

حکمت خسروانی در مرصادالعباد^۱

زهرة نجفی^۲

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۳

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

تصوف اسلامی در ایران، با ریشه گرفتن از آموزه‌های اسلام، در بستر فرهنگ ایران رشد کرد و از اندیشه‌های ایرانی تأثیر پذیرفت. این اندیشه‌ها، بر نظریه‌ها، شیوه‌های سلوک و آداب و رسوم صوفیان گرایش‌های مختلف تأثیر گذاشت و سبب پیدایش دیدگاه‌های گوناگون عرفانی شد. شهاب‌الدین سهروردی در حکمت‌الاشراق سیر حکمت و فلسفه را در ایران باستان تا زمان خود توضیح می‌دهد و عارفانی مانند بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و ابوالعباس قصاب آملی را ادامه‌دهندگان این حکمت می‌نامد. وی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های پهلویون، باورهای خود را درباره‌ی نور و ظلمت با نام حکمت اشراق پایه‌گذاری می‌کند. این دیدگاه‌ها پس از سهروردی در آثار عارفان دیگری ادامه می‌یابند. یکی از کسانی که در نگرش‌های خود، از

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.13292.1257

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیان فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. z.najafi@ltr.ui.ac.ir

اندیشه‌های ایرانی تأثیر پذیرفته، نجم‌الدین رازی است. وی در مرصادالعباد - که از مهم‌ترین منابع عرفانی است - به بیان دیدگاه‌های خود می‌پردازد. سخنان او درباره نور و ظلمت، سلوک طوایف، ارزش پادشاهان، جایگاه آتش و برخی از موضوعات دیگر یادآور اندیشه‌های مزدایی است.

هدف از این پژوهش، یافتن تأثیراتی است که عرفان اسلامی در طول سیر تاریخی‌اش از اندیشه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون پذیرفته است. این پژوهش به این پرسش پاسخ می‌دهد که نجم‌الدین رازی به‌عنوان یکی از صاحب‌نظران عرفان اسلامی در دیدگاه‌های خود چه برداشت‌هایی از اندیشه‌های ایرانی داشته است. روش تحقیق در این پژوهش استقرایی است و اندیشه‌هایی را مشخص می‌کند که به‌نظر می‌رسد مؤلف مرصادالعباد، در تبیین آن‌ها علاوه بر اسلام، از فرهنگ پیش از اسلام تأثیر پذیرفته است. با بررسی کامل مرصادالعباد و نیز آثار دیگر نجم‌الدین رازی مشخص شد که وی اگرچه اصول اندیشه‌های عرفانی خویش را از دین اسلام گرفته است و هیچ‌یک از گفتارهای او تعارضی با آموزه‌های اسلام ندارد، در تبیین و توصیف این اندیشه‌ها گاهی از حکمت خسروانی تأثیر پذیرفته است. این تأثیرپذیری به‌ویژه در نگرش سیاسی - اجتماعی وی آشکار می‌شود.

واژه‌های کلیدی: مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، حکمت خسروانی،

عرفان اسلامی.

مقدمه

عارفان مسلمان همواره در آثارشان کوشیده‌اند با مستند کردن سخنان خود با آیات و احادیث اثبات کنند عرفان اسلامی برگرفته از دستورهای اسلام است و مغایرتی با موازین اسلامی ندارد. اگرچه این نگرش درست است، پیدایش مکتب‌های گوناگون عرفانی نشان‌دهنده این است که هر گروه از عارفان، براساس زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی که در آن زیسته‌اند، به بخشی از آموزه‌های اسلام که با فرهنگشان همخوانی بیشتری دارد، توجه

نشان داده‌اند. «تصوف اسلامی در عین آنکه از قرآن و سنت نشئت گرفته است، در طی قرون نخستین اسلامی از جو فکری و دینی اخلاف مزدیسنان پایان عهد ساسانی نیز تأثیراتی پذیرفته است که به رشد و کمال تدریجی آن کمک کرده است.» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۲). همچنین شباهت مباحث مطرح شده در متون پهلوی به سخنان متصوفه، از آمادگی دنیای مزدیسنان برای قبول مبانی تصوف حکایت دارد (همان: ۲۶). در ایران، دین اسلام با درآمیختن با زمینه فرهنگی موجود، تصوف ایرانی را بنا نهاد. در واقع، ظهور تصوف ایرانی تنها به برکت حضرت محمد (ص) نصیب مردم ایران شد، اما این درخت از خاک ایران روئیده است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۳).

وجود چنین زمینه‌هایی سبب شد تصوف در ایران خط سیر متفاوتی را بگذراند و در قرن سوم، دو مکتب عمده در تصوف با عنوان مکتب بغداد و مکتب خراسان به وجود بیاید (دهباشی، ۱۳۸۴: ۷۰). اگرچه نامگذاری این دو مکتب براساس حوزه جغرافیایی است، دسته‌بندی عارفان براساس محل زندگی و پرورش آن‌ها نیست؛ بلکه در این تقسیم‌بندی، بیشتر به عقاید و آداب و رسوم آن‌ها توجه می‌شود. چه بسا عارفانی که در خراسان زیسته‌اند و پرورش یافته‌اند، اما پیرو مکتب عراق هستند. پیروان هر دو مکتب، آموزه‌های اسلامی را سرمشق خود معرفی می‌کنند، اما در آداب و رسوم و تعالیشان تفاوت‌های آشکاری مشاهده می‌شود. مکتب خراسان که به سبب مکان شکل‌گیری به این نام خوانده شده، بسیار بیشتر از مکتب بغداد، از اندیشه‌های پیش از اسلام تأثیر پذیرفته است. مکتب خراسان بیشتر بر پایه سکر در برابر صحو، و بسط در مقابل قبض شکل گرفته است. پیشرو این مکتب، بایزید بسطامی است که سهروردی وی را ادامه حکمت خسروانی در عرفان اسلامی می‌داند. پیش از ظهور اسلام، بین‌النهرین و خراسان محل ورود اندیشه‌های جدید به ایران بود و منطقه خراسان از اندیشه‌های عرفانی چینی و هندی تأثیر می‌پذیرفت که از اوایل دوران ساسانی از مرزهای شرقی و شمالی خراسان به ایران راه یافته بودند (وکیلی، ۱۳۹۱: ۱۲۴). خراسان به عنوان اولین مرکز تصوف که دیرتر از دیگر مناطق هم به اسلام گرویده بود، در انتقال تمدن ایرانی با ماهیت زردشتی به عرب نقش گسترده‌ای داشت (کوپرلی، ۱۳۸۵: ۳۵). در قرن سوم، تأثیر اندیشه‌های ایرانی، نقش بسیار مهمی در شکل‌بخشیدن به مباحث تصوف داشت (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۰). گرایش خراسانی، تنها از این نظر ایرانی بود که

بیشتر به زبان فارسی بیان می‌شد؛ و گرنه بغدادیان به همان اندازه خراسانیان ایرانی بودند. پیشرو مکتب بغداد، جنید، در اصل نهاوندی است. همچنین خلافت عباسیان، مطابق الگوی شاهان ساسانی سازمان یافته بود؛ بنابراین، تفاوت عمده این دو مکتب، نه فقط سکر در برابر صحو، بلکه سرشت متفاوت شخصیت ایرانی‌وار آنان بود. از نظر اجتماعی، بغداد نماینده تداوم سنت استبدادی ساسانیان یا آدابی مبتنی بر شیوه‌های درباری و سلسله‌مراتبی به‌شمار می‌رفت؛ در صورتی که در خراسان، سنت ایرانی‌وار دیگری نفوذ می‌کرد و بیشتر فتوت و جوانمردی نفوذ داشت (گراهام، ۱۳۸۴: ۲۳۵). حتی کاربرد واژه تصوف به‌معنای صوف‌پوش در عرب بی‌سابقه است و به روایت‌هایی ساخته ایرانیان است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۷۳). به‌طور کلی، می‌توان نشانه‌های بسیاری را از انتقال سنت ارتباط انسان با خدا، از پارس باستان به پارس اسلامی و پیوستگی این دو یافت، اما ارتباط تنگاتنگ آن در آثار سهروردی بسیار مشهود است (کرین، ۱۳۹۴: ۳۵۰).

سهروردی در حکمت‌الاشراق، با اشاره به حکمت خسروانی که همان اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام است، اثرپذیری خود را از این حکیمان به‌وضوح نشان می‌دهد و عارفانی را که در انتقال این فرهنگ نقش برجسته‌ای داشتند، برمی‌شمرد (رضی، ۱۳۷۹: ۲۰). پس از سهروردی، عارفان دیگری نیز تأثیر این اندیشه‌ها را در آثارشان آشکار کردند، اگرچه مانند سهروردی اشاره‌ای مستقیم به فهلویون نکردند. یکی از متون عرفانی که با یک بررسی اجمالی می‌توان دریافت که اندیشه‌های سهروردی در آن بروز کرده، *مرصادالعباد* اثر نجم‌الدین رازی مشهور به نجم‌دایه است. این کتاب، یکی از منابع بسیار مهم عرفانی است که می‌توان در آن، طرح مباحثی را که متأثر از اندیشه‌های ایران باستان است، مشاهده کرد. در پژوهش حاضر - که به روش استقرایی انجام شده است - به این پرسش پاسخ داده می‌شود که نجم‌الدین رازی، به‌عنوان یکی از صاحب‌نظران عرفان اسلامی، در دیدگاه‌های خود چگونه از اندیشه‌های ایرانی تأثیر پذیرفته است.

هدف از این پژوهش، تبیین بخشی از تأثیرپذیری‌های عرفان اسلامی از زمینه‌های فکری و فرهنگی ایرانی است. البته یادآوری می‌شود که این تأثیرپذیری به این معنا نیست که سرچشمه عرفان اسلامی اندیشه‌های ایرانی است؛ بلکه نشان می‌دهد ایجاد گرایش‌ها و مکاتب گوناگون در عرفان اسلامی، به‌دلیل تأثیر اندیشه‌های گوناگون بر دیدگاه‌های

عارفان و نگرش آن‌ها به پاره‌ای از موضوعات است و اساس این گرایش‌ها را باید تعالیم اسلام دانست.

پیشینه پژوهش

یکی از پژوهش‌های گسترده درباره تأثیر حکمت پیش از اسلام در عرفان اسلامی، مربوط به هانری کربن است که با تحقیق درباره سهروردی و سرچشمه اندیشه‌های فلسفی وی، به نگرش ایرانی او پرداخته است. مجموعه این پژوهش‌ها را داریوش شایگان در کتاب هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی جمع‌آوری کرده است. بزرگان دیگری مانند زرین کوب در جست‌وجو در تصوف ایران و شفیی کدکنی در دفتر روشنائی، به حکمت خسروانی اشاراتی کرده‌اند و هاشم رضی در حکمت خسروانی به‌طور کامل به بررسی اندیشه‌های سهروردی و ریشه‌های آن می‌پردازد. حکمت خسروانی حاوی اندیشه‌های حکمی پیش از اسلام است. بخشی را که به امور سیاسی و مملکت‌داری مربوط است، اندیشه ایرانی شهری و بخش‌های حکمی آن را حکمت فهلویون یا حکمت خسروانی می‌نامند. از مقالاتی که در سال‌های اخیر به تأثیر اندیشه‌های پیش از اسلام در عرفان اسلامی پرداخته‌اند، می‌توان مقالات زیر را نام برد: «بررسی نقش سه عارف خطه قومس در حفظ و استمرار اندیشه خسروانی و حکمت اشراق» از طاهره خواجه‌گیری و فهیمه خراسانی، «تجدید حکمت اشراق و تأسیس آن از مبانی فلسفه و آیین پارسیان» از غلامحسین رضائزاد (نوشین)، «بررسی شباهت برخی از اندیشه‌های سعدی و باورهای زروانی با تأکید بر مینوی خرد» از منوچهر جوکار و شیما فاضلی، «ساختار هرمسی در عرفان ایران» از غزال مهاجری‌زاده، «ردپای عرفان و تصوف در تمثیل دو مار ادبیات مانوی و ادبیات کلاسیک ایرانی» از فرناز هوشمند رجبی و «شباهت اساطیر گنوستیک‌ها و مانویان با مرصادالعباد نجم‌الدین رازی» از سیامک نادری.

همچنین مقالاتی که به اندیشه‌های خاص نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد پرداخته‌اند، عبارتند از: «پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی» از جهانگیر صفری و ابراهیم ظاهری عبده‌وند، «سلوک طوایف در عرفان با رویکرد به مرصادالعباد» از محمدحسین صائینی و دیگران، «مرصادالعباد، انحرافی در سنت متون صوفیانه» از محمد

غلامرضایی و لیلای حر و «بازتاب نماد آینه در عرفان و اسطوره، با تکیه بر بندهشن و مرصادالعباد» از زهرا عامری و مهین پناهی. البته در کنار این پژوهش‌ها نباید توضیحات مصحح فاضل مرصادالعباد، محمدامین ریاحی، را در مقدمه و تعلیقات کتاب در تبیین دیدگاه‌های نجم رازی از نظر دور داشت.

بحث و بررسی

سهروردی بر این باور بود که فرزندگان جهان باستان، حکمت اشراق را تعلیم می‌دادند. به گفته وی، در میان حکمای یونان، کسی که از این نور صحبت می‌کند و نامش در تاریخ مانده، هرمس است و در میان حکیمان پهلوی، کیومرث، فریدون و کیخسرو بودند. در میان افراد نزدیک به ما، خمیره فیثاغورثی، به ذوالنون و سهل تستری رسید و حکمت خسروانی در بایزید، حلاج، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی فرود آمد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۳)؛ بنابراین، سهروردی به صراحت، تأثیر اندیشه‌های عرفانی حکیمان پیش از اسلام را در عرفان اسلامی ابراز می‌کند. این تأثیر که در اندیشه بعضی از متصوفه خود را نشان می‌دهد، سبب ایجاد ساختار هرمسی در سخنان این عارفان شده است. در این ساختار، ویژگی‌هایی از قبیل رؤیت نور، زبان رمزی، دفاع از ابلیس، دیدگاه خاص نسبت به حج و بعضی از اندیشه‌های وحدت وجود دیده می‌شود (مهاجری‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۸۱). به اعتقاد کربن، حکمت ایران باستان از طریق صوفیانی مانند بایزید، حلاج، قصاب آملی و خرقانی منتقل شده است (کربن، ۱۳۸۲: ۲۶۷). اگرچه به گفته شیخ اشراق، این چهار نفر استمرار حکمت خسروانی ایرانند، شاگرد وی شهرزوری بر این باور است که هیچ کدام از افراد نام‌برده به مقام سهروردی نمی‌رسند؛ زیرا بعضی مانند حلاج فقط در مکاشفه و شهود مقاماتی داشته‌اند و بعضی تنها در بحث توانا بوده‌اند، اما سهروردی در هر دو زمینه به درجات بالایی رسیده بود (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۱۰۳). با وجود جایگاه خاص سهروردی می‌توان گفت سهروردی، حلاج، بایزید، خرقانی و ابوالعباس قصاب، در دو وجه آموزش با هم شریک هستند؛ یکی نامگذاری با نور و دیگری جوانمردی؛ و این از یک سنت شفاهی کهن سرچشمه می‌گیرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۹۸). همچنین علاءالدوله سمنانی در قرن هفتم در آثار خویش ادامه‌دهنده حکمت اشراق است

(خواجہ گیری، ۱۳۹۴: ۸۳). به جز عارفان مذکور، بسیاری از عرفا به ویژه هنگامی که به طرح مباحث فلسفی می پردازند، از حکمت اشراق و اندیشه های پیش از اسلام تأثیر می پذیرند. *مرصادالعباد* یکی از شاهکارهای متون عرفانی است که نجم الدین رازی بعد از حمله مغول در سال ۶۱۸ ه. ق آن را تألیف کرد. این کتاب علاوه بر اینکه به لحاظ زبانی درخور توجه است، محتوای عرفانی آن نیز منحصر به فرد است. با وجود اینکه این کتاب پس از آثاری مانند *کشف المحجوب*، *رساله قشیریه*، *قوت القلوب* و *اللمع* نوشته شده است، در بسیاری از موارد بسیار متفاوت با آثار عرفانی پیشین است. در این اثر، به وضوح می توان تأثیر اندیشه های پیش از اسلام را دریافت.

نجم الدین رازی در سال ۵۷۳ ه. ق در ری به دنیا آمد. ری یکی از شهرهای باستانی است که در بیشتر کتاب های جغرافیایی قدیم به آن پرداخته شده است. مقدسی در *احسن التقاسیم* می گوید: «در حدیث است که ری یکی از دروازه های جهان است که مردم بدانجا کشیده می شوند» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۷۵). مردم سرزمین ماد که ری نیز جزء آن است، پیش از ظهور زرتشت به کیش مغان درآمدند و ری مرکز بزرگ مغان و زرتشتیان بود (کریمان، ۱۳۴۹: ۶۲). در بعضی منابع، زادگاه زرتشت را ری ذکر کرده اند (دیاکونوف، ۱۳۵۷: ۷۱). در *ملل و نحل* آمده است که مادر زرتشت به نام دغدو از ری بوده است (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۸۳). ری در جنگ نهاوند به تصرف مسلمانان درآمد و زرتشتیان پذیرفتند که خراج پردازند و در عوض به کیش خود باقی بمانند و آتشکده هایشان دایر بماند، اما به تدریج بر تعداد مسلمانان در این شهر افزوده شد (کریمان، ۱۳۴۹: ۴۲). ری در زمان نجم الدین محل درگیری ها و اختلافات مذهبی بود. اگرچه بنا بر گفته مؤلف *نزهة القلوب*، بیشتر ساکنان این شهر شیعه اثنی عشری اند، فرقه های دیگر نیز در این شهر به فعالیت مشغول بودند؛ بنابراین، نجم الدین در شهری به دنیا آمد و بزرگ شد که به سبب برخورد آیین های گوناگون در آن، توانست از هر اندیشه ای بهره ای برگیرد؛ و این تداخل اندیشه های گوناگون در *مرصادالعباد* آشکار است، اما به دلیل جایگاه خاص شهر ری در نزد زرتشتیان و حضور تاریخی آنان در این شهر، اندیشه های این گروه تأثیر بیشتری بر نجم الدین داشته است. نجم الدین دوران جوانی را در مسیر رشد و تکامل علمی و معنوی در خوارزم گذرانده است (موحدی، ۱۳۸۰: ۳۹) و این شهر نیز مرکز توجه به آداب و

رسوم و اندیشه‌های پیش از اسلام بوده است. زندگی در چنین شهرهایی سبب شده است اندیشه‌های حکمی پیش از اسلام بر وی تأثیر کند و مانند سهروردی و بسیاری از عرفای مسلمان، از اندیشه‌های اشراقی و نیز آموزه‌های زرتشتیان تأثیر پذیرد. وی حتی به اشعاری از ابوشکور بلخی اشاره می‌کند که در آن‌ها نام زرتشت آمده است:

چنین خواندم از دفتر زردهشت که دانا بود بی گمان در بهشت

(نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۴۵۱)

همچنین رباعی زیر را از شهاب‌الدین سهروردی آورده است که نشان‌دهنده آشنایی وی با آثار این فیلسوف بزرگ است:

اصل و گهر عشق ز کانی دگر است منزلگه عاشقان جهانی دگر است

وان مرغ که دانه غم عشق خورد بیرون ز دو کون ز آشیانی دگر است

(همان: ۳۳۴)

سهروردی فیلسوفی است که توانسته به زیبایی فرهنگ و فلسفه ایرانی را به شکل یک حماسه عرفانی تدوین و با فلسفه اشراق خود، حکمت و فلسفه فهلویون یا خسروانی را بازسازی کند (رضی، ۱۳۷۹: ۲۰). «راه اشراق سهروردی احیاشده از دل حکمت پارس باستان است که نه به راست منحرف می‌شود و نه به چپ... این راه را همان شاهراهی است که گنوستیک‌های مسلمان از آن به راست تعبیر کرده‌اند» (کرین، ۱۳۹۳: ۵۰۵-۵۰۶).

نجم رازی همچنین در اثر خود، چندین بار به سخنان ابوالحسن خرقانی استناد می‌کند و نیز رساله‌ای کوتاه در شرح یکی از سخنان ابوالحسن خرقانی - که یکی از چند عارف ادامه‌دهنده حکمت خسروانی است - نوشته است و این موضوع، بیانگر آشنایی وی با اندیشه عارفانی است که حکمت فهلویون را در آثار خود تبیین کرده‌اند.

تأثیرپذیری نجم رازی را از اندیشه‌های پیش از اسلام در آثار دیگرش نیز می‌توان مشاهده کرد؛ وی در مرموزات اسدی، درباره تاریخ پادشاهان می‌گوید: «آدم علیه السلام را چون فرزندان بسیار شدند و واقعه قابیل و هابیل بیفتاد، دانست که جهان را بی جهانبانی نتوان داشت... از فرزندان خویش دو کس را برگزید و از بهر صلاح دین و دنیا برکشید: یکی شیث و یکی کیومرث و چهل صحیفه از آنچه بر آدم علیه‌السلام منزل شده بود بدیشان داد تا در مصالح دین و دنیا به کار بندند. پس شیث را به کارهای آن جهانی و نشر

دین نصب کرد - و او پیغمبر خدای شد - و کیومرث را به رعایت حق رعیت و جهانداری بگماشت. پس اول پادشاه اندر جهان کیومرث بود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۱۰۸). همچنین در همان کتاب، کلمات حکما و حکایات ملوک اندر زهای بزرگمهر به انوشیروان را آورده است که با متن یادگار بزرگمهر شباهت دارد (ر.ک: همان ۱۳۰-۱۳۸؛ جاماسب‌جی، ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۱۶). مبحثی که در مرصاد، بیشترین تأثیر اندیشه‌های مزدایی را نشان می‌دهد، نور است.

نور

در آیه ۳۴ سوره نور، خداوند نور آسمان‌ها و زمین خوانده شده و این آیه، بازتاب فراوانی در متون عرفانی یافته است. هرگاه در این متون بحث نور مطرح می‌شود، اشاره‌ای هم به این آیه دیده می‌شود. مرصاد/العباد نیز از این قاعده مستثنی نیست. در این متون، ظلمت در تقابل با نور قرار ندارد؛ بلکه مفاهیمی مانند ظلمت و شر مفاهیم عدمی هستند. به این معنا که ظلمت، هستی مجزایی ندارد؛ بلکه فقط نبود نور است (آملی، ۱۳۵۲: ۳۴۶)، اما در دیدگاه‌هایی که علاوه بر آیه قرآن، اندیشه‌های پیشینیان نیز در آن تأثیر گذاشته است، نور کاربرد گسترده‌تر و متفاوت‌تری پیدا می‌کند. «فضای حاکم بر دنیای مزدایی، فضایی مملو از نور و فرشته بود. نور آفتاب و آتش، از نمادهای اهورامزدا به‌شمار می‌روند و امشاسپندان و ایزدان با سرشت نورانی‌شان امور جهان را اداره می‌کنند» (واردی، ۱۳۹۰: ۱۶۲) و بر همین اساس، مکتب سهروردی مکتب اشراق نام‌گذاری شده است. درباره دیدگاه مزدیسنان درباره نور و ظلمت سخنان متفاوتی گفته‌اند. بیشتر تاریخ‌نویسان، مسلمان با توجه به اشاره زرتشتیان به دو مبدأ نور و ظلمت، آنان را ثنوی می‌شمارند.

شهرستانی در *ملل و نحل مجوس*، زروانیه، کیومرثیه و زرادشتیه را جزء ثنویان برمی‌شمارد، اما در شرح عقاید آنان تفاوت‌هایی را بیان می‌کند. به گفته وی، مجوس قائل به دو اصل قدیم خیر و شر یا نور و ظلمت هستند. کیومرثیه می‌گویند یزدان قدیم ازلی است و اهرمن مخلوق اهرمن؛ و ظلام بر نور عاصی شدند و جنگ نور و ظلمت برپا شد. زروانیه می‌گویند نور از نور ابداع اشخاص کرد، ولی از شک وی اهرمن زاده شد. و زرادشتیه می‌گویند نور و ظلمت دو اصل متضادند و همچنین یزدان و اهریمن و ترکیبات از

امتزاج این نور و ظلمت حادث شد، و حضرت کبریاء الهی خالق نور و ظلمت است و خداوند در صورت‌های نور درخشنده، صورت ترکیب انسان را آشکار کرد، و گاهی می‌گویند نور اصل است و ظلمت تابع آن است، مانند نسبت سایه با شخص (رک: شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۷۹-۱۸۵). در تبصرة العوام آمده است: مانویان، مزدکیان و زرتشتیان را مجوس می‌نامند. از آن‌رو که همه معتقدند عالم را دو صانع است، یزدان و اهرمن، و گروهی نور و ظلمت می‌گویند (حسنی رازی، ۱۳۱۳: ۱۳-۱۹). ایشان می‌گویند: «ارواح جزوی است از نور رب‌العزة و ایشان را در جسم‌ها محو و مجوس کرده‌اند و جسم جزوی است از ظلمت و ظلمت جزوی از ابلیس چنانکه نور جزوی است از رب‌العزة... بدان که هیچ مذهب نزدیک‌تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست» (همان: ۱۶).

همان‌طور که مؤلف تبصرة العوام می‌نویسد عارفان هنگامی که به مباحث فلسفی نزدیک می‌شوند، تأثیر اندیشه‌های پیش از اسلام در کلامشان کاملاً آشکار می‌شود. مهم‌ترین مباحث حکمت خسروانی بحث نور و ظلمت است که از آموزه‌های اوستا نشئت گرفته و در آثار سهروردی و عارفانی که تحت تأثیر فهلویون بوده‌اند، آشکار شده است. فهلویون جمعی از حکمای قدیم بودند که وجود را یک حقیقت و دارای مراتب می‌دانستند، مانند نور که یک فرد آن آفتاب است و فرد دیگر آن نوری است که در کرم شبتاب دیده می‌شود (مهرین، ۱۳۶۲: ۱۴۸).

به گفته ملاصدرا «وجود نزد فهلویون حقیقتی است دارای تشکیکات که مانند نور درجات ضعف و قوت دارد» (حلبی، ۱۳۸۶: ۳۶۵). سهروردی مبدأ اصلی را نورالانوار می‌داند. البته فیض‌گرایی سهروردی یا توجه او به نظریه فیض، براساس مراتب مختلف انوار در عالم تعریف می‌شود و در نقشه‌ای که او از جهان هستی ترسیم می‌کند، عالم تاریکی در پایین‌ترین مرتبه جای دارد که فقط باید از آن دوری جست. به عبارت دیگر، ظلمت، زندانی است که نور باید از آن رها شود. مسئله مهم برای سهروردی، «استشراق» یا حرکت نفس به سمت اشراق انوار است (لندلت، ۱۳۸۴: ۷۲).

در اوستا بارها به جایگاه نور در برابر ظلمت اشاره شده است: «کسی که خورشید جاودانه رایومند تیزاسب را بستاید، پایداری در برابر تاریکی را پایداری در برابر تیرگی دیو

آفریده را... می ستاید» (اوستا، خورشید یشت، بند ۴). در بندهشن می خوانیم: «هرمزد فراز پایه با همه آگاهی و بهی زمانی بیکرانه در روشنی می بود. آن روشنی گاه و جای هرمزد است که آن را روشنی بیکران خوانند... اهریمن در تاریکی، به پس دانشی و زدار کامگی، ژرف پایه بود. او را زدار کامگی خیم و آن تاریکی جای است که آن را تاریکی بیکران خوانند» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۳).

مرصاد/العباد بحث مفصلی درباره نور و ظلمت و همچنین خلقت همه موجودات از نور دارد. همچنین دیدن نور و مکاشفات، از مباحثی است که در این کتاب به آن پرداخته شده است. «عوالم دنیا و آخرت به روایتی هفتاد هزار عالم است... این هفتاد هزار عالم در دو عالم مندرج است که از آن عبارت نور و ظلمت کنند» (نجم الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۱۱).

در دینکرد پنجم آمده است: زردشت در آن روشنی پاک، همانند امشاسپندان، از همان آغاز آفرینش به صورت مینو (= آن جهانی) آفریده و پرداخته شد تا دین را هم بی نقص هم به تفصیل و به کمال و بی آنکه چیزی از آن فروگذارد، بپذیرد و در جهان رواج دهد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۸). نجم رازی درباره این نور می گوید: «پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نور روح محمدی از پرتو احدیت پدید آورد... ارواح انبیاء را علیهم الصلوة و السلام از قطرات نور محمدی بیافرید. پس از انوار ارواح انبیاء، ارواح اولیاء را بیافرید، و از انوار ارواح اولیاء ارواح مؤمنان بیافرید و از ارواح مؤمنان ارواح عاصیان بیافرید و از ارواح عاصیان ارواح منافقان و کافران، و از انوار ارواح انسانی ارواح ملکی بیافرید، و از ارواح ملکی ارواح جن بیافرید، و از ارواح جن شیاطین و مرده و ابالسه بیافرید» (نجم الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۸). به اعتقاد وی، همه موجودات از انوار الهی خلق شده اند، اما براساس جایگاهی که دارند، مرتبه کمتری از این نور برخوردارند و پایین ترین مراتب که از کمترین نور برخوردار شده اند، بیشترین ظلمت را دارند. بنابر گفته نجم الدین رازی، همان نور اولیه نیز اندکی ظلمت و کدورت دارد، اما چون مقدار آن بسیار اندک است، دیده نمی شود و هر موجود به اندازه استعداد خود از سپیدی و صفا یا تیرگی و ظلمت بهره می برد. در واقع، نور همواره با ظلمت همراه است، ولی میزان این نور و ظلمت متفاوت است. برای تفهیم این موضوع، تمثیل قند را که در نیشکر است به کار می گیرد و

می‌گوید همان‌گونه که در ابتدا قند سپید و خالص است، ولی با هر بار جوشاندن از خلوص آن کاسته می‌شود و کدورت افزوده می‌شود تا در آخر دردی باقی می‌ماند که بسیار تیره و سیاه‌رنگ است، ارواح نیز همین‌گونه‌اند. شیطان از همان نور آفریده شده است، اما کمترین نور را دریافت کرده است؛ بنابراین تفاوت، وی ظلمت را هم‌سنگ نور قرار نمی‌دهد و برای آن وجود جداگانه‌ای در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه آن را نتیجه کمبود یا نبودن نور می‌شمارد. البته ظلمت با نور سیاه که به آن اشاره می‌شود، متفاوت است. به اعتقاد وی، اجسام همه ظلمت هستند و انسان ترکیب نور و ظلمت است.

به بیان نجم‌الدین رازی، همه ملکوتیان نیز از این نور خلق شده‌اند، اما هریک بنا به مرتبه یا جایگاهی که دارند، از مقدار کمتری از این نور برخوردار شده‌اند. این همان تعبیری است که سهروردی نیز درباره‌ی خورنه دارد. به نظر سهروردی، خورنه نیروی بنیادینی است که از ذات الهی برمی‌خیزد و به‌عنوان توان سامان‌دهنده‌ی آغازین، مراتب جهان را که برخی فراتر و برخی فروترند، تعیین می‌کند. در مراتب فراتر، شدت درجه‌ی نور بیشتر و در مراتب فروتر کمتر است و رابطه‌ی میان این دو رابطه‌ی عشق است (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۲۳).

وی همچنین معتقد است وقتی دل انسان از زنگار ظلمت زدوده شود، انوار غیبی را مشاهده می‌کند و براساس میزان پاکی دل، انوار متفاوتند. ذکر، عبادت و... هر کدام نوری دارند و هر اندازه که دل صاف‌تر شود، نور بیشتر است. گاهی در حد یک چراغ است و گاهی به اندازه‌ی خورشید و بیشتر از آن: «چون آینه‌ی دل در صفا کمال گیرد و پذیرای نور روح شود، بر مثال خورشید مشاهده افتد، چنانکه صفا زیادت بود، خورشید درخشانتر تا وقت بود که در روشنی هزار بار از خورشید صورتی درخشان‌تر بود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۲)، ولی نور کامل نور حضرت عزت است.

نجم رازی می‌گوید رنگ نوری که فرد می‌بیند نیز بسته به اینکه از چه منبعی باشد، متفاوت است؛ برای مثال، از نفس رنگ ازرق و «چون ظلمت نفس کمتر شود و نور روح زیادت گردد، نوری سرخ مشاهده شود و چون نور روح غلبه گیرد، نوری زرد پدید آید و چون ظلمت نفس نماند، نوری سپید پدید آید و چون نور روح بتا صفای دل امتزاج گیرد، نوری سبز پدید آید و چون دل تمام صافی شود، نوری چون نور خورشید با شعاع پدید

آید» (همان: ۳۰۶). در روایت پهلوی نیز به رنگ اشاره می‌کند: «و این ستون که سفید است که زرد است و که آبی است چیست؟ هرچه سفید است، از آفرینش هرمزد است و آن دیگری از آفرینش اهریمن است» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۴۶).

نویسنده مرصاد معتقد است که صفات جلال و جمال الهی انوار متفاوت دارند؛ انوار صفات جلال خاصیت سوزاندگی دارند و هفت دوزخ پرتو آن است و حتی گاهی این نور ظلمانی است. البته درک نور ظلمانی بسیار دشوار است و برای همگان ممکن نیست (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۷). به سخن نجم رازی، نور صفات جلال نوری سیاه است؛ درحالی که عین القضاة نور ابلیس را سیاه می‌خواند (عین‌القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۹). «چون نظر کنی، هر کجا در دو عالم نور و ظلمت است، از پرتو انوار صفات لطف و قهر اوست» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۸).

بنابراین به باور نجم‌الدین، نور و ظلمت هر دو منشأ خدایی دارند. نور از پرتو صفات لطف خداوند و ظلمت از پرتو صفات قهر خداست. در صورتی که همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، به اعتقاد بسیاری از عارفان، ظلمت تنها نبود نور است و در تقابل با نور منشأ جداگانه‌ای ندارد. نجم رازی هستی انسان را در برابر خداوند، هستی مجازی در برابر هستی حقیقی می‌نامد (همان: ۱۵۷). «هستی در ماهیت همچون نگاره‌ای است در آینه که هریک در ماهیت، مستقل از یکدیگرند» (رضایی، ۱۳۹۳: ۷۱). همان دیدگاهی که بعد در آثار ابن عربی بیان می‌شود.

نویسنده مرصاد/العباد در تبیین اصطلاح عادل و ظالم به تضاد نور و ظلمت اشاره می‌کند و معتقد است تیرگی گناه، نور ایمان را می‌پوشاند: «نام ظالم بر وی از آن افتاد که... نور ایمان را به ظلمت ظلم معصیت می‌پوشاند، لاجرم ظالم خوانندش. عادل کسی است که نور ایمان را به ظلمت ظلم معصیت نپوشاند» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۵۱).

آتش

آتش در میان اقوام مختلف همواره مقدس بوده است. این تقدس آتش، در میان ایرانیان و هندیان بیش از ملل دیگر است (رجبی، ۱۳۶۰: ۴۴۷). در اوستا آتش فرزند اهوره‌مزدا خطاب شده است. در بندهشن مبدأ آفرینش آتش است (فرنبرغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۳۹) و در

روایت پهلوی آمده است: «زردشت از هرمزد پرسید که جهان بهتر است یا آتش بهرام؟ هرمزد گفت آتش بهرام بهتر از جهان است» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۲۶). این دیدگاهی که درباره آتش در میان ایرانیان رایج بود، بعد از اسلام هم باقی ماند و در آداب و رسوم مسلمانان نیز رسوخ کرد. «صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زرتشتی خود این عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا همه چیز را می‌سوزاند» (اقبال لاهوری، ۱۳۴۹: ۸۶).

در حکمت اشراق نیز آتش از ارزش زیادی برخوردار است؛ زیرا «شرف آتش در این است که بالنسبه دیگر عناصر شرف آن از همه بالاتر و شباهت وی به مبادی مجرد نوری، نظر به نوریتی که در آن است، از همه بیشتر می‌باشد. از این‌روست که آتش را به‌عنوان برادر نور مجرد نفسانی - که سهروردی آن را به نام خاص ایرانی وی نور اسپهبد انسانی نیز می‌خواند - می‌توان گرفت» (معین، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۸۱).

دیدگاه نجم رازی درباره آتش و تصویرسازی‌های او از آتش نیز یادآور ارزش و جایگاه آتش در متون پهلوی است. وی در قیاس عقل و عشق، عشق را به آتش و عقل را به آب تشبیه می‌کند و می‌گوید: خداوند جوهری را که از پرتو نور محمدی خلق کرد، به دو نیمه کرد؛ یک نیمه آتش شد و رو به بالا نهاد و از نظر حق غذای شوق یافت که عشق خداوند از این آتش است، و نیمه دیگر که عقل از آن خلق شد، در این جهان گرفتار نفس بماند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۵۹). در جای دیگر تخم سعادت را به شرر آتش تشبیه می‌کند که از جهان غیب آمده است و باید آن را فروزان کرد: «چون این تخم سعادت در زمین دل به موهبت الهی افتاد باید که آن را ضایع فرو نگذارد که ابتدا آن نور چون شرر آتش بود که در حراقه افتد اگر آن را به کبریتی برنگیرند و به هیزم‌های خشک مدد نکنند، دیگر باره روی در تعزز نهد و با مکمن غیب باز رود» (همان: ۲۵۰).

قالب دنیایی انسان از چهار عنصر خلق شده است. آب و خاک بخشی هستند که حواس آن را درک می‌کند و آتش و باد که لطیفند، در قالب متمکن هستند. در آخرت که عالم لطافت است، آتش و باد آب و خاک را مغلوب کنند و نور آتش در چهره مومن آشکار می‌شود (همان: ۴۰۵).

نجم رازی در باب وصول به حضرت خداوند به زیبایی وجود انسان را به هیزمی تشبیه می‌کند که میزبان آتش عشق الهی است و این آتش، مهمانی است که درخت وجود بشر می‌سوزاند و این سوزاندن، درخت را نابود نمی‌کند؛ بلکه درخت همه آتش می‌شود و این وصال حقیقی است. «چون شجره اخضر نفس انسانی فدای آتش حقیقی گشت که الذی جعل لكم من الشجر الاخضر نارا آنکه آتش بر زبان شجره ندا می‌کند که ای بی‌خبران من آتشم نه شجره» (همان: ۳۳۶). همچنان که اگر عود بر آتش قرار داده نشود، ارزشی ندارد و ارزش آن به سبب این است که وجود خود را در آتش نهاد. درخت وجود انسانی نیز باید به تمامی فدای آتش شود (همان: ۳۳۷).

نجم رازی در اثر دیگرش، آتش عشق الهی را برتر از نور الهی می‌داند. به عقیده وی عشق، آتش نور الهی و عقل، نور الهی است و آتش نور الهی برتر از نوری است که آتش ندارد. وی در تفسیر آیه نور می‌گوید این نور همان گونه که در آیه آمده است «لم تمسسه ناراً»، آتشی به آن نرسیده است. از این رو قابل «ناریت نور الهی نشد»... «بدان که هر جا که نور عشق که شرر نار نور الهی است بیشتر بود، نور عقل که اصل مشعل نور آن شرر است بیشتر» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۷۸).

پادشاه و فرکیانی

براساس تعالیم آیین مزدیسنا، همان گونه که اهوره‌مزدا به جهان قدسی نظم می‌بخشد، یک قدرت متمرکز بر زمین نظم و امنیت برقرار می‌کند که این قدرت شاه است. در باور ایرانیان، از آنجا که شاه جانشین و نایب اورمزد در جهان است، سایه او بر زمین به‌شمار می‌آید (ادی، ۱۳۴۷: ۷۳) و دارای فر ایزدی است که به واسطه آن بر مردم حکومت می‌کند. این جایگاه تا پایان دوره ساسانیان در ایران همچنان قابل احترام بود و پادشاه را فراتر از یک انسان عادی می‌دانستند. در زمان ساسانیان، شهریاری به‌عنوان یک نهاد قدرتمند ویژگی‌های زیر را داشت:

۱. از آنجا که شاه فره سلطنت با اوست، سرشتی ایزدی دارد.

۲. شاه مقدس و فوق مردمان است.

۳. فرمان او مطاع است.
۴. افروختن و نگهداری آتش‌های مقدس وظیفه اوست.
۵. فره شاهی موجب امنیت و فراخی نعمت است.
۶. او ملزم به رعایت همه سنت‌های دینی بود. التزام او به نهاد دینی گناه سبب می‌شد که موبدان بلندپایه اختیارات او را محدود کنند.
۷. او در فوق طبقات قرار داشت و جان و مال مردم در ید قدرت او بود.
۸. او وظیفه داشت صلح و عدالت را در میان مردم برقرار کند.
۹. مالکیت اغلب اراضی و همه معادن در دست او بود. (بهار، ۱۳۷۵: ۵۰۳).

با این توصیف‌ها مشخص می‌شود که در ایران باستان مقام شاهی دارای دو جنبه دین‌یاری و شهریاری یا حکمت و حکومت بوده است (کرین، ۱۳۸۲: ۱۱۵) و هردو جنبه آن با نیروی الهی یا همان فره، به پادشاه واگذار شده است. فر موهبتی ایزدی است که هر کس از آن برخوردار شود، شایسته فرمانروایی می‌شود. این فره به شاهان فاضل و عادل بخشیده می‌شود و در صورتی که به دادگری نپردازند، از آن‌ها جدا می‌شود؛ چنانکه از جمشید گرفته شد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۹) و در آبان‌یشت در این باره سخن رفته است. چنانکه فر از دارنده فر گرفته شود، موجب بدبختی او می‌شود (معین، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۱۸). از ویژگی‌های فر این است که موهبتی الهی است که با زور نمی‌توان به آن دست یافت؛ بلکه نیازمند نوعی صلاحیت و شایستگی معنوی است (کریستن سن، ۱۳۸۶: ۳۵۱).

در حکمت اشراق «نورالانوار که روشن‌کننده عوالم است... همان خورنه اوستاست که در زبان پهلوی خورنه و در فارسی امروز فره خوانده می‌شود» (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۲۱). سهروردی در کتاب حکمت‌الاشراق می‌گوید: نور فیض‌دهنده را... به پهلوی خره می‌گویند. خره بنا بر سخن زرتشت نوری است که از ذات خدای تعالی ساطع می‌شود و به واسطه آن بعضی از مخلوقات بر بعضی دیگر برتری می‌یابند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

در اوستا اهوره‌مزدا شهریار جهان خطاب می‌شود: «اینک اهوره‌مزدا را می‌ستاییم. شهریاری و بزرگواری و آفرینش زیبای او را می‌ستاییم» (اوستا، یسنا، هات ۵، بند ۱). فر کیانی نیز ستایش می‌شود:

فر کیانی نیرومند مزدا آفریده را می ستاییم. آن فر بسیار ستوده، زبردست، پرهیزگار، کارآمد و چالاک را که برتر از دیگر آفریدگان است... که از آن اهوره مزداست که اهوره مزدا بدان، آفریدگان را پدید آورد (اوستا، زامیادیش، کرده یکم، بند ۹).
در *مرصادالعباد* دیدگاه نجم رازی درباره پادشاهان و جایگاه و وظیفه ایشان به اندیشه‌های پیش از اسلام بسیار نزدیک است. صوفیان دیگر برخلاف اندیشه‌های ایرانی برای پادشاه جایگاهی قائل نبودند و به جای آن پیران و مشایخ را مرکز عالم می دانستند (غلامرضایی، ۱۳۹۳: ۵).

نجم‌الدین رازی چندین مرتبه پادشاهی را خلافت خداوند در زمین می خواند: «بدانکه سلطنت خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین و خواجه علیه‌السلام سلطان را سایه خداوند خواند و این هم به معنی خلافت است؛ زیرا که در عالم صورت چون شخصی بر بام باشد و سایه او بر زمین افتد، آن سایه او خلیفت ذات او باشد در زمین، و آن سایه را بدان شخص بازخوانند، گویند سایه فلان است» (همان: ۴۱۲). سپس پادشاه را به هما تشبیه می کند که چون سری از اسرار خداوند در این مرغ است، سایه او بر سر هر کس بیفتد سعادت‌مند می شود. پادشاه هم چون به عنایت الهی مخصوص شده است، همانند هما به هر کس با نظر عنایت بنگرد، او را مقبول جهان می گرداند و در هر کس به نظر قهر بنگرد، بدبخت و رانده شده جهان می شود (همان: ۴۱۲). وی با تکرار خلافت پادشاه می گوید پادشاه باید بعد از تهذیب خویش «به قوت ربانی و تأیید آسمانی در پادشاهی شروع کند، و به نیابت حق در بندگان او متصرف شود» (همان: ۴۲۵). این قوت ربانی همان فر کیانی است که خداوند به پادشاهان می بخشد. نجم‌الدین درباره رفتار وزیر در برابر شاه می گوید که وزیر باید وفادار و خالص باشد؛ زیرا «پادشاهان را به فریزدانی فراستی ملوکانه باشد» (همان: ۴۷۰). فراست یکی از اصطلاحات عرفانی است و عرفا معتقدند هر کس به نور فراست بنگرد، بانور خداوند می نگردد و مایه فراست از حق است که در آن خطایی نیست (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۹۹). در آمیختن فریزدانی با فراست عارفانه در این عبارت جالب توجه است.

نجم‌الدین می گوید پادشاه باید به عدالت و دادپروری حکومت کند و اگر این گونه باشد، شایستگی خلافت حق را دارد و اگر به جور و ستم پردازد، صورت خشم خداوند باشد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۴۳۰). وی همچنین به دو جنبه دین یاری و شهریاری پادشاه

نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «سعادت عظمی و دولت کبری در آن است که صاحب‌همتیی را سلطنت مملکت دین و دنیا کرامت کنند» (همان: ۴۱۴).

سلوک طبقات اجتماعی

جامعه ایرانی پیش از اسلام یک جامعه طبقاتی بود. در اوستای جدید جامعه ایرانی را به سه طبقه تقسیم کرده‌اند؛ یکی روحانی (آثرونه)، دیگر جنگاور (رثه ایشتر) و دیگر کشاورز (واستریوفشونت). این طبقه‌بندی از تقسیمات اجتماعی بسیار قدیم است. فقط یک عبارت در اوستا موجود است که از طبقه چهارم نام می‌برد و آن طبقه صنعتگر (هویتی) است. (کریستین سن، ۱۳۹۳: ۶۹). این طبقات از زمان‌های دور رایج بوده است و سه طبقه جامعه ایران با سه طبقه هندیان ارتباط دارد (گیمن، ۱۳۷۵: ۲۲۰). در زمان ساسانیان، انوشیروان درجات اجتماعی را با اصلاحاتی تجدید کرد. به گفته مسعودی، اردشیر پسر بابک پیشقدم تنظیم طبقات بود و هر طبقه علاوه بر جایگاه اجتماعی جای ویژه‌ای نیز در دربار شاه داشت. اردشیر هفت طبقه قرار داد؛ نخست، وزیران و پس از آن موبدان و قاضی‌القضات و سپس اسپهبدان. در نظر ایشان هیچ چیز برای شاه به اندازه نزدیک شدن به طبقات پایین‌تر آسیب‌رسان نیست (مسعودی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۱).

این طبقه‌بندی اجتماعی در شیوه سلوکی که نجم‌الدین ارائه می‌کند تأثیر گذاشته است و وی براساس طبقات اجتماعی، آیین سلوک را بیان می‌کند؛ در صورتی که عارفان مسلمان با استناد به آیه قرآن، ارزش انسان‌ها را به پرهیزگاریشان می‌دانند نه چیز دیگر، و به همین سبب در آموزه‌ها و دستورهایشان، نگرش جداگانه‌ای به طبقه اجتماعی افراد ندارند. نجم‌الدین باب پنجم کتاب خود را سلوک طوایف مختلف نامیده و در این باب، هفت طبقه در نظر گرفته است؛ اول: ملوک و ارباب فرمان که دو فصل از این باب را به ملوک اختصاص داده است. فصلی در بیان حال ایشان که در آن به ارزش شاه و جایگاه وی پرداخته و در یک فصل، رفتار درست او را توضیح می‌دهد. دوم: وزرا و اصحاب قلم و نواب، سوم: مفتیان، مذکران و قضات، چهارم: ارباب نعم و اصحاب اموال، پنجم: رؤسا و دهقانان و مزارعان، ششم: اهل تجارت و هفتم: اهل صنایع.

جز نجم‌الدین عارفان دیگری بوده‌اند که به طرح پیشنهادهایی درباره حکومت پرداخته‌اند و به شاهان اندرز داده‌اند (ر.ک: فری، ۱۳۸۹: ۹۹-۱۲۰)، ولی سخنان ایشان ستایش مقام شاهان نیست؛ بلکه بیشتر اندرز شاهان و ترساندن آنان از کیفر آن جهان است. درحالی که نجم‌الدین در یک فصل، تنها به ستایش مقام پادشاهی (نه یک پادشاه خاص) پرداخته است.

جز بخش‌های یادشده از اندیشه‌های اساسی نجم رازی، در سرتا سر کتاب نیز ویژگی‌هایی دیده می‌شود که اثرپذیری او را از اندیشه‌های پیش از اسلام نشان می‌دهد، مانند: «پس آنجا که مزارعت تخم روحانیت است... که در زمین قالب انسان می‌اندازند، در پرورش آن تخم تا به کمال ثمرگی رسد و آن مقام معرفت است... پس چون به حقیقت نظر کنی دنیا و آخرت و هشت بهشت و هفت دوزخ و آنچه در میان این‌هاست، جمله در پرورش این تخم به کار می‌یابد تا ثمره معرفت به کمال رسد» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۱۳) که شباهت زیادی به این عبارت مینوی خرد دارد: «و آن تنها آرزویی که اورمزد خدا از مردمان انتظار دارد این است که مرا بشناسید» (تفضلی، ۱۳۹۱: ۵۵). هر دو هدف اصلی آفرینش انسان را شناخت خداوند می‌دانند؛ یا تشبیه جهان به انسان که در روایت پهلوی آمده است: «نخست آسمان را از سر آفرید... زمین را از پا آفرید و قرار آن از کوه داشت... آب را از اشک آفرید... گیاه را از موی آفرید (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۵۳). بشر آفرینش را به غول بزرگی مانند می‌کند که آسمان کاسه سر او و گیاهان موهای او و به همین شکل هر قسمت از جهان اکبر را با جهان اصغر مقایسه می‌کنند (کریستین سن، ۱۳۸۶: ۵۲). در *مرصادالعباد* همین دیدگاه به شکل مبسوط‌تر آمده است. می‌گوید هنگامی که خداوند جسم آدم را آفرید، شیطان به بررسی او پرداخت و دید که نهاد آدم عالم کوچکی است از عالم بزرگ. سر را مانند آسمان دید که هفت نیروی آن مانند هفت طبقه آسمان بود، تن مانند زمین و گیاهان مانند موها که بعضی کوتاه و بعضی بلند بودند. رگ‌ها مانند جوی‌های روان و استخوان‌ها مانند کوه‌ها (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۷۶). عارفان مسلمان همواره انسان را عالم کبیر در برابر عالم صغیر می‌دانند، اما این موضوع به وجود انسان مربوط است و جزء جزء اعضای بدن به اجزای کره زمین تشبیه نشده است.

همچنین دربارهٔ آفرینش انسان و اینکه ابتدا روح آفریده شده و سپس تن برای آن، در بندهشن آمده است: «چنین گوید که پرسید کدام پیش‌تر آفریده شد، فره یا تن؟ هرمزد گفت که فره پیش‌تر آفریده شده و تن سپس برای آن آفریده شده است... آن را گزارش این است که روان پیش‌تر آفریده شد، تن از پس روان، در تن خویشکاری را فرمان دهد» (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۸۱) و در مرصاد گفته شده: روح ابتدا چندین هزار سال در جوار خداوند پرورش یافته بود و سپس به قالب آدم درآمد و از این روی دچار وحشت شد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۸۹).

همان‌طور که گفته شد، یکی از ویژگی‌های متون عرفانی که ساختار هرمسی دارند، دیدگاه دوگانهٔ آنان به حج است. بعضی از آنان هیچ‌گاه به حج نمی‌رفته‌اند (مهاجری‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۰۷). بایزید که سهروردی وی را از ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی نامیده است، به شخصی که سکه‌هایی برای رفتن به حج کنار گذاشته بود، گفت سکه‌های خود را به من بده و مرا طواف کن (عطار، ۱۳۷۴: ۱۹۸). نجم‌الدین حج را تأویل می‌کند و می‌گوید: حج اشاره‌ای از بازگشت انسان به سوی پروردگار است. دعوت به حج یعنی برخیز و خواسته‌های این جهان را رها کن، و بادیۀ نفس اماره را قطع کن، و در احرامگاه دل با آب توبه غسل کن و و لباس بشریت را بیرون آر و قدم در حریم مانه، و چون رسیدی طواف کن و با حجر الاسود که دل تست پیمان دوباره ببند. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۷۰-۱۷۲).

یکی دیگر از نکاتی که در آموزه‌های مرصادالعباد نوعی انحراف از سنت رایج در متون عرفانی محسوب می‌شود، بی‌توجهی مؤلف به فقر است. فقر یکی از اصطلاحات اساسی عرفانی است که در متون اصلی تصوف مانند *اللمع*، *کشف‌المحجوب* و *رسالهٔ قشیریہ* به آن پرداخته شده است. از آنجا که اساس عرفان اسلامی زهد است، می‌توان به جایگاه فقر در گذراندن راه عرفان پی برد، اما وی در شرح مراحل سلوک توجهی به فقر نمی‌کند. حتی در جایی عارفان را به دو گروه تقسیم می‌کند: اول زاهدان و می‌گوید طریقت آنان مجاهدت خشک است و گروه دیگر عاشقان (همان: ۳۰م). روی گردانی از دنیا و بی‌توجهی به نعمت‌های دنیا و حتی روزه گرفتن در متون پهلوی نکوهیده و بر ازدواج و صاحب فرزند شدن تأکید شده است. این بی‌توجهی نجم‌الدین به فقر هم ممکن است

تأثیر اندیشه‌های گذشتگان باشد و نیز ممکن است سرشت رفاه‌طلبی وی باشد که در زندگی وی بسیار برجسته است.

نتیجه‌گیری

مرصاد/العباد به‌عنوان یکی از متون اساسی عرفان اسلامی نوآوری‌های زیادی در زبان و نیز در محتوا دارد. نجم‌الدین رازی در این اثر که می‌توان آن را یکی از متون تعلیمی عرفانی دانست، به تبیین دیدگاه‌های خود می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این کتاب که آن را از دیگر متون عرفانی متمایز کرده، تأثیر اندیشه‌های ایرانی در آموزه‌های آن است که این تأثیر به‌ویژه هنگامی که به مباحث فلسفی نزدیک می‌شود، پررنگ‌تر است. رازی بدون اینکه از چارچوب موازین عرفان اسلامی خارج شود یا نکته‌ای برخلاف این موازین مطرح کند، در پاره‌ای از مباحث دیدگاه‌هایی را مطرح می‌کند که در هیچ‌یک از آثار تعلیمی عرفانی پیش از وی مشاهده نمی‌شود. از جمله مباحث این کتاب که با آثار دیگر عرفانی بسیار متفاوت است، ارزش مقام پادشاهی است. به‌طور معمول عرفا می‌کوشند مخاطبان خود را قانع کنند که نباید برای قدرت‌های دنیایی مانند سلطنت و وزارت ارزشی قائل شد و در آثارشان نیز هیچ‌گونه تقریبی را به سلاطین اظهار نکنند، اما نجم‌الدین رازی برای شاه مقامی در نظر می‌گیرد که یادآور اندیشه‌ی ایرانشهری پیش از اسلام است و از آنجا که چنین نگرشی در متون عرفانی قبل از وی دیده نمی‌شود، می‌توان آن را تحت تأثیر نگرش ایرانیان به شاه و فرکیانی دانست. توجه فراوان نویسنده به مبحث نور و اختصاص دادن بخش زیادی از کتاب به این اندیشه، و فرکیانی، تأکید بر ارزش آتش و نگاه طبقاتی او به اجتماع بیشتر تأییدکننده این است که می‌توان وی را در کنار عرفایی مانند بایزید و خرقانی و علاءالدوله سمنانی، استمرار حکمت خسروانی در عرفان اسلامی دانست که البته محل تولد و پرورش وی نیز تأییدکننده این موضوع است. نکته قابل توجه این است که آثار عرفای نامبرده تعلیمی نیست؛ درحالی که رازی درصدد تبیین دیدگاه‌های خود و تعلیم مخاطبان است.

باید دانست که این تأثیرات هرگز این اصل را رد نمی‌کند که ریشهٔ عرفان اسلامی دستورهای اسلام است، اما در فرهنگ‌های مختلف، اندیشه‌هایی که مغایرتی با دستورهای اسلام نداشته‌اند، همچنان حفظ شده‌اند و این موضوع سبب ایجاد مکتب‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی در عرفان شده است. به همین سبب در *مرصادالعباد* می‌توان دیدگاه‌هایی را دید که با اندیشه‌های پیش از اسلام مخالفت جدی دارد، مانند دیدگاه آن دربارهٔ جانوران. به اعتقاد او هیچ جاننداری را حتی اگر موری باشد نباید آزرده؛ درحالی که در تعالیم زرتشتی کشتن بعضی از حشرات پاداش بسیاری دارد و این موضوع یکی از اندیشه‌هایی است که در تقابل با روایات اسلامی است و نجم‌الدین رازی آن را مطابق با دستورهای اسلام بیان می‌کند؛ بنابراین، می‌توان گفت نویسندهٔ *مرصادالعباد* در کنار پایبندی به مبانی عرفان اسلامی در بخشی از اندیشه‌ها به‌ویژه دیدگاه‌های فلسفی‌اش، مرهون تأثیر اندیشه‌های مزدایی است.

منابع

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (به کوشش). (۱۳۸۶). *دینکرد پنجم*. معین. تهران.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). *زبان، فرهنگ و اسطوره*. معین. تهران.
- ادی، ساموئیل کندی. (۱۳۴۷). *آیین شهریاری در شرق*. ترجمه فریدون بدره‌ای. بنگاه نشر و ترجمه کتاب. تهران.
- اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۴۹). *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه ا.ج. آریان‌پور. مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای. تهران.
- *اوستا*. (۱۳۸۸). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. مروارید. تهران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. پارهٔ نخست و دویم. آگه. تهران.
- تفضلی، احمد (به کوشش). (۱۳۹۱). *مینوی خرد*. توس. تهران.
- جاماسب جی (به کوشش). (۱۳۹۱). *متن‌های پهلوی*. نشر علمی. تهران.
- جوکار، منوچهر و شیما فاضلی. (۱۳۹۳). «بررسی شباهت برخی اندیشه‌های سعدی و باورهای زروانی با تأکید بر مینوی خرد». *فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۰. ش ۳۷. ص ۶۷-۳۵.

- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی. (۱۳۱۳). تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام. به تصحیح عباس اقبال. اساطیر. تهران.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی. اساطیر. تهران.
- خواجه گیری، طاهره، خراسانی، فهیمه. (۱۳۹۴). «بررسی نقش سه عارف خطه قومس در حفظ و استمرار اندیشه حکمت خسروانی و حکمت اشراق». مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی کاشان. ش ۲۲. صص ۶۵-۸۸.
- دهباشی، مهدی، مرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۸۴). تاریخ تصوف. سمت. تهران.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلویچ. (۱۳۵۷). تاریخ ماد. ترجمه کریم کشاورز. پیام. تهران.
- رجبی، پرویز. (۱۳۶۰). «آذر و آذرگان». چیستا. ش ۷. صص ۴۴۷-۴۷۲.
- رضائزاد (نوشین)، غلامحسین. (۱۳۶۰). «تجدید حکمت اشراق و تأسیس آن از مبانی فلسفه و آیین پارسیان». چیستا. ش ۶. صص ۶۸۴-۶۹۸.
- رضایی، مریم (به کوشش). (۱۳۹۳). دینکرد چهارم. علمی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). جستجو در تصوف ایران. امیرکبیر. تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. سید حسین نصر. پژوهشگاه علوم انسانی. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه محمدباقر پرهام. آگاه. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی. سخن. تهران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود. (۱۳۶۵). نزهة الارواح و روضة الارواح. ترجمه مقصودعلی تبریزی. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.
- شهرستانی، ابوالفتح. (۱۳۳۵). الملل و النحل. ترجمه افضل‌الدین ترکه اصفهانی. تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. چاپخانه تابان. تهران.

- صائینی، محمدحسین و همکاران. (۱۳۹۳). «سلوک طوایف در عرفان با رویکرد به مرصادالعباد نجم رازی». فصلنامه عرفان اسلامی. س ۱۱. ش ۴۲. صص ۸۹-۱۰۹.
- صفری، جهانگیر و ابراهیم ظاهری عبده‌وند. (۱۳۸۹). «پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد نجم رازی». مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان. ش ۱۲. صص ۹۹-۱۲۰.
- عامری، زهرا و مهین پناهی. (۱۳۹۴). «بازتاب آینه در عرفان و اسطوره با تکیه بر بندهشن و مرصادالعباد». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. ش ۲۳. صص ۱۴۳-۱۷۴.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۴). تذکرة الایلیاء. کتابخانه منوچهری. تهران.
- غلامرضایی، محمد و لیلا حر. (۱۳۹۳). «مرصادالعباد انحرافی در سنت متون صوفیانه». مجله مطالعات انتقادی ادبیات. س ۱. ش ۲. صص ۱-۹.
- عین‌القیاض همدانی. (۱۳۴۱). تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تعلیق عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۹۰). بندهشن. گزارنده مهرداد بهار. توس. تهران.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). الرسالة التفسیریة. شرح احوال تحلیل آثار. تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. سخن. تهران.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۷۲). مصباح‌الهدایة. تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی. علمی و فرهنگی. تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه اسدالله مبشری. مرکز. تهران.
- _____. (۱۳۹۴). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. ترجمه انشاءالله رحمتی. سوفیا. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه روح بخشان. اساطیر. تهران.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۹۳). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. صدای معاصر. تهران.

- _____ . (۱۳۸۶). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. سرچشمه. تهران.
- کریمان، حسین. (۱۳۴۹). *ری باستان*. ج دوم. انجمن ملی ایران. تهران.
- کوپریلی، محمدفواد. (۱۳۸۵). *صوفیان نخستین در ادبیات ترک*. ترجمه توفیق سبحانی. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
- گراهام، تری. (۱۳۸۴). «ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان». *میراث تصوف*. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- گیمن، دوشن. (۱۳۷۵). *دین ایران باستان*. ترجمه رؤیا منجم. فکر روز. تهران.
- لندلت، هرمان. (۱۳۸۴). «پژوهشی در باب معنویت ایرانی». *مجموعه مقالات هرمان لندلت*. ترجمه زینب سادات ابطحی. انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران و مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- لویزن، لئونارد. (۱۳۸۴). «اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار». *میراث تصوف*. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- مسعودی، علی. (۱۳۹۰). *مروج الذهب*. مترجم ابوالقاسم پاینده. علمی و فرهنگی. تهران.
- معین، محمد. (۱۳۸۸). *مزدیسنا و ادب پارسی*. دانشگاه تهران. تهران.
- مقدسی، محمد. (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*. ترجمه علینقی منزوی. شرکت مؤلفان و مترجمان ایران. تهران.
- موحدی، محمدرضا. (۱۳۸۰). «نجم‌الدین رازی و تفسیر عرفانی قرآن». *مجله بینات*. س ۸، ش ۲. صص ۳۶-۵۵.
- مهاجری‌زاده، غزال. (۱۳۹۴). «ساختار هرمسی در عرفان ایران». *مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی کاشان*. ش ۲۱. صص ۱۸۱-۲۱۴.
- مهرین، مهرداد. (۱۳۶۲). *دین بهی*. نشر فروهر. تهران.
- میرفخرایی، مهشید (به کوشش). (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

- نادری، سیامک. (۱۳۹۰). «شبهات اساطیر گنوستیک و مانویان با مرصادالعباد نجم‌الدین رازی». پژوهشنامه فرهنگ و ادب. س ۷. ش ۱۱. صص ۱۰۵-۱۴۰.
- نجم‌الدین رازی. (۱۳۵۲). رساله عشق و عقل. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران.
- _____. (۱۳۶۵). مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____. (۱۳۸۱). مرموزات اسدی در مزمورات داودی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات شفیع کدکنی. سخن. تهران.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). «ظهور و تحول تصوف ایرانی». در میراث تصوف. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- واردی، زرین تاج و نجمه دانائیان. (۱۳۹۰). «سیر تحول و کارکرد ادبی عنصر نور». مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. ش ۴. صص ۱۵۹-۱۹۵.
- وکیلی، هادی و انسیه‌سادات شریف‌حسینی. (۱۳۹۱). «پیوستگی‌های تصوف و تسنن در خراسان سده‌های سوم تا ششم هجری». پژوهشنامه تاریخ اسلام. س ۲. ش ۷. صص ۱۲۳-۱۳۶.