

پیوند دوسویه متافیزیک نور با جهان پویا و نفس‌شناسی اشراقی نزد دیونوسیوس و سهروردی

عبدالرضا صفری*

چکیده

فرضیه بنیادی این مقاله بر آمیختن فلسفه نوافلاطونی متأخر با سنت مسیحی و یهودی است. بر این اساس زمینه تطبیق اندیشه‌های دیونوسیوس با فلاسفه اشراقی و عارف مسلک، بویژه سهروردی در عالم اسلامی، فراهم میشود. ایندو در تفکر برغم تفاوت زمینه تفکر دینی و عرفانی، نظام متافیزیکی واحدی را ترسیم میکنند که بر مفهوم رمزی و نقش خلاق نور استوار است. پژوهش حاضر با تمرکز بر اصول این نظام، تشابه آنها را از سه جهت مورد توجه قرار میدهد: شباهت متافیزیکی، شباهت در نفس‌شناسی و تشابه ساختارهایی که به تبیین آموزه کیهان بالتجلی می‌انجامد. نویسنده درصدد است از یکسو محور این تشابه را بر اساس هویت خلاق نور تبیین نماید تا بدین سان هویت تجلی یافتگی جهان و فیضان صدوری نور را نمایان سازد و از سوی دیگر، اساس پیوند دوسویه نظام متافیزیکی و اشراقی آنها با جهان‌شناسی و مبانی نفس‌شناسی و شهود را آشکار کند. بر اساس شباهت سه‌گانه این دو نظام، سه نتیجه مهم حاصل میشود: ۱- پیدایش نظام جهان بالتجلی از الوهیت، ۲- تبیین ساختار پویای جهان که بر پایه کنش اشراقی در کل عالم حاکم است، ۳- مبانی نفس‌شناسی شهود که بنیاد تاله نفس در عالم

* دانشیار دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران؛ Safary_r@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

۱۷

سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۴۴ - ۱۷



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.3.2.2

انوار را ترسیم میکند. با اینهمه، نویسنده نشان میدهد که در نظام متافیزیکی هر دو متفکر، در شیوه رسیدن نفس به تالّه، اختلافی آشکار دیده میشود. **کلیدواژگان:** متافیزیک نور، جهان پویا، نفس‌شناسی اشراقی، جهان بالتجلی، دیونوسیوس، سهروردی.

* * *

«فیلسوف باید از خدا و خورشید تقلید کند» (Plotinus, 1964: I/9).

مقدمه

پس از یک دوره تقریباً طولانی، در اصالت انتساب محتوای رسائل دیونوسیوس به پولس قدیس تردیدهای جدی پدید آمد و دیونوسیوس که تا قرن پانزدهم میلادی، قدیس خوانده میشد، ملقب به دیونوسیوس مجعول (Pseudo-Dionysius) گردید (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۱). در آثار وی، بویژه رساله اسماء خدا (Divine Names)، تحت تأثیر تفکر نوافلاطونی، جنبه‌هایی از تفکر رمزی - عرفانی دیده میشود، بطوریکه تأثیر وی در تفکر عرفانی هطراز تفکر آگوستین ارزیابی میشود. بهمین دلیل دیونوسیوس در کلام سلبی و عرفانی نوافلاطونی و در مجموع روند کلام مسیحی، اثر مهمی بجای گذاشته است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۷۵). جهتگیری اساسی او بر ترکیب فلسفه نوافلاطونی متأخر با سنت مسیحی و یهودی متمرکز است. این جهتگیری میتواند از دو جنبه مورد توجه قرار گیرد: نخست، تأثیر آثار دیونوسیوس بر تفکر دینی و عرفانی قرون وسطی. دوم، ایجاد زمینه برای تطبیق اندیشه‌های او با فلاسفه اشراقی و عارف‌مسلک در حوزه اسلامی بویژه سهروردی؛ اگرچه متفکران مسلمان با اندیشه‌های دیونوسیوس آشنایی بیواسطه‌ی نداشتند.

دیونوسیوس به اتحاد کلام و عرفان باور داشت و میتوان او را متکلم اشراقی نامید، زیرا کلام وی از عرفان جدا نیست (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۷). بر این اساس هیچ متکلم نامدار مسیحی - از جمله پولس و یحیی - بمعنای خاص متکلم نبودند بلکه فقط پیام‌آور بودند و از وحی سخن گفته‌اند. همچنین کتاب مقدس نوعی کلام رمزی - عرفانی است؛ کلامی که عین تجلی خداست (همان: ۱۰۶). از نظر دیونوسیوس تطهیر نفس و زهد نه تنها لازمه آشنایی با باطن کلام است بلکه زمینه‌ی است که انسان بتواند این تجلی را دریابد و به آن اشراق پیدا کند. از سوی دیگر، دیونوسیوس یک فیلسوف اشراقی است

۱۸



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰

چون بنا بر نفوذ تفکر نوافلاطونی، خداوند همچون خورشیدی است که بصر صرف ضرورت ذاتیش نورافشانی میکند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۷۵). نوری که از خدا متجلی میشود همان وجود است و خدا خیری است که در همه مخلوقات متجلی میشود. این دیدگاهی است که در این مقاله «هویت تجلی‌یافتگی» (*theophanic*) جهان نزد دیونوسیوس خوانده میشود.

شرحی که در آثار دیونوسیوس (قرون پنجم و ششم میلادی) و شهاب‌الدین سهروردی (۱۱۹۱م) دربارهٔ عروج و سیر مدارج کمال نفس از مخلوق به خالق بر اساس اصول مشترک دیده میشود میتواند مبنای مقایسهٔ ایندو قرار گیرد. اگرچه آنها سنتهای مذهبی متفاوتی دارند اما مبانی متافیزیکی و نفس‌شناسی فلسفهٔ نوافلاطونی و مکتب اشراقی را بر دو اساس استوار ساخته‌اند: اولاً، نظام متافیزیکی واحدی با مرکزیت نور ایجاد میکنند؛ ثانیاً، غایت عروج معنوی (*anagogical*) نفس را مشاهدهٔ درون‌نگرانه (*contemplative*) خدا میدانند. بر این اساس، ایندو نظام فلسفی از سه جهت شباهت دارند: شباهت مابعدالطبیعی، شباهت نفس‌شناسی و شباهت در ساختارهای اولیه‌یی که در آن به تبیین آموزهٔ جهان بالتجلی میپردازند؛ اگرچه با نظامهای فلسفی بظاهر متنوع مواجهیم اما ساختار ذاتی واحدی دارند که نشان میدهد جهان هویت بالتجلی دارد، چون فیضان صدور لازمهٔ نوریت خداوند است.

نویسنده در این مقاله بمنظور تبیین نقش خلاق که نور در فلسفهٔ آنها بر عهده دارد، مقایسهٔ را بر سه جنبه کلیدی متمرکز ساخته است: اول، توصیف پیدایش نظام جهان، یعنی عقل تجسّدیافته از مبدأ مطلق بمنزلهٔ تجلی خدا. دوم، ساختار روابط پویا که بر سطوح نظم جهانی حاصل از تجلی و اشراق الوهیت حاکم است. سوم، نفس‌شناسی مبتنی بر شهود و مشاهده که ساختار راهنمایی طالب انوار بجانب تألهٔ نفس را شکل میدهد. بدین ترتیب، بر اساس ابعادی همچون جهان‌شناختی و نفس‌شناسی است که میتوان شباهت میان نظام دیونوسیوس و سهروردی را تشخیص داد. این شباهت شامل وحدت یک شهود فلسفی است که بر گرد اصل نور سامان می‌یابد. تبیین شباهت بنیادی نظامهای فلسفی ایندو متفکر بر یک تحلیل دو سویه استوار است: از یکسو بررسی رابطهٔ خلاق میان وحدت و کثرت و از سوی دیگر، بررسی جنبه‌هایی از کنش عقلی که تکیه‌گاه فعالیت عروجی نفس بسوی تأله هستند. بر این اساس نفس بسبب شهود و مشاهده خدا به نور او اشراق می‌یابد. مطابق این فعالیت، نفس از اشتغال نظری به جهان بعنوان تجلی

خدا، بسمت شهود مبادی نوریه جهان عروج میکند. این لازمه مهم تاله نفس است و فرایندی است که در نهایت نفس را مظهر رؤیت عقلی خداوند میسازد.

این مقاله نشان میدهد که در نظامهای فلسفی دیونوسیوس و سهروردی میان متافیزیک نور از یکسو و هویت پویای جهان و نفس‌شناسی اشراقی از سوی دیگر، پیوندی منطقی وجود دارد. بهمین دلیل سه محور اساسی مورد توجه قرار میگیرد: متافیزیک نور، پیوند آن با فعالیت و پویایی عالم، و نفس‌شناسی اشراقی. نویسنده برای تبیین آراء دیونوسیوس بر رساله اسماء خدا که از این پس رساله خوانده میشود تکیه کرده است، چون از لحاظ مضمون و محتوا بر کل تفکر وی حاکم است. در بیان آراء سهروردی نیز به کتاب حکمة الاشراق او استناد خواهد شد.

۱. متافیزیک نور نزد دیونوسیوس

روح حاکم بر مجموعه آثار دیونوسیوس، نخست بر آموزه «جهان پویا» استوار است؛ سپس شرح اسماء خدا بر اساس فعالیت تأملی عقل نظری صورت میگیرد. البته از نظر وی این کنش عقل نظری باید از طریق شهود و رؤیت نفس کمال یافته در حضور خداوند هدایت شود. از دیدگاه دیونوسیوس خداوند مبنای غایی متافیزیکی است و کمالی است که وجود جهان را ایجاد میکند؛ همچون خورشید که ضرورتاً نور از وی صادر میشود. نفس انسان استعداد کمالی را دارد که از یکسو به حضور بیواسطه در برابر اولوهیت متعال و از سوی دیگر، به دریافت و فهم کمالات یا اسماء خدا، بستگی دارد که عالم متمایز از او بوجود می‌آید. دیونوسیوس رساله خود را با توجه به این نکته به رشته تحریر درآورده است.

۱-۱. روش رساله

طرح دیونوسیوس شرح جهان‌شناسی نظری است که مرکز آن صحنه حضور و تجلی خداوند برای نفس است. در این نظام رمزی، نفس فهم خویش از اسماء و کمالات خدا را اساس فعالیت عروجی خود قرار میدهد: این فعالیت از تحلیل طبایع از هم گسسته آغاز میشود و به کمال نفس در حضور خدا می‌انجامد. بنابراین میتوان نظام کلی حاکم بر رساله را دریافت: عروج نفس از حالت نظری اشتغال به نظام رمزی و جهان بالتجلی بسوی حالت تثبیت‌شده کمال در حضور خدا. دیونوسیوس بصراحت مینویسد:

حداکثر توانایی ما اینست که رمزهای متناسب با چیزهای خدایی بکار ببریم



و دوباره از اینها بنا بر مرتبه خویش، خود را بسوی حقیقت بسیط مشاهده روحانی ترفیع دهیم و پس از هر مفهوم خویش از چیزهای خداگونه، قوای ذهنی خویش را کنار بگذاریم و با حداکثر توانایی خویش، خود را بسوی شعاعهای فراطبیعی بیفکنیم (Pseudo-Dionysius, 2010: p. 15).

در این تعبیر دیونوسیوس از ساختار اولیه‌ی سخن میگوید که نفس برای تحقق و فعلیت خود و عروج خویش باید از آن پیروی کند؛ همچنانکه نزد سهروردی، عالم نور بر متأله آشکار میگردد که به پارسایی، ریاضت‌کشی و آمادگی عقلی تن میدهد. از نظر دیونوسیوس نیز نفس از طریق اشراق انوار خدا کمال عروجی خویش را تجربه خواهد کرد. بهمین دلیل در ادامه میگوید:

هنگامی نامیرا، فسادناپذیر و مسیحگونه گشته و به آرامشی ملکوتی نایل میگردیم که پیوسته با خدا باشیم. از طریق درون‌نگری بکلی خالص و از طریق تجلی مشهود خدا که ما را با جلال و شکوه در برگرفته است، با درخشانترین درخششها، تحقق پیدا کنیم؛ درست همچون حواریون که به انوار خداوند اشراق یافته و در بخشش نور روحانی شریک گشته‌اند. این اتصال و اتحادی فراتر از مفهوم در شعاع نور خداست (Ibid).

بنابراین ساختار اولیه عروج نفس به کمال را میتوان اینگونه صورتبندی کرد: از رهگذر اشتغال نظری به تجلیات کمال خداوند، نفس بسوی «آرامشی مبارک» و بسوی کمال استعداد برای دریافت اشراق الهی پیش میرود؛ چنانکه رسولان درباره اشراق یافتن مسیح میگویند: نفس از رهگذر شهود درون‌نگرانه خدا و بسبب مشاهده نورالهی اشراق می‌یابد. بتعبیر دیگر، با مشارکت یافتن در نور الهی، نفس مظهر تجلی جلال خداوند میشود. دیونوسیوس در این ساختار به دو نکته اساسی اشاره دارد: اولاً، نفس کمال یافته در مسیر روحانی بسوی بیان اسماء متمایز و نورانی خدا هدایت میشود. ثانیاً، وجود پیوندی دیالکتیکی میان وحدت و کثرت دیده میشود. این رابطه نه تنها در ساختار اولیه طرح عروج نفس دیده میشود بلکه لازمه جهان‌شناسی اوست.

۲-۱. دیالکتیک واحد و کثیر، اساس شهود الهی جهان

جهان و خلقت بالتجلی نزد دیونوسیوس دارای دو جنبه مهم است: اول، اسماء خدا یعنی کمالات نوریه او که عالمی متمایز از آن پدید می‌آید. دوم، فعالیت عروجی (anagoric)

نفس از حالت‌های نظری و شهودی تعقل بسوی حالت کمال نفس اشراق یافته به انوار الهی. او میکوشد این ساختار دو بعدی را بر اساس برداشتی دقیق از رابطه میان واحد و کثیر اثبات نماید و آن را بر اساس طرح کلی جهان بالتجلی نظم بخشد. او مینویسد:

تمایزات الهی بسبب وجود بخشیدن به همه اشياء موجود و جاری ساختن فراوان نیکبهای انتقال یافته به آنها را کمالات خدا مینامیم. این جاری ساختن بگونه‌یی منحصر بفرد متمایز میشود و درحالیکه واحد همچنان واحد باقی میماند، کثرت از او پدید می‌آید (Ibid).

بنا بر این تعابیر، اگرچه جهان متمایز از واحد، وجود و قابل فهم بودنش را از اسم واحد خدا بدست می‌آورد، با اینهمه «خدا» متعال است و وجودش فراتر از فهم است. به این سبب دیونوسیوس در ادامه میگوید:

او واحد است بگونه‌یی فراطبیعی، نه جزئی از کثرت است، نه کل متشکل از اجزاء. به این ترتیب نه واحد است، نه در واحد سهیم است و نه واحد دارد، بلکه فراتر از اینها، او واحد است (Ibid).

این تعابیر از دو لحاظ اهمیت دارد: اول اینکه نشان دهنده الهیات تنزیهی است و دوم اینکه جهان بالتجلی نزد وی دو پایه مرکزی دارد؛ یکی ارتباط اسم الهی واحد و کثیر و دیگری تفاوت وجودی تجلی و ظهور کمالات مجزا و قابل فهم خدا. بدین ترتیب میتوان در آموزه جهان‌شناسی دیونوسیوس یک اصل فلسفی را بازشناسی کرد؛ اینهمانی میان وجود و فهم‌پذیری (intelligibility). بر اساس این فرض مابعدالطبیعی، هرگاه اسم واحد مبنای وجودی متمایزی برای موجود متناهی باشد، باید مبنایی قابل فهم برای وجود فهم‌پذیر این موجود نیز باشد. این تحولی برجسته است که دیونوسیوس در متافیزیک هلنی ایجاد کرد و میتوان از آن بعنوان مبنایی برای تعالی واحد بهره گرفت. چارچوب استدلال او را میتوان بترتیب زیر خلاصه کرد:

چون وجود، همان وجود فهم‌پذیر و از اینرو، وجود متناهی است، هر وجودی به تعیین خویش وابسته است، بهمین دلیل وجودی اشتقاقی است. پس هیچ وجودی نمیتواند مبنای اول باشد و مبدأ اول هم نمیتواند هرگونه وجودی باشد، چون در این صورت مبدأ اول باید متناهی باشد. بنابراین نمیتواند اول باشد بلکه وابسته به تعینات خویش است (Perl, 2008: p.11).

این استدلال برای تعالی واحد که بر بستر فلسفه نوافلاطونی شکل میگیرد و نتیجه آن تقدم واحد بر کثرت کمالات است، به دیونوسیوس مجال میدهد از خدا در دو حالت سخن بگوید: یکی در قالب تنزیهی (apophatic) که وحدت مطلقه و فاقد اسم بودن خدا را اثبات میکند و دیگری در حالت اثباتی (cataphatic) که بر اساس آن خداوند از طریق کثیری از اسماء خویش ستایش میشود. این اسماء حاکی از کثرت کمالات فهم‌پذیری است که از الوهیت سرچشمه میگیرد و کمالات او را در عالم آشکار میسازد. بنابراین دیالکتیک میان واحد و کثیر میتواند محور و اساس شهود الهی جهان قرار گیرد.

۱-۳. نقش خیر در دیالکتیک واحد و کثیر

جهان‌شناسی بالتجلی روشی است که بر اساس آن جهان تمایز یافته از الوهیت، مظهر تجلی خدا شمرده میشود. در آغاز رساله اشاراتی دقیق به صدور خلاقانه کثیر از واحد دیده میشود، بویژه در تفسیر اشراقی از این صدور، نقش اسم «خیر» (Good) برجسته میشود و در متن و محتوای این اسم خدا، رابطه علیت میان واحد و کثیر مشاهده میشود:

برای اینکه خیر، یعنی خیر ذاتی، از طریق وجودش، خیر خود را به همه چیزهایی که هستند میگستراند (Pseudo-Dionysius, 2010: p. 29).

بر همین اساس مفهوم اسم خیر را باید در همان بنای نظام کامل عالم فهمید، چون اسم خیر در اشراق خلاقانه کثیر از واحد مشارکت دارد. دیونوسیوس با تمثیل خورشید میکوشد نقش خیر را در صدور و فیضان جهان توضیح دهد:

زیرا - همچون خورشید - که نه بگونه حسابگری یا گزینش بلکه از طریق صرف وجودش، همه چیزهایی را که میتوانند بنا به مرتبه خویش از نور وی بهره گیرند، روشن میسازد، همینطور هم خیر بمنزله برتر از خورشید و بمنزله نمونه عالی خورشید، بصرف وجود خویش، شعاع تمام خیرش را بنا به استعداد اشیاء به همه آنها میرساند. همین شعاع است که عامل زیست و هستی همه ذوات فهم‌پذیر و هوشمند و نیروها و قوای آنهاست (Ibid).

در این تعابیر دو اصل بنیادی، راهنمای فهم دیونوسیوس از عالم است. اول، جنبه تولیدی اسم خیر است. مبدأ خیر بسبب تعالیش از هرگونه تعینات وجودی و بسبب یکی بودنش با واحد و از رهگذر فیضان نوری خویش، ساختاری فهم‌پذیر از جهان را ایجاد میکند. دوم، تمایزاتی که در جهان یافت میشود ریشه در اسم خیر ندارد، چون خیر

همچون خورشید مبنایی واحد است، بلکه تمایزها ریشه در تفاوت استعداد دریافت این اشراق از سوی گیرنده دارد. از اینرو اشیائی که در بخشش بزرگتری از خدا بهره میجویند باید نیاز بیشتر و بالاتری نسبت به بقیه چیزها داشته باشند (Ibid: p. 51).

به این ترتیب عالم نزد دیونوسیوس سلسه مراتب و نظام مقدسی دارد که هم عالم دون مرتبه را به عالم ملکوت متصل میسازد و هم آنها را از هم جدا نگه میدارد. این عالم از حیث نزولی از طبایعی آغاز میشود که استعدادی عظیم برای مشارکت در شعاع کمالات الهی دارند، همچون فرشتگان، و سرانجام به موجوداتی میرسد که از استعداد بسیار ناچیزی برای دریافت کمالات برخوردارند، همچون جواهر بیجان. افزون بر این، دیونوسیوس از مبنای تفاوت در استعداد دریافت کمال برای اثبات نظام سلسله مراتبی اسماء خدا، همچون هستی (being)، حیات و حکمت بهره میگیرد. مراد وی اینست که اولاً خداوند از جهت خلقت دارای کمالاتی متفاوت است - همچون وجود، حیات و حکمت، ثانیاً، به تنوع ساختار جهانی اشاره میکند که در آن موجوداتی که دارای کمالات بیشتری هستند بر موجوداتی که کمالات کمتری دارند، مقدم هستند. او در رساله برای بیان این نکته خرد فرشته‌یی (angelic intelligence) یا عقول الهی را مثال می‌آورد:

اینها فوق دیگر موجوداتند... که بیشتر به گرد خیر هستند و بوفور از آن بهره میبرند، هم بخششهای عظیمتری از او دریافت میدارند (Ibid).

۲. پویایی روابط جهان

صدر جهان متمایز از واحد در نظام نوافلاطونی، بر اساس پویایی و تحرکی سه‌گانه استوار میشود: جاودانه (abiding)، تجلی (emanation) و بازگشت (reversion). بدین ترتیب آنات سه‌گانه فرایند عالم در فلسفه نوافلاطونی متشکل از بقا و دوام در علت، بازگشت به علت یا اینهمانی، و سرانجام تمایز و غلبه بر تمایز از طریق اینهمانی است (Proclus, 1964: p. 220). اگرچه دیونوسیوس این پویایی سه‌گانه را اساس جهان‌شناسی خود قرار میدهد اما دست‌کم دو تغییر در آن ایجاد میکند. اولاً، او دو جنبه دیگر این پویایی سه‌گانه را بر بنیاد جنبه جاودانه در خدا استوار میسازد. بنابراین هر معلولی از سه جنبه در جاودانه نگریسته میشود: همچون یک معلول نامتمایز از جاودانه، همچون یک تجلی متمایز از خدا براساس صدور انوار خدا و سرانجام، بمنزله معلول بکمال‌رسیده در بازگشت به خدا. ثانیاً، دیونوسیوس در توصیف خیر بعنوان اسم خداوند نیز از همین پویایی سه‌گانه

استفاده میکند. بهمین دلیل خیر را از سه جنبه پویای خاستگاه (source)، رابطه و غایت (End) مورد توجه قرار داده تا زمینه را برای تطبیق آن با تعالیم کتاب مقدس آماده سازد.

از آنهمه یک چیز وجود دارد و توسط یک علت برتر و کامل بوجود آمده‌اند، و در آن همه چیزها شامل میشوند و در یک مسیر، تدبیر، محافظت و هدایت میشوند و همه چیزها به آن بازمیگردند زیرا غایت شایسته آنهاست (Pseudo-Dionysius, 2010: p. 31).

اگرچه تطبیق پویایی سه‌گانه با تعالیم دینی نزد وی اهمیت دارد اما مهمتر آنست که او این پویایی را در اسم خیر خلاصه میکند تا زمینه این تطبیق را برای او فراهم سازد. این نکته اساس وجود جهان در ارتباط با خدای متعال را تشکیل میدهد. دیدگاه دیونوسیوس در اینباره را میتوان چنین صورتبندی کرد: هر موجودی بازگشایی خیر است و خیر دربردارنده همه موجودات (Perl, 2008: p. 37).

۱-۲. مشارکت و پویایی سه‌گانه

دیونوسیوس از آموزه مشارکت (participation) برای اثبات رابطه میان خدا و نفس موجود در جهان بالتجلی بهره میبرد. این آموزه نزد او دارای ابعاد جاودانه، صدور و بازگشت پویایی سه‌گانه است. بنابراین آموزه نفس بر اساس حالت و استعدادش در کمالات صادر شده از خداوند مشارکت دارد. بهمین دلیل نزد وی همه صفات خداوند از طریق مشارکت بتنهایی شناخته میشوند (Pseudo-Dionysius, 2010: p. 22). از اینرو فهم‌پذیری خدا و در نتیجه واقعیت اسماء او، تنها در مشارکت نفس در کمالی که اسم آن دلالت میکند و در داشتن کمالی که این اسم به آن معنی میدهد، امکانپذیر است. برای مثال، فهم‌پذیر بودن اسم حیات تنها به این علت نیست که صفتی از صفات خدا دانسته میشود، بلکه فهم‌پذیر است چون بمنزله کمال حیات مورد مشارکت یک نفس قرار میگیرد. یعنی اسم حیات از رابطه میان خدا و نفس حکایت میکند. این رابطه بوساطت کمالی از کمالات خدا و مشارکت نفس در آن برقرار میشود. بهمین دلیل مشارکت بعنوان بنیاد فهم اسماء خدا، نقشی برجسته در آموزه پویایی سه‌گانه بر عهده دارد. با بهره‌گیری از پویایی سه‌گانه در متافیزیک نوافلاطونی آموزه مشارکت در کمالات خدا نیز دیده میشود، چون از یکسو خداوند بمنزله علت ثابت و نقصان‌ناپذیر شامل عناصر جاودانه و ماندگار میشود (Gersh, 1978: p. 222) و از سوی دیگر، از طریق تجلی و

۲۵



عبدالرضا صفری؛ پیوند دوسویه متافیزیک نور با جهان پویا و نفس‌شناسی اشرافی نزد دیونوسیوس و سهروردی

صدر، عالم عناصر و معلومات را بوجود می‌آورد (Ibid: p. 48). بر همین اساس در الهیات دیونوسیوس که بر اسماء خداوند استوار است، کلیت کیهان جایگاه تجلی و ظهور کمالات تام خداست. همچنین روزنه‌یی است که نفس آدمی میتواند حضور خدا را با وساطت آفرینش دریابد. از اینرو نفس از طریق عالم بالتجلی میتواند به مقام کمال دست یابد.

۲-۲. نقش زیبایی در جهان پویا

خیر بعنوان اولین اساس جهان‌شناسی دیونوسیوس، تبیینی از جنبه نخستین پویایی سه‌گانه است؛ اکنون به دو جزء دیگر این ساختار یعنی زیبایی و عشق اشاره میشود. ایندو بترتیب به مقومات صدر و بازگشت ارتباط می‌یابند. دیونوسیوس در مورد زیبایی مینویسد:

مراد از حُسن در اینجا زیبایی فراطبیعی است و بشیوه‌یی که مقتضای هر یک از اشیاء زیباست، حُسن و زیباییش را به آنها منتقل میسازد. این زیبایی علت هماهنگی خیر و درخشش همه چیزهاست و همچون نور بر همه زیباییهای متعددی که زیبایی خود را از شعاع نور روحانی او بدست آورده‌اند میتابد. این زیبایی همه چیزها را به خود فرامیخواند (به این سبب که او زیبایی خوانده میشود) و سرانجام گردآورنده همه چیزها نزد خویش است (Pseudo-Dionysius, 2010: p. 33).

از تعابیر وی میتوان به دو نکته مهم درباره زیبایی دست یافت: اول اینکه اسم زیبایی نوریت است که ریشه در تعیین منظم یک مخلوق دارد. زیبایی بمنزله نور روحانی از خدا صادر میشود و بشکل کمالات خدا در کثرت مخلوقات فردی تقرر می‌یابد و به هر یک از کمالاتی که در آن مشارکت میجوید، عطا میگردد. دوم اینکه بر اساس این مخلوق - یعنی زیبایی - است که خداوند همه چیزها را بسوی خود فرامیخواند، چون زیبایی شعاعهای متمایز در موجودات متعین، بر مبدأ واحدی دلالت دارد که خاستگاه این زیبایی نورانی است. پس جهان از یکسو تجلی خداست و از سوی دیگر، روزنه‌یی است که از طریق آن نفس به ندای خدا در شکل تجلی زیبایی در خلقت پاسخ میدهد.

۲۶

۲-۳. نقش عشق در پویایی و تحرک جهان

اسم عشق اساس پویایی سه‌گانه وجود نزد دیونوسیوس و مکمل اسماء خیر و زیبایی است. اسم عشق که رکن بازگشت در کیهان پویاست نقش بنیادی در وحدت بخشیدن به جهان‌شناسی و نفس‌شناسی دیونوسیوس دارد؛ مهمتر اینکه، نشان‌دهنده همگرایی فعالیت



خلقت خدا و عشق به کمال نفس است. او درباره اسم عشق و نقش آن در عالم تجلی یافته از خدا مینویسد:

عشق دارای نیروی خاص وحدت‌بخش و گردآورنده است. چون محرکی است، برای آنکه عالی به تدبیر مادون پردازد و با محبت متقابل خدا و نفس برابر است. عشق محرکی است برای آنکه مادون بسمت عالی و برتر توجه نماید. پس عشق نیروی بسیطی است که از خودش بسوی گونه‌ی وحدت‌بخشی به ترکیب حرکت میکند. یعنی از خیر بجانب دون‌پایه‌ترین موجودات و از اینجا بار دیگر آنگونه که باید، به گرد خویش می‌گردد و از طریق همه مخلوقات و توسط خودش بسوی خیر حرکت میکند و اینچنین پیوسته به خودش باز می‌گردد (Ibid: p. 38).

در اینجا به دو نکته مهم درباره عشق اشاره میشود:

(۱) ایجاد روابط هماهنگ میان مراتب خلقت. این روابط هماهنگ از یکسو در دوراندیشی عنایی مرتبه عالی برای مرتبه دانی و از سوی دیگر در ارج نهادن مرتبه دانی به مرتبه عالی وجود دارد.

(۲) در تجلیات و اشراق انوار الهی عشق میتواند عامل وحدت بخشیدن به پویایی سه‌گانه جاودانه، صدور و بازگشت باشد. این اشراق از خدا بسوی همه خلقت جریان می‌یابد و سپس از همه خلقت به خداوند (یعنی خیر) باز می‌گردد. البته ایجاد این هماهنگی تمایز میان مراتب خلقت را از بین نمیبرد. عشق به هماهنگی میان مراتب جهان منجر میشود و کلیت آن را بجانب کمالی واحد در خدا رهنمون میشود.

در متافیزیک دیونوسیوس عشق برون‌شد الهی، یعنی عشقی که از خالق به مخلوق سیر میکند و نشان‌دهنده سلسله مراتب مقدس در عالم است که ملک و ملکوت را بهم متصل میسازد، ابعاد حاکمیت عنایی و سرانجام شوق وابسته به آن، چرخه‌های سه‌گانه جهان‌شناسی را تشکیل میدهد. در این جهان‌شناسی کمالاتی از خدا صادر میشود که بواقع ظهور و تجلی برون‌شد عشق خلاق است.

بر اساس پاره‌یی از فقرات رساله میتوان به بخشی از ویژگیهای آفرینش‌شناسی دیونوسیوس پی برد. اولاً، در این جهان‌شناسی سلسله مراتبی، ظهور و تجلی قدرت خدا در تعالی او تمرکز می‌یابد. ثانیاً، بسبب کمالاتی که هر مخلوقی در آن مشارکت میجوید، این

تجلی درون خلقت، جاودانه میماند. ایجاد عالم، صدور کثرت از واحد و نظم بخشیدن به کثرت در ساختار سلسله مراتبی، نمایانگر اسماء خداست. چون عشق الهی ماهیت از خود برون شدن دارد، یعنی بسوی مخلوق سیر میکند، عشق ورزیدن عاشق به خودش را برنمیتابد بلکه عشق عاشق به معشوق را روا میدارد (Ibid: p. 37). عشق برون شد خداوند که خلق بمنزله معشوق در کمالات خدا مشارکت می‌یابد، بمنزله دریافت بخشایش از عاشق (خدا) است. این بخشایش دقیقاً حضور تجلی خدا در کمالاتی است که هر مخلوقی در آن مشارکت یافته است. بهر حال، از آنجا که فزونی قدرت خدا در کثرت مخلوقات منفرد تجلی پیدا میکند، این مخلوقات مظهر حضور ماندگار خداوند و جایگاه عشق برون شد او هستند. به این ترتیب عشق خدا تنها مبنایی است که بر اساس آن تنوع کمالات خدا درون هر مخلوقی در عالم تجلی می‌یابد.

۳. نفس‌شناسی اشراقی

جهان دیونوسیوسی از رهگذر صدور کمالات خدا و عشق برون شد او پدید می‌آید. جهان و نفس، معشوق و دریافت‌کننده این کمالات دانسته میشوند. زمینه‌ها و پیامدهای این ارتباط عاشقانه به شکلگیری ابعاد نفس‌شناسی دیدگاه دیونوسیوس می‌انجامد.

۳-۱. جنبه احساسی ارتباط خدا و نفس

از آنجا که نفس، معشوق و گیرنده اسماء خدا و مظهر جاودانه کمالات و اسماء است، به نور انوار وی اشراق می‌یابد. دیونوسیوس بر اساس توصیف مشارکت نفس در اسماء خدا، به تبیین چگونگی اشراق نفس می‌پردازد و مینویسد:

هرگونه صدور و فیضان نور که با آن همچون بخشش خیر مواجه میشویم، همچون نیرویی واحد ما را دوباره به شرایط برتر روحانی بازمیگرداند. همچنین ما را بسوی یکتایی هدایت پدرمان و بجانب تاله یافتن بازمیگرداند (Pseudo-Dionysius and Parker, 1894: p. 15).

در تعابیر فوق دو نکته مهم دیده میشود. نخست این‌که اگرچه در علم کلام رایج روزگار دیونوسیوس، ظهور کمالات و اسماء خدای متعال بنا بر یک نظام متمایز الهی توصیف میگردد اما نزد وی از حیث نفس‌شناسی و بر اساس بعد احساسی ارتباط خدا و نفس مورد توجه قرار گرفته، چون ظهور کمالات و اسماء در نفس بمنزله یک بخشش الهی فهمیده میشود و نفس را بسوی تاله هدایت میکند. نکته دیگر آنکه، رموز فهم‌پذیر در جریان اشراق

نفس نقش بنیادی دارد. از این نقطه نظر نوری که به اشراق نفس می‌انجامد باید بوساطت رمزهای معین و فهم‌پذیر صورت گیرد. این رمزها نقش پیش‌آموزی (propaedeutic) برای نفسی دارد که به عالم اسماء خدا ورود می‌یابد. به این سبب دیونوسیوس مینویسد:

امکان ندارد شعاع نور الهی بگونه دیگری نفس را منور سازد. تنها راهی که این انوار بر نفس اشراق میکند، بگونه رمزی است. یعنی این شعاع بقصد تعلیم مقدس، در حجابهای متنوع پوشانده میشوند و بگونه‌یی شایسته برای ما از طریق دوراندیشی و عنایت پدران مرتب میگردند (Ibid).

مراد از تعلیم مقدس نفس، نشان دادن ارتباط شعاع انوار الهی با صور متنوع رمزی به نفس است، یعنی توانایی کشف رموزی که هدف آن رساندن نفس به کمال وی، یعنی تاله است.

۲-۳. هماهنگی قوای عقلی و تأکید بر جنبه شناختی

مراد از تعلیم مقدس نفس توانایی کشف انوار خدا در قالب رموز و استعداد تقرر یافتن در حالت تاله است که بر اساس هماهنگی میان قوای عقلی (noetic) و شناختی امکانپذیر است، زیرا نزد دیونوسیوس درک رموز فهم‌پذیر برای حضور بیواسطه در برابر خداوند، با فعالیت قوای شناختی میسر میگردد. در مسیر این تعلیم، وی به سه حالت فعالیت شناختی اشاره میکند که میتوان آنها را مراتب سه‌گانه طولی فعالیت نفس تا درک بیواسطه اشراق خدا نامید:

۱. فعالیت خطی: نفس به درون خویش وارد نمیشود بلکه بسوی اشیاء اطراف خود پیش میرود و بتعبیری بی‌آنکه از سوی رموز متنوع متکثر هدایت شود، درباره اشیاء به تأمل و فعالیت ساده شناختی میپردازد.

۲. فعالیت پیچشی: فعالیت شناختی نفس در این مرتبه بسبب اشراق یافتن وی به نور معارف و علوم الهی است. این فعالیت که معطوف به کنش استدلالی و منطقی است نفس را قادر میسازد بکمک فرایند استدلالی و نظری، از جواهر متکثر فردی اشیاء بسوی وحدت صور نوعیه آنها حرکت کند. دیونوسیوس از این کنش با عنوان فعالیت پیچشی نفس تعبیر میکند.

۳. فعالیت مدور: نفس در این فعالیت از اشیاء و پیچیدگیهای قوای عقلی خویش به درون خویش وارد میشود. هرچند در این فعالیت امکان بروز خطا نیز وجود دارد، اما بتعبیر دیونوسیوس، نفس از رهگذر این فعالیت، پس از اتحاد با قوای خویش بسوی زیبا و خیر که فراتر از همه موجودات، واحد و همان، بی‌آغاز و بی‌انجام است، هدایت میشود (Pseudo-Dionysius, 2010: p. 34).



مراد وی از بیان حالت‌های فعالیت عقلی ارائه‌ی طرحی برای مسیر عروجی نفس بسوی کمال در حضور خداوند است و فعالیت نفس از رهگذر اشتغال آن به عالم بالتجلی حاصل می‌شود. بر اساس این طرح، نفس عروج را از فعالیت خطی آغاز میکند و مخلوقات را از آن جهت که جواهر فردی هستند، می‌شناسد. سپس در مرحله‌ی شناختی پیچشی با مدد گرفتن از روش استدلالی، جوهر فردی را بر اساس جنبه‌ی وحدت نوعی آن ادراک می‌کند. سرانجام، با فعالیت مدور شناختی به غایت خویش می‌رسد. چون نفس در این مرتبه تنها عالم را ادراک نمی‌کند بلکه خود را بمنزله‌ی مظهر و جایگاه تجلی خدا می‌فهمد، در «ورود به درون خویش»، همزمان از سوی خیر و زیبا بجانب خدا و کمالش هدایت می‌شود. بدین ترتیب نفس در فعالیت عقلی خویش از ادراک یک طبیعت و ماهیت فردی خاص آغاز می‌کند و به درک بیواسطه‌ی اشراق و انواری نایل می‌شود که این طبیعت فردی را بعنوان تجلی نور خدا پدید می‌آورد، زیرا نفس در این مرحله از فعالیت خود بسبب ارتباط بیواسطه‌اش با شعاع نور الهی، به انوار وی اشراق می‌یابد.

۳-۳. قوای شناختی-عقلی و نقش آن در تأله

غایت جهان نزد دیونوسیوس تأله نفس است و حصول آن از رهگذر حرکت عروجی و فعالیت عقلی وی بسوی خدا از طریق نزول انوار وی میسر می‌شود.

لبریز از عشق برون‌شد خدا بسوی انسان باز میگردد و او را به بازگشت به خود فرامی‌خواند تا یکایک ما به حیات کامل جاودانگی انتقال یابیم (Ibid: p. 56).

روشن است که نزد وی خیر و زیبایی که از طریق قوای شناختی و عقلی نفس آشکار می‌شود، موقعیتی برای فعلیت یافتن کمال نفس است. مراد وی اینست که ادراک صور فهم‌پذیر خیر و زیبایی، ارتباطی میان شهود عقلانی نفس و کمالات نوریه‌ی خدای تعالی ایجاد می‌کند. وجود ارتباط میان اینها سبب می‌شود نفس به انوار خدا اشراق یابد و در کمال حیاتی که بسوی آن فراخوانده می‌شود، تقرر یابد. بطور خلاصه، سازوکار فعالیت عروجی نفس را میتوان چنین صورت‌بندی کرد: فعالیت از طریق انتقال از ادراک نظری کمالات فهم‌پذیر بسوی یک مواجهه بیواسطه با خدا.

به این ترتیب کمال عروجی (anagogic) نفس (و بتعبیر دیگر تأله) دو جزء مهم دارد: نخست، نفس از رهگذر فرایند شناختی مقایسه و طبقه‌بندی، واقعیتها و هویت‌های فردی متمایز را می‌فهمد. در مرحله بعد، عقل نظری جای خود را به حالتی از ادراک می‌دهد که از

۳۰



طریق آن وحدت و یگانگی اشیاء بر نفس آشکار میشود. از نظر دیونوسیوس فهم و درک نفس از مخلوقات هنگام تشخیص دادن نور تجلی‌یافته از خدا کامل میشود. این نور بنیاد وجود مخلوقات است و آنها را به کمالاتی که در آن مشارکت دارند میرساند. این کمالات، یعنی اسماء خدا، بخشش خدا به مخلوقات است که از طریق عشق برون‌شد خدا به آنها انتقال می‌یابد. نفس در این حالت خود را بمنزله دریافت‌کننده کمالات نوری از معبود عاشق می‌شناسد. دست یافتن به این حالت برتر از شهود تجلی خداست و نفس از توانایی اشراق یافتن به انوار خدا و تأله برخوردار میشود.

۴-۳. غایت کمال نفس

دیونوسیوس در رساله سلسله مراتب آسمانی به نکته‌ی دقیق دربارهٔ تعلیم مقدس نفس و مراد از غایت کمال آن اشاره میکند. او غایت این کمال را در مشاهدهٔ شعاع انواری که عالم را بوجود می‌آورند جستجو نمی‌کند بلکه غایت این کمال نزد وی اشراق نفس از طریق شعاع نور خداست. این اشراق از طریق حجابهای متنوع رمزهای خاص صورت می‌گیرد. این حجابها در همان وجود فهم‌پذیر جهان جای دارند و دیونوسیوس دو عملکرد مهم برای آنها در نظر می‌گیرد. اولاً نشان‌دهندهٔ کثرت اسماء و کمالات خداوند هستند؛ ثانیاً خدا را بسبب تعالیش، فراتر از موجودات متمایز قرار داده و او را از دسترس قوای عقلی دور می‌سازند (Pseudo-Dionysius and Parker, 1894: p. 15). بر این اساس او از گونه‌ی فعالیت عروجی سخن می‌گوید که از رهگذر آن نفس از طریق حجابهای عالم بالتجلی به ناشناختنی (Agnosia) و متعالی راه یابد (Peters, 1967: p. 6). این نشان میدهد که خدانشناسی تنزیهی او مبنای آموزهٔ اشراق نفس و تأله وی قرار می‌گیرد. دیونوسیوس مینویسد:

با عروج از پایتترین مراتب به بالاترین مراتب، بمنظور شناخت بدون حجاب ناشناختنی، او را که در زیر همهٔ چیزهای ناشناختنی، در همهٔ چیزهایی که وجود دارد، پنهان مانده است و آن را که متعالی از همهٔ موجودات است (و ظلمت متعالی از همهٔ موجودات است) میتوان مشاهده کرد. او بوسیلهٔ همهٔ انوار در اشیاء پنهان میشود (Pseudo-Dionysius, 2010: p. 86).

در این تعبیر دربارهٔ عروج نفس به دو نکتهٔ مهم اشاره شده است:

اول: دیونوسیوس از الوهیت به ظلمت متعالی تعبیر میکند، چون مانع نفوذ شهود



انسان در الوهیت است. دست شهود آدمی از توصیف، تصور یا نظاره او کوتاه است. پس خداوند حتی نسبت به خودش تعالی دارد. این مرتبه‌یی از عروج است که هر کسی نمیتواند به آن برسد.

دوم: درست است که در مراحل از عروج و برون‌شد، نفس باید از شهود عقلی برای شناخت متعالی رها شود اما نفس بر اثر این برون‌شد که غایت مرتبه کمالی وی است، خود را نفی نمیکند بلکه به انوار فوق نوری (super-bright) میپیوندند. نفس پس از رهایی از حجابهای جسمانی در انوار فوق نوری خداوند جذب میشود. نتیجه این انجذاب ورود نفس به درون «تاریکی فوق - نوری»، یعنی متعالی است، زیرا او فراتر از همه چیزهاست (Ibid: p. 85). به این ترتیب در دور کامل فعالیت عروجی نفس میتوان سه مرحله را از هم متمایز نمود:

- زیبایی تجلی خدا که فهم‌پذیری و نوریت آن بر نیروی عقل آشکار میشود.
- شهود مستقیم زیبایی فوق - نوری و فرا عقلی خدا.
- شهود زیبایی تجلی خدا از طریق رسوخ به حجابهای نوریه.

۴. سهروردی

بخش دوم حکمة الاشراق با این عبارت آغاز میشود «انانیت تو نوری مجرد و مُدرک ذات خود است» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۱۷). این تعبیر نه تنها به امکان اشراق یافتن نفس اشاره دارد بلکه بر ذات خودآگاه نفس و نور مجرد بودن آن تأکید دارد. این عبارت کلیدی نقطه آغاز هستی‌شناسی نور نزد سهروردی است. نور مجرد بودن و مُدرک بالذات بودن، به نفس برای کشف ساختار عالم انوار کمک میکند. نفس خودآگاه، فعالیت عروجی از عالم صغیر به عالم کبیر را شکل میدهد. این فعالیت اصلی کلی است، هم در قلمرو نفس بعنوان نور مدبر، و هم خداوند بمنزله نورالانوار.

۱-۴. نظام بالتجلی نور، نقش واحد و کثیر

توصیف ارتباط میان نورالانوار و سلسله‌مراتب انوار تابع که بسبب فعالیت صدوری نورالانوار پدید آمده‌اند، مشخصه فلسفه اشراق است؛ یعنی تمایز میان نوریت نور غنی و نور فقیر (همان: ۱۹۸-۱۹۷). از آنجا که مجموعه‌یی نامتناهی از انوار محال است، برازخ و هیئت‌های هر یک از انوار باید به نوری منتهی شود که فراتر از آن نوری وجود ندارد (همان: ۲۰۳-۲۰۲). این برداشت اگرچه شباهت زیادی به تمایز وجودشناختی میان واجب و ممکن نزد ابن‌سینا

۳۲



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰

دارد اما نزد سهروردی تمایز نهادن میان نورالانوار و سلسله مراتب انوار به وجود ویژگی‌شناختی میان آنها ارتباط می‌یابد. این شیوه تمایز نهادن همچنین بر تمایز در شدت انوار و وابستگی و فقر آنان به مراتب بالاتر انوار برای اشراق کمال، پایدار است. سهروردی توصیف خود از این نظام را با این اصل کلی آغاز میکند که «همه انوار فی‌نفسه در حقیقت نوریه اختلافی ندارند و اختلاف آنها بسبب کمال و نقصان است» (همان: ۲۱۷). مراد وی تأکید بر وجود واحد انوار محض مجرد است که فاقد فصل خاص هستند. ادعای وی اینست که: «انوار غیرجسمانی در حقیقت هیچ تمایزی ندارند، هرگاه آنها در حقایق خویش متفاوت میبودند، باید در هر نور مجردی، نورانیت و چیز دیگری وجود میداشت» (همان: ۲۱۸).

این تعابیر بیانگر آنست که سهروردی همچون دیونوسیوس به هویت بالتجلی سلسله مراتب انوار تصریح دارد، بهمین دلیل فیضان نورالانوار مقوم انوار مجرد بشمار می‌آید تا نشان دهد که بقای غنا و تعالی نورالانوار بسبب نوریت محض خویش، انوار فرودست را نظام میبخشد.

۲-۴. پیامدهای نظام بالتجلی انوار

این نظام نتایجی مهم برای سلسله انوار سهروردی دارد:

اول: نور فقیر مجرد (مانند نفس) نزد سهروردی از دو جهت بر خودش ظاهر است: یکی بسبب آگاهی به ذات خویش و دیگری از طریق قهر و غلبه خداوند بر انوار فرودست خویش.

دوم: نورالانوار نوریت محض است و ظاهر بودنش بسبب غیر او نیست. همچنین حیات و آگاهی بر ذات وی، امری عارض اضافی برای ذات او نیستند (همان: ۲۰۴). این نظام بر تجلی بنیادی استوار است تا تمایز میان نورالانوار و سلسله مراتب انوار کیهان مشخص گردد. سهروردی پس از اثبات یکتایی اصل غایی در ارتباط با سلسله مراتب انوار به تشریح روشی میپردازد که بر اساس آن خلاقیت نورالانوار نمایان میشود. براساس این نظام، صادر اول خودش باید نوری واحد باشد، زیرا کثرت نمیتواند بگونه قابل دفاعی از نورالانوار از حیث واحد بودنش، صادر شود؛ از اینرو آنچه اول از نورالانوار صادر میشود باید نور مجرد باشد. نور مجرد نمیتواند از نورالانوار بوسیله یک هیئت ظلمانی حاصل شده از نورالانوار متمایز شود. چون بر کثرت و تعدد جهات در نورالانوار دلالت خواهد کرد (همان: ۲۲۶ و ۲۲۷).

سوم: در این نظام برای هر نوری، بجز نورالانوار، ثنویت فقر و غنا در نظر گرفته میشود؛ فقر در ارتباط با نور مقدم بر خود که وجودش را ایجاد کرده و غنا در ارتباط با انواری که تابع



وی هستند. این فقر و غنا مبنای مهمی برای تمایز انوار ایجاد میکند. اساس این ثنویت را میتوان در اقتضای ذاتی نور اقرب و صادر اول مشاهده کرد. سهروردی مینویسد:

اگرچه نور اقرب نمیتواند با توجه به نوریت خویش یک جوهر غاسق را ایجاد کند، اما هنوز یک برزخ و یک نور مجرد باید از آن صادر شود، چون نور اقرب فی نفسه فقیر است و بسبب نور اول غنی است (همان: ۲۳۰).

چهارم: نظام بالتجلی بر نقش تأمل بالذات در نور اقرب تأکید دارد. از نور اقرب از نظر سهروردی دو چیز صادر میشود: برزخ تاریک و نور مجرد (همان: ۲۴۱). این خلقت دوگانه بر فعالیت تأمل بالذات متکی است که سهروردی آن را ذاتی انوار مجرد میداند، زیرا این انوار دارای فعالیت ادراک ذاتی و لافسه هستند. سازوکار این تأمل، خودشناسی است. سهروردی نقش آن را در پیدایش تکثر چنین بیان میکند:

نور اقرب از طرفی هم نورالانوار را مشاهده میکند، هم ذات خودش را، زیرا بین وی و نورالانوار حجابی نبود. پس از مشاهده نورالانوار، نور اقرب خود را در قیاس با او تاریک مبیند، چون او نور اتم است. و نور اقرب نسبت به او فقیر است؛ پس بسبب فقرش و ظلمانی یافتن خود نسبت به نورالانوار، از او یک تاریکی حاصل میشود که برزخ اعلی (فلک محیط) نام دارد. از سوی دیگر، بسبب غنا و وجوبش و انتساب به نورالانوار، نور مجرد دیگری از او پدید می‌آید (همان: ۲۴۲).

سازوکار خلقت بالتجلی بر فعالیت خودآگاهی نور اقرب استوار است؛ همین که نور اقرب از نورالانوار صادر شود، ادراک ذاتش منجر به ادراک رابطه‌اش با علت خویش میگردد. از این لحاظ نور اقرب، فقر خود به نورالانوار را درمی‌یابد که از آن یک برزخ بوجود می‌آید. از سوی دیگر، غنای نور اقرب از دیگر انوار، به پیدایش نور دیگری می‌انجامد. حال هرگاه از جنبه فقر بنگریم، وقتی نور اقرب تفاوت نوریت خود با نورالانوار را ادراک نماید، یک برزخ تاریک یا حجاب ایجاد میشود. به این ترتیب از رهگذر ادراک ذاتی درباره دو مؤلفه هر نور مجرد، یعنی فقر آن به نور مقدم و غنای آن به نور مادون خویش، سهروردی ظهور کثرت از نورالانوار را از طریق نور اقرب و صادر اول تبیین میکند.

۳۴

۵. روابط و نسب پویای جهان نزد سهروردی

ظهور عالمی متمایز از یک مبنای مطلق نزد شیخ اشراق بر دو اصل ذاتی استوار است:



نخست فعالیت نور و دوم، نور ظاهر بالذات و مظهر للغير (همان: ۲۰۹ و ۲۱۲). سهروردی با تلفیق ایندو ویژگی نور در مابعدالطبیعه خود نشان میدهد که سلسله مراتب جهان صرفاً اثر نورالانوار بمنزله علت فاعلی نیست بلکه نسب درون‌نگرانه مشاهده میان خود انوار نیز در این امر دخالت دارد. این نسب، مبنایی است که بر اساس آن نفس آدمی میکوشد به مرحله کمال مشاهده اشراقات خدا که در عالم حضور دارد، نایل شود. بهمین دلیل جهان‌شناسی سهروردی بر اهمیت این فعالیت ادراک ذاتی برای ساختار سلسله مراتب انوار متمرکز است.

۱-۵. پویایی دوگانه قهر و عشق

سهروردی در نسبت‌های میان سلسله مراتب انوار مجرد، وجودی پویا و سیال را در نظر می‌گیرد. در این نسب دو جنبه خاص دیده میشود، یکی قهر است که حکایت از تقدم نور بر نور سافل دارد و دیگری عشق و محبت است که نشان‌دهنده اشتیاق نور مرتبه پایینتر به نور مرتبه بالاتر است (همان: ۲۴۶). به اعتقاد شیخ‌اشراق پویایی دوگانه میان انوار سازوکاری است که بر اساس آن ظهور نورالانوار، هرچند بعنوان اصل غایی، جاودانه است و با اینهمه در هر یک از سطوح و مراتب جهان رخ میدهد.

۲-۵. نسبت پویای قهر - عشق با نورالانوار

توصیف سهروردی از نورالانوار بعنوان پادشاه و مالک حقیقی همه چیز و اینکه هیچ چیزی مالک او نیست، به این معناست که وی پویایی قهر-عشق را در مبدأ متعالی قرار میدهد؛ چون نورالانوار از یکسو قهر و قاهریت را بر تمامی انوار فرعی و مترتبه اعمال میکند و بالاترین فعلیت عشق است و از سوی دیگر، معشوق کل عالم است (همانجا). بتعبیر دیگر، از یک طرف قهر انوار صحنه تجلی خداست که در آن نسب قهر و عشق میان مراتب گسسته انوار، عشق نورالانوار به خودش را آشکار می‌سازد. از طرف دیگر، در واقع وسیله‌ی است که با آن انوار سافله در عشق خود به انوار عالی به کمالی لذیذ نایل می‌آیند. این اصل حاکم بر وجود و کیهان پویا در عالم است. بتعبیر سهروردی جهان وجود کلاً از محبت و قهر انتظام می‌گیرد. این امر لازمه وجود نظام اتم است (همان: ۲۴۷).

این اصل به درون هر نسبتی میان مراتب انوار ورود میکند. در این مراتب انوار، نور عالی بر نور سافل قهر دارد و نور سافل بر نور عالیتر از خویش عشق می‌ورزد. ظهور این پویایی دوگانه وجود درون عالم، کمال آن را در نورالانوار بعنوان اصل غایی حقیقت نشان

میدهد. بهمین دلیل است که سهروردی پویایی مرتبط با نورالانوار را مطرح میسازد. نورالانوار در نظام وی قاهر بر همه سلسله مراتب انوار و معشوق همه آنهاست.

۳-۵. عشق نورالانوار به ذات خویش

تعبیری در حکمت اشراق دیده میشود که حاکی از عشق نورالانوار به ذات خویش است. این تعبیر را میتوان بصورت یک برهان درآورد که سهروردی فقط به نتیجه آن اشاره کرده است:

۱. نورالانوار نسبت به غیر خودش قاهر است و عشق نمیورزد بلکه تنها نسبت به خودش عشق میورزد. چون کمالات او برای خودش ظاهر است. و او زیباترین و کاملترین چیزهاست.
۲. چون چیزی در عالم کاملتر و زیباتر از او و ظاهرتر از او، هم به ذات خود و هم بغیر خودش، نیست و لذت آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود نورالانوار، وجود ندارد. پس او تنها عاشق ذات خود است اما هم معشوق خود است هم معشوق غیر خویش (همان: ۲۴۶).

بر اساس این استدلال، هر چند اصول قهر و عشق برای ارتباط انوار متمایز کیهان با نورالانوار اهمیت دارند اما این اصول با عشق نورالانوار به ذات خودش تکمیل میگردد. درون این عشق، فعالیت تام دیده میشود. لازمه این فعالیت اشراقی پدید آمدن نور اقرب از نورالانوار و سلسله مراتب کیهان از اوست. بنابراین نورالانوار واجد عشق به خویش است، همانطور که نوریت محض وی کمال و زیبایی اوست. همچنین چون نورالانوار مانند دیگر انوار مجرد، دارای کمال ظهور است و ادراکی کامل از کمال خویش دارد، در ادراک ذاتی از کمال خویش دارای لذت عالی است. اهمیت این نکته بسبب تشبه نفس به نورالانوار است، زیرا همانطور که خداوند لذت را در ادراک کمال نوریت خویش درمی یابد، نفس نیز بوسیله عشق بدنبال لذتی میرود که در مشاهده بیواسطه اشراق نورالانوار یافت میشود؛ این مشاهده همان تاله نفس است.

۳۶

۶. نفس شناسی اشراقی سهروردی

نکته مهم نفس شناسی بدست دادن تعریفی از هویت نفس بعنوان نور مجرد فعال است. این فعالیت بسبب توانایی نفس در ادراک لئفسه خود است. فعالیت ادراک ذات نفس از نظر سهروردی دو کارکرد مهم دارد: از یکسو برای نفس انسان بسبب ادراک ذاتش، مشاهده فعال پدید می آورد (همان: ۲۱۲)؛ از آنجا که نفس حاصل اشراق نور الهی



است بسبب ظهور لِنفسه خود حیات دارد وحی یعنی دَرَاک فعال، و فعل نور خود نیز ظاهر است و نور، فیاض بالذات است. از سوی دیگر، نفس بسبب نور مجرد بودنش (همان: ۲۱۷) مَظْهَر اشراق خداوند است. بر همین اساس، نفس نقطه همگرایی وجودشناسی و نفس‌شناسی نزد شیخ‌اشراق بشمار می‌آید. این دو کارکرد ناشی از توانایی نفس برای تعقل ذات خود است و ادراک لذات نیز بر اساس نور مجرد بودن نفس صورت می‌گیرد. در نظر سهروردی نور مجرد بودن نفس با ظهور و ظاهر بودن آن مساوقت دارد و این ظهور است که در آغاز و پیشاپیش برای ادراک خود نفس ظاهر میشود (هروی، ۱۳۶۳: ۲۸). به این ترتیب مدرک لذاته ظاهر لِنفسه است. از این دیدگاه، هر کسی که ذات خود را ادراک نماید، نور محض است و هر نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته است (سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۰۹). بنابراین نور بسیط و مجرد نفس، لذاته و ظاهر لِنفسه است. بتعبیر دیگر و بسبب مساوقت ایندو، نفس که خود را ادراک میکند برای خودش ظاهر است. این هویت نفس در نفس‌شناسی اشراقی است که بر مشاهده فعال نفس بمنزله نور استوار است.

۱-۶. طبیعت تأمل و ادراک ذات

نفس‌شناسی اشراقی دو اصل مهم دارد: (۱) نفس از طریق رؤیت شهودی (مشاهده) به ادراک ذات خویش نایل میشود، (۲) نفس در این ادراک، از نیروی رؤیت و مشاهده بازگشت به خویش برخوردار است. اما این را نباید بمنزله اتحاد مدرک و مدرک دانست، چون تمایز واقعی میان نفس بمثابه نور و وجود آن - که بر خودش ظهور می‌یابد - وجود ندارد. با اینهمه، این تمایز را میتوان در فعالیت ادراک لذات و مشاهده نفس بطور دقیق مشاهده کرد. البته مشاهده این تمایز گونه‌ی شناخت بحثی است نه رؤیت شهودی نفس. سهروردی با تفاوتی که میان این دوگونه شناخت ایجاد میکند به بررسی طبیعت ادراک ذات درباره نفس میپردازد تا نشان دهد که شناخت نفس از خودش گونه‌ی شناخت شهودی بنا بر سازوکار این گونه از ادراک است. او مینویسد:

۳۷

هر موجودی که قائم بالذات خویش و مدرک ذات خود است، دانش وی به ذاتش را از طریق یک مثال ذاتش، در ذات خویش ادراک نمیکند. هرگاه دانش این موجود به ذاتش از طریق یک مثال ذاتش در ذاتش باشد و اگر این مثال از آنانیت باشد، این مثال، عین آنانیت نیست. چون مثال آنانیت و نفس در آنانیت و نفس در ارتباط با «من» یک «او» خواهد بود. و در این حالت آنچه مورد ادراک



عبدالرضا صفری؛ پیوند دوسویه متافیزیک نور با جهان پویا و نفس‌شناسی اشراقی نزد دیونوسیوس و سهروردی

قرار میگیرد یک مثال آنانیت خواهد بود (همان: ۲۰۴-۲۰۵).

اگرچه سهروردی بر نقش رؤیت شهودی و ادراک لذات در شناخت نفس تأکید دارد اما به دو دلیل فعالیت یک مثال یا تصویر ذهنی از نفس را در کنش ادراک ذات انکار میکند. یکی، تقدم حقیقت نفس بر مثال آن و دیگری، بساطت نور درگیر در فعالیت ادراک ذات. استدلال وی درباره سبب اول بر اساس روش متداول در متافیزیک نوافلاطونی شکل میگیرد. در این استدلال فهم‌پذیر بودن مثال نفس از حیث وجودی با رجاع به حقیقت خود نفس بیان میشود و دو جنبه مهم در آن قابل تشخیص است.

اول: شناخت مثال نفس مسبوق به شناخت نفس است. از اینرو وجود مثال برای ادراک ذات نفس نه تنها غیرضروری بلکه مانعی برای ادراک ذات است، چون تمایزی میان مدرک و مدرک ایجاد میکند تا از این رهگذر واسطه‌یی وحدت‌بخش میان اینها ضرورت پیدا کند. در مجموع، در فعالیت ادراک لذات نفس، هیچ نیازی به وساطت یک صورت یا مثال وجود ندارد.

دوم: مثال مدرک آنانیت چیزی جز نفس است و با آنانیت آن یکی نیست. در نتیجه مثال آنانیت نه یک عرض و صفت آنانیت است، نه خود آن. این روش همان الگوی استدلالی است که در انتقاد سهروردی از «تعریف» نزد مشائیان دنبال میشود. او تأکید میکند که یک ادراک لذات واقعی توانایی خود برای این فعالیت ادراکی را از بساطت وجودش بعنوان یک نور مجرد بدست می‌آورد (همان: ۲۰۵) نه از طریق صورت یا مثال ذات. بنابراین بر اساس شناخت‌شناسی سهروردی انوار واحد و منفرد، همچون نور نفس، از طریق عقل نظری و با وساطت مثال قابل تشخیص نیست، بلکه از طریق مشاهده شهودی و بدون وساطت و مانع شناخته میشوند. به این ترتیب هسته مرکزی استدلال وی اینست که استعداد نفس برای فعالیت ادراک لذات، در اصل مساوقت نور و ظهور قرار دارد؛ چون «تو از ذات خود و از ادراک ذات خود پنهان نخواهی بود» (همانجا).

۲-۶. تشخیص اصل فرد بودن نفس در فعالیت ادراک لذات

از آنجا که تشخیص فرد بودن نفس در منطق انوار اهمیت بسیاری دارد، یافته‌های سهروردی درباره آن را میتوان بصورت یک استدلال صورتبندی کرد:

- ذات نور مجرد بر وی آشکار است (ظاهر لفسه) (همان: ۲۰۴).

- نفس آدمی یک نور مجرد محض است که ظاهر لفسه و مدرک ذات خود است (همان: ۲۱۹).

۳۸



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰

پس ادراک فعال نفس توسط نفس فرد، یعنی همان ادراک ذات آن، عبارتست از مشاهده مستقیم نور ذاتی توسط نفس؛ و این مساوق با ادراک همان ذات نفس است. سه‌روردی درباره ظهور تام نفس فرد در ادراک انانیت به چند دلیل اشاره میکند:

۱. ادراک نفس فرد نه از راه یک صفت اوست، نه از رهگذر امری زائد بر انانیت.
۲. ادراک نفس فرد نمیتواند یکی از اجزاء «انانیت» باشد تا لازم باشد یکی دیگر از اجزاء آن در حالت ادراک آن مجهول بماند.
۳. شیئیت نیز زائد بر صفت شاعر و مدرک نیست. پس آن امری که مدرک ذات خویش باشد ظاهر لئفسه و بنفسه است. یعنی ظهور آن عبارتست از نفس ظهور، نه غیر از آن. بنابراین انانیت، نور لئفسه است.
۴. مدرکیت نفس فرد چیزی مؤخر و تابع ذات او نیست، یعنی مدرکیت آن، عرض ذات وی نیست (همان: ۲۰۸).

بر اساس آموزه نفس‌شناسی اشراقی درباره ادراک انانیت، در این دلایل میتوان به نکاتی مهم اشاره کرد:

اول: ادراک انانیت، فعالیتی بسیط است و نیروی مدرکیت نفس مساوق با انانیت و اینهمان با ذات نفس است.

دوم: سلب ویژگی شیئیت از نفس فرد و انانیت، همچون ادراک لذات انانیت، ادراکی واحد و فردی است. بهمین دلیل سه‌روردی حضور هر یک از ویژگیها یا اجزاء نفس (نور مجرد) در جریان کنش ادراک لذات آن را رد میکند؛ چون نفس بعنوان نوری مجرد، ظاهر بنفسه و لئفسه است.

سوم: یکی دانستن فعالیت ادراک نفس با ذات انسان. مبنای این ادعا بر اساس اصل ظاهر بالذات و مظهر للغير بودن نور تبیین میشود؛ بدین ترتیب که فرد را بمنزله نوری مجرد و موجودی درون عالم انوار اثبات میکند، که ذاتش هم ظاهر است هم نورانی و اینکه فعالیت علم بالذات ریشه در ذات نوریت دارد. بنابراین بر اساس منطق نور، هر فرد هم جایگاه و مظهر تجلی نور است و هم بمثابه مشاهده شهودی نور است. این هسته اصلی نفس‌شناسی سه‌روردی است که نظریه عالم بالتجلی و اشراقی بر پایه آن بنا شده است.

۳-۶. تهذیب نفس در اندیشه اشراقی

چنانکه بیان شد، بنا بر نفس‌شناسی اشراقی، وجود هرگونه صورت واسطه‌یی در فرایند

کنش ادراک لذات نفس، رد میشود. اما این کنش از سوی دیگر مستلزم رهایی قوه عقلی و تمامیت نفس از اشتغال به برازخ است، یعنی رهایی از قلمرو عالم مادی و جسم که بر اساس رهایی نفس از طریق عمل زاهدانه و ریاضت (همان: ۳۵۴) حاصل میشود. بهمین دلیل سهروردی بر ضرورت تهذیب نفس و پرورش استعداد دریافت اشراق خدا تأکید میکند. علت تأکید او بر کمال ادراک لذات نفس و ادراک بیواسطه نفس، اینست که اینگونه ادراک مشاهده‌یی جامع از ساختار عالم انوار بدست میدهد. شیخ برای تهذیب نفس به یک روش کار، یعنی به ملکات سیر و سلوک اشاره میکند:

بزرگترین ملکه حاصله در سیر و سلوک، ملکه مرگ بود، یعنی مرگ اختیاری که نور مدبر را از ظلمات منسلخ میگرداند؛ انسلاخی تمام، اگرچه بطور کامل از بقایای علایق کالبدی که به کالبد دارد، مجرد نشود، لکن بسوی جهان نوری رود و در آنجا نموده شود و به انوار قاهره متعلق میشود (همان: ۴۰۰).

بر اساس این تعابیر، صرفنظر از صورت یا مثال که مانع ادراک ذات نفس است، کالبد مادی تن و به بیان دیگر، صیاصی یا جسم که در ارتباط با حیات نفس است نیز مانع مشاهده پایدار نور نفس و عالم انوار میگردد. سهروردی راه برداشتن این مانع را در مرگ اختیاری میجوید، یعنی در عمل زاهدانه و ریاضت (همان: ۳۵۴). آنها توانایی قوت بخشیدن به استعداد نفس برای دریافت اشراق را دارند اما باید دانست که ریاضت و فعالیت ادراک لذات نمیتواند ذات نوری نفس را از کالبد و برزخ او جدا سازد. این جدایی تنها بر اثر مرگ اختیاری و بمنزله بزرگترین ملکه سیر و سلوک رخ میدهد. بواسطه این مرگ، نفس توانایی ادراک ذاتی و در نتیجه عروج به عالم نور را بدست می‌آورد.

۴-۶. غایات سیر و سلوک

حاصل عروج و برون‌شدن نفس، از دیدگاه سهروردی، ظهور نفس از طبیعت نوریه خود و مشاهده ذات خویش است. کربن از این تعبیر نتیجه میگیرد که سالک بجایی میرسد که دیگر خویش را در مکان نمی‌یابد بلکه خودش مکان میشود (Corbin, 1998: p. 168). بتعبیر دیگر، نفس بر اثر عروج و سلوک به استعداد تبدیل شدن به مظهر انواری دست پیدا میکند که از نورالانوار فیضان می‌یابد. تحقق این استعداد، عبارتست از اشراق نفس بوسیله نور الهی و مشاهده عالم بمنزله تجلی خدا. سهروردی پس از توصیف گونه‌های

مظاهر الهی که سالک به آن نایل میگردد، مینویسد:

همه اینها از اشراقات عقل مفارق بود بر نور مدبر انسانی که از نور مدبر بر
هیاکل آدمی و روح نفسانی وی منعکس میشود و نیل به این انوار غایات
متوسطان در سیر و سلوک است (سهروردی، ۱۳۶۷: ۴۰۰).

روشی که شیخ اشراق برای تهذیب و عروج نفس، یعنی برون شد آن از برزخ کالبد
ظلمانی بیان میکند، نشانگر وجود گونه‌ی ساختار پویا در متافیزیک قهر و عشق است. از
دیدگاه او بطرب آوردن نفس همراه با «ذکر خدا... و خواندن مصحف مُنزله و سرعت
بازگشت و توبه...» است (همان: ۴۰۲ - ۴۰۱).

از رهگذر تهذیب نفس، استعداد کسب اشراق از نورالانوار بدست می‌آید و درون نفس
فعالیت رؤیت الهی حاصل میشود. بنا بر حصول این مشاهده الهی، چون نفس یک نور
است و فعالیت و حیات از عوارض نورانیت است، بسبب عشق خویش به عالی، متوجه
نورالانوار میگردد. نفس بر اثر قرب نورالانوار و برداشتن حجابهای برازخ دنیوی و برون شد
از برزخ کالبد، به مقام تاله میرسد. بر اساس این آموزه «بر اثر برون شد نفوس، در نفوس
مجرده انسانی، مثالی از نور خدایی جایگزین و متقرر میگردد و در این نفوس، نوری خلاق
متمکن میشود» (همان: ۳۹۸).

روشن است که بر اثر این نور خلاق نفوس، یعنی فعالیت و حیات آن، سلسله مراتبی از
روحانیات بوجود می‌آید که بر تجلیات نوریه در عالم برازخ حاکمیت عنایی دارند. بر همین
اساس میتوان گفت طالبان معرفت چهار گروهند. بر فراز اینها سلسله آسمانی یا موجودات
روحانی عالم غیب قرار میگیرند که سردسته آنها قطب یا امام است (Nasr, 2007: p. 64).
این سلسله مراتب کامل، انوار نفوس انسانند که بتعبیر سهروردی به تطریب نفس و
ذکر خدای تعالی اشتغال دارند. کمال هر مرتبه‌ی از این سلسله در انتقال اشراق الهی
بمراتب پایینتر است. اما قطب از طریق ارتقای مراتب پایینتر روحانیات در بدست آوردن
استعداد اشراق نوریه نفوس و تاله به آنها کمک میکند.

این نقطه اوج متافیزیک انوار و نفس‌شناسی اشراقی سهروردی است. یک راه رمزی
که با قوه تشخیص انوار پنهان شده در پس حجابهای برازخ آغاز میشود و پس از مشاهده
نورالانوار و انتقال اشراق کامل درون نفس بصورت یک مثال نور الهی، سرانجام در
مشاهده کیهان بعنوان تجلی خدا به اوج میرسد.

۷. تفاوت ساختار کلی تفکر دیونوسیوس و سهروردی

آنچه تطبیق این دو متفکر را در بستر تفکر نوافلاطونی ممکن میسازد، ساختار نظام آنهاست. با اینهمه در این ساختار تفاوتی بنیادی نیز دیده می‌گردد. نزد آنها نفس، فعالیت عروجی (anagogical) دارد که به برون‌شد از کالبد مادی و مواجهه با الوهیت منجر می‌گردد. اگرچه هر دوی آنها در عروج نفس بر نقش عقل نظری و مشاهده شهودی تأکید دارند اما در نقش فعالیت عقل نظری در مورد صور رمزی با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ سهروردی به عروج نور باور دارد و دیونوسیوس به عروج رمزها.

۱-۷. عروج نزد سهروردی

اساس عروج در نظر شیخ‌اشراق بر استعداد نفس در مشاهده بیواسطه و بدون مانع انوار مجرد محض، استوار است. وساطت یک مثال در این ادراک، مانعی برای مشاهده شهودی بشمار می‌آید. بنا بر استدلال سهروردی دخالت هرگونه مثالی در جریان فعالیت ادراک ذات رد می‌شود، زیرا همه انوار مجرد، باصر و بیننده‌اند و دید آنان بازگشت به علم آنان نمی‌کند؛ بلکه بعکس، علم آنان به مشاهده آنان باز می‌گردد (سهروردی، ۱۳۶۷: ۳۵۴). بنابراین از آنجا که نور ظاهر بالذات است، صور فهم‌پذیر که بوسیله عقل بحثی در تعریف بیان می‌شود، به انوار محض واحد باز می‌گردد؛ پس ادراک نفس از مثال به مشاهده یک نور مجرد باز می‌گردد. عروج نفس به نورالانوار، فعالیتی است از عالم برازخ به عالم نور و صعود از عالم انواری که نوریت کمتر و فقر فزونتری دارند به انواری که از نوریت عظیمتر و قهر فزونتری برخوردارند. نفس هنگام نفوذ به عالم نور از صورت یا مثال فهم‌پذیر بسوی نور مجرد نفس پیش می‌رود؛ یعنی از عالم برازخ به قلمرو انوار می‌رود. این فرایند را میتوان مسیر عروج نفس (عروج نور) نامید.

۲-۷. عروج نزد دیونوسیوس

برخلاف سهروردی، صورت مثالی نزد دیونوسیوس نقشی مهم در عروج نفس به عالم انوار دارد. چنانکه بیان شد، امتداد عنایت‌آمیز لمعات الوهیت بتدریج و از طریق حجابهای متنوع اشراقات بر نفس مدرک آشکار می‌شود (Pseudo-Dionysius and Parker, 1894: p. 15). این اشراقات، یعنی کمالات الهی که مخلوقات در آنها مشارکت دارند، همان صور فهم‌پذیر و معقولی هستند که امتداد عنایت‌آمیز عشق برون‌شد الهی بسوی مخلوقات را نشان می‌دهد. برای نفسی که طالب سلوک روحانی باشد، اسماء الهی در ساختار خلقت ظهور می‌یابند. این

اسماء بواسطه رموزی بکار میروند که از طریق آن، سالک توانایی فعالیت عروجی پیدا میکند. بنابراین برخلاف نظر سهروردی که صورت مثالی نفس را مانع عروج نفس به نور مجرد میدانند، در نظر دیونوسیوس رمز، یعنی صورت فهم‌پذیر بمنزله مظهر کمالات خدا، در قلب نفس‌شناسی اشراقی است. از این باور میتوان به دیدگاه عروجی رمزها تعبیر کرد. بر این اساس میتوان به تفاوت ساختاری دو مسیر عروجی میان دیونوسیوس و سهروردی پی برد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پرسش بنیادی مقاله اینست که چگونه دیونوسیوس و سهروردی با وجود اختلاف در فرهنگ و زمینه دینی، نظام فلسفی مشترکی را بر مبنای متافیزیک اشراقی و نفس‌شناسی رؤیت بشیوهی مشابه بنیان نهادند؟ چشم‌انداز مشترک آنها اینست که طبیعت و وحدت اشراق و رؤیت میتواند زمینه تبیین مفهوم جهان بالتجلی را فراهم سازد، یعنی جهان بمنزله مظهر تجلی پایدار مبدأ اول متعالی برای مشاهده نفس. غایت نهایی جهان بالتجلی، تاله نفس است از طریق عروج نفس از حالت عقل نظری بسوی رؤیت شهودی. ساختار خلقت بالتجلی، انوار یا شعاع نوری جاری گشته از اصل متعالی است که مبنا و اصل همه موجودات و مبدع وحدت و بنیاد فهم‌پذیر بودن فردهاست. صدور کثرت انوار یا شعاعها از اصل غایی به درون این نظام بالتجلی اساس نفس‌شناسی رؤیت است. و بر اساس آن، نفس بگونه عروجی از اشتغال نظری به کیهان، بسوی ادراک شهودی بیواسطه از خود انوار پیش میرود.

نکته دیگر آنکه، نظریه خلقت بالتجلی میتواند آموزه صدور و بازگشت انوار، یعنی آموزه پویایی انوار را تبیین نماید؛ یعنی صدور و فیضان انوار از مبدأ متعالی که نمایانگر حضور پایدار کمالات و اسماء خدا درون طبایع فردی است و سرانجام بازگشت عروجی نفس به متعالی از طریق حصول یک رؤیت شهودی از این کمالات جاودانه. این رؤیت شهودی به حضور بیواسطه نفس نزد متعالی، یعنی تاله نفس منجر میشود. آنچه در این بحث جای میگیرد شناختن نقش نور در نظامهای فلسفی دیونوسیوس و سهروردی است. بر اساس متافیزیک اشراقی، نور از سه جنبه در مرکز فلسفه قرار دارد:

۱. متافیزیکی: خلقت یک عالم متمایز بمنزله تجلی پایدار الوهیت متعالی.
۲. کیهان‌شناختی: ساختار پویای نسب و روابطی که از طریق فعالیت اشراقی بر سطوح نظام خلقت حاکم است.



۳. نفس‌شناسی اشراقی: فعالیت عروجی نفس از اشتغال نظری به کیهان بمنزله تجلی متمایز از الوهیت، بسوی رؤیت شهودی. یعنی مشاهده مبادی نوری پدیدآورنده کیهان. این مبادی نوری اساس تأله نفس شمرده میشوند و موجب میگردند نفس به مظهر مشاهده فراعقلی خدا تبدیل شود.

به این ترتیب میتوان دریافت که فلسفه‌ورزی استوار بر نور نزد ایندو متفکر پیوندی دوسویه با جهان‌شناسی و نفس‌شناسی رؤیت دارد و بواقع اصولاً مکمل آنها بشمار میرود؛ بویژه آنکه جهان نزد آنها هویت بالتجلی دارد و حاصل تجلی انوار الوهیت است. از سوی دیگر، متافیزیک نور با نفس‌شناسی اشراقی رؤیت پیوند دارد، چون ترسیم‌کننده عروج و برون‌شد نفس است از ادراک تجلی بجانب مشاهده کامل مبدأ اول و حضور در آن. سفر نفس از این دیدگاه فعالیتی است بسوی کمال تأله در اشراق نورالانوار و دریافت شعاع نوری خدا. در فعالیت عروج نفس، میتوان به نقش عنایی مراتب میانی عقول و فرشتگان نزد دیونوسیوس نیز اشاره کرد. این دیدگاه میتواند با نقشی مقایسه شود که انوار قاهره سهروردی در ارتباط خویش با نور مدبره نفس برعهده دارند.

منابع

- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، تهران: سمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۶۷) حکمت الاشراق، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۵) فلسفه در قرون وسطی، تهران: امیرکبیر.
- هروی، نظام‌الدین احمد (۱۳۶۳) انواریه، تحقیق و مقدمه حسین ضیایی، تهران: امیرکبیر.
- Corbin, H. (1998). *The voyage and the messenger: Iran and philosophy*. California: North Atlantic Books.
- Gresh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena, an investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-dionysian tradition*. Lieden: E. J. Brill.
- Nasr, S. H. (2007). *Three muslim sages: Avicena, Subravaridi, Ibn Arabi*. New York: Caravan Books.
- Perl, E. D. (2008). *Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. State University of New York
- Peters, P. E. (1967). *Greek philosophical terms*. New York: New York University Press.
- Plotinus (1964). *Enneads*. ed. by P. Henry and H. R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press.
- Proclus (1964). *The elements of theology*. trans. by Eric. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.
- Pseudo-Dionysius (2010). *The Divine Names and Mystical Theology*. trans. by J. Parker. Charleston, South Carolina: Nabu Press.
- Pseudo-Dionysius & Parker, J. (1894). *The Celestial and Ecclesiastical Hierarchy Dionysius*. London: Skeffington and Son.