



Dasātīrian System of the World in Philosophy Context

Amin Shahverdi¹

(47-61)

In the first section of the Mahābād's letter which has been located at the beginning of Dasātīr, a blueprint of world is presented which is influenced by Peripatetic doctrines. On the basis of this plan, first intellect which is named Behnām in Dasātīr is emanated from God. Second intellect which is named Amshām is emanated from first intellect, as well as body and soul of paramount sphere byname Mānistār and Tānistār are emanated from first intellect. After this, third intellect as well as body and soul of the sphere which is located under paramount sphere, are emanated from second intellect and this series is continued in the same way and finally ends to moon sphere. From the last intellect which is emanated from the intellect which emanated him together moon sphere, does not emanate neither any intellect nor any sphere. This last intellect who is named Farnoosh, flows the under the moon world. Opposite of this Peripatetic plan in which the number of intellects and spheres are determined and Peripatetic philosopher could know it, the number of intellects and spheres are undetermined and uncertain in second section of Mahābād's letter. We understand from this section that human reasons could not recognize these numbers that is counts of intellects and spheres. On the other hand, there is a limit for human in this case. Moreover, in the second section of Mahābād's letter, it is emphasized that there are many intelligible creators in world and this proposition is obviously conflict with Peripatetic view. This approach is affected by Illumination school and it is clear that is not according to what has been said in the first section of Mahābād's letter. Thus, there are two views about system of the world in Dasātīr which could not be true simultaneously. On the basis of the verdict of this paper, Illumination approach is more important in Dasātīr and plays a role in other parts of it.

Keywords: Dasātīr, Āzarkayvānians, Peripatetics, Illuminationists, System of the World.

Received: 3, April, 2021; Accepted: 21, September, 2021

doi
10.22059/jis.2021.321204.973
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Email of the corresponding author: amin.shahverdy@gmail.com
Ph.D. Graduated in philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

نظام دساتیری عالم در فرامتن فلسفی

امین شاهوردی^۱

دانش‌آموخته دکتری فلسفه از دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۱/۱۴؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

علمی - پژوهشی

چکیده

در بخش نخستِ نامه مه‌آباد از کتاب دساتیر، طرحی از نظام آفرینش ارائه شده است که متأثر از آموزه‌های فیلسوفان مشائی است. بر اساس این طرح، از مبدأ آغازین هستی، خرد نخستین که در این کتاب به‌نام نامیده شده، صادر می‌شود و از به‌نام، خرد دوم یعنی امشام، همراه با تن و روان سپهر برین که به ترتیب مانیستار و تانیستار خوانده شده‌اند، صادر می‌شوند. در ادامه، از خرد دوم، خرد سوم در کنار تن و روان سپهر زیرین سپهر برین، هستی می‌پذیرند و این سلسله صدور به همین شیوه ادامه می‌یابد تا نهایتاً به آخرین سپهر یعنی سپهر ماه منتهی شود. از خردی که همراه با سپهر ماه از خرد پیشین صادر می‌شود یعنی فنوش، نه خردی هستی می‌پذیرد و نه سپهری؛ بنابراین، از فنوش، صرفاً عالم تحت قمر به وجود می‌آید. بر خلاف این طرح مشائی که شمار خردها و سپهرها در آن کاملاً متعین و مشخص است، در بخش دوم مه‌آباد به نامعلوم بودن تعداد خردها و سپهرها و تعداد فراوان آنها اشاره می‌شود و احصاء آنها از عهده آدمی خارج دانسته می‌شود. علاوه بر این، در ادامه همین نامه، وجود رب‌النوع‌های مختلفی مورد تأکید قرار می‌گیرد که در تضاد با رویکرد فیلسوفان مشائی در توضیح نظام آفرینش است؛ بنابراین در بخش دوم این مقاله، پس از طرح انتقادهای اشراقی به متعین بودن تعداد افلاک و عقول مفارق در آموزه‌های مشائی، به نظریه عقول عرضی اشراقی برای توضیح کثرت عالم مادی اشاره می‌گردد و نشان داده می‌شود که چگونه چنین دیدگاهی در بیشتر بخش‌های دساتیر مورد توجه واقع شده است؛ بدین ترتیب، اگر چه در دساتیر، دو دیدگاه مختلف در تبیین نظام آفرینش مطرح شده و به ناسازگاری آنها اشاره نشده است، اما روشن است که نمی‌توان آنها را همزمان درست دانست. بر این اساس، داوری این مقاله آن است که رویکرد اشراقی، مبتنی بر نامشخص بودن تعداد خردها و سپهرها همگام با پذیرش عقول عرضی به مثابه رب‌النوع‌های انواع طبیعی بهتر با رویکرد کلی و دیگر آموزه‌های دساتیر هماهنگ می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: دساتیر، آذرکیوانیان، مشائیان، اشراقیان، نظام آفرینش.

مقدمه

آذرکیوان^۱، در دوره صفوی از ایران به هند کوچ کرد و در آنجا به ترویج آراء و اندیشه‌هایی پرداخت که در دوره‌های بعد مهم و پرنفوذ واقع شدند.^۲ امروزه هیچ نوشته‌ای در دست نیست که با قطعیت بتوان آن را تألیف خود آذرکیوان دانست، اما آثار

۱. Amin.shahverdyy@gmail.com

۲. رایانامه نویسنده مسئول:

و نوشته‌های گوناگونی وجود دارند که توسط شاگردان و پیروان وی نوشته شده‌اند و ملهم از رویکرد کلی آذرکیوان به مباحث مختلف هستند. در این میان، *دساتیر* جایگاه ویژه‌ای دارد و همواره مورد توجه وابستگان به این مکتب بوده است. آذرکیوانیان *دساتیر* را کتابی آسمانی می‌دادند و معتقدند که آنچه در آن آمده، از سوی مبدأ عالم هستی به شانزده تن از کسانی نازل گردیده است که آنان به عنوان برگزیده می‌شناسند. بر این اساس، این کتاب به شانزده بخش تقسیم شده و در هر بخش مطالبی آورده شده که مخاطب آن یکی از برگزیدگان آذرکیوانی است. با بررسی دقیق‌تر زبان این کتاب و مطالبی که در آن آمده است، جای تردیدی باقی نمی‌ماند که باید آن را برساخته‌ای متأخر دانست که توسط خود آذرکیوان یا پیروان وی نوشته شده است. روشن است که نویسنده یا نویسندگان این کتاب^۳، از منابع مختلفی در تألیف و تدوین بخش‌های مختلف آن بهره برده‌اند. در این میان، فلسفه اسلامی به طور عام و فلسفه اشراق به طور خاص، جزء مبادی تأثیرگذار بر این اثر بوده‌اند و روشن است که نویسندگان این اثر با فلسفه اسلامی آشنایی داشته‌اند. با این همه پژوهشگران حوزه فلسفه کمتر به آثار آذرکیوانی توجه کرده و صرفاً به بیان برخی کلی‌گویی‌ها در مورد آراء آنها اکتفا کرده‌اند. بخشی از چنین رویکردی ناشی از آن است که آذرکیوانیان در درجه نخست هیچ اثر فلسفی‌ای به معنای دقیق کلمه تألیف نکرده‌اند و صرفاً در میان دیگر مطالب آنهاست که می‌توان اندیشه‌های فلسفی را باز جست. معدود کسانی هم که به آراء فلسفی در میان نوشته‌های آذرکیوانی توجه کرده‌اند، از آنجا که به بررسی دقیق نوشته‌های آنها نپرداخته‌اند، نتیجه‌گیری‌های متفاوتی در مورد آنها داشته‌اند. برای مثال، در حالی که کربن معتقد است آثار آذرکیوانی و به طور خاص *دساتیر*، گنجینه‌های گران‌بهایی از آموزه‌های اشراقی را در خود محفوظ دارند (کربن، ۱۳۸۵: ۴۶۵)، ابراهیمی دینانی، *دساتیر* را ملغمه‌ای ساختگی از عقاید ایرانی، یونانی و هندی معرفی می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۹) و آذرکیوان را شخصی می‌داند که با معرفی نادرست خود در قالب فیلسوف، سعی در سست کردن عقاید دینی مردم داشته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۷).

صرف‌نظر از جهت‌گیری‌های مختلف این گفتارهای کلی، روشن است که آذرکیوانیان با آثار فلسفی، به خصوص آثار سهروردی آشنایی داشته و از مطالب آن متأثر بوده‌اند. این ارزیابی، بهتر از همه در آن بخش از *دساتیر* مشهود است که به نامه تهورس اختصاص داده شده است. در این نامه، نیایش‌های مختلفی به تهمورس آموخته شده که

از آن میان نیایش آفتاب جلب توجه می‌کند. چنانکه گفته‌اند این نیایش برگرفته از دعای هورخش کبیر سهروردی در کتاب *الواردات و التقدیسات* است و در بسیاری از بخش‌های آن می‌توان ترجمه لفظ به لفظ نیایش این فیلسوف اشراقی را مشاهده کرد.^۴ با این همه تاکنون بررسی دقیقی از آراء فلسفی آذرکیوانی صورت نگرفته و روشن نیست که پیروان این گروه تا چه اندازه‌ای از مباحث فلسفی در بیان مطالب خویش استفاده می‌کرده‌اند.

در این مقاله نظام آفرینش عالم در دساتیر مورد بررسی قرار می‌گیرد و سعی می‌شود تا ارزیابی دقیق‌تری از درک و دریافت نویسندگان این کتاب از نظام عالم و رابطه مراتب مختلف آن با یکدیگر به دست داده شود. برای این منظور، نخست به دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی در خصوص نظام آفرینش عالم و تفاوت آنها با یکدیگر اشاره می‌شود و سپس درک و دریافت نویسنده یا نویسندگان دساتیر با دیدگاه فیلسوفان یادشده مقایسه شده و سپس به این موضوع پرداخته می‌شود که آیا نظام آفرینش دساتیری، چنانکه برخی پژوهشگران پنداشته‌اند، نظامی مشائی است یا نه.

۱. نظام طولی عالم نزد مشائیان

ارسطو بر اساس مشاهدات خود در جهان می‌دید که هر محرکی که حرکت را به متحرکی می‌دهد، خود نیز متحرک است. از سوی دیگر معتقد بود که چنین تسلسلی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و لازم است تا محرکی پیدا شود که متحرک نباشد و نیاز به محرک دیگری نداشته باشد. گفتار ارسطو در کتاب هشتم فیزیک را می‌توان در قالب چند مقدمه و یک نتیجه خلاصه کرد تا بهتر روشن شود (256a – 258a):^۵

۱. در هر حرکتی، «متحرک» ی باید وجود داشته باشد که حرکت را بپذیرد.

۲. هر حرکتی نیازمند «محرک» ی است که حرکت را در «متحرک» به وجود آورد.

۳. محرک حرکت یا خود متحرک است، یا متحرک نیست.

۴. اگر محرک حرکت، خود متحرک باشد نیازمند محرک دیگری خواهد بود.

۵. اگر در نهایت، محرک نامتحرکی وجود نداشته باشد، تسلسل علل لازم می‌آید.

بنابراین، باید محرک نامتحرکی وجود داشته باشد تا حرکت امکان‌پذیر گردد. از سوی دیگر در طبیعیات ارسطویی، عالم قدیم است و آغاز زمانی ندارد؛ بنابراین، هر حرکت حادثی را که در نظر بگیریم حرکت را از محرک دیگری گرفته است که خود نیز متحرک بوده است. در عین حال، در این نظام، حرکتی وجود دارند که همواره وجود داشته‌اند. چنین حرکتی نیازمند محرک‌هایی خواهند بود که نمی‌توانند «متحرک»

باشند، چراکه زمانی پیش‌تر از آنها وجود نداشته تا حرکت را «محرک» دیگری بدان‌ها داده باشد. بدین ترتیب روشن است که این محرک‌ها، متحرک نخواهند بود. از آنجا که از نظر ارسطو حرکت‌های فراوانی در عالم وجود دارند که آغاز زمانی ندارند، بنابراین بیش از یک «محرک» نام‌تحرک وجود خواهد داشت.^۶ از نظر ارسطو، تنها حرکت‌هایی که می‌توانند آغاز زمانی نداشته باشند، حرکت‌های افلاک‌اند که همواره وجود داشته و در آینده نیز ادامه خواهند داشت. در عین حال، از آنجا که ارسطو برای توجیه حرکت‌های سماوی، افلاک تودرتوی بسیاری را در نظر می‌گرفت و از آنها برای تبیین گردش سیارات و ستارگان استفاده می‌کرد، نیازمند آن بود تا «محرک‌های نام‌تحرک» بسیاری را در نظام فکری خود وارد کند؛^۷ اما رابطه‌ی این محرک‌های نام‌تحرک و نحوه برهم‌کنش آنها، موضوعی بود که در آثار ارسطو تبیین نشده باقی ماند. از یک سو، ارسطو با تعدد محرک‌های نام‌تحرک مواجه بود و از سوی دیگر سعی در فرو کاهش کثرات یادشده به وحدتی آغازین داشت.^۸ انگیزه‌های الهیاتی پیروان ارسطو در کنار ابهام یادشده، سبب شد تا آنها با پذیرش «محرک‌های نام‌تحرک» فراوان، راهی برای تبیین کثرت آنها و وابستگی‌شان به یک «محرک نام‌تحرک» آغازین بیابند. ابن‌سینا از مهم‌ترین افرادی بود که با تمیز میان ضرورت و امکان ذاتی سعی کرد تا وحدت آغازین هستی را تبیین کند. او پذیرفت که «محرک‌های نام‌تحرک» فراوانی وجود دارند، اما همه آنها را ممکن‌الوجود به حساب آورد و در مقام ذات وابسته به «محرک نام‌تحرک» در نظر گرفت که نه تنها واجب‌الوجود بود، بلکه یگانه و بی‌بدیل نیز محسوب می‌شد. ابن‌سینا، با پذیرش نظام فلکی بطلمیوسی، هشت فلکی را که برای چرخش اجرام آسمانی بدان‌ها نیاز بود، پذیرفت؛ پنج فلک برای حرکت پنج سیاره شناخته شده آن زمان یعنی عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل؛ و دو فلک هم برای حرکت ماه و خورشید. در عین حال، بقیه اجرام سماوی هم که تقریباً در طول سال ساکن بودند بر روی فلک هشتمی که با نام فلک ثوابت شناخته می‌شد، قرار می‌گرفتند؛^۹ اما علاوه بر این هشت فلک، ابن‌سینا استدلال می‌کرد که باید فلک نهمی^۹ نیز وجود داشته باشد که مکان افلاک دیگر را تعیین کند و خود صرفاً «حیز» داشته باشد و در مکان دیگری قرار نگیرد. ابن‌سینا با پذیرش چنین نظم و ترتیبی در عالم، لاجرم نظریه عقول دهگانه را نیز پذیرفت. او از یک سو استدلال می‌کرد که چون حرکت‌های افلاک مختلف است هر یک از آنها نیازمند محرکی متفاوت با دیگری است و از سوی دیگر چون حرکت‌های یادشده

بی‌آغازند، بنابراین هر یک از چنین متحرک‌هایی نیازمند «محرک» نامحرکی است که نمی‌تواند مادی باشد. چنین محرکی «عقل» نامیده می‌شد، چراکه کاملاً مجرد از ماده بود. در عین حال، از آنجا که نظام فلکی بطلمیوسی که ابن‌سینا آن را پذیرفته بود مبتنی بر افلاکی بود که هر یک به دور زمین می‌گشتند، فلک‌های دورتر از زمین از نوعی شرافت و برتری وجودی برخوردار بودند. از اینجا تا این نتیجه که میان «عقول محرک» افلاک، تقدم و تأخر ذاتی وجود دارد و رابطه آنها را می‌توان بر اساس رابطه علی و معلولی توضیح داد، راهی زیادی نبود. چنین رویکردی هم رابطه میان «محرک‌های نامحرک» ارسطویی را که تبیین نشده، رها شده بود، توضیح می‌داد و هم نظام فلکی بطلمیوسی را بر مبنای هستی‌شناسی مبتنی بر عقول مترتب در درجات متمایز به لحاظ هستی‌شناختی تبیین می‌کرد؛ اما برای تکمیل این نظام، وجود مجردی اکمل و اتم در ابتدای هرم هستی ضروری بود تا علت نخستین باشد و آغاز آفرینش و هستی را رقم بزند. از سوی دیگر لازم بود تا سلسله عقول نیز به عقل مجردی در انتهای سلسله خود پایان پذیرد و به واسطه آن با جهان مادی مرتبط شود. روشن بود که مجردی که در بالای هرم هستی قرار می‌گرفت و همه عقول دیگر بی‌واسطه یا با واسطه از آن هستی می‌گرفتند، «واجب‌الوجود» بود و عقل مجردی که در پایین‌ترین مرتبه عقول قرار می‌گرفت، عقل دهم بود.^{۱۱} عقل دهم که از آن به عقل فعال هم تعبیر می‌شد مصدر صدور جهان تحت القمر با آن همه تفاوت‌ها و جهات مختلف بود و سبب می‌شد تا قوه‌هایی که در این جهان وجود داشتند بتوانند به فعلیت برسند. در کنار این آموزه‌ها که اساس و مبانی آنها پیش‌تر از ابن‌سینا هم وجود داشت، ابن‌سینا بر آن بود که برای هر فلک، «نفس»ی نیز باید در نظر گرفته شود. از نظر ابن‌سینا، حرکت افلاک، حرکتی دایره‌ای بود که در هیچ نقطه‌ای متوقف نمی‌شد و با پشت سر گذاشتن هر نقطه‌ای از مسیر حرکت در دور بعد مجدداً به آن نقطه بازمی‌گشت. روشن است که بر اساس این مبانی، حرکت افلاک نمی‌توانست حرکتی طبیعی یا قسری باشد، چراکه در حرکت‌های طبیعی یا قسری، برای حرکت «انتها» و «مقصد»ی وجود داشت که متحرک پس از رسیدن به آن، از حرکت باز می‌ایستاد. ابن‌سینا با کنار هم گذاشتن این مقدمات نتیجه گرفت که حرکت‌های افلاک صرفاً می‌توانند حرکت‌هایی ارادی باشند؛^{۱۲} اما در حرکت ارادی، «نفس»ی لازم بود تا به واسطه آن «اراده» متحقق گردد. بدین ترتیب، می‌بایست افلاک «نفس» داشته باشند تا بتوانند چنین حرکت‌هایی را انجام دهند. بر این اساس،

ابن‌سینا برای حرکت هر فلک، سه شرط را در نظر گرفت؛ نخست، جسمی که چنین حرکتی را پذیرا شود.^{۱۳} دودیگر «محرک»ی که علت برای چنین حرکتی باشد و سه دیگر «نفس»ی که با «اراده» خود حرکت بی‌پایان دایره‌ای را محقق سازد. اکنون باید روشن شده باشد که از نظر ابن‌سینا، «محرک» افلاک که از آنها به «عقول» تعبیر می‌کرد، مغایر با افلاک بودند و علاوه بر آن، فرض شده بود که خود افلاک هم مرکب از «جسم» و «نفس» اند.

۲. نظام عالم نزد اشراقیان

یکی از مهم‌ترین اشکالات سهروردی بر نظام عقول طولی مشائی، ناتوانی آن در توضیح تفاوت‌ها و اختلاف‌های فراوانی بود که در جهان دیده می‌شد. از دیدگاه وی، اگر فلک هشتم از عقل دوم صادر می‌شد و جهات اختلاف در عقل دوم کمتر یا هم‌طراز عقول پایین‌تر از آن می‌بود، آنگاه نمی‌شد پذیرفت که فلک هشتم صرفاً از عقل دوم صادر شده باشد، چراکه بر روی این فلک، اجرام سماوی بسیاری قرار داشتند و جهات کثرت و اختلافات آن بسیار بیشتر از سایر افلاکی بود که مشائیان معتقد بودند ناشی از عقول پایین‌تر از آن هستند.

بدین ترتیب، سهروردی نتیجه می‌گرفت که فلک هشتم نمی‌تواند معلول مستقیم عقل دوم باشد.^{۱۴} طرحی که سهروردی برای توضیح نظام طولی عالم در نظر می‌گرفت از یک سو قرار گرفتن عقول در سلسله‌ای طولی بر اساس رابطه علی و معلولی بود و از سوی دیگر صدور عقول عرضی از برهم‌کنش اشراقات عقول طولی و به واسطه آن، گسترش عرضی عالم عقول. بر این اساس، سهروردی فکر می‌کرد که فلک نهم یا محدود الجهات باید از عقل اول صادر شده باشد، فلک هشتم از تجمیع اشراقات عقول طولی از جنبه فقر و مثل افلاطونی یا عقول عرضی از تجمیع و برهم‌کنش اشراقات عقول طولی از جنبه استغنا. در عین حال، در این طرح دیگر نیازی نبود تا هفت فلک باقی‌مانده، هرکدام از یک عقل منحصر به فرد صادر شوند و تعداد عقول مفارق ضرورتاً در ده عقل منحصر گردد؛ در این طرح جدید، هفت فلک نزدیک به زمین، نه از عقول طولی چنانکه مشائیان در نظر می‌گرفتند بلکه از عقول عرضی یا همان مثل افلاطونی صادر می‌شدند. بدین ترتیب، نظام نه فلکی پذیرفته‌شده در نجوم، دیگر محدودیتی برای تعداد عقول مفارق طولی و عرضی به وجود نمی‌آورد و از همین جا بود که سهروردی از تعیین تعداد مفارقات خودداری می‌کرد:

فاذن الانوار القاهرة- و هی المجرّدات عن البرازخ و علائقها- أكثر من عشرة و عشرين و مائة و مائتين؛ و منها: ما لا يحصل منه برزخ مستقل، فان البرازخ المستقله أعدادها أقل من عدد الكواكب و هی مترتبه (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۳۹).

نوآوری سهروردی در توضیح نظام طولی و عرضی آفرینش، در کنار بهره‌گیری از اصطلاحات و مفاهیم ایرانی بود. برای مثال، او نور اعظم را که معتقد بود مستقیماً از نور الانوار صادر می‌شود، «بهمن» می‌نامید.^{۱۵} چنین ارجاعی به سنت ایرانی دقیقاً مطابق با آموزه‌های این سنت بود، چراکه در نظام آفرینش زرتشتی، «بهمن» در میان سایر امشاسپندان، برترین مقام را دارد و در رتبه‌ای پس از اهورامزدا قرار می‌گیرد. با این همه سهروردی در ادامه وام‌گیری‌های خود از مفاهیم ایرانی، هماهنگ و همخوان با سنت زرتشتی عمل نکرد و از سایر امشاسپندان در هنگام معرفی عقول متکافی عرضی که آنها را تحت عنوان «صاحب صنم» می‌آورد، یاد کرد.

حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا، حتی انّ الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملکوت و سمّوه «خرداد» و ما للاشجار سمّوه «مرداد» و ما للنار سمّوه «اردیبهشت» و هی الانوار التي اشار اليها انبادقلس و غیره (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۸-۱۵۷).

این در حالی است که در آموزه‌های ایرانی، سایر امشاسپندان بلافاصله پس از «بهمن» قرار می‌گیرند نه چنانکه سهروردی معتقد است پس از کامل شدن نظام طولی عقول و در مرتبه‌ای فروتر از سایر عقول طولی. برای مثال، در بند ۸۳ از فروردین یشت، در مورد پیوستگی و همراهی آنان با هم‌چنین آمده است:

[امشاسپندان] که هر هفت هم اندیشه که هر هفت هم گفتار که هر هفت هم کردار [ند]؛ که آنان را اندیشه یکی، گفتار یکی، کردار یکی که پدر و فرمانروا یکی [است] که [آن] دادار اهورامزدا [است] (مؤلایی، ۱۳۹۲: ۱۰۳-۱۰۲).^{۱۶}

۳. نظام عالم در دساتیر

نویسنده یا نویسندگان دساتیر در طرح کلی خود از عالم بر روی مبدأ نخست تمرکز کرده و با دقت کمتری چگونگی نظم و ترتیب نظام عالم را مورد بررسی قرار داده‌اند. با این همه از آنجا که دساتیر، به مثابه کتابی آسمانی برای آذرکیوانیان محسوب می‌شده ناچار به طور خلاصه در ذیل نخستین نامه آن یعنی نامه‌شت مه‌آباد به چگونگی صدور مراتب مختلف هستی از مبدأ نخست اشاره شده است. پیش از بررسی دقیق‌تر این طرح لازم است به یاد داشته باشیم که زبان اصلی نامه‌های دساتیر، زبانی ساختگی^{۱۸} است و در ذیل هر نامه، نویسنده یا نویسندگان دساتیر ترجمه‌ای به زبان فارسی آورده‌اند که حتی آن هم آکنده از واژگان ساختگی آذرکیوانیان است. بدین ترتیب، در ادامه این

مقاله، صرفاً همان متن فارسی و نه گفتارهای نامفهوم دساتیری، مورد توجه قرار خواهند گرفت. طرح کلی نظام عالم، در نامه نخست دساتیر مشابیهت‌های زیادی را با نظام نه فلکی مشائیان نشان می‌دهد و همین سبب شده است تا برخی پژوهشگران در ارزیابی آن به صرف همین مشابیهت‌ها، نظام آفرینش مورد اشاره در دساتیر را نظامی نه فلکی معرفی کنند:

اینک نمونه‌ای از دستور آسمانی دساتیر یا کهین‌نامه: ^۹خداوند نه آسمان بیافرید، هر یک آسمان را خرد یا هوش و روان و تن است (پورداد، ۱۳۸۶: ۴۱).

این در حالی است که در دساتیر، گرچه از نه فلک نام برده شده است، اما در هیچ جای آن به انحصار افلاک در همین نه فلک اشاره‌ای نشده است.

اما اگر فرض کنیم که چنین نظامی در دساتیر مورد تأیید قرار گرفته است و از سوی دیگر بپذیریم برای هر فلک، عقل، نفس و جسمی نیاز است، ظاهراً تا این نتیجه که نویسنده یا نویسندگان دساتیر، ملهم از آموزه‌های مشائی بوده‌اند، راه زیادی نخواهد بود. پیش‌تر در هنگام توضیح نظام طولی مشائیان دیدیم، آنها پس از واجب‌الوجود، ده عقل را در نظر می‌گرفتند و فرض می‌کردند از هر عقل، به جز عقل دهم، یک فلک صادر می‌شود که هم «جسم» اثری دارد و هم «نفس»ی که آن را به حرکت درمی‌آورد. با این توضیحات، نظام آفرینش دساتیری، دست کم در اصول، نظامی مشائی خواهد بود و این درک و دریافت، همان چیزی است که مجتبی‌بی بدان رسیده است:

ترتیب آفرینش چنانکه در نامه مه‌باباد (نامه اول دساتیر) آمده است به گونه‌ای است که در کتب حکمای مشائی چون فارابی و ابن‌سینا دیده می‌شود. نخستین آفریده فرشته‌ای است به نام «بهنام» که عقل اول (خرد نخستین) است و از او عقل دوم و نفس و جرم فلک الافلاک («مانستار روانبند» و «تنستار تنابند») پدید آمده و از اینها به ترتیب عقول دهگانه و نفوس و اجرام افلاک نه‌گانه تا فلک قمر به وجود آمده‌اند (مجتبی‌بی، ۱۳۷۴: ۲۵۱).

آنچه سبب شده است تا این پژوهشگران چنین دریافتی از نظام فلکی دساتیری داشته باشند، شیوه‌ای است که نویسنده یا نویسندگان آن برای بیان منظور خود بکار گرفته‌اند. آنها پس از معرفی عقل اول تحت عنوان «بهنام»، عقول، نفوس و اجسام افلاک را به ترتیبی که در نظام مشائی مرسوم است، معرفی کرده و برای هر یک نیز نامی ویژه استفاده کرده‌اند. ترتیب صدور عقول و نام‌های مورد استفاده در دساتیر چنان است که در جدول زیر آمده است:

ترتیب	نام عقل	نام روان	نام فلک	نام تن
۱	بهنام			
۲	امشام	مانیستار	برترین سپهر	تانیستار
۳	فامشام	فرارجام	فرود برترین سپهر	اوسام‌ازهام
۴	فرنسا	لاتینسا	سپهر کیوان	ارمنسا
۵	انجمداد	نجم آزاد	سپهر هرمزد	شیدآراد
۶	بهمن‌زاد	فرشاد	سپهر بهرام	زربادواد
۷	شادارام	شاد ایام	سپهر خورشید	نشادارسام
۸	نروان	فروان	سپهر ناهید	زروان
۹	ارلاس	فرلاس	سپهر تیر	ورلاس
۱۰	فرنوش	ورنوش	سپهر ماه	اردوش

با این همه چنین شباهتی به هیچ‌وجه نباید سبب شود تا گمان کنیم نویسنده یا نویسندگان دساتیر نظام عقول دهگانه مشائی را نظام مطلوب و نهایی خود می‌دیده‌اند؛ چراکه در همین بخش، پس از ذکر نام‌های دساتیری بالا، بلافاصله به این مطلب اشاره می‌شود که تعداد عقول، نفوس و افلاک، بیش از آن چیزی است که در اینجا به آنها اشاره شده و تأکید می‌گردد که تعداد آنها به قدری زیاد است که فقط خداوند به درستی از آن آگاه است.

(۲۲) به رسایی و همگی اندک گفته شد ورنه سروشان بی‌شمارند [...] (۲۵) شماره خردها و روان‌ها و ستارگان و آسمان‌ها یزدان داند (دساتیر، ۱۸۸۸: ۶).

به نظر می‌رسد که در اینجا نوعی ناهماهنگی در نوشتار دساتیر وجود دارد؛ چراکه از یک سو، با رسیدن به سپهر ماه نظام فلکی به پایان می‌رسد و گفته می‌شود که پس از عقل دهم یعنی «فرنوش»، آخشبجستان یعنی عالم متشکل از عناصر چهارگانه هستی می‌یابد^{۲۰} و از سوی دیگر، چنانکه یاد شد تعداد افلاک و عقول بی‌شمار به حساب می‌آید. اگر «بهنام» خرد نخستین نبود یا فرنوش، خرد ماه نبود یا در گام‌هایی که خردهای هشت‌گانه دیگر از خردهای پیشین خود صادر می‌شدند، فاصله‌ای بود، می‌شد پذیرفت که نظام فلکی دساتیر، نه فلکی نیست؛ اما با پر شدن فاصله‌های یادشده، جایی برای وارد کردن سپهرهای دیگری باقی نمی‌ماند و باید پذیرفت که در بخش نخست دساتیر نظام نه فلکی و ده عقلی مشائی پذیرفته شده است؛ اما در بخش بعدی که با تردید در تعداد خردها و آسمان‌ها آغاز می‌شود، گسستی روشن از نظام فلکی مشائیان آغاز می‌شود. در این بخش دوم، اگر چه فرنوش یعنی خرد ماه، مبدع و ایجادکننده صور

و عناصر عالم تحت قمر خوانده می‌شود، اما سلسله عقول در اینجا پایان نمی‌یابد. چراکه هر یک از عناصر چهارگانه، جانوران و حتی گیاهان دارای رب‌النوعی مخصوص به خود دانسته می‌شوند که از آن به عنوان فرشته یاد می‌شود. فرشته‌هایی که در این بخش از دساتیر بدان‌ها اشاره شده است، چنین‌اند:

فرشته	هستومند
انیراب	آتش
هیراب	هوا؟ ^{۲۱}
سمیراب	آب
زهیراب	خاک
میلرام	باد
سیلرام	گران دود
نیلرام	برف و باران
مهتاس	آسمان غریب
بهتام	ابر
نیشام	درخش (برق)
بهرزام	سرخ ارج (لعل)
نهرزام	بهرمان (یاقوت سرخ)
فرارش	اسب
فرزین رام	مردم

بنابراین، اگر نظام نه فلکی متناظر با عقول دهگانه، دیدگاه نهایی نویسنده یا نویسندگان دساتیر در نظر گرفته نشود و برای عقول و افلاک دیگر، جایی میان عقل اول تا عقل دهم منظور شود و یا آخشيجستان صرفاً ناشی از خرد دهم یعنی فرنوش به حساب نیاید، در آن صورت می‌توان نظام آفرینش دساتیری را گونه‌ای از رویکرد اشراقی در این زمینه در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر، فرشته‌ها یا رب‌النوع‌های غیرمادی‌ای که وجودشان در جای‌جای دساتیر به چشم می‌خورد باید جایی در هستی‌شناسی دساتیری بیابند؛ اما نویسنده یا نویسندگان دساتیر، سعی نکرده‌اند نحوه هستی یافتن آنها و رابطه‌شان را با سایر عقول که در نظام طولی عالم به وجودشان اذعان کرده‌اند، روشن کنند. در عین حال، باید پذیرفت که عقول عرضی چنان نقش مهمی در رویکرد دساتیری به هستی بازی می‌کنند که نمی‌توان وجود آنها را نادیده گرفت. اشاره به برخی اصطلاحات و مفاهیم خاص فلسفی در دساتیر، نشان از آن دارد که نویسنده یا نویسندگان این کتاب، احتمالاً با بن‌مایه‌های نظریه عقول عرضی آشنا بوده‌اند و آگاهانه آن را در نظام فکری

خود وارد کرده‌اند. برای مثال در بخش سیزدهم دساتیر که عنوان آن نامه شت زرتشت است، از اصطلاحاتی استفاده می‌شود که یادآور نظریه مثل افلاطون است:

بر زمین هر چه هست پیکر و سایه چیزی است که او را در سپهر است (دساتیر، ۱۸۸۸: ۱۲۹).

یا در بخش پانزدهم که به نامه‌شت ساسان یکم اختصاص دارد، مضمون مشابهی آمده است:

[..] و هم در این فرخ نامه پرمایند که تنان سایه‌های شیدان آزاده‌اند و سایه ناتوان شیدست (دساتیر، ۱۸۸۸: ۱۸۲).

۵. نتیجه

روشن است که نویسنده یا نویسندگان دساتیر با آراء و اندیشه‌های فلسفی، آشنایی داشته‌اند و آگاهانه سعی کرده‌اند در بخش نخست این کتاب، طرحی کلی از عالم را فرا آورند و در ذیل آن به بیان اندیشه‌های خود بپردازند. در نامه‌شت مه آباد، ابتدا بر اساس مبانی مشائی، نظام عقول دهگانه و فلک‌های صادر از آنها معرفی می‌شوند و سپس در بند ۲۳ همان نامه، به نامعین بودن تعداد عقول و افلاک اشاره می‌گردد. از این بخش به بعد، رویکرد و دیدگاه اصلی دساتیر ذیل نظریه عقول فرعی و رب‌النوع‌های طبیعی قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر از بند ۲۳ نامه‌شت مه آباد به بعد، فلسفه اشراق و مبانی آن است که در تبیین پدیده‌ها به کار گرفته می‌شود؛ بنابراین می‌توان پذیرفت که رویکرد اصلی دساتیر، در تبیین و توضیح نظام آفرینش رویکردی اشراقی است و در نگارش بخش نخست نامه‌شت مه آباد، یا توجهی به ناسازگاری مبانی مشائی و اشراقی در این زمینه نشده است و یا نویسندگان مختلفی بدون نظر به نوشته‌های یکدیگر این بخش‌ها را نوشته‌اند؛ بنابراین باید پذیرفت که توضیح و تفسیر مشائی بخش نخست نامه مه‌آباد با رویکرد کلی دیگر بخش‌های دساتیر سازگار نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. در دبستان مذاهب، آذرکیوان چنین معرفی شده است: «[آذرکیوان] بیست‌وهشت سال در خُم نشست و در بازپسین روزها از ایران زمین به هند بوم گرایید و در بلده پتنه چندگاه آرام گرفت و در هزار و بیست‌وهفت هجری در شهر مذکور از آخشیجی نشیستان بر سپهری افرازستان شتافت ... هشتادوپنج سال با عنصری پیکر بود و دست از ریاضت بازداشت» (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۱).

۲. شفیلد زمان هجرت آذرکیوان به هند را قبل از سال ۹۸۷ هجری می‌داند (sheffield, 2013: 167).

۳. دقیقاً روشن نیست که دساتیر، نوشته چه کسی یا کسانی است. آنچه قطعاً می‌توان گفت این است که این کتاب، از حلقه آذرکیوانیان بیرون آمده است.

۴. متن این گفتار سه‌رودی را نخستین بار معین آورده است، نگاه کنید به (معین، ۱۳۸۷: ۴۱۲-۴۱۰). برای مقایسه ترجمه دساتیر با نوشتار سه‌رودی نگاه کنید به (گشتاسب، ۱۳۹۵: ۱۲۱-۱۱۸).
۵. ارجاع به آثار ارسطو به شیوه استاندارد بر اساس شماره‌گذاری بکر صورت گرفته است.
۶. در مورد تعداد محرک‌های نامتحرک نزد ارسطو نگاه کنید به 258b11 و 259a25-32.
۷. تعداد محرک‌های نامحرک و به تبع آن تعداد عقول مفارق نزد ارسطو، موضوعی مبهم است. با این همه چون عقول مفارق نزد ارسطو در پیوند با حرکت‌های افلاک هستند، می‌بایست تعداد آنها را نیز بر اساس تعداد افلاک به دست آورد. ابن‌سینا نیز با چنین درکی، آموزه‌های ارسطو را می‌فهمد و در این باره چنین می‌گوید:
- فهؤلاء يرون أن محرک الكل شيء واحد و لكل كرة بعد ذلك محرک خاص؛ و المعلم الأول يضع عدد الكرات المتحرکه على ما كان ظهر في زمانه و يتبع عددها عدد المبادئ المفارقة (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۹۲).
۸. برای مثال، ارسطو در برخی از قطعات متافیزیک چنان سخن می‌گوید که گویی تنها یک «محرک نامتحرک» وجود دارد.
۹. از این فلک غالباً به عنوان «محدد الجهات» یاد می‌شود.
۱۰. خواجه نصیر تمایز متقدمانی مانند ارسطو که به هشت فلک قائل بودند و متأخرانی که نه فلک را برای حرکات اجرام آسمانی لازم می‌بینند، در شرح اشارات چنین بیان می‌کند:
- فالقدماء أثبتو ثمانية أفلاك كلية، يحيط بعضها بعض، بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل؛ و يكون مراكز الجميع مركز الأرض. واحد منها و هو محيط بالكل، فلک الثوابت، فإنه مما لا بد منه و إن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة، ممکناً و هذا الفلک هو أيضاً فلک البروج و سبعة السيارات السبعة، على النضد المشهور و إن كان فيه أيضاً خلاف؛ و المتأخرون زادوا فلکاً آخر، غير مکوکب يحرك الكل بالحركة اليومية (ابن‌سینا، ۱۹۸۳: ۱۸۶).
۱۱. ابن‌سینا در نجات در این زمینه چنین می‌گوید:
- و كان عددها [أى المفارقات] عشرة بعد الأول، أولها العقل المحرك الذى لا يتحرك و تحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذى هو مثله لكرة زحل و كذلك حتى ينتهى إلى العقل الفاض على أنفسنا و هو العالم الأرضى و نسميه نحن الفعال (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۳۱۰).
۱۲. فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول عدد الحركات (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۳۱۰).
۱۳. چنین جسمی بر خلاف اجسام زمینی، چون موضوع «کون و فساد» قرار نمی‌گرفت، فرض می‌شد که تماماً از عنصر دیگری ساخته شده است که با نام «عنصر پنجم» یا «اثير» بدان اشاره می‌گردید.
۱۴. فهو [كرة الثوابت] ان كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأى من جعل فى كل عقل جهة و جوب و امكان لا غير؛ و ان كان من السوافل، فكيف يتصور ان يكون أكبر من برازخ العوالى و فوقها و كواكبه أكثر من كواكبها؟ و يؤدى الى المحالات (سه‌رودی، ۱۳۷۳: ۱۳۹).
۱۵. فثبت ان أول حاصل بنور الانوار واحد و هو النور الأقرب و النور العظيم و ربما سمّاه بعض الفهلوية «بهمن».
- فالنور الأقرب فقير فى نفسه غنى بالأول (سه‌رودی، ۱۳۷۳: ۱۲۸).
۱۶. معین بدون توجه به این موضوع، چنین می‌گوید:
- «ترتیب آفرینش امشاسپندان (در عبارت سه‌رودی) درست مطابق با سنت زرتشتیان است» (معین، ۱۳۸۷: ۴۲۲).
۱۷. علاوه بر این باید به خاطر داشت که تقدم «بهمن» بر سایر امشاسپندان در اوستای جوان تأیید می‌شود و از آنجا به سنت‌های متأخرتر راه می‌یابد و گرنه در گات‌ها «اردیبهشت» است که بر سر امشاسپندان قرار دارد. در این زمینه نگاه کنید به (پورداد، ۱۳۰۷: ۸۸).
۱۸. هر چند خود آذرکیوانیان آن را زبانی آسمانی می‌دانند.

۱۹. باید توجه داشت که پورداود منتقد سخت زبان ساختگی و مطالبی است که در دساتیر آمده است.
۲۰. در فرود چرخ ماه، آخشيجستان کرده شد (دساتیر، ۱۸۸۸: ۱۰).
۲۱. در متن دساتیر، به جای هوا، باد آمده است، در حالی که اندکی پس از آن، رب النوع باد «میلرام» معرفی شده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که منظور از «باد» در مورد دوم باد حقیقی یعنی جابه‌جایی سریع هوا و مراد از باد نخست، همان مطلق هوا باشد. در عین حال، کاملاً ممکن است که نویسنده یا نویسندگان دساتیر در اینجا دچار اشتباه شده باشند، چنانکه در برخی موارد دیگر نیز چنین اشتباهاتی را مرتکب شده‌اند.
۲۲. مقایسه کنید با این گفتار سقراط در کتاب هفتم جمهوری افلاطون:
گفتم: پس مردانی مانند آنان [زندانیان در غار] قطعاً باور دارند که حقیقت، سایه‌های ابژه‌های مصنوعی است 515c.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۲، *النجاه، بیروت، دار الافاق الجديدة*.
- _____، ۱۹۸۳، *الاشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین الطوسی، القسم الثالث، بتحقیق الدکتر سلیمان دنیا، القاہرہ، دارالمعارف*.
- _____، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء: الہیات، قم، مکتبہ آیة اللہ مرعشی نجفی*.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو*.
- پورداود، ابراهیم، ۱۳۰۷، *یشت‌ها، ج ۱، بمبئی، انجمن زرتشتیان*.
- _____، ۱۳۸۶، *فرہنگ ایران باستان، تهران، اساطیر*.
- دبستان مذہب، ۱۳۶۲، *به تصحیح و کوشش رحیم رضازادہ ملک، ج ۱، تهران: طہوری*.
- دساتیر آسمانی، ۱۸۸۸، *به کوشش شہریار بن اردشیر و پرویز بن شاہ جهان و بہرام بن شاویر، بمبئی، بی‌نا*.
- سہروردی، شہاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۷۳، *مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی*.
- کرین، ہانری، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفہ ایران، ترجمہ سید جواد طباطبایی، تهران، کویر*.
- گشتاسب، فرزانه، ۱۳۹۵، *«ترجمہ فارسی مناجات ہورخش کبیر در کتاب دساتیر» ہمایون نامہ: نکوداشت کارنامہ علمی دکتر ناصر تکمیل ہمایون، تهران، نگارستان اندیشہ*.
- مجتبیایی، فتح‌اللہ، ۱۳۷۴، *«آذر کیوان»، دائرۃ‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، صص ۲۵۹-۲۴۷*.
- معین، محمد، ۱۳۸۷، *حکمت اشراق و فرہنگ ایران، مجموعہ مقالات محمد معین، ج ۱، بہ کوشش مہدخت معین، تهران، صدای معاصر*.
- مولایی، چنگیز، ۱۳۹۲، *فروردین‌یشت، تبریز، دانشگاه تبریز*.
- Aristotle, 1984, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 1, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle, 1984, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 2, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Plato, 1979, *The Republic*, Trans. Raymond Larson, Wheeling, Illinois: Harlan Davidson.
- Sheffield, Daniel J. 2014. "The Language of Heaven in Safavid Iran: Speech and Cosmology in the Thought of Azar Kayvān and His Followers", in

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰/۶۱

No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Thackston Jr.'s 70th Birthday, Alireza Korangy and Daniel J. Sheffield (eds.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

