

چیستی موضوع مابعدالطبیعه سهروردی و توجیه فلسفی آن^۱

masoud_omid1345@yahoo.com

مسعود امید / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

دریافت: ۹۷/۰۷/۱۱ پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۶

چکیده

در این مقاله دو مسئله در باب فلسفه سهروردی پیگیری می‌شود: نخست آنکه موضوع فلسفه سهروردی چیست؟ دوم اینکه چه دلایل و قرائنی را می‌توان به سود موضوع مابعدالطبیعه سهروردی اقامه کرد؟ مابعدالطبیعه در جهان اسلام شاهد سه گرایش مشایی و اشراقی و صدرایی بوده است. هریک از این سه گرایش، موضوعاتی را برای مابعدالطبیعه خود تعیین کرده‌اند و دلایل و قرائنی را به سود آنها بیان داشته‌اند. در این میان پرسش از موضوع مابعدالطبیعه و شأن فلسفی آن از نظر سهروردی، کمتر مورد بحث قرار گرفته است. در این نوشتار در پاسخ به پرسش نخست، با عدم پذیرش رویکرد غیرموضوع‌گرا (تمرکز بر روش، غایت، فیلسوف و...) در باب فلسفه سهروردی و پذیرش رویکرد موضوع‌گرا و طرح نظریات متعدد (از قبیل غیروجود، شیء، نور مجازی، نور قدسی و مطلق نور)، به دوگانه نور و ظلمت به عنوان موضوع فلسفه سهروردی اذعان شده است. در پاسخ به پرسش دوم با اتخاذ روش مقایسه‌ای و تعاملی، و با تکیه بر ملاکها، مبادی و پیش‌فرض‌های دیدگاه‌های فلسفه مشایی و صدرایی در باب تعیین موضوع برای فلسفه، دلایل و قرائنی نظری برای توجیه فلسفی موضوعیت نور و ظلمت برای مابعدالطبیعه اقامه شده است. با این وصف این نوشتار تلاشی است برای کشف صدف فلسفی گوهر شهودی و اشراقات سهروردی، در باب موضوع مابعدالطبیعه از جهت چیستی و شأن فلسفی آن.

کلیدواژه‌ها: متافیزیک سهروردی، گذر از موضوعیت موجود و وجود، دوگانه نور و ظلمت، توجیه فلسفی موضوع.

مقدمه

نخستین مسئله در این نوشتار آن است که سهروردی در آثار دوره پیشاشراقی‌اش در تعریف‌هایی که از فلسفه داشته، به موضوعیت موجود و وجود برای آن تصریح کرده است. وی در **تلویحات** به وجود مطلق اشاره (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲) و در **المشارع و المطارحات** همین عنوان را برای موضوعیت فلسفه تکرار کرده است (همان، ص ۱۹۶-۱۹۷). همچنین در **المحاحات** موضوع فلسفه را موجود دانسته است (سهروردی، ۱۹۶۹، علم ۳ مورد ۱): اما مسئله این است که سهروردی در دوره اشراقی برای فلسفه اشراقی خود چه موضوعی برگزیده است؟

دومین مسئله که در ادامه پرسش نخست خود را نشان می‌دهد آن است که ارزش فلسفی و شأن فلسفی چنین موضوعی براساس اصول و پیش‌فرض‌های فلسفی، اعم از اشراقی و غیراشراقی و نیز در قبال دیگر موضوعات مانند موجود و وجود چیست؟ تفکر اشراقی چه توجیهاات فلسفی موجود یا ممکن را می‌تواند برای معقولیت بخشیدن و مقبولیت چنین موضوعی عرضه کند؟ در ادامه، نخست، چیستی موضوع فلسفه سهروردی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و آن‌گاه به موجه‌سازی موضوع مختار برای مابعدالطبیعه سهروردی پرداخته خواهد شد.

۱. چیستی موضوع مابعدالطبیعه سهروردی

۱-۱. رویکرد غیرموضوع‌گرا در تعریف فلسفه سهروردی

برخی به تعریف و توصیف فلسفه سهروردی پرداخته‌اند، اما بدون تأکید و محوریت دادن به موضوع موجود یا حتی ممکن در فلسفه او. به بیان دیگر دیدگاه‌هایی هستند که اهمیت چندانی به تعیین موضوع برای فلسفه سهروردی قائل نیستند و طرح مسئله موضوع فلسفه سهروردی برای آنها اهمیت و موضوعیت ندارد. مجموع آرای موجود و ممکن در این رویکرد را می‌توان بدین ترتیب برشمرد:

۱-۱-۱. تعریف فلسفه سهروردی بر حسب مجموعه مباحث فلسفی و نه موضوع خاص

فلسفه سهروردی موضوع معین و مشخصی ندارد و بلاموضوع است. تمام فیلسوفان در مقدمه کتاب فلسفی خود به نحو تفصیلی در باب رئوس ثمانیه (یا حداقل بخش‌های مهم آن یعنی موضوع و روش و...) قلم‌فرسایی می‌کنند؛ اما از آنجاکه سهروردی در **حکمت‌الاشراق** به چنین امری نپرداخته و حتی به موضوع و تعریف فلسفه را نیز مشخص نساخته، پس موضوع خاصی را برای فلسفه مطرح نکرده است؛ سلباً و ایجاباً. بنابراین فلسفه سهروردی موضوع خاصی ندارد و صرفاً مجموعه مباحث فلسفی است.

۱-۱-۲. تعریف فلسفه بر حسب غایت

یکی از مؤلفه‌هایی که در نظر برخی به چشم می‌خورد، به‌گونه‌ای که می‌توان بر اساس آن به ماهیت فلسفه پی برد، تأکید بر غایت است. براین اساس می‌توان بدین نتیجه رسید که سهروردی در مسئله فلسفه‌شناسی، غایت‌محور است. وی «فلسفه را بر اساس غایت آن که نیل به متن واقع باشد، تعریف می‌کند» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۴).

۱-۱-۳. تعریف فلسفه بر حسب فیلسوف

دیگر نظر ممکن و مفروض (ولی قابل استنباط) نزد سهروردی آن است که به جای فلسفه‌شناسی با فیلسوف‌شناسی سروکار داریم. سهروردی بیش از آنکه از فلسفه سخن بگوید، در باب فیلسوفان حرف زده است. تعریف و تقسیم سهروردی نه به فلسفه، بلکه معطوف به خود فیلسوف است. وی در مقدمه *حکمت‌الاشراق* به جای بحث مرسوم در رئوس ثمانیه، به نحو مفصل به اقسام فیلسوفان پرداخته است. او فیلسوفان را در هشت گروه بر حسب تسلط در بحث و نظر یا تمرکز بر تاله و اشراق تعریف و تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱-۱۲). با این وصف، فلسفه یعنی آنچه از جانب اقسام و مراتب فیلسوفان شکل می‌گیرد و از ضمیر و ذهن آنان می‌تراود. فلسفه چیزی جز محصول سلوک عقلی و قلبی و مشی خاص فیلسوفان نیست. این نکته را هم می‌توان در نظر داشت که بر مبنای تشکیک در ماهیات و مراتب نور، می‌توان از نظر سهروردی، مفهوم فیلسوف را مشکک دانست و نه متواطی. با این وصف دقیق‌تر آن است که نزد سهروردی نه از اقسام فیلسوفان، بلکه از انتحای آنان سخن بگوییم.

۱-۱-۴. تعریف فلسفه بر حسب روش

فهم ماهیت فلسفه نزد سهروردی بر حسب روش است. براین‌اساس فلسفه‌شناسی سهروردی روش‌محور است و نه موضوع‌محور، فیلسوف‌محور یا غایت‌محور. از نظر وی فلسفه به معنای کشف حقایق یا به روش بحثی صرف است یا به شیوه تأله و اشراقی صرف است و یا به نوعی حاصل جمع این دو است. مهم‌ترین دستاورد سهروردی، عدول از روش مشایی و اعلام ختم آن و تغییر در روش فلسفه‌ورزی بود.

۱-۲. رویکرد موضوع‌گرا در تعریف فلسفه سهروردی

کسانی معتقدند در کنار دیگر مؤلفه‌های مربوط به فلسفه سهروردی مانند روش و غایت و...، باید به مسئله موضوع نیز اهمیت داد و در باب آن اندیشید. مجموعه این دیدگاه‌ها را می‌توان ذیل رویکرد موضوع‌گرا فهم کرد. براساس این رویکرد، سهروردی در توصیف فلسفه خود علاوه بر مؤلفه‌های دیگر از قبیل روش و غایت، به موضوع آن نیز توجه داشته است. موضوع فلسفه برای سهروردی موضوعیت و اهمیت دارد؛ اما گفتنی است که آرای مختلفی در باب چیستی موضوع از نظر سهروردی مطرح شده است. در اینجا نخست به مهم‌ترین آرا در باب موضوع فلسفه سهروردی اشاره می‌شود و سپس به نظر مختار پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۱. غیروجود

نگاه سهروردی به موضوع فلسفه، سلبی است. پس موضوع فلسفه وی عنوانی سلبی خواهد بود؛ بدین معنا که چون در *حکمت‌الاشراق* به نقد موضوعیت وجود برای الهیات پرداخته شده، پس قطعاً موضوعیت وجود برای فلسفه سهروردی منتفی است، به نحو سلبی. با این وصف فلسفه یعنی آنچه به وجود نمی‌پردازد و به غیروجود می‌پردازد. سهروردی با عبارتی که در باب فلسفه مشاء به کار می‌برد به کنایه، وجود را موضوع فلسفه آنها می‌داند و به این وسیله موضوع موردنظر خود را چیزی غیر از وجود معرفی می‌کند: «إن بعض اتباع المشائین [فأرابی و ابن سینا] بنوا

کلّ امرهم فی الالهیات علی الوجود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۷)؛ برخی پیروان مشاء همه مسائل و مباحثشان در الهیات (فلسفه) را بر وجود بنا نهاده‌اند [درحالی که وجود امری اعتباری است].

شهرزوری در راستای همین دیدگاه، به صراحت موضوعیت وجود را برای فلسفه اشراق و اساساً متأزلیک، منتفی می‌داند:

سُتْظَهَرُ لَكَ عَنْ قَرِيبِهِ أَنَّ الْوُجُودَ وَالْمَوْجُودَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ اِمْرَانِ اِعْتِبَارِيَانِ. لَا وُجُودَ لِهَمَا فِي الْاَعْيَانِ. وَمَا لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْاَعْيَانِ، لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَعْرُوضاً لِلْاُمُورِ الْمُحَقَّقَةِ الْوُجُودِيَّةِ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَوْضِعاً لِعِلْمٍ مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ. فَالْوُجُودُ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَوْضِعاً لَهُ (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۷۱)؛ به زودی بر تو روشن می‌شود که وجود و موجود من حیث هو موجود، دو امر اعتباری‌اند و هیچ تحقیقی در خارج ندارند و چیزی که در خارج نیست، صحیح نیست معروض امور متحقق وجودی قرار گیرد. از این رو اینکه وجود موضوع علم مابعدالطبیعه قرار گیرد، ناصواب است. پس صحیح نیست که وجود، موضوع فلسفه باشد.

۱-۲-۲. شیء

چون سهروردی در حکمت‌الاشراق، هم مقسم واجب و ممکن و هم مقسم نور و ظلمت را شیء قرار داده است، پس موضوع فلسفه و مابعدالطبیعه را می‌توان شیء در نظر گرفت. رجحان شیء بر وجود نیز از آن جهت است که برای سهروردی عینی‌گرا، دلالت مفهوم شیء بر حقایق خارجی، بیشتر از وجود است. با این وصف می‌توان نظریه‌ای ایجابی را نزد سهروردی پی‌جویی کرد (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۸۱-۸۲). پس موضوع فلسفه، شیء است.

۱-۲-۳. نور مجازی (رمزی و استعاری)

موضوع فلسفه سهروردی نور است، اما عنوان نور اساساً عنوانی تأویل‌پذیر و به تعبیری رمزی و استعاری است. گفتنی است که رمز و استعاره موردنظر در این مقام از نوع خاص یعنی فلسفی و یا عرفانی است و نه عام و از نوع ادبی و بنابراین نیازمند وجود اهل خیره و تخصص در فلسفه و عرفان است تا آن را دریابند و از آن رمزگشایی کنند (هروی، ۱۳۶۳، ص ۸). شهرزوری (متوفی در قرن هفتم)، قطب‌الدین شیرازی (متوفی در قرن هشتم) و هروی (قرن یازدهم)، نور و ظلمت خسروانی متقدم و اشراقی متأخر را به ترتیب رمز و استعاره‌ای برای وجوب و امکان می‌دانند. شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی در این مورد چنین می‌نویسند: «نور و الاخر ظلمة لانه رمز علی الوجوب والامکان. فالنور قائم مقام الوجود الواجب و الظلمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۲-۲۳؛ شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۲۰-۲۱؛ هروی، ۱۳۶۳، ص ۹).

از سوی دیگر صدرالمتألهین نور را با تکیه بر مفهوم مساوقت یا بر اساس اختلاف صرف لفظی میان نور و وجود، به وجود تأویل می‌کند. وی ظلمت را نیز به معنای اعدام و امکانات می‌داند. از نظر صدرا اگر مراد از نور را ظاهر بذاته و مظهر لغيره بدانیم، مساوق وجود، بلکه عین خود آن است؛ پس ظلمت هم چیزی جز عدم و امکان نخواهد بود:

واعلم انّ النور ان ارید به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسماً بانقسامه، فمنه نور واجب لذاته قاهر علی ماسواه و منه انوار عقلیه و... حتی الاجسام الکئیفة فانها ایضاً من حیث الوجود لا تخلو من نور لکنه مشوب بظلمات الاعدام والامکانات کما بیناه فی شرحنا لحکمة الاشراق (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۸۸-۸۹).

گویی همان‌گونه که سهروردی در مقدمه *حکمت‌الاشراق* اندیشه‌ها و الفاظ قدمای فیلسوفان را رمزی و قابل تأویل می‌داند: «کلمات الاولین مرموزه». سهروردی، قطب‌الدین شیرازی و صدرالمتألهین نیز الفاظ سهروردی مانند نور و ظلمت را رمزی می‌انگارند.

۴-۲-۱. نور قدسی

موضوع فلسفه سهروردی، نور در معنایی حقیقی، ولی نور خاص و قدسی است. به بیان دیگر می‌توان آن را نور مطلق (صرف النور) دانست و نه مطلق نور یا انوار. این نور مقید مقدس ریشه در ایران باستان دارد و با عنوان خورنه نامیده می‌شود. به زبان دقیق‌تر می‌توان موضوع حکمت سهروردی را نور مقدس، نور جلال یا نور آسمانی و نور قدسی دانست. هانری کربن در این باب می‌نویسد: «در اندیشه سهروردی این تصویر خورنه که تصویری بسیار دقیق است، گواه بر پیوند مستقیم حکمت اشراقی او با حکمت ایران باستان است... سهروردی به تأکید می‌گوید که منابع اشراق همان منابع خورنه است، اشراق نور، نور اشراقی، نور جلال، همه اینها تعابیر مختلفی از یک مبدأالمبادی واحد است» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۶۹). از نظر وی این مبدأ نور و مبدأالمبادی است مقدس و ذوالجلال که شایسته و بایسته است تا به عنوان موضوع مابعدالطبیعه لحاظ شود. برهمین اساس است که کربن اندیشه سهروردی را ذیل فلسفه (philosophy) قرار نمی‌دهد بلکه آن را از مقوله حکمت به معنای سوفیا (sophia) می‌داند که متضمن مکاشفات نوری جذبه‌آمیز است و بنابراین آن را حکمت قدسی می‌نامد (همان، ص ۱۱۸).

گفتنی است که هانری کربن دوره «فلسفه اسلامی استدلالی» را تمام‌شده می‌داند و نظر خود را به سوی فلسفه اسلامی تأویلی معطوف به حکمت قدسی دوخته است. وی به جای فلسفه اسلامی از «حکمت الهی» یا حکمت قدسی نام می‌برد که همان تتوسوفی است. موضوع این حوزه اساساً عوالم روحانی و راه وصول به آنها، نه حس و عقل، بلکه کشف و جذبه است. از طریق طرح چنین موضوعی برای فلسفه اسلامی است که به نظر وی و طرف‌دارانش، در چنین شیوه‌ای، فلسفه اسلامی صبغه معنوی می‌یابد. در واقع کربن درصدد تفسیری معنوی از فلسفه اسلامی است. چنین تفسیری بر اساس «باورهای شیعی (مانند اعتقاد به امام زمان)، باطنی‌گرایی، عرفان و اندیشه‌های فلسفی موجود در تاریخ جهان تشیع [مانند اندیشه‌های سهروردی]» شکل می‌گیرد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۷).

۵-۲-۱. مطلق نور یا انوار

موضوع فلسفه سهروردی، موضوعی مستقل با عنوان نور و آن هم به معنایی حقیقی است و باید فلسفه او را فلسفه نوری نامید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲). «فلسفه - یا به بیان دقیق‌تر حکمت - اشراقی مبتنی بر مابعدالطبیعه نور است» (نصر، ۱۳۹۶، ص ۱۹۶). سهروردی «مابعدالطبیعه خود را به جای وجود با نور آغاز می‌کند» (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸) و اساساً در فلسفه سهروردی «باید به مسئله نور پراخت» (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶). نور برای سهروردی موضوعیت و استقلال مفهومی دارد و خود تصریح کرده است که فلسفه او ادامه و احیای حکمت نوری خسروانی است و فلسفه‌ای نوری به‌شمار می‌آید: «هو کانت فی الفرس امه یهدون بالحق... قد احینا حکمتهم النوریه...» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰-۱۴۱، به نقل از: سه رساله در اشراق، ص ۱۱۷). نور به معنای مطلق نور یا انوار است.

۶-۲-۱. مطلق نور و ظلمت

نظر مختار آن است که در فلسفه سهروردی باید از مطلق نور و ظلمت سخن گفت و اساساً می‌توان موضوع فلسفه سهروردی را در ذیل دوگانه نور و ظلمت بهتر و دقیق‌تر فهم کرد. مبادی و محتوای این نظر را می‌توان به نحو ذیل بیان داشت:

الف) در علم‌شناسی قدما پرداختن به مشخصات یک علم از جهات متعددی صورت می‌گرفت که آن را رئوس ثمانیه می‌نامیدند. رئوس ثمانیه عبارت‌اند از پرسش‌هایی هشت‌گانه در باب یک علم. بنابراین با طرح هشت پرسش خاص از یک علم و از جمله فلسفه می‌توانستند به تعریف کلی آن دست یابند. این پرسش‌ها از این قبیل‌اند: پرسش از تعریف، موضوع، فایده، مؤلف، ابواب و مباحث، مرتبه در علوم (پیش یا پس از علوم خاص مانند علوم طبیعی یا ریاضی و... قرار داشتن)، غرض، شیوه تعلیم (تقسیم یا تحدید، تعریف یا تحلیل) مثلاً فلسفه (خوانساری، ۱۳۶۶، ص ۲). سهروردی نیز از این قاعده مستثنا نبوده است و در آثار خود کم‌وبیش و به نحو منظم یا نامنظم به همین شیوه به فلسفه‌شناسی پرداخته است. بنابراین توصیف فلسفه به موضوع و روش و غایت و... با هم قابل جمع‌اند و می‌توانند تحت عنوان فلسفه‌شناسی سهروردی قرار گیرند. در واقع بنا به قاعده «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، می‌توان در کنار موضوع‌اندیشی به دیگر مؤلفه‌ها نیز اندیشید.

بنابراین در نظر سهروردی تعیین موضوع، منافاتی با غایتمندی و روشمندی و طرح انحای فیلسوفان و... ندارد. اما سخن اصلی و پرسش ویژه در این مقام مربوط به تعیین موضوع برای دانش فلسفه نزد سهروردی است. سهروردی در سنت موضوع‌محوری فکر می‌کند و آن را به‌جد مطرح می‌سازد؛ در عین حال که از روش و غایت و... فلسفه خود غافل نیست. باید توجه داشت که تعیین موضوع برای فلسفه وی بسیار مهم است و در فهم ماهیت و سمت‌وسوی فلسفه وی و تمایز آن از دیگر فلسفه‌ها مؤثر است. اینکه صدرا موضوع فلسفه وی را تأویل می‌کند، نشان از اهمیت موضوع فلسفه در کنار دیگر عناصر مانند غایت و روش دارد. البته گفتنی است که ورود به چستی فلسفه و ماهیت و شکل و... آن، صرف‌نظر از تأکید بر موضوع و...، به شیوه تأکید بر مؤلفه‌هایی مانند روش یا طرح مؤلفه‌هایی جدید مانند فیلسوف و انحا و اقسام آن، می‌تواند از ابتکارات سهروردی در فلسفه‌شناسی به‌شمار آید.

ب) دیگر نکته مهم آنکه معانی نور و ظلمت در سهروردی معانی حقیقی‌اند و نه مجازی. نزد سهروردی ما با الفاظ مجازی مانند شرق (اشراق و روحانیات) و غرب (ماده و نفسانیات)، عقل سرخ (رب النوع نوری و مدبر نوری)، کوه قاف (موطن پیدایش نفس) و... سروکار داریم، ولی نور و ظلمت بنا به تعریف و توصیف خاص وی از آنها در حکم الفاظی با معانی حقیقی‌اند (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۹۸).

ج) فلسفه سهروردی نیز همانند فلسفه‌های مشابهی ماقبل خود و صدرایی مابعد خود دارای موضوع است. حتی اگر بنا به فرض برخی بر این نظر باشند که موضوع مصرحی در فلسفه سهروردی کار نیست (به عنوان یک نظر)، باز می‌توان در مقام پاسخ بدان، مقولات بنیادین و کلی را که سهروردی در فلسفه خود مطرح کرده است، به عنوان موضوع تعیین و لحاظ کرد.

د) سهروردی در باب موضوع علوم و تشکل آنها به نظریه عوارض ذاتی موضوع معتقد نیست. در مقدمه *حکمت‌الاشراق*، که مربوط به توصیف فلسفه اشراقی سهروردی است، هیچ تصریح یا کنایه‌ای در این باب به چشم

نمی‌خورد. تحقیقاتی که در باب نظریه عوارض ذاتی صورت گرفته مؤید آن است که زمینه‌ها و مبادی و مفاد این نظریه کم‌وبیش در آثار ابن‌سینا و خواجه نصیر و صدرالمتألهین و طباطبائی و... به چشم می‌خورد، ولی رد پای از آن در اندیشه‌های سهروردی اشراقی دیده نمی‌شود (برای نمونه، ر.ک: غفاری، ۱۳۷۷، ص ۴۷۳-۵۱۵)؛ اما نکته مهم آن است که یکی از نتایج مهم عدم التزام به نظریه عوارض ذاتی، عدم لزوم عنوان واحد برای فلسفه مانند وجود یا موجود است. به بیان دیگر می‌توان برای فلسفه بیش از یک عنوان را تدارک دید. البته پیشنهاد عناوین چندگانه برای موضوع فلسفه، به معنای عدم رعایت موازین و ملاک‌های علم‌شناختی نیست و منوط به رعایت ملاک‌های نظری‌گزینش موضوع برای علوم و از جمله فلسفه است که در ادامه می‌آید.

ه) همان‌گونه که گذشت، هرچند سهروردی از نظریه عوارض ذاتی در باب موضوع فلسفه بهره نمی‌برد، ولی از مجموعه مباحثش برمی‌آید که سه ملاک را در باب موضوع فلسفه به عنوان اصل، در پیش فرض دارد: عینیت، شمول و بدهت. **عینیت:** سهروردی نخستین فیلسوف اسلامی است که مفاهیم را به عینی و ذهنی تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۱۶). از نظر وی اصالت با امور عینی است و اساساً فیلسوف عزم امور عینی را دارد و از این رو باید موضوع فلسفه نیز عینی باشد. برخی محققان بدین امر توجه و بر آن تأکید کرده‌اند (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۸۱-۸۲). بر همین اساس است که سهروردی به دلیل اعتباری و ذهنی بودن وجود / موجود، از موضوعیت آن برای فلسفه سر باز می‌زند. به نظر وی حکایت و دلالت وجود و موجود بر اشیای خارجی، اعتباری است و نه عینی (ما در مورد این مفاهیم، اعتبار کاشفیت و حکایت می‌کنیم نه آنکه فی‌نفسه حاکمی و ناظر و کاشف از واقع باشند). حتی از مفهوم شیء نیز نمی‌توان به عنوان موضوع فلسفه سود برد؛ چراکه آن هم یک مفهومی اعتباری است. عنوان اشیا نیز (به عنوان واژه عام و نه مفهوم کلی منتزعه از مفهوم شیء، که خود مفهومی اعتباری است)، در عین حال که از دلالت عینی برخوردار است، اما به دلیل نامحدودیت مصادیقی و فقدان کانون مفهومی در مقام موضوعیت برای فلسفه، نظراً و عملاً منتفی است.

شمول: مراد از شمول عبارت از اشتغال موضوع فلسفه بر تمام حقایق عینی و به بیان دیگر، برقراری نسبت تساوی میان موضوع فلسفه و مصادیق و اقسام موجودات است. مثلاً موجود یا وجود از حیث شمول می‌توانست شامل تمام موجودات گردد. پس باید عنوان یا عناوینی را تدارک دید که همانند وجود و موجود، دارای شمول باشد.

بدهت: ملاک و ویژگی سوم در باب موضوع فلسفه، بدهت است. سهروردی به تبع مشایبان این ملاک را برای گزینش موضوع فلسفه پذیرفته است (همان‌گونه که بعدها صدراییان نیز این ملاک را پذیرفتند). اینکه وی در آغاز **حکمت‌الاشراق** می‌نویسد نور آشکارترین و روشن‌ترین مفهوم است، معادل است با تعبیری که دیگر فیلسوفان در مقام بیان و تعیین موضوع فلسفه به کار می‌برند مبنی بر اینکه: وجود بدیهی‌ترین مفاهیم است. کاربرد این تشابه و تناظر از سوی سهروردی، نشانه هماهنگی در ملاک و به دنبال آن تعیین (و تعویض) موضوع فلسفه در **حکمت‌الاشراق** است. بدیهی بودن موضوع فلسفه بدین معناست که موضوع فلسفه باید از بدهت تصویری و تصدیقی برخوردار باشد. به بیان دیگر در باب موضوع فلسفه با عنوان الف، با دو گزاره بدیهی سروکار داریم: «تصور الف بدیهی است» و «واقعیت الف بدیهی است». این ملاک نزد مشایبان و صدراییان نیز ملاکی پذیرفته شده است.

۱-۳. موضوع فلسفه سهروردی

حال باید پرسید که موضوع فلسفه از نظر سهروردی چیست؟

نخست: از جهت سلبی، به یقین باید گفت که موضوع مورد نظر سهروردی، وجود یا موجود نیست. همان گونه که گذشت اینکه وجود نمی تواند موضوع فلسفه باشد، به تلویح یا به تصریح مورد تأکید سهروردی و شارحان وی قرار گرفته است. دست کم می توان به دو دلیل معرفت شناختی اولاً مبنی بر بداهت کمتر وجود / موجود و ثانیاً مبنی بر اعتباری بودن آنها، در عدول سهروردی از آنها به عنوان موضوع فلسفه اشاره داشت؛

دوم: سهروردی در *حکمت الاشراف* صریحاً فلسفه خود را علم الانوار نامیده و به موضوع دقیق فلسفه خود که عبارت از نور و ظلمت است، اشاره کرده است: «یُبتنی قاعده الشرق فی النور والظلمة...»: قاعده حکمت شرقی [که ما ادامه آن را پی جویی می کنیم] با محوریت نور و ظلمت... است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰). به علاوه سهروردی کل هستی را بر حسب نور و ظلمت مقوله بندی می کند: «الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقة نفسه والی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه» (همان، ص ۱۰۷)؛ یعنی واقعیات چیزی جز نور و ظلمت نیستند.

سوم: موضوع فلسفه سهروردی اموری عینی اند؛ چرا که وی نور و ظلمت را جزو امور عینی می داند و نه اعتباری. به بیان دیگر، خود اشیا واقعاً و در حاق واقع یا امر نوری اند (برای خود و / یا دیگری آشکارند) یا چنین نیستند. گفتنی است که مفاهیم نور و ظلمت از حیث عینیت، در مرتبه ای بسیار دقیق تر و پیش تر از مفهوم شیء قرار دارند. در مجموع، سهروردی هم از نظر زبان شناختی، نور و ظلمت را دو عنوان حقیقی می داند و نه مجازی و هم از منظر معرفت شناختی این دو را عینی می داند و نه اعتباری. نیز می توان استدلال کرد که اساساً مفاهیم عینی نمی توانند مجازی باشند و مقسم مفاهیم عینی و اعتباری، معانی حقیقی است و نه مجازی.

چهارم: موضوع دانش فلسفه و مابعدالطبیعه از نظر سهروردی از دوگانگی برخوردار است؛ یعنی دوگانه نور و ظلمت. به نظر سهروردی این دوگانگی نه منافاتی با مقام موضوع برای علوم و تقرر آن برای فلسفه دارد و نه هیچ لطمه ای به فلسفه بودن فلسفه می زند؛ چرا که تمام ملاک های مهم و اساسی موضوعیت برای فلسفه را داراست (مانند آن است که در باب فیزیک گفته شود که از ماده و انرژی بحث می کند).

پنجم: این موضوع دوگانه تمام حقایق را تحت پوشش قرار می دهد. اگر موضوع فلسفه سهروردی تنها نور لحاظ گردد، اشکال مهمی که بر آن وارد خواهد شد این است که از شمول کافی برخوردار نیست. یکی از محققان، این اشکال را چنین بیان کرده است:

نور همه واقعیت نیست، چون خود شیخ اشراق به جوهر بودن ظلمت معتقد است؛ مگر اینکه شیخ نور و ظلمت را به جای وجود، موضوع فلسفه قرار دهد یا برای آن دو، عنوانی جامع پیدا کند که مانند وجود فراگیر باشد؛ مثلاً وجود، هم خدا را دربر می گیرد و هم جسم را. در صورتی که نور، خدا را دربر می گیرد، ولی جسم را شامل نمی شود؛ لذا نمی توان نور را به تنهایی به جای وجود، موضوع مابعدالطبیعه قرار داد (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۰۹).

همان گونه که ملاحظه می شود، اولاً در باب موضوع فلسفه باید به ملاک شمول توجه داشت و ثانیاً می توان اشکال عدم شمول را با لحاظ دوگانه نور و ظلمت حل کرد. اما آیا در فلسفه سهروردی لزومی برای تعیین عنوان جامع و

مفهوم مشترکی برای نور و ظلمت وجود دارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است؛ چراکه بی‌جویی از عنوان مشترک خود محصول تفکر مشایی و مبتنی بر نظریه عوارض ذاتی است که سهروردی بدان باور ندارد.

به نظر می‌رسد که موضوع دوگانه سهروردی را باید ذیل عینی‌گرایی وی تفسیر کرد؛ بدین معنا که از نظر این فیلسوف واقعیات از نوعی دوگانگی برخوردارند که نمی‌توان از آنها چشم پوشید. به بیان دیگر واقعیات چنان‌اند که یا نوری‌اند یا ظلمانی. سهروردی نمی‌تواند این تمایز هستی‌شناختی (انتولوژیک) را نادیده بگیرد و این تمایز چنان اساسی است که نمی‌توان و نباید آن را ذیل مفهومی اعتباری مانند وجود، شیء یا ... پنهان کرد. خود این تمایز در فهم ما از حقایق فلسفی و واقعیات عینی و نه پنداری ما نسبت به آنها مؤثر است؛ اما نباید این نکته را نیز نادیده گرفت که در کنار تمایز و تفاوت هستی‌شناختی نور و ظلمت، به نظر سهروردی نباید از ارتباط و پیوستگی این دو نحوه از واقعیات غافل شد. از نظر سهروردی، نور و ظلمت از ارتباط هستی‌شناختی و به تبع آن الهیاتی (هم انتولوژیک و هم تئولوژیک) برخوردارند و همین نظر، وجه تمایز وی از افرادی است که به تمایز مطلق نور و ظلمت و دوگانگی تباینی میان آن دو، هم به نحو هستی‌شناختی و هم الهیاتی معتقدند.

باید افزود که در متافیزیک مشایی و با محوریت وجود، جایی برای بحث عدم باقی نمی‌ماند و چنین بحثی حاشیه‌ای، استطرادی و فرعی است؛ ولی آنچه در فلسفه سهروردی در تناظر با فلسفه مشایی و صدرایی در باب وجود و عدم رخ داده، تعیین نور و ظلمت، هر دو، به عنوان دو موضوع اصلی و اساسی برای فلسفه است. به بیان دیگر در فلسفه سهروردی ظلمت موضوع بحثی اساسی، حقیقی و اصلی است. باید افزود که حتی در مقایسه میان نور و ظلمت نیز خود ظلمت در تفکر مشایی و صدرایی، امری عدمی و سلبی و طفیلی است و محلی از اعراب ندارد؛ ولی از نظر سهروردی، ظلمت امری عینی و واقعی است و نه عدم و نه عدمی: «اینکه شیخ اشراق ظلمت را یک واقعیت مطرح کرده، کار تازه‌ای است. معمولاً [فیلسوفان] ظلمت را عدمی می‌دانند» (همان، ص ۱۰۹).

۲. شأن فلسفی نور و ظلمت

پس از تعیین موضوع فلسفه سهروردی می‌توان دلایل و نشانه‌ها و وجوهی فلسفی را در نظر گرفت که مثبت و مؤید موضوعیت نور و به تبع آن ظلمت (و نیز بالتبع، ظهور و عدم ظهور) برای فلسفه سهروردی است. نشانه‌ها و دلایل مذکور که در ذیل بدانها اشاره خواهد شد، معطوف به نورند؛ ولی روشن است که بالتبع در باب ظلمت نیز قابل تعمیم‌اند.

۲-۱. دلایل و قرائن فلسفی برای موضوعیت نور در مابعدالطبیعه سهروردی

۲-۱-۱. دلیل از طریق احراز شرط کلی بداهت

در عالم فلسفه بدان‌گونه که نزد فیلسوفان جهان اسلام شکل گرفته، نظر بر این است که در باب تعیین موضوع فلسفه باید به دنبال آشکارترین و بدیهی‌ترین موضوع، یعنی آنچه بی‌نیاز از تعریف و شرح است رفت؛ چراکه تنها از طریق همین پایه قوی و محکم و خلل‌ناپذیر است که می‌توان به سراغ تبیین و فهم دیگر موجودات هستی رفت. ما باید از طریق چیزی که بی‌نیاز از تعریف و تبیین است به فهم دیگر موجودات نائل آییم. برای نمونه در *الهیات شفا*

در باب لزوم موضوعیت موجود بما هو موجود برای مابعدالطبیعه می‌خوانیم: «ولأنه غنی عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج اليان يتكفل علم غير هذا العلم... تسليم انيته وماهيته فقط» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۳) و در *اسفار* می‌خوانیم: «فیجب ان یکون الموجود المطلق بینا بنفسه مستقیماً عن التعریف والاثبات وإلا لم یکن موضوعاً للعلم العام وایضاً التعریف إما ان یکون بالحد او بالرسم وكلاً القسمین باطل فی الموجود» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵). وجود / موجود، تصوراً و تصدیقاً جزو بدیهیات است (همان، ص ۲۷).

به نظر می‌رسد که مسئله بدهت در باب موضوع فلسفه را می‌توان به سه معنا یا در سه سطح در نظر گرفت: نخست آنکه بر حسب معنای عام بدهت، به دنبال فردی از آن باشیم و مواردی از قبیل وجود و جوهر و... را علی‌السویه برای آن تعیین کنیم (گزینش موضوع بر حسب آشکارگی به معنای عام)؛

دوم بر حسب معنای خاص بدهت در پی بیان امر آشکار و ظاهر بالذات و ظاهر کننده بالذات باشیم (گزینش موضوع فلسفه به عنوان موضوعی که نه‌تنها خودش ذاتاً روشن است، بلکه امور دیگر را هم آشکار می‌کند)؛ سوم، بر حسب معنای اخص آشکارگی، به دنبال فرد بالذات آشکارگی و آشکار کنندگی (آشکارترین فرد) باشیم و نه مصداق عام بدهت یا امر بالذات ظاهر و مظهر (امر بالذات ظاهر با فرد بالذات، در امر آشکارگی متفاوت‌اند. اولی می‌تواند متعدد باشد ولی دومی نه. تفاوت مصداق آشکارگی عام با این دو مورد اخیر نیز آن است که عام‌تر است و اعم از بالذات و بالعرض و فرد بالذات و غیرفرد بالذات است).

در تفکر سهروردی، اولاً نور به هر سه معنا، بدیهی است و ثانیاً نور در اولویت قرار می‌گیرد. هم به معنای مصداق بدهت، هم به معنای امر بالذات آشکار و هم به معنای نمونه عالی و فرد بالذات آشکارگی و آشکارترین امر. خلاصه ما به‌طور کلی و به نحو بدیهی می‌یابیم که نور عین آشکارگی و آشکار کننده است.

۲-۱-۲. دلیل از طریق قوی‌ترین نوع بدهت: حسی و درونی

از نظر سهروردی، بسایط حسی (مانند شکل و رنگ و نور) و شهود درونی جزو بدیهیات است و نیازی به تعریف ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱، ۷۳، ۱۰۴) و نور نیز با تکیه بر این منابع بدیهی‌ترین امور است. به بیان دیگر بر حسب آنکه بدهت امور حسی و درونی، از بالاترین درجه از بدهت برخوردارند، پس نور نسبت به وجود و جوهر و... آشکارتر است، هم در مرتبه حسی که شامل نور حسی می‌شود و هم در مورد نور درونی که همان آشکارگی خودمان برای خودمان است (گفتنی است که نور حسی هم مورد اشاره حسی است و هم در رابطه با اشیا و تقابل با تاریکی، مدرک حسی است).

۲-۱-۳. شهود درونی: نه علم وجودی بلکه علم نوری = ظهوری

نتیجه چنین منظری تجدیدنظر درباره دیدگاه‌هایی است که به دنبال پیگیری ریشه مفهوم و معنای وجود در درون آدمی‌اند. بدین توضیح که شهود درونی متضمن مفهوم و معنای وجود (تحقق و هستی) نیست و نه حتی معنای وجدان و یافت و جوهر و...، بلکه اساساً متضمن معنای نور، ظهور و آشکارگی است. شهود درونی اساساً و در نخستین مرحله، خانه نور، ظهور و آشکارگی است نه وجود (یا وجدان). همین نور و نورانیت درونی، چون عین ظهور است، اولاً منشأ یافت درونی است و ثانیاً مبنای اطلاق وجود / موجود بر آن است. بدون نور و نورانیت، نه از یافت درونی خبری خواهد بود و نه از اطلاق وجود بر آن یافت. یافت و بافت متأخر از نور و ظهور است.

۲-۱-۴. دلیل از طریق احراز بداهت درجه اول

فلاسفه مشاء (و نیز صدراییان) بر آن اند که موجود و وجود از وجه عقلی نیز برخوردارند و در نهایت دو مفهوم معقول و جزو معانی عقلی هستند (هرچند در مشاییان به نحو مصدری و در نزد صدراییان به نحو غیرمصدری است) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷). نیز از نظر ایشان، حصول و درک معین و مشخص هر امر معقولی نیازمند تأمل و تلاش و تنبیه عقلی است و نه تجربی و حسی. اکتفا به همین توجه و تأمل عقلی و زبانی، ضامن بداهت آن است: «فمتی قصد اظهار هذه المعانی بالكلام فیکون ذلك تنبیها للذهن واحضارا بالبال وتعیینا لها بالانشارة من سائر المرتکزات فی العقل لافادتها باشیا هی اشهر» (همان).

اما ظاهر و نور حذاقل در مرتبه‌ای خاص، دو امر انضمامی و حسی (بیرونی و دورنی) و مشخص و معین هستند و حصول آنها حتی نیازمند این مقدار از تلاش و تأمل عقلی و زبانی هم نیست. با این وصف می‌توان گفت که بداهت موضوعات مشایی (و صدرایی) از نوع درجه دوم است، ولی بداهت موضوع فلسفه اشراقی از نوع درجه اول. بنابراین بداهت امر نور به دلیل تشخیص و تعیین فی نفسه آن در مرتبه آگاهی، از وجود و موجود بیشتر است. وضوح و تمایز نور محسوس و مشهود از وجود / موجود معقول، بیشتر است.

۲-۱-۵. قرینه از طریق درک متعارف و در بادی نظر

بر حسب ارزش فهم متعارف، می‌توان گفت که در بادی نظر، هر شخص معمولی می‌یابد که نور آشکارترین امور است. هر شخصی، چیستی یعنی آشکار بودن و آشکار کردن و واقعیت یعنی تحقق خارجی نور را می‌فهمد. اگر در کوچه و خیابان دو اصطلاح نور و وجود را به مردم عرضه کنیم، در اکثر قریب به اتفاق (یا تمام) موارد، روشنی و وضوح نور برایشان بیش از وجود خواهد بود!

۲-۱-۶. دلیل از طریق لزوم نورانیت موضوع فلسفه

به نظر سهروردی، بنا بر اصالت و محوریت نور و ظلمت در فلسفه او (که اصلی فلسفی است و از کلیت و شمول برخوردار است و بنابراین ناظر به مقام ثبوت و اثبات / عین و ذهن، هر دو است) (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۰۸)، هر عنوانی را که برای فلسفه انتخاب کنیم باید دارای شأنی از نورانیت یا ظهور باشد؛ وگرنه نمی‌توان از آن موضوع، تصور یا معنایی در نظر داشت. به بیان دیگر باید از طرف موضوع، نوری بر آگاهی و ذهن بتابد. بنابراین اگر هر موضوعی در گرو ظهور و آشکارگی آن است، پس آیا منطقی نیست که خود آشکارگی و به تبع آن امر آشکار موضوع فلسفه قرار گیرد؟ به بیان دیگر از آنجاکه ملاک هستی / واقعیت و آگاهی / شناخت، هر دو، نورانیت و ظلمانیت است، پس موضوع فلسفه نیز از این قاعده و اصل مستثنا نخواهد بود؛ اما این امر مستلزم تقدم و اولویت موضوعیت اصل موضوعه نور و ظلمت، بر موضوعی مانند موجود و وجود خواهد شد.

۲-۱-۷. دلیل از طریق بی‌واسطگی در اثبات محمول به موضوع

دلیل پیشین در مقام تصورات بود، ولی این دلیل مربوط به مقام تصدیقات است. در گزاره «وجود / موجود تصوری، بدیهی است»، از آنجاکه موضوع این گزاره، تصوری است، واسطه‌ای برای عروض محمول بر موضوع لازم است. اما

در گزاره «امر نورانی مشهود، بدیهی است»، چون موضوع این گزاره، غیرتصوری است (منور و مشهود است و نه متصور)، نیازمند واسطه در اثبات محمول برای موضوع نیست. بنابراین تصدیق و بالتبع قوام گزاره نخست، به واسطه‌ای است که در اثباتش از آن استفاده می‌شود. پیوند محمول بدهت به موضوع تصوری وجود / موجود، نیازمند واسطه در اثبات است و آن عبارت از «فقدان اجزای تصوری (جنس و فصل) در موضوع» است؛ اما از آنجاکه بنا بر بند دو از مواردی که پیش‌تر اشاره شد، به نظر سهروردی آگاهی از موضوع فلسفه اشراق یعنی نور، تصوری نیست و متعلق حس بیرونی و درونی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۴، ۷۳، ۲۱)، پس فاقد چنین واسطه‌ای خواهد بود. این نوع بی‌نیازی، نوعی رجحان نسبت به دیگر موضوعات محسوب می‌شود.

۲-۱-۸. دلیل از طریق شرطیت

هویت آگاهی و فهم، همانا نورانیت و ظهور است و آگاهی و فهم شرط تمام معقولات و مقولات است. پس نورانیت و ظهور، شرط تمام مقولات و معقولات است. باید افزود که شرط همواره مقدم بر مشروط است و آنچه مقدم است، باید موضوع فلسفه قرار گیرد. پس نور و ظهور است که باید موضوع فلسفه باشد.

توضیح اینکه علاوه بر پیوند خود موضوع فلسفه با مسئله آشکارگی و نیز واسطگی آن برای تصدیق، اساساً آگاهی از موجودات و حصول قوانین و... بدون آشکارگی متنی است. در واقع نورانیت و آشکارگی، شرط فهم و علم به موجودات است. آیا بدون نور و آشکارگی می‌توان هستی و هستی‌ها را فهمید و آن را دریافت؟ زمینه و بستر فهم و سخن گفتن از هستی و حقایق عالم چیست؟ فهم و سخن فلسفی در چه بستر و زمینی است که رخ می‌نماید و جریان می‌یابد و به نهایت می‌رسد و میوه می‌دهد؟ هستی و مباحث مربوط به حقایق تنها به واسطه نور و ظهور است که آشکار می‌شوند و خود را می‌نمایانند. گویی نور و ظهور جزو مبادی فهم و سخن از هستی است. برخی در عبارتی هماهنگ با این نکته می‌نویسند: «نور چیزی است که هستی را آشکار می‌کند» (کربن، ۱۳۹۲، ص ۵۵۶). همان‌گونه که ما اشیا را در پرتو نور نظاره و فهم می‌کنیم و در باب آنها بر حسب قرار داشتن در شعاع نور سخن می‌رانیم، فهم و سخن از هستی و حقایق فلسفی نیز در پرتو نور و ظهور شکل می‌گیرد. نور و ظهور - در سطح آگاهی و نه واقعیتشان - شرط واقعیت‌داری میز و صندلی نیستند؛ ولی شرط آگاهی از میز و صندلی و به طور کلی معقولات و مباحث فلسفی‌اند. یعنی بدون نور و ظهور، از معنا و مفاد و هویت چنین مباحثی در سطح آگاهی خبری نیست. اگر در خارج و در درون ما از نور و ظهور خبری نباشد، فهم و سخن گفتن از وجود، جوهر، صورت، عرض و... بی‌معناست. پس نور و ظهور شرط فهم و بحث از هستی و هستی‌ها و مقولات هستی است. با این وصف مباحث هستی و جوهر و عرض و... متأخر از نور و ظهور خواهند بود و نه مقدم بر آنها؛ چراکه شرط، همواره مقدم بر مشروط است.

۲-۱-۹. قرینه از طریق نخستین سطوح مواجهه با خود و جز خود

نخستین مرحله و سطح در برخورد با خود و جز خود، چیزی جز حصول آشکارگی نیست. در برخورد با خود و عالم خارج نخستین چیزی که می‌یابیم، ظهور خود و اشیا برای ماست و نه چیز دیگر؛ البته یک ظهور و نورانیت توپُر و با

محتوا و نه تهی. نور و ظهور، ظهور خالی و بی‌محتوا و تهی نیست؛ مشتمل بر نور وزین و غنی و مؤثر و متأثر است. ظهور در درون خود متضمن چیزی است نورانی یا آشکارشده. آشکارگی، قرین آشکارشده است و کاشفیت، قرین مکشوفیت است (اتحاد نور و منور و منور).

۱۰-۱-۲. دلیل از طریق بی‌واسطگی از جهت بی‌قابلی تصویری

در تفکر مشایی (و صدرایی)، ملاک بدهت تصویری موضوع فلسفه، بساطت تصویری است که خود ناشی از فقدان جنس و فصل در موضوع است؛ اما با این وصف در این دیدگاه موضوع فلسفه یعنی وجود / موجود، اولاً از سنخ تصور است و ثانیاً معقول عالی‌تر و معقول ثانی است. اما با توجه به بند دو (بی‌واسطه بودن نور از جهت حسی و درونی بودنش) در تفکر سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۴، ۷۳، ۲۱)، موضوع فلسفه در عین بدهت و آشکارگی، هیچ‌یک از این دو ویژگی را ندارد. این دو ویژگی از نظر سهروردی، در همان آغاز فلسفه‌ورزی، در حکم بلاواسطه کردن موضوع نسبت به آگاهی است؛ درحالی که نور، امری بدون لباس تصویری و بی‌واسطه است. البته روشن است که موضوع، در مرحله مؤخر و به عنوان موضوع یک علم، می‌تواند و باید شأن و قالب تصویری نیز داشته باشد.

گفتنی است که این مسئله که آیا امری بسیط (غیرتصوری) می‌تواند مورد ادراک بی‌واسطه حسی (درونی یا بیرونی) ما باشد یا نه، مورد توجه مشائیین نیز بوده است. در تفکر مشایی، اعراض، حقایق بسیط‌اند. عرضی مانند کیف (که نه قبول قسمت می‌کند و نه نسبت)، در حالت محسوس (رنگ و شکل و روشنی) و نفسانی (غم و شادی)، به نحو بسیط قابل درک است. حتی ابن‌سینا در وصف چنین اعراضی اصطلاح «فلا یقع شک فی وجودها» را آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۳۴). با این وصف استبعادی ندارد که اولاً امر بسیط مدرک، تنها از سنخ تصور نباشد و می‌تواند از سنخ خود اشیای محسوس و امور محسوسه نیز باشد (البته امر بسیط می‌تواند به مرحله تصویری نیز درآید) و ثانیاً در اوج بدهت باشد.

۱۱-۱-۲. قرینه از طریق توجیه معقول و مقبول از عالم زبان

تبیین دقیق عالم زبان، بر حسب ظهور، ممکن است و نه وجود و جوهر و... . انتساب محمول ظهور به عالم زبان دقیق‌تر از محمول‌هایی مانند وجود و موجود، هویت آن را مفهوم و معلوم و مکشوف می‌سازد. اساساً اطلاق محمول هست بر عالم زبان، به معنای نورانیت و ظهور عالم زبان است!

عالم انسان، عالم ارتباط و مفاهمه از طریق زبان است و مقوم زبان فهم است. ارتباط بدون ظهور برای هم‌دیگر از طریق زبان، معنا ندارد. ایجاد ارتباط زبانی و لب به سخن گشودن، یعنی ظاهرشدن من برای دیگری. بنابراین قوام عالم زبان نه بر عنصر وجود بلکه تنها بر مؤلفه امور ظاهر و آشکارگی و ظهور یعنی ظهور مجموعه الفاظ و معانی استوار است. با این وصف، اصلی‌ترین و نهایی‌ترین حقیقت فلسفی در تبیین عالم زبان نیز، تنها بر محوریت امر ظاهر و ظهور ممکن خواهد بود و نه امری مانند وجود، جوهر و تغییر. حتی باید افزود که ظهور، شرط تحقق عالم زبان است.

به بیان دیگر می‌توان گفت که برحسب موضوع فلسفه و اصول موضوعه اصالت ماهیت یا موجود یا وجود یا... در فلسفه‌های مشایی و صدرایی، نمی‌توان عالم زبان را با دقت فلسفی توجیه کرد. این کاستی به پذیرش نوعی

ناتمامی در موضوع و اصول فلسفه مشایی و صدرایی نسبت به توجیه یکی از مهم‌ترین عوالم و حقایق، یعنی عالم زبان خواهد انجامید. با این وصف اشکال خروج تخصصی و نه تخصصی عالم زبان از موضوع فلسفه نیز منتفی است (مثلاً به دلیل اعتباریت آن)؛ چراکه فلسفه نوری سهروردی نشان از امکان تبیین آن دارد و بنابراین باید آن را به حساب نقصان موضوع و اصول فلسفی در فلسفه مشاء و صدرا گذاشت.

در واقع بعد و عدم سنخیت فلسفه مشاء و صدرا با عالم زبان، به نحو مضاعف است؛ به این دلیل که عالم زبان از اعتباریت مضاعف در مقابل وجود برخوردار است؛ چراکه زبان، اعتبار از امور اعتباری (ماهیات در مقابل وجود) است (مانند تعریف/فلاطون از هنر که تقلید تقلید و بنابراین تقلید مضاعف است و به نحو مضاعفی از مثل فاصله دارد).

۲-۲. یک پرسش

ممکن است گفته شود که موضوع فلسفه سهروردی شامل ظلمت هم می‌شود و این با ملاک آشکارگی و بی‌نیازی از تعریف و نورانیت سازگار نیست. در پاسخ باید گفت که ظلمت، هم به عنوان امر محسوس بیرونی (هم به عنوان امور ظلمانی یا اجسام و هم بدن خود ما) و هم امر محسوس درونی، یعنی در مقام تصور و مفهوم، در ذیل نور قرار می‌گیرد و آشکار است. ظلمت، هم در مقام ادراک حسی و هم آگاهی درونی و به عنوان یک تصور، برای ما روشن است. ظلمت در مقام ادراک، آشکار است ولی به نحو فی‌نفسه و برای خود در خفا و پنهان است. به تعبیر دیگری می‌توان گفت که ظلمت نسبت به خود ناآشکار، ولی نسبت به ادراک ما آشکار است. یا در مقام اثبات آشکار، ولی در مقام ثبوت مخفی و ناآشکار است. می‌توان گفت که ظلمت در مقام معنا و مفهوم و مصداق، برای ما آشکار است. مثلاً هم می‌توان معنا و مفهوم میز را فهمید و هم می‌توان گفت که این میز ظلمانی است. ولی امر ظلمانی نسبت به خودش و برای خودش، پنهان است. ما معنا و مفهوم میز را می‌فهمیم و نیز می‌یابیم که میز از خود نور ندارد و چیزی را ظاهر نمی‌کند؛ یا مانند آن است که ما تاریکی را درک می‌کنیم، ولی تاریکی به نحو فی‌نفسه از نور برخوردار نیست و نیز چیزی را آشکار نمی‌کند. نیز وقتی می‌گوییم این یک صندلی است و غیر از میز است، به واسطه نور، در عالم امر ظلمانی، حکم به تمایز دو امر ظلمانی می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

این نوشتار را می‌توان در حکم یک بازخوانی در باب فلسفه سهروردی انگاشت که از خلال اندیشه‌های خود وی و شارحانش، به دنبال نور فلسفی پنهان در پس آن است؛ نوری که به زبان عقلی و نظری می‌تابد. اولاً باید به چپستی موضوع در باب فلسفه سهروردی اندیشید و آن را به‌جد گرفت. ما می‌توانیم به نحو فلسفی و نظری، حقایق و واقعیات را در پرتو نور و ظلمت به اندیشه درآوریم. به‌علاوه باید بکوشیم تا با بازخوانی این موضوع، بار فلسفی آن را فزون‌تر سازیم. از نظر سهروردی نور و ظلمت دو مقوله و محمول فلسفی نسبت به واقعیات عالم‌اند. حال می‌توان در باب این اندیشید که این دو مقوله و محمول فلسفی، عینی‌اند یا اعتباری؟ معقول اول‌اند یا ثانی؟ محمول پدیدارشناختی‌اند یا غیرپدیدارشناختی؟ و

ثانیاً می‌توان نظر سهروردی در باب ارزش فلسفی نور و ظلمت را در قالب یک قیاس استثنایی از قسم وضع مقدم چنین بیان داشت: اگر نور و ظلمت از بداهت درجه اول، شرطیت، عینیت، بی‌واسطگی تصویری، شمول، قدرت تبیین‌کنندگی ویژه و... برخوردار است، پس دارای شأن فلسفی برای موضوعیت مابعدالطبیعه است. نور و ظلمت چنین ویژگی‌هایی دارد و بنابراین از ارزش و شأن فلسفی لازم برای موضوعیت مابعدالطبیعه برخوردار است. خلاصه اینکه به نظر سهروردی اگر فلسفه به دنبال حقیقت است، باید آن را در ذیل امر آشکار (نور) و ناآشکار (ظلمت) و در آشکارگی و جلوه‌گری (ظهور) بجوید. به بیان دقیق‌تر در امر آشکار بجوید و در صفت و جلوه آن یعنی در آشکارگی و در امر ناآشکار و در صفت و جلوه آن یعنی ناآشکارگی جست‌وجو کند؛ به بیان دیگر در امر آشکار بالذات (نور) و ناآشکار بالذات (ظلمت) و آشکار و ناآشکار بالعرض (ظهور و عدم ظهور). اگر فلسفه به دنبال بحث از بنیادها و ریشه‌ها و نیز ریشه‌های ریشه‌هاست، همین عنوان نور و نورانیت است که ریشه‌های ریشه‌هاست. پس باید نور و ظهور را نقطه عزیمت و آغاز بحث و بررسی فلسفی قرار داد و اقتضائات و لوازم آن را جویا شد. دیگر مقولات و معقولات در زمین و زمینه نور و ظهور و ظلمت و عدم ظهور است که می‌رویند و خود را آشکار می‌کنند؛ پس مؤخر از آن‌اند. به بیان دیگر، نخستین پرسش فلسفه این است که امر آشکار و آشکارگی (خودآگاه، آگاهی، خودآگاهی، دیگرآگاهی و مقابل‌های آنها) که بستر و زمینه ظهور دیگر امورند (مانند موجود و وجود و...) چیستند؟

.....منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۵، *حکمت خسروانی*، تهران، وایا.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۶۳، *الشفاه (الهیات)*، تصحیح ابراهیم مذکور، تهران، ناصر خسرو.
- ابوریان، محمدعلی، ۱۳۷۲، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه بهشتی.
- خوانساری، محمد، ۱۳۶۶، *منطق صوری*، تهران، آگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۶۹، *المحاجات*، تصحیح امین مألوف، بیروت، دارالنشر.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمت‌الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۸، *شرح حکمت‌الاشراق*، تصحیح محمد موسوی، تهران، حکمت.
- صدرالمناهلین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفوی.
- غفاری، حسین، ۱۳۷۷، *عوارض ذاتیه در فلسفه اسلامی*، در: *خرد جاویدان*، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسن عرب، تهران، فرزاد.
- کرین، هانری، ۱۳۹۱، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- _____، ۱۳۹۲، *مفهوم نور در آموزه معنوی سهروردی*، ترجمه محمدمامین شاهجویی، در: *سالک فکرت*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۹۶، *فلسفه در سرزمین نبوت (فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز)*، ترجمه بیت‌الله ندرلو، تهران، ترجمان.
- هروی، محمدشریف، ۱۳۶۳، *انواریه*، به کوشش حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر.
- یثربی، یحیی، ۱۳۸۵، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *فلسفه چیست؟*، تهران، امیرکبیر.
- یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تهران، سمت.