

کتابخانه فلسفی

کاری از نشر نگاه معاصر

نگار
نشر
فلسفی



سروردی

فلسفیدن فارغ از وجود

مسعود امید

سهروردی

نگارخانه
نشر نگاه معاصر

فلسفیدن فارغ از وجود

سهروردی

نگارخانه
نشر نگاه معاصر

فلسفیدن فارغ از وجود

مسعود امید

سهروردی؛ فلسفیدنی فارغ از وجود اندیشه‌ای راسخ برای گذر از مسأله وجود

مسعود امید (دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز)

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر)

مدیر هنری: یاسم الرسام

حروفچینی و صفحه آرایی: محمد موسوی عقیقی

لیتوگرافی: نوید

چاپ و صحافی: پیکان

چاپ اول: ۱۴۰۰

شمارگان: ۵۵۰

قیمت: ۴۸۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۲۹۰-۰۷۱-۷

سرشناستنه	: امید، مسعود، ۱۳۴۵ -
عنوان و نام پدیدآور	: سهروردی؛ فلسفیدنی فارغ از وجود؛ اندیشه‌ای راسخ برای گذر از مسأله وجود به همراه مقاله‌ای در نقد تقریری جدید از اصالت وجود/ مسعود امید.
مشخصات نشر	: تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری	: ۱۶۰ ص.
وضعیت فهرست نویسی	: فیا
شابک	: 978-622-290-071-7
عنوانی دیگر	: اندیشه‌ای راسخ برای گذر از مسأله وجود به همراه مقاله‌ای در نقد تقریری جدید از اصالت وجود.
موضوع	: سهروردی، یحیی بن حبش، ۴۵۴۹-۵۸۷ق. -- دیدگاه درباره وحدت وجود
موضوع	: Suhrawardi Yahya ibn Habash -- Views on pantheism
موضوع	: سهروردی، یحیی بن حبش، ۴۵۴۹-۵۸۷ق. -- دیدگاه درباره هستی‌شناسی
موضوع	: Suhrawardi Yahya ibn Habash -- Views on ontology
موضوع	: وحدت وجود (فلسفه اسلامی)
موضوع	: Pantheism (Islamic philosophy)*
موضوع	: هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی)
موضوع	: Ontology (Islamic philosophy)*
رده بندی کنگره	: BBR۵۵
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۵۰۰۳۵۱

فهرست

مقدمه

۹

فصل اوّل: موضوع فلسفه سهروردی؛ استقلال، تداعی‌ها، پیشینه، پرسش‌ها

۱۷	موضوع فلسفه
۱۷	موضوعی در عرض دیگر موضوعات فلسفه
۱۸	تداعی‌ها و دلالت‌ها
۱۹	پیشینه تاریخی موضوع
۲۴	سه پرسش بنیادی در باب موضوع فلسفه سهروردی

فصل دوّم: چیستی موضوع فلسفه سهروردی

۲۷	چیستی موضوع فلسفه سهروردی؛ یک پاسخ تشریحی
۲۷	الف) رویکرد غیر موضوع‌گرا
۲۹	ب) رویکرد موضوع‌گرا
۳۴	نکاتی در باب تأیید رویکرد موضوع‌گرا
۳۶	چیستی موضوع فلسفه سهروردی
۴۰	نتیجه‌گیری

فصل سوّم: جرایبی موضوعیت نور و ظلمت

۴۱	جرایی موضوع فلسفه سهروردی؛ یک پاسخ تحلیلی و نظری
۴۱	مراد از موضوع فلسفه
۴۳	ملاک بداهت
۴۴	دلایل رجحان بداهت نور بر وجود
۴۸	نتیجه
۵۰	ملاک عینیت
۵۱	ملاک شمولیت

۵۱	ملاک وساطت
۵۲	ملاک شرطیت
۵۳	ملاک قابلیت تبیین اکثری
۵۴	ملاک ضرورت
۵۵	ملاک تقدم

فصل چهارم: پرسش و پاسخ‌هایی در باب موضوع فلسفه سهروردی

۵۷	مسأله ظلمت
۵۸	امکان فلسفه و فلسفه‌ورزی بدون موجود و وجود
۵۸	مسأله نورشناسی فیزیک جدید
۶۳	آیا نور برای سهروردی همان تأثر حسی از نور است و چیزی قائم به حس ماست؟

فصل پنجم: چگونگی گذر از مسأله وجود

۶۷	چگونگی گذر از مسأله وجود؛ یک پاسخ مستدل
۶۸	نگاهی به دلایل و تحلیل‌های سهروردی در باب اعتباری بودن موجود
۶۸	دلیل یکم: مسأله معنی و خاستگاه موجود و غفلت از آن
۷۱	چند نکته
۷۳	معنی وجود و خاستگاه آن در نزد سهروردی
۷۳	تکیه بر خاستگاه‌های فهم متعارف و علوم و نه شهود
۷۵	خاستگاه نخست و سه معنی برای وجود
۷۶	تحلیل و ارزیابی فلسفی از معانی موجود در فهم متعارف
۷۷	خاستگاه دوم و معنی وجود
۷۹	قضایای علوم یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌ها و حوزه‌های کاربرد وجود
۷۹	معنی وجود در قضایای مرکب و بسیط
۸۵	نظریه علامه طباطبایی و بررسی آن
۹۰	دلیل دوم: عینی بودن وجود مستلزم حمل ناپذیری بر متضادان و متخالفان در مفهوم وجود و وحدت عینی آنها در خارج
۹۲	دلیل سوم: فرض عینیت وجود، مستلزم تسلسل
۹۷	دلیل چهارم: قاعده فرعی، مستلزم محوریت و عینیت موضوع
۹۸	دلیل پنجم: تقدم متافیزیکی هویات و حقایق بر عناوین وجود و موجود
۹۹	دلیل ششم: عدم رجحان وجود بر ماهیت
۱۰۱	نکته: نقش وجود در حوزه شناخت و تفکر فلسفی

فصل ششم: نگاهی به تفاوت دیدگاه‌ها و تعیین مرزها در باب مسأله وجود

۱۰۳	۱. تفاوت در نسبت نور با وجود
۱۰۳	دیدگاه نخست: تساوق نور و وجود

فهرست ۷

- دیدگاه دوم: تأویل نور به وجود ۱۰۵
- دیدگاه سوم: تمایز معنایی، مفهومی و مصداقی نور از وجود ۱۰۶
۲. تفاوت در کاربرد محمول وجود در گزاره ۱۱۰
۳. تفاوت در تقسیم‌بندی مبنایی ۱۱۲
۴. تفاوت در معرفت‌شناسی ۱۱۴
۵. تفاوت از جهت حفظ یا حذف هویت متعارف اشیا و معنای آنها ۱۱۵
۶. تفاوت از جهت حفظ یا حذف وحدت متافیزیکی اشیا ۱۱۶
۷. تفاوت در تصور از مجموعه اشیا ۱۱۸
۸. تفاوت از جهت قرب و بعد نسبت به فهم متعارف از اشیا ۱۱۹
۹. مسأله بی‌جانی و بی‌رمقی و بی‌ارزشی و بی‌معنایی جهان ۱۲۲

فصل هفتم: ملاحظات انتقادی در باب تفسیری جدید از نظریه اصالت وجودِ صدرایی

- بیان مختصر از تفسیر جدید نظریه اصالت وجود ۱۲۶
- مقدمه نخست نظریه ۱۲۷
- بیان اصول موضوعه مقدمه نخست ۱۲۷
- بررسی اصول موضوعه ۱۲۸
- پذیرش اصل اول و بررسی اصل دوم: پذیرش يك معنا برای هستی ۱۲۸
- بررسی اصل سوم: اشتراك معنوی هستی ۱۳۱
- بررسی اصل چهارم: عدم قابلیت طرح مسأله «اصالت» ۱۳۱
- نکاتی در تأیید امکان طرح مسأله اصالت در معنای نخستین از هستی ۱۳۳
- مقدمه دوم نظریه ۱۳۹
- مقدمه چهارم نظریه ۱۴۲
- مقدمه پنجم نظریه ۱۵۱
- مقدمه نهم نظریه ۱۵۴
- بیان نحوه هستی ماهیت در نظریه رقیب ۱۵۵
۱. تأملی در باب «حد» ۱۵۵
۲. نحوه وجود ماهیت ۱۵۶
- نتیجه‌گیری

مقدمه

این نوشتار تحقیق و تأملی است در باب فلسفه سهروردی برای نشان دادن عزم و اندیشه شیخ اشراق برای گذر از موجود/ وجوداندیشی از افلاطون و ارسطو تا صدرالمতألهین. این مکتوب مشتمل بر طرح دیدگاه حداکثری در گذر از مسأله وجود و پشت سر نهادن آن در نزد سهروردی است. برداشت این تحقیق از فلسفه سهروردی آن است که فلسفه را پوسته‌ای است و هسته‌ای و وجود جزو پوسته فلسفه است و غیر وجود یعنی نور و ظلمت جزو هسته‌ای آنند.

به نظر می‌رسد که فلسفه سهروردی دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است. جنبه سلبی فلسفه وی عزم گذر از مسأله وجود و وجوداندیشی دارد و جنبه ایجابی آن طراحی فلسفه‌ای فارغ از وجوداندیشی، یعنی نور- ظلمت اندیشی است. در مباحث مربوط به فلسفه سهروردی و نیز تاریخ فلسفه‌ای، جنبه سلبی تفکر سهروردی چندان مورد توجه و تمرکز و تأمل قرار نگرفته است. بزرگترین مسأله‌ای که جنبه سلبی فلسفه سهروردی در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد مسأله اندیشیدن نه در فراق وجود بلکه در فراغت از وجود است یعنی این مسأله که: آیا می‌توان مسأله وجود را که از اندیشه افلاطون و ارسطو آغاز و در صدرالمতألهین به اوج خود رسیده است و حتی در نزد برخی از فیلسوفان جدید مانند هایدگر مورد توجه قرار گرفته است، از متن فلسفه به حاشیه راند و محور دیگری برای آن برگزید و حتی در صورت لزوم وجود را به خدمت آن گماشت؟ آیا فلسفی اندیشی مساوی و مساوق یا معادل یا مشابه با وجوداندیشی است یا آنکه

یکی از شقوق فلسفیدن، وجوداندیشی است؟ آیا می‌توان فارغ از مسأله وجود، فلسفه‌ورزی کرد؟ وجه سلبی فلسفه سهروردی پاسخی مثبت و قاطع به چنین پرسشی است. وجود، خواه یک معنی داشته باشد یا چند معنی، مشترک معنوی باشد یا لفظی، در تقابل با عدم باشد یا ماهیت، نیز خواه از سنخ آنتیک یا انتو-تئولوژیک باشد یا انتولوژی، در بهترین حالت، تنها می‌تواند یکی از مسیرهای فلسفیدن باشد. حتی از این منظر شاید بهتر آن باشد تا در فلسفیدن خویش از تأویل معانی قدیم و جدید فلسفی به وجود پرهیز کنیم. نیز به جای کشف فلسفیدن با شیوه‌های جدید در باب وجود، کلاً به راه‌هایی در ورای افق وجود و فارغ از آن بیندیشیم. این است نتایج وجه سلبی فلسفه سهروردی. و اما چنین دعاوی، چه سخنان سنگین و سهمگینی به شمار می‌آیند! چرا که مفهوم وجود برای تاریخ فلسفه مانند مفهوم خدا برای تاریخ ادیان است و بخشی از فیلسوفان همه راه‌های فلسفه را منتهی به وجود و ختم بدان می‌انگارند.

نیچه با طرح مسأله خدا مرده است محوریت مفهوم خدا را در حوزه ادیان (به ویژه مسیحیت) زیر سؤال برد. اما در تاریخ فلسفه، در شرق، این فلسفه شهاب‌الدین سهروردی بود که اعلام کرد: وجود مرده است (و در غرب ایمانوئل کانت). به نظر می‌رسد که می‌توان بر اساس فلسفه سهروردی از پایان یا مرگ وجود در فلسفه سخن گفت. البته مرگ وجود در شرق یا غرب به معنای پایان مطلق آن نیست بلکه اعلام ختم آن در یک سطح فلسفی و طرح آن در تراز دیگری است؛ مثلاً به معنای پایان وجه هستی‌شناختی وجود و آغاز وجه معرفت‌شناختی یا هرمنوتیکی یا... آن می‌تواند باشد. حال یکی از سؤالات مهم این است که چرا نتوانیم سهروردی را جزو یکی از آغازهای فلسفی برای پایان یک دوره فلسفی در تاریخ که بر محور وجود و دوره وجوداندیشی است، بدانیم؟ به نظر می‌رسد که در تاریخ فلسفه اسلامی فیلسوفی ظهور کرده است که نه به فراق وجود بلکه به فراغت از وجود می‌اندیشد و در پی آن است تا فارغ از وجود بیندیشد. آن فیلسوف، سهروردی است. سهروردی نه با وجود می‌اندیشید و نه در فراق آن مویه می‌کند، بلکه نتیجه تفکر او به عزلت کشاندن وجود و به

حاشیه راندن آن و تعیین حد و جایگاه و سطح و ویژه آن است. وی در دوره دوم تفکر فلسفی خویش به جای اندیشیدن از طریق وجود یا جعل و وضع معانی جدید برای وجود یا تأویل این یا آن حقیقت مسلم به وجود و...، کلاً محوریت وجود را به سویی می‌افکند و در سودای افکندنِ طرحی دیگر می‌رود. از نظر وی در بهترین حالت، بحث وجود برای تفکر فلسفی می‌تواند بحثی مکمل به شمار آید ولی نه بحث اصلی. فیلسوف اشراقی ما فیلسوفی است جایگزین طلب که در فلسفیدن خویش به جای سه گانه وجود و عدم و ماهیت به ظاهر و ظهور و اظهار بها می‌دهد. در افق چنین فلسفه‌ای می‌توان گفت که فلسفه (متافیزیک) به دنبال آشکارکردن جهان است ولی آن مقدار که وجود، جهان را پنهان می‌کند، آشکار نمی‌سازد. پس باید به اموری از قبیل امر آشکار و آشکارگی و آشکارکننده و آشکار شده و آشکارکردن و از این قبیل پرداخت. حتی باید از تأویل این امور به وجود نیز پرهیز داشت (مانند صدرا یا حتی شاید شبیه یا معادل آنچه در نزد هایدگر رخ داده است: وجود و حقیقت یعنی آلتیا یا آشکارگی). فلسفه پرداختن به امری عینی یعنی امر آشکار و ناآشکار و امور مرتبط و اعتباری مربوط به آنها مانند ظهور و عدم ظهور و اظهار و عدم اظهار و... است و نه پرداختن به وجود و موجود و... . مسأله وجود و موجود موخر و به تبع مسأله نور و ظلمت و در ذیل آن قابل طرح است.

از نظر سهروردی باید در فراق نافهمی خود اشیا به عنوان هویات مشخص و نه در فراق نافهمی موجود و وجود، مویه کرد. باید به خود اشیا به عنوان هویات مشخص و متعین و مشهود و حاضر نگریست و نه از ورای اموری از قبیل وجود یا موجود یا ماهیت جنسی و فصلی. وجود و موجود و ماهیت، پرده‌ها و حجاب‌هایی‌اند که مانع از دیدن خود اشیا توسط عالم می‌شوند. فلسفیدن، دیدن و فهمیدن اشیاء به واسطه وجود و موجود نیست بلکه نگرستن به خود اشیا و چشم دوختن بر دیدگان خود آنها از طریق اشراق نفس است. فلسفه یعنی چشم در چشم اشیا دوختن در پرتو نور و اشراق نفس. مثلاً آدمی، آدمی است یعنی هویتی است در قامت خودش، آنگونه که به نحو بی‌واسطه و به

نور نفس در برابر دیدگان نورانی من ظاهر است و نه چیزی با عنوان وجود یا موجود یا یک ماهیت و یا حتی شی! نگرستن از منظر وجود و موجود یا ماهیت، بر روی اشیا پرده می‌افکند و میان آنها و ما فاصله می‌اندازد. محصول اندیشیدن با وجود و ماهیت، بُعدیت با خودیتِ اشیاست و نه قربیت نسبت به آنها.

مروری بر تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که ارسطو به معنای تصویری وجود (مقولی یا شبه مقولی) و معنای تصدیقی وجود (حقیقت و خطا) می‌اندیشید؛ فلوپین با پذیرش ساحت وجود به تمایز فراوجود (واحدِ احد) از وجود حکم کرد و به فراتر از وجود اندیشید و از آن فراتر رفت؛ ابن سینا به اقسام وجود پرداخت و وجود را در اقسام آن به نظاره نشست (علت و معلول، ثابت و متغیر و...)؛ ملاصدرا با تمایز اساسی وجود از ماهیت (حد وجود)، به اصالت وجود پرداخت و آن را در برابر ماهیت، اصیل دانست؛ کانت با تمایز وجود رابط از وجود محمولی، به وجود رابط محوریّت داد و به عنوان یک مقوله استعلایی، به وجود، سطحی استعلایی بخشید؛ هوسرل با تمایز خوداشیاء از وجودشان و با محوریّت قائل شدن به خوداشیاء، وجود را در پرانتز نهاد، البته با حفظ تراز استعلایی برای خود اشیا و نه وجود؛ هایدگر با طرح معنایی جدید از وجود به معنای وجود انضمامی (concrete existence) که خود را در قالب دازاین و اگزیزتانس او نمودار می‌ساخت به پدیدارشناسی وجود از طریق دازاین پرداخت و رویکردی پدیدارشناختی را در وجودشناسی به کار برد. وی در ادامه با اوج‌گیری به سوی یک وجودشناسی عام که متمایز از موجودشناسی است، فلسفه وجود جدید خود را پایه‌گذاری کرد.

اما سهروردی مهم‌ترین مسأله این فیلسوفان را که وجود است و انهاد و محوریّت و اهمیت را به نور (و نه ظلمت) داده است. (دینانی، ج ۳، ۱۳۷۸: ۱۲۹) این فیلسوف با تمایز مفاهیم عینی و ذهنی، موجود و وجود را اعتباری دانست و محوریّت را به هویات عینی داد. از نظر سهروردی، فلسفه اساساً و اولاً و بالذات، عهده‌دار عین‌شناسی (هویات عینی) است و نه اعتبارشناسی (امور

اعتباری) که امر فرعی و بالتبع است. به نظر وی هویات عینی، خود اشیا و مقومات آنها هستند؛ ولی امور اعتباری، مربوط به اشیا و نظم دهنده و مرتب کننده آنها در سطح شناخت آنها هستند. از نظر سهروردی بحث و کشف وجوه متافیزیکی امور عینی لزوماً با محوریت موجود و وجود صورت نمی‌گیرد. بنابراین، پروژه سهروردی در فهم متافیزیکی عالم، هم گذر از موجودشناسی است و هم وجودشناسی. سهروردی به دنبال فهم و شناخت عالم از طریق متافیزیک نوری است و نه وجودی، آنهم متافیزیک نوری که گویی از وجوه پدیدارشناختی برخوردار است (مثلاً در توصیف نور). وجه متافیزیکی یک هویت عینی، در وهله نخست، وجود یا موجودیت آن نیست بلکه نوری یا ظلمانی بودن آن است.

پرسش فلسفی سهروردی در باب یک شی (مانند انسان) بر اساس محور فلسفه‌اش یعنی نورشناسی، در وهله نخست، آن نیست که آن شی هست یا نیست (متافیزیک کلاسیک) یا این پرسش هم نیست که ماهیت آن در جهان بودن است یا در جهان بودن نیست (هایدگر)، بلکه نخستین سؤال فلسفی این فیلسوف آن است که یک شی، خود آشکار و دیگر آشکار است یا نه؟ آیا شی، خود و جهان را نشان می‌دهد و به نمایش می‌گذارد؟ آیا شی، صحنه ظهور و آشکارسازی خود و جز خود است یا نه؟ مثلاً پاسخ سهروردی در مورد انسان آن است که آدمی حقیقتی برخوردار از یک ظهور چندگانه است: ظهور هم برای خود و هم دیگران برای خود و هم خود برای دیگران. من، نقطه تلاقی ظهور خود و دیگران برای خود و خود برای دیگران است. من ظهوری فرو خفته و در خود نیست، بلکه گشوده برای خود و برای جهان است. خود و جز خود از طریق ظهور برای ما حضور دارند. حضور، ناشی از ظهور و تابع آن است. براساس فلسفه سهروردی اگر نوری و ظهوری درکار نباشد، نه هستی و نیستی و نه در جهان بودن یا نبودن و نه...، معنایی نخواهند داشت و اساساً فلسفه در بی‌معنایی غوطه‌ور خواهد بود.

این تحقیق که در آن نظر سهروردی در تقابل با مسأله وجود و موجود به معنای متافیزیکی آن، مورد توجه و تأمل قرار گرفته است، تلاشی است مدافعانه و همراهانه در توضیح و تحلیل و تکمیل منظر سهروردی یا دیدگاه اشراقی در قبال دیدگاه‌های مشایی و تعمیم آن به منظر صدرایی و ترسیم و تصویر نحوه گذر از مسأله وجود در دو دیدگاه مشایی و صدرایی است. البته این دفاع و همراهی لزوماً نه از باب اشراقی بودن نویسنده بلکه از باب تذکر و تنبه به نقاط قوت و مهم فلسفه سهروردی در کنار دیگر فلسفه‌ها و پراهمیت جلوه دادن آن است. به بیان دیگر این اثر در حد یک تحقیق تاریخ فلسفه‌ای و نیز در پی تشدید دیالکتیک و دیالوگ میان فلسفه‌هاست.

نیز گفتنی است که راقم این سطور بر این باور است که می‌توان و باید با فیلسوفان محاوره کرد و به گفتگویی فلسفی با آنان تن داد. نویسنده بر این امر اذعان دارد که نه یک سهروردی شناس است و نه یک سهروردی پژوه اما به تبع دوستداری فلسفه، یک دوستدار فلسفه سهرودی است. بنابراین در این میان در حد یک محاوره کننده و گفتگو کننده با فلسفه سهروردی به این فلسفه پرداخته است. این اثر محصول گفتگوی یک دوستدار فلسفه با یک فیلسوف اهل جهان اسلام یعنی با سهروردی است، اما با سهروردی اشراقی و در حکمه اشراق. حاصل این گفتگو، به زعم نویسنده، گره‌گشایی‌هایی از فلسفه اشراق است و البته در عین حال گره افکنی‌هایی بر آن است! و البته به نظر می‌رسد که روال فلسفه نیز همین است: از سویی گشودن گره‌هایی از ریسمان حقیقت فلسفی و فلسفه‌ها و از سوی دیگر افکندن گره‌هایی بر آنها، در جریان محاوره با آنها.

نخستین محاوره نویسنده با سهروردی به حدود پانزده سال پیش و به کتاب سه فیلسوف مسلمان ایرانی: شیخ اشراق، ملاصدرا و طباطبایی برمی‌گردد (انتشارات بنیاد حکمت صدرایی صدرا، سال ۱۳۸۴). در نخستین مواجهه فلسفی با سهروردی، در عین حال که در فلسفه سهروردی سیر و تفحص می‌کردم ولی آن را در حال و هوای فلسفه صدرایی و مقولات آن به نظاره نشسته

بودم. اما در مواجهه دوم و کنونی، اصل را بر استقلال فلسفه سهروردی نهاده‌ام و خود را صرفاً بر معانی، ساختار، ظرفیت‌ها، تأویلات ممکن و ... خود آن متمرکز ساخته‌ام.

در فصل آخر کتاب نیز به فراخور حال و هوای کتاب و در راستای آن، مقاله‌ای در نقد یکی از تقریرهای جدید از اصالت وجود آمده است و بدان اضافه شده است (که البته نگارش آن به سال‌ها پیش برمی‌گردد). امیدوارم این اثر و مجموعه تأملات آن بتواند پرتو دیگری بر دیدگاه‌های سهروردی بیفکند و کنجکاوی ما را در باب این فلسفه بیش از پیش برانگیزاند.

فصل اول : موضوع فلسفه سهروردی

استقلال، تداعی‌ها، پیشینه، پرسش‌ها

موضوع فلسفه

موضوع فلسفه، عنوانی است که فیلسوف واقعیات را در ذیل آن فهم می‌کند و از طرف دیگر تمام بخش‌های فلسفی خود را بر حسب آن نظم و وحدت می‌بخشد و ارتباط و پیوستگی درونی آنها را تضمین می‌کند. به بیان دیگر همین عنوان کلی است که تمام بخش‌های فلسفه یعنی امور عامه و خاصه را دور خود جمع می‌کند. باید توجه داشت که در فلسفه مشاء و نیز فلسفه سهروردی، موضوع نمی‌تواند از مقوله منظر یا امری تمثیلی باشد. چرا که در هر دو فلسفه چنان به موضوع نگریسته می‌شود که نافی منظریت و تمثیلی بودن موضوع فلسفه است. بدین صورت که در فلسفه مشاء سخن بر سر عوارض ذاتی موضوع است (که منظر و تمثیل فاقد آنهاست) و در فلسفه سهروردی سخن از عینی بودن (مقابل اعتباری بودن) موضوع است و منظریت و تمثیلی بودن، به معنای دقیق کلمه، چنین اوصافی را بر نمی‌تابند.

موضوعی در عرض دیگر موضوعات فلسفه

در هستی‌شناسی‌های پیشین می‌توان محورها و عناوینی را یافت که یا موضوع آنها به شمار می‌روند و یا بسیار اساسی هستند. برای نمونه در نزد افلاطون، مثال/ مثل، در ارسطو صورت، در فلوطین احد، در ابن سینا موجود، در صدررا

وجود، در اسپینوزا جوهر، در لایب نیتس موند را می‌توان به عنوان موضوعات یا محورهای اساسی فلسفه‌های آنها در نظر گرفت.

اما نقطه عزیمت سهروردی به سوی حقایق چیست؟ در پاسخ باید گفت: نور و ظلمت. موضوع فلسفه سهروردی دارای دوگانگی است. پس هم ماهیت موضوع فلسفه سهروردی، متفاوت از عناوین و موضوعات دیگر فلسفه‌هاست و هم دارای دوگانگی است. به نظر سهروردی با این دوگانگی است که کل حقایق فهم و توصیف و تبیین می‌شوند. از نظر سهروردی فلسفه به معنای هستی‌شناسی‌اش، علم النور و الظلمه یا به معنای دقیق، علم کلی در باب انوار و ظلمات یا دانش انوار و ظلمات است.

تداعی‌ها و دلالت‌ها

در همین آغاز ورود به فلسفه سهروردی، می‌توان به تأمل در تداعی‌ها و دلالت‌های اولیه مربوط به تفکر فلسفی وی پرداخت. از جهت دلالت‌های هستی‌شناختی باید گفت که سهروردی با موضوع قرار دادن نور و ظلمت به دنبال آن است تا ما را بدان فرا خواند که موجودات و هستی را در ذیل این دو عنوان فهم و توصیف و تبیین کنیم. عنوان کتاب هستی را نور و ظلمت بدانیم: موجودات یا نوری‌اند یا ظلمانی.

در عین حال که نور و ظلمت اوصافی هستی‌شناختی و عینی و خنثی هستند اما از حیث دلالت‌های انسان‌شناختی و متعارف، در مقایسه با مثل و صورت و موجود و وجود و موند و... دارای تفاوت‌اند. نور و ظلمت، فی نفسه خنثی هستند ولی بار معنایی و دلالت‌های مستقلی نیز دارند. اینکه هر يك از ما بگوییم: من هستم یا سایه‌ای از مثل‌ام یا وجود دارم یا صورتم دارم و...، معنا و دلالت و حس کاملاً متفاوتی را نسبت به اینکه بگوییم: من نورم، القا می‌کند. اینکه بگوییم من يك هویت نوری هستم از همان آغاز وجه خنثای دیگر محمولات (و شاید بعضاً منفی آنها) را به کناری می‌نهد و به هویت من نقش و نگار ویژه و بلکه زنده و پویا و قابل توجهی می‌بخشد. اگر اسناد نور به خود

و بازتاب‌های وجودی و درونی آن را در افق فهم متعارف (که در باب فهم نور، مورد تأکید سهروردی نیز هست) نیز مورد توجه قرار دهیم، بر وجه مثبت آن صحه خواهیم گذاشت. اسناد نور به آدمی، محملی برای قرار دادن او در افق حقایقی چون معناداری، امید، سرزندگی، فعالیت، از خود بدر شدن (منتشر شدن) و ظهور در ماورای خود و... است. نوری دانستن خود می‌تواند در همان آغاز هستی‌شناسی خویشتن، نگاه ما را به خودمان مثبت سازد. نور بر خلاف عنوان وجود و صورت و... از بار معنوی و ارزشی نیز برخوردار است. در کنار نور باید به اسناد ظلمت به خود و شان طلسمانی خود و آثار آن نیز اندیشید. دلالت‌های ظلمت نیز به همان اندازه نور مهم و مؤثراند. در حوزه انسان‌شناسی، ظلمت امری مهم و اساسی است. دلالت‌های ظلمت در نقطه مقابل معانی‌ای قرار می‌گیرند که در مورد نور به کار می‌رود. نیز گفته خواهد شد که در نزد سهروردی در عین محوریت نور، اصالت هم با هویت نوری و هم ظلمانی انسانی است و ما درگیرودار چالش دو هویت عینی هستیم و نمی‌توان در نظر و عمل یکی از آن دو را نادیده گرفت.

پیشینه تاریخی موضوع

طرح و موضوعیت نور دارای سابقه تاریخی است ولی در این میان مهم‌ترین بخش این تاریخ مربوط به قالب‌بندی و معنادهی یا تعبیر فلسفی از نور در نزد فلسفی‌اندیشان است. نخستین مسأله در نورشناسی فلسفی سهروردی این است که زمینه‌های تاریخی آن کدام است؟ پیش از سهروردی، نور در نزد کدام فیلسوفان مطرح شده است یا موضوعیت داشته است؟ به علاوه سیر یا جریان فلسفی شدن نور به چه نحوی بوده است؟

نخستین موضوع مربوط به نور را می‌توان در ایده آتش جهانی هراکلیتوس یافت. هراکلیتوس در عبارتی، جهان را یک آتش همواره روشن می‌داند: «جهان یک آتش همواره زنده است، با مقادیری از آن که افروخته می‌شود و مقادیری که خاموش می‌گردد»^۱. (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۸۰: ۵۳) هراکلیتوس بر خلاف سنت ایونی

کشف مادة المواد در اندیشه فهم ماهیت جهان بود و آن را در صیوروت یافت و بر حسب تمثیل رودخانه و آتش آن را بیان داشت. بنابراین مفهوم آتش نزد هراکلیتوس بیشتر جنبه تمثیلی دارد یعنی نماد صیوروت، نزاع اضداد (شعله‌های قوی و ضعیف یا شعله‌های از بین رونده و آینده)، انحلال صیوروت و ضدیت در امر واحد (آتش واحد) است. (همان) آتش در نزد هراکلیت همانند تمثیل رودخانه است که در هر دو، معنایی از هویت مداوم حفظ می‌شود مانند جریان مستمر آب یا شعله وری مستمر آتش. هراکلیت می‌خواهد بگوید در عین حال که جوهری واحد باقی نمی‌ماند (بر خلاف سنت قدیمی‌تر سنت ایونی نزد طالس و آناکسیمنس که به بنیادی ثابت از قبیل آب و هوا معتقد بودند) و جواهر و اشیاء کلا تغییر می‌یابند (مانند دادن پول و گرفتن نان که مستلزم تغییر پول به نان است)، اما می‌توان در کل معنایی را حفظ کرد که در آن کل موجودات از هویتی مدام برخوردارند. جهان نیز همانند آتش و رودخانه در جریان است ولی می‌توان هویتی مستمر را در آن باز یافت. (تایلور، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۱)

تمثیل غار افلاطون (در کتاب جمهوری) متضمن دو مفهوم است: آتش درون غار (که نماینده خورشید است و ناظر به وضعیت در این عالم) و خورشید بیرون غار (نماینده خیراعلی). (همان: ۱۹۱) هر دو مفهوم را می‌توان در ذیل مفهوم نور مورد توجه قرار داد. سیر افلاطونی در نخستین مرحله در مواجهه با سایه‌های ناشی از نور آتش آغاز می‌شود ولی در نهایت منتهی به رویت خورشید می‌گردد. تعبیر افلاطون از نیک به منزله خورشید چنین است: «هنگامی که از تصویر نیک سخن می‌گفتم، منظورم خورشید بود. زیرا خود نیک به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. از این رو همان نقشی را که نیک در جهان معقول در مورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافتنی است به عهده دارد، همان نقش خورشید را در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۹-۱۰۴۸). اما همانگونه که روشن است رویکرد افلاطون نیز به مسأله نور تمثیلی است: سایه و آتش

درون غار و نیز خورشید، گویی مراحل آگاهی ما هستند مانند خیال (ایکوئیس)، عقیده (پیستیس) و علم (نونیس). (کاپلستون، ج ۱: ۱۹۱)

نیز گفتنی است که تمثیل نور و ظلمت، جزو ارکان دین ایرانی و تفکر ایران باستان است. اما در متون دینی ایرانی محور اصلی اهورا و اهریمن است و نور و ظلمت سمبل این دو عنصر اساسی دینی است. نور و ظلمت دو مفهوم اساسی در دین زرتشت و کتاب اوستا هستند. اما در جهان اسلام در متون دینی، در قرآن چهل بار واژه نور، هم در حوزه حقایق و اشیا مثلاً در باب خداوند و هم روابط خداوند با انسان‌ها و نبوت و وحی، به کار رفته است. واژه ظلمت نیز در قرآن بارها به کار رفته است.

در حوزه متون غیر دینی باید گفت که ابن سینا به تفسیر آیه نور پرداخته است، اما بدون تصریح در شأن هستی‌شناسی آن یا تعمیم آن به حوزه هستی‌شناسی. اساساً در این تفسیر، بیشتر جنبه تمثیلی نور مورد توجه بوده است. اما توجه فیلسوف به چنین تمثیلی نیز می‌تواند مسأله خیز و الهام بخش باشد. سپس تر متفکرانی از قبیل غزالی در مشكاة الانوار و پس از او ابوالبركات بغدادی در کتاب فلسفی خود المعتبر فی الحکمه، پیش از سهروردی، به نور موضوعیت داده‌اند. غزالی پیش از سهروردی به تفسیر مفصل آیه نور در قرآن پرداخته است و مقوله نور را به کل موجودات تسری داده است. در این تفسیر، خداوند نور خود را بر آسمان‌ها و زمین گسترده است و انسان به سبب مراتب روح خود، عالی‌ترین و جامع‌ترین موجودات از حیث برخورداری از نور الهی است. (غزالی، مشكاة الانوار و نیز ر. ک. تفسیر حائری یزدی از آن در باب علم حضوری)

درست است که نگاه غزالی به نور، دینی و شبه عرفانی است اما وی توانسته است تا نور را از وجه تمثیلی خارج و بدان وجه حقیقی بخشد. غزالی در مشكاة الانوار در عین موضوعیت بخشیدن به مسأله نور، به تحلیل فلسفی و نظری در باب نور نمی‌پردازد.

رویکرد فلسفی به نور و معنی دهی و تفسیر فلسفی از آن را اساساً باید در نزد فیلسوفان جستجو کرد. در نزد فیلسوفان غربی، آگوستین (۴۳۰-۳۵۴) در

حوزه آگاهی‌های معقول، از اصطلاح نور سود می‌جوید: «ذهن هنگامی که به روال طبیعی به معقولات توجه می‌کند، طبق مشیت خالق، آنها را در پرتو نور مجردی که از نوع خاص خودش است، مشاهده می‌کند، درست همان طور که چشم مادی اشیای نزدیک را در پرتو نور مادی می‌بیند». (کاتینگهام، ۱۳۹۰: ۱۶۸)

دکارت (قرن هفدهم)، هم از مفهوم نور سود برده است و هم بر حسب رویکرد معرفت‌شناختی خود بدان معنایی معرفتی-روان شناختی داده است؛ یعنی وضوح و تمایز. وی در آثار نخستین خود از اصطلاح نور عقل سود می‌برد که معنای فلسفی آن همان شهود (intuition) است: «شهود، دریافت یک ذهن روشن و دقیق است که فقط از نور عقل نشأت می‌گیرد... بنابراین هر کسی قادر است که در ذهن خود شهود کند که وجود دارد و می‌اندیشد و مثلث فقط دارای سه ضلع است». (همان: ۱۶۹) وقتی هابز استعاره نور عقل دکارت را زیر سؤال می‌برد، دکارت در پاسخ می‌نویسد: «هر کسی می‌داند که نور در عقل به معنای وضوح آشکار شناخت است». (همان: ۱۷۰-۱۶۹) دکارت در آثار متأخر خود یعنی تأملات از اصطلاح نور فطری (natural light) استفاده می‌کند. که به معنای هر آن چیزی است که برای عقل آشکار و بدیهی است. افزودنی است که اولاً همه آدمیان دارای نور فطری‌اند و ثانیاً این نور با ملاک مهم دکارت یعنی وضوح و تمایز نیز مرتبط است. (همان: ۱۷۱) اما آیا اصطلاح نور برای دکارت صرفاً در حد یک استعاره باقی می‌ماند؟ به نظر می‌رسد که اگر در آثار نخست نیز چنین باشد، ولی در آثار متأخر به دلیل ظهور مفهوم وضوح و فلسفی بودن آن در فلسفه دکارت و پیوند آن با نور، استعاری بودن محض نور برای دکارت کم رنگ خواهد بود. با این وصف در کل، تلاش دکارت نوعی استعاره‌زدایی از نور محسوب می‌شود و منجر به آن می‌شود که نور به دلیل پیوندش با وضوح، حداقل به عنوان یک عنصر شبه فلسفی تلقی گردد.

هایدگر از مجموعه واژگانی در بیان دیدگاه‌های فلسفی خود سود می‌جوید که بی‌ربط با مفهوم نور و ظهور نیستند. هایدگر در ذیل رویکرد پدیدارشناسی وجودشناختی خود، به نور معنی فلسفی بخشیده است؛ معانی‌ای مانند

گشودگی و مکشوفیت و روشنگاه از این قبیل است. وی در وجود و زمان از گشودگی دازاین و مکشوفیت امور برای او سخن می‌گوید و اساساً تعریف حقیقت را به مثابه گشودگی در هستنده کشف کننده (کاشف) به سوی هستنده کشف شده (مکشوف) می‌داند (در مقابل تعریف به مطابقت). (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۹۱) وی در درسگفتارهای پدیدارشناسی خود بر دو مفهوم کلیدی کشف کنندگی (کاشفیت) و گشودگی (مکشوفیت) تأکید می‌ورزد که هر دو به دازاین منتسب است ولی دومی در نسبت به اشیا است. وی تعبیری از این قبیل را به کار می‌برد: «دازاین کشف کننده است، کشف هست در هست بودنش... کشف شدگی هست است که به آن مجال و امکان نسبت [میان تصورات یا حمل تصورات و تشکیل تصدیقات را] می‌دهد... کشف کنندگی موجود را از گشودگی وجودش فرق می‌کنیم». (هایدگر، ۱۳۹۲: ۹۹-۹۶) هایدگر از اختفا، بدر آمدن و آشکار شدن اشیا سخن می‌گوید: «شاعران و هنرمندان اشیا را و می‌نهند ولی در عین حال به اشیا امکان می‌دهند که آشکار شوند و خود را نشان دهند». (بیکول، ۱۳۹۵: ۲۸۵) اساساً هایدگر در آثار خود بحث‌ها و تحلیل‌های دقیقی در باب معانی متعدد ظهور مطرح ساخته است. (بهشتی و انصاری، ۱۳۹۹: ۳۱۸-۳۰۸) وی از استعاره روشنگاه در مورد آدمیان سود می‌برد: ما یک روشنگاه هستیم. اما نه مبتنی بر آگاهی محض بلکه وضعیتی وجودی (آنجا بودن و در میان روابط بودن) که اشیا در آن خود را نشان می‌دهند و آشکار می‌سازند مانند یک محوطه باز درون جنگل که گیاهان و حیوانات در آن مقابل نور خورشید قرار می‌گیرند و پدیدار می‌شوند. بدون این روشنگاه همه چیز در اختفای بیشه خواهد ماند. (همان: ۲۸۶)

شاید چنین عبارت پردازی هایدگر در باب نور و روشنایی و آشکارگی و... و داخل کردن آن در مفهوم دازاین و حقیقت و... را نیز بتوان نوعی شبه پدیدارشناسی نور یا معنی فلسفی بخشیدن به نور از طریق پدیدارشناسی قلمداد کرد. نوعی پدیدارشناسی که نور و ظهور را در سطح مبحثی فلسفی وارد می‌کند و از حد استعاره صرف خارج می‌سازد.

اما در مورد سهروردی باید گفت که برخورد وی با نور و رویکردش نسبت بدان نه عیناً دینی (زرتشتی و اسلامی و...) است و نه تمثیلی (خورشید در تمثیل آتش هراکلیتوسی و غار افلاطونی) و نه عرفانی (در نزد غزالی) و نه معرفت‌شناختی (دکارت) یا شبه‌پدیدارشناختی (هایدگر) است. مواجهه سهروردی با نور و ظهور، در وهله نخست از نوع فلسفی-متافیزیکی است و اما شاید بتوان در نهایت رویکرد وی به نور را متافیزیکی-پدیدارشناختی دانست به معنای جمع محتوای متافیزیکی نور به علاوه مؤلفه آشکارگی و مکشوفیت و گشودگی. وی با اتکا بر روش شهودی-نظری و عرفانی-فلسفی‌اش سعی در ارائه چشم اندازی فلسفی در باب نور دارد. نور چیزی است که سهروردی آن را به شهود و اشراق دریافته است و به علاوه به آن رنگ فلسفی و قالب ویژه فلسفی بخشیده است. نور برای سهروردی در حد يك نظریه فلسفی مطرح است که عرض عریضی دارد و از نور محسوس گرفته تا نور غیر محسوس (مجرد) را شامل می‌شود و از ساحت‌های هستی‌شناختی، پدیدارشناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و.... برخوردار است.

در نهایت گفتنی است که گویی به تدریج مسأله نور از خوانش‌ها و چارچوب‌های اسطوره‌ای، دینی، عرفانی عبور کرده و به تدریج در منظرهای شبه فلسفی و فلسفی قرار گرفته است. نور در نهایت بر حسب مفاهیم و مقولات و در حال و هوای فلسفی تعبیر و بیان شده است.

سه پرسش بنیادی در باب موضوع فلسفه سهروردی

در باب موضوع فلسفه سهروردی می‌توان سه پرسش اساسی چپستی، چرایی و چگونگی را مطرح ساخت و به آنها پرداخت. مراد از پرسش از چپستی این است که موضوع فلسفه سهروردی چیست؟ با رجوع به دیدگاه سهروردی دقیقاً چه موضوعی برای فلسفه می‌یابیم؟ پاسخ به این پرسش نیاز به بررسی متنی و شرحی و تفسیری دارد. مراد از پرسش از چرایی این است که چرا سهروردی چنین موضوعی را برای فلسفه انتخاب کرده است؟ دلایل یا مبنا یا ملاک یا به

طور کلی توجیه وی برای چنین گزینشی چیست؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی نظری و فلسفی و بیان ادله و شواهد و قرائن است. مراد از پرسش چگونگی آن است که از آنجا که پاسخ‌های دو پرسش فوق‌الذکر، مستلزم نفی موضوعیت مرسوم فلسفه یعنی وجود و موجود است (چون اساساً وی آنها را اعتباری می‌داند)، بنابراین لازم است تا تحلیل و تحقیق دقیق سهروردی در باب رد موضوعیت وجود و موجود برای فلسفه روشن گردد. از این رو مراد از سؤال چگونگی این است که نحوه گذر و پشت سر نهادن محورهایی مانند وجود و موجود از سوی سهروردی چیست یا به بیان دیگر تحلیل سهروردی از وجود و موجود و تحقیق وی مبنی بر اعتباری بودن آنها چیست؟