

انتقاد سهروردی از مشائیان مسلمان

نوشته ماجد فخری
ترجمه فاطمه فنا

ناخشنودیی که ابن سینا از فلسفه مشائی در اواخر عمر از خود نشان داده است در نوشته‌های سهروردی به صورت کاملتری بیان شده است. سهروردی مانند ابن سینا روش مشائی را کاملاً رد نمی‌کند، بلکه آن را برای صرف مقاصد حکمت بحثی کافی می‌داند، اما برای مقاصد والاتر «حکیم الهی» ناکافی است. حکیمی که برای به هم پیوستن حکمت بحثی و شهودی (ذوقی) از این روش باید درگذرد و بدین وسیله وحدت و ثبات «حکمت باستانی» را تأمین کند، که مبادی آن را در نوشته‌های ارسطو، افلاطون، هرمس و دیگر طرفداران حکمت غربی (یونانی) و جاماسپ، فرشاوشر^۱، بوذرجمهر (بزرگمهر)، زرتشت و دیگر حکمای شرقی (ایرانی) دارد.^۲

۱. Farashauster یکی از حکمای فارس که در مقدمه سهروردی بر حکمة الاشراق، متن مصحح هانری کربن، فرشاوشر ضبط شده است. اما در نسخه‌بدلها چنان که مصحح محترم در پانویشت ذکر کرده این نام به صورتهای ذیل نیز ضبط شده است: فرشاوشور، فرشاوسر، فرشاوس؛ و در بعض نسخ فرشاوشیر و در نسخه‌های دیگری فرشاوشیر، آمده است. در اوستا فرشاوشر Frashaostro ضبط شده است. نگاه کنید به: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱-م.

۲. فهرست کامل حکمای باستانی که در حکمة الاشراق (نگاه کنید به: *Œuvres philosophiques et mystiques*،

هدف اصلی ما در مقاله حاضر شرح انتقادهای اصلی سهروردی از حکمت مشائی یا روش استدلالی است که مدافعان آن ادعا می‌کنند که از خود ارسطو اخذ کرده‌اند، و به نظر سهروردی به غلط آن را به ارسطو نسبت داده‌اند، ولی معلّم اول، چنان‌که او شخصاً در مکاشفه‌ای به یادماندنی در «جابر صا» به سهروردی اطمینان خاطر می‌دهد در این باره به کلی بی‌تقصیر است. در این مکاشفه، «غیبات النفوس و امام الحکمة» در پاسخ به سهروردی درباره علم حقیقی و اتصال و اتحاد می‌گوید که تنها حکمای صوفی با ترکیب روشهای استدلالی و تجربی یا حالات علم، وارثان حقیقی آن حکمت باستانی و جهانی‌اند.^۳

این دو نقد کلی از مشائیان مسلمان^۴ را به نحو ذیل می‌توان خلاصه کرد: (الف) حکمت بحثی که پیروان فلسفه مشائی به کار برده‌اند حکمت حقیقی ارسطو (که مقصود از او ارسطوی ائولوژیای منحول یعنی افلوپین است) یا حکمت حکیمان باستان یونان و مشرق زمین نیست؛ (ب) این حکمت برای تحصیل غایات عالی مناسب نیست مگر این که با حکمت شهودی تصوّف در آمیزد. سهروردی انتقادهای جزئی‌تری نیز بر مشائیان وارد می‌کند.

مثلاً نظریه آنها درباره مقولات با مشکلاتی مواجه است. به نظر او ده‌گانه بودن مقولات و نیز جامعیت این تقسیم‌بندی موّجه نیست. نظریه مقولات برخی مفاهیم مشتق از قبیل کی، کجا، ملک و وضع را در بر دارد که همگی وجوه نسبت‌اند؛ و فعل و انفعال که حالات حرکت‌اند^۵. به نظر او این تقسیم‌بندی از ارسطو نیست، بلکه از یک فیثاغوری به نام آرخوطس^۶ گرفته شده است. ابن‌سینا

→
Opera metaphysica et mystica, Istanbul, 1945, (نک به، Tehran & Paris 1952, pp. 10f, 493, 503) و تلویحات (Ibid., p. 111) ارائه‌شده، نیز شامل آغا‌ثادیمون، اسقلیبوس، فیثاغورس، امپدوکلس (اباذقلس) و دیگر حکمای باستانی بابلی، خسروانی، هندی، مصری و یونانی است.
 ۳. تلویحات، ص ۷۴ و مشارع ص ۵۰۳-۵۰۴، گفته می‌شود که رشته انتقال این سنت رازآمیز که در یک خط از فیثاغوریان از طریق ذوالنون مصری به تستری رسیده است و در خط دیگر از خسروانیان از طریق حلّاج و بسطامی به [ابوالعباس] امّلی [ابوالحسن خرقانی و خود سهروردی رسیده است].
 ۴. مؤلف محترم مقاله در اینجا تعبیر مشائیان عرب را به کار برده است که نادرست است. از این‌رو مطابق با عنوان مقاله حاضر و نیز منابع تاریخ فلسفه اسلامی به مشائیان مسلمان تصحیح شد-م.
 ۵. از این‌رو سهروردی به جای ده مقوله به پنج مقوله (جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت) قائل بوده است-م.
 ۶. مقایسه کنید با فارابی، الالفاظ المستعمله (بیروت، ۱۹۶۸)، ص ۱۰۹. آرخوطس فیثاغوری فیلسوف و ریاضی‌دان سیسیلی که افلاطون او را در اولین سفر به سیسیل در ۳۸۸ ق م ملاقات کرده است. نگاه کنید به: دیوگنس لاترتیوس، ۸، ۲، ۴.

خود با این که برخی عقاید مخالف درباره تعداد آنها را بر شمرده دوباره تعداد مرسوم را تأیید کرده است. انتقاد منطقی دیگری ممکن است متوجه مفهوم مشائی «تعریف» بشود. مشهور است که در سنت مشائی عموماً تعریف از دو جزء ساخته می شود: جنس که سهروردی «ذاتی عام» و فصل که او «ذاتی خاص» می نامد. اما از آن جهت که جزء دوم به نحو شهودی شناخته نمی شود، سهروردی با استناد به آن اظهار می دارد که خصوصیات تعریف با اصل متعارف ارسطویی که به موجب آن حقیقت مجهول تنها از طریق آنچه قبلاً شناخته شده به دست می آید، متناقض است. اگر منطقاً فصل را اتفاقاً معلوم کند به وضوح نمی تواند یقین کند که این تنها فصل است و فصول دیگری، که آنها هم برای تعریف مورد سؤال ذاتی اند، واقعاً وجود ندارند.

این مشکلات در آموزه مشائی نه تنها با نظر به اعراض بلکه نسبت به جواهر نیز که شامل نفس و جواهر مفارق است بروز می کند. بنا بر نظر مشائیان، فصول این جواهر غیر قابل شناخت است، در نتیجه تعریف آنها ممکن نیست. از سوی دیگر اعراض از طریق حواس شناخته می شوند و در نتیجه تعریف آنها نیز ممکن نیست. بنابراین تمامی نظریه مشائی تعریف به کلی باطل است.^۷

علی رغم این مشکلات، حکمای مشاء جوهر را به عنوان چیزی که در هیچ موضوعی وجود ندارد [«لا فی موضوع»] تعریف می کنند، در نتیجه با «قدما»^۸ که جوهر را به عنوان چیزی که در هیچ محلی وجود ندارد تعریف می کردند، مخالف اند. اولین تعریف، بنا بر نظر سهروردی، تعریف معتبری نیست، زیرا آن تعریف به نحو یکسان بر جواهر و صور آنها اطلاق می شود. در حالی که دومین تعریف فقط بر جواهر اطلاق می شود. سهروردی تا حدی با ایهام می نویسد نمی توان گفت که صورت در یک موضوع موجود است، از آن جهت که محل به صورت، به مثابه تعیین کننده متعلق آن، نیازمند است.^۹ مشائیان گاهی جوهر را به عنوان «چیزی که در شیئی وجود دارد، بدون این که جزئی از آن باشد»، تعریف می کنند. اما این تغییر درباره موضوع اصلی بی اثر است، زیرا از یک سو عقل و از دیگر سو عالم را

۷. زیرا تعریف کلی است و آنچه از طریق حواس شناخته می شود امور جزئی است. بنابراین، اعراض که از طریق حواس شناخته می شوند قابل تعریف نیستند - م.

۸. به نظر می رسد که منظور سهروردی از «قدما»، ارسطو و پیروان بلافصل اوست. اما ارسطو در مقولات پنج جوهر را به عنوان چیزی که نه قابل حمل بر موضوع است و نه در موضوع موجود است تعریف می کند. ابن سینا و دیگران «قابل حمل نبودن بر موضوعی» را اشاره به صفات ذاتی و «آن چیزی که در موضوع موجود است» را اشاره به اعراض که به جوهر تعلق دارند، دانستند. نک. به مقولات (شفا) (قاهره، ۱۹۵۹)، ص ۲۳.

۹. مقاومات، ص ۱۲۹. به نظر می رسد که مراد سهروردی از «محل»، مانند مشائیان دیگر ماده است که چون به مرکب متصل شود جوهر به وجود می آورد.

به طور کلی در نظر نمی‌گیرد. زیرا عقل و عالم که به عنوان جواهر لحاظ می‌شوند در چیزی که آنها جزئی از آن را تشکیل می‌دهند وجود دارند. از سوی دیگر، اعراض در چیزی وجود دارند که آنها جزئی از آن را تشکیل نمی‌دهند و بنابراین جواهرند، و این باطل است.^{۱۰}

انتقاد دیگری نیز در این باره از تقسیم مشائی جواهر به سه قسم، یعنی افراد، انواع و اجناس، شده است. این تقسیم بخشی از آموزه مشائی است که به موجب آن فقط افراد بالفعل وجود دارند؛ پس، طبق این گفته مشائیان، نه انواع و نه اجناس بالفعل وجود ندارند، بلکه متعلق به طبقه کلی جواهرند. به علاوه، اگر آنها بدین گفته بپردازند که خصوصیت ذاتی جواهر آن است که جواهر متعلق اشاره حسی یا عقلی است، خود را به تناقض گرفتار کرده‌اند. زیرا «جواهر مفارق» و «ذوات کلی» متعلق اشاره حسی نیستند؛ و از سوی دیگر، جواهر جسمانی متعلق اشاره عقلانی نیستند.^{۱۱}

سهروردی به تفصیل قابل ملاحظه‌ای بر کاستیهای دیگر نظریه مشائی جواهر، به عنوان این که با وجود یکی دانسته شده تأمل کرده است، با این قصد آشکار که نشان دهد که این نظریه به نحو چاره‌ناپذیری مهم و حتی بالذات متناقض است. نظریه خود او چنان که به طور خاص در حکمة الاشراق بیان داشته است ظاهراً آن است که جواهر قابل تمایز از وجود و اعم از وجود است. او می‌نویسد: «کهال ماهیة الشیء علی وجه یستغنی فی قوامه عن المحل»^{۱۲}. از این جهت یکی از «معانی عقلی صرف» در منطق مشائی است همچون وجود، عدم، ماهیت، نسبت و غیره بدون این که وجوداً متعین باشد.^{۱۳}

سهروردی همچنین بر جنبه بنیادی دیگر آموزه مشائی درباره جواهر یعنی ثنویت ماده و صورت خرده گرفته است. انتقادهای او در اینجا در پر تو مفهوم خود او از صدور همه اشیا از مبدأ اولیه همه موجودات (یا نورالانوار) بهتر قابل فهم است، تا از طریق اشراق یا افاضه تدریجی از والاترین مرتبه نورانیت به پایین‌ترین مرتبه [صورت می‌گیرد]. جریانی که در آن، چنان که او ادعا می‌کند، اصلاً مستلزم ثنویت نیست. با این حال این ثنویت برای آموزه مشائی که در آن ماده قابل اتصال و انفصال یا قابل مقدار و عدد معرفی می‌شود اساسی است. معهدا مشائیان انکار می‌کنند که مقدار جزئی از ماهیت جسم باشد. این ذات مادیت است که اتصال از خصایص آن است. اما اتصال، بنا بر نظر سهروردی، صرفاً نسبت یک جسم با جسم دیگر است، برخلاف مقدار که وجه جدایی‌ناپذیری از

۱۰. در مقالات، ص ۲۸، ابن سینا عرض را «الموجود فی شیء لا کجزء منه» توصیف می‌کند اما جواهر و عرض را اصلاً با هم در نمی‌آیزد.

۱۱. همان، ص ۶۴ و بعد.

۱۲. حکمة الاشراق، ص ۷۰.

۱۳. مشارع، ص ۲۳۲.

جسم است. بنابراین، برای او ماهیت جسم «چیزی نیست جز مقدار محض که قابل امتدادهای سه گانه است...»^{۱۴} بدین ترتیب، جسم مطلق با مقدار مطلق مترادف است، به قسمی که یک قطعه موم که از شرایطی محسوس به شرایط دیگر، وقتی که در معرض گرما قرار داده می شود، تغییر می کند، در این جریان از یک جهت اساسی، یعنی از جهت مقدار، نامتغیر باقی می ماند. اگر ما این نتیجه را بر جسم به طور کلی اطلاق کنیم ناگزیر به این نتیجه می رسیم که مقدار، و نه مادیت، خصوصیت ذاتی جسم است.^{۱۵}

از سوی دیگر فلاسفه مشائی می گویند که صورت علت ماده است از آن جهت که صورت ماده را تعیین و تفرّد می بخشد. اما از این واقعیت که صورت و ماده به نحو متلازم وجود دارند نتیجه نمی شود که صورت، چنان که مشائیان می گویند، علت اتصال آن باشد یا این که صورت تعیین بخش آن باشد. در واقع سهروردی استدلال می کند که اعراض اند که باید آنها را تعیین بخش واقعی جوهر دانست، از آن جهت که آنها به نحو علی یا شرطی در مفهوم جوهر شرکت دارند.

یک دسته از انتقادات پس از آن متوجه نظریه مشائی درباره علم می شود. سهروردی در مرحله اول این عقیده مشائی را که غیر مادی بودن شرط ذاتی علم است رد می کند و به جای آن نورانیت را شرط ذاتی آن می داند. اشیاء تا آنجا شناختنی اند که نور به عنوان یک جزء ضروری داخل در ترکیب آنها باشد. بدین ترتیب نورانی ترین موجودات، یعنی خدا، شناختنی ترین موجود است؛ اشیاء صادر از او از آن جهت که مرکب از نور و ظلمت اند متناسب با همان اندازه نور یا ظلمت که در آنها غالب است شناخته می شوند.^{۱۶}

در مرحله دوم، او این فرضیه مشائی را که، در فعل ادراک، مدرک با صورت مدرک متحد می شود رد می کند، به دلیل اینکه برای هر موجودی محال است که با موجودی دیگر یگانه شود. نظر خود او این است که نفس مدرک قبل و بعد از [کسب] صورت موجودی واحد و ثابت است... و شما همیشه با فعل ادراک یا بدون فعل ادراک کاملاً خودتان هستید»^{۱۷}.

او همچنین این نظر مشائی فارابی و ابن سینا را که به موجب آن ادراک عمل اتصال یا اتحاد با عقل

۱۴. همان، ص ۷۵ «ان الجسم مجرد المقدار الذی یقبل الامتدادات الثلاثة لا غیر».

۱۵. همان، اینجا را مقایسه کنید با عینیت جسم با امتداد در نظر دکارت در تأمل دوم نظیر مثال موم که سهروردی ارائه می کند.

۱۷. مشارع، ص ۴۷۴-۴۷۵.

۱۶. حکمة الاشراف، ص ۱۱۵.

فعال است، به این دلیل که در این عمل نفس یا با یک جزء از عقل فعال و یا با کل آن متحد می‌شود، رد می‌کند. در مورد اول (الف) عقل فعال مرکب خواهد بود و (ب) نفس تنها آن جزئی را که به آن متصل می‌شود ادراک خواهد کرد. در فرض دوم، نفس وقتی شیء واحدی را ادراک می‌کند، همه اشیائی را ادراک خواهد کرد که گفته می‌شود عقل فعال به آنها علم دارد؛ و این باطل است.^{۱۸}

همچنین درباره علم نفس به خود، نظر سهروردی شبیه نظر افلوپین و ابن سیناست. او استدلال می‌کند که نفس خود را بی واسطه و شهوداً ادراک می‌کند، زیرا او می‌نویسد:

تو هرگز از خود و ادراک نسبت به خود غایب نمی‌شوی ... نتیجه می‌شود که ادراک تو از خود لنفسه باشد چنان که فی نفسه است. و این که آنچه غایب است کل ذات تو یا جزء آن نیست ... پس اگر تخصص کنی در خواهی یافت که آنچه ذات تو را تشکیل می‌دهد [ما أنت به أنت] چیزی جز مدرک لذاته نیست و آن همان انانیت توست.^{۱۹}

این انانیت در واقع نور محض و مدرک بالذات است.

نظر مشائی درباره علم الهی همان انتقادهای رایج می‌کند. این علم، مطابق نظر مشائیان، مربوط است به غیرمادی بودن واجب الوجود که، از طریق علم به ذات خود، علت وجودی کل سلسله نزولی صدورات مادون خویش است. اما این نظر با دو اعتراض مواجه است: (الف) اگر علم الهی به ذاتش علت اشياء مخلوق باشد، پس علم خدا وابسته به این اشياء خواهد بود؛ و (ب) چون معلول آن (یعنی عالم) غیر از خود آن است، پس علم خدا به خودش و عالم متفاوت خواهد بود و این موجب

۱۸. نگاه کنید به: همان، ص ۴۷۶.

۱۹. حکمة الاشراف، ص ۱۱۲. مقایسه کنید با مشارع، ص ۴۸۴ و تلویحات، ص ۷۰. ف. در اتولوجیای منحول نظر افلوپین به شرح ذیل داده می‌شود: «به همین سبب است که هیچ چیز جسمانی نمی‌تواند درباره آن صورت [یعنی صورت عالم معقول] فکر کند، خصوصاً به این دلیل که ما در بالا ذکر کردیم. اگر شما می‌خواهید درباره آن صورت فکر کنید به خودتان برگردید و خود را به عنوان روح بدون بدن در نظر بگیرید و آنگاه درباره آن صورت فکر کنید که گویی موجودی منفرد و بدون چیز دیگر است». نک. به عبدالرحمن بدوی، افلوپین عندالغرب (قاهره، ۱۹۵۵)، ص ۱۱۶. ابن سینا می‌نویسد: «به خود آی و بیندیش، اگر از سلامت (جسم و نفس) برخورداری ... هنگامی که چیزی را به درستی ادراک می‌کنی، آیا از وجود خود غافل؟ ... در آن زمان، و قبل از آن و بعد از آن، با چه چیزی ذات خود را ادراک می‌کنی؟ و مدرک ذات تو چیست؟ ... آیا با واسطه ادراک می‌کنی یا بی واسطه؟ زیرا من گمان ندارم که در آن وقت تو در ادراک خود به واسطه‌ای نیاز داشته باشی، چه واسطه‌ای نیست. پس می‌ماند که تو خود را بدون نیاز به نیروی دیگری یا واسطه‌ای ادراک می‌کنی» (نگاه کنید به: اشارات و تنبیهات، قاهره، ۱۹۶۰، نمط دوم، ص ۳۱۹ و بعد).

داخل شدن ترکیب در ذات او خواهد شد.

نظر سهروردی درباره علم الهی، همان طور که انتظار می رود، با نظریه او درباره نور پیوند خورده است. «علم خدا درباره خودش همان حقیقت حضور یک نور نزد خود است و بنابراین برای خودش ظاهر است». علم او به دیگر اشیاء از سوی دیگر، حقیقت علم به ظهور آنها برای اوست، یا از طریق خود آنها یا به واسطه موجودات برتر که به آنها کمک می کنند.^{۲۰} فی الجمله، اشیاء برای او [= خدا] نهایتاً بر حسب آن نورانیتی که آنها از او کسب می کنند شناخته می شوند.

ارزیابی دقیق این خرده گیریها که از مشائیان مسلمان عموماً و ابن سینا خصوصاً شده است آشکار خواهد ساخت که بسیاری از آنها صرفاً لفظی است. زیرا به استثنای توجیه سهروردی درباره عامل شهودی یا عرفانی به مثابه جزء موقوم ذاتی حکمت (که شاید نشانه حقیقتاً متمایزکننده اشراق در معنایی متضاد با اتصال است)، تقریباً همه مفاهیم کلیدی در نظام او در مابعدالطبیعه و جهان شناسی ابن سینا نظیر و قرینه ای دارد. بدین ترتیب آنجا که ابن سینا درباره صدور سخن می گوید، سهروردی از اشراق می گوید؛ آنجا که او درباره موجودات مرکب سخن می گوید، خلف او درباره برزخها می گوید که دو قلمرو نور و ظلمت را جدا می کند. دوگانگی صورت و ماده مورد انکار او، چنانکه دیدیم، به صورت دوگانگی نور و ظلمت دوباره نمایان می شود. غیرمادی بودن، که برای مشائیان پیش شرط علم است، به «نورانیت» بدل می شود، یعنی حقیقتی که شناخت یک شیء با میزان نوری که ذاتی آن است معادل است. بجاست که نکته پایانی را به جایگاه ارسطو در تمام این منازعه اختصاص دهیم. سهروردی می گوید که حمله او به مشائیان مسلمان برای دفاع از ارسطوست که آنها تعالیش را یا خراب کرده اند یا بد فهمیده اند. اما بررسی دقیق استدلالهای او نشان می دهد که منظور او ارسطوی تاریخی نیست، بلکه ارسطوی اتولوجیای منحول و به عبارت دیگر افلوطین است. این امر تا اندازه ای ستایش و تقدیر او از افلاطون، و به گفته او «امام حکمت و رئیس آن»، است، و کسی که سهروردی او را بار دیگر در نقش افلوطین، به عنوان فیلسوفی که دو حکمت بحثی و شهودی را به هم درآمیخته است، تبیین می کند، برخلاف مشائیان مسلمان که به عقیده او نتوانسته اند به این کمال دست یابند.