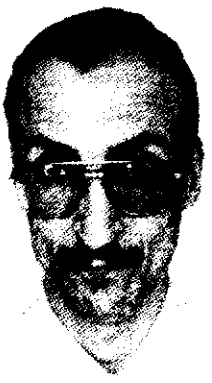




معالمات

نظریه تشکیک در وجود در حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی

اکبر نبوت



این روشنی که از ایشان پیداست همان روشنی هرمزدی است.^۱

هرمزد از آن خودی خویش، از روشنی مادی،^۲ تن آفریدگان خویش را فراز آفرید.^۳

از روشنی مادی راست گویی را (آفرید)؛ و از راست گویی افزونگری دادار آشکار شود (که) آفرینش است؛ زیرا او تن بی کران را از روشنی بی کران فراز آفرید؛ و آفریدگان را نیز همه در تن بی کران بیافرید... از تن بی کران، آهونور^۴ فراز شد... از آهونور مینوی سال فراز شد... هرمزد به امشاسپندان - هنگامی که ایشان را آفریده بود - مشخص گشت آنجلی کرد؛ تعیین یافت؟ موسوم گردید؟ شناخته شد؟ آشن سروری که برای هستی می بایست، فراز آفرید... او آفرینش مینوی را به مینوی نگه دارد؛ و آفرینش مادی را (نیز نخست) به مینوی آفرید؛ و سپس به صورت مادی آفرید. او نخست امشاسپندان را آفرید. (به) شن بن؛ و سپس، دیگر، آن هفتمین خود هرمزد است؛ از (جمله) آفریدگان مادی (که) به مینوی آفرید، نخست شنش تا (بودند) و آن هفتمین خود هرمزد بود؛ زیرا هرمزد هر دو است: نخست مینو (سپس) مادی... از امشاسپندان، نخست بهمین را فراز آفرید؛ که رواج یافتن آفریدگان هرمزد از او بود... او نخست بهمین را از روش نیک و روشنی مادی فراز آفرید... سپس اردیبهشت، سپس شهریور، سپس سپندارمذ، سپس خرداد، و امرداد را آفرید، هفتم خود هرمزد و هشتم راستگویی، نهم سروش پرهیزگار... بیستم پیکار، دادخواهی و دفاع، آشتی و افزونگری. از آفریدگان مادی، نخست آسمان، دیگر آب، سدبگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند، ششم مردم، هفتم خود هرمزد (بود).^۵

در دنباله، سخن از آفریده ای که هرمزد، آفرینش را به یاری او (به وساطت او) فراز آفرید... و افزاری شد که وی را برای آفرینش در بایست.^۶

نیز در مراتب آفرینش

- هرمزد آفریدگان را به صورت مادی آفرید. از

او در مراتب مختلف؛ و این که همه از او صادر شده اند یکی بی واسطه و دیگران به واسطه آن یکی و در یک سلسله طولیه - و در درجات متفاوتی از کمال و نقص قرار دارند و با یکدیگر برابر نیستند؛ ذات آن حقیقت برتر از آن است که حتی برترین و کامل ترین موجودات یاری دیدن او، چه رسد به ادراک او، را داشته باشد؛ و احاطه او نسبت به تمام اشیا یکسان است؛ و استفاده از تعبیر «روشنی بی کران» برای مرتبه الوهیت؛ و تلقی ماسوای آن به عنوان پرتوهای آن و...
البته در کنار این معانی، عباراتی دیده می شود که ظواهر آن، مخالف روح توحید، و حاکی از گرایش به ثنویت و اعتقاد به تقابل اهورامزدا و اهریمن و قول به تقدم زمان بر اهورامزداست و متعلق به ادواری که آیین زرتشتی - مانند دیگر ادیان توحیدی - به افکار شرک آمیز آلوده شده؛ و از طریق یگانه پرستی کم و بیش به دور افتاده؛ و آرای فرقه های بدعت گذار رواج داشته است؛ و تضاد مشهود در میان مطالب بندهشن، نیز به این دلیل که مواد آن از کتابهای گوناگونی اخذ شده؛ که پاره ای از آنها در دوران سلامت و خلوص آیین زرتشتی نگارش یافته؛ و پاره ای دیگر در ادوار آمیختگی آن با اندیشه های بیگانه؛ چنان که یک دست نبودن نثر آن نیز معلول گونه گونی منابع است؛ به هر حال، در اینجا پاره ای از نصوص موجود در بندهشن را می آوریم که با کنار هم نهادن آنها، رواج مبانی نظریه تشکیک - و گونه ای از توحید برتر را در میان اندیشمندان ایران باستان می توان نتیجه گرفت؛ و البته نه در قالب عبارات فلسفی و با نظم حاکم بر آثار حکیمان بلکه در جمله هایی ساده و گاهی با زبان رمزآمیز.

بندهش:

- هرمزد فراز پایه^۷ با همه - آگاهی و بهی، زمانی بی کرانه در روشنی می بود،^۸ آن روشنی، گاه و جای هرمزد است که (آن را) روشنی بی کران می خوانند.^۹

- ابا اختران... فراز را فرود آورند؛ کاسته را افزون کنند... ایشان را ابا اختران نامیدن از آن است که نه اخترند.

سوی دیر مغان کردی سفرها
برای دوستان کو از مغانی
(حکیم اسرار سبزواری)

نظریه تشکیک در وجود یا وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و جمع در فرق، مبتنی بر اعتقاد به حقیقت واحد و ذومراتب است؛ و نقشی بنیادی و سترگ در فلسفه دارد. سیر تاریخی آن را در دو بخش دنبال می کنیم:

بخش نخست

حقیقت یگانه و ذومراتب در آیین زرتشت:

این که اهوره مزدا خود را چون واپسین حلقه به هر سلسله مرتبه ای از موجودات می افزاید، در اغلب متون مزدایی آمده است. برای فهم این موضوع به جمله ای از فصل اول کتاب بندهشن توجه کنید: «چه اورمزد (هرمزد) هم مینوی و هم مادی است.» یا به ترجمه ای دیگر: «برای اورمزد هر دو آفرینش مینوی و آسمانی است.» به تعبیری دیگر: برای او و از نظر او همه چیز در مقام تعالی و مینوی است. خداوند می تواند در تمام مراتب وجود نزول کند. او جاودان اول و آخر هر سلسله مرتبه مادی و مجرد است. و هر چیز را چون خدایانه بنگریم، متعالی و مینوی است؛ و این نزول یا هیوط، به هیچ روی «گردی در دامن کیریایی اش» نمی نشانند.^{۱۰}

- در فصل نخست بندهشن، که یکی از دقیق ترین و مفصل ترین گزارش های آفرینش دوگانه جهان است، اندیشه مزدایی، ظاهر آدر خلقت جهان به مراتب قابل شده است، که برترین آنها (مثلاً) نخستین است.

برای توضیح بیشتر، یادآور می شود که بندهشن یا بندهش کتابی است مشتمل بر گزیده هایی از متون اصلی و کهن زرتشتی، که تحریرهای متعدد آن بارها چاپ و به زبانهای مختلف ترجمه شده است؛ و در نصوص گوناگون آن اشارات متعددی به موضوعات زیر می بینیم:

تجلی حقیقت واحد در موجودات بی شمار، و ظهور

روشنی بی کران آتش، از آتش باد، از باد آب، از آب زمین و همه هستی مادی را فراز آفرید... نخست آسمان را آفرید و روشن، آشکارا "سراو (آسمان) به روشنی بی کران پیوست، او آفریدگان را همه در درون آسمان بیآفرید... او به یاری آسمان شادی را آفرید... سپس از گوهر آسمان آب را آفرید... به یاری او باد، باران، مه، ابر بارانی و برف آفریده شد، سدیدگر، از زمین را آفرید... او به یاری زمین آفرید آهن، روی، گوگرد... چهارم گیاه را آفرید، نخست بر میانه این زمین فراز رست چند پای بالا، بی شاخه، بی پوست، بی خار و تر و شیرین، او همه گونه نیروی گیاهان را در سرشت داشت.^{۳۷}

نیز در مراتب مخلوقات و نقش هر یک در صحنه خلقت:

- در آغاز آفرینش، چون هر مزد این شش امشاسپند را فراز آفرید، خود نیز، با ایشان، آن برترین و هفتمین بود، آن گاه از ایشان پرسید که «ما را که آفرید؟» پس، اردیبهشت گفت که ما را تو آفریدی؛ ایشان نیز به هم پاسخ می‌دهان گونه... گفتند... نخست خدایی "را به هر مزد اردیبهشت داد، پس هر مزد... اردیبهشت را بن همه میوانان فراز گماشت؛ چنان که بهمن مهین و اردیبهشت بن است، سروش نگهبانی کردن گیتی را از هر مزد دارد، همان گونه که هر مزد به مینو و گیتی سردار است، سروش بر جهان سردار است... هر مزد مینویی است نگهبان روان، و سروش نگهبان تن به جهان است... سالاری را بن همه از شهریار است که شهرور خوانده شود که گزارش (آن) شهریار بی کامه است.^{۳۸}

نیز در مراتب موجودات، وحدت آفریدگار دو عالم نورانی و ظلمانی و یکسان احاطه داشتن او بر هر دو و ممکن نبودن رؤیت وی:

- همان گونه که هر مزد نام خویش را به میانه هر شش امشاسپند جای داد، آفرینش مینو گیتی " را نیز به همان آیین آفرید. همان گونه که (به) مینو، هر مزد و آن شش امشاسپندند؛ بهمن، اردیبهشت، شهرپور، سپندارمذ، خرداد، امرداد، به همان گونه نیز آسمان را هفت پایه است: نخست ابرپایه، دیگر سپهر اختران، سدیدگر ستارگان نامیزنده، چهارم بهشت... پنجم گردمان که... خورشید بدان پایه ایستند، ششم گاه امشاسپندان، هفتم روشنی بی کران، جای هر مزد؛ به همان گونه نیز آفرینش مادی را به هفت (بخش) آفرید؛ نخست آسمان... و هفتم آتش که درخشش او از روشنی بی کران جای هر مزد است؛ او آتش را در دو عالم آفرینش چنان پراکند و فراز آفرید به مانند خانه خدایی (که) چون در خانه شود، اندر همه آتش نهاد.^{۳۹}

- بدان روی وی "را دارای فره ناگرفتی خوانند که هر مزد در میان میوان، مینویی^{۴۰} تواند بودن که ناگرفت فره است، بدان روی چنین تواند بودن که او را حتی میوان نبیند... هر مزد خدایی... خود نشیند بدان روشنی بی کران، و آفریدگان مینو و گیتی را باید. به گیتی نیز چنان نزدیک است که به مینو^{۴۱} این را نیز بهدین گوید که همه هستی مادی را برابر نیافریدم، (با وجود این) که همه یکی اند.^{۴۲}

- هر مزد، در میان آسمان و زمین، روشن را فراز آفرید؛ (نخست) ستارگان اختری و نیز آن نااختری را؛ سپس ماه... چون او نخست سپهر را آفرید، ستارگان اختری را بر آن گمارد که مایه وز این دوازده اخترند.^{۴۳} - او ماه و خورشید را به سالاری آن اختران... گمارد که ایشان را همه بند به خورشید و ماه است، گاه امشاسپندان بر بالای خورشید آفریده شد که به روشنی بی کران، (به) گاه هر مزد پیوسته است.^{۴۴}

بخش دوم
حقیقت یگانه ذومراتب در آثار مسلمانان؛ ابو عبدالله جهانی؛ دانشور و ادیب و سیاستگر نامی سده چهارم می نویسد: نورمزد گفت همه این جهان را از نفس "خود آفریدم".
محمد غزالی؛ در مکتب این اندیشمند بزرگ، حقیقت

به صورت نور واحد ذومراتب ارائه می گردد که در درجات متفاوتی، از کمال و نقص، تحقق دارد؛ خداوند تعالی نور الانوار یا نور اعلی و اقصی است و نور حق و حقیقی هموست؛ سایر انوار... از او سرچشمه می گردند... عالم ملکوت، عالم برین است که فرشتگان در آن سکنا دارند... این عالم همان عالم غیبی است که عالم شهادت، اثری از آثار آن و سایه ای از آن... و مشحون از انوار است، انوار عالم فرودین، پیوسته بر حسب دوری و نزدیکی شان از منبع نور اول، از عالم ملکوت نور می گیرند، این منبع (نور اول) را غزالی به ماهی تشبیه می کند که از روزنه خانه ای، بر آینه ای که بر دیوار نصب کرده اند می تابد و سپس از آن بر آینه ای که بر دیوار دیگر قرار دارد پرتو می افکند و سرانجام بر زمین افتاده و آن را نورانی می کند، این نور واحد است که به سبب انعکاس، انوار بی شمار از آن به وجود آمده است؛ و چون وجود همه آن انوار، عاریت از نور اول است، هرگز نمی توانند از سلسله آن جدا شوند؛ بلکه تا بی نهایت به هم اتصال دارند و سرانجام به منبع نور اول که نور بالذات یا حقیقی یا نور محض (الله) نام دارد پیوند می خورند... نورانیت آغازین آفرینش با فرما او (نور حقیقی) و ادامه این نورانیت در مرتبه دوم نیز از اوست... نور، وجود محض است... دنیا پر از انوار است... همه این انوار به سوی نور الانوار و معدن و منبع اول خود ارتقا می یابند و این نور همان خدای متعال بی انباز است، همه هستی و کل، نور اوست...^{۴۵}

شهاب الدین سهروردی؛ این فیلسوف عظیم الشان، که بیش از هر حکیم دیگری به ترویج آرای فرزندان ایران باستان شهرت یافته، اعتقاد خود به حقیقت واحد ذومراتب را که همان نظریه تشکیک است بارها آشکار کرده؛ و در نظام فلسفی او:

همه موجودات، فیض هستی را از یک حقیقت می گیرند؛ و سلسله مرکب از نورهای مجرد و عارض و جوهرهای جسمانی و هیئت های آنها، به نوری قائم به ذات پایان می یابد که از هر گونه ماده پیراسته است؛ و ماورای او هیچ نوری و شئی نیست^{۴۶}؛ و نور الانوار و نور اتم و بر همه نورها محیط است؛ و به دلیل شدت ظهور، و کمال اشراق و لطف خود، در تمام انوار نفوذ کرده؛ و نور حقیقی بزرگ شدیدی است که ظهور و اشراق و قوت درخشندگی او را حدی نیست؛ و نورهای دیگر، همه نیازمند اویند و هستی شان از او؛ و هر نیرو و کمالی برگرفته از اوست؛ و همه، پرتوها و روشنهای حاصل از تابش خورشید اویند؛ پس در حقیقت نوری جز نور او و وجودی جز وجود او نیست؛ و نورهای مجرد عقلی، همه شعاع های نور اویند؛ و از او جدایی ندارند؛ و بلکه به گونه ای با او پیوسته اند؛ و نور برتر، بر نور ضعیف تر احاطه داشته و آن را در بر می گیرد؛ و چنان می نماید که گوهر یگانه ای می گردد.

با این که همه نورها از نور نور الانوار پدید آمده اند^{۴۷} اما نورهای قاهر عقلی متکافی که بعضی علت بعضی نباشند، ممکن نیست یک باره از نور الانوار صادر شوند؛ زیرا او ذاتی است از همه جهت یگانه؛ و پدید آمدن کثرت از او بدون واسطه تصور پذیر نیست؛ بلکه باید نورهای عقلی در میانه باشند که در سیر نزولی بسیار پیش تازند؛ و با ترتیب طولی و مسامت نمایند، به گونه ای که هر یک برتر است، در مرتبه علیت، علت باشد برای آنچه فروتر از او در مرتبه معنویت است^{۴۸}، و به عبارت دیگر، عقلهای مجرد بسیار، در مرحله نزول، ترتیبی دارند؛ از نور اقرب، به عقل اول و صادر نخستین است، نور عقلی دوم پدید می آید؛ و از دوم سوم؛ و از سوم چهارم؛ و از چهارم پنجم؛ و همین گونه پیش می رود؛ تا از نورهای عقلی، زنجیره ای با حلقه های بسیار پدید می آید.^{۴۹}

نورهای مجرد عقلی، در دو بخش و دو طبقه جای می گیرند؛ یکی طبقه ضولی ترتیب یافته در نزول علی؛ و آن نورهایی است که یکسره از ماده پیراسته و پاره ای از آنها، به ترتیب، از پاره ای دیگر فیض وجود یافته اند، دوم طبقه عرضی متکافی که بعضی علت بعضی نباشند؛ و ترتیب نزولی ندارند؛ و آنها رب الصنم های نوعی اند.^{۵۰}

مقایسه ترتیب و تحقق مراتب در عالم عقلی و جهان جسمانی

در مکتب سهروردی، نسبتهای واقع در عالم عقلی نوری، و ترتیب آنها، بزرگ تر و از جهت استوارتر نسبتها و ترتیبی که در جهان جسمانی است؛ پس باید ترتیب هر چه باشد؛ نسبتها و ترتیبات شکست انگیز و نامتناهی آنها در جهان جسمانی، معلولها و حلقه های متصل است؛ از حقیقت اصلی که در عالم عقلی برین است؛ و مرتبه ها و درجات نامتناهی آنها در جهان جسمانی، و ترتیب آنها و هر چه در عالم اجرام است، از اول تا آخر، عناصر، ششاه ها و تر اویده ها و سایه های آنهاست.^{۵۱}

سهروردی در کنار نظریه تشکیک، عقیده مخالفان وحدت نوعی نور را مطرح می کند، و ایرادی را که بر این وحدت گرفته اند، با استفاده از نظریه مزبور پاسخ می دهد:

وجود واجبی، وجود محض است که تمام تر از آن نیست؛ و وجود من ناقص است و نسبت به واجب، مانند نور یک شعاع است نسبت به روشنی خورشید^{۵۲}؛ و تفاوت و کمال و نقصی که در میان این دو نور و این دو وجود است نیازمند یک فصل ممیز و جدا کننده نیست؛ بلکه امکان یکی، نقص وجود اوست؛ و وجوب دیگری کمال وجود او که از آن کامل تر نیست؛ همچنین اختلاف نورهای مجرد عقلی، به کمال و نقص است نه در نوع، همه نورهای پیراسته از ماده - از نفسها و عقلا و جوهرها و عرضها - فی نفسه و از لحاظ ذات خود، حقیقت واحد و نوع واحدند؛ و مختلف الحقیقه نیستند؛ و اختلاف آنها تنها به کمال و نقصان و به اموری خارج از حقیقت نوریه است؛ یعنی عقلا در مرتبه وجود یکی نیستند؛ و در مراتب هستی متفاوت اند.

اما مشائیان بر آن رفته اند که اختلاف نورهای مجرد عقلی به نوع است؛ زیرا اگر همه از یک نوع بودند، علت شدن بعضی برای بعضی دیگر، سزاوارتر از عکس آن نبود؛ و وقتی همه در حقیقت نوریه برابرند، علت شدن بعضی برای بعضی دیگر - و نه برعکس - ترجیح بلا مرجع است و ناممکن.

اشراقیان پاسخ داده اند: ایراد مزبور وقتی پیش می آید که نورها، هم از یک نوع باشند و هم در یک مرتبه از هستی؛ یعنی از حیث کمال و نقص برابر باشند؛ اما اگر در مراتب مختلفی از وجود - و کمال و نقص - باشند، چنان که در نور کامل و ناقص می بینیم، آن مشکل رخ نمی نماید؛ چون روانست که کمال بعضی، موجب علت بودن آنها شود؛ و نقص بعضی دیگر، معلول بودن آنها را ایجاد نماید. زیرا نور تام علت وجود ناقص است - و عکس آن جایز نیست - پس ترجیح بلا مرجع نیست، اختلاف آثار عقلا هم به دلیل آن نیست که از انواع مختلف اند، زیرا روانست که از یک نوع، به اعتبار مراتب وجود و عوارض دیگر، اثباتی صادر گردد؛ زیرا عقل دوم مرتبه ای از وجود است؛ و کمالی دارد جز آنچه عقل سوم دارد؛ و چگونه چنین نباشد؟ با این که خود سوم و چهارم بودن، برای وجود، مراتب و لوازم مختلفیه ای است... و پیشیان، با اشاره به همین گفته اند که اعداد، مبادی وجودند؛ نیز عدد - بر حسب اختلاف مراتب خود - از احاد پدید می آید؛ و هیچ واحدی با دیگری مشابه نیست؛ و مراتب را خواصی شکست انگیز است؛ و همه شکفتی در نسبتهای عددها و مراتب است؛ همچنین است مرتبه شماره های عقلا و نسبتهای آنها، و اثر آن عقلا به اعتبار آن مرتبه است، و بر حسب مراتبی که دارند، سایه ها و مثالهایی در عالم اجرام هست.^{۵۳}

در توضیح چگونگی تشکیک، این نکته را نیز می افزاید: اگر مقداری از مقدار دیگر بیشتر بود، روا نباشد که گویند آن افزونی، به چیزی جز مقدار است؛ زیرا تفاوتی در مقادیر نیست مگر به همان مقدار، پس تفاوت، به نفس مقداریت است؛ و به این که یکی از دو مقدار، تمام تر است و دیگری ناقص تر؛ و این، به تفاوت میان نور شدیدتر و ضعیف تر می ماند... مراد ما از نور شدیدتر، چیزی نیست جز شدت آن در توانایی و در جلوگیری از ضد خود ظلمت و جز اینها. و شدت نور و



ضعف آن، برای آمیختن با اجزای ظلمت نیست؛ زیرا ظلمت امری عدمی است؛ و جز عدم نور هیچ نه؛ و اجزایی ندارد.^{۳۳}

از آنچه تا اینجا آوردیم، جایگاه نظریه تشکیک و حقیقت واحد ذومراتب در مکتب شیخ اشراق را می توان دریافت؛ اکنون به این نکته می پردازیم که حقیقت مزبور، هر چند در نظام فلسفی سهروردی نور خوانده شده، اما با آنچه در حکمت متعالیه صدرای وجود نام گرفته، تفاوت اساسی بسیار ندارد؛ و اینک اشارات و بعضاً تصریحاتی از پیشروان و استادان هر دو مکتب در این باره:

نور همان وجود است:

محمد غزالی در کتاب مشکاة الانوار، که بذری بود و روید و فلسفه اشراق سهروردی را بار داد، می نویسد: هیچ ظلمتی سخت تر از عدم نیست... و در برابر آن، وجود است؛ پس وجود نور است.^{۳۴}

قطب الدین شیرازی نامی ترین شارح سهروردی می گوید: نسبت وجود به عدم، همچون ظهور به خفا و

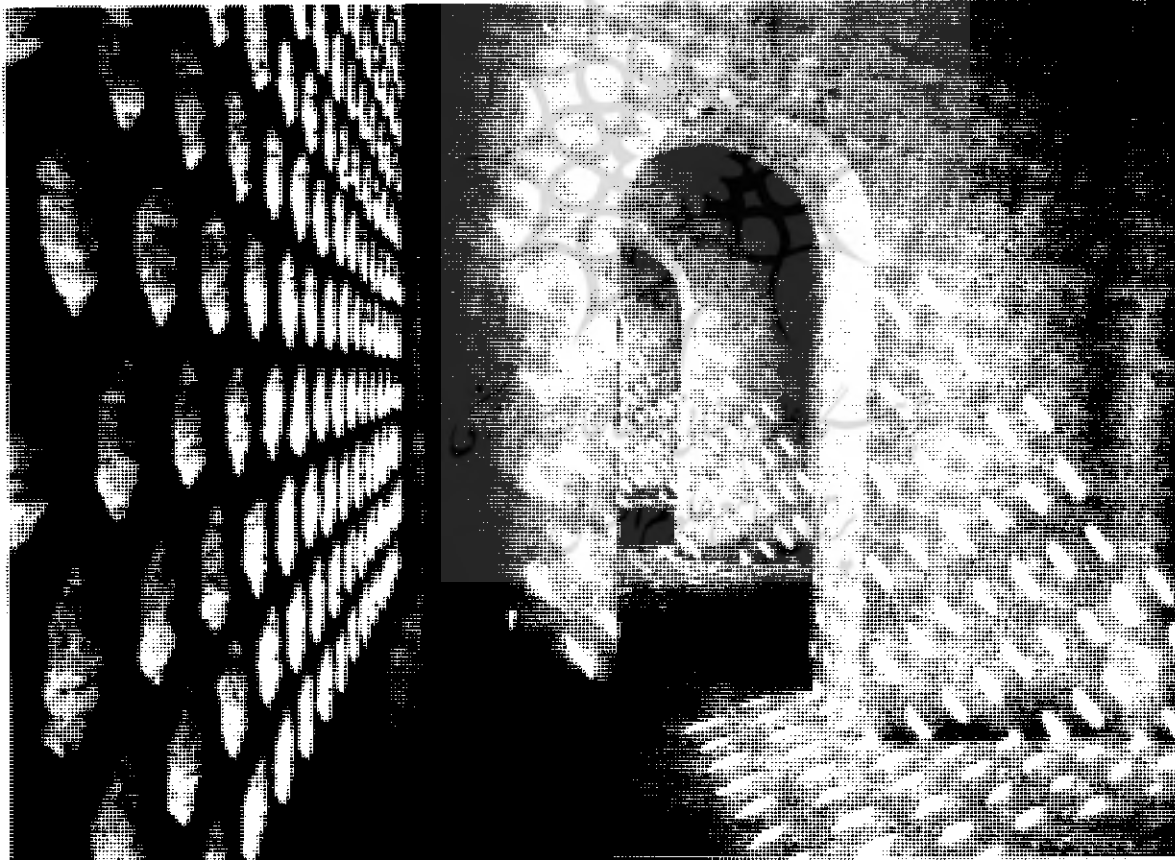
مفاهیم در مکتب سهروردی یعنی نور همان اساسی ترین مفاهیم در مکتب صدرای یعنی وجود است.^{۳۵}

خدا نور است و جز خدا هیچ نیست:

بر اساس آنچه در پیوند میان وجود و نور گفتیم، در مکتب غزالی - پیشرو سهروردی - از سوی، نور حقیقی، خداوند برتر است؛ و نام نور بر غیر او، تنها از باب مجاز است و نه حقیقت؛ و او برترین و بلند پرتوترین نور... و نور حق حقیقی یگانه ای است که شریک ندارد...^{۳۶} و او نور است و جز او نوری نیست؛ و او همه نورها و «نور کلی» است.^{۳۷} نور الانوار، و کمال، و کان، و نخستین سرچشمه روشنیه، خداوند یگانه بی شریک است؛ و دیگر نورها، عاریتی است؛ و نور حقیقی، تنها نور او؛ و هر آنچه هست نور او؛ و بلکه اوست هر آنچه هست؛ بلکه غیر او را هویتی جز از باب مجاز نیست؛ پس نوری جز نور او نیست؛ و دیگر نورها، نورهایی اند که از او پدید آمده، و خود به خود نور نیستند.^{۳۸}

از سوی دیگر، عارفان چون از حقیض مجاز به اوج

واجب، هم وجود محض است و هم نور محض و نور الانوار؛ و آنچه انسان از واجب می گیرد، هم وجود است و هم نور؛ و عقلها و نفسها؛ ذوات نوریه ای هستند که نوریت و وجود آنها را نمی توان زاید بر ذات آنها دانست (پس وجود و نوریت آنها دو چیز نیست). و ما در این خصوص که واجب، نور الانوار و نور حقیقی است، و وجودی جز وجود او نیست^{۳۹} قبلاً گفت و گو کردیم و اکنون در باب این که او وجود صرف بحث است؛ اگر در عالم وجود، واجبی باشد که او را ماهیتی و رای وجود نباشد که ذهن آن را به دو امر تجزیه کند، پس او وجود صرف بحث است که هیچ چیزی از خصوص و عموم با او نیامیخته؛ و آنچه جز اوست پرتوی از او یا پرتوی از پرتوهای اوست؛ و اعتباری جز به کمال او نیست؛ زیرا همه او وجود است و همه وجود اوست. صرف الوجودی که تمام تر از او نیست، چون آن را ثانیاً فرض کنی، وقتی در آن بنگری، پس او اوست؛ زیرا در صرف الشیء جدایی نیست؛ پس وجوب وجود او که



ذات اوست، دلالت بر یگانگی او می نماید. و هر چه در آن آمیختگی است، واجب مذکور نیست؛ زیرا هر چه ذهن آن را به وجود و ماهیت تجزیه نماید، چیزی نیست که عرض پذیر نباشد و مانع شریک گردد... پس واجب الوجود، اصلاً تکثر پذیر نیست.^{۴۰}

عقلها و نفسها وجود تیلما ماهیت اند:

در این باره که موجودات، از جمله عقلها و نفسها، انوار و پرتوهای واجب اند، پیش تر سخن را ندیم و اکنون درباره وجود بودن آنها:

- به ذات خویش تجرد یافتیم و در آن نگریشتم؛ پس آن را رانیی و وجودی دیدم... و آن را فصلی نیست؛ و من آن را به نفس غایب نبودم از آن می شناسم؛ و اگر آن را فصلی و خصوصیتی و رای وجود می بود، در هنگام ادراک ذات، آن را هم ادراک می کردم؛ زیرا از من به من نزدیک تر نیست؛ و من در هنگام تجزیه و تحلیل، در ذات خود جز وجودی و ادراکی - پس نمی بینم؛ و امتیاز آن از غیر، به عوارض و ادراک است؛ پس جز وجود چیزی

حقیقت بالا روند؛ و معراج خود را به کمال رسانند، با مشاهده عیانی می بینند که در صحنه وجود جز خداوند برتر هیچ نیست؛ زیرا هر چه جز اوست، اگر ذات آن را در نظر بگیریم، نیستی محض است؛ و اگر از جهتی (وجهی) که وجود به سوی او از جانب حق اول سریان دارد در نظر بگیریم، موجود می نماید، اما نه در ذات خود بلکه از جهتی (وجهی) که پدید آمده آن خود را می نماید، پس تنها موجود، وجه الهی است... پس موجودی جز خداوند نیست.^{۴۱} عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت، یک سخن شده اند که در صحنه وجود جز حق یگانه را ندیده اند.^{۴۲}

و با نگاه به این دو سوی و بلکه یک سوی است که می گوید: پس هر چه در صحنه وجود است، نسبت آن به حق، در یک مثال ظاهری، همچون نسبت نور به خورشید است.^{۴۳} و پس موجود حقیقی، خداوند برتر است، همان گونه که نور حقیقی خداوند برتر است.^{۴۴} چنان که در نظر سهروردی و شارحان وی؛ ذات

نور به ظلمت است، پس موجودات، از جهت خروج آنها از مرز عدم به صحنه وجود، مانند شینی هستند که از خفا به سوی منصف ظهور، و از تاریکی به سوی عالم نور بیرون شده؛ پس وجود به این اعتبار همه نور است.^{۴۵} صدرای می نویسد: عقیده پیشوای رواقیان سهروردی... همان است که درباره آگاهی جوهر مفارق (غیر مادی) از ذات خود گفته؛ که آن عبارت است از این که نور لنگه باشد - و نور همان وجود است.^{۴۶} نیز: مناط علیت در نزد اشراقیان معتقد به جعل بسیط، آن است که شیء، به اصطلاح تلویحات،^{۴۷} وجود صرف؛ و به اصطلاح حکمة الاشراق، نور محض باشد؛ اگر چه نزد ایشان، هستی بخش حقیقی همان وجود واجبی است که قوی تر از او نیست، یا آن نور غنی است که هیچ گونه نیازمندی ندارد.^{۴۸}

در میان حکمت شناسان و استادان معاصر، از بهشتی روان مهدی الهی قمشه ای، سید کاظم عصار و استاد جلال الدین همایی بارها شنیده شد که اساسی ترین

نمی ماند... و مفهوم من از حیث مفهوم من - به گونه ای که واجب الوجود و غیره را شامل شود - شینی است که ذات خود را ادراک کند؛ پس اگر مرا حقیقی جز این بود، مفهوم من برای آن، عرضی بود، و من عرضی را ادراک می کردم - زیرا از آن غایب نبودم و از ذات خود غایب بودم و این محال است. پس حکم کردم که ماهیت من نفس وجود است؛ و ماهیت من در عقل، تجزیه و تفکیک به دو امر نمی شود؛ مگر به اضافه هائی چند و به اموری سلبی - که برای آنها نامهایی وجودی نهاده اند.^{۳۱}

- مصنف حکمة الاشراق و پیروان وی، بر آن رفته اند که واجب تعالی و عقلا و نفسها، ذوات نوری ای هستند که نوعیت و وجود آنها زاید بر ذات آنها نیست.^{۳۲}

- نفس در مکتب سهروردی و صدرا و سبزواری وجود بحت و نور صرف است.^{۳۳}

- عبارتی که بارها از تلوینات سهروردی نقل شده: نفس و جوهرهای مجرد عقلی و نفسی برتر از آن، اینت هائی صرف و وجوداتی محض هستند^{۳۴} و به روایت دیگر: نفوس انسانی و عقلا نورهایی محض و وجوداتی صرف و بلا ماهیت اند؛ و به روایت دیگر: نفوس انسانی و آنچه برتر از آن است، همه آنها وجوداتی بسیط و بدون ماهیت اند.^{۳۵}

سهروردی و اصلت وجود:

همچنین با آنکه به مبانی یاد شده است که با وجود شهرت سهروردی به اعتباری شمردن وجود، کسانی از شارحان وی، قول به اصلت وجود و تحقق همه چیز در پرتو آن را برگزیده اند؛ و برخی مکتب او را در بسیاری از موارد، با اصلت وجود، سازگارتر از اصلت ماهیت می بینند.

- شریف جرجانی که گویند شرحی بر حکمة الاشراق نوشته^{۳۶} در حواشی خود بر شرح قدیم تجرید می گوید: هر مفهومی غیر از وجود، مثلا انسان، تا وقتی که در عالم نفس الامر، وجود به آن نیوندد، هرگز در آن عالم موجود نخواهد شد؛ و تا هنگامی که عقل، انضمام وجود به آن را اعتبار نکند، ممکن نیست که حکم

به موجودیت آن کرد؛ پس هر مفهومی غیر از وجود، برای موجود شدنش در نفس الامر، نیازمند به امر دیگری است که وجود باشد؛ و هر چه در مرحله وجود، نیازمند به دیگری باشد، ممکن نیست و هیچ ممکنی واجب نیست؛ پس هیچ مفهومی غیر از وجود واجب نیست؛ و به برهان ثابت شده که واجب موجود است؛ پس او جز عین وجود - که به ذات خود موجود است و نه به امری غیر از ذات خود - نیست. سپس این نظریه را یاد می کند: «وجود بر پیکرهای موجودات انبساط و گسترش یافته و در آنها ظهور کرده؛ و چیزی از اشیا از آن نهی نیست؛ بلکه آن، حقیقت و عین اشیا است؛ و امتیازات و تعینات آنها، با تعینات و تقیداتی اعتباری است - نظیر دریا و ظهور آن در صورتهای امواج فراوان - درحالی که جز حقیقت دریا چیزی نیست». آن گاه می نویسد: این مرحله ای و برای مرحله عقل است که با مشاهدات کشفی باید به آن رسید نه با مناظران عقلی.^{۳۷}

- محقق خفری از حکیمان سده دهم و از شاگردان دوانی^{۳۸} و غیبات الدین منصور (هر دو از شارحان سهروردی) بیشتر آنچه را از نوشته جرجانی آوردم، تقریر و تأیید می کند؛ و تنهایی عبارت را «بین مرحله عقلی» را درخور انتقاد می شمارده و قول به اصلت وجود را نه فقط به استناد مکاشفات عرفانی، بلکه به اتکالی برهان عقلی هم سزاوار پذیرش می داند.^{۳۹}

- حکیم فقیه استاد محمد تقی آملی (ره) پس از تشریح پاسخ شیخ اشراق که ایراد مشائسانی که نورها را مختلف الحقیقه می دانند،^{۴۰} این پاسخ را با نظریه اصلت وجود، سازگارتر از اصلت ماهیت شمرده و می نویسد: این اشاره به آن است که تشکیک میان نورها، برمی گردد به تشکیک در وجود؛ زیرا به گفته وی، آن ایراد وقتی پیش می آید که نورها همه از یک نوع و در یک مرتبه از وجود باشند؛ و اگر از یک نوع ولی در مراتب مختلفی از وجود باشند، ترجیح بلامرجه نخواهد بود. و آن گاه معلوم است که اختلاف در مرتبه وجودی، مستند است به وجود بانذات.^{۴۱}

- علامه طباطبائی: قایلین به اصلت ماهیت، در مورد خدا معتقد به اصلت وجودند.^{۴۲}

داود ساری قیصری: این تحلیل گر اندیشمند و توانای مبانی عرفان نظری، به گفته خود، بر عبدالرزاق کاشانی شاگردی کرده؛ و با بهره گیری از افادات وی، شرحی گرانها بر فصوص ابن عربی نوشت؛ و آن را به نام امیر غیبات الدین محمد، وزیر نامی ایران و فرزند رشیدالدین فضل الله همدانی وزیر بیاراست^{۴۳} و شاگردش رکن الدین مسعود شیرازی نیز شرحی فارسی بر فصوص نوشت و پاره ای از افادات وی را در آن آورد. قیصری شرحی نیز بر منازل السائرین از خواجه عبدالله انصاری داده؛ و در اینجا نخست ترجمه قطعاتی از مقدمه شرح وی بر فصوص را می آوریم:

قوام اشیا به وجود است، اگر وجود نبود، هیچ چیز در خارج و در عقل تحقق نمی یافت، پس وجود، قوام بخش اشیا بلکه عین آنهاست؛ زیرا حقیقت وجود است که در مراتب خود تجلی می کند و در صورتهای اشیا و حقایق آنها در صحنه علم و عالم عینی ظاهر می شود و به عین ثابت و ماهیت موموم می گردد.^{۴۴}

وجود را من حیث هو هو، ضد و مثلی نیست... و تحقق ضدین و قوام مثنین به وجود است؛ بل اوست که به صورت ضدین و جز آن دو تجلی می کند... و اختلاف دو جهت، تنها به اعتبار عقل است؛ اما در نفس وجود، همه جهات متحدند؛ و ظهور و بظنون و تمام صفات وجودیه متقابل، در عین وجود مستهلک اند؛ پس مغایرتی نیست مگر در اعتبار عقلی.^{۴۵} بیشی و کمی و شدت و ضعف در وجود، تنها برحسب ظهور و خفای آن در پاره ای مرتب آن تحقق می یابد.^{۴۶} و او نیکویی محض است؛ و هر آنچه نیکویی است از او، و تحقق یافته به اوست... پس او اول و آخر و ظاهر و باطن است؛ زیرا هر چه در عالم شهادت آشکار یا در جهان غیب نهان است، بازگشت آن به اوست... همه کمالات، لازمه او؛

و قیام همه صفات - مانند حیات و علم و قدرت... - به اوست... کمالات همه اشیا به واسطه او به آنها ملحق می شود؛ و بل اوست که با تجلی و تحول در صورتهای گوناگون، در صورتهای آن کمالات، آشکاره و تابع ذوات می شود زیرا آنها وجودات خاصی هستند که در مرتبه احدیت وی مستهلک، و در واحدیت وی آشکارند.^{۴۷}

او حقیقت یگانه ای است که کثرت را در ذات او راه نیست؛ و کثرت ظهورات و صورتهای آن، نقضی در وحدت ذات او پدید نمی آورد؛ و تعین و امتیاز او به ذات خود است؛ نه به مشخصه هائی زاید بر آن؛ زیرا در صحنه وجود، حقیقتی غیر از وجود نیست تا وجود با آن حقیقت، در امری اشتراک داشته باشد و در امری از آن ممتاز باشد؛ و این قضیه مغایر با ظهور وجود در مراتب تعین یافته آن نیست؛ بلکه او اصل تمام تعینات صفاتی و اسمائیه و مظاهر علمیه و عینیه است.^{۴۸}

وجود نور محض است؛ ادراک همه اشیا به واسطه او انجام می گیرد؛ او به ذات خود ظاهر، و ظاهر کننده ماسوی است. نوربخش آسمانهای غیب و ارواح، و زمین احیام است؛ و همه آنها، به واسطه او هستی و تحقق یافته اند؛ و او سرچشمه تمام انوار روحانی و جسمانی است.^{۴۹}

به هویت خود در همه چیز؛ و به حقیقت خود یا هر زنده ای هست؛ عین اشیا است و خود گفت؛ او اول و آخر و ظاهر و باطن است^{۵۰} با ظهور خود در جامه های نامها و صفتهای خود، در دو عالم علم و عین، عین اشیا است؛ و با احتفا و احتجاب در ذات خود، و استعلائی خود به صفات خویش - از آنچه موجب نقص او باشد - غیر آنهاست. ماهیتها، صورتهای کمالات او، و مظاهر نامها و صفتها ی اویند؛^{۵۱} که نخست در علم او ظاهر گردیده اند؛ سپس برحسب حب او به آشکار کردن آنها و برافراشتن علمها و راینهای خویش، در عالم عین آشکار شده اند؛ پس به اعتبار صورتهای منکثر است، و بر وحدت حقیقی و کمالات سمدی خود - بی تغییری در آن - ثابت است. آنچه ذات خود را با آن ادراک می کند، حقایق اشیا را به همان ادراک می کند نه به امر دیگر که برون از حقیقت او باشد؛ زیرا همه آن حقایق - در حقیقت - عین ذات اویند؛ گرچه از جهت تعین، غیر اویند، و او را جز او ادراک نتواند کرد.^{۵۲}

تمام تعینات وجودیه، بازگشت آنها به عین وجود است... و در صحنه هستی، جز آن هیچ نیست. وجود حقیقت یگانه ای است که کثرت را در آن راه نیست؛ و افراد آن، به اعتبار اضافه وجود به ماهیتها تحقق یافته اند. وجود من حیث هو هو، بر وجودات مضافه که پرتوهای حقیقت وجودند حمل می شود؛ زیرا درست است که بگویم این وجود وجود است؛ و هر آنچه بر شیئی حمل شود، ناگزیر میان آن و موضوعش، مابه الاتحاد و ما به الامتیازی خواهد بود؛ و در اینجا، مابه الاتحاد، جز نفس وجود نیست؛ و مابه الثغایر نیز جز تعینات و نفس ماهیتهایی که خلعت وجود پوشیده اند نمی باشد؛ پس محقق شد که وجود من حیث هو هو، و بدون لحاظ کردن تعینات عارض بر آن، عین وجوداتی است که حقیقت آنها، عین اضافه و ارتباط به حق است و عارض بر آنها نیست.^{۵۳}

اهل الله بر آن رفته اند که وجود، به اعتبار تنزل آن در مراتب کوان، و ظهور آن در نشیانه های امکان و بسیاری واسطه ها، خفای آن شدت می یابد؛ و ظهور و کمالات آن رو به ضعف می رود؛ و به اعتبار کمی واسطه ها، نوریت آن تشدید؛ و ظهور آن تقویت می شود؛ و کمالات و صفات آن آشکار می گردد؛ پس اطلاق وجود بر قوی، سزاوارتر از اطلاق آن بر ضعیف است...؛ و تفاوت در افراد وجود، نه در خود وجود، بل در ظهور خواص آن است - از علیت و معلولیت در علت و معلول...^{۵۴}

ذات واحد؛ و مراتب گوناگون؛ و جدایی مراتب از یکدیگر برحسب ظهورات عین حق در آنهاست.^{۵۵}



**حکیم فقیه و استاد بزرگوار
فردوس آشتیان محمد تقی آملی**
که نیز شاگرد هیدرجی است، بارها
از نظریه تشکیک در وجود با
عنوان نظریه فیلو یون یاد کرده
و گاهی به هنگام گفتگو از مسأله
کثرت در وحدت و عروج از مقام
اول به دوم، این دو بیت دانشین
را می خوانند:

از خلال آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
زلف آشفته او موجب جمعیت ماست
چون چنین است پس آشفته ترش باینکه

در آن مأخوذ شود، مرتبه اسم باطن مطلق و پروردگار
اعیان ثابته است؛ و هرگاه مأخوذ به شرط کلیات اشیا باشد
و پس، مرتبه اسم رحمن و پروردگار عقل نخست است؛
و اگر به این شرط مأخوذ باشد که در کلیات، جزئیات نیز
به صورت مفصل و ثابت لحاظ شود، بی آن که جزئیات،
از کلیات خود در حجاب باشند، مرتبه اسم رحیم است...
و اگر به شرط صورتهای حسیه عینیه^{۴۵} مأخوذ باشد، مرتبه
اسم مصور، پروردگار عالم مطلق و مقید است؛ و
اگر به شرط صورتهای حسی شهادتی مأخوذ باشد، مرتبه
اسم ظاهر مطلق و پروردگار عالم
ملک است؛ و مرتبه انسان کامل،
عبارت از جمع تمام مراتب الهی
و کونی - از عقلا و نفسهای کلی
و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر
تنزلات وجود است... و برخی
از محققان، مرتبه الهیت را عیناً
همان مرتبه عقل نخست
دانسته اند.^{۴۶}

بدان که حق سبحانه و تعالی
را بر حسب کل یوم هونی شأن^{۴۷}
شوونات و تجلیاتی در مراتب
الهیت است؛ و او را به حسب
شوون و مراتب خویش، صفتها
و نامهاست... و صفتهای او،
همگی نوعی از وجودند - چه
ایجابی باشند چه سلبی؛ و هیچ
نیستند مگر تجلیات ذات برتر او
بر حسب مراتبی که جامع آنها
مرتبه الوهیت است؛ ذات برتر او
بر حسب مراتب الوهیت و
ربوبیت، صفات متعدده
متقابله ای را اقتضا می نماید.^{۴۸}

**تشکیک در مقدمه قیصری و
در حکمت پهلویان:**

نیازی به یادآوری نیست که در
آنچه آوردیم، کراراً به وحدت و تجلی حقیقت
واحد در مراتب خود و در صورتهای و مظاهر گوناگون،
تصریح شده است؛ و به همین دلیل، مفسران قیصری،
هر چند میان تشکیک مطرح در حکمت پهلویان و تشکیک
در نظری جدایی نهاده اند؛ یکی را (بیشتر) تشکیک در
مراتب وجود، و مبتنی بر اعتقاد به وحدت سنجی وجود
می دانند و تشکیک خاصی می نامند؛ و دیگری را (نیز
بیشتر) تشکیک در مظاهر وجود و مبتنی بر وحدت
شخصی وجود می انگارند و تشکیک خاص الخاصی
می خوانند؛ با این همه، عناصر مشترک در میان دو نظریه،
چندان فراوان، و تفاوتهای آن دو به قدری کم است که در
بسیاری موارد، حکم به نزدیکی و حتی یکی بودن آن دو
کرده اند؛ یکی از این مفسران می نویسد: قول حکمای

پاره ای از مراتب کلیه؛
حقیقت وجود، اگر به
شرط لامأخوذ شود که با آن
چیزی نباشد، مرتبه احدیت
نام دارد که تمام نامها و
صفتهای آن مستهلک است؛
و اگر به شرط شیئی مأخوذ
شود که افزون بر طبیعت
صرفه، شیئی را با آن لحاظ
نمایند، در آن صورت، اگر به
شرط تمامی اشیا لازمه آن
از کلی و جزئی - که موسوم
به اسما و صفات اند - مأخوذ
شود، مرتبه الهیت و احدیت
است؛ و اگر لا بشرط شیئی و
لا بشرط لاشئی مأخوذ شود،
مرتبه هویت ساری در تمام
موجودات است؛ و اگر به
شرط ثبوت صورتهای علمی
اسم باطن مطلق و پروردگار
اعیان ثابته است؛ و هرگاه مأخوذ به شرط کلیات اشیا باشد
و پس، مرتبه اسم رحمن و پروردگار عقل نخست است؛
و اگر به این شرط مأخوذ باشد که در کلیات، جزئیات نیز
به صورت مفصل و ثابت لحاظ شود، بی آن که جزئیات،
از کلیات خود در حجاب باشند، مرتبه اسم رحیم است...
و اگر به شرط صورتهای حسیه عینیه^{۴۵} مأخوذ باشد، مرتبه
اسم مصور، پروردگار عالم مطلق و مقید است؛ و
اگر به شرط صورتهای حسی شهادتی مأخوذ باشد، مرتبه
اسم ظاهر مطلق و پروردگار عالم
ملک است؛ و مرتبه انسان کامل،
عبارت از جمع تمام مراتب الهی
و کونی - از عقلا و نفسهای کلی
و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر
تنزلات وجود است... و برخی
از محققان، مرتبه الهیت را عیناً
همان مرتبه عقل نخست
دانسته اند.^{۴۶}

بدان که حق سبحانه و تعالی
را بر حسب کل یوم هونی شأن^{۴۷}
شوونات و تجلیاتی در مراتب
الهیت است؛ و او را به حسب
شوون و مراتب خویش، صفتها
و نامهاست... و صفتهای او،
همگی نوعی از وجودند - چه
ایجابی باشند چه سلبی؛ و هیچ
نیستند مگر تجلیات ذات برتر او
بر حسب مراتبی که جامع آنها
مرتبه الوهیت است؛ ذات برتر او
بر حسب مراتب الوهیت و
ربوبیت، صفات متعدده
متقابله ای را اقتضا می نماید.^{۴۸}

**تشکیک در مقدمه قیصری و
در حکمت پهلویان:**

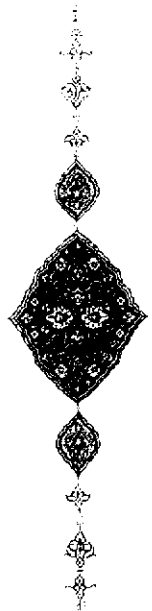
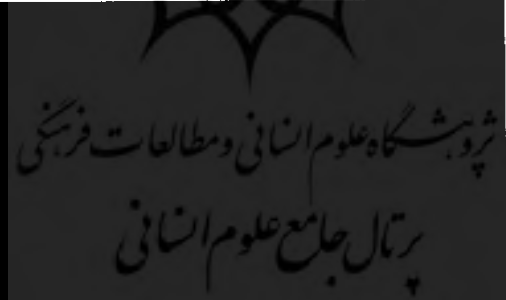
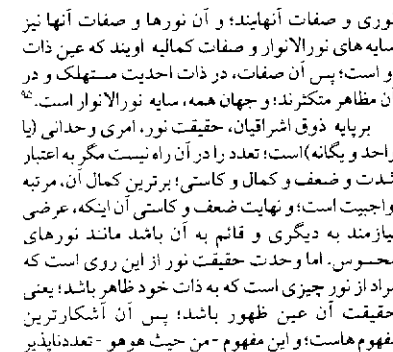
نیازی به یادآوری نیست که در
آنچه آوردیم، کراراً به وحدت و تجلی حقیقت
واحد در مراتب خود و در صورتهای و مظاهر گوناگون،
تصریح شده است؛ و به همین دلیل، مفسران قیصری،
هر چند میان تشکیک مطرح در حکمت پهلویان و تشکیک
در نظری جدایی نهاده اند؛ یکی را (بیشتر) تشکیک در
مراتب وجود، و مبتنی بر اعتقاد به وحدت سنجی وجود
می دانند و تشکیک خاصی می نامند؛ و دیگری را (نیز
بیشتر) تشکیک در مظاهر وجود و مبتنی بر وحدت
شخصی وجود می انگارند و تشکیک خاص الخاصی
می خوانند؛ با این همه، عناصر مشترک در میان دو نظریه،
چندان فراوان، و تفاوتهای آن دو به قدری کم است که در
بسیاری موارد، حکم به نزدیکی و حتی یکی بودن آن دو
کرده اند؛ یکی از این مفسران می نویسد: قول حکمای

فهلوی، که مشرب آنها به مشرب عرفا (و متفکر برجسته
آنان قیصری) خیلی نزدیک است. از این رو بعضی این
دو قول را یکی دانسته؛ و ملاصدرا تمایلی زیادی دارد که
قول محققان از عرفا را به قول محققان از حکما (پهلویان)
برگرداند و بالعکس.^{۴۹}
و حق آن است که تشکیک در حقیقت وجود، به این
معنی (که قیصری و عارفان دیگر گفته اند): «وجود دارای
یک حقیقت، و دارای مظاهر متعدد باشد، و هر یک از
مظاهر، منشأ انتزاع مفهوم وجود گردد، و به اعتبار تجلی
حق در اعیان، وجودات مضافه ای که عین ارتباط به
حق اند و عدم استقلال در ذات آنها مأخوذ است، تحقق
نموده، بعضی از موجودات - مثل عقول که به حق
نزدیک ترند، و حظ آنها از وجود بیشتر است - واسطه در
ظهور مراتب دیگری از وجودند، هر وجود قوی تر،
مجلای فیض از برای وجود نازل تر می باشد». عین قول
و مختار حکما (پهلویان) است، که به تشکیک در مراتب
وجود قایل اند.^{۴۹}
سرا انجام توضیحاتی از همین مفسر در باب نظریه
پهلویان - برای مقایسه با آنچه در شرح نظریه قیصری
نوشته اند:
کثرات ظاهره در وجود، کثرت حقیقیه می باشد - به
علت کثرت موجودات متمیزه در خارج، و آثار مختلفه
مترتبه بر این موجودات. و در عین حال، وحدت حقیقیه
وجود هم ثابت است؛ و منافاتی بین وحدت حقیقیه و
کثرت حقیقیه نیست؛ وحدت اثر نفس حقیقت وجود
است؛ و کثرت به واسطه ظهور حقیقت وجود در ماهیات
مختلفه می باشد.
جمله یک نورد اما رنگهای مختلف اختلافی در میان

نوری و صفات آنهایند؛ و آن نورها و صفات آنها نیز
سایه های نورالانوار و صفات کمالیه اویند که عین ذات
او است؛ پس آن صفات، در ذات احدیت مستهلک و در
آن مظاهر متکثرند؛ و جهان همه، سایه نورالانوار است.^{۴۹}
بر پایه ذوق اشراقیان، حقیقت نور، امری وحدانی (یا
واحد و یگانه) است؛ تعدد را در آن راه نیست مگر به اعتبار
شدت و ضعف و کمال و کاستی؛ برترین کمال آن، مرتبه
واجبیت است؛ و نهایت ضعف و کاستی آن اینکه، عرضی
نیازمند به دیگری و قائم به آن باشد مانند نورهای
محسوس. اما وحدت حقیقت نور از این روی است که
مراد از نور چیزی است که به ذات خود ظاهر باشد؛ یعنی
حقیقت آن عین ظهور باشد؛ پس آن آشکارترین
مفهوم هاست؛ و این مفهوم - من حیث هو هو - تعددناپذیر

این و آن انداخته
و این وجود واحد در مقام فعل، عین ماهیات مختلفه
است که ساری در تمام ماهیات است؛ و چون وحدت
حقیقت وجود، وحدت اطلاق و انبساطی و بالجمله
وحدت حقیقی می باشد، منافاتی با کثرت حقیقی ندارد،
و آن وحدتی که منافات با کثرت حقیقیه دارد، وحدت
عددی می باشد؛ و این اطلاق و انبساط و سریان خارجی
است که به تعینات امکانیه متعین شده است؛ و در ملاس
اعیان ثابته و ماهیات امکانیه ظهور نموده است.^{۴۹}
و انبساط و ظهور این حقیقت در کثرات، انبساط
اشراقی و تجلی فعلی حق است... و این ظهور و تجلی در
ملاسی اسما و اعیان ثابته را وحدت در کثرت، و رجوع
این کثرات را به وحدت حقیقت وجود، کثرت در وحدت

نوری و صفات آنهایند؛ و آن نورها و صفات آنها نیز
سایه های نورالانوار و صفات کمالیه اویند که عین ذات
او است؛ پس آن صفات، در ذات احدیت مستهلک و در
آن مظاهر متکثرند؛ و جهان همه، سایه نورالانوار است.^{۴۹}
بر پایه ذوق اشراقیان، حقیقت نور، امری وحدانی (یا
واحد و یگانه) است؛ تعدد را در آن راه نیست مگر به اعتبار
شدت و ضعف و کمال و کاستی؛ برترین کمال آن، مرتبه
واجبیت است؛ و نهایت ضعف و کاستی آن اینکه، عرضی
نیازمند به دیگری و قائم به آن باشد مانند نورهای
محسوس. اما وحدت حقیقت نور از این روی است که
مراد از نور چیزی است که به ذات خود ظاهر باشد؛ یعنی
حقیقت آن عین ظهور باشد؛ پس آن آشکارترین
مفهوم هاست؛ و این مفهوم - من حیث هو هو - تعددناپذیر



نظریه تشکیک را اگر به صورتی در نظر بگیریم که در آثار صدرای و شارحان وی ارائه شده - و با آن جامعیت و دلت و مقدمات و نتایج و بدون هیچ کم و بیش، هرگز کسی ادعا نکرده که در حکمت ایران باستان به آن گونه مطرح بوده و صدرا با اخذ و عرضه آن، یک نظریه پخته فلسفی با مبانی استوار منطقی را حاضر و آماده یافته و به نام خود به ثبت داده! بلکه حتی سبزواری در عین اشاره به پیشینه این نظریه در حکمت پهلویان، اذعان ندره که احیا و برهانی کردن و بسط و تفصیل این نظریه و تحفیف وافی در خصوص آن، کار صدراست

تا هنگامی که با ضعف و کاستی نیامیزد، هیچ یک از معانی که غیر از وجود است و از آنها به ماهیات تعبیر می شود به آن منضم نمی گردد؛ و کاستی و ضعف از مراتب امکانات و تنزلات است؛ همان گونه که سایه از مراتب تنزلات نور است؛ زیرا معنی سایه، امری وجودی نیست بلکه از مراتب کاستی عادی نور است؛ و کاستی عادی است؛ و همین گونه، تنزلات و کاستی های مراتب هستی که - در نزد آن بزرگان از فرزندان پهلوی - حقیقت نور است، تنها از ویژگی های هویت های آن مراتب ناشی می شود؛ هویت هایی که افزون بر حقیقت آن - که در اصل وجود و نوریت متفق و یگانه است - هیچ ندارند. نیز آنچه در خصوص اعتقاد فرزندان ایران کهن، و مفسران سهروردی، به نظریه تشکیک در نور و نوریت وجود نگاشته؛ که آن هم به معنی اعتقاد ایشان به تشکیک در وجود است، در مکتب سهروردی، نور حقیقی واحد و بسیط است و تفاوت در میان افراد آن تنها به شدت و ضعف در نوریت است؛ و برترین مرتبه کمال آن نور بی نیاز واجب تعالی است؛ و فروترین مرتبه نقص آن، نوری که عارض چیزی دیگر شود.^{۱۱۱}

و بنابر مذهب فرزندان فارس و اشراقیان، عقل ها، انوار محض هستند؛ و در حقیقت بسیطه نوریه با یکدیگر متفق اند؛ و تفاوت آنها در شدت و ضعف در اصل آن ماهیت نوریه است.^{۱۱۲}

و به عقیده ما، وجود همه نور و حیات است؛ و اشراقیان و حکیمان ایران باستان این نظریه را در مورد مفارقات (جوهرهای مجرد عقلی و نفسی) و نفوس و نورهای عرضی که به چشم ظاهری دیده می شود پذیرفته اند؛ و در مورد طبایع و اجرام نه.^{۱۱۳} از سوی دیگر، پاره ای اظهارات صدرا حکایت از آن دارد که وی نظریه تشکیک را از ابتکار خود می داند؛ و بدین دلیل مورد اعتراض کسانی قرار گرفته است که این نظریه را در آثار اسلاف وی یافته اند.^{۱۱۴} ولی اگر نظریه تشکیک را در صورت برهانی و کامل و با تمام مبانی و حدود و ثغور و نتایج آن در نظر بگیریم، شک نیست که اعتراض مزبور به جانیست و حق با صدراست؛ و پیشینه تاریخی آن - در چهره های ناگامال - نیز مورد انکار صدرا نبوده و بارها به آن، و به استفاده ای که از آن برده، اشاره کرده است.^{۱۱۵} چنانکه شارحان او نیز به استفاده وی از نظریات حکیمان ایران باستان در این مورد تصریح کرده اند و کار اساسی صدرا، اثبات وحدت حقیقت وجود است که در بعضی از مقامات، بنابر طریقه حکمای فلولی و تشکیک خاصی که شیخ اشراق در حقیقت نور قائل است، این مسلک را تقریر و تحقیق نمود.^{۱۱۶}

علاوه بر آنکه به استفاده وی از نظریات عارفان در این مورد و کوششی که برای جمع میان نظریات دو دسته کرده اشاره نموده اند:

در شواهد ربوبیه، در بیان وحدت وجود و تقریر مسلک اهل عرفان و تحریر وجوه جمع بین وحدت وجود مختار فلهویون که به وحدت سنخی قائل اند و ممشای اهل عرفان و سلوک؛ که به وحدت شخصی قائل اند گفته.^{۱۱۷}

ملاصدرا خود تصریح نموده که وحدت وجود را از عرفا و اقدمین از حکمای ایران قدیم استفاده نموده است.^{۱۱۸}

و سرانجام، جالب آنکه صدرا، هم نظریه تشکیک در وجود را که از خود او می دانند، به خسروانیان و فرزندان ایران باستان نسبت می دهد و هم نظریه منسوب به شیخ اشراق را در اعتباری شمرند وجود و این که امری صرفاً عقلی است و تحقق خارجی ندارد و...^{۱۱۹} که اگر این هر دو

تبلس آن به مرتبه ای از هستی است.^{۱۲۰}

میرداماد: این حکیم که قهرمان اصالت ماهیت و گاهی نخستین مطرح کننده این نظریه شناخته شده، هم وحدت حقیقت را پذیرفته و هم سلسله مراتب در صحنه هستی را، در کتاب قدسیات می نویسد: باری تعالی همه هستی است؛^{۱۲۱} و همه او هستی است؛ و همه او بهاء (زیبایی) و کمال است؛ و همه بهاء و کمال اوست؛ و هر چه جز اوست - علی الاطلاق - پرتوهای نور او و تراویده های هستی او و سایه های ذات او است؛ و چون هر هویتی از نور هویت اوست، پس او «هوی» یا «حق مطلق است؛ و «هوی» - علی الاطلاق جز او نیست.

حکیم سبزواری با نقل آن چه از قول میرداماد آوردیم، اعتقاد وی به نظریه کثرت در وحدت را اثبات می کند و این تصور را که نظریه مزبور را نخستین بار صدرا مطرح کرده مردود می شمارد؛ و او و هم استاد آملی (زه) در توضیح عبارات میر می نویسند: «او همه هستی است» یعنی «او بسیط الحقیقه کل وجودات است؛ و این همان کثرت در وحدت است و لازم آن، وحدت در کثرت؛ و تفاوت این عبارات میر با بسیط الحقیقه کل الاشیاء، تنها در این است که از وضوح و صراحت آن بی بهره است و خالی از غموض نیست.» و «همه او هستی است» یعنی «او ماهیتی جز وجود و انبث ندارد و وجود بحت» است و ماهیت او عین وجود؛ و «همه بهاء و کمال است» یعنی «همه کمال ساری در خلق؛ کمال اوست، پس همه حیات ها - در چهره بسیط آنها - حیات او، و همه دانش ها - در چهره بسیط آنها - دانش اوست، و هر کمالی تراویده کمال او و هر زیبایی چکیده ای از دریای زیبایی اوست.» و اینکه: «هر چه جز اوست، علی الاطلاق، پرتوهای نور او است» اشاره به مسأله وحدت در کثرت است. و این هم که: «پس او هوی حق مطلق است» زیرا: هر وجودی قوم یافته به وجود صرف است، پس او هویت هو هو است.^{۱۲۲}

در قیسات میر هم می خوانیم: قیوم واجب الذات - بزرگ است یاد او - هستی محض و روشنائی محض و کمال محض و بهاء محض است... و موجود حق واجب بذاته باید که لذاته فیاض باشد و هر حقیقتی و هر کمال حقیقتی را او افاده نماید و هر ذاتی و هر تمام ذاتی و هر وجودی و هر کمال وجودی از او جریان یابد و افاضه گردد.^{۱۲۳}

نیز باید اندیشید که چگونه بود آغازیدن هستی از مرتبه ای که بالاترین درجه کمال را احاطه کرده است - در سیر نزولی از برترین به برتر که پایان آن به نازل ترین مرتبه نقص و کاستی است؛ و سپس بازگشت از نازل ترین مرتبه به مرتبه ای برتر از آن؛ و برتر از مرتبه برتر تا به مراتب والا و بالاتر تا به مرتبه ای که عظمت و کمال را - در بالاترین درجه آن - احاطه کرده است؛ و آن مرتبه ذات آفریدگار است؛ و او اول هر چیز و آخر آن و مبدأ هر هستی و بازگشت گاه آن است... پس مراتب آغاز هستی - پس از مبدأ نخستین که بر همه چیز احاطه دارد - پنج است: مرتبه همه عقل های مفارق (غیر مادی) - از عقل نخست تا بازپسین عقل؛ و سپس مرتبه نفوس آسمانی گویای خردمند - از نفس فلک برتر تا نفس نزدیک ترین فلک به ما، و آنگاه مرتبه نفوس منطبعه فلکیه...^{۱۲۴}

صدراوی شیرازی: در میان تمام کسانی که نظریه تشکیک را مطرح کرده اند، شاید هیچ یک به تفصیل و دقت صدرا در این باب سخن نرانده و به اندازه وی در اثبات آن نکوشیده اند؛ و چون نقل تمام و حتی بخشی از آنچه وی و شارحانش در این مورد گفته اند، در اینجا ممکن نیست، به این اشارت بسنده می نماید که وی از سویی، نظریه تباين وجودات را به مشائیان، و عقیده به تشکیک در وجود را به حکیمان ایران باستان نسبت می دهد و می نویسد: وجود واجب، همان هستی خاص است که اختلاف آن با دیگر وجودها، به عقیده مشائیان در حقیقت وجود است؛ و به عقیده حکیمان ایران باستان و خسروانیان در کمال و کاستی یا بی نیازی و نیازمندی، که این اختلاف، بسیار بنیادی است؛ زیرا حقیقت وجود

نیست... و اما اختلاف نوز به اعتبار مراتب، از این روی که نور قوی جز در حقیقت نوریه چیزی افزون بر نور ضعیف ندارد؛ یعنی نیرومندتر و شدیدتر بودن، در همان حقیقت نوریه است و نه در امری مغایر با آن؛ و اگر چنین نبود نور محض نبود...^{۱۲۵}

حقیقت واجب، وجود بحت است؛^{۱۲۶} و پیرامته از همه ویژگی های بیرون از حقیقت وجود؛ و همان گونه که وجود و تشخیص او عین ذات اوست، دیگر صفات او نیز چنین است؛ پس وقتی می گویم او موجود است، به این معناست که او منشأ آثار خارجی است و او بعینه وجود است - از آن حیث که مبدأ آثار است.^{۱۲۷} برهان بر آن دلالت دارد که ماسوای حقیقت وجود به خودی خود واجب نیست بلکه ممکن است و نیازمند دیگری؛ پس باید سلسله ممکنات به حقیقت وجود منتهی گردد که واجب لذاته است.^{۱۲۸}

اصالت و وحدت وجود و مراتب آن در آثار فارسی دوانی:

وی در این رباعی به اصالت و وحدت وجود تصریح کرده است:

چون هست ثبوت هر صفت فرع وجود
پس غیر وجود خود نباشد موجود
گفتم به طریق عقل رمزی با تو
باشد که رسی به ذوق ارباب شهود^{۱۲۹}

در یکی از رسائل فارسی خود نیز عقیده گروهی از عرفا را در توضیح مراتب وجود بدین گونه آورده و تأیید کرده؛ وجود مطلق را، اعنی وجود من حیث هو بی شرط و مجرد و اطلاق و غیر آن از عوارض و صفات، حقیقت حق می دانند و آن را مراتب اثبات می کنند؛ مرتبه اول غیب هویت؛ که (حق) در آن مرتبه به هیچ وجه مشارالیه نگردد و به هیچ صفت موصوف نباشد و به هیچ اضافت، منسوب و منسوب انیه نشود - چون قدم وحدت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک؛ بلکه این تمام، احکام مراتب تنزلات اوست، و گاه گویند که مراتب کلیه وجود پنج است: اول غیب مطلق، و آن مرتبه اطلاق محض است که آن را غیب هویت... گویند؛ و دوم غیب مضاف؛ و آن را عالم عقول و نفوس گویند... و سوم شهادت مضاف که آن را عالم مثال و خیال متفصل خوانند... و چهارم شهادت مطلق و آن را عالم ملک و شهادت خوانند؛ و آن عالم جمعی است - بمابینه من الاعراض و الجواهر - و پنجم مرتبه جامعه؛ و آن، حقیقت انسانی است... زیرا که محقق شد که نزد اهل تحقیق و اصحاب نظر دقیق، وجود، حقیقتی است قائم به ذات خود - نه وصفی قائم به غیر... نزد این طایفه مقرر است که ماهیات ممکنات - که آن را به اعتبار وجود علمی حق تعالی اعیان ثابته می گویند - از لا و ابدابر علم خود باقی اند؛ و استفاده وجود، به معنی انصاف به آن نمی کنند؛ چه حقیقت وجود نزد ایشان وصف نیست بلکه ذاتی است قائم به خود؛ اما گاه اطلاق وجود بر معنی نسبی کنند و این معنی کون نسبی است؛ چنانچه گوئی: زید در خیال من موجود است؛ یا در خانه موجود است؛ و این معنی به حسب ظاهر، صفت ممکن باشد و به حقیقت عبارت است از ارتباط و به وجود حقیقی؛ که عین ذات حق است، و از این ارتباط، تعبیر به تجلی نمایند... و حاصل این سخن آن است که ظاهر - به حقیقت - وجود حقیقی است که به صفات اعتباریه اعیان ثابته منصغ شده.^{۱۳۰}

از آنچه به صورت پراکنده آوردیم، هم اعتقاد دوانی به نظریه تشکیک را (هر چند نه در صورت کامل آن) می توان دریافت و هم اصالت وجودی و وحدت وجودی بودن او را (و البته باز نه در صورت کامل آن دو و مانند صدرا)؛ و اگر هم پاره ای از نوشته هایش بوی اصالت ماهیت می دهد، شاید راه حل این تعارض آن باشد که مانند مهدی نراقی بگوئیم: آن مربوط به مرحله ای از زندگی علمی وی بوده و بعداً از آن نظر برگشته.^{۱۳۱} چنانکه صدرا نیز به تصریح خود، در آغاز اصالت ماهیتی بوده و از آن نظریه دفاع می کرده و بعداً تغییر عقیده داده و...^{۱۳۲} این هم داوری صدرا درباره دوانی: طریقه وی مشاهده سریان نور وجود در تمام موجودات است و علم به اینکه موجودیت هر موجودی، به اتحاد آن با حدی و

نسبت را بپذیریم، باید بگوییم که حکیمان ایران پیش از اسلام، نظریه واحدی در باب وجود نداشته‌اند؛ و شاید هم اختلاف مزبور ناشی از اختلاف اعصار یا تعدد مکتب‌ها بوده است.

حکیم سبزواری: آنچه را وی در توضیح نظریه تشکیک در منظومه و شرح آن آورده، چندان به متن اسفار نزدیک است که ظاهر آن همان کتاب گرفته؛ و چون قبلاً ترجمه عبارت اسفار را آوردیم، اینک به نقل ابیاتی از متن منظومه و چند جمله از شرح آن بسنده می‌کنیم:

**تمام تعینات وجودیه،
بازگشت آنها به عین وجود
است... در صحنه هستی، جز
آن هیچ نیست. وجود حقیقت
یکانه ای است که تکرار در آن
راه نیست؛ و افراد آن، به اعتبار
اضافه وجود به ماهیتها تحقق
یافته‌اند.**

الفهلویون الوجود عندهم

حقیقة ذات تشکک تعم

مراتباً غنی و فقراً تختلف

کالنور حیثما تقوی و ضعف

و عند مشابه حقایق

تایبنت و هو لئی زاهق

لان معنی واحداً لا یتفرع

ممالها توحد ما لم یقع^{۱۳۰}

و: ان النور الحقیقی الذی هو حقیقة الوجود... ذات مراتب متفاوتة... فالاختلاف بین الانوار... بالقوة والضعف؛ فان المعبر فی النور أن یكون ظاهراً بالذات مظهراً لتغیر؛ و هذا متحقق فی كل واحدة من مراتب الاضاءة والاطلة... ان كل مرتبة من الوجود، بسیط لیس شدیداً مرکباً من اصل الحقیقة والشده؛ و کذا للضعیف لیس الالوجود، والضعف عذمی - کالنور الضعیف...^{۱۳۱}

سبزواری در آثار دیگر خود نیز بارها بر درستی و استواری نظریه تشکیک دلیل آورده و آن را به حکیمان ایران باستان نسبت داده و تأکید وی بر این نسبت چندان است که برخی آن را ساخته و پرداخته او می‌پندارند.^{۱۳۲} در مجموعه رسائل ری می‌خوانیم: «ذهب الفهلویون الی ان للوجود مراتب متفاوتة بالفاضل... و در جای دیگر: «فمراتب الوجود متفاوتة بالتمیزات... و هذا هو الحق و هو مذهب الفهلویین من الحكماء الاقدمین و به یقول صدر المتألهین و شیخ الطائفة الاشراقیة ره لکن فی النور الحقیقی...»^{۱۳۳}

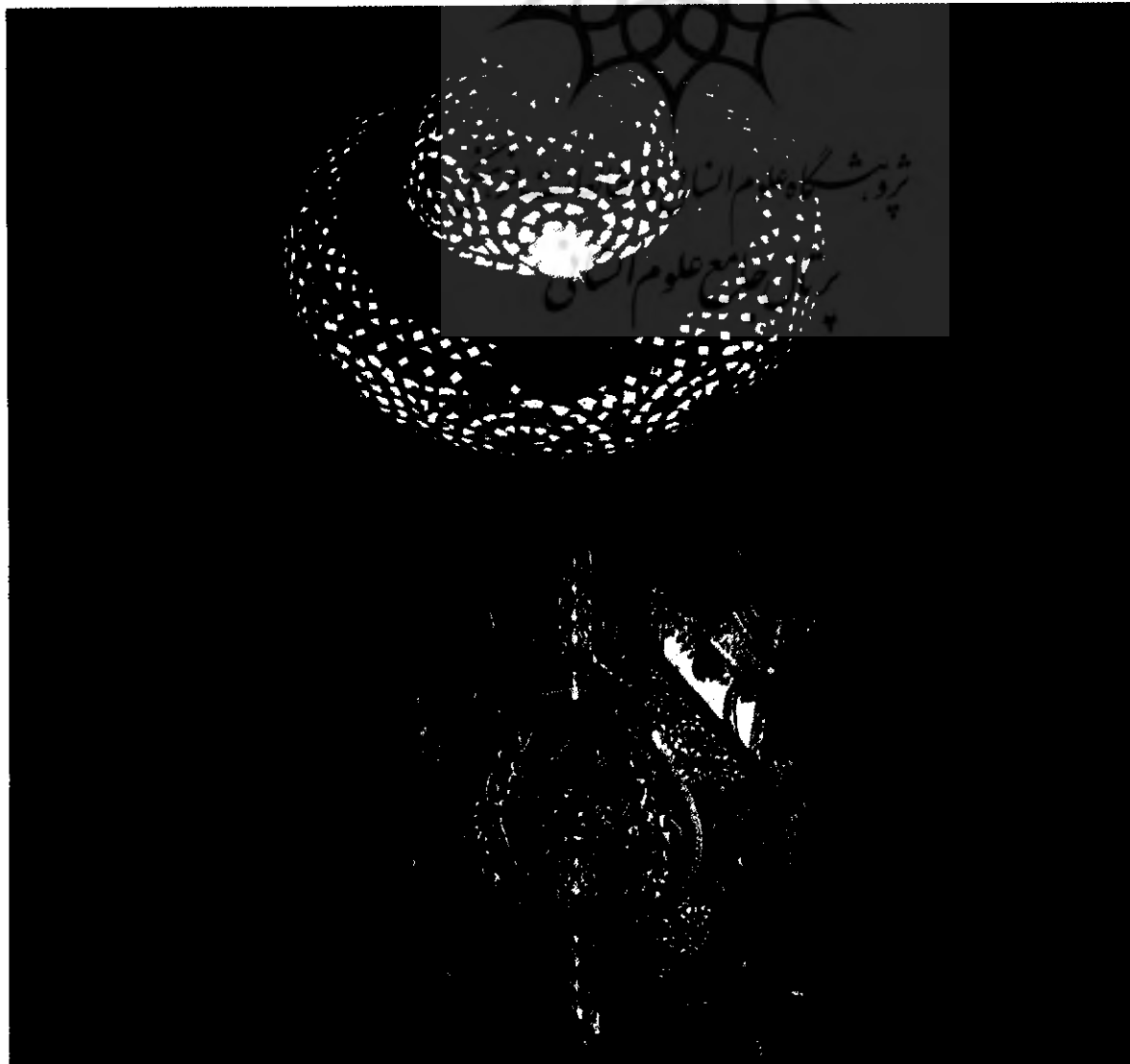
نیز: «وجود حقیقی که مراتب متفاضله پیش فهلویین و محققین متأخرین دارد که مقول بالتشکیک است.»^{۱۳۴} در اسرار الحکم نیز می‌نویسد: حقیقت وجود اصیل است؛ و نوری است که واحد است و مراتب متفاضله دارد؛ انوار بعضها فوق بعض مختلفة فی الشدة والضعف؛ پس در حقیقت وجود، مرتبه تام و شدید، غنت است و مرتبه ضعیف، معلول؛ و به عبارت دیگر: صانع وجود و

صنع وجود و مصنوع وجود - ولی به حسب مراتبی که در وجود است از: خفا و ظهور و مظاهر - اما ذات علت و مرتبه فوق التمام در نوریت، مرتبه وجود حق است. این طریق و وحدت در کثرت است. اما این که وحدت است، چه، دانستی سنجیت مراتب را در نوریت و ابای از عدم و اینکه چون (مثلاً) مراتب نفس واحده است؛ اما آنکه کثرت است ولی نوری، چه، دانستی که مراتب درجات متفاضله است نور حقیقت را؛ و وجودات سلسلی طولیه - نزولیه و صعودیه - و سلسله عرضیه، انواری است بعضها فوق بعض؛ و این کثرت نوری منافی وحدت حقه نیست بلکه موکد است؛ چه هر چند نور و فعلیت بیشتر، و فقدان فقدان اندر^{۱۳۵}، و وجدان اکثر و اوفر، وحدت و یگانگی آشکارتر است.

در هر چه بنگرم تو پدیدار بوده‌ای

ای ناموده رخ تو چه بسیار بوده‌ای
یعنی ظهورات صفات کمال تو چه بسیار است و شئون قدرت تو بی شمار است؛ ولی چون سنجیت است، وحدت حقه است؛ این است که حکمای اشراق گویند - با تفاوت و تمایز نور الانوار و انوار قاهره و انوار امیهیبه سماویه و عنصریه و انوار عرضیه که: النور کله حقیقة واحدة بسیطة لاختلاف بین مراتبها الا بالکمال والنقص؛ مابه الامتیاز فیها عین مابه الاشتراک.

بیان دیگر از برای وحدت در کثرت^{۱۳۶} آن است که وجودات همه چون عکوسند برای اسماء و صفات واحد احدی؛ پس اگر ملاحظه عاکس^{۱۳۷} واحد شود که اسماء و صفات او عین یکدیگر و عین ذاتند به حسب وجود،



وحدت است؛ و اگر ملاحظه تفاوت عکوس شود و تفاوت مفاهیم اسماء و صفات، کثرت است. و ماوجه الا واحدا غیرانه

اذانت عددت المرایا تعددا^{۳۱۹}
منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی سرو و بی پایدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه های کنگره

کنگره ویران کنیز از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق^{۳۲۰}
انسان در آئینه خانه، صورتهای متعدده در آن آئینه ها دارد - بعلاوه صورت هایی که در خیالات مردم و در مردمک ها و آب ها دارد، مختلفه در صغر و کبر و صفا و کدر؛ پس هرگاه تشنه آن عکاس باشی و همه را مابه نظر و نمودار از عکاس بینی، نه مافیه نظر، همه یکی است؛ و آن عکاس مثل روحی واحد است که هویت بخشد همه آن اشباح را و صور را؛ و اگر ملاحظه مظاهر مختلفه و ظهورات متنفته کنی حکم به کثرت آید...

و امثله توحید بسیار است که احصا نمی شود؛ چون بحر و موج و حباب؛ و آفتاب عالمتاب،... و مثل اعلائی توحید، انسان کامل است.

تو هم یک چیزی و چندین هزاری
ذلیل از خویش روشن تر نداری
این است بیان کثرت غیر منافی با وحدت...

اهل جمع، پس ایشان اند مظهر اسم من لا یغسله شأن عن شأن، و من لا یحببه شیء عن شیء، و من لا یلهی قول عن قول؛ و مستحب نشوند به خلق از حق، و به حق از خلق؛ و صاحب دو مقام اند... این بود وحدت در عین کثرت یعنی اعتقاد به وحدت در عین اعتقاد به کثرت. سرانجام این دو بیت که برای اشاره به جلوه های مختلف کمال، و جایگاه انسان در آن میان آورده؛ اگر چه آینه روی جانفرازی تواند

همه عقول و نفوس و عناصر و افلاک
ولی کسی نماید ترا چنانکه تویی
بجز دل من مستکین بیدل غمناک^{۳۲۱}

شارحان و شارگردان مکتب سبزواری نیز عموماً نظریه تشکیک را به پهلویان منسوب داشته اند؛ حکیم ملاح محمد هیدجی که از شارحان سبزواری و با یک واسطه شاگرد او است^{۳۲۲} ذیل بیت «الفهلویون الوجود عندهم...» می نویسد: «پهلوی منسوب است به پهلوهو... مؤیدان ایشان همه چیز را پرتو روشنی آمینی و نمویه هستی راستین دانند. از این جاست که من بنده در منظومه خود گفته ام:

منم پهلوی کیش بزادن شناس
به بزادان از این بهره دارم سپاس^{۳۲۳}
و در دانشنامه ذیل بیت پارسی بالا می نویسد:...

پهلویان جهان را پرتو هستی راستین دانند؛ قال... فی المظومه الفهلویون...
مهدی آشتیانی شاگرد هیدجی^{۳۲۴} می نویسد:

«سبزواری مذهب پهلویان از حکما را برگزیده است که بر پایه آن، وجود دارای مراتب متفاوت و درجات متفاضله است» سپس توضیح می دهد که سبزواری، اعتراضی را که گمان می رود بر این نظریه وارد باشد بیان کرده و به دفع آن پرداخته است؛ بدین شرح که...^{۳۲۵}

حکیم فقیه و استاد بزرگوار فردوس آشتیانی محمد تقی اصلی که نیز شاگرد هیدجی است^{۳۲۶}، بارها از نظریه تشکیک در وجود با عنوان نظریه فهلویون یاد کرده^{۳۲۷} و گاهی به هنگام گفتگو از مسأله کثرت در وحدت و عروج از مرتبه اول به دوم، این دو بیت دلنشین رامی خواندند:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم^{۳۲۸}
زلف آشفته او موجب جمعیت ماست
چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد^{۳۲۹}
فرزانه عارف و استاد ادیب، مهدی انهی قمشهی ای شاگرد آقا بزرگ حکیم - و او شاگرد میرزا محمد سروقدی و او شاگرد سبزواری - کرا از نظریه تشکیک در وجود را

به پهلویان نسبت داده اند و اعتقاد به وجود واحد و دارای مظهری بی شمار و وحدت، کثرت و کثرت در وحدت را. از سروده های دلپذیر شان نیز هویدا است:

گاه انسانم سپهسالار اقلیم و جودم
گم آمین وحی و گم فرمانده روح الامینم
گاه موسای کلیمم گم جهات سر کلامم
که مسیحایم سخن آرای انجیل مبینم
وحدت اندر کثرت هم کثرت اندر عین وحدت
فارغم از هر تعین با تعین ها قرینم
آشتم آم سرایم، قطره ام بحر کلامه

نقطه ام حرفم کتابم فارق شک و یقینم^{۳۳۰}
همین طور بسیاری از بزرگان دیگر، حتی در مواردی که به شرح سخنان سبزواری نمی پرداخته اند، این انتساب را تأیید کرده اند - همچون بدیع الملک میرزا در کتابی که از تقریرات درس میرزا علی اکبر حکیم فراهم آورده^{۳۳۱}، محمد حسین فاضل تونی^{۳۳۲}، استاد دانشمند جلال الدین همایی^{۳۳۳} که تشکیک در مظاهر را عین تشکیک در مراتب می دانستند، علامه محمد حسین طباطبایی^{۳۳۴} و...

با این همه، استاد مرضی مطهری بر آن رفته که انتساب تشکیک به پهلویان مستند تاریخی استواری ندارد و بلکه نادرست است و نخستین بار سبزواری آن را ادعا کرده و او نیز معانیش بسیار محدود بوده و نسبت های که می دهد، دوز از دقت و تحقیق است و نظریه تشکیک، در چهره فلسفی آن، پیش از صدرا مطرح نبوده است.^{۳۳۵}

که این داوری از جهات مختلف درخور تأمل است؛ الف - چنانکه در هنگام استفاده از درس منظومه استاد به عرض ایشان رسید، آنچه را سبزواری در این مورد در منظومه و شرح آن نگاهش، برگرفته از اسفار صدرا است^{۳۳۶} ترجمه عبارات اسفار و متن ابیات منظومه و توضیحات شرح آن را قبلاً آوردیم؛ مقایسه شود - و صدرا نیز به وقتی و تصدیق استاد چون بر همه کتابهای دیگر آن احاطه داشته، وقتی وارد سبزواری می شود، خیلی عمیق تر از سبزواری وارد می شود. ما که بعضی مسائل را مقایسه کرده ایم، دیده ایم که صدرا از لحاظ سیر تاریخی، مسائل را خیلی دقیق تر بیان کرده است.^{۳۳۷}

بنابراین، سبزواری از پیش خود سخنی نگفته تا آن را به دلیل قلت مطالعات و تحقیقات و بی دقتی او کم ارزش بنمایاند؛ و گذشته از صدرا، کسان دیگری هم پیش از سبزواری، نظریه تشکیک در وجود را به حکیمان ایران باستان نسبت داده اند؛ چنانکه ملا نظر علی گیلانی، از مدرسان نامی آثار صدرا در سده ۱۲ و ۱۳ می نویسد: «اشراقیان بر آن رفته اند که وجود، حقیقتی بسیط و یگانه است، ولی بر حسب ذات خود، تفاوتی عارض آن می گردد - به لحاظ شدت، ضعف، تعدد، کثرت، و بر حسب تشخیصات و اختلافات از حیث وجوب و امکان و جوهریت و عرضیت و غنا و نیازمندی. و صدرا نیز در کتابهای خود برین عقیده است... و در جای دیگر که نظریات مختلف در باب وجود را مطرح می کند، نظریه اشراقیان و پیشوای ایشان را با صدرا یکی می داند؛^{۳۳۸} و آن گاه به تصریح پیشوای اشراقیان اسلام سهروردی و به تصدیق شارحان وی همچون شهزوری، قصب الدین، محمد شریف هروی، صدرا، عبدالرزاق لاهیجی و... اشراقیان همان حکیمان ایران باستان اند و سهروردی زنده کننده حکمت ایشان...^{۳۳۹}

ب - نظریه تشکیک را اگر به صورتی در نظر بگیریم که در آثار صدرا و شارحان وی ارائه شده - و با آن جامعیت و دقت و مقدمات و نتایج و بدون هیچ کم و بیش، هرگز کسی ادعا نکرده که در حکمت ایران باستان به آن گونه مطرح بوده و صدرا با آنخذ و عرضه آن، یک نظریه پخته فلسفی یا مبانی استوار منطقی را حاضر و آماده یافته و به نام خود به ثبت داده نه بلکه حتی سبزواری در عین اشاره به پیشینه این نظریه در حکمت پهلویان، اذعان دارد که در احیا و برهانی کردن و بسط و تفصیل این نظریه و تحقیق وافی در خصوص آن، کار صدراست «شکرالله مسیاعیه؛ و از دیگران به طور اجمال و تشابه رسیده است.^{۳۴۰} و با این مقدمات، اصل این ایراد که چرا فرآورده اندیشه صدرا به دیگران منسوب گردیده می شود است. ولی اگر غرض آن است که مبانی نظریه تشکیک، یعنی اعتقاد به حقیقت

واحد ذومراتب را فرزندانگان ایران باستان پذیرفته بودند و طرح صدرای نظریه تشکیک، تکامل یافته عقیده ایشان است و ریشه در حکمت آنان دارد، این دو نکته درخور تردید نیست؛ و خوانندگانی که از آغاز این گفتار، ما را در مطالعه قطعات نقل شده از آثار فلسفی و عرفانی و دینی - زرتشتی و اسلامی همراهی کردند، دگرگون شدن یک اعتقاد دینی کهن و درآمدن آن به صورت یک نظریه فلسفی را دریافته اند؛ و آنچه به عنوان مثنی نمونه خروار آوردیم، دلایلی واضح است بر این که نظریه تشکیک، از قرنهای پیش از صدرا مطرح بوده؛ و انتساب آن به پهلویان، و اشراقیان پیرو ایشان، ساخته و پرداخته

سبزواری نیست؛ و البته تأثیر مکتب های دیگر، از جمله نوافلاطونیان را هم، در تکوین و شکل گیری و تکامل این نظریه انکار نمی کنیم؛ چنانکه استاد مطهری، در عین تأکید بر صدرای بودن این نظریه، اشاره ای را که در آثار عرفانی دارد، ندیده نمی گیرند.^{۳۴۱}

آنچه را هم که استاد در تفکیک میان وحدت حقیقت و وحدت وجود، و میان اعتباری شمردن ماهیت و اعتباری شمردن وجود و تفاوت نور و وجود گفته تا ما خود نبودن نظریه صدرا در تشکیک وجود از نظریه سهروردی (چه رسد به فرزندانگانی پهلوی) را ثابت کند، بیش از آنچه تبیین جوهری دو نظریه را برساند، حاکی از کامل تر و جامع تر شدن نظریه ای واحد در طول زمان، و استفاده از توضیحات و اصطلاحات مختلف برای ارائه آن است. والا مگر معتقدان به وحدت حقیقت، وجود (به معنای آنچه واقعیت و عنایت دارد، و نه یک مفهوم انتزاعی) را حقیقتی یگانه نمی دانند؟ و مگر وحدت و جودیان، معتقد به حقیقت یگانه نیستند؟ و مگر آنچه سهروردی اعتباری می شمارد و گاهی نام وجود بر آن می نهد با آنچه صدرا اعتباری می داند و ماهیت می خواند، چقدر تضاد دارد؟ و مگر شارحان سهروردی، بارها تصریح نکرده اند که مراد وی از نور، وجود است؟ و مگر آن همه سخنان که از حکیمان پیش از صدرا (غزالی، سهروردی، دوانی و...) آوردیم، نص بر اصالت وجود یا وحدت وجود و تشکیک در وجود یا هر دو نیست؟ و مگر بیشتر آن مبانی و نتایج را که از زبان آنان عرضه کردیم، بر اساس مکتب صدرا نمی توان درست دانست؟ و مگر پیوند نظریه صدرا با نظریه عرفا (از جمله قیصری) که مورد قبول استاد است، چقدر محکم تر از پیوند آن با نظریه شیخ اشراق است؟ و مگر بیشتر تفاوتها به کامل تر و جامع تر بودن یکی، و اختلاف در پاره ای فروغ و جزئیات و تعابیر و مصطلحات بر نمی گردد؟

در اینجا دم از گفتگو فرو می بندم و بررسی بیشتر در باب نظریه تشکیک در وجود و مبانی و نتایج آن را به جایی دیگر موکول می دارم و برای حسن ختام و پوزش از اطفاله کلام و پاره ای گستاخی ها و برداشت های خام که در این اوراق مشهود است، سخن را با غزلی از خواجهم عرفان به پایان می برم - همه اشارت به حکمت نوری مغان و شهود جمال یگانه در جلوه های گوناگون، و آغاز کردن از مرتبه کثرت (زلف) برای پراکندن بوی خوش وحدت، و پیوند مهر میان آئین ها...

در خرابات مغان نور خدا می بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم
کیست دردی کش این میکه یارب که درش
قیله حاجت و محراب دعا می بینم
خواهم از زلف بتان نافع گشایی کردن
فکر دور است همانا که خطا می بینم
هر دم از روی تو نقشی زدم راه خیال
با که گویم که در این پرده چه هامی بینم
دوستان عیب نظر بازی حافظ نکنید

بر اساس آنچه در پیوند میان وجود و نور گفتیم، بر مکتب غزالی - پیشرو سهروردی؛ از سویی، نور حقیقی، خداوند برتر است؛ و نام نور بر غیر او، تنها از باب مجاز است و نه حقیقت؛ و او برترین و بلند پرستون ترین نور... و نور حق حقیقی یگانه ای است که شریک ندارد... و او نور است و جز او نور نیست؛ و او «همه نورها» و «نور کلی» است. و نور الانوار، و کمال، و کمان، و نخستین سرچشمه روشنشها، خداوند یگانه بی شریک است و دیگر نورها، عاریتی است؛ و نور حقیقی، تنها نور او؛ و هر آنچه هست نور او؛ و بلکه اوست هر آنچه هست؛ بلکه غیر او را هویتی جز از باب مجاز نیست؛ پس نوری جز نور او نیست؛ و دیگر نورها، نورهایی اند که از او پدید آمده اند و خود به خود نور نیستند.



شهاب‌الدین سهروردی؛ این فیلسوف عظیم‌النشان، که بیش از هر حکیم دیگری به ترویج آرای فرزندان ایران باستان شهرت یافته، اعتقاد خود به حقیقت واحد ذومراتب را که همان نظریه تشکیک است بارها آشکار کرده؛ و در نظام فلسفی او:

همه موجودات، فیض هستی را از یک حقیقت می‌گیرند؛ و سلسله مرکب از نورهای مجرد و عارض و جوهرهای جسمانی و هیئت‌های آنها، به نوری قائم به ذات پایان می‌یابد که از هرگونه ماده پیراسته است.

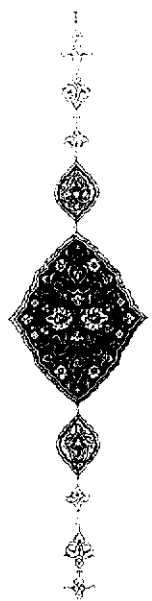
که من او را از محبان شما می‌بینم^{۱۵۳}

کتابنامه مقاله

۱. اسرارالحکم، حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه و حواشی استاد ابوالحسن شبرایی، تهران، ۱۳۸۰ ه.ق.
۲. اسفار، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صدرالدین شیرازی، قم، منشورات مصطفوی.
۳. الاعلام، خیرالدین زرکلی، بیروت، ۱۹۸۶ م (ج ۵).
۴. الهیات، محمدحسین فاضل‌تونی، تهران، ۱۳۶۴.
۵. الانساب، عبدالکریم سمعی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ه.ق.
۶. انواریه، محمد شریف نظام‌الدین احمد هروی، تهران، ۱۳۵۸.
۷. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسه سده الوفاء، ۱۴۰۳ ه.ق.
۸. بداية الحکمة، محمدحسین طباطبائی، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۹. برهان قاطع، محمدحسین تبریزی، به اهتمام دکتر معین، تهران، ۱۳۶۱ (ج ۲).
۱۰. بُدْهَش، فَرَنْبِغ دَادْگِی، گزارنده مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹.
۱۱. تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدر، منوچهر صدوقی سبها، تهران، ۱۳۵۹.
۱۲. تاریخ فلسفه در اسلام، م. شریف، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۳. تحفه، ملا نظر علی گیلانی، انتشارات نجم فلسفه، ۱۳۵۷ (دو رساله فلسفی).
۱۴. تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، صدر شرح حکمة...
۱۵. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مهدی آشتیانی، تهران، ۱۳۶۷.
۱۶. تعلیقات علی شرح الفصوص و مصباح الاکش، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ه.ق.
۱۷. تعلیقه علی المنظومه و شرحها، محمد الهداجی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۸. تفسیر ابن کثیر، با مقدمه یوسف عبدالرحمن در عثمانی، بیروت، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۹. تلویحات، شهاب‌الدین سهروردی، تهران، ۱۳۹۶ ه.ق. (در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱)

۲۰. التوحید، ابوجعفر صدوق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. حکمة الاشراق، سهروردی، تهران، ۱۳۹۷ ه.ق. (در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۳)
۲۲. حکمت الهی عام و خاص، استاد محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، ۱۳۳۵-۶.
۲۳. دانشنامه و دیوان هداجی، تبریز، نثار کتاب.
۲۴. دائرة المعارف تشیع، ج ۱، تهران، ۱۳۶۶.
۲۵. در آسمان معرفت، حسن زاده آملی، قم، ۱۳۷۵.
۲۶. الدر المنثور، جلال‌الدین سیوطی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ ه.ق.
۲۷. دیوان حافظ، تصحیح خالطری، تهران، ۱۳۶۲.
۲۸. دیوان حافظ، خط قدسی شیرازی، بیروت، ۱۳۲۲ ه.ق.
۲۹. دیوان حکیم الهی قمشه‌ای، تهران، انتشارات علمیه اسلامی.
۳۰. دیوان شمس مغربی، تهران، ۱۳۵۸.
۳۱. سه حکیم سلمان، سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، تبریز، ۱۳۴۵.
۳۲. سیر فلسفه در ایران، اقبال لاهوری، ترجمه امیرحسین آریین پور، تهران، ۱۳۵۷.
۳۳. شرح الاسماء الحسنی، حکیم سبزواری، تهران، ۱۳۷۵.
۳۴. شرح تلویحات سهروردی، ابن کمونه، نسخه خطی، هند، لکهنو، کتابخانه منارالمنعم.
۳۵. شرح حکمة الاشراق، سهروردی، شمس‌الدین محمد شیرزوری، تهران، ۱۳۷۲.
۳۶. شرح حکمة الاشراق، قصب‌الدین شیرازی، قم، انتشارات بیدار، با تعلیقه صدر.
۳۷. شرح رباعیات، جلال‌الدین دوانی، نسخه خطی، لاهور، دانشگاه شبرینی.
۳۸. شرح فصوص الحکم، داود ساری قیصری، افست از روی نسخه چاپ سنگی، ۱۳۶۳.
۳۹. شرح فصوص الحکم، عبدالرزاق کاشانی، قم، ۱۳۷۰.
۴۰. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۶۹.
۴۱. شرح مقدمه قیصری بر فصوص، جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تالیفات اسلامی، ۱۳۶۵.
۴۲. شرح منظومه (مختصر)، مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۶۰.
۴۳. شرح منظومه حکمت، حکیم سبزواری، به تصحیح مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۹ م.
۴۴. شرح منظومه حکمت، سبزواری، قم، افست از روی نسخه چاپ سنگی، ۱۳۹۸ ه.ق.
۴۵. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ۱۳۸۷ ه.ق.
۴۶. شرح الهدایة الاثریة، صدرالدین شیرازی، افست از روی نسخه چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ه.ق.
۴۷. شوارق الالهام، عبدالرزاق لاهیجی، افست از نسخه چاپ سنگی.
۴۸. شواکل الحور، جلال‌الدین دوانی، هند، ۱۹۵۳ م.

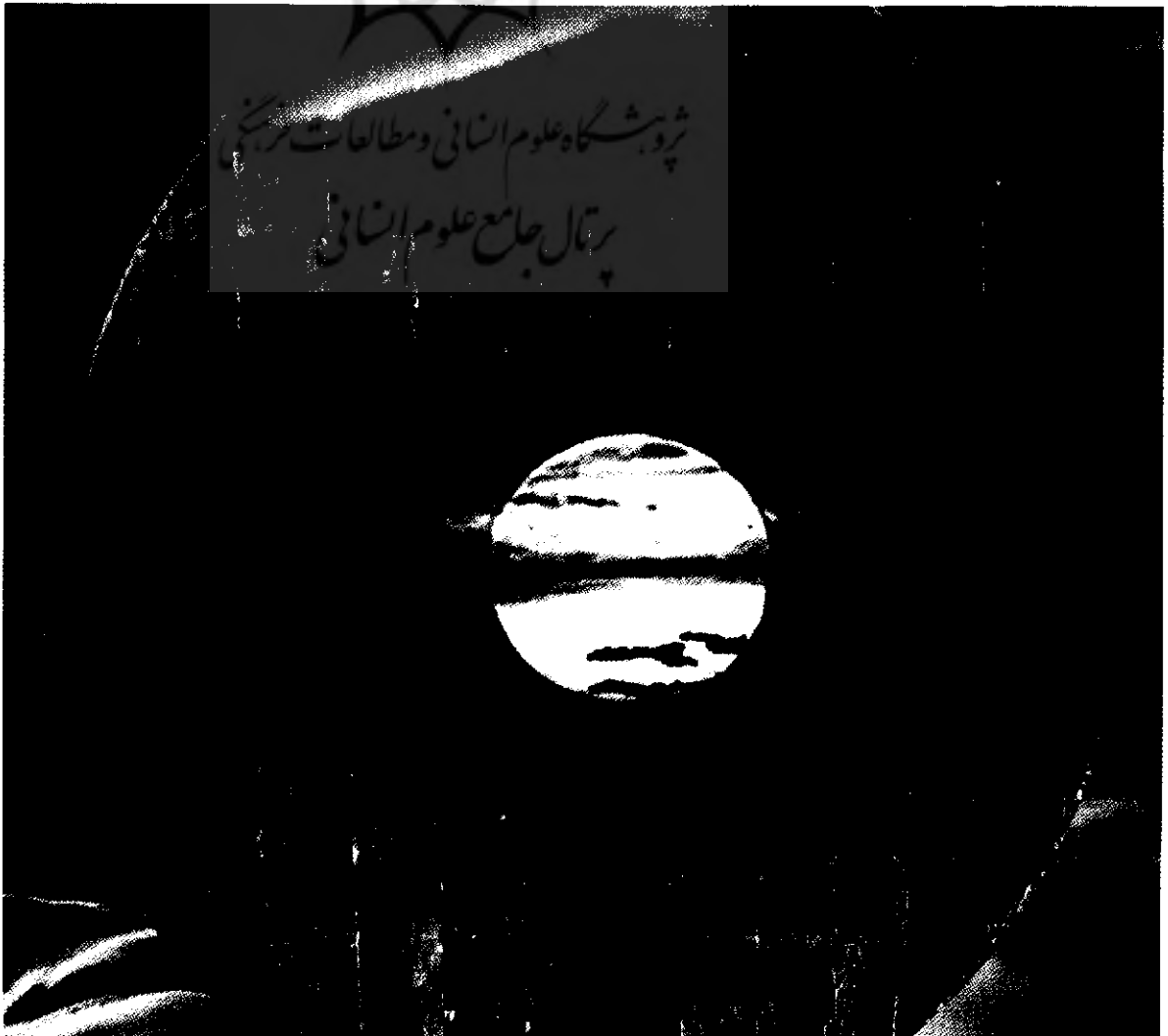
۴۹. شواهد ربوبیة، صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۰.
۵۰. فتوحات مکیه، ابن عربی، تحقیق عثمان بحیی، ایران، ۱۴۰۵ ه.ق.
۵۱. فهرست نسخه های خطی فارسی، احمد منزوی، مؤسسه فرهنگ منطقه ای، ۱۳۳۹.
۵۲. قیسات، میرداماد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۵۳. ذکره العیون، مهدی نراقی، انتشارات نجم فلسفه، ایران، ۱۳۵۷.
۵۴. الکافی (الأصول من...)، کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۱۱ ه.ق.
۵۵. الکامل فی التاریخ، عزالدین ابن اثیر، بیروت، ۱۴۰۲ ه.ق.
۵۶. کشف الظنون، حاجی خلیفه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۰ ه.ق.
۵۷. کلمه الصوف، شهاب‌الدین سهروردی، تهران، ۱۳۹۷ ه.ق. (در سه رساله از شیخ اشراق)
۵۸. گناهان، سروده های زرتشت، تألیف و ترجمه پورد، بیروت، ۱۹۳۷ م.
۵۹. لب اللباب، جلال‌الدین سیوطی، بیروت، ۱۴۱۱ ه.ق.
۶۰. لب اللباب فی تهذیب الانساب، عزالدین ابن اثیر، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق.
۶۱. مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین، تصحیح و چاپ محمد رصفانی.
۶۲. مجموعه رسائل سبزواری، دوره کل اوراق خراسان، ۱۹۷۰ م.
۶۳. مجموعه مقالات، کنگره بزرگداشت حکیم سبزواری، ۱۳۷۴.
۶۴. المشاعر، صدرالدین شیرازی، با شرح فارسی عمادالدوله، تهران، ۱۳۶۳.
۶۵. مشکوة الانوار، ابو حامد غزالی، با مقدمه ابوالعلاء عقیلی، قاهره ۱۳۸۲ ه.ق.
۶۶. مشکوة الانوار، غزالی، ترجمه صادق زینبوند، تهران، ۱۳۶۶.
۶۷. معجم البلدان، یاقوت حموی، تحقیق فرید عبدالعزیز جدی، بیروت، ۱۴۱۰ ه.ق.
۶۸. الملل والنحل، محمد شهرستانی، تخریج محمد بن فتح الله بدران، قم، منشورات لرضی.
۶۹. منتخبانی از آثار حکمای ایرانی، تهیه و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تالیفات اسلامی، ۱۳۶۳ (ج ۱).
۷۰. مولوی نامه، استاد جلال‌الدین همایونی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۶.
۷۱. مهر تابان، پدنامه علامه طباطبائی، محمد حسین حسینی طهرانی، انتشارات باقر العلوم.
۷۲. النظرة الدقیقة، استاد محمود شهابی خراسانی، تهران، نجم فلسفه، ۱۳۹۶ ه.ق.
۷۳. النهاية فی غریب الحدیث والاثر، محمدالدین ابن اثیر، تحقیق طاهر احمد اثری، بیروت.
۷۴. نهاية الحکمة، سید محمدحسین طباطبائی، قم، مرکز انتشارات دارالکتاب.
۷۵. هدیة العارفین، اسماعیل یاسنا بغدادی، بیروت، ۱۴۰۲ ه.ق.
۷۶. کیهان‌النبیة، ش ۶۴، مقاله آقای صدوقی سبها.



پی نوشتها:

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، ترجمه فارسی، ۸۷۱ (مقاله الساندریو یوزانی).
۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ۹۵۱.
۳. فراز پایه قید است یعنی در مقام اعلی و مرتبه ارفع (یادداشت دوست دانشی بابک عالیخانی. یادداشتهای دیگر او را هم با نشانی ب.ع. می آورم. با تشکر).
۴. از کلمات «در» و «گاه و جای»، که ظاهر آن بر مکان دلالت دارد، عقیده به جسمیت هرمزد را نباید نتیجه گرفت؛ چنان که دور از تشبیه استوای الهی بر عرش را که ذکر آن در آیات متعدد آمده است، از مشابهات قرآن محسوب می داریم؛ و معنی اولیه استوا (قرار گرفتن) را از آن استنباط نمی کنیم. همچنین در دعاهایی مانند «یا عالی المکان» (بخار ۳۹۹/۹۲ و ۲۸۱، ۳۳۵/۸۳ از دعاهای رسول (ص) و امام علی (ع) و امام حسین (ع) و امامان دیگر) و «الحمد لله العلی المکان» (بخار ۸۵/۸۳ دعای فاطمه زهرا (س)) و «یا متعالی المکان» (بخار ۲۷۲/۸۲ دعای برخی از امامان) و «فانت فی المکان الذی لا یتباهی» (توحید صدوق ۶۶، دعای امام هادی (ع)) و در احادیثی مانند «قیل لنبی (ص) این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه؟ فقال کان فی عمامه مانوفه هواء و ماتحتنه هواء»، «مکان» و «فی» را به معنی ظرف جسمانی نمی دانیم (حدیث در: الزنهابه، مجلدالدین ابن اثیر ۳۰/۴۳، الکامل، عزالدین ابن اثیر ۱۷۱، که در آن، به جای عمامه، غمام آمده است، فتوحات مکیه، ابن عربی ۲۲/۷۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۴۵۲/۲: الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، ۴۰/۲۲۴؛ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ۱۸؛ شرح الاسماء، حکیم ملامادی

۳۸۱. نیز بنگرید به ص ۴۸۱ و ۷۲۲ کتاب اخیر که سرمد را «وعاء وجود نور الانوار» و «وعاء وجود الحق» می شمارد؛ و به قیاسات میرداماد، ص ۹۰ و ۱۲۸، که این عبارت «ان الله موجود فی السرمه» بارها در آن آمده است... همچنین بسیاری از آیات و احادیث دیگری که فرقه های قشقرگ، با توقف در سطح ظاهری آنها، به خرافات تشبیه و تجسیم کردن نهاده اند؛ و عارفان با اعتقاد به معانی باطنی برای آنها، باب تأویل را گشوده اند و در این خصوص کتابها و رساله ها پرداخته اند.
۵. بندهش، ترجمه شادروان دکتر مهرداد بهار، ۳۳.
۶. همان، ۵۹.
۷. ماده روشنی که مایه و ماده نور است (ب.ع.).
۸. بندهش، ۳۶. ضمناً این دو سه جمله یاد آور این دو جمله از نماز خوشنوس است که در آغاز هر یک از پنج گات دوبار سروده می شود: «هورا مزدايي که سرچشمه کلیه اشیا است؛ «هورا مزدايي که فروغ سرشار است (گاتها، ترجمه پورداو، مقدمه ۱۰۳-۱۰۲) که انعکاس این تعبیرات در متون اسلامی را در مقاله دیگری به گفتگو می گذاریم.
۹. دعایی است زرتشتی و سخت مقدس.
۱۰. در قرآن کریم می خوانیم: هیچ رازگویی سه نفری نباشد مگر آن که او (خدا) چهارم ایشان است؛ و نه هیچ پنج نفری، مگر او ششم ایشان؛ و نه کمتر و نه بیشتر از این شمار، مگر آن که هر جا باشد، او با ایشان است (المجادله، ۷).
۱۱. انعکاس این تعبیرات در متون اسلامی را در مقاله دیگری به گفتگو می گذاریم.
۱۲. این مراتب که از زمین (جماد) آغاز و به هرمزد ختم می شود، یاد آور شعر مولانا است: از جمادی مردم و نامی شدم... کل شئی هالک الا وجهه
۱۳. بندهش، ۳۷.
۱۴. همان.
۱۵. انعکاس این نظریه در حکمت اسلامی را در مقاله دیگری به گفتگو می گذاریم.
۱۶. بندهش، ۳۹.
۱۷. بندهش، ۴۰.
۱۸. در مقاله ای دیگر، از انعکاس گفت و گوی هرمزد و امشاسپندان در آثار مسلمانان یاد کرده ام.
۱۹. در پهلوی و یازند، خواندنی به معنی شاه آمده و خواندنی نامک یعنی شاه نامه، اما در فارسی خداوند، شاه و صاحب و بزرگ خانه را گویند (برهان قاطع، محمد حسین تبریزی، محمد معین ۹۷-۷۸ متن و حاشیه) همچنین خدا به معنی مالک آمده است چنان که در دو ترکیب دهخدا و خانه خدا؛ اما در عبارت متن، مراد از خدا، ظاهراً، فیض وجود و رحمت واسعة و حق مخلوق به است. چنان که از گاتها به خوبی برمی آید (ب.ع.).
۲۰. بندهش، ۱۱۱-۲.
۲۱. همان، ۱۱۲.
۲۲. مینو عالم روحانی نورانی است و گیتی جهان جسمانی ظلمانی (شرح حکمه الاشراف، شمس الدین شهرزوری ۳۹۳؛ حکمه الاشراف، مجموعه مصنفات سهروردی ۱۵۷۲؛ پانویس).
۲۳. بندهش، ۴۸ (انعکاس مطلب اخیر در حکمت



اسلامی را در مقاله دیگری به گفت و گو می گذاریم).
۲۴. هرمزد.

۲۵. موجودی منوی.

۲۶. بندهش، ۱۰۹ (انعکاس این اندیشه ها در حکمت اسلامی را در جای دیگری به گفت و گو می گذاریم).

۲۷. همان، ۹۰.

۲۸. همان، ۲۳ (دوازده اختر همان برج های فلکی اند: حمل، ثور...).

۲۹. همان، ۴۴.

۳۰. اگر با فتح فا (نفس) بخوانیم، یادآور حدیث «انی لاجد نفس الرحمن من قبل الین» است - و آنچه عرفا در باب رابطه آفرینش بانفس رحمانی گفته اند (فصوص با شرح عبدالرزاق کاشانی، ۵-۱۷۴ و غیره) و اگر با سکون فا (نفس) بخوانیم و نفس راهمان روح بدائیم، یادآور آیه و تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر ۲۹ و ص ۷۲) است که براساس آن، روح آدمی از روح الهی است و به گفته سراینده عارف: تافخت فيه من روحي شنیدم شد یقین

بر من این معنی که ما زان وی و اوزان ماست (حافظ، چاپ محمد قدسی، ۱۰۹)

در آیه ۱۱۶ از سوره مائده نیز از زبان عیسی (ع) خطاب به حق آمده است: «أَنْجِبَهُ» در نفس تو است نمی دانم، شاید هم بتوان گفت (ب.ع.) از نفس خود آفریدم یعنی از خودی خود آفریدم. چنان که در فصل اول - ل بندهشن مذکور است. یا از تن خود. چنان که در همان فصل از مخلوق اول به نام تن هرمزد نام برده است یعنی مظهر تام او. در یکی از روایات پهلوی شبیه سخنی که جیهانی آورده دیده می شود. آنجا هم عالم از دست پای و دیگر اعضای هرمزد آفریده شده است. بحث در این باره را در کتب زیر به نامهای زروان، طلوع و غروب دین زردشمن می توان یافت.

۳۱. ملل و نحل، محمد شهرستانی ۲۰۱-۱۹ (نقل از مقالات جیهانی).

۳۲. مشکاة الانوار، غزالی، مقدمه ابوالعلاء عینی، ترجمه فارسی، ۵-۱۲.

۳۳. در حدیثی از امام صادق (ع) می خوانیم: به راستی خداوند تبارک و تعالی... چیزی جز او نیست؛ او نوری است که ظلمتی در آن نیست (توحید صدوق، ۱۲۸)؛ و در دعایی از حضرت علی (ع) ای آن که جز تو نیست (شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ۳۴۸/۲۰)

و در دعایی که خضر به علی (ع) آموخت: ای او! ای آن که جز اوویی نیست (بخار، ۲۲۷۱).

۳۴. حکمة الاشراق یا شرح شهرزوری، ۳۲۰-۳۱۵.

۳۵. شهرزوری، ۳۶۸-۳۶۹.

۳۶. شهرزوری، ۳۷۰-۳۶۹.

۳۷. همان.

۳۸. همان، ۳۶۷.

۳۹. این عبارت یادآور حدیثی از امام صادق (ع) است که صدوق و کلینی نقل کرده اند، به راستی که پیوستگی روح مؤمن به روح خدا، سخت تر است از پیوستگی پرتو خورشید به خورشید (اصول کافی، ۱۶۶۲، مشاعر صدر، ۶۰ منقول از اعتقادات صدوق).

۴۰. مجموعه مصنفات، ۱/ ۸-۱۱۶؛ تلویحات، ۱۱۹/۳.

حکمة الاشراق، شرح شهرزوری، ۳۱۴ و ۳۱۸؛ شرح منظومه سبزواری، ۱۷-۱۲۶ به نقل از قطب الدین.

۴۱. حکمة الاشراق، ۷۶ و ۱۰۸؛ شرح شهرزوری، ۲۱۱.

۴۲. مشکاة الانوار، ۵۵؛ سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال، ترجمه فارسی، ۶۵.

۴۳. شرح حکمة الاشراق، ۲۸۲۳.

۴۴. صدرها و برخی دیگر از حکیمان ما، کلمه «روای» را در معنایی غیر از آنچه در تاریخ فلسفه دارد به کار می برند و غالباً به صورت معادلی برای واژه «اشراق» استعمال می کنند؛ چنان

که بارها شیخ اشراقی را با عنوان «روای» خوانده اند (اسفار، ۲۹۷ و ۱۸۷۶، مشاعر، صدر، ۲۷).

۴۵. اسفار، ۲۹۷۳.

۴۶. تلویحات از آثار مهم شیخ اشراق.

۴۷. اسفار، ۴۱۳۱.

۴۸. این نکته را دیگران هم از مرحوم عصار نقل کرده اند (سه حکیم مسلمان، دکتر حسین نصر، ۲۰۰ و مقاله او در تاریخ فلسفه در اسلام، ۵۵۶/۱) و در مورد آن دو تن دیگر بنگرید به: حکمت الهی عام و خاص، الهی قمشه ای، ۱۷۱ و ۵۲-۲۸۴ و مولوی نامه، همان، ۱۱۰/۱ و ۱۲۶.

۴۹. مشکاة الانوار، ۴۱.

۵۰. همان، ۵۹.

۵۱. همان، ۶۰.

۵۲. مشکاة الانوار، ۵۵۶.

۵۳. همان، ۵۷.

۵۴. همان، ۶۰.

۵۵. همان، ۵۵.

۵۶. شرح شهرزوری بر حکمة الاشراق، ۳۱۶.

۵۷. تلویحات سهروردی نسخه خطی بخش چاپ

۷۰. اسفار، ۵۹۶. حاشیه.

۷۱. در آغاز شرح فصوص، خود را ساوی می خواند؛ و ساوی به گونه ای که سمعانی در الانساب، ۳۸۷ و عزالدین ابن اثیر در اللباب، ۹۶۲ و جلال الدین سیوطی در لب اللباب، ۷۲ و یاقوت در معجم البلدان، ۲۰۳۳ و زرکلی در الاعلام، ۴۷۵ آورده اند. منسوب است به شهر ساوه (در مآخذ اخیر، ساوی را مرادف ساوجی شمرده است).

۷۲. شرح فصوص، ۴ تا ۲.

۷۳. همان، ۵۵ هدیه العارفین، اسماعیل پاشا بغدادی، ۲۶۷۱.

۷۴. قیصری، ۵ و ۶.

۷۵. همان، ۶.

۷۶. همان.

۷۷. همان، ۷ و ۶.

۷۸. همان.

۷۹. الحدید، ۳.

۸۰. قیصری، ۷.

۸۱. همان.

۸۲. همان، ۹.

۸۳. همان، ۱۰.

۸۴. همان، ۳۶۳.

۸۵. غیبیه؟

۸۶. قیصری، ۱۱ و ۱۱.

۸۷. الرحمن، ۲۹.

۸۸. قیصری، ۱۳.

۸۹. شرح مقدمه قیصری به قلم آقای سید جلال الدین آشتیانی از شارحان پرکار و نامی ابن عربی و صدرها در روزگار ما (ص ۱۱۵) نیز بنگرید به ص ۱۸۷ و ۱۹۰ و ۱۶۹). در این خصوص که صدرها برای طرح نظریه خود در باب وجود، هم از نظریات حکیمان ایران باستان و هم از آرای عرفا سود جست، است، بعداً توضیحاتی خواهیم داد.

۹۰. شرح مقدمه، ۲۰.

۹۱. شرح مقدمه قیصری، ۹-۱۱۸.

۹۲. همان، ۱۲۰.

۹۳. شواکل الحور، ۱۷۰.

۹۴. شواکل، ۱۲۲ و ۸-۱۲۷.

۹۵. همان، ۲۱۱.

۹۶. همان، ۱۲-۱۱.

۹۷. در شرح فارسی رباعیات دوانی می خوانیم: حقیقت حق... وجود بحث است (نسخه خطی) و سبزواری هم در

تعلیق بر شواهد ربوییه (۳۹۹) می نویسد: واجب تعالی در مکتب دوانی وجود محض است.

۹۸. شواکل، ۱۱۰. در اینجا عبارتی را که قبلاً در ضمن سخنانی از سهروردی آوردیم، «صرف الوجود... جدائنی نیست»، از تلویحات نقل کرده است.

۹۹. شواکل، ۳۴.

۱۰۰. النظرة الدقیقة، استاد محمود شهایی، ص ۴۶ (حاشیه).

۱۰۱. رساله دوانی در شرح رباعیات خود. نسخه خطی.

۱۰۲. منتخباتی از آثار حکمای الهی، ۴-۷/۳۶۹.

۱۰۳. اسفار، ۴۹۱.

۱۰۴. اسفار، ۷۷۶.

۱۰۵. جمله دیگری از میر که رنگ اعتقاد به وحدت وجود دارد؛ لیس فی الوجود غیر ذاته الحقه شیئ اصلاً (قیسات میرداماد، ۱۲۸) و این مشابه مضمونی است که در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: به راستی که خداوند تبارک و تعالی... چیزی جز او نیست (توحید صدوق، ۱۲۸).

۱۰۶. تعبیر «وجود بحث» که «برای ماهیتی نیست و وجود نفس» است (یا: نفس آن وجود است) در افق المبین میرداماد نیز آمده است (النظرة الدقیقة، استاد بزرگوار محمود شهایی، ۸۳).

۱۰۷. شرح اسماء الحسنی، سبزواری، ۸۰-۴۷۹. شرح منظومه سبزواری، ۴۳۳ و ۱۹۸ تا ۲۰۰.



نشده؛ ضمناً این جملات «صرف الوجودی که... یگانگی او می نماید» در آثار دیگر هم با راجع به تلویحات سهروردی نقل شده است (از جمله در شرح اسماء الحسنی، عبدالرحیم دماوندی، منتخباتی از آثار حکما، ۵۹۹/۳ و ۶۰۰، شواکل الحور، جلال دوانی، ۱۱۰).

۵۸. مجموعه مصنفات سهروردی، ۶۸۱-۱۱۵ (تلویحات).

۵۹. اسفار، ۴۱۷۱.

۶۰. شوح منظومه، چاپ سنگی، ۳۰۸.

۶۱. اسفار، ۴۳۳ (در حاشیه تعلیل مطلب از سبزواری) قره لیبون، مهدی تراقی، ۸۷.

۶۲. اسفار، ۲۶۶۶ و ۱۵۶. حاشیه سبزواری ایضا مشتمل بر تعلیل و اشاره به این که صدرها به تبع شیخ اشراق به آن تصریح کرده است.

۶۳. شواهد ربوییه، صدرها، ۱۴.

۶۴. کشف القلوب، حاجی خلیفه، ۶۸۵/۱.

۶۵. رساله تحفه، نظر علی گیلانی (انتشار در ضمن رسایل فلسفی به تصحیح جلال الدین آشتیانی، ۵-۱۷۴).

۶۶. تصریحات وی به اصالت وجود را در آینده خواهیم آورد.

۶۷. رساله تحفه، ۸-۱۷۶.

۶۸. برگردید به آنچه در ضمن سخن از سهروردی گفتیم.

۶۹. شرح منظومه، ۲۷۷-۲۲۷.



معرفت، ۳۴۲.
۱۲۸. شرح منظومه، ۲۶۷۱.
و ۳۶۰.
۱۳۹. حافظ، خانلری، ۶۴۰.
۱۴۰. نیز بنگرید به شرح منظومه، ۱۹۸۲ و ۱۸۳.
۱۴۱. دائرة المعارف تشیع، ۱۳۳/۱، تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدر، ۱۲۷.
حکمت الهی عام و خاص، الهی قمشه ای ۱۱/۱ و ۱۱/۲، ۵۲-۴۴، ۵۲-۸۴، دیوان حکیم الهی قمشه ای، ۷۴۵.
۱۴۲. شرح مشاعر، صدر، ۹۹.
۱۳۳. الهیات، ۱۲.
۱۴۴. کیهان اندیشه، ش ۶۴.
ص ۸۹: مولوی نامه،

۱۴۷. این نکته را در مجلس درس اسفار استاد ذوفنون ابوالحسن شعرانی از ایشان شنیده بودم.
۱۴۸. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری ۶۷۱/۱ پاورقی.
۱۴۹. رساله تحفه، نظر علی گیلانی، انتشار در ضمن رسائل فلسفی، به تصحیح آقای آشتیانی، ۶۷، ۱۳۲، ۱۸۴.
۱۵۰. بنگرید به: کلمه التصوف، سهروردی (در ضمن سه رساله از شیخ اشراق ۱۱۷): حکمه الاشراق (مجموعه مصنفات ۱۰۷/۱ و ۱۱)؛ انواریه محمد شریف هروی ۹، شرح حکمة الاشراق، شهرزوری ۲۳، نیز شرح قطب الدین ۱۲، تعلیفه صدرابره شرح قطب الدین، ۳۷۲، شوارق الالهام، عبدالرزاق لاهیجی، ۹-۵۰۸-۵۰۸، تحفه گیلانی ۱۳۳؛ تعلیفه هیدجی بر شرح منظومه ۹-۱۴۸-۱۴۸ (این ناچیز در گفتار دیگری با عنوان «اشراق گرایان در ایران» این موضوع را به گفتگو نهاده، و در مقدمه مقاله چاپی سبزواری و حکمت ایران باستان هم توضیحاتی در این خصوص داده است. (بنگرید به مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت سبزواری، ۳۱ تا ۳۳).
۱۵۱. شرح منظومه، ۴۳/۲؛ اسرارالحکم، ۳۹.
۱۵۲. شرح مبسوط منظومه، ۲۰۹/۱.
۱۵۳. دیوان حافظ، خانلری، ۵-۷۱۴.

همای-۱۱۰.
۱۰۸. قیسات، ۳۳۰.
۱۰۹. قیسات، ۳۸۹-۹۰.
۱۱۰. اسفار، ۹۱-۱۰۸.
۱۱۱. همان، ۴۱۷.
۱۱۲. همان، ۲۵۲۷.
۱۱۳. شواهد ربوبیه، ۱۴۸.
۱۱۴. شرح منظومه، ۱۹۸۲ (نیز ص ۴۳).
۱۱۵. برگردید به ستون قبل.
۱۱۶. منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران. مقدمه آقای آشتیانی، ۹۹/۱.
۱۱۷. همان، ۱۱۶.
۱۱۸. مقدمه آقای آشتیانی بر شواهد ربوبیه، ۶۳.
۱۱۹. شرح الهدایه، صدر، ۱۳۲.
۱۲۰. شرح منظومه، ۵۱.
۱۲۱. همان، ۵۲۸.
۱۲۲. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۷۱-۲۱۶.
۱۲۳. مجموعه رسائل سبزواری، ۳۹۹۲.
۱۲۴. همان، ۴۰۷، ۴۱.
۱۲۵. همان، ۲۵/۱.
۱۲۶. مفقودتر و نادرتر.
۱۲۷. بیان قبلی توضیح نظریه تشکیک به شیوه پهلویان و حکمای اشراق بود؛ و این بیان، توضیح نظریه تشکیک به شیوه عارفانی مانند ابن عربی و قیصری.
۱۲۸. صاحب عکس.
۱۲۹. چهره بیش از یکی نیست؛ ولی چون آینه ها متعدد شد، (چلوه های آن) متعدد می شود.
۱۳۰. سبزواری فقط بیت سوم و نیمی از چهارم را نقل کرده؛ و من برای فهم بهتر مطلب، هر چهار بیت را آوردم (مثنوی، چاپ رضائی، ۱۶) و در این مورد، چند بیت دیگر از مثنوی (ص ۸۲ و ۱۵۷ و ۲۲۳) نیز درخور ذکر است: همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه ها لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان و این مقلد و این قیله دیگر است لیک نورش نیست دیگران سراسر گر نظر در نیشته داری گو شوی زانکه از نیشته است اعداد دوی و ز نظر بر نسور داری و ارهی و چون نظر بر داری خود یکی است و لکن شد محجوب بلبان تو شکی است چونکه سخن ریش علیهم نوره
۱۳۱. اسرارالحکم، سبزواری، ۳۱ تا ۴۲ (دو شعر آخر از شمس مغربی است. بنگرید به دیوان وی، ۱۶۰).
۱۳۲. دانشنامه و دیوان هیدجی، مقدمه ۱۲.
۱۳۳. تعلیفه هیدجی بر شرح منظومه، ۱۶۱.
۱۳۴. دانشنامه و دیوان، ۳۹.
۱۳۵. همان، مقدمه، ۳۱.
۱۳۶. تعلیفه آشتیانی بر شرح منظومه حکمت، ۵۰-۱۴۹.
نیز بنگرید به: ص ۱۵۳، ۱۷۴، ۶۲۵.
۱۳۷. دانشنامه و دیوان هیدجی، مقدمه، ۳۰؛ در آسمان

