

\_\_\_\_\_ «فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 107

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی

با تأکید بر شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی

روح‌اله یوسفی<sup>1</sup>

دکتر خلیل بیگزاده<sup>2</sup>

### چکیده

فرّه ایزدی (هورایی) و عنایت الهی دو مقوله اسطوره‌ای و عرفانی؛ اما با یک مفهوم، منشأ و درون‌مایه هستند. «فرّ» حقیقتی آسمانی و کیفیتی معنوی است که در باور ایرانیان باستان آفریده اهورامزداست و نیز «عنایت» توجه حضرت احدیت به سالک و عارف کامل است. برخورداران از فرّه ایزدی و عنایت ازلی از نوعی حمایت و الهام غیبی بهره دارند که بدان شایستگی سروری و ولایت می‌یابند. این دو موهبت اهورایی و الهی یک لطیفه معنوی هستند که فطرت پاکان مجذوب آن است. این مقاله مفهوم فرّه و عنایت را در جهان‌بینی اساطیری و عرفانی به روش توصیفی و تحلیلی با تکیه بر شاهنامه و مثنوی معنوی بررسی و پیشینه تاریخی، مبانی فکری، ویژگی‌ها، وجه ارتباط و تأثیرگذاری مشترک آن‌ها را تحلیل کرده است.

**کلید واژه:** فرّه ایزدی، عنایت الهی، جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی، شاهنامه فردوسی

و مثنوی مولوی.

---

r\_yousefi58@yahoo.com

1 - کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

2 - عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

kbaygzade@yahoo.com

تاریخ پذیرش

93/6/7

تاریخ دریافت

92/11/21

## مقدمه

امروزه پژوهش‌های بینامتنی یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر برای شناخت بن‌مایه‌های مشترک اندیشه‌های بشری است. میخاییل باختین بر آن است که هر سخن (به‌عمد یا غیرعمد، آگاه یا ناآگاه) با سخن‌های پیشین که موضوع مشترکی با هم دارند، و با سخن‌های آینده، که به یک معنا پیش‌گویی و واکنش به آن‌هاست، گفتگو می‌کند. و آوای هر متن در این هم‌سرایی معنا می‌یابد (احمدی، 1384: 93).

شاید در نخستین نگاه نتوان میان دو واژه «فره» و «عنایت» پیوندی یافت، چرا که یکی اصطلاحی اساطیری و دیگری عرفانی است. بدین خاطر پرداختن به جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی و پیوند آن دو، یک ضرورت است. بشر به لحاظ ضعف ذاتی فطرتاً موجودی نیازمند به حمایت و پشتیبانی است. منشأ عرفان به یک معنی حاجت‌درونی انسان است که می‌خواهد با مبدأ وجود و معبود خویش (یزدان) رابطه مستقیم پیدا کند (زرین‌کوب، 1387: 53) و تقریباً هیچ قومی در جهان نیست که در نزد آن‌ها نوعی از عرفان را نتوان یافت. ریشه اساطیر را نیز می‌توان شوق تقرب و نزدیکی به مافوق‌الطبیعه به قصد بهره‌مندی از پشتیبانی آن برای جبران ضعف و ناتوانی خود دانست. «با وجود تحولات بسیاری که در حیطه خداشناسی نوع بشر از سالیان دور تا عصر حاضر صورت گرفته، تنها صورت‌پایداری که بشر از ابتدا تا حال در ادیان توحیدی و غیرتوحیدی درباره خدا یا خدایانش داشته و دارد، باور قطعی و محتوم حمایت و پشتیبانی است» (مظفری، 1388: 152).

ریشه جریان‌های معنوی و عرفانی در اسطوره‌ها قابل جستجو است. «اگر آیین‌های اساطیری پدیدآورنده "خدایان انسان‌گونه" بود، عرفان معرفی‌کننده "انسان‌های خداگونه" و مردان کاملی است که مصدر انجام اعمال و افعال غیرعادی و فوق بشری هستند» (همان: 156).

اسطوره چون مادری است که حماسه را می‌زاید و در دامان خود می‌پرورد، از این روی حماسه تنها در فرهنگ و ادب مردمانی پدید می‌آید که دارای تاریخی کهن و اسطوره‌ای دیرینه‌اند. حماسه بر پایه ستیز نیروهای ناساز پدید می‌آید. «در جهان‌بینی و هستی‌شناسی اساطیر ایرانی، دو بن خیر و شر یا اصطلاحاً اهورامزدا و اهریمن و یاران آن‌ها در زمانی نه یا

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 109

دوازده هزار ساله، پیوسته در ستیزند که در این ادوار پس از برتری موقت هر یک از دو طرف، سرانجام نیروهای نیکی پیروز خواهند شد»<sup>1</sup> (آیدنلو، 1388: 32).

بسیاری از سروده‌های صوفیانه درونمایه‌ای حماسی دارند که البته این کشاکش برخلاف حماسه، گونه‌ای حماسه درونی است و در آن ستیز نیروهای ناساز به کشمکش در درون عارف و صوفی مبدل می‌شود. عارف با «من» خویش می‌جنگد و هرگز نمی‌تواند با هم‌اورد خود به آشتی و آرامش برسد. هم از این روست که ادب عرفانی را دنباله ادب پهلوانی می‌نامند (کزازی، 1387: 196-182). کسانی چون خواجه عبدا... انصاری، هجویری، مولوی و دیگر عارفان واژه «عنایت» را تفسیر کرده و محققان گستره ادبیات حماسی، به‌ویژه شاهنامه فردوسی مانند هانری گربن، پورداوود، آموزگار و دیگران معنای «فرّه» را تبیین کرده‌اند. این مقاله پیوند میان این دو مقوله را بررسی کرده و ضمن ارائه تعریفی روشن از آن دو با شاهد مثال‌هایی از شاهنامه فردوسی و مثنوی معنوی، پیشینه، مبانی فکری، وجه ارتباط، ویژگی‌ها و اثرگذاری مشترک این دو مقوله را بررسی و تحلیل کرده است.

### فرّه ایزدی

خرّه یا فرّه «عبارت است از فروغ یا شکوه و بزرگی و اقتدار مخصوصی که از طرف اهورا به پیغمبر یا پادشاهی بخشیده می‌شود» (پورداوود، 1376، ج 1: 512). فرّه ایزدی یا یزدانی<sup>2</sup> و فرّ کیانی در لغت به معنای «شأن و شوکت و شکوه و عظمت خداوندی» آمده و در اوستا به معنی «حقیقتی الهی و کیفیتی معنوی» مطرح شده است (رزمجو، 1381، ج 2: 341). این نیرو در باور ایرانیان باستان آفریده اهورامزداست و در واقع بخش جدایی‌ناپذیر از ضمیر او بود و آنان که شایستگی داشتند و نگاهبان داد و انصاف بودند، این نیرو از جانب اهورا مزدا به کالبد آنان می‌پیوست و پیوسته یاریگرشان بود (اسماعیل‌لو، 1384: 182). چون این نیرو برای کسی حاصل شود او را به شکوه و جلال و مرحله تقدّس و عظمت معنوی می‌رساند و صاحب قدرت و نبوغ و خرمی و سعادت می‌کند (باحقی، 1369: ذیل فرّه).

اوستا اشارات فراوانی در معنی فرّ دارد؛ چنان‌که: «خور یا فرّ، نیرویی است که از سوی خداوند به صورت شعاع‌های نور یا صوری دیگر در صورت قابلیت اهدا می‌گردد. این فرّ یا خرّه موجب نیرومند شدن و ترقی و کمال دارندگان آن می‌گردد. هرگاه به پهلوان پیوسته شود، بس نیرومند و بی‌بدیل می‌شوند. اگر به شاهان بپیوندند، در شهریاری و شاهی، تا

هنگامی که پیرو راه راستی باشند، کامیاب می‌شوند. هرگاه به حکیمان و دانایان تعلق یابد، به معرفت و شناخت و پیامبری دست می‌یابند و برگزیده خداوند می‌گردند» (رضی، 1384: 143).  
مرتبه کامل این نور را که مخصوص به ملوک و پادشاهان است، «کیان‌خره» می‌نامند که موجب قاهریت و برتری می‌شود (همان: 174). مطابق مندرجات زامیاد یشت فرّ این‌گونه معرفی شده است: «فرّ فروغی است ایزدی، به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی رسد، شایسته تاج و تخت گردد، آسایش‌گر و دادگر شود» (پورنامداریان، 1375: 298).

اصطلاح فرّه ایزدی در آثار سهرودی به صورت‌های مختلفی چون «خوره» و «خره»، «فرّه»، «فرّ»، «فرّ نورانی»، «هیبت نورانی»، «کیان‌خره» و «فرّ کیانی» به کار رفته است. این اصطلاح سهرودی در واقع همان خورنه اوستایی است که در پهلوی «خوره» و در فارسی امروز «فرّه» خوانده می‌شود: نورالانواری که به عقیده هانری کربن از اعماق هویت الهی برمی‌خیزد و از آغاز پیدایش جهان تا پایان استحاله آن فعال است (شایگان، 1387: 221).

بازتاب این مفهوم را در دو مقوله جهانشناسی مزدیسنايي می‌توان دید که جهان به دو بخش مینوی یعنی عالم روشنایی، مجردات و عقول و نیز بخش گیتی یعنی عالم ظلمانی، دنیای ماده و طبیعت تقسیم می‌شود. سهرودی از قول زرتشت می‌گوید: نوری از عالم روشنایی به جان انسان‌های کامل می‌تابد که به آن‌ها نیرومی‌دهد و آنان را یاری می‌رساند. جان‌ها از این نور روشنایی می‌گیرند و هاله‌ای درخشان‌تر از نور خورشید بر سرشان می‌تابد. این نور همان است که به عقیده زرتشت از ذات خداوند (نورالانوار) ساطع می‌شود و مخلوقات به واسطه این نور برخی بر دیگری تقدّم می‌یابند<sup>3</sup> (کربن، 1382: 85).

از نظر سهرودی هر پادشاهی لایق آن نیست که از «کیان‌خره» بهره‌مند شود و پادشاهان خاصی به این موهبت دست می‌یابند، یعنی کسانی که به درجات معنوی رسیده باشند (پورجوادی، 1382: 72).

#### فرّه ایزدی در شاهنامه

نیروی فوق‌طبیعی (فرّه ایزدی) در جهان‌بینی اسطوره‌ای همواره در کانون نگاه و باور ایرانیان باستان بوده است و این نیروی آن‌سری همواره یاریگر شهرياران، پهلوانان و حکیمان است؛ چنان‌که سیمرغ در جهان‌بینی اسطوره‌ای ایرانیان، چونان تندیس فرّه و یا دارای

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی (130-107) 111  
نیروی فوق‌طبیعی است و در شاهنامه مددکار قدرت ایزدان، شه‌ریاران و پهلوانان بوده و  
رهایی‌بخش آنان از بن‌بست‌های زندگی است.  
شاهان شاهنامه از نیروی فرّه برخوردارند. کیومرث نخستین پادشاه اساطیری دارای این  
نیروست:

همی تافت زو فرّ شاهنشهی      چو ماه دو هفته ز سرو سهی  
(فردوسی، 1386، ج 1: 22)  
پس از او نیز این نیرو به هوشنگ منتقل می‌گردد و به یاری همین نیروی یزدانی  
هوشنگ راه زندگی را بر مردم هموار می‌کند:  
به جوی و به کشت آب راه کرد      به فرّ کیی رنج کوتاه کرد  
(همان: 30)

جمشید در آغاز پادشاهی به فرهمندی خود اشاره می‌کند:  
منم گفت با فرّه ایزدی      همم شه‌ریاری و هم موبدی  
بدان را ز بد دست کوتاه کنم      روان را سوی روشنی ره کنم  
(همان: 41)  
و فریدون با بهره‌گیری از شعاع انوار الهی (فرّه)، ضحاک را از پای درآورد (شایگان،  
1387: 222). او به یاری این نیرو، پلیدی و نابخردی را از چهره جهان پاک می‌کند:  
فریدون ز کاری که کرد ایزدی      نخستین جهان را بشست از بدی  
یکی پیشتر بند ضحاک بود      که بی‌دادگر بود و ناپاک بود  
و دیگر که گیتی ز نابخردان      بپردخت و بستد زدست بدان

(فردوسی، 1386، ج 1: 85)  
پس از پادشاهی زوتهماسب نیز زال برای برگزیدن پادشاه با موبد مشورت می‌کند و  
موبد نیز کیقباد را که دارای فرّه است، معرفی می‌کند؛ چرا که پادشاه باید از نسل شاهان و  
دارای فرّ شاهانه باشد:

ز تخم فریدون یل کیقباد      که با فرّ و برزست و با رای و داد  
(همان: 338)

پهلوانان ایرانی شاهنامه همه صفات خوب را دارند و اصول مردی و مردانگی را رعایت می‌کنند. آنان بنا بر برخی روایات دارای فرّ خاص خود هستند. (یاحقی، 1369: ذیل فرّه) هنگامی که رستم از مادر زاده می‌شود و او را نزد مادر می‌برند، سیندخت نشانه‌های فرهمندی را در چهره او مشاهده می‌کند:

بخندید از آن بچه سرو سہی      بدید اندرو فرّ شاهنشہی

(همان: 268)

حکیمان و فرزندگان شاهنامه صفات و ویژگی‌هایی دارند که نشان می‌دهد آنان نیز از فرّه برخوردارند؛ چنان‌که همواره از کردار بد به‌دورند و در سختی‌ها و مشکلات یاریگر پادشاه هستند. شهرسب، وزیر پاک‌کردار تهمورث چنین است:

مرو را یکی پاک‌دستور بود      که رایش ز کردار بد دور بود  
خنیده به هر جای و شهرسب نام      نزد جز به نیکی به هر جای گام

(همان: 36)

دیگر دانایان و حکیمان شاهنامه چون اغریث و جاماسب نیز چنین‌اند. سه‌رودی از میان شهریاران ایران کیخسرو را به علت پافشاری در کردارهای پاک و قدسی مظهر مجسم «کیان‌خرّه» در نزد ایرانیان می‌داند. چهره‌ای که فردوسی از کیخسرو ترسیم می‌کند، چهره پادشاهی است عادل، مردم‌دوست، خردمند و سرانجام‌رستگار که با آغاز پادشاهی او جهان پر از عدل و داد می‌شود:

جهان شد پر از خوبی و ایمنی      ز بد بسته شد دست آهرمنی

(همان، ج 3: 5)

فرّه ایزدی یاریگر شاهان در سختی‌هاست و آنان به یاری این نیرو قادر به انجام کارهای خارق‌العاده هستند. کیخسرو در سیاوش‌نامه به ختن پناه می‌برد و گیو از ایران به جستجوی او می‌رود و او را می‌یابد، در بازگشت افراسیاب به تعقیب آنان می‌پردازد. آنان به جیحون می‌رسند و از کشتی‌دار برای گذشتن از آب کمک می‌خواهند؛ اما او در عوض چیزهایی می‌خواهد که دادنی نیستند. گیو به کیخسرو می‌گوید که چون تو «فرّه ایزدی» داری، می‌توانی بی‌کشتی از آب بگذری و ما را هم بگذرانی:

بدو گفت گیو ار تو کیخسروی      نبینی از این آب جز نیکوی

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 113

... مرین آب را کی بود بر تو راه که با فرّ و برزی و زیبایی گاه

(همان، ج 2: 447)

کیخسرو، مانند هر شاه دیگری که دارای فرّ کیانی است، با غیب در ارتباط بوده و می‌توانسته است پیام سروش غیبی را بشنود. پروفیسور هانری کرین یکی از تجلیات «فرّه» را «جام جم» می‌داند و معتقد است که نور و فرّه به صور دیگری هم تجلی دارد و از آن جمله جام جم است که نگرش در آن آشکارکننده اسرار ناپیداست (شایگان، 1387: 314). جام جهان‌نما، که در اصل «جام کیخسرو»<sup>4</sup> نامیده می‌شده و بعداً به نام «جام جم» یا «جام جمشید» معروف شده است، همان جامی است که فردوسی به کیخسرو نسبت داده است که کیخسرو آن را طلب می‌کند؛ تا بتواند بیژن را در آن ببیند:

نگه کرد و پس جام بنهاد پیش	بدید اندرو دیدنی‌ها ز پیش
به هر هفت کشور همی بنگرید	که یابد ز بیژن نشانی پدید
سوی کشور گرگساران رسید	به فرمان یزدان مرو را بدید

(فردوسی، 1386، ج 3: 345)

سهرودی در لغت موران از تمثیل «جام گیتی‌نمای» استفاده می‌کند و آن را به کیخسرو نسبت می‌دهد: «جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی در آن جا مطالعه کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد...» (سهروردی، 1386: 46). فرّه با این‌که نگهبان است، خود نیاز به نگاهبانی دارد (آموزگار، 1387: 353). فردی که واجد و صاحب این فرّه می‌شود، اگر اوصاف و خصلت‌های نیک کسب شده را از دست بدهد، آن فرّه نیز به خواست ایزد از وجود او رخت برمی‌بندد؛ چنان‌که در مورد جمشید اتفاق افتاد: «تا زمانی که جمشید دادگری می‌کرد «فرّه ایزدی» با او بود و سعادت بر جهان حاکم و خوشبختی در آن روان؛ لیکن آن‌گاه که جمشید به خدا شرک ورزید و دروغ گفت، «فرّ» از او به پیکر مرغی بیرون شتافت»<sup>5</sup> (شکوری، 1376: 122). چون جمشید خود را به دروغ خدا خواند:

چو این گفته شد فرّ یزدان از او	بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگویی
منی چون پیوست با کردگار	شکست اندر آورد و برگشت کار

(فردوسی، 1386، ج 1: 45)

دیوان و اهریمنان شاهنامه همواره برای تباه کردن پادشاه دارای فره تلاش می‌کنند و سرکشی و آلودگی شاهان به وسوسه دیو و اهریمن صورت می‌گیرد؛ جمشید فریفته دیو غرور شد و تخت پادشاهی را از دست داد، ضحاک را نیز دیو و ابلیس از راه به در کرد و کاووس به دمدمه دیو به آسمان برشد.<sup>6</sup>

### عنایت

عنایت: «موهبتی است الهی که شامل بندگان خاصّ خدای تعالی می‌شود، مانند انبیا و رسل و اولیای عظام که بدون اجتهاد و طیّ مدارج معمول میان خلق بدان دست یافته‌اند. بنابراین مقام رسالت و نبوت و ولایت مرتبه‌ای عنایتی است نه کسبی و اجتهادی» (گوهرین، 1382: ذیل عنایت). و در اصطلاح فلاسفه، «توجه مافوق است به مادون، و علم حق تعالی را به نظام احسن و خیر مطلق که عین وجود نظام جملی جهان است به نحو اکمل و اتم، عنایت نامند» (دهخدا، 1373: ذیل عنایت). عنایت در اصطلاح عرفا، توجه حضرت احدیت به سالک و عارف کامل است (سجادی، 1350: ذیل عنایت) و به عبارتی علم محیط الهی به مصالح امور بندگان و نظام وجودی جهان است که در نگرش عارفان، کرم جامع الهی و انعام و احسانی که از جانب پروردگار به بنده عطا شده، با این واژه بیان می‌شود. به اعتقاد عرفا آنچه اسباب رسیدن به کمال را برای بنده فراهم می‌کند، همان عنایت الهی است، به‌ویژه در ستیز با نفس جز به عنایت الهی نمی‌توان گام برداشت. عنایت در مرشد و پیر طریقت هم تجلی می‌کند و غالباً سالک به همت و عنایت مرشد خویش می‌تواند بر هوای نفس خود پیروز شود (مولوی، 1360، ج 1: 223). عرفای اسلامی عنایت را توجه حضرت احدیت به عارف کامل و سالک می‌دانند و آنچه اسباب رسیدن بنده را به کمال فراهم می‌کند همان عنایت الهی است (هجویری، 1336: 396). به اعتقاد هجویری عنایت، یعنی محبت سرمدی و پاینده الهی نسبت به عاشق که سبب معرفت و شناخت پروردگار است (همان: 343).

خواجه عبدا... انصاری مفصل‌تر از دیگر عارفان ایرانی درباره عنایت سخن گفته است. او معتقد است تمام انعام و اکرام پروردگار از بالای عرش تا منتهای فرش که خداوند به خاطر انسان آفریده است، عین عنایت اوست. عنایت الهی به‌طور متواتر به‌سوی انسان روان است و هر چه در پهنه بی‌کران هستی است از آسمان و زمین، آفتاب و ماه و ستارگان، لوح و قلم،

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان بینی اسطوره‌ای و عرفانی (130-107) 115

عرش و کرسی و مانند آن عنایت الهی نسبت به انسان است (خواجه عبدالله انصاری، 1349: 74). وی بر این باور است که امکان راه یافتن به سوی پروردگار بدون عنایت الهی وجود ندارد و عصمت و توبه نیز بر اثر عنایت الهی در وجود سالک پدیدار می‌شود (همان: 23). خواجه کوشش بندگان را نتیجه کشش و جذبۀ از جانب خداوند می‌داند. هجویری نیز در این باب با خواجه نظری مشابه دارد و می‌نویسد: «کار سبقت عنایت دارد نه کثرت مجاهدت، نه هر که مجتهدتر ایمن‌تر، که هر که عنایت بدو بیشتر به حق نزدیک‌تر» (هجویری، 1336: 255).

عارفانی چون نجم‌الدین رازی و شیخ احمد جام دریافت عنایت الهی را موقوف به مجاهدت و کسب قابلیت از جانب بنده می‌دانند. نجم‌الدین رازی می‌گوید: اگر مرید صادق صرفاً برای رضای حق قدم در راه طلب نهد، پروردگار دل او را به کمند جذبات عنایت، از مألوفات و لذت‌های نفسانی می‌گرداند و او را در مبارزه با نفس یاری می‌دهد (رازی، 1352: 46). عین‌القضات نیز می‌گوید: «چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت بدر آرد» (عین‌القضات، 1373: 51). شیخ جام نیز معتقد است که مؤمن موحد که عزیزترین خلق است، چون توبه کند و بر هوای نفس خویش پیروز شود و مجاهدت و عبادت کند، عنایت پروردگار شامل حال او می‌شود و از دریای لطف و کرم الهی بی‌بهره نمی‌ماند (احمد جام، 1350: 77).

سالک نباید به اعمال خود در سلوک غرّه شود، بلکه باید همه اعمال خود را از عنایت حق بداند و شکرانه این عنایت به‌جای آورد؛ چون اگر این عنایت نباشد، آثار کمال در سالک ظهور نمی‌نماید، «بسا کسانی که پس از سال‌ها عبادت و ریاضت چون سایه عنایت بر آنان نیفتاده است نتوانسته‌اند قدمی فرابیش نهند و چه بسا کسانی که به یک عنایت خاص و حسن توفیق صد هزاران سال آن سو گشته‌اند و بر آن چه با کسب و اجتهاد و یا ریاضات مدام دیگران بدان نتوانسته‌اند برسند، رسیده‌اند. پس سالک باید پیوسته به عنایت حق امیدوار باشد و از غرور و پندار بگریزد...» (گوهرین، 1382: ذیل عنایت).

### عنایت در مثنوی

مولوی در مثنوی به لطیفه عنایت اشاره کرده و اهمیت آن را در نیل به مطلوب گوشزد

می‌کند. البته وی عنایت را موقوف مرگ و فنا (موت ارادی)<sup>7</sup> می‌داند:

وان عنایت هست موقوف ممات      تجربه کردند این ره را ثقات  
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست      بی عنایت هان و هان جایی مایست

(مولوی، 1379، دفتر 6: 3840)

مولوی توجه و عنایت حق را درمان دردهای باطنی و روحانی بشر می‌داند و معتقد است که هر چه هست همه کرم و عنایت اوست. و مشایخی که به عنایت حق تعالی به مقامات رسیده‌اند، باید عنایت الهی را به سالکان دیگر انتقال دهند:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج      بی عنایات خدا هیچیم هیچ  
بی عنایات حق و خاصان حق      گرمک باشد سیاه استش ورق

(همان: 1878)

اگر عنایت الهی عارف سالک را دستگیر شود، به افلاک خواهد رسید:

چون بپراند مرا شه در روش      می‌پریم بر اوج دل چون پرتوش

(همان: 1158)

وی در بیان برتری عنایت بر جهد و کوشش سالک بیان می‌کند که:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد      جهد را خوف است از صد گون فساد

(همان: 3839)

و با لطف و عنایت الهی هر موجود ناچیزی به مقامی بس والا دست خواهد یافت؛ چنان-  
که سگ اصحاب کهف چنین شد:

آفتاب لطف حق بر هر چه تافت      از سگ و از اسب فر کهف یافت

(همان: 3451)

از نظر مولوی کسی که خداوند به او لطف و توجه دارد، غریب نیست:

آن که باشد با چنان شاهی حبیب      هر کجا افتد چرا باشد غریب  
هر که باشد شاه دردش را دوا      گر چو نی نالد نباشد بی نوا

(همان، دفتر 2: 1166)

و انسان با عنایت خداوند، حقیقت را از مجاز تشخیص می‌دهد:

فرق آن‌گه باشد از حق و مجاز      که کند کحل عنایت چشم باز

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 117

ورنه پشک و مُشک پیش آخشی هر دو یکسان است چون نبود شمی  
(همان، دفتر 4: 3464)

البته او معتقد است که لطف و عنایت خداوند به هر کس به اندازه قابلیت او می‌رسد:

تاب لطفش را تو یکسان هم بدان سنگ را و لعل را داد او نشان

لعل را زان هست گنج مقتبس سنگ را گرمی و تابانی و بس

(همان، دفتر 6: 3452)

هر چند مولوی برای جهد و کوشش ارزش قائل است؛ اما صرف کوشش را بی‌فایده می‌داند. به اعتقاد وی عنایت حق تعالی که از مخزن فیض و کرم نامتناهی پروردگار بر دل و جان سالک برسد، هزاران بار از مجاهدت و کوشش آن سالک در طاعت و عبادت بهتر و پرمایه‌تر است؛ زیرا سالک را زودتر و سالم‌تر و مطمئن‌تر به سرمنزل مقصود می‌رساند و کسی که مشمول چنین عنایتی باشد، در پناه عصمت حق است (همایی، 1362، ج 1: 558):

پاسبان من عنایات وی است هر کجا که من روم شه درپی است

(مولوی، 1379، دفتر 2: 1156)

شیطان نفس همواره درصدد ویران ساختن بنیاد ایمان سالک است و اگر لطف و عنایت

الهی دستگیر نشود، ایمانی نخواهد ماند:

ذره‌ای سایه عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت‌پرست  
زان که شیطان خشت طاعت برکند گر دوصد خشت است خود را ره کند

(همان، دفتر 6: 3869)

و هرگاه بنده‌ای به وسوسه و فریب شیطان نفس به غرور و تکبر واداشته شود، آن بنده از دایره لطف الهی خارج می‌گردد؛ چنان‌که نمرود که با لطف و عنایت خداوندی بی‌واسطه دایه و مادر پرورده شده بود، چنین گردید:

هم‌چنان نمرود آن الطاف را زیر پا بنهاد از جهل و عما

این زمان کافر شد و ره می‌زند کبر و دعوی خدایی می‌کند

(همان: 4846)

یعنی همان سرنوشتی که هاروت و ماروت بدان گرفتار شدند:

همچو هاروت و چو ماروت شهیر      از بطر خوردند زهرآلود تیر  
اعتمادی بودشان بر قدس خویش      چیست بر شیر اعتماد گاو میش؟

(همان، دفتر 1: 3321)

### مقایسه مفهوم «فرّه ایزدی» و «عنایت الهی»

فرّه ایزدی شأن و شکوه و عظمت اهورایی است و «عنایت الهی»، توجه حضرت احدیت به سالک عارف است. نکته مهمی که در تعریف دو مفهوم به ذهن می‌رسد، این است که این دو که موهبتی غیبی هستند، از آن جهان بر آفریدگان شایسته فرود آمده و آنان را صاحب قدرت و مقام و منزلت می‌نمایند. از این جهت مفهوم «فرّه» تا حدی شبیه به یکی از معانی «سلطان» در قرآن کریم است. سلطان اغلب در قرآن به معنی قدرت معنوی و اعجاز‌آمیزی است که به صورت معجزات و کرامات تجلی می‌کند. انبیا این سلطان را از خداوند می‌گیرند که از آن به تأیید الهی نیز یاد شده است (معین، 1388، ج 1: 415).

سهروردی مفهوم «خورنه» را با «نور محمدی» یا مفهوم «سکینه» یکی می‌داند و به عقیده هانری کربن از این نور، خورنه (فرّه)، در واقع همان نوری استنباط می‌شود که به پیامبران اعطا شده است. پس «این نور دارای همان نقش معنوی است که نور محمدی در پیامبرشناسی و امام‌شناسی شیعی. افزون بر این در اندیشه شیخ اشراق مفاهیمی که در فارسی خورّه و در عربی سکینه نامیده می‌شوند، با یکدیگر ارتباط دارند. از مفهوم سکینه معنای ساکن شدن و رحل اقامت افکندن استنباط می‌شود؛ هم‌چنان که واژه خورّه مبین اسکان نور جلال در جان پادشاهان فرهمند ایران باستان است» (شایگان، 1387: 228).

در آیین مزدایی که شاهنامه نیز کم و بیش متأثر از آن است، سه گروه از فرشتگان از سوی اهورامزدا حافظ و مؤید امیران آرمانی و دادگر هستند: امشاسپندان، ایزدان و فروهران که دسته اخیر مددکار شاهان شایسته عادل در اداره جهان و از میان بردن ظلم و نیروهای اهریمنی هستند (رزمجو، 1381، ج 2: 304). و نکته بسیار حائز اهمیت که فردوسی سخت بدان معتقد و پای‌بند است، این است که تخت پادشاهی باید در اختیار کسانی باشد که مؤید به تأیید الهی هستند و اگر تخت فرمانروایی از چنین فرمانروایی تهی گردد، بهروزی و فزونی نعمت و رفاه از مردم روی برخواید تافت؛ چنان‌که در روزگار حکومت ضحاک:

نهان گشت کردار فرزندگان      پراگنده شد کام دیوانگان

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 119

هنر خوار شد، جادویی ارجمند      نهان راستی، آشکارا گزند

(فردوسی، 1386، ج 1: 55)

این تأیید الهی که همان «فرّه ایزدی» است، در واقع مرادف عنایت خداوندی است که انبیا و اولیا و خاصان حق از آن بهره دارند. لذا از دیدگاه فردوسی، شاهی و پیغمبری دو گوهر گران‌بهای یک انگشتی بوده و امیران دادگر مؤید به تأییدات الهی چونان پیامبران شایسته‌سالاران روحانی هستند:

چنان دان که شاهی و پیغمبری      دو گوهر بود در یک انگشتی

(همان، ج 8: 458)

و اطاعت از اوامرشان برابر با فرمانبری از خداست: چه فرمان یزدان چه فرمان شاه. در اغلب خطابه‌هایی که شاهان شاهنامه در آغاز پادشاهی برای بزرگان کشور ایراد می‌کنند، به شایسته‌سالاری روحانی خود که در واقع مرهون «فرّه ایزدی» است، تکیه دارند. جمشید در آغاز سلطنت خویش اظهار می‌دارد:

منم گفت با «فرّه ایزدی»      همم شهریاری و هم موبدی

(همان، ج 1: 41)

چنان‌که پیش‌تر گفته شد به اعتقاد برخی عرفا، چون نجم‌الدین رازی و شیخ احمد جام، سالک عارف برای بهره‌مندی از عنایت خداوندی باید صادقانه در راه حق گام نهد و با غلبه بر هوای نفس دل را شایسته دریافت جذب و عنایت الهی گرداند؛ یعنی قابلیت لازمه دریافت عنایت است. عرفا و اهل سلوک قابلیت دریافت عنایت ویژه الهی را از طریق کسب فضایل اخلاقی به دست می‌آورند. از طرفی نیز فرّ یا خور، در اوستا نیرویی است که از سوی ایزد پاک به صورت شعاع‌های نوری و یا صوری دیگر در صورت قابلیت داده خواهد شد. این فرّه همان نور ایزدی است که موجب ترفیع مقام روحانی و پیروزمندی آدمی می‌شود و به دست آوردن و دارا شدنش، وارستگی، از خودگذشتگی، پاکیزگی اخلاقی، اندیشه و کردار درست می‌خواهد (رضی، 1384: 154)؛ چنان‌که تهمورث پس از پالوده شدن از بدی‌ها به فرّه ایزدی دست می‌یابد:

چُن آن شاه پالوده گشت از بدی      بتابید ازو فرّه ایزدی

(فردوسی، 1386، ج 1: 36)

فرّه ایزدی جزء لاینفک شرایط پادشاهی است که پادشاه را از آفات اهریمنی پاس می‌دارد. سیاوش به واسطه خویش‌کاری و بهره‌مندی از نیروی فرّه از دام فتنه سودابه رهایی می‌یابد. هنگامی که سیاوش از سوی سودابه متهم شد، چنان‌که رسم و آیین روزگار بوده است، سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود می‌بایست از آتش بگذرد، بنابراین جامه سپید بر تن می‌کند و سوار بر اسب سیاه خود در حالی که آماده عبور از آتش است، خطاب به پدر می‌گوید:

به نیروی یزدان نیکی دهش      از این کوه آتش نیابم تبش

(همان، ج 2: 235)

او با اطمینان از پاکی خود و با تکیه بر عنایت الهی بر آتش می‌زند و از کوه آتش به سلامت عبور می‌کند چراکه:

چو بخشایش پاک‌یزدان بود      دم آتش و آب یکسان بود

(همان: 236)

عشق ناپاک سودابه به سیاوش یادآور عشق نابجای زلیخا به حضرت یوسف (ع) است و در تفاسیر نوشته‌اند که فرشته عصمت یوسف را از گناه بازداشت (می‌بیدی، 1374، ج 5: 5) و این در حالی است که سیاوش پیامبر نبود و فردوسی در این بخش از داستان می‌خواهد اوج عصمت را در وجود سالک جوان به تصویر بکشد و سیمای او را تا سرحد پیامبری بالا ببرد. عنایت الهی نیز چون سلاحی عارف را از فساد بازداشته و از دام‌های شیطانی بازمی‌رهاند. و یوسف (ع) به یاری این سلاح از دام عشق زلیخا رهایی می‌یابد. از سویی دیگر عبور سیاوش از کوه آتش یادآور عبور ابراهیم (ع) از آتش و سرد شدن آتش بر اوست. ابراهیم (ع) چون در آتش افکنده می‌شود، به خداوند توکل می‌کند و از آتش هراسی به دل راه نمی‌دهد. او حتی در پاسخ به درخواست یاری‌رسانی جبرئیل نیز عنایت آشکار خداوندی را برای نجات از مکر دشمنان کافی می‌داند:

گفت ابراهیم نی، رو از میان      واسطه زحمت بود بعد العیان

(مولوی، 1379، دفتر 4: 2988)

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی (130-107) 121

و بدین ترتیب با عنایت خداوند آتش بر ابراهیم سرد و بی‌آسیب می‌شود.<sup>8</sup> از این جهت سیاوش نیز به مانند ابراهیم (ع) سیمای عارف متوکل‌ی دارد که در نام‌لایمات به عنایت خداوند تکیه می‌کند.

بر خورداری از فرّه و شکوه خداوندی به خواهش و کوشش میسر نیست. هیچ کس به خواهش و کوشش خود به فرّه دست نمی‌یابد. افراسیاب سه بار برهنه شده، در آب فرو می‌رود تا فرّه شاهی را به دست آورد، اما هر بار، فرّه از او می‌گریزد و کوشش وی بی‌نتیجه می‌ماند (پورداوود، 1376، ج 1: 513). حصول فرّه به پاکی انسان بستگی دارد و این قابلیت در اثر خویش‌کاری، یعنی انجام وظایف انسانی به دست می‌آید. در شاهنامه افرادی به سبب فقدان قابلیت، فرّه ایزدی را از دست می‌دهند. نخستین پادشاه بزرگ شاهنامه (جمشید) که فرّه از او جدا می‌گردد، دچار نخوت گردید و خود را خداوند عالمیان خواند:

چو این گفته شد فرّ یزدان ازوی گسست و جهان شد پر از گفتگوی  
منی چون بیپوست با کردگار شکست اندر آورد و برگشت کار

(فردوسی، 1386، ج 1: 45)

ضحاک و کاووس نیز در این دام گرفتار شدند. در شاهنامه دیوی نغز دست کاووس را به خواست ابلیس گمراه می‌کند؛ تا او برای پی بردن به راز آسمان و چگونگی گردش چرخ، به یاری چهار عقاب آموزش دیده به آسمان بر شود:

وزان پس عقاب دلاور چهار بیاورد، بر تخت بست استوار  
چو شد گرسنه تیزپران عقاب سوی گوشت کردند هریک شتاب  
ز روی زمین تخت برداشتند ز هامون به ابراندر افراشتند

(همان، ج 2: 97)

اما سرانجام عقاب‌ها خسته و مانده شده، از پرواز بازماندند. به همین دلیل است که کیخسرو در اوج قدرت و توفیق از ترس گرفتار شدن به «منی» (ادعای خدایی) و نیز بیدادگری از پادشاهی کنار می‌رود:

روانم نیاید که آرد منی بداندیشی و کیش آهرمنی  
شوم بدکنش همچو ضحاک و جم که با سلم و تور اندر آمد به زم

(همان، ج 4: 327)

از سوی دیگر به دست آوردن عنایت الهی نیز صرفاً با کوشش و تلاش عارف سالک میسر نیست، بلکه قابلیت دریافت آن لطف خداوندی است. یعنی عنایت خداوندی بر کوشش بنده سبقت دارد و اگر کوششی هم باشد، آن هم عنایتی است از جانب خداوند. «عنایت به منزله مغناطیس کشش و عزت است، اگر کشش باشد کوشش باشد». (سجادی، 1350: ذیل عنایت) مولوی در مقایسه جهد و عنایت می گوید:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد      جهد را خوف است از صدگون فساد  
(مولوی، 1379، دفتر 6: 3839)

و عنایت حق موقوف بر مرگ ارادی است: «موتوا قبل ان تموتوا» و حصول آن مرگ نیز بسته به توفیق و عنایت حق است، یعنی «در هر عنایتی دو عنایت موجود است؛ چرا که تخصیص عنایت به کسی، خود بسته به عنایتی دیگر است» (همایی، 1362، ج 1: 559).  
مولوی می گوید:

وان عنایت هست موقوف ممات      تجربه کردند این ره را ثقات  
(مولوی، 1379، دفتر 6: 3840)

هم چنان که پادشاهان در مسیر حکمرانی از فریب نیروهای اهریمنی در امان نیستند، مشمولان عنایت خاص الهی نیز از وسوسه اهریمن درون و شیطان نفس خلاصی ندارند و اگر سروش و الهام غیبی آنان را یاری نکند و از لطف و عنایت خداوند محروم گردند، به سرنوشت کسانی چون نمرود و فرعون دچار می شوند. مولوی در تمثیلی دعوی الوهیت فرعون را ناشی از نادانی او می داند و او را به شغالی که ادعای طاووس بودن می کند تشبیه کرده، می گوید:

همچو فرعون مرصع کرده ریش      برتر از عیسی پریده از خریش...  
هر که دید آن جاه و مالش سجده کرد      سجده افسوسیان را او بخورد...  
(همان، دفتر 3: 778)

فرعون همانند کاووس که قصد پی بردن به اسرار چرخ را داشت، درصدد آگاهی از خدای موسی (ع) برمی آید: «و فرعون گفت: ای بزرگان قوم! من جز خویشتن برای شما خدایی نمی شناسم. پس ای هامان! برایم بر گل آتش بیفروز و برجی [بلند] برای من بساز، شاید به [حال] خدای موسی اطلاع یابم و من جداً او را از دروغ گویان می پندارم» (فصص/38).

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 123

یکی از ویژگی‌های دارندگان فرّه و عنایت ارتباط با جهان آن‌سری است که نکته مشترک میان دو مقوله فرّه و عنایت است. سهروردی منتهای سیر و سلوک حکیم را مشاهده انوار مجرد قدسی می‌داند و دارندگان فرّه ایزدی چون کیخسرو می‌توانند به مشاهده انوار قدسی برسند... این انوار همان «فرّه کیانی» و «فرّ نورانی» است که از اصطلاحات دین زردتشتی و حکمت ایران باستان است و چون آن‌را به کسی بدهند، رئیس طبیعی عالم می‌شود و از عالم اعلی بدو نصرت می‌رسد و خواب و الهام او به کمال می‌رسد. (پورنامداریان، 1375: 193). کیخسرو که نمونه بارز پادشاهی حکیم است در پرتو دانش و حکمت، والاترین نمونه عارفانی است که کشف و شهود دارند و «جام جم» او نیز که اسرار ناپیدا را در آن آشکارا می‌دید، از تجلیات «فرّه» است. در ادبیات عرفانی نیز دل آگاه عارف مظهر جام جم است.

برخورداری پادشاهان از الهام و سروش غیبی یاری دهنده آنان در اداره مطلوب‌تر حکومت است. هنگامی که فریدون برای نبرد با ضحاک لشکر می‌آراست، فردی نیک‌خواه بسان پری نزد او آمد و به او افسونگری آموخت تا بدان جان خود را حفظ کند و فریدون دانست که این از جانب ایزد است؛ بنابراین او که از عنایت ایزدی برخوردار است، هنگامی که برادرانش با سرازیر کردن سنگ از بالای کوه قصد جان او را دارند، به فرمان ایزد از خواب بیدار می‌شود و با افسونگری از این فتنه جان به در می‌برد:

به فرمان ایزد سر خفته مرد      خروشیدن سنگ بیدار کرد  
به افسون همان سنگ بر جای خویش      بیست و نجنبید بر جای خویش

(فردوسی، 1386، ج 1: 72)

روشن است که نوعی عنایت ویژه از جانب خداوند وجود دارد که چنان‌چه کسی از آن برخوردار شود، امور سیاسی و اجتماعی جامعه را به بهترین شکل و کامل‌ترین روش اداره می‌کند و از این جهت شاهان فرهمند همچون پیامبران و اولیای خاص الهی هستند. هنگامی که کیخسرو عزم کناره‌گیری می‌کند<sup>9</sup> و لهراسب را به جانشینی برمی‌گزیند، در پاسخ به اعتراضات می‌گوید:

چو یزدان کسی را کند نیکبخت      سزاوار شاهی و زیبای تخت،  
خرد دارد و شرم و فر و نژاد      بود راد و پیروز و از داد شاد

جهان آفرین بر زبانم گواست که گشت این هنرها به لهراسب، راست  
(همان، ج 4: 360)

بیت سوم نشان می‌دهد که شاه دارنده فرّه ایزدی، به گونه‌ای صاحب الهام است و به واسطه سروش با جهان آن سری ارتباط دارد.

دیگر ویژگی دارنده فرّه قدرت خارق العاده فوق بشری است. کیخسرو در داستان سیاوش، از رود جیحون بدون کشتی می‌گذرد چنان که شگفتی باژدار را برمی‌انگیزد و در پاسخ به افراسیاب در چگونگی عبور کیخسرو از جیحون می‌گوید:

چنین داد پاسخ که ای شهریار پدر باژبان بود و من باژدار  
ندیدم نه هرگز شنیدم چنین که کردی کسی ز آب جیحون زمین  
بهاران و این آب با موج تیز چو اندرشوی نیست راه گریز  
چنان برگذشتند هر سه سوار هوا داشتشان گفتی اندر کنار

(همان، ج 2: 426)

و نیز موسی (ع) و سایر انبیا و اولیا از آب می‌گذشتند و کارهای فوق طبیعی انجام می‌دادند. موسی (ع) که از بیم فرعونیان با قوم بنی اسرائیل به دریا می‌رسد، عصا را به وحی الهی بر دریا می‌کوبد و راه برای عبور او و همراهانش باز می‌شود: «درحقیقت به موسی وحی کردیم که بندگانم را شبانه ببر و راهی خشک در دریا برای آنان باز کن که نه از فرارسیدن [دشمن] بترسی و نه [از غرق شدن] بیمناک باشی» (طه/77).

دارنده فرّه ایزدی از یاران اهورامزداست که منشور حکومتش را از او گرفته است و در دشواری‌ها از عالم غیب یاری می‌طلبد. این لطیفه غیبی از پادشاهی به پادشاهی دیگر منتقل می‌شود و «در پایان فرّه در وجود سوشیانت پیروز و دیگر یاران جای خواهد گرفت که به هنگام خود جهان را نو سازند» (آموزگار، 1387: 361)؛ هم‌چنان که به آمدن منجی در آخرالزمان و پیروزی حق بر باطل بشارت داده شده است.

هانری کربن معتقد است که از دید اشراقی سهروردی پیامبران نیز دارای خورنه‌اند. وی می‌گوید: سهروردی از این مفهوم که در اسلام پیامبران همه حاملان «نور محمدی» اند، که از «مشکات نبوت» سرچشمه می‌گیرد، استفاده کرده بدین سان مفهوم خورنه را با مفهوم سکینه جمع کرده، سنت اسلامی و فرشته‌باوری مزدیسناپی را در هم ادغام می‌کند. آن‌گاه

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان بینی اسطوره‌ای و عرفانی (130-107) 125  
با همانند دانستن لوگوس یونانی و خورنه و سکینه بنای نظر خود را در مورد تلفیق این  
سنت‌ها به پایان می‌رساند (شایگان، 1387: 228).

نیروی فرّه در باور ایرانیان باستان همواره مانند نور بوده است و به همان شکل نیز در  
کالبد اشخاص فرود می‌آمده است. در گزیده‌های زات‌اسپرم، دینکرد، کتاب هفتم و  
زرتشت‌نامه ملاحظه می‌شود هنگامی که فرّا یا فرّه به دغدو (مادر زرتشت) پیوست، به  
صورت هاله‌ای از نور، او را درخشان ساخت به طوری که در شب، این روشنی از فاصلهٔ بعید  
پدیدار بود. از آن جاست که در سنت، مسیحیان این فکر را از ایرانیان گرفته و گرد سر  
قدّیسان و حضرت مسیح (ع) و بزرگان و حواریون هاله‌ای از نور ترسیم می‌کردند که نشان  
برگزیدگی از سوی خداوند و صاحب فرّه و نور آسمانی بوده است (رضی، 1384: 143). این  
نور در تصاویر مقدس به صورت هاله‌ای درخشان تصویر می‌شود که گرد سر پادشاهان و  
روحانیون مذهب مزدیسنا حلقه زده است (شایگان، 1387: 221).

تعبیر هانری کربن در این زمینه بسیار زیباست، وی خورنهٔ ایرانی را خمیره‌ای می‌داند  
که نسل به نسل به شهریاران ایران منتقل می‌شود. این خورنه آن‌گاه به زرتشت، پیامبر  
آیین اورمزد، و شاه ویشناسب که حامی آیین اوست، می‌رسد. سرانجام، گیرندهٔ نهایی خورنه  
آخرین پسر زرتشت است که در پایان عهد ما زاییده خواهد شد و به اصطلاح، همان زرتشت  
بازگشته است. حال اگر این مطلب را با عقاید تشیّع دوازده امامی بسنجیم، به خوبی  
هم‌نوایی آیین مزدیسنا و تشیّع را می‌بینیم: «نسبت سوشیانتِ ناجی با زرتشت، پیامبر  
ایرانی، همان نسبت امام دوازدهم با حضرت محمد(ص) در آیین تشیّع است. سوشیانت،  
لنگهٔ زرتشت در قیام قیامت است؛ چنان‌که امام دوازدهم بیانگر ختم حقیقت محمدی در  
سنت اسلامی است» (همان: 228) بر این اساس می‌توان به ارتباط مفهوم خورنه (فرّه) با  
نور محمدی پی برد که بدین‌سان رشتهٔ نبوت در ایران باستان به رشتهٔ نبوت اسلامی در  
قرآن و عبرانی در تورات می‌پیوندد.

### نتیجه‌گیری

ایرانیان باستان به وجود نیروی آن‌سری و فوق بشری به نام «فرّه ایزدی» معتقد بودند و اگر  
کسی از چنین نیرویی بهره‌مند می‌بود، بر دیگران برتری می‌داشت و شایستگی فرمانروایی و  
پادشاهی می‌یافت. بنابراین عقیده پادشاهی موهبتی اهورایی است که دارندگان فرّه

شایستگی دریافت آنرا دارند. فرهنگ دینی و عرفان اسلامی نیز بر آن است که انسان‌ها به قابلیت شایسته دریافت «عنایت الهی» می‌گردند و بر دیگران برتری می‌یابند؛ چنان‌که برخی به‌عنوان نبی، ولی و پیر شایسته ارشاد، راهنمایی و سرپرستی و ولایت بر عامه می‌گردند. پس صاحبان فره و عنایت به‌گونه‌ای با جهان غیب ارتباط دارند.

دارندگان فره ایزدی در شاهنامه چون شاهان، پهلوانان و دانایان از نوری اهورایی و نیز صاحبان عنایت الهی در مثنوی چون انبیا، عارفان و اولیا از موهبتی الهی برخوردارند و مادام‌که به فریب ابلیس به غرور و تکبر دچار نگردند و از راه راستی و داد روی برنتابند، شایستگی سروری دارند. بر این اساس شاهان فرهمند مانند کیخسرو از هاله‌ای نورانی بهره‌مند هستند و نیز انبیای الهی به‌ویژه حضرت ختمی مرتبت (ص)، معصومین (ع) و اولیای الهی هیأتی نورانی و کمال‌یافته دارند.

جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی پیوندی بینابین دارند و برخی باورهای ایرانیان باستان در ادبیات عرفانی به نام و مقوله دیگری مطرح می‌شوند، ولی ماهیت، منشأ و چیستی آن‌ها بسیار به هم نزدیک است. شاهنامه فردوسی حماسه‌ای عرفانی است که عرفان در جای جای داستان‌های آن جلوه‌گر است و مثنوی مولوی، عرفانی حماسی است که ستیز ناسازها در آن موج می‌زند. بدین روی عارف‌مسلکانی چون سهروردی از داستان‌ها و شخصیت‌های شاهنامه، برداشت‌های عرفانی می‌کنند و بر آن هستند که دو مقوله فره ایزدی و عنایت الهی خاستگاه فکری، منشأ و مفهومی تقریباً واحد دارند.

### پی‌نوشت‌ها

1. قوای نیکی که آفریده اهورامزدا هستند دو دسته‌اند: امشاسپندان و ایزدان. در اوستا از صدها و هزارها ایزد گفتگو می‌شود و به مدلول کتاب مزبور ایزدان به دو قسمت مینوی و جهانی تقسیم می‌شوند؛ اهورامزدا در رأس ایزدان مینوی و زرتشت در رأس ایزدان جهانی قرار دارد (معین، 1388، ج 1: 240). در برابر قوای نیکی، عمال شر نیز وجود دارند. سردسته مفاسد و شرور، انگره مئینیو (اهریمن) است و قوای بسیار وی را یاری می‌کنند. به این قوای شر به پارسی "دیو" اطلاق می‌شود. شمار قوای شرّی که اهریمن ایجاد کرده مساوی با شماره قوای خیری است که از منشأ نیکی صادر شده است (همان: 244).

2. یزدان، جمع ایزد پارسی و (yazd پهلوی) ایزدان (و در پهلوی یزدان yazdan) است و همین جمع پهلوی است که در زبان پارسی باقی مانده و مخفف ایزدان به شمار رفته [است]. ولی باید دانست که یزدان

«فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 127

در ادبیات ما (مانند پهلوی) به همین هیأت جمع به معنی خداوند (یعنی در حال مفرد) استعمال شده است (معین، 1388، ج 1: 241).

3. چهره مادی و معنوی فرّه بیش از همه نور و هاله نور را به ذهن می‌آورد. در آغاز زندگی زرتشت فرّه او به صورت نور و روشنی است. ایزد مهر را با هاله‌ای از نور مجسم می‌کنند و آن هاله را نشانه‌ای از فرّه می‌دانند (آموزگار، 1387: 355).

4. سجاد آیدنلو در مقاله‌ای فرضیه‌ای احتمال‌آمیز درباره‌ی سامی - توراتی بودن ریشه جام جهان‌نما مطرح می‌کند و می‌گوید: از این جام گیتی‌نما که یکی از ابزارهای شگفت و نمادین شاهنامه است، نه تنها در روایات اوستایی و پهلوی مربوط به کیخسرو سخنی نرفته، بلکه در هیچ‌یک از منابع اساطیری و داستانی پیش از شاهنامه نیز قرینه یا الگویی برای مفهوم "جام جهان‌نما" دیده نمی‌شود (آیدنلو، 1388: 166). درباره جام جمشید هم بسان جام کیخسرو الگو یا اشاره‌ای در متون اساطیری دیده نمی‌شود (همان: 179).  
5. وقتی که جمشید دروغ‌گویی آغاز نمود و خیال خود را به دروغ مشغول ساخت، آن‌گاه فرّ از او به صورت مرغی جدا گشته به مهر رسید. بار دوم فرّ از او جدا گشته به فریدون رسید. بار سوم فرّ از او جدا گشته به گرشاسب رسید (پوردادوود، 1376، ج 1: 186).

6. از آسمان نوردی نافر جام کاووس [که به فریب کاری دیو خشم و دیگر همکاران وی صورت می‌گیرد]، در بسیاری از متون پیش و پس از اسلام یاد شده است. در دینکرد به فریب دیو خشم و دیگر همکاران وی، پادشاهی بر هفت کشور در اندیشه کاووس خوار می‌شود و او در آرزوی شاهی بر امشاسپندان به فکر پرواز برای پیکار با یزدان می‌افتد و در این پرواز با از دست دادن فرّه ایزدی به همراه سپاهیان از آسمان بر زمین فرومی‌افتد (بهار، 1381: 194).

7. موت ارادی (مرگ اختیاری) که خاص انسان‌های وارسته و صافی است، عبارت است از سرکوب و قمع هوای نفس و خودبینی و اعراض از لذایذ جسمانی و مشتتهیات نفسانی که این مرگ را در اصطلاح عرفانی موت احمر (=مرگ سرخ) می‌نامند (کریم زمانی، 1378، دفتر اول: 510).

8. اشاره به آیه 38 سوره قصص که می‌فرماید: «ای آتش برای ابراهیم سرد و بی‌آسیب باش».

9. عروج کیخسرو به آسمان نیز پس از کناره‌گیری از پادشاهی، با عروج عیسی (ع) به آسمان قابل مقایسه است. در قرآن کریم به عروج عیسی (ع) به آسمان اشاره شده است: «و گفته‌اند ایشان که ما مسیح، عیسی بن-مریم، پیامبر خدا را کشتیم و حال آن‌که او را نکشتند و مصلوبش نکردند، لیکن امر بر آنان مشتبه شد و کسانی که درباره او اختلاف کردند، قطعاً در مورد آن دچار شک شده‌اند و هیچ علمی بدان ندارند، جز آن‌که از گمان پیروی می‌کنند و یقیناً او را نکشتند (نساء/157).

کتاب نامه

قرآن کریم.

آموزگار، ژاله. 1387. «فره، این نیروی جادویی و آسمانی». در: *زبان، فرهنگ، اسطوره*. چاپ دوم. تهران: معین. صص 153-161.

آیدنلو، سجاد. 1388. *از اسطوره تا حماسه*. چاپ دوم. تهران: سخن.

احمدی، بابک. 1384. *ساختار و تأویل متن*. چاپ هفتم. تهران: مرکز.

اسماعیل‌لو، حسین. 1384. «فرّ همای و روایت‌های اوستا». *مجله زبان و ادبیات فارسی واحد خوی*، شماره 4. ص 182.

انصاری، خواجه عبدالله. 1349. *رسائل جامع*. به تصحیح وحید دستگردی. چاپ اول. تهران: کتاب‌فروشی فروغی.

بهار، مهرداد. 1378. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ سوم. تهران: آگاه.

پورجوادی، نصرالله. 1382. *عرفان و اشراق*. چاپ اول. تهران: مرکز.

پورداوود، ابراهیم. 1376. *تفسیر و تألیف یشت‌ها (جلد اول)*. چاپ اول. تهران: اساطیر.

پورنامداریان، تقی. 1375. *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستانهای عرفانی فلسفی ابن‌سینا و سهروردی)*. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

جام، شیخ احمد. 1350. *انس‌التائبین*. تصحیح علی فاضل. چاپ اول. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

دهخدا، علی اکبر. 1373. *لغت‌نامه*. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.

رازی، نجم‌الدین. 1352. *مرصادالعباد*. باهتمام محمد امین ریاحی. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

رزمجو، حسین. 1381. *قلمرو ادبیات حماسی ایران (جلد دوم)*. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضی، هاشم. 1384. *حکمت خسروانی (حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی)*. چاپ سوم. تهران: بهجت.

- \_\_\_\_\_ «فرّه ایزدی» و «عنایت الهی» در جهان بینی اسطوره‌ای و عرفانی (107-130) 129
- زرین کوب، عبدالحسین. 1387. *ارزش میراث صوفیه*. چاپ سیزدهم. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. 1378. *شرح جامع مثنوی معنوی* (دفتر 1). چاپ اول. تهران: امیر کبیر.
- سجادی، سید جعفر. 1350. *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ اول. تهران: کتابخانه طهوری.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. 1386. *لغت موران*. به تصحیح و مقدمه نصرا... پورجوادی. چاپ اول. تهران: حکمت و فلسفه ایران.
- شایگان، داریوش. 1387. *هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در اسلام)*. ترجمه باقر پرهام زاده. چاپ پنجم. تهران: فرزانه.
- شکوری، ابوالفضل. 1376. «حکمت خسروانی از منظر سهروردی». *مجله علوم پزشکی دانشگاه تربیت مدرس تهران*. شماره 4. ص 122.
- فردوسی، ابوالقاسم. 1386. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. چاپ دوم. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلام.
- کربن، هانری. 1382. *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*. ترجمه عبدالمحمد روح بخشان. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- کزازی، میرجلال‌الدین. 1387. *رؤیا، حماسه، اسطوره*. چاپ چهارم. تهران: مرکز.
- گوهرین، سید صادق. 1382. *شرح اصطلاحات تصوف*. چاپ اول. تهران: زوآر.
- مظفری، علیرضا. 1388. «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان». *دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء تهران*. سال اول. شماره 1. صص 152-156.
- معین، محمد. 1388. *مزدیسنا و ادب پارسی*. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1379. *مثنوی معنوی* (براساس نسخه نیکلسون). چاپ دوم. تهران: قطره.
- \_\_\_\_\_ 1369. *فیه ما فیه*. با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. 1374. *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار* (جلد پنجم). به کوشش علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

130 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

هجویری، علی بن عثمان. 1336. *کشف‌المحجوب*. باهتمام والنتین ژوکوفسکی، چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

همایی، جلال‌الدین. 1362. *مولوی‌نامه «مولوی چه می‌گوید»* (جلد اول). چاپ اول. تهران: آگاه.

همدانی، عین‌القضات. 1373. *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، چاپ چهارم. تهران: کتابخانه منوچهری.

یاحقی، محمدجعفر. 1369. *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادب فارسی*. چاپ اول. تهران: سروش.