

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۷۴ - ۱۵۱

## اندیشه‌های ایرانی در عرفان ابن عربی

اردلان زمانی<sup>۱</sup>

محمد محمدرضایی<sup>۲</sup>

### چکیده

این پژوهش بر آن است تا ارتباط اندیشه‌های باستانی سرزمین ایران را با عرفان مسلمانان نشان دهد و از بررسی ارتباط این ایده‌ها با سایر مکاتب سخنی نمی‌رود. روش این بررسی توصیفی - تحلیلی و موضوع محور است و چندان از ارتباط تاریخی این اندیشه‌ها سخنی گفته نمی‌شود. همچنین برای دوری از پراکندگی بحث و پرهیز از بررسی تاریخی چرخش ایده‌های عارفانه میان اهل عرفان در اینجا تنها ابن عربی به عنوان نقطه‌ای از عرفان نظری در میان مسلمانان گزیده شده است که ایده‌های عرفانی در آن به نحوی ساختارمند در کنار هم قرار می‌گیرند. واژه نظری اشاره به نظری بودن این ایده‌ها دارد و عرفان عملی را از قلم می‌اندازد. در این نوشته چند انگاره کلان عرفانی که مبانی اصلی عرفان مسلمانان هستند از جمله اسماء و صفات، اعیان ثابت و عالم خیال، انسان کامل و هسته اصلی این انگاره‌ها یعنی وحدت وجود مورد واکاوی قرار می‌گیرد و پیش از آن آنچه که گمان می‌شود که قرین این ایده‌ها در فرزان‌های ایرانی است یعنی سخن از امشاسپندان، زروان، فروهرها و انسان نخستین بررسی خواهد شد. نتیجه‌ای که از این نوشته گرفته می‌شود این است که ارکان اصلی عرفان مسلمانان کم و بیش تفصیلی بر انگاره‌های فرزان‌های ایرانی است.

### واژگان کلیدی

امشاسپندان، زروان، فروهر، انسان نخستین، وحدت وجود، عرفان ابن عربی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، دانشکده گان فارابی، تهران، ایران.

Email: Ardalanzamani@ut.ac.ir

۲. استاد فلسفه دین، دانشگاه تهران، دانشکده گان فارابی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mmrezai@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۷

## طرح مسأله

در این باره که آیا در ایران باستان اندیشه‌های عرفانی بزرگی وجود داشته است یا نه میان پژوهشگران غربی دیدگاه‌های گوناگونی دیده می‌شود. شائول شاکد از رایتزن اشتاین، شیدر، گوتز، اس ویکاندر و جی ویدن‌گرن به‌عنوان پژوهشگرانی که بر انگاره‌های عرفانی آیین‌های ایرانی تاکید بسیار دارند نام می‌برد که بی‌شک خود شاکد نیز یکی از آنان است و در میان مخالفان چنین دیدگاهی از نیبرگ و ژان دومناک نام برده است. (شاکد ۱۹۶۹: ۱۷۵-۱۷۶). کم و بیش همه پژوهش‌گرانی که در تلاش بوده‌اند جنبه‌های رازورز و عرفانی ادیان ایرانی را نشان دهند و یا آنها را انکار کنند به این سو رفته‌اند که نشانه‌هایی از تعالیم پنهانی، رده‌بندی‌های معنوی میان دینداران، تجربه‌های متعالی و اموری از این دست را یافته یا نفی کنند. با این حال، نگارنده بر آن است که اگر خود اندیشه‌های رایج ادیان ایرانی را نیک بنگریم، اندیشه‌هایی عمدتاً از جنس دیگر یعنی عرفانی‌اند. این سوگیری نادرست پژوهشگران از این برخاسته که بیشتر آنان باورمندان به یکی از ادیان ابراهیمی هستند یا اینکه در فضای آنها بزرگ شده‌اند. در ادیان ابراهیمی اندیشه‌های رازورزانه معمولاً یک سری تعالیم پنهانی هستند که در تقابل با تفسیر رایج از دین قرار می‌گیرند. حال آنکه اندیشه‌های رایج در ادیان ایرانی به‌روشنی رازورزانه و عرفانی‌اند و ادیان ابراهیمی آنگاه که رخ عرفانی خود را می‌نمایند به این گونه ادیان و اندیشه‌ها نزدیک می‌شوند و در کنار آنها می‌نشینند. اینکه در ادیان ایرانی فرقه‌های عرفانی که از جامعه منزوی باشند به‌وفور دیده نمی‌شود و همه چیز آشکار و بارز است دلیلش بیشتر آن است که این ادیان ادیانی ذاتاً عرفانی هستند، بر خلاف ادیان ابراهیمی که عمدتاً شریعت محورند و اهل عرفان در میان آنها چاره‌ای جز انزوا گرفتن و با رمز و اشاره سخن گفتن و بیرون کشیدن انگاره‌های عرفانی از متون اصیل دینی با کمک انواع گوناگون تعبیر، تفسیر و تاویل ندارند. اینکه ادیان ایرانی ذاتاً ساختاری عرفانی دارند در پایین ادامه خواهد شد، با این حال نمی‌خواهم ویژگی مهم رده‌بندی در میان گروه‌های عرفانی را کتمان کنم.

در ایران و در میان پژوهشگران ایرانی اهل فن هیچ‌گاه تردیدی درباره سریان حکمت

و عرفان ایرانی از دوران باستان تا دوران معاصر وجود ندارد. در شاهنامه فردوسی پرتوهای فرزانش ایرانی در قالب داستان همچنان می‌درخشد. سهروردی فیلسوف و عارف ایرانی قرن دوازدهم بر آن بود که فرزندگان جهان باستان حکمت اشراق را تعلیم می‌دادند و اندیشه و فلسفه خود را به ایران باستان پیوند می‌زند. نویسنده کتاب تبصره العوام در قرن سیزدهم می‌گوید که هیچ مذهب نزدیک‌تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست. (شیرازی ۱۳۹۶: ۱۲۰) به تعبیر جلال‌الدین همایی قسمتی از فلسفه خسروانی ایرانیان که در ردیف دیگر مسلک‌های قدیم مقامی بزرگ و پیروان فراوانی داشته است پس از اسلام به گونه تصوف متجلی گشته و عقاید حکمای پهلوی با افکار متصوفه که بیشتر ایرانی بوده‌اند در آمیخته است و این طایفه وارث یادگار قدیم ایران شده‌اند. (همایی ۱۳۴۲: ۹۶) اقبال لاهوری بر آن است که صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زرتشتی، عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا همه چیز را می‌سوزاند (لاهوری، ۱۳۴۹: ۹۹).

میرچا الیاده (الیاده ۱۹۷۸: ۳۰۲) بر آن است که اندیشه‌های دینی بسیاری در ایران شکل گرفته‌اند که او مهم‌ترین آنها را چنین برمی‌شمرد: ساختارهای دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی، اخلاقی و دینی؛ اسطوره منجی؛ آخرت‌شناسی خوشبینانه یعنی باور به پیروزی نهایی خیر و رستگاری عام؛ رستاخیز بدن و بسیاری از اسطوره‌های عرفانی. هنری کربن که سال‌ها بر فلسفه ایرانی کار کرده است سهروردی را احیاکننده فرزانش ایران باستان می‌خواند (کربن، ۱۴۰۰: ۴۹) و بر آن است که نشانه‌های بسیاری از انتقال نسبت انسان با خدا از پارس باستان به پارس اسلامی و پیوستگی این دو می‌توان یافت (کربن، ۱۳۹۴: ۳۵۰) جیمز راسل با نقل این داستان مشهور که زرتشت خندان متولد شد و اینکه چنین چیزی در عرفان مسیحی و اسلامی وجود ندارد می‌گوید که هرگاه در متون با مسئله سرخوشی و سرمستی به مثابه سیمایی برجسته از عرفان در ایران حتی در جلوه‌های متاخر آن یعنی عرفان صوفیانه روبه‌رو می‌شویم مهر آیین زرتشت بر خود دارد (راسل ۱۹۹۳: ۶۱) وی همچنین با بیان این نکته که در رویارویی زرتشت و اهورامزدا، اهورامزدا به‌عنوان دوست و محبوب صمیمانه مورد خطاب قرار می‌گیرد این شیوه خطاب کردگار - اهورامزدا را همان شیوه صوفی اسلامی می‌داند که خدا را به مثابه یار یا دوست خود فرامی‌خواند و

می‌گوید نگرش عرفان زرتشتی کلافاقد مفهوم ترس از خداست که جزء جدانشدنی عرفان‌های دیگرست. (همان: ۶۲)

همچنین در اینجا باید از دو نوشته پربار سخن گفت. هاشم رضی در کتاب حکمت خسروانی و بابک عالیخانی در کتاب بررسی لطائف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی گام بزرگی در راستای زنده کردن و بررسی انگاره‌های عرفان ایرانی در متون گذشته برداشته‌اند. با این حال، وجه متمایز مقاله حاضر تمرکز بر اندیشه‌های عرفان ابن عربی به عنوان ساختارمندترین عرفان نظری مسلمانان است و به ارکان این عرفان نظری یعنی مباحث اسماء و صفات، اعیان ثابت، عالم خیال، انسان کامل و وحدت وجود می‌پردازد. هدف این نوشته بازگویی آنچه از فرزانش و خرد ایرانی است که در عرفان مسلمانان جلوه گر شده است. روش پژوهش بررسی موضوع محور<sup>۱</sup> و نشان دادن همانندی‌ها و یکسانی فلسفه اندیشه‌هاست که در نتیجه باید به معنای وجود ریشه مشترک تفسیر شوند.

در ادامه آنچه می‌آید گزارشی کوتاه از برخی باورهای باستانی ایران زمین است که پس از بازگویی آنها برآیند برخی از اندیشه‌های اصلی عرفان ابن عربی را با آنها مقایسه کنیم.

### ۱. امشاسپندان

در اندیشه‌های زرتشتی اهورامزدا خدای هستی‌بخش، آفریننده و خردمند هفت جلوه اساسی دارد که به ترتیب: ۱. وهومنه یا بهمن که به معنای نیک‌نهاد و خردمند است و نماد نیکی و خردمندی خداست. ۲. اشه یا اردی‌بهشت که به معنای داد‌گری، نظم و قانون ابدی است. ۳. شهرپور که به معنای شهریاری آرمانی است که نماد قدرت خداوند است. ۴. اسفند که به معنای مقدس یا بردبار و فروتن است و نماد محبت و پاکی و باروری است. ۵. خرداد که به معنای رسایی و کمال است و نماد کمال و پارسایی و زندگی است. ۶. امرداد که به معنای جاودانگی و بی‌مرگی است و ۷. سپنت‌مینو که برترین آنهاست و معنای روح مقدس را می‌دهد و تنها امشاسپندی است که کاملاً به خدا اختصاص دارد (پورداد، الف ۱۳۷۷: هات ۴۷، ۱۱۰).

سپنته‌مینو جلوه بزرگ خداست که هم وهومنه است و هم اشه. از این جهت که

آفرینش را صورت داده و فیض هستی‌بخش خود را بسط داده است. اشه است و از این جهت که سبب عروج آفریدگان به مقام‌های بالاتر می‌گردد و هومنه نام دارد (عالیخانی ۱۳۷۹: ۹۴). بنابراین آفریدگاری اهورامزدا در اردی‌بهشت جلوه‌گر می‌شود چنانچه در یسنا ۷:۳۱ آمده است که: ای مزدا به وسیله این مینوست (اشه) که تو می‌روی و همچنین در بخش نخست بندهش آمده است که هر مزد پیش از آفرینش خدای نبود (دادگی ۱۳۶۹: ۳۵). پس خداوندی خدا که مستلزم وجود آفریدگان است به دست اشه صورت می‌پذیرد. دستگیری از آفریدگان نیز به وسیله بهمن است؛ چنانکه در یسنا ۲:۲۸ آمده است که ای اهورامزدا با هومنه به تو روی می‌آورم. از طرفی می‌دانیم که اشه و هومنه نیز دو وجه از جلوه بزرگ اهورامزدا یعنی سپنت‌مینو هستند. در یسنا ۷:۴۴ آمده است که: ای مزدا همانا می‌کوشم تا تو را به وسیله سپنت‌مینو آفریدگار همه چیز بشناسم. در اینجا هم آفرینش و هم شناخت به سپنت‌مینو نسبت داده شده است که نشان می‌دهد اشه و هومنه دو وجه از سپنت‌مینو هستند. با این حال باید بدانیم که هومنه از اشه وجه بالاتری دارد یعنی وجه و هومنه‌ای سپنت‌مینو از وجه اشه او بالاتر است؛ زیرا و هومنه وجه خرد اهورامزدا است.

همچنین در فروردین‌یشت ۸۲ و ۸۳ آمده است که: فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین را می‌ستایم آن (فروهرهای) امشاسپندان را آن شهریاران تندنظر، بلندبالا، بسیار زورمند، دلیر اهورایی را که مقدسین فناپذیرند. که هر هفت یکسان اندیشند، هر هفت یکسان سخن گویند، هر هفت یکسان عمل کنند که در اندیشه یکسان در گفتار یکسان در کردار یکسان و همه را یک پدر و سرور است اوست اهورامزدا. اینجا تاکید بسیاری است بر وحدت ذاتی امشاسپندان که جلوه‌های برتر اهورامزدا هستند. متن دیگری که بر این وحدت تاکید بسیار دارد یشت ۱۳:۱۸ است که در آن آمده است: مائرسپنته، روان سپید، درخشان و تابنده هر مزد است و ترکیب‌هایی که پذیرد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است. سپنته‌مینو بزرگترین امشاسپندان است که به روشنی اشاره دارد که حقیقت هر مزد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان را می‌پذیرد.

همچنین باید به این نکته توجه داشت که خود اهورامزدا نیز جلوه‌ای است از ذات

مطلق؛ زیرا در گات‌ها ۳۱:۱۱ مزدا عطف بر اهورا به‌عنوان صفت برای ضمیر او آمده است که اشاره به ذات مطلق او دارد: او که اهورا و مزداست. همچنین خود اهورامزدا نیز فروهر خاص خود را دارد زیرا در فرگرد ۱۹ فقره ۱۴ اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که فروهر مرا که اهورا هستم به یاری بخوان و در یشت ۱۳:۸۰ می‌آید که در میان همه آن فروهرهای نخستین اکنون آن فروهر اهورامزدا را می‌ستایم که بزرگترین و بهترین و زیباترین و استوارترین و خردمندترین و خوش‌اندام‌ترین، بنا بر راستی اشته‌والا‌ترین است. فروهر داشتن به‌معنای اصل و حقیقتی و رای خود داشتن است که نشان می‌دهد اهورامزدا نیز صفتی است از برای آن ذات مطلق.

## ۲. زروان خدای روشنایی و تاریکی

در باورهای زروانی که اندیشه‌ای پیشازرتشتی است و در جای‌جای کتب زرتشتی نیز اشاراتی به آن آمده است خدای زروان هم خدای روشنایی و هم خدای تاریکی است؛ زیرا زروان هم پدر هرمزد و هم پدر اهریمن است و خود و رای نور و ظلمت است. در اوستا دو نوع زروان را از هم بازشناخته‌اند، یکی زروان بی‌کران و دیگری زروان کرانمند (زرت ۱۹۷۲: ۵۷). اسطوره زروان به ما می‌گوید که در زمانی که اصلاً چیزی وجود نداشت زروان برای هزار سال قربانی می‌کند تا صاحب فرزندی به‌نام هرمزد شود تا آسمان و زمین را بیافریند. پس از هزار سال او به فکر فرو می‌رود یا به شک می‌افتد که آیا این قربانی‌ها فایده‌ای داشته است یا نه؟ در حالی که او چنین می‌اندیشد هرمزد و اهریمن در بطن مادرشان پدید می‌آیند (همان: ۶۰). درباره اینکه اگر هیچ چیزی جز زروان نیست پس زروان برای چه کسی قربانی می‌کند و یا اینکه مادر کیست از تحلیل‌های زرتشتی می‌توان دریافت که زروان برای خودش قربانی می‌کند و او خود هم خدا و هم روحانی‌ای است که به خدا توجه دارد و همچنین مادر هم خود اوست و او جنبه پدری و مادری هر دو را داراست. (همان: ۶۲) شهرستانی این اسطوره را به این بیان ساده تقریر می‌کند که اهریمن از شک زروان و هرمزد از خرد او پدید آمد. وی همچنین بیان می‌کند که برخی زروانیه برآند که همواره با خدا چیزی یا فکرتی ردیته یا عفونتی وجود دارد و آن مصدر شیطان است. (شهرستانی ۱۹۶۸: ۳۹-۴۰).

به نظر می‌رسد که در اندیشه زرتشتی زروان جای خود را به اهورامزدا داده است؛ یعنی اهورامزدا که خود وجهی از روان خدای مطلق بود کنون جای خود را به سپنت‌مینو (سپنت‌مینو در اندیشه زرتشتی جایگاه اهورامزدا در اندیشه زروانی را دارد) می‌دهد و سپنت‌مینو و انگره‌مینو دو وجه از اهورامزدا هستند.

### ۳. فروهرها

بنا بر آموزه‌های اوستا یسن ۲۶ بند ۴ و یشت ۱۳ بند ۱۴۹ تا ۱۵۵ آدمی دارای پنج نیرو است. نخست اهو که نیروی جنبش، حرکت و حرارت غریزی زندگی است که آن را جان گفته‌اند. دوم نیروی دنا است که همان واژه دین است و به معنای وجدان یا همان نیروی ممیزه روان است. سوم بئوذ که نیروی فهم و درک است. چهارم ارون که همان روان است. پنجم فروشی یا فروهر بخش مینوی و بالاترین نیروی آدمی است که در حقیقت خدایی است. هر چیزی این نیروی خدایی را در خود دارد که چون درگذرد این نیروی خدایی به خاستگاه نخستش بازمی‌گردد. پیش از خلقت انسان و ترکیب یافتن جهان مادی فروهرها وجود داشته‌اند که در عالم بالا صور معنوی و روحانی کلیه مخلوقات اهورا بوده‌اند. در فصل اول بندهش در فقره هشت آمده است که پیش از آفرینش عالم مادی اهورامزدا عالم فروشی را بیافرید؛ یعنی آنچه که در دنیا بایستی ترکیب مادی گیرد از انسان و جانور و گیاه و غیره پیش از آن صور معنوی آنها موجود بوده است. عالم فروشی در مدت سه‌هزار سال طول کشیده است. پس از انقضای این دوره روحانی از روی صور معنوی فروشی‌ها گیتی با آنچه در آن است ساخته شده است و آنچه بعدها پا به دایره وجود خواهد گذاشت نیز از همین صور معنوی پدیدار خواهد شد. چنانچه از لفظ فروشی برمی‌آید این قوه به معنی حافظ و نگاهبان می‌باشد نه آنکه فقط انسان را چنین پاسبان و فرشته‌ای است بلکه در کلیه مخلوقات اهورامزدا این قوه موجود است و حتی ایزدان و امشاسپندان و خود اهورامزدا نیز فروهر دارند و فروهر اهورامزدا بزرگ‌تر، بهتر، زیباتر، پایدارتر، باهوش‌تر، رساتر، مقدس‌تر نامیده شده است (پورداوود ۱۳۷۷ پ، ۵۸۹-۵۹۰).

میرچا الیاده نیز اشاره کرده است که بنابر روایت ایرانی هر پدیده‌ای در گیتی مثالی افلاطونی دارد که برین و ناپیدا است. هر چیزی دارای دو جنبه است، جنبه مینوی و جنبه

دنیوی. هر چیزی که در گیتی پیدا می‌شود در همان هنگام به صورت مینوی نیز وجود دارد و مرحله مینوی بر مرحله دنیوی پیشی دارد. (الیاده ۱۹۵۴: ۶)

بر اساس تحلیل‌های کریستین سن نگارش یشت ۱۳ که درباره فرورها است به پیش از دوران هخامنشی یا آغاز آن بازمی‌گردد (کریستین سن ۱۳۴۵: ۱۲۳) و همچنین برخلاف نوشته‌های پسین‌تر، در یشت ۱۳ فرورها مانند اهورامزدا قدیم، ازلی و ابدی‌اند و اینکه سرایندگان یشت ۱۳ برخلاف معمول آفرینش فرورها را به اهورامزدا نسبت نداده‌اند (مولایی ۱۳۸۲: ۲۰).

در بند ۱ فروردین یشت اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که فرورهای پاکان به یاری او آمدند. به‌طور کلی از بندهای آغازین فروردین یشت برمی‌آید که فرورهای پاکان در آفرینش به یاری اهورامزدا آمدند و همه آفرینش برای نمونه جریان داشتن رودها، برپایی آسمان، وزش بادها، زایش و بسیاری چیزها به دست فرورهای پاکان صورت می‌گیرد. از این بندها می‌توان برداشت کرد که همه آفرینش به دست فرورهای پاکان هدایت می‌شود و سپس اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که چون چنین است هنگامه گرفتاری باید فرورهای پاکان را به کمک فراخواند.

#### ۴. نمونه انسان نخستین

نخستین انسان در اندیشه‌های باستانی ایران کیومرس است که به روایت بندهش چون بیمار شد بر دست چپ افتاد و از سر او سرب، از خون او ارزیر، از مغز او نقره، از پای او آهن، از استخوان او روی، از پیه او آبگینه، از بازوی او پولاد و از جان او زر پیدا آمد. سپس از تخمه کیومرس که چهل سال در زمین بود و از آن تخمه در نهایت مشی و مشیانه که یکی مرد و دیگری زن است پدید آمدند. هر مزد به مشی و مشیانه گفت: مردم‌اید، پدر و مادر جهانید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم. جریان کارها را با عقل سلیم به انجام رسانید. اندیشه نیک اندیشید، گفتار نیک گوید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستایید (دادگی ۱۳۶۹: ۸۱-۸۰).

گویا در منابع قدیمی‌تر چندان از کیومرس به عنوان انسان نخستین نام برده نشده و این عنوان سپس تر افزوده شده است. ما از یشت ۱۳ بند ۱۴۵ درمی‌یابیم که کیومرس به



نخستین‌ها اشاره دارد زیرا در تقابل با سوشیانت آمده است که نظر به فرجام کار دارد: همه فروشی‌های نیرومند، مقدس و نیک راستان را می‌ستاییم از گیه‌مرتن (کیومرس) تا سوشیانت پیروزگر. بنابر تحلیل‌های آرتور کریستین سن کیومرس در متون قدیمی‌تر مانند فروردین‌یشت انسان نخستین نیست بلکه همه شواهد نشان می‌دهد که کیومرس نمونه اولیه‌ای است که پیش از وجود بشر بوده است (کریستین سن ۱۳۴۵: ۴۳). این نظر با نگاه به این قطعه که در بندهش نیز آمده است تایید می‌شود که اورمزد نخستین بار به مشی و مشیانه می‌گوید که شما انسان هستید شما نیای جهان هستید و من شما را از نظر کامل اندیشی بهترین آفریدم (دادگی ۱۳۶۹: ۱۵). چیزی که هیچ‌گاه درباره کیومرس به کار نرفته است. همچنین در بندهش و دادستان دینیک فصل ۲ کیومرس نخستین آفریده و نه نخستین انسان است.

در بغ‌نسک بنا بر روایت دینکرد نهم فصل ۵۳ بند ۱۸ آمده است که دین زرتشت (درست همان) طبع کیومرس است و طبع کیومرس همان دین زرتشت است.

### آنچه از فرزان‌ش ایرانی که در عرفان ابن عربی است:

#### ۱. اسما و صفات وجود و امشاسپندان

اینکه خداوند اسما و صفاتی دارد از مسلمات دین اسلام است هرچند که بر سر چگونگی آنها اختلاف باشد. قرآن لبریز از آیاتی است که اسما و صفاتی را به خداوند نسبت می‌دهد. اما اسما و صفات را به‌عنوان جلوه‌هایی از وجود مطلق خدا دانستن و هویت وجودی بخشیدن به آنها در نص قرآن نیست و سپس تر با گرایش‌های کلامی، فلسفی و عرفانی به میان مسلمانان آمده است.

می‌دانیم که در مکتب ابن عربی اسما نسبت‌هایی هستند که وجود مطلق به خود می‌گیرد. وجود مطلق که ذات و حقیقت هستی است صفت‌های بسیاری دارد که از اضافه‌شدن این صفت‌ها به او اسمای او حاصل می‌شود. چنانکه این ذات با اضافه‌شدن صفت علم عالم نامیده می‌شود و با اضافه‌شدن صفت لطف لطیف نامیده می‌شود. بنابراین اسمایی که از جنس واژگانند خود اسماء در عرفان به شمار نمی‌روند و اسماء اسماء

هستند (قیصری ۱۳۷۵: ۶۴). اسما در حقیقت نسبت‌هایی هستند میان ذات و صفت؛ یعنی ذاتی که به صفات گوناگون درمی آید اسما گوناگونی هم پیدا می‌کند. برای نمونه، مهرداد دانای بلند بی‌پروا شخصی است که به دلیل انتساب به صفت‌های دانایی، بلندی و بی‌پروایی این اسم‌ها را به خود گرفته است. بنابراین، اسم‌ها همه از جهت ذات با هم برابرند؛ زیرا یک ذات در همه آنها نقش آفرینی می‌کند و تنها از جهت صفت خاص به خود از یکدیگر متمایز می‌شوند. هر اسمی بر ذات و صفتی که طلب می‌کند دلالت دارد. از جهت دلالتش بر ذات بر همه اسماء دیگر هم دلالت می‌کند و از جهت دلالتش بر آن معنای خاص با دیگر اسماء بیگانه است. پس اسم همان مسمی است از آن جهت که بر ذات دلالت دارد و مسمی نیست از آن جهت که تنها بر صفت خاص خود دلالت می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۹-۸۰). هر اسم الهی همه اسمای دیگر را در خود دارد و در افقش موصوف به همه اسما است. پس هر اسمی در افق خود و در علم خود حی، قادر، سمیع، بصیر و متکلم است (ابن عربی، بی‌تا: جلد ۱: ۱۰۱).

پیشتر گفتیم که امشاسپندان در حقیقت جلوه‌های خدا هستند. همه چیز در حقیقت جلوه خداست، به تعبیری آن ذات مطلق پذیرای این جلوه‌هاست. در فرزان‌ش ایرانی نیز این نکته را از یشت ۱۳:۱۸ آوردیم که سپنت‌مینو روان سپید، درخشان و تابنده هر مزد است و ترکیب‌هایی که پذیرد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است. با این حال، برخی از آنها کاملتر و شکوهمندترند، به کمال نزدیک‌ترند و جلوه‌گری بیشتری دارند. از میان اسمای الهی که همه جلوه‌ها و گوناگونی خدای واحد هستند در عرفان ابن عربی هفت اسم که به ائمه اسماء موسوم‌اند والاترین‌ها هستند که می‌توان آنها را قرین امشاسپندان دانست که جلوه‌های برتر اهورامزدا هستند. ائمه اسماء از این قرارند: حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم (قیصری ۱۳۷۵: ۴۴)، و جالب است که در شمارش نیز با امشاسپندان برابرند و هر دو هفت جلوه‌اند. اسماء چنانکه آمد از نظر ذات با خود و وجود برابرند و در سخن از امشاسپندان هم گذشت به نقل از فروردین‌یشت ۸۳ آنها هم با هم برابرند و اندیشه و گفتار و کردار یکسانی دارند و این وحدت ذاتی آنها را نشان می‌دهد.

در عرفان ابن عربی اسم الله که جامع‌ترین اسم وجود است و خود در حقیقت بالاتر

از اسمای هفت گانه است نیز یک اسم به‌شمار می‌رود و ذات مطلق وجود نیست. در عالم اسماء و صفات است که این اسم شکل می‌گیرد و ورای آن عالم ذات مطلق است که هیچ گونه اسم و رسمی ندارد و قابل شناخت نیست. اهورامزدا نیز چنانکه گذشت خود نام و صفتی است که در ورای آن ذات مطلق هست. دلایل آن نیز چنانچه ذکر شد این بود که در ۳۱:۱۱ آمده است که او مزدا و اهورا است؛ یعنی مزدا و اهورا را به‌عنوان صفت برای او به‌کار برده است و در یشت ۱۳:۸۰ اهورامزدا نیز فروهر دارد یعنی واقعی‌تری ورای خود دارد و در بخش خدای زروان نیز گذشت که اهورامزدا و اهریمن خود دو فرزند (درحقیقت دو جلوه) از خدای مطلق یا زروان هستند.

جلوه خدا بودن یعنی خداست که دارد خدایی می‌کند؛ خدایی کردن نیز به معنای آفریدن، بخشیدن و هر چه که یک خدا انجام می‌دهد است. بیشتر این افعال در اندیشه زرتشتی به موجوداتی به نام امشاسپندان نسبت داده شده است که هر چند گویا موجوداتی جدای از اهورامزدا هستند ولی سپس به‌صراحت در می‌یابیم که همه جلوه‌های اهورامزدانند. اسماء و صفات در نگاه آغازین تنها وجه زبانی دارند و در دین اسلام خود خداست که دارد خدایی می‌کند و اگر می‌آفریند به صفت آفرینندگی و اگر می‌بخشد به صفت بخشندگی موصوف می‌شود. پس با نگاه کوتاه به کتاب‌های زرتشتی و وجه موجود بودن امشاسپندان پررنگ‌تر است و با نگاه به کتاب مقدس اسلام خداست که اسماء و صفات گوناگونی دارد. اگر بخواهیم اصطلاحات خود ابن عربی را به‌کار ببریم آنچه در قرآن می‌آید تاکید بسیار بر تنزیه است و عرفان مسلمان با بیانی که از آن ارائه می‌دهد تلاش دارد با تاکید بر تشبیه آن را به یک توازن برساند؛ زیرا در نگاه ابن عربی نیکوترین راه شناخت توازن میان تشبیه و تنزیه یعنی این‌همانی و غیریت است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۰). در فرزان‌های ایرانی به‌نسبت با قرآن تشبیه پررنگ‌تر است و تنها بر تنزیه تاکید نشده است. موجوداتی دیگری به‌جز خدا هم دست در کارند هر چند آنها نیز جلوه‌های خدایند و چیزی جز او نیستند. عارفان مسلمان همواره تلاش کرده‌اند که تفسیرهای تشبیهی را از دل قرآن بیرون بکشند ولی چه آن تفسیرها را بپذیریم و چه نپذیریم غلبه وجه تنزیهی قرآن و دین اسلام چنان پررنگ است که قابل کتمان نیست.<sup>۲</sup>

این نگاه به اسمای الهی به‌عنوان جلوه‌های خدا که همه از نظر به ذات با هم برابرند زیرا چیزی جز ذات مطلق نیستند که به صورت‌های گوناگون درمی‌آید رهنمون به دیدگاه وحدت وجود می‌شود؛ زیرا همه آن جلوه‌های کارگر در هستی را به همان ذات مطلق برمی‌گرداند.

اسمای الهی همچنین به‌منزله پللی میان این جهان و وجود مطلق هستند. هم از منظر وجودشناسانه این جهان و هر چه در اوست چیزی جز آثار و احکام و مظاهر اسمای الهی نیست و هم از منظر معرفت‌شناسانه ما برای شناخت وجود که خود معنای دقیق سلوک به‌سوی خداست چاره‌ای جز معرفت اسمای الهی نداریم (ابن عربی بیتا: جلد ۳، ۵۲۵). گفتیم که سبب مینو که اساسی‌ترین جلوه اهورامزدا است از طرفی اشه و از طرفی وهومنه است که خود اشه و وهومنه دو امشاسپند و جلوه خدایند. اشه وجه وجودی و آفرینشگری اهورامزدا و وهومنه وجه معرفت‌شناختی اوست؛ زیرا به‌وسیله اوست که آفریدگان به مدارج بالا صعود می‌کنند. در اینجا کافی است که یسنا ۲:۲۸ را بازگو کنیم که می‌گوید ای مزداهورا با وهومنه به تو روی می‌آورم.

فارغ از این گفته‌ها و شباهت‌ها، آنچه مایلیم بیشتر بر آن تاکید کنم این است که متمایزترین ویژگی عرفان مکتب ابن‌عربی بهره‌ای است که از اسما و صفات می‌گیرد و نقش وجودی که به آنها می‌دهد و تصویرگری است که از آنها دارد. با خواندن متون عرفانی او شکی در این باره نمی‌ماند. آسین پالاسیوس به‌درستی می‌گوید که کل فتوحات مبتنی بر ارزش رمزی اسمای الهی است (نقل از چیتیک ۱۹۸۹: ۳۸۶). اگر ما ذهنمان را از انبوه متون عرفانی خوانده شده پاک کنیم این پرسش برای ما روشن‌تر می‌شود که اگر در متون دینی مسلمانان گفته شده خداوند دانا و شنواست چرا در عرفان مسلمانان باید به این اسم‌ها جنبه وجودی داد و سپس آفرینشگری خداوند را با این اسما تبیین کرد و همه عالم را نیز اسم دانست؟ نقش آفرینی اسم در هستی پیش از اینکه در عرفان مسلمانان بیاید در مسیحیت نیز اشارتی به آن بود و گویا پیش از مسیحیت هم اندک سخنی از آن جریان داشت. با این حال اگر به دوران پیشین‌تری بازگردیم، یعنی متون عرفان ایرانی، برجسته بودن اسم‌ها و نقش آفرینی آنها در هستی شگفت‌آور است. در هر مزدیشت زرتشت از

اهورامزدا می‌پرسد که چه چیزی قادرتر، پیروزمندتر، بلندرتبه‌تر و برای روز واپسین موثرتر است؟ چه چیزی پیروزمندترین است؟ چاره‌بخش‌ترین است؟ چه چیز بر خصومت دیوها و مردمان بیشتر غلبه می‌کند؟ چه چیز بیشتر در اندیشه انسان اثر می‌کند؟ چه چیزی وجدان را بهتر پاک می‌کند؟ اهورامزدا پاسخ می‌گوید که اسم ما و امشاسپندان همه این ویژگی‌ها را دارد (پورداوود ۱۳۷۷پ: ۴۹). پیشتر نیز گفته شد که در بند یک فروردین یشت این فروهرهای پاکان هستند که در آفرینشگری اهورامزدا به یاری او آمده‌اند و نقش‌آفرینی می‌کنند. به نظر می‌رسد نتوان مکتب و عرفانی را یافت که به اندازه عرفان مسلمانان و عرفان ایرانی این اندازه بر نقش وجودی و نقش‌آفرینی اسما در هستی تاکید کند و آن را برجسته سازد و این تنها یک شباهت ساده نیست.

درباره اسما و صفات سخنان بسیاری می‌توان گفت. نکته دیگری که باید بازگو شود تاکیدی است بر ارتباط سخن از اسما و وحدت وجود. اینکه خدا داناست برای یک عارف مسلمان به این معناست که وجود داناست و وجود صفت دانایی را دارد و نتیجه آنکه اساساً هر چه دانایی است به همان وجود واحد بازمی‌گردد. این بیان را می‌توان در این جمله آورد و گفت خدا یا وجود، دانایی است. چیزی که البته در متون عرفانی مسلمانان چندان به چشم نمی‌خورد هر چند همه گفته‌های آنان برای رسیدن به این است که وجود مصدر حقیقی همه صفات است. در همان بندهای آغازین هرمزدیشت وقتی اهورامزدا اسم‌های خود را برای زرتشت برمی‌شمرد به‌صراحت می‌گوید که من خرد هستم. من خردمند هستم. من دانایی هستم. من دانا هستم (پورداوود ۱۳۷۷پ: ۵۱). همین چند کلمه را اگر ابن عربی می‌دید بی‌شک صفحات بی‌شماری در توضیح آن می‌نوشت و از این نکته که خرد بر خردمند و دانایی بر دانا مقدم شده است شگفت‌زده می‌شد و نکته‌های عرفانی می‌سرود.

## ۲. اعیان ثابت و عالم خیال

اعیان ثابت به کوتاه سخن حقایق اشیاست در علم خداوند. صورتی است که خداوند در علم خود برای آفرینش نگارش کرده است. تصویر اندیشه خداست. سپس جلوه‌گری وجودی او در آینه اعیان ثابت آفرینش را پدید می‌آورد. اعیان ثابت همان صورتگری

خدایی برای آفرینش‌اند. با سخن از اعیان ثابت‌ه است که می‌توان از دو گونه فیض یا تجلی خدایی سخن بگوئیم: تجلی ذاتی حق یا فیض اقدس و تجلی وجودی او یا فیض مقدس.<sup>۳</sup> فیض اقدس تجلی ذات بر ذات است که ظهور اعیان ثابت‌ه را به دنبال دارد. فیض مقدس تجلی وجودی در آئینه اعیان ثابت‌ه است که سبب ظهور احکام این اعیان می‌شود (ابن عربی ۲۰۰۳: ۹۱). این واژگان نباید چندان رهن‌ما شوند. سخنان ابن عربی در عین پیچیدگی ساده است. فیض اقدس یا تجلی ذاتی توجه خدا در درون خود و گونه‌ای اندیشه است؛ مانند زمانی که ما صورتی از شی خاصی را در ذهن خود پدید می‌آوریم. فیض مقدس وجودبخشیدن به آن اندیشه درونی است. بی‌شک آن اندیشه درونی هیچگاه خود آفریده نمی‌شود بلکه آثار و نمونه آن است که آفریده می‌شود. به همین سبب ابن عربی آنها را اعیان ثابت‌ه می‌خواند؛ هر چند عین هستند ولی ثابت‌اند یعنی وجود خارجی ندارند ولی معدوم هم نیستند. این وصف ثابت را ابن عربی از بیان متکلمان در ثابتات ازلیه گرفته که آنها را نه موجود و نه معدوم می‌دانستند؛ هر چند در حالی که اعیان ثابت‌ه موجودند ولی وجود خارجی ندارند ثابتات ازلیه چیزی میان وجود و عدم‌اند. از این سخنان درباره اعیان ثابت‌ه می‌توان دریافت که آنها ربط وثیقی با اسما خدا دارند. کم‌وبیش می‌توان گفت اعیان ثابت‌ه همان اسماء هستند با این تفاوت که اعیان ثابت‌ه نتیجه یا خود اندیشه درونی خدا هستند و اسماء نتیجه اعیان ثابت‌ه یا همان اندیشه درونی‌اند. پس اعیان ثابت‌ه نسبت به اسماء پیشینی‌ترند. با این بیان که نشان‌دهنده همبستگی اعیان ثابت‌ه و اسماء است می‌توانیم دریابیم که سخن از اعیان ثابت‌ه و عالم خیال نیز در یک راستاست.

در وجودشناسی عرفانی پس از اعیان ثابت‌ه عالم ارواح کلی است که مجرد محض هستند و در تناظر با عالم اسماء و صفات قرار دارند. پس از آن عالم خیال است که صورت‌های نیمه‌مجردی هستند که هر چند از ماده مجردند اما کیفیات ماده را از خود نشان می‌دهند. هر چند پیشتر فارابی از نقش قوه خیال در درک صور خیالی سخن گفت، با این حال آغازگر سخن از عالم خیال به‌عنوان عالمی مستقل در هستی سهروردی است که فلسفه‌اش احیای فرزانش ایران باستان است. سهروردی در کتاب‌های خود استدلال‌هایی را برای اثبات عالم مثال یا خیال آورده است که نیازی به بازگویی آنها در اینجا نیست. اما

یکی از آنها استدلال از راه امکان اشرف است که اگر عالم مادی وجود دارد باید عالمی والاتر و شریف‌تر از آن وجود داشته باشد که از سنخ خودش باشد (سهروردی ۱۳۷۲: ۴۳۴). عالم خیال یا مثال هر چند همه ویژگی‌های عالم ماده را دارد اما خود ماده در آن حضور ندارد و به همین دلیل واسطه‌ای میان عالم ماده و عالم روحانی است. این دلیل می‌تواند از این انگاره عرفانی برخیزد که در هستی هیچ گونه گسست و خلایبی وجود ندارد. این انگاره از همان روح اساسی عرفان یعنی وحدت وجود برمی‌خیزد.

عرفان ابن عربی انگاره عالم خیال را به نحو ساختارمندتری بیان می‌کند. از آنجایی که بر اساس وحدت وجود آنچه غیر از وجود مطلق است نه وجود است و نه وجود نیست و چیزی میان آن دو است یا بهتر بگوییم چیزی است که هر دو وجه را دارد این حالت میانی یا در برزخ بودن را نیز خیال می‌نامند. از آنجا که عالم خیال عالمی است که نه مادی است و نه مجرد و چیزی میان آن دو است این حالت میانی را به هر چیزی اطلاق می‌کنند و چون هر چه غیر خداست نه اوست و نه او نیست نیز می‌توان به بیانی همه هستی غیر خدا را خیال نامید. بنابراین چرایی سخن از عالم خیال برای سهروردی و خیال‌دانستن همه چیز از نظر ابن عربی یکی است.

از فروهرها به عنوان نیرویی خدایی در همه موجودات در فرزان‌ش ایرانی سخن گفتیم؛ فروهرها اصل و اساس هستی هر چیزی هستند و در همه موجودات حضور دارند. همچنین گفتیم که فروهر به معنای حافظ و نگهدارنده است. این نکته می‌رساند که فروهر هر چیزی اصل اوست که آن را نگاه می‌دارد و در صورت نبود آن فروهر از هم می‌پاشد. ناصر خسرو قبادیانی فرزانه ایرانی که در قرن یازدهم می‌زیست و ما می‌توانیم رگه‌هایی از فرزان‌ش ایرانی را در اندیشه‌های او ببینیم در بیان چیستی طبیعت کلی<sup>۴</sup> در معنای ارسطویی آن یعنی ذات و حقیقت می‌گوید که به معنای حافظ و نگاه‌دارنده است (ناصر خسرو ۱۳۶۲: ۱۲۳). ملاصدرا فیلسوف دیگر ایرانی می‌گوید که حکمای پارس رب‌النوع هر پدیده‌ای را به نام همان نوع مادی نام نهاده‌اند (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۷۱). اینکه هر چیزی اصل و حقیقتی دارد که آن بالاترهاست همگان را به یاد مثل افلاطون می‌اندازد. اما اینکه هر چیزی اصل و حقیقتی دارد که آن بالاترهاست به وضوح بسی پیش از افلاطون در فرزان‌ش ایرانی پذیرفته شده بود

و البته اینکه لزوماً آنها در عالم دیگری هستند در فرزان‌ش ایرانی دیده نمی‌شود، آنها همیشه و همه‌جا هستند. در عرفان ابن عربی نیز روشن است که سخن از عالم به معنای عالم مجزای دیگری نیست بلکه برای نشان دادن جنبه‌های پنهان و والای هستی و لایه‌لایه بودن هستی است. هستند کسان بسیاری که اندیشه مثل افلاطونی را برآمده از فرزان‌ش ایرانی و انگاره فروهرها می‌دانند و هم استدلال‌هایی علمی و هم تاریخی برای اثبات آن آورده‌اند.<sup>۵</sup> در اینجا مجال پی‌گیری آن نیست. هر چند سخن از آن می‌تواند بسیار کارا باشد؛ زیرا یکی از کلیدی‌ترین اندیشه‌ها از میان مبانی اندیشه‌های عارفانه است.

فیلسوفان پیشتر بر این نکته تاکید کرده بودند که انسان یک بدن جسمانی دارد، یک نفس دارد و یک روح. در عرفان ابن عربی این بخش‌های وجودی پذیرفته شده است. نفس بخشی متعالی‌تر از بدن است که جایگاهش عالم خیال است. روح مجرد محض است در عالم ارواح و خود روح نیز برآمده از اعیان ثابت است. اما اگر همه عرفان ابن عربی را با وجه وحدت وجودی‌اش خوانش کنیم، همه این بخش‌های متعالی انسان در واقع یک چیز است در صورت‌های گوناگون. در فرزان‌ش ایرانی نام فروهر برای همه این بخش‌ها به کار رفته است. چنانچه پیشتر گفته شد فروهر بخش متعالی‌تری از بدن است و وسیله اتصال به عالم بالا، نیروی خدایی است در هر چیزی که در پایان به اصل خود برمی‌گردد، اصل هر چیزی است که از چیستی آن چیز محافظت می‌کند یا به بیان فلسفی قوام هر چیزی به آن است، و صور کلی مخلوقات اهورامزدا است که آفرینش از روی آن انجام شده است. این عبارت نشان می‌دهد که فروهرها همان جایگاه اعیان ثابت را دارند. همچنین گفتیم که بنابر تحلیل‌های کریستین سن در یشت ۱۳ که از قدیمی‌ترین یشت‌ها است، برخلاف دیگر نوشته‌ها، فروهرها مانند اهورامزدا قدیم ازلی و ابدی هستند و آفرینش آنها به اهورامزدا نسبت داده نشده است. قرابت محکم فروهرها با اعیان ثابت نیز در همین جاست، زیرا اعیان ثابت نیز آفریده نشده‌اند و در خود خدا هستند.

### ۳. انسان کامل

حلاج گویا نخستین کسی است که در میان مسلمانان از انسان کامل سخن گفت و با ندای من حق هستم خود را نمونه‌ای از انسان به کمال رسیده دانست. در عرفان ابن عربی



انگاره انسان کامل برای دو معنا به کار می‌رود: ۱. نمونه آغازین انسانی ۲. انسان به کمال رسیده یا عارف راستین. نمونه آغازین انسانی همان عین ثابت انسان است که هر چند همه افراد انسان نمونه‌های آن هستند با این حال تنها معنای دوم انسان کامل یعنی عارف راستین ظهور کامل و راستین آن است. هر چند از انسان کامل معمولاً چنین برداشت می‌شود که انسان به کمال رسیده را منظور دارد اما براساس پژوهش ماساتا‌کا تاکشیتا انسان کامل در اندیشه ابن عربی بیشتر در معنای نخست و برای نمونه آغازین انسانی به کار رفته است. تاکشیتا همچنین با این ایده همخوان است که آدمی که ابن عربی از آن سخن می‌گوید نخستین انسان نیست بلکه نمونه آغازین انسانی است.<sup>۶</sup>

کمال انسان کامل به جامعیت او در دارا بودن همه اسماء خداست. خدا با اندیشیدن در آیینه اعیان ثابت (که خود نتیجه اندیشه درونی او بودند) عالم اسماء را آفرید که همه اسماء خود برآمده از ذات خدا هستند. انسان تنها آفریده‌ای است که همه آن اسماء را داراست و این جامعیت و کمال او را می‌رساند. رسیدن به این جایگاه که کار عارفان راستین است تحقق کمال انسان است. جهان همان انسان تفصیل یافته است و انسان اجمال جهان است. انسان روح جهان است.

ایده انسان کامل یا آفرینش به صورت خداوند ایده‌ای اساسی برای عرفان است و وجه برتری و برجستگی انسان از میان سایر آفریدگان را بیان می‌کند. همچنین تناظری با اعیان ثابت دارد؛ زیرا خداوند عین ثابت انسان را چنین آفریده است. پس عین ثابت انسان والاترین عین ثابت یعنی والاترین اندیشه و صورتگری خدایی است. همچنین اندیشه انسان کامل زایشگر باور به سیر صعودی و نزولی انسان است؛ زیرا به انسان گرفتار در طبیعت که گویا آفریده فرودین است یادآوری می‌کند که جایگاه حقیقی او نه طبیعت بلکه بسی بالاتر از آن است و او آفریده برتر است.

پیشتر گزارشی از نمونه نخستین انسان در فرزانش ایرانی گذشت. این بیان از بغ‌نسک که دین زرتشت (درست همان) طبع کیومرست و طبع کیومرست همان دین زرتشت است یک جا همه آنچه در عرفان مسلمانان درباره فطری بودن دین و محوریت انسان کامل هست را در خود دارد. عبدالرحمن بدوی در کتاب انسان کامل با بازگو کردن دیدگاه

هاینریش شدیر ایرانشناس آلمانی نظریه انسان کامل را اندیشه‌ای ایرانی و برآمده از ایده انسان نخستین می‌داند که نمودش در شخصیت کیومرث است (بدوی ۱۹۷۶: ۲۱). همچنین در آنجا باز بر این نکته تاکید می‌شود که کیومرث یا انسان نخستین در واقع نمونه‌ای از انسانیت و اصل آن است و از برجستگی نقش انسان نخستین در آفرینش سخن می‌گوید که باید به جنگ اهرمن برود (همان: ۲۵، ۲۶). بدوی همچنان این نکته را بازگو می‌کند که به کمک آرای گوتزه روشن شده است که در قرن پنجم پیش از میلاد در ایران تفسیر عام و شاملی براساس مبدا تناظر میان کون اکبر و کون اصغر؛ یعنی مبدا باور به اینکه عالم همان انسان کبیر و انسان همان عالم صغیر است وجود داشت (همان: ۲۶).

## نتیجه گیری

این بخش از نوشته هم می‌تواند بخش جداگانه‌ای با عنوان وحدت وجود باشد و هم به‌عنوان نتیجه‌گیری این پژوهش قلمداد شود؛ زیرا هر آنچه درباره ارکان عرفان ابن عربی گفته شد خود به وحدت وجود ختم می‌شود. اساسا ابن عربی بیش از اینکه بکوشد از وحدت وجود نام ببرد و آن را اثبات کند از ارکان اندیشه خود دفاع می‌کند، ارکانی که وحدت وجود را نتیجه می‌دهند. سخن از تجلی و نه آفرینش علی و معلولی خود از نشانه‌های وحدت وجود است. اگر درباره اندیشه وحدت وجودی عرفان مسلمانان و ابن عربی<sup>۷</sup> تردیدی نکنیم می‌توانیم سخن از آن را در فرزانش ایرانی پی بگیریم. به‌طور کلی سخن از وحدت وجود هیچ‌گاه به‌طور صریح در آثار ابن عربی نیامده است.<sup>۸</sup> این پیروان، شاگردان و مفسران او بودند (که خصوصا بیشتر آنها ایرانی بودند از جمله کسی که ابن عربی او را وارث علم خود خواند و به فرزندخواندگیش گرفت، یعنی صدرالدین قونوی، و سپس بیشتر شاگردان قونوی) که نام وحدت وجود را بر اندیشه‌های او نهادند. سخن از تجلی داشتن خدا و نقش کلیدی آن تجلی‌ها در آفرینش و سپس سخن از وحدت و یکی بودن آن تجلی‌ها با خدا فریادگر اندیشه وحدت وجود است. سخن از امشاسپندان به‌عنوان والاترین تجلی‌های خدایی و جلوه‌گری‌های خدا در هستی چیزی جز وحدت وجود نیست. فرورها به‌عنوان ایده‌های اندیشه خدایی و صورتگری او برای آفرینش که ازلی و ابدی‌اند و آفریده نشده‌اند و همچنین وحدت و یکی بودن مقام انسان کامل و مقام خدایی همه به وحدت وجود ختم می‌گردد. از نگاه نگارنده همه دیدگاه‌های اساسی عرفان ابن عربی که از پایه‌های باور به وحدت وجود هستند در اندیشه‌های ایرانی ریشه‌های استواری دارند.

اینکه امشاسپندان که جلوه‌های اهورامزدا هستند، هر هفت یکسان اندیشند یکسان عمل کند و یکسان سخن گویند، و اینکه ترکیب‌هایی که اهورامزدا می‌پذیرد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است جز صراحت بر وحدت ذاتی همه آنها و وحدت وجود چه چیز می‌تواند باشد؟ همین عبارت ساده که «زروان خدایی است کج جز او هیچ چیز نیست»

آیا نشان از وحدت مطلق یک خدا در مرتبه ذات خود ندارد؟ در روایت پلوتارک هست که هر مزد برای آفرینش خویشتن را سه برابر فراخ کرد و بگسترده (پلوتارک ۱۹۳۶: ۲۶۹).

در حقیقت همه آنچه درباره امشاسپندان و اسما و صفات، فروهرها و اعیان ثابت و کیومرث و انسان کامل گذشت و خصوصاً بحث زروان همگی به وحدت وجود ختم می‌شوند و این بخش از نوشته هر چند از نظر ساختاری بخش جداگانه‌ای است اما از نظر محتوایی چیزی جز نتیجه‌گیری بخش‌های قبل نیست. همچنان که در عرفان ابن عربی وحدت وجود برآمده از گفته‌های او درباره اسما و صفات، اعیان ثابت، انسان کامل و سایر مباحث اوست در سوی فرزانش ایرانی نیز وحدت وجود از همان سخنانی که درباره امشاسپندان و فروهرها و انسان نخستین و زروان گذشت برمی‌آید.

در این نوشته با تمرکز بر عرفان ابن عربی به‌عنوان ساختارمندترین عرفان نظری میان مسلمانان و توصیف و تحلیل ارکان عرفان او یعنی مباحث اسما و صفات، اعیان ثابت و عالم خیال و همچنین انسان کامل که همگی حول محور باور به وحدت وجود می‌چرخند تلاش شد تا همانندی‌هایی که میان این ارکان از عرفان ابن عربی و آنچه در فرزانش ایرانی از امشاسپندان، فروهرها، انسان نخستین و خدای زروان وجود دارد برجسته شود. هر چند روند مباحث و اندیشه‌ها اختلافی هزاران ساله دارند و زبان و شیوه بیان آنها گوناگون است با این حال، بنیان و فلسفه این اندیشه‌ها همسانی بسیاری را نشان می‌دهند. هدف این نوشته نیز روشن ساختن این همسانی بود. چنانچه در بررسی و پیگیری اندیشه‌های باستانی و اسطوره‌ای، صرف ردیابی یک اندیشه در مکاتب قدیمی‌تر و نشان دادن وجوه همانند از راهگشایترین پژوهش‌ها است؛ نشان دادن وجه شباهت و همانندی ارکان فرزانش ایرانی و عرفان مسلمانان نیز هدف اساسی این پژوهش به‌عنوان بخشی از نخستین گام‌ها در این راه است. گام‌های بیشتر می‌تواند تمرکز و تحلیل نوشته‌های به‌جا مانده از فرزانش ایرانی و خوانش دوباره آنها در این ساختار عرفانی باشد.

## پی‌نوشت

۱. در واقع روش بررسی تحلیل تاریخی اینکه چگونه این اندیشه‌ها از یک مکتب به مکتب دیگری رفته اند نیست. بررسی سیر تاریخی این اندیشه‌ها البته بسیار می‌تواند راهگشا باشد. به هر روی می‌توان چند مورد کلی را ذکر کرد. اینکه بیشتر اهل عرفان و تصوف از میان مسلمانان ایرانی بودند و به طور کلی تاثیر تاریخی اندیشه‌های ایرانی بر آیین یهود در دوره هخامنشی و تاثیرپذیری فلسفه‌های افلاطونی و نوافلاطونی از اندیشه‌های ایرانی و سپس تاثیرپذیری عرفان مسلمانان از اندیشه‌های آنان و نگاه مطلوب مسلمانان به ایرانیان به عنوان مردمی اهل کتاب و دارای تمدن.

۲. این نکته را هم باید در نظر داشت که تاکید بسیار بر تنزیه به تشبیه خواهد انجامید و تاکید زیاد بر تشبیه تنزیه را نتیجه خواهد داد. به گمان من بیش از آنکه توازن میان آنها اهمیت داشته باشد شناخت نسبت‌های میان آنها اهمیت دارد و تاکید و تشبیه هر دو یک داستانند. با این حال این سخن ابن عربی که تشبیه وجه عرفانی تر داستان است سخن بسیار نیکی است.

۳. در مقاله (مقایسه مفاهیم گاهانی اسپننه مینو و اسپنیشته مینو با فیض مقدس و فیض اقدس در نظام عرفانی ابن عربی) با این استدلال که اسپنیشته مینو و جهی از اهورامزداست که نسبتی با خلق ندارد و آنگاه که اهورامزدا نسبتی با خلق پیدا می‌کند اسپننه مینو نامیده می‌شود میان این دو انگاره و فیض اقدس و مقدس مشابهتی برقرار شده است (میرزایی و قادری ۱۳۹۱).

۴. در اینجا کاملاً همان طبیعت کلی رایج در فلسفه ارسطویی را منظور داریم که به معنای اصل و ماهیت حقیقی یک چیز است. تاکید دوباره بدین خاطر بود که در عرفان نظری نیز طبیعت کلی اصطلاحی است که معنای دیگری دارد.

۵. فلسفه افلاطون پس از او همواره به عنوان فلسفه ثنویت شناخته شده است. ارسطو شاگرد وی آغازگران سخن از ثنویت را مغان می‌داند (ارسطو، ۲۰۱۸: کتاب ۱۴، فصل ۴).

۶. تاکشیتا که نوشته‌های ابن عربی در کتاب شجره الکون را بررسی می‌کند گویا برایش غریب است که چرا سیدحسین نصر محتوای کتاب شجره الکون ابن عربی را به انسان

کامل ربط می‌دهد (تاکشیتا ۱۹۸۳: ۸۸). اگر به تشبیه معرفت و انسان کامل به درخت در فرزانش ایرانی؛ تشبیه زرتشت به درخت و سپس تشبیه ظهور خدا و معرفت به درخت در نوشته‌های اسلامی توجه کنیم جای غرابتی نیست. برای نمونه شعر دقیقی شاعر قرن دهم که مردی آگاه به فرزانش ایرانی بود و در آن زرتشت را به درختی پرشاخ تشبیه کرده است. در شاهنامه کیومرث درخت نخستین است. پیش از همه در یسنا ۴۳/۸ که از درختی می‌گوید که فره ایزدی و آتش دانش از آن ساطع است. نمونه‌های جایگاه نمادین درخت در فرزانش ایرانی بسیار است و شاید از شمار بیرون باشد. سپس تر در قرآن داستان برخورد موسی با درختی شعله‌ور می‌آید. عین القضاة همدانی صوفی ایرانی که چشم‌اندازهای بسیاری از فرزانش ایرانی را می‌توان در آثار او یافت هر جا که در قرآن از واژه درخت استفاده شده است را به نور خدا تفسیر می‌کند (همدانی ۱۳۷۳: ۲۶۳).

۷. درباره هر دو دیدگاه تردیدهایی وجود دارد. کم‌وبیش باور به وحدت وجود در اندیشه‌های ابن عربی پذیرفته شده است هر چند گاهی تردیدهای چند نیز درباره آن داشته‌اند. اما اینکه عرفان پیش از ابن عربی وحدت وجودی است یا آغاز باور به آن در میان مسلمانان با ابن عربی است محل سخن است. نیکلسون (نیکلسون ۱۹۲۳: ۲۷) و عقیقی (ابن عربی ۱۹۴۶: ۲۵) بر این باورند که آغازگر وحدت وجود در میان مسلمانان ابن عربی است. بسیاری از دیگران با این ایده مخالفند. ادوار براون بر این رای است که اندیشه وحدت وجود نخست در اواخر قرن نهم و آغاز قرن دهم میلادی پیدا شد و پیدایش این فکر با ظهور دو تن از عرفا توأم است. نخستین آنها بایزید بسطامی است که از یک خانواده مجوس برخاست و دیگری جنید است که به قول جامی او نیز ایرانی بود. براون می‌گوید این نکته شایان توجه است که بایزید و جنید هر دو ایرانی بودند و به احتمال بسیار پس از آنکه با آن شور و حرارت به تصوف گرویدند افکاری را که مدت‌ها در ایران رواج داشت و خاص این سرزمین بود وارد تصوف کردند؛ زیرا عرفای ایران بودند که با طول و تفصیل فوق‌العاده تصوف را از جنبه وحدت وجود بسط و توسعه دادند (براون ۱۹۰۸: ۴۲۸).

۸. با این حال او در کتاب المعرفة عنوانی دارد به نام مسئله وحدة الوجود (ابن

عربی ۲۰۰۳: ۱۲۸).

## فهرست منابع

### منابع فارسی و عربی

۱. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. دارالکتاب العربی، بیروت.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). فتوحات المکیه، دارالصادر، بیروت
۳. ابن عربی، محی‌الدین. (۲۰۰۳). کتاب المعرفه، محقق و مصحح محمد امین ابوجوهر، دار التکوین للطباعه و النشر، دمشق
۴. آذرفرنگ و آذرباد. (۱۳۹۷). دینکرد، کتاب ششم تا نهم. به اهتمام فریدون فضیلت. ناشر برسم
۵. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۶). الانسان الکامل فی الاسلام. الناشر و کاله المطبوعات. الکویت
۶. پورداوود، ابراهیم. الف (۱۳۷۷). گات‌ها، انتشارات اساطیر، تهران
۷. پورداوود، ابراهیم. ب (۱۳۷۷). یسنا، انتشارات اساطیر، تهران
۸. پورداوود، ابراهیم. پ (۱۳۷۷). یشت‌ها، انتشارات اساطیر، تهران
۹. دادگی، فرنیخ. (۱۳۶۹). بندهش. گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران
۱۰. رضی، هاشم. (۱۳۷۹). حکمت خسروانی. نشر بهجت. تهران
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مصححین هانری کربن، نجفقلی حبیبی، سید حسین نصر، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) تهران
۱۲. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۹۶۸). الملل و النحل، تحقیق: عبدالعزیز محمد الوکیل، موسسه الحلبي و شرکاء للنشر و التوزیع، قاهره
۱۳. شیرازی، محمد بن حسین بن حسن. (۱۳۹۶). تبصره العوام فی معرفه مقامات الانام، مقدمه و تصحیح جعفر واعظی، نشر سخن، تهران.
۱۴. عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، انتشارات هرمس، تهران
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی محمد معین و هانری کربن، کتابخانه طهوری، شرکت گلشن، تهران
۱۵. قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
۱۶. کربن، هانری. (۱۳۹۴). ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران

شیعی. ترجمه انشاءالله رحمتی. نشر سوفیا. تهران

۱۷. کربن، هانری. (۱۴۰۰) چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. جلد یکم. نشر سوفیا. تهران.
۱۸. کریستین سن، آرتور. (۱۳۴۵). ترجمه ذبیح‌الله صفا. نشر دانشگاه تهران
۱۹. لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۸۰) سیر فلسفه در ایران، ترجمه اح آریان پور، انتشارات نگاه، تهران
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، مصحح جلال الدین آشتیانی. محشی هادی بن مهدی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
۲۱. مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲). بررسی فروردین یشت، انتشارات دانشگاه تبریز، تبریز
۲۲. میرزایی، محمد؛ قادری، تیمور. (۱۳۹۲). مقایسه مفاهیم گاهانی اسپنسته مینیو و اسپنیشته مینیو با فیض مقدس و فیض اقدس در نظام عرفانی ابن عربی. مجله ادیان و عرفان. سال چهل و پنجم. پاییز و زمستان.

۲۳. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۴۲). غزالی نامه، کتابفروشی فروغی، تهران

۲۴. همدانی، عین‌القضات، (۱۳۷۳). تمهیدات. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، نشر گلشن، تهران.

#### منابع انگلیسی

25. Aristotle. (2018). *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Digireads.com
26. Browne, Edward G. (1908). *A Literary History of Persia*. London. (1908). T. Fisher Unwin Ltd: Adelphi Terrace.
27. Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge*. State University of New York Press
28. Eliade, Mircea. (1978). *A History of Religious Ideas*. Volume 1. Translated from the French by Willard R. Trask. The University of Chicago Press, Chicago
29. Eliade, Mircea. (1954). *Cosmos and History, The Myth of The Eternal Return*. Translated from the French by Willard R Trask. Harper and Brothers. New York
30. Nicholson, Reynold A. (1923). *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge, University Press
31. Plutarch. (1936). *Isis and Osiris*. Loeb Classical Library edition.
32. Russell, James R. (1993). *On Mysticism and Esotericism among the Zoroastrians*. Iranian Studies. Vol. 26. No 1/2 (winter-Spring,).
33. Shaked, Shaul. (1969). *Esoteric Trends in Zoroastrianism*. Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities. Volume Three. Jerusalem
34. Takeshita, Masataka. (1983). *The Theory of Perfect man in Ibn Arabi's Fusus AL-Hikam*. Lecture of Islamic Studies. Faculty of Letters. Tokyo University.
35. Zaehner, R C. *Zurvan*. (1972) *A Zoroastrian Dilemma*. Biblo and Tannen. New York.