا القاء کرده است.^۳

و اکنون نیز او خود با من همراه است و مرا خود دارد و پاید و به نیروی او با آز و اهریمن کوشم و مردمان را خرد و دانش آموزم و آنان را از آز و اهریمن رهائی بخشم و به وسیله این چیز ایزدان و خرد و دانش روان‌های گردآمده که از آن نریمیک دریافتم آموخته شد.

... به نریمیک پیش خانواده (= قوم، مردمان) خویش ایستادم و راه ایزدان گرفتم (به پند ایزدان گرفته شدم). و این چیز که نریمیک به من آموخت، پس من آغاز کردم که به پدر و استواران بگویم و بیاموزم و آنان چون شنیدند شگفت‌زده شدند...^۴

«چیز» در اینجا و به طور کلی در متون مانوی (و همچنین در دینکرد) اشاره به اشیاء مادی نیست بلکه منظور از

۱. چیزی که کردار نیک ترجمه شده در عربی «اعمال البر» است و منظور از «اعمال بر» ظاهراً چیزی غیر از اعمال صالح است. اعمال صالح کرداری است که انسان در جامعه و نسبت به دیگران یا برای همنوعان خود انجام می‌دهد ولی «اعمال بر» کارهایی است که اشخاص دینی یا سالکان طریقت یا فلاسفه برای استکمال نفس یا تهذیب نفس و نزدیک شدن به حق (قربه الی الله) انجام می‌دهند و صوفیه آن را «معاملات» هم می‌نامند، مانند توبه و استغفار و ذکر گفتن و کسب جمعیت کردن که مانی آن را «دانش روان چینی» می‌خواند. درباره «خرد و دانش» نزد مانی، نک. مقاله نگارنده: «خرد و دانش از نظر مانی» در کتاب *داستان دینیک*، جشن‌نامه دکتر جعفری دهقی، به کوشش امین شایسته دوست، تهران ۱۴۰۰، ص ۵۷ تا ۸۰.

۲. «خرد و دانش ایزدان» را خواجه عبدالله انصاری «علم حیات» و همان «علم لدنی» دانسته است که ذکر آن در قرآن (سوره کهف، آیه ۶۵) آمده است. او این علم حیات یا دانش زندگانی را «علم الزناقه الاولی» دانسته یعنی دانش زنده‌گران نخستین که همان مانویان بودند (*طبقات الصوفیه*)، تصحیح محمد سرور مولائی، ص ۱۷. صاحب علم لدنی یا همان دانش زندگانی در قرآن معرفی نشده است ولی در عرفان اسلامی او را خضر که شخصیتی غیبی و همیشه زنده است دانسته‌اند. خصوصیات که به این شخصیت غیبی نسبت داده‌اند با خصوصیات نرجمیک مانی تطبیق می‌کند.

۳. نرجمیک یا نریمیک از ریشه اوستایی yama به معنی توأم و همزاد است. در آرامی او را Tauma می‌خوانند که این ندیم هم در *الفهرست* به صورت «التوم» ضبط کرده است. از آنجا که «توم» یا «تام» همان «طباع تام» در عرفان هرمسی و حکمت اشراقی سهروردی است، بعید نیست که پسوند «تام» در «طباع تام» همین «تام» سریانی و آرامی باشد. در مورد ریشه نرجمیک و معنای آن، نک. ایرج وامقی، *نوشته‌های مانی و مانویان*، ص ۲۲۹؛ تقی‌زاده و افشار، *مانی و دین او*، ص ۶۱؛ ویدن گرن، *مانی و تعلیمات او*، ترجمه صفای اصفهانی، ص ۴۱-۴۰.

۴. ایرج وامقی، *نوشته‌های مانی و مانویان*، ص ۲۳۰.

(Mary Boyce, *A Raedaer in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Tehran 1975, p. 31-2.)

آن علم یا دانش است و مراد از «چیز ایزدان» همان «علم لدنی» است که سهروردی آن را «علم حقیقت» و «خمیره ازلی» می‌نامد.^۱ «چیز ایزدان» مانی یا «خمیره ازلی» سهروردی وقتی به بیان درمی‌آید یا به بحث گذاشته می‌شود به گفته مانی «خرد و دانش» و به گفته سهروردی «حکمت ذوقی» و «حکمت اشراقی» و بحث و آموزش آن است. مانی در همین قطعه به دریافت این «چیز ایزدان» از همزاد خود «نرجمیگ» یا «نریمیگ»، که در آرامی «تام» و در آیین هرمسی «طباع تام» و در میان گنوسیست‌های مسیحی «روح القدس» خوانده می‌شود، اشاره کرده است.^۲ سهروردی نیز در کتاب حکمه الاشراق طریقه وصول به حکمت ذوقی را با واسطه فرشته‌ای شرح داده است، وقتی می‌نویسد:

این کتاب را «نافث قدسی» در روزی عجیب یک باره به «روح» من القاء کرد.^۳

مراد از «نافث قدسی» فرشته‌ایست که در انسان می‌دمد و از طریق این دمیدن حکمت اشراقی را القاء می‌کند. شهرزوری، شارح کتاب حکمه الاشراق، این «نافث قدسی» را «روح القدس» معرفی کرده است.^۴ سهروردی خود می‌نویسد که نظیر همین تجربه معنوی را هرمس هم داشته و وقتی هرمس از آن روح قدسی خواسته است که خود را معرفی کند، روح قدسی به هرمس گفته است من «طباع تام» توام.

إذا وجدت هرمس يقول: إنّ ذاتا روحانية القت اليّ المعارف. فقلت لها: من انت؟ فقالت: انا طباعك التامه.^۵

(وقتی من حضور هرمس را در خود یافتم، به من گفت: شخصی مینوی (یعنی فرشته‌ای) معارف (یا خرد و دانش) را به من القاء (یا وحی) کرد. و من از آن فرشته پرسیدم: تو کیستی؟ گفت: منم «طباع تام» تو.)

این فرشته همزاد را که مانی در مجالس خود (که به «کفالایا» مشهور است) «فارقلیط» خوانده است،^۶ هانری کربن با «دئنا» و نور «خرّه» در آئین مزد یسنی یکی دانسته،^۷ و در تصوف هم او را همان «شخص نورانی» نجم‌الدین کبری دانسته است.^۸ علاوه بر این، سهروردی از یکی از حکمای قدیم با نام «آگاثادیمون» یاد کرده که کربن معتقد

۱. برای توضیح بیشتر درباره معنای «چیز» و معادل عربی آن «الشیء»، نک. مقاله نگارنده، «خرد و دانش از نظر مانی» زیر چاپ. چیز در کتاب بیان الادیان به معنای «کتاب» هم، به دلیل احتوای آن بر «خرد و دانش» به کار رفته است: «ایرانشهری... دعوی نبوت عجم کرد و چیزی جمع کرد به پارسی و گفت این وحی است به من» (ابوالمعالی بلخی، بیان الادیان، تصحیح جعفر واعظی، تهران ۱۳۸۸، ص ۵-۳۱۴).

۲. نک. هانری کربن، اسلام در سرزمین ایران، ج ۲، ترجمه رضا کوهکن.

۳. سهروردی، حکمه لاشراق، در مصنفات، ج ۲، ص ۲۵۹.

۴. در جهان شناسی مانی، جهان روشنایی پادشاهی دارد که پدر نور (نور الانوار) و «ابوالعظمه» خوانده می‌شود و ملکه‌ای دارد به نام «واخش یوزدهر» یعنی «واخش زنده» که به «نفخه الهی» یا «باد مقدس» ترجمه می‌شود و آن را همان روح القدس خوانده‌اند. به نظر می‌رسد که «نافث قدسی» سهروردی همین «واخش یوزدهر» باشد. (نک. ایرج وامقی، نوشته‌های مانوی و مانویان، ص ۳۵). محمد کریمی زنجانی اصل در کتاب تاریخ و تقدیر در مقدمه حکمه لاشراق آن را «دمنده قدسی» ترجمه کرده است.

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۲۴.

۶. این همزاد آسمانی را ابن ندیم «التوم» خوانده و این نام از آرامی گرفته شده است. ابوریحان در آثار الباقیه (همانجا) می‌گوید که مانی خود را فارقلیط معرفی کرد. ۷. کربن، اسلام در سرزمین ایران، ج ۲، ترجمه رضا کوهکن، تهران ۱۳۹۴، ص ۵-۱۸۴. لئو سوئینی هم این همزاد مانی را که وجه مینوی «خودی» اوست و eternal self و alter-ego Transcendental self هم آن را ترجمه کرده با داتا و grev یا grtv پارسی (فرهنگ مکنتزی، ترجمه میرفخرائی، ص ۵۰) یکی دانسته است. نک.

Leo Sweeney, "Mani's Twin and Plotinus: Question on Self" in R.T. Wallis (editor), Neoplatonism and Gnosticism, N.Y. 1992. P.388.

۸. کربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران ۱۳۷۹، ص ۶۳-۵۸.

است نام این شخص در حقیقت به معنای «روح نیک» است (آگائوس: نیک، دایمون: روح یا فرشته) و این همان «طباع تام» هرمسی و به قول سهروردی «ذات روحانی» است. مراد از «روح» نیز مرتبه‌ای از مراتب قلب است که شهرزوری آن را «نفس (ناطقه)» دانسته است.^۱ مانی ذکری از محل دریافت الهام خود نکرده است، ولی به هر حال تجربه مانی و سهروردی شبیه یکدیگرند،^۲ و همانطور که همزاد قدسی مانی «خرد و دانش (ایزدی)»^۳ را یک باره به او الهام می‌کند، نافث قدسی / روح القدس نیز علم الانوار را بر دل سهروردی یک باره الهام کرده است.^۴

علم حقیقت و بحث حکمت

«علم حقیقت» که سهروردی آن را «خمیره ازلی» خوانده است اصل همه حکمت‌هاست و در واقع «علم حقیقت» به این دلیل «خمیره» خوانده شده است که همچون هیولی یا ماده اولیه بی صورت است، ولی پس از این که این علم از جانب ایزد متعال، با واسطه «نافث قدسی» یا «طباع تام» هرمسی یا «همزاد مینوی» (نرجمیک) مانی به حکیم داده شد، حکیم آن را به بیان درمی‌آورد و به آن صورت بحث می‌بخشد. حکمت نوری سهروردی نیز دقیقاً یک چنین حکمتی است، یعنی او «علم حقیقت» را، که علم ازلی خداوند متعال یا اهورا مزداست، با واسطه نافث قدسی، که همان روح القدس است، از راه الهام دریافته و این الهام یک باره انجام گرفته است. اما بعداً، وقتی سهروردی خواسته است آن را به بیان درآورد و از راه بحث و شرح آن را به دیگران منتقل کند چند ماه طول کشیده است. سهروردی دریافت «علم حقیقت» یا «خمیره ازلی» را «تأله» می‌خواند و حکیمی را که از راه پرستش خداوند متعال به این درجه از قرب می‌رسد که می‌تواند علم حقیقت را با واسطه نافث قدسی دریافت کند «متأله» می‌خواند. بدین ترتیب دو نوع حکیم پیدا می‌شود، یکی حکیمی که متأله است و دیگر حکیمی که بیانگر حکمت و بحث‌کننده آن است. البته، اشخاص از حیث متأله بودن یا نبودن، و بحث‌کننده بودن و نبودن، به چهار دسته تقسیم می‌شوند که سه تای آنان حکیم‌اند.

۱. متألهی که بیانگر حکمت و بحث‌کننده آن هم هست.

۲. متألهی که بیانگر حکمت و بحث‌کننده آن نیست.

۳. بحث‌کننده‌ای که متأله نیست.

۴. کسی که نه متأله است و نه اهل بحث حکمت.

سهروردی با توجه به نکته‌ای که در انتهای حکمه الاشراق گفته است تلویحاً خود را جزو متألهانی دانسته است

۱. شمس‌الدین شهرزوری، شرح حکمه‌الاشراق، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران ۱۳۷۲، ص ۶۰۱.

۲. در مورد نحوه فراگرفتن خرد و دانش از معلم قدسی (نرجمیک) مانی در یکی از مجالس خود تمثیلی به کار می‌برد و می‌گوید فراگرفتن دانش ایزدان از معلم مانند مکیدن شیر از پستان است که کودک بی‌واسطه قوت می‌خورد. با توجه به همین تمثیل هم می‌توان فهمید که چه را این حکمت را ذوقی خوانده‌اند.

۳. این دانش ایزدی معادل «علم لدنی» است. در باره خرد و دانش نزد مانی، نک. مقاله نگارنده با عنوان «خرد و دانش از نظر مانی» در دادستان دینیک، به کوشش امین شایسته‌دوست، تهران، ۱۴۰۰، ص ۵۷ تا ۸۰.

۴. القاء یک کتاب به دل یا به عقل یا به نفس ناطقه توسط فرشته یا عقل فعال مضمونی است که در میان برخی از نویسندگان، بخصوص نویسندگانی که ذوق عرفانی داشته‌اند، دیده می‌شود. این نوع القاء شبیه به وحی است و مخصوصاً به کسانی که دعوی پیغمبری داشته‌اند نسبت داده شده است، مانند ابوالعباس ایرانشهری (نک). ابوالعالی بلخی، بیان‌الادیان، تصحیح جعفر واعظی، تهران ۸۸۳۱، ص ۵-۳۱۴. فلاسفه برای این که شائبه دعوی پیغمبری را از خود دور نمایند، این فرشته وحی، یا به قول سهروردی «نافث قدسی» را «عقل فعال» خوانده‌اند. از قرن ششم به بعد این فرشته وحی و الهام تبدیل به موجودی زبان‌حالی می‌شود و در آثار شعرا و نویسندگان «هاتف» یا «سروش» یا «خرد» یا «عقل» خوانده می‌شود (نک. زبان حال، به قلم نگارنده، ج ۲، تهران ۱۳۹۳، ص ۴۱-۳۳۲).

که اهل بحث و شرح مسائل حکمت بوده‌اند. مانی هم همینطور. او با واسطه نرجمیک که طباع تام اوست خرد ایزدی را دریافت کرده و سپس آن را به پدر و بعد به دیگران از راه بیان آموخته است. البته، سهروردی برای این که دسته چهارم را هم داخل در طبقات حکما کند، آنها را طالب یا دانشجوی حکمت بحثی و طالب تأله خوانده است. در ضمن، وی برای متأله شدن و بحث‌کنندگی، مراتب شدت و ضعف قائل شده است و لذا برخی از متألهان را در تأله متوسط و برخی را ضعیف دانسته و برخی از بحث‌کنندگان را هم متوسط و برخی دیگر را ضعیف دانسته است. بدین ترتیب او حکما و طالبان حکمت (یعنی دوستدار خرد و سوفیا) را به هشت طبقه به شرح ذیل تقسیم کرده است.

۱. حکیم متوغل در تأله، بدون این که اهل بحث و بیان باشد.
۲. حکیمی که اهل بحث و بیان است ولی متأله نیست.
۳. حکیمی که هم متوغل در تأله است و هم اهل بحث و بیان.
۴. حکیمی که در تأله متوغل است ولی در بحث و بیان متوسط یا ضعیف است.
۵. حکیمی که در تأله متوسط یا ضعیف است ولی در بحث قوی.
۶. طالب تأله و بحث.
۷. کسی که فقط طالب تأله است.
۸. کسی که فقط طالب حکمت بحثی است.

سهروردی در قطعه‌ای که از مقدمه حکمه الاشراف نقل کردیم اعتراف کرده است که وی حکمت خود را از طریقه حکمای پارسی (مانند جاماسپ و فرشاوشر و بوذرمهر یا بزرگمهر) اخذ کرده است. همین تقسیم‌بندی حکما را هم وی از معارف حکمای پارسی یا ایرانی اقتباس کرده است، و مأخذ او در این مورد به نظر می‌رسد بند زیر از کتاب دینکرد ششم، یا منبع دیگری به زبان پهلوی، بوده باشد؛ در این بند، مردان خدائی به چهار دسته تقسیم می‌شوند، و نسبت آنها با ایزدان «فرزندی»، «برادری»، «بندگی»، «دشمنی» خوانده می‌شود و جایگاه ایشان در آخرت، به ترتیب «گرودمان»، «بهشت»، «برزخ»، «دوزخ» معرفی می‌شود:

۱) کسی که به یزش ایزدان^۱ از روی یقین (یا اطمینان قلبی) نسبت به ایزدان می‌پردازد،^۲ و همراه با آن به «هستی چیز»^۳ (تأله) نیز (از راه وجد یا یافت) رسیده است، فرزند ایزدان است و جایگاهش در گردمان (= بالای بهشت) است.

۱. برای «یزشن» در پارسی دری معادل دقیقی نیست. نزدیکترین معنی به آن «عبودیت» و «بندگی» است ولی با توجه به این که در مزد یسنا و همچنین مانویت برای بیان نسبت انسان با خدا از نسبت «عبد-رب» یعنی بندگی و عبودیت استفاده نمی‌کنند، و در واقع بندگی مرتبه‌ایست که در آن انسان نه از روی یقین خدا را می‌پرستد و نه دارای تأله است، لذا بهتر دیدیم که از لفظ بندگی برای «یزشن» استفاده نکنیم، و لفظ پهلوی یزش را عینا در اینجا به کار بریم. بدالله منصوری هم در فرهنگ زبان پهلوی (ج ۵، ص ۸-۷۴۶) نیز اغلب لفظ پهلوی را به صورت «یزش» (بدون «ن» در آخر) حفظ کرده است (مانند «یزش کرداری»، «یزش کننده»، «یزش نامه»، «یزش خوان») ولی گاهی هم آن را نیایش گفته است.

۲. به قول سهروردی «اهل بحث» است.

۳. «هستی چیز» (astih ī šic) در اینجا به معنای «حقیقت معروف» است که از لحاظ عرفانی عارف از راه «یافت» به آن می‌رسد. «چیز» به معنای «معلوم» یا «مشهود» (یعنی حقیقتی مینوی که مورد «شهود قلبی» واقع می‌شود) و «هستی» آن به معنای «عین» آن مشهود است، نه مفهوم آن، و شناخت این «هستی» نیز از راه «یافت» و یکی شدن عارف و معروف، یا شاهد و مشهود، انجام می‌گیرد.

- ۲) کسی که به یزش ایزدان از روی اعتقاد می‌پردازد ولی به یقین قلبی نرسیده است، و نسبت به «هستی چیز» (تأله) هم مردد است. نسبت او با ایزدان نسبت اخوت یا برادری است و جایگاه او بهشت است.
- ۳) کسی که به یزش ایزدان می‌پردازد (نه از روی یقین، بلکه) از روی شک و گمان نسبت به ایزدان؛ و نسبت به «هستی چیز» (تأله) نیز مردد است. او بنده ایزدان است و جایگاهش برزخ (همستگان) است.
- ۴) کسی که به یزش ایزدان می‌پردازد و می‌پندارد که ایزدان وجود ندارند و «چیز» (ایزدی) هم وجود ندارد. این کس دشمن ایزدان است و جایگاهش در دوزخ است.^۱

کفر مغان و الحاد مانی

سهروردی حکیمی است که به پیشینیان خود در حکمت و آنچه وی «علم الانوار» می‌خواند به نوعی آگاهی دارد؛ به تعبیر متون پهلوی، به «پوریوتکیشان» احترام می‌گذارد و خود را مدیون ایشان می‌داند. این پیشینیان در حکمت هم نه فقط بزرگان دین زرتشت مانند جاماسپ و فرشاوشر و بزرگمهراند بلکه پیشوایان هند و بابل و مصر و یونان را هم شامل می‌شوند. اما وی در عین حال از چند دسته از حکما اظهار برائت می‌کند: از «مجوس» و از «مانی» و پیروان او، و همچنین از کسانی که به نظر سهروردی عقاید شرک‌آمیز دارند یعنی گروه‌های ثنوی دیگر، چنان که در ابتدای کتاب حکمه الاشراق در این مورد می‌نویسد:

سهروردی حکیمی است که به پیشینیان خود در حکمت و آنچه وی «علم الانوار» می‌خواند به نوعی آگاهی دارد؛ به تعبیر متون پهلوی، به «پوریوتکیشان» احترام می‌گذارد و خود را مدیون ایشان می‌داند.

علم الانواری که من به ذکر آن پرداخته‌ام و همه آنچه بر علم الانوار مبتنی است و غیر آن، مورد تأیید و موافقت همه سالکان راه خداوند -عزّ وجلّ- است. این علم الانوار همانا ذوق امام حکمت و رئیس آن افلاطون، صاحب نعمان و نور است و همچنین این علم الانوار ذوق کسانی است که پیش از افلاطون بودند، از زمان پدر حکما هرمس تا زمان افلاطون، یعنی حکمای بزرگ و اساطین حکمت مانند انباذقلس و فیثاغورس و غیر آن دو. سخنان حکمای نخستین مرموز است و آنچه در ردّ آنان گفته شده است هر چند که متوجه ظاهر سخنان آنان باشد متوجه مقاصد آنان نمی‌شود، چه آنکه ردّی بر رمز نیست. قاعده شرق در نور و ظلمت بر رمز استوار است و این قاعده طریقه حکمای ایران (حکماءالفرس) است مانند جاماسف، فرشاوشر، بوذرجمهر و کسانی که قبل از آنان بودند. این قاعده شرق است در نور و ظلمت، نه قاعده کفره مجوس و نه الحاد مانی و نه آنچه به شرک خدای -تبارک و تعالی- می‌انجامد.^۲

چنان که ملاحظه می‌شود، سهروردی درست در جایی که می‌خواهد از رمزی بودن سخنان حکیمان یاد کند، به یاد مجوس و مانویان می‌افتد، کسانی که در سخن به رمز گفتن، یعنی استفاده از زبان اشاره و کنایه و حکایت و مثل

۱. دینکرد ششم، متن و ترجمه انگلیسی شاول شاکد، ص ۱۶۶ و ۱۶۷ (بند D1b).

Aturpāt-I Emētan. *The Wisdom of the East (Dinkard VI)*, Trans. Shaul Shaked, Boulder 1979, pp 166-7.

۲. شهاب الدین سهروردی، حکمه/الاشراق، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران ۱۳۹۲، ص ۳-۲۲.

استاد بودند. تعارضی که در اینجا در سخن سهروردی دیده می‌شود- یعنی از یک سو خود را پیرو حکمای ایران و بابل می‌داند و از سوی دیگر مغان را که از حکمای ایران بودند و نیز مانی را که حکیم بابل بود رد می‌کند- توجه محققان را هم در گذشته و هم در دوره معاصر به خود جلب کرده است. در میان محققان و سهروردی‌پژوهان معاصر کسی که بیش از همه در باره این مطلب بحث کرده و کوشیده است تا این تعارض را به گونه‌ای حل کند هانری کربن است.

از نظر کربن، سهروردی هم از حکمای ایران که مغ خوانده می‌شدند متأثر بوده، و هم از مانی. در مورد مغان می‌نویسد:

سهروردی مدعی است که در سلسله معنوی حکمای ایران باستان قرار دارد. وی آشکارا کفر مجوس را محکوم می‌کند، حال آنکه این نام در نزد ما از نظر تاریخی بر نمایندگان حکمت مزدائی باستانی ایران دلالت دارد، همان حکمتی که اتفاقاً سهروردی در پی احیاء آن است؟ موضوع از چه قرار است؟^۱

موضوع از نظر کربن از این قرار است که مجوسانی که سهروردی کافر انگاشته است غیر از آن مجوسانی بودند که نمایندگان حکمت مزدائی ایران باستان بودند. در واقع مجوسان به دو دسته تقسیم می‌شدند، یک دسته مجوسان اصیل یا اصلی و دیگر مجوسان غیر اصیل و کافر. این تقسیم دوگانه را شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* ذکر کرده است. وی می‌گوید که مغان که قائل به دو اصل نور و ظلمت هستند بر دو دسته‌اند، یکی مغان اصلی که می‌پندارند دو اصل نمی‌توانند قدیم و ازلی باشند بلکه یکی از آنها که نور باشد ازلی است، و دیگری که ظلمت باشد قدیم و ازلی نیست، بلکه حادث است. کربن معتقد است که مغانی که از نظر سهروردی مردود شمرده شده‌اند همان دسته دوم بودند که هر دو اصل را قدیم می‌انگاشتند. در واقع کربن عقیده دسته دوم از مغان را «ثنویت افراطی» می‌خواند و معتقد است که همین ثنویت افراطی است که سهروردی رد کرده است. می‌نویسد:

مجوس‌هایی که سهروردی از آنها براءت می‌جوید ... کسانی هستند که قائل به ثنویت افراطی بوده‌اند، به ویژه آن دسته از آنها که با اهریمن پیمان بسته بودند.^۲

همین مجوسانند که سهروردی و شارحان او در مقابل زردشت و حکمای ایران (مانند جاماسپ و فرشاوشتره و بزرگمهر) قرار داده‌اند.^۳ کربن می‌گوید که شهرزوری، شارح حکمه الاشراق، نیز همین نظر داشته است، یعنی از نظر او نیز سهروردی همه مجوسان را مردود ندانسته بلکه گروهی خاص از ایشان را تکفیر کرده است.

توجهی که کربن از سخن سهروردی در تکفیر مجوس کرده است بر اساس تقسیم دوگانه‌ایست که به شهرستانی نسبت داده است. اما در یک منبع دیگر که اخیراً تصحیح و چاپ شده است، به نام کتاب *المعتمد فی اصول الدین*، از محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی (ف ۵۳۶)، مجوس که گروهی از ثنویه بودند به سه دسته تقسیم شده و هر سه دسته هم تکفیر شده‌اند. دسته اول از مجوس تقریباً همان دسته اول در کتاب شهرستانیاند، یعنی کسانی که نور و

۱. کربن، *اسلام در سرزمین ایران*، ج ۲، تهران ۱۳۹۴، ص ۹۹.

۲. همان، ص ۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۳۳ تا ۱۳۸. شهرزوری هم در شرح این مطلب می‌نویسد که مجوسان عموماً قائل به ظاهر نور و ظلمت بودند و دو مبدأ برای عالم در نظر می‌گرفتند و لذا موحد نبودند. (شهرزوری، *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی، تهران ۱۳۷۲، ص ۲۳).

ظلمت را، یا به قول ملاحمی «شیطان» را، پدید آمده از زروان می‌دانند. گروه دوم کسانی‌اند که نور را همواره خالص می‌پندارند ولی بخشی از این نور را مسخ شده انگاشته و می‌گویند همین نور مسخ شده به صورت ظلمت درمی‌آید. شهرستانی این گروه را مسخیه نامیده است. گروه سوم کسانی‌اند که نور و ظلمت را قدیم می‌پندارند ولی معتقدند که بین آنها خلأ وجود دارد و جولان و اختلاط نور و ظلمت هم در این خلأ رخ می‌دهد؛ ملاحمی خرمدینیان را، که مزدکی بودند، جزو همین دسته دانسته است.^۱ در هر حال، ملاحمی ظاهراً هر سه دسته و یا فرقه از مجوس را که شامل مانویان و خرمدینیان هم می‌شوند خارج از دین اسلام دانسته است و ظاهراً سهروردی هم به همین دلیل مجوس را، که همین ثنویان دوره اسلامی بودند، تکفیر کرده است.

کربن سخن سهروردی را هم که مانی را ملحد خوانده است توجیه می‌کند، چه عقاید مانی از نظر او ادامه راه همان بزرگانی بوده که سهروردی با احترام از ایشان یاد کرده است. «الحاد» لفظی است قرآنی که در زمان مانی اصلاً به کار برده نمی‌شده است. زردشتیان مانی را به زبان پهلوی «آشموغ» می‌انگاشتند، لفظی که معمولاً «بدعت‌گذار» (heretic) ترجمه می‌شود. کربن هم که این کلمه را deviation ترجمه کرده به همین معنی توجه داشته است.

مانی از راه راست زردشتیان، راهی که موبدان تعریف می‌کردند، منحرف شناخته می‌شده است. این لفظ قرآنی در طی قرن‌های اولیه تاریخ اسلام تحولاتی از لحاظ معنی به خود دیده است. در زمان بنی امیه «الحاد» معنای سیاسی داشته و ملحد به کسانی گفته می‌شد که مخالف خلافت بنی امیه بودند. اما در قرن سوم ملحد به کسی گفته می‌شد که مخالف نبوت حضرت محمد(ص) بود. در قرن‌های بعد این لفظ معمولاً به اسماعیلیان و به طور کلی عموم شیعیان گفته می‌شد. بعید نیست که سهروردی هم وقتی کلمه «الحاد» را به کار می‌برد شیعیان و باطنیان را به عنوان ملحد در نظر گرفته باشد. البته «الحاد» را به معنای زندیقی هم به کار می‌بردند، و

به رغم این که سهروردی مانی را ملحد و مجوسان را کافر و در نتیجه مردود دانسته است، با این حال معلوم نیست که وی تحت تاثیر آنان نبوده باشد. او وقتی مانویان و مجوسان را تکفیر می‌کرده با عموم متکلمان و متشرعان اهل سنت هم صدا می‌شده است.

مانویان و نومزدکیان را، که جزو ثنویان بودند، به طور کلی خارج از دین اسلام می‌دانستند.^۲ سهروردی هم وقتی از «الحاد مانی» و کفر مجوس و شرک مشرکان سخن می‌گوید، همین مانویان و ثنویان و مزدکیان و مجوسانی را در نظر داشته که حتی متکلمی معتزلی همچون ملاحمی ایشان را کافر و خارج از دین اسلام می‌دانسته است.

به رغم این که سهروردی مانی را ملحد و مجوسان را کافر و در نتیجه مردود دانسته است، با این حال معلوم نیست که وی تحت تاثیر آنان نبوده باشد. او وقتی مانویان و مجوسان را تکفیر می‌کرده با عموم متکلمان و متشرعان اهل سنت هم صدا می‌شده است، غافل از این که خود او وقتی از نور و ظلمت به عنوان دو اصل سخن می‌گوید در واقع با ثنویان یا دوگانه‌پرستان هم عقیده می‌شود. بنا نهادن فلسفه‌ای بر اساس نور و ظلمت و آمیزش آنها، و نیز

۱. این مطلب را شهرستانی نیز از قول ابو عیسی وراق نقل کرده و خرمدینیان را که مجوس (و درست دین) خوانده می‌شدند ثنوی دانسته است (الملل و النحل، متن عربی، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۴۹؛ منصور شکی، «درست دین»، معارف، دوره دهم (۱۳۷۲)، ش ۱، ص ۳۸).

۲. یکی از معدود کسانی که مانی را به الحاد متهم کرده است ابن طقطقی است که در کتاب الفخری خلیفه المهدی را نسبت به «اهل الحاد و زندقه» سخنگیر معرفی کرده است (تقی‌زاده، مانی و دین او، ص ۴۰۳). ابن طقطقی بعد از سهروردی می‌زیست. من کسی را که قبل از سهروردی مانی را ملحد خوانده باشد نیافتم.

مسیبوق دانستن آن بر حکمت حکمائی غیر مسلمان و غیر عرب، برای کسانی که قرآن و حدیث را تنها منبع حکمت الهی می‌دانستند به خودی خود کاری بود خطرناک، چه رسد به این که این حکمت را نه فقط به فلاسفه یونانی بلکه به ایرانیانی هم که کلاً مشرک و ملحد و زندقه به شمار می‌آمدند بخواهند نسبت دهند. با توجه به خصومتی که از زمان المهدی خلیفه عباسی از سال ۱۶۳ میان مسلمانان و مانویان و مزدکیان به وجود آمد و نیز منازعه‌ای که میان شعوبیان ایرانی و تازیان متعصب شکل گرفت، طبیعی بود که اگر کسی می‌خواست سخن از حکمتی به میان آورد که به نحوی با فرهنگ ایرانیان و حکمت بزرگان ایران، مانند جاماسپ و کیخسرو و بزرگمهر، پیوند داشت می‌بایست به نحوی از خود دفاع کند و مانند علماء متشرع دامن خود را از غبار شرک و کفر «مجوسان» پاک کند. اتهام مانویت اگر از اتهام مجوسیت خطرناک‌تر نبود، کم‌خطر هم نبود، چه مانویان از نظر همه ادیان زنده، مانند یهودیت و مسیحیت و زردشتی‌گری، مطرود بودند و عرب‌های مسلمان هم که از ابتدا چندان خصومتی با زندیقان نمی‌ورزیدند، از اواخر قرن اول به ادیان دیگر پیوسته و از زمان خلیفه مهدی به بعد در دشمنی با زندیقان و کشتن و آزار پیروان مانی و مزدک از دیگران سبقت گرفته بودند. جو نامنی و هراس‌آوری که در نیمه دوم قرن دوم برای مانویان و اسلاف او یعنی مرقونیه و باردیسانیه، پدید آورده بودند موضوعی است که مسعودی در ضمن گفت‌وگویی که میان مورخ دوران عباسی به نام محمد علی عبدی خراسانی و خلیفه القاهر بالله در گرفته است به شرح زیر بیان کرده است. القاهر از عبدی خراسانی از احوال و اعمال خلفای پیشین سؤال می‌کند تا به المهدی می‌رسد و می‌گوید: «به من بگو اخلاق مهدی چگونه بود». عبدی در پاسخ می‌گوید:

بخشنده و بزرگوار بود و مردم روزگار روش او [در پیش] گرفتند... در کشتن ملحدان و بی‌دینان که در ایام او پدیدار شده بودند و اعتقادات خویش را ظاهر کرده بودند بکوشید و این نتیجه رواج کتاب‌های مانی و ابی‌دیسان و مرقیون بود که این مقفع و دیگران از فارسی و پهلوی به عربی ترجمه کرده بودند و هم آن کتاب‌ها که ابن ابی العوجا و حماد عجرد و یحیی بن زیاد و مطیع بن ایاس در تأیید مذهب مانویان و دیسانیان و مرقیونیان تألیف کرده بودند و به سبب آن زندیقان فراوان شده بودند و عقایدشان میان مردم رواج یافته بود. مهدی اول کس بود که جدلیان و محققان اهل کلام را بگفت تا کتاب‌ها بر رد ملحدان و منکران دین تألیف کردند و بر ضد معاندان دلیل آوردند و شبهه‌های ملحدان را از میان برانداختند و حق را برای کسان روشن کردند.^۱

پس از تعقیب و آزار و کشتن ملحدان و زندیقان (یعنی مانویان و باریسانیان و مرقیونیان) به دستور خلیفه مهدی، نوبت متکلمان مسلمان بود که با پشتوانه حملاتی که خلفا بر ضد زندیقان و مجوسان کرده بودند به جنگ و نبرد فکری و عقیدتی با آنان پردازند و عقاید این گروه‌ها را از لحاظ کلامی هم تخطئه کنند. عبدالقاهر بغدادی در بحث نسبتاً مفصلی که در کتاب *الفرق بین الفرق* درباره باطنیه و عقاید ایشان کرده است، آنان را با گروه‌هایی از شیعیان و حلولی مذهبان (که گروه‌هایی از صوفیان هم جزو ایشان بودند) پیوند داده و آنها را به طور کلی کسانی دانسته که باطناً مجوس یا زندقه یا معتقد به ادیان دیگر بودند ولی از ترس شمشیر مسلمانان عرب اعتقادات خود را پنهان می‌کردند. بغدادی حتی به اغراض سیاسی نیز که در پس ذهن باطنیان بود اشاره کرده و گفته است که از

۱. مسعودی، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۷-۶۹۶.

نظر ایشان ایرانیان دوباره به قدرت خواهند رسید تا سرانجام به خلافت یا حکومت عرب‌ها خاتمه دهند، همانطور که قبلاً به حکومت رومیان و یونانیان خاتمه دادند. بنابراین، وقتی سهروردی مواضع باطنیان را به خود می‌گرفت و از زردشت و پادشاهان ایرانی ستایش می‌کرد، از نظر حاکمان عرب او پیش‌بینی زردشت را تکرار می‌کرد که به گشتاسپ گفته بود:

پادشاهی بر ایرانیان سپری گردد و به رومیان و یونانیان رسد و پس از آن به ایرانیان بازگردد و باز زائل شود و به عرب رسد و سرانجام به ایرانیان بازگردد.^۱

از نظر فلسفی نیز اسامی کسانی که سهروردی از حکمای یونان و ایران به زبان می‌آورد با اسم‌هایی که «مجوسان» و «صابئان» و «باطنیان» به منزله حکمای خود معرفی می‌کردند و همچنین با عقایدی که به ایشان نسبت می‌دادند بسیار به هم نزدیک بودند. عبدالقاهر بغدادی بیش از یک قرن قبل از سهروردی درباره مجوس و صابئان و باطنیان نوشته است:

مجوس دعوی پیغمبری زرتشت و نازل شدن وحی از سوی خدا به وی کنند و صابئان هرمس و والیس (فالیس) و ذروثیوس و افلاطون و گروهی از فلاسفه را پیغمبران خود دانند ... باطنیه معجزات را رد کرده و وحی آوردن فرشتگان را از آسمان و امر و نهی را منکرند بلکه منکر این سخن هستند که در آسمان فرشته باشد و فرشتگان را تأویل به داعیان کیش خود نمایند و غرض از شیاطین و ابلیسان را مخالفان خود دانند و گویند پیغمبران گروهی بودند که پیشوا شدن را دوست داشتند، از این رو به قوانین و نیرنگ‌ها و دعوی نبوت و امامت بر مردم حکومت کردند.^۲

انکار وحی و معجزات و انکار وجود فرشتگان در آسمان همان چیزی بود که «الحاد» خوانده می‌شد و اگرچه مانی منکر نبوت نبود، ولی به هر حال مانویان از نظر سهروردی فرقی با باطنیان نداشتند، چه ایشان نیز پیشوایان خود را همان فلاسفه‌ای معرفی می‌کردند که مورد قبول باطنیان بودند. به طور کلی، سهروردی هم مانند همه نویسندگانی که از موضع مذهب اهل سنت و حدیث به باطنیان و ثنویان، از جمله مجوسان و مانویان، و فلاسفه حمله می‌کردند شناخت دقیقی از عقاید هر یک از این اشخاص و گروه‌ها نداشتند. از نظر غیر مسلمانان یا کفار همه در یک ردیف بودند؛ «الکفر مله واحده».

کربن نیز درباره اظهار نظری که سهروردی در حق مانی کرده معتقد است که شیخ اشراق شناخت چندانی از مانی نداشته است. درست است که کسانی مانند ابن ندیم در الفهرست و و قاضی عبدالجبار در المغنی و شهرستانی در الملل والنحل و ملاحمی در المعتمد سعی کرده‌اند مانی و عقایدش را بیان کنند،^۳ ولی شعرا و نویسندگانی که در قرن‌های پنجم و ششم درباره سرگذشت مانی و عقاید او چیزی می‌گفتند به این منابع توجهی نداشتند. نمونه بارز این شعرا فردوسی است که حتی خاستگاه مانی را به غلط چین پنداشته و زمان او را هم زمان شاپور ذوالاکتاف و پیشه

۱. بغدادی، الفرق، ترجمه مشکور، ص ۲۰۵.

۲. همان، ص ۲۱۱.

۳. مطالب مربوط به مانی در منابع دوره اسلامی را حسن تقی‌زاده و احمد افشار شیرازی در کتاب معتبر مانی و دین او به انضمام متون عربی و فارسی درباره مانیوت (تهران ۱۳۳۵) جمع کرده‌اند.

او را نقاشی انگاشته است.^۱ همین نوع مطالب را نظامی گنجوی و نویسندگان و شعرای بعدی هم درباره مانی کم و بیش در ذهن داشتند و از روی همین اطلاعات مجمل و گاه غلط و نیز نسبت‌های ناروایی که به مانی می‌زدند می‌توان حدس زد که سهروردی وقتی عقاید مانی را «الحاد» می‌خواند چه تصور ناقص و غیر واقعی از مانی داشته است.

اگرچه سهروردی مانی را درست نمی‌شناخت، ولی به قول هنری کربن، شمس‌الدین شهرزوری، که کتاب حکمه‌الاشراق را شرح کرده است، شناخت بهتری از مانی داشته و کربن برای دفاع از مانی نظر این شارح را درباره مانی بیان کرده، و به جای این که مانی را به الحاد متهم کند، از او با لقب «حکیم» یاد کرده و آراء وی را درباره نور و ظلمت و رهایی نور تصدیق کرده است.^۲ بنابراین، سهروردی، از نظر کربن، به هر حال هم تحت تاثیر آراء مجوسان بوده است و هم تحت تأثیر آراء مانویان، و در مورد تأثیر مانی اظهار می‌کند که «علم الانوار» سهروردی از جهاتی صبغه مانوی داشته است.^۳ یکی از این جهات که از نظر کربن دور مانده است موضوع زنده بودن نور و مرده بودن ظلمت است.

نور زنده: از بردیسان تا سهروردی

کربن، همانطور که گفتیم، معتقد بود که «علم الانوار» سهروردی از جهاتی رنگ مانوی دارد. یکی از مهمترین جهات، موضوع زنده انگاشتن نور و درآک و حساس بودن آن است. سهروردی زنده بودن نور را در کتاب حکمه‌الاشراق مطرح کرده،^۴ می‌نویسد که: «نور محض زنده است و هر زنده‌ای پس نور محض است».^۵ زنده بودن هم از نظر سهروردی داشتن نوعی شعور و آگاهی است، چنان که می‌گوید: «زنده همانا درآکِ فَعَال است».^۶

عقیده به زنده بودن نور و فَعَال و درآک بودن آن موضوعی نیست که قبلاً در «حکمت خسروانی» مطرح شده باشد و لذا نمی‌توان گفت که سهروردی عقیده خود را در مورد زنده انگاشتن نور از حکمای ایران گرفته است، بلکه او تحت تأثیر فرقه‌هایی بوده است که در قرون اولیه مسیحی به عنوان فرقه‌های ثنوی پدید آمدند و فرنگیها آنان را «گنوسی» می‌خوانند.^۷ البته، مفهوم نور در تفکر ایرانی قبل از مسیحیت هم وجود داشته،^۸ ولی ثنویت و یا آئین

۱. پیامد یکی مرد گویا زچین / که چون او مصور نبیند زمین. بدان چرب دستی سدیده به کام / یکی پرمش مرد مانی بنام. بصورتگری گفت پیغمبرم / ز دین آوران جهان برترم (تقی‌زاده، مانی و دین او، ص ۴۸۲).

۲. کربن، اسلام در سرزمین ایران، ج ۲، ص ۱۴۰. (کربن برداشت خود را از نظر شهرزوری درباره مانی چنین بیان می‌کند: «شهرزوری از یک سو در پیشگفتار کتاب چکیده‌ای از اطلاعات موجود درباره مانی تا آن عصر را گرد آورده است ... از سوی دیگر در شرح بخشی از کتاب حکمه‌الاشراق که به موضوع آخرت‌شناسی ... می‌پردازد تعلیق‌های بلند به دست می‌دهد و در آنجا تعلیم الحکیم مانی، و نه مانی ملحد، را در مورد ستون نوری و زمین نورانی نقل می‌کند. وی گفتار مانی را با آموزه سهروردی در باب عالم مثال یا «اقلیم هشتم» ... متناسب می‌بیند و چنین نتیجه می‌گیرد: «اگر قصد مانی حکیم از این رموز همانی باشد که ما گفتیم، پس سخن او حق است...»).

۳. کربن در مسئله نور و تاثیر نظریه مانی بر سهروردی به تاثیر این نظریه بر اسماعیلیان اشاره می‌کند، به خصوص موضوع «عمود نور» که حسین بن علی بن محمد ابن ولید در رساله «المبدا و المعاد» (نک. ایران و یمن، یعنی سه رساله اسماعیلی، تصحیح و مقدمه کربن، تهران ۱۳۴۰، ص ۱۱۷) مطرح کرده است.

۴. سهروردی، مصنفات ۱، ۱۸۸ (برای سخنان سهروردی درباره «حیات»، نک. سید عرب، فرهنگنامه سهروردی، ص ۱۴۱).

۵. سهروردی، حکمه‌الاشراق، در مصنفات، تصحیح هنری کربن، تهران ۱۳۵۵، ص ۱۱۷.

۶. همانجا، (الحی هوالدرآک الفَعَال).

7. Gnostic.

۸. هانس یوناس عقیده به دو اصل نور و ظلمت را که گنوسی‌ها بدان معتقد بودند در اصل ایرانی می‌داند. نک. Hans Jonas. *The Gnostic Religion*.

دوبنی که اساس مابعدالطبیعه فرقه‌های ثنوی را، چه در اوائل تاریخ مسیحیت و چه در دوره اسلامی، تشکیل می‌داد از تفکر ایرانی منبعث نشده است، چنان که شائول شاکد، ایران‌شناس برجسته، معتقد بود که عقیده به ثنویت لزوماً جزء لاینفک مجموعه اعتقادات دین زردشتی نبوده است.^۱ وی احتمال داده که قبول ثنویت به عنوان یکی از اصول دین زردشتی و نیز قول کسانی که ثنویت را تنها وجه مورد قبول و رضایت‌بخش دین زردشتی دانسته‌اند، به تعالیم اصلی دین زردشت تعلق نداشته است، بلکه عقیده به ثنویت پس از یک دوره طولانی مشاجره و مجادلات کلامی و دینی با یهودیان و سپس با فرقه‌های مسیحی، و همچنین مانویان، پدید آمده است.^۲

در میان متفکران مسلمان نیز کسانی بوده‌اند که عقیده به ثنویت را لزوماً متعلق به اصل دیانت زردشتی ندانسته‌اند. ابوحاتم رازی، متفکر و فیلسوف شیعی در قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری، یکی از این متفکران بود که می‌گفت ثنویت نور و ظلمت در اصل نظر یکی از شاگردان فیثاغورس به نام موزنوش بوده است. این حکیم معتقد بود که ثبات و قوام عالم به دو آفریدگار یا ابداع‌کننده وابسته است که یکی نر است و دیگری ماده. ابداع‌کننده نر همان روشنائی یا ضوء است و ابداع‌کننده ماده همان تاریکی یا ظلمت. ابوحاتم رازی معتقد بود که این نظر را مغان یا مجوس از همین موزنوش یاد گرفته بودند در حالی که خود زردشت چنین نظری نداشته است.

قول شائول شاکد را که می‌گفت نظریه دوبنی مربوط به دوره ساسانی بوده و فرقه‌های ثنوی در دوره مسیحیت شکل گرفته‌اند ویدن گرن هم تأیید کرده و گفته است که فرقه‌های ثنوی - که سهروردی هم تحت تأثیر آنها بوده است - در نتیجه تلاقی دو فرهنگ پارتی و سامی پدید آمده است. وی می‌نویسد:

باردیسانیه که اصحاب حکیم ایرانی
الاصل به نام باردیسان (در عربی
«ابن دیسان») بودند، در واقع به
نوعی اشراقی بودند و به دو بن نور و
ظلمت به منزله دو اصلی که اساس
و بنیان مینو و گیتی بر آن نهاده شده
است اعتقاد داشتند.

دو کانون اصلی داد و ستد فرهنگ پارتی - سامی میانرودان (بین‌النهرین) یکی شهر ادسا (رها) بود و دیگری بابل جنوبی... هر یک از این دو کانون، دو شاخص و نماینده زبده خویش را به رخ می‌کشند: بردیسان در ادسا و مانی در جنوب بابل. به رغم تفاوت روحانی و جسمانی این دو تن، نباید فراموش کرد که این دو هر یک پای بر زمین فرهنگ سامی - میانرودانی - هلنی و پای دیگر بر زمینی نهاده‌اند که عناصر فرهنگی و دینی پارتیان میانرودان آن را ساخته و پرداخته است و هر دو نیز شیفته چنین فرهنگی بوده‌اند. مسحورکننده است اگر بگوئیم که بردیسان تجلی جنبه روشنفکرانه و عقلانی این فضای فرهنگی و مانی نماینده سویه حسی و عاطفی آن است.^۳

۱. چنان که مثلاً گروه‌های چهارگانه کمربرد کستی که رمز اصول عقاید دین زردشتی است کاری با ثنویت (چه به عنوان دو بن نور و ظلمت و چه دو بن خیر و شر) نداشته است. این چهار اصل اعتقادی عبارتند از: ۱) شهادت دادن یا خستو شدن به هستی خداوند، ۲) پذیرش حقانیت دین زردشتی، ۳) شهادت دادن به پیغمبری یا نبوت زردشت، ۴) قصد و نیت کردن برای اندیشه نیک و گفتار نیک و کردار نیک داشتن.

۲. نک. Shaul Shaked. *Dualism in Transformation, Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London 1994, p. 25.

۳. گنو ویدنگرن، رویارویی فرهنگی ایرانیان و سامیان در روزگار پارتیان، ترجمه بهار مختاربان، تهران ۱۳۹۷، ص ۹۷. ویدنگرن در دنباله مطلب فوق اظهار می‌کند که کسانی مانند بردیسان و مانی که برخاسته از این فرهنگ پارتی - سامی بودند از اقشار بالای جامعه فئودال زمان خود بودند و خود را وصل به دربار شاهان می‌کردند و سعی می‌کردند تعالیم دینی و فرهنگی خویش را به کمک دربار گسترش دهند، کاری که بعداً سهروردی هم - که وارث همین فرهنگ بود - سعی کرد انجام دهد.

ویدن گرن در کتاب مانی و مانویت خود مرقیون هم را هم که قبل از باردیصان بود در شکل‌گیری این فرهنگ دینی در بین‌النهرین مؤثر دانسته است.

جالب توجه و مطمئناً بسیار بامعنی است که این دو رهبر گنوسی برجسته، یعنی مرقیون و باردیصان، در یک فضای شدیداً ایرانی رشد کردند. (باردیصان که اصلاً ایرانی بود) مرقیون هم در بندر سینوپ در داخل مرزهای پونتوس در آسیای صغیر که در قدیم جزو مملکت ایران بود به دنیا آمده بود.^۱

عقیده به دو بن نور و ظلمت که رکن اصلی جهان‌شناسی مرقیون و باردیصان و سپس مانی بود، خواه توسط یکی از شاگردان زردشت به دین «مجوس» وارد شده باشد و خواه، به قول شائول شاکد، در دوره مسیحیت از راه رقابت دین زردشتی با فرقه‌های یهودی و مسیحی، و خواه، به قول ویدن گرن، در نتیجه تلاقی دو فرهنگ پارسی و سامی، قدر مسلم این است که در قرن‌های اولیه تاریخ اسلامی این عقیده در میان فرقه‌های مختلف مسیحی و زردشتی و مسلمان وجود داشته،^۲ فرقه‌هایی که با نام «ثنویه» شناخته می‌شدند، و سابقه این عقیده نیز بی‌شک به عقاید فرقه‌های مسیحی در قرن‌های اولیه میلادی - یعنی مرقیونیه و باردیصانیه و مانویه - برمی‌گردد.^۳ همین فرهنگ ثنوی پارسی - سامی است که بعداً به حکمای اشراقی ایران می‌رسد.^۴

در منابع دوره اسلامی، مانند الملل و النحل شهرستانی و المعتمد فی اصول الدین ملاحمی، معمولاً باردیصانیا را قبل از مرقیونیا ذکر می‌کنند اما واقعیت این است که مرقیونیا پیش از باردیصانیا می‌زیستند. این فرقه که

۱. ویدن گرن، مانی و مانویت، ترجمه انگلیسی، ص ۱۱.

۲. ویدن گرن می‌نویسد که کلیسای مسیحیت همواره با مرقیونیا و دیصانیا برخورد داشته و این برخورد تا دوره اسلامی ادامه داشته است. (همانجا). این در واقع حاکی است از این که حاکمان و متکلمان مسلمان هم که با مرقیونیا و باردیصانیا (و البته مانویان) برخورد پیدا کردند در واقع برخورد ایشان ادامه برخوردار بود که مسیحیان از قبل با این فرقه‌ها داشتند.

۳. مسعودی در التنبیه و الاشراف، (ترجمه فارسی، ص ۹۵) هم باردیصان و هم مرقیون را که هر دو پیش از مانی بوده‌اند جزو ثنویان معرفی کرده است. وی می‌نویسد که در کتاب دیگر خود به نام «خزائن الدین و سر العالمین» در باره فرقه‌های ثنوی و فرق آنها با باطنیه که طرفدار تأویل بودند توضیح داده است.

۴. آقای دکتر بابک عالیخانی در تحقیقی که درباره حکمت اوستائی و رابطه آن با حکمت سهروردی کرده‌اند کار سهروردی را در استفاده از منابع مزدیسنانی ناقص دانسته و اصلاً او را آشنا به این منابع ندانسته است. سهروردی، از نظر عالیخانی، «با مختصری تصرف در همان محدوده الهیات کتب پهلوی توقف کرده». عالیخانی به هنری کربن هم انتقاد کرده و گفته است که او در مورد سهروردی و رابطه‌اش با حکمت مزدیسنا مبالغه‌آمیز سخن گفته و اگر «از علم سهروردی به مصطلحات ایران باستان سخن می‌گوید احتمالاً از روی غلبه احساس چنین گفته است». (بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستائی، تهران ۱۳۷۹، ص ۶۹). در این که سهروردی در استفاده از منابع قدیم حکمت قدیم ایران باستان و یا مزدیسنا زیاد به پیش نرفته است با دکتر عالیخانی موافقم، هر چند که استفاده او از منابع در حد ملل و نحل شهرستانی که مبتنی بر سخنان ابو عیسی وراق است نبوده است. سخنان ابو عیسی وراق را ملاحمی خوارزمی هم نقل کرده و این کتاب قبل از سهروردی تالیف شده بوده است. وانگهی، منابع دیگری هم بوده است که امروزه به دست ما نرسیده است ولی احتمالاً در زمان سهروردی در دسترس او بوده است (مانند آثار ابوالعباس ایرانشهری). اما چیزی که من از برداشت دکتر عالیخانی نمی‌توانم بپذیرم این است که تنها منبع سهروردی در آنچه وی علم الانوار می‌خواند منابع قدیم ایرانی، پیش از مسیحیت، بوده باشد. حکمت الاشراق سهروردی حکمتی کاملاً ایرانی نبوده است. نور البته در حکمت قدیم ایران نقش مهمی داشته است ولی حکمت نوری ایرانی با مسیحیت آمیخته شده و حکمتی از تلفیق این دو مکتب پدید آمده که در مکاتب ثنوی یا دوینی، به خصوص در آئین باردیصان و مانی، بیان شده است. گنو ویدن گرن در کتابی که اخیراً هم توسط خانم بهار مختاریان و با نظارت دقیق دکتر فضل‌الله پاکزاد به فارسی ترجمه شده به تلفیق این دو فرهنگ ایرانی و سامی که عمدتاً در بین‌النهرین صورت گرفته است تحقیق مفصلی کرده است. کربن هم اگر چه به زعم دکتر عالیخانی گاهی مبالغه کرده، ولی حسن کار او در این است که به تلفیق فرهنگ ایرانی و سامی در دوره مسیحیت در بین‌النهرین و اطراف آن توجه داشته است، و متوجه بوده که وقتی سهروردی از مجوس کافر کیش و مانی ملحد یاد می‌کند نباید از تاثیر حکمای مسیحی - ایرانی در سهروردی غفلت بورزیم. تأثیر فرهنگ سامی و مسیحی نه فقط در سهروردی بلکه در گروه‌هایی از صوفیان هم وجود داشته و اساساً مفاهیم نور و ظلمت در عرفان دوره اسلامی نور و ظلمتی است که فرقه‌های مسیحی، در اثر برداشتی که از کتاب مقدس و منابع مسیحی داشته‌اند مطرح کرده‌اند. بنابر این اشکال کار پژوهشگرانی که درباره علم الانوار سهروردی تحقیق کرده‌اند این نیست که سهروردی از منابع قدیم با به قول دکتر عالیخانی از «نصوص عتیق اوستائی» استفاده کاملی نکرده است بلکه در این است که پژوهشگران در پژوهش تاریخی خود طفره رفته‌اند و از قرن ششم هجری ناگهان پریده‌اند به قرن پنجم پیش از میلاد و قبل از آن؛ در حالی که در همین هزار و چند صد سال مباحث مهمی درباره علم الانوار مطرح شده که ممکن نیست سهروردی تحت تاثیر آنها نبوده باشد. جهان‌شناسی دو بنی (Dualistic Cosmology) اشراقیون نتیجه میراثی است که پیوسته در حال تحول بوده تا به سهروردی رسیده است.

خود از پیروان یکی از علما و روحانیان مسیحی به نام مرقیون^۱ بودند نخستین کسانی بودند که از نور و ظلمت به عنوان دو اصل متضاد که غیر قابل جمعند سخن گفتند. بنا بر منابع اسلامی، از نظر مارقیون دو اصل متضاد و قدیم وجود دارند، که یکی نور است و دیگری ظلمت، و عالم هستی هم از آمیزش این دو پدید آمده است.^۲ از آنجا که این دو بن متضادند، برای آمیزش آنها به مسیبهی احتیاج است و این مسبب هم که «معدل» یا «معدل جامع» خوانده شده است در حقیقت اصل سومی است که از لحاظ رتبه پائین تر از نور و بالاتر از ظلمت قرار دارد. در هر حال، مرقیونیان را به دلیل اعتقاد به اصل سوم، برخی جزو ثنویان ذکر نکرده اند، هر چند که ایشان دو اصل نور و ظلمت را قبول داشتند. آنها اگرچه این جهان را حاصل آمیزش نور و ظلمت می دانستند، به نوری هم که نور محض بود یعنی با ظلمت آمیخته نبود قائل بودند و این نور محض را خدا می دانستند که روح خود را به این عالم فرستاده بود. این نور محض هم که از خدا منبعث شده و به این جهان آمده بود پسر خدا و مسیح بود.^۳ با وجود این که مرقیونیان تأثیر زیادی در مذاهب و فرقه های ثنوی، هم مسیحی و هم زردشتی، داشته اند، ولی در مورد زنده بودن نور که سهروردی هم از آن یاد کرده است، سخنی نگفته اند.^۴ این صفت را باردیسانیان به نور نسبت دادند و در مورد آن تأکید کردند.

1. Marcion.

۲. اطلاعاتی که درباره مرقیون از منابع اسلامی می توان به دست آورد نسبتاً اندک است و این اطلاعات هم عمدتاً مبتنی بر گزارش ابوعیسی وراق (ف ۲۴۷) در قرن سوم هجری است یعنی حدود هزار سال بعد از مرقیون. اما در قرن بیستم محققان فرنگی تحقیقات نسبتاً گسترده ای درباره مرقیون کرده اند و به اطلاعات با ارزشی دسترسی پیدا کرده اند، به طوری که چهره مرقیون با چهره ای که منابع اسلامی در اختیار ما می گذاشتند به کلی فرق کرده است، چنان که گویی ما با دو شخصیت به نام مرقیون روبرو هستیم. آدلف فن هافمن محقق است که خود مجموعه ای بزرگ، بالغ بر ۴۴۴ صفحه، از منابع و آثار مربوط به مرقیون جمع آوری کرده است. کتابها و مقالات متعددی هم به زبان های اروپائی درباره مرقیون نوشته شده است که یکی از آنها کتاب زیر است. این کتاب در اصل به زبان فرانسوی بوده و سپس به انگلیسی ترجمه شده است. Ioan P. Couliano. *The Tree of Gnosis*. N.Y. 1992.

متأسفانه مؤلف در این کتاب از منابع عربی مثل کتاب شهرستانی و کتاب ملاحمی استفاده نکرده است، همانطور که محققان ما هم در هنگام معرفی مرقیون (مانند عباس اقبال آشتیانی در کتاب *خاندان نویختی*، تهران ۱۳۳۷، ص ۲۵) به تحقیقات محققان غربی توجهی نکرده اند. حتی پاتریشا کرون هم که مرقیون را در کتاب *The Nativists t Prophets of Early Islamic Iran*, p. 198-9 معرفی کرده است به تحقیقات فرنگی ها در مورد مرقیون توجهی نکرده است، در حالی که مرقیون و مرقیونیان در تاریخ کلام و الهیات مسیحی و اسلامی و مانوی و مزدکی از اهمیت زیادی برخوردارند و به طور کلی هیچ تحقیقی که امروزه درباره الهیات و کلام و حکمت اسلامی انجام شود بدون در نظر گرفتن نقش مرقیونیان نمی تواند تحقیقی جدی به شمار آید. این حکم در مورد باردیسان و باردیسانیان نیز صادق است.

۳. شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۲۵۲؛ ملاحمی خوارزمی، *المعتمد فی اصول الدین*، تصحیح ویلفرد مادلونگ (=مادلونگ)، تهران ۱۳۹۰، ص ۶۳۰-۶۲۸. سهروردی وقتی در *الأواح العمادیه* (سه رساله، ص ۱۱۵) عقیده نصاری را در مورد ابن و اب و روح القدس رد می کند و می گوید الباری تجزیه نمی شود، کلمه را به عنوان ابن روح القدس می پذیرد. ولی در هر حال کلمه که همان روح الله یا پسر خداست از مزد یسنی گرفته شده است، از مفهوم «خود» یعنی «خودی اهورامزدا» که پس از صدور شش امشاسپندان صادر می شود و «دنا» هم خوانده می شود. این روح را که سهروردی کلمه می خواند فیلون اسکندرانی قبلاً «لوگوس» خوانده است، و گفته است که لوگوس همراه با دم الهی در باطن انسان جای می گیرد (سهروردی نیز همین برداشت را از آیه «و نفخت من روحی» داشته است. نک. سه رساله، ف ص ۶۵). همین روح است که در مانویت «من برتر» یا «من الهی» یا «من زنده» نامیده شده است. نک. مقاله نگارنده با عنوان «مذهب عشق در عرفان ایرانی و دین زردشت»، در کتاب *مذهب عشق*، زیر چاپ.

۴. تأثیر مرقیونیان بر سهروردی خود محتاج تحقیقی مفصل است. یکی زمینه های این تحقیق مربوط به آراء مرقیون در باره هیولی یا ماده و اصول یا بن های دیگر، علاوه بر نور و ظلمت، است. توتولیان که یکی از مخالفان و منتقدان مسیحی مرقیون است می گفت که مرقیون در حقیقت به دو بن قائل نشده است بلکه به نه بن قائل شده که از جمله آنها هیولی و مکان و صانع است (کولیانو، *درخت گنوسیس*، متن انگلیسی، ص ۱۴۶). عقیده به این بن ها در واقع سرچشمه عقیده فیلسوفان ایرانی در قرن سوم و چهارم، مانند ابوالعباس ایرانشهری، است که اصحاب هیولی شناخته شده اند، و همچنین محمد زکریا رازی که قائل به قدمای خمسه بود. بحث سهروردی درباره هیولی و عناصری چون آتش و عناصر سه گانه خاک و آب و هوا که هر یک در حکمه *الاشراق* «برزخ قابس» نامیده شده و مراتب وجودی آنها نیز شرح داده شده است (نک. سهروردی، *الالواح العمادیه*، در سه رساله *از شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ص ۱۱۱) نمی تواند بدون در نظر گرفتن سابقه این بحث از مرقیون تا رازی به درستی مورد پژوهش قرار گیرد.

باردیسانیه که اصحاب حکیم ایرانی الاصل به نام باردیسان (در عربی «ابن دیسان») بودند،^۱ در واقع به نوعی اشرافی بودند و به دو بن نور و ظلمت به منزله دو اصلی که اساس و بنیان مینو و گیتی بر آن نهاده شده است اعتقاد داشتند. باردیسان با وجود این که دارای چند اثر، از جمله کتابی مستقل درباره نور و ظلمت بوده، متأسفانه هیچ یک از آثار او به دست ما نرسیده است.^۲ لذا مطالبی که از وی درباره نور و ظلمت در منابع دوره اسلامی نقل شده است،^۳ قطعه‌های پراکنده‌ای است که احتمال می‌رود از کتاب نور و ظلمت او برگرفته شده باشد. درباره ثنویت باردیسان گفته‌اند که «وی در این خصوص متأثر از عقایدی بود که در زمان او در شهر رها (ادسا) رایج بود، عقایدی که ریشه در اندیشه‌های دینی ایران داشت».^۴ به هر حال، حکمت اشرافی باردیسان نتیجه حضور او در رها بود. ویدن گرن در این مورد می‌نویسد که همانطور که باردیسان در زندگی خود حرکتی کرد و از شرق ایران به شهر رها (ادسا) رفت، از لحاظ فکری هم حرکتی کرد و به نور و ظلمتی قائل شد که وجهه مسیحی داشت، و این وجهه هم در زنده انگاشتن نور و بی شعور بودن ظلمت جلوه‌گر می‌شد.^۵

عقاید باردیسان را درباره نور و ظلمت از روی مطالبی که نویسندگان دوره اسلامی مانند ابن ندیم و طاهر مقدسی و عبدالقاهر بغدادی و شهرستانی و ملاحمی خوارزمی نقل کرده‌اند می‌توان شناخت.^۶ اصل مطالبی هم که این نویسندگان نقل کرده‌اند به طور کلی از یک راوی به نام ابوعیسی وراق است. ابن ندیم که علاوه بر «کتاب النور و الظلمه» دو کتاب دیگر، یکی با عنوان «کتاب روحانیه الحق»^۷ و دیگر «کتاب المتحرک و الجماد» به ابن دیسان نسبت داده است، درباره آنچه این نویسنده مسیحی در باب نور و ظلمت گفته است به طور خلاصه نوشته است:

۱. محققان غربی معمولاً اصل و نسبت ایرانی باردیسان را ذکر نمی‌کنند. از معدود محققانی که به ایرانی بودن بردیسان تأکید کرده‌اند پاتریشا کرون است. نک. Patricia Crone, *The Nativity & Prophets of Early Islamic Iran*, Cambridge 2012, p. 311.

۲. ابن ندیم در کتاب *الفهرست* (تصحیح رضا تجدد، تهران ۱۳۵۰، ص ۴۰۲).

۳. این مطالب عموماً از قول ابوعیسی وراق (ف ۲۴۸) صاحب کتاب مقالات در قرن سوم در کتاب‌هایی چون *الملل و النحل* شهرستانی و *المعتمد فی اصول الدین* ملاحمی نقل شده است.

۴. نک. مقاله «دیسانیه»، نوشته A. Abel در E12 (*دائرةالمعارف اسلام*)، ج ۲، ص ۱۹۹.

۵. با وجود این که بردیسان یک حکیم اشرافی بود و نور و ظلمت یا روشنائی و تاریکی را اساس متافیزیک و فیزیک خود قرار داده بود محققان غربی که درباره این فیلسوف تحقیق کرده‌اند به موضوع نور و ظلمت و ثنوی بودن او توجهی نکرده‌اند، چنان که مثلاً در مقاله «بردیسان» در *دائرةالمعارف دین*، به کوشش الناده، حتی ذکری هم از این مسئله نشده و در عوض موضوعی که نویسنده بدان پرداخته است مسئله جبر و اختیار بوده است. علت این امر به نظر می‌رسد که بی‌توجهی محققان غربی به منابع عربی و فارسی باشد، چه در منابع دوره اسلامی است که باردیسان به عنوان فیلسوفی که قبل از مانی بوده و به دو بن نور و ظلمت قائل بوده است توجه شده است.

۶. درباره باردیسان هم محققان فرنگی تحقیقات جدیدی بر اساس منابع و مآخذ سریانی و لاتینی انجام داده‌اند و چهره‌ای که از او معرفی کرده‌اند با چهره‌ای که بر اساس منابع اسلامی ترسیم شده است فرق دارد. در واقع محققان فرنگی هم منابع عربی را در مورد باردیسان نادیده گرفته‌اند. البته پاتریشا کرون هم، همانطور که در مورد مرفیون فقط منابع عربی را در نظر گرفته بود، در مورد باردیسان هم همین کار را کرده است. برای تحقیقاتی که درباره «دیسانیه» به زبان‌های اروپائی انجام گرفته است، نک. کتابنامه مقاله BARDESANES نوشته شروو، در *دائرةالمعارف/ایرانیکا* (ج ۳، ص ۵-۷۸۰)؛ نیز مقاله BARDAISAN در *دائرةالمعارف دین* (Ency. Of Religion)، ج ۲، (ج ۷-۷۸۶). جامع‌ترین تحقیق درباره بردیسان به انگلیسی کتاب زیر است که بیشتر بر اساس منابع سریانی نوشته شده است: H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*. Assen 1966.

۷. نویسنده مقاله «بردیسانی‌ها» در *ایرانیکا* این فرقه را به پیروی از هانس یوناس به عنوان نظام عرفانی ایرانی شناخته است، عمدتاً به دلیل بحث دو بن نور و ظلمت. ولی عنوان کتاب دیگر ابن دیسان یعنی «روحانیت حق» نیز ظاهراً اشاره به ایرانی بودن عقاید او می‌کند. «حق» که در دوره اسلامی ترجمه «اشه» یا «ارته» بوده در ابن دیسان هم به همین معنی به کار رفته است. «روحانیت حق» نیز می‌تواند اشاره به مینوی بودن ارته یا اشه (= راستی) داشته باشد، و منظور از آن می‌تواند «اشه وهیشته» (اردیبهشت) باشد همچنان که صوفیه نیز از قرن سوم «اشه وهیشته» را «حق تعالی» ترجمه کرده‌اند.

ابن دیصان معتقد بود که نور و ظلمت هر یک جنس واحدی است و برخی از دیصانیه می‌پنداشتند که ظلمت اصل نور است و می‌گفتند که نور زنده و حساس و داناست و ظلمت غیر از این است یعنی کور است و بدون حس و نادان، و هر دو هم از یکدیگر بیزارند.^۱

ابن ندیم اگر چه ظلمت را از نظر دیصانیان فاقد شعور و آگاهی دانسته است و لیکن او را فاقد حیات نخوانده است. اما قاضی عبدالجبار همدانی در کتاب المغنی ظلمت را از نظر باردیصانیه مرده دانسته می‌نویسد:^۲

[دیصانیان] می‌انگارند که نور زنده توانای دانای حساس دراک است، و فعل و حرکت از او ناشی می‌شود، و حال آنکه ظلمت مرده‌ایست ناتوان نادان بی حرکت (راکد)، که هیچ فعلی از او صادر نمی‌شود و تمییز با او نیست... و هم ایشان می‌انگارند که نور دراک و بیناست (و شنواست) و شتوائی او همان بینائی اوست و همچنین سایر حواس او (همه یکی است).

عبدالکریم شهرستانی و ملاحمی خوارزمی نیز همین عقیده را به باردیصانیه نسبت داده و علاوه بر این که نور را زنده و حساس و باشعور خوانده‌اند صفاتی چون نیکی و نیکوئی یا زیبایی هم به نور و ضد اینها را به ظلمت و تاریکی نسبت داده‌اند. شهرستانی می‌نویسد:^۳

ایشان دو اصل اثبات کنند، نور و ظلمت. و گویند نور فعل خیر کند به قصد و اختیار و ظلمت فعل شر کند به طبع و اضطراب. هر چه از خیر و نفع و خوشی و نیکوئی باشد از نور است و هر چه از شرّ و ضرّ و ناخوشی و زشتی باشد از ظلمت است. و گویند نور زنده‌ایست عالم، قادر، حساس، دراک؛ و حرکت از او باشد. و ظلمت مرده‌ایست جاهل، عاجز، جماد، موات، که او را نه فعل باشد و نه تمییز؛ و شرّ از او به طبع واقع شود. و گویند نور یک جنس است و ظلام هم یک جنس. و ادراک نور ادراکی متفق است، و سمع و بصر و دیگر حواس او یک چیز است. سمع او بصر اوست و بصر او حواسّ او. و سمیع و بصیر به سوی اختلاف ترکیب گفته‌اند، نه به آنکه ایشان در نفس دو چیز مختلف‌اند. و گویند لون طعم است و هم اوست که بوی است و هم اوست که مجسه است. و او را به آن سبب لون یافت که ظلمت به نوعی از مخالطت با او بیامیخت.^۴ و او را لون ظلمت و طعم و بوی و مجسه آن همچنین گویند. و گویند نور همه سپیدی است و ظلمت همه سیاهی است.

عقیده به نور زنده عقیده‌ای بود که مانی هم بدان قائل بود. او این عقیده را از باردیصانیان اقتباس کرده بود، چنان که ملاحمی می‌نویسد که مانویان اکثر عقاید خود را از دیصانیه گرفته بودند، هر چند که در برخی موارد با آنها مخالف بودند.^۵ طاهر مقدسی در مورد عقیده ثنویان (منظور مرقیون و باردیصانیان) و مانویان می‌نویسد:

۱. ابن ندیم، الفهرست، تصحیح رضا تجدد، تهران ۱۳۵۰، ص ۴۰۲.

۲. همدانی، المغنی.

۳. شهرستانی، ترجمه کتاب الملل و النحل، با مقدمه سید محمد عمادی حائری، ص ۲۳۴-۵.

۴. مقایسه کنید با آنچه سهروردی در عقل سرخ گفته و رنگ سرخ را نتیجه آمیزش سپیدی یعنی نور با سیاهی یعنی ظلمت دانسته است: «هر سپیدی که نور بازو تعلق دارد چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید، چون شفق اول شام یا آخر صبح که سپید است و نور آفتاب بازو تعلق و یک طرفش با جانب نور است که سپید است و یک طرفش با جانب ظلمت (در متن چاپی: چپ) که سیاه است، پس سرخ نماید.» (سهروردی، مصنفات ۳، به تصحیح دکتر سید حسین نصر، ص ۲۲۸).

۵. ملاحمی، المعتمد، ص ۶۲۶.

الثنویه و المنائیه کلهم يؤمنون بعیسی و یزعمون انه روح الله علی معنی انه بعض من الله و النور عندهم حی حساس عالم.^۱
(دوگانه پرستان و مانویان همه به عیسی ایمان دارند و می‌پندارند که او روح‌الله است، به این معنی که او بهره‌ای یا بخشی از خداست و نور نزد ایشان زنده حساس داناست.)

در جای دیگر، مقدسی ثنویان یا دوبنی‌ها را کسانی معرفی می‌کند که هم به نبوت باردیصان اعتقاد داشتند و هم به نبوت ابن شاکر.^۲ در ضمن، وی مانویانی چون ابن ابی العوجاء و بابک خرم‌دین را جزو ثنویان معرفی می‌کند و از عقیده ایشان درباره پیغمبران یاد می‌کند.^۳

حکما و نویسندگان بعدی در دوره اسلامی هم که به زنده بودن نور قائل شدند، عقیده خود را با واسطه ثنویان و مانویان از باردیصانیان اقتباس کردند، چنان که ملاحمی از قول ابو عیسی و راق می‌نویسد:

پیش از مانی گروهی بودند که قائل به دو اصل بودند و مانی هم بسیاری از عقاید خود را از این گروه گرفته است. این گروه معتقد بودند که نور و ظلمت هر دو زنده‌اند، و در حالی که نور حساس داناست، ظلمت نادان کور است.^۴

گروهی که ابو عیسی و راق در نظر داشته است همان باردیصانیانند، چه این گروه بودند که به زنده بودن نور تأکید می‌کردند، هر چند که مانی از عقاید مرقونیه نیز متأثر بوده است.^۵ در دوره اسلامی نیز نام مانی را به عنوان زندیق و همراه با دو گروه دیگر یعنی مرقونیان و باردیصانیان ذکر کرده‌اند،^۶ چنان که مسعودی در *مروج الذهب* داستانی را نقل می‌کند از گفت‌وگوی مورخ دوران عباسی به نام محمد بن علی عبدی خراسانی با القاهر بالله خلیفه عباسی. این مورخ درباره مهدی خلیفه که زندیقان را تحت تعقیب و آزار قرار داده بود می‌گوید:

در کشتن ملحدان و بی دینان که در ایام او پدیدار شده بودند و اعتقادات خویش را ظاهر کرده بودند بکوشید، و این نتیجه رواج کتاب‌های مانی و ابی دیصان و مرقیون بود که ابن مقفع و دیگران از فارسی و پهلوی به عربی ترجمه کرده بودند و هم آن کتاب‌ها که ابن ابی العوجاء و حماد عجرد و یحیی بن زیاد و مطیع بن ایاس در تأیید مذهب مانویان و دیصانیان و مرقونیان تالیف کرده بودند و بسبب آن زندیقان فراوان شده بودند و عقایدشان میان مردم رواج یافته بود. مهدی اول کس بود که جدلیان و محققان اهل کلام را بگفت تا کتاب‌ها بر رد ملحدان و

۱. مقدسی، *البدء والتاریخ*، متن عربی، ج ۳، ص ۱۲۲.

۲. ویدن گرن در کتاب خود (*مانی و مانویت*)، ترجمه انگلیسی، ص ۱۱) می‌نویسد که: «مسیحیت در رها، به خاطر باردیصان و پیروانش، از همان ابتدا جهت عرفانی یا گنوسی پیدا کرد. لذا وقتی به یکی مسیحی می‌گفتند در وهله اول به این معنا بود که او باردیصانی است.»

۳. مقدسی، *البدء والتاریخ*.

۴. ملاحمی، *المعتد فی اصول الدین*، ص ۶۲۵.

۵. نام مانی را از نظر تاریخ عقاید هم با اصحاب مرقیون (Marcion) که مرقونیه نامیده می‌شدند ذکر کرده‌اند و هم با اصحاب بردیصان که به دیصانیه یا بردیصانیه معروفند. حسن تقی‌زاده خلاصه‌ای از سخنان هانس هاینریش شدر را درباره تأثیر این دو فرقه در مانی بدین صورت آورده است: «شکی نیست که عمده منبع نهضت دینی وی (یعنی مانی) در عیسویت بوده و او خود را از پاولوس در نامه خود رسول عیسی می‌خواند و فارقلیط می‌شمارد که عیسی خبر داده و تصور او از عیسی و عیسویت از مجادلات او با دو نفر پیشرو خود مرقیون و باردیصان ظاهر می‌شود. ولی در این مجادلات علامت نزدیکی و پیروی زیاد و اتحاد با آن دو طریقه پیداست و با مرقیون در ضدیت یهود بوده و رد تورات و انتقاد شدید انجیل شریک است و از باردیصان آن قوت روحانی خود را گرفته که از منبع علوم یونانی تراوش کرده است. (ایرج افشار، *مقالات تقی‌زاده*، جلد دوم: مانی‌شناسی، تهران ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). در دوره اسلامی نیز نام مانی را به عنوان زندیق و ملحد همراه با همین دو فرقه مسیحی ذکر می‌کرده‌اند.

۶. نک. تقی‌زاده و افشار، *مانی و دین او*، تهران ۱۳۳۵، ص ۲۹.

منکران دین تألیف کردند و بر ضد معاندان دلیل آوردند و شبهه‌های ملحدان را از میان برانداختند و حق را برای کسان روشن کردند.^۱

ویدن گرن همه خصوصیات یا اوصافی را که مانی به نور و ظلمت نسبت می‌دهد در یک مفهوم جمع می‌کند و آن مفهوم «شخص» است. می‌گوید وقتی مانی نور و راستی را خدا می‌خواند در واقع مفهومی غیر شخصی^۲ را که نور و راستی است تبدیل به یک مفهوم شخصی می‌کند. همینطور تاریکی و دروغ را، که اگر چه غیر شخصی است، وقتی آن را پادشاه تاریکی می‌نامد در واقع جنبه‌ای «شخصی» به تاریکی می‌دهد.^۳ همین شخص بودن نور است که موجب می‌شود ما آن را درآک و حساس بخوانیم و درضمن به آن نیکوئی یا زیبایی و فضل و کرم و صفا و پاک‌ی و خوشبوئی و خوش منظری نسبت دهیم، و عکس این اوصاف را که زشت و ناقص و پلیدی و بد بویی و بد منظری است به ظلمت و تاریکی نسبت دهیم،^۴ چه این دو بن هم در ذات ضد یکدیگرند و هم در صفات.^۵ عقیده باردیصان و مانی و پیروان ایشان درباره نور و ظلمت و زنده و عالم و درآک خواندن آنها، در جهان‌شناسی پاره‌ای از متفکران ایرانی که «مجوس» یا «مزدکی» یا «خرمی» خوانده می‌شدند بی‌تأثیر نبوده است. یکی از این متفکران فیلسوف ایرانی قرن سوم ابوالعباس ایرانشهری است، که اگر چه هیچ یک از آثار او تاکنون به دست ما نرسیده و ما عقیده فلسفی او را درباره نور و ظلمت دقیقاً نمی‌دانیم، ولی ابوریحان بیرونی جمله‌ای از وی نقل کرده که از فحوای آن می‌توان به عقیده وی درباره نور و ظلمت تا حدودی پی برد. ابوریحان می‌نویسد:

عقیده باردیصان و مانی و پیروان ایشان درباره نور و ظلمت و زنده و عالم و درآک خواندن آنها، در جهان‌شناسی پاره‌ای از متفکران ایرانی که «مجوس» یا «مزدکی» یا «خرمی» خوانده می‌شدند بی‌تأثیر نبوده است.

قال الايرانشهری: أخذ الله ميثاق النور والظلمه يوم النوروز والمهرجان.^۶

(ایرانشهری گفت: خداوند در نوروز و مهرگان با روشنائی و تاریکی عهد بست).

این جمله در عین کوتاهی حاوی معانی عمیقی است که از پرتو آنها می‌توان به نظام فکری ایرانشهری تا حدودی پی برد. در اینجا ایرانشهری اگر چه مانند ثنویان به دو اصل نور و ظلمت قائل شده است، و لیکن این دو اصل را آفریده خداوند یکتا دانسته است، در حالی که مرقیون به بیش از یک خدا قائل بود و مانی هم نور را خدا می‌دانست. عقیده ایرانشهری را می‌توان همانند عقیده مجوسان یا زردشتیانی دانست که دو اصل نور و ظلمت را آفریده‌هورامزدا می‌دانستند، یا کسانی که معتقد بودند نور و ظلمت از زروان پدید آمده است.^۷

۱. مسعودی، مروج الذهب، ترجمه پاینده، ج ۲، ص ۷-۶۹۶.

2. impersonal

3. Geo Widengren. *Mani and Manichaeism*. Translated by Charles Kessler. Stuttgart 1961, p. 46.

۴. همان، ص ۲۳۰.

۵. نک. سعید رضا منتظری و پیمان صمیمی. «جهان‌شناسی مانوی و وزگی‌های عرفانی آن» در پژوهش‌های ادیانی، سال ۶، ش ۱۲ (پائیز و زمستان ۱۳۹۷)، ص ۶۴-۴۷.

۶. ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیه، تصحیح پرویز اذکائی، تهران ۱۳۸۰، ص ۲۷۳.

۷. همین عقیده بود که مورد انتقاد پدران کلیسا قرار می‌گرفت.

ویدن گرن تاکید می‌کند که مانویان به هیچ وجه نمی‌توانستند بپذیرند که نور و ظلمت از یک منشاء یا یک پدر پدید آمده و با هم «برادر» باشند. خدا از نظر مانی پدر نور بود و او ظلمت را که همان ماده بود دیو می‌دانست. این خدایی که پدر نور بود هم در زمین و هم در آسمان و افلاک غلبه و سلطنت داشت و در حقیقت نور زمین و آسمان همان خدا بود.^۱ اما ایرانشهری که الله را ورای نور و ظلمت قرار می‌داد، تشخص دیگری برای الله قائل می‌شد تا جائیکه نور و ظلمت را دو وجود مستقل و آفریده می‌دانست که با خدا عهد می‌بستند. خدائی که به قول ایرانشهری با نور و ظلمت عهد می‌بندند همان نور الانور در حکمت اشراقی سهروردی است. در واقع قبل از این که سهروردی با نگاهی توحیدی نور الانوار را ورای نور و ظلمت بداند، ایرانشهری این کار را کرده بود.

میثاقی که بنا به قول ایرانشهری نور و ظلمت با خداوند می‌بندند، همان میثاق «الست» است که خداوند در ازل با ذریات بنی آدم می‌بندد. این ذریات را در دوره اسلامی ارواح بنی آدم دانسته‌اند و در مورد ایشان گفته‌اند که برخی سپیدند و برخی سیاه. پس همانطور که خداوند هم با ذریات سپید عهد می‌بندد و هم با ذریات سیاه؛ در اینجا هم ایرانشهری می‌گوید که خداوند هم با نور عهد می‌بندد و هم با ظلمت.^۲ نور و ظلمتی هم که با خداوند عهد می‌بندند باید زنده باشند، و «شخصیت» داشته باشند، چنان که ذریات یا ارواح بنی آدم زنده‌اند و «شخصیت» دارند. حتی ظلمت هم از نظر ایرانشهری مرده نیست. بنابراین عقیده ایرانشهری درباره نور و ظلمت می‌بایست عقیده گروهی از ثنویان باشد که معتقد بودند نور و ظلمت هر دو، به قول مقدسی، زنده و صاحب تمیزاند.^۳

در مورد زمان عهد بستن هم که نوروز و مهرگان خوانده شده است می‌توان گفت که این دو روز در حقیقت رمز و «سمبل» اند. نوروز رمز ازل است و مهرگان که روز تجدید عهد است احتمالاً رمز زمان طبیعی است.

بعد از ایرانشهری، که برخی او را استاد محمد زکریا رازی در فلسفه دانسته‌اند، تا زمان شهاب‌الدین سهروردی متفکران دیگری بوده‌اند که تحت تاثیر ثنویان بوده و از دو اصل نور و ظلمت سخن گفته‌اند. مطهر مقدسی علاوه بر گروه‌های منانیه (یا مانویه) و مرقونیه و (بار) دیصانیه، از گروه‌های دیگری چون ماهانیه و سمنیه و مرقونیه و کبانئون و صابئون و نیز بسیاری از براهمه که منکر نبوت بودند و زردشتیان یا مجوس را به عنوان ثنویان ذکر کرده است.^۴ بنابراین، میان باردیصانیه و مانویان تا سهروردی اشخاص و فرقه‌های متعددی پدید آمده‌اند که درعین قائل شدن به نور و ظلمت، به عنوان دو اصل تکوینی، اختلافاتی هم در عقاید ایشان وجود داشته است. در واقع حکمت اشراقی، حکمتی که جهان‌شناسی (Cosmology) آن بر اساس دو بن یا دو اصل نور و ظلمت و آمیزش آنها شکل گرفته است در مسیری سیر کرده است که فراز و نشیب‌های بسیاری را در مدت حدود هزار سال به خود دیده و در این مدت دستخوش تحولاتی هم شده است، تحولاتی که تا کنون محققان تاریخ فلسفه توجیهی به آن نکرده‌اند.

۱. ویدنگرن، مانی و مانویت، ص ۴۶. ظاهراً همین معنی را نیز می‌توان از آیه «الله نور السموات والارض» در سوره نور استنباط کرد.

۲. نک. نصرالله پورجوادی، عهد الست، تهران ۱۳۹۵، ص ۸-۵۴.

۳. مقدسی از گروهی که نور و ظلمت را زنده و دارای قوه تمیز می‌دانستند اسم نبرده است و لیکن از کسانی که نور را زنده و ظلمت را نادان می‌دانستند به عنوان «صابین» یاد کرده است. «بزع بعضهم أن الاصل هو النور والظلمة. ثم يختلفون فيقول قائل انهما جميعا حيان مميزان. و يقول آخر بل النور حي والظلمة جاهلة مُعَمَّيه وهذا رأی الصابین.» (مقدسی، البدء والتأریخ، ج ۴، ص ۲۴).

۴. مقدسی، البدء والتأریخ، ج ۴، ص ۲۴.