

فصل‌نامه جُندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۹۶

پیوند فروهر و وحدت وجود

مهرداد قدردان^۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۳

تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۲

چکیده:

در این بررسی با پرداختن به تعریف و تعبیر عرفا از وحدت وجود از یک سو و نگرش به پرتو اهورایی موجودات یعنی فُروهر و نیز نفخه الهی مورد اشاره قرآن کریم از سویی دیگر، تلاش خواهد شد برآیندی پیش رو قرارگیرد که نخست، وحدت وجود همیشه، چه پیش از اسلام و چه پس از آن، در این سرزمین مطرح بوده و وجود فروهر یا نفخه الهی، به نوعی در ساختار منش خداجویانه عرفا موثر بوده است. این جستار با تعریف و ریشه‌شناسی واژه فروهر، آغاز و سپس با تعریف و برداشت از وحدت وجود نزد عرفا و برداشت قرآنی عالم دَرّ و ارائه برداشت حکمت اشراق از این موضوع، پیگیری و با رجوع به ادبیات پربار این سرزمین نمونه‌هایی از بازخورد این نگرش به دست داده می‌شود.

واژگان کلیدی: فُروشی، وحدت وجود، عالم دَرّ، طباع تام.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- مقدمه:

فَرَوهر در اوستا فَرَوَشی (fravašī)، در فارسی باستان فَرَوَرْتی ((fravarti در پهلوی فروهر است و فَرَوَشی از دو جزء «فَر» به معنای پیش و مقدم و «وَشی» از همان واژه وُخش به معنی بالیدن است.^۱ برخی دیگر از اوستاشناسان جزء اول را به همان معنای فراز، بالا و جزء دوم را این بار از ریشه var اوستایی به معنای پوشاندن و پوشیدن می‌گیرند و از آن، همان تعریف فروهر را اراده می‌کنند که نشان از عالم بالا دارد و آدمی را می‌پوشاند و در برمی‌گیرد که اگر از ریشه vah اوستایی هم گرفته شود همین معنا را می‌شود در نظر گرفت.^۲

مهرداد بهار، فروهر را از صورت فرضی fra vərəθra می‌داند که vərəθra به معنای دفاع و ایستادگی است و در فارسی میانه و نو به شکل گرد درآمده و علت این نامگذاری را براساس روایات زرتشتی در انجام خویشکاری و رفتار دلاورانه فروشی‌ها در دفاع از خویشان و نزدیکان در برابر اهریمن قلمداد می‌کند.^۳ دسته‌ای دیگر از پژوهشگران ریشه واژه فروهر را همان var می‌دانند اما با معنای باور-کردن یا برگزیدن و انتخاب کردن که آنگاه فروهر، باور نخستین و گزینش نخستین معنی خواهد داد.^۴ این به خویشکاری فروهر در اسطوره ایرانی آفرینش باز خواهد گشت که سپس تر خواهیم گفت. همچنین فروهر با ریشه var به معنای پوشیدن را «سَر» هر موجود دانسته‌اند که با سَر، خفی یا اخفی در اصطلاح صوفیان برابری می‌کند.^۵

۲- بررسی:

در سنت زرتشتی فروهر پرتوی اهورایی است که به هنگام تشکیل نطفه یا به روایتی چهار ماه و ده روزه‌گی جنین^۶ در وجود آدمی به امانت گذاشته می‌شود تا در آینده، روان را به سوی آفریدگار رهنمون شود، مسئولیت کار نیک و بد این جهانی آدمی با او نیست و پس از مرگ بی‌آلایش چون روز نخست به سرچشمه اهورایی خود بازمی‌گردد ولی نام و پیوند با آدمی را به یادگار خواهد داشت.

۱. اشیدری، دانشنامه مزدیسنا، ص ۳۷۶.

۲. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران ص ۷۵.

۳. رایشلت، رهیافتی به گاهان زرتشت، جلیل دوستخواه، ص ۶۴۸ و ۶۴۹.

۴. عالیخانی، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، ص ۱۱۴.

۵. مزدایور، چند سخن، ص ۱۵۷.

۶. شهزادی، مجموعه سخنرانی‌های رستم شهزادی، ص ۸۸.

در گاهان واژهٔ فروهر وجود ندارد و نخستین بار در قدیمی‌ترین قسمت اوستا پس از گاهان یعنی هفت-هات (بند سوم، یسنای ۳۷) از آن نام برده شده و چنین آمده که «ما اهورامزدا و فروهرهای مردان و زنان نیک را می ستاییم» و بر اساس اوستا فرّوشی (فروهر) یکی از اجزای پنج‌گانهٔ وجود آدمی است که به همراه تن «(tanū)»، جان «(ahū)»، وجدان «(daēnā)» و روان «(urvan)» موجودیت او را تشکیل می‌دهند^۱ که این اجزا فشرده شده اجزای هشت یا نه‌گانه‌ای است که در یسنای ۵۵ بند ۱ آمده است ولی وجود این اجزای پنج‌گانه مرتباً در یسنای ۲۶ بندهای ۴ و ۶، فروردین‌یشت بندهای ۱۴۹ و ۱۵۵ مورد تأکید است. تنها گاهی جزء بُوی «(baoda)» که نیروی درک، تفکر و دریافت آدمی است به جای تن «(tanū)» قرار می‌گیرد که طبیعی است و جالب توجه اینکه در یسنای ۲۳ بند ۴ و یسنای ۲۴ بند ۳۳، با خواندن یسنا، خواننده، فروهر خود را نیز ستایش می‌کند و جالب توجه‌تر اینکه بر اساس یسنای ۲۶ بند ۲ و فروردین‌یشت بند ۸۰، اهورامزدا نیز دارای فروهر است و این شاید شَوند آن باشد که در این متون از آفرینش فروهر یادکردی نداریم و در بندهش هم، فروهران، مورد خطاب هرمزدند ولی خبری از آفریده‌شدنشان نیست.^۲

اما نکتهٔ اساسی در مورد فروهر آنست که این جزء وجودی آدمی تنها جزئی است که ارتباط با آفریدگار یکتا، اهورامزدا دارد و چنانکه پیشتر گفته شد، بر اساس اوستا، فروهر پرتوی الهی بوده و از طرف خداوند و به هنگام تشکیل نطفه (یا چهارماه و ده روزه‌گی) در وجود انسان به امانت گذاشته می‌شود تا روان را به سوی اهورامزدا راهنمایی کند و پس از مرگ نیز بی‌کم‌وکاست و بدون پذیرش کوچکترین آلودگی این جهانی به سرچشمهٔ خود باز می‌گردد.^۳

مولانا:

آمده موج الست، کشتی قالب بیست
 باز چو کشتی شکست نوبت وصل و لقااست
 نکتهٔ شایان توجه دیگر اینکه بر پایهٔ اوستا (برای نمونه بندهای ۲۱، ۲۲، ۷۴، ۸۵، ۸۶ فروردین‌یشت) تمامی آفریدگان اهورامزدا از فروهر بهره دارند.^۴ در عرفان هم تأکید بر این است که همهٔ اشیا در هر مرتبهٔ وجودی که باشند تجلی الهی‌اند^۵ و آفرینش جهان تجلی ذات حق است. اینک با آگاهی و اندیشه براین

۱. پورداد، یشتها، ج ۱، ص ۵۸۷.

۲. مولایی، بررسی فروردین‌یشت، ص ۲۰.

۳. مزدایور، زرتشتیان، ص ۱۰۳.

۴. پورداد، یشتها، ج ۱، ص ۵۸۹.

۵. چیتیک، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، مهدی نجفی، ص ۴۰۴.

دو نکته به یک نتیجه مهم و اساسی خواهیم رسید و آن اینکه وحدت وجودی که عرفا بر آن ابرامی ویژه دارند ریشه در این دو نکته پیش گفته دارد که فشرده آن چنین است:

- وجود آدمی پرتوی خدایی به نام فروهر دارد.

- سایر موجودات نیز از این پرتو الهی بهره‌مندند.

وحدت وجود را اینگونه تعریف و تفسیر کرده‌اند که همه هستی از خداست و هستی به نوعی تجلی خداوند است، عارفان به هر جا که می‌نگرند، خدا را می‌بینند و می‌شناسند، چنانکه در قرآن کریم سوره بقره آیه ۱۱۵ آمده: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^۱ نیز سرآغاز و سرانجام همه چیز در گاهان اشوزرتشت در یسنای ۳۱ بندهای ۸ و ۹، همچنین در یسنای ۴۳ بند ۵ همین نکته را یادآور است.^۲ به بیان عارفان، وجود در عالم خارج تنها یک مصداق دارد و آنهم خداوند است و بقیه موجودات شعاع و پرتو این وجودند (وحدت آفاقی)، در قرآن کریم هم آمده که: «هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره الحديد آیه ۳) ابن عربی عارف مشهور هم در این مورد عبارتی دارد که فقط یک وجود موجود است و هر وجودی فقط تجلی یا تشعشع ظاهری همان حقیقت واحد است، موجودات در علم الهی [عین ثابت] موجودند بدون اینکه تحقق بالذات یا وجود در عالم داشته باشند، آنها همانند تحقق افکار در ذهن ما، در نزد خداوند موجودند، هیچ چیزی در جهان وجودی مستقل ندارد بلکه آنها نشان و اثری از تجلی وجود مطلق‌اند.^۳

قاسم کاکایی در کتاب وحدت وجود (به روایت ابن عربی و مایستراکهارت) از قول ابن خلدون، باور متصوفه را در این باره چنین می‌آورد که: همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدی است و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کننده آنهاست، اعتباری است. گفتار ایشان درباره وحدت، شبیه سخنان حکما درباره رنگهاست که می‌گویند وجود رنگها، مشروط به بودن نوراست و هرگاه نور ناپدید شود رنگها به هیچ رو موجود نخواهند بود، وجود کلیه موجودات محسوس، مشروط به وجود ادراک کننده حسی است، بلکه وجود معقول و وهمی مشروط به وجود ادراک کننده عقلی است چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری به کلی وجود نداشته آن وقت در عالم وجود هیچ گونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت.^۴

۱. چیتیک، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، مهدی نجفی، ص ۴۷.

۲. شهزادی، برگردان گاتها، ص ۴۸ و ۶۹.

۳. چیتیک، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، مهدی نجفی، ص ۱۷۹.

۴. کاکایی، وحدت وجود (به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت)، ص ۷۷.

چنین نگرشی در افکار مردم عهد باستان سابقه دارد «هرمزد جهان را از قوه به فعل درآورد و به بهری از آفرینش مینوی خویش صورت مادی و گیتی داد»^۱ و عرفان اسلامی نیز که از نیمهٔ اول قرن دوم هجری پدید آمد، پس از آنکه نظام یافت و تکمیل شد، هستی‌شناسی خود را، بر این اصل استوار ساخت که ظاهر جهان، خیالی بیش نیست و آنچه اصیل و دارای هست حقیقی است، حقیقتی است در آن سوی این مظاهر، که آن را «وجود» و در تعبیر دینی خود «حق» در برابر «خلق» نامیدند.^۲ دین و حکمت در ایران کهن، اساس ایمان و تفکر بود. در فلسفهٔ سهروردی، «تأله»، واژه‌ای است که تحقق معنوی آن در سه منبع ایران، اسلام و یونان به خداگونگی انسان در نظر و عمل می‌انجامد. او این مرتبهٔ فکری و ایمانی را «تأله» نامید و این «تأله» در فلسفهٔ سهروردی، مکاشفه و شهود را ممکن می‌سازد و حکیم متأله را برای نیل به غایت هستی که نورالانوار است به عالم مثال راهنمایی می‌کند، پیوند عالم مثال با مناجات هورخش دو ضلع است که به کمک ضلع «تأله»، مثلث فلسفهٔ اشراق را تشکیل می‌دهد. در مناجات هورخش، سخن سهروردی ناظر به تقدیس خورشید است اما وی به دنبال اندیشهٔ طباع‌تام بود، یعنی نوری که انوار عرضی و مجرد از او نشأت می‌گیرد. بدون فهم این تاویل نمی‌توان قصد وی را از طرح مناجات هورخش دریافت، توجه به خورشید و حتی قسم به آن نیز به تکرار در قرآن کریم مطرح شده است.^۳

در نوشتار «شیخ اشراق به روایت هانری کرین» مندرج در سایت کانون ایرانی پژوهشگران فلسفه و حکمت می‌بینیم که هانری کرین این اشاره را دارد که مفهوم طباع‌تام نزد شیخ اشراق شامل مفهوم فروهرها می‌شود. در متون هرمسی هم طباع‌تام را هادی آسمانی دانسته‌اند که انسان را در رسیدن به حقیقت یاری می‌کند و دکتر معین دربارهٔ طباع‌تام آورده است که برای هر یک از افراد انسانی پیش از تولد وی ذاتی نورانی آفریده شده که از روز ولادت همراه اوست و حمایت او را عهده‌دار است و چون مرگ وی فرا رسد همراه نورانی نیز بدو پیوندد.^۴ جامی عارف و شاعر قرن نهم هجری در لویح می‌نویسد که آنچه موجود و مشهود است حقیقت وجود است اما به اعتبار تلبس به احکام و آثار اعیان نه از حیث تجرد از آنها، زیرا که از این حیثیت، بطون و خفا از لوازم اوست، حقیقت وجود همچنان بر حقیقت خود است، بر وحدت حقیقی خود است که ازلاً

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۳۶.

۲. یشری، حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمناهلین)، ص ۱۱۶.

۳. سیدعرب، رهیافت تطبیقی به فلسفهٔ سهروردی، ص ۲۳۲.

۴. معین، فرهنگ معین، ص ۷۹۵.

بود و ابداً خواهد بود اما به نظر اغیار به سبب احتجاب به صورت کثرت احکام و آثار مقید و متعین در می‌آید و متعدد و متکثر می‌نماید.^۱

عین‌القضات همدانی، شهید عاشق، می‌گوید که هیچ یک از موجودات ممکن، ذات و وجود حقیقی ندارد. وجود حقیقی و ذات واجب تنها از برای خدای تعالی است، شاهد در این مقام یکی باشد و مشهود بی عدد، شاهد و مشهود خود یکی باشد در حقیقت.^۲

وحدت وجود رکن اساسی تصوف و عرفان است. بنا بر وحدت وجود، تنها یک حقیقت وجود دارد و موجودات دیگر همگی جلوه‌ها و شئون آن حقیقت واحدند، ملاصدرا می‌گوید چنان که راسخان در علم می‌دانند، وجود با تفاوت و تشکیک، یک حقیقت ساری در همه موجودات جهان است، وجود بر یک حقیقت دلالت دارد که آن حقیقت واحد در صورت‌های مختلف جلوه کرده است. نیز داود قیصری (فوت ۷۵۱ هجری) بزرگترین شارح عرفان ابن عربی می‌گوید، همه آنچه جز آن وجود یگانه باشد، همانند امواج دریاست که تنها برای کسانی که از دریا غافل‌اند، قابل اثباتند اما کسی که از دریا خبر داشته‌باشد، می‌داند که همه این‌ها امواجی هستند که به وسیله دریا پدیدار شده‌اند. چنین کسی جز حق، چیزی را موجود ندانسته، همه را نیستی‌هایی می‌یابد که در خیال ما، هست می‌نمایند. بنابراین هستی ماسوا، خیال محض است و جز حق موجودی نیست.^۳

در این که انسان و جهان بهره‌ای آنسری دارند شبهه‌ای نیست، چه به دیدگاه شیخ اشراق، سهروردی و چه به باور وحدت وجودی ابن عربی، حسن سیدعرب بر این باور است که ویژگی خاص نظریه سهروردی و ابن عربی در طرح بحث وجود است، جهان هستی، اشراق و تجلی آفریننده آن است که سهروردی آن را ذاتی می‌داند یعنی عالم، عین حضور حق است و ابن عربی در طور تجلی، برای آفرینش، قائل به ظهور اسماء و صفات الهی است.^۴

جامی عارف شاعر گوید:

ای بر سر حرف این و آن نازده خط
پندار دوئی دلیل بعدست و سخط
در جمله کاینات بی سهو و غلط
یک عین فحسب دان یک ذات فقط
حافظ در این باره می‌سراید:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

۱. ابراهیمی‌دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۰۷.

۲. کاکایی، وحدت وجود (به روایت ابن عربی و مابستر اکهارت)، ص ۱۷۱.

۳. یثربی، حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین)، ص ۱۱۴.

۴. سیدعرب، رهیافت تطبیقی به فلسفه سهروردی، ص ۲۸۳.

این بیت مولانا خواندنی است که به نوعی بیان وحدت وجود و در عین حال یادآور پرتو اهورایی «فروهر» است:

من چرا گرد جهان گردم، چو دوست در میان جان شیرین من است

سنایی:

نور خود ز آفتاب نبریده است عیب در آینه است و در دیده است
نور خورشید در جهان فاش است آفت از ضعف چشم خفاش است

شیخ محمود شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیین‌ها امور اعتباری است
حقیقت کز تعیین شد معین تو او را در عبارت گفته‌ای من
من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مرآت شهودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح گه از آینه پیدا گه ز مصباح

عبرت نایینی:

چو نور که از مهر جدا هست و جدا نیست عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
در آینه بیند اگر صورت خود را آن صورت آینهٔ شما هست و شما نیست
هرجا نگری جلوه‌گه شاهد غیبی است او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست
گمان می‌رود وجود پرتو الهی فروهر در موجودات عالم و ماموریتش در نزدیکی جستن آدمی به خدای که مایهٔ مینوی کوشی است، در برداشت وحدت وجودی عرفا بی‌تاثیر نبوده و این اساس عرفان الهی است و بی‌جهت نیست که عرفا انسان را موجودی ابدی می‌دانند و می‌توان دلیل آن را همین پرتو الهی دانست زیرا این پرتو تعلق یافته به وجود آدمی دیگر نابود نمی‌شود و به نام شخص به عالم مینو و سرچشمهٔ خود باز می‌گردد «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سورهٔ الحجر آیهٔ ۲۹) که مولانا به زیبایی این اندیشه را باز می‌نمایاند. می‌توان اندیشید که پر مرغ جاودان نفخهٔ الهی یا فروهر باشد:

طمع مدار که عمر تو را کران باشد صفات حقی و حق را حد و کران زکجا
اجل قفس شکند مرغ نیازارد اجل کجا و پر مرغ جاودان زکجا

طبق آموزه‌های اوستایی (برای نمونه فروردین‌یشت بند ۴۹) فروهران هر سال در ده روز پایانی سال به عالم خاکی بازگشته و به خانه و خانواده خود سر می‌زنند، مهمان مینوی خانواده‌هایند و همیشه در همراهی و همیاری نیکان زمینی کوشایند و جاودانه در پیوند با زمینیان هستند.^۱ روان که پاسخگوی کردار

۱. مولایی، بررسی فروردین‌یشت، ص ۹۸.

و رفتار دنیوی آدمی است، تنها تا سی سال مینوی با گیتی در ارتباط است و از آن پس به فروهر می پیوندد و به همین دلیل است که مراسم سالگرد درگذشتگان نزد زرتشتیان تا سی سال برگزار می شود.^۱ در متون دینی زرتشتی آمده که از اجزای پنج گانه وجود آدمی که پیشتر گفته شد، دئنه یا وجدان در سرای پسین روان را همراهی می کند و جان نیز در برخی روایت ها به روان می پیوندد و تن نیز در فرجام و رستاخیز (= برخاستن مرده) پس از تن پسین (معاد جسمانی) مینوی خواهد شد و همراه روان، پس جزء ماندگار وجود آدمی که پایه قرار می گیرد همین فروهر یا پرتو الهی است.^۲

شمس طبریزی مراد مولانا، انسان را ازلی و ابدی می داند.^۳ می توان گمان کرد که این بزرگ، تکیه بر این باور دارد که چون انسان از پرتوی الهی و نفخه ای خدایی بهره مند است، می توان او را ازلی و ابدی دانست. در این راستا می توان به این نکته اندیشید که بی جهت نیست، در چندین جای اوستا از جمله، یسنای ۲۶ بند ۱۰ و فروردین یشت بند ۱۴۵ به فروهرهای آدمیان از کیومرث (نخستین انسان) تا سیوشانس (آخرین آفریده و موعود مزدیسنا) درود فرستاده می شود و این شامل بسیاری از انسان هایی است که هنوز به گیتی نیامده اند و بی گمان دارای فروهرهای معینی بوده که در سرچشمه اهورایی خود به سر می برند.^۴ از دیدگاهی دیگر نیز می توان به فروهر پرداخت، بر پایه اسطوره آفرینش که در متون پهلوی مانند بندهش از آن یاد شده، آفرینش توسط هرمز انجام و بر مبنایی از زمان اسطوره ای دوازده هزار ساله قرار گرفته است که سه هزار سال نخست آن فروهری بوده و همه چیز حالتی مینوی داشته و از جسم و حالت گیتیایی خبری نبوده است، چنانکه می دانیم پس از یورش اهریمن (اندیشه ویرانگر) به جهان روشنایی، در پایان سه هزاره اول اراده هرمز برانجام آفرینش گیتیایی (مادی) برای فرسایش و نابودی اندیشه ویرانگر (اهریمن) قرار می گیرد، آفرینش گیتیایی (مادی) در سه هزاره دوم توسط هرمز به انجام می رسد در این میان نکته مهم، پرسش و پاسخ هرمز و فروهر آدمیان است که پیش از تن بخشیدن به آنان و ورودشان به گیتی و عرصه خاکی روی می دهد:

«کدام یک شما را سودمندتر در نظر آید؟ اگر شما را به صورت مادی بیافرینم و به تن با دروج بکشید و دروج را نابود کنید و شما را به فرجام درست و انوشه بازآریم و باز شما را به گیتی آفرینم جاودانه بی مرگ، بی پیری و بی دشمن باشید یا شما را جاودانه پاسداری [بر ضد] اهریمن باید کرد؟ ایشان بدان خرد همه آگاه [آن] بدی را [که] از اهریمن دروج بر فروهرهای مردمان در جهان رسد، دیدند و رهایی واپسین

۱. شهزادی، مجموعه سخنرانی های رستم شهزادی، ص ۹۸ و ۹۹.

۲. همان، ص ۱۰۰ و ۱۰۴.

۳. فیضی، شعاع شمس (غزلیات شمس طبریزی به روایت دکتر دینانی)، ج ۱، ص ۵۱.

۴. مولایی، بررسی فروردین یشت، ص ۱۱۴.

از دشمنی اهریمن را به تن پسین، جاودانه درست و انوشه باز بودن را [دیدند] و برای رفتن [به جهان، همداستان] شدند.»^۱

فروهران پیشنهاد نخست را پذیرفتند، پذیرای تن شدند، گیتی را برگزیدند و پیمان سپردند و همداستان شدند که در برابر اندیشهٔ ویرانگر بایستند، بجنگند و نیکی را گسترش دهند و این می‌تواند همان «بلی» باشد به «آلستُ پَرِیکم» که مورد بررسی قرارخواهد گرفت، البته در این راستا عالم مُثُل افلاطونی قابل اشاره است که افلاطون معتقد بود برای هر نوع از انواع موجودات، مثالی است در عالم عقول. مثلاً انسان یک فرد کاملی دارد غیر از این افراد جسمانی در عالم عقول و آن فرد، جسمانی نیست سایر موجودات نیز هر یک فرد غیر جسمانی دارند که آن واسطه در رساندن فیض وجود به افراد نوع خود است.^۲

پیمان‌سپاری به آفریدگار و همداستانی برای پیکار با بدی‌ها، پیش از پذیرش تن و عزیمت به گیتی، خویشکاری آدمیان بر پهنهٔ گیتی را ترسیم می‌کند، بر اساس این اسطوره، هر یک از آدمیان طبق پیمان و میثاق ازلی باید در برابر بدی بایستند و با سردمدار آن اهریمن (اندیشهٔ ویرانگر) بجنگند و در پیشرفت نیکی و گسترش خوبی‌ها بکوشند.^۳

در این پیوند، بهره‌مندی از ادبیات پر بار این مرز و بوم کارگشاست:
عطار نیشابوری:

گفت ای جان چون تو بودی هر چه هست خود بلی گفتمی و بشنودی الست

مولانا:

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سر و بی پا بودیم، آن سر همه
یک گوهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره

سعدی:

نشان بر تختهٔ گیتی نبود از عالم و آدم که جان در مکتب عشق از تولای تودم زد

و:

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی

حافظ:

نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

۱. بهار، بندهش، ص ۵۰.

۲. حسن زادهٔ آملی، هزار و یک کلمه، ج ۴، ص ۳۰۴.

۳. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۹.

بر این اساس چنین به نظر می‌رسد که آدمی در ازل، در عالم علم حق (اعیان ثابتة) حضور داشته و اینگونه نیست که ناگهانی و تصادفی پا به عرصه وجود گذاشته باشد. او به هیچ روی، رها و یله و بی‌ارتباط با خاستگاه ازلی و ابدی خود و ذات احدیت نیست. شایان ذکر است که اعیان ثابتة هم به صفات حق متصف می‌شوند و هم به صفات خلق، اعیان ثابتة برای خدا معلوم و فی نفسه معقول‌اند. هیچ‌گونه وجودی (چه به صورت وجوب و چه به صورت امکان) ندارند. حکم آنها که در حق ظاهر و به حق منسوب می‌گردند، اسماء الهی نامیده می‌شود. صفات ازلی نیز که به حق منسوب‌اند به اعیان نسبت داده می‌شود و چون حکم این اعیان در خلق ظاهر می‌شود این صفات به خلق نیز منسوب می‌گردد و برعکس، صفات حدوث نیز که به خلق نسبت داده می‌شود به این اعیان منسوب می‌گردند. پس این اعیان حادث‌اند و قدیم، ابدی-اند و ازلی.^۱ حکمت نوری (= اشراقی) تمثیل آینه و سایه را پیش می‌کشد، ولی سایه را نباید اهریمنی دانست. این سایه، اساساً تصویر، یا افتادن شیخ یا صورت در آینه است. عارفان ما حتی از «سایه نوری» سخن می‌گویند، به همین دلیل باید عبارات زیر را مد نظر قرار دهیم «هر چیزی که ماسوای حق خوانده می‌شود، هر چیزی که از آن به عالم تعبیر کنیم، نسبت به حق، همانند سایه برای شخص (یا تصویر او در آینه) است این عالم سایه خداست» وظیفه نور به عنوان علت پیدایش عالم، در عالم غیب، آغاز می‌شود. این همان نوری است که تعیینات مکنون و تشخیصات منطوقی در ذات حق، یعنی اعیان ثابتة را که همان محتویات اسماء الهی‌اند، برای حضرت او عیان می‌دارد، چیزی که این مثل‌اعلای خلقت بالقوه دریافت می‌دارند، همان سایه، همان بازتاب ذات الهی است که از طریق نور اسماء بر آنها افکنده می‌شود. این نخستین آینه‌ای است که حق خود را در آن مشاهده می‌کند. حق در قوا و قابلیت‌های اسماء متعدّدش، خویش را بر خویش، عیان می‌سازد، ولی اسماء مشتاقند که به طور کامل عیان شوند، این تجلی وظیفه اسم الهی نور است که صورت متجلی شده (مظهر) این اسم، یعنی نور حسی، همان خورشید، صورت‌هایی را که در عالم شهادت منطبق با همین اسماء است، منکشف می‌دارد. نور علت کیهان پیدایی است، زیرا علت وحی، یعنی علت علم است. بنابراین علم ما به عالم فقط به این اعتبار است که به سایه‌ها (بازتاب‌ها) علم داریم و جهل ما به حق به اعتبار آن است که به شخص صاحب آن سایه جاهلیم، این سایه هم حق است و هم ماسوای حق. هر چه را که ادراک می‌کنیم همان وجود حق در اعیان ثابتة ممکنات است و برای همین ابن عربی بر این باور است که این عالم توهم محض است و وجود حقیقی ندارد.^۲

۱. کاکایی، وحدت وجود (به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت)، ص ۵۸۵.

۲. کرین، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، انشاءالله رحمتی، ص ۲۹۰.

آنهماری شیمل^۱ هم در کتاب شکوه شمس یادآور می‌شود که عظیم‌ترین هدیه‌ای که خداوند به آدمی عطا فرمود آن بود که همه اسماء را به او تعلیم داد و این توانایی، آدمی را حکمروای حقیقی زمین و هرچه درو هست کرده است^۲ و این راز خلیفگی انسان بر زمین است و آدمی به سبب وابستگی خاص خود با خداوند با خطاب خداوندی برگزیده شد و میثاق ازلی تکوین یافت که عالم فروهری و پیمان‌سپاری ازلی را یادآور است، در راستای عالم ذر یا عالم میثاق روایات اسلامی که طبق این روایات، در عالم ذر، خداوند عهدها و میثاق‌هایی را از ارواح آدمیان گرفته است و اساس عالم ذر را از آیه ۱۷۲ سوره اعراف دانسته‌اند و تصدیق ازلی آن: «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى»، «آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بلی.»^۳

نکته‌ای که یادآوری آن خالی از لطف نیست اینکه در نگاره هخامنشی فروهر حلقه میانی آن که به حلقه آفرینش یا دایره زندگی نامبردار است به حق و با تکیه بر دانش کافی حلقه آفرینش نامگذاری شده است، بر اساس باور ایرانیان چه عرفا و چه حکما، آفرینش خطی نیست بلکه گرد و به صورت دایره است.^۴ چون باید از نقطه‌ای (آفریننده) آفرینش آغاز و باز با پایان یافتن و فرا رسیدن مرگ به همان نقطه (آفریننده) بازگردد، هستی آغاز و پایانی جز در ذات خداوندی ندارد «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (سوره بقره آیه ۱۵۶)، «آت ثوا منگهی پوارویم مزدا یزوم ستوئی منگها» (ای خداوند جان و خرد همانا در منش خویش تو را سرآغاز و سرانجام هستی شناختم «یسنای ۳۱ بند ۸»).^۵ این دایره یا حلقه آفرینش را دو قوس است که رفتن و آمدن را ترسیم می‌کند و در نظر عرفا این دو قوس، یکی نزولی و دیگری صعودی است. قوس نزولی، آفرینش جهان توسط خداوند است یعنی از وحدت به کثرت رسیدن، با مشاهده این کثرت و با اندیشه و سلوک، به وحدت رسیدن و پی به وجود خداوند هستی بردن و به او رسیدن قوس صعودی معنا می‌یابد، به بیان فلسفی، وجود از عقل کل (از سوی خداوند) آغاز می‌شود و پس از پیمودن مراتب عقول به وجود برزخی و بعد از آن به عالم ماده می‌رسد این را سیر نزولی نامیده‌اند و از طرف دیگر، وجود سیر دیگری را از هیولی (ماده) آغاز می‌کند و بعد از طی مراتب و قطع مراحل حیوانی به برزخ می‌رسد و از آنجا به عالم عقل (فنا فی الله) نایل می‌شود و این را سیر صعودی گویند. در گاهان اشوزرتشت یسنای ۲۹ بندهای ۱ و ۱۰، یسنای ۳۳ بند ۶، یسنای ۳۴، بندهای ۶ و ۱۳، یسنای ۴۴ بندهای ۶ و ۷ و یسنای ۵۰ بندهای ۹ و ۱۱ به این موضوع اشاره دارند. در این ویژگی، از دفتر ادب و

۱. Annemarie Schimmel : عرفان‌شناس، اسلام‌پژوه و شرق‌شناس آلمانی (۱۹۲۲-۲۰۰۳).

۲. شیمل، شکوه شمس، حسن لاهوتی، ص ۳۴۸.

۳. کرین، ارض ملکوت، سید ضیاء‌الدین دهشیری، ص ۱۳۶.

۴. فیضی، هستی و مستی (حکیم عمر خیام به روایت حکیم دکتر دینانی)، ص ۳۴۵.

۵. آذرگشسب، گات‌ها سرودهای زرتشت، ص ۳۵۰.

حکمت این سرزمین بهره می‌بریم، عطار نیشابوری در تمثیل سیمرغ برای بیان وحدت وجود چنین می‌سراید:

چون سوی سیمرغ کردندی نگاه بود آن سیمرغ این کاین جایگاه
 و ر به سوی خویش کردندی نظر بود این سی مرغ ایشان، آن دگر
 و ر نظر در هر دو کردندی به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
 بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشنود این

سنایی:

غایت ملک او نداند کس همه او و بدو و نماند کس

مولانا:

فرقه برخیزد و شرک و دویی وحدت است اندر وجود معنوی
 مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بُت است
 ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

یا:

آنها که طلبکار خدایید، خدایید بیرون ز شما نیست، شما یید شما یید
 ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش در عین بقایید و منزّه ز فنا یید
 اما نکته درخور نگرش در پیوند با ازلیت، ابدیت و آفرینش، پاسخ به این پرسش اساسی است که هستی از
 کجا آمده است؟ آیا می‌توان تصور کرد که هستی از جایی آمده باشد؟ اینجا باید به دقت تفاوت وجود و
 موجود را سنجد و بر آن اندیشه کرد. موجود می‌تواند آفریده یا حادث باشد، آیا برای وجود نیز چنین
 رویدادی منطقی است؟ آیا پذیرش عقلی دارد؟ بی‌گمان خیر! چون وجود برابر هستی است و به شُوند
 هست بودنش نمی‌تواند حادث باشد. پدیداری هستی از نیستی مفهومی ندارد و تنها موجود است که
 می‌توان در مورد هستی و نیستی‌اش نظر داد و جالب اینکه حتی نیستی یک موجود برابر عدم آن نیست
 یعنی موجود معدوم (نابود) نمی‌شود تنها تغییر ماهیت می‌دهد پس چیزی از موجودیت جهان نابود شدنی
 نیست تنها ماهیتش تغییر می‌کند. نیستی یعنی نیستی وضع موجود نه فنا و نابودی، به طور مثال آدمی با
 پذیرش مرگ وجودش معدوم (نابود) نمی‌شود بلکه ماهیت پیشینش معدوم و ماهیتی جدید اختیار
 می‌کند، «وجود»، تکلیفش معلوم است، برابر هستی است و نه می‌توان آن را حادث شمرد و نه معدوم و

نابودشدنی دانست، نکته اینجاست که چون خداوند همه و عین هستی است این امکان از اساس وجود ندارد.^۱

شیخ اشراق سهروردی بر این عقیده است که اگر در دار وجود، واجب الوجودی داشته باشیم، ماهیتی ورای هستی [وجود] نخواهد داشت. بنابراین، واجب بالذات، وجود بحت و هستی صرف بوده که هرگز چیزی او را مشوب نمی‌سازد و هستی در هستی، خود صرف هستی است و صرف شیء تکرار و تثبیه نمی‌پذیرد و آنجا که هستی صرف است فرض ثانی برای آن امکان‌پذیر نیست، زیرا آنچه غیر وجود است ثانی وجود نیست و آنچه وجود است چیزی جز صرف وجود نخواهد بود. هستی [وجود] صرف، واحد به وحدت عددی نیست تا بتوان برای آن ثانی در نظر گرفت. وحدت وجود صرف، وحدتی است که ثانی سوز بوده و غیر نمی‌شناسد. هستی نه از چیزی ناشی شده و نه برای چیزی است و نه به چیزی منحل می‌گردد، محل و موضوعی نیز نمی‌توان برای هستی در نظر گرفت. هستی، فاعل همهٔ فاعل‌ها و صورت همهٔ صورت‌ها و غایت همهٔ غایت‌هاست.^۲

و حکیم امیر ابوالقاسم میرفندرسکی چه زیبا و بسنده، جانمایهٔ سخن را آذین بسته:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیبایستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بررود بالا همان بااصل خود یکتاستی

نیست حد و نشانی کردگار پاک را نی برون از ما و نه بی ما و نه با ماستی

اندیشه بر این چند جملهٔ گذشته کارگشاست تا بتوان موجودیت انسان، جزء فروهری یا نفخهٔ الهی، ابدی بودن انسان، وحدت وجود و در مجموع آفرینش و هستی را در جایگاه والای خود مورد بررسی و اندیشه قرار داد.

نتیجه:

وجود پرتو الهی فروهرکه همان نفخهٔ خداوندی است و مطابق بینش اوستایی از اجزای وجودی آدمی معرفی شده، خود می‌تواند زیرساخت برداشت وحدت وجودی از هستی قرارگیرد که عرفا در نظم و نثر و حکما در متون اشراقی بدان پرداخته‌اند. آنجا که عرفا در تعریف وحدت وجود همهٔ هستی را از خداوند دانسته و تجلی آفریدگار، به هر جا نگریسته‌اند، خدای را دیده و بر این باورند که وجود در عالم خارج تنها یک مصداق دارد و آنهم خداوند است، برآیند این خواهد بود که اساس وحدت وجود، می‌تواند نفخهٔ

۱. همان، ص ۲۸۴.

۲. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، ص ۶۱۷ و ۶۱۸.

الهی باشد و پیمان سپاری و همداستانی در این عرصه، یادآور عالم ذرّ یا عالم میثاق روایات اسلامی است.

منابع و مأخذ:

- آذرگشسب، فیروز. گات‌ها سرودهای زرتشت، تهران، فروهر، ۱۳۸۳.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.
- بهار، مهرداد. بندهش، تهران، توس، ۱۳۸۰.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه، ۱۳۸۱.
- پورداد، ابراهیم. یشتها، ج ۱، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- چیتیک، ویلیام‌سی. طریق عرفانی معرفت دیدگاه ابن‌عربی، ترجمه مهدی نجفی، تهران، جامی، ۱۳۸۹.
- رایشلت، هانس. رهیافتی به گاهان زرتشت، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- سیدعرب، حسن. رهیافت تطبیقی به فلسفه سهروردی، تهران، هرمس، ۱۳۹۴.
- شهزادی، رستم. برگردان گات‌ها، تهران، فردوس، ۱۳۸۱.
- شهزادی، مهرانگیز. مجموعه سخنرانی‌های رستم شهزادی، تهران، فروهر، ۱۳۸۰.
- شیمل، آنه‌ماری. شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- عالیخانی، بابک. بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- فیضی، کریم. هستی و مستی (حکیم عمرخیام به روایت حکیم دکتر دینانی)، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۹.
- فیضی، کریم. شعاع شمس (غزلیات شمس طبریزی به روایت دکتر دینانی)، ج ۱، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۹.
- کاکایی، قاسم. وحدت وجود (به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت)، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.
- کربن، هانری. تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
- کربن، هانری. ارض ملکوت. ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۷.

- مزداپور، کتابون. زرتشتیان. تهران، میراث فرهنگی، ۱۳۸۴.
- مزداپور، کتابون. چند سخن، تهران، فروهر، ۱۳۹۱.
- معین، محمد. فرهنگ معین (یک جلدی)، تهران، اشجع، ۱۳۸۸.
- مولایی، چنگیز. بررسی فروردین‌یشت، طبریز، دانشگاه طبریز، ۱۳۸۲.
- یشی، سیدیچی. حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹.

