

A Comparative Study of the World of Forms and the Imaginal World in Suhrawardī's Thought, and the Realm of Language in Heidegger's Thought

Seyyed Mohammad Sadeq Atashzar^{*}, Mahdi Monfared^{}**

Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian^{*}**

Abstract

Problem: The problem of the World of Forms and the Imaginal World is a significant issue that has been present since the dawn of the history of philosophy. Some scholars consider the neglect of the intermediate world to be the cause of the crisis in Western thought. This issue gains double importance in comparative philosophy. This approach would not be possible without the dimension of the suprahistorical and the intermediate world.

Method: This study employs a descriptive-analytical method, drawing on library-based data collection and a comparative approach, to examine the Platonic Forms, the Imaginal World in Al-Suhrawardī's thought, and the realm of language in Heidegger's thought.

Findings: In Al-Suhrawardī's thought, the Imaginal World is an imaginal, real, and objective realm that—unlike the Forms—possesses quantity and form. Heidegger is a critic of the Platonic Forms; however, in relation to language, he speaks of an imaginal, real, and objective realm that possesses quantity and form. In

* Ph.D. Candidate of Comparative Philosophy, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom, Qom, sadeqaatashzar@gmail.com

** Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom, Qom (Corresponding Author), mmonfared86@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom, Qom, smm.nabavian@yahoo.com

Date received: 14/05/2025, Date of acceptance: 12/10/2025



certain instances, he refers to an even more real realm, such as the essence of art, which lacks quantity and form.

Conclusion: Heidegger, too, affirms something akin to the World of Forms and the Imaginal World; however, he critiques interpretations of it that emphasize its truth as correspondence. Heidegger views the mode of presence of the levels of being and their cognition as grounded in unconcealment. Suhrawardī, likewise, emphasizes light and considers cognition to be of the nature of presential knowledge (*ilm ḥuḍūrī*), which is not based on correspondence.

Keywords: Platonic Forms, Imaginal World, language, al-Suhrawardī, Martin Heidegger.

Introduction

The problem of the World of Forms and the Imaginal World has long been one of the foundational topics in the history of philosophy. Its significance doubles in comparative philosophy, since the possibility of any meaningful comparison between thinkers from diverse intellectual and historical traditions hinges on the assumption of a suprahistorical dimension. This study undertakes a comparative examination of this concept in the thought of two eminent philosophers: Shaykh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, the founder of Illuminationist wisdom (*ḥikmat al-ishrāq*), and Martin Heidegger, one of the most influential philosophers of the twentieth century.

In al-Suhrawardī's thought, the Imaginal World is a real and objective realm that possesses quantity and form, occupying an intermediate position between the World of Forms (the "conquering lights" or *al-anwār al-qāhira*) and the material world. In contrast, Martin Heidegger is recognized as one of the primary critics of the Platonic Forms. He maintains that Plato's doctrine marked the beginning of a deviation in the history of philosophy, reducing the meaning of truth from unconcealment (*aletheia*) to "correspondence" and paving the way for the oblivion of being. Nevertheless, in his later works, Heidegger speaks of a real, objective, and imaginal realm that bears clear similarities to al-Suhrawardī's Imaginal World.

This apparent contradiction forms the central question of this study: How can a connection be established between the thought of a philosopher who regards himself as the reviver of Plato's Eastern wisdom and a thinker who has leveled the most fundamental critiques against him? This article seeks to demonstrate that Heidegger's critique is not directed at the principle of an immaterial, hierarchical

123 Abstract

realm of being, but rather at a specific interpretation of it that emphasizes truth as correspondence. Despite valuable prior studies, including the works of Henry Corbin and Seyed Ahmad Fardid, no independent work addressing this issue has yet been found.

Materials and Methods

This study has been conducted using a descriptive-analytical method and a comparative approach, based on the collection and analysis of library resources. The theoretical foundation of this research's methodology rests on "phenomenology" and unveiling the veiled (*kashf al-mahjūb*). As Henry Corbin, a pioneer in this field, explains, authentic comparative philosophy becomes possible only by transcending a purely historical perspective (historicity).

Discussion and Findings

The comparative analysis of al-Suhrawardī's and Heidegger's thought yields noteworthy results that reveal a profound affinity in the structure of their philosophies.

1. Both thinkers affirm the existence of levels of truth beyond the material and sensible world. In al-Suhrawardī's view, these levels include the material world, the Imaginal World—which possesses quantity and form but is abstracted from matter—and the World of Forms, consisting of simple lights devoid of quantity and form. Heidegger, albeit with different terminology, establishes a similar distinction. In his phenomenological analysis of the artwork, he leads us into an imaginal realm where a dimension possessing quantity and form becomes manifest. This dimension, the locus of the occurrence of truth, bears resemblance to al-Suhrawardī's Imaginal World. Beyond that, when Heidegger inquires into the "essence of art," he points to a universal truth lacking quantity and form, which serves as the origin of the realization of particular works—a feature akin to the World of Forms.
2. The fundamental point of convergence between these two lies in their understanding of "truth." Heidegger's primary critique of the Western metaphysical tradition is the reduction of truth from unconcealment (*aletheia*) to correspondence. He seeks to recover an immediate encounter with truth, which occurs in language and poetry. This is precisely al-Suhrawardī's central

concern. By prioritizing intuitive wisdom and presential knowledge, he regards true knowledge as direct intuition that requires no correspondence.

3. The path to this immediate truth, for both thinkers, is a process of journey and spiritual wayfaring. Al-Suhrawardī emphasizes that Illuminationist wisdom arises from the ascetic discipline and spiritual struggle of the soul, which is a temporal matter requiring the traversal of a path. Heidegger, likewise, regards authentic thinking as a kind of "wayfaring" (*Weg*) and poetry as a means of "dwelling" in truth.
4. The apparent difference between these two thinkers lies in their stance toward Plato. However, this study demonstrates that their disagreement is not over the very existence of the World of Forms, but rather over its interpretation.

Conclusion

In conclusion, this study demonstrates that, despite apparent and historical differences, there exists a profound affinity between al-Suhrawardī's Illuminationist wisdom and Heidegger's later thought. Both thinkers, in critiquing a merely conceptual and rational intellect, affirm levels of being beyond the material world that constitute objective and authentic truths. Although Heidegger does not employ al-Suhrawardī's terminology, in his phenomenology of art and language, he acknowledges an imaginal realm possessing quantity and form (akin to the Imaginal World) and a higher truth (akin to the World of Forms).

The most important shared aspect between these two is the rejection of the correspondence theory of truth and the emphasis on truth as unconcealment, presence, and manifestation. For both, the relation between levels of being is immediate, direct, and luminous, in which the higher level exercises sovereignty and encompassment over the lower. The path to these truths is also not through argumentation, but through a wayfaring, temporal spiritual journey.

Their disagreement over Plato is also one of interpretation. Heidegger critiques an interpretation of the Forms that has led to the dominance of metaphysics and the forgetting of being, whereas al-Suhrawardī regards himself as the reviver of an Illuminationist interpretation of those same Forms. Ultimately, it can be said that both philosophers tread a common path toward recovering the possibility of an authentic encounter with truth—a truth that is not a mental concept, but an existential event that reveals itself to humanity in the realms of intuition and language.

Bibliography

- Abbaszadeh, Mahdi and Zeinab Shokri. 2023. "Idrāk-i bī-vāsiṭa dar falsafī-yi Suhrawardī va Heidegger." *Ma'rifat-i falsafī* 2, no. 82: 7-24. [In Persian]
- Biemel, Walter. 2017. *Barrasī-yi roshangarāni-yi andīshi-hāyi Martin Heidegger*. Translated by Bijan Abdolkarimi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Binaye Motlagh, Saeed, and Seyed Majid Kamali. 2016. "Nātamāmiyyat-i tafsīr-i Heidegger az ḥaqīqat-i Aflātūnī (khwānishī intiqādi az āmūzi-yi Aflātūn dar bāb-i ḥaqīqat). *Tārīkh falsafa* 7, no. 1: 35-52. [In Persian]
- Corbin, Henry. 1990. *Falsafī-yi Iranī va falsafī-yi taṭbīqī*. Translated by Seyed Javad Tabatabaei. Tehran: Toos. [In Persian]
- Corbin, Henry. 2004. *Az Heidegger tā Suhrawardī*. Translated by Hamed Fooladvand. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza. 2012. *Falsafī-yi taṭbīqī chīst?* Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Davari, Reza. 1971. *Shā'irān dar zamāni-yi 'usrat*. Tehran: Nil. [In Persian]
- Dibaji, Seyed Mohammad Ali. 2021. "Tabārshināsī va huviyat-i 'ālam-i muthul-i mu'alaqa dar ḥikmat-i ishrāq." *Tārīkh falsafa* 12, no. 1: 17-40. [In Persian]
- Fardid, Seyed Ahmad. 2014. *Dīdār-i farrahī va futūḥāt-i ākhīr al-zamān*. Edited by Mohammad Madadpour. Tehran: Nazar. [In Persian]
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated by P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.
- Gonzalez, Francisco J. 2009. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hani, Kazem. 2024. "Naqd va barrasī-yi nazariyī-yi muṭābaqat az manzar-i Suhrawardī va Heidegger." *Pazhūhish-hāyi ma'rifatshinākhi*, no. 27: 277-298. [In Persian]
- Heidegger, Martin. 1956. *Existence and Being*. Edited with introduction by Werner Brock. Chicago: Henry Regnery Company.
- Heidegger, Martin. 1975. "Platons Lehre von der Wahrheit." In *Wegmarken*, 109-44. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1998. *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 2001. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 2010. *Shi'r zabān va andīshi-yi rahā'ī*. Translated by Abbas Manouchehri. Tehran: Mola. [In Persian]
- Heidegger, Martin. 2017. *Chi bāshad ānchi khānandash tafakkur?* Translated by Siavash Jamadi. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Ibn Fanārī. 1995. *Miṣbāḥ al-uns*. Edited by Muḥammad Khwājāvī. Tehran: Mowla. [In Persian]

- Ibn Sīnā. 1984. *Al-Shifā' (al-Ilāhiyyāt)*. Edited by the Rev. Father Qanawāī and Sa'īd Zāyid. Tehran: Nasser Khosro. [In Arabic]
- Inwood, Michael. 1999. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Kamalizadeh, Tahereh. 2011. "Barrasī-yi marātib-i shuhūd dar ma'rifatshināsī-yi ishrāqī. *Falsafa va kalām-i Islāmī* 1, no. 44: 93-113. [In Persian]
- Mosleh, Ali Asghar and Reza Dehghani. 2012. "Tafsīr-i vāsāzāni-yi Heidegger az Aflātūn dar partuv-i kitāb-i āmūzi-yi Aflātūn dar bāb-i haqīqat." *Pazhūhish-hāyi falsafī* 6, no. 10: 159-179. [In Persian]
- Mosleh, Ali Asghar. 2016. *Pursish az haqīqat-i insān (muṭālī'i-yi taṭbīqī dar ārā'-i Ibn 'Arabī va Heidegger)*. Qom: Taha. [In Persian]
- Pazooki, Shahram. 1999. "Sharq-i Suhrawardī va gharb-i Heidegger." *Nāmi-yi farhang*, no. 31: 48-57. [In Persian]
- Plato. 2006. *Symposium*. Translated by Mohammad Ali Foroughi. Tehran: Jami. [In Persian]
- Qutb al-Dīn al-Shīrāzī, Maḥmūd b. Mas'ūd. 2013. *Ḥikmat al-Ishrāq-i Suhrawardī bā sharḥ-i Qutb al-Dīn Shīrāzī va ta'līqāt-i Ṣadr al-Muta'allihīn*. 4 Vols. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Shahrazūrī, Muḥammad b. Maḥmūd. 1993. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shaykh Shihāb al-Dīn Yaḥyā. 1993. *Majmū'a muṣannafāt-i Shaykh Ishrāq*. 4 Vols. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic and Persian]
- Suhrawardī, Shaykh Shihāb al-Dīn Yaḥyā. 2009. *Al-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-'ārshīyya*. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shaykh Shihāb al-Dīn Yaḥyā. 2021. *Qiṣṣi-hāyi Shaykh Ishrāq*. Edited by Jafar Modares Sadeghi. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Wachterhauser, Brice. 1999. *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Yazdanpanah, Seyed Yadollah. 2021. *Ḥikmat-i ishrāq (guzārish, sharḥ va sanjish-i dastgāh-i falsafī-yi Shaykh Shihāb al-Dīn Suhrawardī)*. 2 Vols. Edited by Mahdi Alipour. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [In Persian]
- Young, Julian. 2015. *Heidegger vāpasīn*. Translated by Behnam Khodapanah. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Zamani, Seyed Masoud. 2020. "Mā-ba'd al-ṭabī'ā va ta'rīf-i Arastū'i-yi 'insān ḥayvān-i nāṭiq ast' dar andīshi-yi Heidegger." *Metaphysics* 12, no. 29: 113-130. [In Persian]

مطالعه تطبیقی عالم مُثُل و مثال در اندیشه سهروردی و ساحت زبان در اندیشه هیدگر

سیدمحمدصادق آتش‌زر*

مهدی منفرد**، سیدمحمد مهدی نبویان***

چکیده

مسأله: عالم مُثُل و مثال، از مباحث مهمی است که از ابتدای تاریخ فلسفه حضور داشته است. برخی غفلت از عالم میانه را موجب بحران در اندیشه غرب دانسته‌اند. این مسأله در فلسفه تطبیقی دوچندان اهمیت می‌یابد. این رویکرد، بدون وجود ساحت فراتاریخ و عالم میانه، ممکن نخواهد بود.

روش: این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی، با گردآوری کتابخانه‌ای و رویکردی تطبیقی به مطالعه مُثُل افلاطونی و عالم مثال در اندیشه سهروردی و ساحت زبان در اندیشه هیدگر خواهد پرداخت.

یافته‌ها: در اندیشه سهروردی عالم مثال، ساحتی خیالین، حقیقی و عینی است که برخلاف مُثُل، دارای مقدار و شکل است. هیدگر، از منتقدان مُثُل افلاطونی است؛ با این حال، در رابطه با زبان، از ساحتی خیالین، حقیقی و عینی سخن می‌گوید که دارای مقدار و شکل می‌باشد. در مواردی از ساحتی حقیقی‌تر، مانند ذات هنر، سخن گفته که فاقد مقدار و شکل است.

نتیجه: هیدگر نیز به امری چون عالم مُثُل و مثال معتقد است؛ اما منتقد تفسیری از آن است که بر حقیقت به معنای مطابقت تأکید می‌کند. هیدگر نحوه حضور مراتب هستی و

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، sadeqaatashzar@gmail.com

** دانشجویار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، mmonfared86@gmail.com

*** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، smm.nabavian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰



شناخت آن‌ها را مبتنی بر آشکارگی می‌داند. سهروردی نیز بر نور تأکید کرده و شناخت را از سنخ علم حضوری‌ای دانسته که مبتنی بر مطابقت نیست.

کلیدواژه‌ها: مُثُل افلاطونی، عالم مثال، زبان، سهروردی، مارتین هیدگر.

۱. مقدمه

۱.۱ بیان مسأله

در نظام هستی‌شناسی نوری، عالم مُثُل (World of Ideas/Forms) و عالم مثال، پس از انوار قاهره طولی و پیش از عالم ماده، قرار دارند. عالم مثال، که اولین مرتبه بالاتر از ماده است، دارای مقدار و شکل بوده و از این جهت به عالم ماده می‌ماند. در عین حال، مجرد است و در مکانی مادی قرار ندارد؛ از این جهت به عالم ارباب انواع یا مُثُل افلاطونی می‌ماند. عالم مُثُل که در مرتبه‌ای بالاتر از عالم مثال قرار گرفته، بدون مقدار و شکل بوده و به کلی مجرد می‌باشد. عالم مُثُل، از سنخ مفاهیمی کلی و ذهنی نیست؛ بلکه حقیقتی عینی و مشخص است. همچنین، عالم مثال، خیال و وهمی در ذهن نیست؛ بلکه حقیقتی عینی است. به‌طور کلی، مراتب بالاتر نسبت به مراتب پایین‌تر، دارای سیادت و نحوه‌ای خاص از علّیت می‌باشند.

هیدگر، افلاطون را به علت طرح ایده مُثُل، نقد می‌کند. وی معتقد است که ناگفته (Unsaid) این آموزه، موجب جابه‌جایی معنای حقیقت (Truth)، از آشکارگی (Overtness) به مطابقت (Correspondence) و بازنمایی (Representing) شده است. در عین بیان انتقاداتی صریح نسبت به افلاطون، هنگامی که در رابطه با زبان (Language)، شعر (Poetry) و هنر (Art)، می‌نویسد، برخی ساحات خیالین (The Imaginal) را بیان کرده و آن را مواجهه با حقیقت (The Disclosure of Truth) قلمداد می‌کند. این ساحات خیالین، که دارای مقدار و شکل است، در میان اشیاء مادی نبوده و حضوری (Presence) حقیقی‌تر نسبت به آن‌ها دارد. وی هنگامی که در منشأ اثر هنری (The Origin of the Work of Art) از منشأ اثر هنری می‌پرسد، به حضوری والاتر از ساحات خیالین یک اثر هنری (Artwork) خاص رفته، و ذات هنر (Essence of Art) را که فاقد مقدار و شکل است، مورد پرسش قرار می‌دهد. هیدگر، بیان می‌دارد زبان، که خانه ساحات و مراتب مختلف هستی (Being) است، نسبت به آدمی سیادت (Primacy) داشته و ذات او را تحقق می‌بخشد.

لازم به ذکر است که مقصود از عالم میانه که از آن سخن به میان می‌آید، همان عالم مُثُل و عالم مثال است؛ چرا که این دو عالم، نسبت به نورالأنوار/امر الوهی و عالم مادی و حضور عادی اشیاء در جایگاهی میانی قرار می‌گیرد. با توجه به این که هیدگر، هنگامی که به نحوی ایجابی از این ساحت سخن می‌گوید از اصطلاح عالم مُثُل و عالم مثال استفاده نمی‌کند، عالم میانه، اصطلاحی مناسب به نظر می‌رسد که می‌توان نسبت به سهروردی و هیدگر، هر دو، برای اشاره به این ساحت بهره برد.

۲.۱ پیشینه

در مطالعات تطبیقی میان سهروردی و هیدگر، از جمله ایجابی‌ترین موارد تطبیق و تشابه، مسأله اصالت ذوق و ادراک بی‌واسطه است. از این جمله می‌توان به مقاله «ادراک بی‌واسطه در فلسفه سهروردی و هایدگر» اثر مهدی عباس‌زاده و زینب شگری (۱۴۰۲)، و مقاله «نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر»، اثر کاظم هانی (۱۴۰۳) اشاره کرد؛ اما کم‌تر پیش آمده این قرابت روشی، به محتوای امر شهود شده در حکمت ذوقی و جهان‌شناسی حاصل از تفکر شاعرانه تسری پیدا کند. بر اساس این جریان غالب، که از هانری کربن تا به امروز امتداد داشته، در برابر اشتراک در روش‌شناسی، تمایز در جهان‌شناسی مطرح شده است. پررنگ بودن وجه انتقادی هیدگر نسبت به هرم بزرگ هستی را به‌طور کلی در مقاله «هیدگر و نقد بنیان‌های نظری هرم بزرگ هستی»، اثر مصلح و اعتمادی‌نیا (۱۳۹۴) می‌توان دید. نیز به‌طور خاص، نسبت به وجه ایجابی عالم مُثُل و مثال در اندیشه هیدگر، مکرراً غفلت شده است. کربن (۱۳۸۳) در «از هیدگر تا سهروردی، بارها بر اهمیت عالم میانه تأکید کرده و در عین حال، جهان‌شناسی نوری سهروردی را، با جهان‌شناسی محدود به مرگ هیدگر مغایر دانسته است؛ بنابراین، کربن، تنها از طریق روش پدیدارشناسی است که با هیدگر هم‌دل می‌ماند. همچنین داوری اردکانی (۱۳۹۱) در فلسفه تطبیقی چیست؟ هنگامی که از فراموشی عالم میانه - که از زمان ابن‌رشد در میان فیلسوفان غرب رایج شده - سخن می‌گوید، از هیدگر یاد نمی‌کند. در مطالعات تطبیقی در رابطه با سهروردی و هیدگر نیز همین وجه انتقادی هیدگر مبنا قرار گرفته است. خلیلی، رحمتی و عارف (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل تطبیقی مضامین غربت‌آگاهی اشراقی و ترس‌آگاهی هایدگری» به نقل از کربن و دیگران بیان می‌کنند تمایز بنیادین سهروردی و هیدگر در

مسأله مرگ آن است که دزاین رو به مرگ دارد و انسان سهروردی، رو به فراسوی مرگ؛ و این امر ریشه در فراموشی عالم مثال دارد. نوآوری مقاله حاضر: برخلاف اغلب آثار که در مطالعات تطبیقی، روش‌شناسی را وجه اشتراک و جهان‌شناسی را وجه افتراق سهروردی و هیدگر فرض و اثبات کرده‌اند، این اثر می‌کوشد وجهی ایجابی از هیدگر نسبت به عالم مُثُل و مثال را مبنای تطبیق با سهروردی قرار دهد. ساحت زبان آن وجهی از اندیشه هیدگر است که می‌تواند بیان‌گر وجه ایجابی هیدگر در این مسأله باشد.

۳.۱ روش و ضرورت

هانری کربن، متأثر از مبانی سهروردی، از شروط اساسی تحقق فلسفه تطبیقی را حکمت جاودانی و اعتقاد به عالم میانه ملکوت می‌داند که بین مراتب جبروت و مُلک قرار گرفته است (۱۳۶۹: ۱۴). این نکته با پدیدارشناسی (Phenomenology) نیز پیوند می‌یابد؛ چرا که عالم مثال، باطنی است که در پس ظاهر واقع شده است و پدیدارشناسی نیز چیزی جز نجات ظاهر، با راه یافتن به باطن آن نیست (همان: ۲۱). بنابراین، برای کار تطبیقی چاره‌ای نیست جز فراروی از نگاه تاریخی (Historicity) که تنها ظاهر وقایع را می‌بیند و اندیشه‌ها را وابسته شرایط خاص تاریخی می‌سازد. در صورتی که با نگاهی تاریخی با اندیشه‌ها مواجه شویم، راه بر تطبیق بسته خواهد شد؛ چرا که هر اندیشه‌ای مختص شرایط ویژه تاریخی و جغرافیایی خواهد بود. همین امر است که برای امکان فلسفه تطبیقی، چاره‌ای جز اعتقاد به ساحتی فراتاریخی (Transhistorical) که ورای ظواهر وجود دارد، باقی نخواهد ماند. این ساحت فراتاریخی، تنها با فرض عالم میانه ممکن خواهد بود (همان: ۳۰).

بنابراین روش کار فلسفه تطبیقی، پدیدارشناسی و کشف‌المحجوب است. این اثر نیز با روشی پدیدارشناسانه، به نحوی توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت پذیرفته. ضرورت پرداخت به عالم مُثُل و مثال یا همان عالم میانه، این نکته است که بنابر نظر کسی چون کربن، اعتقاد به این ساحت شرط لازم هر کار تطبیقی‌ای است.

۲. عالم مُثُل افلاطونی و عالم مثال در اندیشه سهروردی

سهروردی بحث از عالم مُثُل را در زمانه‌ای که این عالم مورد نقد فلسفی قرار گرفته بود، به نحوی مطرح کرد که همواره مورد توجه واقع شد و عارفان و متألهان بعدی متأثر از وی

مطالعه تطبیقی عالم مُثُل و مثال در ... (سیدمحمدصادق آتش‌زر و دیگران) ۱۳۱

قرار گرفتند (دیباچی، ۱۴۰۰: ۱۸). روند پیدایش انوار طولی، به عالم مُثُل و انوار مُتکافیه می‌رسد. عالم مُثُل یا انوار قاهره عرضی، با وجود اختلاف در شدت و ضعف نوری، در یک عالم حضور دارند و برخلاف انوار قاهره طولی، نسبت به یکدیگر رابطه علی و معلولی ندارند. تا پیش از فلک هشتم و عالم مُثُل، هر مرتبه‌ای دارای وحدت بوده و در خود متکثر نمی‌شود. سهروردی برای تبیین تکثر در مراتب فلک هشتم و عالم مُثُل، بیان می‌دارد که ایشان، صرفاً معلول و ساخته نور بالاتر از خود نمی‌باشند؛ بلکه از به هم پیوستن مجموع انوار قاهره طولی پدید آمده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۴۲/۲-۱۴۳).

عالم مُثُل و مثال از جایگاه مهمی در نظام نوری اشرافی برخوردار است؛ چرا که این عالم، عالمی میانی است که پیونددهنده دو ساحت از حقیقت عالم بوده و حلقه واسطه قوس صعود و نزول واقع می‌شود. بنابر دیدگاه وی، چنانچه در رساله‌های قصه مرغان، عقل سرخ و آواز پر جبرئیل هویدا است، زندگی و نحوه حضور انسان در این جهان پیش از مرگ، حضوری در میانه است. این در میان‌بودگی و آمیختگی عقل سرخ به روشنی و تیرگی، تا زمانی که تیغ بلارک بند حیات را نگسلیده، از لوازم حتمی و قهری حضور انسانی در عالم ماده و حس است (سهروردی، ۱۴۰۰: ۴-۵؛ همان: ۹؛ همان: ۳۹). وی اعتقاد به عالم میانی را بخشی از خمیره حکمت ازلی دانسته و بیان می‌دارد که هرمس، حکمای زرتشتی، حکمای هند و بابل، سقراط و افلاطون، همگی به چنین عالمی معتقد بوده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱).

قطب‌الدین شیرازی، از اولین شارحان حکمه‌الاشراق، حقیقت مُثُل را چنین بیان می‌کند که هر نوعی از انواع مادی، مثالی در عالم عقل دارد. حقیقت این مثال، بسیط، نوری و قائم به ذات و جوهری بوده و در ساحتی بی‌مکان قرار دارد. آنچه در عالم ماده قرار دارد، سایه و تراوشی از این رب‌النوع و حقیقت مثالی است؛ بنابراین، آنچه اصل است مُثُل است و چیزهای عالم ماده وجود ضعیف‌تری نسبت به آنها دارند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۳۳۷/۱). همچنین از ویژگی‌های دیگر ارباب انواع، که سهروردی خود بیان کرده، مُدرک بودن آنها، و دیگری حضور آنها در افراد مادی به نحو تجلی است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱).

اگر بخواهیم به حقیقت نوری چیزی توجه کنیم، می‌بایست طبیعت آن را بدون کیفیات محسوس مورد ملاحظه قرار دهیم (همان: ۱۹۹/۲؛ همان: ۴۶۱/۱). این نکته، روشن می‌دارد که ارباب انواع، اموری جوهری هستند و اعراض نیز به وسیله همین ارباب انواع تدبیر

می‌شوند. چنانچه نظام هستی‌شناسانه وی مُتَشَكَّل از سلسله جواهری است که از نورالأنوار به‌عنوان جوهر نوری نخستین، آغاز می‌شود؛ بنابراین، اعراض، رب‌النوع مستقلی نداشته و منشأ آن‌ها نیز ارباب انواع خواهند بود (همان: ۴۶۳/۱؛ همان: ۱۵۹/۲-۱۶۰). نیز آنچه در این عبارت قطب‌الدین شیرازی و نیز عبارات خود شیخ اشراق، اشاره شده آن است که ارباب انواع، چنانکه افراد مادی، مکان‌مند نمی‌باشند (همان: ۹۲/۲-۹۳).

از ویژگی‌های دیگر این عالم آن است که برخلاف عقول طولیه، میان ارباب انواع، رابطه علی و معلولی برقرار نیست؛ بنابراین، مُثَل افلاطونی در عرض هم قرار می‌گیرند. از همین‌رو است که ارباب انواع، مُثَل متکافئه نیز نامیده شده‌اند (همان: ۱۷۸/۲-۱۷۹). در عین حال، این امر بدان معنا نیست که همه ارباب انواع در یک سطح قرار گرفته باشند؛ بلکه برخی نسبت به سایرین دارای شدت و ضعف می‌باشند. برای مثال، رب‌النوع انسانی قوی‌تر از ارباب انواع جمادها است (همان: ۴۵۹/۱-۴۶۰؛ همان: ۱۴۵/۲).

اشاره شد که اصل در شناخت عالم مثال، شهود می‌باشد؛ اما برای شناخت بیشتر ویژگی‌های این عالم، به برخی از دلایل بحثی وی در این موضوع اشاره خواهد شد. از جمله مهم‌ترین دلایل سهروردی که ملاحظه آن را با تغییراتی پذیرفته، قاعده امکان اشرف می‌باشد. بر اساس این قاعده، صدور و فیضان از حق تعالی و نورالأنوار، از موجود اشرف به موجود نازل‌تر صورت می‌گیرد؛ بنابراین، اگر موجودی نازل باشد، حتماً پیش از او موجودی برتر به وجود آمده است (همان: ۱۴۳/۲؛ سهروردی، ۱۳۸۸: ۶۸). البته باید توجه داشت که این قاعده در عالم ماده برقرار نیست؛ چرا که در این عالم، با وجود مقتضی، موانعی نیز برای تحقق اشرف وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۴/۲-۱۵۵).

قاعده امکان اشرف، این نکته را روشن می‌سازد که با این‌که این عالم، مُثَل نامیده شده و معمولاً مثال ضعیف‌تر از ممثل است؛ این نکته در رابطه با این عالم صادق نیست؛ چرا که این نام‌گذاری از این‌رو انجام شده که عالم مُثَل لطیف‌تر و پنهان‌تر از چیزهای عالم مادی است. در واقع، عالم مُثَل قوی‌تر و اشرف نسبت به موجودات عالم مادی می‌باشد. بنابراین، می‌بایست تأکید داشت که هرچند منشأ افراد مادی، عالم مُثَل و ارباب انواع می‌باشند، اما علت وجودی و غایت عالم مُثَل، عالم ماده نمی‌باشد؛ چرا که عالی، نمی‌تواند برای خاطر سافل به وجود آمده باشد و سیادت تنها سزاوار عالم مُثَل است؛ نه عالم ماده (همان: ۴۶۱/۱؛ همان: ۱۸۴/۲).

دلیل دوم، با توجه به نظم ثابتی که در انواع می‌بینیم بیان شده است. با این توضیح که گندم از گندم بروید جو ز جو و مثلاً انسان از انسان به وجود می‌آید. این نظم ثابت در حفظ انواع به سبب تدبیری است که ارباب انواع دارند. سهروردی با رد احتمال‌های دیگری چون نفوس فلکی، صور موجود در عقول و...، تنها وجود عالم مُثُل را توجیه‌گر این نکته می‌داند (همان: ۱۴۳/۲-۱۴۴). این دلیل بیان‌گر احاطه و تدبیری است که هر رب‌النوعی نسبت به صنم‌ها و نوع مادی خود، به صورت پیوسته دارد. دلیل سوّمی که سهروردی مطرح کرده، نحوه ارتباط و تدبیر مدام را به نحوی گویاتر بیان می‌کند. استدلال سوّم، بیان می‌دارد که هر چیزی در این جهان مادی، از روح منطبع و قوای او و نیز تمامی اعضا و اجزایش در دگرگونی‌ای مدام است. با وجود این تغییر و تبدل تمام‌عیار و پیوسته‌ای که برای مثال در گیاه رخ می‌دهد، مزاج نباتی آن حفظ می‌شود. آنچه حافظ و نگاه‌دارنده یک چیز است، در اجزاء و اعضای متبدل آن نخواهد بود؛ بلکه به گفته قدماء، حافظ چیز بودن یک چیز در این جهان مادی، رب‌النوعی است که در آن متجلی می‌شود (همان: ۴۵۹/۱؛ همان: ۱۹۱/۱).

سهروردی علاوه بر این سه دلیل که خود بیان داشته، دو دلیل از دیگران را نقل و نقد کرده است که در نقد هر دوی آنها، تأکید وی معطوف بر مفهوم ذهنی نبودن رب‌النوع می‌باشد. بنابراین، از جمله ویژگی‌های ارباب انواع، آن است که اموری عینی و محقق بوده و از امور مفهومی متمایزند (همان: ۱۶۱/۲). با این حال، در بیان این ویژگی بایست بر این نکته توجه داشت که وی، اطلاق «کلی» بر رب‌النوع را از جهتی روا دانسته و این خود بر خصوصیتی دیگر از آنها تأکید می‌دارد. اطلاق کلی بر ارباب انواع از آن جهت است که ایشان نسبت به اصنام و افراد خود به‌طور برابر تدبیر و عنایت دارند؛ نه آن‌که مفهومی و ذهنی باشند (همان: ۴۶۳/۱؛ همان: ۱۶۰-۱۶۱).

پس از بحث از عالم مُثُل، نوبت به عالم مثال یا عالم خیال منفصل می‌رسد که مرتبه‌ای فروتر از عالم مُثُل و فراتر از عالم ماده دارد. هنگامی که فلسفه مشاء، خیال را مطرح می‌کرد، آن را امری مادی که منطبع در ماده است، تبیین کرده بود که تنها هویت مادی آن دارای برتری است. بر اساس این دیدگاه، خیال، کیفی عرضی است که در مغز واقع شده و حقیقتی بیش از این نخواهد داشت (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۱۰). در مقابل، سهروردی با تبیینی انقلابی در این مسأله، عالم خیال منفصل را طرح کرد و عارفان و فیلسوفان پس از خود را متأثر ساخت (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۱۹۵/۲؛ ابن‌فناری، ۱۳۷۴: ۱۸۶-۱۸۷).

از جمله دلالتی که شیخ اشراق در اثبات این عالم بیان کرده، محال بودن انطباع کبیر در صغیر است؛ با این توضیح که با مبنای مشائی، اگر بنا باشد صورت مثلاً اقیانوس در مغز قرار بگیرد، در واقع امر بزرگی در امری کوچک جای گرفته که این امر محال است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۲۴۱). این امر بیان می‌دارد که صورت‌های خیالی از جنس مادی نبوده و به محل مادی نیز نیازی ندارند. بنابر دیدگاه وی، قوه خیال در آدمی که مادی است، مظهر صور خیالی مجرد می‌باشد که در عالم منفصل قرار دارند. باید توجه داشت که میان محل و مظهر تفاوتی وجود دارد. با این توضیح که مظهر برخلاف محل، تنها معدن نفس است برای آن که نفس، صور خیالی را در عالم مثال شهود کند، نه آن که قوه خیال، محل این صور خیالی باشد و نفس آن صور را در قوه مادی خیال، ادراک کند (همان: ۲۱۱/۲-۲۱۲).

این صور خیالی موجود در عالم مثال، از آن جهت که جوهر مجرد می‌باشند و نیز به جهت محال بودن انطباع کبیر در صغیر، غیر مادی‌اند، و از این جهت که مقدار، شکل و صورت دارند، از سنخ مثل افلاطونی نیستند؛ بنابراین تنها به جهت داشتن مقدار و صورت به عالم ماده شباهت دارند و به جهت تجرد از ماده، به عالم مثل می‌مانند (همان: ۲۳۰/۲). باید توجه داشت که در بحث از عالم مثال، مانند عالم مثل، وی ابتدا از طریق شهود، پی به این عالم برده و سپس در ساحت حکمت بحثی، بر وجود این عالم استدلال آورده است.

سهروردی به وسیله عالم مثال، برخی وقایع عالم معاد، صور مشاهده شده توسط سالکان، آگاهی انبیاء، اولیاء و کاهنان، رؤیاهای صادق، اشباح و صور ملائکه و کرامات و معجزه‌ها را تبیین می‌کند. همچنین از نتایج باور به این عالم، اعتقاد به چشم، گوش، بویایی و... مثالی می‌باشد؛ چرا که این صور را نمی‌توان با حواس ظاهری ادراک کرد. از جمله نکات جالب توجه آن که وی معتقد است برخی از این صور، توسط نفوس سالکان و اولیای الهی به وجود می‌آیند (همان: ۲۱۲/۲؛ همان: ۲۴۱/۲-۲۴۲).

از جمله مباحثی که در رابطه با عالم مثال مطرح می‌شود، نورانی یا ظلمانی بودن هویت صور موجود در این عالم است. این نکته نیز بر تمایز این عالم با عالم مثل افلاطونی تأکید می‌کند؛ چرا که عالم مثل به تمامی و به‌طور قطع، نورانی است. برخی عبارت‌های سهروردی تصریح بر نورانی بودن صور این عالم داشته (همان: ۲۵۴/۲) و گاه از آن به شرق اوسط تعبیر شده که آن هم با توجه به عبارت «شرق»، دلالت بر نورانی بودن دارد (همان: ۵۰۵/۱). با این حال، در برخی عبارت‌ها بیان شده که این صور، گاه ظلمانی و گاه مستتیرند (همان: ۲۳۰/۲-۲۳۱)؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که برخی از این صور دارای هویت

نورانی و برخی ظلمانی‌اند. نکته نهایی‌ای که می‌توان اشاره کرد آن است که عالمِ مُثُل و عالمِ مثال، هر دو نسبتی با کلمه دارند. وی در *آواز پر جبرئیل* بیان داشته که هر مرتبه‌ای از مراتب هستی را کلمه‌ای نورانی است. تا آن جا که آخرین کلمه، جبرئیلی است که روح آدمیان از آن ایجاد شده است (سهروردی، ۱۴۰۰: ۳۸).

۳. مُثُل افلاطونی و ساحتِ زبان در اندیشه هیدگر

هیدگر در دوره دوم اندیشه‌اش، با رویکردی جدی به تفسیر اندیشمندان پیش از خود می‌پردازد. کتاب *آموزه افلاطون در باب حقیقت* (*Platons Lehre von der Wahrheit*) از آثار این دوره است که در آن صریح‌ترین نظرات خود را در رابطه با افلاطون و مُثُل افلاطونی بیان داشته است. به عقیده هیدگر، انحراف اساسی‌ای که منجر به غفلت از وجود در سرتاسر تاریخ تفکر غربی شد، ناشی از عالمِ مُثُل افلاطونی است؛ چرا که این ایده، معنای حقیقت را از ناپوشیدگی (*Disclosure*) به مطابقت تقلیل داد. با وجود چنین نقد بنیادینی نسبت به عالمِ مُثُل، مطالعه تطبیقی آن با ساحتِ زبان در اندیشه هیدگر، چگونه ممکن خواهد بود؟

وی با توجه به تمثیل غار افلاطونی، تلاش دارد نشان دهد چگونه حقیقت به معنای ناپوشیدگی، به معنای صدق و مطابقت تغییر یافته و این شکاف در طول تاریخ تفکر امتداد یافته است (Heidegger, 1975: 230-231). با این توضیح که این تغییر در ناگفته افلاطون قابل‌رهگیری است. ناگفته، آموزه اصلی هر متفکری است که در گفته‌اش، ناگفته مانده است (مصلح و دهقانی، ۱۳۹۱: ۱۶۰). همچنین، الِثیا (*aletheia*) با امر حضور در پیوند است و هنگامی که ما به واسطه نامستوری در حضور موجودی قرار می‌گیریم، تجربه ما محدود به مفاهیم نخواهد بود. حال آن‌که افلاطون، با برقراری نسبت باز نمودی میان موجود مدرک و مدرک، تمامی نظریه‌های شناخت پس از خود را -که مبتنی بر این دوگانه‌اند- بنیاد نهاده و ادراک را بدل به امری خودبنیاد می‌کند (ibid: 234). همچنین، تصور یک موجود برای شناخت و تحقق حضور آن، امری زمان‌مند (*Temporality*) است؛ حال آن‌که مُثُل افلاطونی غیر زمانی می‌باشد.

برای ایضاح آشکارگی باید اشاره داشت که در نظریه مطابقت، ادراک حقیقت با واسطه بوده و مبتنی بر مطابقت امر ذهنی با نفس‌الامر خواهد بود؛ حال آن‌که حقیقت به‌مثابه ناپوشیدگی، بی‌واسطه است. هیدگر منکر حقیقت به‌مثابه مطابقت نیست؛ بلکه بر این نکته تأکید می‌ورزد که برای امکان مطابقت، می‌بایست اولاً نفس‌الامری در ساحت آشکارگی به

ظهور آید تا مطابقت امکان‌پذیر شود. از نکات تعیین‌کننده در فهم ناپوشیدگی (الثیا) آن است که حقیقت به‌مثابه مطابقت نیز نحوی آشکارگی است؛ با این تفاوت که ناپوشیدگی خود دارای دو وجه آشکارگی است که در استعاره زمین و عالم قابل طرح است؛ در حالی که آشکارگی حقیقت به‌مثابه مطابقت تک‌وجهی است. مطابقت، خفای وجود را به‌عنوان نحوه‌ای از ظهور نادیده می‌گیرد و از این جهت موجب رقم خوردن تاریخ غفلت از وجود می‌شود. بنابراین، «الثیا» هیچ‌گاه آشکارا به فهم و نظر در نمی‌آید (بیمل، ۱۳۹۶: ۲۴۴). ظهور زمین به‌عنوان وجهی از حقیقت به این نحو بیان می‌شود که غیاب، در حالی که نقاب به رخ کشیده، با حفظ رازآمیزی اش خود را آشکار می‌کند.

در نقد تفسیر هیدگر بیان شده است که حقیقت در اندیشه افلاطون، صرفاً به معنای انطباق به کار نرفته و چنین نیست که مواجهه با موجودات در حیطه ادراک و شناخت آدمی، آن هم به‌نحو مفهومی، محدود مانده باشد. چنان‌چه در رساله میهمانی، مواجهه با مثال زیبایی، طی حرکتی زمان‌مند و دیالکتیکی رخ می‌دهد که با شناخت از زیبایی‌های ظاهری آغاز می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۵: ۵۲). در این مورد می‌توان ملاحظه کرد که افلاطون مثال زیبایی را به مفاهیم و ادراک خودبنیاد گره زده و درک آن را امری زمان‌مند می‌داند. گویا هیدگر، تجربه دیداری که افلاطون با مثال بیان می‌کند را به مفاهیم برآمده از ادراک‌های حسی تقلیل می‌دهد (بینای مطلق و کمالی، ۱۳۹۵: ۴۴).

نقد دیگری از جانب گادامر به تفسیر هیدگر از ایده خیر (Agathon) ایراد شده است. هیدگر نسبت به ایده خیر، رویکردی تقلیل‌گرایانه پیش گرفته و و آن را مثالی می‌داند که سایر مُثُل‌ها را رؤیت‌پذیر می‌گرداند و در نتیجه ایده خیر، به آشکارگی‌ای صرفاً مفهومی (Conceptual) فروکاسته می‌شود. گادامر، در نقد این تفسیر هیدگر، بیان می‌دارد که ایده خیر، متمایز و متعالی‌تر از سایر مثال‌ها است. به عقیده وی، تمایز ایده خیر با سایر مُثُل تمایزی انتولوژیک است. ایده خیر با تمامی مثال‌ها و موجودات در ارتباط است؛ اما خودش موجودی در میان سایر موجودات نیست؛ در نتیجه نمی‌توان آن را به یک مفهوم ثابت با ساختار معقول و به‌عنوان الگوی‌ای برای سایر مثال‌ها در نظر گرفت (Wachterhauser, 1999: 188). نه تنها مثال خیر، که به عقیده گادامر، هیچ یک از مثال‌های متعالی، مفاهیمی متعلق به ادراک‌ها و نظریه‌های ما نیستند؛ بلکه، به‌عنوان اصولی هستی‌شناختی (Ontological)، موجودات را تعیین بخشیده و همان رفتار دیالکتیکی مستوری و نامستوری‌ای که هیدگر

مطالعه تطبیقی عالم مُثُل و مثال در ... (سیدمحمدصادق آتش‌زور و دیگران) ۱۳۷

نسبت به حقیقت و الٹیا بیان کرده، نسبت به دیالکتیکِ مُثُل افلاطونی نیز حاکم و برقرار است (Gadamer, 1986: 16).

آنچه از بیان این نقدها مقصود بود، درک این نکته است که نقدِ هیدگر، به معنای انکارِ عالمِ مُثُل نمی‌باشد؛ بلکه تنها نقدِ تفسیری خاص از عالمِ مُثُل و نحوه ارتباطشان با موجوداتِ مادی می‌باشد. اگر نقدِ هیدگر به معنای انکارِ عالمِ مُثُل فهم شود، درک سخنانش در رابطه با زبان و هنر، دشوار خواهد بود.

چنانچه از عبارت مشهور «زبان، خانه هستی است» (Heidegger, 1998: 254) هویدا است، نگاهِ هیدگر به زبان، هستی‌شناختی است. در هستی و زمان، زبان به‌عنوان امری که دارای شیوه‌های هستن دازاین (Dasein) می‌باشد، معرفی شده است (Heidegger, 2001: 172/133C). در دوره متأخر اندیشه‌اش، زبان امری برتر از انسان بوده و سیادت از آن او است؛ نه آنکه زبان وسیله و ابزاری (Instrument) در دست انسان باشد (داوری، ۱۳۵۰: ۳۳). هیدگر، بیشترین توجه به زبان را در این دوره از خود بروز می‌دهد.

مقاله *زبان*، ابتدا به زبان‌مند بودن هستی انسانی تأکید کرده و بیان می‌دارد «انسان از آن روی که سخن (Speech) می‌گوید انسان است» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۷۵). برای یافتن راهی برای اندیشیدن به زبان، این پرسش مطرح می‌شود که زبان از چه طریقی روی می‌دهد؟ زبان، سخن می‌گوید. بنابراین، پرسش از زبان به پرسش از سخن رهنمون می‌شود. وی در تبیین چیستی سخن، ابتدا به برخی باورهای به ظاهر بدیهی اما غلط می‌پردازد. از جمله، «باور رایج آن است که سخن، به کار گرفتن برخی از اندام‌ها برای پدید آوردن صدا و شنیدن است. سخن، گفتاری قابل شنیدن و انتقال دادن احساسات انسانی است» (همان: ۷۹). او این باور بدیهی را رد می‌کند.

وی با پرسش از زبان و سخن، به پرسش از گفته می‌رسد و با توجه به آن، رو به وصفِ ایجابی از سخن آورده و می‌گوید: با آنچه در سخن به گفت آمده است، تالُلُو حی‌ای جریان مدام دارد که گوهر سخن را در خود محفوظ می‌دارد (همان: ۸۱). باید توجه داشت آنچه که سخن می‌گوید زبان است؛ نه انسان. وی ناب‌ترین شکل گفته را شعر دانسته و بعد با شعر یک غروب زمستانی، اثر جرج تراکل (Georg Trakl)، هم‌گام می‌شود. وی در رابطه با عنوان آن بیان می‌دارد که شعر، به یک غروب زمستانی فردی که در زمان و مکان خاصی واقع شده نمی‌پردازد؛ چرا که شعر، حتی وقتی که توصیفی به نظر می‌آید، توصیف نیست؛ بلکه ابداع و نوعی ظهور (Appearance) و آشکار کردن است (همان: ۸۴-۸۵). وی

این ابداع خاص را با نامیدن و فراخواندن در پیوند دیده و می‌گوید این شعر، یک غروب برفی زمستانی را فرا می‌خواند و به قرب می‌آورد. در این فراخواندن، محیطی آشکار می‌شود که در آن امر فراخوانده‌شده (یک غروب زمستانی)، با طی کردن آن از غیاب به حضور می‌رسد (همان: ۸۶). با این حال، حضور این امور فراخوانده‌شده، از سنخ چیزهای حاضر در این جا و اکنون نیستند و در غیبت خانه کرده‌اند. وی حضور چیزهای فراخوانده شده را برتر از از حضور چیزهای مادی می‌داند (همان: ۸۷).

در مقاله *انسان شاعرانه* سکنی می‌گزیند صراحتاً از رب‌النوع با تفسیر مقبول خود، نام برده می‌شود. هیدگر، در این اثر بر بُعد مابین تأکید کرده و آن را مابین زمین و آسمان، جایی که زندگی انسان رقم می‌خورد، بیان کرده است. قلمرو زندگی انسان، جایی رو به زمین است؛ اما در حالی که یکسر به آسمان و جانب قدسیان نظر دوخته و محور تماشای رب‌النوع انسانی است. (همان: ۶۳).

در ادامه، به وجه پیمایشی شعر و نیل به حقیقت تأکید کرده و غایت این دیدار را با بیان هولدرلین، خداوند می‌داند. چه، او آشکارکننده آشکارگی است و رب‌النوعی در میان سایر ارباب انواع نیست. حتی اگر خداوند برای انسان آشکار شود، آشکارگی‌اش نیز رازآمیز و ناگشوده خواهد بود (همان: ۶۴). این ظهور رازآمیز در آشکارگی آسمان، یعنی جایی که انسان با چشم‌دوختن به آن، در میانه ساکن می‌شود، می‌باشد. چرا که تنها با پاسداری پوشیدگی‌اش (Concealing) می‌توان آن را در آشکارگی دید. این بیان، یادآور آگاتون افلاطونی است.

در ادامه بیان می‌دارد شعر، معیاری برای مواجهه و درک حقیقت هر چیزی است؛ بنابراین، ملاقات با ارباب انواع در زبان و شعر رقم می‌خورد. در نتیجه، پیمایش انسان در میانه، از زمین تا آسمان، پیمایشی در زبان است. معیار بودن شعر، در ابتدا غریب به نظر می‌رسد؛ چرا که «همانا به صورت خیال می‌ماند» (همان: ۶۷). این تخیل، نوعی توهم نیست؛ «بلکه تخیل صورت‌های پیدای بیگانه‌ای در منظری آشنا است. سخن شاعرانه با تکیه بر صور خیال، درخشش و آوای مظاهر آسمانی را با تیرگی و سکوت آن‌چه بیگانه است پیوند می‌زند» (همان: ۷۰).

در منشأ اثر هنری به تحلیل و پدیدارشناسی سه اثر هنری از سه دوران تاریخی می‌پردازد که یکی از اصلی‌ترین آن‌ها، کفش‌های ون‌گوگ می‌باشد. وی در اولین اشاره‌اش به این نقاشی بیان می‌کند که آثار هنری وجهی عادی مانند سایر اشیاء دارند و مثلاً «تابلوی

نقّاشی را همانند یک کلاه یا یک تفنگ شکاری به دیوار می‌آویزند» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۰۶). اما اثر هنری صرف چیز نیست؛ بلکه بیان‌گر امر دیگری نیز هست. جالب آن‌که هیدگر این چیز دیگر را با عبارت *allo agoreuei* بیان می‌کند که معادل انگلیسی آن *allegory* و به معنای تمثیل می‌باشد (همان). در صفحات بعدی وی برای پرسش از اثر هنری و چیزگونگی آن به پرسش از ابزار می‌رسد و برای پرسش از چیستی ابزار به سراغ یک اثر هنری، یعنی کفش‌های ون‌گوگ باز می‌گردد. وی در پدیدشناسی این اثر بیان می‌کند که زنی روستایی در کشتزار این کفش‌ها را به‌پا می‌کند. از گام‌های شمرده‌ای که بر روی شیارهای یک‌نواخت کشتزار برداشته می‌شود، باد سوزناک، گلی بودن زمین، انزوای دشت، برکت خاک و سفیدی برف سخن می‌گوید. وی بیان می‌دارد که «شاید همه این‌ها را همان تصویر کفش بر روی تابلو به ما القا می‌کند» (همان: ۱۲۵) و از پس بیان همه این امور، که عالمی خیالین است، حقیقت و ذات ابزار را تعریف می‌کند. این ساحت خیالینی که در مواجهه با اثر هنری رخ می‌دهد، دارای مقدار و شکل است و در عین حال در میان اشیاء عادی اطراف ما نیست. در عین حال این ساحت، امری غیر حقیقی نیست؛ بلکه دارای چنان اصلتی است که حقیقت ابزار و چیز را آشکار می‌کند.

این تابلو با ما سخن گفت. در جوار این اثر هنری به یکباره در جایی قرار گرفتیم که معمولاً در آن به‌سر نمی‌بریم. [...] چنان‌چه تصور کنیم در توصیف خود اعمال سلیقه کرده‌ایم یا همه چیز در آغاز توهمی بوده است که بر موضوع حمل کرده‌ایم به خودفریبی گرفتار آمده‌ایم (همان: ۱۲۷).

تابلوی نقّاشی ما را به جایی و ساحتی حقیقی وارد می‌آورد که به‌هیچ وجه نمی‌توان آن را توهم و یا امری سوپژکتیو قلمداد کرد. از همین رو است که هیدگر، اثر هنری را محلاً رخداد حقیقت می‌داند و بیان می‌دارد «یک موجود خاص، برای مثال یک جفت کفش روستایی، در این اثر هنری در پرتو نور بودن قرار می‌گیرد و بودن این موجود به جاودانگی فروغ خود می‌رسد» (همان: ۱۲۸). واضح است که این مواجهه با حقیقت یک موجود، مواجهه با یک موجود جزئی نیست؛ چرا که حقیقت تمامی کفش‌ها و حقیقت تمامی ابزارها است. همچنین این حقیقت، امری کلی، به معنای امری مفهومی نیست؛ چرا که امری عینی و حقیقی است و «ماهیت هنر عبارت است از نمود یافتن حقیقت موجودات» (همان). دیدگاه هیدگر را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که در ساحت زبان و خیالین است که با حقیقت چیزها و حقیقت حقیقت مواجه می‌شویم. این ساحت خیالین، توهم نیست؛ بلکه

ساحتِ حضوری است که از حضورِ اشیاءِ مادی برتر است. نکتهٔ دیگری که با توجه به آموزهٔ افلاطون در باب حقیقت باید در نظر داشت، لحاظ کردن معنای الیثا از حقیقت به جای معنای مطابقت است. از لوازم این امر آن است که حقیقی که در ساحتِ زبان و خیال آشکار می‌شوند، مفاهیمی در ساحتِ سوژکتیویسم خودبنیاد قرار نمی‌گیرند؛ بلکه حقایق عینی و محقق هستند که با حقیقتِ ما رابطه‌ای مستمر دارند.

۴. مطالعهٔ تطبیقیِ عالمِ مُثُل و ساحتِ زبان

از جمله اموری که اشاره به آن، پیش از پرداختن به وجوه قرابت و شباهت ضروری است، اشاره به تفاوت‌های مبنایی هیدگر و سهروردی است؛ چرا که کار فلسفهٔ تطبیقی، صرفِ توجه به وجوه اشتراک نیست. از وجوه تفاوت بنیادین میان این دو اندیشمند یکی مسألهٔ مرگ است. مرگ، به حضور و این‌جا‌بودگی مرتبط است. این‌جا‌بودگی امری است که ذاتِ دازاین را مشخص می‌کند و در تمامی ساحت‌وی و فهم وی از هستی دخیل است. هیدگر در این‌جا‌بودگی را معطوف به مرگ می‌فهمد و انسان را با وجهِ منتهای آن درک می‌کند. حال آن‌که سنتِ اسلامی، حضور انسانی را بودن برای فراسوی مرگ می‌داند. چنان‌چه کربن به این امر اشاره کرده و می‌گوید «هیدگر به ما می‌آموزد که چگونه «این‌جا» (این‌جا‌بودن) (یعنی عملِ حضور) را تحلیل کنیم، اما این امر هرگز ایجاب نمی‌کند که عملِ حضور به افقِ هیدگری محدود یا به‌طور زودرس بی‌حرکت شود» (کربن، ۱۳۸۳: ۴۶). تمایز بنیادین دیگر آن است که حضوری که در اندیشهٔ هیدگر مطرح می‌شود، در ظاهر، از تقدس عاری شده است؛ حال آن‌که در اندیشهٔ اسلامی، این حضور سراسر قدسی و تجلی الهی است (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۰۳). در رابطه با تقدس‌زدایی حضور در اندیشهٔ هیدگر نمی‌توان به راحتی داوری کرد؛ چرا که وی به‌هر حال به حضور پرداخته و هستی را به‌نحوی طرح کرده که با سنت‌های الهی، قرابت‌های قابل توجهی دارد. حال آیا اندیشهٔ هیدگر، تجدیدِ حیاتِ سنت‌های الهی گذشته است یا آن‌که نشانهٔ عرفی شدن این سنت در عالمِ غرب است؟ (همان: ۵۸) داوری در این مورد ساده نیست؛ چرا که هیدگر جنبه‌های شرقی را حدس زده بود و در دورهٔ دوم فکری خود رفته‌رفته این وجه را پررنگ‌تر می‌دید. در نتیجه داوری در این مورد نیازمند مطالعهٔ هرچه دقیق‌تر آثار متأخر او است. همچنین، چنان‌چه نیچه، فیلسوف را پزشکِ فرهنگ می‌دانست که باید دو عملِ تشخیص و تجویز را انجام دهد؛ اندیشمندی چون هیدگر نیز بسا تجویزِ خود برای فرهنگِ غربی را اندکی

عرفی شده تشخیص داده باشد. نیز باید توجه داشت که وجهی از اجتناب هیدگر از ادبیات الهیاتی مرسوم، به جهت گریز از نگاه موجودشناسانه تثبیت شده در الهیات مابعدالطبیعی است.

به جا است به وجهی از اشتراک بنیادین میان این دو اندیشمند نیز اشاره شود که در مسأله حاضر تعیین کننده است؛ یعنی اشتراک بنیادین میان حکمت ذوقی و تفکر شاعرانه. سهروردی بنابر آنچه در حکایت منامیه آمده، نسبت به مسأله معرفت و شناخت دچار چالش بوده و با راهنمایی ارسطو، به نفس خود مراجعه می کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۰/۱). با مراجعه به خود و ادراک ذات، علم بی واسطه و شهودی به عنوان راه حل مسأله در تمامی مراتب معرفت، بسط می یابد (کمالی زاده، ۱۳۹۰: ۹۴). در حالی که در فلسفه مشاء، تنها مصداق علم حضوری ادراک ذات است و سایر ادراک ها همگی از سنخ علم حصولی هستند. همچنین نور، که مفهوم مرکزی حکمت اشراق است، با ظهور و آشکارگی بی واسطه در ارتباط است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۳/۲). هیدگر نیز از منتقدین جدی علم مفهومی و استدلالی است. وی عبارت $\rho\acute{o}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{e}\chi\omicron\nu$ در تعریف انسان را که در تطور تاریخی به معنای حیوان عاقل معنا شده، مورد انتقاد قرار می دهد. این برداشت، لوگوس را به منطوق که علم گزاره ها و مفاهیم است فروکاسته و معرفت را در حیطه علم حصولی محدود می سازد (زمانی، ۱۳۹۹: ۱۱۶). در ضمن این نگاه، حقیقت به مثابه مطابقت مفروض گرفته می شود؛ چرا که «حقیقت خصوصیت گزاره ها یا حکم ها است، خصوصیتی که آن ها زمانی واجد آن قلمداد می شوند که با واقع ها مطابق [...] باشند» (یانگ، ۱۳۹۴: ۲۵). هیدگر با آن که همچنان حقیقت انسان را در نسبت با لوگوس می داند، اما لوگوس را به معنای منطوق و گزاره در نظر نمی گیرد؛ بلکه آن را در نسبت با نطق، سخن و زبان می داند. زبان برای وی لفظ و گزاره نیست؛ بلکه زبان به معنای ساحت آشکارگی و گشودگی است. یعنی ساحتی که در آن حقیقت خود را آشکار می کند؛ همچنان که در مثال کفش های ون گوگ می توان دید که یک اثر، چگونه حقیقت موجودات و حقیقت وجود را آشکار می کند. هرچند این اثر نقاشی است؛ اما هیدگر جوهره تمامی هنرها را شعر می داند و شعر نیز عصاره زبان است. در مجموع می توان گفت که سهروردی و هیدگر هر دو، در مسأله شناخت، علم حضوری و بی واسطه را که با ظهور و آشکارگی در ارتباط است اصل می دانند. هرچند هیچ یک منکر حکمت بحثی و حقیقت به مثابه مطابقت نیستند و آن را مایه کمال می دانند؛ اما اصل،

حکمت ذوقی و تفکر شاعرانه است که مبتنی بر علم شهودی و بی‌واسطه می‌باشد (عباس‌زاده و شکری، ۱۴۰۲: ۸).

در این بخش به تمایز عالم مُثُل، عالم خیال و عالم ماده و نحوه ارتباط آن‌ها توجه خواهد شد. سهروردی در رابطه با نحوه تحقق عالم مثال سخنی نگفته؛ با این حال می‌توان به مواردی توجه کرد تا با ویژگی‌های این عالم آشنا شد؛ خیال کردن از جمله این موارد است. خیال کردن مثلاً طلوع در یک دشت وسیع بهاری را نمی‌توان در در مغز، که امری مادی و کوچک‌تر از آن خیال است، منطبع کرد. هنگامی که طلوع در یک دشت بهاری را خیال می‌کنیم، نفس و حقیقت آدمی، در عالم مثال است که آن را تماشا می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۲۱۲).

این صور خیالی موجود در عالم مثال، از آن جهت که جوهر مجرد می‌باشند و نیز به جهت محال بودن انطباق کبیر در صغیر، غیر مادی‌اند، و از این جهت که مقدار، شکل و صورت دارند، از سنخ مُثُل افلاطونی نیستند؛ بنابراین تنها به جهت داشتن مقدار و صورت به عالم ماده شباهت دارند و به جهت تجرد از ماده به عالم مُثُل می‌مانند (همان: ۲/۲۳۰). بنابراین، عالم مُثُل و مثال، از حیث مقدار و شکل داشتن یا نداشتن، از یکدیگر متمایز می‌شوند.

هیدگر نیز باور دارد مرتبه‌ای والاتر از حضور عادی اشیاء وجود دارد که در تجربه خیالین از یک شعر و اثر هنری، بر ما آشکار می‌شود. وی معتقد است سخن، چیزها را گرد می‌آورد و آن‌ها را حضور می‌بخشد (Heidegger, 1956: 304). حضور چیزها در زبان، متمایز از حضور چیزهای عادی و روزمره‌ای است که در اطرافمان قرار گرفته‌اند. چنان‌چه وی ذیل شعر یک غروب زمستانی، بیان می‌دارد که این شعر، یک غروب زمستانی را در نزد ما حاضر می‌کند. این حضور متمایز از اشیاء اطرافمان است که ما را در بر گرفته است. هیدگر در بیان این عالم، برهان عقلی، مفهومی و استدلالی اقامه نمی‌کند؛ بلکه با پدیدارشناسی، تقرّب و گوش سپردن به ندای زبان، سخن و شعر است که به این ساحت می‌اندیشد. همچنان‌که سهروردی نیز راه رسیدن به این ساحت را شهودی می‌داند. اما نمی‌توان بر این تمایز توجه نکرد که سهروردی علاوه بر بیان شاعرانه و هنرمندانه‌ای که در قصه‌های عرفانی‌ای چون عقل سرخ و آواز پر جبرئیل داشته، برخلاف هیدگر، به بیان استدلال و اقامه برهان، همت گماشته است.

هیدگر، تمایز‌گذاری‌ای دارد که مشابه تمایز عالمِ مُثُل و مثال به نظر می‌رسد. وی در پدیدارشناسی‌اش از آثار هنری، واردِ ساحتی از خیال می‌شود که در آن مقدار و شکل وجود دارد؛ چنان‌چه در خوانش و پدیدارشناسی وی از شعرِ یک غروب زمستانی و کفش‌های ون‌گوگ (Vincent Willem van Gogh) دیده می‌شود. وی به حقیقتی والاتر نیز می‌پردازد که دارای مقدار و شکل نیست. در ابتدای منشأ اثر هنری، از چیستی و منشأ اثر هنری و هنرمند می‌پرسد و بیان می‌دارد هر یک از اثر هنری و هنرمند، برای موجود شدن به امر سوّمی نیاز دارند که همان هنر است (هیدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۳). هنر، به‌عنوان منشأ حقیقی تحقّق هنرمند و اثر هنری قلمداد می‌شود. هر اثر هنری‌ای عالمِ خیالینِ مختصّ به خود را بسط داده و حقیقتی را آشکار می‌کند؛ با این حال در ضمن خود، حقیقتی بالاتر را نیز ظهور می‌بخشد که مختصّ به آن اثر نیست و تعلق به تمامی آثار هنری دارد.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که سهروردی و هیدگر، به مراتبی والاتر از عالمِ مادی قائل‌اند که یکی دارای وجهی خیالین، مقدار و شکل می‌باشد و مرتبه‌ای والاتر نیز وجود دارد که دارای مقدار و شکل نمی‌باشد. هیچ یک از این مراتب، از سنخ مفهوم کلی و ذهنی و یا خیالی توهمی نمی‌باشند؛ بلکه حقایق عینی و حقیقی هستند. همچنین، بنابر اندیشه هر دو، مراتب مختلف هستی، رابطه‌ای خاص با یکدیگر دارند. عالمِ مُثُل نسبت به مثال و عالمِ مثال نسبت ماده، سروری دارد. فی‌الجمله، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه پایین‌تر، دارای نوعی علّیت، تدبیر و عنایت می‌باشند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۲). هیدگر نیز، ساحت خیالینی که با مواجهه با شعر و یا هر یک از انواع دیگر هنر، رخ می‌نماید را سرور انسان می‌داند. وی، انسان بودن انسان را مرهون زبانی می‌داند که سیادت از آن او است (هیدگر، ۱۳۹۶: ۲۵۱).

سهروردی و هیدگر، راه رسیدن به این حقایق خیالی را، نوعی سلوک و پیمایش می‌دانند. چنان‌چه پیشتر اشاره شد، با وجود بیان برخی ادله از طرف سهروردی، اصلی‌ترین دلیل وی برای وجود عالمِ مُثُل، شهود این عالم است و روشن است که در اندیشه سهروردی، شهود از راه ریاضت و سلوک پدید می‌آید و هر سلوکی نیازمند پیمایش و طی کردن فرآیندی زمان‌مند است. سهروردی در رابطه با حکمت و اندیشه خود بیان داشته که از راه کوشش فکری به دست نیامده؛ بلکه ریاضت و مجاهدت او را به درک و شهود حقایق رسانده است. چنان‌چه قطب‌الدین شیرازی در مقدمه‌اش بر *حکمة الاشراق* بیان داشته که بعضی از دانش‌ها و علوم از راه تلطیف باطن و روح حاصل می‌شود (قطب‌الدین شیرازی: ۱۳۹۲: ۶/۱). نیز شهرزوری، در مقدمه بر این کتاب بیان داشته که مقصود از هبوط

نفس انسانی به این عالم، استکمال با معارف حقیقی است و تصریح می‌کند که رسیدن به این علوم حاصل نمی‌شود مگر با تلاش فراوان در مدت زمانی طولانی (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲). در رابطه با هیدگر نیز چنانچه پیش‌تر اشاره شد، وی شعر و نیل به حقیقت را نوعی پیمایش رو به آسمان به شمار آورده که زمان‌مند می‌باشد. «انسان فقط گاه‌وبی‌گاه این راه را نمی‌پیماید بلکه در اصل با چنین پیوندی انسان، انسان می‌شود. سکونت انسان وابسته است به پیمایش رو به آسمان بعد، پیمایشی که در آن زمین و آسمان به یک اندازه تعلق دارند» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۶۳). می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که هر دو، نحوه‌ای دانش غیر مفهومی، بی‌واسطه و مستقیم را دانشی اصیل می‌دانند که با سلوک و پیمایش ممکن می‌شود. سلوک و پیمایش دارای نحوه‌ای زمان‌مندی می‌باشند که بدون آن دست‌یافتن به این دانش ناممکن خواهد بود.

نکته نهایی‌ای که می‌توان به آن پرداخت، جمع‌بندی دیدگاه این دو اندیشمند نسبت به عالم مثل افلاطونی است. هرچند در نگاه اول، فاصله زیادی میان این دو دیده می‌شود؛ چرا که سهروردی، افلاطون را امام‌الحکمة و کمال حکمت یونان باستان دانسته و ارسطو را نقطه انحراف حکمت به جانب بحثی شدن می‌داند و هیدگر افلاطون و ارسطو، هر دو را مؤسس تفکر عقلی و مفهومی می‌داند (پازوکی، ۱۳۷۸: ۵۴). اما با توجه دقیق‌تر، روشن می‌شود که نقدهای هیدگر بر اساس تفسیری خاص از عالم مثل است. نقد هیدگر بیان‌گر آن است که رابطه عالم مثل با عالم ماده، نباید به نحو صدق و مطابقت باشد؛ بلکه باید به نحو آشکارگی باشد. ایده حقیقت به مثابه مطابقت که لازمه تفسیری خاص از عالم مثل افلاطونی است، در بسط تاریخی خود موجب غلبه نگاه متافیزیکی‌ای می‌شود که بر اساس آن، آدمی ارتباط بی‌واسطه با حقیقت را از دست داده و غرق در سوژه‌باوری‌ای می‌شود که مبتنی بر گزاره‌های منطقی و مفاهیم کلی گسسته از بطن حقیقت است. حال آن‌که هیدگر در پی ارتباط مستقیم، بی‌واسطه و حضوری با حقیقت است که در اصطلاح آشکارگی و ناپوشیدگی (الثیا) پی گرفته می‌شود.

نقد دیگر هیدگر به مثل افلاطونی آن بود که این حقایق به شکلی ازلی و بی‌زمان ترسیم می‌شوند؛ حال آن‌که حقیقت و وجود را دارای نحوه خاصی از پویایی و زمان‌مندی می‌داند. این امر در نگاه سهروردی نیز هویدا است. وی رابطه این عالم با عوالم پایین‌تر را نوری و به نحو تجلی می‌داند. در رابطه با مسأله زمان‌مندی این ساحت در اندیشه سهروردی باید اشاره داشت که سهروردی برای اشاره به حقیقت، نه از اصطلاح وجود یا ماهیت، بلکه از

اصطلاح نور بهره می‌برد که برخلاف وجود یا ماهیت، بدهاتاً معنایی از پویایی و تجلی آن‌به‌آن را می‌رساند که مدام در فیضان است. در حالی که مفهوم وجود، رسانای این معنا نبوده و نسبت به حقیقت، حالتی از ایستایی را القا می‌کند (دیباچی، ۱۳۹۰: ۷). همچنین از دلایل سهروردی برای اثبات عالم مُثُل، نظم ثابت در انواع و حفظ حقیقت اشیاء است که لازمه آن تدبیر مدامی است که توسط ارباب انواع انجام می‌پذیرد می‌باشد. این نکته نیز به خودی خود بیان‌گر نحوه‌ای از زمان‌مندی است.

بنابراین، ایده مُثُل افلاطونی در حکمت ذوقی سهروردی، منجر به نظریه مطابقت نمی‌شود؛ بلکه به وضوح برعکس آن بیان می‌شود. چنان‌چه در رابطه با وجوه انتقادی هیدگر نسبت به ایده مُثُل افلاطونی گذشت، انتقاد اصلی وی، طرح حقیقت به‌عنوان مطابقت بود؛ چرا که مطابقت، معنای اصیل حقیقت، که همانا نامستوری است را از میان برده و با شکافی از مفاهیم بازنمودی، میان مدرک و مدرک فاصله می‌اندازد (Heidegger, 1975: 234).

با توجه به دیدگاهی که هیدگر در رابطه با زبان، شعر و هنر بیان کرده، اعتقاد وی به ساحتی خیالین و دارای مقدار و شکل، که حضور اصیل‌تری نسبت به اشیاء عادی دارد و حتی اعتقاد وی به حقایق والاتر، چون ذات هنر و تکنولوژی، آشکار است. بنابراین، در این سطح با ایده مُثُل افلاطونی همراه است و مهم‌ترین وجه انتقادی آن است که آموزه ناگفته ایده مُثُل افلاطونی، مطابقت است و آن، دارای پیامدهایی چون بازنمایی و شکاف بین مدرک و مدرک شده می‌باشد.

چنان‌چه در بیان سهروردی ملاحظه شد، نحوه ارتباط عالم مُثُل و مثال، و اساساً تمامی ادراک‌ها، به‌نحو بی‌واسطه و مستقیم است. بنابراین، هم سهروردی و هم هیدگر، قائل به مراتبی از هستی هستند که ادراک آن‌ها با آشکارگی در پیوند است و از سنخ مطابقت و بازنمایی مفهومی نمی‌باشد.

در پاسخ به این مسأله که چرا هیدگر نسبت به عالم مُثُل افلاطونی نقد وارد کرده و چگونه می‌توان دیدگاه وی را با سهروردی تطبیق داد، می‌توان گفت که هیدگر، به امری چون عالم مُثُل معتقد است و اگر بتوان عالم مُثُل افلاطونی را به‌نحوی تفسیر کرد که منجر به طرد حقیقت به‌مثابه آشکارگی و غلبه حقیقت به‌مثابه مطابقت نگردد، و اگر این عالم به‌نحوی ایستا ترسیم نگردد، میان افلاطون و هیدگر اختلاف جدی‌ای وجود نخواهد داشت. با توجه به این‌که سهروردی نیز به هیچ وجه این عالم را به‌نحوی تفسیر ننموده که منجر به

غلبه حقیقت به مثابه مطابقت گردد (چرا که به طور کلی هر دو، نظریه مطابقت را در تبیین حقیقت ناکافی می‌دانند (هانی، ۱۴۰۳: ۲۷۹))، و نیز نحوی پویایی در حقیقت را می‌توان از اندیشه وی استنباط کرد، نمی‌توان اختلاف نظر جدی‌ای میان این دو اندیشمند نسبت به این عالم و ساحت ادعا کرد. تنها اختلاف این دو بر سر تفسیر عالم مُثُل در اندیشه افلاطون است. یعنی هیدگر، مُثُل در اندیشه افلاطون را به نحوی تفسیر می‌کند که منجر به غلبه علم حصولی‌ای می‌شود که مبتنی بر حقیقت به مثابه مطابقت است؛ در حالی که سهروردی این عالم را در اندیشه افلاطون به نحوی تفسیر می‌کند که کاملاً در راستای علم شهودی و حقیقت به مثابه نور است.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با عزیمت از این پرسش که آیا می‌توان میان عالم مُثُل و مثال در حکمت اشراق سهروردی و ساحت زبان و هنر در تفکر متأخر مارتین هیدگر، نسبتی معنادار برقرار کرد، به نتایجی دست یافت که فراتر از یک تطبیق صوری، از قرابتی بنیادین در شیوه مواجهه با هستی و حقیقت حکایت دارد. این مطالعه نشان داد که علی‌رغم نقد صریح و بنیان‌کن هیدگر به افلاطون، که او را سرآغاز تاریخ غفلت از وجود می‌داند، خود او در اندیشه‌ورزی در باب زبان، شعر و هنر، به ساحتی از هستی قائل می‌شود که در ساختار و کارکرد، شباهتی انکارناپذیر به مراتب هستی در نظام نوری شیخ اشراق دارد. این قرابت، نه در اصطلاحات، که در شاکله تفکر و جهت‌گیری آن نسبت به حقیقت نهفته است.

نخستین و بنیادین‌ترین وجه اشتراک، اذعان هر دو اندیشمند به مراتبی از هستی است که فراتر از حضور صرفاً مادی و ابزاری اشیاء قرار می‌گیرند. سهروردی، با احیای حکمت خسروانی و تلفیق آن با برهان، نظامی هستی‌شناختی مبتنی بر تشکیک نور بنا می‌نهد که در آن، پس از عالم محسوسات (صنم)، عالم مثال (خیال منفصل) و عالم مُثُل (ارباب انواع) قرار دارند. عالم مثال، عالمی حقیقی و عینی است که برخلاف مُثُل، دارای مقدار و شکل است اما از ماده مجرد است. عالم مُثُل، در مرتبه‌ای برتر، فاقد هرگونه مقدار و شکل بوده و نور محض عقلی است.

در مقابل، هیدگر در تحلیل خود از اثر هنری، به‌ویژه در مواجهه با تابلوی «کفش‌ها»ی ون‌گوگ، ما را از «چیزگونگی» صرف اثر فراتر برده و به ساحتی خیالین وارد می‌کند که در آن، عالمی کامل - جهان زین روستایی، رنج گام‌هایش، و پیوندش با زمین و آسمان -

آشکار می‌شود. این ساحت، که دارای مقدار و صورت است، توهمی سوپژکتیو نیست، بلکه به تعبیر خود هیدگر، «محلّ رخدادِ حقیقت» است؛ حقیقتی که از حضور روزمرهٔ اشیاء، اصیل‌تر و ماندگارتر است. این ساحت خیالین، قرابتی تامّ با «عالمِ مثال» سهروردی دارد. افزون بر این، هیدگر هنگامی که از منشأ اثر هنری، یعنی «ذاتِ هنر»، پرسش می‌کند، به امری و رای هر اثر هنری خاص اشاره دارد؛ حقیقتی که همچون مُثُل سهروردی، فاقد مقدار و شکل است و منشأ تحقق افراد جزئی خود (آثار هنری) می‌باشد. بدین ترتیب، هر دو فیلسوف، به یک سلسله مراتب هستی‌شناختی قائل‌اند که از محسوس مادی آغاز شده، به مرتبه‌ای خیالین و دارای مقدار و شکل عروج کرده و در نهایت به ساحتی فاقد مقدار و شکل ختم می‌شود.

از جمله مهم‌ترین نقاط تلاقی، در فهم این دو اندیشمند از «حقیقت» نهفته است. نقدِ اصلی هیدگر به افلاطون و کلّ تاریخ متافیزیک غربی، این است که حقیقت از معنای اصیلِ خود یعنی «ناپوشیدگی» به «مطابقت» گزاره با واقعیت تقلیل یافته است. این تفسیر، شکافی میان عالم (سوژه) و معلوم (ابژه) ایجاد کرده و راه مواجهه بی‌واسطه با حقیقت را مسدود ساخته است. هیدگر در پی بازیابی آن تجربهٔ اصیلی است که در آن، حقیقت خود را در زبان و هنر آشکار می‌سازد.

این دغدغه، در کانون حکمت اشراق سهروردی قرار دارد. او با تمایز نهادن میان حکمتِ بحثی (مبتنی بر تعریف و استدلال) و حکمتِ ذوقی (مبتنی بر شهود و کشف)، اصالت را به معرفت بی‌واسطه و حضوری می‌بخشد. از منظر او، علم به مُثُل و حقایق مثالی، از سنخ علم حصولی و مفهومی نیست که نیازمند مطابقت باشد؛ بلکه علمی حضوری است که در آن، عالم، خود معلوم را بی‌هیچ واسطه‌ای شهود می‌کند. نور، که جوهر نظام فکری او است، ذاتاً ظاهر و ظاهرکننده است و شناخت آن، جز با حضور خود آن ممکن نیست. بنابراین، هم سهروردی و هم هیدگر، نظریهٔ مطابقت را برای تبیین حقیقت ناکافی دانسته و در پی احیای نوعی معرفت بی‌واسطه و حضوری هستند که در آن، حقیقت نه یک گزاره، بلکه یک «رخداد» و یک «آشکارگی» است.

این فهم مشترک از حقیقت، راه رسیدن به آن را نیز مشخص می‌کند. اگر حقیقت، امری مفهومی و استدلالی نیست، پس از طریق بحث منطقی نیز حاصل نمی‌شود. سهروردی تصریح می‌کند که حکمت او، نه حاصل کوشش فکری، که ثمرهٔ ریاضت، مجاهدت و سلوک باطنی است. رسیدن به شهودِ عالمِ مثال و مُثُل، امری زمان‌مند و نیازمند پیمودن راه

است. هیدگر نیز به نحوی مشابه، تفکر اصیل را نوعی «پیمایش» (Weg) و «شعر» را راهی برای «سکونت شاعرانه» انسان بر روی زمین می‌داند. این سکونت، در میانه زمین و آسمان رخ می‌دهد و مستلزم گوش سپردن به «ندای هستی» است که در زبان و به‌ویژه در شعر، خود را آشکار می‌سازد. بنابراین، برای هر دو، دستیابی به مراتب والای هستی، نه از طریق استیلائی مفهومی، بلکه از طریق سلوکی وجودی و پیمایشی زمان‌مند ممکن می‌گردد که در آن، انسان خود را به روی آشکارگی حقیقت می‌گشاید.

با وجود این قرابت‌های عمیق، نمی‌توان از نقطه اختلاف ظاهری، یعنی موضع این دو نسبت به افلاطون، چشم پوشید. هیدگر، افلاطون را مؤسس متافیزیکی می‌داند که با ایدهٔ مُثُل، حقیقت را به مطابقت فروکاست؛ در حالی که سهروردی، افلاطون را «امام‌الحکمة» و وارث حکمت ازلی می‌شمارد که به عالم نورانی مُثُل باور داشت. اما با تأمل دقیق‌تر، روشن می‌شود که این اختلاف، بیش از آنکه به اصل باور به عالم مُثُل بازگردد، به «تفسیر» آن مربوط می‌شود. هیدگر، تفسیری از افلاطون را نقد می‌کند که در تاریخ فلسفه غرب غالب شده و به سوژه‌باوری و نیست‌انگاری مدرن انجامیده است. در مقابل، سهروردی، تفسیری اشراقی و شهودی از افلاطون ارائه می‌دهد که کاملاً با دریافت خود او از حقیقت به‌مثابه نور و حضور، سازگار است. به بیانی دیگر، هیدگر به «آموزه ناگفته» افلاطون حمله می‌کند که به گمان او، همان نظریهٔ مطابقت است؛ حال آنکه سهروردی اساساً چنین آموزهٔ ناگفته‌ای را در اندیشهٔ افلاطون نمی‌بیند و برعکس، آموزهٔ اصلی او را همان حکمت ذوقی و علم حضوری می‌داند.

در نهایت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر دو اندیشمند، در نقد عقلانیت صرفاً ابزاری و مفهومی و در تلاش برای گشودن افقی متعالی برای انسان، به ساحتی میانی - خواه «عالم مثال» نامیده شود و خواه «خانهٔ هستی» یعنی زبان - قائل شده‌اند. این ساحت، عالمی حقیقی، عینی و خیالین است که در آن، حقیقت نه در قالب گزاره‌های منطقی، بلکه در تجلی نور (سهروردی) و در رخداد ناپوشیدگی (هیدگر) خود را به انسان سالک و شاعر عرضه می‌کند. این تطبیق، نشان می‌دهد که پرسش از حقیقت و مراتب آن، پرسشی فراتاریخی است و اندیشمندان بزرگ، در شرق و غرب، هر یک به زبان فرهنگ خود، به پاسخی واحد و بنیادین نزدیک شده‌اند: حقیقت، نه امری برای دانستن، که ساحتی برای زیستن است.

کتاب‌نامه

- ابن فناری. (۱۳۷۴). مصباح الأُنس. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- ابن‌سینا. (۱۳۶۳ ش.). الشفاء (الالهیات). تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید. تهران: ناصر خسرو.
- افلاطون. (۱۳۸۵). ضیافت. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: جامی.
- بیمل، والتر (۱۳۹۶). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: انتشارات سروش.
- بینای مطلق، سعید و کمالی، سیدمجید. (۱۳۹۵). ناتمامیت تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطونی (خوانشی انتقادی از آموزه افلاطون در باب حقیقت). تاریخ فلسفه. سال هفتم، شماره، اول، ۳۵-۵۲.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۸). شرق سهروردی و غرب هایدگر. نامه فرهنگ. شماره ۳۱. صفحه ۴۸-۵۷.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱). فلسفه تطبیقی چیست؟. تهران: سخن.
- داوری، رضا. (۱۳۵۰). شاعران در زمانه عسرت. تهران: انتشارات نیل.
- دیباچی، سیدمحمدعلی (۱۴۰۰). تبارشناسی و هویت عالم مُثُل معلقه در حکمت اشراق. تاریخ فلسفه. سال دوازده، شماره ۱. صفحه ۱۷-۴۰.
- زمانی، سیدمسعود (۱۳۹۹). مابعدالطبیعه و تعریف ارسطویی «انسان حیوان ناطق است» در اندیشه هایدگر. متافیزیک. سال دوازدهم، شماره ۲۹. صفحه ۱۱۳-۱۳۰.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ۴ جلد. تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). التلویحات اللوحیه و العرشیه. به تصحیح نجفقلی حبیبی. چاپ اول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۴۰۰). قصه‌های شیخ اشراق. ویرایش جعفر مدرس صادقی. چاپ پانزدهم. تهران: مرکز پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عباس‌زاده، مهدی؛ شکری، زینب (۱۴۰۲). ادراک بی‌واسطه در فلسفه سهروردی و هایدگر. معرفت فلسفی. شماره دوم، پیاپی ۸۲. صفحه ۷-۲۴.
- فردید، سیداحمد (۱۳۹۳). دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان. به کوشش محمد مددپور. تهران: نظر.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲). حکمة الاشراق سهروردی با شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدر المتألهین. ۴ جلد. تصحیح و تحشیه و مقدمه: نجفقلی حبیبی، زیر نظر سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۵۰ حکمت معاصر، سال ۱۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

- کرین، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه سیدجواد طباطبایی. تهران: توس.
- کرین، هانری (۱۳۸۳). *از هایدگر تا سهروردی*. ترجمه حامد فولادوند. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۰). بررسی مراتب شهود در معرفت‌شناسی اشراقی. *فلسفه و کلام اسلامی*. شماره یکم، سال چهل و چهارم. صفحه ۹۳-۱۱۳.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۵). *پرسش از حقیقت انسان (مطالعه تطبیقی در آراء ابن عربی و هیدگر)*. انتشارات طه.
- مصلح، علی اصغر؛ دهقانی، رضا (۱۳۹۱). تفسیر و اسازانه هایدگر از افلاطون در پرتو کتاب آموزه افلاطون در باب حقیقت. *پژوهش‌های فلسفی*. سال ۶، شماره مسلسل ۱۰. صفحه ۱۵۹-۱۷۹.
- هانی، کاظم (۱۴۰۳). نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر. *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*. شماره ۲۷. صفحه ۲۷۷-۲۹۸.
- هیدگر، مارتین (۱۳۸۹). *شعر زبان و اندیشه رهایی*. ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۶). *چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: انتشارات ققنوس.
- یانگ، جولیان (۱۳۹۴). *هایدگر و اسپینوزا*. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: انتشارات حکمت.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۴۰۰). *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)*. ۲ جلد. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- Gadamer, Hans-Georg. (1986). *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. translated by P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1956). *Existence and Being*. ed. With Introd. By W. Brock. Chicago: Henry Regnery Company.
- Heidegger, M. (1975). *Platons Lehre von der Wahrheit*. In Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. Ed. W. McNeill. Cambridge: Cambridge University press.
- Heidegger, M. (2001). *being and time*. translated by john macquarrie & edward robinson. Hoboken: Blackwell.
- Inwood, Michael. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Hoboken: Blackwell.
- J. Gonzalez, Francisco. (2009). *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Philadelphia: Penn State Press.
- Wachterhauser, B. (1999). *Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*. Evanston: Northwestern University Press.