

عالم میانه در مکتب اشراق

و فلسفه‌های وحدت وجودی

منیره پلنگی*

استادیار مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

دگرگون میکند و از میان آری و نه میگذرد، در صورتی صحیح خواهد بود که طرح عالم میانه موجب نفوذ و شمول واقعیت جهان برتر در باطن ذات جهان پست‌تر گردد، حال آنکه ثنویت سنخی جهان نور و جهان ظلمت مجال چنین تصویری از هستی‌شناسی سهروردی بدست نمیدهد. در همین راستا، با تذکر اجمالی هستی‌شناسی ابن عربی، دوانی، و ملاصدرا، بعنوان آشکالی از وحدت وجود در سنت فلسفه اسلامی فرض تحقق عالم میانه را در هر کدام مورد توجه قرار خواهیم داد، البته با این پیش فرض که بنا بگفته خود ملاصدرا تفاوتی میان وحدت تشکیکی او و وحدت شخصی ابن عربی وجود ندارد.

این مقاله با عنایت به نکته‌یی از هانری کربن درباره حکمت سهروردی به این مطلب میپردازد که مباحث ناظر بر عالم میانه در فلسفه‌هایی یافت میشود که بنوعی وحدت سنخی میان همه مراتب هستی قائل باشند. از اینرو اگر در اندیشه مثلاً سهروردی نتوانیم چنین وحدت سنخی را میان جهان نور و جهان ظلمت بیابیم، هر چند که او بنوعی بنیانگذار یا احیاکننده مسائل ناظر بر عالم میانه هم باشد اما، نظام هستی‌شناسی او به ما اجازه نخواهد داد که عالم میانه را داخل در بنیاد هستی‌شناسی او بدانیم. و این خود حاکی از آنست که در تفکر او ثنویت سنخی در قلمرو هستی باقی است. نقش عالم میانه تنها افزودن عالمی به سایر عوالم نیست، بلکه آنست که دو جهان دیگر را به یکدیگر آنچنان پیوند دهد که جهان مادون، تا حد ممکن، برخوردار از احکام و اوصاف جهان مافوق گردد و بدین ترتیب نوعی وحدت سنخی منظور گردد. باید توجه داشت که چنین نقشی مقتضای برزخیت چنین عالمی است.

بر همین اساس، بررسی شواهدی از فلسفه شیخ اشراق نشان میدهد که تلقی هانری کربن از حکمت سهروردی بعنوان حکمتی ناظر بر عالم میانه یا بتعبیر خود او حکمت مبتنی بر خیال... که روش فلسفی را

کلید واژگان

عالم میانه	وحدت وجود
وحدت سنخی	ثنویت سنخی
نور	ظلمت
جوهر غاسق	کثرت در وحدت
وحدت در کثرت	برزخ
عالم خیال	

*. dr.mp.php@gmail.com

و جهان محسوس بدنبال داشت، و از سوی دیگر همراه با این فاجعه، تغییری بنیادین در مفهوم و عملکرد وجود معنوی حاکم بر نظریات معرفت و انسانشناسی به وجود آمد...^۱

او بر این اساس تفاوتی اساسی میان سنت فلسفی ایرانیان، که همان حکمت خالده است، با مکتب ابن رشد و آنچه در جهان غرب بدنبال آن رخ داد قائل می‌شود، و آنگاه که از سهروردی بعنوان «مجدد» چنین حکمتی سخن می‌گوید. بیانی ظریف، درباره یکی از وجوه مهم حکمت او چنین می‌گوید:

«من به آسانی میتوانم بگویم که بحث اشراق و حکمت سهروردی همچون بحث ابن عربی (از میان آری و نه) می‌گذرد که در پاسخ به ابن رشد گفته شده است. همینطور این حکمت مبتنی بر خیال نیز که روش فلسفی را دگرگون میکند از میان آری و نه می‌گذرد. صفت «مجدد» توسط خود ملاصدرا به سهروردی داده شده است. این صفت کاملاً با بیان آگاهانه سهروردی مطابقت دارد که با اشاره‌ی به حکمت نور فرزندگان باستانی ایران آشکار می‌گوید: «من حکمت آنان را در کتاب موسوم به حکمة الاشراق زنده کردم و در این امر کسی بر من پیشی نگرفته بود».^۲

اکنون سخن ما در این مقاله متوجه روشی است که کربن با تعبیر «از میان آری و نه می‌گذرد» از آن یاد میکند. بخوبی روشن است که مراد از این روش، همان مسائل ناظر بر «عالم میانه» است، زیرا در

مرزبندیها و تقسیمات دو وجهی میان موضوعات فلسفی در بسیاری از سنتهای فلسفی وجود دارد. میتوان گفت عمده مباحث مطرح در فلسفه‌های مابعدالطبیعی بر محور تقسیمات دو گانه‌ی چون وحدت و کثرت، حدوث و قدم، واجب و ممکن، حرکت و ثبات، دنیا و آخرت، نفس و بدن، علت و معلول و... بنا شده است. در سنتهای ذوقی - اشراقی این تمایزها بنحوی به وحدت ختم می‌گردند و در واقع تمایز صریح خود را از دست میدهند. اما در برخی سنتهای دیگر بر این مرزبندیها تکیه و اصرار میشود که این خود موجب جدایی و تمایز آنها از سنتهای اشراقی بوده است. مثلاً پارمیندس میان وحدت و کثرت یا موجود و ناموجود تقابلی میدید که خود را ملزم به پذیرش تنها یکی از آنها میدانست. اما در مقابل افلاطون آموخت که فیلسوف حقیقی آن کسی است که تقابل میان وحدت و کثرت را بردارد و بتواند کثرت را در وحدت، و وحدت را در کثرت مشاهده کند. ملاصدرا و البته پیش از او ابن عربی نیز به تأسیس مکتبی همت گمارد که در آن کمتر اثری از تقسیمات دو وجهی متقابل یافت میشود. میتوان گفت فلسفه او فلسفه‌ای ناظر بر عالم میانه است که بسیاری از نزاعهای موجود در تاریخ اندیشه فلسفی را کمرنگ ساخته است. با اینهمه میتوان ادعا کرد، گاه فیلسوف، علی‌رغم تعلقش به سنت اشراقی، رگه‌هایی از مرزبندیهای دو سویه و غیر اشراقی را در خود نگاه داشته است.

هانری کربن تقصیر اندیشه ابن رشد را اینگونه توصیف می‌کند:

«از سویی جهانشناسی ابن رشد نابودی عالم ملکوت را، بمثابة حد واسط میان جهان عقول

۱. کربن، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات توس، ج ۱، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲.
۲. همان، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

مباحث «عالم میانه» تقابل هر کدام از دو طرفِ بظاهر متقابل از بین می‌رود و هر کدام از اثبات و نفی می‌تواند بنحوی خاص نسبت به هر دو آنها پذیرفته شود. یعنی در مقام انتخاب هر یک از دو جانب پرسش هم می‌توان گفت آری و هم می‌توان گفت نه؛ یا اینکه «هم این و هم آن» یا «نه این و نه آن».

بی‌یقین می‌توان گفت ملاصدرا از جمله متفکرانی است که در سرتاسر اندیشه خود بر چنین روشی استوار مانده است. ملاصدرا مباحث عالم میانه را در بسیاری از مسائل فلسفی، از جمله در مباحثی چون حرکت و ثبات، حدوث و قدم، مدرک و مدرک، ذهن و عین، نفس و بدن، وحدت و کثرت، دنیا و آخرت، جبر و اختیار، موت و حیات و ... می‌گنجاند. شاید بتوان گفت هر چند سهروردی - بگفته کربن - نخستین کسی است که این مباحث را مطرح کرده، اما عمر کوتاهش، به او مجال نداده که این روش را در سرتاسر فلسفه خویش تثبیت و تحکیم کند.

دلایل نفی عالم میانه در فلسفه اشراق

قبل از پرداختن بدلائل، ذکر این نکته لازم است که این دلایل چنان شواهدی هستند که در آخر ما را به این نتیجه رهنمون می‌کنند. در ضمن برخی از این شواهد ممکن است متداخل بنظر برسند، اما این نکته را نباید از نظر دور کرد که در هر کدام از این شواهد حیثیتی خاص مورد توجه قرار گرفته است.

۱. تقسیم دوگانه شیء به نور و ظلمت

در نظریه نور و ظلمت سهروردی مرزی میان نور و ظلمت ترسیم شده است، بگونه‌یی که ظلمت با آنکه «عدم النور» است، در عین حال «شیء» است و از اینرو نمی‌توان آن را به امری کاملاً عدمی تحویل کرد.^۳

■ عمده مباحث مطرح در فلسفه‌های مابعدالطبیعی بر محور تقسیمات دوگانه بنا شده است. در سنتهای ذوقی - اشراقی این تمایزها بنحوی به وحدت ختم می‌گردند با اینهمه گاه فیلسوف، علیرغم تعلقش به سنت اشراقی، رگه‌هایی از مرزبندیهای دو سویه و غیر اشراقی را در خود نگاه میدارد.

باید توجه داشت که این ظلمت و ظلمانی بودن ریشه در خود جسمیت آن دارد و شیء در مظلم بودنش به هیچ‌گیری محتاج نیست بلکه بذاته ظلمت است.^۴ از نظر سهروردی ظلمت همچنان در نهاد خود ظلمت باقی میماند و نور هرگز به باطن آن نفوذ نمی‌کند، و لذا هیچ برزخی احکام نور - نظیر علم و حیات - را نمی‌پذیرد.^۵ جوهره جهان مادی و محسوس از نظر او، یکپارچه تاریکی است و آنچه این جهان می‌تواند - بعنوان نور - از آن برخوردار باشد صرفاً نور حسی عرضی است.^۶

بدین ترتیب در تقسیم «شیء» یا «موجود» یک دوگانگی و مرزبندی میان دو جهان نور و ظلمت صورت می‌گیرد. آنچه مقسم این تقسیم قرار می‌گیرد «شیء» است^۷، که به ادعان خود او^۸ یک مفهوم

۳. سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراق، (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تصحیح: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۴. همانجا؛ همچنین نک: شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، باهتمام: عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۷.

۵. همان، ص ۱۱۴ - ۱۰۹، ۱۱۷ - ۱۱۹.

۶. همان، ص ۱۰۸.

۷. همان، ص ۱۰۷.

۸. همان، ص ۱۱۲.

■ در نظریه

نور و ظلمت سهروردی

مرزی میان نور و ظلمت ترسیم

شده است، بگونه‌یی که ظلمت با

آنکه «عدم النور» است، در عین حال

«شیء» است و از اینرو نمیتوان

آن را به امری کاملاً عدمی

تحویل کرد.

شاید بنظر برسد شرایط برای برزخیت این عالم فراهم است. اما واقع آنست که این مطلوب، زمانی محقق خواهد بود که این برزخ منشأ وحدتی سنخی میان جهان نور و ظلمت شود، در حالیکه صرف عدم النور بودن برازخ مجال چنین فرضی را به ما نمیدهد.

۲. اعتقاد به دوگانگی نفس و بدن

رویکرد سهروردی به مسئله نفس و بدن دوگانه انگار است. از نظر او نفس هویتی نورانی است اما بدن هویتی ظلمانی و از سنخ برازخ است. لذا هر چند

۹. همان، ص ۲۴۴.

۱۰. در واقع بنظر میرسد که عالم مثل معلقه در قوس نزول بمتابیه یک جهان عظیم نفسانی تلقی شده است که هر آنچه در جهان عنصری است و نیز هر انسانی با همه احوال و حرکات و سکناات گذشته و آینده‌اش در آن موجود است، (همانجا) چنانکه در قوس صعود نیز عالم مثل معلقه بعنوان مظهر نفس معرفی میشود که همچنین میتواند بخوبی نمایانگر ارتباط عمیق انسان کبیر و صغیر باشد.

۱۱. همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

۱۲. نور مجرد محض برای سهروردی معنایی وسیع‌تر از مجرد محض در فلسفه سینیوی دارد. در فلسفه مشاء محض بودن در تجرد اختصاص به عقول دارد و تعلق تدبیری به بدن مانع از آنست که نفس را مجرد محض بخوانیم.

۱۳. همان، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۱۴. نک: همان، ص ۲۱۵-۲۰۸.

انتزاعی بیش نیست. بنابراین میتوان گفت میان دو عضو این تقسیم هیچ وحدت سنخی بحسب واقعیت منظور نمیشود؛ یکی نور است و یکی ظلمت، و ظلمت بحسب ذات - یعنی هیچگاه - برخوردار از نور نمیگردد.

از سوی دیگر، عالم خیال هر چه باشد، در بدو نظر دو فرض درباره آن ممکن است: یا در این تقسیم بندی سهمی جدا برای عالم خیال در نظر گرفته نمیشود و از اینرو بطور معمول باید در همین تقسیم دوگانه جای خود را بیابد؛ در اینصورت جای عالم خیال را باید در جهان انوار جستجو کرد، زیرا این عالم ارتباط وثیقی با نفس دارد، خواه با نفس فلک^۹ و خواه با نفس انسانی^{۱۰} و نفس خود از انوار مجرد محض بحساب می آید.^{۱۱} یا آنکه چنین عالمی را بعنوان جهان سومی باید در نظر بگیریم که احکام خاص خود را دارد. درباره این فرض، اولاً واضح است که هستی شناسی سهروردی متضمن تنها دو سنخ (نور و ظلمت) است و فرض سنخ سوم در این تقسیم اساساً منتفی است. ثانیاً اگر این جهان را جهان سومی بدانیم که متمایز از آن دو دیگر است، در واقع نقش برزخیت آن را نادیده گرفته‌ایم، زیرا برزخیت حکم میکند که علاوه بر داشتن احکام هر دو جهان دیگر، بمدد این برزخیت، احکام جهان برتر تا حد ممکن به جهان پست‌تر نفوذ کند؛ امری که در تقسیم صریح نور و ظلمت نمیتوان آن را یافت. یادآور میشویم که هر چند سهروردی گاه از مثل معلقه به «صیصیه» تعبیر میکند^{۱۲} اصطلاحی که معمولاً برای برازخ ظلمانی استفاده میکند اما در جایی دیگر بصراحت احکام برزخ را از آنها منتفی میداند.^{۱۳}

بدین ترتیب در موقعیت این عالم خاص، ما در تردد میان آن دو عالم (نور و ظلمت) قرار میگیریم، و

تلاش میکند از علاقه نور مدبّر با برزخ^{۱۵} و از استحکام این علاقه (البته اختصاصاً در مورد افلاک) سخن بگوید^{۱۶} اما در نهایت از وحدت آندو که لازمه آن برخورداری ظلمت از نور باشد، سخنی بمیان نمی‌آورد. در نتیجه مرز ترسیم شده میان نور و ظلمت، که ساختار کلی هستی‌شناسی سهروردی را نمایان می‌سازد، درباره نسبت نفس و بدن هم بوضوح نمایان است.

اگر چه سهروردی تلاش میکند با طرح یک «مناسبت» میان نور اسفهد و برزخ بدن از این دوگانه انگاری بدر آید، و برای این مقصود سخن از جوهر لطیفی بمیان می‌آورد که نامش را «روح» نهاده‌اند، اما با طرح اینکه منبع این روح تجویف ايسفر دماغ است، آن را نهایتاً به امری از سنخ جسم فرو میکاهد، که بیاد آورنده همان توجیه ناموفق دکارتی است.^{۱۷} گواه بر این مطلب اینکه شهرزوری هم در شرح خود بر این مطلب، در تعریف این روح آن را بعنوان جرم لطیف حارّ شفاف معرفتی می‌کند که از لطافت اخلاط حاصل می‌آید و لطافتش همانند لطافتی است که در هوا و آب مشاهده میکنیم.^{۱۸} از سوی دیگر پذیرفتن معاد روحانی، یا رهایی کامل نفوس (دست کم نفوس طاهره) از برازخ هنگام مرگ^{۱۹} نیز خود میتواند مؤید وجود این دوگانه انگاری باشد.

بدین ترتیب میتوان گفت رویکرد دوگانه انگاری سهروردی در باب ارتباط نفس و بدن، و ثنویت بین آندو، شبیه رویکرد مشائین است، یعنی همان رویکردی که در بنیان خود بر پایه حفظ همه تقابلهای دوگانه، نه تنها درباره انسان صغیر بلکه درباره انسان کبیر نیز شکل گرفته است. زیرا معلوم است که نقش عالم میانه بصورت برقرار کننده وحدتی از جنس وحدت سنخی و وجودی، ورد تأکید سهروردی واقع

نشده است. نشانه آنهم همینکه ارتباط دوسویه این عالم میانه در قوس نزول فاقد آنچنان تأثیری است که بتواند جهان برازخ را از جنس نور سازد. بتعبیر دیگر، با وساطت عالم میانه هیچ اتصال سنخی میان جهان نور با جهان ظلمت برقرار نمیگردد.

۳. اطلاق «برزخ» بر جهان جسمانی

نظر به آنچه از حیث فلسفی از اصطلاح «برزخ» قابل دریافت است، میتوان توقع داشت که چنین نامی بر عالم میانه اطلاق گردد، اما اکنون شاهد اطلاق این عنوان بر جهان اجسام یا همان جواهر غاسق هستیم. بنابراین اطلاق نام «برزخ» بر جواهر غاسق باید از اصل مورد تأمل قرار گیرد، زیرا بنظر میرسد که در فلسفه اشراق اطلاق این ویژگی بر عالم میانه شایسته‌تر است تا بر جهانی که در کناره عوالم هستی قرار دارد. چه بسا توجیهاتی در اینباره صورت گرفته باشد که به بعضی از آنها اشاره میکنیم:

الف) گاه چنین توجیه میشود که مراد از برزخ بودن جهان اجسام، وساطت آن میان نور و حیطه عدم است، در حالیکه میدانیم بتصریح خود او برازخ یا غواسق «عدم النور» هستند، بنحو عدم مطلق، نه بنحو عدم ملکه، چنانکه مشائین دریافته‌اند. حال یا باید بگوییم میان نور و عدم مطلق چیزی بنام عدم النور داریم، که این نوع تقابل هیچ توجیه منطقی ندارد. زیرا تقابل میان «نور» و «عدم نور» است که

۱۵. همان، ص ۲۰۶.

۱۶. همان، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.

۱۷. نک: همان، ص ۲۰۶ بعد.

۱۸. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۶ و ۴۹۷.

۱۹. نک: سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۲۶-۲۲۳.

■ اطلاق نام «برزخ»

بر جواهر غاسق باید از اصل
مورد تأمل قرار گیرد، زیرا بنظر
میرسد که در فلسفه اشراق اطلاق این
ویژگی بر عالم میانه شایسته‌تر
است تا بر جهانی که در کناره
عوالم هستی قرار دارد.

میشود. اما در سهروردی که نه به سیوررت افلاطونی
نه به حرکت جوهری صدرایی در قلمرو غواسق قائل
نیست،^{۲۰} این برزخیت همچنان در هاله‌یی از ابهام
فرو میماند.^{۲۱} ثالثاً از خود تعبیر «بینابین» معلوم میشود
که چنین موجودی هم برخوردار از وجود است و هم
بنوعی درگیر با عدم. اما برزخ (جسم) در سهروردی
هر چه هست برخوردار از نور نیست، لذا وجهی در
اطلاق برزخ بر آن بنظر نمیرسد.

بهر تقدیر، آنچه مسلم است اینکه مراد از چنین
برزخیتی آن برزخیتی نیست که مبین روشی خواهد
بود که «از میان آری و نه» میگذرد. زیرا حتی با فرض
پذیرش برزخیتش در چارچوب هستی شناسی
سهروردی، امری غیر از برزخیت عالم میانه است.
این برزخیت عالم میانه است که باید بررسی کنیم که
آیا میتواند منتهی به «آری، نه» شود یا خیر.

۴. تحلیل معنای صدور

دوگانگی سنخی نور و ظلمت حتی از جهت مبحث
«صدور» نیز قابل تأیید است. گرچه تردیدی نیست
که سهروردی نیز همانند ملاصدرا «صدور» را نه
بمعنای انفصال صادر از مصدر میداند و نه بمعنای
انتقال آن از مصدر؛^{۲۲} از اینرو در ابتدا بنظر میرسد که
بدین ترتیب یک وحدت وجود تمام عیار شکل

۲۰. البته این محتاج تأمل در مجالی دیگر است که آیا با توجه
به اینکه سهروردی صور نوعیه نزد مشهور را هیئات میداند، نه
جوهر، منتفی بودن حرکت جوهری ملاصدرا در او میتواند بعینه
انتفاء قول ملاصدرا تلقی شود؟ (در اینباره نک: همان، ص ۱۹۸
ببعد).

۲۱. قابل ذکر است که قطب الدین شیرازی میگوید ملاک
برزخیت حائل بودن میان دو چیز است و بهمین جهت جسم
برزخ است، اما روشن نمیکند که جسم، حائل میان کدام دوشیء
است. (شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۷۷).
۲۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۲۸ و ۱۲۹، ۱۳۷ و ۱۳۸.

معنادار است نه میان «نور» و «عدم»؛ بویژه اگر
بخاطر آوریم که بنا بر رأی سهروردی جواهر غاسق
«موجود» میشوند، آنهم از ناحیه افاضه انوار. یا آنکه
باید بگوییم این برزخیت بمعنای وساطت میان نور و
عدم النور است، که این نیز قابل پذیرش نیست، زیرا
فرض بر اینست که این برزخ خود همان عدم النور
است، نه امری بینابین نور و عدم النور.

ب) ممکن است توجیه شود که مقصود از برزخیت
جهان اجسام «بینابین وجود و عدم بودن» آنهاست.
این توجیه، هر چند فی نفسه قابل قبول است و
باحتمال قوی مقصود شیخ اشراق نیز از اطلاق برزخ
بر جهان جسمانی همین بوده است، اما اولاً بیشتر
مناسب آن مکاتب فلسفی است که مبنای خود را بر
«وجود و عدم» میگذارند تا بر «نور و ظلمت» و ثانیاً
در همان مکاتب، اعتقاد به نوعی حرکت و سیلان
دائمی برای جهان مذکور است، اعتقادی که بخوبی
میتواند توجیه کننده اطلاق چنین نامی بر جهان
اجسام باشد. مثلاً در فرمولی که افلاطون و ملاصدرا
از وضعیت جهان جسمانی دارند به ما جهانی معرفی
میشود که بینابین «وجود و عدم» است نه بینابین
«نور» و «عدم». وجه برزخیت در رویکرد افلاطون
با توجه به سیوررت دائمی جهان جسمانی، و در
ملاصدرا با عنایت به حرکت جوهری و ذاتی آن تعیین

میگیرد، اما باید بگوییم که این مهم را او تنها درباره نحوه صدور انوار از نور الانوار مطرح کرده است، بی آنکه در این حکم اشاره‌ی به نحوه صدور برازخ غاسق کرده باشد.^{۲۳}

و وجود نور من نور الانوار لیس بأن ینفصل منه شیء، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الاجرام، و تعالی نور الانوار عن ذلک؛ و لا بأن ینتقل عنه شیء، اذ الهیئات لا تنتقل، و علمت استحالة الهیئات علی نور الانوار، وقد ذکرنا لک فصلاً یتصمّن أن الشعاع من الشمس لیس الا علی أنه موجود به فحسب، فهكذا ینبغی أن تعرف فی کلّ نور شارق عارضٍ أو مجرد.^{۲۴}

در این عبارت سهروردی بصراحت بیان میدارد که وجود یا صدور نوری از نور الانوار تنها و تنها به این معناست که نور صادر «به نور الانوار موجود است»، نه آنکه از آن جدا یا منتقل شده باشد. البته وی این نکته را تنها درباره انوار صادره بیان میکند.

در ضمن این را هم باید توجه داشت که در چنین تلقی‌بی از صدور، تعبیر «صدور» دیگر چندان مناسب بنظر نمیرسد، و ظاهراً استفاده از تعبیری چون ظهور یا تجلی به مقصود نزدیکتر است. اما بحث از صدور اجسام یا جواهر غاسق که در کنه ذات خود تاریند، علی‌الاصول محتاج تبیین دیگری خواهد بود که بنظر تا حدّ زیادی مربوط به مبحث مجعولیت ماهیت است. شیخ اشراق بحث «مجعولیت» ماهیت را در مجال دیگری، یعنی در انتهای مباحث مربوط به پیدایش افلاک و جهان جسمانی به بحث میگذارد.^{۲۵} از این مقارنت شاید بتوان نتیجه گرفت که مقصود سهروردی آن بوده که مجعولیت ماهیت را تنها درباره جهان برازخ مطرح

سازد و از اینرو این منافاتی با مبنای او در باب صدور نور در قلمرو انوار ندارد. او در مورد اخیر برای بیان نسبت نور الانوار با فعلش، از تشبیه آن با نسبت خورشید و شعاعش استفاده کرده است،^{۲۶} که کاملاً هماهنگ با نفی تلقی انفصال یا انتقال از داستان صدور است اما در باب صدور ماهیت و برازخ از مبدأ نور محض چنین تشبیهی را بکار نمیگیرد، و دلیل آن کاملاً واضح است.

بدین ترتیب علاوه بر اینکه ما با دو سنخ صادر یا مجعول از سوی نور الانوار مواجه میشویم، این نکته نیز به ما القاء میشود که در چنین تصویری از هستی، یکپارچگی سنخی میان همه مراتب، وجود ندارد. قلمرو نور، خود دارای یک وحدت سنخی است، اما قلمرو ماهیات یا همان ظلمت سنخی دیگر است، آن هم بنحو سلبی یعنی عدم النور.

حال اگر کسی مخالف این برداشت باشد با مسائل ذیل مواجه می‌شود:

۱- آیا در حصول ماهیات یا جواهر غاسق از جهان نور، امر - و بلکه اموری - به پهنه واقعیت افزوده شده است؟ با استفاده از تعالیم خود سهروردی «اشیائی» به دایره «وجود» افزوده شده‌اند^{۲۷} که متمایز و مغایر با حقیقت نورند، زیرا باید یادمان باشد که

۲۳. باید متذکر شد که آنچه در این عبارت با تعبیر «نور شارق عارض» آمده است، صرفاً مربوط به همان مثال خورشید و شعاعش - یعنی مربوط به مشبه به - میباشد و نمیتوان آن را بمعنای نور عارض حسی تلقی کرد که افزوده شده از عالم نور به سرتاسر عالم برازخ و از آن جمله خود خورشید میباشد که خود نیز برزخی است که نور خود را از جهان انوار محض میگیرد. (نک: همان، ص ۱۰۸.)

۲۴. همان، ص ۱۲۹.

۲۵. همان، ص ۱۸۶.

۲۶. همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

۲۷. نک: همان، ص ۱۰۹ - ۱۰۷.

■ سهروردی صدور را تنها درباره نحوه صدور انوار از نور الانوار مطرح کرده است؛ صدور نوری از نور الانوار تنها و تنها به این معناست که نور صادر «به نور الانوار موجود است»، اما بحث از صدور اجسام یا جواهر غاسق که در کنه ذات خود تاریکند، علی الاصول محتاج تبیین دیگری خواهد بود.

سهروردی، با آنکه آنها را صرف عدم النور دانسته است، اما هم بشیء بودن برازخ و هم بوجود داشتن آنها اذعان دارد.^{۲۸}

۲- آیا میتوان تطابقی را (البته از جهت نوع) در مدل هستی شناسی سهروردی و محقق دوانی یافت؟ زیرا در هستی شناسی محقق دوانی نیز سخن از دو سنخ «وجود» و «ماهیت» است: سنخ «وجود» که همان حق تعالی شأنه است و سنخ «ماهیت» (و بلکه ماهیات) که مربوط به ماسوای حق است. در عین حال سنخ ماهیات، «موجود» بودن خود را مرهون انتساب به «حقیقت وجود» هستند و معنای موجود بودنشان چیزی جز همین انتساب نیست.^{۲۹}

حال در هستی شناسی شیخ اشراق هم دو سنخ هستی می یابیم: سنخ «نور» که البته منحصر در مبدأ اعلیٰ نمیشود، بلکه سلسله مراتبی طولی و سپس عرضی را در برمیگیرد و سنخ «ظلمت» که مربوط به جهان اجسام یا برازخ است. از اینرو همانطور که پیشتر بیان شد، این تطابق میان مدل هستی شناسی این دو حکیم تنها «از جهت نوع» مطرح است، هر چند که در جزئیات یکسان نیستند.

بهر حال، زمانی به این پرسش میتوان پاسخ مثبت داد که نتوانیم مراد محقق دوانی از انتساب را بمعنای

همان اضافه اشراقی تلقی کرده^{۳۰} و در نتیجه نوعی انقطاع سنخی میان قلمرو وجود (حق) و قلمرو ماهیات منتسبه برقرار باشد. چیزی که اینک در قالب هستی شناسی سهروردی بصورت انقطاع سنخی جهان نور و جهان ظلمت خود را مینمایاند.

از سوی دیگر، در این تطبیق ما مواجه با دشواری دیگری هستیم: حتی اگر بیچون و چرا میپذیرفتیم که «نور» در حکمت سهروردی کاملاً منطبق با «وجود» در دیگر مکاتب یادشده است، اما بهر حال موجودیت و وجودی را که او به برازخ نسبت میدهد، بهیچ وجه نمیتوانیم صرفاً بمعنای «انتساب به نور» تلقی کنیم. زیرا در اینصورت شایسته تر بود که بجای تعبیر «وجود» یا «موجود» از تعبیری چون «تنور» یا «استناره» و مانند آن استفاده شود، بویژه که میدانیم سهروردی صریحاً «موجود» را بمعنای «شیء له الوجود» میداند و از هر گونه اشتراک لفظی درباره «موجود» امتناع میورزد.^{۳۱} بنابراین بتردید او به تحقق خارجی و عینی برازخ اعتقادی راسخ دارد بی آنکه آنها را برخوردار از نور دانسته باشد. این ما را با نوعی دوگانگی در عناصر هستی شناسی سهروردی مواجه میسازد. از یکسو بحث از نور است و ظلمت، و از سوی دیگر بحث از وجود است و ماهیت؛ و میان این عناصر دو عضوی تطبیق صریحی از سوی او صورت نمیگیرد.

۲۸. سهروردی هم به شیء بودن جهان برازخ غاسق و هم به وجود آنها اذعان دارد. (نک: سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰۷، ۱۰۹).

۲۹. در اینباره نک: مقاله‌ای از نگارنده، معنای «انتساب» در اندیشه دوانی با مرور کوتاهی بر هستی شناسی ارسطو و ملاصدرا، فصلنامه خردنامه صدرا، ش ۵۶، تابستان ۱۳۸۸.

۳۰. نک: دوانی، جلال الدین محمد، الزوراء، (در ضمن سبع رسائل)، تحقیق سید احمد تویسرکانی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷.

۳۱. دوانی، الزوراء، ص ۶۴ و ۶۵.

همچنین نظر به اینکه در حکمت اشراق می آموزیم که ظلمت (برزخ) صرفاً عدم النور است، میتوان در نظریه صدور جهان برزخ از نور محض این سؤالات را مطرح کرد:

الف) چگونه میشود صرف نفی و سلب چیزی از آن چیز صادر گردد؟ زیرا دانستیم که ظلمت از نظر او با آنکه «شیء» و «موجود» است، اما صرفاً عدم النور است.^{۳۲}

ب) چگونه ممکن است چیزی با فرض «چیز» بودن یا «شیء» بودن به تنها یک امر سلبی محض (عدم النور فحسب) فرو کاسته شود؟ باید در نظر داشته باشیم که نتیجه چنین قولی این خواهد بود که اگر نور از ذات برازخ زایل باشد، که هست، آنگاه هیچ چیز نباید بماند که «من شأنه أن یتنور بنور» باشد، حال آنکه با فرض «شیء» بودنش، باید چنین شود!

پس ظاهراً ما در اینجا، در موقعیت برازخ غاسق، با یک تهافت وجود شناختی مواجه هستیم. عبارت خود سهروردی در این مقام خالی از لطف نیست:

«و قد شوهد من البرازخ ما اذا ازل عنه النور، بقى مظلماً، وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب، و ليس هذا من الاعدام التي يشترط فيها الامكان...»^{۳۳ و ۳۴}

این الگوی هستی شناسی نه مشابه الگوی است که ابن عربی ارائه کرده (یک موجود و کثرت در مظاهر و مجالی آن)، و نه مشابه الگویی که در حکمت متعالیه ترسیم میگردد (یک وجود و کثرت در عین وحدت در مراتب آن). در ضمن دیدیم که انطباق الگوی سهروردی با دوانی نیز دشواریهای خاص خود را دارد.

در الگوی هستی شناسی ابن عربی، عین واحد وجود را بنوعی ساری در همه کثرات اعیان مشاهده

میکنیم، و نیز در وحدت تشکیکی ملاصدرا، مبتنی بر آموزه «وحدت در کثرت»، قلمرو امکانی را برخوردار از هستی می یابیم. از اینرو از طریق هر کدام از این الگوها، عالم میانه براحتی قابل وصول است. زیرا در الگوی ابن عربی «حق مخلوق به» و در مدل ملاصدرا «اضافه اشراقیه» یا «وجود منبسط»، مصداق عالم میانه هستند. در سایه همین وحدت وجود، عالم خیال هم خود حقیقتاً مصداق بینابینی است. زیرا بحکم برزخیت، مصداق حقیقی عالم میانه است. اما دشوار بتوانیم جهان خیال را آنگونه که سهروردی ترسیم میکند بمثابة عالم میانه و حیثیت ربط جهان ظلمت بجهان نور تلقی کنیم، زیرا معنای چنین حرفی این خواهد بود که بوساطت جهان خیال، جهان ماده وجوداً برخوردار از نور شده باشد؛ چیزی که سهروردی آن را بتأکید منتهی میداند. چنین امری بیشتر در اندیشه ملاصدرا مشاهده میشود که بر اساس آن جهان خیال همان باطن و ملکوت جهان ملک و شهادت است.

این امر زمانی واضحتر میگردد که توجه داشته باشیم که ملاصدرا به این جهان، هم در قوس صعود و هم در قوس نزول، عنایت یکسانی دارد، حال آنکه در سهروردی بنظر میرسد این جهان بیشتر در قوس صعود مورد توجه واقع شده است تا در قوس نزول.^{۳۵}

۳۲. همان، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۳۳. سهروردی در این مقام به مقابله با مشائین میپردازد که معتقدند ظلمت عدم مطلق نیست، بلکه عدم ملکه است؛ یعنی «عدم النور فیما من شأنه ان یتنور». سهروردی برخلاف مشائین در اینجا به عدم مطلق بودن ظلمت نسبت به نور، بدون لحاظ شأنیت و امکان، قائل میشود.

۳۴. همانجا.

۳۵. نک: مباحث ادله اثبات جهان، سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۰۸ و ۲۰۹ و نیز مباحث برزخ بعنوان مظهر نفس، همان، ص ۲۴۴.

■ الگوی

هستی شناسی سهروردی

نه مشابه الگویی است که ابن عربی ارائه کرده (یک موجود و کثرت در مظاهر و مجالی آن)، و نه مشابه الگویی که در حکمت متعالیه ترسیم میگردد (یک وجود و کثرت در عین وحدت در مراتب آن).



ج) آیا میتوان گفت جهان غواسق تنها سایه نور است، و وجود دانستن این سایه‌ها چیزی جز مجاز گویی نیست، در نتیجه اموری پنداریند؟ پاسخ این را پیشاپیش از تصریح سهروردی به وجود آنها – بی‌آنکه موهوم و پنداری بودن سخنی بمیان آورده باشد – میتوان دریافت و حتی مشترک معنوی دانستن لفظ «موجود» و تحلیل آن به معنای «شیء له الوجود» سندی محکم بر مطلب است.^{۳۶} لازم به ذکر است تعبیر «سایه» قرن‌ها پیش توسط افلاطون و دیگران برای حکایت از نسبت جهان جسمانی به عالم روحانی بکار رفته بود. سهروردی هم (چونان ملاصدرا) گاه از همین تعبیر استفاده کرده است.^{۳۷} این تعبیر و وجه استفاده از آن را در چنین موضعی باید مورد تأمل قرار دهیم، زیرا امکان تفاسیر مختلفی از آن وجود دارد.

آنچه در آغاز از «سایه» بودن چیزی برای چیزی فهمیده میشود اینست که سایه دارای دو ویژگی مهم و اصلی است: اول، ربط محض و تبعیت صرف بودن نسبت به صاحب سایه و دوم حکایتگری از صاحب سایه.

حال باید دید که در کدامیک از فیلسوفان یاد شده این دو ویژگی برای جهان جسمانی تثبیت میشود.

پاسخ این مسئله منوط به اینست که آیا بشرط سومی هم برای سایه بودن، یعنی شرط مسانخت سایه با صاحب سایه، قایل باشیم یا خیر.

بنظر میرسد چون سهروردی نور و ظلمت را از دو سنخ متفاوت میداند، در «سایه» بودن جهان غواسق نسبت بجهان نور چنین شرطی را لازم ندانسته است. او بهمین منوال درباره نسبت بدن و نور اسفهبندی نیز از تعبیری چون صنم^{۳۸}، طلسم^{۳۹} و مظهر^{۴۰} بهره گرفته است، بی‌آنکه مسانختی میان آن دو پذیرفته باشد. اما نظر به اینکه افلاطون و ملاصدرا نوعی مسانخت را در چارچوب هستی شناسی خود پذیرفته‌اند – یکی بر مبنای نظریه بهره‌مندی و دیگری بر مبنای شمول و سریان وجود تا نازلترین مراتب – پس قاعداً باید شرط سوم را هم (مسانخت سایه با صاحب سایه) لازم بدانند. این نوع مسانخت همانست که حکیم سبزواری در مبحث «جعل» از آن به سنخیت بصورت شیء و فیء یاد کرده و آن را متفاوت با سنخیت تولیدی می‌شمارد.^{۴۱} بدین ترتیب اطلاق سایه در سهروردی با کاربرد آن در کلمات افلاطون و ملاصدرا متفاوت است.

بهر حال صرف نظر از اینکه اصولاً چنین سنخیتی قابل توجیه فلسفی هست یا نه، لازم دانستن چنین سنخیتی ملازم با پذیرش سریان و شمول سنخ صاحب سایه (نور یا وجود) در ذات سایه است. مسئله اینست که اگر چنین سنخیتی را لازم ندانیم – چنانکه

۳۶. همان، ص ۶۴ و ۶۵.

۳۷. نک: همان، ص ۱۴۶-۱۳۳.

۳۸. همان، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.

۳۹. همان، ص ۲۱۴.

۴۰. همان، ص ۲۲۴-۲۲۸.

۴۱. السبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تحقیق: حسن،

حسن‌زاده، آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳.

سهروردی هم لازم نمیداند - نوعی ثنویت سنخی در اندیشه ما باقی خواهد ماند، ثنویت نور و ظلمت. بهمین صورت در محقق دوانی هم نوعی کثرت سنخی میان حقیقت وجود (حق) و ماهیات حاصل می‌آید، البته او در حل این معضل و در تبیین نظریه انتساب نهایتاً قائل به این میشود که ماهیات صرفنظر این انتساب ممتنع (و نه ممکن، چنانکه مرسوم است) میباشند. به این ترتیب محقق دوانی ولو نتوانسته باشد عالم میانه را در نظام هستی شناسی خود جای دهد، اما در نهایت کثرت را بنوعی وحدت احالت میدهد. اما واقع آنست که در سهروردی چنین اتفاقی را - لا اقل بچنین وضوحی - شاهد نیستیم. ممکن است کسی بخواهد از سایه دانستن برازخ برای دفاع از سهروردی مدد گیرد و مثلاً بگوید برازخ چیزی مقابل نور نیستند چنانکه ظلمت هم تنها عدم النور است، و بدینسان «وحدت» حاکم است زیرا تنها نور است که تحقق دارد. اما در جواب میگوییم: در صورتی این دفاع را میپذیرفتیم که با «موجود» تلقی شدن برازخ در سهروردی مواجه نبودیم، و چنانکه پیشتر هم گفتیم این معنا ریشه در دوگانگی عناصر دخیل در هستی شناسی او دارد؛ از یکسو نور و ظلمت، و از سوی دیگر وجود و ماهیت.

همینجا مناسب است متذکر شویم که چنانکه مشهور است سهروردی لا اقل در جهان غواسق به اصالت ماهیت معتقد بوده است و اساساً «وجود» را تا سر حد یک مفهوم تنزل میدهد و در عین حال، انوار اسفهدیه و انوار قاهره مافوق آنها را انیت صرف و مبرا از ماهیت - بمعنای متداولی که متعلق به غواسق میباشد - دانسته است.

حال اگر این اسنادات و نیز تلقیات مشهور از آنها را بپذیریم، خود میتواند مؤیدی بر این باشد که ثنویت

■ نحوه

تبیین سهروردی از

صدور کثرت از وحدت بخوبی نمایانگر
اینست که وحدت نور الانوار بجای آنکه
بصورت وحدت صرفی (کثرت در وحدت)
منظور گردد که در سایه آن کل جهان
ماسوا بصورت وحدت در کثرت
صادر میشود، بگونه‌ی دیگر
منظور شده است.

سنخی اعلام شده درباره جهانهای نور و ظلمت همان ثنویت سنخی وجود و ماهیت است، هر چند سهروردی خود سنخ نور را به سنخ وجود تفسیر و تعبیر نکرده است. و این کاری است که ما آنگاه که میخواهیم اندیشه‌های او را در چارچوب واژگان و افق فکری ملاصدرا فهم کنیم ناگزیر از آن خواهیم بود. اما اگر نور و ظلمت را نتوان بو جود و ماهیت بازگرداند - که حتی اگر بتوان دست به چنین احاله‌ی زد، خالی از دشواری و اشکال نخواهد بود - باید بوجود نوعی دوگانگی در عناصر هستی شناسی او تن داد؛ وجود و ماهیت از یکسو و نور و ظلمت از سوی دیگر.

بهر تقدیر، بنظر میرسد در سهروردی نوعی اضافه و ارتباط میان دو جهان نور و ظلمت (یا بگوییم وجود و ماهیت) نظیر انتساب محقق دوانی برقرار است، اما این ارتباط و انتساب ظاهراً مقتضی وحدت سنخی میان آن دو نیست. گرچه در خود قلمرو جهان نور ما وحدتی تشکیکی میبینیم، اما این نوع وحدت وجود در باطن خود «بجهت نوع» از قبیل همان وحدت وجود پارمنیدس است که هرگز با کثرت در نمی‌آمیزد و در کثرت نفوذ و سریان نمی‌یابد. از نظر سهروردی هم وحدت نور در کثرت غواسقی که ذاتاً منظم هستند

■ سهروردی

بکثرت در وحدت تفتّن

نیافته بود و از همین روی علم تفصیلی

پیشینی به کثرات ماسوا را بنحوی که بعدها

ملاصدرا، بصورت علم اجمالی در عین

کشف تفصیلی مطرح کرد، تبیین

نکرده و تنها به علم اجمالی

در مقام ذات بسنده

کرده است.

بهمین دلیل است که در تعلیمات او اثری از قاعده مهم «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» نمی‌یابیم، قاعده‌یی که بطور مسلم مورد توجه بنیادی هر فیلسوف وحدت وجودی است که «کثرت در وحدت» و در نتیجه «وحدت در کثرت» اساس هستی‌شناسی اوست. بهمین دلیل است که او تنها به علم اجمالی پیشینی در مرتبه ذات بسنده و تفصیل را به مرتبه فعل موکول میکند. نتیجه اینکه نورالانوار بجای آنکه فاعل بالتجلی باشد، از نظر او فاعل بالرضاست.

اما اینکه آیا او به «وحدت در کثرت» می‌اندیشیده است یا نه، زمانی پاسخی درخور خواهد یافت که ارتباط وجود شناختی «کثرت در وحدت» را با «وحدت در کثرت» روشن‌سازیم. این پرسشی بسیار تعیین‌کننده است که آیا اساساً میتوان در مدلی هستی‌شناختی از «وحدت در کثرت» سخن بمیان آورد بی آنکه به «کثرت در وحدت» اندیشیده باشیم؟ اگر پاسخ این سؤال منفی باشد، در آنصورت قاطعانه خواهیم گفت که سهروردی به این نیز دست کم بصراحت و وضوح نیاندیشیده است و در هر فلسفه‌یی که آموزه «وحدت در کثرت» نتواند توجیه

۴۲. همان، ص ۱۴۹-۱۲۵.

۴۳. نک: همان، ص ۱۵۳-۱۵۰.

نفوذ نمیکند و آنها را در ذات خود متنوّر به نور نمیگرداند. یا چنانکه در دوانی هم ماهیات هرگز بوی وجودی را - ازلاً و ابداً - استشمام نمیکنند و صرفاً اضافه‌یی به آن پیدا میکنند. روشن است که در چنین تصویری از هستی‌شناسی عالم میانه جایگاهی نخواهد یافت.

۵. فقدان هماهنگی میان آموزه «کثرت در وحدت»

و «وحدت در کثرت» در نظام سهروردی

نحوه تبیین سهروردی از صدور کثرت از وحدت^{۴۲} بخوبی نمایانگر اینست که وحدت نور الانوار بجای آنکه بصورت وحدت صرفی (کثرت در وحدت) منظور گردد که در سایه آن کل جهان ماسوا بصورت وحدت در کثرت صادر میشود، بگونه‌یی دیگر منظور شده است. بر همین مبنا آنگاه که او در مقام بیان مراتب صدور بر می‌آید انوار قاهره عرضیه یا مثل را تنها در ذیل قواهر طولی جای میدهد و بدین ترتیب تفسیری باصطلاح برون ذاتی از مثل افلاطونی ارائه میدهد، حال آنکه مقتضای کثرت در وحدت آنست که، هنگام با نوافلاطونیان، تفسیری درون ذاتی از مثل ارائه شود.

متناسب با همین رویکرد است که سهروردی علم تفصیلی پیشینی به کثرات ماسوا را بنحوی که بعدها ملاصدرا، مبتنی بر قاعده فوق‌الذکر، بصورت علم اجمالی در عین کشف تفصیلی مطرح کرد، تبیین نکرده و تنها به علم اجمالی در مقام ذات بسنده کرده است.^{۴۳} در حالی که بدون توجه به آموزه «کثرت» در وحدت «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» توجیه ناپذیر است.

پس میتوان گفت که سهروردی نیز در اینکه بکثرت در وحدت تفتّن نیافته است، همسو با مشائین است.

شود، نمیتوان قائل به عالم میانه شد، چراکه این دو یک چیز بیش نیستند.

واضح است که این مبحث مستقیماً به نظریه سهروردی در باب علم تفصیلی حضوری نورالانوار به ماسوی در مرتبه خود ماسوا باز میگردد؛ نظریه‌یی که بعداً مورد استقبال خواجه نصیرالدین طوسی و سپس ملاصدرا قرار گرفته، و فی نفسه میتواند سندی بر آموزه «وحدت در کثرت» تلقی شود. اما باید یادآور شویم که این مسئله فی نفسه از مسائل غامض اندیشه سهروردی است که حل دشواریهای آن خودمجال گسترده‌یی میطلبد، تا در آنجا ملاک حضور و معلوم واقع شدن را در اندیشه سهروردی - بر مبنای آموزه اشراق و شهودش - از یکسو، و ملاک مشائیان در این باب را از سوی دیگر، مورد بررسی و داوری قرار دهیم. در اینجا صرفاً میتوانیم بملاحظاتاتی که در دلیل ششم در پایان این مقاله، بصورت پرسشهایی مطرح گردیده و خود این پرسشها و پاسخهای احتمالی به آنها میتواند سر نخ مهمی برای نیل به این مطلب باشد.

بنابراین در نظامی که هماهنگی میان دو آموزه «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» بصراحت منظور نباشد، نمیتوان سخن از عالم میانه بمیان آورد. باز هم یادآور میشویم که سهروردی با وجود قول بوحدت تشکیکی در جهان انوار، در جهان غواسق قائل به چنین وحدتی نمیشود؛ یعنی قائل به وحدت سنخی این دو قلمرو نمیشود و در چنین تصویری نه جایگاه واضح و مشخصی برای «وحدت در کثرت» - لا اقل در قلمرو برازخ غاسق - می‌یابیم و نه برای عالم میانه.

در فلسفه سهروردی در فرض انتفاء هماهنگی میان دو آموزه «کثرت در وحدت» و «وحدت در

کثرت» وحدت وجود منتفی است. در میان زعمای سنت اشراقی پیش از سهروردی، افلاطون با نظریه معروف بهره‌مندی^{۴۴} حالتی از اتصال وجودی را میان جهان مثل و جهان صیوروت برقرار ساخته بود. نظریه بهره‌مندی اقتضا میکرد که جهان صیوروت بنوعی بجهت وجودی برخوردار از احکام جهان ثبات و وحدت گردد و این همان چیزی بود که او خود آن را «وحدت در کثرت» میخواند. او گاه این حیث وحدت در کثرت را همان «نفس جهان» دانسته است که واجد همه احکام جهان مثل و بهمین دلیل از سنخ آنهاست و این نفس بر جسم عالم پوشانده شده است.^{۴۵} بصورتیکه جهان جسم برخوردار از حیات، وحدت، وجود و دیگر احکام موجود حقیقی شده است. افلاطون با تکیه بر همین نظریه بود که با مدل هستی‌شناسی پارمنیدس بمخالفت برخاست.

قابل ذکر است که در عبارتی از سهروردی^{۴۶} عناصری از آموزه‌های افلاطونی آمده است: «وطبیعة کل شیء اذا أخذ غیر کیفیاته فهو النور الذی یکون ذلک الشیء صنمه.» بنظر میرسد که در ذیل این عبارت، شهرزوری تلقی «بهره‌مندی» کرد، و ظاهراً فرض را بر این گرفته است که علاوه بر کیفیات (که همان صور نوعیه به عقیده مشائین باشند)، طبیعتی روحانی از سنخ نور ساری در اجسام عنصری است. او مینویسد: «فالحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصریه... و هی المدبّر لها و هی مبدأ الحركة و سکونها بالذات.»^{۴۷} اما واقعیت آنست که

44.Theory of Participation.

۴۵. افلاطون، تیمائوس، 31d-e:30e; همو، سیاست، 273a-d; همو، فیلیس 66a-b; 64d-65d.

۴۶. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.

۴۷. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح: ضیائی،

حسین.

■ سهروردی با وجود قول بوحدت تشکیکی در جهان انوار، در جهان غواسق قائل به چنین وحدتی نمیشود؛ در چنین تصویری نه جایگاه واضح و مشخصی برای «وحدت در کثرت» – لا اقل در قلمرو برازخ غاسق – می‌یابیم و نه برای عالم میانه. بنابراین در نظامی که هماهنگی میان دو آموزه «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» بصراحت منظور نباشد علم تفصیلی هم قابل تفهیم نخواهد شد.

حال نکته اینجاست که شیخ اشراق این آموزه افلاطونی را اظهار داشته، اما بسایر مسائل مربوط به آن، که مهمترین آنها همان مسئله بهره‌مندی است، نپرداخته است. پس قرائت شهرزوری نیز بدلیل انتهای همان عبارت، در چارچوب آموزه‌های حکمت اشراق بهیچ روی پذیرفتنی نیست. در واقع اگر تعالی طبیعت اشیاء را بپذیریم بی‌آنکه آن را با آموزه بهره‌مندی تکمیل کنیم، اشکالات ارسطو در باب جدایی یا خوریسموس متوجه ما خواهد بود. زیرا معنا ندارد که بگوییم طبیعت راستین اشیاء در موجودی غیر از آنهاست، بی‌آنکه این اشیاء هیچگونه ارتباط وجودی (یعنی بهره‌مندی) از آن غیر داشته باشند.

در فلسفه ملاصدرا این اتصال وجودی یا بهره‌مندی با اصل بنیادین وحدت وجود رقم می‌خورد. بحکم اصل وحدت وجود جهان مادی هم از وجود و هم از احکام آن همچون وجود، وحدت، ثبات، ضرورت و ... برخوردار است.

اما رفیعترین صورتبندی عالم میانه را در عرفان بویژه عرفان ابن عربی مشاهده می‌کنیم، زیرا در عرفان بر وحدت وجود بگونه‌ی تأکید میشود که پیوسته میان حق و خلق یک ارتباط دوسویه حاکم است. ابن عربی بر همین مبنا قویاً از موضع عالم میانه دفاع میکند و آن را بکرات در بیان نسبت حق و خلق یادآور شده است. از نظر ابن عربی وجود عین واحدی است که به صور مختلف ظهور میکند. او نسبت میان غذای مطلق حق و فقر مطلق این صور را بمعنای نسبت علی و تأثیر و تأثر تلقی نمی‌کند و بدین ترتیب هرگونه بینونتی را که با فرض علیت به ذهن میرسد منتفی میداند. بنابراین وجود اعیان چیزی جز وجود حق

بقرینه انتهای آن عبارت و نیز به قراین متعددی که از مجموعه آموزه‌های شیخ اشراق می‌شناسیم نمیتوانیم این تلقی را صائب بدانیم، زیرا در انتهای عبارت آمده است: «فهو النور الذی یکون ذلک الشیء صنمه». در این عبارت، سهروردی بصراحت مراد خود از «طبیعت» را همان طبیعت راستین اشیاء ربّ النوع اعلام میکند. پس در واقع مراد سهروردی از آن نوری که طبیعت واقعی شیء است، همان «مثال عقلی» نوری است که شیء مادی «صنم» آن بشمار میرود، نه طبیعتی که در خود شیء محقق است. شاید ذکر این نکته لازم باشد که آنچه سهروردی در این مقام آورده است، همان آموزه مشهور افلاطونی درباره «طبیعت» یا «فوزیس»^{۴۸} است که معتقد است طبیعت راستین اشیاء بصورت مفارق و در مثال عقلی آنهاست؛ همین مسئله، اسباب اشکال معروف ارسطو را در مسئله مفارقت یا خوریسموس فراهم آورد. مؤید این مطلب همین بس که بیاد آوریم سهروردی – برخلاف مشائین – قائل بصور نوعیه جوهری در برازخ و اصنام مادی نیست و طبیعت جوهر را همان ربّ النوع میداند.

48.Physis.

نیست،^{۴۹} بلکه میتوان گفت: «فهو حقّ مشهود فی خلق متوهّم». ^{۵۰} آنچه مشهود است همان حق است، اما مشهودیتش در خلق متوهّم است. بر همین مبنا ابن عربی معتقد است که هر کدام از حق و خلق بوجهی وقایه دیگری است، و ما در اینکه به واقعیات عالم کون اطلاق «حق» یا «خلق» کنیم، مختاری و حتی میتوانیم ابراز حیرت کنیم:

«و اذا كان الحقُّ وقايةً للحقِّ بوجهٍ والعبدُ وقايةً للحقِّ بوجهٍ فقلّ في الكون ما شئت: ان شئت قلت هو الخلقُ وان شئت قلت هو الحقُّ، وان شئت قلت لا حقُّ من كلِّ وجهٍ ولا خلقٌ من كلِّ وجهٍ، وان شئت قلت بالحيرة في ذلك، فقد بانَّت المطالب بتعيينك المراتب.»^{۵۱}

او در مسئله جبر و اختیار هم بر همین اساس، ضمن تأکید بر توحید حق در وجود، اشتراک حق و خلق در ایجاد را مطرح میکند و مرادش از اینست که در ایجاد استعداد و قبول ممکن هم دخیل است، این همان امر بین الامرین است.^{۵۲}

بر این اساس واصل شدن عارف به «مقام حیرت» در واقع نیل او به دریافت حقیقت عالم میانه است، حیرتی که نه از باب نادانی و فقدان معرفت بلکه عین دانایی و معرفت به واقعیت هستی است.

آنچه در حکمت سهروردی مشاهده میکنیم، اینست که چون نور را به ظلمت راهی نیست و هیچگونه برخورداری وجودی از نور برای جهان ظلمات – که موجود هست اما در نهاد ذاتش جز ظلمت نیست – محقق نیست، عالم میانه قابل فهم نیست. در واقع این دیدگاه از سنخ همان دیدگاهی است که اشکالی از آن را هم در پارمنیدس و هم نزد گروه قابل توجهی از اهل ذوق در جهان اسلام میتوان جستجو کرد. در این دیدگاه ویژگیهای جهان برتر را به

جهان پست تر راهی نیست. نمونه‌یی از این نگرش شاید در محقق دوانی هم قابل یافت باشد؛ از نظر او «وجود» حقیقتی یگانه است که منحصرأ همان حق تعالی است و ماسوا تنها «موجود» خوانده میشوند نه به این معنا که برخوردار از «وجود» باشند، بلکه صرفأ به این معنا که منتسب و مضاف به «وجود» هستند. از نظر محقق دوانی ماهیات هیچگاه و بالذات واجد «وجود» نمیشوند، چنانکه از نظر سهروردی هم برزخ و جوهر غاسق هیچگاه و بالذات واجد «نور» نمیگردد.

بدین ترتیب حتی اگر سهروردی را بعنوان مجدد و احیاکننده حکمت اشراقیان باستان تلقی کنیم که با طرح عالم خیال، طراح عالم میانه در سنت فلسفی مسلمانان بشمار آید، اما تحقق کامل این طرح را در فلسفه او نمیتوان یافت و چه بسا میتوان این را گذاشت بحساب عمر کوتاه و مجال کمی که او در جمع‌بندی اندیشه خویش بشکل یک نظام کاملاً منسجم، بمنظور احیاء حکمت فرزندانگان ایران باستان (فهلویین) داشته است؛ همان فرزاندگانی که در حکمت متعالیه نظریه وحدت تشکیکی وجود (یا نور) به آنان نسبت داده میشود و بر اساس شواهد تاریخی محققان، با احتمال بسیار افلاطون هم دیدگاه خود را در طی سفری که به ایران داشته است، از آنان اقتباس کرده است.^{۵۳}

در تأیید کم فرصت بودن سهروردی برای ترسیم یک

۴۹. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، دار احیاء التراث، بیروت، ج ۲، ص ۵۷؛ همو، فصوص الحکم، تعلیق: عقیفی، ابوالعلاء، مطبعة الزهراء، ۱۳۷۰، فصن ابراهیمی، ص ۸۱.

۵۰. همان، فصن هودی، ص ۱۰۸.

۵۱. همان، ص ۱۱۲.

۵۲. همو، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۷؛ نک: همو، ج ۳، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۵۳. نک: پانوسی، استغفار، تاثیر فرهنگ و جهانیابی ایرانی افلاطون، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.

نظام وجودشناسی مبتنی بر وحدت و در نتیجه توجه به عالم میانه، همین بس که کمتر میتوان در فلسفه او ردّ پایی از دو آموزه مهم و بنیادین فلسفه‌های وحدت وجودی — یعنی «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» — که لازمه‌ی بی‌چون و چرا برای روش امر بین الامرین است، یافت. اما بنظر میرسد شرایط برای ملاصدرا متفاوت بوده است و او برای ترسیم کامل وحدت وجود و تبیین عالم میانه در نظام هستی‌شناسی خود فرصت کافی داشته است. نمود این فرصت را در جای جای

فرض جهانی بنام «برزخ» اصولاً برای همین مقصود مطرح میشود. اما نکته اینجاست که سهروردی بیش از آنکه «برزخ» را بر عالم میانه اطلاق کند بر خود جهان غواسق (اجسام) اطلاق کرده است و این نیز میتواند مؤید همین ادعای کنونی ما باشد.

۶. ارزیابی دیگری از ارتباط وجودی عالم نور با عالم ظلمت

این دلیل یا شاهد هر چند فی نفسه متضمن مطلبی کاملاً

■ افلاطون با نظریه معروف بهره‌مندی حالتی از اتصال وجودی را

میان جهان مثل و جهان صیوروت برقرار ساخته بود. در عباراتی از سهروردی عناصری از آموزه‌های افلاطونی آمده است اما بقراین متعددی که از مجموعه آموزه‌های شیخ اشراق میشناسیم، مراد سهروردی از آن نوری که طبیعت واقعی شیء است، همان «مثال عقلی» نوری است که شیء مادی «صنم» آن بشمار میرود، نه طبیعتی که در خود شیء محقق است. در نتیجه با دو عالم بدون ارتباط میان آنها در فلسفه سهروردی مواجهیم.

اندیشه او میتوان یافت. مباحث عالم میانه را میتوان در مباحث مهم فلسفی ملاصدرا بیابیم؛ در مباحث مربوط به ذهن و عین، مدرک و مدرک، نفس و بدن، مجرد و مادی، موجود و معدوم، ثابت و متغیر، ثابت و متحرک، واحد و کثیر، حادث و قدیم، جبر و اختیار، حق و خلق، قوه و فعل، واجب و ممکن، موت و حیات، ماهیت و وجود و... و البته شکی نیست که ملاصدرا، مجال خود را در برخورداری از میراث گذشتگان، و بویژه اندیشه‌های ناب ابن عربی داشته است.

نو نیست، زیرا همچنان ارتباط دو عالم نور و ظلمت را به بحث میگذارد — که ما آن را از زوایای دیگری در شواهد پیشین بررسی کردیم — اما از منظری نو دوباره به بررسی این مسئله میپردازد و با طرح پرسشهایی ذهن ما را به فهم درست هستی‌شناسی سهروردی مدد می‌رساند و در عین حال متذکر فرصتهایی بعدی برای بحثهایی بیشتر درباره فلسفه سهروردی میشود.

یکی از مسائل که میتواند مبین موقعیت وجودی جهان اجسام در نظام هستی‌شناسی حکمت اشراق باشد، بحث درباره چگونگی نسبت و ارتباط وجودی این جهان با جهان انوار است.

در حکمت اشراق به ما آموخته میشود که فعالیت و فیاضیت نور ذاتی آنست و در داشتن چنین ویژگی محتاج جعل جاعلی نیست؛ یعنی نور خود ظاهر بذاته و مظهر غیر است.^{۵۴} همچنین تعلیم میشود که

۵۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۱۳ و ۱۹۵.

بنابراین، تردیدی نیست که عالم میانه تنها در چارچوب وحدت واقعیت و وجود قابل توجیه و فهم است و بنظر میرسد که افلاطون، ابن عربی و ملاصدرا واقعاً از سرمداران چنین نگرشی بحساب می‌آیند. زیرا میان دو جانب بنظر متقابل، باید حلقه مفقوده‌ی را منظور داشت تا بنحوی ثنویت و دوگانگی آنها را از میان بردارد؛ تقابلات دوسویه‌ی بی‌که در فلسفه چندان کم هم نیستند.

■ بدین ترتیب حتی اگر سهروردی را بعنوان مجدد و احیا کننده حکمت اشراقیان باستان تلقی کنیم که با طرح عالم خیال، طراح عالم میانه در سنت فلسفی مسلمانان بشمار آید، اما تحقق کامل این طرح را در فلسفه او نمیتوان یافت و چه بسا میتوان این را گذاشت بحساب عمر کوتاه و مجال کمی که او در جمع بندی اندیشه خویش بشکل یک نظام کاملاً منسجم، بمنظور احیاء حکمت فرزندگان ایران باستان (فهلویین) داشته است؛

«ظهور» نزد اهل ذوق (اگر مراد اهل ذوق از «ظهور» همین بوده باشد) نزدیک شود؟

و آیا تلقی چنین معنایی از «ظهور» مستلزم انحصار مدرکات حسی در مبصرات و مرئیات نخواهد شد؟ در آن صورت مدرکاتی دیگر غیز از مبصرات موجودیتشان چگونه قابل توجیه خواهد بود؟

ز) آیا این مسئله بنحوی مرتبط با مبنای معروف سهروردی است که علم را به بصر عودت میدهد؟^{۵۹} اگر آری، پس بی تردید این مبنا باید کاملاً تبیین گردد و مراد وی از آن روشن شود. زیرا میدانیم این «بصر» هر چه باشد باید بتواند همه مدرکات را (اعم از مبصرات ظاهری) بنحوی از انحاء پوشش دهد. و اگر نه، آیا تلقی چنین معنایی از ظهور منتهی به انحصار موجودات به مبصرات حسی نخواهد گردید؟!

۵۵. همان، ص ۱۰۸.

۵۶. همان، ص ۱۰۹.

۵۷. همان، ص ۱۱۷ و ۱۱۹.

۵۸. بعلاوه شهرزوری وحدت حقیقت نور را (در نور جوهری و عرضی) بتصریح اعلام میدارد (نک: شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۱۲؛ و نیز شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۹۵). حکیم سبزواری در تعلیقاتش بر الشواهد الربوبیه نیز چنین رأیی را به شیخ اشراق نسبت میدهد. ۵۹. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۴.

برزخ در مظلم بودنش محتاج هیچ واسطه‌یی نیست و این ملازم با آن آموزه دیگر است که روشنایی و نور به کنه ذات آن راهی نیست، زیرا در غیر این صورت مستلزم سلب ذات و ذاتیات شیء خواهد گردید.

حال سؤال اینست که در مظهر للغير بودن نور، چون لا اقل یکی از مصادیق «غیر» جهان برازخ است، این مظهریت غیر بعنوان یک ارتباط وجودی چگونه قابل فهم است؟

الف) آیا مظهریت نور برای غیر نور به همان معنایی باید فهمیده شود که مثلاً نور خورشید یا چراغ اجسامی را مینمایاند و آشکار میکند؟ بویژه که میدانیم از نظر سهروردی نور تعلق گرفته از جهان نور به قلمرو برازخ تنها و تنها نور حسی و عرضی است.^{۵۵} اگر چنین است، آیا تعلق چنین نوری به برازخ غاسق که چیزی جز عدم النور نیستند، آنها را «موجود» خواهد کرد؟ - بیاد داریم که سهروردی بصراحت قائل به «وجود» برازخ است.^{۵۶} - آیا آنها را تنها ظهور خواهد بخشید؟

ج) آیا نور عرضی و حسی از حیث ماهیت و ذات مثل و همانند نور جوهری مجرد محض است؟ اگر چنین است، چنانکه این نکته از تقسیم نور توسط سهروردی به «فی نفسه لفسه» و «وفی نفسه لغيره»^{۵۷} معلوم میشود، زیرا مقتضای تقسیم اشتراک معنوی در اطلاق «نور» بر هر دو قسم آنست یا حداقل او به تمایز سنخی این دو قسم نور تصریح نکرده است.^{۵۸}

د) آیا میتوانیم نتیجه بگیریم که مراد شیخ اشراق از «وجود» و «موجودیت» برازخ غاسق، صرفاً «استناره» و «ظهور حسی» آنها بهمان نور حسی و ظاهری است که از انوار مجرد محض عایدش میشود. و بدین ترتیب «وجود داشتن» با «ظهور حسی» داشتن یکی باشد؟

ه) آیا سهروردی بدینگونه در صدد بوده به معنای