- حذف‌های به‌قرینه: سهروردی و خلاء نورانی
- مخلوقات هم‌آوا

یوجین تکر

یوجین تَـکِر

ــ حذف‌های به‌قرینه: سهروردی و خلاء نورانی

ــ مخلوقات هم‌آوا

ترجمه پویا غلامی

asabsanj.com

طرح جلد: ۱/ بالا: بشقاب ساسانی با نقش تیشتریا (تیر)، موزه‌ی هنرهای زیبای بوستون؛ برتخت‌نشستن ایزد ماه، در زیرش ایزد تیر ــ نخستین صورت فلکیِ مرتبط با باروری و باران ــ، و در زیر آن درخت زندگی. ۲/ پایین: بشقاب کلیموا. ساسانی، موزه‌ی ارمیتاژ. سن‌پترزبورگ؛ ماه مذکر و آناهیدِ مذکر؛ گردونه‌ی ماه و گاوهایی که آنرا می‌کشند؛ یکی‌شدن ماه و ناهید؛ یا دو چهره از یکی‌بودن؛ ناهید تابع ماه است، کمان‌کش و زوبین‌انداز ماهِ نو به دریای شب، و از ماه در برابر هیولاهای تاریکی دفاع می‌کند. [بیضایی، ریشه‌یابی درخت کهن، ۱۳۸۹، ۱۳۱].

یادداشت ترجمه

شمس در مقالات شرحی کوتاه بر قتلِ شهاب‌الدین ارائه می‌کند: «شهابِ سهروردی که "مقتول" گویند، سخت مقبول و عزیز بود پیشِ سلطانِ حَلب. حسد کردند، گفتند "پیشِ فلان مَلِک نامه بنویس به اتفاق، تا در منجنیق نهیم!" چون نامه بخواند، دستار فروگرفت. سَرَکش ببریدند. در حال پشیمان شد: بر وی ظاهر شد مکرِ دشمنان. او را خود لقب "مَلِک ظاهر" گفتندی. فرمودشان تا چو سگ خون او را بلیسیدند. دو و سه از ایشان بکشت که "شما انگیختید." [...] آن شهابِ مقتول را آشکارا "کافر" می‌گفتند آن سگان. گفتم "حاشا ــ شهاب چون کافر باشد؟ چون نورانی‌ست." آری ــ پیشِ شمس، شهاب کافر باشد. چون درآید به خدمتِ شمس، بدر شود، کامل گردد."» چنانکه پیداست، نظرورزیِ رمزیِ سخن‌پردازانه به سنخی از رژیمِ نشانه‌ایِ مبتنی بر آرایه‌ها و اشارات گره می‌خورد که بیانِ نهایی‌اش را در یک سرهم‌بندی سبک‌مند از منظومه‌های حروف‌ـو‌ـکلام، نحو/دستور و کاربردهای بلاغی می‌یابد: در گزاره‌ی واپسین که ایتالیک شده، شمسِ اول ْ همان خورشید، و شهاب نیز شهابِ کیهانی است نه شهابِ مقتول؛ نورِ وابسته/بدنِ کم‌نور در پیشگاهِ نورِ درونماندگار/نورالانوار از واقعیتِ کمتری برخوردار است؛ کافر، نااصل یا کاذب است. شمسِ دوم ترجیحاً خودـارجاع است: خودِ گوینده‌ی گزاره، شمسِ پرنده. شهابِ دوم نیز شهابِ غایب/مقتول، یا بازنمودِ متنیِ آن خلاءِ نورانی است که متنِ تَکِرِ اشاره‌وار از آن سخن می‌گوید، و در اینجا، بنیانِ کل جمله از/به اوست اما خود این لفظ ــ شهاب [: گذرنده] ــ از ساختمانِ جمله «حذف‌ـبه‌ـقرینه» شده است: حذف‌به‌قرینه یا بُریده‌گویی در مقامِ همبسته‌ی متنیِ سکوت، حذفِ ارادی یا اتفاقیِ عناصرِ زبانشناختی، آفرینشِ هزارتو. به‌اشاره، در این آمیزه‌ی بلاغتِ کیهان‌شناختی و هستی‌ـیزدان‌شناسی، شمس با شهاب «تکمیل» می‌شود: همجواری و درهم‌جوشیِ سکون و حرکت در بَدر ممکن می‌شود؛ در ماهِ کاملِ اواخرِ شهریور که بنا به زمانِ آئینیِ فرهنگِ کشاورزی، موعدِ درو یا برداشتِ محصول را مشخص می‌کند؛ ماهِ کامل، شمایلِ دقیقه‌ای به‌تمامی تاریک و شبانه، همان ماهِ دروگر است که خودِ جمله را به انتها می‌رساند؛ آنجاکه مواجهه‌ی «اندیشه و دوست» عطف به درجاتِ شدتِ نور (شمس، شهاب، ماه) آغاز می‌شود...

نوری که در تاریکی شب از ماهِ دروگر به زمینِ دوستی می‌تابد، بنا به نشانه‌شناسیِ گنوسی ــ خصوصاً شرح کربن در معبد و مکاشفه (۱۳۹۴، ۹۸؛ ۳۰۱) ــ این زمین یا ارضِ مثالی [Imago Terre] را به آینه‌ای [specula] بدل می‌کند که مثالِ نفس [Imago Anima] در آن مشاهده می‌شود. خودِ امکانِ این مشاهده و تعمق [to contemplate] وجود معبد [temple] به‌منزله‌ی مکانِ مشاهده را ایجاب می‌کند. و این یعنی، نورِ پیش‌گفته از جنسِ خَوَرنه‌ی مزدایی است. اما ورای نظرورزی محض، این نور و آن ماه دروگرْ تحولاتِ معناشناختی، کابردی و نشانه‌ای خاص خود را در بسترهای تاریخی و اسطوره‌شناختی، و نمودهای عینی خاص خود را در بقایای باستان-شناختی و گنوسی دارند، و دامنه‌ی پراکندگی‌های تاثیری، امتزاج‌ها و سرایت‌های‌شان از گنوس دوران باستان تا عرفان اسماعیلیه و پس از آن گسترده است: «صرف‌نظر از هر تصوری که از اصل‌ونسب شمس تبریزی داشته باشیم (یعنی صرف‌نظر از اینکه آیا او فرزند یکی از اساتید بزرگ الموت بوده یا نه)، باید توجه داشت که معادلِ سرّ عرفانی او را که در کتاب ولدنامه‌ی پسر جلال‌الدین رومی آمده است، در شرحِ خطبه‌البیان که در سنت اسماعیلیه به حسن صباح نسبت داده شده است می‌توان یافت.» (زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، کربن، ۱۳۹۴، ۲۴۲)

جایی در میانه‌ی غده‌ی صفحه‌ی درونماندگاری، چگونه سلامت‌مان را حفظ کنیم، به امور کاذب واندهیم، و به دیگرگونگی‌های نیروهای زندگی آری‌گو بمانیم؟ بصیرتِ دلوز و گتاری در فصلِ «زمین‌فلسفه» از فلسفه چیست؟ به کارمان می‌آید، آنجا که از شرایطِ سرزمینی و جغرافیایی-تاریخی‌ای سخن می‌گویند که «حکیمِ» شرقی را ــ برخلافِ فیلسوفِ یونانی ــ از «مفهوم» دور می‌کند: «بی‌تردید مشرق‌زمین نیز می‌اندیشد ولی مشرق‌زمین به اُبژه‌ی فی‌نفسه به‌منزله‌ی انتزاعِ ناب می‌اندیشید، یعنی به‌عنوانِ کلیت تهی که با جزئیت بسیط اینهمان است: این اندیشه فاقدِ رابطه‌ای با سوژه به‌منزله‌ی کلیت انضمامی یا به‌منزله‌ی فردیت کلی است. مشرق‌زمین از مفهوم بی‌خبر است، زیرا قانع می‌شود که انتزاعی‌ترین خلاء و کم‌مایه‌ترین هستی را بدونِ هرگونه وساطت با یکدیگر هم‌بود کند.» وانگهی، به یاد آوریم که دلوز و گتاری در همان اثر، در بحث از «پرسوناژهای مفهومی»، اشاره می‌کنند که «[...] دیونیسوس لحظه‌ای فیلسوف می‌شود که نیچه دیونیسوس می‌شود [...] همان لحظه‌ای که افلاطونْ سقراط را به فیلسوف بدل می‌سازد، خودش نیز سقراط می‌شود». این نکته از آن جهت واجدِ اهمیتِ اساسی است که افقِ سلامت و شروطِ آن را در هر مواجهه، در هر خُردفرایندِ شُدن ترسیم می‌کند: نوعی خطِ قلمروزداینده‌ی تفاوت‌گذار، یک شورِ فاصله. یک ماتریالیسم پست به‌منزله‌ی دستکشی ضروری برای لمس ایدئالیسم‌های گندیده‌ی متظاهرانه. کاربست عملی پسمانده‌شناسی یا مدفوع‌شناسی نزد باتای. تنها اندیشه‌ی درونماندگاری تواناست به اینکه تا قلب دشمن پیش رود بی‌آنکه به سازش با سطوح تعالی تن دهد.

یوجین تَکِر، نظریه‌پردازی که در جنبه‌های فلسفیِ علم و تکنولوژی مطالعه و نظرورزی می‌کند، در چکیده‌ای درباره‌ی کتابِ «در جستجوی زندگی»اش، اینطور می‌نویسد: «رخدادها در هر دو سطحِ کلان-مقیاس و خُرد-مقیاس، جنبه‌های بنیاداً ناانسانیِ زندگی را دائماً به ما یادآوری می‌کنند: فجایعِ طبیعی، بیماری‌های همه‌گیرِ جهانی، اثراتِ رو به گسترشِ تغییرات جوی، و پیشرفت‌های زیست‌تکنولوژی و نانوتکنولوژی، فقط مواردی از شیوه‌هایی‌اند که در آن‌ها زندگی خود را چنان به بیان در می‌آورد که توأمانْ «ورا» و «مادونِ» مقیاسِ هستیِ انسانی است. به نظر می‌رسد، زندگی درست همان‌قدر که «فی‌نفسه/در خود» بیان می‌شود، تعیّن می‌یابد تا «برای ما» وجود داشته باشد. این آگاهی، در فرهنگِ معاصر حادتر از هر جای دیگری ثبت شده، از فیلم‌های فاجعه‌ی عامه‌پسند، تا شیوه‌های ستیزه‌جویانه‌ی زیست‌هنر (بایوآرت)، هنرِ تاکتیکی یا مداخله‌جو، و بوم‌رسانه (اِکومِدیا). اما فراخواندنِ خودِ مفهومِ زندگی دقیقاً به چه معناست؟ آیا واقعاً مفهومی از زندگی وجود دارد که برای همه‌ی تجلیّاتِ مربوط به زندگان مشترک باشد؟ آیا مفهومی از خودِ زندگی برای اندیشیدن درباره‌ی همه‌ی فرم‌های متفاوتِ زندگان ضرورت دارد؟ آیا مفهوم‌های دوقلویِ «زندگی» و «زندگان» همواره در چارچوبِ «بخشندگی/سخاوت‌مندی»ــ یعنی، به‌منزله‌ی شُدن، فرایند، و سیلان ــ تعیّن می‌یابند؟ یا آیا بدیل‌هایی برای اندیشیدن درباره‌ی زندگی وجود دارد طوری‌که نه بر حسبِ هستی و نه بر حسبِ شُدن تعریف شده باشند؟ هنر معاصر می‌تواند باعث شود چه سوءتأثیرهایی در بازاندیشیِ مفهومِ زندگی رقم بخورد؟» این کتاب که بنا به‌گفته‌های تکر در گفتگو با سی.تئوری (Ctheory.net)، در آن به هستی‌شناسیِ زندگی، «نه به صداهای مسلطِ اسکولاستیسم بل به انبوهی از صداهای ارتداد»، به‌شُدن، زمان‌مندی، و درونماندگاری توجه کرده، به چارچوبی قدم می‌گذارد که به «آمیزش/اختلاطِ» امور طبیعی و فراطبیعی، بیولوژیک و تئولوژیک راه می‌دهد و به جای شیوه‌ای پیش‌رونده رو به آینده، برعکس اینبار رو به پَس دارد. دیگر نوشته‌های شناخته‌شده‌تر او شاملِ «استثمار: نظریه‌ای درباره‌ی شبکه‌ها» (که مشترکاً با

الکساندر گالووی تألیف شده)، «ژنومِ جهانی: بیوتکنولوژی، سیاست و فرهنگ» و «زیست‌رسانه» است. در ادامه، دو پاره از این کتاب به فارسی برگردانده شده: اولی وجهی از آرای سُهروردی را در نسبت با پروژه‌ی محوریِ کتاب مفصل‌بندی می‌کند درحالی‌که به نظر می‌رسد مؤلف تنها به یکی دو متنِ ترجمه‌شده‌ی سهروردی (مشخصاً، حکمت اشراق) دسترسی داشته است. دومی مجالی‌ست کوتاه که خط‌ـو‌ـربط‌های دو افقِ هستی‌شناختی (هم‌آوا و چندآوا) را می‌آزماید. از طرفی، می‌دانیم سهروردی بابت صراحت و هوش‌اش، که پیروزی‌اش در بحث‌وجدل‌ها را تضمین می‌کرد، به کین‌توزیِ مگسانِ بازاریِ گردِ ملک‌ظاهر (فرزندِ بی‌مقدارِ صلاح‌الدین ایوبی) به ارتداد و عناد متهم شد، انگِ جنون خورد، در حلبِ سوریه (جایی‌که امروز بخشی از یک جنگِ داخلی است) به زندان انداخته و همان‌جا (از گرسنگی؟) تباه شد: زمانِ مرگ، یا به‌عبارتی قتلش را ۵۸۷ قمری/۱۱۹۱ میلادی تخمین زده‌اند و مکانِ مرگش در نزدیکیِ مدیترانه، سرحداتِ میانِ دو تمدن است. از طرفِ دیگر، مدتی پیش درست همزمان با ورودِ نماینده‌ی رسمیِ سیاست خارجیِ اتحادیه‌ی اروپا به تهران، اخبارِ تحصنِ مجذوبانِ نور و اعتصاب غذای دراویشِ گنابادیِ در حبس (به‌منزله‌ی بخشی از فشارِ امنیتی بر اقلیت‌های دینی) مایه‌ی تازه‌ی خبرپراکنی رسانه‌ای شده بود: از گرهِ کورِ مناقشاتِ بین‌المللی در حلب، به دهکده‌ای در زنجان ــ سُهرورد ــ برمی‌گردیم تا در میانه‌ی زد‌ـو‌ـخوردِ سوبژکتیویته‌های دینی، مکان‌هندسیِ غُدّه‌ی صفحه‌ی درونماندگاری را جستجو کنیم: آیا سرکوبِ این اصطلاحاً دراویش به‌راستی یک تصادمِ سیاسی است، یا کاذب است، و اگر بله، سطحِ واقعیِ این تصادم و نیروهای نهفته‌اش کجاست؟ آیا این بی‌آزاریِ اصطلاحاً درویشانه، ماسیده به اوراد و اذکار، در این وهله، نوعی مقاومتِ سیاسی است یا این هر دو طیف، در هر حال، دو روی یک سکه‌اند؟ برای این تصادم، به ذکرِ دلایل تاریخی‌ـفرهنگی و حتی اقتصادی پرداخته‌اند اما هیچ‌کدامِ این شرح‌ها به‌طرز قانع‌کننده‌ای توضیح نمی‌دهند چرا حاکمیتِ سیاسی‌ای که به‌رغمِ برخی مخالفت‌ها ترجیحا تا کمر مقابلِ خط‌مشی‌های نولیبرالی هارِ به‌نحوی‌ـدوچندان رازواره‌ساز خم می‌شود، همزمان اصرار دارد بقایای مُشتی درویش را از بیخ‌وبُن حذف کند. آن‌سویِ به‌ظاهر رئال‌پولیتیکی غالباً سَرسَری که به وَر رفتن با آمار‌ـو‌ـارقامِ سطحِ بالفعلِ امور بسنده می‌کند، مسأله در سطحِ صفرِ تحلیل شاید به تفاوتِ هستی‌شناسی‌ها برگردد، و این چند صفحه، شاید گُشایش کوچکی باشد در این‌باره؛ جستجویی در غُدّه‌ی صفحه‌ی درونماندگاری.

۱. حذف‌های به‌قرینه: سهروردی و خلاء نورانی

تمایزِ ارسطویی بین زندگی و زندگان از مسأله‌ی هستی‌شناسی در نسبت با «زندگی» خبر می‌دهد که این تمایز در آن هم یک بستر مفهومی جهانشمول و هم شیوه‌ای از توضیح تجلیّاتش فراهم می‌آورد. اما این تمایز تنها مسأله‌ی نسبت بین زندگی و زندگان را برجسته می‌کند. سوال این است که آیا زندگی، در نسبت با زندگان، یک مفهوم ذاتی است یا خیر. از طرف دیگر زندگی تنها می‌تواند به‌نحوی منفی در نسبت با زندگان اندیشیده شود، و با این‌حال، این مفهومْ خودِ فهم‌پذیریِ زندگان (و با بسط معنی، خودِ «رئالیسمِ» زندگی) را به معنای دقیق کلمه برقرار می‌کند. این مسأله به این معضل منتهی می‌شود که چطور ضرورتِ تمایزِ زندگی-زندگان را حفظ کنیم درحالی‌که به مبهم‌شدن بین لفظها اغلب تا آنجا مجال دهیم که همدیگر را نفی کنند.

سنت الاهیات منفی نمونه‌ای از یک تلاش برای حل این معضل ارائه می‌دهد. پرسش زندگی دررحالی هرگز به‌سادگی پرسشی درباره‌ی فلسفه‌ی طبیعی (یا حتی درباره‌ی الاهیات طبیعی) نیست که به‌راستی پرسشی درباره‌ی الاهیات محض هم نیست. این زندگی-ورای-زندگیِ متناقض‌نما، آنچه آکوئیناس تلویحاً «زندگیِ خدا» نامید، به‌منزله‌ی پلتفرمی عمل می‌کند که بر آن فلسفه با مفهومی درباره‌ی زندگی درگیر می‌شود که نه آن مفهوم **هستی** (Being) ارسطویی است نه آن خدای مربوط به پدران کلیسا.

تناقض در کانون الاهیات منفی بر پس-و-پیش‌رفتن میانِ ایجابیت (آری‌گویی) و سلبیت (نه‌گویی) اتکا دارد: امر برین تنها می‌تواند بر حسب منفیتْ آری گفته شود. با این وجود، سرشت الاهیات منفی اغلب با شکافی دوشاخه میان فیگورهای بلاغی نور[1] و تاریکی[2] توصیف می‌شود. از این حیث، شبه-دیونیسوس یا دیونیسوس کاذب خیلی با عرفان تاریکی سن‌جان مصلوب یا با *ابر نادانی* سروکار دارد. اما این دوشاخگی آنقدر که هستی‌شناختی است الاهیاتی نیست ـــ در برهم‌کنش نور و تاریکی، همچون برهم‌کنش آری‌گویی و نه‌گویی، آدمی پیوسته در کار بیرون‌راندن دیگری از بازی است. در واقع، الاهیات منفی، به این دوشاخگی نیاز دارد، زیرا به یک‌جور وارونگی ساختار می‌بخشد که برای سبک فلسفی‌اش مرکزیت دارد: همواره آری‌گویی به نه‌گویی و تصدیق به الاهیات منفی می‌انجامد. برای این اندیشمندان، رفیع‌ترین آری‌گویی همواره باید بالاتر از هر آری‌گویی به‌خصوصی باشد، و از این‌رو، به زبان یوهانس اسکوتس اریژن یا اریوجینا[3] باید به «مغاک فهم‌پذیر تاریک» تبدیل شود.

---

1 light

2 darkness

۳. Eriugena ـ الاهیات‌دان، شاعر و نوافلاطونیِ ایرلندی‌تبار (۸۱۵-۸۷۷)، که درباره‌ی تقسیمِ طبیعت را نوشت و شبه‌دیونیسوس و یوحنا را ترجمه و تفسیر کرد

الاهیاتِ منفی یک وجه از هستی‌شناسی زندگی پس از ارسطو را بیان می‌کند: جایی‌که زندگی برحسب گذرایی/زمانمندی‌اش، برحسب بخشندگی/سخاوتمندی‌اش، برحسب طبیعت برین (و افزون بر حدش) تعریف شده است. اما زندگی با چنین کاری به آن‌چیزی می‌انجامد که ظاهراً متضادش است: زندگی به‌منزله‌ی «هیچ». و بیشتر این امر نیز به برهم‌کنش نور و تاریکی به‌منزله‌ی نظایر منطق آری‌گویی و نه‌گویی مشروط می‌شود. در اینجا اجازه دهید پرسشی طرح کنیم: آیا ممکن است که این انگاره‌ی زندگی‌ـبه‌منزله‌ی‌ـهیچ را حفظ کرد درحالی‌که توأمان تفکر دوشاخه‌ای نورـتاریکی را دور زد و نادیده گرفت؟ به‌عبارتی، آیا ممکن است از دوشاخگی نورـتاریکی سر باز زد و در همان حال برای رفع تناقض زندگی‌ـبه‌منزله‌ی‌ـهیچ کوشش به خرج نداد؟

اجازه دهید چیزی غیر از نور یا تاریکی ــ احتمالاً چیزی چون تابندگی/درخشندگی[1]، یا تیرگی، یا روشن‌تابی/نورافشانی[2] را در نظر بگیریم. فیلسوف عربی قرون وسطا شماری از نمونه‌ها را برای‌مان تدراک می‌بیند. یکی از این موارد، سنت عرفان «اشراقی»[3] است که به اندیشمندانی چون شهاب‌الدین سهروردی مربوط می‌شود. همچون سنت الاهیات منفی، آثار سهروردی هم نفوذ ارسطوگرایی را نشان می‌دهد ــ که از غربال متفکرانی چون ابن‌سینا گذشت ــ و هم نفوذ چشمگیر تفکر افلاطونی و نوافلاطونی (گذشته از آرایش عناصر یونانی، غنوصی، تاتی، و زرتشتی پارسی که بخشی از آثار سهروردی هستند). گرچه سهروردی ــ که بابت نظرگاهش در باب حصول معرفت عرفانی به ارتداد متهم شده بود ــ دستی هم در متافیزیک، کیهان‌شناسی، شعر عرفانی، و منطق داشت، و یک هستی‌شناسی پیچیده‌ی اشراق/نور[4] را بسط داد. این هستی‌شناسی در متونی همچون *فلسفه‌ی اشراق (حکمه‌الاشراق)*، متعلق به اواخر قرن دوازدهم، ارائه شده است، گرچه، آن‌گونه که دانش‌پژوهانی چون آنری کربن اشاره کرده‌اند، مضمون مزبور پیش از این در آثار اولیه‌ای همچون *هیاکل‌النور* مطرح می‌شود.

علاقه‌ی اولیه‌ی سهروردی در فهمی از امر الهی، و جهان در مقام الهی، بر حسب نور نهفته است ــ همه‌چیز بر حسب نورانیت[5] و روشنایی، روشن/نورانی‌شدن و تاریک‌شدن، نورهای وابسته و نورهای خودآئین («نور در واقعیت مختص خودش»)، نورهای «تصادفی» («نوری که حالتی از چیزی دیگر است»)، و «نور نورها» (نورالانوار) فهمیده می‌شود. به یک معنا، هستی‌شناسی نور نزد سهروردی یک چارچوب وسیعاً نوافلاطونی را پی می‌گیرد که در آن یک منبع الهی رو به خارج به جهان پرتو می‌افکند. اما این

---

1 glowing

2 luminescence

3 Illuminationist (ishraq)

4 Illumination

5 luminosity

هستی‌شناسی نور همچنین باید تاریکی را نیز در نظر بگیرد. با اینکه توجه اولیه‌ی *فلسفه‌ی اشراق* نور است، اغلب این تاریکی، تاریک‌شدن، و نورانیت است که مفهوم‌پردازی‌اش دشوارتر به اثبات می‌رسد. از یک طرف، این‌ها به‌سادگی وهله‌ی تقلیل‌یافته‌ای از نور محض یا غیرتصادفی هستند: «تاریکی به‌سادگی بیانی برای فقدان نور است، نه چیزی بیشتر.»[۱] این تفاوت‌گذاری مطلق به معنای آنست که نور دیگر نمی‌تواند باعث تاریکی شود مگر چیزی که بتواند از دل هیچ آفریده شده باشد. سهروردی در اینجا بین نور در وضعیت معلول‌وار یا تصادفی‌اش، و نور در مقام منبع پرتوافکننده‌ی علّی تمایز قائل می‌شود.

اما در این صورت، تاریکی از کجا ناشی می‌شود، یا؛ آیا آدمی می‌تواند حتی بگوید که تاریکی اصلاً تولید می‌شود ــ یا اصلاً «هست»؟ ظاهراً سهروردی تاریکی را به نمونه‌های غیرجسمانی و جسمانی (به‌ترتیب، «جوهر تار»، و «بدن تار») تقسیم می‌کند. اگر دومی‌ها به‌عنوان موجودیت‌های انضمامی و فیزیکی فهمیده می‌شوند، آنگاه اولّی‌ها «حاملانی» هستند که از طریق‌شان نور بریده می‌شود. همان زمانی که نورالانوار بر فراز و در ورای تاریکی حمل می‌شود، مساله‌ی نورِ تاریکی برجای می‌ماند: «بدین‌قرار، آنچه نور همه‌ی ماهیت‌های کم‌نور یا تار را به آن‌ها می‌بخشد باید چیزی غیر از ماهیت تیره و حالات تاریک‌شان باشد»[۲] درحالی‌که نور تاریک یا بدن تاریک نمی‌تواند مستقیماً در نورالانوار سهیم باشد، خود وجودش روشنایی کمینه‌ای را فرض می‌گیرد ــ «که نورهایی را به آن‌ها می‌بخشد که باید چیزی غیر از حصارها/مانع‌ها و جوهرهای تار/کم‌نور باشند».[۳] و این به‌نحوی چشمگیر سهروردی را به مفهوم‌پردازی یک نورــ یا بهتر، به یک پرتوافکنی برین ــ می‌رساند که نه نورالانوار است، نه محرومیت صرف از هرگونه نور. «خواهی آموخت که حالات کم‌نور با نور ایجاد می‌شوند، ولو آنکه خود نور هم می‌تواند تصادفی باشد.»[۴]

سرانجام، هستی‌شناسی نور سهروردی به آری‌گویی به امر الهی در مقام برترین گشوده می‌شود. اما، با ملاحظه‌ی اینکه مفهوم زندگی برین همواره به چه نحوی منفیتش را به کار می‌اندازد، می‌توان درباره‌ی نقش تاریکی در سهروردی و نسبتش با مفهومِ هیچ نزد اریژن نظرورزی کرد. امر «کم‌نور/تار» یا امر نورانی، برای سهروردی، نه نور محض است و نه تاریکی، بلکه پیوستاری برای طیف نورانی‌کردن یا تاریک‌کردن است؛ نورافشانی، قزح‌سانی/رخشانی[1]، و تابش است.[۵] نور اولین اصل سهروردی است، اما این اصل هم غیرمادی و هم تثبیت‌نشده است؛ این اصل تماماً همان تمایز ارسطویی فرم و ماده نیست، اما درعین‌حال تماماً همان لایه‌بندی نوافلاطونی خاستگاه الهی و سلسله‌مراتب‌های اکیدش هم نیست. این اصل بر یک طیف به‌منزله‌ی اولین اصل تاکید می‌ورزد، طیفی که ایجاب می‌کند هرگونه طلب تعالی باید به میزان برابر یک طلب درونماندگاری را هم طلب کند. وقتی سهروردی متوجه شد که هر گونه

1 liridescence

نور/روشنایی به سبب نورالانوار وجود دارد، آن‌گاه این وضعیت باید با پیوستار نورالانوار در همه‌ی موجودیت‌هایی که او برساخته در تقابل قرار می‌گرفت. اگر بناست خوانش قدرتمندی از سهررودی داشته باشیم، می‌گوییم هر طلب یک اصل نخستین، یعنی یک نورالانوار، باید نوعی طلب ساطع‌کردن[1] هم باشد که همانا خود نور است.

بینش نورانی‌بودن و تاریک‌بودن در آثار سهروردی این است که این اثرات ْ گستره/تغیّری است درباره‌ی ایده‌ی مشارکت: همه‌ی چیزها *در* نورانیت مشارکت می‌کنند و همه‌ی چیزها *از منظر* نورانیت مشارکت دارند. از یک طرف، روشنایی/نورْ جان‌بخشیدن به اصل هر هستی منفرد است ـــ که همزمان ousia و psukhe است[2] ـــ و از طرف دیگر، همان است که هم‌پیوندی یا رابطه‌ی متقابل همه‌ی چیزها را مشروط می‌کند. بدین‌ترتیب، هستی‌شناسی نور نزد سهروردی، نور را به‌منزله‌ی هر دوی یک خاستگاه/منشأ و پخش/انتشار (یا ساطع‌کردن)، به‌منزله‌ی هردوی خاستگاه و پیوستار در نظر می‌گیرد. برای سهروردی، یک مشخصه‌ی زایشی مهم نور همان شدت نور است؛ شدت نور شأن هستی‌شناختی هر هستی را تعیین می‌کند. این مشخصه چندان یک انگاره‌ی جمع‌کننده نوافلاطونی نیست که در آن هر چه فرد از یک منبع دورتر باشد، واقعیت کمتری دارد. در عوض، در همه‌ی سطوح می‌تواند درجات شدت وجود داشته باشد. این مساله هرگز از سوی سهروردی گوشزد نمی‌شود؛ انگاره‌ای نامکشوف باقی می‌ماند، و گرایش دارد به اینکه با طلب نمونه‌ای و سلسله‌مراتبی درباره‌ی روشنایی/نور به تأویل درآید (اینکه نورالانوار یک نور دوم، یک نور سوم، و الخ ساطع می‌کند). اما دلالت‌های تلویحی‌اش این است که نور همواره تنویر است، و تنویر همواره شدت یا یک نوسان است، و شدتْ فرد را هرچه بیشتر به پهنه‌ی روشنایی، امر کم‌نور، و تابندگی می‌رساند؛ اشراقْ بیشتر شبیه نورافشانی یا سوسوزدن است. اگر چنین بلاشد، پس چارچوب ارسطویی زندگی و زندگان، همچون چارچوب دیونیسوسی‌ـاریژینی زندگیِ برین، هر دو در یک بستر تپنده حل می‌شوند، بستری از جوهرهای تابان، تصادف‌های تاریک، علل صوری سوسوزن، و یک خلاء روشن/روشنی‌بخش که به‌منزله‌ی اصل جان‌بخشنده به جهان عمل می‌کند.

هستی‌شناسیِ نورانیت نزد سهروردی کاری به‌یک‌میزان قدرتمند و ساده را به انجام می‌رساند: سهروردی با ساختاربخشی به یک هستی‌شناسی حول طیف نور و تاریکی خود تمایز ارسطویی بین جوهر و تصادف را از دور خارج می‌کند. این کار دلالت‌های تلویحی برای تمایز بین زندگی و زندگان دارد. برای ارسطو، درحالی‌که زندگی از زندگان جداست، از آن جدایی‌ناپذیر نیز هست؛ زندگی وهله‌ی دیگری از

1 Diffusion [پخش، انتشار، پراکندن، اشاعه، ساطع‌کردن، افشاندن]

2 Psukhe

[جان، روح، دم، روان ;Ousia جوهر (از مصدرِ هستن، باشیدن، بودن، وجود داشتن) به دو شکلِ ذات و جوهر از یونانی به انگلیسی آمده. م.]

زندگان نیست، و هیچ زندگی فی‌نفسه‌ای وجود ندارد. اما درحالی‌که ارسطوگرایی تنها می‌تواند با مبناقراردادن° از عدم‌تمایز بین زندگی و زندگان دفاع کند، اشراق‌گرایی سهروردی با دفاع از تقدم هستی‌شناختی آن پیوستار بر تمایز زندگی‌ـزندگان، از پیوستاری بین زندگی و زندگان دفاع می‌کند. تا جایی‌که نور یا روشنایی به‌جای اصل‌ـزندگیِ ارسطو (psukhe) عمل می‌کند، مساله‌ی طرح‌شده توسط سهروردی این است که آیا فرد می‌تواند بدون یک منشأ حامل روشنایی شود، بدون یک علت از انتشار بارور شود، بدون یک مرکز (که غایب یا نفی‌شده باشد) پرتوافکنی را درک کند. اگر یک هستی‌شناسی زندگی شیوه‌ای از اندیشیدن درباره‌ی زندگی برحسب سخاوت‌مندی/بخشندگی‌اش، زایشی‌بودنش، و طبیعت برین (و افزون بر حد) آن را به‌منزله‌ی یکی از وجوهِ زندگی بطلبد، آن‌گاه مساله‌ی اشراق‌گرایانه این است که آیا این طبیعت برین می‌تواند به‌منزله‌ی چیزیِ چون یک «خلاء نورانی» اندیشیده شود یا خیر.[۶]

یادداشت‌ها:

1. Suhrawardı¯, *The Philosophy of Illumination* (*Hikmat al-ishra¯q*), trans. John Walbridge and Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), II, fi rst discourse, p.77.

سهروردی بعداً این نکته را تایید می‌کند و می‌گوید که «نور درمقام نور تنها نور می‌زاید...» (گفتار دوم، ص ۹۰).

2. Ibid., p. 78.

3. Ibid.

4. Ibid.

۵. الکساندر گالووی هستی‌شناسی قزح‌رسانی/رخشانی را بررسی کرده است. ر.ک.

“Fury, Iridescence, Hermeneutics,” lecture given at the SUNY–Stony Brook Humanities Institute, 16 April 2009.

6. *et lux perpetua luceat eis.*

۲. مخلوقات هم‌آوا

تا جایی‌که مفاهیم خالق و مخلوق مفاهیمی درباره‌ی نسبت‌شان‌اند، می‌توان اشاره کرد که هم‌آوایی هرگونه نسبتی را ایجاب می‌کند درحالی‌که چندآوایی هیچ نسبتی را ایجاب نمی‌کند. در نظر آکوئیناس، یک نسبت هم‌آوا بین خالق و مخلوق پیوستگی هستی بین خالق و مخلوق را ایجاب می‌کند و این پیوستگی نیز به‌نوبه‌ی خود یک برابری هستی را ایجاب می‌کند که نسبت تعالی علّی بین خالق و مخلوق را به‌نحوی موثر هم‌سطح می‌کند. برخلاف، نسبت چندآوای بین خالق و مخلوق وارونگی را ایجاب می‌کند، یک ناپیوستگی بنیادیی بین خالق و مخلوق که در آن هر دو به معنایی مطلقاً نامرتبط و متفاوت وجود دارند. یک مخلوق یک هستنده است، و یک خالق یک هستنده است، بدون هیچ رابطه‌ای بین یکی و دیگری، حال هر آنچه که باشد. با فروکاستن به حد غایی می‌توان گفت که هم‌آوایی (هر نسبتی) حاکی از نظرگاهی است که «همه یکی‌ست»، درحالی‌که چندآوایی (هیچ نسبتی) حاکی از نظرگاهی است که چیزی چون عبارت «برای هرکدام آنِ خودش» است. هم‌آوایی با این واقعیت به مصالحه می‌رسد که گرچه تمایز خالق‌ـمخلوق را هم‌سطح می‌کند اما هنوز باید مسئول روابط علّی در خلق مخلوق به دست خالق باشد. همچنین، چندآوایی با این ادعایش درباره‌ی ناـنسبت مطلق که خودش به یک نسبت تبدیل می‌شود به مصالحه می‌رسد.[1]

برای آکوئیناس، هر دو وضعیت مسائل مهمی برای اندیشیدن درباره‌ی مخلوق طرح می‌کنند، خصوصاً اگر شیوه‌ای را به خاطر آوریم که جفت مدرسی خالق‌ـمخلوق جفت ارسطویی زندگی‌ـزندگان را بسط می‌دهد. علاقه‌ی اولیه‌ی آکوئیناس، مفصل‌بندی کافی نسبت‌شان است. درحالی‌که او دشواری اندیشیدن به مفهوم هم‌آوایی را انکار نمی‌کند، اسکوتس این مفهوم را به شیوه‌ای اختیار می‌کند که تقریباً در تقابل با شیوه‌ی آکوئیناس است. علاقه‌ی اولیه‌ی او مفصل‌بندی کافی مخلوق بین دو محور خالق‌ـمخلوق و مخلوق‌ـمخلوق است. آکوئیناس ناگزیر است از توجیه نسبت بین خالق و مخلوق به شیوه‌ای که سلسله‌مراتب علّی بین‌شان را حفظ کند. چیزی که در استدلال آکوئیناس در نامعلومی بنیادین بین خالق و

---

۱ در بستری الاهیاتی و نه فلسفی، برای نمونه، سلیمان اولوداغ در ابن‌عربی درباره‌ی آرای پیروانِ وحدت وجود ـ در مقام نظریه‌ای همه‌خدایی ـ در خصوص این دوگانگیِ آفریننده/آفریده می‌گوید، «اگر به دو وجود (خالق و مخلوق) قائل باشیم، طبیعی است که وجودِ مخلوق، وجودِ خالق و لایتناهی‌بودنِ او را محدود خواهد کرد؛ این در حالی است که خداوند وجودِ مطلق و لایتناهی است. اگر بناست واقعاً چنین باشد بایستی خارج از وجود او هیچ وجود دیگری متصور نباشد.» همچنین درباره‌ی آفرینش می‌گوید؛ «آفرینش در اندیشه‌ی ابن‌عربی عبارتست از شکلِ بیرونی‌دادن به اعیانِ ثابته که در جهانِ معقول هستند. آفرینش [...] از قوه به فعل درآوردن، توسط آفریننده است. [...] ابن‌عربی به جای جوهر خدا/خالق، و به جای اَعراض خلق را قرار می‌دهد. [...] او برای آنکه نشان دهد واحد چگونه شکلِ کثیر می‌گیرد مثال‌هایی می‌زند: [...] ۱. مثال آینه: تصویرِ شیءِ واحد در آینه‌های متعدد و متفاوت، مختلف خواهد بود؛ و حال‌آنکه می‌دانیم اصلِ تصاویرِ متعدد، واحد است. ۲. مثال سایه: شیءِ واحد می‌تواند سایه‌های مختلف و متعددی داشته باشد. متعددبودن سایه‌ها مانع واحدبودنِ شیء نیست. [...] ٤. مثال هسته و درخت: یک گردو تبدیل به یک درخت بزرگ گردو می‌شود. از نام‌های متعددی مانند ریشه، تنه، شاخه، برگ و میوه برخوردار می‌شود. اما اصل واحد است. [...] ٦. مثال نقطه: اصلِ همه خطوط و اشکال هندسی نقطه است. همه‌ی شکل‌ها ظواهرِ متعددِ نقطه هستند، اما نقطه واحد است.»

مخلوق، فراطبیعی و طبیعی، زندگی و زندگان، علت اولیه و علت ثانویه، نمی‌تواند مجال یابد و مجاز باشد ـــ خواه این نامعلومی یا عدم‌وضوح واقعی باشد یا عددی یا صوری. همین موضوع را می‌توان درباره‌ی استدلال هنری [از فلاسفه‌ی مدرسی هم‌عصر آکوئیناس] گفت، گرچه همانطور که دیدیم، هنری هم بر خلاف آکوئیناس استدلال می‌آورد. برای هنری هرگونه عدم‌وضوحِ بنیادین نمی‌تواند مجاز باشد ـ از همین‌روست گفته‌ی او که آنچه بر دانش طبیعی چون چیزی واحد ظاهر می‌شود واقعاً ادراک خلط‌شده‌ی دو نوع چیز است (یکی به‌منزله‌ی «به‌نحوی‌منفی نامتعیّن» و دیگری به‌منزله‌ی «به‌نحوی سلبی نامتعیّن»[1]).

برای اسکوتس، آنچه ناگزیر باید توجیه/توضیح (داده) شود، نه‌چندان نه نسبت بین دو موجودیت خالق و مخلوق، بلکه نسبت بین موجودیت‌هایی‌ست که بین دو یا چند نسبت واقع شده‌اند. اجازه دهید اسکوتس را یک معاصر بخوانیم. اسکوتس، توأمان ریسمان هم‌آوایی را به دست می‌گیرد و آنرا تا دستان اسپینوزا به‌پیش‌می‌برد، و گاه به ایجاب تقدم هستی‌شناختی نسبتْ نسبت طرفین نسبت بسیار نزدیک می‌شود. حتی نسبت بین خالق و مخلوق یک ضابطه‌ی مشترک، یک طبیعت مشترک را پیش‌فرض می‌گیرد که آن‌ها از طریقش توأمان به هم مرتبط و از هم متمایز می‌شوند. در دورترین نواحی، فلسفه‌ی اسکوتس به این ضابطه‌ی مشترک، به این هم‌آوایی برمی‌گردد، اما بدون آن‌که از تجلیات جانداری (مربوط به مخلوقات) صرف‌نظر کند که این فلسفه هرگز نمی‌تواند تماماً از آن‌ها جدا باشد. ارزشمند است که بر این تلقی دوتایی درنگ کنیم. این مشغله نوعی اندیشه‌ی هم‌آوا («هر نسبت»؛ زندگی‌ـشکل‌دهنده‌ـبه‌ـزندگی) را ایجاب می‌کند که از مفهوم مخلوق (به‌منزله‌ی زیستمند/زنده، فرم‌ـحیات‌ها، گذرایی، تناهی) جدایی‌ناپذیر است. برهان‌های هم‌آوایی که اسکوتس بسط‌شان داد به انگاره‌ی متناقض‌نمایانه‌ی یک *مخلوق هم‌آوا* منتهی می‌شود. یک مخلوق هم‌آوا مخلوقی خواهد بود که، با خود تصادفی‌بودن‌اش در مقام زیستمند/زنده، به‌عنوان فرم‌ـحیات، یا به‌منزله‌ی «عدم‌تعیّن جاندار (مربوط‌به‌آفریده)»، خود هم‌آوایی را نیز بیان می‌کند. که بنا به تعریف، همان تصادفاً زنده/زیستمند است، و نیز ضرورتاً زندگی‌ست. یک مخلوق هم‌آوا به‌سادگی هر مخلوق مفروض نیست که در نسبتی هم‌آوا با مخلوقی دیگر وجود داشته باشد؛ بلکه، در عوض، این مفهوم مخلوق درمقام نوعی پیوند است که در آن نسبت پیشاپیش به‌منزله‌ی مقدم بر ضوابطش بالفعل می‌شود.

برمبنای مفهوم مخلوق هم‌آوا تناقضی مستتر است: آن زندگان که در همه‌ی سویه‌های زندگی مقید می‌شوند. مخلوق هم‌آوا، به‌عنوان نوعی تناقض زنده/زیستمند، به روی مجموعه‌ای از مفهوم‌های مشابه گشوده است. اجازه دهید کمی بیشتر بسطش دهیم. در برهان‌های اسکوتس برای هم‌آوایی شرح مختصری

---

1 negatively indeterminate / privatively indeterminate

وجود دارد درباره‌ی شیوه‌ای که در آن یک مخلوق ناتوان است از داشتن هر گونه دانش کافی درباره‌ی آن چیزی که «خلق‌نشده» است:

> هیچ ابژه‌ای مفهوم ساده و مناسب خودش و مفهوم ساده و مناسب ابژه‌ی دیگر را تولید نخواهد کرد مگر آنکه این دومین ابژه را اصلاً یا مجازاً شامل شود. هرچند، هیچ ابژه‌ی خلق‌نشده‌ای اصلاً یا مجازاً امر خلق‌نشده را شامل نمی‌شود ــ دست‌کم به‌شیوه‌ای که هر دو واقعاً به‌هم‌مرتبط باشند، یعنی طوری‌که آنچه طبیعتاً ثانوی است به چیزی مرتبط باشد که طبیعتاً پیشینی است.

ظاهراً این به‌سادگی یعنی یک مخلوق نمی‌تواند هیچ نوع دانش کافی درباره‌ی چیزی داشته باشد که خلق‌شدن هستی‌اش را ایجاب نمی‌کند،و از اینرو «در اصل» یا «مجازاً» به آفریننده مرتبط است. اما دشوار بتوان این سوال را نپرسید که دانشی مخلق‌محور درباره‌ی امر خلق‌نشده چگونه خواهد بود؟ آیا یک چنین دانش «مربوط به مخلوق»ی هنوز هم‌آواست؟ به‌عبارتی، آیا نسبتی هم‌آوا بین مخلوق (که خلق می‌شود) و «خلق‌نشده» (که به‌منزله‌ی امر خلق‌نشده وجود دارد) در کار است؟ بدین‌ترتیب، آیا مخلوق نسبتی درونماندگار و هم‌آوا با آنچه منفیتش است پیدا می‌کند که در نوعی *هم‌آوایی خلق‌نشده* ریشه دارد؟

در سنت مدرسی، مخلوق نه تنها آن است که خلق می‌شود، بل آن است که نسبت دارد. مخلوق، همچنان‌که خلق شده، با تناهی‌اش تعریف می‌شود، با ناکاملی‌اش، عدم‌تعیّن‌اش. به‌معنای دقیق‌کلمه، این تناهی، ناکاملی، و عدم‌تعیّنِ مخلوق به معنای آن است که گشودگی مشخصی دارد. مخلوق نه تام و نه مطلق است، و دقیقاً به همین خاطر نسبتاً وجود دارد. از این‌رو، مخلوق متناهی و گشوده، نامتعیّن و نسبت‌مند است. اکنون، درحالی‌که رویکردِ قیاسی این مشخصه‌ها را به بخشی از یک مخلوق کامل بدل می‌کند (طوری‌که بخش متناهی همان زندگی حیوانی و بخش گشوده همان جان است)، رویکردهای هم‌آوایی و چندآوایی از اینهمانی خصایص دوگانه‌ی تناهی و گشوده، نامتعیّن و نسبت‌مند دفاع می‌کنند. اما بعد ناچاراً سرگرم ایده‌ی مخلوقی می‌شویم توأمان فردیت‌یافته و فعلیت‌یافته، و با این‌حال تماماً بیرونی‌شده و تماماً توزیع‌شده ــ تنها می‌توان به نوعی مخلوق وارونه اندیشید، یا یک مخلوق در حال انفجار، یا بهتر، نوعی «حیوان کیهانی» که از طبیعت یا فراطبیعت جدا نیست. یک مخلوق هم‌آوا مخلوقی خواهد بود که این تنشِ بینِ تناهی و گشودگی‌اش، عدم‌تعیّن و گرایشش برای نسبت‌ها را بیشینه می‌کند ــ نه به‌منزله‌ی بخش‌های کوانتمی‌شده‌ی یک کلِ الاهیاتی، بلکه در مقام خصایصی همسو که در برابر هر دوی روح ناب و ماده‌ی ناب مقاومت می‌کنند.

امر همان به‌دنبالِ واورنه‌کردن مفهوم ــ مخلوق چندآوا ــ است جزآنکه، در اینجا، تنش به‌شیوه‌ای بیشینه شود که ابداً به هیچ لفظ مشترکی راه نمی‌دهد، نوعی منفیِ مطلق بین هر دو موجودیت، نسبتی از

جنس نا-نسبت (یا از جنس خلاء). به یاد آورید که پرسش مهم مناقشه‌ی کنونی این است که آیا نسبت بین خالق و مخلوق، یا بین زندگی و زندگان نسبتی از جنس هم‌آوایی (هر نسبتی) بود، یا چندآوایی (هیچ نسبتی)، یا قیاسی (یک نسبتی). برای دلوز، هم‌آوایی رادیکال‌ترین وضعیت است. چرا؟ زیرا با هم‌آوایی باید به خالق و مخلوق نه بر حسب تعالی، و نه حتی بر حسب برتری یا برون‌تابی، بلکه بر حسب درونماندگاری فکر کرد. خالق و مخلوق، امر قدسی و زمینی، فراطبیعی و طبیعی، زندگی و زندگان ــ هر لفظ کاملاً در نسبت با دیگری درونماندگار است. در واقع این اندیشه‌ای دشوار است، زیرا مستلزم این است که فکر کنیم کدام «مافوق» انسان است و به همان اندازه فکر کنیم که کدام «مادون» انسان است. فرشته و حشره هردو به‌نحوی درونماندگار وجود دارند. همان‌طور که دلوز اشاره می‌کند: «خدا یک ساس است» (یا شاید خدا یک دسته زنبور است...).

در نتیجه، وقتی به این معنا درباره‌ی مخلوق فکر می‌کنیم، آنگاه باید نه به مخلوق منفرد و نه خالق کلی، بلکه به نسبتی بیاندیشیم که زندگان را در مقام آنچه-می‌زید و زندگی را به‌منزله‌ی آنچه-به‌وسیله‌اش-زندگان-می‌زیند برمی‌سازد. یک «مخلوق هم‌آوا» وجود دارد، نه به این خاطر که حیوانی منفرد می‌زید، و نه چون اصلی کلی از زندگی ضامن زندگان/زیستن است. در عوض، مخلوق هم‌آواست، زیرا به یک معنا، رابطه‌ی بین زندگی و زندگان واقعاً یک نا-نسبت است که در یک «آوا»ی واحد پیوسته‌ی فشرده شده است ــ une voce. زندگی «در جستجوی زندگی» شیوه‌ی دیگری از گفتن این نکته است که نسبت بین زندگی و زندگان نسبتی هم‌آواست ــ *و از همین‌رو به‌هیچ‌وجه یک نسبت نیست*. «هیچ نسبتی» ــ آیا این موضعی مغایر نیست، موضع چندآوایی؟ در ظاهر به نظر می‌رسد از هم‌آوایی به چندآوایی گذر کرده‌ایم.

این بدیل دیگری است که درس‌گفتارهای ونسن دلوز پنهانی بدان اشاره می‌کنند، زیرا درحالی‌که دلوز هرگز صراحتاً موضع چندآوایی را اتخاذ نمی‌کند اما همه‌ی صحبت‌ها درباره‌ی هم‌آوایی و درونماندگاری تلویحاً به سوی همین افق حرکت می‌کنند. چندآوایی، درست مثل هم‌آوایی، سنت خاص خودش را دارد. وضعیت چندآوایی را می‌توان تا سنت «نام‌های الهی» در الاهیات رمزی/عرفانی ردگیری کرد که در آن خصوص شبه-دیونیسوس یا دیونیسوس کاذب مشترک‌ترین مرجع است. امر الاهی، بنا به این تعریف، برای فهم انسان مطلقاً دسترس‌ناپذیر است. آنسلم [فیلسوف الاهیاتی] بعدتر این دسترس‌ناپذیری را در برهان به-اصطلاح هستی‌شناختی برای وجود خدا به شکل مشخصش می‌رساند. فلسفه‌ی عربی نیز در چندآوایی کندوکاو می‌کند، در رگه‌ای رمزی/عرفانی در سهروردی، و در رگه‌ای تحلیلی‌تر در ابن‌سینا.

چندآوایی هیچ ضابطه‌ی مشترکی بین خالق و مخلوق، زندگی و زندگان را فرض نمی‌گیرد. چندآوایی اندیشه‌ی خالی یا بی‌اثر است، اندیشه‌ی امر خنثی. **هستی** به چند معنا، و هر یک به شیوه‌ی خاص خود،

بدون تفاوت با هر وهله‌ی دیگر، به صدا درمی‌آید. شاید چندآوایی حتی معمایی‌تر از هم‌آوایی باشد. جایی‌که هم‌آوایی فروشکنی همه‌ی مقولات و دسته‌بندی‌ها را مبنا می‌گیرد، چندآوایی یک خدا، یک **هستی**، یک زندگی را مبنا می‌گیرد که نمی‌تواند مبنا فرض گرفته شود. این **هستیِ** غریب که وجود ندارد، این زندگی که زیستمند/زنده نیست، توأمان برای استمرار خود اندیشه ضرورت دارد، اما خلاء مطلقی باقی می‌ماند که نمی‌تواند اندیشه شود. فی‌نفسه وجود ندارد، اما ناموجود هم نیست. توأمان بنیادین و با این‌حال، فی‌نفسه، هیچ. زندگی به‌منزله‌ی بی‌نام‌ونشان (لاادری)، بی‌تفاوت، یک خلاء (فضای خالی)... اندیشه‌ی نسبت بینِ زندگی و زندگان به‌منزله‌ی چندآوا به روی انگاره‌ی یک *ناموجود/عدم چندآوا* گشوده می‌شود، که در آن خالق مطلقاً از مخلوق متفاوت می‌شود.

در واقع، احتمالاً در نقطه‌ی هم‌پوشانی‌شان است که دوپارگی بین زندگی و زندگان می‌تواند درهم‌شکسته شده باشد. محتملاً نقطه‌ی کانونی در خوانش دلوز از فلسفه‌ی مدرسی همین باشد، و نیز آنچه این خوانش را معاصر می‌کند: نقطه‌ای که در آن، هم‌آوایی با چندآوایی هم‌ریخت/متناظر می‌شود، نقطه‌ای که بر آن «هر نسبتی» با «هیچ نسبتی» هم‌ریخت/متناظر می‌شود. این دقیقاً لحظه‌ای است که در آن مسأله‌ی زندگی برای فلسفه‌ی مدرسی احضار می‌شود. در فضای دوپاره‌شده‌ی بین امر فراطبیعی و طبیعی، امر الهی و زمینی، ورطه‌ی مطلقی در کار است که در آن هستندگان تنها به‌نحوی چندآوا وجود دارند، یا پیوستاری مطلق وجود دارد که در آن، همه یکی‌ست:

> نسبت طبیعی با تصور پیشینی نسبت‌های بین بشر و امر نامتناهی، هستندگان زنده را با زندگی یکپارچه می‌کند. در وهله‌ی اول به نظر می‌رسد زندگی تنها از طریق و درون هستنده‌ی زنده، و درون ارگانیزمی فردی وجود دارد که آنرا به جریان می‌اندازد... به عبارتی، کلیت، یا همان اجتماعِ زندگی، خودش را انکار می‌کند، خودش را در مقام یک خارج بسیط به هر هستنده‌ی زنده می‌بخشد، یک‌جور بیرونیت که نسبت به آن بیگانه باقی می‌ماند؛ یک دیگری.[1]

دیگربار، تا جایی‌که مسأله‌ی زندگی برای فلسفه‌ی مدرسی هرچه‌کمتر مسأله‌ای باشد درباره‌ی آنچه حیات زیست‌شناختی یا حیوانی می‌خوانیم، به‌نحوی فزاینده به مساله‌ای درباره‌ی یک اصل تبدیل می‌شود که قادر است بین امر یکسره مادی و امر یکسره معنوی وساطت کند. در فلسفه‌ی مدرسی، زندگی بیشتر از **هستی** اما کمتر از خدا است. اما این گفته هم بسیار کلی و عام است. واقعا باید گفت تاجایی‌که مسائل ماهیتِ **هستی** و ماهیت خدا مساله‌ای اولیه برای فلسفه‌ی قرون وسطی هستند، این مناقشه‌ی حول رابطه‌ی خالق-مخلوق هم به نقطه‌ی مهم وساطت بین‌شان تبدیل می‌شود. اینکه این مناقشه به‌نحوی چشمگیر با

1 Gilles Deleuze, "Mathesis, Science, and Philosophy," *Collapse III* (2007), pp. 143–44.

پذیرش مدرسی فلسفه‌ی طبیعی ارسطویی شکل گرفت به معنای آنست که مفهوم زندگی از طبقه‌بندی و توصیف جهان طبیعی بسیار جلوتر می‌رود. همانطور که دیدیم، زندگی در ابتدا موضوعی درباره‌ی فرم است، نیز درباره‌ی ماهیت رابطه بین آنچه فرم می‌دهد (یا، زندگی‌ای-که-فرم می‌دهد) و آنچه فرم می‌گیرد (یا، فرم-حیات‌ها). برای مدرسی‌ها، مفهوم زندگی به مفهومی تبدیل می‌شود که استقرار هستی‌شناختی در هستی، و استقرار الاهیاتی در خدا را می‌جوید، اما چیزی افزون بر هر کدام از این دو لفظ را احراز می‌کند.

اما این «چیزی بیشتر» یا «چیزی دیگر» چیست؟ آیا نوعی مشخصه‌ی اضافی است که زندگی را از **هستی** یا خدا متمایز می‌کند؟ یا آیا باید در رمزگرایی/عرفان مستور باقی بماند و اینگونه به تعریفی منفی می‌رسد (به‌عبارتی، «زندگی افزون بر **هستی** یا خداست اما تقلیل‌ناپذیر به آن»)؟ همین‌جاست که مناقشه بر سر هم‌آوایی-چندآوایی-قیاس طرح می‌شود، زیرا هر موضع چیزی در اینباره می‌گوید که این «چیزی دیگر» چه چیزی غیر از **هستی** یا خدا است. دشوار نیست ببینیم که در اینجا موضع قیاسی به‌چه‌نحوی به دست آکوئیناس به سروشکل مشخصی می‌رسد، و یک راه خروجی برای نیهیلیسم آشکار هم‌آوایی/چندآوایی ارائه می‌دهد. به‌همین‌دلیل، قیاس تومایی دفاعیه‌ای برای مخلوق است. دکترین قیاس علیه انگاره‌ی یک ناموجود چندآوا (مخلوق در خلاء و به‌منزله‌ی خلاء)، از نسبتی اساسی بین خالق و مخلوق، زندگی و زندگان دفاع می‌کند. و موضع قیاسی، در مقابل انگاره‌ی مخلوق هم‌آوا، رابطه‌ی تقدم علّی و سلسله‌مراتب بین خالق و مخلوق را حفظ می‌کند. تنها قیاس یک نظرگاه انسانی واقعاً کافی را درباره‌ی نسبت بین امر فراطبیعی و طبیعی، امر الهی و زمینی ارائه می‌دهد. قیاس با دفاع از اینکه نسبت بین خالق و مخلوق منحصراً بابت علیّت وجود دارد این نظرگاه را بیان می‌کند. در اینجا، علیّت در ظاهر ارسطویی‌اش در نظر گرفته شده، که بر علیّت کارامد و نهایی تاکید دارد، اما همچنین با انگاره‌های نوافلاطونی و ابن‌سینایی درباره‌ی نوعی علیّت برون‌دمنده/ساطع‌شونده درهم‌می‌آمیزد. چنان علیتی از این گونه تنها داور بین خالق و مخلوق است یعنی علیت به‌نوبه‌ی‌خود به نسبت‌های بیرونیت مشروط می‌شود: هر علت بیرونی نسبت به معلولش، سراسر تا نخستین علت، که خودش بدون علت است.

به نظر می‌رسد مفهوم زندگی رویاروی حدومرزهایی قرار می‌گیرد که ورایش به‌سادگی به ماده‌ای از جنس طبقه‌بندی یا مکاشفه تبدیل می‌شود. شاید به همین دلیل باشد که صرفاً معدودی از فلاسفه‌ی مدرسی صددرصد از هم‌آوایی پشتیبانی کرده‌اند، نیز به همین دلیل باشد که تقریباً هیچ‌یک از چندآوایی پشتیبانی نکرده‌اند. همچنین باید گرایشات غیرانسان‌ریخت‌انگارانه‌ی ذاتی تفکر ارتدادی مدرسی را از این لحاظ به یاد بیاوریم. مساله مخلوق، نه یک مجازمرسل برای هر بحران اومانیستی است، نه مساله‌ی منزلت انسان در جهان. تناهیِ مخلوق نه با هیچ تشویشی تعریف می‌شود و نه با رجحان‌بخشیدن به انسان. نه

گشودگی‌اش نشانه‌ای از جامعه‌پذیری فطری مخلوق است. کاملاً برعکس، مساله‌ی مخلوق به نسبت بین زندگی و زندگان مربوط است، آن‌هم به شیوه‌ای که از این سو به آن‌سوی مقیاس هستنده‌ی انسانی دور می‌زند. وضعیت‌های هم‌آوایی و چندآوایی دقیقاً به این خاطر اندیشه‌های دشواری هستند که از ما می‌خواهند به نسبتِ خالق-مخلوق یا زندگی-زندگان فکر کنیم، آن‌هم به شیوه‌ای که هم ورای و هم مادون یک مقیاس انسانی است.

Source: Eugene Thacker. *After life*, The University of Chicago, 2010, pp. 91–96; 151–156.