

بازشناسی مفهوم طبیعت در فلسفه سهروردی

در پرتو نقد صورت نوعیه*

- سیدمحمدعلی دیباجی^۱
- علی اکبر ناسخیان^۲

چکیده

سهروردی در آثار خود، وجود و ضرورت صورت‌های جوهری انواع را مورد نقد و ابطال قرار می‌دهد. نفی وجود صورت‌های نوعیه، مستلزم نفی دو قاعده مهم در فلسفه مشاء است؛ اول آنکه جوهر فقط به جوهر متقوم است و عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد، و دوم آنکه ذاتیات در جواهر به حمل متواطی و نه تشکیکی، بر ذات خود حمل می‌شوند. پرسشی که در این میان مطرح می‌شود، آن است که نفی صورت نوعیه در دستگاه فلسفی اشراق چه جایگاهی دارد و با چه هدفی صورت گرفته است؟ با توجه به شیوه استدلال سهروردی در می‌یابیم که او با آگاهی از لوازم نفی صورت نوعیه و پذیرش تقوم جوهر به هیئات و نیز تشکیک در ماهیت، آن‌ها را در اثبات مثل و مدبرات مفارق به کار می‌گیرد و از این رهگذر به مفهوم نئی از طبیعت دست می‌یابد. طبیعت در این معنا و مفهوم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران (dibaji@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (a.nasekhian@ut.ac.ir).

نو، به منزلهٔ مبدأ تدبیر نوری عالم اجسام توسط ارباب انواع و به بیانی دیگر، مبدئیت نور برای حرکتهای گوناگون اجسام است.

واژگان کلیدی: طبیعت، جسم، صورت نوعیه، فلسفه اشراق، فلسفه مشاء،

سهروردی.

مقدمه

صورت نوعیه در آثار فیلسوفان مشاء، همان حقیقت جوهری نوع است که منشأ آثار و اعراض گوناگون نوع به شمار می‌رود. از این رو نزد حکمای مشاء، حقیقت جسم از آن جهت که مبدأ آثار و افعال است، همان صورت نوعیهٔ منطبع در ماده است. در مقابل این دیدگاه مشاء، شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* پس از نقل و نقد دلایل اثبات صورت‌های نوعیه، ضرورت آن را نفی کرده است. نفی ضرورت صورت نوعیه این پرسش را به میان می‌آورد که چه ناسازگاری میان نظریه صورت نوعیه و مبانی نظام اندیشه اشراقی وجود دارد؟ چرا شیخ اشراق در عین اینکه صورت جسمیه را در اجسام پذیرفته است، صورت نوعیه را باطل دانسته است؟ پرسش از غایت و غرض‌گزینش و یا رد یک نظریه فلسفی، آنگاه به طور خاص مطرح می‌شود که فیلسوف در این‌گزینه‌ش و رد، بر مبنای روش استنتاج از اصول موضوعهٔ معین سیر نکند. اگر سهروردی در یک سیر کاملاً مشخص و بر اساس الگویی آشکار و روشن، نظریه نفی صورت نوعیه را از نظریات پیشتر اثبات‌شدهٔ خویش به نحو منطقی استنتاج می‌کرد، چندان جای پرسش از چرایی آن باقی نمی‌ماند؛ در حالی که شیخ اشراق، بخش قابل توجهی از آراء اختصاصی خود را در ضمن اشاره به مغالطاتی که مشاء مرتکب شده‌اند و صرفاً به عنوان نمونه‌ای از خطاهای فلسفه مشاء و یا حداکثر مجموعه‌ای به ظاهر پراکنده از نکات اشراقی مطرح کرده است. اینکه چرا سهروردی به صورت صریح و در قالب یک الگوی کلاسیک، سیر استنتاج این بخش از نظریات خویش را پی‌نگرفته است، خود موضوع تحقیق دیگری است. اما آنچه مسلم است، سهروردی صرفاً به دنبال بیان نمونه‌هایی در نقد و رد آراء فیلسوفان مشاء نبوده و این نمونه‌ها هرچند به صورت پراکنده و غیر نظام‌مند مطرح شده است، اما از یک نظم منطقی که در

ارتباط با ساختار کلی فلسفه اوست، پیروی کرده و بخشی از نظریات به هم مرتبط تفکر او را سامان می‌بخشد.

بر این اساس، پرسش اصلی این است که شیخ اشراق با نقد و نفی صورت نوعیه، چه غایتی را در فلسفه اشراقی خویش دنبال می‌کرده است؟ به سخن دیگر، باور به وجود صورت نوعیه، مخالف کدام یک (یا کدام دسته) از مبانی اصلی او در فلسفه اشراق است؟ چنین پرسشی در نظر اول ممکن است پاسخ‌هایی را به ذهن درآفکند؛ مثلاً ممکن است گفته شود خصوصیت ضد مشایی فلسفه اشراق، مهم‌ترین عامل در نفی اندیشه‌های مشایی و از جمله نفی صورت نوعیه است، یا آنکه شیوه حذف‌گرا و ساده‌سازی سهروردی در برخی مسائل منطقی، مهم‌ترین عامل است و یا اینکه نزدیک کردن ساحت فلسفه به سطح ظواهر و اعراض (و یا به اصطلاح فلسفه‌های معاصر، به سطح پدیداری اشیاء) انگیزه اصلی شیخ اشراق در نفی صورت نوعیه است، و یا آنکه تمایز معرفت‌شناختی اندیشه و تمایل شیخ اشراق به اصالت فاعل شناسا، مهم‌ترین علت است.

بطلان تمامی این حدس‌ها با اندک تأملی در آثار شیخ اشراق آشکار می‌شود. سهروردی هرچند در مواردی متعدد بر خلاف نظرات مشهور مشائیان موضع گرفته است، اما این موضع‌گیری صرفاً به دلیل مخالفت نبوده، بلکه در پس آن، باور به یک فلسفه مدون و نظام‌مند که وی آن را فلسفه اشراق نامیده است، وجود دارد. وانگهی آثار سهروردی (همچون *تلویحات*، *لمحات* و *مقاومات*) که به شیوه مشاء نگارش یافته‌اند و نیز همراهی او با بخش مهمی از نظریات فیلسوفان مشاء، این احتمال را که انگیزه او مخالفت با فلسفه مشاء بوده است، منتفی می‌کند. همچنین شیوه ساده‌سازی او در بخش‌هایی از منطق به ویژه در قضیه‌شناسی، باعث نشده است تا این رویه، چنان که در برخی فیلسوفان مغرب‌زمین در دوره‌های پایانی قرون وسطا سراغ داریم، به یک ویژگی اصلی در الگوی روش‌شناختی او در فلسفه اشراق تبدیل شود؛ بلکه در مقابل، شیخ اشراق در بخش فلسفه اولی با وارد کردن نظام طولی و عرضی انوار، افزایش عدد این عقول به خارج از حد شمارش، اثبات فلسفی مدبرات و ارباب انواع و نیز روابط نوری فیما بین آن‌ها، بر گستردگی و عظمت فلسفه افزوده است. همچنین هرچند سهروردی در

حکمة الاشراق، بسیاری از مفاهیم بسیط فلسفه (همچون وجود و لونیت و...) را صرفاً ذهنی و انتزاعی می‌داند و تعریف اشیاء به حد را ناممکن و آن را بر مبنای تعریف به عوارض و رسوم قرار می‌دهد و با نفی صورت نوعیه، حقیقت جسم را مشتمل بر عوارض می‌داند، اما هیچ کدام از این موارد را نمی‌توان دلیلی بر علاقه شیخ به شناخت در سطح پدیداری اشیاء دانست؛ بلکه برعکس طرح و اثبات عالم مثال و عالم صور معلقات و نیز شیوه شهودگرایانه او در نظریه ابصار و صور آینه و اصالت دادن به ارباب انواع و طلسمات به جای اصنام، همگی بر دل بستگی او به شناخت باطنی اشیاء از طریق اشراق دلالت دارد. نهایت آنکه هرچند در دیدگاه برخی صاحب نظران، تمایز اصلی فلسفه اشراق از حیث توجه به فاعل شناسا مورد بررسی قرار گرفته است (برای نمونه ر.ک: کربن، ۱۳۹۴: ج ۲؛ ضیائی: ۱۳۸۴)، اما اثبات اصالت فاعل شناسا در اندیشه سهروردی، مستلزم نفی مطلق جوهریت در اجسام است و نه صرفاً نفی صورت نوعیه.

به نظر می‌رسد تنها راه منطقی پی بردن به چرایی طرح برخی از آراء اختصاصی شیخ اشراق و یا نفی آراء مشهور (که از طریق فلسفه مشاء به شهرت رسیده است)، شناسایی روابط فیما بین نظریه‌های اختصاصی او در متن آثارش و کشف الگوی کلان، منسجم و پنهانی است که در پس این نظریه‌ها وجود دارد. از همین رو در این مقاله ابتدا روش شیخ اشراق را در ابطال صورت نوعیه مطرح کرده، سپس ارتباط این نظریه را با نظریه‌های دیگر شیخ اشراق که در آن‌ها از لوازم نفی صورت نوعیه بهره برده شده است، بیان کرده و نشان می‌دهیم نتایجی که سهروردی در نظریه‌های دیگر خویش در فلسفه اشراق گرفته است، منطقی‌مستلزم نفی صورت نوعیه است. این استلزام منطقی نهایتاً به طرح مفهوم نوری از طبیعت که می‌توان آن را طبیعت نوری نامید، در فلسفه اشراق منتهی شده است که می‌توان آن را غایت احتمالی شیخ اشراق از نقد و ابطال نظریه صورت نوعیه قلمداد نمود.

۱. جایگاه صورت نوعیه در فلسفه مشاء

حکمای مشاء در کتب خویش، علاوه بر ماده و صورت جسمیه، صورت نوعیه را نیز برای اجسام اثبات می‌کنند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۲/۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۰/۲).

صورت نوعیه در طبیعت‌شناسی فلسفه مشاء، مبدأ بروز و ظهور آثار (حرکات و سکانات) گوناگون اجسام است و به این اعتبار، طبیعت نامیده می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰/۱). روش استدلال حکمای مشاء بر صورت نوعیه به این نحو است که در گام نخست، خصوصیات و آثار گوناگون و متفاوتی نظیر تشکل و ترک آسان یا سخت را برای اجسام در نظر می‌گیرند و در گام دوم نشان می‌دهند که این خصوصیات گوناگون و متفاوت نمی‌توانند از صورت جسمیه، که در همه اجسام مشترک و یکسان است، حاصل شده باشند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۳/۲-۱۰۴). به این ترتیب، علت آثار گوناگون اجسام، صورتی جوهری است که حال در ماده اجسام است و این همان صورت نوعیه است.

شیخ اشراق در بخش طبیعیات کتاب *المشارع و المطارحات*، استدلال حکمای مشاء را بر اثبات صورت نوعیه مطرح می‌کند که مضمون آن، چنان که گفته شد، آن است که آثار گوناگون اجسام را نمی‌توان به صورت جسمیه نسبت داد؛ چرا که صورت جسمیه در همه اجسام، اقتضای واحدی دارد. به این ترتیب لازم است که صور مخصصی وجود داشته باشند. بعد از تقوم جسم به این صور مخصص (نوعیه)، عوارض تخصیص نیز در پی آن می‌آیند (سهروردی، ۱۳۹۳ الف: ۷۶؛ همو، ۱۳۹۴: ۲۲۱). شیخ اشراق هرچند در بخش طبیعیات کتاب *المشارع و المطارحات*، از استدلال مشاء بر صورت نوعیه دفاع کرده و به اشکالات پاسخ می‌دهد، اما شیوه طرح پرسش‌ها و پاسخ‌ها به گونه‌ای است که ذهن مخاطب را برای تحکیم مجدد اشکالات آماده می‌سازد. چنان که از شیوه استدلال پیداست، این قاعده مشاء که جوهر نمی‌تواند به عرض تقوم پیدا کند، در بیان پاسخ‌ها مفروغ‌عنه در نظر گرفته شده است. شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* این قاعده را زیر سؤال می‌برد و به این ترتیب راه را برای ابطال صورت نوعیه هموار می‌سازد.

۲. لوازم نفی صورت نوعیه جواهر طبیعی

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق*، دلایل حکمای مشاء بر اثبات صور نوعیه را نمی‌پذیرد و نیازمندی انواع طبیعی به صورت‌های نوعیه یا همان صور مخصص را نفی می‌کند. انکار صور نوعیه به عنوان صورت‌های جوهری که مخصص اجسام و منوع

آنها و منشأ آثار گوناگون آنهاست، خود مستلزم نفی دو قاعده مهم در فلسفه مشاء است؛ نخست، این قاعده که جوهر فقط به جوهر متقوم است و عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲/فصل سوم از مقاله دوم) و دوم، این قاعده که ذاتیات در جواهر به حمل متواطی بر ذات خود حمل می‌شوند نه حمل تشکیکی (ر.ک: همان: ج ۲/فصل ششم از مقاله پنجم؛ همان: ج ۱/فصل دوم از مقاله دوم). سهروردی در هر دو مورد، برخلاف نظر مشهور حکمای مشاء، امکان تقوم ماهیت جسم به عوارض و نیز امکان تشکیک در ماهیت جسم را ثابت می‌کند. می‌توان دلایل سهروردی در نقد نظریه مشاء در مورد صورت نوعیه را زیرمجموعه همین دو قاعده دانست. به این ترتیب، نقد و بررسی این دو قاعده مهم، به منزله نقد و بررسی دیدگاه شیخ اشراق در مورد صورت نوعیه است.

۱-۲. امکان تقوم ماهیت جسم به اعراض

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* ذیل فصلی با عنوان نکاتی اشراقی، و در ضمن حکوماتی که میان آراء مشاء و اشراق داوری می‌کند، بحث نقد ادله مشاء در باب صورت نوعیه را پیش کشیده و به طور خاص، چهار دلیل آنها را به نقد می‌کشد. در دلیل اول، محور استدلال مشاء چنین است که خصوصیات اجسام نظیر قسمت‌پذیری و آسانی و سختی شکل و ترک، یا خصوصیات است که از جهت جسمیت آنها ناشی شده و لذاته است و یا از جهتی غیر جسمیت آنها ناشی شده و لغیره است. با نفی شق اول، شق دوم اثبات می‌شود. اما نفی شق اول به این دلیل است که اگر این خصوصیات ناشی از جسمیت اجسام باشد، باید در همه اجسام یکسان باشد؛ در حالی که می‌بینیم چنین نیست و اجسام آثار و احوال گوناگون دارند. پس عامل این گوناگونی غیر از جسمیت اجسام است و این عامل را صورت نوعیه (یا صورتی که عامل تنوع است) می‌نامند (سهروردی، ۱۳۹۳: ب: ۵۳/۱). شیخ اشراق از زبان منتقدی می‌گوید: این مخصصات همان کیفیات اند که در عناصر همانند رطوبت و ییوست و حرارت و برودت اند و در افلاک هیئات دیگری هستند (همان: ۵۳۶/۱). چنان که شیوه استدلال سهروردی نشان می‌دهد، اصل انتقاد او بر استدلال مشاء، در نفی شق

اول و اثبات شق دوم نیست؛ بلکه در این است که اثبات شق دوم به معنای اثبات صورت جوهری دیگر نیست و اصطلاحاً دلیل اعم از مدعاست. شیخ اشراق، عامل اختلاف در آثار اجسام را همان کیفیات داخل در اجسام قرار می‌دهد.

اینکه کیفیات، عامل و علت اختلاف در آثار اجسام باشند، با یک مانع فلسفی روبه‌روست و آن این قاعدهٔ مشاء است که عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد. شیخ اشراق به دلایل گوناگونی به نقد و رد این قاعده مشاء می‌پردازد: اولاً او این قاعده را بر اساس قول خود حکمای مشاء که معتقدند اشخاص انواع به عوارض تشخیص می‌یابند، نقض کرده و نتیجه می‌گیرد که بنا بر قول خود حکمای مشاء، عرض می‌تواند مقوم باشد و اساساً نوع در اعیان بدون عوارض، تحقق ندارد (همان: ۵۳۸/۱). ثانیاً او این قول را که ابتدا طبیعت نوعیه محصل می‌شود و سپس اعراض از آن تبعیت می‌کنند، ضعیف می‌شمارد؛ چرا که لازم می‌آید اول انانیت مطلق تحصیل یابد و بعد تشخیص؛ در حالی که مطلق، اصلاً در اعیان واقع نمی‌شود (همان: ۵۴۰/۱). ثالثاً نقض دیگری بر این قاعده بر مبنای تعقل امکان و وجوب و عرضیت آن‌ها آورده است (همان: ۵۴۳/۱). رابعاً استعداد بدن و حصول مزاج برای پذیرش نفس و اینکه نفوس بعد از مفارقت، با عوارض تخصص و تمیز می‌یابند را دلیلی بر مدعایش قرار می‌دهد (همان: ۵۴۵/۱) و نهایتاً از اینکه حرارت مستلزم صورت آبی است، دخالت عرض را برای جوهر اثبات می‌کند (همان: ۵۴۶/۱).

دلیل دوم مشاء بر جوهریت مخصصات اجسام و اثبات صورت نوعیه، این است که در اجسام عنصری همچون آب و آتش و امثال آن، اموری هستند که جواب ماهو را تغییر می‌دهند که صورتند (جواهرند)؛ در حالی که اعراض، جواب ماهو را تغییر نمی‌دهند (همان). سهروردی با مثال‌هایی همچون تخت و خانه نشان می‌دهد که در موارد متعددی، اعراض را در تعریف اخذ می‌کنیم؛ مثلاً در جواب از چیستی خانه نمی‌گوییم که خانه عبارت است از خشت و گل، بلکه آن را بر هیئت و شکل کلی خانه که امری عرضی است، تعریف می‌کنیم. پس اعراض می‌توانند جواب ماهو را تغییر دهند (همان). مفاد این دلیل نیز به امکان تقوم جوهر (جسم) به عرض باز می‌گردد و نشان می‌دهد که می‌توان در تعاریفی که از جوهری (همچون جوهر جسم) ارائه می‌شود،

از اعراض بهره برد.

دلیل سومی که شیخ اشراق از قول مشاء بر اثبات صورت جوهری (صورت نوعیه) می‌آورد، مبتنی بر این قاعده مشایی است که جزء جوهر، جوهر است و از این رو، این صورت‌های تنوع‌ساز و مخصص نیز باید جوهر باشند. سهروردی معتقد است که در این استدلال مغالطه وجود دارد. لازم نیست جزئی که به جهتی بر آن جوهریت حمل می‌شود، جوهر باشد. بر تخت به جهتی (به اعتبار ماده) جوهر اطلاق می‌شود و هیئتی که با آن، تخت بودن درست می‌شود هم جزء تخت است، ولی لازم نیست که جوهر باشد؛ بلکه صرفاً جوهری که از جمیع وجوه جوهر باشد، لازم است که اجزایش هم جوهر باشند؛ مثلاً نفس از جمیع وجوه جوهر است و اگر اجزایی داشته باشد، باید اجزایش هم جوهر باشند. ولی آب یا هوا از جهت جسمیت جوهرند، ولی از جهت مائیت و هوئیت اعراض‌اند (همان: ۵۴۹/۱). شیخ اشراق دلیل چهارم مشاء را که می‌گویند صورت مقوم جوهر، جوهر است، مصادره به مطلوب و باطل می‌داند (همان: ۵۵۰/۱) و نهایتاً نتیجه می‌گیرد که اعراض می‌توانند مقوم جوهر باشند. سهروردی همچنین در کتاب *مقاومات* اشاره مختصری دارد به اینکه یک شیء می‌تواند در جوهریت، با مثالش تفاوت داشته باشد (همو، ۱۳۹۶: ۱۹۴) و از این رو لازم نیست که جزء جوهر ضرورتاً جوهر باشد. شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق*، اصطلاح صورت را بر هر حقیقت بسیط نوعی، چه جوهر باشد و چه عرض، اطلاق کرده و بر این باور است که در عناصر، چیزی جز جسمیت و هیئات نیست (همو، ۱۳۹۳: ۵۵۰/۱). با توجه به آنچه گفته شد، از آنجا که صورتی (صورت نوعیه) که مشاء اثبات کردند و آن را غیر محسوس دانستند، دفع شد، کیفیاتی که شدت و ضعف دارند (مثل حرارت و برودت و رطوبت و بیوست) باقی می‌مانند (همان) و به این ترتیب، تقوم جسم به عرض اثبات می‌شود.

تقوم جسم به عرض نزد صدرالمتهلین پذیرفتنی نیست. ایشان بر این باور است که به واسطه تأخری که اعراض از جسمیت دارند، تخصیص آن‌ها به اجسام نیاز به مخصص دارد. اگر این مخصص هم نیازمند مخصصی خارج از ذات باشد، سؤال ادامه می‌یابد و اگر این مخصص، فصل ذاتی و جوهری باشد، جوهریت جزء مقوم

اثبات می‌شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۴۴۳/۱). همچنین از آنجا که مخصص اولیه جوهر باید وجوداً بر جوهر مقدم باشد، حکم آن با عوارض معد (که ماده را مستعد پذیرش صورت می‌کنند) متفاوت است و مخصص نمی‌تواند از عوارض باشد (همان: ۴۴۵/۱). در اینجا در مقام نقد و بررسی اشکالات تقوم جوهر جسم به اعراض نیستیم، اما باید توجه داشت که صدرالمতألّهین با تمایز گذاشتن میان عارض وجود و عارض ماهیت، به مسئله می‌نگرد و پاسخ‌های او بر مدار اصالت وجود است و چنان که می‌دانیم، این مبنا با اصولی که شیخ اشراق پذیرفته است، تفاوت دارد.

۲-۲. امکان تشکیک در ماهیات اجسام

اگر مطابق نظر شیخ اشراق، اعراض و از جمله کیفیات، در حد جسم وارد شوند و جسم، مرکب از صورت جسمیه و اعراض باشد، اشکالی به وجود می‌آید. از آنجا که اعراض و از جمله کیفیات، دارای شدت و ضعف‌اند، این شدت و ضعف در حد اجسام وارد شده و مستلزم تشکیک در ماهیت است که مطابق نظر مشاء، ممتنع است. شیخ اشراق در مواضع گوناگونی از آثار خویش، سعی می‌کند این نظریه مشاء، یعنی امتناع تشکیک در ماهیات را رد و ابطال کند. ایشان صراحتاً می‌گوید: آنکه اشتداد حرارت را فی نفسها (به فصل) می‌داند نه به عارض، خطا کرده است؛ چرا که حرارت تغییر نمی‌کند، بلکه تغییر به اشخاص حرارت است و فارق بین اشخاص، فصل نیست (تا نوع تغییر کند) و جواب ماهو در آن تغییر نمی‌کند. همچنین فارق، عارض هم نیست (وگرنه تغییر در نفس حرارت نخواهد بود)؛ بلکه فارق، قسم سومی است و آن کمالیت و نقص است. ماهیات عقلی (مثل حرارت) تمام اشخاص تام و ناقص خودش را در بر می‌گیرد؛ هرچند که برخی تغییرها (مثلاً تغییر سیاهی به سرخی) به تبدل ماهیت می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۹۳ب: ۵۵۲/۱). بر این اساس، بر خلاف نظر مشهور حکمای مشاء که شدت و ضعف را در مقولات، مثل جوهر و کم و کیف قبول نمی‌کنند، سهروردی همه مقولات را قابل شدت و ضعف می‌داند (همان) و معتقد است که کلام مشاء در اشد و اضعف، تحکمی است و نزد آن‌ها، حیوان نمی‌تواند دارای حیوانیت شدیدتری از غیر خود باشد (همان: ۵۵۴/۱).

شهرزوری در کتاب شرح حکمة الاشراق بعد از آنکه استدلال حکمای مشاء را بر امتناع تشکیک در انواع نقد می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۳۵-۲۳۷)، سه دلیل بر اینکه جوهر، شدت و ضعف را قبول می‌کند، می‌آورد. او در دلیل اول بر مبنای تعریف حیوان به جسم ذونفس حساس متحرک بالاراده، می‌گوید حساسیت و متحرکیت در برخی حیوانات، قوی‌تر از برخی دیگر است و این مستلزم آن است که جوهر نفس، فی نفسه شدت و ضعف را قبول کند. در دلیل دوم به قول مشاء اشاره می‌کند که خود آن‌ها جوهر عقلی را از جوهر منطبع در جسم و ذهن، قوی‌تر و کامل‌تر می‌دانند؛ در حالی که همه در اینکه ماهیتی هستند که در موضوع نیستند، مشترک‌اند و نهایتاً در دلیل سوم، بر مشاهده حکمایی همچون افلاطون و سقراط و فیثاغورس اشاره کرده و اینکه آن‌ها دیده‌اند که جوهر جسمانی، سایه و شبح جوهر عالم روحانی‌اند؛ به این معنا که معلول جوهر عقلی‌اند و علت در ماهیت خویش اتم و اکمل از معلول است (همان: ۲۳۷). شهرزوری در کتاب *شجره الهیه* نیز با مقایسه میان نوریت نور و جسمیت جسم، جسم را در جسمیت خود دارای شدت و ضعف دانسته و بر این باور است که یک جسم می‌تواند اتم و اکمل از جسمی دیگر باشد (همو، ۱۳۸۳: ۶۷). به هر روی، امکان تشکیک در اجسام را می‌توان مستقیماً از امکان تقوم جوهر به عرض و این واقعیت که در عالم ماده، امتداد جوهری (هیولا) به اضافه اعراض (صورت)، انواع فراوان جهان مادی را تشکیل می‌دهد، نیز نتیجه گرفت (بزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۳۸۴/۲).

۳. کاربرد لوازم نفی صورت نوعیه در اثبات مثل و مدبرات

نفی صورت نوعیه و اثبات لوازم این نفی، یعنی اثبات تقوم اجسام به اعراض و نیز اثبات تشکیک در ماهیت اجسام، در محدوده احکام فلسفه طبیعی است و به همین دلیل می‌تواند در اثبات مفارقاتی که به نوعی به طبیعت و اجسام طبیعی مرتبط‌اند و از جمیع جهات مفارق نیستند، به کار رود. سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* و *المطارحات* به طور خاص در دو مورد، یعنی اثبات مثل افلاطونی که به آن ارباب انواع یا طلسمات نیز گفته می‌شود، و نیز مدبرات انواع، از این لوازم بهره برده است. از نظر شیخ اشراق، انوار مجرده به انوار قاهره طولی (اعلون) و انوار قاهره عرضی (متکافی)

تقسیم می‌شوند. انوار طولی هیچ علاقه‌ای به برازخ (اجسام) و تصرف در آن‌ها ندارند؛ در حالی که انوار متکافئ، نسبتی با برازخ (اجسام) دارند. از این رو می‌توان پرسش از رابطه میان نفی صورت نوعیه را با مسئله اثبات ارباب انواع و مدبرات به میان آورد.

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* در اثبات مثل افلاطونی، از نفی صورت نوعیه و نیز از لوازم آن بهره برده است. شیخ اشراق در نقد استدلال مشاء بر ابطال مثل، باز هم مشاء را در مسئله تقوم شیء به اعراض به نقد می‌کشد و نتیجه می‌گیرد که جایز است در عالم عقل، ماهیاتی قائم به ذات باشند و در عین حال اصنامی در این عالم داشته باشند که قائم بذات نیستند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۱/۵۸۰). همچنین سهروردی در بخش الهیات کتاب *المشارع و المطارحات* فصلی را به اثبات ارباب انواع اختصاص داده است. یکی از پایه‌های روش تحلیلی بحث و نقد او، بهره‌گیری از قاعده امکان تقوم به عرض است (همو، ۱۳۷۲: ۴۵۴). ایشان باور حکمای قدیم را به اینکه قوای نباتی و نفسانی نظیر نامیه و غاذیه و مولده، همه از اعراض هستند و اعراض می‌توانند دارای آثار باشند، شاهی بر این ادعا می‌گیرد که لازم نیست هر صاحب اثری لزوماً جوهر باشد (همان: ۴۵۶-۴۵۷). مشابه این بیان را سهروردی در *حکمة الاشراق* در مورد تقوم نفس به مزاج که آن هم کیفیت و از عناصر است آورده (ر.ک: همو، ۱۳۹۳: ۱/۵۴۵؛ همان: ۴۳۱/۲) و ثابت کرده است که عرض (یعنی مزاج) می‌تواند شرط تحقق جوهر (یعنی نفس) باشد. به هر حال شیخ اشراق بعد از این استدلال، روی به استدلال دیگری برای اثبات مثل و مدبرات می‌آورد که محور آن، وقوع حرکت در انواع طبیعی است. ایشان باز هم از قول حکمای قدیم می‌گوید مشاء اعتراف کرده‌اند که قوه واحد ذاتاً اقتضای حرکات مختلف را ندارد، اما قوای نباتی این گونه نیستند و مثلاً تحریکات قوه نامیه یا غاذیه، منجر به حرکات مختلف‌الجهات می‌شود و این حرکات مختلف و غیر متشابه را نمی‌توان به نیرویی مشابه و یکسان نسبت داد. پس قوه‌ای که به این صورت باشد، وجود ندارد و اجمالاً فاعل این حرکات، قوه یکسان و واحدی که دارای تحریکات مشابه باشد، نیست. اگر در نبات (گیاه) چیز ثابتی نباشد، برای آن قوه مدبری است که منطبع در جرمش نیست. البته معنای این سخن چنان که برخی از متأخران گمان کرده‌اند، این نیست که برای هر گیاهی، نفسی مجرد از ماده باشد، بلکه برای هر نوع

از انواع گیاه، شیء واحدی است که از ماده مجرد است و به آن صاحب نوع می‌گویند (همو، ۱۳۷۲: ۴۵۹).

شیخ اشراق در اثبات ارباب انواع از قاعده امکان اشرف بهره برده است. انواع نوری قاهره بر اشخاصشان عقلاً مقدم‌اند (همو، ۱۳۹۳: ۱۹۲/۲) و امکان اشرف مقتضی وجود این انواع نوری مجرد است (همان: ۱۹۳/۲). قاعده امکان اشرف مقتضی آن است که هر شیء ممکن اخسی که پیدا شد، واجب است که ممکنی همنوع اشرف از آن قبلاً موجود شده باشد و البته لازم نیست که به همان تعداد باشد، بلکه تعدادی متکثر می‌تواند ظل یک وجود جمع شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۵۶/۲). در قاعده امکان اشرف، تشکیک، چه در ماهیت و چه در وجود، باید مفروض گرفته شود؛ هرچند این قاعده مستلزم تقوم انواع به اعراض نیست. شیخ اشراق هنگامی که به تبیین نحوه صدور کثیر از واحد می‌پردازد، از قاعده تشکیک در انوار به تشکیک در ماهیت منتقل شده و می‌گوید چون در اصحاب طلسمات، تفاوت در نوعی از فضیلت و نقص به واسطه کمال اشعه وجود دارد، در طلسمات هم همین امر واقع می‌شود و برخی انواع از جهتی بر برخی دیگر تسلط دارند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۱۹۷/۲). به این ترتیب، تفاوت در اشیاء و غلبه برخی ویژگی‌ها در اصنام بر برخی دیگر، اولاً به واسطه نسبت‌های گوناگونی است که از انعکاس انوار عرضی ناشی می‌شود و ثانیاً شدت و ضعف انوار، خود را در شدت و ضعف اصنام آن‌ها نمایان می‌سازد. در این استدلال، تشکیک در ماهیت اجسام، علت اثبات تشکیک در انوار نیست؛ اما مقتضی آن است. به دیگر سخن، تشکیک در ماهیت اجسام اجازه می‌دهد تا شدت و ضعف و کمال و نقص در انوار و عقول عرضی (طلسمات)، در اصنام آن‌ها نیز بازنموده شود. از نظر سهروردی، انوار مدبر برازخ، از هر صاحب صنمی در ظل برزخی آن و به اعتبار جهت عالیه نوریه آن حاصل می‌شود و برزخ آن نیز از جهت فقر و ظلمت (این صاحب صنم) حاصل می‌شود (همان: ۱۹۸/۲). برزخ سایه نور مدبر است و به همین دلیل، بازنمود جهت فقر و ظلمت در مدبرات است. چنان که از استعاره سایه و صاحب سایه (برای اجسام و صاحب اجسام) برمی‌آید و چنان که اقتضای سریان محبت و قهر در تقویم اجسام است، این اجسام لزوماً باید از جهت عوارض مخصص خویش، پذیرای این احکام باشند و به عبارت دیگر، عرض

باید مقوم جوهر باشد و تشکیک به وجود آمده، پذیرای تشکیک در انوار باشد.

۱۲۳

۴. روش‌شناسی سهروردی در بازتعریف اجسام طبیعی

اگر بخواهیم شیوه استدلال شیخ اشراق را در قالب الگویی ارائه نمایم، ابتدا این پرسش را به میان می‌آوریم که اگر صورت نوعیه به عنوان علت تنوع و اختلاف در ویژگی اجسام باطل شود، چه جایگزین‌هایی خواهد داشت؟ می‌توان این جایگزین‌ها را با توجه به ملاک اولیه «درون ذات بودن» (لنفسه) یا «برون ذات بودن» (لغیره)، تقسیم کرد. بر این اساس، علت‌های درون ذات تنوع، می‌توانند شامل: الف- ماده، ب- صورت جسمیه، ج- اعراض (و به طور خاص، کیفیات) باشند. همچنین علت‌های برون ذات تنوع می‌توانند شامل: ه- غایت جسم، و- فاعل بعید جسم باشند. از آنجا که شیخ اشراق ماده را مستقل از جسم نمی‌داند و آن را چنان که مشاء اثبات کرده‌اند، باطل می‌داند، نمی‌تواند فرض الف را برگزیند. همچنین چنان که در استدلال مشاء بر اثبات صورت نوعیه آمده بود، صورت جسمیه به عنوان عامل مشترک در همه اجسام، نمی‌تواند علت اختلاف و گوناگونی باشد و سهروردی بر این مقدمه از استدلال در هیچ یک از آثار خود ایرادی وارد نکرده و آن را به طور ضمنی پذیرفته است. بنابراین از میان علل درون ذات، فقط اعراض را می‌توان برگزید. سهروردی در *حکمة الاشراق*، کیفیات را به عنوان مقوم درون ذات اجسام معرفی می‌کند و آن را علت گوناگونی اشیاء می‌داند؛ اما برای دستیابی به چنین نتیجه‌ای، او باید دو مانع فلسفی را از میان بردارد: اول، این قاعده مشاء که عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد که شیخ اشراق کلیت و ضرورت این قاعده را نفی می‌کند؛ و دیگری قاعده امتناع تشکیک در ماهیت.

غایت جسم (به عنوان علتی برون‌زا) نمی‌تواند علت گوناگونی اجسام تلقی شود؛ چرا که وجود این غایت، متأخر از آثار و احوال اجسام است. اما فاعل بعید می‌تواند (باواسطه) علت قرار گیرد. با توجه به آموزه‌های حکمای مشاء، این فاعل بعید همان عقل فعال یا افاضه‌کننده صور نوعیه است (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۴۰/۳) و صورت نوعیه، مبدأ اول و ذاتی حرکات و سکون یا به طور کلی مبدأ اول و ذاتی آثار اجسام است. با این حال، عقل فعال در فلسفه مشاء، علت وجود انواع طبیعی است نه

علت تنوع آن‌ها، چرا که نسبت آن به انواع یکسان است. پس ناچار، علت تنوع به عقول باز می‌گردد، اما نه عقل فعال، بلکه به عقول یا انوار متکافی که در عرض یکدیگرند و هر یک بر اساس مرتبه‌ای که انوار قاهره آن‌ها دارند و نسبتی که میان اشعه‌ها و انعکاسات آن برقرار می‌شود، شامل ویژگی‌های متفاوتی هستند که این تفاوت‌ها در اصنامشان (یا همان اجسام) بروز و ظهور می‌کند.

با این حال، چنان که گفته شد، اگر این عقول مبدأ قریب شیء بودند، به همان صور نوعیه قابل تقلیل بودند؛ ولی از آنجا که مبادی بعیدند، باید یکی از دو فرض زیر را (به نحو مانعة الخلو) انتخاب کرد: الف- به توسط واسطه‌ای در صنم خود ایجاد تنوع می‌کنند، که این واسطه لزوماً باید عرض (کیفیات) باشد؛ یا ب- خود، بخشی از ماهیت شیء را تشکیل می‌دهند که در این صورت باید تشکیک در ماهیت را ثابت، و ادله مشاء را در نفی تشکیک ماهیت، ابطال نمود. شیخ اشراق هر دو راه را برمی‌گزیند. به این ترتیب، ارباب انواع به واسطه تنوع ذاتی‌شان، که از اختلاف مراتب انوار قاهره و روابط نوری فیمابین آن‌ها ناشی شده است، علت بعید تنوع در اصنامشان هستند و اگر به واسطه نیاز باشد، کیفیات نقش مبدأ قریب را بر عهده خواهند داشت. روشن است که تفاوت این مبدأ قریب با صورت نوعیه، در آن است که هیچ استقلال یا جوهریتی از خود نداشته و انعکاسی از انوار مجرد یا محسوس مافوق خویش است. به بیانی دیگر، هرچند کیفیات در نقش مبدأ قریب، تأثیرگذارند و می‌توانند به عنوان علت فاعلی آثار و احوال جسم تلقی شوند، اما این تأثیرگذاری بالاستقلال نیست. در هر صورت، نور مدبر و رب النوع، حقیقت شیء است و می‌توان گفت که یک نوع طبیعی (یا جسمانی) در مرتبه مثالی خود، عین آن نور مدبری است که تحت تدبیر آن است.

اما اگر شیخ اشراق، صورت نوعیه جوهری را در فلسفه خویش می‌پذیرفت، هرچند اثبات مفارقات و قواهر طولی که نسبتی با تدبیر طبیعی ندارند، بی‌اشکال باقی می‌ماند، اما اثبات مثل و مدبرات از حیث تعلقی که به اجسام دارند، با مشکل مواجه می‌شد؛ چرا که اولاً مثال (صاحب صنم) و ممثل (صنم/جسم) باید هر دو قائم به ذات باشند، در حالی که شیخ اشراق قصد دارد اثبات کند که مثال شیء با خود شیء می‌تواند دو حکم متفاوت داشته باشد و یکی قائم به ذات و دیگری قائم به غیر باشد. اما چنانچه

مقوم اجسام، عوارض باشند، به واسطه همین وجه عارضی، می‌توانند ذیل و ظلّ مثل قرار گرفته و به سخن دیگر «صنم» آن به شمار روند. ثانیاً اقتضای هر دو، یعنی مثال و ممثل، در طبیعت نوعیه باید یکسان باشد؛ یعنی یا هر دو باید حالّ در ماده باشند یا مفارق از ماده، در حالی که شیخ اشراق قصد دارد ثابت کند که ممثل حالّ در ماده است و مثال آن، مفارق است. اما چنانچه ماهیت جسم را مشکک بدانند، اختلاف در شدت و ضعف در عین حقیقت یکسان، این امکان را می‌دهد که شیء در مرتبه‌ای از خود، ویژگی (حلول در ماده) را داشته باشد و در مرتبه بالاتر فاقد آن ویژگی باشد.

پذیرش صورت نوعیه، استدلال‌هایی را که بر اثبات مثل شده است، با اشکال روبه‌رو می‌سازد. علامه طباطبایی از میان سه دلیلی که بر اثبات مثل افلاطونی ارائه شده است، دو دلیل آن، یعنی استناد به تنوع و گوناگونی آثار انواع، استناد به حفظ حدود انواع از یکدیگر و نفی صدفه و اتفاق در پیدایش انواع را ناتمام می‌داند و بر این باور است که صورت نوعیه می‌تواند توجیه‌کننده این قبیل استنادات باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۱۸). همچنین بنا بر نظر ایشان، قاعده امکان اشرف نیز در نهایت، ترتب علیّی و ذاتی میان مراتب وجود و اندراج کمالات پایین‌تر در کمالات بالاتر را بیان می‌کند و از آن نمی‌توان ارباب انواع را اثبات نمود (همان: ۳۱۹). اما با نفی صورت نوعیه و پذیرش اصل تقوم به اعراض و تشکیک در ماهیت، وجود ارباب انواع و مدبرات ضروری خواهد بود.

به سخن دیگر، متقوم بودن اجسام به اعراض و نیز پذیرش تشکیک در ماهیت اجسام، دو خصوصیت را در جسم ایجاد می‌کند که برای تدبیر آن‌ها از طریق اشعه‌های نوری و نظام محبت و قهر لازم است: اولاً، عامل و علت مباشر جوهری (صورت نوعیه به عنوان طبیعت اشیاء) را از میان برمی‌دارد و طبیعت اشیاء را نهایتاً مثال آن‌ها که امری مجرد و نورانی است، معرفی می‌کند؛ ثانیاً، ماهیت اجسام را به برزخی تبدیل می‌کند که هرچند از حیث مادیت در تاریکی‌اند، اما از حیث نوریت طلسماتشان، تحت تدبیر نورانی‌اند. این امر به نوبه خود، مستلزم بازتعریف اجسام، هم از حیث تدبیری و هم از حیث ماهوی است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

۱-۴. بازتعریف اجسام از حیث تدبیری

از نظر فلسفه مشاء، طبیعت در معنای نفسی خود، همان صورت جوهری است. در این حالت، تمایز صور طبیعی با غیر طبیعی، در حلول یا عدم حلول آن در ماده است. صور طبیعی صور حالّ در ماده و صور جسمانی هستند. به سخن دیگر، طبیعت در معنای نفسی خود، معادل با اجزای جسم است و چون مطابق دیدگاه حکمای مشاء، قوام ماده به صورت است، یا به صورت حالّ در ماده یا به جسم (مركب از ماده و صورت) اطلاق می‌شود و خود ماده، جزئی از طبیعت خواهد بود. این معنای از طبیعت، چنان که شیخ‌الرئیس در *الهیات الشفاء* متذکر شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱/۲)، به معنای مبدأ حرکت و سکون نیست؛ بلکه به معنای همه اشیای جسمانی حادث از ماده است که دارای همین قوه و اعراض (یعنی قوه محرک و حرکات و سکون) هستند. اما این صورت جوهری، نسبتی با افعال (حرکات و سکانات) جسم دارد که از این حیث و به این اعتبار، قوه نامیده می‌شود که همان معنای نسبی از طبیعت است. مطابق با تعریف مشهور حکمای مشاء، طبیعت در این معنای اخیر، مبدأ اول برای حرکت و سکون آنچه طبیعت در آن قرار دارد (جسم) به نحو بالذات نه بالعرض است (همان: ۳۱/۱). سهروردی در کتاب *تلویحات*، حرکت را برای اجسام طبیعی نمی‌داند و بر این باور است که طبیعت به تنهایی مقتضی حرکت نیست. شیخ اشراق این مدعا را چنین مدلل می‌کند که طبیعت امری ثابت است و حرکت امری سیال و غیر ثابت، و امر ثابت نمی‌تواند علت چیزی غیر ثابت باشد. طبیعت و رسیدن جسم به نقطه‌ای غیر ملائم، جزء علت برای حرکت محسوب می‌شود و نه همه علت آن (سهروردی، ۱۳۹۴: ۲۴۶). اگر علت آثار اجسام، اولاً و ذاتاً هیئات نوری و یا مثل و مدبرات باشند، این امور به عنوان مبدأ فاعلی آثار اجسام و مصداق مفهوم طبیعت به معنای مبدأ آثار و تدبیر جسم قرار می‌گیرند. همان طور که شیخ اشراق تصریح می‌کند: طبیعت هر شیء اگر بدون کیفیاتش در نظر گرفته شود، همان نوری است که این شیء صنم آن است (همو، ۱۳۹۳: ۲/۳۴۵). طبیعت هر جسم، یک حقیقت نوری است و این کیفیات هستند که این طبیعت نوری را به اجسام عالم ماده پیوند می‌دهند. طبیعت هر شیء در حقیقت همان رب النوع آن است. قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: طبیعت زمین غیر از برودت و

بیوست، همان اسفندارمذ است و همین طور طبیعت هر نوعی غیر از کیفیاتش، همان رب النوع آن است و ارباب انواع همان طبایع انواع و مدبرات آن است و به همین دلیل اخوان الصفا این طبایع را ملائکه مدبر عالم نامیده‌اند (۱۳۹۱: ۳۴۲/۲). البته بدیهی است و ساینطی که در تدبیر بدن توسط نفس، نظیر روح بخاری، وجود دارد، منافاتی با آنچه گفته شد، ندارد؛ چرا که روح بخاری نیز حاصل اخلاط و کیفیات آن‌هاست. قطب‌الدین شیرازی در ادامه، به نقدی که فیلوپونس (یحیی نحوی) بر ارسطو در تعریف طبیعت وارد کرده است، اشاره کرده و می‌گوید: طبیعت به معنای مبدأ اول حرکت و سکون بالذات برای ما هی فیه نیست؛ چه این امر بر فعل طبیعت دلالت دارد، نه بر خود طبیعت؛ بلکه خود طبیعت، قوه روحانی است که ساری در اجسام عنصری است که در آن‌ها فعل تصویر و تخلیق را انجام می‌دهد و آن مدبر و مبدأ حرکت است و برای غایتی کار می‌کند (همان).

صدرالمتألهین در تعلیقات خویش بر *حکمة الاشراق*، این کلام مصنف را که طبیعت هر چیز همان رب النوع آن است، کلامی حق می‌داند، اما آن را در طبیعت به معنای حقیقت شیء و ماهیت نوعیه صادق می‌داند؛ ولی در طبیعت به معنای مبدأ حرکت و سکون معتقد است که نمی‌توان اجسام را خالی از قوه طبیعی مباشر تحریک و تسکین قرار داد و معتقد است که اسم‌گذاری طبایع به ملائکه مدبر، نفی طبیعت مادی در اجسام نیست (همان: ۳۴۱/۲). با این حال از آنجا که شیخ اشراق حقیقت جسم (در عالم ماده) را عین مقدار (که امری عرضی است) می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۵۱۴/۱) و نیز کیفیات را (که اعراض‌اند) جایگزین صورت نوعیه می‌داند، طبیعت به‌عنوان مبدأ قریب حرکت و سکون نمی‌تواند امری جوهری و مستقل از موضوع باشد. البته طبیعت به‌عنوان مبدأ بعید حرکت و سکون، همان امر مجرد و نورانی است که عرض نیست. پس حقیقت آنچه طبیعت می‌نامیم، امری مجرد و نورانی است و کیفیاتی مثل نور و حرارت، واسطه تدبیر امور مجرد است.

علاوه بر آنچه ذکر شد، شواهدی دیگری بر این مدعا، یعنی نفی صورت نوعیه و استفاده از اعراض مقوم به جهت تحکیم مبانی تدبیر نوری در طبیعت وجود دارند. سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق*، فصلی را با عنوان «منتهی شدن همه حرکات به

انوار جوهری و عرضی) آورده است. ایشان می‌گویند: سبب اول همه حرکات، نور اعلی است؛ چه نور مجرد مدبر در برزخ علوی و انسان و غیره، چه شعاع ایجاب‌کننده حرارت، آن طور که در بخارها و دودها مشاهده می‌کنیم (همان: ۳۳۱/۲). سهروردی حرکت سنگ به سوی پایین را ناشی از طبیعت آن به معنای مورد نظر مشاء نمی‌داند، بلکه آن را مبتنی بر قسر قاسری از سنخ نور می‌داند (همان). همچنین نزول باران به دلیل تحریک حرارت، تشکیل ابرها و ایجاد رعد و برق را نیز به دلیل حبس دخان ناشی از حرارت می‌داند و علت ثقل و هبوط دخان را نیز به حرارت باز می‌گرداند (همان: ۳۳۲/۲). حرارت، خود ناشی از شعاع نیرات و کواکب است و به طور کلی، سبب هر حرکتی، نور است؛ چه این نور عارضی باشد و چه مجرد (همان: ۳۳۴/۲). از این رو حرکت به طبیعت حیات و نوریت نزدیک‌تر است؛ چرا که مستدعی علت وجوی نوری است، بر خلاف سکون که عدمی است و سکون چون عدمی است، مناسب ظلمات مرده است و از این رو انوار، علت حرکات و حرارات‌اند. حرکت و حرارت مظهر نورند و قابل را برای حصول نور آماده می‌کنند. نور و آتش، حرارت و حرکت را ایجاد می‌کند و تحصیل به سنخ خودش می‌دهد؛ چرا که نور لذاته و به ماهیتش فیاض و فعال است، نه به جعل جاعل (همان). اگر علت حرکت، نور و حرارت باشد، همین نور و حرارت، طبیعت شیء را تشکیل می‌دهد و این نور و حرارت عارضی، در نهایت در تسخیر انوار مجرد جوهری قرار دارد. طبیعت به معنای دقیق کلمه، در تدبیر و تسخیر است و به همین دلیل، شیخ اشراق در بخش طبیعیات کتاب *المشارع والمطارحات* می‌گوید که می‌توان نام حرکت طبیعی را حرکت طبیعی تسخیری نامید (همو، ۱۳۹۳ الف: ۱۷۳).

۲-۴. بازتعریف اجسام از حیث ماهوی

همچنان که اجسام از حیث تدبیری وابسته به انوارند، از حیث ماهوی نیز چنین‌اند. در دستگاه اشراقی، نور واقعیت و تحقق هر چیزی است (دیباچی، ۱۳۹۰) و از همین رو، جسم و طبیعت نیز صرفاً در پرتو نور تحقق دارد. از سویی دیگر، اقتضای حضور نور در عالم طبیعت آن است که اجسام بر حسب میزان تأثیرپذیری از نور تعریف شوند. اجسام عنصری حاجز، اجسامی هستند که نور را از خود عبور نمی‌دهند، اجسام لطیف

کاملاً نور را از خود عبور می‌دهند و اجسام مقتصد، تا حدی مانع عبور نورند. به این ترتیب، زمین از اجسام عنصریِ حاجز است؛ آب از اجسام عنصریِ مقتصد است و هوا از اجسام عنصریِ لطیف به شمار می‌رود (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۲۰/۲). سهروردی بر این باور است که برزخ همان جسم است و همان جوهری است که مقصود بالا اشاره است. برزخ چیزی است که اگر نور از آن برود، ظلمانی باقی می‌ماند و ظلمت همان عدم نور است. اگر نور از برازخ برود، در اینکه تاریک است، نیازی به شیء دیگری ندارد و این برازخ، همان جوهر غاسقه است (همان: ۵۹/۲). جوهر غاسق اشاره به وجه تاریک جسم دارد که در عین اینکه متصف به جوهریت است، اما این جوهریت، امری است انتزاعی که از عدم وجود نور در آن حکایت می‌کند. به همین دلیل، شیخ اشراق تصریح می‌کند که جوهریت غاسق امری عقلی (انتزاعی) است و غاسقیت آن امری عدمی است (همان: ۶۵/۲). قطب‌الدین شیرازی می‌گوید که معنای عقلی بودن این جوهریت، آن است که وجودی (مستقل) در خارج ندارد و نیز عدمی بودن به این معناست که نوری در آن نیست (۱۳۹۱: ۱۸/۲).

اشتراک میان جوهر غاسق و هیئت جسمانی، همان است که نوریت، حقیقت هیچ کدام را تشکیل نمی‌دهد و تفاوت میان جوهر غاسق و هیئت جسمانی آن است که اولی مستغنی از محل است و دومی هیئتی است برای دیگری (سهروردی، ۱۳۹۳: ۵۹-۵۸/۲). اما اگر جسم را همچون برزخ (که نشانه‌ای است از در میانه نور و ظلمت بودن) در نظر بگیریم، از حیث ارتباطی که با جواهر نوری که حقیقت آن‌ها نوریت است، دارد، وجه نفس‌الامری و جوهری آن (این بار نه به معنای انتزاع از امری عدمی) آشکار می‌شود. به این ترتیب که جوهریت انوار مجرد و انوار عرضی، حکایت از تحصیل و تعیین آن‌ها می‌کند و جوهریت هرچند در خارج، زائد بر حقیقت اشیاء نباشد، اما از یک امر وجودی و متحصّل حکایت می‌کند. به این ترتیب چنان که سهروردی از جوهریت به کمال ماهیت تعبیر کرده است (همان: ۷۳/۲)، می‌توان گفت که در مورد برزخ، جوهریت آن یا همان کمال ماهیت آن، وابسته به ارتباط آن با انوار مجرد (اعم از مثل نوری و مدبرات) است. اگر این ارتباط با عالم نوری نباشد، امتداد مقداری نیز در این عالم مادی، قابل دستیابی نیست. به این ترتیب، برزخ از حیث ماهوی متقوم به

جواهر نورانی مافوق خویش (صاحبان صنم) است و به بیان صدرالمألهین، طبیعت در این عالم خلیفه جواهر نوری و سایه آن است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱/۳۲۶). پس همان طور که ذاتیات یک شیء را به حمل ذاتی بر آن حمل می‌کنیم، می‌توانیم حقایق نورانی اجسام را نیز به نحو حمل ذاتی بر آن‌ها حمل کرده و ماهیت آن را ذومراتب بدانیم.

نتیجه‌گیری

نفی صورت نوعیه و یا پذیرش تقوم جواهر طبیعی به اعراض، با غرض دخالت مفارقات عقلی (یا نوری) در اجسام از حیث وجودی آن نیست؛ چه این غرض، با تفسیر مشایی از صورت نوعیه و افاضه آن توسط عقول مفارق نیز دست‌یافتنی است؛ بلکه به جهت دخالت دادن مفارقات نوری در اجسام از حیث تدبیری و حرکتی آن (از حیث طبیعت اجسام) است و از این رو، مستلزم اثبات ارباب انواع و مدبرات است. به این ترتیب اگر در فلسفه مشاء، صورت نوعیه علت و مبدأ ذاتی (حقیقی) آثار و افعال گوناگون اجسام است، در فلسفه اشراق، این عامل همان مثل و مدبرات نوری است و طبیعت اولاً و بالذات بر این امور مفارق و ثانیاً و بالتبع، بر کیفیات حال در اجسام (همچون مزاج) اطلاق می‌شود. در فلسفه مشاء، طبیعت مدبر جسم صرفاً از حیث وجودی معلول مفارقات است، اما در فلسفه اشراق، طبیعت مدبر از حیث حرکتی و ماهوی نیز معلول مفارقات است و از این رو، طبیعت چه در تحقق و چه در حرکت، وابسته به نور مجرد است. بر همین اساس، تشکیک و تقوم به اعراض در اجسام، که از لوازم نفی صورت نوعیه است، در واقع لازمه قول به تدبیر نوری عوالم طبیعی و یا حقیقت نوری جواهر طبیعی است و از این رو نفی صورت نوعیه، به بازتعریف مفهوم طبیعت به عنوان عامل ذاتی بروز آثار اجسام در فلسفه می‌انجامد.

برای بازتعریف طبیعت لازم است تا کل دستگاه اشراقی و روابط میان انوار قاهره، انوار عرضی متکافی و نیز انوار حسی را مدنظر قرار دهیم. در این دستگاه نوری، جسم از آن حیث که جوهر غاسق است و جوهریت آن امری انتزاعی و غاسقیت آن امری عدمی است، قابل تحقق نیست؛ بلکه از آن حیث که برزخی میان نور و ظلمت است،

تحقق می‌یابد. به این ترتیب، انواری از جواهر نورانی بر عالم اجسام تنزل می‌کند و به واسطه ویژگی‌های متفاوت اجسام تکثر می‌یابد و نهایتاً سریان این نور متکثر، به بازآرایی اجسام از حیث نوریت می‌انجامد. جسم لطیف، جسم مقتصد و جسم حاجز، نتیجه نهایی چنین بازآرایی است. بر این مبنا، این میزان پذیرش نور است که علت تعریف و تحقق و تقسیم جسم قرار می‌گیرد. اجسام در دستگاه نوری بر حسب میزان اثرپذیری و یا اثرگذاری بر یکدیگر، در ارتباطی طولی قرار می‌گیرند و از این رو، اجسامی که به نوریت نزدیک‌ترند، همچون آتش و حرارت، بر سایر اجسام فروتر اثر گذاشته و محرک آن‌ها به شمار می‌روند. از دیدگاه اشراقی، مراتب اجسام بر حسب میزان تقرب آن‌ها به جواهر مجرد نورانی است و به این ترتیب، قاهریتی که اجسام بر یکدیگر دارند، وابستگی حرکات آن‌ها به یکدیگر را تبیین می‌کند. هر چقدر هیئات مقوم جسم، بیشتر زیر تأثیر آتش و نور مافوق خود باشد، آمادگی بیشتری برای حرکت به سمت حقیقت خود، که همان رب‌النوع یا مدبر است، خواهد داشت.

طبیعت در فلسفه اشراق، همان نور مدبر اجسام است که داخل در اجسام -از این جهت که جوهر غاسق‌اند- نیست، بلکه در عالم عقول و انوار عرضی است. هرچند این حقیقت، داخل در اجسام -از این جهت که دارای وجهی نورانی‌اند- قرار دارد. جسم در این معنای جدید که می‌توان نام آن را برزخ نهاد، حقیقتی دو وجهی است. از حیث وجه نورانی خود، طبیعت مدبر خویش است و از حیث وجه غاسقیت و مادیت، تحت تدبیر و اداره مفارقات قرار می‌گیرد و این هر دو وجه، در دامنه ماهیت مشکک جسم قرار دارند. از این رو اجسام در فلسفه اشراق، از حیث ماهوی نیز بازتعریف می‌شوند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (ج ۱: الطبيعيات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *الشفاء (ج ۲: الالهيات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. دیباجی، سیدمحمدعلی، «جایگاه نور در حکمت اشراق»، *فصلنامه اندیشه دینی*، دوره یازدهم، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *التلویحات اللوحیة و العرشیه*، تصحیح محمد ملکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ ش.
۵. همو، *المشاعر و المطارحات (الالهيات)*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانزی کرین، نجفقلی حبیبی و سیدحسین نصر، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۶. همو، *المشاعر و المطارحات (الطبیعیات)*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۳ ش. (الف)
۷. همو، *المقاومات*، تصحیح محمد ملکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۶ ش.
۸. همو، *حکمة الاشراق*، تصحیح محمد ملکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ ش. (ب)
۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیة*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. ضیائی، حسین، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق به همراه تعلیقات صدرالمآلهین*، تصحیح و تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. کرین، هانزی، *اسلام در سرزمین ایران؛ چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی (جلد دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران)*، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. یزدان‌پناه، یدالله، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۱ ش.