



نور و وجود

مراتب هستی در حکمت اشراق سهروردی
و حکمت متعالیه ملاصدرا

شرح دو دستگاه و سنجش تطبیقی ژرف

ابراهیم روشندل

فهرست مطالب

پیشگفتار	14
مقدمه مؤلف	18
درباره موضوع	18
درباره روش	18
درباره ساختار	19
درباره خواندن	19
طرح کلی مجلد	21
مقدمه: مسئله مراتب هستی	23
یک. چرا «مراتب»؟	23
دو. فرضیه راهنما	24
سه. روش	25
چهار. هشدار درباره اصطلاحات	26
دفتر یکم: زمینه‌ها	28
فصل ۱. میراث یونانی، نوافلاطونی و حکمت خسروانی	28
۱-۱. افلاطون: مُثُل و سلسله بهره‌مندی	28
۱-۲. ارسطو و مسئله «هستی به معانی بسیار»	29
۱-۳. فلوطین و منطق فیضان	29
۱-۴. حکمت خسروانی و فرّه	30
فصل ۲. ابن‌سینا و صورت‌بندی مسئله وجود و ماهیت	32
۲-۱. تمایز وجود و ماهیت	32
۲-۲. عروض وجود و مسئله تقدّم	33
۲-۳. واجب و ممکن	34
۲-۴. نظام عقول و قاعده الواحد	34
۲-۵. تشکیک در ابن‌سینا	35

۲-۶. علم و خودآگاهی در ابن سینا.....	36
دفتر دوم: دستگاه اشراقی سهروردی	38
فصل ۳. زندگی، آثار و روش	38
۳-۱. زندگی کوتاه و مرگ در حلب	38
۳-۲. آثار	39
۳-۳. روش: ذوق و بحث	39
۳-۴. نقد نظریه تعریف	40
۳-۵. تقلیل مقولات	41
۳-۶. ساختار حکمة الاشراق	42
۳-۷. شارحان: شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی	43
۳-۸. سهروردی و سنت عرفانی پیش از خود	44
فصل ۴. نقد مشائیان و نظریه اعتبارات عقلی	46
۴-۱. صورت مسئله	46
۴-۲. معیار اعتباری بودن	46
۴-۳. استدلال‌های اعتباریت وجود	47
۴-۴. آنچه سهروردی انکار نمی‌کند	47
۴-۵. آیا سهروردی اصالت ماهوی است؟	48
۴-۶. پاسخ ملاصدرا، در یک پیش‌نگاه	49
۴-۷. آزمون اعتباریت در عمل: فهرست اعتبارات	49
۴-۸. «حقیقت» و «ذات» در زبان سهروردی	50
۴-۹. پس از سهروردی: از دوانی تا میرداماد	51
فصل ۵. نور و ظلمت: تقسیم بنیادین هستی	53
۵-۱. نور به عنوان ظهور	53
۵-۲. تقسیم چهارگانه	54
۵-۳. ظلمت چیست؟	55
۵-۴. «خود» به عنوان نور	56

56	۵-۵. نور و حیات
57	۵-۶. نور عارض و جایگاه آتش
58	۵-۷. تعریف «حیّ»
59	۵-۸. پرسش‌هایی که شارحان طرح کردند
60	فصل ۶. مراتب نور
60	۶-۱. نورالانوار
62	۶-۲. نور اقرب و قاعدة الواحد
63	۶-۳. سلسله طولی: انوار قاهره اعلون
64	۶-۴. قهر و محبت؛ عزّت و ذلّت
65	۶-۵. جهت فقر و پیدایش برزخ‌ها
65	۶-۶. سلسله عرضی: ارباب انواع
66	۶-۷. برهان‌های ارباب انواع
67	۶-۸. انوار مدبره یا اسفهبديه
68	۶-۹. عالم برزخ
68	۶-۱۰. نقشه کلی: چهار عالم
69	۶-۱۱. ضرب اشراقات: بازسازی عددی
70	۶-۱۲. صفات نورالانوار
71	۶-۱۳. کیهان‌شناسی نوری: ستارگان و افلاک
72	۶-۱۴. نام‌های ایرانی ارباب انواع
73	۶-۱۵. جمع‌بندی: منطق درونی مراتب نور
74	۶-۱۶. پرسش‌های گشوده برای دفتر چهارم
75	فصل ۷. قواعد اشراقی: امکان اشرف، تشکیک در ماهیت، قهر و محبت
75	۷-۱. جایگاه «قاعده» در حکمت اشراق
75	۷-۲. قاعدة امکان اشرف: صورت‌بندی
76	۷-۳. برهان قاعده
76	۷-۴. حدود قاعده

77	۷-۵. کاربردهای قاعده
77	۷-۶. سرنوشت قاعده در ملاصدرا
78	۷-۷. تشکیک در ماهیت: صورت مسئله
78	۷-۸. موضع مثالی
79	۷-۹. استدلال سهروردی
80	۷-۱۰. اهمیت هستی‌شناختی این قاعده
80	۷-۱۱. نقد ملاصدرا، به اجمال
81	۷-۱۲. قاعده قهر و محبت به عنوان قانون کیهانی
82	۷-۱۳. قاعده الواحد در دستگاه اشراقی
83	۷-۱۴. سنخیت نوری
84	۷-۱۵. قواعد در رسائل رمزی: عقل سرخ
85	فصل ۸. عالم مثال معلق
85	۸-۱. مسئله: صورت‌ها کجایند؟
86	۸-۲. پاسخ سهروردی: مظهر، نه محل
87	۸-۳. تمایز دو «مثال»
87	۸-۴. اقلیم هشتم و شهرهای مثالی
88	۸-۵. کارکردهای عالم مثال
89	۸-۶. عالم مثال و مسئله «میانجی»
89	۸-۷. دشواری‌های نظریه
90	۸-۸. صورت آینه: تحلیل تفصیلی
91	۸-۹. تمثّل فرشته
92	۸-۱۰. پیشینه‌ها: غزالی و «مشکاة الانوار»
93	۸-۱۱. عالم مثال پس از سهروردی
93	۸-۱۲. پیش‌نگاهی به پاسخ ملاصدرا
95	فصل ۹. علم حضوری و معرفت اشراقی
95	۹-۱. رؤیای ارسطو

۹-۲.	استدلال اصلی علم حضوری	96
۹-۳.	تعریف علم: عدم غیبت	97
۹-۴.	نظریه ابصار	97
۹-۵.	علم خدا: اضافه اشراقیه	99
۹-۶.	نقد ملاصدرا بر علم اشراقی خدا	100
۹-۷.	علم حضوری و علم حصولی	100
۹-۸.	گونه‌های علم حضوری	101
۹-۹.	آیا علم حضوری خطاناپذیر است؟	102
۹-۱۰.	نقد نظریه ابصار	103
فصل ۱۰.	نفس، سلوک و معاد	105
۱۰-۱.	نفس به عنوان نور اسفهب	105
۱۰-۲.	پیوند نفس و بدن	105
۱۰-۳.	سلوک: بازگشت به شرق	106
۱۰-۴.	معاد: سه سرنوشت	107
۱۰-۵.	معاد مثالی و مسئله بدن	108
۱۰-۶.	حکیم متأله و سیاست نوری	108
۱۰-۷.	«قصه الغربة الغربية»	109
۱۰-۸.	شرایط سلوک: توصیه‌های پایانی حکمة الاشراق	110
۱۰-۹.	میراث سیاسی و اجتماعی حکمت اشراق	111
۱۰-۱۰.	جمع‌بندی دفتر دوم: دستگاه اشراقی در یک نگاه	112
۱۰-۱۱.	نقاط قوت و گره‌ها	113
دفتر سوم:	حکمت متعالیه ملاصدرا	115
فصل ۱۱.	زندگی، منابع و روش	115
۱۱-۱.	از شیراز تا کهک	115
۱۱-۲.	آثار	116
۱۱-۳.	منابع: چهار جریان	117

۱۱-۴.	روش: «متعالیه» به چه معنا؟	118
۱۲.	اصالت وجود	119
۱۲-۱.	بازگشت از اصالت ماهیت	119
۱۲-۲.	صورت دقیق مسئله	119
۱۲-۳.	دو معنای ماهیت	120
۱۲-۴.	برهان‌های اصالت وجود	121
۱۲-۵.	پاسخ به استدلال‌های سهروردی	123
۱۲-۶.	ماهیت به عنوان «حدّ» و «سایه»	125
۱۲-۷.	آیا سهروردی «اصالت وجودی» بود؟	125
۱۳.	تشکیک خاصّی و وحدت در کثرت	127
۱۳-۱.	از اصالت به تشکیک	127
۱۳-۲.	انواع تشکیک	128
۱۳-۳.	وجوه تشکیک	129
۱۳-۴.	برهان تشکیک خاصّی	129
۱۳-۵.	تمثیل نور، این بار در صدرا	130
۱۳-۶.	وحدت در کثرت، کثرت در وحدت	130
۱۳-۷.	از تشکیک به وحدت شخصی	131
۱۴.	مراتب وجود: از واجب تا هیولا	133
۱۴-۱.	نقشه کلی	133
۱۴-۲.	مرتبه نخست: واجب الوجود، صرف الوجود	133
۱۴-۳.	مرتبه دوم: وجود منبسط	134
۱۴-۴.	مرتبه سوم: عالم عقول	135
۱۴-۵.	مرتبه چهارم: عالم مثال منفصل	136
۱۴-۶.	مرتبه پنجم: عالم طبیعت	137
۱۴-۷.	مرتبه ششم: هیولای اولی	138
۱۴-۸.	قوس نزول و قوس صعود	138

۱۴-۹	جمع‌بندی: دو نقشه در کنار هم	139
فصل ۱۵	علّیت، وجود رابط و فقر وجودی	141
۱۵-۱	چرا علّیت، مسئله مراتب است	141
۱۵-۲	ملاک نیاز به علّت	141
۱۵-۳	سه گونه وجود	142
۱۵-۴	برهان وجود رابط	143
۱۵-۵	علّیت به عنوان تشّان	143
۱۵-۶	فاعل الهی و فاعل طبیعی	144
۱۵-۷	سهروردی: ذوات نوری و اضافه اشراقیه	145
۱۵-۸	مسئله اختیار: هزینه وجود رابط	146
فصل ۱۶	حرکت جوهری	147
۱۶-۱	موضع پیشینیان	147
۱۶-۲	نخستین برهان: حرکت اعراض، حرکت جوهر است	148
۱۶-۳	برهان دوم: علّت حرکت باید متحرّک باشد	148
۱۶-۴	پاسخ به مسئله موضوع	149
۱۶-۵	«لُبس بعد از لُبس»، نه «خلع و لبس»	149
۱۶-۶	زمان به عنوان بُعد چهارم	150
۱۶-۷	ربط حادث به قدیم	151
۱۶-۸	حرکت جوهری و «تجدّد امثال»	151
۱۶-۹	معنای حرکت جوهری برای مراتب هستی	152
فصل ۱۷	نفس، اتّحاد عاقل و معقول و معاد	153
۱۷-۱	جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء	153
۱۷-۲	نفس بی‌مقام معلوم	154
۱۷-۳	کینونت پیشین نفس	155
۱۷-۴	اتّحاد عاقل و معقول: پیشینه	155
۱۷-۵	برهان تضایف	156

۱۷-۶ . پاسخ به ابن سینا	157
۱۷-۷ . علم به عنوان وجود	157
۱۷-۸ . معاد: اصول بنیادی	158
۱۷-۹ . تجسم اعمال و سرنوشت نفوس	159
۱۷-۱۰ . نقد معاد صدرایی	160
۱۷-۱۱ . جمع بندی دفتر سوم: حکمت متعالیه در یک نگاه	161
۱۷-۱۲ . نقاط قوت و گره ها	162
دفتر چهارم: سنجش تطبیقی	164
درآمد دفتر چهارم: روش سنجش	164
فصل ۱۸ . از نور به وجود	164
۱۸-۱ . صورت مسئله: سه خوانش	164
۱۸-۲ . هفت ویژگی مشترک	166
۱۸-۳ . تفاوت نخست: دامنه	167
۱۸-۴ . پیامد نخست: ثنویت ساختاری در سهروردی	168
۱۸-۵ . پیامد دوم: آیا نور از ظلمت برمی خیزد؟	168
۱۸-۶ . پیامد سوم: واژگونی در مسئله آگاهی	169
۱۸-۷ . تفاوت دوم: راه دسترسی	170
۱۸-۸ . تفاوت سوم: ذات و نسبت	171
۱۸-۹ . تعلیقات صدرای: گفت و گوی مستقیم	172
۱۸-۱۰ . در گذر از نور به وجود، چه از دست رفت؟	173
۱۸-۱۱ . در گذر از نور به وجود، چه به دست آمد؟	174
۱۸-۱۲ . داوری فصل	175
فصل ۱۹ . تشکیک ماهوی و تشکیک وجودی	176
۱۹-۱ . چرا این مناقشه قلب مقایسه است	176
۱۹-۲ . صورت بندی دقیق	176
۱۹-۳ . بازسازی استدلال سهروردی	177

۱۹-۴	بازسازی نقد صدرا	178
۱۹-۵	دفاع‌های ممکن سهروردی	179
۱۹-۶	دفاع یکم: سهروردی «حدّ» را نپذیرفته بود	180
۱۹-۷	دفاع دوم: تمایز مفهوم و مصداق	181
۱۹-۸	آیا اختلاف لفظی است؟	181
۱۹-۹	پیامد برای مراتب هستی: یک نردبان یا چند نردبان؟	183
۱۹-۱۰	آیا سهروردی می‌توانست تشکیک فراماهوی را بپذیرد؟	184
۱۹-۱۱	نگاهی به پس از صدرا	184
۱۹-۱۲	داوری فصل	185
۲۰	سلسله طولی و عرضی و سرنوشت ارباب انواع	186
۲۰-۱	مسئله: چرا جهان این‌همه نوع دارد؟	186
۲۰-۲	الگوی مشائی: عقل فعال و طبیعت	187
۲۰-۳	الگوی اشراقی: ارباب انواع و اصنام	188
۲۰-۴	اعتراض ابن‌سینا و پاسخ سهروردی	189
۲۰-۵	الگوی صدرایی: فرد عقلی نوع	190
۲۰-۶	چگونه صدرا از اعتراض ابن‌سینا می‌گریزد	190
۲۰-۷	نقد صدرا بر تفسیر سهروردی	191
۲۰-۸	از فاعل مدبّر به غایت کمال	192
۲۰-۹	مورد خاص: ربّ النوع انسان	193
۲۰-۱۰	سلسله طولی: ضرب اشراقات و بسط وجود	194
۲۰-۱۱	پرسشی امروزی: انواع ثابت در جهانی متغیّر	195
۲۰-۱۲	داوری فصل	196
۲۱	عالم مثال و خیال	197
۲۱-۱	مسئله در یک نگاه	197
۲۱-۲	سه مسئله در یک مسئله	197
۲۱-۳	تجرّد قوّه خیال	198

۲۱-۴	قیام صدوری در برابر تعلیق	199
۲۱-۵	خیال متّصل و خیال منفصل	200
۶-۲۱	دیدن و آینه	201
۲۱-۷	خیال به عنوان قوّه آفریننده	201
۲۱-۸	معاد: رفتن یا ساختن؟	202
۲۱-۹	خطر ذهن گرایی و پاسخ صدرا	203
۲۱-۱۰	دفاع از سهروردی	204
۲۱-۱۱	نقشه مقایسه	205
۲۱-۱۲	داوری فصل	206
فصل ۲۲	علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول	207
۲۲-۱	مسئله: علم «رابطه» است یا «نحوه بودن»؟	207
۲۲-۲	زمینه مشترک	208
۲۲-۳	سه الگوی علم	209
۲۲-۴	آزمون نخست: علم به کلیات	210
۲۲-۵	بازسنجی برهان تضایف	211
۲۲-۶	معلوم بالذات و معلوم بالعرض	213
۲۲-۷	دانستن به عنوان شدن	214
۲۲-۸	علم خدای بار دیگر	215
۲۲-۹	پژواک معاصر	215
۲۲-۱۰	داوری فصل	216
فصل ۲۳	نفس: تجرّد از آغاز یا جسمانیة الحدوث	217
۲۳-۱	مسئله و اهمیت آن	217
۲۳-۲	دقّت در صورت بندی	218
۲۳-۳	الگوی سهروردی در تفصیل	219
۲۳-۴	چهار دشواری برای روحانیة الحدوث	219
۲۳-۵	پاسخ های الگوی صدراپی	221

۲۳-۶.	دشواری‌های الگوی صدرایی	222
۲۳-۷.	دو معنای زندگی	224
۲۳-۸.	پژواک در فلسفه ذهن معاصر	225
۲۳-۹.	داوری فصل	226
۲۳-۱۰.	جمع‌بندی دفتر چهارم: الگوی کلی دگرگونی	227
	دفتر پنجم: داوری	230
۲۴.	نقدها، گره‌های حل‌ناشده و ارزیابی نهایی	230
۲۴-۱.	وظیفه این فصل	230
۲۴-۲.	پنج معیار	230
۲۴-۳.	سنجش با معیار سازگاری درونی	231
۲۴-۴.	سنجش با معیار گستره تبیین	232
۲۴-۵.	سنجش با معیار اقتصاد نظری	232
۲۴-۶.	سنجش با معیار وفاداری به تجربه	233
۲۴-۷.	سنجش با معیار باروری	234
۲۴-۸.	گره‌های حل‌ناشده در هر دو دستگاه	235
۲۴-۹.	گفت‌وگو با فلسفه معاصر	237
۲۴-۱۰.	داوری نهایی	240
۲۴۲.	پیوست یکم: واژه‌نامه اصطلاحات	242
۲۴۸.	پیوست دوم: منابع	248
۲۴۸.	الف. آثار سهروردی و شروح آنها	248
۲۴۹.	ب. آثار ملاصدرا	249
۲۴۹.	ج. منابع پیشینی و پسینی سنت اسلامی	249
۲۵۱.	د. پژوهش‌های غربی و معاصر	251
۲۵۲.	ه. منابع مقایسه با فلسفه معاصر	252

نور و وجود

مراتب هستی در حکمت اشراق سهروردی و حکمت متعالیه ملاصدرا
شرح دو دستگاه و سنجش تطبیقی ژرف

ابراهیم روشندل

بخش نخست: مقدمه، دفتر یکم (زمینه‌ها) و آغاز دفتر دوم (دستگاه اشراقی)

پیشگفتار

سال‌هاست که مسئله «وجود» ره‌ایم نکرده است. نخست از سرکنجک‌کاو‌ی به آن نزدیک شدم و بعد دیدم که هر پرسش دیگری، از سیاست و قدرت گرفته تا اخلاق و سرنوشت انسان، اگر تا انتها دنبال شود، به همین پرسش می‌رسد: بودن یعنی چه، و چرا چیزها به یک اندازه نیستند؟ در این سال‌ها دو نام بیش از هر نام دیگری پیش رویم بوده است: شهاب‌الدین سهروردی و صدرالدین شیرازی. این کتاب، حاصل گفت‌وگوی طولانی و گاه ناآرام من با این دو بزرگوار است.

اما این کتاب از سر تحسین نوشته نشده است؛ از سر اختلاف نوشته شده است. بگذارید صریح باشم: من هیچ‌یک از دو پاسخ بزرگ این سنت را پاسخ نهایی نمی‌دانم. نه اعتباری‌دانستن وجود نزد سهروردی مسئله را حل می‌کند و نه اصیل‌دانستن آن نزد ملاصدرا. هر دو، به گمان من، در جایی متوقف شده‌اند که درست از همان‌جا باید راه تازه‌ای گشود. آنچه در پی می‌آید، فهرست کوتاهی است از نقطه‌هایی که مرا به نوشتن واداشت؛ و خواننده خواهد دید که همین نقطه‌ها، ستون‌های پنهان فصل‌بندی کتاب‌اند.

نخست، مسئله «سنجه شدت». هر دو فیلسوف از مراتب سخن می‌گویند و هر دو تفاوت مراتب را به «شدت و ضعف» بازمی‌گردانند؛ یکی شدت نور و دیگری شدت وجود. اما هیچ‌یک به من نمی‌گویند که این شدت را با چه معیاری می‌سنجیم. گفتن اینکه عقل از سنگ «بیشتر هست»، تا وقتی معنای این «بیشتر» روشن نشود، بیش از یک استعاره زیبا نیست. به گمان من، تا زمانی که مراتب هستی بر

پایه چیزی سنجش‌پذیر — مانند گستره نسبت‌هایی که یک موجود می‌تواند برقرار کند، توان او در تعیین بخشیدن به خود، و میزان وابستگی‌اش به بیرون — بازتعریف نشود، نظریه مراتب بر بنیادی استعاری ایستاده است. این پرسش، که در فصل بیست و چهارم به عنوان بزرگ‌ترین گره مشترک دو دستگاه طرح شده، در واقع نخستین انگیزه من برای نوشتن بود.

دوم، مسئله «دیگری». حکمت متعالیه، هرچه پیش‌تر می‌رود، کثرت را بیشتر در وحدت حل می‌کند؛ تا آنجا که معلول «شأنی» از علت می‌شود و فردیت موجودات، سایه‌ای بر دیوار وجود واحد. من این بها را گران می‌دانم. به باور من، کثرت به همان اندازه وحدت اصیل است، و هر متافیزیکی که برای توضیح وحدت ناچار شود واقعیت «دیگری» را رقیق کند، چیزی را توضیح نداده، بلکه حذف کرده است. در این نقطه، من به سهروردی نزدیک‌ترم: جهانِ او جهان ذواتی است که یکدیگر را می‌بینند و به هم عشق می‌ورزند. اما سهروردی نیز بهای خود را پرداخته است: جهان او میان نور و ظلمت دو نیم شده و پیوستگی هستی را از دست داده است. مسئله من این است که چگونه می‌توان هم پیوستگی هستی را نگه داشت و هم فردیت و استقلال نسبی موجودات را.

سوم، مسئله «جوهرگرایی». هر دو دستگاه، با همه تفاوت‌هایشان، وجود را در نهایت چیزی می‌بینند که «هست»؛ حتی وقتی صدرا آن را سیال می‌کند، باز از جوهری سخن می‌گوید که سیلان دارد. من گمان می‌کنم که وجود را باید بیش از آنکه چیزی بدانیم، «کنش» یا «رخداد» بدانیم: نه چیزی که هست، بلکه چیزی

که رخ می‌دهد. حرکت جوهری ملاصدرا یک قدم بزرگ در این جهت بود، اما در نیمه راه ایستاد، زیرا همچنان به زبان جوهر و عرض وفادار ماند. تصوّر می‌کنم بازخوانی مراتب هستی به عنوان مراتب «رخ دادن» — و نه مراتب «بودن» — بسیاری از گره‌های این سنت را می‌گشاید.

چهارم، مسئله «استقلال داوری». ملاصدرا کوشید نشان دهد که برهان، عرفان و قرآن هرگز ناسازگار نیستند. این کوشش، از جهت فرهنگی ستودنی است، اما از جهت روش‌شناختی هزینه دارد: فیلسوفی که از پیش می‌داند نتیجه برهانش باید با متن مقدّس بخواند، دیگر آزادانه استدلال نمی‌کند. سهروردی نیز، به شکلی دیگر، نتیجه شهود را بر برهان مقدّم داشت. من بر آنم که فلسفه باید داوری خود را مستقل نگه دارد؛ نه در برابر دین بایستد و نه پیشاپیش خود را به آن گره بزند. به همین دلیل نیز کوشیده‌ام در این کتاب، خود را نه در چارچوب سنت اسلامی محبوس کنم و نه در چارچوب فلسفه غرب؛ هر جا که گفت‌وگو با کانت، هایدگر، پدیدارشناسی یا متافیزیک تحلیلی معاصر روشنگر بوده، از آن دریغ نکرده‌ام.

با این همه، خواننده باید بداند که این کتاب جای طرح نظریه من نیست. اینجا وظیفه من دو چیز بوده است: نخست، بازسازی امانت‌دارانه و تا حدّ توان دقیق دو دستگاه بزرگ، هر یک با منطق خودش؛ و دوم، سنجش تطبیقی آنها و نشان دادن اینکه در گذر از نور به وجود چه به دست آمد و چه از دست رفت. دیدگاه خود را، با استدلال‌هایش و با نقدهایی که بر هر دو فیلسوف دارم، در

مجلّدی جداگانه عرضه خواهم کرد؛ و آن مجلّد، بدون این یکی، بی بنیاد می بود. کسی که می خواهد از خانه ای عبور کند، نخست باید نقشه آن را بشناسد.

یک نکته را نیز باید بگویم. من در سراسر این کتاب کوشیده ام سهروردی را «صدرای ناقص» نبینم. خوانش رایج در سنت فلسفی ما، شیخ اشراق را مرحله ای گذرا در راه رسیدن به حکمت متعالیه می داند. این خوانش، بخشی از حقیقت را می گوید، اما نابینایی ای در خود دارد: کسی که تنها از چشم مقصد به راه بنگرد، منظره های میان راه را نمی بیند. در چند مسئله — به ویژه در علم حضوری، در واقع گرایی ادراک، و در عینیت عالم خیال — به گمان من سهروردی چیزی داشت که در حکمت متعالیه کم رنگ شد یا از دست رفت. به همین سبب، در هر فصل تطبیقی، به او مجال دفاع داده ام، حتی آنجا که در پایان حق را به صدرا داده ام.

سرانجام، این کتاب برای خواننده فارسی زبانی نوشته شده که می خواهد این دو دستگاه را نه از راه خلاصه های درسی، بلکه در ژرفای استدلال هایشان بشناسد و در عین حال، از داوری نترسد. اگر خواننده پس از خواندن این کتاب، دست کم یک جا با من مخالفت کند و برای مخالفتش دلیل بیاورد، من به مقصود خود رسیده ام.

ابراهیم روشندل

مقدمه مؤلف

درباره موضوع

موضوع این کتاب یک پرسش است: مراتب هستی. چرا واقعیت لایه لایه است؟ چه چیزی این لایه ها را از هم جدا می کند و چه چیزی آنها را لایه های یک چیز می سازد، نه چند جهان بی ارتباط؟ این پرسش در سنت ما دو پاسخ بزرگ یافته است: پاسخ نوری سهروردی و پاسخ وجودی ملاصدرا. من هر دو را در این کتاب بازسازی و سپس با هم سنجیده ام.

عمداً دامنه کتاب را تنگ گرفته ام. اینجا تاریخ فلسفه اسلامی نوشته نشده و همه آرای این دو فیلسوف بررسی نشده است. هر مسئله ای که به کار «مراتب» نمی آمد کنار گذاشته شده، و هر مسئله ای که به آن مربوط بود — علم، نفس، خیال، علّیت، حرکت و معاد — تا جایی دنبال شده که پیوندش با مراتب روشن شود. تنگی دامنه، شرط ژرفا بوده است.

درباره روش

روش کتاب سه لایه دارد. لایه نخست، شرح درونی است: هر دستگاه با اصطلاحات و منطق خودش و بر پایه متون اصلی اش بازسازی می شود، بی آنکه از منظر دستگاه دیگر داوری شود. لایه دوم، سنجش ساختاری است: دو دستگاه مسئله به مسئله کنار هم نهاده می شوند و در هر مسئله سه پرسش دنبال می شود؛ صدرا چه گرفته، چه دگرگون کرده، و این دگرگونی اصلاح بوده یا کاهش. لایه سوم، داوری است: ارزیابی صریح، با معیارهایی که در فصل بیست و چهارم یک به یک نامیده شده اند.

در ارجاع به متون کهن، نشانی را در سطح بخش و مقاله داده‌ام — مثلاً «حکمة الاشراق، قسم دوم، مقاله نخست» یا «اسفار، سفر چهارم» — و از ذکر شماره صفحه پرهیز کرده‌ام، زیرا چاپ‌ها با هم تفاوت دارند و ارجاع صفحه‌ای بدون تصریح نسخه، خواننده را گمراه می‌کند. منابع هر فصل در پایان همان فصل آمده و فهرست جامع در پایان کتاب.

درباره ساختار

کتاب پنج دفتر دارد. دفتر یکم زمینه‌هاست: میراث افلاطون، ارسطو، فلوطین و حکمت خسروانی، و گره‌هایی که ابن‌سینا گشوده گذاشت. دفتر دوم، دستگاه اشراقی سهروردی است، از نقد نظریه تعریف تا مراتب نور، عالم مثال، علم حضوری و معاد. دفتر سوم، حکمت متعالیه است، از اصالت وجود و تشکیک تا علّیت، حرکت جوهری و نفس. دفتر چهارم، شش فصل تطبیقی است. و دفتر پنجم، داوری نهایی و گفت‌وگو با فلسفه معاصر. در پایان، واژه‌نامه‌ای از اصطلاحات کلیدی آمده که در آن، هر جا معنای یک اصطلاح در دو دستگاه متفاوت است، هر دو معنا آورده شده؛ توصیه می‌کنم خواننده پیش از آغاز، نگاهی به آن بیندازد.

درباره خواندن

خواننده‌ای که وقت محدودی دارد، می‌تواند از مقدمه به دفتر چهارم برود و سپس، هر جا نیاز به شرح داشت، به فصل‌های مربوط در دفترهای دوم و سوم بازگردد. اما به کسی که با این مباحث تازه آشناست، پیشنهاد می‌کنم از آغاز پیش برود؛ زیرا هر فصل تطبیقی بر مفاهیمی تکیه دارد که در فصل‌های شرحی ساخته شده‌اند.

یک هشدار زبانی هم لازم است. واژه‌های واحد در این دو دستگاه گاه معانی متفاوت دارند؛ «تشکیک»، «مثال»، «اعتباری» و «برزخ» از این دسته‌اند. هر جا خطر خلط بوده، در متن تصریح کرده‌ام. این تفاوت‌های ریز، در فلسفه، اغلب همان جایی‌اند که سوء تفاهم‌های بزرگ از آن‌ها زاده می‌شود.

ابراهیم روشندل

طرح کلی مجلد

این مجلد در حدود دویست صفحه و در پنج دفتر و بیست و چهار فصل سامان یافته است. هر دفتر به صورت جداگانه تحویل می‌شود و در پایان همه دفترها در یک فایل واحد، با فهرست مطالب یکپارچه، واژه‌نامه اصطلاحات و فهرست منابع، تجميع خواهد شد. محور همه فصل‌ها یک مسئله است: «مراتب هستی» — اینکه واقعیت چگونه از مبدأ نخستین تا پست‌ترین مرتبه جسمانی لایه‌بندی می‌شود، چه چیزی در این لایه‌ها یکی است و چه چیزی آنها را از هم جدا می‌کند.

- مقدمه: طرح مسئله مراتب هستی و چرایی سنجش سهروردی و ملاصدرا
- دفتر یکم، زمینه‌ها: فصل ۱، میراث یونانی، نوافلاطونی و حکمت خسروانی؛ فصل ۲، ابن‌سینا و صورت‌بندی مسئله وجود و ماهیت و تشکیک
- دفتر دوم، دستگاه اشراقی سهروردی: فصل ۳، زندگی، آثار و روش؛ فصل ۴، نقد مشائیان و نظریه اعتبارات عقلی؛ فصل ۵، نور و ظلمت به عنوان تقسیم بنیادین هستی؛ فصل ۶، مراتب نور؛ فصل ۷، قواعد اشراقی (امکان اشرف، قهر و محبت، تشکیک در ماهیت)؛ فصل ۸، عالم مثال معلق؛ فصل ۹، علم حضوری و معرفت اشراقی؛ فصل ۱۰، نفس، سلوک و معاد
- دفتر سوم، حکمت متعالیه ملاصدرا: فصل ۱۱، زندگی، منابع و روش؛ فصل ۱۲، اصالت وجود؛ فصل ۱۳، تشکیک خاصی و وحدت در کثرت؛ فصل ۱۴، مراتب وجود از واجب تا هیولا؛ فصل ۱۵، علیّت، وجود رابط و فقر وجودی؛ فصل ۱۶، حرکت جوهری؛ فصل ۱۷، نفس، اتحاد عاقل و معقول و معاد

- دفتر چهارم، سنجش تطبیقی: فصل ۱۸، از نور به وجود؛ فصل ۱۹، تشکیک ماهوی و تشکیک وجودی؛ فصل ۲۰، سلسله طولی و عرضی و سرنوشت ارباب انواع؛ فصل ۲۱، عالم مثال و خیال؛ فصل ۲۲، علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول؛ فصل ۲۳، نفس: تجرّد از آغاز یا جسمانیة الحدوث
- دفتر پنجم، داوری: فصل ۲۴، نقدها، گره‌های حل‌ناشده و ارزیابی نهایی؛ پیوست‌ها: واژه‌نامه و منابع

مقدمه: مسئله مراتب هستی

یک. چرا «مراتب»؟

پرسش از هستی در فلسفه اسلامی هرگز به پرسش از «بودن یا نبودن» محدود نماند. از همان آغاز، فیلسوفان مسلمان با جهانی روبه‌رو بودند که در آن هستی یکسان پخش نشده است: خدا هست، عقل هست، نفس هست، سنگ هم هست؛ اما هیچ خردمندی نمی‌پذیرد که «هست» خدا و «هست» سنگ به یک معنا و به یک اندازه باشد. همین شهود ساده ناهمواری هستی، سرچشمه مسئله‌ای است که در این کتاب «مراتب هستی» نامیده می‌شود. مسئله دو روی دارد. روی نخست، روی «کثرت» است: چه چیزی این مراتب را از یکدیگر جدا می‌کند؟ روی دوم، روی «وحدت» است: چه چیزی این مراتب را، با همه جدایی‌شان، مراتب یک چیز می‌سازد و نه چند جهان بی‌پیوند؟

هر دستگاه فلسفی بزرگ در سنت اسلامی پاسخی به این دو پرسش است. مشائیان با زبان وجوب و امکان، علت و معلول، و سلسله عقول ده‌گانه پاسخ دادند. عارفان با زبان تجلی و ظهور و اسماء. اما دو دستگاه هستند که مسئله مراتب را نه یک فصل از فلسفه، بلکه ستون فقرات همه فلسفه ساختند: حکمت اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) و حکمت متعالیه صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا (حدود ۹۷۹-۱۰۵۰ ق). در سهروردی، هستی نور است و نور ذاتاً ذو مراتب است. در ملاصدرا، هستی وجود است و وجود ذاتاً مشکک است. فاصله این دو جمله، که در ظاهر تنها یک واژه را جابه‌جا کرده، در

واقع فاصله دو جهان فلسفی است؛ و در عین حال، شاید هیچ دو فیلسوفی در سنت اسلامی به این اندازه به هم نزدیک نباشند.

دو. فرضیه راهنما

خوانش رایج در کتاب‌های درسی آن است که ملاصدرا «نور» سهروردی را برداشت و «وجود» را به جایش نشاند؛ یعنی حکمت متعالیه همان حکمت اشراق است با یک جایگزینی واژگانی و یک چرخش از اصالت ماهیت به اصالت وجود. این کتاب این خوانش را نه نادرست، بلکه ناکافی می‌داند. فرضیه راهنمای ما سه جزء دارد:

نخست، سهروردی به‌رغم اینکه در صورت‌بندی رسمی خود «وجود» را اعتباری عقلی می‌شمارد، در عمل «نور» را با همه ویژگی‌هایی توصیف می‌کند که ملاصدرا بعدها به وجود نسبت داد: بساطت، بی‌نیازی از تعریف، ظهور ذاتی، تشکیک در شدت و ضعف، و وحدت حقیقت در عین کثرت مراتب. بنابراین اختلاف این دو در «سطح واژه» کمتر از آن است که به نظر می‌رسد.

دوم، اما اختلاف در «سطح ساختار» بیش از آن است که به نظر می‌رسد. سهروردی مراتب را عمدتاً به‌صورت «سلسله» می‌بیند: سلسله‌ای از انوار که هر یک ذاتی مستقل است و از بالاتر پرتو می‌گیرد. ملاصدرا مراتب را به‌صورت «درجه‌های یک حقیقت» می‌بیند که معلول در آن نه ذاتی مستقل، بلکه عین ربط و فقر به علّت است. این تفاوت، از «ذوات نوری» به «وجود رابط»، اثرات دامنه‌داری در مسئله علیّت، حرکت، نفس و معاد دارد.

سوم، دو مفهوم کلیدی سهروردی — یعنی «تشکیک در ماهیت» و «عالم مثال معلق» — در ملاصدرا نه حذف، بلکه دگرگون می‌شوند: تشکیک از ماهیت به وجود منتقل می‌شود و عالم مثال از جهانی بیرونی و «معلق» به مرتبه‌ای از هستی که با نفس خیال‌گر پیوند وجودی دارد. فهم این دو دگرگونی کلید فهم نسبت دو دستگاه است.

سه. روش

روش این کتاب سه لایه دارد. لایه نخست «شرح درونی» است: هر دستگاه ابتدا با منطق خودش، با اصطلاحات خودش و بر پایه متون اصلی‌اش بازسازی می‌شود، بی‌آنکه از منظر دستگاه دیگر داوری شود. سهروردی را نباید «صدرای ناقص» خواند و صدرار را نباید «اشراقی دگرگون‌شده». لایه دوم «سنجش ساختاری» است: مسئله‌به‌مسئله، از خاستگاه هستی تا پایان آن، دو دستگاه کنار هم نهاده می‌شوند. لایه سوم «داوری انتقادی» است: پرسش از اینکه کدام دستگاه در کدام مسئله قوی‌تر است، کجا هر دو گرفتار گره‌های حل‌ناشده‌اند، و کدام ادعاها بیش از آنچه برهان پشتوانه‌شان است ادعا می‌کنند.

متون اصلی مورد استناد عبارت‌اند از: از سهروردی، «حکمة الاشراق» و در کنار آن «التلویحات»، «المشارع و المطارحات»، «هیاکل النور»، «پرتونامه» و رسائل رمزی فارسی؛ و شروح شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی بر حکمة الاشراق. از ملاصدرا، «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة»، «الشواهد الربوبیة»، «المشاعر»، «المبدأ و المعاد» و به‌ویژه «تعلیقات» او بر شرح

قطب‌الدین شیرازی بر حکمة الاشراق — متنی که در آن ملاصدرا مستقیماً و سطر به سطر با سهروردی گفت‌وگو و مناقشه می‌کند و از این رو برای این کتاب اهمیتی ویژه دارد.

چهار. هشدار درباره اصطلاحات

خواننده باید از آغاز بداند که واژه‌های واحد در دو دستگاه گاه معناهای متفاوت دارند. «تشکیک» در سهروردی به ماهیت نسبت داده می‌شود و در ملاصدرا به وجود. «مثال» در سهروردی گاه به مُثُل نوری افلاطونی (ارباب انواع) اشاره دارد و گاه به «صور معلّقه» که در عالمی میان عقل و ماده جای دارند؛ و این دو نباید با هم خلط شوند، چنان‌که خود سهروردی بر آن تأکید دارد. «اعتباری» در سهروردی به معنای «ساخته ذهن و بی‌مابازای عینی» است، در حالی که همین واژه در ادبیات پس از صدر گاه معنای فنی دیگری پیدا می‌کند. در هر جا که این لغزش‌های معنایی خطر آفرین باشد، در متن تصریح خواهد شد.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، مقدّمه مؤلف (درباره روش ذوق و بحث و تبار حکمت)، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲.
 - صدرالدین شیرازی، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی.
- Corbin, Henry. En Islam iranien, vol. 2: Sohrawardî et les Platoniciens de Perse.

Nasr, Seyyed Hossein. Three Muslim Sages (فصل دوم، دربارهٔ
(سهروردی).

Rizvi, Sajjad H. Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of
Being (مقدمه).

دفتر یکم: زمینه‌ها

فصل ۱. میراث یونانی، نوافلاطونی و حکمت خسروانی

۱-۱. افلاطون: مُثُل و سلسله بهره‌مندی

نخستین طرح نظام‌مند مراتب هستی در فلسفه از آن افلاطون است. در جهان‌بینی او، اشیای محسوس «بهره‌مند» از صورت‌ها یا مُثُل‌اند: هر اسب محسوس به اندازه‌ای اسب است که از «اسب فی‌نفسه» بهره دارد. این طرح دو پیامد دارد که مستقیماً به سهروردی می‌رسد. نخست آنکه واقعیت درجه‌بندی‌شده است: مثال واقعی‌تر از فرد محسوس است و فرد محسوس، به تعبیر تمثیل غار، سایه‌ای از آن. دوم آنکه در رأس این سلسله «خیر» قرار دارد که افلاطون آن را با خورشید مقایسه می‌کند: همان‌گونه که خورشید هم مایه دیده‌شدن اشیاست و هم مایه رویش آنها، خیر هم مایه شناخته‌شدن مُثُل است و هم مایه هستی آنها. این تمثیل، یعنی پیوند «روشن‌کردن» و «هستی‌بخشیدن»، هسته اولیه فلسفه نوری است که در سهروردی به کمال می‌رسد. در قاعده اشراقی «نور آن است که خود پیداست و دیگری را پیدا می‌کند»، همان تمثیل خورشید، از استعاره به هستی‌شناسی ارتقا یافته است.

اما در افلاطون مُثُل بیشتر «الگو» هستند تا «علّت فاعلی»؛ آنها نمی‌سازند، سرمشق ساختن‌اند. سهروردی مُثُل را به «ارباب انواع» بدل می‌کند: انوار قاهره‌ای که نوع مادی را نه فقط الگو، بلکه تدبیر و نگاهبانی می‌کنند. این دگرگونی، که در فصل ۶ به تفصیل بررسی می‌شود، مثال افلاطونی را از یک ذات منفعل به یک عقلِ فعّال و زنده تبدیل می‌کند.

۲-۱. ارسطو و مسئله «هستی به معانی بسیار»

ارسطو جمله مشهوری دارد که تمام تاریخ مسئله تشکیک را می‌توان شرحی بر آن دانست: «هستی به معانی بسیار گفته می‌شود». هستی نه جنس است، چون اگر جنس بود فصل‌هایش باید بیرون از آن باشند و بیرون از هستی چیزی نیست؛ و نه صرفاً مشترک لفظی است، چون همه معانی آن به یک معنای کانونی، یعنی جوهر، بازمی‌گردند. شارحان این نسبت را «وحدت به سوی یک» یا «پیوند به یک کانون» نامیده‌اند. در این طرح، مراتب هستی مراتب نسبت با جوهرند: عرض «هست»، اما به این معنا که هستی چیزی است که هست.

این نکته برای فهم هر دو دستگاه مورد بحث حیاتی است. آنچه در زبان عربی «مقول بالتشکیک» نام گرفت — مفهومی که بر مصادیقش نه به یکسانی، بلکه با تقدّم و تأخّر یا شدّت و ضعف حمل می‌شود — ریشه در همین طرح ارسطویی دارد. سهروردی و ملاصدرا هر دو این میراث را به ارث می‌برند، اما هر دو آن را از سطح «حمل مفهوم» به سطح «ساختار واقعیت» منتقل می‌کنند. در ارسطو و ابن‌سینا، تشکیک عمدتاً وصف نحوه اطلاق یک لفظ یا مفهوم است؛ در سهروردی و ملاصدرا وصف خود حقیقت عینی است. این انتقال، به تعبیری، مهم‌ترین رویداد در تاریخ مسئله مراتب هستی در جهان اسلام است.

۳-۱. فلوطین و منطق فیضان

فلوطین (قرن سوم میلادی) طرحی از هستی عرضه کرد که به طور غیرمستقیم ولی عمیق در فلسفه اسلامی نفوذ کرد. در رأس، «احد» قرار دارد که فراتر از هستی و اندیشه است. از احد، بی‌آنکه چیزی از آن کاسته شود، «عقل» صادر می‌شود؛ از

عقل «نفس»؛ و از نفس، در پایین‌ترین مرتبه، جهان محسوس و در نهایت ماده، که فلوطین آن را به تاریکی و فقدان نزدیک می‌داند. تمثیل مرکزی فلوطین نور است: احد مانند خورشیدی است که پرتو می‌افشاند و پرتوها هرچه دورتر می‌روند کم‌فروغ‌تر می‌شوند تا به ظلمت برسند.

میراث فلوطینی از راه متنی به عربی رسید که به غلط به ارسطو نسبت داده شد: «اثولوجیا» یا «ربوبیت»، که در واقع برگزیده و بازنویسی بخش‌هایی از انشادهای چهارم تا ششم است. این اسناد نادرست پیامدی تاریخی داشت: فیلسوفان مسلمان گمان می‌کردند که ارسطو خود قائل به فیضان و مراتب نوری است و بنابراین میان افلاطون و ارسطو تعارض بنیادی نمی‌دیدند. سهروردی بارها به صاحب اثولوجیا استناد می‌کند، و ملاصدرا نیز مکرر از «معلم اول» در اثولوجیا نقل می‌آورد، به‌ویژه در بحث مُثُل و در مسئله اتحاد عاقل و معقول.

از منظر مسئله ما، سه عنصر فلوطینی اهمیت ویژه دارد. نخست، اینکه صدور از مبدأ «ضروری» است و مبدأ بی‌آنکه قصد کند یا کاهش یابد فیضان می‌کند. دوم، اینکه هر مرتبه صادر شده «رو به مبدأ خود بازمی‌گردد» و در این بازگشت و نظر به بالا است که قوام می‌یابد. سهروردی این دو حرکت را با زوج «اشراق» (پرتوافشانی از بالا) و «مشاهده» (نگریستن از پایین) بازسازی می‌کند. سوم، اینکه ماده نهایت نقصان و نزدیک به عدم است؛ این همان چیزی است که در سهروردی «جوهر غاسق» یا «برزخ» تاریک نامیده می‌شود.

۴-۱. حکمت خسروانی و فره

سهروردی خود را احیاگر حکمتی می‌داند که به گمان او دو شاخه داشته است: شاخه یونانی، که از هرمس آغاز می‌شود و به امپدکلس، فیثاغورس و افلاطون می‌رسد؛ و شاخه ایرانی، که او آن را «حکمت فهلویین» یا «خسروانیین» می‌نامد و به نام‌هایی چون جاماسپ، فرشاوشترو بزرگمهر و نیز پادشاهانی چون کیخسرو و فریدون پیوند می‌دهد. او تصریح می‌کند که مقصودش از نور و ظلمت، ثنویت مغان و مانویان نیست که دو مبدأ مستقل برای خیر و شر قائل‌اند؛ بلکه رمزی است که حکمای ایران باستان با آن درباره مراتب هستی سخن می‌گفتند.

مهم‌ترین مفهوم ایرانی در این میراث «خُره» یا «فرّه» است: نوری ایزدی که بر برگزیدگان می‌تابد و به آنان شکوه، دانایی و فرمانروایی می‌بخشد. سهروردی از «کیان خُره» سخن می‌گوید و آن را نوری می‌داند که بر نفوس پاک اشراق می‌شود. نیز نام‌های امشاسپندان را برای ارباب انواع به کار می‌گیرد: بهمن برای نخستین نور صادر، اردیبهشت، خرداد، مرداد و دیگران برای ارباب انواع عناصر و گیاهان. این نام‌گذاری تزیینی نیست؛ سهروردی می‌خواهد نشان دهد که هستی‌شناسی نوری او صورت برهانی حکمتی کهن است و نه ابداعی شخصی.

درباره اعتبار تاریخی این ادعا، پژوهش جدید تردیدهای جدی دارد: از وجود مکتبی فلسفی به نام «حکمای خسروانی» با آموزه‌ای روشن درباره مراتب نور، شاهد مستقلی در دست نیست. اما از منظر فلسفی، آنچه اهمیت دارد این است که سهروردی آگاهانه یک «تبار» برای فلسفه خود می‌سازد که میان یونان و ایران، و

میان برهان و شهود، پل می‌زند. ملاصدرا این تبارشناسی را کمابیش می‌پذیرد، اما مرکز ثقل آن را به سوی قرآن و روایات و عرفان ابن عربی جابه‌جا می‌کند.

منابع و مآخذ این فصل

- افلاطون، جمهوری، کتاب‌های ششم و هفتم (تمثیل خورشید و تمثیل غار).
- ارسطو، متافیزیک، کتاب گاما (چهارم)، فصل دوم (هستی به معانی بسیار گفته می‌شود).
- فلوطین، انثادها، به‌ویژه انثاد پنجم (احد، عقل، نفس).
- بدوی، عبدالرحمن (تحقیق). افلوطین عند العرب. قاهره، ۱۹۵۵ (دربردارنده متن اثولوجیا).
- سهروردی، المشارع و المطارحات، بخش الهیات (درباره خمیره حکمت و حکیمان خسروانی)، در: مجموعه مصنفات، ج ۱.

Walbridge, John. The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks.

فصل ۲. ابن‌سینا و صورت‌بندی مسئله وجود و ماهیت

۱-۲. تمایز وجود و ماهیت

هر دو فیلسوف مورد بحث در این کتاب در برابر ابن‌سینا می‌اندیشند: سهروردی با نقد او و ملاصدرا با تکمیل، اصلاح و گاه واژگون کردن او. بنابراین بدون فهم دقیق صورت‌بندی سینوی، نه اعتراض سهروردی فهم‌پذیر است و نه انقلاب ملاصدرا.

ابن سینا در نخستین گام میان «چیستی» و «هستی» تمایز می‌نهد. می‌توانم مثلث را تصوّر کنم و بدانم که شکلی با سه ضلع است، بی‌آنکه بدانم مثلثی در خارج موجود است یا نه. پس دانستن چیستی یک شیء، دانستن هستی آن نیست؛ و این نشان می‌دهد که هستی جزء چیستی نیست. ماهیت «از آن حیث که ماهیت است» نه موجود است و نه معدوم، نه کلی است و نه جزئی؛ به تعبیر مشهور، ماهیت من حیث هی لیست الا هی. هستی بر آن «عارض» می‌شود.

این تمایز، دست‌کم در سطح ذهن، برای سنتّ بعدی مسلّم شد. پرسشی که پس از ابن سینا گشوده ماند این بود: آیا این تمایز در خارج هم هست؟ آیا در شیء عینی، دو چیز داریم — یک ماهیت و یک وجود که بر آن افزوده شده — یا تنها یک چیز که ذهن آن را به دو مفهوم تحلیل می‌کند؟ و اگر تنها یک چیز، آن یک چیز کدام است: ماهیت یا وجود؟ این همان پرسشی است که در قرن‌های بعد نام «اصالت» به خود گرفت. سهروردی پاسخ می‌دهد: آنچه در خارج هست ماهیت است (یا دقیق‌تر، نور و غیرنور)، و وجود مفهومی ذهنی است. ملاصدرا پاسخ می‌دهد: آنچه در خارج هست وجود است، و ماهیت حدّ و قالب ذهنی آن.

۲-۲. عروض وجود و مسئله تقدّم

ابن سینا گاه چنان سخن گفته است که گویی وجود در خارج «عرضی» است که بر ماهیت عارض می‌شود. این تعبیر اعتراض مشهوری را برانگیخت که ابن رشد و سپس سهروردی آن را پروراندند: اگر وجود عرض ماهیت باشد، ماهیت پیش از عروض وجود یا موجود است یا معدوم. اگر موجود باشد، پیش از وجود خود وجود داشته

است که تناقض یا تسلسل است؛ و اگر معدوم باشد، چگونه معدوم محلّ عروض چیزی واقع می‌شود؟ پاسخ سنّت سینوی این بود که عروض وجود بر ماهیت از سنخ عروض اعراض عادی نیست؛ «عروض تحلیلی» است، یعنی ذهن است که شیء واحد خارجی را به ماهیت و وجود تحلیل می‌کند و سپس دومی را وصف اولی قرار می‌دهد. این پاسخ، که بعدها خواجه نصیرالدین طوسی آن را صریح‌تر کرد، در واقع راه را برای ملاصدرا گشود: اگر عروض فقط در ظرف تحلیل ذهنی است، باید پرسید آن «شیء واحد خارجی» که پیش از تحلیل هست، چیست.

۲-۳. واجب و ممکن

دومین ابتکار سینوی، تقسیم موجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است. ممکن آن است که نسبت ماهیتش به وجود و عدم یکسان است و برای موجود شدن نیازمند علّت است. واجب آن است که ماهیتی جدا از وجود ندارد؛ به تعبیر ابن‌سینا، ماهیت او همان انّیّت اوست. این نکتهٔ اخیر بسیار مهم است: در رأس هستی، ابن‌سینا خود به «وجود محض» بدون ماهیت می‌رسد. بنابراین حتی در ابن‌سینا، وجود دست‌کم در یک مورد — و آن هم مهم‌ترین مورد — عینی و بی‌ماهیت است. ملاصدرا بارها بر همین نکته تکیه می‌کند تا نشان دهد که اصالت وجود در بطن فلسفهٔ سینوی نهفته بوده است. سهروردی نیز نورالانوار را نوری محض می‌داند که هیچ ترکیبی در آن نیست؛ اما او این بساطت را به «نوریت» نسبت می‌دهد نه به «وجود».

۲-۴. نظام عقول و قاعدهٔ الواحد

ابن سینا، به پیروی از فارابی، مراتب هستی را به صورت سلسله‌ای از عقول تصویر می‌کند. بر اساس «قاعده الواحد» — از واحد بسیط از آن جهت که واحد است جز واحد صادر نمی‌شود — از واجب تنها یک معلول بی واسطه صادر می‌شود: عقل اول. در عقل اول سه جهت هست: تعقل مبدأ خود، تعقل ذات خود از آن جهت که به غیر واجب است، و تعقل ذات خود از آن جهت که فی نفسه ممکن است. از این سه جهت، سه چیز صادر می‌شود: عقل دوم، نفس فلک نخست، و جرم فلک نخست. این روند تا عقل دهم، یعنی عقل فعال، ادامه می‌یابد که «واهب الصور» جهان تحت قمر است.

این طرح دو محدودیت دارد که سهروردی آن را آشکار می‌کند. نخست، عدد ده دلخواهی است و به نجوم بطلمیوسی و شمار افلاک گره خورده است. دوم، و مهم‌تر، این طرح نمی‌تواند تنوع شگفت انواع طبیعی را توضیح دهد: از ده عقل و جهات محدودشان چگونه این همه نوع گیاه و جانور و کانی پدید می‌آید، هر یک با نظم و غایت خاص خود؟ سهروردی پاسخ خود را در «سلسله عرضی» انوار، یعنی ارباب انواع، می‌یابد؛ و این نخستین نقطه‌ای است که هستی‌شناسی نوری او از طرح سینوی فاصله می‌گیرد.

۵-۲. تشکیک در ابن سینا

ابن سینا تصریح دارد که «وجود» مقول بالتشکیک است: بر علت پیش از معلول، بر جوهر پیش از عرض، و بر واجب با اولویت نسبت به ممکن حمل می‌شود. اما این تشکیک در ابن سینا به سه نکته محدود است. نخست، تشکیک وصف

«مفهوم» وجود و نحوه حمل آن است. دوم، ابن سینا شدّت و ضعف را در مقولات ماهوی نمی‌پذیرد؛ به نظر او، خطِ درازتر در «خط‌بودن» بیشتر از خط کوتاه‌تر نیست، و تفاوت در امری بیرون از ماهیت است. سوم، سرشت آنچه در خارج مشکک است روشن نمی‌شود.

سهروردی این نکته دوم را هدف می‌گیرد: او می‌گوید چرا نتوان گفت که خط بلندتر در همان خط‌بودن کامل‌تر است؟ «کمال و نقص» می‌تواند در خود ماهیت باشد. ملاصدرا نکته سوم را هدف می‌گیرد: او می‌گوید آنچه در خارج مشکک است، خود حقیقت عینی وجود است، و مفهوم مشکک تنها بازتاب ذهنی این واقعیت است. به این ترتیب، ابن سینا نقطه عزیمت مشترک هر دو است؛ آنچه آنها را از هم جدا می‌کند این است که هر کدام کدام یک از گره‌های گشوده‌مانده سینوی را برمی‌گیرد.

۶-۲. علم و خودآگاهی در ابن سینا

یک میراث سینوی دیگر نیز هست که هر دو دستگاه بر آن بنا می‌شوند: «انسان معلّق در فضا». ابن سینا از ما می‌خواهد انسانی را تصوّر کنیم که یکباره و کامل آفریده شده، در هوا معلّق است، چشمانش بسته و اعضایش از هم دور است، چنان‌که هیچ حسّی از بدن و جهان ندارد. آیا چنین کسی از هستی خویش غافل است؟ ابن سینا پاسخ می‌دهد: نه؛ او ذات خود را درمی‌یابد، بی‌آنکه چیزی جز ذات خود را دریابد. پس آگاهی از خود نه از طریق حس است و نه از طریق مفهوم.

سهروردی این آزمون فکری را به بنیاد کل فلسفه‌اش بدل می‌کند: خودآگاهی نه با صورت و مفهوم، بلکه با «حضور» است؛ و آنچه ذاتاً خود را حاضر است، «نور»

است. به این ترتیب، مفهوم «نور مجرّد» در سهروردی از تحلیل خودآگاهی زاده می‌شود و نه از استعاره نور بیرونی. ملاصدرا نیز همین علم حضوری را برمی‌گیرد و آن را با اتحاد عاقل و معقول و تشکیک وجود پیوند می‌دهد. بنابراین فصل ۹ و فصل ۲۲ این کتاب، هر دو، بازگشتی به همین انسان معلّق ابن‌سینا خواهند بود.

منابع و مآخذ این فصل

- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، مقاله نخست (فصل‌های مربوط به موجود و شیء و واجب و ممکن) و مقاله پنجم (ماهیت کلی).
- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط سوم (انسان معلّق) و نمط چهارم (وجود و علل آن)، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی.
- ابن‌سینا، الشفاء، الطبيعيات، کتاب النفس، مقاله نخست، فصل نخست (انسان معلّق).

Izutsu, Toshihiko. The Concept and Reality of Existence (فصل‌های نخست درباره تمایز وجود و ماهیت).

دفتر دوم: دستگاه اشراقی سهروردی

فصل ۳. زندگی، آثار و روش

۱-۳. زندگی کوتاه و مرگ در حلب

شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی در حدود ۵۴۹ قمری در سهرورد، نزدیک زنجان، زاده شد. در مراغه نزد مجدالدین جیلی — که گفته‌اند فخر رازی نیز شاگرد او بوده است — حکمت و اصول آموخت، سپس در اصفهان به تحصیل پرداخت و با آثار ابن‌سینا و منطق‌دانان پس از او آشنا شد. سال‌هایی را در سفر در آناتولی و شام گذراند و با دربارهای محلی سلاجقه روم پیوند یافت. سرانجام به حلب رسید و با ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی، نزدیک شد. فقهای حلب او را به الحاد متهم کردند و صلاح‌الدین فرمان قتل او را صادر کرد. در سال ۵۸۷ قمری، در حدود سی‌وهشت سالگی، در زندان حلب کشته شد. از این رو او را «شیخ مقتول» نامیده‌اند، و پیروانش «شیخ اشراق» خواندند.

این زمینه سیاسی بی‌اهمیت نیست. سهروردی در حکمة الاشراق از «خلیفه خدا» و «حکیم متآله» سخن می‌گوید که شایسته رهبری است و زمین هرگز از او خالی نمی‌ماند. بسیاری از پژوهشگران این آموزه را دلیل اصلی بدگمانی قدرت ایوبی به او دانسته‌اند: فیلسوفی که ادّعا می‌کند مشروعیت راستین از آنِ دارنده «کیان خَرّه» است، نه از آنِ صاحبان شمشیر، برای دربار خطرناک است. از منظر فلسفی، این آموزه نشان می‌دهد که مراتب نور در سهروردی فقط هستی‌شناسی نیست؛ سلسله مراتب مشروعیت را هم می‌سازد.

۲-۳. آثار

آثار سهروردی را می‌توان در چهار گروه جای داد. گروه نخست آثار مشائی‌اند، یعنی «التلویحات»، «المقاومات» و «المشارع و المطارحات»، که در آنها او در چارچوب مثنی‌ای می‌نویسد، اما پیوسته آن را نقد می‌کند و به اصول اشراقی اشاره دارد. گروه دوم اثر اصلی اشراقی است: «حکمة الاشراق»، که به گفته خود او در ۵۸۲ قمری پایان یافت و در دو بخش سامان دارد: بخش نخست در منطق و نقد مثنی‌ای، و بخش دوم در «انوار الهی» که هستی‌شناسی نوری، طبیعیات، نفس و معاد را دربرمی‌گیرد. گروه سوم رساله‌های کوتاه‌تر آموزشی‌اند، مانند «هیاکل النور»، «الواح عمادی» و «پرتونامه»، که برخی به فارسی‌اند و آموزه‌ها را فشرده‌تر عرضه می‌کنند. گروه چهارم رساله‌های رمزی و داستانی فارسی‌اند، مانند «عقل سرخ»، «آواز پر جبرئیل»، «قصّة الغربة الغربیّة» (به عربی)، «لغت موران» و «صفیر سیمرغ»، که همان هستی‌شناسی را به زبان تمثیل و سفر روحانی بیان می‌کنند.

برای بحث مراتب هستی، حکمة الاشراق متن محوری است، اما دو نکته را نباید فراموش کرد. نخست آنکه سهروردی خود می‌گوید پیش از خواندن حکمة الاشراق باید روش مثنی‌ای را آموخت؛ یعنی دستگاه اشراقی انکار برهان نیست، بلکه برتر نهادن شهود بر آن است. دوم آنکه رساله‌های رمزی همان مراتب نور را به زبان «سفر» روایت می‌کنند: عقل سرخ پیری است که از کوه قاف آمده، و سرخی او آمیزه نور و ظلمت است — یعنی همان جایگاه نفس انسانی در سلسله نور.

۳-۳. روش: ذوق و بحث

سهروردی حکیمان را بر پایه دو معیار دسته‌بندی می‌کند: «تأله»، یعنی حکمت ذوقی و شهودی، و «بحث»، یعنی حکمت برهانی. کسی که در هر دو کامل است، برترین حکیم است؛ پس از او کسی که در تأله کامل و در بحث متوسط است؛ سپس کسی که در بحث کامل و در تأله بی‌بهره است. این آخری در نظر او مثائی نمونه است، و خود ابن‌سینا — دست‌کم ابن‌سینای کتاب‌های مثائی — در این جایگاه می‌نشیند.

اما نباید این روش را «ضد‌عقلی» دانست. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراف می‌گوید آنچه در این کتاب آمده، نخست با ذوق یافته شده و سپس برای آن برهان جسته شده است، به گونه‌ای که اگر فرضاً برهان هم از میان برود، شک‌کننده‌ای نتواند او را در آن به تردید اندازد. این ادعا ساختاری دوطبقه دارد: شهود «کشف» می‌کند و برهان «انتقال» می‌دهد. شهود یقین خصوصی می‌آورد، برهان آن یقین را برای دیگران قابل بررسی می‌کند. این همان چیزی است که ملاصدرا با عنوان «حکمت متعالیه» بر آن نام می‌نهد و به آن ضلع سوم می‌افزاید: وحی و متون دینی.

۴-۳. نقد نظریه تعریف

نخستین ضریه سهروردی به دستگاه مشاء در منطق وارد می‌شود، و این ضریه مستقیماً به هستی‌شناسی او راه می‌برد. مثائیان بر آن بودند که شناخت کامل یک شیء با «حدّ تامّ» حاصل می‌شود، یعنی تعریف با جنس و فصل. سهروردی می‌پرسد: ذاتیات یک شیء را چگونه بشناسیم؟ اگر از طریق تعریف دیگری، تسلسل پیش می‌آید. اگر از طریق حس، حس تنها اعراض ظاهری را می‌یابد نه ذاتیات را. و حتی

اگر همه ذاتیاتی را که می‌شناسیم برشماریم، از کجا بدانیم ذاتی دیگری در کار نیست که ما از آن بی‌خبریم؟ پس حدّ تامّ، به معنایی که مشاء می‌خواهد، ناممکن است.

نتیجه این است که شناخت یا به «تعریف به امور محسوس و مشاهد» بازمی‌گردد، یا به چیزی که بی‌نیاز از تعریف است. و در این نقطه سهروردی گام تعیین‌کننده را برمی‌دارد: آنچه بی‌نیاز از هر تعریفی است، آشکارترین چیز است؛ و هیچ چیزی آشکارتر از «نور» نیست. در عبارت مشهوری از حکمة الاشراق آمده است که اگر در هستی چیزی باشد که به تعریف و شرح نیاز ندارد، آن چیز ظاهر است؛ و چیزی ظاهرتر از نور نیست؛ پس چیزی بی‌نیازتر از تعریف، از نور نیست. به این ترتیب، نقد منطقی به بنیادی هستی‌شناختی تبدیل می‌شود: بنیاد فلسفه، مفهومی است که تعریف‌ناپذیر است نه از روی ابهام، بلکه از فرط آشکاری.

این همان ساختار استدلالی است که ملاصدرا (و پس از او حاجی سبزواری) درباره وجود به کار می‌برد: مفهوم وجود آشکارترین مفاهیم است و تعریف‌ناپذیر است، در حالی که حقیقت آن در غایت پنهانی است. نکته ظریف در اینجا است که سهروردی آشکاری را به نور نسبت می‌دهد و ملاصدرا به وجود؛ اما هر دو یک حرکت فلسفی انجام می‌دهند: یافتن نقطه آغازی که هم تعریف‌ناپذیر است و هم مبنای همه تعریف‌ها.

۵-۳. تقلیل مقولات

در سطح طبیعیات، سهروردی مقولات ده‌گانه ارسطو را به پنج مقوله فرومی‌کاهد: جوهر، کمّ، کیف، نسبت (که بسیاری از مقولات نسبی را دربرمی‌گیرد) و حرکت.

افزودن حرکت به عنوان یک مقوله مستقل از نگاه صدرایی جالب توجه است، چون ملاصدرا بعدها نشان می‌دهد که حرکت نه یک مقوله، بلکه نحوه وجود جوهر مادی است. سهروردی نیز جسم را همان «مقدار» یا امتداد می‌داند و ترکیب جسم از هیولا و صورت را، به شیوه‌ای که مشاء می‌گفت، نمی‌پذیرد. این نقد، زمینه را برای تعریف جسم به عنوان «برزخ»، یعنی جوهری تاریک و حاجب، فراهم می‌کند.

۳-۶. ساختار حکمة الاشراق

فهم ساختار حکمة الاشراق برای فهم منطق درونی دستگاه اشراقی ضروری است، زیرا ترتیب مباحث در این کتاب خود حامل یک ادعای فلسفی است. کتاب دو «قسم» دارد. قسم نخست، که به «ضوابط فکر» اختصاص دارد، در سه مقاله سامان یافته است: مقاله نخست در معارف و تعریف‌ها، مقاله دوم در حجّت‌ها و مبادی آنها، و مقاله سوم در مغالطه‌ها و پاره‌ای از داوری‌ها میان سخنان اشراقیان و مشائیان. قسم دوم، که به «انوار الهی» اختصاص دارد، پنج مقاله دارد: مقاله نخست در نور و حقیقت آن و نورالانوار و آنچه نخست از او صادر می‌شود؛ مقاله دوم در ترتیب وجود؛ مقاله سوم در کیفیت فعل نورالانوار و انوار قاهره؛ مقاله چهارم در تقسیم برزخ‌ها و هیئت‌ها و ترکیب‌های آنها و برخی قوای آنها؛ و مقاله پنجم در معاد، نبوت‌ها و خواب‌ها.

از این ساختار سه نکته برمی‌آید. نخست، سهروردی منطق را پیش از هستی‌شناسی می‌آورد، اما منطقی که عرضه می‌کند، منطقی «انتقادی» است: بخش عمده آن به نشان دادن محدودیت‌های تعریف و استدلال مشائی می‌پردازد. به این ترتیب، قسم

نخست «زمین را پاک می کند» تا قسم دوم بر آن بنا شود. دوم، هستی شناسی نوری با خود «نور» آغاز می شود، نه با «موجود» یا «واجب»؛ یعنی نقطه آغاز، مفهومی است که هم منطقاً تعریف ناپذیر است و هم تجربه آن بی واسطه است. سوم، ترتیب مقالات قسم دوم خود یک «قوس نزول» است: از نورالانوار به ترتیب انوار، از آنجا به فعل آنها، سپس به برزخ ها، و سرانجام — در مقاله پنجم — به بازگشت نفس، که «قوس صعود» است. اگرچه سهروردی این تعبیر عرفانی را به کار نمی برد، کتاب او به طور ضمنی همان دایره ای را ترسیم می کند که صدرا بعدها آن را صریح کرد.

۷-۳. شارحان: شهرزوری و قطب الدین شیرازی

حکمة الاشراق متنی فشرده و گاه رمزآلود است، و فهم آن در سنت بعدی بیشتر از راه دو شرح بزرگ صورت گرفته است. نخستین شرح، از آن شمس الدین محمد شهرزوری است، که در نیمه دوم قرن هفتم قمری می زیست. شهرزوری، که خود را پیرو وفادار «شیخ اشراق» می دانست، علاوه بر شرح حکمة الاشراق و شرح تلویحات، دانشنامه ای فلسفی به نام «الشجرة الالهية» نوشت و در کتاب «نزهة الارواح» زندگی نامه ای از سهروردی به دست داد که از مهم ترین منابع ما درباره زندگی اوست. شرح شهرزوری به روح اشراقی متن نزدیک تر است: بر جنبه های شهودی و رمزی تأکید دارد و از تفسیر مشائی آموزه ها پرهیز می کند.

دومین شرح، از آن قطب الدین شیرازی است، فیلسوف، پزشک و ستاره شناس نامدار قرن هفتم و هشتم قمری و شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی. شرح

قطب‌الدین، که آشکارا از شرح شهرزوری بهره گرفته است، در سنت بعدی بسیار پرخواننده‌تر شد و به متن درسی اصلی حکمت اشراق در حوزه‌های فلسفی ایران بدل گشت. قطب‌الدین، به سبب پرورش منشائی خود، بیشتر می‌کوشد آموزه‌های سهروردی را با زبان و ساختار فلسفه سینوی آشتی دهد؛ و از این رو، شرح او «پل»ی میان اشراق و مشاء شد.

اهمیت این دو شرح برای کتاب حاضر در این است که ملاصدرا تعلیقات خود را بر شرح قطب‌الدین نوشت، نه بر متن خام سهروردی. به عبارت دیگر، سهروردی‌ای که صدرا با او گفت‌وگو می‌کرد، تا حدّی «سهروردی قطب‌الدینی» بود: سهروردی‌ای که پیشاپیش به زبان منشائی نزدیک شده بود. این نکته توضیح می‌دهد که چرا صدرا گاه سهروردی را بیش از آنچه متن اصلی اجازه می‌دهد، به چارچوب مفهومی مشاء نزدیک می‌بیند؛ و چرا دفاع‌هایی که در فصل ۱۹ برای سهروردی عرضه شد — به‌ویژه دفاع از راه نقد نظریه حدّ — در سنت صدراپی کمتر دیده شده است.

۸-۳. سهروردی و سنت عرفانی پیش از خود

سهروردی تنها وارث فلسفه نبود؛ وارث سنتی از عرفان و تصوّف نیز بود که پیش از او به زبان فارسی و عربی بالیده بود. او در آثار خود با احترام از بایزید بسطامی، حلاج، ابوالحسن خرقانی و سهل تستری یاد می‌کند و آنان را وارثان «خمیره» حکمت می‌داند: یعنی همان دانشی که از حکیمان یونان و ایران باستان به آنان رسیده است. سهروردی در «المشارع و المطارحات» از این «خمیره» سخن می‌گوید و آن را در

دو خط نشان می‌دهد: خمیره فیثاغوری که از طریق ذوالنون مصری و سهل تستری به صوفیان رسیده، و خمیره خسروانی که از طریق بایزید و حلاج و خرقانی رسیده است.

این تبارشناسی، هر اندازه از نظر تاریخی محلّ تردید باشد، نشان می‌دهد که سهروردی حکمت اشراق را نه نوآوری شخصی، بلکه «بازگشت» به حکمتی کهن می‌دانست که در تصوّف زنده مانده و در فلسفه مشائی فراموش شده بود. از منظر مسئله مراتب، این تبار اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد که «مراتب نور» در سهروردی، هم پیشینه‌ای فلسفی (افلاطون و فلوپین) دارد و هم پیشینه‌ای تجربی-عرفانی: مراتبی که سالکان در سلوک خود «دیده‌اند». صدرا نیز این دوگانگی را به ارث برد، اما منبع عرفانی خود را بیشتر در ابن عربی و مکتب او یافت، که عرفانی «نظری» و نظام‌مند بود؛ در حالی که عرفانِ مورد استناد سهروردی بیشتر «تجربی» و «حالی» بود.

منابع و مآخذ این فصل

- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. نزهة الارواح و روضة الافراح (زندگی‌نامه سهروردی).
- سهروردی، حکمة الاشراق، مقدّمه و قسم نخست، مقاله نخست (نقد تعریف).
- شهرزوری، شرح حکمة الاشراق؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق.

به‌ویژه فصل‌های مربوط (Ziai, Hossein. Knowledge and Illumination (به منطق و نقد تعریف

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی.

فصل ۴. نقد مشائیان و نظریه اعتبارات عقلی

۴-۱. صورت مسئله

مشهورترین و در عین حال بدفهمیده‌ترین آموزه سهروردی این است که «وجود» از «اعتبارات عقلی» است؛ یعنی مفهومی است که ذهن می‌سازد و در خارج مصداقی جدا از ماهیت ندارد. ملاصدرا، که خود در جوانی به این نظر معتقد بوده است، در «المشاعر» و «الاسفار» تصریح می‌کند که پیش‌تر به شدت از اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دفاع می‌کرده، تا آنکه «هدایت پروردگار» او را به حقیقت رسانده است. پس پیش از داوری، باید دقیق دید سهروردی چه گفت و چرا.

۴-۲. معیار اعتباری بودن

سهروردی یک معیار کلی عرضه می‌کند: هر صفتی که فرض تحقق عینی آن مستلزم تکرار نامتناهی خودش باشد، اعتباری عقلی است. «وحدت» را در نظر بگیرید. اگر وحدت در خارج صفتی واقعی بود، خود آن نیز یک چیز واحد بود و بنابراین وحدتی دیگر داشت، و آن وحدت نیز وحدتی دیگر، تا بی‌نهایت. پس وحدت صفتی است که ذهن به اشیا نسبت می‌دهد، نه چیزی که در کنار آنها در خارج نشسته باشد. همین استدلال درباره «امکان»، «وجوب»، «جوهریت»، «شیئیت» و مانند آنها تکرار می‌شود.

۳-۴. استدلال‌های اعتباریت وجود

استدلال اصلی سهروردی دربارهٔ وجود همین معیار را به کار می‌گیرد. اگر وجود در خارج متحقق باشد، خودِ آن موجود است؛ پس وجودی دارد؛ و آن وجود نیز موجود است و وجود دیگری دارد، و این به تسلسل می‌انجامد. تنها راه فرار این است که بگوییم وجود «موجود است به خودش»؛ اما در این صورت «موجود» دربارهٔ وجود به معنایی دیگر گفته شده است تا دربارهٔ اشیا، و این یعنی اشتراک لفظی در مفهومی که همه آن را معنوی می‌دانند.

استدلال دوم به همان اعتراض کهن «تقدّم» بازمی‌گردد. اگر وجود صفتی زاید بر ماهیت در خارج باشد، ماهیت پیش از اتصاف به آن، یا موجود است یا نه. اگر موجود است، پیش از وجود وجود داشته است. اگر نه، وجود به امر معدوم قائم شده و امر معدوم پذیرندهٔ چیزی گشته است. هر دو شقّ ناپذیرفتنی است.

استدلال سوم از راه «اطلاق یکسان» است. ما هم دربارهٔ جوهر و هم دربارهٔ عرض می‌گوییم «هست». اگر وجود در خارج چیزی بود، در عرض — که قائم به جوهر است — یا وجودش قائم به جوهر است که در این صورت «وجودِ عرض» عرضی دیگر برای جوهر است، یا قائم به خود عرض که آنگاه عرض پیش از وجودش باید باشد. هر دو شقّ دشواری‌های تازه‌ای می‌آفریند.

۴-۴. آنچه سهروردی انکار نمی‌کند

در اینجا باید با دقت ممیز شد. سهروردی انکار نمی‌کند که اشیا در خارج «هستند». او انکار می‌کند که «هستی» امری افزون بر ذات اشیا در خارج باشد. آنچه در خارج

هست، «ذات» یا «حقیقت» شیء است؛ و ذهن از این حقیقت مفهوم «موجود» را انتزاع می‌کند. پرسش اصلی این است که این «حقیقت عینی» چیست. پاسخ سهروردی در سطح جهان مادی «ماهیت» است؛ اما در سطح بنیادی‌تر پاسخ او «نور» است. و همین جاست که بحث پیچیده می‌شود: نور در سهروردی نه جنس است، نه فصل، نه ماهیتی در کنار ماهیات؛ نور حقیقتی بسیط است که در همه مراتبش یکی است و تنها در شدت و ضعف تفاوت دارد. آیا چنین چیزی را می‌توان «ماهیت» به معنای سینوی نامید؟

۴-۵. آیا سهروردی اصالت ماهوی است؟

در سنت پس از صدرای سهروردی معمولاً «قائل به اصالت ماهیت» معرفی می‌شود. این برجسب نیمی از حقیقت را می‌گوید. از یک سو، درست است که او وجود را اعتباری می‌داند، و در مورد اجسام و اعراض آنچه در خارج هست را ماهیت می‌شمارد. از سوی دیگر، «نور» در او ویژگی‌هایی دارد که با ماهیت به معنای مشائی ناسازگار است: نور تعریف‌پذیر نیست، حد ندارد، جنس و فصل ندارد، و مراتبش تنها در کمال و نقص از یکدیگر متمایزند نه در ذات. نورالانوار، که در رأس هستی است، هیچ ماهیتی جز نوریت صرف ندارد.

پس دقیق‌تر است که بگوییم: سهروردی دو لایه در هستی‌شناسی خود دارد. لایه منطقی-ماهوی، که در آن وجود اعتباری است و ماهیات حقایق عینی‌اند؛ و لایه نوری، که در آن حقیقت بنیادین نور است و همه ماهیات جسمانی، در نسبت با نور، «غاسق» یا تاریک‌اند. این دو لایه در سهروردی کاملاً با هم آشتی داده

نشده‌اند، و این ناسازگاری درونی، همان شکافی است که ملاصدرا از آن وارد می‌شود. ملاصدرا در واقع می‌گوید: آنچه سهروردی به نور نسبت داد، ویژگی‌های «وجود» است؛ و اگر سهروردی این را می‌دید، دیگر دلیلی نداشت که وجود را اعتباری بداند.

۴-۶. پاسخ ملاصدرا، در یک پیش‌نگاه

برای آنکه خواننده افق بحث را ببیند، پاسخ ملاصدرا به استدلال اصلی سهروردی را اینجا به اختصار می‌آوریم و تفصیل آن را به دفتر سوم وامی‌گذاریم. ملاصدرا می‌گوید: استدلال تسلسل تنها در صورتی کار می‌کند که «موجود بودنِ وجود» را به همان معنای «موجود بودنِ ماهیت» بگیریم، یعنی به معنای «چیزی که وجود بر آن افزوده شده است». اما وجود موجود است «به خودش» و نه به وجودی زاید. همان‌گونه که شوری نمک از خود نمک است و شوری غذا از نمک، موجودیت ماهیت از وجود است و موجودیت وجود از خود وجود. این اشتراک لفظی نیست، بلکه تفاوت در نحوهٔ مصداقیابی یک مفهوم واحد است: یکی «بالذات» و دیگری «بالعرض». با این تمایز، ستون استدلال سهروردی فرو می‌ریزد. اینکه آیا این پاسخ واقعاً کافی است یا مصادره است، پرسشی است که در فصل ۲۴ به آن بازخواهیم گشت.

۴-۷. آزمون اعتباریت در عمل: فهرست اعتبارات

سهروردی در «التلویحات» و «المشارع و المطارحات»، و به شکل فشرده‌تر در حکمة الاشراق، معیار اعتباری بودن را بر شمار زیادی از مفاهیم به کار می‌گیرد. دیدن این فهرست، دامنهٔ ادّعای او را روشن‌تر می‌کند. از جملهٔ آنچه او اعتباری می‌داند،

اینهاست: وجود، وحدت، امکان، وجوب، جوهریت، شیئیت، حقیقت (به معنای کلی)، کلیت و جزئیت، و نیز نسبت‌هایی چون اضافه در برخی کاربردهایش.

این فهرست نشان می‌دهد که آنچه سهروردی نقد می‌کند، نه تنها «وجود» بلکه کل دستگاه «امور عامه» در فلسفه مشائی است: همان مفاهیم فراگیری که ابن‌سینا در آغاز الهیات شفا به آنها می‌پردازد و آنها را اوصاف «موجود بما هو موجود» می‌داند. سهروردی می‌گوید این مفاهیم، اگرچه برای اندیشیدن ضروری‌اند، «در خارج» مابازای جداگانه ندارند؛ ساختارهای ذهنی‌اند که ما برای سامان‌دادن به تجربه به کار می‌بریم.

از این منظر، اعتباریت وجود در سهروردی بخشی از یک «برنامه انتقادی» گسترده است، که می‌توان آن را با برخی جریان‌های فلسفه جدید — که مقولات فراگیر را ساختارهای ذهن می‌دانند — مقایسه کرد. تفاوت اساسی در این است که سهروردی، پس از کنار نهادن این مقولات به عنوان «اعتبارات»، به «شگاکیت» یا «ذهن‌گرایی» نمی‌رسد؛ بلکه به «نور» می‌رسد، که آن را نه از راه مقولات، بلکه از راه مشاهده می‌یابد. به عبارت دیگر، نقد مقولات در او، راه را برای شهود باز می‌کند، نه برای بسته‌شدن متافیزیک.

۸-۴. «حقیقت» و «ذات» در زبان سهروردی

نکته‌ای زبانی اما مهم در فهم سهروردی، کاربرد واژه‌های «حقیقت»، «ذات» و «ماهیت» است. سهروردی، هنگامی که از آنچه «در خارج» هست سخن می‌گوید، اغلب از «حقیقت» یا «ذات» شیء سخن می‌گوید، نه از «ماهیت» به معنای فنی

مشائی. «نور در حقیقت ذات خود» یا «ذات نوری» تعابیری اند که بارها در حکمة الاشراق می آیند. این تعابیر، در زبان سهروردی، به «هویت عینی» شیء اشاره دارند، نه به «مفهومی که در پاسخ به چیستی گفته می شود».

این نکته، دفاعی را که در فصل ۱۹ برای سهروردی عرضه شد، تقویت می کند. اگر آنچه سهروردی در خارج اصیل می داند «حقیقت» یا «ذات عینی» است — و نه ماهیت به معنای حدّ — آنگاه برچسب «اصالت ماهیت» بر او، دست کم در معنای صدرایی، دقیق نیست. شاید دقیق تر باشد که بگوییم سهروردی به «اصالت حقیقت عینی» قائل بود، و این حقیقت عینی را در مورد مجرّدات «نور» و در مورد اجسام «برزخ» یا «جوهر غاسق» می دانست. آنچه او اعتباری می شمرد، «مفهوم عام وجود» بود که بر همه این حقایق حمل می شود.

۹-۴. پس از سهروردی: از دوانی تا میرداماد

مسئله اصالت وجود و ماهیت، در فاصله سهروردی تا صدرای، در مکتب شیراز و سپس در مکتب اصفهان به بحثی زنده بدل شد؛ و آگاهی از این فاصله برای فهم موضع صدرای ضروری است. در این میان دو نام از همه مهم ترند.

نخست، جلال الدین دوانی (درگذشته ۹۰۸ ق)، فیلسوف و متکلم شیرازی، که نظریه ای را عرضه کرد که به «ذوق التّأله» مشهور شد. بر پایه این نظریه، «وجود» حقیقتی واحد است که همان واجب الوجود است؛ و ممکنات، ماهیاتی اند که «موجود» خوانده می شوند، نه به این معنا که وجودی از آن خود دارند، بلکه به این معنا که «منتسب» به آن وجود واحدند. به عبارت دیگر، در واجب، وجود

اصیل است؛ و در ممکنات، ماهیت اصیل است و وجودشان تنها «انتساب» به واجب است. این نظریه، کوششی برای آشتی دادن وحدت وجود عارفان با اصالت ماهیت متکلمان و فیلسوفان بود.

دوم، میرداماد، استاد صدرا، که به صراحت از اصالت ماهیت دفاع کرد: آنچه جاعل (خدا) جعل می کند، ماهیت است؛ و وجود، مفهومی است که از ماهیت مجعول انتزاع می شود. میرداماد، در این معنا، وارث سهروردی بود، اگرچه نه در همه جزئیات.

صدرا در برابر هر دو موضع گرفت. در برابر میرداماد، اصالت وجود را اثبات کرد. در برابر دوانی، استدلال کرد که اگر ممکنات وجودی از آن خود ندارند و فقط منتسب به واجب اند، آنگاه «انتساب» خود یا وجود است یا نه؛ اگر وجود است، ممکنات وجود دارند؛ و اگر نیست، ممکنات در خارج هیچ اند. پاسخ خود صدرا — که ممکنات «وجود رابط» اند و در عین حال وجود دارند — را می توان راهی میان دوانی و میرداماد دانست: با دوانی هم داستان است که وجود حقیقی واحد است و ممکنات «به او» هستند؛ و با میرداماد هم داستان است — البته با وارونه کردن نتیجه اش — که آنچه جعل می شود، امری عینی است، و آن امر عینی، وجود است. این پیشینه نشان می دهد که صدرا، در مسئله اصالت، نه فقط با سهروردی بلکه با زنجیره ای از فیلسوفان گفت و گو می کرد که همه، به نحوی، وارث پرسش سهروردی بودند. سهروردی پرسش را به شکل حادّ آن طرح کرد؛ و سه قرن پس از او، پاسخ های گوناگون به آن، زمینه را برای انقلاب صدرا فراهم آورد.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم نخست، مقاله سوم (اعتبارات عقلی و داوری میان اشراقیان و مشائیان).
- سهروردی، التلویحات و المشارع و المطارحات، مباحث وجود و اعتبارات عقلی، در: مجموعه مصنفات، ج ۱.
- صدرالدین شیرازی، المشاعر (اعتراف به بازگشت از اصالت ماهیت و پاسخ به شبهات اعتباریت وجود).
- دوانی، جلال الدین. حواشی بر شرح تجرید (نظریه ذوق التآله).
- میرداماد، محمدباقر. القبسات.

فصل ۵. نور و ظلمت: تقسیم بنیادین هستی

۵-۱. نور به عنوان ظهور

سهروردی نور را نه پدیده‌ای فیزیکی، بلکه «ظهور» می‌داند. نور حسی، یعنی روشنائی خورشید و چراغ، تنها یکی از پست‌ترین مراتب نور است: نوری عارض که بر اجسام می‌تابد. اما حقیقت نور چیزی است که «ظاهر لذاته و مظهر لغيره» است؛ خود بی‌واسطه آشکار است و دیگران را آشکار می‌کند. این صورت‌بندی دو جزء دارد و هر دو اهمیت دارند. جزء نخست، ظهور ذاتی، نور را از هر چیزی جدا می‌کند که آشکاری‌اش از بیرون است: دیوار به واسطه نور خورشید دیده می‌شود، اما نور خورشید به واسطه نوری دیگر دیده نمی‌شود. جزء دوم، آشکارکنندگی، نور

را به علّیت پیوند می‌دهد: آنچه دیگری را «ظاهر» می‌کند، به معنای عمیق‌تر، آن را «پدید می‌آورد»، زیرا پدیدآمدن چیزی جز ظاهر شدن نیست.

۵-۲. تقسیم چهارگانه

بر این اساس، سهروردی همه هستی را با یک تقسیم دوگانه مکرر مرتب می‌کند. هر شیء یا در حقیقت ذات خود نور است یا نیست. آنچه نور است، یا قائم به خود است یا قائم به غیر. آنچه نور نیست نیز یا قائم به خود است یا قائم به غیر. نتیجه، چهار دسته است:

- نور مجرّد یا نور محض: نوری قائم به ذات که هیئت چیز دیگری نیست. همه عقول، نفوس و خودِ نورالانوار در این دسته‌اند.
- نور عارض: نوری که هیئت و حالت چیز دیگری است، مانند روشنائی بر سطح اجسام یا نور ستارگان. این نور وجودی وابسته دارد.
- جوهر غاسق: جوهری تاریک که در ذات خود نور نیست و قائم به ذات است؛ یعنی جسم، که سهروردی آن را «برزخ» می‌نامد، زیرا حائل و فاصل میان انوار است.
- هیئت ظلمانی: حالات تاریک که عارض بر اجسام‌اند، مانند شکل، رنگ و بو، در حدّی که خود نور نیستند.

این تقسیم ساده به نظر می‌رسد، اما در آن تحوّل نهفته است. دوگانه بنیادی دیگر «جوهر/عرض» نیست که ارسطو بر آن بنا کرد، بلکه «نور/ظلمت» است؛ و دوگانه جوهر/عرض تنها به عنوان تقسیمی فرعی در درون هر دو طرف ظاهر

می‌شود. به عبارت دیگر، مقولهٔ اصلی هستی‌شناسی سهروردی «میزان ظهور» است، نه «شیوهٔ قیام».

۵-۳. ظلمت چیست؟

یکی از ظریف‌ترین مسائل حکمة الاشراق این است که ظلمت چه جایگاهی دارد. سهروردی تصریح می‌کند که ظلمت «عدم نور» است و نه چیزی ایجابی. اما در همان حال، اجسام را «جوهر غاسق» می‌نامد، یعنی چیزی که هست و تاریک است. آیا این تناقض نیست؟ پاسخ در دو سطح است. در سطح نخست، ظلمت چیزی نیست جز «نبودِ ظهورِ ذاتی». جسم هست، اما خود را نمی‌یابد؛ حضوری نزد خود ندارد. به همین دلیل، جسم «ذاتی تاریک» است: وجود دارد، اما وجودی که ظاهر لذاته نیست. در سطح دوم، سهروردی جسم را معلول «جهت فقر» انوار می‌داند: هر نوری که از نور بالاتر صادر می‌شود، در نسبت با آن نور، نقصانی دارد؛ و این نقصان، هنگامی که به نهایت برسد، به صورت برزخ ظلمانی تعین می‌یابد.

پس ظلمت در سهروردی دو معنا دارد: معنای مطلق، یعنی عدم محض نور که همان عدم محض است؛ و معنای نسبی، یعنی حالت آنچه نور ذاتی ندارد ولی موجود است. این دومی است که برای مراتب هستی اهمیت دارد. ملاصدرا بعدها همین ساختار را به زبان وجود بیان می‌کند: ماهیت «حدّ عدمی» وجود است، و مرتبهٔ ماده، که ضعیف‌ترین مرتبهٔ وجود است، «قوّهٔ محض» است که تنها با صورت فعلیت می‌یابد. در هر دو، پایین‌ترین مرتبهٔ هستی چیزی است که تقریباً فقط با «کم‌بودن» توصیف‌پذیر است.

۴-۵. «خود» به عنوان نور

مهم‌ترین استدلال سهروردی برای وجود نور مجرد از خود آگاهی برمی‌آید. هر یک از ما خود را درمی‌یابد و از خود هرگز غایب نیست. اما این دریافت نمی‌تواند از راه «صورت» یا «مفهوم» باشد؛ زیرا هر صورتی که از خود داشته باشم، «آن» است و نه «من»؛ و برای آنکه بدانم این صورت، صورت من است، باید پیشاپیش خود را بشناسم. پس شناخت خود، حضور خود نزد خود است، بی‌واسطه. و آنچه بی‌واسطه نزد خود حاضر است، همان «ظاهر لذاته» است؛ یعنی نور.

از این استدلال نتیجه‌ای بزرگ به دست می‌آید: نفس انسانی نور مجرد است؛ و چون نور مجرد است، جسمانی نیست. نیز هر چه خود را دریابد نور است، و هر نوری خود را درمی‌یابد. «نور مجرد»، «حی» و «مدرک ذات خود» سه نام برای یک چیزند. به این ترتیب، زندگی، آگاهی و نوریت در سهروردی یکی می‌شوند. این یگانگی شاید بنیادی‌ترین ادّعای هستی‌شناختی اوست: هستی به معنای راستین، آگاهی و حضور است؛ و آنچه آگاه نیست، تنها به معنای ضعیف و نسبی «هست».

۵-۵. نور و حیات

از همین جا می‌توان فهمید چرا سهروردی از «انوار» مانند موجودات زنده، عاشق، قاهر و مشتاق سخن می‌گوید. انوار ذوات آگاه‌اند و از یکدیگر آگاه‌اند؛ نور پایین‌تر نور بالاتر را «مشاهده» می‌کند و به آن «عشق» می‌ورزد، و نور بالاتر بر نور پایین‌تر «قهر» دارد و به آن «اشراق» می‌کند. این زبان عاطفی استعاره نیست؛ نتیجه منطقی این آموزه است که نوریت همان آگاهی است. هستی‌شناسی سهروردی از

این رو هستی‌شناسی روابط آگاهانه است: مراتب هستی، مراتب آگاهی، حضور و عشق‌اند.

۵-۶. نور عارض و جایگاه آتش

در تقسیم چهارگانه، «نور عارض» دسته‌ای است که کمتر به آن پرداخته می‌شود، اما در دستگاه سهروردی نقشی مهم دارد: نور عارض، پلی میان عالم نور و عالم ظلمت است. روشنائی ستارگان، شعله آتش، و درخشش اجسام شفاف، همه نورهای عارض‌اند که بر برزخ‌ها می‌تابند. این نورها قائم به ذات نیستند و خود را در نمی‌یابند؛ اما «نور»‌ند، یعنی در ظهور خود به ظهوری دیگر نیاز ندارند. به تعبیر سهروردی، نور عارض بر اجسام، اثر انوار مجرّد در عالم برزخ است؛ همان‌گونه که نفس بر بدن فرمان می‌راند، انوار مجرّد نیز از راه نورهای عارض در اجسام اثر می‌کند.

در این بافت، سهروردی جایگاه ویژه‌ای برای آتش قائل است. آتش، به سبب روشنائی‌اش، حرکتش رو به بالا، و توانش در دگرگون کردن دیگر اجسام، شریف‌ترین عنصر و همانندترین جسم به انوار مجرّد است. سهروردی بزرگداشت آتش نزد ایرانیان باستان را از همین منظر تفسیر می‌کند: نه پرستش یک عنصر مادی، بلکه احترام به جسمی که بیش از هر جسم دیگری، نشانه‌ای از نور مجرّد را در خود دارد. این تفسیر، دوباره، کوشش سهروردی را برای خوانش «فلسفی» میراث ایران باستان نشان می‌دهد.

ملاصدرا، با اصالت وجود، نور عارض را نیز «مرتبه‌ای از وجود» می‌داند، و بنابراین تمایز میان «نور عارض» و «جوهر غاسق» را به تمایزی درجه‌ای فرو می‌کاهد: هر دو وجودند، و نور عارض، وجودی است که در مرتبه خود، ظهور بیشتری دارد. این نمونه‌ای کوچک از همان الگوی کلی است که در دفتر چهارم دیدیم: تمایزهای نوعی سهروردی، در صدرا به تمایزهای درجه‌ای بدل می‌شوند.

۵-۷. تعریف «حی»

سهروردی در حکمة الاشراق تعریفی از «زنده» عرضه می‌کند که برای فهم پیوند نور و حیات کلیدی است: زنده آن است که «درّاک» و «فَعّال» باشد؛ یعنی هم دریابد و هم کنش کند. نور مجرّد، هر دو ویژگی را دارد: درّاک است، زیرا خود را و آنچه نزد او حاضر است درمی‌یابد؛ و فَعّال است، زیرا بر پایین‌تر از خود اشراق می‌کند. پس هر نور مجرّدی زنده است.

این تعریف دو پیامد دارد. نخست، حیات در سهروردی مفهومی «زیستی» نیست، بلکه «هستی‌شناختی» است: گیاهان و جانوران، از آن حیث که زنده‌اند، به سبب نورهای مدبّری زنده‌اند که آنها را تدبیر می‌کنند — ربّ النوع در گیاه و نفس در جانور — نه به سبب ساختار جسمانی‌شان. دوم، نورالانوار، که کامل‌ترین درّاک و فَعّال است، «زنده‌ترین» موجود است؛ و این، مفهوم خدا را به «حیات مطلق» پیوند می‌دهد، نه فقط به «وجود مطلق» یا «علّت نخستین».

در صدرا، همین پیوند به صورت «مساوقت وجود با علم و قدرت و حیات» بیان می‌شود؛ اما چنان‌که در فصل ۱۸ دیدیم، صدرا دامنه حیات را از انوار مجرّد به

همه موجودات گسترش می‌دهد. تعریف سهروردی از حی، در این معنا، هسته آموزه صدرایی را در خود داشت؛ آنچه صدرا افزود، «فراگیرکردن» آن بود.

۵-۸. پرسش‌هایی که شارحان طرح کردند

تقسیم چهارگانه، به‌رغم سادگی ظاهری‌اش، پرسش‌هایی برانگیخت که شارحان و منتقدان بعدی به آنها پرداختند. از جمله این پرسش‌ها:

- اگر نور عارض قائم به جسم است، و جسم ذاتاً تاریک است، چگونه چیزی تاریک حامل چیزی نوری می‌شود؟ آیا این، همان مشکلی نیست که سهروردی درباره «ظلمت نمی‌تواند علّت نور باشد» طرح کرده بود؟ پاسخ شارحان این است که جسم «علّت» نور عارض نیست، بلکه «محلّ» آن است؛ و علّت آن، انوار مجرّد است.
- آیا انوار سانحه‌ای که بر نفس سالک می‌تابند — و در فصل ۱۰ از آنها سخن رفت — نورهای عارض‌اند؟ اگر چنین است، نور عارض می‌تواند بر نور مجرّد نیز عارض شود، و این با تقسیم ساده‌ای که نور عارض را تنها بر اجسام می‌نهاد، ناسازگار است. سهروردی خود به «هیئات نوری» در نفوس اشاره می‌کند، و این نشان می‌دهد که تقسیم چهارگانه، در عمل، پیچیده‌تر از صورت‌بندی آغازین آن است.
- اگر ظلمت عدم نور است، «هیئت ظلمانی» — یعنی حالتی تاریک که بر جسم عارض است — چه معنایی دارد؟ آیا «حالت» یک عدم، خود عدم نیست؟ پاسخ سهروردی این است که هیئت ظلمانی، حالتی است که «نور

نیست»، نه حالتی که «عدم» است؛ مانند رنگ و شکل که هستند، اما ظهور ذاتی ندارند.

این پرسش‌ها، که در شروح شهرزوری و قطب‌الدین و سپس در تعلیقات صدرا بازتاب یافته‌اند، نشان می‌دهند که تقسیم چهارگانه، اگرچه بنیاد استواری برای هستی‌شناسی نوری است، در لبه‌های خود — جایی که نور و ظلمت با هم تماس می‌یابند — دشواری‌هایی دارد. و این دشواری‌ها، دقیقاً همان «مرزهایی» اند که صدرا با یک قطبی کردن هستی از میان برداشت.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم دوم، مقاله نخست (در نور و حقیقت آن).
- سهروردی، هیاکل النور و پرتونامه، در: مجموعه مصنفات، ج ۳.
- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، بخش مربوط به مقاله نخست از قسم دوم.
- یثربی، سید یحیی. حکمت اشراق سهروردی.

فصل ۶. مراتب نور

۱-۶. نورالانوار

در رأس سلسله هستی نوری است که سهروردی آن را با نام‌های گوناگونی می‌خواند: نورالانوار، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی، نور قهار و غنی مطلق. اثبات آن از یک استدلال ساده برمی‌آید: انوار مجرد، که ما خود نمونه‌ای از آنها را در خودآگاهی خویش می‌یابیم، یا قائم به خود و بی‌نیاز از غیرند، یا نیازمند.

اگر نیازمند باشند، نیازشان باید به نوری باشد، چون ظلمت نمی‌تواند علّت نور باشد: آنچه خود ظاهر نیست، نمی‌تواند ظهور ذاتی ببخشد. و این سلسله نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. پس باید به نوری رسید که نیازمند هیچ چیز نیست.

این استدلال یک تفاوت ظریف با برهان وجوب و امکان ابن‌سینا دارد. در ابن‌سینا، مسئله این است که ممکن‌الوجود برای خروج از تساوی نسبت به وجود و عدم نیازمند مرجّح است. در سهروردی، مسئله این است که «ظهور ذاتی» نمی‌تواند از «ناظهور» برخیزد. به عبارت دیگر، اصل علّیت در سهروردی اصلی «نوری» است: علّت باید از جنس معلول و برتر از آن باشد، در حالی که در ابن‌سینا شرط کلی علّیت سنخیت به معنای عام است. ملاصدرا، با اصل «سنخیت علّت و معلول» و اینکه علّت باید کمال معلول را به نحو اعلا داشته باشد، ساختار سهروردی را برمی‌گیرد و آن را به زبان وجود بازنویسی می‌کند.

نورالانوار «واحد» است، چون اگر دو نور غنی مطلق فرض شود، یا از هم متمایزند یا نه؛ اگر نه، دو نیستند؛ و اگر متمایزند، تمایزشان یا در نوریت است، که خلاف فرض غنای هر دو در نوریت است، یا در چیزی بیرون از نوریت، که در این صورت هر دو مرگّب از نور و غیرنورند و دیگر نور محض نیستند. نیز نورالانوار «بسیط» است و هیچ هیئت و صفت زایدی ندارد؛ همه صفاتش عین ذات اوست. و چون نور محض است، به ذات خود آگاه است و به همه اشیا نیز با «اضافه اشراقی» آگاه است: یعنی اشیا نزد او حاضرند، نه آنکه صورتی از آنها در ذات او نقش بسته باشد.

این نظریه، که در فصل ۹ بررسی می‌شود، پاسخ سهروردی به مسئله علم خدا به جزئیات است.

۲-۶. نور اقرب و قاعدة الواحد

از نورالانوار، بر اساس قاعدة الواحد که سهروردی آن را می‌پذیرد، تنها یک نور بی‌واسطه صادر می‌شود. او این نور را «نور اقرب» (نزدیک‌ترین نور) و به زبان ایرانی «بهمن» می‌نامد. نور اقرب نوری مجرّد و بسیط است، اما یک نقصان دارد که نورالانوار ندارد: او «از دیگری» است. او در نوریت محض است، اما در شدّت نوریت پایین‌تر از نورالانوار است. این تفاوت نه در ذات نوریت، بلکه در «کمال و نقص» آن است. همین‌جا نخستین بار تشکیک در دستگاه اشراقی ظاهر می‌شود: نور اقرب و نورالانوار هر دو «نورند» و در حقیقت نور شریک‌اند، اما یکی کامل‌تر از دیگری است.

از اینجا یک پرسش مهم برمی‌خیزد که سهروردی به آن پاسخ صریحی می‌دهد: اگر دو نور تنها در شدّت و ضعف متفاوت‌اند، آیا این تفاوت نیازمند «ممیّز» بیرونی است؟ مشّائیان می‌گفتند هر تمایزی میان دو چیز از یک حقیقت، یا با فصل است یا با عوارض؛ و انوار مجرّد نه فصل دارند و نه عوارض. سهروردی پاسخ می‌دهد که نوع سومی از تمایز هست: «تمایز به کمال و نقص»، که در آن ما به‌الامتیاز عین ما به‌الاشتراک است. نور کامل‌تر در همان نوریت است که از نور ضعیف‌تر جدا می‌شود. این صورت‌بندی دقیقاً همان است که ملاصدرا در تشکیک خاصّی وجود

به کار می‌گیرد: در وجود، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است. در این نقطه، نسبت میراثی دو دستگاه آشکار است.

۳-۶. سلسله طولی: انوار قاهره اعلون

از نور اقرب، نور دوم صادر می‌شود؛ از آن، نور سوم؛ و این سلسله ادامه می‌یابد. سهروردی این سلسله را «طبقه طولی» یا «انوار قاهره اعلون» یا «امّهات» می‌نامد. ویژگی این سلسله آن است که هر نوری علّت نور پس از خود است و هر پایین‌تری معلول بالاتر است. تا اینجا طرح او مانند سلسله عقول مثائی است. اما دو تفاوت اساسی دارد.

تفاوت نخست در شمار است. سهروردی عدد ده را، که به شمار افلاک گره خورده بود، رها می‌کند. شمار انوار قاهره بسیار بیشتر است؛ به تعبیر او، از حدّ شمارش بیرون است. چرا؟ به دلیل تفاوت دوم.

تفاوت دوم در «ضرب اشراقات» است. در مثاء، هر عقل تنها از عقل بالاتر خود فیض می‌گیرد. در سهروردی، هر نوری از «همه» انوار بالاتر از خود اشراق می‌گیرد، زیرا میان انوار مجرّد حجابی نیست: هر نوری همه انوار بالاتر را «مشاهده» می‌کند و از همه آنها پرتو می‌پذیرد. نور دوم از نور الانوار یک اشراق بی‌واسطه دارد و یک اشراق به واسطه نور اقرب. نور سوم از نور الانوار بی‌واسطه، و از نور اقرب، و از نور دوم، و نیز پرتوهایی که نور دوم از نور اقرب گرفته و بازتابانده است. به این ترتیب، شمار اشراقاتی که هر نور پایین‌تر دریافت می‌کند، با فروآمدن در سلسله، به صورت

تصاعدی افزایش می‌یابد. مراتب پایین‌تر، اگرچه در شدّت ذاتی خود ضعیف‌ترند، اما از حیث «کثرت» پرتوهای دریافتی غنی‌ترند.

این ساختار، تصویری بسیار پیچیده‌تر از مَشَاء پدید می‌آورد. هستی دیگر یک نردبان نیست، بلکه شبکه‌ای از بازتاب‌هاست، مانند آینه‌هایی که رو به هم نهاده شده باشند و هر آینه همه پرتوهای آینه‌های دیگر را بازتاب دهد. سهروردی در این زمینه از «ترکیب» مشاهده و اشراق سخن می‌گوید: از هر مشاهده و هر اشراق، و از ترکیب این دو، ذوات تازه‌ای پدید می‌آید.

۴-۶. قهر و محبّت؛ عزّت و ذلّت

رابطه میان انوار در سلسله طولی دوسویه است. از بالا به پایین، «قهر» است: نور بالاتر بر نور پایین‌تر چیرگی دارد، به این معنا که هستی آن را در دست دارد و پرتو او را فرومی‌گیرد. از پایین به بالا، «محبّت» است: نور پایین‌تر به نور بالاتر عشق می‌ورزد، زیرا کمال خود را در آن می‌بیند. سهروردی همین زوج را در سطحی دیگر با «عزّت و ذلّت» بیان می‌کند: هر نوری از جهت نظر به فقر خود و وابستگی‌اش «ذلیل» است، و از جهت نظر به ذات نوری خود و قهر بر پایین‌تر «عزیز».

این دوگانه برای فهم مراتب هستی کلیدی است، زیرا نشان می‌دهد که مراتب در سهروردی صرفاً درجه‌بندی ایستای «کمال» نیستند؛ روابطی پویا، دوسویه و آگاهانه‌اند. هستی سلسله‌ای از «نگریستن به بالا» و «پرتوافشاندن به پایین» است. این همان ساختاری است که در رساله‌های رمزی او به زبان سفر بیان می‌شود: نفس

غریب که از غربت غربی به شرق نور بازمی‌گردد، در واقع همین حرکت محبت را از پایین به بالا طی می‌کند.

۵-۶. جهت فقر و پیدایش برزخ‌ها

اما سلسله طولی تنها انوار پدید نمی‌آورد. سهروردی همچون مشائیان باید پیدایش جسم، یعنی افلاک و عناصر، را توضیح دهد. در مشاء، جرم فلک از جهت «امکان ذاتی» عقل پدید می‌آید. سهروردی ساختار مشابهی دارد، اما با زبان نور: هر نوری جز نورالانوار، در نسبت با نور بالاتر، دارای «جهت فقر» است؛ یعنی جهتی که در آن، نسبت به نور بالاتر، نقص و نیاز است. این جهت فقر، جهتی تاریک است؛ و از آن، «برزخ» یعنی جسم تاریک پدید می‌آید. به طور مشخص، از جهات فقر انوار قاهره، «فلک ثوابت» پدید می‌آید که ستارگان بسیاریش بازتاب کثرت اشراقات این انوارند؛ و سپس افلاک دیگر و عالم عناصر.

به این ترتیب، ظلمت نه مبدأ مستقل، بلکه «سایه» خود نور است: هر نوری که از منبع خود فاصله دارد، سایه‌ای می‌افکند. این نکته، سهروردی را از ثنویت مانوی دور می‌کند که ظلمت را مبدأ مستقل می‌دانست. جسم و ظلمت در نهایت از نور پدید آمده‌اند، اما از جهت «نقص» نور، نه از جهت «کمال» آن. همین ایده در ملاصدرا به صورت «ماهیت به عنوان حد وجود» و «هیولا به عنوان مرتبه نهایی نزول وجود» بازمی‌گردد.

۶-۶. سلسله عرضی: ارباب انواع

مهم‌ترین نوآوری سهروردی در مراتب هستی «سلسله عرضی» است. از ترکیب اشراقات و مشاهدات در سلسله طولی، دسته‌ای از انوار قاهره پدید می‌آیند که دیگر رابطه علی میان خود ندارند؛ در کنار هم‌اند، نه زیر هم. سهروردی آنها را «انوار قاهره متکافئه» (انوار هم‌سطح) یا «ارباب اصنام» یا «ارباب انواع» می‌نامد. هر یک از این انوار، ربّ و مدبّر یک نوع مادی است: یک نور قاهر ربّ النوع آب است، یکی ربّ النوع آتش، یکی ربّ النوع گیاهان، و همچنین برای هر نوع جانوری. سهروردی در این زمینه نام‌های امشاسپندان را به کار می‌گیرد، مانند اردیبهشت، خرداد و مرداد، و آنها را با ارباب انواع برخی عناصر و گیاهان پیوند می‌دهد.

سهروردی این ارباب انواع را همان «مُثل افلاطونی» می‌داند. اما چنان‌که در فصل ۱ گفته شد، این یکسان‌انگاری دگرگونی مهمی را پنهان می‌کند. مثال افلاطونی الگویی ایستاست؛ ربّ النوع سهروردی نوری زنده، آگاه و مدبّر است که افراد نوع خود را نگاه می‌دارد، رشد می‌دهد و به سوی کمالشان رهبری می‌کند. آنچه ما «نیروی طبیعی» یا «قوای نباتی» یا «غریزه» می‌نامیم، در سهروردی اشراق و تدبیر ربّ النوع است. به عبارتی، طبیعت در این دستگاه از درون «جان‌دار» است.

۶-۷. برهان‌های ارباب انواع

سهروردی برای اثبات ارباب انواع چند استدلال دارد. نخستین استدلال از «پایداری و نظم انواع» است. انواع طبیعی — مانند نوع گندم یا نوع اسب — با ثبات و نظم شگفت‌آوری پایدار می‌مانند و افرادشان همواره بر یک الگو پدید می‌آیند. این پایداری را نمی‌توان به اتفاق نسبت داد، و نمی‌توان به نیروهای جسمانی کور نیز نسبت داد،

زیرا اجسام خود دگرگون‌شونده و بی‌آگاهی‌اند. پس باید مدبری نوری برای هر نوع باشد.

استدلال دوم از ناکافی بودن سلسله طولی است. اگر تنها سلسله‌ای طولی با شمار محدود عقول در کار بود، این همه تنوع انواع که در طبیعت می‌بینیم توضیح‌پذیر نمی‌بود. سلسله عرضی نیاز به «کثرت هم‌سطح» را برآورده می‌کند.

استدلال سوم، که پرکاربردترین آنهاست، «قاعده امکان اشرف» است. این قاعده، که در فصل ۷ به تفصیل می‌آید، می‌گوید: اگر ممکن پست‌تر موجود شده است، باید ممکن شریف‌تر پیش از آن موجود شده باشد. نوع مادی گندم، که پست‌تر است، موجود است؛ پس باید مرتبه شریف‌تر همین نوع، یعنی رب النوع نوری آن، پیش از آن موجود باشد.

و سرانجام، سهروردی تأکید می‌کند که ارباب انواع را خود و بسیاری از حکیمان پیشین «مشاهده» کرده‌اند؛ یعنی مدّعی آن نه فقط برهانی، بلکه ذوقی است. او می‌گوید اگر کسی به شهود کسانی چون افلاطون و هرمس و حکیمان ایرانی اعتماد نکند، باید به ریاضت پردازد تا خود آنها را ببیند.

۶-۸. انوار مدبره یا اسفهبديه

پایین‌تر از انوار قاهره — چه طولی و چه عرضی — مرتبه «انوار مدبره» است. این انوار، برخلاف انوار قاهره که با جسم پیوندی ندارند، جسمی را «تدبیر» می‌کنند و در آن تصرف دارند. سهروردی آنها را «انوار اسفهبديه» می‌نامد، از واژه فارسی «سپهبد»، یعنی فرمانده لشکر؛ زیرا نفس بر بدن و قوای آن فرمانروایی می‌کند

چنان که سپهد بر لشکر. دو گروه اصلی از انوار اسفهبديه هست: نفوس افلاک، که افلاک را به حرکت درمی آورند، و نفوس انسانی. نفس انسانی، که سهروردی آن را «نور اسفهد انسانی» می نامد، نوری مجرّد است که از ربّ النوع انسان، یعنی جبرئیل یا «روح القدس» یا «روان بخش»، صادر می شود.

نکته کلیدی این است که نفس، به عنوان نور مجرّد، ذاتاً از جسم نیست؛ او از عالم نور آمده و با بدن تنها رابطه «تدبیر» و «علاقه شوقی» دارد. همین دیدگاه در فصل ۲۳ این کتاب با نظریه ملاصدرا، که نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می داند، رویارو خواهد شد. در سهروردی، نفس از آغاز نور است و به تاریکی فروافتاده و باید بازگردد؛ در ملاصدرا، نفس از ماده برمی خیزد و در طول حرکت جوهری خود نوری می شود. این یکی از عمیق ترین تفاوت های دو دستگاه است.

۹-۶. عالم برزخ

پایین تر از همه انوار، عالم برزخ یا اجسام است: افلاک و عناصر. افلاک، به دلیل پیوند با انوار مدبّره فلکی و به سبب لطافت خود، شریف ترین اجسام اند. عناصر چهارگانه — که سهروردی آنها را با دقت ویژه ای بازتعریف می کند — در پایین ترند. در میان اجسام نیز مراتبی هست: برخی «لطیف» و پذیرای نورند، مانند افلاک و آب شفاف؛ برخی «کثیف» و حاجب اند، مانند خاک. به این ترتیب، حتی در عالم تاریکی، درجه بندی بر اساس «نسبت با نور» ادامه دارد.

۱۰-۶. نقشه کلی: چهار عالم

با کنار هم نهادن این مراتب، می‌توان هستی‌شناسی سهروردی را در چهار عالم خلاصه کرد، که شارحانی چون شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی آن را روشن‌تر کرده‌اند:

- عالم انوار قاهره (عالم عقول): شامل نورالانوار در رأس، سلسله طولی انوار قاهره اعلون، و سلسله عرضی ارباب انواع.
- عالم انوار مدبره (عالم نفوس): شامل نفوس فلکی و نفوس انسانی که بر اجسام تدبیر دارند.
- عالم برزخ (عالم اجسام): شامل افلاک و عناصر و مرگبات.
- عالم مثال یا صور معلقه: عالمی میان عالم عقول و عالم اجسام که صور خیالی و مثالی بی‌ماده در آن جای دارند. این همان عالمی است که سهروردی آن را «اقلیم هشتم» می‌نامد و در فارسی «ناکجاآباد» خوانده شده است؛ و در فصل ۸ به تفصیل بررسی خواهد شد.

۱۱-۶. ضرب اشراقات: بازسازی عددی

ایده «ضرب اشراقات» را، که در بند ۶-۳ به اجمال آمد، شارحان حکمة الاشراق کوشیده‌اند به شکلی ملموس‌تر بیان کنند. بازسازی زیر، که بر پایه تقریر شارحان است، تنها برای روشن‌شدن منطق این ایده عرضه می‌شود و نباید آن را صورت‌بندی دقیق خود سهروردی دانست.

نور اقرب، یک اشراق بی‌واسطه از نورالانوار دریافت می‌کند. نور دوم، دو اشراق دریافت می‌کند: یکی بی‌واسطه از نورالانوار، و یکی به واسطه نور اقرب، که پرتو

نورالانوار را بازمی تاباند. نور سوم، اشراق‌هایی از نورالانوار، از نور اقرب، و از نور دوم دریافت می‌کند؛ و چون نور دوم خود دو اشراق داشت و آنها را نیز بازمی تاباند، شمار اشراقات نور سوم به چهار می‌رسد. با همین منطق، نور چهارم هشت اشراق، نور پنجم شانزده اشراق، و به همین ترتیب، دریافت می‌کند. به عبارت دیگر، شمار اشراقات با هر گام فرود، دو برابر می‌شود.

این بازسازی، به‌رغم سادگی‌اش، دو نکته مهم را روشن می‌کند. نخست، رشد تصاعدی اشراقات توضیح می‌دهد که چرا سهروردی شمار انوار قاهره را از حد شمارش بیرون می‌داند: از ترکیب این اشراقات فزاینده، ذوات تازه پدید می‌آیند. دوم، این ساختار، نوعی «جبران» در مراتب هستی را نشان می‌دهد: انوار پایین‌تر، اگرچه در شدت ذاتی ضعیف‌ترند، در «غنای دریافت» پرتوهای گوناگون غنی‌ترند. هستی، در این تصویر، هرچه پایین‌تر می‌آید، «کم‌فروغ‌تر» اما «رنگارنگ‌تر» می‌شود. این همان تنوعی است که در سلسله عرضی و در کثرت انواع طبیعی ظاهر می‌شود.

۱۲-۶. صفات نورالانوار

سهروردی، مانند فیلسوفان مشائی، صفات نورالانوار را عین ذات او می‌داند؛ اما این آموزه را به زبان نور بیان می‌کند. علم نورالانوار، همان «ظهور» ذات او برای خودش و «ظهور» همه اشیا برای اوست. قدرت او، همان «فیاضیت» نور او، یعنی توان آشکارکردن و هستی‌بخشیدن است. اراده‌اش، همان «رضایت» ذاتی او به فیضانی است که از او صادر می‌شود. و حیاتش، چنان‌که در بند ۵-۷ دیدیم، همان «دراکیت» و «فعّالیت» کامل اوست.

نکته ظریف این است که همه این صفات، در زبان سهروردی، به «ظهور» بازمی‌گردند. علم، ظهور برای خود است؛ قدرت، ظهور بخشیدن به دیگری است؛ حیات، ظهور همراه با کنش است. بنابراین، «نوریت» نه یکی از صفات نورالانوار، بلکه ریشه همه آنهاست. این ساختار، در صدر، به شکل «وجود» به عنوان ریشه همه کمالات ظاهر می‌شود: وجود، به تعبیر صدر، «عین» علم، قدرت و حیات است، و همه این کمالات، مراتب و وجوه خود وجودند.

۱۳-۶. کیهان‌شناسی نوری: ستارگان و افلاک

در بند ۵-۶ دیدیم که از جهات فقر انوار قاهره، برزخ‌ها و به‌ویژه «فلک ثوابت» پدید می‌آیند. سهروردی در این زمینه تفسیری ظریف از کثرت ستارگان عرضه می‌کند. در دستگاه مشائی، فلک ثوابت از یک عقل پدید می‌آید، و توضیح اینکه چرا این همه ستاره در آن هست، دشوار بود. سهروردی، با ضرب اشراقات، این کثرت را طبیعی می‌یابد: ستارگان بی‌شمار، بازتاب کثرت بی‌شمار اشراقات و جهات فقرند که در سلسله طولی انوار پدید آمده‌اند.

این کیهان‌شناسی، البته، بر نجوم کهن استوار است و امروز پذیرفتنی نیست. اما منطق آن همچنان روشن‌گر است: سهروردی می‌کوشد نشان دهد که ساختار جهان جسمانی، «سایه» ساختار جهان نوری است؛ و هر ویژگی جهان جسمانی — از کثرت ستارگان تا تنوع انواع — باید بازتابی از ویژگی‌ای در عالم نور باشد. این اصل «تناظر عوالم»، که در سنت عرفانی نیز بسیار پراهمیت است، در صدر، به صورت «حمل حقیقه و رقیقه» و «تناظر قوس نزول و صعود» ادامه می‌یابد.

۱۴-۶. نام‌های ایرانی ارباب انواع

سهروردی در حکمة الاشراق، در کنار اصطلاحات فلسفی، برای برخی ارباب انواع نام‌هایی از امشاسپندان آیین زرتشتی به کار می‌برد. در آنچه به‌صراحت آمده است، «خرداد» ربّ النوع آب، «مرداد» ربّ النوع درختان و گیاهان، و «اردیبهشت» ربّ النوع آتش خوانده شده‌اند. نخستین نور صادر نیز، چنان‌که دیدیم، «بهمن» نام دارد. در سنت زرتشتی، امشاسپندان دیگری نیز با عناصر و قلمروهای طبیعی پیوند دارند؛ اما سهروردی، دست‌کم در متون اصلی، این تناظر را برای همه آنها به‌صراحت بیان نکرده است.

این نام‌گذاری، سه کارکرد دارد. کارکرد نخست، «تبارشناختی» است: سهروردی نشان می‌دهد که آموزه ارباب انواع، همان آموزه امشاسپندان است که حکیمان ایران باستان داشتند. کارکرد دوم، «تفسیری» است: او آموزه‌های زرتشتی را، که در زمان او اغلب «ثنوی» و «کافران» تلقی می‌شدند، به زبان فلسفه توحیدی بازخوانی می‌کند و نشان می‌دهد که آنها با توحید سازگارند. کارکرد سوم، «زیبایی‌شناختی» و «هویتی» است: سهروردی، که خود ایرانی بود و در بسیاری از آثارش به فارسی می‌نوشت، حکمت ایرانی را در کنار حکمت یونانی، به‌عنوان یکی از دو سرچشمه حکمت راستین، می‌نشانند.

صدرا، که مُثُل افلاطونی را با تفسیری متفاوت پذیرفت، این نام‌های ایرانی را کمتر به کار می‌برد و بیشتر به زبان قرآنی — «فرشتگان» و «ملائکه موکل» — تکیه می‌کند. این تغییر، بخشی از همان جابه‌جایی کلی است که در فصل ۱۱ دیدیم: از «حکمت خسروانی» به‌عنوان تبار، به «قرآن و عرفان» به‌عنوان تبار.

۱۵-۶. جمع‌بندی: منطق درونی مراتب نور

می‌توان منطق مراتب هستی در سهروردی را در پنج اصل خلاصه کرد، که هر یک در دفتر چهارم با ملاصدرا سنجیده خواهد شد.

اصل یکم، «وحدت حقیقت نور»: همهٔ انوار، از نورالانوار تا ضعیف‌ترین نفس، در یک حقیقت شریک‌اند و تفاوتشان تنها در کمال و نقص است. این اصل، تشکیک را از سطح مفهوم به سطح واقعیت عینی منتقل می‌کند.

اصل دوم، «هستی به‌عنوان آگاهی»: نور مجرد همان ذات خودآگاه و زنده است. مراتب نور، مراتب آگاهی و حضورند.

اصل سوم، «دوسویگی رابطه»: رابطهٔ میان مراتب رابطهٔ اشراق و مشاهده، قهر و محبت است؛ هستی ساختاری دوطرفه و پویا دارد.

اصل چهارم، «کثرت طولی و عرضی»: مراتب نه تنها در یک خط عمودی، بلکه در دو محور گسترش می‌یابند؛ محور عمودی علیت و محور افقی تنوع نوعی.

اصل پنجم، «ظلمت به‌عنوان سایهٔ نور»: جسم و ظلمت مبدأی مستقل ندارند؛ از جهت فقر و نقص انوار پدید می‌آیند.

آنچه این پنج اصل را به هم پیوند می‌دهد، یک شهود مرکزی است: هستی در بنیاد خود «ظهور» است. چیزی که بیشتر ظاهر است، بیشتر هست. این شهود، به نظر نویسنده، تقریباً دست‌نخورده به ملاصدرا منتقل شد. ملاصدرا تنها نام «ظهور» را «وجود» گذاشت، و این جابه‌جایی نامی — همان‌طور که در دفتر سوم

خواهیم دید — به او اجازه داد تا از گره‌هایی که سهروردی در آنها ماند، بگذرد: گره اعتباریت وجود، گره تشکیک در ماهیت، و گره ثبات ذوات در برابر حرکت.

۱۶-۶. پرسش‌های گشوده برای دفتر چهارم

این فصل را با چند پرسش به پایان می‌بریم که در دفتر چهارم به آنها بازخواهیم گشت:

- اگر همهٔ انوار در حقیقت نوریت یکی‌اند، آیا نور چیزی جز «وجود» با نامی دیگر است؟ و اگر چنین است، چرا سهروردی بر اعتباریت وجود اصرار دارد؟
- «ضرب اشراقات» در سلسلهٔ طولی چه نسبتی با «تجلی» در ابن عربی و «تشکیک» در ملاصدرا دارد؟ آیا این ساختار تصویر کثرت ذوات مستقل است یا تصویر ظهورات یک حقیقت؟
- ارباب انواع در ملاصدرا چه سرنوشتی دارند؟ ملاصدرا آنها را می‌پذیرد، اما با چه تعبیری؟ آیا مُثُل در حکمت متعالیه همان ارباب انواع سهروردی‌اند؟
- اگر نفس از آغاز نوری مجرّد است، پیوندش با بدن چگونه تبیین‌پذیر است؟ آیا نظریهٔ جسمانیة الحدوث ملاصدرا پاسخی بهتر به این پرسش است؟

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم دوم، مقالهٔ دوم (ترتیب وجود) و مقالهٔ سوم (کیفیت فعل نورالانوار و انوار قاهره).
- شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، شروح حکمة الاشراق، بخش‌های مربوط به ضرب اشراقات و ارباب انواع.

دربارهٔ امشاسپندان و ارباب) Corbin, Henry. En Islam iranien, vol. 2 (انواع).

Walbridge, John. The Science of Mystic Lights.

فصل ۷. قواعد اشراق: امکان اشرف، تشکیک در ماهیت، قهر و محبت

۷-۱. جایگاه «قاعده» در حکمت اشراق

سهروردی بخش عمده‌ای از حکمة الاشراق را در قالب «قاعده» عرضه می‌کند. قاعده در اینجا نه اصل موضوعه‌ای دلبخواهی، بلکه قانونی عام دربارهٔ ساختار هستی است که هم از شهود برمی‌آید و هم برهان‌پذیر است. این قواعد در حکم «منطق مراتب» اند: توضیح می‌دهند که چرا مراتب هستی چنین‌اند که هستند، و چرا از یک مرتبه، مرتبهٔ دیگر لازم می‌آید. در فصل پیشین، مراتب را توصیف کردیم؛ در این فصل، قوانینی را که آنها را به هم پیوند می‌دهد بررسی می‌کنیم. سه قاعده از همه مهم‌ترند و هر سه، با دگرگونی‌هایی، به ملاصدرا منتقل شده‌اند.

۷-۲. قاعدهٔ امکان اشرف: صورت‌بندی

قاعدهٔ امکان اشرف را می‌توان چنین بیان کرد: هرگاه ممکنِ پست‌تر (اخص) موجود شده باشد، لازم است که ممکنِ شریف‌تر (اشرف) پیش از آن موجود شده باشد، به شرط آنکه آن شریف‌تر به خودی خود ممکن باشد. به عبارت دیگر، در نظام هستی، «پایین» نمی‌تواند بی آنکه «بالا» پیشاپیش تحقق یافته باشد تحقق یابد.

ریشهٔ این قاعده به متنی از «در آسمان» منسوب به ارسطو بازمی‌گردد که در آن گفته شده باید آنچه شریف‌تر است به موجود شریف‌تر نسبت داده شود؛ و ابن‌سینا

نیز آن را در بحث عقول و نفوس فلکی به کار گرفته است. اما سهروردی نخستین کسی است که آن را به ابزاری اصلی برای اثبات مراتب هستی بدل می‌کند و آن را «قاعده شریفه» می‌نامد.

۳-۷. برهان قاعده

برهان سهروردی بر این قاعده، بر قاعده الواحد تکیه دارد. فرض کنید ممکن پست‌تر، مثلاً نوع جسمانی گندم، مستقیماً از نورالانوار صادر شده باشد و ممکن شریف‌تر، مثلاً نور مجردی که ربّ این نوع است، هنوز موجود نشده باشد. در این صورت سه احتمال هست. نخست اینکه شریف‌تر نیز مستقیماً از نورالانوار صادر شود؛ اما این به معنای صدور دو چیز از واحد بسیط از یک جهت است و قاعده الواحد آن را ممنوع می‌کند. دوم اینکه شریف‌تر از پست‌تر صادر شود؛ اما معلول نمی‌تواند از علت خود شریف‌تر باشد. سوم اینکه شریف‌تر از علتی دیگر صادر شود که از نورالانوار شریف‌تر است؛ اما چیزی شریف‌تر از نورالانوار نیست. هر سه احتمال باطل است؛ پس اگر پست‌تر موجود است، شریف‌تر باید پیش از آن و در مرتبه بالاتر موجود باشد.

۴-۷. حدود قاعده

سهروردی و شارحانش سه قید برای این قاعده برشمرده‌اند که غفلت از آنها به کاربرد نادرست آن می‌انجامد. قید نخست آنکه قاعده تنها در «ابداعیات» جاری است، یعنی موجوداتی که بیرون از زمان و حرکت‌اند؛ در عالم کون و فساد، که پدیده‌ها به استعداد مادی و زمان وابسته‌اند، ممکن است پست‌تر زودتر از شریف‌تر

پدید آید، چنان که کودک پیش از فیلسوف پدید می آید. قید دوم آنکه شریف تر و پست تر باید در یک حقیقت نوعی شریک باشند، تا بتوان یکی را «مرتبه برتر» دیگری دانست؛ نمی توان از وجود مورچه وجود هر موجود شریف تری را نتیجه گرفت. قید سوم آنکه شریف تر باید ذاتاً ممکن باشد، یعنی فرض وجودش محالی در پی نداشته باشد.

۵-۷. کاربردهای قاعده

سهروردی این قاعده را در سه جا به کار می گیرد. نخست، در اثبات انوار قاهره: اگر نفوس انسانی، که انوار مدبره اند و با بدن پیوند دارند، موجودند، پس انوار شریف تری که از بدن و تدبیر آزادند باید پیش از آنها موجود باشند. دوم، در اثبات ارباب انواع: اگر افراد مادی هر نوع موجودند، باید «مرتبه نوری» همان نوع، که شریف تر است، پیش از آنها موجود باشد. سوم، در اثبات عالم مثال: اگر صور خیالی در ذهن ما پدید می آیند، باید مرتبه شریف تری از همین صور، بی نیاز از ذهن جزئی، در عالمی برتر موجود باشد.

۶-۷. سرنوشت قاعده در ملاصدرا

ملاصدرا این قاعده را می پذیرد، اما آن را در دو جهت دگرگون می کند. نخست، بنیاد آن را از «قاعده الواحد» به «تشکیک وجود» منتقل می کند: چون وجود حقیقی واحد و ذومراتب است و هر مرتبه پایین تر معلول مرتبه بالاتر است، طبیعی است که مرتبه کامل تر هر کمالی بر مرتبه ناقص تر آن تقدّم داشته باشد. دوم، قاعده مکملی را برجسته می کند که در سنت پس از او «قاعده امکان اخس» نامیده شد:

در سیر صعودی — که در حکمت متعالیه، به سبب حرکت جوهری، اهمیتی تازه می‌یابد — هر مرتبه شریف‌تر تنها پس از گذر از مرتبه‌های پست‌تر تحقق می‌یابد. به این ترتیب، ملاصدرا قاعده سهروردی را که قاعده «قوس نزول» است، با قاعده‌ای برای «قوس صعود» تکمیل می‌کند. این جفت‌شدن نزول و صعود، که در سهروردی نیز به صورت ضمنی هست ولی نظام‌مند نیست، یکی از نشانه‌های پویایی بیشتر دستگاه صدرایی است.

۷-۷. تشکیک در ماهیت: صورت مسئله

دومین قاعده بنیادی سهروردی، که پیش‌تر در بحث نور اقرب به آن اشاره شد، این است که «کمال و نقص» یا «شدّت و ضعف» می‌تواند در خود ماهیت باشد. این ادعا مستقیماً رویاروی نظر ابن‌سینا و مشائیان قرار دارد و یکی از مهم‌ترین گره‌های تاریخ فلسفه اسلامی است؛ زیرا ملاصدرا نیز دقیقاً در همین نقطه از سهروردی جدا می‌شود و تشکیک را از ماهیت برمی‌گیرد و به وجود می‌سپارد.

مسئله را با مثال‌های خود فیلسوفان می‌توان روشن کرد. دو خط را در نظر بگیرید که یکی بلندتر از دیگری است. یا دو سپیدی را که یکی شدیدتر از دیگری است. پرسش این است: خط بلندتر در چه چیزی از خط کوتاه‌تر بیشتر است؟ آیا در «خط بودن» بیشتر است، یا در امری بیرون از خط بودن؟

۷-۸. موضع مشائی

مشائیان پاسخ می‌دادند که ماهیت، از آن حیث که ماهیت است، قابل کم و زیاد نیست. «خط» تعریفی دارد — مثلاً کمیتی متّصل که در یک جهت امتداد دارد —

و هر چیزی که این تعریف بر آن صادق باشد، به یکسان خط است. خط بلندتر، در خط بودن، بیشتر از خط کوتاه‌تر نیست؛ بلکه بخشی افزوده دارد که آن هم خط است. به همین ترتیب، سپیدیِ شدیدتر، در سپیدی بودن بیشتر نیست؛ تفاوت در امری بیرونی، مانند شمار یا تراکم اجزای سپید، یا در «عوارض» است. این پاسخ، در نهایت، تشکیک را به «تفاوت در عوارض» یا «تفاوت در شمار» فرو می‌کاهد و از ماهیت دور نگه می‌دارد.

۷-۹. استدلال سهروردی

سهروردی این پاسخ را نمی‌پذیرد و در چند گام به آن اعتراض می‌کند. نخست، دربارهٔ خط: اگر گفته شود خط بلندتر «بخشی افزوده» دارد، می‌پرسیم آن افزوده چیست؟ آن هم خط است؛ پس تفاوت در «خط» است، نه در چیزی بیرون از آن. خط بلندتر خطِ بیشتری است؛ و این «بیشتری» در ذات خطیت است، نه در امری بیگانه با آن. دوم، دربارهٔ سپیدی: سپیدیِ شدیدتر، سپیدیِ بیشتری است. این شدت نه عرضی است که بر سپیدی بنشیند — چون در آن صورت خودِ آن عرض باید شدید یا ضعیف باشد و مسئله دوباره تکرار می‌شود — و نه شمار اجزاست، چون سپیدی کیفیتی بسیط است که جزءپذیر نیست. پس سپیدی خود ذاتاً پذیرای شدت و ضعف است.

از این دو مثال، سهروردی نتیجه‌گلی می‌گیرد: ماهیات می‌توانند در ذات خود، بی‌آنکه به فصل یا عرض بیرونی نیاز باشد، کامل‌تر و ناقص‌تر باشند. و این دقیقاً همان

است که درباره نور گفته بود: نورالانوار و نور اقرب هر دو نورند و تفاوتشان تنها در کمال و نقص نوریت است.

۷-۱۰. اهمیت هستی‌شناختی این قاعده

چرا این بحث به ظاهر فنی چنین اهمیتی دارد؟ زیرا بدون آن، سهروردی نمی‌توانست وحدت حقیقت نور را با کثرت مراتب نور جمع کند. اگر تفاوت دو نور مجرد نه به فصل باشد (چون نور بسیط است و جنس و فصل ندارد) و نه به عوارض (چون انوار مجرد ماده و عوارض مادی ندارند)، و اگر تشکیک در ذات ممکن نباشد، آنگاه دو نور مجرد هیچ تفاوتی با هم نخواهند داشت و در واقع یکی خواهند بود. تنها با پذیرش «تمایز به کمال و نقص» است که می‌توان کثرتی از انوار مجرد داشت که همه در یک حقیقت شریک‌اند.

به عبارت دیگر، تشکیک در ماهیت، شرط امکان «مراتب نور» است. و این همان نقشی است که «تشکیک در وجود» در ملاصدرا بازی می‌کند. از این رو، می‌توان گفت که ملاصدرا ساختار تشکیکی را دقیقاً از سهروردی گرفته است؛ آنچه عوض کرده، «حامل» این ساختار است.

۷-۱۱. نقد ملاصدرا، به اجمال

ملاصدرا بر آن است که سهروردی در یک نکته درست دید و در یک نکته خطا کرد. درست دید که تفاوت میان مراتب کامل و ناقص از جنس همان چیزی است که در آن اشتراک دارند؛ یعنی «ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است». اما خطا کرد که این را به ماهیت نسبت داد. ماهیت، به تعریف، «حدّ» است؛ و حدّ یعنی

آنچه مرز دارد و با تعریف متعین می‌شود. چیزی که ذاتاً متعین است، نمی‌تواند در ذات خود کم و زیاد شود؛ زیرا هر درجه کم یا زیاد آن، تعریفی متفاوت و در نتیجه ماهیتی متفاوت خواهد داشت. خط بلندتر و خط کوتاه‌تر، از حیث ماهیت «خط»، یکسان‌اند؛ آنچه در آنها متفاوت است، «وجود» خطی است که شدیدتر یا ضعیف‌تر است. به این ترتیب، ملاصدرا استدلال‌های سهروردی را می‌پذیرد، اما نتیجه آنها را از ماهیت به وجود منتقل می‌کند. بررسی کامل این مناقشه، که از ظریف‌ترین مباحث تاریخ فلسفه اسلامی است، در فصل ۱۹ خواهد آمد.

۱۲-۷. قاعده قهر و محبت به عنوان قانون کیهانی

سومین قاعده، که در فصل ۶ اجمالاً آمد، این است که رابطه هر عالی با سافل «قهر» است و رابطه هر سافل با عالی «محبت» یا «عشق». در این فصل می‌خواهیم نشان دهیم که این قاعده در سهروردی تنها وصف رابطه انوار مجرد نیست، بلکه قانونی عام است که همه هستی، حتی جهان جسمانی، را دربرمی‌گیرد. سهروردی حرکات افلاک را با همین قاعده توضیح می‌دهد. نفوس فلکی، که انوار مدبره‌اند، به انوار قاهره بالاتر عشق می‌ورزند و از شوق به آنها، افلاک را به حرکت درمی‌آورند. حرکت دوری افلاک، به این معنا، حرکتی «عاشقانه» است: کوششی پیوسته برای همانندشدن با معشوقی که نمی‌توان به آن رسید، و از همین رو هرگز پایان نمی‌یابد. این ایده ریشه در ارسطو دارد که محرک نخستین را «معشوق» افلاک می‌دانست؛ اما سهروردی آن را از رابطه یک محرک با یک متحرک، به قانون عام همه مراتب گسترش می‌دهد.

در سطح انسانی نیز همین قاعده حاکم است. نفس انسانی، که نوری مدبّر است، از یک سو بر بدن و قوای آن قاهر است، و از سوی دیگر به انوار بالاتر مشتاق. وقتی این اشتیاق بر دل بستگی به بدن چیره شود، نفس به سوی بالا کشیده می‌شود؛ و این همان «سلوک» است. در فصل ۱۰ خواهیم دید که سهروردی سلوک عرفانی را با همین منطق قهر و محبت توضیح می‌دهد.

ملاصدرا این قاعده را در قالب «سریان عشق در همه موجودات» بازسازی می‌کند: چون وجود با کمال یکی است، و هر موجودی به کمال خود، که در مرتبه بالاتر وجود است، گرایش دارد، عشق در سراسر مراتب وجود ساری است. تفاوت ظریف در اینجا است که در سهروردی، عشق رابطه میان «ذوات» است؛ در ملاصدرا، عشق «نحوه بودن» خود وجود ناقص است که ذاتاً رو به کمال دارد. این تفاوت، دوباره، همان تفاوت ساختاری «ذوات» و «وجود رابط» است.

۷-۱۳. قاعده الواحد در دستگاه اشراق

سهروردی قاعده الواحد را، که از فلوپین و ابن سینا به او رسیده بود، می‌پذیرد؛ اما آن را به زبان نور بازنویسی می‌کند. نورالانوار، از آن حیث که نور محض و بسیط است، تنها یک نور را بی‌واسطه صادر می‌کند؛ زیرا اگر دو نور از او صادر شود، باید دو «جهت» در او باشد، و این با بساطت او ناسازگار است. اما سهروردی، برخلاف ابن سینا، کثرت پس از صادر نخست را نه از «جهات» سه‌گانه تعقل عقل اول، بلکه از «مشاهده و اشراق» و ترکیب آنها استخراج می‌کند. به این ترتیب، قاعده

الواحد در سهروردی، اگرچه صورت مشائی خود را حفظ می‌کند، منطق کثرت‌زایی متفاوتی می‌یابد.

یک نکته ظریف در اینجا هست: در ضرب اشراقات، نور دوم از نورالانوار «بی‌واسطه» نیز اشراق می‌گیرد. آیا این با قاعده الواحد ناسازگار نیست؟ اگر نورالانوار تنها یک صادر بی‌واسطه دارد، چگونه بر نور دوم بی‌واسطه اشراق می‌کند؟ پاسخ شارحان این است که قاعده الواحد به «صدور» — یعنی هستی‌بخشی — مربوط است، نه به «اشراق» — یعنی پرتوافکنی بر آنچه پیشاپیش هست. نورالانوار تنها نور اقرب را «پدید می‌آورد»، اما بر همه انوار، پس از پدیدآمدنشان، «اشراق» می‌کند. این تمایز میان «صدور» و «اشراق»، اگرچه ظریف است، برای سازگاری دستگاه ضروری است؛ و نشان می‌دهد که «اشراق» در سهروردی، مفهومی گسترده‌تر از «علّیت هستی‌بخش» است.

۱۴-۷. سنخیت نوری

قاعده دیگری که سراسر دستگاه سهروردی را می‌پیماید، اما کمتر صریحاً صورت‌بندی شده، «سنخیت نوری» است: علّت هر نوری باید نور باشد، و علّت هر کمالی باید آن کمال را به نحو برتر داشته باشد. این قاعده، در استدلال بر نورالانوار (فصل ۶)، در نفی علّیت ظلمت برای نور (فصل ۱۸)، و در قاعده امکان اشرف (همین فصل) به کار رفته است.

این قاعده، پیش‌درآمد مستقیم قاعده صدرایی «معطی شیء فاقد آن نیست» است. تفاوت در این است که در سهروردی، سنخیت، سنخیت «نوری» است، و

بنابراین تنها در قلمرو نور جاری است؛ ظلمت، به سبب ناهمسنخی با نور، نه می‌تواند علّت نور باشد و نه — دست‌کم به‌صورت مستقیم — معلول آن. در صدرای سنخیت، سنخیتِ «وجودی» است، و در همهٔ مراتب هستی جاری است. این تفاوت، دوباره، همان تفاوت «دو نردبان» و «یک نردبان» است که در فصل ۱۹ دیدیم.

۷-۱۵. قواعد در رسائل رمزی: عقل سرخ

قواعد اشراقی، که در حکمة الاشراق به زبان برهانی آمده‌اند، در رسائل رمزی فارسی سهروردی به زبان داستان بیان شده‌اند؛ و «عقل سرخ» شاید روشن‌ترین نمونه باشد. در این رساله، راوی بازی است که صیادان او را گرفته‌اند، چشمانش را دوخته‌اند و او را در بند نهاده‌اند. پس از مدّتی، بندها سست می‌شود و باز در صحرا پیری را می‌بیند با محاسن و چهره‌ای سرخ. پیر خود را نخستین فرزند آفرینش معرّفی می‌کند و از کوه قاف آمده است. سرخی چهرهٔ او، به گفتهٔ خودش، از آن است که او اصلاً سپید و نورانی است، اما در چاهی تاریک افتاده و آمیزهٔ نور و تاریکی، او را سرخ کرده است؛ همان‌گونه که سپیدی آمیخته با سیاهی، در شفق، سرخ می‌نماید. پیر برای باز از هفت شگفتی سخن می‌گوید: کوه قاف، گوهر شب‌افروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داوودی، تیغ بلارک، و چشمهٔ زندگانی. مفسّران این رمزها را به شیوه‌های گوناگون خوانده‌اند؛ و در خوانشی رایج، کوه قاف به افلاک، گوهر شب‌افروز به ماه که نور خود را از خورشید دارد، و چشمهٔ زندگانی به معرفت حقیقی که جاودانگی می‌بخشد، اشاره دارد. اما آنچه برای بحث ما مهم است، خودِ «پیر

«سرخ» است: او همان نفس انسانی یا عقلی است که نور است اما در ظلمت گرفتار آمده، و «سرخ» او، نشانه جایگاه میانه‌اش در مراتب نور است.

این داستان نشان می‌دهد که قواعد اشراق — قهر و محبت، نور و ظلمت، هبوط و بازگشت — برای سهروردی تنها گزاره‌های نظری نبودند؛ بلکه «نقشه راه» برای سالکی بودند که باید آنها را در تجربه خود بیازماید. صدرا این بعد تجربی-رمزی را کمتر پرورد؛ و این، یکی از همان «از دست رفته»هایی است که در فصل ۱۸ برشمردیم.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم دوم، مقاله دوم (قاعده امکان اشرف، قاعده الواحد، قهر و محبت)، و مباحث مربوط به کمال و نقص در ماهیت.
- سهروردی، عقل سرخ، در: مجموعه مصنفات، ج ۳.
- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست (نقد تشکیک در ماهیت) و مباحث قاعده امکان اشرف.
- ابن سینا، الشفاء، الالهیات (مباحث عقول و نفوس فلکی).

فصل ۸. عالم مثال معلق

۸-۱. مسئله: صورت‌ها کجایند؟

یکی از ماندگارترین نوآوری‌های سهروردی، اثبات عالمی میان عالم عقول و عالم اجسام است که او آن را «عالم مثال» یا «عالم اشباح» یا عالم «صور معلقه»

می‌نامد. انگیزه این نوآوری یک مسئله به ظاهر ساده است: صورت‌هایی که در آینه می‌بینیم، و صورت‌هایی که در خیال و رؤیا بر ما آشکار می‌شوند، کجا هستند؟ صورت در آینه را در نظر بگیرید. آیا در خود آینه است؟ نه، زیرا گاه صورت کوه بزرگی در آینه‌ای کوچک دیده می‌شود و بزرگ در کوچک نمی‌گنجد. آیا در چشم ماست؟ همان اشکال پیش می‌آید. آیا در هواست؟ هوا صورت‌پذیر نیست. آیا صورت‌ها هیچ‌اند؟ اما ما آنها را می‌بینیم، و دیدن هیچ ممکن نیست.

درباره صورت‌های خیالی نیز همین پرسش هست. هنگامی که کوهی بزرگ یا شهری گسترده را در خیال یا در خواب می‌بینیم، آن صورت کجاست؟ در مغز، که عضوی کوچک است؟ اما بزرگ در کوچک نمی‌گنجد. مشائیان می‌گفتند این صورت‌ها «در قوه خیال» منطبق می‌شوند و قوه خیال قوه‌ای جسمانی در مغز است. سهروردی این پاسخ را به همان دلیل «انطباع کبیر در صغیر» رد می‌کند.

۸-۲. پاسخ سهروردی: مظهر، نه محل

پاسخ سهروردی بر تمایزی ظریف استوار است: تمایز میان «محل» و «مظهر». آینه محل صورت نیست، بلکه مظهر آن است؛ یعنی جایی است که صورت در آن «پدیدار» می‌شود، نه جایی که صورت در آن «جای» دارد. به همین ترتیب، قوه خیال محل صور خیالی نیست، بلکه مظهر آنهاست. خود صورت‌ها نه در آینه‌اند، نه در مغز، و نه در هیچ جای جسمانی؛ آنها «معلق»‌اند، یعنی قائم‌اند بی‌آنکه در محلی باشند. و جایگاه این صورت‌های معلق، عالمی است ویژه که سهروردی آن را «عالم مثال» می‌خواند.

عالم مثال عالمی است که در آن اشیا «شکل»، «اندازه» و «رنگ» دارند، اما ماده ندارند. از این حیث میان عالم عقول، که نه ماده دارد و نه شکل، و عالم اجسام، که هم ماده دارد و هم شکل، قرار دارد. می‌توان گفت صورت‌های مثالی، اشیایی‌اند که از ماده رها شده‌اند، اما از «تعیّن حسی» رها نشده‌اند.

۸-۳. تمایز دو «مثال»

سهروردی خود با دقت تأکید می‌کند که این صور معلّقه را نباید با «مُثل افلاطونی» یکی دانست. مُثل افلاطونی، به تعبیر او، همان ارباب انواع‌اند که انواری مجرّد و ثابت در عالم عقول‌اند. اما صور معلّقه در عالمی پایین‌ترند و انوار مجرّد نیستند؛ برخی از آنها «ظلمانی»‌اند و برخی «مستنیر» یا روشن. صور مستنیر برای نیکبختان نعمت و لذّت‌اند و صور ظلمانی برای بدبختان عذاب. این تمایز در سنت بعدی گاه فراموش شده و دو «مثال» با هم آمیخته‌اند؛ اما در دستگاه سهروردی، خلط آنها کل نظام مراتب را آشفته می‌کند.

۸-۴. اقلیم هشتم و شهرهای مثالی

سهروردی عالم مثال را «اقلیم هشتم» می‌نامد. جغرافیای قدیم جهان مسکون را به هفت اقلیم تقسیم می‌کرد؛ اقلیم هشتم، اقلیمی است که بیرون از این هفت است و با اشاره حسی نمی‌توان به آن رسید. در زبان فارسی رسائل رمزی او، این عالم «ناکجاآباد» خوانده شده است: جایی که «کجا» ندارد، اما «آباد» است. سهروردی از شهرهایی در این عالم نام می‌برد که در سنت اسلامی پیشینه دارند:

جابلقا، جابرسا و هورقلیا. او می گوید این شهرها عجایب بی شمار دارند و سالکان در آنها سیر می کنند.

هانری کربن، پژوهشگر فرانسوی، این عالم را «عالم خیالی» یا «موندوس ایماژینالیس» نامید و کوشید آن را از «خیالی» به معنای «غیرواقعی» جدا کند. به تعبیر او، عالم مثال نه ساخته خیال است، بلکه عالمی واقعی است که قوه خیال اندام ادراک آن است. این خوانش، اگرچه در جزئیات محل بحث است، به درستی بر نکته اصلی سهروردی انگشت می نهد: خیال در این دستگاه قوه ای «شناختی» است، نه صرفاً «سازنده».

۸-۵. کارکردهای عالم مثال

عالم مثال در دستگاه سهروردی چند کارکرد اساسی دارد که آن را از یک فرضیه فرعی به ستونی در ساختار هستی بدل می کند.

- کارکرد معرفتی: توضیح ادراک خیالی، رؤیا، و صورت های آینه، بی آنکه به انطباق کبیر در صغیر نیاز باشد.
- کارکرد نبوی و عرفانی: توضیح مکاشفات، رؤیاهای صادق، و آنچه پیامبران و اولیا در قالب صورت های حسی می بینند و می شنوند. فرشته ای که به صورت انسان بر پیامبر ظاهر می شود، در عالم مثال متمثل می شود.
- کارکرد معادشناختی: فراهم کردن جایگاهی برای نفوسی که به کمال عقلی نرسیده اند تا پس از مرگ، با پیکرهای مثالی، پاداش یا کیفر ببینند. این کارکرد در فصل ۱۰ بررسی می شود.

- کارکرد تبیینی: توضیح کرامات و خوارق عادات، و نیز موجوداتی چون جن و شیاطین که در سنت دینی آمده‌اند.

۸-۶. عالم مثال و مسئله «میانجی»

از منظر فلسفی، شاید مهم‌ترین کارکرد عالم مثال، حلّ مسئله «میانجی» میان عقل و ماده است. در دستگاه مشائی، فاصله عقل مجرد و جسم مادی بسیار زیاد است: یکی کاملاً بی‌شکل و بی‌اندازه است، دیگری کاملاً مادی. چگونه عقل در جسم اثر می‌کند؟ چگونه صورت‌های کلی عقلی به صورت‌های جزئی حسی بدل می‌شوند؟ عالم مثال پلی میان این دو است: عالمی که از عقل «شکل» و از ماده «رهایی» را ندارد، اما از عقل «رهایی از ماده» و از جسم «شکل» را دارد. به این ترتیب، مراتب هستی در سهروردی پیوستگی بیشتری می‌یابد و شکاف میان مجرد و مادی پر می‌شود.

۸-۷. دشواری‌های نظریه

با این همه، نظریه سهروردی بی‌دشواری نیست و ملاصدرا بر همین دشواری‌ها انگشت می‌گذارد. نخستین دشواری این است که رابطه صورت‌های معلّق با نفس ادراک‌کننده روشن نیست: اگر صورت خیالی من در عالمی بیرونی است، چرا فقط من آن را می‌بینم؟ و چرا من می‌توانم آن را به اراده بسازم، تغییر دهم یا از میان ببرم؟ اگر صورتی را که خودم خیال کرده‌ام در عالمی بیرونی بدانیم، این عالم باید به‌طور پیوسته و بی‌نهایت با خیالات هر انسانی دگرگون شود.

دشواری دوم این است که «تعلیق» صورت‌ها، بدون محل و بدون وابستگی به نفس، معنای روشنی ندارد: قائم‌بودن بی‌محل در انوار مجرد فهم‌پذیر است، چون

آنها قائم به ذات خودند؛ اما صورتی که شکل و اندازه دارد و در عین حال نه قائم به ذات است (زیرا نور مجرّد نیست) و نه در محلی، چگونه قائم است؟

۸-۸. صورت آینه: تحلیل تفصیلی

مسئله صورت آینه در حکمة الاشراق چنان جایگاهی دارد که شایسته است آن را جداگانه و به تفصیل بررسی کنیم. سهروردی سه فرض را یکی یکی رد می‌کند. فرض نخست، که صورت در سطح آینه نقش بسته باشد: اگر چنین بود، صورت باید اندازه سطح آینه را داشته باشد و با جابه‌جایی بیننده دگرگون نشود؛ اما ما در آینه‌ای کوچک آسمانی پهناور می‌بینیم، و با جابه‌جایی خود، صورتهای دیگری می‌یابیم. فرض دوم، که صورت در «پشت» آینه، در عمقی که به نظر می‌رسد، جای داشته باشد: اما پشت آینه دیوار یا جسمی دیگر است و جایی برای صورت نیست. فرض سوم، که چیزی جز خود شیء دیده نمی‌شود و آینه تنها پرتوهای دید را به سوی شیء بازمی‌گرداند: این فرض، که به نظریه خروج شعاع وابسته است، با رد آن نظریه در فصل ۹ فرو می‌ریزد.

بارد این سه فرض، سهروردی نتیجه می‌گیرد که صورت آینه «موجودی مستقل» است که نه در آینه است و نه در جایی دیگر از عالم اجسام، بلکه «صورتی معلق» است؛ و آینه، «مظهر» آن است: شرطی که با فراهم‌بودنش، این صورت برای بیننده آشکار می‌شود. همان‌گونه که صورت آینه در آینه «ظاهر» می‌شود بی‌آنکه در آن «حال» باشد، صورت خیالی نیز در قوه خیال ظاهر می‌شود بی‌آنکه در مغز باشد. آینه، به این معنا، «الگوی» نظریه سهروردی درباره کل ادراک خیالی است.

این تحلیل، از منظر امروز، البته بر نادانی دربارهٔ بصریات بازتاب نور استوار است؛ امروز می‌دانیم که تصویر در آینه، نتیجهٔ بازتاب پرتوهای نور و ساختار هندسی آن است. اما هستهٔ فلسفی پرسش سهروردی همچنان زنده است: آنچه ما «می‌بینیم» — یعنی تصویر آگاهانه‌ای که در تجربهٔ ما حاضر است — کجاست؟ پاسخ فیزیکی، فرایند علیّ پدیدآمدن تصویر را توضیح می‌دهد، اما «جایگاه هستی‌شناختی» خود تجربهٔ دیداری را توضیح نمی‌دهد. این همان پرسشی است که فلسفهٔ ذهن معاصر با عنوان «مسئلهٔ دشوار آگاهی» از آن یاد می‌کند؛ و سهروردی، به شیوهٔ خود، با آن روبه‌رو بود.

۸-۹. تمثّل فرشته

یکی از مهم‌ترین کاربردهای عالم مثال در سنت اسلامی، تبیین «تمثّل» فرشته است. در روایات اسلامی آمده است که جبرئیل گاه به صورت انسانی زیباروی بر پیامبر ظاهر می‌شد، چنان‌که حاضران نیز او را می‌دیدند. این روایات، برای فیلسوفان مشائی، دشواری ایجاد می‌کردند: جبرئیل، که همان عقل فعّال است، موجودی مجرّد است و صورت و اندازه ندارد؛ پس چگونه به صورت انسان دیده می‌شود؟ سهروردی، با عالم مثال، پاسخی می‌یابد. فرشته، که در ذات خود نوری مجرّد است، می‌تواند در عالم مثال «صورتی» بیابد که بازتاب ذات نوری اوست؛ و نفس پیامبر، که نیرومند و پاک است، این صورت را در عالم مثال «می‌بیند»، و گاه نیز آن را برای دیگران آشکار می‌کند. به این ترتیب، تمثّل فرشته، نه توهم است و نه تجسم مادی؛ بلکه ظهور حقیقی مجرّد در مرتبهٔ مثالی است.

این تبیین، الگویی برای بسیاری از پدیده‌های دینی فراهم کرد که در سنت بعدی گسترش یافت: رؤیاهای صادق، مکاشفات عارفان، و حتی — در برخی تفسیرها — معراج پیامبر. صدرا این الگورا، با تمایز مثال متصل و منفصل، دقیق‌تر کرد: صورت فرشته برای پیامبر، هم در مثال منفصل تحقق دارد و هم در مثال متصل نفس پیامبرانشا می‌شود؛ و پیوند این دو، تضمین‌کننده صدق آن است.

۸-۱۰. پیشینه‌ها: غزالی و «مشکاة الانوار»

سهروردی نخستین کسی نبود که در جهان اسلام از «مراتب نور» سخن گفت. پیش از او، ابوحامد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ق) در رساله «مشکاة الانوار»، که تفسیری بر آیه نور قرآن است، طرحی از مراتب نور عرضه کرده بود. غزالی در این رساله استدلال می‌کند که «نور» به معنای حقیقی، فقط بر خدا صادق است، و هر نور دیگری، نوری «مجازی» است که از او گرفته شده؛ و میان نور حسی و نور حقیقی، مراتبی از نورهای عقلی و روحانی قرار دارند. غزالی نیز جهان را به «عالم ملک» (عالم محسوس) و «عالم ملکوت» (عالم غیب و روحانی) تقسیم می‌کند و از پیوند نمادین میان آنها سخن می‌گوید.

نسبت سهروردی با غزالی موضوع پژوهش‌های گوناگون بوده است. برخی پژوهشگران، مشکاة الانوار را یکی از سرچشمه‌های بی‌واسطه حکمت اشراق دانسته‌اند. تفاوت اساسی در این است که غزالی نظریه نور را بیشتر در قالب تفسیر قرآنی و عرفانی عرضه کرد، و سهروردی آن را به «هستی‌شناسی برهانی» بدل ساخت: او نور را نه فقط نامی برای خدا، بلکه «مقوله بنیادین» همه هستی قرار

داد و مراتب آن را با قواعد دقیق — امکان اشرف، تشکیک، قهر و محبت — سامان داد.

۸-۱۱. عالم مثال پس از سهروردی

عالم مثال، پس از سهروردی، به یکی از پایدارترین آموزه‌های فلسفه و عرفان در جهان اسلام بدل شد. ابن عربی، که هم‌روزگار جوان‌تر سهروردی بود — اگرچه شواهدی از تأثیر مستقیم یکی بر دیگری در دست نیست — نظریه‌ای بسیار گسترده درباره «خیال» و «برزخ» پروراند که در سنت عرفانی بعدی، بیش از نظریه سهروردی، نفوذ یافت. صدرا، چنان‌که دیدیم، این دو جریان را به هم پیوند داد.

در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم قمری، شیخ احمد احسائی، بنیان‌گذار مکتب شیخیه، از «جسم هورقلیایی» سخن گفت: بدنی لطیف که از جنس عالم مثال است و در معاد، همان بدنی است که برانگیخته می‌شود. نام «هورقلیا»، چنان‌که پیش‌تر در همین فصل دیدیم، از شهرهای مثالی سهروردی گرفته شده است. هانری کربن در پژوهش‌هایش نشان داد که این آموزه، رشته‌ای پیوسته از سهروردی تا مکتب شیخیه را تشکیل می‌دهد. این پیوستگی، نشان‌دهنده نفوذ ژرف و دیرپای کشف سهروردی در اندیشه ایرانی است؛ نفوذی که از مرزهای فلسفه رسمی فراتر رفت و به الهیات و حتی دین‌شناسی عامه راه یافت.

۸-۱۲. پیش‌نگاهی به پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا این دشواری‌ها را با دو گام پاسخ می‌دهد. نخست، «خیال متّصل» را از «خیال منفصل» جدا می‌کند. خیال منفصل همان عالم مثال کیهانی است که او،

مانند سهروردی، آن را می‌پذیرد. اما خیال متّصل — یعنی صورتهایی که من در خیال خود می‌سازم — نه در عالمی بیرونی، بلکه در «مرتبه مثالی نفس» خود من است. دوم، و مهم‌تر، این صورتهای «قیام صدوری» به نفس دارند، نه «قیام حلولی»: نفس آنها را «انشا» می‌کند، همان‌گونه که خدا جهان را می‌آفریند؛ آنها در نفس جای نمی‌گیرند، بلکه از نفس صادر می‌شوند. به این ترتیب، مسئله «انطباق کبیر در صغیر» حل می‌شود — زیرا صورت در مغز نیست — و دشواری‌های تعلیق نیز برطرف می‌شود — زیرا صورت به نفس قائم است، نه معلق در خلأ.

این پاسخ بر یک ادّعای بنیادی تکیه دارد: قوّه خیال نه جسمانی است و نه عقلی محض، بلکه «تجرّد برزخی» دارد. این ادّعا، که از مهم‌ترین نوآوری‌های ملاصدراست، مراتب نفس را با مراتب هستی هم‌ساز می‌کند: نفس انسانی خود دارای مراتب حسّی، مثالی و عقلی است، همان‌گونه که هستی دارای عالم اجسام، عالم مثال و عالم عقول است. نفس، به تعبیر صدرایی، «جهانی کوچک» است که همه مراتب هستی را در خود دارد. بررسی تطبیقی کامل این مسئله در فصل ۲۱ خواهد آمد.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم دوم، مقاله چهارم و پنجم (صور معلقه، عالم مثال، شهرهای جابلقا و جابرسا و هورقلیا).
- غزالی، ابوحامد. مشکاة الانوار.

Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*.

Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany: SUNY Press, 1994.

فصل ۹. علم حضوری و معرفت اشراقی

۹-۱. رؤیای ارسطو

سهروردی در «التلویحات» ماجرای را روایت می‌کند که کلید فهم نظریه معرفت اوست. او می‌گوید مدّتی سخت درگیر مسئله «علم» بوده و راه حلی نیافته است. شبی در حالتی میان خواب و بیداری — که خود آن را «خلسه» می‌نامد — با نوری خیره‌کننده روبه‌رو شد و صورت «معلّم اول»، یعنی ارسطو، بر او آشکار شد. سهروردی مسئله خود را از او پرسید. پاسخ ارسطو ساده بود: به خودت بازگرد. نخست بین خودت را چگونه می‌شناسی، آنگاه مسئله برایت گشوده می‌شود.

گفت‌وگو ادامه می‌یابد. ارسطو گام به گام نشان می‌دهد که سهروردی ذات خود را نه با صورتی ذهنی، بلکه با حضور بی‌واسطه درمی‌یابد. سپس سهروردی از او می‌پرسد: آیا فیلسوفان مسلمان، مانند فارابی و ابن‌سینا، به مرتبه تو رسیدند؟ ارسطو پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید آنان حتی به یک از هزار مرتبه افلاطون نرسیدند. سپس سهروردی از صوفیانی چون بایزید بسطامی و سهل تستری نام می‌برد، و ارسطو می‌گوید: آنان فیلسوفان راستین‌اند، زیرا به علم رسمی بسنده نکردند و به علم حضوری و اتّصالی رسیدند.

این روایت، فارغ از جنبه ادبی و رمزی‌اش، دو پیام فلسفی دارد. نخست، بنیاد معرفت خودشناسی است و خودشناسی حضوری است. دوم، کمال معرفت در «اتصال» و «مشاهده» است، نه در «مفهوم» و «استدلال». و جالب اینکه سهروردی این پیام را از زبان ارسطو، یعنی نماد فلسفه برهانی، بیان می‌کند؛ گویی می‌خواهد نشان دهد که فلسفه برهانی، اگر تا انتها پیش رود، خود به حکمت ذوقی می‌رسد.

۹-۲. استدلال اصلی علم حضوری

در فصل ۵ استدلال سهروردی برای نوریت نفس را از راه خودآگاهی دیدیم. در اینجا باید همان استدلال را از منظر نظریه معرفت بازسازی کنیم. استدلال چنین است: هر یک از ما ذات خود را درمی‌یابد. این دریافت یا از راه «صورتی» است که از خود داریم، یا بی‌واسطه. اگر از راه صورت باشد، آن صورت یا «مطابق» ذات ماست یا نه. اگر مطابق نباشد، شناخت نیست. اگر مطابق باشد، برای اینکه بدانم این صورت، صورتِ «من» است، باید پیشاپیش «من» را بشناسم؛ و اگر این شناخت نیز از راه صورت باشد، به تسلسل می‌انجامد. پس شناخت ذات از راه صورت ممکن نیست و باید بی‌واسطه باشد.

افزون بر این، هر صورتی که در ذهن داشته باشم، از حیث مفهومی «کلی» است؛ یعنی می‌تواند بر بیش از یک مصداق صادق باشد. اما آنچه من از خود درمی‌یابم، «این من» است، که هیچ کلی‌ای نمی‌تواند آن را به طور کامل بازنمایی کند. هر وصفی از خود بدهم — «موجودی اندیشنده، که در فلان زمان و مکان است» — این

وصف، دست کم در اصل، می تواند بر دیگری نیز صادق باشد. اما «من بودن» من را هیچ وصفی نمی گیرد. پس خودآگاهی از سنخ حضور است، نه از سنخ مفهوم.

۳-۹. تعریف علم: عدم غیبت

از این تحلیل، سهروردی به تعریفی تازه از علم می رسد: علم عبارت است از «حضور» یا «عدم غیبت» چیزی نزد چیزی. من خود را می شناسم چون از خود غایب نیستم. بر همین قیاس، هر چیزی که نزد من حاضر باشد، به همان اندازه دانسته می شود. این تعریف، علم را از «نسبت میان ذهن و صورت» به «نسبت میان دو هستی» منتقل می کند. علم دیگر بازنمایی نیست، بلکه نوعی «با-هم-بودن» است.

این تغییر، پیامدی بنیادی برای مراتب هستی دارد. اگر علم حضور است، و اگر هر نور مجردی خود را حاضر است، پس «آگاهی» و «نوریت» و «هستی راستین» یکی اند. هرچه نوری کامل تر باشد، حضورش نزد خود و نزد دیگران گسترده تر است؛ و هرچه ضعیف تر باشد، حضورش محدودتر. به این ترتیب، مراتب نور همان مراتب علم اند. نورالانوار، که کامل ترین نور است، به همه چیز علم دارد؛ نفس انسانی، که نوری ضعیف است، به خود و به بدن خود و به آنچه با حواس نزد او حاضر می شود علم دارد؛ و جسم، که نور نیست، به هیچ چیز، حتی به خود، علم ندارد.

۴-۹. نظریه ابصار

یکی از درخشان‌ترین کاربردهای این نظریه، تحلیل سهروردی از «دیدن» است. در زمان او دو نظریه اصلی دربارهٔ بینایی رایج بود. نظریهٔ نخست، که به ریاضیدانان نسبت داده می‌شد، «خروج شعاع» بود: از چشم پرتوهایی به شکل مخروط بیرون می‌رود و به اشیاء برخورد می‌کند. نظریهٔ دوم، که از آن مشائیان و ابن‌سینا بود، «انطباع» بود: صورتی از شیء دیدنی در رطوبت جلیدیة چشم نقش می‌بندد و به قوهٔ بینایی می‌رسد.

سهروردی هر دو را رد می‌کند. نظریهٔ خروج شعاع را به این دلیل که نمی‌توان پذیرفت پرتوی از چشم کوچک خارج شود و در یک لحظه نیمی از آسمان را فراگیرد. نظریهٔ انطباع را به دلیل همان «انطباع کبیر در صغیر»: صورت کوهی بزرگ در چشم کوچک نمی‌گنجد، و اگر صورتی کوچک منطبع شود، ماکوه را بزرگ نمی‌دیدیم. نظریهٔ خود سهروردی این است که دیدن نوعی «اشراق حضوری» نفس است. هنگامی که شیء روشنی در برابر چشم سالم قرار گیرد و حجابی در میان نباشد، نفس — که نوری مجرد است — بر آن شیء «اشراق» می‌کند و آن را به‌طور مستقیم و حضوری درمی‌یابد. چشم تنها «شرط» یا «مجرا»ی این اشراق است، نه ابزار دریافت صورت. دیدن، بنابراین، نه دریافت نسخه‌ای از شیء، بلکه حضور خود شیء نزد نفس است.

این نظریه، اگرچه از منظر علم امروز نمی‌تواند جای بصریات فیزیکی را بگیرد، از منظر فلسفی ادّعایی جدّی دارد: ادراک حسّی در بنیاد خود «واقع‌گرای مستقیم»

است؛ یعنی ما خود اشیا را می‌بینیم، نه تصویری از آنها را. این ادّعا امروزه نیز در فلسفه ادراک مدافعی دارد.

ملاصدرا این نظریه را نیز دگرگون می‌کند. به نظر او، دیدن نه اشراق نفس بر شیء خارجی، بلکه «انشای» صورتی مماثل با شیء در مرتبه مثالی نفس است. نفس، هنگامی که شرایط فراهم است، صورت دیدنی را در عالم خاص خود می‌آفریند؛ و آنچه بالذات دیده می‌شود، همین صورت است، و شیء خارجی «بالعرض» دیده می‌شود. این نظریه، که با نظریه او درباره خیال هماهنگ است، در فصل ۲۲ بررسی خواهد شد.

۹-۵. علم خدا: اضافه اشراقیه

مسئله علم خدا به جزئیات، از دشوارترین مسائل فلسفه مشائی بود. ابن‌سینا بر آن بود که خدا به جزئیات «به وجه کلی» علم دارد؛ یعنی از راه علم به علل آنها. این نظر مورد انتقاد شدید غزالی قرار گرفت که آن را به معنای انکار علم خدا به تفصیل عالم دانست.

سهروردی راه تازه‌ای می‌گشاید. چون علم حضور است، و چون همه اشیا — انوار و اجسام — در برابر نورالانوار حاضرند و از او پنهان نیستند، نورالانوار به همه آنها علم دارد، و این علم نه از راه صورت، بلکه از راه «اضافه اشراقیه» است: یعنی نسبت اشراقی نورالانوار با اشیا، که همان نسبت هستی‌بخشی و آشکارسازی است. خدا اشیا را می‌بیند، همان‌گونه که نفس اشیا را دیدنی را می‌بیند: بی‌واسطه و

حضور. و چون هیچ حجابی میان او و هیچ چیز نیست، علم او به همه چیز، از کلی و جزئی، تفصیلی و بی واسطه است.

۹-۶. نقد ملاصدرا بر علم اشراقی خدا

ملاصدرا این نظریه را پیشرفتی بزرگ بر ابن سینا می داند، اما آن را کافی نمی شمارد. نقد اصلی او این است که علم از راه اضافه اشراقیه، علمی است که «در مرتبه فعل» است، یعنی پس از آفرینش. خدا اشیا را می داند چون اشیا نزد او حاضرند؛ اما اشیا تنها پس از آفرینش حاضرند. پس پیش از آفرینش، یا در «مرتبه ذات»، خدا چه علمی به اشیا دارد؟ اگر هیچ، پس ذات خدا در مرتبه خود خالی از علم به اشیاست، و این نقص است.

پاسخ ملاصدرا بر قاعده ای استوار است که یکی از ستون های حکمت متعالیه است: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها». وجود بسیط و نامحدود، همه کمالات وجودی اشیا را به نحو برتر در خود دارد، بی آنکه نقص و حد آنها را داشته باشد. بنابراین خدا، با علم به ذات خود، به همه اشیا در مرتبه ذات علم دارد؛ علمی که «اجمالی در عین کشف تفصیلی» است. این پاسخ، علم حضوری سهروردی را حفظ می کند، اما آن را از مرتبه فعل به مرتبه ذات بالا می برد. و این ممکن نیست مگر با تشکیک وجود و اینکه مرتبه بالاتر، کمالات مرتبه پایین تر را «به نحو اعلا» در خود دارد.

۹-۷. علم حضوری و علم حصولی

سرانجام باید دید نسبت علم حضوری و علم حصولی در سهروردی چیست. علم حصولی، یعنی علم از راه صورت و مفهوم، در دستگاه او انکار نمی‌شود، اما به مرتبه دوم رانده می‌شود. همه علم‌های حصولی در نهایت بر علم حضوری تکیه دارند: من صورت‌ها را از آن رو می‌شناسم که خود صورت‌ها نزد نفس من حاضرند. به عبارت دیگر، هر علم حصولی به یک علم حضوری به صورت ذهنی بازمی‌گردد. پس علم حضوری بنیاد است و علم حصولی بنا.

این ساختار همان است که ملاصدرا و به‌ویژه فیلسوفان پس از او، از جمله علامه طباطبایی، به تفصیل گسترش دادند. در فلسفه معاصر ایران، «علم حضوری» به عنوان بنیاد معرفت‌شناسی، از مهم‌ترین میراث‌های سهروردی شمرده می‌شود.

۸-۹. گونه‌های علم حضوری

سهروردی و شارحانش، در مواضع گوناگون، گونه‌هایی از علم حضوری را بر شمرده‌اند که کنار هم نهادن آنها، دامنه این مفهوم را روشن می‌کند. نخست، علم نفس به ذات خود، که الگوی نمونه علم حضوری است. دوم، علم نفس به بدن و قوای خود: نفس، بدن خود را نه از راه صورتی از آن، بلکه از راه «تدبیر» و «حضور» درمی‌یابد؛ به همین دلیل، ما درد دست خود را بی‌واسطه حس می‌کنیم، نه آنکه خبری از آن دریافت کنیم. سوم، علم نفس به صورت‌های ذهنی خود: هنگامی که مفهومی را در ذهن داریم، خود این مفهوم نزد ما حاضر است، و علم ما به آن حضوری است، هرچند علم ما به «آنچه مفهوم از آن حکایت می‌کند» حصولی است. چهارم، علم نفس به محسوسات در ادراک حسی، که در نظریه

ابصار دیدیم. پنجم، علم نفس به انوار بالاتر در مشاهده عرفانی، که بالاترین مرتبه علم حضوری برای انسان است. و ششم، علم نورالانوار به همه اشیا از راه اضافه اشراقیه.

این شش گونه، یک طیف را می‌سازند که از درون‌ترین (علم به خود) تا فراگیرترین (علم خدا به همه چیز) کشیده شده است. و این طیف، دوباره، بازتاب مراتب نور است: هرچه نوری کامل‌تر، دامنه حضورش گسترده‌تر.

۹-۹. آیا علم حضوری خطاناپذیر است؟

پرسشی که از دیرباز درباره علم حضوری طرح شده، این است که آیا این علم می‌تواند خطا کند. پاسخ رایج در سنت، و به‌ویژه در بازسازی مهدی حائری یزدی، این است که علم حضوری، به معنای دقیق، خطاناپذیر است؛ زیرا در آن «مطابقت» میان صورت و واقع مطرح نیست، بلکه خود واقع حاضر است. خطا، تنها هنگامی ممکن است که میان علم و معلوم فاصله‌ای باشد؛ و در علم حضوری، این فاصله نیست.

اما اگر علم حضوری خطاناپذیر است، خطاهای ادراکی — مانند سراب یا دیدن چوب شکسته در آب — چگونه توضیح داده می‌شوند؟ پاسخ این است که خطا در «تفسیر» حصولی‌ای است که پس از علم حضوری می‌آید. من، در دیدن سراب، «حضور» صورتی از آب را دارم، و این حضور خطا نیست؛ خطا در این حکم است که «آبی در بیرون هست». به عبارت دیگر، علم حضوری همواره درست است، اما حکم‌هایی که ما بر پایه آن می‌سازیم، ممکن است نادرست باشند.

این پاسخ، اگرچه در دستگاه صدراپی — که در آن معلوم بالذات صورت درونی است — کاملاً سازگار است، در دستگاه سهروردی دشواری بیشتری دارد. زیرا سهروردی، در نظریهٔ ابصار، مدّعی است که نفس خودِ شیء خارجی را حضوری می‌بیند. اگر چنین است، در سراب، نفس چه چیزی را حضوری می‌بیند؟ آبی که نیست؟ این دشواری، که در بند بعد بررسی می‌شود، یکی از جاهایی است که واقع‌گرایی مستقیم سهروردی تحت فشار قرار می‌گیرد.

۹-۱۰. نقد نظریهٔ ابصار

نظریهٔ ابصار سهروردی، با همهٔ ظرافتش، با دست‌کم سه دشواری روبه‌روست. دشواری نخست، «خطای ادراکی» است که در بند پیشین دیدیم. اگر دیدن حضور خودِ شیء است، در خطای ادراکی چه چیزی حاضر است؟ سهروردی می‌تواند پاسخ دهد که در سراب، صورتی مثالی حاضر است، نه آب خارجی؛ اما این پاسخ، دیدن را در این مورد از «حضور شیء خارجی» به «حضور صورت مثالی» بدل می‌کند، و آنگاه باید پرسید چرا در موارد عادی نیز چنین نباشد.

دشواری دوم، «فاصلهٔ زمانی» است. امروز می‌دانیم که نور ستارگان دوردست، سال‌ها طول می‌کشد تا به ما برسد؛ و ما ستاره‌ای را می‌بینیم که شاید دیگر وجود ندارد. اگر دیدن، حضور خودِ شیء است، چگونه چیزی که نیست، حاضر است؟ این دشواری، البته، برای سهروردی ناشناخته بود؛ اما برای هر کسی که امروز بخواهد از نظریهٔ او دفاع کند، جدّی است.

دشواری سوم، «نقش اندام‌های حسی» است. اگر چشم تنها «شرط» اشراق نفس است، چرا ساختار چشم و مغز، تا این اندازه در کیفیت آنچه می‌بینیم اثر دارد؟ چرا کوررنگی، برخی رنگ‌ها را از دیده پنهان می‌کند؟ اگر نفس خود شیء را می‌بیند، رنگ‌های شیء باید همان باشند که هستند، صرف‌نظر از ساختار چشم.

صدرا، با نظریه «انشا»، از این دشواری‌ها بهتر می‌گریزد: چون آنچه بالذات دیده می‌شود، صورتی است که نفس انشا کرده، این صورت می‌تواند از شیء خارجی تفاوت داشته باشد، به ساختار اندام‌های حسی وابسته باشد، و حتی شیئی را بازنماید که دیگر وجود ندارد. اما چنان‌که در فصل ۲۲ خواهیم دید، این گریز به بهای کنارگذاشتن واقع‌گرایی مستقیم است. در این نقطه، دو فیلسوف با دوراهی‌ای روبه‌رو بودند که فلسفه ادراک معاصر نیز هنوز از آن نگذشته است.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، التلویحات، بخش الهیات (رؤیای ارسطو)، در: مجموعه مصنفات، ج ۱.

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم دوم، مقاله نخست (خودآگاهی و نوریت نفس) و مباحث ابصار.

Ha'iri Yazdi, Mehdi. The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence.

- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست، مباحث علم (نقد اضافه اشراقیه) و سفر سوم (علم واجب).

فصل ۱۰. نفس، سلوک و معاد

۱۰-۱. نفس به عنوان نور اسفهد

در فصل ۶ دیدیم که نفس انسانی در دستگاه سهروردی «نور اسفهد» است: نوری مجرّد که بر بدن فرمانروایی می‌کند. در این فصل باید دید که این نور چگونه با بدن پیوند می‌یابد، چگونه از آن رها می‌شود، و سرنوشتش پس از مرگ چیست. این پرسش‌ها، که در ظاهر به «علم‌النفس» و «معاد» تعلّق دارند، در واقع ادامهٔ مسئلهٔ مراتب هستی‌اند؛ زیرا نفس، در سهروردی، موجودی است که در «مرز» میان عالم نور و عالم ظلمت ایستاده است.

۱۰-۲. پیوند نفس و بدن

نفس، که نوری مجرّد است، چگونه با بدن مادی پیوند می‌یابد؟ سهروردی، مانند پزشکان و فیلسوفان پیشین، به واسطه‌ای به نام «روح حیوانی» یا «روح بخاری» قائل است: جسمی بسیار لطیف که از بخارهای خون در دل پدید می‌آید و در سراسر بدن جریان دارد. این روح لطیف، به سبب لطافت و اعتدالش، شایستگی آن را دارد که «مظهر» تدبیر نفس باشد. نفس در روح حیوانی تصرف می‌کند و از طریق آن، در همهٔ اعضا.

اما رابطهٔ نفس با بدن، در بنیاد، رابطه‌ای «عاشقانه» است. نفس به بدن «علاقهٔ شوقی» دارد؛ یعنی به آن دل بسته است، چون بدن ابزار ادراکات و لذّات حسیّ اوست. همین دل‌بستگی است که نفس را از یاد عالم نور غافل می‌کند. سهروردی در رسائل رمزی خود، این وضعیت را با تمثیل‌های گوناگون بیان می‌کند: پرنده‌ای که

در دام افتاده، شاهزاده‌ای که در چاه قیروان زندانی شده، یا مسافری که در «غربت غربی» گرفتار آمده است.

۱۰-۳. سلوک: بازگشت به شرق

اگر هبوط نفس از دلبستگی به بدن است، بازگشت آن از گسستن همین دلبستگی است. سهروردی سلوک را فرایندی می‌داند که در آن نفس، با ریاضت، مراقبه و پیراستن از دلبستگی‌های تن، کم‌کم از اسارت بدن رها می‌شود و به سوی انوار بالاتر رومی‌کند. در این سیر، نفس «انوار سانحه» را تجربه می‌کند: انواری که بر او می‌تابند و او را به عالم نور نزدیک‌تر می‌کنند.

سهروردی در پایان حکمة الاشراق مراتبی از این انوار را برمی‌شمارد که سالکان تجربه می‌کنند. برخی از آنها چون برقی گذرایند که به سرعت می‌آیند و می‌روند؛ برخی لذیذتر و پایدارترند؛ برخی چنان شدیدند که سالک احساس می‌کند چیزی سنگین بر سرش فرود آمده است؛ و در بالاترین مرتبه، نوری که نفس را به حالت «موت ارادی» می‌رساند و از بدن جدا می‌کند، چنان که سالک، هنوز در این جهان، به مشاهده عالم انوار نائل می‌شود. این مراتب، به تعبیر سهروردی، تجربه‌هایی‌اند که خود او و حکیمان پیشین داشته‌اند و از آنها گزارش داده‌اند.

از منظر مسئله ما، مهم این است که سلوک در سهروردی «حرکت در مراتب هستی» است. سالک در بالارفتن از مراتب، هستی خود را «نوری‌تر» می‌کند؛ یعنی ظهورش نزد خود و حضورش نزد انوار بالاتر بیشتر می‌شود. هرچه نفس از ظلمت رهاتر شود، نوریت خود را بیشتر درمی‌یابد. اما — و این نکته‌ای اساسی است — در

سهروردی، ذات نفس در این سیر دگرگون نمی‌شود؛ نفس از آغاز نوری مجرّد بوده و تنها حجاب‌ها از آن زدوده می‌شود. سلوک «کشف» است، نه «شدن».

۱۰-۴. معاد: سه سرنوشت

سهروردی سرنوشت نفوس پس از مرگ را بر پایه میزان نوریت و پاکی آنها به سه دسته تقسیم می‌کند.

دسته نخست، «کاملان در علم و عمل»، یعنی حکیمان متّالّه و نیکبختان کامل، پس از مرگ به عالم انوار قاهره می‌پیوندند. آنان از بدن و هر گونه وابستگی به صورت‌های جسمانی رها شده‌اند و از لذّت مشاهده مستقیم انوار بالاتر و نورالانوار برخوردارند. این بالاترین سعادت است و با هیچ لذّت حسی قابل مقایسه نیست.

دسته دوم، «نیکبختان متوسط» و زاهدانی که به کمال عقلی نرسیده‌اند اما پاک زیسته‌اند، پس از مرگ به عالم مثال می‌روند. در آنجا، با پیکرهای مثالی، از صورت‌های مستنیر و لذّت‌بخش برخوردار می‌شوند: باغ‌ها، نهرها، خوراکی‌ها و دیدنی‌هایی که در متون دینی از بهشت وصف شده، در این عالم تحقق مثالی دارند. این نفوس، اگرچه به عالم انوار قاهره نمی‌رسند، اما از رنج بدن مادی رهایی یافته‌اند.

دسته سوم، «بدبختان» یا اشقیاء، نیز به عالم مثال می‌روند، اما در آنجا با صورت‌های ظلمانی و دردناک روبه‌رو می‌شوند که کیفر اعمال و صفات آنهاست. سهروردی در این بحث به مسئله تناسخ، یعنی انتقال نفوس بدکار به بدن‌های جانوری، نیز می‌پردازد و استدلال‌های مدافعان آن را گزارش می‌کند؛ اما موضع نهایی

او در این باره روشن نیست، و شارحانش، از جمله شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، درباره آن اختلاف کرده‌اند.

۱۰-۵. معاد مثالی و مسئله بدن

یکی از مهم‌ترین پیامدهای نظریه عالم مثال، امکان تبیین «معاد جسمانی» بدون بازگشت به بدن مادی عنصری است. ابن‌سینا اقرار کرده بود که معاد جسمانی را نمی‌توان با برهان فلسفی اثبات کرد و آن را تنها بر پایه وحی می‌پذیرد. سهروردی، با عالم مثال، راهی میانه می‌گشاید: نفوس متوسط و بدبخت، پیکرهای مثالی دارند که «شکل» و «اندازه» دارند اما «ماده» ندارند؛ پس معاد آنها از یک حیث «جسمانی» است و از حیث دیگر نه.

ملاصدرا این راه را پیش‌تر می‌برد. به نظر او، بدن اخروی نه بدنی مثالی و مستقل در عالمی بیرونی، بلکه بدنی است که «نفس خود آن را انشا می‌کند»، و این بدن، به دلیل اینکه «شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده‌اش»، عین همین بدن دنیوی است. این نظریه، که در فصل ۱۷ بررسی می‌شود، باز همان الگوی کلی را تکرار می‌کند: آنچه در سهروردی «جهانی بیرونی» است، در ملاصدرا «مرتبه‌ای از هستی نفس» می‌شود.

۱۰-۶. حکیم متّله و سیاست نوری

فصل دوم را با بعدی از اندیشه سهروردی به پایان می‌بریم که کمتر به آن توجه شده، اما برای درک کامل مراتب نور ضروری است. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق می‌گوید جهان هرگز از حکیمی که در تآله ژرف باشد خالی نمی‌ماند، و این

حکیم «خلیفه خدا» در زمین است. اگر ریاست ظاهری نیز با او باشد، زمانه روشن می‌شود؛ و اگر نباشد، تاریکی چیره می‌گردد.

این آموزه با نظریه «کیان خرّه» پیوند دارد: نوری ایزدی که بر نفوس پاک می‌تابد و آنان را شایسته فرمانروایی می‌کند. در شاهنامه، فره ایزدی از جمشید، پس از غرورش، جدا می‌شود؛ و سهروردی این داستان‌ها را در همین چارچوب می‌خواند. به این ترتیب، مراتب نور در سهروردی مراتب مشروعیت نیز هست: هر که نوری‌تر است، شایسته‌تر است. این آموزه، اگرچه خود سهروردی جان خود را بر سر آن نهاد، در تاریخ اندیشه سیاسی ایران پژوهاک‌های دیرپایی داشت.

۷-۱۰. «قصه الغریبة الغریبة»

هیچ متنی تصویر سهروردی از نفس و سرنوشت آن را به اندازه رساله رمزی «قصه الغریبة الغریبة» — داستان غربت غربی — زیبا و فشرده بیان نکرده است. راوی حکایت می‌کند که با برادرش عاصم، از سرزمین ماوراءالنهر به دیار مغرب سفر کرد تا در آنجا پرندگانی را شکار کند. در شهر قیروان، مردمانی آنان را شناختند و به بند کشیدند و در چاهی بسیار ژرف افکندند. بر فراز چاه، قصری بود که شب‌ها می‌توانستند از چاه به آن بالا روند و از روزنه‌ای به سوی شرق بنگرند، اما سحرگاه ناگزیر به چاه بازمی‌گشتند.

در یکی از این شب‌ها، هدهدی نامه‌ای از پدرشان آورد که آنان را به بازگشت فرامی‌خواند و راه را به آنان می‌نمود. راوی، با پیروی از این نامه، سفری دشوار آغاز کرد: از دریا گذشت، به کشتی سوار شد، از منازل گوناگون عبور کرد، تا سرانجام به

کوه طور رسید و بر فراز آن، پدر خود را دید. پدر به او گفت که هنوز باید به زندان غربی بازگردد، زیرا بندها را به طور کامل نگسسته است؛ اما مژده داد که روزی به طور کامل رها خواهد شد.

رمزهای این داستان، با آموزه‌های حکمة الاشراق به روشنی قابل تطبیق‌اند. «مغرب» و «قیروان» عالم ماده‌اند؛ «چاه»، بدن است؛ «شب‌ها» که می‌توان از چاه بالا رفت، لحظه‌های رهایی نفس در خواب، مراقبه و خلسه‌اند؛ «هدهد»، پیام‌آور عالم بالاست؛ و «پدر»، ربّ النوع انسان یا عقلی است که نفس از آن صادر شده. نکتهٔ ژرف داستان در پایان آن است: حتی کسی که تا قلهٔ طور بالا رفته، هنوز باید به چاه بازگردد، زیرا تا بدن هست، رهایی کامل نیست. این همان آموزه‌ای است که در بند ۱۰-۳ دیدیم: سلوک، در سهروردی، «کشف» تدریجی است که کمال آن جز با مرگ حاصل نمی‌شود.

۱۰-۸. شرایط سلوک: توصیه‌های پایانی حکمة الاشراق

سهروردی حکمة الاشراق را با توصیه‌هایی به خواننده پایان می‌دهد که نشان می‌دهند این کتاب، در نظر او، تنها متنی نظری نبود. او از خواننده می‌خواهد که پیش از پرداختن به این کتاب، دوره‌ای چهل‌روزه از ریاضت را بگذراند: از خوردن گوشت پرهیز کند، خوراک خود را کم کند، به تأمل در «نور الهی» پردازد، و از آنچه قیّم کتاب — یعنی کسی که حکمت اشراق را به درستی دریافته است — به او می‌آموزد پیروی کند. او همچنین سفارش می‌کند که این کتاب را جز به اهلش نسپارند.

این توصیه‌ها، روشن می‌کنند که «مراتب نور» در سهروردی، نه فقط نقشه‌ای برای فهم، بلکه نقشه‌ای برای «پیمودن» است. خواننده‌ای که بدون ریاضت کتاب را می‌خواند، شاید استدلال‌ها را بفهمد، اما «نور» را نخواهد دید؛ و بدون دیدن نور، استدلال‌ها تنها سایه‌ای از حقیقت‌اند. صدرا نیز بر ضرورت تهذیب نفس برای فهم حکمت تأکید داشت، و خود سال‌ها در کهک به ریاضت گذراند؛ اما در آثار او، پیوند «متن» و «سلوک» کمتر به این صراحت و به صورت دستورالعمل عملی بیان شده است.

۹-۱۰. میراث سیاسی و اجتماعی حکمت اشراق

آموزه «حکیم متآله» و «کیان خرّه»، که در بند ۱۰-۶ دیدیم، پس از سهروردی سرنوشتی پیچیده یافت. از یک سو، مرگ سهروردی در حلب، هشدار بود برای فیلسوفانی که ادّعای مشروعیت روحانی در برابر قدرت سیاسی داشتند. از سوی دیگر، زبان «نور» و «فرّه» در فرهنگ سیاسی ایران زنده ماند و در قرن‌های بعد، در زبان درباری و در ادبیات، بارها به کار رفت.

در مکتب شیراز، در قرن‌های نهم و دهم قمری، حکمت اشراق در کنار فلسفه مشائی تدریس می‌شد، و فیلسوفانی چون دوانی بر آثار سهروردی شرح نوشتند؛ از جمله شرح دوانی بر «هیاکل النور» مشهور است. از این راه، حکمت اشراق به مکتب اصفهان و به صدرا رسید. پژوهشگران نشان داده‌اند که اندیشه اشراقی، در دوره صفوی، یکی از زمینه‌های فکری مفهوم «حکمت» به عنوان دانشی جامع و برتر بود که هم فلسفه را دربرمی‌گرفت و هم سلوک را. این میراث، اگرچه در صدرا بیشتر

جنبه هستی‌شناختی یافت تا سیاسی، هرگز به‌طور کامل از فرهنگ اندیشه ایرانی رخت برنبدست.

۱۰-۱۰. جمع‌بندی دفتر دوم: دستگاه اشراقی در یک نگاه

اکنون می‌توان تصویر کاملی از دستگاه اشراقی سهروردی به دست داد و آن را برای رویارویی با ملاصدرا آماده کرد.

نقطه آغاز این دستگاه، نقدی منطقی است: حدّ تامّ ناممکن است و شناخت راستین یا از امور محسوس است یا از آنچه بی‌نیاز از تعریف است. آنچه بی‌نیاز از تعریف است، ظاهرترین چیز است، یعنی نور. نور، با تحلیل خودآگاهی، به «ظهور ذاتی» یا «حضور نزد خود» تعریف می‌شود؛ و این همان آگاهی و حیات است.

بر این اساس، کل هستی به نور و غیرنور تقسیم می‌شود. نور، از نورالانوار تا ضعیف‌ترین نفس، حقیقتی واحد است که در شدّت و ضعف متفاوت است. این تفاوت با «تشکیک در ماهیت» توضیح داده می‌شود. انوار در دو محور گسترده‌اند: سلسله طولی انوار قاهره که علیّت را حمل می‌کند، و سلسله عرضی ارباب انواع که تنوّع طبیعت را توضیح می‌دهد. رابطه میان انوار، رابطه اشراق و مشاهده، قهر و محبّت است. از جهت فقر انوار، برزخ‌ها یا اجسام پدید می‌آیند. میان عالم عقول و عالم اجسام، عالم مثال قرار دارد که صورت‌های بی‌مادّه در آن معلّق‌اند.

علم، در این دستگاه، حضور است؛ و مراتب نور همان مراتب علم‌اند. نفس انسانی نوری مجرّد است که به بدن دل بسته و در تاریکی غریب مانده است؛ سلوک،

زدودن حجاب‌ها و بازگشت به شرق نور است؛ و معاد، پیوستن هر نفس به مرتبه‌ای است که شایسته آن است.

۱۰-۱۱. نقاط قوّت و گره‌ها

پیش از ورود به دفتر سوم، باید نقاط قوّت و گره‌های این دستگاه را، به اختصار، برشمرد تا خواننده بداند ملاصدرا با چه میراثی روبه‌رو بود.

نقاط قوّت دستگاه سهروردی عبارت‌اند از: یکی کردن هستی و آگاهی و ارائه هستی‌شناسی‌ای که در آن «حضور» مقوله بنیادین است؛ کشف علم حضوری به عنوان بنیاد معرفت؛ وارد کردن تشکیک به ساختار واقعیت عینی؛ گسترش مراتب هستی در دو محور طولی و عرضی و رهایی از محدودیت عدد ده عقول؛ و کشف عالم مثال به عنوان میانجی عقل و ماده.

گره‌های دستگاه سهروردی عبارت‌اند از: ناسازگاری میان اعتباری دانستن وجود و نسبت دادن همه ویژگی‌های وجود به نور؛ نسبت دادن تشکیک به ماهیت، که با تعریف ماهیت به عنوان حدّ ناسازگار به نظر می‌رسد؛ دشواری تبیین رابطه صورت‌های خیالی شخصی با عالم مثال کیهانی؛ دشواری تبیین پیوند نفسی که از آغاز مجرّد است با بدن مادی؛ و ایستایی ذوات، که در آن نفس در سلوک «کشف» می‌کند اما «نمی‌شود».

دفتر سوم نشان خواهد داد که ملاصدرا تقریباً همه این گره‌ها را، با سه ابتکار بنیادی — اصالت وجود، تشکیک خاصّی وجود، و حرکت جوهری — می‌گشاید؛ و دفتر چهارم خواهد پرسید که آیا این گشودن، بی‌هزینه است یا گره‌های تازه‌ای می‌آفریند.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم دوم، مقاله پنجم (معاد، نبوّات، منامات) و توصیه‌های پایانی کتاب.
 - سهروردی، قصّة الغربة الغربية، آواز پر جبرئیل، صغیر سیمرغ، در: مجموعه مصنّفات، ج ۲ و ۳.
 - دوانی، جلال‌الدین. شواکل الحور فی شرح هیاکل النور.
- Corbin, Henry. En Islam iranien, vol. 2 (دربارهٔ رسائل رمزی).

دفتر سوم: حکمت متعالیه ملاصدرا

فصل ۱۱. زندگی، منابع و روش

۱-۱۱. از شیراز تا کهک

صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی در حدود سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ قمری در شیراز، در خانواده‌ای متمول و صاحب نفوذ، به دنیا آمد. پدرش، ابراهیم قوامی، از رجال دیوانی فارس بود و فرزند خود را با امکاناتی کم نظیر پرورش داد. صدرا پس از آموزش‌های مقدماتی در شیراز، به قزوین و سپس اصفهان، پایتخت صفویان، رفت و نزد دو استاد بزرگ عصر خود شاگردی کرد: شیخ بهاءالدین عاملی (شیخ بهایی)، فقیه، ریاضیدان و ادیب، و میر محمدباقر داماد (میرداماد)، فیلسوف برجسته مکتب اصفهان و صاحب نظریه «حدوث دهری». برخی منابع از شاگردی او نزد میرفندرسکی نیز یاد کرده‌اند، اما این گزارش استوار نیست.

میرداماد در زمان خود مهم‌ترین مدافع «اصالت ماهیت» بود، و صدرا نیز، به اقرار خودش، در دوره نخست فکری‌اش پیرو همین نظر بود. پس از دوره‌ای از تدریس و نگارش، صدرا — به دلایلی که خود در مقدمه اسفار به آن اشاره می‌کند، یعنی آزار و بدگویی ظاهرگرایان و نااهلان — از جامعه علمی کناره گرفت و سال‌ها در روستای کهک در نزدیکی قم به انزوا، ریاضت و تأمل گذراند. منابع درباره طول این دوره اختلاف دارند. صدرا خود می‌گوید در این دوره، پس از مجاهدت طولانی، «انوار ملکوت» بر دلش تابید و آنچه پیش‌تر با برهان می‌دانست، اکنون با شهود یافت، و حتی چیزهایی بر او آشکار شد که پیش‌تر با برهان نیز به آنها نرسیده بود.

پس از این دوره، صدرا به شیراز بازگشت و در مدرسه خان، که به همت خاندان الله‌وردی‌خان ساخته شده بود، به تدریس پرداخت. شاگردانش — که مشهورترینشان دو دامادش، ملامحسن فیض کاشانی و ملاعبدالرزاق لاهیجی، بودند — مکتب او را پس از وی ادامه دادند. صدرا در سال ۱۰۵۰ قمری، در بازگشت از هفتمین سفر حج، در بصره درگذشت.

۱۱-۲. آثار

آثار ملاصدرا را می‌توان در چند گروه دسته‌بندی کرد. در رأس آنها «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» قرار دارد، دانشنامه‌ای بزرگ که ساختارش بر «چهار سفر» عارفان استوار است: سفر از خلق به حق، سفر در حق با حق، سفر از حق به خلق با حق، و سفر در خلق با حق. صدرا این چهار سفر را به چهار بخش فلسفه تطبیق می‌دهد: سفر نخست به امور عامه و مسئله وجود؛ سفر دوم به جواهر و اعراض و طبیعیات؛ سفر سوم به الهیات به معنای خاص، یعنی ذات و صفات و افعال خدا؛ و سفر چهارم به نفس و معاد.

گروه دوم، آثار فشرده‌ای‌اند که آموزه‌های اسفار را در قالبی کوتاه‌تر عرضه می‌کنند: «الشواهد الربوبیة»، «المشاعر» — که به‌ویژه برای مسئله وجود اهمیت دارد — ، «العرشیة»، و «المبدأ و المعاد». گروه سوم، آثار تفسیری و حدیثی‌اند، مانند تفسیر برخی سوره‌ها، «اسرار الآیات»، «مفاتیح الغیب» و «شرح اصول کافی». گروه چهارم، حواشی و تعلیقات بر آثار پیشینیان است؛ و در این گروه، «تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق» برای کتاب حاضر اهمیتی ویژه دارد، زیرا در آن صدرا سطر به

سطر با سهروردی گفت‌وگو و مناقشه می‌کند. سرانجام، رساله فارسی «سه اصل» که در آن صدرای لحنی تند از فقیهان قشری و صوفیان دروغین انتقاد می‌کند.

۱۱-۳. منابع: چهار جریان

ملاصدرا در نقطه تلاقی چهار جریان فکری ایستاده است و حکمت متعالیه را می‌توان تلفیقی خلاق از این چهار دانست. جریان نخست، فلسفه مشائی ابن‌سینا و شارحانش، به‌ویژه خواجه نصیرالدین طوسی، که صدرای ساختار برهانی و بسیاری از اصطلاحاتش را از آن گرفت. جریان دوم، حکمت اشراق سهروردی و شارحانش، که صدرای آن تشکیک، علم حضوری، عالم مثال و منطق نوری مراتب را گرفت. جریان سوم، عرفان نظری ابن عربی و شارحانش، مانند صدرالدین قونوی و داوود قیصری، که صدرای آن وحدت وجود، تجلی، انسان کامل و «وجود منبسط» را گرفت. جریان چهارم، کلام، به‌ویژه کلام شیعی، و متون دینی، یعنی قرآن و حدیث، که صدرای همواره می‌کوشید آموزه‌های فلسفی خود را با آنها هماهنگ نشان دهد.

به این ترتیب، اگر سهروردی از میان دو جریان مشائی و ذوقی برخاست، صدرای از میان چهار جریان برخاست. و اگر سهروردی حکیم کامل را جامع «بحث» و «تأله» می‌دانست، صدرای حکمت کامل را جامع «برهان»، «عرفان» و «قرآن» می‌داند؛ و ادعا می‌کند که این سه، اگر درست فهمیده شوند، هرگز با هم ناسازگار نیستند. جمله مشهور او در اسفار این است که شریعت حقه الهی برتر از آن است که احکامش با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشد، و مرگ بر فلسفه‌ای که قوانینش با کتاب و سنت مطابق نباشد.

۱۱-۴. روش: «متعالیه» به چه معنا؟

واژه «متعالیه» را صدرا نخستین بار به کار نبرد؛ پیش از او در آثار ابن سینا و شارحانش، از جمله در اشاره به نوعی حکمت برتر، به کار رفته بود. اما صدرا آن را به نام مکتب خود بدل کرد. «متعالیه» یعنی حکمتی که از سطح مَشَاء و اشراق فراتر می‌رود، بی‌آنکه آنها را نفی کند. روش صدرا را می‌توان در سه ویژگی خلاصه کرد. ویژگی نخست، «جمع» است: صدرا هیچ‌یک از جریان‌های پیشین را یکسره رد نمی‌کند؛ او می‌کوشد نشان دهد که هر کدام بخشی از حقیقت را دیده‌اند و نقصشان در نادیدن بخش‌های دیگر است. ویژگی دوم، «بازسازی برهانی شهود» است: آنچه عارفان با شهود دیده‌اند، صدرا می‌کوشد با برهان اثبات کند؛ و این همان کاری است که سهروردی نیز ادعا کرده بود، اما صدرا آن را در مقیاسی بسیار گسترده‌تر انجام می‌دهد. ویژگی سوم، «سیر از ظاهر به باطن» است: صدرا اغلب یک مسئله را ابتدا با زبان مَشَائیان و بر پایه فرض‌های آنان طرح می‌کند و سپس، در سطحی ژرف‌تر، آن را با اصول خود بازخوانی می‌کند. به همین سبب، خواننده اسفار گاه با گفته‌هایی روبه‌رو می‌شود که در ظاهر با هم ناسازگارند؛ و کلید فهم آنها، تشخیص «سطح» سخن است. این ویژگی به‌ویژه در مسئله مراتب وجود اهمیت دارد، زیرا صدرا گاه از «تشکیک» و گاه از «وحدت شخصی» وجود سخن می‌گوید، و این دو در دو سطح متفاوت‌اند.

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، الاسفار، مقدمه مؤلف (درباره دوران انزوا و روش).

- صدرالدین شیرازی، رساله سه اصل.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا.

Nasr, Seyyed Hossein. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy.

Rahman, Fazlur. The Philosophy of Mullā Ṣadrā (مقدمه).

فصل ۱۲. اصالت وجود

۱-۱۲. بازگشت از اصالت ماهیت

ملاصدرا در «المشاعر» و نیز در اسفار، اعترافی دارد که کمتر فیلسوفی در تاریخ اندیشه به این صراحت کرده است. او می‌گوید در گذشته به شدت از اعتباریت وجود و اصالت ماهیات دفاع می‌کرده، تا آنکه پروردگارش او را هدایت کرد و برهان آن را به او نشان داد و برایش روشن شد که مسئله برعکس است: وجودها حقایق اصیل‌اند و ماهیات — که در زبان عارفان «اعیان ثابته» خوانده می‌شوند — هرگز بوی وجود را نشنیده‌اند.

این اعتراف دو نکته را روشن می‌کند. نخست اینکه اصالت وجود برای صدرانه یک فرض آغازین، بلکه نتیجه یک «چرخش» فکری است؛ و بنابراین او استدلال‌های مخالفان، از جمله سهروردی، را از درون می‌شناخت. دوم اینکه صدران این چرخش را هم برهانی و هم شهودی می‌داند: او هم «برهان» یافت و هم «هدایت».

۲-۱۲. صورت دقیق مسئله

پیش از بررسی استدلال‌ها، باید دقیق دانست که «اصالت وجود» چه ادّعایی است، زیرا در بسیاری از بحث‌ها این مسئله نادرست طرح می‌شود. مسئله این نیست که آیا «چیزی» در خارج هست یا نه؛ همه طرفین، از جمله سهروردی و میرداماد، می‌پذیرند که جهان خارج واقعی است. مسئله این نیست که آیا ذهن می‌تواند وجود و ماهیت را از هم جدا کند یا نه؛ همه می‌پذیرند که ذهن این کار را می‌کند.

مسئله این است: ما از هر شیء خارجی دو مفهوم انتزاع می‌کنیم — یکی مفهوم «چیستی» آن (مثلاً «انسان») و دیگری مفهوم «هستی» آن («موجود»). این دو مفهوم متفاوت‌اند؛ اما شیء خارجی یکی است. پرسش این است: کدام یک از این دو مفهوم، «بالذات» از آن واقعیت واحد حکایت می‌کند و کدام «بالعرض»؟ به عبارت دیگر، مابازای عینی حقیقی کدام است و کدام تنها «به تبع» دیگری بر واقعیت صادق است؟ اصالت وجود پاسخ می‌دهد: آنچه بالذات واقعیت دارد، وجود است؛ و ماهیت «حدّ» یا «قالب ذهنی» وجود است که به تبع آن موجود خوانده می‌شود.

۱۲-۳. دو معنای ماهیت

صدرا برای دقت بیشتر میان دو معنای ماهیت تمایز می‌نهد. «ماهیت به معنای خاص» آن چیزی است که در پاسخ به پرسش «چیست؟» گفته می‌شود؛ یعنی چیستی محدود که جنس و فصل دارد و بر افراد متعدّد صادق است. «ماهیت به معنای عام» آن چیزی است که شیء به سبب آن همان است که هست؛ یعنی

«حقیقت» یا «هویت» شیء. به معنای نخست، خدا ماهیت ندارد، زیرا چیهستی محدودی ندارد. به معنای دوم، خدا ماهیت دارد، و ماهیت او همان وجود محض اوست. آنچه صدرادر مسئله اصالت «اعتباری» می‌داند، ماهیت به معنای نخست است.

این تمایز برای مقایسه با سهروردی بسیار روشنگر است. «نور» در سهروردی، که بسیط و بی‌حدّ و بی‌جنس و فصل است، به هیچ روی ماهیت به معنای خاص نیست؛ اما می‌تواند ماهیت به معنای عام، یعنی «حقیقت» شیء، باشد. به عبارت دیگر، اگر سهروردی را با معیارهای صدرا بخوانیم، «اصالت نور» او با «اصالت ماهیت به معنای خاص» یکی نیست؛ و این دقیقاً همان شکافی است که صدرا از آن برای «صدرایی‌خواندن» سهروردی استفاده می‌کند.

۱۲-۴. برهان‌های اصالت وجود

صدرای و پیروانش برهان‌های گوناگونی بر اصالت وجود آورده‌اند. در اینجا مهم‌ترین آنها را، با توجّه به نسبتشان با دستگاه سهروردی، بازسازی می‌کنیم.

برهان نخست، «برهان تساوی نسبت». ماهیت، از آن حیث که ماهیت است، نسبتش به وجود و عدم یکسان است؛ «انسان» به خودی خود نه موجود است و نه معدوم. پس اگر انسانی در خارج واقعیت دارد، این واقعیت از ماهیت انسان نیست، بلکه از چیزی دیگر است که ماهیت را از حالت تساوی بیرون آورده است. آن چیز، وجود است. اگر وجود نیز اعتباری و ذهنی باشد، هیچ چیز ماهیت را از

حالت تساوی بیرون نیاورده است، و در نتیجه هیچ چیز در خارج واقعیت ندارد؛ و این سفسطه است.

برهان دوم، «برهان آثار». ماهیت انسان، هم در ذهن تحقق دارد و هم در خارج. اما انسان ذهنی هیچ‌یک از آثار انسان خارجی را ندارد: نمی‌اندیشد، نمی‌خورد، نمی‌زاید. آتش ذهنی نمی‌سوزاند. اگر ماهیت در هر دو جا یکی است و آثار تنها در یکی ظاهر می‌شود، منشأ آثار نمی‌تواند ماهیت باشد؛ بلکه چیزی است که در خارج هست و در ذهن نیست، یعنی نحوه‌ی خاصی از وجود. پس وجود، منشأ آثار و واقعیت‌دار است.

برهان سوم، «برهان تشکیک». در خارج، اشیا در شدت و ضعف، کمال و نقص، و تقدّم و تأخّر با هم تفاوت دارند؛ علت از معلول کامل‌تر است، و حرارت شدید از حرارت ضعیف. اما ماهیت — به معنای حدّ — تشکیک‌پذیر نیست، زیرا هر حدّی تعریفی متعیّن دارد. پس آنچه در خارج مشکک است، ماهیت نیست؛ وجود است. این برهان، به‌طور مستقیم، رویاروی «تشکیک در ماهیت» سهروردی قرار می‌گیرد، و در فصل ۱۹ به تفصیل بررسی می‌شود.

برهان چهارم، «برهان حمل». وقتی می‌گوییم «زید انسان است»، دو مفهوم متفاوت، «زید» و «انسان»، را بر هم حمل می‌کنیم؛ و این حمل معنادار است، یعنی میان آنها «اتحاد» هست. اتحاد میان دو مفهوم متفاوت نمی‌تواند از جهت مفهوم باشد، چون مفاهیم متفاوت‌اند؛ پس باید از جهت «وجود» باشد: زید و

انسان در یک وجود متّحدند. اگر وجود اعتباری باشد، این اتّحاد نیز اعتباری است، و حمل بی بنیاد می شود.

برهان پنجم، «برهان حرکت اشتدادی». در حرکت اشتدادی، مانند گرم شدن تدریجی آب، شیء از حالتی به حالتی دیگر می رود و در هر لحظه «بیشتر» می شود. اگر آنچه واقعیت دارد ماهیت باشد، در هر لحظه با ماهیتی تازه روبه رو هستیم، و چون لحظات بی نهایت اند، باید بی نهایت ماهیت بالفعل میان دو حدّ داشته باشیم. اما اگر آنچه واقعیت دارد، وجود واحد و پیوسته ای باشد که به تدریج شدید می شود، ماهیات تنها «حدود» فرضی این پیوستار واحدند که ذهن انتزاع می کند. این برهان، که پلی به حرکت جوهری است، نشان می دهد که اصالت وجود و حرکت جوهری در صدرا جدایی ناپذیرند.

۱۲-۵. پاسخ به استدلال های سهروردی

در فصل ۴ سه استدلال سهروردی بر اعتباریت وجود را دیدیم. اکنون پاسخ های صدرا را به تفصیل می آوریم.

به استدلال «تسلسل»، که می گفت اگر وجود موجود باشد باید وجودی دیگر داشته باشد، صدرا پاسخ می دهد که موجودیت وجود «به ذات خودش» است و موجودیت ماهیت «به وجود». این اشتراک لفظی نیست؛ مفهوم «موجود» یکی است، اما مصداق یابی آن در دو مورد متفاوت است. در مورد وجود، «موجود» یعنی «خود هستی»؛ در مورد ماهیت، «موجود» یعنی «دارای هستی». صدرا تمثیلی مشهور دارد: شوری غذا از نمک است، اما شوری نمک از خود نمک است؛

و هیچ کس نمی گوید برای شورشدن نمک، نمکی دیگر لازم است. همچنین روشنائی اشیا از نور است و روشنائی نور از خود آن — تمثیلی که صدرا عمداً از زبان خودِ سهروردی می گیرد، زیرا سهروردی نیز پذیرفته بود که نور «ظاهر لذاته» است و به ظهوری زاید نیاز ندارد. به عبارت دیگر، صدرا می گوید: اگر نور تو، که ظاهر به ذات خودش است، دچار تسلسل نمی شود، چرا وجود، که موجود به ذات خودش است، دچار تسلسل شود؟

به استدلال «تقدّم»، که می گفت ماهیت پیش از اتّصاف به وجود یا موجود است یا معدوم، صدرا پاسخ می دهد که این استدلال تنها بر ضدّ کسی کار می کند که وجود را «عرضی خارجی» بر ماهیت بداند. اما در اصالت وجود، در خارج، ماهیتی جدا از وجود نیست که وجود بر آن عارض شود؛ در خارج فقط وجود است، و ماهیت حدّ آن است. عروض وجود بر ماهیت فقط در ظرف تحلیل ذهنی است؛ و در این ظرف، ماهیت «پیش» از وجود نیست بلکه «با» آن است، و ذهن آن دور از هم جدا می کند. به عبارت دیگر، استدلال سهروردی فرض می گیرد که ماهیت در خارج «جایگاه» یا «محلّ» وجود است؛ و اصالت وجود دقیقاً همین فرض را رد می کند.

به استدلال «اطلاق یکسان بر جوهر و عرض» نیز پاسخ مشابهی داده می شود: وجود عرض، عرضی بر جوهر یا بر عرض نیست؛ وجود عرض همان «نحوه خاص هستی» است که ذاتاً وابسته است. وجود جوهری «وجود لنفسه» است و وجود عرضی «وجود لغيره»؛ و این تفاوت، تفاوت در مراتب خودِ وجود است، نه در چیزی بیرون از آن.

۱۲-۶. ماهیت به عنوان «حدّ» و «سایه»

اگر وجود اصیل است، ماهیت چه جایگاهی دارد؟ صدرا در این باره تعابیر گوناگونی دارد که هر یک جنبه‌ای از مسئله را روشن می‌کند. ماهیت «حدّ وجود» است: همان گونه که مرز یک سطح چیزی جدا از سطح نیست، بلکه جایی است که سطح پایان می‌یابد، ماهیت نیز جایی است که یک وجود خاص پایان می‌یابد. ماهیت «قالب ذهنی» وجود است: آنچه ذهن از یک وجود محدود «می‌گیرد» تا بتواند آن را بشناسد. ماهیت «حکایت» وجود است: نشانه‌ای که از وجود خبر می‌دهد بی‌آنکه خود وجود باشد. و در تعبیر عرفانی‌تر، ماهیت «سایه» یا «خیال» وجود است.

تعبیر «حدّ» برای مسئله ما اهمیت ویژه دارد. در سهروردی، جسم «جوهر غاسق» بود: چیزی که هست اما نور نیست. در صدرا، ماهیت «حدّ عدمی» وجود است: چیزی که از وجود محدود انتزاع می‌شود، اما خود آن «عدم» فراتر از حد است. به این ترتیب، «ظلمت» سهروردی و «ماهیت» صدرا کارکرد مشابهی دارند: هر دو اصل «کثرت» و «محدودیت» در برابر اصل «وحدت» و «ظهور» اند. تفاوت در این است که ظلمت سهروردی، در قالب جوهر غاسق، به نحوی «واقعیت» دارد، در حالی که ماهیت صدرا در خارج «به تبع» وجود موجود است و در ذات خود هیچ است. صدرا در اینجا یک گام از سهروردی رادیکال‌تر است: او دوگانه نور و ظلمت را به یگانه وجود و حدود آن فرو می‌کاهد.

۱۲-۷. آیا سهروردی «اصالت وجودی» بود؟

صدرا در تعلیقات خود بر شرح حکمة الاشراق، و نیز در اسفار، گاه به سوی خوانشی می‌رود که بر پایه آن سهروردی، در عمق دستگاه خود، اصالت وجودی بوده است: «نوری» که او توصیف می‌کند، همان وجود است، و اعتراض او به اصالت وجود، تنها اعتراض به «مفهوم عام وجود» است که بی‌گمان ذهنی است. سبزواری، در منظومه خود، این خوانش را در بیتی مشهور خلاصه کرده است که حکیمان فلهوی — یعنی همان حکیمان ایرانی که سهروردی خود را احیاگر آنان می‌دانست — وجود را حقیقتی ذات‌تشکیک می‌دانستند که مراتبی در غنا و فقر دارد، همچون نور که قوی و ضعیف می‌شود. به این ترتیب، از منظر سنت صدراپی، سهروردی «در سخن» اصالت ماهوی بود و «در حقیقت» اصالت وجودی.

این خوانش، هرچند تفسیری سخاوتمندانه است، نباید بی‌نقد پذیرفته شود. سهروردی آگاهانه و با برهان‌های مشخص وجود را اعتباری دانست، و این انتخاب در دستگاه او کارکرد داشت: او می‌خواست نشان دهد که بنیاد هستی را نمی‌توان با «مفاهیم عام» مثالی شناخت، بلکه باید با «مشاهده» یافت. نور، برای او، نه مفهوم است و نه مابازای مفهوم، بلکه چیزی است که «دیده» می‌شود. صدرا با بدل کردن نور به وجود، این وجه «مشاهده‌ای» را تا حدّی به وجه «مفهومی-برهانی» بازی‌گرداند. پرسش از اینکه آیا این بازگشت پیشرفت است یا فقدان، از پرسش‌های محوری دفتر چهارم است.

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، المشاعر، شعرهای نخستین (اثبات اصالت وجود و پاسخ به شبهات).
- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست، منهج نخست (مباحث وجود).
- سبزواری، ملاحادی. شرح المنظومة، غرر اصالت وجود و تشکیک.
- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه، مباحث اصالت وجود.

Kalin, Ibrahim. Knowledge in Later Islamic Philosophy (فصل)
(مربوط به وجود).

فصل ۱۳. تشکیک خاصی و وحدت در کثرت

۱-۱۳. از اصالت به تشکیک

اصالت وجود، به تنهایی، مسئله مراتب هستی را حل نمی‌کند؛ بلکه آن را حادث می‌کند. اگر آنچه در خارج هست فقط وجود است، و اگر وجود حقیقی واحد است — چون مفهوم وجود بر همه چیز به یک معنا حمل می‌شود — پس چگونه این همه کثرت در جهان هست؟ پاسخ‌های ممکن سه‌اند. پاسخ نخست، که صدرا آن را به برخی از مشائیان نسبت می‌دهد، این است که وجودها «حقایق متباین» اند: وجود خدا، وجود عقل و وجود سنگ سه حقیقت کاملاً جدا هستند که تنها در مفهوم عام «وجود» شریک‌اند. پاسخ دوم، که به برخی صوفیان نسبت داده می‌شود، این است که وجود فقط یکی است و کثرت یکسره پندار است. پاسخ سوم، پاسخ صدراست: وجود حقیقی واحد است که در عین وحدت، مراتب متکثر دارد؛

و کثرت واقعی است، اما کثرتِ «درون» وحدت. این پاسخ همان «تشکیک خاصّی» است.

۱۳-۲. انواع تشکیک

برای فهم دقیق این آموزه، باید انواع تشکیک را از هم جدا کرد. در سنت صدرایی — که سبزواری و شارحان بعدی آن را نظام‌مندتر کردند — سه گونه تشکیک از هم متمایز شده است.

«تشکیک عامّی» تشکیکی است که در آن «ما به الامتیاز» غیر از «ما به الاشتراک» است. این همان تشکیک مفهومی ابن‌سیناست: مفهوم «سفید» بر برف و عاج با شدّت و ضعف حمل می‌شود، اما آنچه آنها را از هم جدا می‌کند، چیزی جز سفیدی است. این تشکیک در واقع به «اختلاف در امور بیرونی» بازمی‌گردد.

«تشکیک خاصّی» تشکیکی است که در آن «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» است؛ یعنی دو مرتبه در همان چیزی از هم جدا می‌شوند که در آن شریک‌اند. وجود شدید و وجود ضعیف، هر دو وجودند، و شدّت و ضعفشان نیز «وجود» است: وجود شدید در وجود بیشتر است، نه در چیزی دیگر. این همان ساختاری است که سهروردی به نور و ماهیت نسبت داده بود و صدرا به وجود نسبت می‌دهد.

«تشکیک خاصّ‌الخاصّی» تشکیکی است که نه در مراتب یک حقیقت، بلکه در «مظاهر» یک حقیقت شخصی واحد است. در این سطح، کثرت دیگر کثرتِ مراتب نیست، بلکه کثرتِ «ظهورات» و «تجلّیات» یک وجود است. این سطح، که در بند ۷-۱۳ بررسی می‌شود، به وحدت شخصی وجود عارفان نزدیک می‌شود.

۱۳-۳. وجوه تشکیک

صدرا تشکیک در وجود را در چند وجه برمی‌شمارد، که هر یک یکی از ابعاد «مراتب» را بیان می‌کند. «شدّت و ضعف»: برخی وجودها شدیدتر از برخی دیگرند، چنان‌که وجود عقل شدیدتر از وجود جسم است. «تقدّم و تأخّر»: برخی وجودها بر برخی دیگر مقدّم‌اند، چنان‌که علّت بر معلول تقدّم دارد؛ و این تقدّم نه زمانی، بلکه وجودی است. «کمال و نقص»: برخی وجودها کمالاتی دارند که دیگران ندارند. «غنا و فقر»: برخی وجودها بی‌نیازند و برخی نیازمند؛ و در رأس، وجود واجب، غنیّ مطلق است. این وجوه در واقع از هم جدا نیستند؛ همه جنبه‌هایی از یک حقیقت‌اند: وجود کامل‌تر همان وجود مقدّم‌تر، شدیدتر و غنی‌تر است.

۱۳-۴. برهان تشکیک خاصّی

صدرا بر تشکیک خاصّی چند استدلال دارد که با برهان‌های اصالت وجود پیوند نزدیک دارند. استدلال محوری را می‌توان چنین بازسازی کرد. نخست، مفهوم وجود بر همه موجودات به یک معنا حمل می‌شود: «هست» در «خدا هست» و «سنگ هست» به یک معناست، وگرنه نمی‌توانستیم درباره هستی خدا چیزی بفهمیم. دوم، مفهوم واحد نمی‌تواند از حقایق متباین به‌ماهی متباین انتزاع شود؛ زیرا اگر دو چیز در هیچ جهتی اشتراک نداشته باشند، ذهن نمی‌تواند از هر دو یک مفهوم بگیرد. پس وجودها در حقیقت خود اشتراک دارند. سوم، اما وجودها در خارج با هم تفاوت دارند؛ و چون در خارج چیزی جز وجود نیست، تفاوتشان نیز باید در خود وجود باشد. نتیجه: وجودها در همان چیزی که با هم شریک‌اند، از هم جدا می‌شوند؛ و این یعنی تشکیک خاصّی.

این استدلال، ساختاری همانند استدلال سهروردی برای تشکیک در نور دارد؛ تنها «حامل» تشکیک عوض شده است. اما صدرا یک گام پیش‌تر می‌رود: چون در دستگاه او چیزی جز وجود نیست، «هر» تفاوتی در جهان، در نهایت، تفاوتی در مراتب وجود است. تفاوت انسان و اسب، تفاوت عقل و نفس، تفاوت علت و معلول — همه به تفاوت در شدت و ضعف وجود بازمی‌گردند. ماهیات گوناگون، تنها «نام‌هایی» اند که ذهن بر حدود گوناگون این پیوستار واحد می‌نهد.

۱۳-۵. تمثیل نور، این بار در صدرا

جالب است که صدرا برای توضیح تشکیک وجود، بارها به همان تمثیل نور بازمی‌گردد که سهروردی بنیاد دستگاه خود کرده بود. نور خورشید و نور چراغ و نور شمع، هر سه نورند؛ و تفاوتشان در شدت خود نور است. نور قوی، بیشتر همان چیزی است که نور ضعیف است. و همان‌گونه که نور در عین وحدت حقیقت، مراتب بی‌شمار دارد، وجود نیز.

این بازگشت به تمثیل نور تصادفی نیست. صدرا به‌خوبی آگاه است که تشکیک را از سهروردی گرفته است، و در تعلیقات خود بر شرح حکمة الاشراق بارها می‌گوید که آنچه شیخ اشراق درباره نور گفته، در واقع درباره وجود صادق است. به تعبیر دیگر، صدرا می‌گوید: تمثیل نور درست است؛ فقط باید آن را تمثیل دانست، نه اصل. اصل وجود است، و نور یکی از روشن‌ترین مصادیق آن.

۱۳-۶. وحدت در کثرت، کثرت در وحدت

نتیجه تشکیک خاصی، آموزه‌ای است که در سنت صدرایی با تعبیر «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» شناخته می‌شود. «وحدت در کثرت» یعنی: در همه این موجودات متکثر، یک حقیقت واحد، یعنی وجود، ساری است؛ و این وحدت، نه وحدتی مفهومی، بلکه وحدتی عینی است. «کثرت در وحدت» یعنی: این حقیقت واحد، در ذات خود، مراتب متکثر دارد؛ و این کثرت، نه پندار، بلکه واقعی است.

این آموزه، از یک سو، از «تباین وجودها» فاصله می‌گیرد که جهان را به جزیره‌هایی جدا بدل می‌کرد، و از سوی دیگر، از «وحدت محضی» که کثرت را پندار می‌شمرد. تشکیک خاصی، راه میانه‌ای است که هم وحدت را جدی می‌گیرد و هم کثرت را.

۱۳-۷. از تشکیک به وحدت شخصی

اما داستان به همین جا ختم نمی‌شود. صدرا در جلد دوم اسفار، در بحث علت و معلول، به نقطه‌ای می‌رسد که خود آن را «تکمیل فلسفه» می‌نامد. او می‌گوید پروردگارش او را با برهانی روشن رهنمون شد به اینکه وجود، حقیقتی واحد و شخصی است که در هستی شریکی ندارد؛ و آنچه جز اوست، همه «شئون»، «اطوار» و «تجلیات» اویند، نه موجوداتی در کنار او.

این سخن، در نگاه نخست، با تشکیک خاصی ناسازگار به نظر می‌رسد. در تشکیک، مراتب متعددی از وجود هستند که همه «وجود» اند، هرچند با شدت‌های متفاوت. در وحدت شخصی، فقط یک وجود هست، و بقیه «ظهورات» آن‌اند. آیا صدرا از تشکیک دست کشیده است؟

پاسخ رایج در سنت صدرایی این است که این دو، دو سطح از یک حقیقت‌اند. در سطح نخست، که صدرا بخش عمدهٔ فلسفهٔ خود را در آن می‌نویسد، با زبان تشکیک سخن می‌گوید: مراتب متعدّد وجود، که هر یک «وجود» است. در سطح ژرف‌تر، که در بحث علّیت به آن می‌رسد، نشان می‌دهد که معلول، در تحلیل نهایی، «وجودی مستقل» نیست، بلکه «وجود رابط»، یعنی عین ربط و وابستگی به علّت است. و اگر معلول عین ربط است، پس «وجودی در کنار علّت» نیست، بلکه «جلوه‌ای» از آن است. به این ترتیب، تشکیک در مراتب «موجودات» به تشکیک در مراتب «ظهور» یک وجود بدل می‌شود.

این جابه‌جایی، برای مقایسه با سهروردی، بسیار مهم است. در سهروردی، انوار «ذوات» مستقل‌اند: هر یک ذاتی قائم به خود است که از بالا پرتو می‌گیرد، اما در عین حال «خودی» دارد که خود را درمی‌یابد و به بالاتر عشق می‌ورزد. در صدرای متأخر، معلول‌ها «خودی» مستقل ندارند؛ آنها «شأن»‌های علّت‌اند. این تفاوت — که بررسی کامل آن در فصل ۱۵ و فصل ۱۸ خواهد آمد — به نظر نویسنده، عمیق‌ترین تفاوت ساختاری دو دستگاه است.

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست (تشکیک وجود) و مباحث علّت و معلول (تکمیل فلسفه و وحدت شخصی).
- عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱.

فصل ۱۴. مراتب وجود: از واجب تا هیولا

۱۴-۱. نقشه کلی

با اصالت وجود و تشکیک خاصّی، اکنون می‌توان نقشه کلی مراتب هستی در دستگاه صدرایی را ترسیم کرد. این نقشه، از یک سو، شباهت آشکاری با نقشه سهروردی دارد: هر دو از مبدای بسیط آغاز می‌کنند، از عالم عقول و عالم مثال می‌گذرند، و به عالم اجسام می‌رسند. اما از سوی دیگر، تفاوت‌های ساختاری دارد که از اصول متفاوت دو دستگاه برمی‌خیزد. در این فصل، مراتب را از بالا به پایین، یعنی در «قوس نزول»، بررسی می‌کنیم و در پایان به «قوس صعود» اشاره می‌کنیم.

۱۴-۲. مرتبه نخست: واجب‌الوجود، صرف‌الوجود

در رأس مراتب، وجود واجب قرار دارد. صدرای این وجود را «صرف‌الوجود» می‌نامند: وجودی که هیچ حدّی، هیچ نقصی و هیچ عدمی با آن آمیخته نیست. استدلال مشهور او برای اثبات واجب، که در سنت بعدی «برهان صدیقین» نام گرفت، از خود حقیقت وجود آغاز می‌کند، نه از مخلوقات. استدلال، به اختصار، چنین است: حقیقت وجود — که اصیل است — یا در ذات خود نیازمند غیر است یا نه. اگر نه، همان واجب است. اگر آری، نیاز آن ناشی از نقص و محدودیت است؛ و مرتبه محدود وجود، به دلیل تشکیک، وابسته به مرتبه کامل‌تر است؛ و این سلسله باید به مرتبه‌ای برسد که هیچ نقصی ندارد، یعنی وجود صرف.

صدرا این برهان را برتر از برهان‌های مَشایی می‌داند، زیرا در آن «از خودِ او به خودِ او» استدلال می‌شود، نه از آفریده‌ها به آفریننده. در اینجا نیز پیوندی با سهروردی هست: استدلال سهروردی برای نورالانوار نیز از «خودِ نور» آغاز می‌شد، نه از اجسام؛ یعنی از نیاز انوار ضعیف به نور قوی. صدرا همان ساختار را، با جایگزینی نور با وجود، عمیق‌تر می‌کند.

از ویژگی‌های صرف‌الوجود، قاعدهٔ «بسیط‌الحقیقه» است که در فصل ۹ دیدیم: وجود بسیط و نامحدود، همهٔ کمالات همهٔ اشیا را به نحو برتر دارد، بی‌آنکه حدود و نقایص آنها را داشته باشد. پس در مرتبهٔ نخست، همهٔ مراتب پایین‌تر به نحو «اجمالی» حاضرند. این همان است که عارفان «احدیّت» یا «کنز مخفی» نامیده‌اند.

۱۴-۳. مرتبهٔ دوم: وجود منبسط

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های دستگاه صدرا با دستگاه‌های مَشائی و اشراقی، در صادر نخست است. در ابن‌سینا، صادر نخست «عقل اول» است. در سهروردی، «نور اقرب» یا بهمن. اما صدرا، با تأثیر از ابن عربی و شارحانش، صادر نخست را «وجود منبسط» می‌داند، که عارفان آن را «فیض مقدّس»، «نفس رحمانی»، «حقّ مخلوق» به «و» «رقّ منشور» نیز نامیده‌اند.

وجود منبسط، برخلاف عقل اول یا نور اقرب، یک «موجود» در کنار موجودات دیگر نیست؛ بلکه «خودِ فیض» است که بر همهٔ ماهیات گسترده می‌شود. این وجود، در مرتبهٔ عقول، عقل است؛ در مرتبهٔ نفوس، نفس است؛ در مرتبهٔ اجسام،

جسم. به عبارت دیگر، وجود منبسط، واحدی است که در هر مرتبه‌ای به رنگ آن مرتبه درمی‌آید. عقل اول «نخستین تعین» این وجود منبسط است، نه صادر نخست به معنای دقیق.

این تفاوت پیامدی بزرگ دارد. در سهروردی، سلسلهٔ انوار سلسله‌ای از «ذوات» است که هر یک از بالاتر صادر می‌شود. در صدرای کل هستی مخلوق «یک» فیض است که در مراتب گوناگون متعین می‌شود. این تصویر، نقشی مشابه نقش «ضرب اشراقات» سهروردی دارد، که توضیح می‌داد چرا مراتب پایین‌تر از بالاتر پرتو می‌گیرند؛ اما آن را بسیار ساده‌تر می‌کند: پرتوی واحد است که در همه جا ساری است. «ضرب» جای خود را به «بسط» می‌دهد.

۱۴-۴. مرتبهٔ سوم: عالم عقول

نخستین تعین وجود منبسط، عالم عقول است: موجوداتی که به کلی از ماده و از صورت و اندازه رها هستند، و فعلیت محض‌اند. در این عالم، صدرای هم سلسلهٔ طولی عقول را، به شیوهٔ مثالی و اشراقی، می‌پذیرد، و هم سلسلهٔ عرضی را، که سهروردی ارباب انواع می‌نامید.

دربارهٔ سلسلهٔ عرضی، صدرای مدافعان سرسخت مثل افلاطونی است. او در اسفار فصلی طولانی به اثبات آن اختصاص می‌دهد و استدلال‌های سهروردی را بازمی‌گوید و استدلال‌هایی از خود بر آنها می‌افزاید. اما تفسیر او از مثل با تفسیر سهروردی تفاوتی ظریف و اساسی دارد. در سهروردی، ربّ النوع «نوری» است که بر نوع مادی «تدبیر» دارد؛ یعنی دو ذات جدا هستند: یکی نوری و مدبّر، دیگری مادی و مدبّر.

اما در صدرها، مثال افلاطونی «فرد عقلی» همان نوع است؛ یعنی مثال انسان، خودِ «انسان» است در مرتبهٔ عقلی، و انسان مادی خودِ «انسان» است در مرتبهٔ طبیعی. هر دو یک ماهیت دارند، اما با دو نحوهٔ وجود: یکی کامل و مجرد، دیگری ناقص و مادی.

این تفاوت، دقیقاً از اصالت وجود و تشکیک آن برمی‌خیزد. چون ماهیت، به خودی خود، نسبت به مراتب وجود یکسان است، یک ماهیت می‌تواند در چند مرتبهٔ وجود تحقق یابد: در مرتبهٔ عقلی، در مرتبهٔ مثالی، در مرتبهٔ طبیعی. صدرها این را با اصطلاح «حمل حقیقه و رقیقه» بیان می‌کند: مثال عقلی انسان، «حقیقت» انسان طبیعی است، و انسان طبیعی «رقیقه» یا صورت رقیق‌شدهٔ آن. ربّ النوع سهروردی، که «دیگری» مدبّر بود، در صدرها به «خودِ برتر» نوع بدل می‌شود.

۱۴-۵. مرتبهٔ چهارم: عالم مثال منفصل

پایین‌تر از عالم عقول، عالم مثال است، که صدرها آن را، مانند سهروردی، می‌پذیرد و «خیال منفصل» یا «مثال منفصل» می‌نامد. این عالم، عالمی است که در آن موجودات صورت و اندازه دارند، اما ماده ندارند؛ و در میان عقل و ماده قرار دارد. صدرها، مانند سهروردی، این عالم را جایگاه تمثّل فرشتگان، رؤیاهای صادق، و بخشی از حقایق اخروی می‌داند.

اما چنان‌که در فصل ۸ دیدیم، صدرها در کنار این مثال منفصل، به «مثال متّصل» نیز قائل است: مرتبهٔ مثالی نفس هر انسان، که صورت‌های خیالی او را می‌آفریند. به این ترتیب، عالم مثال در صدرها دو چهره دارد: چهرهٔ کیهانی، که همهٔ نفوس در

آن شریک‌اند، و چهرهٔ فردی، که هر نفس جهان مثالی خاص خود را دارد. این دوگانگی، مشکل سهروردی را حل می‌کند: صورت‌هایی که من به اراده می‌سازم، در مثال متّصل من‌اند؛ و صورت‌هایی که با دیگران مشترک است — یا از بالا بر پیامبران آشکار می‌شود — در مثال منفصل.

۱۴-۶. مرتبهٔ پنجم: عالم طبیعت

پایین‌تر از عالم مثال، عالم طبیعت یا عالم ماده قرار دارد: عالم اجسام، که در آن موجودات هم صورت و اندازه دارند و هم ماده، و در زمان و مکان‌اند. صدرا، برخلاف سهروردی که جسم را همان «مقدار» یا امتداد می‌دانست، ترکیب جسم از هیولا و صورت را، به شیوهٔ مثائی، می‌پذیرد؛ اما آن را با اصالت وجود بازتفسیر می‌کند: هیولا و صورت دو «جزء» خارجی نیستند که در کنار هم باشند، بلکه دو «جهت» یک وجود واحدند؛ جهت «قوه» و جهت «فعلیت». این ترکیب، «ترکیب اتّحادی» است، نه «ترکیب انضمامی».

ویژگی بنیادی عالم طبیعت در صدرا، که آن را از همهٔ مراتب بالاتر جدا می‌کند، «حرکت» است. عالم طبیعت نه فقط «دارای» حرکت است، بلکه «عین» حرکت است: جوهر مادی در ذات خود پیوسته در حال شدن است. این همان «حرکت جوهری» است که در فصل ۱۶ به تفصیل بررسی می‌شود. در اینجا کافی است بگوییم که حرکت جوهری، عالم طبیعت را از «پست‌ترین مرتبهٔ نزول» به «آغاز صعود» بدل می‌کند: ماده، که در پایین‌ترین جای هستی است، با حرکت جوهری رو به بالا دارد.

۷-۱۴. مرتبه ششم: هیولای اولی

در پایین‌ترین جای هستی، «هیولای اولی» قرار دارد، که صدرا آن را «قوه محض» می‌داند: چیزی که هیچ فعلیتی ندارد جز فعلیت «قوه‌بودن»، یعنی آمادگی برای پذیرش همه صورت‌ها. صدرا هیولا را «ضعیف‌ترین مرتبه وجود» می‌داند؛ آن قدر ضعیف که نزدیک به عدم است، اما هنوز عدم نیست. هیولا، به تعبیر برخی از پیروان صدرا، «مرز» وجود و عدم است.

در اینجا مقایسه با «جوهر غاسق» سهروردی روشن‌تر است. هر دو پایین‌ترین جای هستی را به چیزی نسبت می‌دهند که تقریباً فقط با «کمبود» تعریف می‌شود: در سهروردی، کمبود نور؛ در صدرا، کمبود فعلیت. اما در سهروردی، جوهر غاسق «واقعیت» دارد و مقدار و امتداد است؛ در حالی که در صدرا، هیولا هیچ فعلیتی ندارد و فقط «امکان» است. صدرا از این حیث، پایین‌ترین هستی را حتی از سهروردی «تهی‌تر» می‌کند؛ اما همین تهی‌بودن، شرط امکان «حرکت» و «صعود» است: چیزی که همه چیز می‌تواند بشود، باید در آغاز هیچ نباشد.

۸-۱۴. قوس نزول و قوس صعود

سرانجام، نقشه مراتب هستی در صدرا تنها نقشه‌ای از «پایین آمدن» نیست. صدرا، با تأثیر از عارفان، هستی را «دایره»‌ای می‌بیند که دو نیمه دارد: «قوس نزول»، که از واجب آغاز می‌شود و از عقول و مثال و طبیعت می‌گذرد و به هیولا می‌رسد؛ و «قوس صعود»، که از هیولا آغاز می‌شود و با حرکت جوهری، از جماد به گیاه، از گیاه به جانور، از جانور به انسان، و از انسان به مراتب عقلی بالا می‌رود تا به مبدأ بازگردد.

این دو قوس، از حیث مراتب با هم متناظرند، اما از حیث «نحوه وجود» متفاوت‌اند. در قوس نزول، مراتب «پیش از» ماده‌اند و از بالا صادر می‌شوند. در قوس صعود، مراتب «پس از» ماده‌اند و از پایین برمی‌آیند. عقلی که در قوس نزول هست، «عقل مفارق» است که هرگز با ماده نبوده؛ عقلی که در قوس صعود هست، «عقل برآمده» است، یعنی نفسی که از ماده برخاسته و به تجرد عقلی رسیده است. نفس انسانی، در این دستگاه، جایی است که قوس صعود از آن می‌گذرد: موجودی که از ماده آغاز می‌کند و می‌تواند تا عالم عقل بالا رود.

این ساختار دایره‌ای، شاید بزرگ‌ترین تفاوت نقشه صدرای با نقشه سهروردی است. در سهروردی نیز «بازگشت» هست — نفس غریب به شرق نور بازمی‌گردد — اما این بازگشت، بازگشت «ذاتی» است که از آغاز نوری بوده و در تاریکی گرفتار آمده است. در صدرای، بازگشت، «شدن» است: نفس در آغاز نوری نیست، بلکه نوری «می‌شود». قوس صعود، در این معنا، تاریخ واقعی «آفرینش خود» است. و این تفاوت، که از حرکت جوهری برمی‌خیزد، موضوع بخش بعدی این کتاب است.

۹-۱۴. جمع‌بندی: دو نقشه در کنار هم

پیش از ادامه، مناسب است دو نقشه مراتب هستی را، به اختصار، در کنار هم بگذاریم.

- در رأس: نورالانوار در سهروردی، صرف‌الوجود در صدرای؛ هر دو بسیط و بی‌نیاز، و هر دو با استدلالی که از خود حقیقت بنیادین آغاز می‌شود.

- صادر نخست: نور اقرب (بهمن) در سهروردی، که ذاتی نوری است؛ وجود منبسط در صدرا، که فیضی ساری در همه مراتب است و عقل اول نخستین تعین آن است.
 - عالم عقول: سلسله طولی و عرضی در هر دو؛ اما ارباب انواع در سهروردی «مدبران دیگر»ند و مثل در صدرا «فرد عقلی خود نوع».
 - عالم مثال: در سهروردی، عالمی بیرونی از صور معلّقه؛ در صدرا، مثال منفصل به علاوه مثال متصل که مرتبه‌ای از نفس است.
 - عالم اجسام: در سهروردی، برزخ یا جوهر غاسق، که مقدار است؛ در صدرا، ترکیب اتحادی هیولا و صورت، که عین حرکت است.
 - پایین‌ترین مرتبه: ظلمت به عنوان سایه نور در سهروردی؛ هیولا به عنوان قوه محض در صدرا.
 - ساختار کلی: سلسله‌ای خطی با بازگشت ذاتی در سهروردی؛ دایره‌ای با قوس نزول و قوس صعود در صدرا.
- بخش بعدی دفتر سوم، با فصل‌های علیّت و وجود رابط، حرکت جوهری، و نفس و معاد، این نقشه را از حالت ایستا به حالت پویا درمی‌آورد و نشان می‌دهد که چرا مراتب هستی در صدرا نه فقط «درجه‌های کمال»، بلکه «مراحل یک سفر»ند.

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر سوم (برهان صدیقین، قاعده بسیط الحقیقه) و بحث مثل افلاطونی.

- صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية، مشهد نخست و دوم.
- صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد.
- قیصری، داوود. مقدّمه شرح فصوص الحکم (درباره وجود منبسط و حضرات).

فصل ۱۵. علّیت، وجود رابط و فقر وجودی

۱-۱۵. چرا علّیت، مسئله مراتب است

مراتب هستی تنها «طبقاتی» نیستند که روی هم چیده شده باشند؛ هر مرتبه‌ای با مرتبه بالاتر و پایین‌تر خود رابطه‌ای دارد، و این رابطه در همه دستگاه‌های سنت اسلامی رابطه «علّیت» است. پس اینکه علّیت را چگونه بفهمیم، تعیین می‌کند که مراتب را چگونه بفهمیم. اگر علّت چیزی مستقل «بیرون» از خود پدید می‌آورد، مراتب هستی سلسله‌ای از ذوات مستقل خواهند بود. اگر معلول در ذات خود «جز وابستگی چیزی نیست»، مراتب هستی درجه‌هایی از یک حقیقت خواهند بود. ملاصدرا در این فصل از فلسفه خود، گامی برمی‌دارد که به تعبیر خودش «تکمیل فلسفه» است، و همین گام است که دستگاه او را به ژرف‌ترین شکل از دستگاه سهروردی جدا می‌کند.

۲-۱۵. ملاک نیاز به علّت

پرسش آغازین این است: چرا چیزی به علّت نیاز دارد؟ متکلمان پاسخ می‌دادند که ملاک نیاز «حدوث» است: چیزی که نبوده و سپس پدید آمده، به پدیدآورنده نیاز

دارد. لازمه این پاسخ این بود که چیزی که پدید آمد، در بقای خود بی‌نیاز از علت است؛ چنان که بنا پس از مرگ بنا پابرجا می‌ماند.

فیلسوفان مشائی این پاسخ را رد کردند و ملاک نیاز را «امکان ماهوی» دانستند: ماهیتی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، برای خروج از این تساوی — هم در پیدایش و هم در بقا — به علت نیاز دارد. این پاسخ پیشرفتی بزرگ بود، زیرا نیاز معلول را همیشگی کرد.

صدرا گام سوم را برمی‌دارد. اگر ماهیت در خارج اصیل نیست و فقط حدّ وجود است، ملاک نیاز نمی‌تواند در ماهیت باشد؛ باید در خود وجود باشد. پس برخی وجودها «در ذات خود» نیازمندند. صدرا این را «امکان فقری» یا «فقر وجودی» می‌نامد: وجود معلول، به سبب مرتبه ناقص خود، عین نیاز است. نیاز، عارض بر وجود معلول نیست؛ وجود معلول همان نیاز است.

۱۵-۳. سه گونه وجود

برای فهم دقیق این آموزه، باید تمایزی را که صدرا و شارحانش میان گونه‌های وجود می‌نهند شناخت. «وجود فی نفسه لنفسه» وجودی است که هم در خود هست و هم برای خود؛ مانند وجود جوهر، که مستقل است و وصف چیزی دیگر نیست. «وجود فی نفسه لغيره» وجودی است که در خود هست اما برای دیگری؛ مانند وجود عرض، که هویتی دارد اما هستی‌اش هستی وصف جوهر است. این را «وجود رابطی» یا «ناعتی» می‌نامند. «وجود فی غيره» وجودی است که هیچ «در-خود-بودنی» ندارد و فقط در دیگری است؛ مانند پیوندی که در قضیه «زید ایستاده

است» میان زید و ایستادن برقرار است، که نه چیزی مستقل است و نه وصف چیزی، بلکه صرف «نسبت» است. این را «وجود رابط» می‌نامند.

تا پیش از صدرا، وجود رابط تنها در منطق و در سطح قضایا به کار می‌رفت. انقلاب صدرا این است که آن را به هستی‌شناسی منتقل می‌کند و ادّعا می‌کند: وجود همه معلول‌ها، در نسبت با علّت هستی‌بخششان، وجود رابط است.

۱۵-۴. برهان وجود رابط

استدلال صدرا را می‌توان چنین بازسازی کرد. معلول در وجود خود به علّت وابسته است. این وابستگی یا «عارض» بر وجود معلول است یا «عین» آن. اگر عارض باشد، معلول باید پیش از این وابستگی، یا در رتبه‌ای مقدّم بر آن، وجودی مستقل داشته باشد که سپس وابستگی بر آن عارض شود. اما هر وجودی که معلول دارد، از علّت دارد؛ پس هیچ رتبه‌ای از وجود معلول نیست که «پیش از» وابستگی باشد. بنابراین وابستگی عین وجود معلول است. به تعبیر مشهور، معلول «عین الربط» است، نه «ذات لها الربط» — یعنی عین پیوند است، نه چیزی که پیوند دارد.

نتیجه این برهان این است که معلول، در نسبت با علّت هستی‌بخش خود، هیچ «استقلالی» ندارد. آنچه ما «ذات» معلول می‌نامیم، در واقع جلوه و پرتوی از علّت است که در مرتبه‌ای پایین‌تر ظهور یافته است. نسبت معلول به علّت، نسبت پرتو به خورشید است؛ پرتو چیزی نیست که «از» خورشید جدا شده باشد، بلکه خود خورشید است در مرتبه پرتوافکنی.

۱۵-۵. علّیت به عنوان تشّان

از اینجا، مفهوم علّیت در صدرا دگرگون می‌شود. در مَشَاء، علّیت «ایجاد» است: علّت چیزی دیگر را پدید می‌آورد. در صدرای متأخر، علّیت «تَشَأْن» است: علّت در شأن‌ها و اطوار گوناگون ظهور می‌کند. معلول، «مرتبه نازله» علّت است و علّت «مرتبه عالیّه» معلول. این همان «حمل حقیقه و رقیقه» است که در فصل ۱۴ در بحث مُثُل دیدیم، اکنون در سطح کلّ رابطه‌ی علّی.

دو اصل آشنا از همین جا نیرو می‌گیرند. نخست، «سنخیت علّت و معلول»: چون معلول مرتبه نازله علّت است، باید از سنخ آن باشد. دوم، «معطی شیء فاقد آن نیست»: علّت باید هر کمالی را که به معلول می‌دهد، به نحو برتر در خود داشته باشد. این دو اصل پیش از صدرا نیز بودند، اما در صدرا از «قواعد» به «لوازم ضروری» ساختار وجود بدل می‌شوند.

۱۵-۶. فاعل الهی و فاعل طبیعی

صدرا، به پیروی از ابن‌سینا، میان دو معنای «فاعل» تمایز می‌نهد. «فاعل طبیعی» یا «فاعل حرکت» آن است که چیزی را از حالتی به حالتی دیگر می‌برد؛ مانند بنّا که مصالح را جابه‌جا می‌کند. «فاعل الهی» یا «فاعل وجود» آن است که خود هستی معلول را می‌بخشد. بنّا علّت هستی خانه نیست؛ علّت حرکت مصالح است، و خانه پس از مرگ او پابرجا می‌ماند چون علّت هستی‌اش چیز دیگری است. اما فاعل الهی علّت خود هستی است، و معلول او، چون عین ربط به اوست، لحظه‌ای بی او نمی‌پاید.

در دستگاه صدرایی، تنها فاعل الهی به معنای دقیق «علّت» است؛ فاعل‌های طبیعی «معدّ» یا «شرط» اند. و فاعل الهی در نهایت یکی است: وجود صرف، که همه مراتب پایین‌تر شئون اویند. عقول و نفوس نیز فاعل‌اند، اما فاعلیت آنها «در طول» فاعلیت او و به‌عنوان مجاری فیض او است.

۷-۱۵. سهروردی: ذوات نوری و اضافه اشراقیه

اکنون می‌توان این تصویر را با سهروردی سنجید. در سهروردی نیز معلول وابسته به علّت است: نور پایین‌تر از نور بالاتر پرتو می‌گیرد و بی آن نمی‌پاید. اما هر نور مجرد در سهروردی «ذاتی» است: خود را درمی‌یابد، به بالاتر می‌نگرد، به آن عشق می‌ورزد، و بر پایین‌تر قهر دارد. این ذات، اگرچه وابسته است، «خود» دارد. رابطه اشراق و مشاهده، رابطه‌ای میان «دو» است.

با این همه، در دستگاه سهروردی عنصری هست که به وجود رابط صدرای بسیار نزدیک است: «اضافه اشراقیه». در فصل ۹ دیدیم که علم نورالانوار به اشیا، از راه اضافه اشراقی است؛ یعنی نسبتی که در آن اشیا نزد او حاضرند. اما این اضافه، اضافه‌ای معمولی میان دو طرف مستقل نیست؛ زیرا طرف دوم، یعنی اشیا، خود به همین اضافه پدید آمده‌اند. به عبارت دیگر، اشیا در نسبت با نورالانوار، «عین اضافه» اند؛ و این دقیقاً همان است که صدرای «وجود رابط» می‌نامد.

صدرای خود این نزدیکی را می‌بیند و آن را به نفع خود تفسیر می‌کند: سهروردی حقیقت را دیده بود، اما آن را فقط در یک مسئله، یعنی علم خدا، به کار برد، و در کلّ دستگاه خود «ذوات» مستقل را نگه داشت. صدرای این بینش را به سراسر هستی

گسترش می‌دهد. پس می‌توان گفت که وجود رابط صدر، «تعمیم اضافه اشراقیه سهروردی» است. این داوری، که در فصل ۱۸ بررسی می‌شود، نشان می‌دهد که حتی در ژرف‌ترین نقطه جدایی دو دستگاه، نشانه پیوستگی دیده می‌شود.

۸-۱۵. مسئله اختیار: هزینه وجود رابط

آموزه وجود رابط پرسشی دشوار پدید می‌آورد: اگر انسان، مانند هر معلول دیگری، عین ربط به علت است و هیچ استقلال ندارد، آیا هنوز می‌توان از اختیار و مسئولیت او سخن گفت؟ آیا وجود رابط به جبر نمی‌انجامد؟

صدر پاسخ خود را در قالب آموزه شیعی «امر بین الامرین» بیان می‌کند: نه جبر است و نه تفویض. فعل انسان، از یک جهت، فعل خود اوست، چون از اراده او صادر می‌شود؛ و از جهت دیگر، فعل خداست، چون وجود انسان و وجود اراده‌اش، عین ربط به خداست. این دو نسبت «در طول» یکدیگرند، نه «در عرض»؛ پس با هم رقابت نمی‌کنند. اختیار انسان، خود یکی از شئون وجود است؛ و خدا انسان را «مختار» آفریده است، نه آنکه اختیار را از او گرفته باشد.

این پاسخ، که ساختاری ظریف دارد، در دفتر پنجم با دقت بیشتری سنجیده خواهد شد. در اینجا کافی است بگوییم که سهروردی، به دلیل نگه داشتن «ذوات»، با این دشواری کم‌تر روبه‌روست؛ و صدر، به بهای ژرفای هستی‌شناختی، باید برای حفظ اختیار استدلال‌های پیچیده‌تری بیاورد.

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست (وجود رابط و رابطی؛ علّت و معلول).
- صدرالدین شیرازی، رساله خلق الاعمال (درباره امر بین الامرین).
- طباطبائی، سید محمدحسین. نهاية الحکمة، مرحله دوم (وجود رابط) و مرحله هشتم (علّت و معلول).

فصل ۱۶. حرکت جوهری

۱-۱۶. موضع پیشینیان

ارسطو حرکت را «خروج تدریجی از قوّه به فعل» تعریف کرده بود و آن را در چهار مقوله جاری می‌دانست: کمّ (مانند رشد)، کیف (مانند گرم شدن)، این (جابه‌جایی مکانی)، و وضع (مانند چرخش به دور خود). اما در «جوهر» حرکت را ناممکن می‌دانست. دلیل ساده بود: هر حرکتی «موضوعی» می‌خواهد که در طول حرکت ثابت بماند؛ آب که گرم می‌شود، در طول گرم شدن «آب» می‌ماند. اگر جوهر خود حرکت کند، چه چیزی ثابت می‌ماند؟ اگر هیچ، پس حرکتی نیست، بلکه دنباله‌ای از نابودی‌ها و پیدایش‌هاست. ابن‌سینا این موضع را پذیرفت و دگرگونی جوهری — مانند تبدیل آب به هوا — را «کون و فساد» نامید: رخدادی دفعی که در یک آن رخ می‌دهد، نه تدریجی.

سهروردی نیز جهان طبیعی را اساساً ایستا می‌دید. اگرچه او «حرکت» را یکی از مقولات پنج‌گانه خود ساخت، اما آن را مقوله‌ای در کنار جوهر دانست، نه نحوه

هستیِ خودِ جوهر. ذوات در دستگاه او — چه نوری و چه غاسق — ثبات ذاتی دارند؛ و حرکت در سطح هیئت‌ها و نسبت‌ها رخ می‌دهد.

۱۶-۲. نخستین برهان: حرکت اعراض، حرکت جوهر است

صدرا نخستین برهان خود را از این اصل آغاز می‌کند که اعراض، در اصالت وجود، چیزی جدا از جوهر نیستند؛ بلکه «مراتب» و «شئون» وجود جوهرند. وجود عرض، وجود لغیره است؛ یعنی هستی‌اش هستیِ جوهر است در یکی از شئونش. پس اگر عرض در حال دگرگونی است، این دگرگونی، دگرگونیِ شأنی از وجود جوهر است. و چون شأن از صاحب شأن جدا نیست، دگرگونیِ شأن، دگرگونیِ خود جوهر است. آبی که گرم می‌شود، نه فقط «گرمایش» دگرگون می‌شود، بلکه خود وجود آب در آن جنبه دگرگون می‌شود.

۱۶-۳. برهان دوم: علّت حرکت باید متحرّک باشد

برهان دوم و شاید قوی‌ترین برهان صدرا، از رابطهٔ علّت و معلول در حرکت برمی‌آید. هر حرکتی علّتی مباشر دارد که آن را پدید می‌آورد؛ و علّت مباشر حرکات طبیعی، «طبیعت» جسم است. حال، حرکت امری سیّال و متغیّر است: هر جزء آن در آنی و هر جزء دیگر در آنی دیگر است. آیا چیزی ثابت می‌تواند علّت مباشر چیزی متغیّر باشد؟ اگر علّت ثابت باشد، معلولش نیز باید ثابت باشد، زیرا با وجود علّت تام، معلول ضرورتاً موجود است؛ و اگر علّت در همهٔ آنات یکسان است، معلول نیز در همهٔ آنات باید یکسان باشد. پس علّت مباشر حرکت، یعنی طبیعت

جسم، خود باید سیال و متغیر باشد. و طبیعت، صورت نوعی جسم، یعنی جوهر آن است. پس جوهر جسمانی در ذات خود متحرک است.

۱۶-۴. پاسخ به مسئله موضوع

اما اشکال ارسطویی چه می‌شود: اگر جوهر حرکت کند، چه چیزی ثابت می‌ماند؟ صدرا پاسخی دولایه می‌دهد. نخست، موضوع حرکت جوهری، «هیولا» به همراه «صورتی ما» است؛ یعنی ماده‌ای که همواره صورتی دارد، هرچند آن صورت پیوسته دگرگون می‌شود. دوم، و مهم‌تر، وحدت متحرک در حرکت جوهری از «ثبات موضوع» نیست، بلکه از «پیوستگی حرکت» است. حرکت، امری متصل و یکپارچه است؛ و «وحدت اتّصالی» آن، همان «وحدت شخصی» آن است. کودکی که به پیری می‌رسد، در هیچ دو آنی «همان» نیست، اما یک «شخص» است، چون وجودش یک خطّ پیوسته است، نه دنباله‌ای از نقطه‌های جدا.

این پاسخ مستقیماً از اصالت وجود برمی‌آید. اگر ماهیت اصیل بود، هر مرحله حرکت ماهیتی جدا داشت و شیء در حرکت، دنباله‌ای از اشیای جدا بود. اما در اصالت وجود، ماهیات تنها «حدود» فرضی‌اند که ذهن از مقاطع مختلف یک وجود پیوسته انتزاع می‌کند؛ و آنچه واقعی است، همان پیوستار واحد است.

۱۶-۵. «لبس بعد از لبس»، نه «خلع و لبس»

حرکت جوهری، در صورت کامل خود، حرکتی «اشتدادی» است. صدرا آن را با تعبیر «لبس بعد از لبس» (پوشیدن پس از پوشیدن) از تعبیر «خلع و لبس» (درآوردن و پوشیدن) جدا می‌کند. در خلع و لبس، شیء صورتی را از دست می‌دهد

و صورتی دیگر را می‌گیرد؛ یعنی جایگزینی. اما در لبس بعد از لبس، شیء صورت پیشین را از دست نمی‌دهد، بلکه آن را در صورتی کامل‌تر «هضم» می‌کند؛ صورت تازه همه کمالات صورت پیشین را دارد و افزون بر آن. گیاه، کمالات جماد را دارد و افزون بر آن رشد و تغذیه. جانور، کمالات گیاه را دارد و افزون بر آن حس و حرکت ارادی. انسان، همه اینها را دارد و افزون بر آن عقل.

این ساختار، دقیقاً همان است که «قوس صعود» را در فصل ۱۴ ممکن می‌کرد: حرکت جوهری اشتدادی، راهی است که از هیولا تا عقل بالا می‌رود، بی‌آنکه در هیچ مرحله‌ای پیوستگی خود را از دست بدهد.

۱۶-۶. زمان به عنوان بُعد چهارم

یکی از درخشان‌ترین پیامدهای حرکت جوهری، نظریه صدرای درباره زمان است. اگر جوهر جسمانی در ذات خود سیال است، پس «زمان‌مندی» وصفی بیرونی نیست که بر جسم عارض شود؛ بلکه بُعدی از خود وجود جسم است. همان‌گونه که جسم در سه بُعد مکانی امتداد دارد، در بُعد زمانی نیز امتداد دارد. زمان، «مقدار حرکت جوهری» است؛ یعنی اندازه همان سیلانی که وجود مادی عین آن است. هر جسمی، به این معنا، «چهاربُعدی» است.

این دیدگاه، که برخی پژوهشگران آن را با دیدگاه‌های فیزیک جدید درباره فضا-زمان مقایسه کرده‌اند، در بافت فلسفه صدرای پیامدی دقیق‌تر دارد: زمان دیگر «ظرفی» نیست که اشیا در آن باشند؛ خود اشیا، به سبب سیلان وجودی‌شان، زمان را

می‌سازند. و چون عالم مجردات سیلان ندارد، زمان ندارد؛ زمان تنها در مرتبه طبیعت هست.

۷-۱۶. ربط حادث به قدیم

حرکت جوهری یکی از کهن‌ترین معماهای فلسفه اسلامی را نیز حل می‌کند: «ربط حادث به قدیم». خدا ثابت و ازلی است؛ جهان مادی متغیر و حادث. چگونه ثابت، علت متغیر می‌شود؟ اگر علت ثابت است، معلول نیز باید ثابت باشد؛ و اگر معلول متغیر است، علت نیز باید متغیر باشد. این همان دشواری‌ای است که در برهان دوم حرکت جوهری دیدیم، اما در سطحی کیهانی.

پاسخ صدرا این است: خدا «حرکت» را نمی‌آفریند؛ خدا «جوهری را که ذاتاً سیال است» می‌آفریند. سیال بودن، ذاتی این جوهر است؛ و ذاتی، به تعبیر فیلسوفان، «جعل‌بردار» نیست: خدا آب را می‌آفریند، اما «آب‌بودنِ آب» را جداگانه نمی‌آفریند. به همین ترتیب، خدا جوهر سیال را به «جعل بسیط» می‌آفریند، و سیلان آن لازمه ذات آن است. پس فیض از جانب خدا ثابت و ازلی است، اما آنچه این فیض ثابت پدید می‌آورد، خود سیال است. از این رو، صدرا می‌تواند هم «دوام فیض» را بپذیرد و هم «حدوث زمانی» همه اجزای جهان را؛ زیرا جهان مادی در هر آن نو است.

۸-۱۶. حرکت جوهری و «تجدد امثال»

صدرا برای حرکت جوهری از متون دینی و عرفانی نیز شاهد می‌آورد؛ از جمله آیه‌ای که از کوه‌ها سخن می‌گوید که گمان می‌کنی ساکن‌اند، در حالی که همچون ابر در

گذرند؛ و آیه‌ای که از آفرینش نو سخن می‌گوید که مردم از آن در شک‌اند. اما باید حرکت جوهری را از آموزه عرفانی «تجدّد امثال» جدا کرد، که ابن عربی مطرح کرده بود. در تجدّد امثال، جهان در هر آن نابود می‌شود و «مثل» آن از نو آفریده می‌شود؛ یعنی دنباله‌ای از آفرینش‌های گسسته. این آموزه همه ماسوی‌الله را دربرمی‌گیرد. اما حرکت جوهری، پیوسته است، نه گسسته؛ و فقط در عالم ماده جاری است، نه در مجردات. صدرا از تجدّد امثال الهام گرفت، اما آن را به زبان فلسفه و با ساختار «اتصال» بازسازی کرد.

۹-۱۶. معنای حرکت جوهری برای مراتب هستی

از منظر مسئله این کتاب، مهم‌ترین پیامد حرکت جوهری این است که مراتب هستی را «پویا» می‌کند. در سهروردی، و در مثناء، هر موجود در مرتبه خود «جای» دارد؛ جماد جماد است و انسان انسان. مراتب، درجه‌های ثابت یک نردبان‌اند. اما در صدرا، موجود مادی می‌تواند از یک مرتبه به مرتبه دیگر «برود». مراتب، دیگر فقط «طبقات» نیستند، بلکه «ایستگاه‌های» یک سفرند.

این پیامد، به‌ویژه درباره انسان، شگفت‌انگیز است. صدرا می‌گوید انسان، در این جهان، «نوع متوسط» است؛ یعنی نوعی است که هنوز به صورت نهایی خود نرسیده است. با حرکت جوهری و با اعمال و ملکاتی که کسب می‌کند، هر انسانی به صورت نوعی تازه‌ای درمی‌آید؛ و در آخرت، انسان‌ها «انواع گوناگون» خواهند بود: برخی به صورت فرشته، برخی به صورت دژنده، برخی به صورت چهارپا، برخی

به صورت شیطان. این آموزه، که به «تجسم اعمال» پیوند می‌خورد، در فصل ۱۷ بررسی می‌شود.

در یک جمله: حرکت جوهری در صدرای همان کاری را می‌کند که «سلوک» در سهروردی می‌کرد، اما آن را از تجربهٔ شهودی چند سالک به «قانون عام هستی مادی» تبدیل می‌کند. کلّ طبیعت در سلوک است.

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست، مباحث قوّه و فعل و حرکت و زمان.
- صدرالدین شیرازی، رسالة فی الحدوث.
- ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، سماع طبیعی (مقولات حرکت).
- ابن عربی، فصوص الحکم (تجدّد امثال)، با شرح قیصری.

فصل ۱۷. نفس، اتحاد عاقل و معقول و معاد

۱-۱۷. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

در سهروردی، نفس انسانی نوری مجرّد بود که از عالم انوار صادر شده و به بدن تعلّق گرفته است. افلاطون نیز نفس را پیش از بدن موجود می‌دانست، و ابن سینا — اگرچه پیش‌بودگی نفس را رد می‌کرد — نفس را از همان آغاز «جوهری مجرّد» می‌شمرد که همراه با پیدایش بدن از عقل فعال صادر می‌شود. در هر سه دیدگاه، نفس از آغاز چیزی از جنس «بالا» است که در «پایین» فرود آمده.

صدرا این تصویر را واژگون می‌کند. به نظر او، نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است: در پیدایش خود جسمانی است و در بقای خود روحانی. نفس از ماده بدن برمی‌خیزد — به عنوان صورت کمالی آن — و سپس، با حرکت جوهری اشتدادی، به تدریج از ماده رها می‌شود و به تجرد می‌رسد. نفس در آغاز، «صورتی طبیعی» است که بدن را سامان می‌دهد؛ سپس «نفس نباتی» می‌شود؛ سپس «نفس حیوانی» با حس و خیال؛ و سرانجام، اگر راه را ادامه دهد، «نفس ناطقه» و «عقل بالفعل».

این دیدگاه، دشواری بزرگ دیدگاه‌های پیشین را حل می‌کند: اگر نفس از آغاز مجرّد است، چگونه با بدنی مادّی پیوندی چنین ژرف دارد که از درد آن درد می‌کشد و از بیماری آن بیمار می‌شود؟ در صدرا، پیوند نفس و بدن، پیوند دو ذات جدا نیست؛ نفس، در مراتب پایین خود، خود «جسمانی» است، و بدن مرتبه نازل نفس است. به تعبیر خود صدرا، نفس در وحدت خود همه قوای خود است: هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم می‌اندیشد؛ و این قوا، اجزای جدا از نفس نیستند، بلکه مراتب آن‌اند.

۱۷-۲. نفس بی‌مقام معلوم

یکی از ژرف‌ترین سخنان صدرا درباره نفس این است که نفس «مقام معلوم» ندارد. هر موجود دیگری در سلسله هستی جای ثابتی دارد: عقل در مرتبه عقل است و جماد در مرتبه جماد. اما نفس انسانی، به سبب حرکت جوهری، در هیچ مرتبه‌ای «ثابت» نیست؛ همواره در حال شدن است، و می‌تواند از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین

مرتبه برود. نفس، از این حیث، «آینهٔ کلِّ مراتب هستی» است؛ جهانی کوچک که همهٔ عوالم — طبیعت، مثال و عقل — را در خود دارد.

۱۷-۳. کینونت پیشین نفس

اما آیا این به معنای آن است که نفس پیش از بدن هیچ هستی‌ای نداشته است؟ صدرا در اینجا گامی ظریف برمی‌دارد تا هم با حرکت جوهری سازگار بماند و هم با روایاتی که از آفرینش ارواح پیش از اجساد سخن می‌گویند. او می‌گوید نفس پیش از بدن «کینونتی عقلی» در علّت خود داشته است: یعنی در مرتبهٔ عقلی، که علّت و «حقیقت» آن است، به نحو برتر و جمعی موجود بوده است. این هستی پیشین، هستی «نفس به عنوان نفس جزئی» نیست، بلکه هستی آن در مرتبهٔ علّتش است؛ همان گونه که مثال عقلی انسان، «حقیقت» همهٔ انسان‌هاست.

این نکته برای مقایسه با سهروردی بسیار مهم است. سهروردی نیز نفس را از «ربّ النوع انسان» صادر می‌داند؛ اما در دستگاه او، نفس جزئی، به عنوان ذاتی نوری، از همان آغاز خود «هست». در صدرا، نفس جزئی «نمی‌آید»، بلکه «برمی‌خیزد»؛ و آنچه پیش از آن هست، حقیقت برتر آن است، نه خود آن. به تعبیری، سهروردی نفس را «مسافری» می‌داند که از وطن آمده و باید بازگردد؛ صدرا نفس را «بذری» می‌داند که در خاک روییده و باید به میوه‌ای برسد که در علم باغبان پیشاپیش بوده است.

۱۷-۴. اتحاد عاقل و معقول: پیشینه

مسئله «اتحاد عاقل و معقول» — یعنی اینکه آیا دانا و دانسته در علم عقلی یکی می‌شوند — پیشینه‌ای کهن دارد. فرفوریوس، شاگرد فلوپین، به آن قائل بود، و ابن‌سینا در «الاشارات» به شدت آن را رد کرد و آن را سخنی شاعرانه و بی‌بنیاد خواند. استدلال ابن‌سینا این بود: اگر نفس هنگام دانستن چیزی با آن یکی شود، یا پیش از دانستن همان بود که پس از آن است، که در این صورت اتحادی رخ نداده است؛ یا به کلی چیز دیگری شده است، که در این صورت نفس پیشین نابود شده و نفسی تازه پدید آمده است؛ و هر دو ناپذیرفتنی است.

سهروردی نیز، اگرچه از علم حضوری سخن می‌گفت، اتحاد عاقل و معقول را نپذیرفت. در دستگاه او، علم «حضور» است، و حضور رابطه‌ای میان دو طرف است؛ دانا و دانسته، در علم حضوری، دو ذات‌اند که یکی نزد دیگری حاضر است. حتی در علم نفس به خود، که دانا و دانسته یکی‌اند، این یکی بودن از آن رو است که نفس «خودش» است، نه از آن رو که با چیزی دیگر متحد شده است.

۱۷-۵. برهان تضایف

صدرا اتحاد عاقل و معقول را زنده کرد و برهانی برای آن آورد که به «برهان تضایف» مشهور است. استدلال چنین است. «معقول بالفعل» — یعنی صورت عقلی‌ای که واقعاً دانسته می‌شود — وجودش عین «معقولیت» آن است؛ یعنی برای این صورت، «بودن» همان «دانسته‌شدن» است. اکنون، معقولیت و عاقلیت دو مفهوم «متضایف»‌اند، مانند پدری و فرزندی: یکی بدون دیگری نمی‌تواند بالفعل باشد، و هر دو در یک مرتبه از فعلیت‌اند. پس اگر معقول بالفعل

در مرتبه‌ای از وجود هست، عاقل بالفعل نیز باید در همان مرتبه باشد. اما وجود معقول بالفعل «عین» معقولیت اوست؛ پس هیچ جنبه‌ای در وجود او نیست که بیرون از معقولیت باشد و بتواند از عاقل جدا باشد. نتیجه اینکه عاقل و معقول در یک وجود متحدند.

۱۷-۶. پاسخ به ابن‌سینا

پاسخ صدرا به اعتراض ابن‌سینا، دوباره بر حرکت جوهری و تشکیک تکیه دارد. ابن‌سینا فرض کرده بود که اتحاد یا «هیچ تغییری» است یا «نابودی کامل». اما در حرکت جوهری اشتدادی، راه سوم هست: «لبس بعد از لبس». نفس هنگام دانستن، نه همان می‌ماند و نه نابود می‌شود؛ بلکه «کامل‌تر» می‌شود. صورت عقلی، کمالی است که نفس آن را در خود هضم می‌کند و با آن وجودی شدیدتر می‌یابد. نفس با هر دانستنی، «بیشتر» می‌شود. پس علم، از این حیث، نه عرضی است که بر نفس عارض شود، بلکه «نحوه‌ای از وجود نفس» است. نفس آن چیزی است که می‌داند.

۱۷-۷. علم به عنوان وجود

از اینجا، نظریه صدرا درباره علم با نظریه او درباره وجود یکی می‌شود. علم، در صدرا، «از سنخ وجود» است؛ نه مقوله‌ای ماهوی مانند کیف نفسانی، که مشائیان می‌گفتند. هر مرتبه‌ای از وجود، به اندازه تجرد خود، علم است: وجود مجرد، به سبب اینکه از ماده رهاست، نزد خود حاضر است، و این حضور همان علم است.

به این ترتیب، مراتب وجود همان مراتب علم‌اند؛ و این دقیقاً همان سخنی است که سهروردی درباره «نور» گفته بود.

اما تفاوت در اینجا است: در سهروردی، مراتب علم «از پیش» ثابت‌اند؛ هر نوری به اندازه نوریت خود می‌داند. در صدرای، نفس انسانی می‌تواند با دانستن، «مرتبه وجودی خود را بالا ببرد». علم، در صدرای، هم وصف وجود است و هم «موتور» صعود آن. نفس با دانستن، وجودی شدیدتر می‌یابد؛ و با وجود شدیدتر، بیشتر می‌داند. در بالاترین مرتبه، نفس با «عقل فعال» متحد می‌شود — نه به این معنا که در آن حل شود و از میان برود، بلکه به این معنا که به همان مرتبه وجودی برسد.

۱۷-۸. معاد: اصول بنیادی

ملاصدرا معاد جسمانی را با برهان فلسفی اثبات‌پذیر می‌داند — ادّعایی که ابن‌سینا از آن سر باز زده بود — و برای آن مجموعه‌ای از اصول بنیادی، که در شمار مشهور حدود یازده اصل است، در سفر چهارم اسفار برمی‌شمارد. این اصول، در واقع، همه ابتکارهای هستی‌شناسی صدرای را در یک جا گرد می‌آورند. مهم‌ترین آنها را می‌توان چنین خلاصه کرد:

- اصالت وجود، و اینکه تشخّص هر شیء به وجود آن است نه به ماهیت یا عوارضش.
- تشکیک وجود، و اینکه یک وجود می‌تواند در مراتب گوناگون شدّت و ضعف باشد و همان بماند.

- حرکت جوهری، و اینکه وحدت شخصی شیء با پیوستگی وجودش حفظ می‌شود، نه با ثبات اجزایش.
- «شیئیت شیء به صورت آن است، نه به ماده‌اش»؛ پس اگر صورت — یعنی نفس — همان باشد، شیء همان است، حتی اگر ماده دگرگون شود.
- وحدت شخصی بدن به نفس است؛ یعنی بدن هر انسان «بدن او» است چون نفس او آن را سامان می‌دهد، نه به سبب ماده خاصی.
- تجرّد قوّه خیال، و اینکه خیال با مرگ بدن نابود نمی‌شود.
- اینکه صورت‌های خیالی، قیام صدوری به نفس دارند و نفس آنها را انشا می‌کند.

با کنار هم نهادن این اصول، صدرا نتیجه می‌گیرد: در آخرت، نفس با قوّه خیال مجرّد خود، بدنی را انشا می‌کند که با ملکات و اعمال او متناسب است. این بدن، «همان» بدن دنیوی است — چون شیئیت بدن به صورت آن، یعنی به نفس است — هرچند از ماده عنصری دنیوی نیست. به این ترتیب، معاد «جسمانی» است، چون بدن هست؛ و «عینیت» بدن حفظ می‌شود، چون نفس همان است.

۹-۱۷. تجسم اعمال و سرنوشت نفوس

صدرا، مانند سهروردی، نفوس را پس از مرگ در مراتب گوناگون می‌بیند. نفوسی که به کمال عقلی رسیده‌اند، به عالم عقل می‌پیوندند و از بدن مثالی نیز بی‌نیاز می‌شوند. نفوس متوسط، در عالم مثال، با بدن‌های مثالی، از پاداش صورت‌های

نیک برخوردارند. و نفوس بدکار، با بدن‌هایی که ملکات زشتشان آنها را ساخته، کیفر می‌بینند.

اما یک تفاوت اساسی هست. در سهروردی، صورت‌های مثالی پاداش و کیفر، در عالمی بیرونی‌اند و نفس به آنها «می‌رود». در صدرا، این صورت‌ها «ساخته خود نفس»‌اند: بهشت و دوزخ هر کس، به‌طور عمده، تجسم ملکات خود اوست. خشمی که در دنیا ملکه نفس شده، در آخرت به صورت درنده‌ای مجسم می‌شود؛ و دانشی که در دنیا کسب شده، به صورت نور و باغ. این همان آموزه «تجسم اعمال» است که صدرا بر آن تأکید دارد، و همان آموزه «انسان به‌عنوان نوع متوسط» که در فصل ۱۶ دیدیم: انسان در آخرت به نوعی درمی‌آید که در دنیا با حرکت جوهری خود ساخته است.

صدرا تناسخ، یعنی انتقال نفس به بدن دیگری در همین جهان، را به شدت رد می‌کند. استدلال او دوباره بر حرکت جوهری تکیه دارد: نفسی که با حرکت جوهری از قوه به فعلیت رسیده، نمی‌تواند دوباره به بدنی تعلّق گیرد که در مرتبه قوه است؛ زیرا این به معنای بازگشت از فعلیت به قوه است، که ناممکن است. آنچه در متون دینی از «مسخ» یا دگرگونی انسان‌ها به صورت جانوران آمده، در صدرا به «مسخ باطنی» یا تجسم اخروی ملکات تفسیر می‌شود.

۱۷-۱۰. نقد معاد صدرايي

نظریه معاد صدرا، از همان ابتدا، منتقدانی داشته است. انتقاد اصلی این است که «بدنی که نفس با خیال خود انشا می‌کند»، به معنای رایج دینی «بدن عنصری»

نیست؛ و بنابراین صدرا، به‌رغم ادّعایش، معاد جسمانی به معنای متون دینی را اثبات نکرده، بلکه نوعی معاد مثالی را اثبات کرده است. برخی از حکیمان پس از او، از جمله آقاعلی مدرّس زنوزی، کوشیدند نظریه‌ای بدیل ارائه کنند که در آن بدن عنصری نیز، به نحوی، با حرکت جوهری خود به سوی نفس صعود می‌کند و به آن ملحق می‌شود. این مناقشه، که هنوز در حوزه‌های فلسفی ادامه دارد، نشان می‌دهد که حتی درخشان‌ترین ابتکارهای صدرا، گره‌های حل‌ناشده‌ای پشت سر گذاشته‌اند.

۱۷-۱۱. جمع‌بندی دفتر سوم: حکمت متعالیه در یک نگاه

اکنون می‌توان تصویر کاملی از دستگاه صدرایی به دست داد، به‌ویژه از منظر مراتب هستی.

نقطه آغاز این دستگاه، اصالت وجود است: آنچه در خارج هست وجود است، و ماهیت حدّ آن است. وجود، حقیقتی واحد است که در مراتب شدّت و ضعف، تقدّم و تأخّر، و غنا و فقر، مشکک است؛ و در این تشکیک، ما به‌الامتياز عین ما به‌الاشتراک است. در رأس مراتب، صرف‌الوجود است که بسیط‌الحقیقه و همه کمالات به نحو برتر است. از او، وجود منبسط گسترده می‌شود که در عقول، مثال و طبیعت متعیّن می‌گردد و در هیولا، به‌عنوان قوّه محض، به پایان قوس نزول می‌رسد.

رابطه میان مراتب، رابطه علّیت است؛ و علّیت، در تحلیل نهایی، تشّان است: معلول عین ربط به علّت است و مرتبه نازلۀ آن. از این رو، تشکیک در مراتب

موجودات، در سطح ژرف‌تر، به وحدت شخصی وجود و کثرت ظهورات آن بدل می‌شود.

مرتبه طبیعت، عین حرکت است: جوهر مادی ذاتاً سیال است و با حرکت اشتدادی، از هیولا به سوی کمال بالا می‌رود. این حرکت، قوس صعود را می‌سازد، که در انسان به اوج می‌رسد. نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ از ماده برمی‌خیزد، با علم و عمل وجود خود را شدیدتر می‌کند، با معقولات خود متحد می‌شود، و در آخرت با بدنی که خود انشا می‌کند، به نوعی درمی‌آید که در دنیا ساخته است.

۱۷-۱۲. نقاط قوّت و گره‌ها

در پایان دفتر دوم، نقاط قوّت و گره‌های دستگاه سهروردی را برشمردیم. اکنون همین کار را برای صدرا انجام می‌دهیم تا دفتر تطبیقی بر زمینه‌ای روشن آغاز شود.

نقاط قوّت دستگاه صدرایی عبارت‌اند از: یکپارچگی بی‌سابقه، که در آن همه مسائل — از علم تا حرکت، از علّیت تا معاد — از چند اصل بنیادی برمی‌آیند؛ حلّ ناسازگاری درونی سهروردی میان اعتباریت وجود و ویژگی‌های نور؛ انتقال تشکیک به حاملی که با آن سازگارتر است؛ پویا کردن مراتب هستی با حرکت جوهری؛ تبیین پیوند نفس و بدن بی‌آنکه به دو ذات جدا نیاز باشد؛ و حلّ مسئله رابطه خیال شخصی با عالم مثال با تمایز مثال متّصل و منفصل.

گره‌های دستگاه صدرایی عبارت‌اند از: دشواری جمع تشکیک و وحدت شخصی، که صدرا خود آن را با «دو سطح» حل می‌کند اما این راه حل همواره محلّ بحث

بوده است؛ دشواری حفظ اختیار و استقلال انسان در دستگاهی که معلول عین ربط است؛ تکیه سنگین بر مفهوم «وجود» که، به گفته منتقدان، گاه به جای آنکه چیزی را توضیح دهد، همه چیز را در خود حل می‌کند؛ مسئله اینکه آیا معاد صدرايي واقعاً «جسمانی» است؛ و سرانجام، این پرسش که آیا جایگزینی «نور» با «وجود»، عنصر «مشاهده» و «حضور زنده» را — که قلب دستگاه سهروردی بود — به نفع یک مفهوم انتزاعی‌تر کنار نگذاشته است.

دفتر چهارم، این دو دستگاه را مسئله به مسئله رویاروی هم می‌نهد و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد: در گذر از نور به وجود، چه به دست آمد و چه از دست رفت؟

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر چهارم (نفس و معاد؛ اصول معاد جسمانی) و سفر نخست (اتحاد عاقل و معقول).
- صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية، مشاهد مربوط به نفس و معاد.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط هفتم (نقد اتحاد عاقل و معقول).
- آقاعلی مدرّس زنوزی. سبیل الرشاد فی اثبات المعاد.

دفتر چهارم: سنجش تطبیقی

درآمد دفتر چهارم: روش سنجش

دو دفتر پیشین هر دستگاه را از درون و با منطق خودش بازسازی کردند. در این دفتر، روش عوض می‌شود. اکنون دو دستگاه را مسئله به مسئله رویاروی هم می‌نهیم و در هر مسئله سه پرسش را پی می‌گیریم. پرسش نخست، پرسش «پیوستگی» است: صدرا در این مسئله چه چیزی از سهروردی گرفته است، چه آشکارا و چه پنهان؟ پرسش دوم، پرسش «دگرگونی» است: آنچه گرفته شد، در دستگاه صدرا پی چه تغییری کرد، و آیا این تغییر اصلاح بود یا تحریف؟ پرسش سوم، پرسش «داوری» است: اگر هر دو فیلسوف امروز در برابر ما بودند، کدام استدلال قوی‌تر می‌نمود، و آیا دفاعی از سهروردی هست که صدرا و پیروانش آن را ندیده‌اند؟

این پرسش سوم اهمیت ویژه دارد. در سنت فلسفی ایران پس از صفویه، سهروردی تقریباً همیشه از چشم صدرا خوانده شده است: به عنوان مرحله‌ای ضروری اما ناتمام در راه رسیدن به حکمت متعالیه. این خوانش، که «خوانش غایت‌انگارانه» می‌توان نامیدش، بی‌بهره از حقیقت نیست؛ اما این خطر را دارد که سهروردی را تنها با معیارهای صدرا بسنجد و قوت‌هایی را که در دستگاه او بود و در دستگاه صدرا نیست، نبیند. این دفتر می‌کوشد، در هر مسئله، به سهروردی مجال دفاع بدهد.

فصل ۱۸. از نور به وجود

۱-۱۸. صورت مسئله: سه خوانش

نخستین و بنیادی‌ترین پرسش تطبیقی این است: نسبت «نور» سهروردی با «وجود» صدرا چیست؟ در پاسخ به این پرسش، سه خوانش را می‌توان از هم جدا کرد.

خوانش نخست، که آن را «خوانش جایگزینی» می‌نامیم، خوانش سنتی صدرایی است و سبزواری آن را صریحاً بیان کرده است: نور و وجود یک چیزند با دو نام. سهروردی، به دلیل پایبندی به زبان حکیمان ایران باستان و به دلیل نقدش بر مفهوم عام وجود در مشاء، حقیقت وجود را «نور» نامید؛ و صدرا تنها نام اصلی را به آن بازگرداند. بر پایه این خوانش، اختلاف دو فیلسوف در مسئله اصالت، کمابیش لفظی است.

خوانش دوم، که آن را «خوانش گسست» می‌نامیم، در برابر خوانش نخست قرار دارد و در برخی پژوهش‌های جدید دیده می‌شود: سهروردی به‌راستی اصالت ماهوی بود، اعتباریت وجود را با برهان‌های جدی اثبات کرد، و «نور» او مفهومی از سنخ دیگری است — مفهومی پدیدارشناختی و شهودی، نه هستی‌شناختی به معنای صدرایی. صدرا، با یکی دانستن نور و وجود، سهروردی را «صدرایی» کرد و دستگاه او را تحریف نمود.

خوانش سوم، که این کتاب از آن دفاع می‌کند، «خوانش ترجمه با گسترش دامنه» است. بر پایه این خوانش، نور و وجود از حیث «ویژگی‌های درونی» تقریباً یکی‌اند؛ اما از حیث «دامنه مصداق» تفاوتی بنیادی دارند: نور تنها بخشی از هستی را دربرمی‌گیرد و وجود همه آن را. صدرا ویژگی‌های نور را برگرفت و آنها را به کل هستی،

از جمله به آنچه سهروردی «ظلمت» می‌نامید، گسترش داد. این گسترش، به ظاهر یک تعمیم ساده است، اما در واقع ساختار کلّ دستگاه را دگرگون می‌کند. در ادامه، این خوانش را گام به گام می‌سنجیم.

۱۸-۲. هفت ویژگی مشترک

نخست باید دید نور سهروردی و وجود صدرا در چه ویژگی‌هایی مشترک‌اند. با مرور دفترهای دوم و سوم، دست‌کم هفت ویژگی مشترک را می‌توان برشمرد.

ویژگی یکم، «تعریف‌ناپذیری از فرط آشکاری». سهروردی می‌گوید چیزی ظاهرتر از نور نیست و بنابراین هیچ چیز بی‌نیازتر از تعریف از آن نیست. صدرا و سبزواری می‌گویند مفهوم وجود آشناترین مفاهیم است و تعریف‌ناپذیر. در هر دو، حقیقت بنیادین «آغاز» شناخت است، نه «پایان» آن.

ویژگی دوم، «بساطت». نور محض جنس و فصل و جزء ندارد؛ وجود نیز. هر دو، بنیادی‌تر از هر ترکیبی‌اند.

ویژگی سوم، «قوام به ذات». نور ظاهر لذاته است و به ظهوری زاید نیاز ندارد؛ وجود موجود بذاته است و به وجودی زاید نیاز ندارد. دیدیم که صدرا عمداً پاسخ خود به استدلال تسلسل را از همین ویژگی نور وام می‌گیرد.

ویژگی چهارم، «تشکیک». نور حقیقی واحد است که در شدّت و ضعف متفاوت است؛ وجود نیز. و در هر دو، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است.

ویژگی پنجم، «مساوقت با علم و حیات». نور مجرّد ذاتاً خودآگاه و زنده است؛ وجود مجرّد نیز به اندازه تجرّد خود علم و حیات است.

ویژگی ششم، «مبدئیت و فیاضیت». نور ذاتاً «مظهر لغیره» است، یعنی آشکارکننده و هستی‌بخش؛ وجود نیز ذاتاً فیاض است و مرتبه کامل آن، مراتب ناقص را پدید می‌آورد.

ویژگی هفتم، «تقابل با عدم». ظلمت محض، در سهروردی، عدم نور است؛ و عدم، در صدرای مقابل وجود است. در هر دو، آنچه در برابر حقیقت بنیادین قرار دارد، چیزی ایجابی نیست.

این هفت ویژگی، به روشنی نشان می‌دهد که خوانش «گسست» در شکل افراطی‌اش پذیرفتنی نیست. اگر دو مفهوم در هفت ویژگی ساختاری بنیادین مشترک باشند، نمی‌توان گفت که «از سنخ دیگری» اند. صدرای حق داشت که در نور سهروردی، ویژگی‌های وجود خود را ببیند.

۱۸-۳. تفاوت نخست: دامنه

اما اکنون به تفاوت‌ها می‌رسیم، و نخستین و مهم‌ترین تفاوت در «دامنه» است. در سهروردی، همه هستی نور نیست. جسم، یا برزخ، «جوهر غاسق» است: جوهری که هست، اما نور نیست. هیئت‌های ظلمانی نیز هستند، اما نور نیستند. به عبارت دیگر، در دستگاه سهروردی، «هستی» گسترده‌تر از «نور» است: بخشی از هستی، نور است و بخشی دیگر، غیرنور.

در صدرای چنین نیست. هر چیزی که هست، وجود است — یا دقیق‌تر، وجود است که هست و ماهیات حدود آن‌اند. جسم، به همان اندازه وجود است که

عقل؛ تنها در مرتبه‌ای ضعیف‌تر. هیولا، که ضعیف‌ترین مرتبه است، هنوز وجود است. در دستگاه صدرایی، «هستی» و «وجود» هم‌دامنه‌اند.

این تفاوت در نگاه نخست کوچک به نظر می‌رسد، اما پیامدهای آن در سراسر دو دستگاه گسترده است. بیایید آنها را یکی یکی دنبال کنیم.

۱۸-۴. پیامد نخست: ثنویت ساختاری در سهروردی

چون دامنه نور محدودتر از دامنه هستی است، دستگاه سهروردی ناگزیر ساختاری «دوقطبی» دارد. در یک سو، نور است با همه مراتبش؛ در سوی دیگر، ظلمت است، که اگرچه «عدم نور» است، در قالب جوهر غاسق «واقعیتی» دارد. سهروردی بارها تأکید می‌کند که این ثنویت، ثنویت مانوی نیست — ظلمت مبدأ مستقل ندارد و از جهت فقر انوار پدید می‌آید. اما «ثنویت در مبدأ» با «ثنویت در ساختار» یکی نیست. حتی اگر ظلمت از نور پدید آید، پس از پدیدآمدن، از «جنس» دیگری است: نور نیست، خود را در نمی‌یابد، و زنده نیست.

در صدرای این ثنویت ساختاری ناپدید می‌شود. هستی یک‌قطبی است: فقط وجود است، با مراتب شدید و ضعیف. آنچه سهروردی «ظلمت» می‌نامید، در صدرای «وجود ضعیف» است؛ و میان وجود شدید و وجود ضعیف، هیچ «مرز نوعی» نیست، بلکه پیوستاری از درجه‌هاست.

۱۸-۵. پیامد دوم: آیا نور از ظلمت برمی‌خیزد؟

از این تفاوت، پیامدی بزرگ برای مسئله نفس بیرون می‌آید، که کمتر به آن توجه شده است. در فصل ۶ دیدیم که سهروردی برای اثبات نورالانوار از این اصل

استفاده می‌کند که «ظلمت نمی‌تواند علّت نور باشد»: آنچه خود ظاهر نیست، نمی‌تواند ظهور ذاتی ببخشد. این اصل در دستگاه او ضروری است، زیرا نور و ظلمت از دو جنس‌اند و پست‌تر نمی‌تواند علّت برتر باشد.

اما همین اصل، راه را بر هر نظریه‌ای می‌بندد که بخواهد نفس را از بدن برآمده بداند. اگر نفس نور است و بدن ظلمت، نفس نمی‌تواند از بدن برخیزد؛ زیرا ظلمت نمی‌تواند علّت نور شود. پس سهروردی «ناگزیر» است نفس را از بالا، یعنی از ربّ النوع انسان، صادر بداند؛ و پیوند نفس با بدن را به عنوان «تعلّق» دو ذات از دو جنس تبیین کند.

در صدرها، این بن‌بست وجود ندارد. چون بدن و نفس هر دو «وجود»‌اند، و تفاوتشان تنها در شدّت است، وجود ضعیف می‌تواند، با حرکت اشتدادی، به وجود شدید برسد. بدن می‌تواند «نفس بشود». جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، بدون یک قطبی‌شدن هستی، ناممکن بود؛ و یک قطبی‌شدن هستی، دقیقاً همان گسترش دامنه نور به کلّ هستی است که صدرها با جایگزینی «نور» با «وجود» انجام داد.

به عبارت دیگر، این جایگزینی نه یک تغییر واژگانی، بلکه شرط امکان دو ابتکار بزرگ صدر است: حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس. هیچ‌یک از این دو در چارچوب «نور و ظلمت» ممکن نبود، زیرا هر دو نیازمند پیوستاری‌اند که از پست‌ترین مرتبه مادی تا بالاترین مرتبه مجرّد، بدون گسست نوعی، کشیده شده باشد. این، به نظر نویسنده، مهم‌ترین نتیجه این فصل است.

۱۸-۶. پیامد سوم: واژگونی در مسئله آگاهی

پیامد سوم، به ظاهر متناقض است. در سهروردی، آگاهی با نوریت یکی است؛ پس هر چه نور است آگاه است، و هر چه نور نیست — یعنی جسم — آگاه نیست. جسم، در دستگاه او، «مرده» است؛ حتی خود را در نمی‌یابد.

در صدرا، وجود با علم و حیات «مساوق» است: هر جا وجود هست، به اندازه آن، علم و حیات نیز هست. و چون جسم وجود است، جسم نیز — هرچند به میزانی بسیار اندک — بهره‌ای از علم و حیات دارد. صدرا صریحاً از «سریان علم و حیات در همه موجودات» سخن می‌گوید، و آیات قرآنی درباره تسبیح همه اشیا را بر همین حمل می‌کند. هیچ موجودی به کلی مرده نیست.

پس با اینکه صدرا در ظاهر «نور» را کنار گذاشت، در واقع دامنه آگاهی را از سهروردی گسترده‌تر کرد. در سهروردی، جهان به دو بخش زنده و مرده تقسیم می‌شد؛ در صدرا، همه جهان، در درجه‌های گوناگون، زنده است. این واژگونی نشان می‌دهد که نباید حکمت متعالیه را «عقلی‌تر» و حکمت اشراق را «زنده‌تر» پنداشت؛ از یک حیث، دستگاه صدراي جهان را جان‌دارتر از دستگاه سهروردی می‌بیند.

۷-۱۸. تفاوت دوم: راه دسترسی

تفاوت دوم میان نور و وجود، در «راه دسترسی» به آنهاست. سهروردی نور را از راه «مشاهده» می‌یابد. نقطه آغاز او، خودآگاهی بی‌واسطه است: من خود را حاضر می‌یابم و این حضور را «نور» می‌نامم. به این معنا، نور در سهروردی مفهومی «پدیدارشناختی» است: پیش از آنکه مقوله‌ای در یک دستگاه متافیزیکی باشد،

تجربه‌ای زیسته است. سهروردی، در نظریهٔ ابصار، حتی دیدن محسوسات را «اشراق حضوری» می‌داند؛ یعنی نوریت در همهٔ مراتب شناخت، تجربه می‌شود.

صدرا وجود را از دو راه می‌یابد. یک راه، راه مفهومی و برهانی است: مفهوم وجود بدیهی است، و از تحلیل آن و از برهان‌های اصالت و تشکیک، حقیقت وجود اثبات می‌شود. راه دیگر، راه شهودی است: صدرا می‌گوید حقیقت وجود را جز با «مشاهدهٔ حضوری» نمی‌توان شناخت، و مفهوم وجود تنها «وجهی» از آن است. اما در ساختار آثار صدرا، به‌ویژه اسفار، راه نخست غالب است. صدرا مسئلهٔ وجود را با تحلیل مفهوم آغاز می‌کند، نه با توصیف تجربهٔ حضور.

این تفاوت، پیامدی ظریف اما مهم دارد. در سهروردی، هر ادّعای هستی‌شناختی دربارهٔ نور، دست‌کم در اصل، «قابل تجربه» است: می‌توان خود را حاضر یافت، و از این حضور به ویژگی‌های نور رسید. در صدرا، برخی ادّعاهای هستی‌شناختی دربارهٔ وجود — مانند اینکه جسم نیز بهره‌ای از علم دارد — از راه برهان اثبات می‌شوند، بی‌آنکه تجربه‌پذیر باشند. به تعبیر دیگر، صدرا دامنهٔ نظریه را گسترش داد، اما این گسترش تا حدّی به بهای فاصله‌گرفتن از زمینهٔ تجربی بود که سهروردی نظریهٔ خود را بر آن بنا کرده بود.

۱۸-۸. تفاوت سوم: ذات و نسبت

تفاوت سوم، که در فصل ۱۵ به آن اشاره شد، به «ذات‌مندی» مراتب بازمی‌گردد. در سهروردی، هر نور مجرّد «ذاتی» است: خودی دارد که خود را درمی‌یابد. رابطهٔ میان انوار رابطهٔ میان «ذوات» است: اشراق، مشاهده، قهر، محبّت. هستی، در

این تصویر، «جامعه‌ای» از ذوات آگاه است که با پیوندهای عشق و چیرگی به هم پیوسته‌اند.

در صدرها — به‌ویژه صدرای متأخر که به وحدت شخصی رسیده است — معلول‌ها «ذات» مستقل ندارند؛ «شان» علت‌اند. رابطه‌ی میان مراتب، رابطه‌ی میان «ذوات» نیست، بلکه رابطه‌ی میان «مراتب یک ذات» است. هستی، در این تصویر، یک «ارگانیزم» است که اندام‌هایش مراتب خود اویند.

این تفاوت را می‌توان با دو تمثیل روشن کرد. تصویر سهروردی مانند «تالاری از آینه‌ها» است: هر آینه ذاتی جدا دارد، و نور را از آینه‌های دیگر می‌گیرد و بازتاب می‌دهد؛ آینه‌ها بسیارند و نور از میان آنها می‌گذرد. تصویر صدرها مانند «یک پرتو» است که از منبع خود تا دوردست کشیده شده و هرچه دورتر می‌رود کم‌فروغ‌تر می‌شود؛ در طول این پرتو، «نقطه‌ها» پی هستند، اما هیچ نقطه‌ای چیزی جز خودِ پرتو در آن جا نیست.

۱۸-۹. تعلیقات صدرها: گفت‌وگوی مستقیم

در «تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق»، صدرها به‌طور مستقیم با متن سهروردی روبه‌رو می‌شود و الگوی کلی برخورد او در سراسر این تعلیقات تکرار می‌شود. هر جا سهروردی از نور مجرد و ویژگی‌های آن سخن می‌گوید، صدرها تأیید می‌کند و می‌افزاید که این ویژگی‌ها در حقیقت ویژگی‌های وجودند. هر جا سهروردی از اعتباریت وجود دفاع می‌کند، صدرها می‌کوشد نشان دهد که این دفاع تنها درباره‌ی «مفهوم عام» وجود

درست است. و هر جا سهروردی از تشکیک در ماهیت سخن می‌گوید، صدرا اعتراض می‌کند که تشکیک تنها در وجود رواست.

این الگو نشان می‌دهد که صدرا سهروردی را نه «رقیب» بلکه «پیش‌رو» می‌دید: کسی که حقیقت را دیده، اما آن را با زبانی نادرست بیان کرده است. این نگاه، هم احترام‌آمیز است و هم، از منظری انتقادی، مصادره‌گرانه: سهروردی را از خودش بهتر فهمیدن، شیوه‌ای است که فیلسوفان بزرگ اغلب با پیشینیان خود دارند، و همیشه خطر آن هست که «بهتر فهمیدن»، در واقع «دیگر فهمیدن» باشد.

۱۸-۱۰. در گذر از نور به وجود، چه از دست رفت؟

اکنون می‌توان به پرسش اصلی این فصل بازگشت. نخست ببینیم در گذر از نور به وجود، چه چیزهایی از دست رفت.

نخستین از دست‌رفته، «بی‌واسطگی تجربی» بود، که در بند ۱۸-۷ شرح داده شد. نور، مفهومی است که هر کس با یک لحظه تأمل در خودآگاهی‌اش آن را درمی‌یابد؛ وجود، مفهومی است که به تحلیل و برهان نیاز دارد تا حقیقت آن آشکار شود.

دومین از دست‌رفته، «زبان رمزی و اسطوره‌ای» بود. سهروردی حکمت خود را در قالب داستان‌های رمزی، نام‌های امشاسپندان، کوه قاف و سیمرغ و عقل سرخ نیز بیان کرد. این زبان، که خواننده را نه فقط به اندیشیدن بلکه به «سفر» دعوت می‌کرد، در صدرا تقریباً ناپدید می‌شود. صدرا نیز از زبان عرفانی و قرآنی بهره می‌گیرد، اما زبان اصلی‌اش زبان مدرسه است.

سومین از دست‌رفته، «جهان به‌عنوان جامعه‌ای از ذوات» بود. در سهروردی، هر نور، خودی دارد که عاشق است و معشوق؛ و این تصویر به هستی گرمایی «شخصی» می‌بخشد. در صدرا، عشق همچنان در همه هستی ساری است، اما بیشتر به‌عنوان «گرایش وجود ناقص به کمال»، نه به‌عنوان رابطه میان «دوکس». چهارمین از دست‌رفته، «الهیات سیاسی نور» بود. آموزه کیان خرّه و حکیم متّله به‌عنوان خلیفه خدا، که در سهروردی مراتب هستی را به مراتب مشروعیت پیوند می‌داد، در صدرا جایگاه محوری ندارد. صدرا از «انسان کامل» سخن می‌گوید، اما این مفهوم در او بیشتر هستی‌شناختی و عرفانی است تا سیاسی.

۱۸-۱۱. در گذر از نور به وجود، چه به دست آمد؟

در برابر، دستاوردها نیز چشمگیرند.

نخستین دستاورد، «سازگاری درونی» بود. ناسازگاری سهروردی میان اعتباری‌دانستن وجود و نسبت‌دادن ویژگی‌های وجود به نور، حل شد.

دومین دستاورد، «یکپارچگی هستی» بود: ثنویت ساختاری نور و ظلمت به یک پیوستار واحد بدل شد.

سومین دستاورد، که به نظر نویسنده بزرگ‌ترین است، «امکان حرکت و شدن» بود. تنها در هستی یک‌قطبی می‌توان از «شدن» پست‌تر به برتر سخن گفت. حرکت جوهری، جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، قوس صعود، و تجسم اعمال، همه در گرو این دستاوردها.

چهارمین دستاورد، «گسترش دامنه آگاهی» بود: جهانی که در سهروردی نیمه‌مرده بود، در صدرا یکسره، در درجه‌های گوناگون، زنده است.

۱۸-۱۲. داوری فصل

داوری نهایی این فصل را می‌توان چنین خلاصه کرد. خوانش «جایگزینی» درست است اگر فقط به ویژگی‌های درونی بنگریم؛ اما نادرست است اگر به دامنه بنگریم. خوانش «گسست» درست است اگر به راه دسترسی و زبان بنگریم؛ اما نادرست است اگر به ساختار منطقی بنگریم. خوانش «ترجمه با گسترش دامنه» هر دو را در خود جای می‌دهد: صدرا ویژگی‌های نور را «ترجمه» کرد و آنها را به کل هستی «گسترش» داد؛ و همین گسترش، دستگاه او را از دستگاه سهروردی، در عین پیوستگی عمیق، به‌طور بنیادی جدا کرد.

اگر بخواهیم این داوری را در یک جمله بگوییم: سهروردی نور را «کشف» کرد، و صدرا نشان داد که هیچ چیز «بیرون» از نور نیست. کشف اول بدون دومی ناتمام بود؛ و دومی بدون اولی ناممکن.

منابع و مآخذ این فصل

- صدرالدین شیرازی، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق.
- سبزواری، ملاهادی. شرح المنظومة (بیت فهلویین).

Ziai, Hossein. Knowledge and Illumination.

Corbin, Henry. En Islam iranien, vol. 2.

فصل ۱۹. تشکیک ماهوی و تشکیک وجودی

۱-۱۹. چرا این مناقشه قلب مقایسه است

اگر فصل پیشین نشان داد که نور و وجود در ویژگی‌های درونی خود بسیار نزدیک‌اند، این فصل به نقطه‌ای می‌رسد که دو فیلسوف در آن، به صریح‌ترین شکل، با هم مخالف‌اند. سهروردی تشکیک را در ماهیت می‌پذیرد؛ صدرا آن را از ماهیت نفی می‌کند و فقط در وجود می‌پذیرد. این مناقشه، که در فصل ۷ به اجمال آمد، در واقع مناقشه‌ای دربارهٔ این پرسش است: «درجه‌بندی» واقعیت، از چه چیزی ناشی می‌شود؟ و پاسخ به این پرسش، ساختار کلّ مراتب هستی را تعیین می‌کند.

این فصل در شش گام پیش می‌رود. نخست، مسئله را دقیق صورت‌بندی می‌کنیم. دوم، استدلال سهروردی را در قالب مقدمات صریح بازسازی می‌کنیم. سوم، نقد صدرا را به همین شیوه بازسازی می‌کنیم. چهارم — و این گامی است که در سنت صدرايي کمتر برداشته شده — دفاع‌های ممکن سهروردی را در برابر این نقد می‌سنجیم. پنجم، نشان می‌دهیم که پس از همهٔ این رفت‌ووبرگشت‌ها، تفاوتی «واقعی» و نه لفظی میان دو موضع باقی می‌ماند. و ششم، پیامدهای این تفاوت را برای مراتب هستی بررسی می‌کنیم.

۲-۱۹. صورت‌بندی دقیق

در این مناقشه دو ادّعای جدا از هم درگیرند که باید از هم تفکیک شوند. ادّعای نخست، «ادّعای واقعیت تشکیک» است: در جهان خارج، درجه‌بندی واقعی هست؛ یعنی دو چیز می‌توانند در یک حقیقت شریک باشند و در همان حقیقت،

یکی بیشتر و دیگری کمتر باشد، بی آنکه تفاوتشان به امری بیرونی بازگردد. ادّعی دوم، «ادّعی حامل تشکیک» است: این درجه بندی واقعی، وصف چه چیزی است — ماهیت یا وجود؟

سهروردی و صدرا در ادّعی نخست هم‌داستان‌اند و هر دو در برابر مشائیان قرار دارند که تشکیک واقعی را، دست کم در ماهیات، نمی‌پذیرفتند. اختلاف آنان فقط در ادّعی دوم است. این نکته اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد که صدرا در اصل مسئله وام‌دار سهروردی است و تنها در «جایابی» آن از او جدا می‌شود.

۱۹-۳. بازسازی استدلال سهروردی

استدلال سهروردی را می‌توان در پنج مقدّمه و یک نتیجه بازسازی کرد.

- مقدّمه یکم: در جهان، مصادیقی از یک ماهیت هستند که در همان ماهیت با هم تفاوت دارند؛ مانند دو خط که یکی بلندتر است، یا دو سپیدی که یکی شدیدتر است.
- مقدّمه دوم: این تفاوت یا به امری بیرون از ماهیت بازمی‌گردد — فصل یا عرض — یا به خود ماهیت.
- مقدّمه سوم: تفاوت به فصل نیست، زیرا هر دو مصداق از یک نوع‌اند و فصلی جدا ندارند.
- مقدّمه چهارم: تفاوت به عرض نیست؛ زیرا آن عرض یا خود از همان ماهیت است — مانند «خط» افزوده — که در این صورت تفاوت در خود ماهیت

است؛ یا از ماهیت دیگری است، که در این صورت نمی‌تواند «بیشتر بودن در همین ماهیت» را توضیح دهد.

- مقدمه پنجم: تفاوت به شمار اجزا نیست؛ زیرا برخی ماهیات، مانند سپیدی، بسیط‌اند و جزء ندارند، و با این همه شدت و ضعف می‌پذیرند.
- نتیجه: تفاوت در خود ماهیت است؛ یعنی ماهیت ذاتاً پذیرای کمال و نقص است.

این استدلال، در سهروردی، دو نقش دارد. نقش نخست، اثبات امکان تشکیک در ماهیات عادی مانند خط و سپیدی است. نقش دوم، که مهم‌تر است، فراهم کردن زمینه برای کثرت انوار مجرّد است: اگر ماهیت می‌تواند در ذات خود کامل‌تر و ناقص‌تر باشد، پس انوار مجرّد، که همه در حقیقت نوریت شریک‌اند، می‌توانند تنها به کمال و نقص از هم جدا باشند.

۱۹-۴. بازسازی نقد صدر

صدر مقدمه‌های دوم تا پنجم را، در کلیّت، می‌پذیرد؛ یعنی قبول دارد که تفاوت نه به فصل است، نه به عرض، و نه به شمار اجزا. آنچه او رد می‌کند، گذر از این مقدمات به نتیجه است؛ زیرا به نظر او شقّ دیگری هست که سهروردی آن را ندیده است: تفاوت «در وجود» ماهیت. نقد صدر را می‌توان در سه استدلال بازسازی کرد.

استدلال یکم، «استدلال از حدّ». ماهیت، به تعریف، آن چیزی است که در پاسخ به «چیست؟» می‌آید؛ یعنی «حدّ» یک شیء. حدّ، ذاتاً متعیّن است: یا بر چیزی

صادق است یا نیست. اگر ماهیت «خط» بر خط کوتاه و خط بلند به طور کامل صادق است، آنگاه هر دو به طور کامل خط اند و «بیشتر خط بودن» معنایی ندارد. اگر ماهیت «خط» بر خط کوتاه به طور کامل صادق نیست، آنگاه خط کوتاه به طور کامل خط نیست، که خلاف فرض است. پس ماهیت، از آن حیث که ماهیت است، کم و زیاد نمی پذیرد.

استدلال دوم، «استدلال از ذاتیات». ذاتیات یک شیء — یعنی جنس و فصل آن — در همه افراد آن یکسان اند؛ اگر در یک فرد بیشتر یا کمتر بودند، آن فرد نوعی دیگر بود. اکنون اگر سپیدی شدید در «سپیدی بودن» بیشتر از سپیدی ضعیف باشد، آن «بیشتر» یا خود از ذاتیات سپیدی است یا نه. اگر هست، سپیدی ضعیف بخشی از ذاتیات سپیدی را ندارد و بنابراین سپیدی تمام نیست. اگر نیست، آن «بیشتر» بیرون از ماهیت سپیدی است و ادعای سهروردی نقض می شود.

استدلال سوم، «استدلال تشخیصی». صدرا می گوید سهروردی واقعیت درجه بندی را درست دیده بود؛ اما در دستگاه او تنها «حامل» واقعی در خارج ماهیت بود، زیرا وجود را اعتباری می دانست. بنابراین، ناگزیر بود درجه بندی را به ماهیت نسبت دهد؛ نه به این دلیل که ماهیت برای این کار مناسب بود، بلکه به این دلیل که چیز دیگری در اختیار نداشت. هنگامی که وجود اصیل دانسته شود، حامل مناسب درجه بندی پیدا می شود، و ماهیت می تواند به جایگاه طبیعی خود — یعنی «حدّ ثابت» — بازگردد.

۱۹-۵. دفاع های ممکن سهروردی

سنت صدرایی معمولاً این نقدها را قاطع می‌داند و بحث را در همین جا پایان یافته تلقی می‌کند. اما اگر بخواهیم به سهروردی مجال دفاع بدهیم، دست کم سه دفاع جدی در دسترس است.

۱۹-۶. دفاع یکم: سهروردی «حدّ» را نپذیرفته بود

استدلال یکم صدرای بر این فرض تکیه دارد که ماهیت همان «حدّ» به معنای مشائی است: چیزی که با جنس و فصل متعین می‌شود. اما در فصل ۳ دیدیم که نخستین ضربه سهروردی به مشاء، دقیقاً نقد نظریه حدّ بود. سهروردی حدّ تام را ناممکن می‌دانست و ماهیات را قابل تعریف کامل با جنس و فصل نمی‌دانست. بنابراین، از منظر سهروردی، «ماهیت» چیزی است که ما آن را «مشاهده» می‌کنیم — این سپیدی، این نور — نه چیزی که با تعریف متعین شده باشد.

اگر ماهیت با حدّ یکی نباشد، استدلال یکم صدرای «مصادره» است: این استدلال، مفهوم مشائی ماهیت را، که سهروردی آشکارا رد کرده بود، علیه او به کار می‌برد. سهروردی می‌تواند بگوید: آری، اگر ماهیت همان حدّ باشد، کم و زیاد نمی‌پذیرد؛ اما من از آغاز گفته بودم که ماهیات حدّ ندارند، دست کم نه به آن معنایی که شما می‌گویید. برای من، ماهیت همان «حقیقت مشاهد» شیء است؛ و حقیقت مشاهد سپیدی، چیزی است که می‌تواند شدیدتر یا ضعیف‌تر باشد.

این دفاع، به نظر نویسنده، قوی‌ترین دفاع سهروردی است و در سنت صدرایی کمتر به آن پرداخته شده است. البته صدرای می‌تواند پاسخ دهد که «حقیقت مشاهدی که شدت و ضعف می‌پذیرد»، همان چیزی است که او «وجود» می‌نامد؛ و بنابراین

سهروردی، با این دفاع، در واقع به اصالت وجود نزدیک می‌شود. اما این پاسخ، دیگر نقد نیست، بلکه ادّعی «هم‌رأی پنهان» است؛ و ما را به بند ۱۹-۸ می‌رساند.

۱۹-۷. دفاع دوم: تمایز مفهوم و مصداق

دفاع دوم این است که سهروردی میان «مفهوم» سپیدی و «مصداق» سپیدی تمایز بنهد. مفهوم سپیدی، که در ذهن است و بر همه سپیدی‌ها صادق است، ثابت است و کم و زیاد نمی‌پذیرد؛ تا اینجا حق با صدر است. اما مصداق خارجی سپیدی، یعنی سپیدی عینی این برف، واقعی است که می‌تواند شدیدتر یا ضعیف‌تر از سپیدی عینی آن عاج باشد. و این مصداق، «ماهیت عینی» است، نه وجود؛ زیرا وجود، در دستگاه سهروردی، مفهومی ذهنی است.

این دفاع، اگرچه از نظر منطقی سازگار است، به نظر می‌رسد که مسئله را جابه‌جا می‌کند نه حل. زیرا پرسش این می‌شود: آن «مصداق عینی» که شدّت و ضعف می‌پذیرد، دقیقاً چیست؟ اگر «ماهیت» است، باید با مفهوم ماهیت نسبتی داشته باشد؛ و اگر مفهوم ماهیت ثابت است و مصداقش متغیّر، آنچه در مصداق متغیّر است، از جنس مفهوم نیست. صدر این را «وجود» می‌نامد. سهروردی می‌تواند آن را «ماهیت عینی» بنامد؛ اما در این صورت، «ماهیت عینی» او همان کارکردی را دارد که «وجود» صدر را. باز به همان «هم‌رأی پنهان» می‌رسیم.

۱۹-۸. آیا اختلاف لفظی است؟

دو دفاع پیشین به یک نتیجه مشترک رسیدند: هرگاه سهروردی را از استدلال‌های صدر دفاع کنیم، به موضعی می‌رسیم که در آن «ماهیت عینی مشکک» سهروردی

کارکردی مشابه «وجود مشکک» صدرا دارد. آیا این به این معناست که اختلاف یکسره لفظی است؟

پاسخ این کتاب منفی است. حتی اگر نام‌ها را کنار بگذاریم، یک تفاوت واقعی و ساختاری میان دو موضع باقی می‌ماند، که آن را می‌توان تفاوت «تشکیک درون ماهوی» و «تشکیک فراماهوی» نامید.

در سهروردی، تشکیک «درون» هر ماهیت رخ می‌دهد. سپیدی در سپیدی مشکک است؛ خط در خط؛ نور در نور. هر ماهیت، مقیاس درجه‌بندی خاص خود را دارد. سپیدی شدید با خط بلند قابل مقایسه نیست، زیرا دو مقیاس جدا هستند. به عبارت دیگر، در سهروردی، «چندین» نردبان درجه‌بندی داریم، به تعداد ماهیاتی که شدت و ضعف می‌پذیرند.

در صدرا، تشکیک «فراتر» از همه ماهیات رخ می‌دهد. وجود سپیدی، وجود خط، وجود انسان، وجود عقل و وجود خدا، همه بر «یک» نردبان قرار دارند. همه وجودند، و هر یک در مرتبه‌ای از شدت. ماهیات، «نشانه‌گذاری‌هایی» بر این نردبان واحدند که ذهن برای نامیدن مقاطع گوناگون آن به کار می‌برد. به عبارت دیگر، در صدرا، «یک» نردبان هست.

این تفاوت لفظی نیست، زیرا پیامدهای مشاهده‌پذیر در ساختار دستگاه دارد. یک پرسش ساده این تفاوت را آشکار می‌کند: آیا وجود یک سنگ و وجود یک عقل «قابل مقایسه» اند؟ آیا می‌توان گفت یکی «بیشتر» از دیگری است؟ در صدرا، پاسخ مثبت است: هر دو وجودند و عقل، وجودی شدیدتر است. در سهروردی،

پاسخ پیچیده است: عقل «نور» است و سنگ «جوهر غاسق»؛ این دو در ماهیت مشترک نیستند، و بنابراین «در یک ماهیت» قابل مقایسه نیستند. تنها از این حیث مقایسه پذیرند که یکی نور است و دیگری نه؛ یعنی تفاوتشان «نوعی» است، نه «درجه‌ای».

۹-۱۹. پیامد برای مراتب هستی: یک نردبان یا چند نردبان؟

اکنون می‌توان دید که چرا این مناقشه، که در نگاه نخست فنی و جزئی به نظر می‌رسد، قلب مقایسه دو دستگاه در مسئله مراتب است.

در دستگاه سهروردی، «مراتب هستی» به معنای دقیق تنها در قلمرو نور معنا دارد: نورالانوار، انوار قاهره، انوار مدبره، همه بر یک نردبان‌اند، زیرا همه در ماهیت نوریت شریک‌اند. اما جهان جسمانی، بیرون از این نردبان است. جسم، «پایین‌ترین پله» نردبان نور نیست؛ بلکه «بیرون» از آن است، در قلمرو ظلمت. البته در قلمرو ظلمت نیز درجه‌هایی هست — اجسام لطیف و کثیف — اما این درجه‌ها، درجه‌های «نوری» نیستند، بلکه درجه‌های «پذیرندگی نور»‌اند. پس مراتب هستی در سهروردی، دست‌کم دو نردبان جدا دارد، که با رابطه «تدبیر» و «اشراق عارض» به هم مرتبط‌اند، نه با پیوستگی درجه‌ای.

در دستگاه صدرای مراتب هستی «یک» نردبان است که از هیولا تا صرف‌الوجود کشیده شده است. همه موجودات، از سنگ تا خدا، بر این نردبان‌اند. این یکپارچگی، همان است که در فصل ۱۸ نشان دادیم شرط امکان حرکت جوهری و جسمانی‌الحدوث بودن نفس است. و اکنون می‌بینیم که این یکپارچگی، از

«تشکیک فراماهوی» برمی آید: تنها اگر درجه بندی فراتر از ماهیات باشد، می توان همه ماهیات را بر یک مقیاس نهاد.

۱۹-۱۰. آیا سهروردی می توانست تشکیک فراماهوی را بپذیرد؟

پرسشی جذاب این است که آیا سهروردی، با ابزارهای دستگاه خود، می توانست به تشکیک فراماهوی برسد. برای این کار، او باید حقیقتی را می یافت که در همه ماهیات — نه فقط در انوار — مشترک باشد و در شدت و ضعف متفاوت. «نور» این نقش را فقط در قلمرو مجردات بازی می کرد. «ظهور» — که گوهر نور است — می توانست این نقش را در کل هستی بازی کند، اگر سهروردی می پذیرفت که اجسام نیز «ظهوری ضعیف» دارند. اما سهروردی اجسام را «ذاتاً تاریک» می دانست؛ یعنی فاقد ظهور ذاتی.

به عبارت دیگر، تنها مانع سهروردی برای رسیدن به تشکیک فراماهوی، تصمیم او درباره «تاریکی ذاتی» جسم بود. اگر او جسم را «نور بسیار ضعیف» می دانست، نه «غیرنور»، دستگاهش یک نردبانی می شد و به صدرا بسیار نزدیک. و این دقیقاً گامی است که صدرا برداشت. از این منظر، اختلاف دو فیلسوف در تشکیک، به همان اختلافی بازمی گردد که در فصل ۱۸ یافتیم: اختلاف در دامنه. دو فصل، از دو راه متفاوت، به یک نقطه رسیدند.

۱۹-۱۱. نگاهی به پس از صدرا

مناقشه تشکیک با صدرا پایان نیافت. سبزواری در منظومه، موضع صدرایی را به شکلی نظام مند تثبیت کرد و تشکیک در ماهیت را صریحاً رد نمود. علامه طباطبایی

در «نهاية الحكمة» همین موضع را پذیرفت و آن را با دقت منطقی بیشتری صورت‌بندی کرد. در همان حال، برخی از حکیمان و پژوهشگران معاصر پرسیده‌اند که آیا تمایز صدرایی میان «ماهیت ثابت» و «وجود مشکک» واقعاً پایدار است یا خود به تعریف دلبخواهی ماهیت بستگی دارد.

جالب اینکه مسئله «درجه‌های هستی» در فلسفه تحلیلی معاصر نیز، پس از دهه‌ها بی‌اعتنایی، دوباره طرح شده است. برخی فیلسوفان تحلیلی از این ایده دفاع کرده‌اند که هستی ممکن است «چندگونه» یا «ذومراتب» باشد و برخی موجودات «بیش از» برخی دیگر وجود داشته باشند. این بحث‌ها، اگرچه مستقل از سنت اسلامی شکل گرفته‌اند، نشان می‌دهند که پرسشی که سهروردی و صدرا با آن دست‌وپنجه نرم می‌کردند، پرسشی زنده است. تفصیل این رویارویی در فصل ۲۴ خواهد آمد.

۱۹-۱۲. داوری فصل

داوری این فصل را می‌توان در چهار گزاره خلاصه کرد.

یک: در «ادّای واقعیت تشکیک»، سهروردی و صدرا هم‌رأی‌اند و هر دو بر مشّائیان برتری دارند. صدرا در این ادّعا و ام‌دار سهروردی است.

دو: در «ادّای حامل تشکیک»، نقد صدرا بر سهروردی، اگر ماهیت را به معنای مشّائی «حدّ» بگیریم، قاطع است؛ اما اگر ماهیت را به معنای سهروردی «حقیقت مشاهد» بگیریم، این نقد تا حدّ زیادی مصادره است.

سه: با این همه، پس از کنار نهادن نام‌ها، تفاوتی واقعی میان دو موضع باقی می‌ماند: تشکیک درون‌ماهوی سهروردی، هستی را به چند نردبان تقسیم می‌کند؛ و تشکیک فراماهوی صدرای همه هستی را بر یک نردبان می‌نهد.

چهار: این تفاوت، به تصمیم سهروردی درباره «تاریکی ذاتی» جسم بازمی‌گردد. و بنابراین اختلاف در تشکیک و اختلاف در دامنه نور، دو چهره یک اختلاف‌اند.

فصل‌های بعدی این دفتر — درباره ارباب انواع، عالم مثال، علم حضوری و نفس — نشان خواهند داد که همین اختلاف بنیادی، در هر یک از این مسائل، به شکلی تازه ظاهر می‌شود.

منابع و مآخذ این فصل

- سهروردی، حکمة الاشراق، مباحث کمال و نقص در ماهیت؛ و المشارع و المطارحات.
- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست (نقد تشکیک در ماهیت).
- طباطبایی، سید محمدحسین. نهاية الحکمة، مرحله نخست (تشکیک).

McDaniel, Kris. The Fragmentation of Being. Oxford: Oxford University Press, 2017.

فصل ۲۰. سلسله طولی و عرضی و سرنوشت ارباب انواع

۲۰-۱. مسئله: چرا جهان این‌همه نوع دارد؟

هر هستی‌شناسی که مراتب را از یک مبدأ واحد آغاز کند، دیر یا زود با پرسشی روبه‌رو می‌شود که می‌توان آن را «مسئله تنوع» نامید. اگر از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و اگر سلسله صادرها با گام‌های محدود پایین می‌آید، این همه نوع‌گوناگون در طبیعت — هزاران گونه گیاه و جانور و کانی، هر یک با ساختار و غایت و رفتار ویژه خود — از کجا آمده‌اند؟ و مسئله دوم، که با اولی گره خورده است: چرا این انواع «پایدار»ند؟ چرا گندم همیشه گندم می‌روید و اسب همیشه اسب می‌زاید، و افراد هر نوع، با همه تفاوت‌هایشان، بر یک الگوی مشترک ساخته می‌شوند؟

این دو پرسش — تنوع و پایداری انواع — در دستگاه‌های مختلف پاسخ‌های مختلف یافته‌اند. در این فصل سه الگو را کنار هم می‌نهم: الگوی مشائی، الگوی اشراقی، و الگوی صدرایی. و نشان خواهیم داد که تحوّل از دومی به سومی، نه فقط حفظ یک آموزه، بلکه دگرگونی نقش آن در کلّ مراتب هستی است.

۲۰-۲. الگوی مشائی: عقل فعال و طبیعت

در الگوی مشائی، پاسخ هر دو پرسش در دو چیز است: «عقل فعال» و «طبیعت». عقل فعال، دهمین عقل، «واهب‌الصّور» است: هرگاه ماده‌ای، با حرکات افلاک و ترکیب عناصر، آمادگی پذیرش صورتی را بیابد، عقل فعال آن صورت را به آن می‌بخشد. تنوع انواع از تنوع «آمادگی‌های مادی» ناشی می‌شود، و پایداری آنها از ثبات قوانین حرکت افلاک و ترکیب عناصر. طبیعت نوعی هر شیء — یعنی صورت نوعی آن — مبدأ رفتارهای ویژه آن است.

این الگو اقتصادی است، اما سهروردی آن را ناکافی می‌دانست. یک عقل واحد، که همه صورت‌ها را می‌بخشد، چگونه این همه صورت متمایز را در خود دارد؟ اگر دارد، بسیط نیست و کثرتی عظیم در ذات خود دارد؛ و اگر ندارد، صورت‌ها را از کجا می‌بخشد؟ افزون بر این، «طبیعت» در الگوی مثائی نیروی بی‌آگاهی است؛ و سهروردی نمی‌پذیرفت که نظم شگفت‌انگیز رشد یک گیاه یا زیست یک جانور، از نیروی کور برآید.

۲۰-۳. الگوی اشراقی: ارباب انواع و اصنام

الگوی سهروردی را در فصل ۶ دیدیم: برای هر نوع طبیعی، نوری قاهر در سلسله عرضی هست که «ربّ» آن نوع است و افرادش را تدبیر و نگاهبانی می‌کند. اما اکنون باید به نکته‌ای ظریف درباره رابطه ربّ النوع با نوع مادی پردازیم که در بحث‌های رایج اغلب نادیده می‌ماند.

سهروردی نوع مادی را «صنم» یا «طلسم» ربّ النوع می‌نامد، و از همین رو ارباب انواع را «ارباب اصنام» نیز می‌خواند. صنم، به معنای تندیس یا تصویر، و طلسم، به معنای شیئی که نیروی برتر در آن متجلی می‌شود، هر دو نشان می‌دهند که رابطه ربّ النوع با نوع مادی، رابطه «این‌همانی ماهوی» نیست. ربّ النوع آب، نوری مجرد است؛ آب، جسمی تاریک. این دو در یک ماهیت شریک نیستند؛ زیرا یکی نور است و دیگری برزخ. رابطه آنها رابطه «شباهت» و «بازتاب» است: نوع مادی، سایه یا تصویری است که ربّ النوع در عالم ظلمت می‌افکند، و ویژگی‌های آن — نظم، هماهنگی، غایت‌مندی — نشانه‌ای از کمالات نوری ربّ النوع است.

این نکته برای فهم تفاوت با صدرا کلیدی است. در سهروردی، ربّ النوع «دیگری» است: مدبّری جدا که بر نوع فرمان می‌راند. حتی اگر نام «مثال افلاطونی» بر آن نهاده شود، مثال در اینجا «الگوی هم‌جنس» نیست، بلکه «مبدأ ناهم‌جنس» است؛ زیرا جنس نور و جنس ظلمت یکی نیست.

۲۰-۴. اعتراض ابن‌سینا و پاسخ سهروردی

ابن‌سینا در «الهیات شفا» اعتراضی جدّی بر نظریهٔ مُثُل افلاطونی آورده بود که هر مدافع مُثُل باید به آن پاسخ دهد. اعتراض این است: مثال انسان، اگر واقعاً «انسان» است، باید همهٔ ذاتیات انسان را داشته باشد؛ و از جملهٔ ذاتیات انسان، «جسم‌بودن» و «مادّی‌بودن» است. پس مثال انسان یا مادّی است — که در این صورت مجرّد نیست — یا مجرّد است — که در این صورت انسان نیست. اگر ماهیت انسان «به خودی خود» تجرّد را اقتضا کند، همهٔ انسان‌ها باید مجرّد باشند؛ و اگر مادّی‌بودن را اقتضا کند، مثال انسان نمی‌تواند مجرّد باشد. در هر دو صورت، «انسانِ مجرّد» تناقض است.

پاسخ سهروردی به این اعتراض، دقیقاً همان نکتهٔ بند پیشین است: ربّ النوع انسان «انسان» نیست؛ نوری مجرّد است که انسان مادّی صنم آن است. پس اعتراض ابن‌سینا، که بر فرض «هم‌ماهیتی» مثال و فرد استوار است، بر نظریهٔ سهروردی وارد نمی‌شود. سهروردی مثال را از «هم‌ماهیتی» رها کرد تا آن را از تناقض برهاند. اما این پاسخ هزینه‌ای دارد. اگر ربّ النوع با نوع خود هم‌ماهیت نیست، چرا آن را «مثال» یا «ربّ همین نوع» بنامیم؟ چه چیزی ربّ النوع آب را به آب پیوند می‌دهد

و نه به آتش؟ سهروردی پاسخ می‌دهد: «شباهت» و «مناسبت». اما شباهت میان نور و ظلمت، که دو جنس‌اند، چگونه ممکن است؟ اینجا دوباره همان گرهی ظاهر می‌شود که در فصل ۱۹ یافتیم: چون نور و ظلمت بر دو نردبان جدایند، هر رابطه‌ای میان آنها ناگزیر رابطه‌ای «بیرونی» و «تمثیلی» است، نه رابطه درجه‌ای.

۲۰-۵. الگوی صدرایی: فرد عقلی نوع

صدرا در اسفار فصلی مفصل به مُثُل افلاطونی اختصاص می‌دهد و در آن، تفسیرهای گوناگونی را که پیشینیان از مُثُل کرده‌اند برمی‌شمارد و نقد می‌کند. برخی، از جمله آنچه به فارابی نسبت داده شده، مُثُل را «صورت‌های علمی» در علم خدا دانسته‌اند. برخی آنها را با «صور معلّقه» در عالم مثال یکی گرفته‌اند — خلطی که خود سهروردی از آن برحذر داشته بود. برخی، از جمله تفسیری که به میرداماد نسبت داده شده، آنها را «طبیاع کلی» در ظرف دهر دانسته‌اند. و سرانجام تفسیر سهروردی، که آنها را انوار قاهره مدبّر می‌داند.

صدرا همه این تفسیرها را ناکافی می‌داند و تفسیر خود را عرضه می‌کند: مثال افلاطونی هر نوع، «فرد عقلی» همان نوع است. مثال انسان، به راستی «انسان» است — با همان ماهیت — اما در مرتبه عقلی وجود. انسان مادی نیز «انسان» است، با همان ماهیت، اما در مرتبه طبیعی وجود. تفاوت آنها در ماهیت نیست، بلکه در «نحوه وجود» است.

۲۰-۶. چگونه صدرا از اعتراض ابن‌سینا می‌گریزد

این تفسیر، در نگاه نخست، دوباره در دام اعتراض ابن سینا می افتد: اگر مثال انسان واقعاً «انسان» است، و انسان مادی است، مثال نیز باید مادی باشد. اما صدرا با ابزاری که سهروردی نداشت، از این دام می گریزد: اصالت وجود و تشکیک آن. در اصالت وجود، ماهیت «به خودی خود» نه مادی بودن را اقتضا می کند و نه مجرد بودن را؛ این اوصاف، اوصاف «نحوه وجود»ند، نه ذاتیات ماهیت. «جسم بودن» انسان مادی، از مرتبه وجودی اوست، نه از ماهیت انسان به ماهو. به همین ترتیب، ماهیت واحد «انسان» می تواند در مرتبه عقلی، به نحو مجرد و جامع، تحقق یابد، و در مرتبه طبیعی، به نحو مادی و پراکنده. اعتراض ابن سینا، که بر اصالت ماهیت و بر این فرض استوار بود که هر وصفی یا ذاتی ماهیت است یا عرضی آن، در اصالت وجود بی اثر می شود؛ زیرا راه سومی گشوده شده است: وصف نحوه وجود.

به این ترتیب، صدرا به چیزی دست می یابد که سهروردی، به سبب اصالت ماهیت، نمی توانست به آن برسد: «هم ماهیتی مثال و فرد» بدون تناقض. سهروردی برای فرار از تناقض، هم ماهیتی را فدا کرد؛ صدرا با تغییر بنیاد هستی شناسی، هم ماهیتی را بازگرداند و تناقض را نیز رفع کرد.

۷-۲۰. نقد صدرا بر تفسیر سهروردی

صدرا در نقد تفسیر سهروردی دقیقاً بر همان هزینه ای انگشت می نهد که در بند ۲۰-۴ دیدیم. اگر رب النوع با نوع خود هم ماهیت نیست، «مثال» خواندن آن تنها تعبیری مجازی است. افلاطون — به گمان صدرا و بسیاری از حکیمان مسلمان —

از «انسان فی نفسه» سخن می‌گفت، نه از «مدبّر انسان». تفسیر سهروردی، اگرچه به موجودات نوری مدبّر اشاره دارد که صدرا نیز آنها را می‌پذیرد، مقصود افلاطون را برآورده نمی‌کند.

افزون بر این، حمل «حقیقه و رقیقه» — که صدرا با آن رابطه مثال و فرد را توضیح می‌دهد — رابطه‌ای ژرف‌تر از «تدبیر» فراهم می‌کند. مثال، «حقیقت» فرد است؛ یعنی فرد مادی، «رقیقه» یا صورت رقیق‌شده همان چیزی است که مثال، صورت کامل آن است. این رابطه، رابطه «دو» نیست، بلکه رابطه «یک» در دو مرتبه است. و این، دوباره، همان الگوی «ذات در برابر شأن» است که در فصل ۱۸ یافتیم: در سهروردی، ربّ النوع و نوع دو ذات‌اند؛ در صدرا، مثال و فرد دو مرتبه یک حقیقت‌اند.

۲۰-۸. از فاعل مدبّر به غایت کمال

دگرگونی دیگری نیز در کار است که کمتر به آن توجه شده است: تغییر «نقش علی» مُثُل. در سهروردی، ربّ النوع اساساً «فاعل» است: مدبّری که نوع را می‌سازد، نگاه می‌دارد و رهبری می‌کند. جهت علیّت از بالا به پایین است.

در صدرا، مثال همچنان فاعل است — زیرا مرتبه بالاتر وجود، علّت مرتبه پایین‌تر است — اما نقش تازه‌ای نیز می‌یابد: «غایت». با حرکت جوهری، هر نوع مادی در حرکت است؛ و این حرکت، سویی دارد: به سوی کمال نوع. و کمال نوع، چیزی جز همان مرتبه عقلی آن، یعنی مثال آن، نیست. پس مثال، نه فقط مبدأ نوع، بلکه مقصد آن نیز هست. نوع مادی، در حرکت جوهری خود، رو به مثال خود دارد.

این دگرگونی را می‌توان با یک مثال ساده روشن کرد. در سهروردی، دانه گندم می‌روید چون ربّ النوع گندم آن را تدبیر می‌کند؛ ربّ النوع مانند باغبانی است که از بیرون به گیاه رسیدگی می‌کند. در صدر، دانه گندم می‌روید چون وجودش، در حرکت جوهری، رو به کمال خود دارد؛ و آن کمال، از پیش در مرتبه عقلی موجود است و مانند آهنبای آن را به سوی خود می‌کشد. سهروردی بیشتر بر «فاعلیت» تأکید دارد؛ صدر، فاعلیت را می‌پذیرد و «غائیّت» را بر آن می‌افزاید.

۹-۲۰. مورد خاص: ربّ النوع انسان

این تفاوت در مورد انسان به اوج می‌رسد. سهروردی ربّ النوع انسان را «روح القدس» یا جبرئیل می‌داند، که در فارسی آن را «روان‌بخش» نیز خوانده است: نوری که نفوس انسانی از آن صادر می‌شوند. نفس انسانی، در سهروردی، از ربّ النوع خود «می‌آید» و در سلوک به سوی آن «بازی‌گردد». بازگشت، بازگشت به «پدر» است.

در صدر، جایگاه متناظر را «عقل فعّال» دارد، که صدر آن را نیز با روح القدس یکی می‌داند. اما نفس انسانی از عقل فعّال «نمی‌آید»، بلکه از ماده برمی‌خیزد؛ و در صعود خود، با عقل فعّال «متّحد می‌شود». بنابراین، نسبت نفس با عقل فعّال، نسبت «فرزند با پدر» نیست، بلکه نسبت «بذر با درخت کامل» است: عقل فعّال، صورت کامل همان چیزی است که نفس در آغاز راه، به صورت بالقوه، هست.

این تفاوت پیامدی شگفت دارد. در سهروردی، هیچ نفسی نمی‌تواند «ربّ النوع» شود؛ زیرا ربّ النوع ذاتی دیگر و برتر است. در صدر، نفس کامل «به مرتبه عقل

فعال می‌رسد و با آن یکی می‌شود؛ یعنی انسان کامل، به تعبیری، خود «مثال انسان» می‌شود. این آموزه، که با نظریه «انسان کامل» ابن عربی پیوند دارد، در دستگاه سهروردی ناممکن است.

۲۰-۱۰. سلسله طولی: ضرب اشراقات و بسط وجود

تا اینجا بر سلسله عرضی تمرکز کردیم. اکنون به سلسله طولی بازگردیم. در فصل ۶ دیدیم که سهروردی، با «ضرب اشراقات»، شمار انوار قاهره طولی را از عدد ده مثائی بسیار فراتر برد؛ زیرا هر نور از همه انوار بالاتر اشراق می‌گیرد و از ترکیب این اشراقات، ذوات تازه پدید می‌آیند. در فصل ۱۴ دیدیم که صدرا، با «وجود منبسط»، تصویری دیگر عرضه می‌کند: فیضی واحد که در مراتب گوناگون متعین می‌شود.

این دو تصویر را می‌توان به عنوان دو پاسخ به یک پرسش خواند: چگونه کثرت از وحدت پدید می‌آید؟ پاسخ سهروردی «ترکیبی» است: کثرت از ترکیب نسبت‌ها میان ذوات پدید می‌آید؛ هرچه ذوات بیشتر، نسبت‌ها بیشتر، و هرچه نسبت‌ها بیشتر، ذوات تازه بیشتر. این تصویر، ساختاری «شبکه‌ای» دارد و از نظر ریاضی شبیه به رشد تصاعدی است. پاسخ صدرا «تعینی» است: کثرت از «تعین» یک فیض واحد در حدود گوناگون پدید می‌آید؛ مانند نوری که از منشورهای گوناگون می‌گذرد و به رنگ‌های گوناگون درمی‌آید. در این تصویر، کثرت «ترکیبی» نیست، بلکه «محدودیتی» است: هر مرتبه، همان فیض است با محدودیتی ویژه.

از منظر اقتصاد نظری، تصویر صدرا ساده‌تر است: به یک اصل — فیض واحد — و یک سازوکار — تعین — نیاز دارد. تصویر سهروردی به سازوکاری پیچیده‌تر نیاز دارد، اما «ساختار درونی» عالم عقول را غنی‌تر ترسیم می‌کند: در آن، عالم عقول صحنه تعامل‌های بی‌شمار است، نه فقط مراتب یک پرتو.

۲۰-۱۱. پرسشی امروزی: انواع ثابت در جهانی متغیر

یک پرسش امروزی نیز شایسته طرح است، هرچند نباید آن را بر متون کهن تحمیل کرد. هر دو دستگاه — سهروردی و صدرا — «ثبات انواع طبیعی» را فرض می‌گیرند: هر نوع، مثال یا ربّ النوع خود را دارد، و افرادش همواره بر یک الگو پدید می‌آیند. زیست‌شناسی جدید، با نظریه تکامل، این ثبات را به پرسش گرفته است: انواع در طول زمان دگرگون می‌شوند و از یکدیگر پدید می‌آیند.

کدام یک از دو دستگاه، برای رویارویی با این چالش آماده‌تر است؟ دستگاه سهروردی، با ارباب انواعی که «ذوات» ثابت و مستقل‌اند، به سختی می‌تواند دگرگونی انواع را جای دهد: اگر نوعی به نوع دیگر تبدیل شود، ربّ النوع آن چه می‌شود؟ دستگاه صدرا، با حرکت جوهری و این آموزه که ماهیات «حدود» فرضی یک پیوستار وجودی‌اند، ظرفیت نظری بیشتری دارد. برخی از اندیشمندان معاصر ایران کوشیده‌اند حرکت جوهری را با تکامل زیستی پیوند دهند. اما باید با احتیاط سخن گفت: خود صدرا انواع طبیعی را در جهان مادی ثابت می‌دانست، و حرکت جوهری را — دست‌کم در مورد تبدیل نوعی — عمدتاً در مورد انسان و سرنوشت

اخروی او به کار برد. آنچه می‌توان گفت این است که «منطق» دستگاه صدر، برخلاف دستگاه سهروردی، راه را بر دگرگونی انواع نمی‌بندد.

۲۰-۱۲. داوری فصل

داوری این فصل را می‌توان در پنج گزاره خلاصه کرد.

یک: هر دو فیلسوف، در برابر مشائیان، به سلسلهٔ عرضی موجودات مجرّد برای توضیح تنوّع و پایداری انواع قائل‌اند. در این اصل، صدر و ام‌دار سهروردی است.

دو: سهروردی برای رهایی از اعتراض ابن‌سینا، هم‌ماهیتی مثال و فرد را فدا کرد و رابطهٔ آنها را «شباهت» و «صنمیت» دانست. این راه‌حل منطقاً سازگار است، اما رابطهٔ مثال و نوع را بیرونی و تمثیلی می‌کند.

سه: صدر با اصالت وجود، هم‌ماهیتی را بازگرداند و تناقض را نیز رفع کرد: مثال و فرد یک ماهیت‌اند در دو نحوهٔ وجود. این، به نظر نویسنده، یکی از روشن‌ترین نمونه‌های برتری ابزار نظری صدر است.

چهار: صدر نقش مثال را از «فاعل مدبّر» به «فاعل و غایت» گسترش داد، و در مورد انسان، امکان «مثال‌شدن» نفس را گشود که در سهروردی ناممکن بود.

پنج: در سلسلهٔ طولی، تصویر صدر ساده‌تر و تصویر سهروردی غنی‌تر است؛ و این تقابل «اقتصاد» و «غنا» در بسیاری از مقایسه‌های دو دستگاه تکرار می‌شود.

منابع و مآخذ این فصل

- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، مقالهٔ هفتم (نقد مُثُل افلاطونی).

- سهروردی، حکمة الاشراق، قسم دوم (ارباب انواع و اصنام).
- صدرالدین شیرازی، الاسفار، بحث مُثل افلاطونی و تفسیرهای گوناگون آن.
- صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد (عقل فعّال و اتّحاد نفس با آن).

فصل ۲۱. عالم مثال و خیال

۲۱-۱. مسئله در یک نگاه

در فصل ۸ دیدیم که سهروردی برای حلّ مسئله صورت‌های آینه و خیال و رؤیا، عالمی را اثبات کرد که میان عالم عقول و عالم اجسام قرار دارد: عالم مثال یا صور معلّقه. در فصل‌های ۸ و ۱۴ به اجمال اشاره کردیم که صدرا این عالم را می‌پذیرد، اما آن را با دو ابتکار دگرگون می‌کند: تمایز «خیال متّصل» و «خیال منفصل»، و «قیام صدوری» صورت‌های خیالی به نفس. در این فصل، این دگرگونی را به تفصیل می‌سنجیم و می‌پرسیم: با این دگرگونی، چه چیزی از نظریه سهروردی حفظ شد، چه چیزی اصلاح شد، و آیا چیزی از دست رفت؟

۲۱-۲. سه مسئله در یک مسئله

«مسئله عالم مثال» در واقع سه مسئله جداست که در سهروردی با یک پاسخ حل می‌شوند. مسئله نخست، «مسئله جایگاه»: صورت‌های خیالی و آینه‌ای «کجا» یند؟ مسئله دوم، «مسئله میانجی»: میان عقل مجرّد و جسم مادّی، چه چیزی پل می‌زند؟ مسئله سوم، «مسئله معاد»: نفوسی که به کمال عقلی نرسیده‌اند، پس از مرگ کجا می‌روند؟

سهروردی به هر سه مسئله با یک پاسخ واحد جواب می‌دهد: عالمی بیرونی از صور معلّقه. صدرا این پاسخ واحد را به دو پاسخ تقسیم می‌کند: برای مسئله نخست، عمدتاً «خیال متّصل»؛ برای مسئله دوم، هر دو؛ و برای مسئله سوم، ترکیبی از هر دو. این تقسیم، کلید فهم تفاوت است.

۲۱-۳. تجرّد قوّه خیال

نخستین گام صدرا، که بنیاد همه گام‌های بعدی است، اثبات «تجرّد قوّه خیال» است. در دستگاه مشائی، و نیز در سهروردی، قوّه خیال قوّه‌ای جسمانی است که در بخشی از مغز جای دارد. سهروردی، برای اینکه صورت‌های بزرگ در مغز کوچک منطبع نشوند، گفت خیال «مظهر» صورت‌هاست نه «محلّ» آنها؛ اما خود قوّه را همچنان جسمانی دانست.

صدرا گامی رادیکال‌تر برمی‌دارد: قوّه خیال خود مجرّد است — نه تجرّد عقلی تامّ، بلکه «تجرّد برزخی» یا «مثالی». استدلال‌های او چندگونه است. نخست، صورت خیالی، از آن حیث که ادراک می‌شود، تقسیم‌پذیر نیست؛ من صورت یک شهر را به یکباره و یکپارچه درمی‌یابم، نه جزء به جزء؛ اما هر چیز جسمانی تقسیم‌پذیر است. دوم، صورت خیالی می‌تواند بسیار بزرگ‌تر از هر عضو جسمانی باشد، و بزرگ در کوچک نمی‌گنجد؛ پس صورت خیالی در عضو جسمانی نیست؛ و قوّه‌ای که آن را دارد نیز جسمانی نیست. سوم، ما می‌توانیم صورت‌های خیالی را به اراده بسازیم و دگرگون کنیم، بی‌آنکه هیچ تغییر متناظری در مغز لازم باشد که با آن صورت هم‌اندازه باشد.

این تجرّد برزخی، جایگاه ویژه‌ای در مراتب نفس دارد. نفس، در صدرا، سه مرتبه اصلی دارد: مرتبه حسّی و طبیعی، که با بدن پیوند دارد؛ مرتبه خیالی و مثالی، که از ماده رهاست اما هنوز صورت و اندازه دارد؛ و مرتبه عقلی، که از صورت و اندازه نیز رهاست. این سه مرتبه نفس، با سه عالم هستی — طبیعت، مثال و عقل — متناظرند. نفس، به تعبیر صدرا، جهانی کوچک است که هر سه عالم را در خود دارد.

۲۱-۴. قیام صدوری در برابر تعلیق

دومین گام صدرا، تعیین «نحوه قیام» صورت‌های خیالی است. در سهروردی، صورت‌های مثالی «معلق» اند: قائم‌اند بی‌آنکه در محلی باشند. در فصل ۸ دیدیم که این «تعلیق» معنای روشنی ندارد: صورتی که نه نور مجرّد است تا قائم به ذات باشد، و نه در محلی است، چگونه قائم است؟

صدرا دو نحوه قیام را از هم جدا می‌کند: «قیام حلّولی» و «قیام صدوری». قیام حلّولی، قیام عرض در محلّ است: رنگ در دیوار، یا — در دستگاه مشائی — صورت خیالی در مغز. قیام صدوری، قیام معلول به علّت است: معلول «در» علّت نیست، اما «به» علّت قائم است، یعنی بی‌آن نمی‌پاید. صدرا می‌گوید صورت‌های خیالی، قیام صدوری به نفس دارند: نفس آنها را «انشا» می‌کند، همان‌گونه که علّت معلول را پدید می‌آورد. صورت خیالی شهر، «در» نفس من نیست — چنان‌که گویی نفس ظرفی باشد — بلکه «از» نفس من است.

این راه‌حل، دشواری تعلیق را برطرف می‌کند: صورت خیالی معلق در خلأ نیست؛ به نفس من، به عنوان علتش، قائم است. همچنین دشواری انطباق کبیر در صغیر را برطرف می‌کند: صورت در مغز نیست؛ در مرتبه مثالی نفس است، که مجرد است و اندازه جسمانی ندارد.

۲۱-۵. خیال متّصل و خیال منفصل

سومین گام صدرا، تمایز دو گونه خیال یا دو گونه عالم مثال است. «خیال متّصل» یا «مثال متّصل»، مرتبه مثالی نفس هر فرد است، که صورت‌های خیالی و رؤیاهای عادی او را انشا می‌کند. این عالم، «خصوصی» است: هر کس جهان خیالی خود را دارد، و دیگران به آن راه ندارند. «خیال منفصل» یا «مثال منفصل»، عالم مثال کیهانی است، که مستقل از نفوس فردی موجود است و همان عالمی است که سهروردی توصیف کرده بود. این عالم، «عمومی» است: جایگاه تمثّل فرشتگان، رؤیاهای صادق، و مکاشفاتی که پیامبران و اولیا در آن شریک‌اند.

این تمایز را صدرا از ابداع خود نمی‌داند. ابن عربی، پیش از او، میان «خیال متّصل» و «خیال منفصل» تمایز نهاده بود؛ و شارحان او، از جمله داوود قیصری، آن را نظام‌مندتر کرده بودند. آنچه صدرا می‌افزاید، «بنیاد برهانی» این تمایز است: با تجرّد برزخی خیال و قیام صدوری، او نشان می‌دهد که چرا باید دو گونه مثال باشد، و چگونه این دو با هم پیوند دارند. خیال متّصل، هنگامی که نفس پاک و نیرومند شود، می‌تواند با خیال منفصل «پیوند» یابد؛ و این همان است که در رؤیای صادق

و مکاشفه رخ می‌دهد: نفس، در مرتبه مثالی خود، صورت‌هایی را درمی‌یابد که از عالم مثال منفصل بر آن می‌تابند.

۶-۲۱. دیدن و آینه

در فصل ۹ دیدیم که صدرا نظریه ابصار سهروردی — یعنی اشراق حضوری نفس بر شیء خارجی — را کنار می‌نهد و دیدن را «انشای» صورتی مماثل با شیء در مرتبه مثالی نفس می‌داند. این نظریه، با نظریه خیال صدرا کاملاً هماهنگ است: هم دیدن و هم خیال کردن، انشای صورت در مرتبه مثالی نفس‌اند؛ تفاوتشان در این است که در دیدن، حضور شیء خارجی و سلامت اندام بینایی «شرط» انشاست، و در خیال، چنین شرطی لازم نیست.

در مسئله صورت آینه نیز صدرا از الگوی سهروردی فاصله می‌گیرد. در سهروردی، صورت آینه در عالم مثال منفصل است و آینه مظهر آن است. در منطق صدرایی، آینه شرطی است که نفس را به انشای صورتی مماثل با شیء بازتابیده توانا می‌کند؛ صورت آینه، به این معنا، بیش از آنکه ساکن عالمی کیهانی باشد، به فعل ادراکی نفس بینا وابسته است. این جابه‌جایی، بار سنگینی را از دوش عالم مثال منفصل برمی‌دارد: دیگر لازم نیست آن عالم را پر از همه صورت‌های همه آینه‌ها و همه خیالات همه انسان‌ها بدانیم.

۷-۲۱. خیال به عنوان قوه آفریننده

یکی از ژرف‌ترین پیامدهای نظریه صدرا، دگرگونی «ارزش» خیال است. در سهروردی، خیال اساساً قوه‌ای «ادراکی» است: اندامی که عالمی واقعی را درمی‌یابد،

همان گونه که چشم عالم محسوس را. ارزش خیال در این است که «پنجره» ای به عالم مثال است. در صدرا، خیال قوه‌ای «آفریننده» است: نفس با خیال خود، صورت‌ها را انشا می‌کند؛ و این انشا، به تعبیر صدرا، شبیه آفرینش الهی است. همان گونه که خدا جهان را به اراده خود پدید می‌آورد، نفس جهان خیالی خود را به اراده خود پدید می‌آورد. نفس، در مرتبه خیال، «خلاق» است.

صدرا این ایده را، به پیروی از ابن عربی و آموزه «همت»، تا جایی پیش می‌برد که می‌گوید نفوس بسیار نیرومند — مانند نفوس پیامبران و اولیا — می‌توانند صورت‌هایی را انشا کنند که نه فقط در عالم خیالی خودشان، بلکه در عالم خارج نیز تحقق یابند. کرامات و معجزات، به این معنا، نتیجه نیرومندی خیال آفریننده نفوس کامل‌اند. این آموزه، اگرچه از منظر فلسفی امروز جای پرسش جدی دارد، نشان می‌دهد که در صدرا، مرز میان «ادراک» و «آفرینش»، و میان «ذهن» و «جهان»، به شیوه‌ای که در سهروردی نبود، سیال شده است.

۸-۲۱. معاد: رفتن یا ساختن؟

تفاوت دو نظریه، در مسئله معاد به روشن‌ترین شکل آشکار می‌شود. در فصل ۱۰ دیدیم که در سهروردی، نفوس متوسط و بدکار پس از مرگ به عالم مثال «می‌روند» و در آنجا با صورت‌های مستنیر یا ظلمانی روبه‌رو می‌شوند. عالم مثال، در این تصویر، «مکانی» بیرونی است که نفس به آن منتقل می‌شود.

در فصل ۱۷ دیدیم که در صدرا، نفس پس از مرگ، با خیال مجرد خود، بدن و جهان اخروی خود را «می‌سازد». بهشت و دوزخ، به‌طور عمده، تجسم ملکات و

اعمال خود نفس‌اند. عالم مثال، در این تصویر، بیش از آنکه مکانی بیرونی باشد، «جهانی درونی» است که از نفس صادر می‌شود.

این تفاوت، پیامدهای اخلاقی و وجودی مهمی دارد. در سهروردی، پاداش و کیفر «از بیرون» می‌آیند، هرچند متناسب با حالت نفس‌اند. در صدرای پاداش و کیفر «از درون» می‌آیند: هر کس، به معنای دقیق، با خودش روبه‌رو می‌شود. خشمی که در دنیا پرورده، به صورت درنده‌ای مجسم می‌شود که او را می‌آزارد؛ و آن درنده چیزی جز خشم خود او نیست. این آموزه، ژرفای روان‌شناختی شگفت‌انگیزی دارد: عذاب، «پیامد» گناه نیست، بلکه «خود» گناه است در صورت راستینش.

۹-۲۱. خطر ذهن‌گرایی و پاسخ صدرای

اما این تصویر خطری هم دارد: آیا معاد صدرایی به «رؤیا» پی بدل نمی‌شود؟ اگر جهان اخروی را نفس خودش می‌سازد، آیا این جهان «واقعی» است یا تنها «خیالی»، به معنای رایج واژه؟ و آیا این دیدگاه، معاد را به تجربه‌ای «شخصی» و «درونی» فرو نمی‌کاهد، که با تصویر دینی جهانی مشترک، که همگان در آن حاضرند، ناسازگار است؟

صدرای دو پاسخ دارد. پاسخ نخست این است که «خیالی» بودن، به معنای «غیرواقعی» بودن نیست. صورت‌های خیالی در این جهان ضعیف و گذرایند، زیرا نفس به بدن مشغول است و نیروی خیالش پراکنده است. اما پس از مرگ، نفس از مشغولیت بدن رها می‌شود و خیالش نیرومند و متمرکز می‌گردد؛ و صورت‌هایی

که آن گاه انشا می کند، از هر چیز مادّی در این جهان «واقعی تر» اند، زیرا وجودی شدیدتر دارند. به تعبیر صدرای این جهان خود به خیال شبیه تر است تا آن جهان. پاسخ دوم این است که عالم مثال منفصل همچنان هست. نفوس، اگرچه جهان خیالی خود را می سازند، در عالمی مشترک نیز حضور دارند؛ و پیوند خیال متّصل با خیال منفصل، زمینه ای «بین‌الذهانی» برای جهان اخروی فراهم می کند. به این ترتیب، صدرای می کوشد هم «درونی بودن» پاداش و کیفر را حفظ کند و هم «مشترک بودن» جهان اخروی را.

۲۱-۱۰. دفاع از سهروردی

در این مسئله نیز باید به سهروردی مجال دفاع داد. به نظر نویسنده، نظریه او دست کم دو برتری بر نظریه صدرای دارد.

برتری نخست، «عینیت» است. در سهروردی، عالم مثال عالمی عینی و مستقل است که ادراکات خیالی ما، اگر درست باشند، آن را «کشف» می کنند. این تصویر، معیار روشنی برای تمایز خیال راستین از خیال باطل فراهم می کند: خیال راستین، مطابق با عالم مثال است؛ و خیال باطل، ساخته پَریشانی نفس. در صدرای، چون بیشتر صورت‌های خیالی ساخته خود نفس اند، معیار این تمایز پیچیده تر است: چه چیزی خیال «آفریننده» نفس پاک را از خیال «پَریشان» نفس بیمار جدا می کند؟ صدرای پاسخ می دهد: پاک و نیرومندی نفس، و پیوند آن با مثال منفصل. اما این پاسخ، معیاری «درونی» است که بیرون از خودِ نفس به سختی سنجش پذیر است.

برتری دوم، «پاسداشت شهود» است. سهروردی خیال را «اندام ادراک» می‌دانست، و این به تجربه عارفان و پیامبران ارزش «معرفتی» می‌بخشید: آنچه آنان دیدند، «آنجا» بود. در صدرای، اگرچه مکاشفات صادق از مثال منفصل می‌آیند، بخش بزرگی از آنچه نفس در مرتبه خیال تجربه می‌کند، ساخته خود اوست؛ و این، دست کم در اصل، ارزش معرفتی تجربه‌های خیالی را کم‌رنگ‌تر می‌کند.

هانری کربن، که شاید نامدارترین مفسر غربی سهروردی باشد، بر همین برتری انگشت نهاده است. به نظر او، کشف سهروردی — اینکه خیال «اندام» ادراک عالمی واقعی است، نه قوه‌ای برای ساختن توهمات — یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفه ایرانی است، و فلسفه غرب، که خیال را همواره به «وهم» یا «فانتزی» فرو کاسته، از آن بی‌بهره مانده است. این داوری، اگرچه در جزئیات جای بحث دارد، یادآور این است که آنچه صدرای به نام «اصلاح» انجام داد، ممکن است از منظری دیگر «کاهش» تلقی شود.

۲۱-۱۱. نقشه مقایسه

برای روشن‌شدن مقایسه، ویژگی‌های دو نظریه را کنار هم می‌گذاریم.

- جایگاه صورت‌های خیالی عادی: در سهروردی، عالم مثال بیرونی؛ در صدرای، مرتبه مثالی نفس (خیال متصل).
- نحوه قیام صورت‌ها: در سهروردی، تعلیق بدون محل؛ در صدرای، قیام صدوری به نفس.

- قوّه خیال: در سهروردی، جسمانی و مظهر صورت‌ها؛ در صدرا، مجرّد به تجرّد برزخی و انشاکننده صورت‌ها.
- عالم مثال کیهانی: در هر دو پذیرفته شده؛ در صدرا با نام مثال منفصل.
- نقش معرفتی خیال: در سهروردی، اندام کشف عالمی واقعی؛ در صدرا، هم اندام کشف (در پیوند با مثال منفصل) و هم قوّه آفرینش.
- معاد: در سهروردی، رفتن به عالم مثال؛ در صدرا، انشای جهان اخروی به دست نفس، در پیوند با مثال منفصل.
- ریشه تاریخی: در سهروردی، ابتکار خود او با پشتوانه حکمت ایرانی و گزارش سالکان؛ در صدرا، تلفیق سهروردی با ابن عربی و بنیادگذاری برهانی.

۲۱-۱۲. داوری فصل

داوری این فصل را می‌توان در چهار گزاره خلاصه کرد.

یک: صدرا عالم مثال سهروردی را حفظ کرد؛ اما بخش بزرگی از بار تبیینی آن را به «مرتبه مثالی نفس» منتقل نمود. این انتقال، از ابن عربی الهام گرفت و با تجرّد برزخی خیال و قیام صدوری، بنیاد برهانی یافت.

دو: این انتقال، دشواری‌های اصلی نظریه سهروردی — یعنی معنای «تعلیق» و رابطه خیالات ارادی شخصی با عالمی بیرونی — را حل کرد. در این جهت، نظریه صدرا دقیق‌تر و اقتصادی‌تر است.

سه: اما همین انتقال، «عینیت» عالم خیال و معیار روشن تمایز خیال راستین از باطل را، که در سهروردی بود، کم‌رنگ کرد؛ و ارزش معرفتی شهوذهای خیالی را، دست‌کم در ظاهر، کاهش داد.

چهار: این تقابل، دوباره همان الگوی کلی دو دستگاه را نشان می‌دهد: آنچه در سهروردی «جهانی بیرونی» و «ذاتی مستقل» است، در صدرای به «مرتبه‌ای از هستی» — و در اینجا، مرتبه‌ای از هستی نفس — بدل می‌شود. در فصل بعد، خواهیم دید که همین الگو در مسئله علم، به اتحاد عاقل و معقول می‌انجامد.

منابع و مآخذ این فصل

- ابن عربی، الفتوحات المکیّة، ابواب مربوط به خیال و برزخ.
- صدرالدین شیرازی، الاسفار، سفر نخست (وجود ذهنی و قیام صدوری) و سفر چهارم (تجرّد خیال و معاد).

Chittick, William C. Imaginal Worlds.

Corbin, Henry. Spiritual Body and Celestial Earth.

فصل ۲۲. علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول

۲۲-۱. مسئله: علم «رابطه» است یا «نحوه بودن»؟

در فصل ۹ نظریه علم سهروردی و در فصل ۱۷ نظریه علم صدرای را، هر یک از درون، بازسازی کردیم. اکنون باید آنها را رویاروی هم بنهیم؛ و برای این کار، مسئله را در قالب پرسشی بنیادی صورت‌بندی می‌کنیم: هنگامی که کسی چیزی را می‌داند، این «دانستن» چه نوع واقعیتی است؟ آیا «رابطه‌ای» میان دانا و دانسته است —

رابطه‌ای که هر دو طرف، پیش و پس از آن، همان می‌مانند؟ یا «نحوه‌ای از بودن»
دانا است — چنان که دانا با دانستن، خودش دگرگون می‌شود؟

سهروردی، با تعریف علم به «حضور»، علم را اساساً «رابطه» می‌داند: رابطه‌
حاضر بودن چیزی نزد چیزی. صدرا، با اتحاد عاقل و معقول، علم را «نحوه بودن»
می‌داند: دانا، در دانستن، با دانسته یکی می‌شود و وجودش گسترش می‌یابد. این دو
پاسخ، که هر دو بر زمینه مشترک علم حضوری استوارند، دو فلسفه متفاوت از
معرفت را می‌سازند.

۲-۲۲. زمینه مشترک

پیش از تفاوت‌ها، زمینه مشترک را یادآوری کنیم، زیرا در هیچ مسئله‌ای وام صدرا
به سهروردی به این اندازه روشن نیست. نخست، هر دو علم حضوری را بنیاد همه
علم‌ها می‌دانند؛ علم حصولی، در نهایت، بر حضور صورت‌های ذهنی نزد نفس
تکیه دارد. دوم، هر دو «خودآگاهی» را الگوی نمونه علم حضوری می‌دانند و از
تحلیل آن آغاز می‌کنند. سوم، هر دو علم را با «تجرد» پیوند می‌دهند: آنچه از ماده
رهاست، نزد خود حاضر است. چهارم، هر دو «مراتب هستی» را با «مراتب علم»
یکی می‌دانند. پنجم، هر دو علم خدا را حضوری می‌دانند و به این ترتیب از نظریه
سینوی «علم به جزئیات به وجه کلی» فراتر می‌روند.

این پنج اصل مشترک نشان می‌دهد که آنچه در ادبیات فلسفی معاصر ایران
«معرفت‌شناسی اسلامی» خوانده می‌شود، بیش از هر کس بر شانه‌های سهروردی

ایستاده است. صدرا این بنا را گسترش داد و بازسازی کرد؛ اما شالوده آن را سهروردی ریخت.

۲۲-۳. سه الگوی علم

برای دقت بیشتر، سه الگوی علم را که در این سنت شکل گرفت، کنار هم می‌نهم. الگوی نخست، «الگوی انطباعی» مشائی است. در این الگو، دانستن یعنی نقش‌بستن صورتی از شیء در نفس. این صورت، «عرضی» از مقوله کیف است که بر نفس عارض می‌شود؛ نفس «محلّ» صورت است و صورت «حالّ» در آن. نفس، در دانستن، دگرگون نمی‌شود؛ تنها عرضی تازه می‌پذیرد، همان‌گونه که دیوار رنگی تازه می‌پذیرد.

الگوی دوم، «الگوی اشراقی» سهروردی است. در این الگو، دانستن یعنی حضور شیء نزد نفس، یا — به تعبیر دقیق‌تر — اشراق نفس بر شیء، که آن را نزد خود حاضر می‌کند. رابطه نفس با دانسته، رابطه «اضافه اشراقی» است. نفس نه محلّ صورت است و نه با شیء یکی می‌شود؛ بلکه شیء را «می‌بیند».

الگوی سوم، «الگوی اتحادی» صدرا است. در این الگو، دانستن یعنی اتحاد وجودی دانا با صورت دانسته. صورت دانسته نه عرضی در نفس است و نه شیئی بیرونی که نفس آن را می‌بیند؛ بلکه مرتبه‌ای از وجود خود نفس است. نفس، در دانستن، «بزرگ‌تر» می‌شود.

این سه الگو را می‌توان با سه تمثیل روشن کرد. در الگوی مشائی، نفس مانند «لوحی» است که صورت‌ها بر آن نقش می‌بندند. در الگوی اشراقی، نفس مانند

«چشمی» است که اشیا را می‌بیند. در الگوی صدرایی، نفس مانند «درختی» است که با جذب آنچه می‌داند، رشد می‌کند.

۲۲-۴. آزمون نخست: علم به کلیات

هر نظریه علم، باید از آزمون «کلیات» سربلند بیرون آید. هنگامی که من «مثلث» یا «عدالت» یا «انسان» را به معنای کلی می‌فهمم، چه چیزی می‌دانم؟ این «چیز» کجاست؟

برای الگوی سهروردی، این آزمون دشوار است. اگر علم حضور شیء است، هنگام دانستن «انسان کلی»، چه چیزی حاضر است؟ هیچ انسان خاصی نیست، و «انسان کلی» در عالم اجسام وجود ندارد. سهروردی دو راه دارد. راه نخست این است که علم به کلیات را «حصولی» بداند: صورتی کلی در ذهن هست که حاضر است؛ و علم به این صورت، حضوری است. اما در این صورت، ارزش معرفتی علم به کلیات به «مطابقت» صورت با واقع بستگی می‌یابد، که همان مسئله الگوی مشائی است. راه دوم این است که علم به کلیات را «مشاهده ارباب انواع» بداند: هنگامی که «انسان» را می‌فهمم، در واقع رب النوع انسان را، به نحوی، مشاهده می‌کنم. اما این راه، دشواری فصل ۲۰ را بازی‌گرداند: رب النوع انسان، «انسان» نیست، بلکه نوری مجرّد است که انسان صنم آن است؛ پس مشاهده آن، به معنای دقیق، مشاهده «انسان کلی» نیست.

صدرا در این آزمون، از هر دو راه سهروردی بهره می‌گیرد و آنها را اصلاح می‌کند. او در برخی آثارش می‌گوید ادراک کلیات، «مشاهده ذوات عقلی نوری از دور» است:

نفس، هنوز به مرتبهٔ عقلی نرسیده، مُثُل عقلی را از فاصله و به صورت مبهم می‌بیند، و همین ابهام است که آنها را «کَلّی» جلوه می‌دهد. این دیدگاه، آشکارا ریشه در سهروردی دارد. اما چون در صدرای مثال عقلی «فرد عقلی خودِ نوع» است — و نه مدبّری ناهم‌ماهیت — مشاهدهٔ آن، به‌راستی مشاهدهٔ «انسان» است. و هنگامی که نفس به مرتبهٔ عقلی برسد، این مشاهده به «اتّحاد» بدل می‌شود: نفس دیگر مثال را از دور نمی‌بیند، بلکه با آن یکی می‌شود. به این ترتیب، علم به کلیات در صدرای، مسیری تدریجی است: از مشاهدهٔ دور تا اتّحاد.

۲۲-۵. بازسنجی برهان تضایف

برهان تضایف صدرای را در فصل ۱۷ دیدیم. اکنون باید آن را در برابر نقدها بسنجیم، زیرا این برهان تکیه‌گاه اصلی تفاوت دو الگوست.

خلاصهٔ برهان این بود: وجود معقول بالفعل، عین معقولیت اوست؛ معقولیت و عاقلیت متضایف‌اند؛ متضایفان در فعلیت هم‌رتبه‌اند؛ پس عاقل بالفعل در همان مرتبهٔ وجودی معقول است؛ و چون در وجود معقول چیزی بیرون از معقولیت نیست، عاقل و معقول در یک وجود متّحدند.

نقد اصلی بر این برهان، که حتی برخی از حکیمان درون سنّت صدرایی آن را مطرح کرده‌اند، این است: «تضایف» تنها «هم‌بودی» دو طرف را اثبات می‌کند، نه «این‌همانی» آنها را. بالا و پایین متضایف‌اند؛ هر جا بالایی باشد، پایینی نیز هست. اما بالا و پایین یکی نیستند. پدر و فرزند متضایف‌اند؛ اما پدر و فرزند دو کس‌اند.

پس از تضایف عاقلیت و معقولیت، تنها می‌توان نتیجه گرفت که هرگاه معقول بالفعل هست، عاقل بالفعل نیز هست؛ نه اینکه این دو یکی‌اند.

پاسخ صدرایی به این نقد، بر مقدمه دوم برهان تکیه دارد: وجود معقول بالفعل «عین» معقولیت اوست. در مورد بالا و پایین، هر یک وجودی جدا از نسبتشان دارند: سقف، جدا از اینکه «بالا»ست، سقف است. اما صورت معقول، «هیچ» وجودی جدا از «دانسته‌شدن» ندارد؛ وجود او سراسر معقولیت است. پس اگر معقولیت او به عاقلیتی در همان مرتبه نیاز دارد، و اگر در وجود او هیچ «جایی» برای عاقلی «دیگر» نیست، عاقل باید در خود وجود او باشد.

آیا این پاسخ کافی است؟ به نظر نویسنده، این پاسخ مسئله را به مقدمه دوم منتقل می‌کند؛ و این مقدمه، خود، نیازمند دفاع است. چرا وجود صورت معقول، «سراسر» معقولیت است؟ پاسخ صدرای این است که صورت معقول، مجرد است؛ و مجرد، نزد خود حاضر است؛ پس «خود-دانسته» است. اما اگر صورت معقول نزد «خود» حاضر است، آنگاه خودش «عاقل» خویش است؛ و این، اتحاد عاقل و معقول در خود صورت را اثبات می‌کند، نه اتحاد «نفس» با صورت. برای رسیدن به اتحاد نفس با صورت، باید افزود که نفس و صورت در یک «وجود» جای دارند؛ و این دقیقاً همان است که می‌خواستیم اثبات کنیم.

این نقد، برهان تضایف را ویران نمی‌کند، اما نشان می‌دهد که قوت آن، کمتر از ادعای صدراست. اتحاد عاقل و معقول، در دستگاه صدرایی، بیش از آنکه نتیجه یک برهان مستقل باشد، «لازمه سازگار» اصالت وجود، تشکیک، حرکت جوهری

و قیام صدوری است. در درون این دستگاه، اتحاد طبیعی و حتی ضروری می‌نماید؛ اما برای کسی که بیرون از آن ایستاده، برهان تضایف به‌تنهایی قانع‌کننده نیست.

۲۲-۶. معلوم بالذات و معلوم بالعرض

تفاوت دیگری که کمتر به آن توجه شده، به «متعلق» علم بازمی‌گردد. در الگوی اشراقی سهروردی، دست‌کم در ادراک حسی، آنچه دانسته می‌شود «خودِ شیء خارجی» است. نفس بر شیء اشراق می‌کند و خودِ آن را، نه نسخه‌ای از آن را، درمی‌یابد. این دیدگاه، در اصطلاح فلسفه امروز، نوعی «واقع‌گرایی مستقیم» است. در الگوی صدرایی، میان «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» تمایز نهاده می‌شود. معلوم بالذات، صورتی است که نفس در مرتبه خود انشا کرده و با آن متحد است. معلوم بالعرض، شیء خارجی است که آن صورت، مطابق آن است. پس آنچه نفس «مستقیم» می‌داند، صورت درونی است؛ و شیء خارجی را «به واسطه» این صورت می‌داند.

این تفاوت، پیامدی ظریف و مهم دارد. در سهروردی، پیوند نفس با جهان «بی‌واسطه» است: نفس خودِ جهان را می‌بیند. در صدرای پیوند نفس با خودش «بی‌واسطه» است — زیرا با صورت‌های خود متحد است — اما پیوندش با جهان خارج «باواسطه» است. به تعبیری، صدرای صمیمیت علم را به «درون» برد: نفس هرگز به اندازه صمیمیتی که با صورت‌های خود دارد، با اشیای خارجی صمیمی نیست. سهروردی صمیمیت علم را به «برون» گسترده: نفس، در دیدن، با خودِ اشیا حاضر است.

در مباحث امروزی فلسفه ادراک، که میان «واقع گرایی مستقیم» و «بازنمودگرایی» بحثی زنده جریان دارد، سهروردی به قطب نخست و صدرا — با همه ویژگی‌های ویژه‌اش — به قطب دوم نزدیک‌تر است. این نتیجه، شاید برای کسانی که حکمت متعالیه را کامل‌کننده حکمت اشراق در همه جهات می‌دانند، شگفت‌انگیز باشد؛ اما نشان می‌دهد که در این مسئله ویژه، صدرا از یک ادّعای بنیادی سهروردی عقب‌نشینی کرده است.

۷-۲۲. دانستن به عنوان شدن

با این همه، الگوی صدراپی دستاوردی دارد که الگوی سهروردی از آن بی‌بهره است: «دانستن به عنوان شدن». در سهروردی، نفس با دانستن، روشن‌تر می‌شود، زیرا انوار بیشتری بر آن می‌تابد؛ اما «ذات» آن، که نوری مجرّد است، همان است که بود. دانستن، افزایش «حضور» است، نه دگرگونی «هستی».

در صدرا، نفس با دانستن، به معنای دقیق، «بیشتر» می‌شود. هر معقولی که نفس با آن متحد شود، مرتبه‌ای به وجود نفس می‌افزاید. نفس، در آغاز، «عقل هیولانی» است: قوّه محض دانستن، بی هیچ فعلیتی. با دانستن، به «عقل بالملکه»، سپس به «عقل بالفعل»، و سرانجام به «عقل مستفاد» می‌رسد؛ و این مراتب، مراحل «رشد وجودی» نفس‌اند، نه فقط انباشت اطلاعات.

این دیدگاه پیامدهای تربیتی و اخلاقی ژرفی دارد. اگر دانستن شدن است، پس آموختن، ساختن خویش است؛ و آنچه می‌آموزیم، آن می‌شویم. آموزش، به این معنا، کاری «وجودی» است، نه صرفاً «ذهنی». سهروردی نیز شناخت را با سلوک

و پیراستن نفس پیوند می‌داد؛ اما در دستگاه او، سلوک «زدودن حجاب» از ذاتی از پیش موجود است. در صدرای سلوک، ساختن ذاتی است که پیش از آن، تنها به صورت بالقوه بود.

۲۲-۸. علم خدا، بار دیگر

در فصل ۹ دیدیم که صدرای علم اشراقی خدا را «علم در مرتبه فعل» می‌داند و علم «در مرتبه ذات» را با قاعده بسیط الحقیقه بر آن می‌افزاید. اکنون، با تصویر کامل‌تری از دو دستگاه، می‌توان دید که این رابطه، رابطه «ردّ» نیست، بلکه رابطه «جای دادن» است.

در سهروردی، علم خدا به جهان، همان حضور جهان نزد اوست؛ و چون جهان به اشراق او پدید آمده، هستی جهان همان «معلوم بودن» آن برای خداست. این دیدگاه ژرف، جهان را «علم فعلی» خدا می‌کند: جهان، دانسته خداست در حال آفریده شدن.

صدرا این دیدگاه را کاملاً می‌پذیرد و آن را «علم فعلی» می‌نامد. اما بالاتر از آن، «علم ذاتی» را می‌نهد: علم خدا به ذات خود، که چون بسیط الحقیقه است، علم به همه اشیا به نحو اجمالی در عین کشف تفصیلی است. به این ترتیب، دیدگاه سهروردی در صدرای «یک مرتبه» از علم الهی بدل می‌شود؛ مرتبه‌ای که حقیقی و درست است، اما تمام نیست. این، دوباره همان الگوی کلی است: آنچه در سهروردی «کل» است، در صدرای «مرتبه‌ای» از یک کل بزرگ‌تر می‌شود.

۲۲-۹. پژوهاک معاصر

نظریه علم حضوری، که سهروردی بنیاد نهاد و صدرا گسترش داد، در فلسفه معاصر ایران زندگی تازه‌ای یافته است. علامه طباطبایی آن را بنیاد معرفت‌شناسی خود قرار داد و کوشید نشان دهد که همه مفاهیم، حتی مفاهیم فلسفی مانند علّیت و جوهر، در نهایت از علم حضوری به حالات نفس برمی‌آیند. مهدی حائری یزدی، در کتابی که نخست به انگلیسی و سپس به فارسی منتشر شد، علم حضوری را در گفت‌وگو با فلسفه تحلیلی بازسازی کرد و آن را با مفهوم «معرفت از راه آشنایی» نزد برتراند راسل مقایسه نمود؛ و نشان داد که علم حضوری سهروردی، از جهاتی، ژرف‌تر از معرفت از راه آشنایی است، زیرا در آن حتی دوگانگی «آشنا» و «آشنا-شده» از میان می‌رود.

این پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در معرفت‌شناسی، برخلاف هستی‌شناسی، سهم سهروردی در سنت معاصر همچنان زنده و حتی غالب است. آنچه از سنت اسلامی در معرفت‌شناسی جهانی قابل عرضه است، بیش از هر چیز، «علم حضوری» سهروردی است.

۲۲-۱۰. داوری فصل

داوری این فصل را می‌توان در پنج گزاره خلاصه کرد.

یک: در بنیاد معرفت‌شناسی — یعنی تقدّم علم حضوری، الگوی خودآگاهی، و پیوند علم با تجرّد — صدرا به‌طور کامل وام‌دار سهروردی است.

دو: در مسئله علم به کلیات، الگوی صدرا، با بهره‌گیری از هم‌ماهیتی مثال و فرد، از الگوی سهروردی کامل‌تر است.

سه: برهان تضایف، به تنهایی، اتحاد عاقل و معقول را اثبات نمی‌کند؛ این اتحاد، بیشتر لازمه سازگار کل دستگاه صدرایی است تا نتیجه برهانی مستقل.

چهار: در ادراک حسی، سهروردی واقع‌گرای مستقیم است و صدرا، با تمایز معلوم بالذات و بالعرض، به باز نمودگرایی نزدیک‌تر؛ و در این مسئله، صدرا از یک ادعای بنیادی سهروردی عقب نشسته است.

پنج: دستاورد ممتاز صدرا، «دانستن به عنوان شدن» است، که علم را از رابطه‌ای میان دو طرف ثابت، به موتور رشد وجودی نفس بدل می‌کند.

منابع و مآخذ این فصل

Ha'iri Yazdi, Mehdi. The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence.

- طباطبایی، سید محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله‌های مربوط به علم و ادراکات.

Russell, Bertrand. "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description." Proceedings of the Aristotelian Society 11 (1910–1911).

Kalin, Ibrahim. Knowledge in Later Islamic Philosophy.

فصل ۲۳. نفس: تجرد از آغاز یا جسمانیة الحدوث

۲۳-۱. مسئله و اهمیت آن

آخرین فصل تطبیقی، به مسئله‌ای می‌پردازد که شاید برای خواننده امروز از همه ملموس‌تر باشد: انسان چیست، و نفس او از کجا آمده است؟ در این مسئله، همه تفاوت‌هایی که در فصل‌های پیشین یافتیم — در دامنه نور و وجود، در تشکیک، در مُثُل، در خیال و در علم — به هم می‌رسند و در یک پرسش متمرکز می‌شوند: آیا نفس انسانی، از آغاز، چیزی از جنس «بالا»ست که در «پایین» فرود آمده، یا چیزی است که از «پایین» برخاسته و رو به «بالا» دارد؟

پاسخ به این پرسش، تنها موضعی در علم‌النفس نیست؛ «معنای زندگی انسانی» را در هر دستگاه تعیین می‌کند. اگر نفس از بالا آمده، زندگی «غربت» است و کمال، «بازگشت». اگر نفس از پایین برخاسته، زندگی «رشد» است و کمال، «شکوفایی». این دو تصویر، دو اخلاق، دو معنویت و دو نگاه به بدن و جهان را می‌سازند.

۲۳-۲. دقت در صورت‌بندی

پیش از هر چیز، باید از یک خلط رایج پرهیز کرد. تفاوت سهروردی و صدرا در این مسئله، تفاوت «پیش‌بودگی نفس» و «حدوث نفس» نیست. سهروردی، مانند ابن‌سینا، پیش‌بودگی نفوس جزئی را نمی‌پذیرد: نفس هر انسان، همراه با آمادگی بدن او، از ربّ النوع انسان صادر می‌شود؛ پیش از آن، نفس جزئی او وجود ندارد. صدرا نیز، البته، نفس جزئی را حادث می‌داند.

تفاوت در «نحوه حدوث» است. در سهروردی، نفس «روحانیة‌الحدوث» است: از همان لحظه پیدایش، نوری مجرّد است؛ فقط در لحظه‌ای خاص، که بدن آماده است، پدید می‌آید. در صدرا، نفس «جسمانیة‌الحدوث» است: در لحظه پیدایش،

صورتی جسمانی است، و تجرّد را بعدها و به تدریج به دست می‌آورد. پس پرسش دقیق این است: «در آغاز»، نفس چیست — نوری مجرّد، یا صورتی مادی؟

۲۳-۳. الگوی سهروردی در تفصیل

در الگوی سهروردی، نفس انسانی «نور اسفهد» است. استدلال او برای تجرّد نفس، چنان‌که در فصل ۵ دیدیم، از خودآگاهی برمی‌خیزد: من خود را بی‌واسطه و به‌طور کامل درمی‌یابم؛ هیچ عضوی از بدن را «من» نمی‌یابم؛ و اعضای بدن در طول زندگی دگرگون می‌شوند، اما «من» همان می‌مانم. پس «من» جسم نیست و جسمانی نیست؛ نوری مجرّد است.

پیوند نفس با بدن، در این الگو، پیوند «تدبیر» و «شوق» است. هنگامی که بدنی با مزاج معتدل آماده شود، ربّ النوع انسان نوری مدبّر بر آن اشراق می‌کند؛ و این نور، به بدن «دل می‌بندد»، زیرا بدن مجرای ادراکات حسّی و لذّات اوست. از طریق روح بخاری، نفس بر بدن فرمان می‌راند.

مسیر زندگی، در این الگو، مسیر «گسستن دلبستگی» است. نفس، که از جنس نور است، در دلبستگی به بدن از خود غافل شده؛ و کمال او، بازیافتن نوریت خویش و بازگشت به عالم نور است. بدن، در این تصویر، اگرچه ابزار ضروری زندگی این جهانی است، از جهت معنوی بیشتر «مانع» است تا «راه».

۲۳-۴. چهار دشواری برای روحانیه الحدوث

الگوی سهروردی، با همه زیبایی و ژرفایش، با چهار دشواری روبه‌روست، که صدرا همه را می‌دید و الگوی خود را برای پاسخ به آنها ساخت.

دشواری یکم، «مسئله تعامل». اگر نفس نوری مجرد است و بدن جوهری غاسق، چگونه یکی در دیگری اثر می‌کند؟ چگونه اراده نفس، دست را حرکت می‌دهد؟ و چگونه ضربه‌ای به بدن، در نفس درد پدید می‌آورد؟ سهروردی به «روح بخاری» به‌عنوان میانجی توسّل می‌جوید؛ اما روح بخاری خود جسم است — هرچند لطیف — و مسئله به سطح دیگری منتقل می‌شود: نور مجرد چگونه در جسمی لطیف اثر می‌کند؟ این دشواری، که در فلسفه غرب نیز، در دوگانه‌انگاری دکارتی، شناخته شده است، در دستگاه سهروردی به دلیل ثنویت ساختاری نور و ظلمت، حادث‌تر است: نور و ظلمت در دو نردبان جدایند و هیچ پیوستگی درجه‌ای میانشان نیست.

دشواری دوم، «مسئله تشخّص». چرا «این» نفس به «این» بدن تعلق دارد؟ اگر همه نفوس انسانی نورهای مجردی از یک ربّ النوع‌اند، چه چیزی یکی را از دیگری جدا می‌کند و به بدنی خاص پیوند می‌دهد؟ سهروردی پاسخ می‌دهد که تمایز نفوس، از تمایز بدن‌ها و آمادگی‌هایشان است. اما اگر نفس از بدن متمایز می‌شود، پس از مرگ بدن، چه چیزی آن را از نفوس دیگر متمایز می‌کند؟ سهروردی پاسخ می‌دهد: ملکات و هیئت‌هایی که در طول زندگی کسب کرده است. اما این پاسخ، نشان می‌دهد که «فردیت» نفس، به‌طور عمده، از تاریخ جسمانی آن می‌آید؛ و این با روحانیه‌الحدوث بودن آن، در تنش است.

دشواری سوم، «مسئله رشد». اگر نفس از آغاز نوری مجرد است، چرا کودک نمی‌اندیشد؟ چرا عقل به تدریج رشد می‌کند، و چرا این رشد با رشد مغز همراه

است؟ چرا آسیب به مغز، عقل را آسیب می‌زند؟ سهروردی پاسخ می‌دهد که نفس در کودکی توانایی‌هایش را دارد، اما بدن هنوز آمادهٔ بروز آنها نیست. اما این پاسخ، نفس را «زندانی» بدن می‌کند: نوری کامل که تنها به دلیل نقص بدن، نمی‌تواند خود را نشان دهد. این تصویر با تجربهٔ ما از رشد — که در آن، به نظر می‌رسد «خود» رشد می‌کند، نه فقط ابزارمان — ناسازگار است.

دشواری چهارم، «مسئلهٔ صمیمیت». پیوند ما با بدنمان، پیوندی بسیار صمیمی است: ما درد بدن را «درد خود» می‌دانیم، نه دردی که خبرش به ما رسیده. احساسات ما — خشم، ترس، شادی — آمیزه‌ای از حالات «روحی» و «جسمی» اند که نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. اگر نفس و بدن دو ذات از دو جنس اند، این صمیمیت چگونه توضیح داده می‌شود؟

۲۳-۵. پاسخ‌های الگوی صدرایی

الگوی صدرایی، که در فصل ۱۷ بازسازی شد، به هر چهار دشواری پاسخ می‌دهد؛ و قوّت اصلی آن در این است که این پاسخ‌ها، نه وصله‌هایی جداگانه، بلکه همه از یک اصل برمی‌آیند: نفس و بدن دو ذات نیستند، بلکه دو مرتبه از یک وجودند.

به مسئلهٔ تعامل: چون بدن مرتبهٔ نازلهٔ نفس است، تأثیر یکی بر دیگری، تأثیر دو ذات بیگانه بر هم نیست؛ بلکه جریانی درون یک وجود واحد است. اراده، که در مرتبهٔ بالاتر نفس است، به حرکت دست، که در مرتبهٔ پایین‌تر آن است، می‌انجامد؛ همان‌گونه که هر مرتبه‌ای از یک وجود، در مرتبهٔ دیگر آن، اثر دارد.

به مسئله تشخیص: چون نفس از همین بدن برخاسته است، تشخیص آن، از آغاز، با این بدن گره خورده است. «این» نفس، نفس «این» بدن است، زیرا صورت کمالی همین ماده است. و پس از مرگ، تشخیص آن با «وحدت اتّصالی» حرکت جوهری اش حفظ می‌شود: نفس، همان است که از این بدن برخاست و این مسیر را پیمود.

به مسئله رشد: رشد عقل، رشد «خود» نفس است، نه آشکارشدن تدریجی توانایی‌های پنهان. کودک نمی‌اندیشد، زیرا نفس او هنوز به مرتبه عقلی نرسیده است؛ و وابستگی رشد عقل به رشد مغز، طبیعی است، زیرا نفس در مراحل آغازین، هنوز در مرتبه‌ای است که با بدن پیوندی تنگاتنگ دارد.

به مسئله صمیمیت: درد بدن، درد «خود» است، زیرا بدن، به تعبیری، «خود» نفس است در مرتبه حسّی. احساسات، آمیزه‌ای از روحی و جسمی‌اند، زیرا روحی و جسمی، دو مرتبه یک حقیقت‌اند.

۲۳-۶. دشواری‌های الگوی صدرایی

اما الگوی صدرایی نیز بی‌دشواری نیست؛ و در این دفتر، که به هر دو فیلسوف مجال دفاع داده است، باید این دشواری‌ها را نیز با همان دقت سنجید.

دشواری یکم، «مسئله جهش». آیا واقعاً میان مادّی و مجرّد، «پیوستار» است؟ مادّی امتداد دارد، تقسیم‌پذیر است، و در مکان است؛ مجرّد هیچ‌یک از اینها نیست. این تفاوت، به نظر می‌رسد تفاوتی «نوعی» است، نه «درجه‌ای». چگونه چیزی که امتداد دارد، با «بیشترشدن»، به چیزی بی‌امتداد بدل می‌شود؟ صدرا پاسخ

می‌دهد که میان این دو، «تجرّد برزخی» یا مثالی هست — مرتبه‌ای که از مادّه رهاست اما هنوز صورت و اندازه دارد. اما این پاسخ، جهش را از یک جا به دو جا منتقل می‌کند: از مادّی به مثالی، و از مثالی به عقلی. در هر دو نقطه، پرسش بازمی‌گردد: چگونه تفاوت نوعی، با اشتداد درجه‌ای حاصل می‌شود؟ صدرا در نهایت بر این تکیه می‌کند که همه این مراتب «وجود»‌ند، و وجود حقیقتی واحد و مشکک است؛ پس تفاوت نوعی میان آنها، در حقیقت، تفاوت درجه‌ای است که ذهن به صورت نوعی درمی‌یابد. این پاسخ، در درون دستگاه صدرایی سازگار است؛ اما پذیرش آن، به پذیرش کلّ دستگاه بستگی دارد.

دشواری دوم، «مسئله بقا». اگر نفس از مادّه برخاسته، چه تضمینی برای بقای آن پس از مرگ بدن هست؟ صدرا پاسخ می‌دهد: نفسی که به تجرّد رسیده، دیگر به بدن وابسته نیست؛ و هر نفس انسانی، دست‌کم به تجرّد خیالی می‌رسد. اما آیا «همه» نفوس به این مرتبه می‌رسند؟ نوزادی که در ساعات نخست زندگی می‌میرد، یا کسی که هرگز از مرتبه حسّی فراتر نرفته، چه؟ صدرا در این باره توضیحاتی دارد، اما این پرسش در سنت پس از او همچنان محلّ بحث مانده است. در الگوی سهروردی، این مسئله پیش نمی‌آید: نفس از آغاز مجرّد است و بقای آن تضمین شده است.

دشواری سوم، «مسئله متون دینی». روایاتی در سنت اسلامی هست که از آفرینش ارواح پیش از اجساد سخن می‌گویند. الگوی سهروردی، که نفس را از عالم نور صادر می‌داند، با این روایات سازگارتر به نظر می‌رسد. صدرا، با آموزه «کینونت عقلی

پیشین»، می‌کوشد این روایات را جای دهد: نفس، پیش از بدن، در علت عقلی خود، به نحو برتر موجود بوده است. اما این «کینونت»، کینونت «نفس جزئی» نیست؛ و بنابراین، این تفسیر، دست کم از منظر ظاهر روایات، تأویلی است.

دشواری چهارم، «مسئله هویت شخصی». اگر نفس در طول زندگی به طور بنیادی دگرگون می‌شود — از صورت جسمانی تا عقل مجرد — و اگر در آخرت حتی به «نوعی» دیگر درمی‌آید، چه چیزی آن را «همان شخص» نگه می‌دارد؟ صدرا پاسخ می‌دهد: «وحدت اتّصالی». اما این پاسخ، هویت شخصی را به «پیوستگی یک فرایند» فرو می‌کاهد؛ و این، اگرچه با برخی نظریه‌های معاصر درباره هویت شخصی قابل مقایسه است، با شهود رایج درباره «خود ثابت» که سهروردی بر آن تکیه داشت، ناسازگار است. سهروردی می‌گفت: «من» در همه تغییرات همان می‌مانم؛ و این را با خودآگاهی بی‌واسطه درمی‌یابم. صدرا می‌گوید: «من» در همه تغییرات «پیوسته» می‌مانم، اما «همان» نمی‌مانم. کدام به تجربه زیسته ما نزدیک‌تر است؟

۲۳-۷. دو معنای زندگی

اکنون به پرسشی بازگردیم که در آغاز فصل طرح کردیم: معنای زندگی انسانی در دو دستگاه چیست؟

در سهروردی، زندگی «غربت» است. نفس، نوری از عالم نور، در «غربت غربی» — یعنی عالم ماده، که مغرب نور است — گرفتار آمده. معنای زندگی، «بازشناختن» اصل خویش و «بازگشت» به آن است. این تصویر، در رسائل رمزی او، زیباترین بیان خود را یافته است: پرنده‌ای که از دام می‌رهد، شاهزاده‌ای که از

چاه بیرون می‌آید، و مسافری که راه خانه را بازمی‌یابد. اخلاق این تصویر، اخلاق «گسستن» و «پیراستن» است: رهاشدن از دلبستگی‌هایی که نور را پوشانده‌اند.

در صدرای زندگی «سفر رشد» است. نفس، بذری است که در خاک ماده کاشته شده و باید به درختی کامل بدل شود. معنای زندگی، «شدن» است: ساختن خویش، از قوه محض تا فعلیت تام. این تصویر نیز، در زبان خود صدرای، با «چهار سفر» عارفان بیان شده است؛ اما سفر، در اینجا، نه بازگشت به جایی است که از آن آمده‌ایم، بلکه رسیدن به جایی است که پیش از آن، تنها «می‌توانستیم» باشیم. اخلاق این تصویر، اخلاق «کسب» و «پرورش» است: ساختن ملکات، آموختن معارف، و بالارفتن در مراتب وجود.

این دو تصویر، دو نگاه متفاوت به «بدن» و «جهان» نیز می‌سازند. در سهروردی، بدن و جهان مادی، اگرچه آفریده نورند، از جهت معنوی بیشتر «حجاب»‌اند. در صدرای، بدن و جهان مادی «نردبان»‌اند: بدون آنها، هیچ صعودی ممکن نیست. صدرای نیز، مانند سهروردی، بر وارستگی از دلبستگی به دنیا تأکید دارد؛ اما در دستگاه او، ماده نه فقط مانع، بلکه «شرط» کمال است. انسان، بی آنکه از ماده آغاز کند، نمی‌تواند به عقل برسد.

۲۳-۸. پژوهاک در فلسفه ذهن معاصر

با احتیاطی که هر مقایسه تاریخی می‌طلبد، می‌توان گفت که دو الگو، با دو خانواده از نظریه‌های معاصر در فلسفه ذهن، خویشاوندی ساختاری دارند.

الگوی سهروردی، از حیث ساختار، به «دوگانه‌انگاری جوهری» نزدیک است: نفس و بدن دو جوهر از دو جنس‌اند. اما ویژگی ممتاز آن، که آن را از دوگانه‌انگاری دکارتی جدا می‌کند، این است که «ذات» نفس را «حضور» و «خودآگاهی» می‌داند، نه «اندیشیدن». این تأکید بر حضور بی‌واسطه خود، سهروردی را با برخی جریان‌های پدیدارشناسی قرن بیستم، که بر «خودآگاهی پیشاتأملی» تکیه دارند، هم‌سخن می‌کند.

الگوی صدرا، از حیث ساختار، به نظریه‌های «پدیداری» (نوخاسته‌گرایی) نزدیک است: ذهن از ماده برمی‌خیزد و ویژگی‌هایی می‌یابد که ماده نداشت. اما دو تفاوت بنیادی دارد. نخست، در صدرا، این برخاستن «غایت‌مند» است و از «بالا» کشیده می‌شود، نه فقط از «پایین» رانده؛ مرتبه عقلی، از پیش، غایت حرکت است. دوم، در صدرا، آنچه برمی‌خیزد، به استقلال کامل از ماده می‌رسد و پس از آن، بی‌ماده می‌پاید؛ در حالی که در بیشتر نظریه‌های نوخاسته‌گرایی معاصر، ذهن همواره وابسته به پایه مادی خود می‌ماند.

۹-۲۳. داوری فصل

داوری این فصل را می‌توان در چهار گزاره خلاصه کرد.

یک: تفاوت دو فیلسوف، تفاوت «پیش‌بودگی» و «حدوث» نیست؛ تفاوت «روحانیه‌الحدوث» و «جسمانیه‌الحدوث» است.

دو: الگوی صدرا، با یک اصل واحد — نفس و بدن دو مرتبه از یک وجودند — به چهار دشواری اصلی الگوی سهروردی (تعامل، تشخص، رشد و صمیمیت) پاسخ می‌دهد. در این جهت، برتری تبیینی آن روشن است.

سه: اما الگوی صدرا، دشواری‌های خود را دارد — جهش از مادی به مجرد، بقای نفوسی که به مجرد نرسیده‌اند، سازگاری با ظاهر متون دینی، و هویت شخصی — که الگوی سهروردی از بیشتر آنها برکنار است.

چهار: دو الگو، دو معنای زندگی را می‌سازند: «غربت و بازگشت» در سهروردی، و «رشد و شدن» در صدرا. انتخاب میان آنها، تنها انتخابی نظری نیست؛ انتخابی وجودی نیز هست.

۲۳-۱۰. جمع‌بندی دفتر چهارم: الگوی کلی دگرگونی

شش فصل تطبیقی این دفتر، از شش مسئله جدا آغاز کردند؛ اما در پایان، یک الگوی کلی از میان همه آنها سر برآورد. این الگو را می‌توان در دو قاعده خلاصه کرد. قاعده یکم، «از ذات به مرتبه». آنچه در سهروردی «ذاتی مستقل» یا «جهانی بیرونی» است، در صدرا به «مرتبه‌ای از یک حقیقت» بدل می‌شود. انوار مجرد، که ذوات مستقل‌اند، به شئون یک وجود بدل می‌شوند (فصل ۱۸). ارباب انواع، که مدبران ناهم‌ماهیت‌اند، به مرتبه عقلی خود نوع بدل می‌شوند (فصل ۲۰). عالم مثال بیرونی، به طور عمده، به مرتبه مثالی نفس بدل می‌شود (فصل ۲۱). رابطه علم، که اضافه‌ای میان دو طرف است، به اتحاد در یک وجود بدل می‌شود (فصل

(۲۲). و نفس و بدن، که دو جوهرند، به دو مرتبه از یک وجود بدل می‌شوند (فصل ۲۳).

قاعده دوم، «از چند نردبان به یک نردبان». در سهروردی، درجه‌بندی درون هر ماهیت رخ می‌دهد، و نور و ظلمت بر دو نردبان جدایند. در صدرای همه هستی بر یک نردبان است (فصل ۱۹). و این یکپارچگی، شرط امکان حرکت جوهری، صعود نفس، و «شدن» است.

این دو قاعده، در واقع، دو چهره یک دگرگونی‌اند: گذر از «هستی‌شناسی ذوات» به «هستی‌شناسی مراتب». و این گذر، چنان‌که در هر فصل دیدیم، هم به‌دست‌آوردنی دارد و هم از دست‌دادنی. آنچه به دست آمد: یکپارچگی، اقتصاد نظری، پویایی، و توان حل‌گره‌هایی که سهروردی در آنها مانده بود. آنچه از دست رفت یا کم‌رنگ شد: بی‌واسطگی تجربه، عینیت جهان خیال، واقع‌گرایی مستقیم در ادراک، خودِ ثابت، و گرمای جهانی که در آن ذوات زنده با پیوندهای عشق به هم پیوسته‌اند.

دفتر پنجم، که پایانی این کتاب است، این ترازنامه را در سطحی کلی‌تر می‌سنجد: کدام دستگاه، در مجموع، قوی‌تر است؟ کدام گره‌ها در هر دو حل‌ناشده مانده‌اند؟ و این دو دستگاه، امروز، در گفت‌وگو با فلسفه جهانی، چه سخنی برای گفتن دارند؟

منابع و مآخذ این فصل

- ابن‌سینا، الشفاء، الطببیعیات، کتاب النفس.

- صدرالدين شيرازى، الاسفار، سفر چهارم (جسمانية الحدوث و روحانية البقاء).
- سهروردى، حكمة الاشراف، قسم دوم، مقالة چهارم و پنجم (نور اسفهد و پيوند آن با بدن).

Zahavi, Dan. Subjectivity and Selfhood.

دفتر پنجم: داوری

فصل ۲۴. نقدها، گره‌های حل‌ناشده و ارزیابی نهایی

۲۴-۱. وظیفه این فصل

چهار دفتر پیشین، دو دستگاه را شرح دادند و مسئله به مسئله سنجیدند. در هر فصل تطبیقی، داوری‌ای جزئی عرضه شد. اکنون وظیفه این فصل پایانی سه چیز است. نخست، معیارهایی را که داوری‌های جزئی بر آنها استوار بودند، صریح کند و دو دستگاه را، در مجموع، با آنها بسنجد. دوم، گره‌هایی را که در «هر دو» دستگاه حل‌ناشده مانده‌اند، برشمارد؛ زیرا بسیاری از این گره‌ها در بحث‌های «سهروردی یا صدرا؟» پنهان می‌مانند، چون هر دو طرف در آنها شریک‌اند. و سوم، نشان دهد که این دو دستگاه، امروز، در گفت‌وگو با فلسفه جهانی، چه جایگاهی دارند.

۲۴-۲. پنج معیار

برای داوری میان دو دستگاه فلسفی، معیارهای گوناگونی می‌توان برگزید. این کتاب، به طور ضمنی، پنج معیار را به کار برده است که اکنون آنها را صریح می‌کنیم.

معیار یکم، «سازگاری درونی»: آیا اصول دستگاه با یکدیگر سازگارند، یا در جایی به تناقض یا تنش می‌انجامند؟

معیار دوم، «گستره تبیین»: دستگاه چه اندازه از پدیده‌ها و مسائل را می‌تواند توضیح دهد، و چه اندازه را ناگزیر بی‌پاسخ می‌گذارد یا با وصله‌های جداگانه حل می‌کند؟

معیار سوم، «اقتصاد نظری»: دستگاه با چند اصل بنیادی به توضیح‌های خود می‌رسد؟ دستگاهی که با اصول کمتر، بیشتر توضیح دهد، از این حیث برتر است.

معیار چهارم، «وفاداری به تجربه»: آیا ادعاهای دستگاه، دست‌کم در اصل، با تجربه زیستهٔ انسانی — ادراک، خودآگاهی، شهود — پیوند دارند، یا تنها از راه استدلال انتزاعی به دست آمده‌اند؟

معیار پنجم، «باروری»: آیا دستگاه راه را برای پرسش‌ها و پژوهش‌های تازه می‌گشاید، یا در خود بسته است؟

۲۴-۳. سنجش با معیار سازگاری درونی

در معیار نخست، برتری صدرا آشکار است. مهم‌ترین ناسازگاری درونی دستگاه سهروردی — اعتباری‌دانستن وجود در عین نسبت‌دادن همهٔ ویژگی‌های آن به نور — در صدرا برطرف می‌شود. تنش دیگر سهروردی — نسبت‌دادن تشکیک به ماهیت، که با مفهوم رایج ماهیت ناسازگار است — نیز در صدرا از میان می‌رود، هرچند دیدیم که این تنش در خود دستگاه سهروردی، با توجه به نقدش بر نظریهٔ حدّ، کمتر از آن است که صدرایان می‌پندارند.

اما صدرا نیز از تنش درونی برکنار نیست. مهم‌ترین تنش دستگاه او، رابطهٔ «تشکیک خاصی» با «وحدت شخصی وجود» است. در تشکیک، مراتب متعدّد، هر یک «وجود»‌ند؛ در وحدت شخصی، فقط یک وجود هست و بقیه «ظهورات» اویند. صدرا این تنش را با «دو سطح» حل می‌کند: تشکیک برای سطح مقدّماتی، و وحدت شخصی برای سطح نهایی. اما اگر سطح نهایی حقیقت است، سطح مقدّماتی چه

جایگاهی دارد؟ آیا صرفاً «زبان تعلیمی» است؟ در این صورت، بسیاری از استدلال‌های صدرا، که بر تشکیک مراتبِ «وجودها» تکیه دارند، در سطح نهایی باید بازنویسی شوند. این تنش، که شارحان بعدی صدرا درباره آن اختلاف نظر داشته‌اند، نشان می‌دهد که حتی در معیار سازگاری، برتری صدرا مطلق نیست.

۲۴-۴. سنجش با معیار گستره تبیین

در معیار دوم نیز برتری صدرا روشن است. دستگاه صدراپی، با اصالت وجود، تشکیک و حرکت جوهری، نه فقط همه مسائلی را که سهروردی توضیح می‌داد توضیح می‌دهد، بلکه مسائلی را نیز که سهروردی ناگزیر بی‌پاسخ گذاشته بود، پاسخ می‌دهد: پیوند نفس و بدن، رشد عقل، ربط حادث به قدیم، هم‌ماهیتی مثال و فرد، رابطه خیالات شخصی با عالم مثال، و علم پیشین خدا. در فصل ۲۳ دیدیم که صدرا، با یک اصل واحد، به چهار دشواری الگوی سهروردی درباره نفس پاسخ می‌دهد.

با این همه، گستره تبیین بیشتر، گاه به بهای «سست شدن» برخی تبیین‌ها به دست آمده است. هنگامی که «وجود» همه چیز را توضیح می‌دهد، این خطر هست که در واقع هیچ چیز را به طور مشخص توضیح ندهد. اگر تفاوت عقل و سنگ، تفاوت «شدت وجود» است، این تفاوت دقیقاً در چیست؟ «شدت» در اینجا چه معنایی دارد که بیش از یک استعاره باشد؟ این پرسش در بند ۲۴-۸ دوباره طرح می‌شود.

۲۴-۵. سنجش با معیار اقتصاد نظری

در معیار سوم، تصویر پیچیده‌تر است. از یک سو، دستگاه صدرایی در سطح «اصول بنیادی» اقتصادی‌تر است: یک حقیقت — وجود — با یک سازوکار — تشکیک — و یک پویایی — حرکت جوهری — تقریباً همه چیز را توضیح می‌دهد. دستگاه سهروردی به دو قطب — نور و ظلمت — و سازوکارهای جداگانه برای هر یک نیاز دارد. در سلسله طولی نیز دیدیم که «بسط» وجود منبسط، از «ضرب اشراقات» ساده‌تر است.

از سوی دیگر، دستگاه صدرایی در سطح «مفاهیم فرعی» بسیار سنگین است: وجود رابط و رابطی، تشکیک عامی و خاصی و خاص‌الخاصی، مثال متصل و منفصل، قیام حلولی و صدور، معلوم بالذات و بالعرض، علم فعلی و ذاتی، حمل حقیقه و رقیقه، کینونت عقلی پیشین. هر یک از این تمایزها، برای حلّ یک دشواری ساخته شده است. آیا این مجموعه تمایزها، که برای خواننده نوآموز به‌راستی دشوار است، با «اقتصاد» سازگار است؟ پاسخ این کتاب این است: در سطح اصول، صدرا اقتصادی‌تر است؛ در سطح ابزار مفهومی، سهروردی سبک‌تر.

۲۴-۶. سنجش با معیار وفاداری به تجربه

در معیار چهارم، کفه ترازو به سوی سهروردی سنگینی می‌کند. در فصل ۱۸ دیدیم که «نور» سهروردی مفهومی است که از تجربه بی‌واسطه خودآگاهی برمی‌خیزد و هر کس، با یک لحظه تأمل، می‌تواند به آن برسد. در فصل ۲۱ دیدیم که سهروردی خیال را «اندام کشف» عالمی واقعی می‌داند و به این ترتیب به تجربه عارفان و پیامبران ارزش معرفتی مستقیم می‌بخشد. در فصل ۲۲ دیدیم که او در ادراک حسی

واقع‌گرای مستقیم است. و در فصل ۲۳ دیدیم که او «خودِ ثابت» را، که در تجربه زیسته حاضر است، پاس می‌دارد.

صدرا نیز بر شهود تکیه دارد و بارها از «مکاشفه» سخن می‌گوید. اما ساختار استدلالی دستگاه او، به‌ویژه در مسائلی مانند سریان علم در جمادات، اتحاد عاقل و معقول، و هویت شخصی به‌عنوان وحدت اتّصالی، به ادّعاهایی می‌رسد که از تجربه زیسته فاصله دارند و تنها از درون دستگاه موجّه‌اند. این به معنای نادرستی آن ادّعاها نیست؛ اما نشان می‌دهد که در این معیار، سهروردی به زمین تجربه نزدیک‌تر ایستاده است.

۷-۲۴. سنجش با معیار باروری

در معیار پنجم، هر دو دستگاه باروری چشمگیری داشته‌اند، اما در دو حوزه متفاوت. حکمت متعالیه، در سنت فلسفی ایران از قرن یازدهم تا امروز، دستگاه غالب بوده است: از سبزواری تا طباطبایی و شاگردانش، تقریباً همه فیلسوفان بزرگ این سنت در چارچوب صدرایی اندیشیده‌اند. این باروری در «هستی‌شناسی» و «الهیات» به‌ویژه آشکار است.

حکمت اشراق، در سنت فلسفی داخلی، بیشتر به‌عنوان «مرحله‌ای» پیش از صدرا خوانده شده است؛ اما در دو حوزه باروری مستقل داشته است. نخست، در «معرفت‌شناسی»: علم حضوری سهروردی، چنان‌که در فصل ۲۲ دیدیم، مهم‌ترین سهم سنت اسلامی در معرفت‌شناسی معاصر است. دوم، در «گفت‌وگوی بین‌فرهنگی»: از هانری کربن به بعد، سهروردی یکی از پرخواننده‌ترین فیلسوفان

مسلمان در غرب بوده است، و زبان رمزی و پدیدارشناختی او، پلی میان سنت اسلامی و جریان‌هایی چون پدیدارشناسی و فلسفهٔ دین ساخته است.

۲۴-۸. گره‌های حل‌ناشده در هر دو دستگاه

اکنون به بخشی می‌رسیم که در بحث‌های «سهروردی یا صدرا؟» اغلب نادیده می‌ماند: گره‌هایی که در هر دو دستگاه حل‌ناشده مانده‌اند، زیرا هر دو در پیش‌فرض‌های آنها شریک‌اند. شش گره از همه مهم‌ترند.

گره یکم، «قاعدهٔ الواحد». هر دو دستگاه این قاعده را می‌پذیرند که از واحد بسیط جز واحد صادر نمی‌شود. اما این قاعده، از همان آغاز، مورد اعتراض متکلمان بود؛ زیرا به نظر می‌رسید قدرت و اختیار خدا را محدود می‌کند. افزون بر این، این قاعده بر تصویری از علّیت استوار است — اینکه علّت و معلول باید «سنخّیت» داشته باشند و از هر جهت علّت، تنها یک معلول برمی‌آید — که خود نیازمند توجیه است. صدرا، با تبدیل صادر نخست به «وجود منبسط»، این گره را تا حدّی سست کرد؛ زیرا وجود منبسط «واحد» است اما همه چیز را دربرمی‌گیرد. اما این راه‌حل، بیشتر گره را جابه‌جا می‌کند تا حل.

گره دوم، «معنای شدّت». هر دو دستگاه، تشکیک را با استعاره‌هایی چون «شدّت و ضعف» نور یا «کمال و نقص» بیان می‌کنند. اما «شدیدتر بودن» یک وجود یا یک نور، دقیقاً به چه معناست؟ در مورد نور حسّی، شدّت را می‌توان اندازه گرفت. اما در مورد «وجود عقل» در برابر «وجود سنگ»، یا «نور نفس» در برابر «نور عقل»، شدّت را با چه معیاری می‌سنجیم؟ هر دو فیلسوف معیارهای کیفی عرضه

می‌کنند — بی‌نیازی بیشتر، جامعیت بیشتر، تجرّد بیشتر، علم بیشتر — اما اینکه این معیارها همه یک «کمیت» واحد را می‌سنجند، و نه چند ویژگی جدا را، اثبات نشده است. این گره، اساسی‌ترین گره مسئله «مراتب» است، و هیچ‌یک از دو دستگاه آن را به‌طور کامل نگشوده است.

گره سوم، «شرّ». هر دو دستگاه شرّ را «عدمی» می‌دانند: شرّ، نبودِ نور یا نبودِ کمال وجودی است. این پاسخ، که از افلاطونیان به ارث رسیده، در سطح متافیزیکی سازگار است؛ اما در برابر واقعیت درد تجربه‌شده، بسیاری آن را ناکافی یافته‌اند. درد، به نظر می‌رسد چیزی «ایجابی» است، نه صرفاً نبودن چیزی. سهروردی و صدرا هر دو پاسخ‌هایی دارند — مثلاً اینکه درد، ادراکِ عدم است و ادراک، خود، وجودی است — اما مسئله شرّ، با همه ژرفای پاسخ‌هایشان، در هر دو دستگاه همچنان سنگین است.

گره چهارم، «کیهان‌شناسی کهنه». هر دو دستگاه، در بخش‌هایی از هستی‌شناسی خود، بر کیهان‌شناسی بطلمیوسی تکیه دارند: افلاک، نفوس فلکی، فلک ثوابت، و حرکت عاشقانه افلاک. با فرو ریختن این کیهان‌شناسی، چه چیزی از دو دستگاه باقی می‌ماند؟ سهروردی، با رها کردن عدد ده عقول و گسترش مراتب به سلسله عرضی، کمتر از منشاء به نجوم وابسته بود. صدرا نیز، با تکیه بر اصل «وجود» و نه بر ساختار افلاک، هسته دستگاه خود را از نجوم مستقل کرد. اما هنوز پرسش باقی است: آیا «عالم عقول» و «ارباب انواع»، بی‌پشتوانه کیهان‌شناسی‌ای که در آن زاده شدند، معنای روشنی دارند؟ پاسخ این کتاب این است که هسته هر دو دستگاه

— یعنی ساختار مراتب، علم حضوری، و رابطه علی میان مراتب — از کیهان‌شناسی کهنه جداشدنی است؛ اما این جداسازی، کاری است که هنوز به‌طور کامل انجام نشده است.

گره پنجم، «اعتبار معرفتی شهود». هر دو دستگاه، به‌ویژه سهروردی، بر شهود و مکاشفه به‌عنوان منبع معرفت تکیه دارند. اما شهود یک عارف را چگونه می‌توان سنجید؟ اگر دو عارف شهودهای ناسازگار داشته باشند، معیار داوری چیست؟ سهروردی پاسخ می‌دهد: برهان باید شهود را تأیید کند؛ اما اگر برهان تنها «پس از» شهود و برای «انتقال» آن ساخته شود، آیا می‌تواند داور بی‌طرفی باشد؟ این گره، که به رابطه «ذوق» و «بحث» بازمی‌گردد، در هر دو دستگاه حل‌ناشده است.

گره ششم، «وحدت و کثرت». هر دو دستگاه با تنش میان وحدت بنیاد هستی و کثرت واقعی موجودات دست‌وپنجه نرم می‌کنند. در سهروردی، این تنش در «ذوات» مستقل انوار که با این همه در یک حقیقت شریک‌اند، ظاهر می‌شود. در صدرای، در رابطه «تشکیک» و «وحدت شخصی». هیچ‌یک از دو دستگاه تبیینی کاملاً آرام از این رابطه عرضه نمی‌کند؛ و شاید این تنش، به‌جای «گره»، «راز» هر متافیزیک مراتبی باشد.

۹-۲۴. گفت‌وگو با فلسفه معاصر

در پایان، باید پرسید که این دو دستگاه، امروز، در گفت‌وگو با فلسفه جهانی، چه جایگاهی دارند. در اینجا تنها چند نقطه تماس را، با احتیاط لازم، برمی‌شماریم.

نخست، «مسئله وجود به عنوان محمول». کانت در نقد عقل محض استدلال کرد که «وجود» محمولی واقعی نیست؛ یعنی چیزی بر مفهوم یک شیء نمی افزاید. صد سکه واقعی، در مفهوم، از صد سکه خیالی بیشتر نیست. این تز، از جهتی، به سهروردی نزدیک است: وجود، وصفی ماهوی نیست که در کنار دیگر اوصاف، بر ماهیت افزوده شود. شگفت اینکه صدرا نیز این را می پذیرد: وجود، وصف ماهوی نیست. اما نتیجه ای که صدرا از این می گیرد، با کانت و سهروردی متفاوت است: چون وجود وصفی در کنار اوصاف نیست، «واقعیتی» است که همه اوصاف در آن تحقق می یابند. از این منظر، سهروردی و کانت در یک سو و صدرا در سوی دیگر ایستاده اند؛ هرچند هر سه در این نکته هم رأی اند که وجود را نمی توان مانند «سرخ» یا «سنگینی» بر چیزی افزود.

دوم، «تفاوت هستی شناختی». هایدگر میان «هستی» و «هستنده ها» تمایز نهاد و متافیزیک غرب را متهم کرد که هستی را فراموش کرده و آن را با برترین هستنده یکی گرفته است. برخی پژوهشگران، اصالت وجود صدرا را به این تمایز نزدیک دانسته اند: وجود صدرا، «هستنده» ای در کنار هستنده ها نیست، بلکه آن چیزی است که هستنده ها در آن «هستند». اما دیگران هشدار داده اند که صدرا، با یکی کردن مرتبه اعلای وجود با خدا، دقیقاً همان «هستی-خداشناسی» ای را پیش می برد که هایدگر نقد می کرد. این بحث، که هنوز باز است، نشان می دهد که صدرا می تواند در گفت و گوی جدی با فلسفه قاره ای حضور داشته باشد.

سوم، «درجه‌های هستی در متافیزیک تحلیلی». چنان‌که در فصل ۱۹ اشاره شد، در دهه‌های اخیر برخی فیلسوفان تحلیلی ایده «درجه‌ها» یا «گونه‌های» هستی را، که مدّت‌ها کنار گذاشته شده بود، دوباره جدّی گرفته‌اند. نیز بحث‌هایی درباره «بنیادگذاری» و «تقدّم هستی‌شناختی» — اینکه برخی واقعیت‌ها «بنیادی‌تر» از برخی دیگرند — و حتّی دیدگاهی که «کلّ جهان» را بنیادی‌تر از اجزای آن می‌داند، ساختاری دارند که با تشکیک و وحدت وجود صدرایی قابل مقایسه است. این نقاط تماس، فرصتی برای بازخوانی صدرای به زبان فلسفه تحلیلی فراهم می‌کنند.

چهارم، «خودآگاهی پیشاتأمّلی». در پدیدارشناسی، از هوسرل تا سارتر و پس از آنها، این ایده پرورانده شده است که آگاهی، پیش از هر تأمل صریح، به‌طور ضمنی از خود آگاه است. این ایده، خویشاوندی نزدیکی با علم حضوری سهروردی به نفس دارد: خودآگاهی، نه از راه مفهوم یا صورت، بلکه از راه حضور بی‌واسطه است. سهروردی، از این منظر، می‌تواند شریک گفت‌وگوی زنده‌ای با پدیدارشناسی معاصر باشد.

پنجم، «جان‌داری فراگیر». در فلسفه ذهن معاصر، دیدگاهی که آگاهی را، در درجه‌هایی، ویژگی بنیادی همه واقعیت می‌داند، پس از دهه‌ها حاشیه‌نشینی، دوباره مدافعانی جدّی یافته است. آموزه صدرای درباره «سریان علم و حیات در همه موجودات»، که در فصل ۱۸ دیدیم، با این دیدگاه خویشاوندی ساختاری دارد. در این نقطه، شگفت اینکه صدرای — نه سهروردی — به این جریان معاصر نزدیک‌تر است.

۲۴-۱۰. داوری نهایی

اکنون می‌توان به داوری نهایی رسید. پاسخ این کتاب به پرسش «کدام دستگاه برتر است؟» این است که این پرسش، در شکل ساده‌اش، پاسخ ساده ندارد؛ اما در سه سطح می‌توان پاسخی دقیق داد.

در سطح «دستگاه‌سازی متافیزیکی»، حکمت متعالیه برتر است. سازگارتر، فراگیرتر و در اصول بنیادی اقتصادی‌تر است، و گره‌هایی را گشوده است که سهروردی در آنها مانده بود. مهم‌ترین دستاورد آن، برای مسئله این کتاب، یکپارچه کردن مراتب هستی در «یک نردبان» و پویا کردن آن با حرکت جوهری است.

در سطح «معرفت‌شناسی و پدیدارشناسی»، حکمت اشراق دست کم هم‌وزن، و در برخی مسائل برتر است. علم حضوری، واقع‌گرایی مستقیم در ادراک، خیال به عنوان اندام کشف، و خودِ ثابتِ حاضر در تجربه، دستاوردهایی‌اند که صدرا یا کاملاً از سهروردی گرفت، یا — در برخی موارد — از آنها عقب نشست.

در سطح «معنا و زندگی»، دو دستگاه دو تصویر بزرگ و مکمل عرضه می‌کنند: «غربت و بازگشت» و «رشد و شدن». هیچ‌یک دیگری را باطل نمی‌کند؛ و شاید تجربه انسانی، در لحظه‌های گوناگون، به هر دو نیاز داشته باشد: گاه خود را «غریب» می‌یابیم و شوق بازگشت داریم؛ گاه خود را «ناتمام» می‌یابیم و شوق شدن.

در یک جمله: سهروردی به ما آموخت که هستی «ظهور» است و آنچه بیشتر آشکار است، بیشتر هست؛ و صدرا به ما آموخت که هیچ چیز بیرون از این ظهور نیست، و آنچه اکنون کم‌فروغ است، می‌تواند فروزان شود. مراتب هستی، در

سهروردی، «نردبان نور» است که از بالا به پایین فرو افتاده؛ و در صدر، «نردبان وجود» است که می‌توان از پایین تا بالا از آن برآمد. فهم هر یک، بدون دیگری، ناتمام است.

منابع و مآخذ این فصل

Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft (بخش «درباره ناممکنی» (برهان وجودی)).

Heidegger, Martin. Sein und Zeit: Identität und Differenz.

McDaniel, Kris. The Fragmentation of Being.

Schaffer, Jonathan. "Monism: The Priority of the Whole."
Philosophical Review 119 (2010).

Goff, Philip. Consciousness and Fundamental Reality. Oxford:
Oxford University Press, 2017.

پیوست یکم: واژه‌نامه اصطلاحات

در این واژه‌نامه، اصطلاحات کلیدی کتاب به ترتیب الفبا آمده‌اند. در هر مدخل، اگر اصطلاح در دو دستگاه معنای متفاوتی دارد، هر دو معنا ذکر شده است.

- ارباب انواع (ارباب اصنام): در سهروردی، انوار قاهره سلسله عرضی که هر یک نوعی طبیعی را تدبیر می‌کند؛ نوع مادی «صنم» یا «طلسم» آن است و با آن هم‌ماهیت نیست. نگاه کنید به: مُثُل.
- اسفهد (نور اسفهد): در سهروردی، نور مجردی که بر بدن فرمان می‌راند؛ نفس انسانی و نفوس فلکی. از واژه فارسی «سپهد».
- اشراق: پرتوافشانی نور بالاتر بر نور پایین‌تر؛ در برابر «مشاهده» که نگریستن پایین‌تر به بالاتر است.
- اصالت وجود: در صدرای این آموزه که آنچه بالذات در خارج واقعیت دارد وجود است، و ماهیت حدّ و قالب ذهنی آن است و به تبع وجود موجود خوانده می‌شود.
- اضافه اشراقیه: در سهروردی، نسبت هستی‌بخش و آشکارکننده نورالانوار با اشیا، که علم او به اشیا نیز همان است؛ در این نسبت، طرف دوم خود به همین نسبت پدید آمده است.
- اعتبارات عقلی: در سهروردی، مفاهیمی که ذهن می‌سازد و فرض تحقق عینی آنها به تسلسل می‌انجامد؛ مانند وجود، وحدت، امکان و وجوب.

- اقلیم هشتم (ناکجاآباد): نام رمزی سهروردی برای عالم مثال، که بیرون از هفت اقلیم جهان مسکون است.
- امکان اشرف (قاعده): اگر ممکن پست‌تر موجود است، ممکن شریف‌تر باید پیش از آن موجود باشد؛ فقط در ابداعات جاری است.
- امکان فقری (فقر وجودی): در صدر، نیازمندی ذاتی وجود معلول به علت؛ ملاک نیاز به علت، نه امکان ماهوی بلکه فقر در خود وجود است.
- انوار سانحه: در سهروردی، انواری که در سیر و سلوک بر نفس سالک می‌تابند.
- انوار قاهره: در سهروردی، انوار مجرّدی که هیچ تعلّقی به جسم ندارند؛ دو سلسله طولی (اعلون) و عرضی (ارباب انواع) دارند.
- برزخ: در سهروردی، جسم، به‌عنوان جوهری تاریک که حائل میان انوار است. در کاربرد دیگر، عالم میانه، و در صدر «تجرّد برزخی» یعنی تجرّد مثالی.
- بسیط‌الحقیقه (قاعده): در صدر، وجود بسیط و نامحدود، همه کمالات اشیا را به نحو برتر دارد، بی‌آنکه حدود و نقایص آنها را داشته باشد.
- تجسم اعمال: آموزه‌ای که بر پایه آن اعمال و ملکات انسان در آخرت به صورت‌های متناسب با خود مجسم می‌شوند.
- تجرّد برزخی (مثالی): در صدر، مرتبه‌ای از تجرّد که از ماده رهاست اما هنوز صورت و اندازه دارد؛ مرتبه قوّه خیال.

- تجدد امثال: در ابن عربی، نابودی و آفرینش دوباره «مثل» جهان در هر آن؛ گسسته، در برابر حرکت جوهری که پیوسته است.
- تشآن: در صدرای علّیت به معنای ظهور علّت در شأن‌ها و مراتب پایین‌تر، در برابر ایجاد چیزی بیرونی.
- تشکیک: حمل یک حقیقت یا مفهوم بر مصادیقش با تفاوت در شدّت و ضعف، تقدّم و تأخّر، یا کمال و نقص. «عامی»: ما به‌الامتياز غیر ما به‌الاشتراک است؛ «خاصی»: ما به‌الامتياز عین ما به‌الاشتراک است؛ «خاصّ الخاصی»: تشکیک در مظاهر یک حقیقت شخصی.
- تشکیک در ماهیت: در سهروردی، پذیرش کمال و نقص در خود ماهیت؛ مردود نزد مشائیان و صدرای.
- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء: در صدرای، نفس در پیدایش خود صورتی جسمانی است و با حرکت جوهری به تجرّد می‌رسد.
- جوهر غاسق: در سهروردی، جوهری که در ذات خود نور نیست؛ یعنی جسم.
- حرکت جوهری: در صدرای، حرکت در خود جوهر مادّی، که ذاتاً سیّال است؛ اعراض در پی آن متحرّک‌اند.
- حمل حقیقه و رقیقه: در صدرای، رابطه مرتبه کامل و مرتبه نازل یک حقیقت؛ مرتبه برتر «حقیقت» مرتبه فروتر است.
- خیال متّصل و منفصل: در ابن عربی و صدرای، خیال متّصل مرتبه مثالی نفس فرد است و خیال منفصل عالم مثال کیهانی.

- خرّه (فرّه، کیان خرّه): در سهروردی، نور ایزدی که بر نفوس پاک می‌تابد و به آنان شکوه، دانایی و شایستگی فرمانروایی می‌بخشد.
- صرف‌الوجود: در صدرای وجود محض و بی‌حدّ؛ مرتبه واجب.
- صور معلّقه: در سهروردی، صورت‌های عالم مثال که بی‌محل قائم‌اند؛ غیر از مُثُل نوری افلاطونی.
- ظاهر لذاته مظهر لغیره: تعریف اشراقی نور؛ آنچه خود آشکار است و دیگری را آشکار می‌کند.
- علم حضوری: علمی که در آن خودِ معلوم نزد عالم حاضر است، بی‌واسطه صورت یا مفهوم؛ در برابر علم حصولی.
- قهر و محبّت: در سهروردی، رابطه نور بالاتر با پایین‌تر (قهر) و پایین‌تر با بالاتر (محبّت و عشق).
- قوس نزول و صعود: در صدرای عارفان، دو نیمه دایره هستی: فرود از واجب تا هیولا، و فراز از هیولا تا بازگشت به مبدأ.
- قیام صدوری و حلّولی: قیام معلول به علّت (صدوری) در برابر قیام عرض در محلّ (حلّولی). صدرای صورت‌های ادراکی را قائم به نفس به قیام صدوری می‌دانند.
- کینونت عقلی پیشین: در صدرای هستی نفس پیش از بدن در مرتبه علّت عقلی خود، به نحو برتر و جمعی.

- لبس بعد از لبس: در صدر، حرکت اشتدادی که در آن صورت تازه صورت پیشین را از دست نمی‌دهد بلکه کمالات آن را در خود دارد؛ در برابر «خلع و لبس».
- مثال (عالم): عالمی میان عقل و ماده که موجوداتش صورت و اندازه دارند اما ماده ندارند.
- مُثُل (افلاطونی): در سهروردی، همان ارباب انواع؛ در صدر، «فرد عقلی» خود نوع، هم‌ماهیت با افراد مادی آن اما در نحوه وجودی دیگر.
- معلوم بالذات و بالعرض: در صدر، صورتی که بی‌واسطه دانسته می‌شود و با عالم متحد است (بالذات)، در برابر شیء خارجی که به واسطه آن دانسته می‌شود (بالعرض).
- نور اقرب (بهمن): در سهروردی، نخستین نوری که از نورالانوار صادر می‌شود.
- نورالانوار: در سهروردی، نور محض بی‌نیاز در رأس هستی؛ نیز نور محیط، نور قیوم، نور قهار.
- وجود رابط، رابطی و نفسی: وجود فی‌غیره (رابط)؛ وجود فی‌نفسه لغیره (رابطی یا ناعتی)؛ وجود فی‌نفسه لنفسه (نفسی). در صدر، وجود معلول در نسبت با علت هستی‌بخش، وجود رابط است.
- وجود منبسط (فیض مقدّس، نفس رحمانی): در صدر و عارفان، فیض واحدی که بر همه ماهیات گسترده می‌شود و عقل اول نخستین تعین آن است.

- وحدت اتّصالی: وحدت یک حرکت پیوسته، که در صدرا ملاک وحدت شخصی متحرّک در حرکت جوهری است.
- وحدت شخصی وجود: آموزه‌ای که بر پایه‌ آن وجود حقیقتی واحد و شخصی است و ماسوای آن شئون و ظهورات اویند.
- هیولای اولی: در صدرا، قوّه محض؛ ضعیف‌ترین مرتبه وجود.

پیوست دوم: منابع

این فهرست، منابع اصلی و برگزیده‌ای را که در این کتاب به آنها استناد شده یا برای مطالعه بیشتر توصیه می‌شوند، دربرمی‌گیرد. مشخصات نشر برخی منابع پیش از چاپ نهایی کتاب باید با نسخه‌های در دسترس تطبیق داده شود.

الف. آثار سهروردی و شروح آنها

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱ و ۲ به تصحیح هانری کربن؛ ج ۳ به تصحیح سید حسین نصر؛ ج ۴ به تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (دربدارنده حکمة الاشراق، التلویحات، المشارع و المطارحات، رسائل فارسی و دیگر آثار)
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. حکمة الاشراق. ترجمه سید جعفر سجّادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. Edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo:

Brigham Young University Press, 1999.

- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. شرح حکمة الاشراق. تصحیح حسین ضیایی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قطب‌الدین شیرازی. شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. مک‌گیل.

ب. آثار ملاصدرا

- صدرالدین شیرازی. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی. (نیز چاپ انتقادی بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران)
- صدرالدین شیرازی. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. مشهد/قم.
- صدرالدین شیرازی. المشاعر. همراه با ترجمه فرانسوی هانری کربن: Le livre des pénétrations métaphysiques. Tehran/Paris, 1964
Mullā Ṣadrā. The Book of Metaphysical Penetrations. Translated by Seyyed Hossein Nasr, edited by Ibrahim Kalin. Provo: Brigham Young University Press, 2014.
- صدرالدین شیرازی. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی.
- صدرالدین شیرازی. تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق. (چاپ شده در حاشیه چاپ سنگی شرح قطب الدین، و در چاپ های جدید بنیاد حکمت اسلامی صدرا)
- صدرالدین شیرازی. رساله سه اصل. تصحیح سید حسین نصر. تهران.

ج. منابع پیشینی و پسینی سنت اسلامی

- افلاطون. جمهوری. (ترجمه فارسی: محمدحسن لطفی، دوره آثار افلاطون)
- ارسطو. متافیزیک (مابعدالطبیعه). (ترجمه فارسی: شرف الدین خراسانی)

- فلوطين. انئادها (دورة آثار فلوطين). (ترجمة فارسي: محمدحسن لطفی)
- بدوی، عبدالرحمن (تحقيق). افلوطين عند العرب. قاهره، ١٩٥٥.
- غزالی، ابوحامد محمد. مشكاة الانوار.
- دوانی، جلال الدين. حواشی بر شرح تجرید؛ شواکل الحور فی شرح هیاکل النور.
- میرداماد، محمدباقر. القبسات.
- قیصری، داوود. شرح فصوص الحکم (با مقدمه مشهور).
- آقاعلی مدرّس زنوزی. سبیل الرشاد فی اثبات المعاد.
- آشتیانی، سید جلال الدین. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا.
- شهرزوری، شمس الدین محمد. نزّهة الارواح و روضة الافراح.
- ابن سینا. الشفاء، الالهیات. و: الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی.
- ابن عربی، محیی الدین. الفتوحات المکیّة؛ فصوص الحکم (با شرح داوود قیصری).
- سبزواری، ملاهادی. شرح المنظومة. (نیز: مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه).
- طباطبائی، سید محمدحسین. نهاية الحکمة؛ بداية الحکمة؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم.
- جوادی آملی، عبدالله. رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه. قم: اسراء.

- عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. ۳ جلد. تهران: سمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- یثربی، سید یحیی. حکمت اشراق سهروردی. قم: بوستان کتاب.

د. پژوهش‌های غربی و معاصر

- Corbin, Henry. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris: Gallimard, 1971–1972.
- Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Walbridge, John. *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Walbridge, John. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. Albany: SUNY Press, 2000.
- Ha'iri Yazdi, Mehdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. Albany: SUNY Press, 1992. (ترجمه فارسی: علم حضوری)

Rahman, Fazlur. The Philosophy of Mullā Ṣadrā. Albany: SUNY Press, 1975.

Nasr, Seyyed Hossein. Three Muslim Sages. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.

Nasr, Seyyed Hossein. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.

Izutsu, Toshihiko. The Concept and Reality of Existence. Tokyo: Keio Institute, 1971.

Rizvi, Sajjad H. Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being. London: Routledge, 2009.

Kalin, Ibrahim. Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Chittick, William C. Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity. Albany: SUNY Press, 1994.

Rustom, Mohammed. The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā. Albany: SUNY Press, 2012.

ه. منابع مقایسه با فلسفه معاصر

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. (بخش نقد برهان وجودی)

Heidegger, Martin. Sein und Zeit (1927); Identität und Differenz (1957).

McDaniel, Kris. The Fragmentation of Being. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Russell, Bertrand. "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description." Proceedings of the Aristotelian Society 11 (1910–1911).

Schaffer, Jonathan. "Monism: The Priority of the Whole." Philosophical Review 119 (2010).

Goff, Philip. Consciousness and Fundamental Reality. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Zahavi, Dan. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.



نور و وجود

دو فیلسوف، دو نام برای یک راز. سهروردی هستی را «نور» خواند و گفت هرچه آشکارتر است، بیشتر هست. ملاصدرا آن را «وجود» نامید و گفت هیچ چیز بیرون از این آشکارگی نیست. میان این دو جمله، فاصله دو جهان فلسفی است و در عین حال، پیوندی چنان تنگ که چهار قرن است از هم جدا نشده‌اند.

این کتاب، در پنج دفتر و بیست و چهار فصل، نخست هر دستگاه را با منطق خودش و بر پایه متون اصلی بازمی‌سازد: از نورالانوار و انوار قاهره و ارباب انواع و عالم مثال، تا اصالت وجود و تشکیک خاص و حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول. سپس آن دو را مسئله به مسئله رویاروی هم می‌نهد و می‌پرسد: در گذر از نور به وجود، چه به دست آمد و چه از دست رفت؟

اینجا سهروردی «صدرای ناقص» خوانده نمی‌شود. در هر مسئله به او مجال دفاع داده شده است، و در چند جا از دفاعی سخن رفته که سنت صدرایی کمتر بدان پرداخته است. در برابر، نقاط قوت حکمت متعالیه نیز با همان دقت سنجیده شده‌اند؛ و در فصل پایانی، گره‌هایی برشمرده شده که هر دو دستگاه در آنها شریک و ناکام‌اند.

مراتب هستی، در سهروردی، نردبان نوری است که از بالا فرو افتاده؛ و در ملاصدرا، نردبان وجودی است که می‌توان از پایین تا بالا از آن برآمد. این کتاب برای کسی نوشته شده که می‌خواهد هر دو نردبان را ببیند، اندازه بگیرد و بداند پای خود را بر کدام پله نهاده است؛ زیرا پرسش از مراتب هستی، در نهایت، پرسشی درباره جهان نیست، پرسشی درباره جایگاه ماست در آن.

ابراهیم روشندل