

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی

مجتبی اعتمادی نیا*

چکیده

«هرم بزرگ هستی»، بنیادی‌ترین طرح وجودشناختی اندیشه سنتی است که بر اساس آن، هستی، مرکب از زنجیره عظیمی از پیوندهای متوالی انگاشته می‌شود که در نظم سلسله مراتبی، از ناقص‌ترین موجود تا کامل‌ترین آن‌ها تداوم یافته است. قرائت‌های گوناگون از این طرح وجودشناختی که بر اساس تلقی‌های متفاوت از وجود و مراتب آن قوام یافته، به تلویح و یا به تصریح پیش‌فرض همه نظام‌های اسطوره‌ای، فلسفی، دینی، سیاسی و اجتماعی در دوران پیش‌مدرن بوده است. هرم بزرگ هستی، در اغلب تمدن‌های پیش‌مدرن، به مثابه نماد نظم کیهانی، نمایان‌گر سیری نزولی است که از رأس هرم، رو به سوی قاعده آن، پدید آورنده جهانی غیرمادی و آنگاه مادی است. این سیر نزولی، در عین حال که لطافت محض را به تدریج به غلظت و سختی بدل می‌کند، از وحدت محض رو به سوی کثرت، از عدم تعیین رو به سوی تعیین، از مطلق به نسبی و از ساحت عریان وجود رو به سوی استتار آن در حرکت است.

نگارنده در این مقاله، به منظور ارائه تصویری روشن از جایگاه و نحوه نشر باور به هرم بزرگ هستی در بستر تاریخ اندیشه و تمدن بشری در دوران پیشامدرن، نخست به نحوی کاملاً مختصر به جایگاه و نحوه تلقی مهم‌ترین آیین‌ها و مکتب‌های اندیشگی شرق در این باره خواهد پرداخت و آنگاه ردپای تلقی سلسله‌مراتبی از هستی را در بستر اندیشه غربی پی خواهد گرفت و در نهایت به نحوه نگرش طلاب‌داران سه مکتب اصلی فلسفه در تمدن اسلامی یعنی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در باب هرم بزرگ هستی

*. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبائی، etemadinia@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲]

خواهد پرداخت تا از این رهگذر، به تحلیلی جامع از نقش و جایگاه هرم بزرگ هستی در برقراری نظم کیهانی در اندیشه انسان دوران پیشامدرن دست یابد.

واژگان کلیدی: زنجیره بزرگ وجود، تفکر پیشامدرن، ساختار هرمی هستی، مراتب هستی.

مقدمه

هرم بزرگ هستی، نمایانگر نوعی طرح وجودشناختی سلسله مراتبی است که آدمیان طی قرن‌ها نظر و عمل خود را بر اساس آن سامان داده و به لوازم منطقی و روان‌شناختی آن در عرصه فرهنگ و سیاست تن در داده‌اند. تقریرهای مختلف این طرح وجودشناختی که از دهه ۳۰ میلادی تا کنون به طور عمده در محافل دانشگاهی غرب از آن با عنوان «زنجیره بزرگ وجود»^۱ یاد می‌شود، طی قرن‌های متممادی، معنابخش حیات معقول بسیاری از ساکنان کره زمین بوده است. اصطلاح زنجیره بزرگ وجود نخستین بار در سال ۱۹۳۶، از سوی فیلسوف و مورخ آلمانی تبار آمریکایی، آرتور لاجوی^۲ در اثری با همین عنوان^۳ و در اشاره به چارچوب هست‌شناسی حاکم در دوران باستان و قرون وسطی به کار رفته است. بر اساس تقریرهای مختلف از هرم بزرگ هستی، واقعیت پرده منقوش باشکوهی متشکل از سطوحی در هم تنیده است که جسم، نفس و روح را در قالب وحدتی اندام‌وار به هم پیوند می‌دهد. در اغلب تقریرهای ناظر به این مفهوم، خدا یا امر قدسی و الوهی در بالاترین رده هستی و ماده بی‌جان یا عدم در انتهای زنجیره قرار دارد.

اهمیت تلقی سلسله مراتبی از هستی، به حدی است که فهم زمینه‌مند اغلب اسطوره‌های کهن، امروزه همچنان در گرو کشف طرح هستی‌شناسانه‌ای است که این اساطیر بر اساس آن قوام یافته‌اند. علاوه بر این، نخستین تقریر منسجم از هرم هستی که در اندیشه افلاطون به مثابه بنیان تفکر فلسفی انگاشته شده است، با تعدیل‌هایی خرد و کلان همچنان برای قرن‌ها سرلوحه فیلسوفان پس از وی بوده است؛ به نحوی که تاریخ مابعدالطبیعه، پیوسته مبتنی بر یکی از تقریرهای هرم بزرگ هستی، بسط یافته است. این تقریرها، اگرچه در دوران جدید با چالش‌هایی جدی روبرو شد، اما فیلسوفانی نظیر دکارت، کانت و هگل نیز همچنان بر اساس طرحی از سلسله مراتب هستی، نظام فلسفی خود را پایه‌ریزی نموده‌اند.

تقریرهای گوناگون از هرم یا زنجیره بزرگ هستی، که به تعبیر هیوستن اسمیت^۴ در کتاب حقیقت/از یاد رفته^۵ می‌توان آن را هسته مشترک سنت‌های حکمی بزرگ جهان و ادیان پیشامدرن به شمار آورد، علاوه بر آنکه همواره تلقی انسان دنیای سنتی از فلسفه، الهیات، اخلاق، علم، سیاست و تاریخ را صورت بندی نموده، پیامدهای رفتاری ویژه‌ای را نیز در سلوک عملی وی در ارتباط با خود، دیگران و طبیعت برجای نهاده است.

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۲۷
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

با ظهور دوران مدرن، به‌ویژه پس از قرن هیجدهم، تحولات پدیدآمده در حوزه‌های فلسفه، الهیات، علم و سیاست هر یک به نوبه خود در تضعیف تقریرهای هرمی از وجود و در نهایت فروریختن دست‌کم بخش‌هایی از این هرم مؤثر بود. انقلاب کوپرنیکی کانت، نهضت اصلاح‌دینی، نظریه تکامل داروین و کشفیات حوزه ژنتیک، مجمله‌شناسی^۶ و فسیل‌شناسی^۷ در کنار نفی نظام‌های سیاسی فئودالی و پادشاهی که با روی کارآمدن نظام‌های دموکراتیک ملتزم به آموزه سکولاریسم همراه بود، هر یک به نوبه خود سهمی در انحلال تلقی هرمی از وجود ایفا نموده‌اند. اما با وجود این، در دوران مدرن نیز تفکر اغلب توده‌های مردم، همچنان از قرائت‌های نحیفی از هرم بزرگ هستی نشأت می‌گیرد و استلزامات پنهان این طرح از وجود، همچنان در زندگی و اندیشه بسیاری از انسان‌ها ایفای نقش می‌کند. این نوشتار، در ادامه، عمدتاً با اتکا به تبعات در حوزه تاریخ فلسفه و ادیان، مبتنی بر روش توصیفی - تفسیری^۸، هستی‌شناسی نظم کیهانی را در تفکر پیشامدرن با محوریت بحث از ساختار سلسله مراتبی هستی پی می‌گیرد.

۱. نگاهی به جایگاه هرم بزرگ هستی نزد آیین‌ها و مکتب‌های اندیشگی شرق

در کنار تمدن غربی که خاستگاه اصلی آن را باید در یونان باستان پی گرفت، تمدن‌های شرق دریای مدیترانه نیز که از قدمتی به مراتب افزون‌تر از تمدن یونان برخوردارند، سهمی بسزا در صورت‌بندی تصویر جامع تمدن بشری ایفا نموده‌اند. یکی از نکات قابل تأمل در بررسی جایگاه هرم بزرگ هستی نزد آیین‌ها و مکاتب اندیشگی شرقی، آن است که تمدن‌ها و مکتب‌های برخاسته از این قلمرو جغرافیایی، عمده‌ترین وجهه همت خود را معطوف به یافتن راه کارهای عملی برای حل اقسام معضلات بشری نموده‌اند. به عنوان نمونه، فلسفه و آیین‌های چینی، به نحوی توأمان هیچ‌گاه علاقه‌مند به نظریه‌پردازی‌های انتزاعی مابعدالطبیعی در باب هستی نبوده‌اند و از این رو، فلسفه چینی برخلاف فلسفه‌های غربی و اسلامی، هرگونه نظریه‌پردازی مابعدالطبیعی را صرفاً تا آنجا که به دغدغه بنیادین فلسفه و آیین‌های چینی یعنی اخلاق، سیاست و زیبایی‌شناسی ارتباط می‌یابد، دنبال می‌کنند و آبشخور اصلی فلسفه و آیین‌های چینی یعنی آموزه‌های کونفوسیوس، لائوزه و بودا به رغم تفاوت‌های قابل توجه میان آن‌ها، از این حیث با یکدیگر شباهت دارند. آیین بودا نیز از آن‌رو که دست‌کم در شکل نخستین آن، سودای رهایی از سلسله مراتب هستی‌شناختی آیین هندو را در سر می‌پروراند، عمدتاً از پرداختن به مباحث مرتبط با سلسله مراتب هستی‌شناسی شانه خالی کرده و جز در مواردی اندک و بنا به ضرورت از آن سخن به میان نیاورده است. این وضعیت، اگرچه در ادوار بعدی بسط آیین بودا به‌ویژه در مکتب ماهایانه دستخوش تغییرات فراوان شد، اما جانمایه تعالیم بودا که ناظر به مسئله رنج و راه‌های فهم و رهایی از آن بود، همچنان در همه روایت‌های آیین بودا کم و بیش به مثابه امری کانونی مدنظر قرار گرفت و از شکل‌گیری یک نظام‌هستی‌شناختی فربه و متافیزیک ستر مرتبط با آن ممانعت به عمل آورد.

علاوه بر این، یکی از وجوه اختلاف تقریرهای مختلف از هرم بزرگ هستی ناظر به مؤلفه‌های هستی‌شناسانه متفاوت و چینش متفاوت اجزاء در سلسله مراتب هستی است. یکی از عمده‌ترین مصادیق این امر، اختلافی است که برخی از ادیان و مکاتب شرقی در باب رأس هرم هستی با ادیان و مکاتب فکری غربی دارند. آیین بودا و آیین دائو برجسته‌ترین نمونه‌های قابل ذکر در این باره‌اند. دو مفهوم «نیروانه» و «دائو» که گاهی در این دو آیین به مثابه خاستگاه موجودات و مبدأ هستی‌بخش در نظر گرفته شده است، تفاوت‌های چشم‌گیری با مفهوم خدای آفرینش‌گر در ادیان ابراهیمی و حتی برخی دیگر از آیین‌ها و مکاتب شرقی نظیر آیین هندو دارد.

۲. نگاهی به سیر تطورات هرم بزرگ هستی در تفکر غربی

نخستین تلقی‌های سلسله مراتبی از هستی در تفکر غربی را می‌توان در قرن نهم و دهم پیش از میلاد نزد هومروس^۹ (هومر) شاعر و حماسه‌سرای بزرگ یونان یافت. او در اثر ماندگار خود/بیلیاس (ایلیاد)^{۱۰} در قالب نظامی اسطوره‌ای، به سلسله مراتبی از خدایان که زئوس^{۱۱} در رأس آن قرار دارد و سایر خدایان (که نمایندگان نیروهای طبیعت‌اند) در مراتب بعدی آن قرار یافته‌اند، اشاره می‌کند.

پس از هومر، برجسته‌ترین تلقی سلسله مراتبی از هستی، در آثار بر جای مانده از هسیودوس^{۱۲} مشهور به هزیود یافت می‌شود. او در شعر بلند و مشهور ثئوگونیا^{۱۳} یا «پیدایش خدایان»، همچنان در قالب نظامی اسطوره‌ای، به سلسله مراتبی از هستی اشاره می‌کند که بر اساس آن، خائوس^{۱۴} خاستگاه نخستین گایا^{۱۵} (زمین) و آنگاه تارتاروس^{۱۶} (اعماق زمین)، اروس^{۱۷} (خدای عشق و زیبایی)، ایربوس^{۱۸} (خدای تاریکی) و نوکس^{۱۹} (شب) به شمار می‌رود (Hesiod, 2006: 115-133).

در دوران بلوغ تفکر فلسفی یونان، نخستین و اثرگذارترین تلقی سلسله مراتبی از هستی که اثرات آن پس از قرن‌ها همچنان در تلقی هستی‌شناسانه فیلسوفان و اندیشمندان اثرگذار است و در کانون بررسی پژوهندگان تفکر قرار دارد، متعلق به افلاطون است. افلاطون، در اغلب آثار خود، به ویژه آثار دوران کمال و سالخوردگی، بارها از نحوه تلقی سلسله مراتبی خود از هستی پرده برداشته است. عمده‌ترین ویژگی این تلقی هستی‌شناسانه، ارتباط متقابل و تناظر آن با سلسله مراتب نظام معرفت‌شناسی افلاطون است؛ امری که بعدها تقریباً در تمامی تلقی‌های سنتی از سلسله مراتب هستی مد نظر قرار گرفت و به دوگانه‌هایی چون عینیت - ذهنیت، انسان صغیر - انسان کبیر و یا عالم صغیر - عالم کبیر در تفکر غربی موضوعیت بخشید.

مشهورترین و صریح‌ترین روایت‌های افلاطون از سلسله مراتب هستی و رابطه آن با سطوح معرفت بشری را باید در کتاب جمهوری، ذیل تمثیل خط (بند ۵۱۱-۵۰۹) و تا حدودی تمثیل غار (بند ۵۱۷-۵۱۴) پی گرفت. بر این اساس، طبقات هستی از منظر افلاطون، نخست در دوره کلی عالم نوتئا^{۲۰} یا همان عالم معقول عاری از ماده و عوارض آن و عالم دوکاستا^{۲۱} یا همان عالم محسوس مادی طبقه‌بندی می‌شود. هر یک از این عالم‌های وجودی، به ترتیب متناظر با دو نوع معرفت حقیقی موسوم به ایپستمه^{۲۲} و معرفت غیرحقیقی ظنی موسوم به دوکسا^{۲۳} است. عالم نوتئا، بر اساس تصریحات افلاطون در کتاب

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۲۹
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

جمهوری و به زعم برجسته‌ترین مفسران آثار افلاطون، خود دربردارنده دو رده عالم مثل و عالم مفاهیم ریاضی است. (بند ۵۱۰) در این میان، عالم مثل یا عالم مبادی نخستین موسوم به آرخای^{۳۴}، شریف‌ترین مراتب هستی، مرجع و خاستگاه عینی کلیات است. مفاهیم ریاضی نیز چنانکه ارسطو بر آن صحنه نهاده است، موجودات واسطه میان مثل و اشیاء محسوس به شمار می‌روند؛ که این مفاهیم، به اعتبار آنکه ازلی و نامتحرک هستند، با مثل مشابهت می‌یابند و از آن رو که ملازم با نوعی کثرت و جزئی‌اند^{۳۵}، به محسوسات نزدیک می‌شوند. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۹۸۷b) بر این اساس، مفاهیم ریاضی را باید ناظر به نوعی مفاهیم جزئی معقول دانست. عالم مثل و عالم مفاهیم ریاضی، به ترتیب متناظر با دو سطح از معرفت بشری موسوم به نوئزیس^{۳۶} یا همان معرفت ناب حقیقی و دیانویا^{۳۷} یا معرفت استدلالی رایج در میان ریاضی‌دانان است که با بهره‌گیری از اصول موضوعه و برخی فرضیات اولیه و طی روند استدلال، به نتایجی مشخص و قطعی منجر می‌شود.

پس از افلاطون، ارسطو با آنکه به نظریه مثل و جهان‌شناسی مبتنی بر آن روی خوش نشان نداد و کوشید تا خود را از قید وجود مفارق افلاطونی رهایی بخشد، اما همچنان تعلقات و رویکردهای افلاطونی در نظرگاه جهان‌شناسانه او قابل ردیابی است.^{۳۸} ارسطو در بخش لامیدا از کتاب *متافیزیک*، از سه گونه جوهر نام می‌برد که به ترتیب شرافت وجودی عبارتند از: جوهر نامحسوس نامتحرک سرمدی^{۳۹}؛ جوهر محسوس سرمدی؛ و جوهر محسوس فناپذیر. (ارسطو، ۱۳۸۹: a-b ۱۰۶۹) این جوهر، به ترتیب در سه مرتبه هستی شامل عالم غیرجسمانی، عالم جسمانی اولی (عالم اجرام سماوی) و عالم جسمانی سفلی قرار می‌گیرند. عالم غیرجسمانی، در بر دارنده جوهری نامتحرک مثل محرک نخستین، عقول افلاک و عقل فعال در انسان است. عالم جسمانی در بردارنده اجرام فلکی است که در جهان‌شناسی ارسطویی سرمدی و در عین حال متحرک به شمار می‌آیند. عالم جسمانی سفلی نیز در بر دارنده جوهر مادی محسوس یا «تک جوهرهای محسوس» است که ارسطو به سخن افلاطون، معرفت حقیقی مبتنی بر «تعریف» و «برهان» را در آن‌ها قابل حصول نمی‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۰۴۰a) عالم جوهرمادی نیز، در بر دارنده مواد غیرآلی، مواد آلی، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها است. به این ترتیب، مبتنی بر سلسله مراتب هستی نزد ارسطو، هر مرتبه فوقانی در بر دارنده و مستلزم مرتبه تحتانی خود است.

یکی دیگر از برجسته‌ترین تقریرهای سلسله مراتبی از هستی در تفکر غربی که تأثیرات قابل توجهی در الاهیات مسیحی و نیز اندیشه فلسفی - عرفانی مسلمانان برجای نهاده است، تلقی نوافلاطونی از مراتب هستی است. مبتنی بر آراء فلوطین، در نه‌گانه‌های برجای مانده از او که نخستین مدافع این نحوه تلقی از هستی به شمار می‌رود، در پی بروز نوعی حالت فیضان^{۳۰} و سرشاری در احد^{۳۱} یا همان مبدأ نخستین هستی، عقل کلی یا نوس^{۳۲} از آن صادر می‌شود که تنها به احد و خویشتن التفات دارد. از التفات عقل به احد، هستی پدیدار می‌شود. پس از این، بروز همین حالت در عقل کلی که متناظر با دمیورژ افلاطونی و فکر ارسطویی است و تصویری از احد به شمار می‌رود، موجب پدید آمدن روح^{۳۳} یا همان نفس کلی از آن می‌شود. نفس کلی نیز که منشاء حیات در موجودات زنده به شمار می‌آید و در کلیت خود، غیرجسمانی و تقسیم‌ناپذیر است، سبب پدیدار شدن نفس حیوانی و نباتی و به تبع آن، موجودات

محسوس مادی می‌شود. البته در این میان، نفس واجد دو حیثیت است که به اعتبار یکی با نوس در ارتباط و به اعتبار دیگری که فلوطین آن را طبیعت یا فوزیس می‌نامد، با عالم مادی در ارتباط است. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۵، ۲، ۱) مبتنی بر این نظرگاه، احد، خالق و آفریننده هستی به معنای پدیدآورنده آن از عدم به شمار نمی‌رود، بلکه هستی صرفاً ناشی از بروز نوعی حالت جوشش و فیضان ضروری در احد است و آفرینش به مثابه نوعی فعالیت از آن رو که به زعم فلوطین مستلزم نوعی تغییرپذیری در ذات احد است، تلقی درستی در قبال احد شمرده می‌شود. علاوه بر این، فلوطین همواره یادآور می‌شود که طی فرآیند صدور، همانند انتشار نور از خورشید، هیچ‌گونه کاهش، نقصان و تجافی در احد صورت نمی‌بندد. از این رو، احد همه چیز است و در عین حال، هیچ یک از موجودات نیست. وی همچنین در اغلب موارد^{۳۴} شیوه‌ای سلبی در توصیف احد در پیش گرفته و از این رو، نخستین فیلسوف قائل به الاهیات سلبی لقب یافته است. (در این باره نک: فلوطین، ۱۳۸۹: ۶، ۹، ۳)

تلقی هرمی از سلسله مراتب هستی، در تفکر غربی و الاهیات مسیحی در دوران قرون وسطی، آمیزه‌ای از آموزه‌های کتاب مقدس همراه با نظریات جهان‌شناسانه برجسته‌ترین فیلسوفان یونان باستان نظیر افلاطون، ارسطو و فلوطین بود. علاوه بر دیونسیوس مجعول، دو قدیس و الاهدان جریان‌ساز مسیحی؛ یعنی آگوستین (که تحت تأثیر شدید اندیشه‌های افلاطون و فلوطین بود) و توماس آکوئینی (که از ارسطو تأثیرات قابل توجهی پذیرفته)، برجسته‌ترین نمونه‌های این تلفیق و آمیزش‌اند. در این دوران که فلسفه، عمدتاً در خدمت الاهیات و به منظور معقول‌سازی و نظام‌بخشی به آموزه‌های دینی به کار گرفته شد، مؤلفه‌های جهان‌شناسی مسیحی با عناصری از مراتب جهان‌شناسی فلسفی آمیخته با تلقی‌های بطلمیوسی برابر نهاده شد و هویتی تلفیقی یافت. معادل‌سازی مبدأ اولی و اصل نخستین اشیاء نزد فلاسفه با خدای پدر و برابر نهادن مراتب عقول با سطوح گوناگون فرشتگان در الاهیات مسیحی، نمونه‌هایی از این موارد است. بر اساس این نحوه تلقی از مراتب هستی و مبتنی بر نظریه خلق از عدم که کم و بیش در قرون وسطی میان عالم مسیحی محل اتفاق بوده است، خداوند، خالق آسمان و زمین (به مثابه مرکز جهان) و موجودات مستقر در آن‌ها به شمار می‌رود. دوزخ، عمدتاً در زیر زمین و بهشت بر فراز آسمان در بیرونی‌ترین فلک انگاشته می‌شود. در این تلقی سلسله مراتبی، بهشت و جهنم هر یک دربردارنده مراتب گوناگون هستند. این تصویر جهان‌شناسانه تا پیش از فروریختن نظام کیهان‌شناسی بطلمیوسی در قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی، در میان مسیحیان عمومیت داشته است.

در یهودیت نیز، در کنار باور سنتی به نظریه خلق از عدم، پاره‌ای از تلقی‌های عرفانی - فلسفی به نظریه فیض نوافلاطونی، سلسله‌ای از مراتب فیض که از ساحت ناپیدا کرانه الوهی موسوم به «ان سوف»^{۳۵} آغاز می‌شود و در طی ده مرتبه فلکی موسوم به «سفیرا»^{۳۶} به مراتب تحتانی واقعیت ختم می‌شود را در نظر می‌گیرد. (در این باره نک: شولم، ۱۳۸۴: ۶۵-۶۲؛ ۸۲-۸۱)

۳. نگاهی به جایگاه و نقش هرم بزرگ هستی در فلسفه اسلامی

واقعیت آن است که پرسش‌ها، دغدغه‌ها و نیازهای فرهنگی، تمدنی و الاهیاتی فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان، اجازه ظهور کامل و فلسفه افلاطون و ارسطو را در جهان اسلام نمی‌داد. عجیب آنکه قرائتی کم و بیش خالص از ارسطو در غرب جهان اسلام، با اقبال اندیشمندان مسلمان روبرو نشد و عاقبت با وساطت ابن‌رشدیان لاتینی به منشأ اصلی خود بازگشت تا به ظهور نخستین بارقه‌های فلسفه جدید غربی یاری رساند. نخستین فیلسوفان مسلمان به درستی دریافتند که از سویی بخش‌هایی از نظام فلسفی یونان (که البته قرائت‌های ناب و کاملی از آن نیز در دسترس مسلمانان نبود) با پرسش‌ها و دغدغه‌های فرهنگی و تمدنی آنان هم‌افق نیست و از سوی دیگر، محتویات بخش‌های منطبق نیز در مواردی نیازمند «حک و اصلاح»، «بسط و توسعه» و «جرح و تعدیل» است. از این رو، از همان آغاز، ذاتاً تمدنی مسلمانان عمدتاً به قرائت‌های نوافلاطونی از فلسفه یونان رغبت نشان داد. این رغبت گاهی در همان مرحله أخذ از سرچشمه‌ها به ظهور رسیده و گاهی نیز در فرآیند بازاندیشی آموزه‌های فیلسوفان یونان مصداق یافته است. در قسم اخیر، نمونه‌هایی از دو فرآیند افلاطونی‌سازی مابعدالطبیعه ارسطویی و ارسطویی‌سازی مابعدالطبیعه افلاطونی را باید شواهدی دال بر مدعای مذکور دانست.

در بحث از هرم بزرگ هستی نیز نخستین فیلسوفان مسلمان که در چارچوب‌های فلسفه مشاء به فعالیت‌های فلسفی مبادرت ورزیدند، با اقتباس‌هایی از هستی‌شناسی یونانیان که عمدتاً وامدار منشأهای نوافلاطونی آن بود، به دغدغه‌های فرهنگی و عقیدتی خود در حوزه تعالیم اسلامی اولویت بخشیدند و به تقریری از هرم بزرگ هستی دست یافتند که برخلاف تلقی‌های یونانی، خدایی متعالی، اراده‌مند و آفرینش‌گر در رأس هرم، آگاهانه و مختارانه، آفرینش و تدبیر وجودی و معرفت‌شناسانه مراتب هستی را برعهده داشت. تأکید بر نقش واسطه‌گری عالم مثال نیز که پس از سهروردی در فلسفه اسلامی محل توجه واقع شد و نزد ملاصدرا توسعه یافت، یکی دیگر از وجوه تمایز تقریرهای فلسفی هرم بزرگ هستی در جهان اسلام از موارد مشابه آن در تمدن یونان باستان است. علاوه بر این موارد، طرز تلقی فیلسوفان مسلمان از مفهوم وجود و مراتب آن، تفاوت‌های قابل تأملی با قرائت‌های یونانی آن نشان می‌دهد. بهره‌گیری از مفهوم وجود و امکان و لحاظ کردن اعتبارات مختلف در مواجهه با مفهوم هستی و تأکید جدی بر تمایز میان وجود و ماهیت، در زمره برجسته‌ترین این نقاط افتراق است.

فیلسوفان مسلمان، همواره در تقریرها و تفسیرهای خود از هرم بزرگ هستی، دغدغه سازگاری میان تلقی‌های یونانی از سلسله مراتب هستی با تعالیم اسلامی را در خاطر داشته‌اند و بر این اساس، به حک و اصلاح‌هایی در آموزه‌های یونانی در این باره مبادرت ورزیده‌اند. مهم‌ترین این حک و اصلاحات در اندیشه طلایه‌داران سه مکتب بزرگ فلسفه اسلامی؛ یعنی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، التفات به فرشته‌شناسی اسلامی و در تناظر قرار دادن آن با مراتب عقول در آموزه‌های یونانی است. در این میان، التفات به نظریه فیض و ساز و کار برآمدن و زایش عقول از یکدیگر و نیز سرسپاری به فلک‌شناسی بطلمیوسی، کم و بیش منطبق با میراثی است که از فیلسوفان یونان برجای مانده است. ما در ادامه

خواهیم کوشید تا با مروری بر تلقی سلسله‌مراتبی از هستی نزد طلایه‌داران سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی، تصویری دقیق‌تر از نقش و جایگاه هرم بزرگ هستی در فلسفه اسلامی به دست دهیم.

۱.۳. هرم بزرگ هستی در اندیشه ابن سینا

ابن سینا در جایگاه طلایه دار مشائیان در جهان اسلام، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان است که مبتنی بر آثار بر جای مانده از او به رغم تعلق خاطر به رویکردهای مشائی در نظام فلسفی خود، بر سایر نظام‌های فلسفی رشد یافته در تمدن اسلامی، تأثیرات قابل توجهی نهاده است.

بر اساس تلقی‌های هستی‌شناسانه ابن سینا، هستی، در یک رده‌بندی کلی به دو ساحت هستی واجب و ممکن تقسیم می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۶۶-۲۶۷ و نیز ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷) در این میان، کیفیت انتشای موجودات ممکن از ذات واحد و بسیط واجب، مبتنی بر نظریه فیض فلوطین و قاعده الواحد با ملاحظات عقیدتی ابن سینا در باب امکان که مناط نیازمندی همه اقسام ممکنات به ذات لایزال الهی به شمار می‌رود، صورت‌بندی می‌شود.^{۳۷} بر اساس این طرح نوافلاطونی، ساحت موجودات ممکن، خود به دو عرصه ماهیات مجرد و مادی طبقه‌بندی می‌شود که در عرصه ماهیات مجرد، عقول دهگانه، یکی پس از دیگری با ساز و کار خاص خود از یکدیگر نشأت می‌گیرند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۳-۷۸) نقطه عطف نظریه فیض سینوی، کیفیت صدور صادر اول از ذات واحد و بسیط واجب الوجود است. از منظر ابن سینا، ساز و کار صدور موجودات از ذات واحد واجب‌الوجود، مبتنی بر تعقل است. به این ترتیب که ذات واجب، آنگاه که خود را به عنوان مبدأ همه موجودات تعقل می‌کند، اراده او هم‌عنان با این تعقل، موجبات صدور سلسله مراتب موجودات که عقل اول در رأس آن‌ها قرار دارد را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، نفس تعقل واجب در باب مبدئیت، خود برای سایر موجودات که جود، خیریت، علم و اراده الهی را نیز در خود مستتر دارد و عین ذات واجب (و نه زائد بر آن) به شمار می‌رود، نخستین میوه وجود را در ساحت ماهیات مجرد به نحو ارادی (و نه بالطبع^{۳۸}) به ثمر می‌نشانند. صادر نخست نیز همانند مبدأ خود، آن هنگام که دستخوش ساز و کار تعقل می‌شود، موجبات صدور موجود پس از خود را فراهم می‌آورد؛ اما این بار، صادر نخست از آن‌رو که موجودی ذاتاً ممکن به شمار می‌رود، تعقل او واجد حیثیات متکثره خواهد بود که به نوبه خود، وحدت مبدأ اولی را دستخوش کثرتی تشکیکی می‌کند. ابن سینا بر آن است که از پس عالم عقل، عالم نفس پدیدار می‌شود. موجودات این عالم در عین حال که نوعی ذوات معقول به شمار می‌روند، مفارقت تام از ماده ندارند، بلکه نوعی ارتباط و اتصال با مواد سماوی دارند و از این رهگذر، اجرام فلکی و به واسطه آن‌ها اجرام عنصری را تدبیر می‌کنند. موجودات این عالم نیز رو به سوی عالم مافوق خود دارند و به عقولی که با آن‌ها مرتبط هستند، عشق می‌ورزند.

پس از عالم نفوس، عالم طبیعت هویدا می‌شود که در بردارنده قوایی است که در اجسام (اعم از اجسام اثیری و عنصری) حرکت و سکون ذاتی را پدید می‌آورند. از پس عالم طبیعت، عالم اجسام قرار داد که اجسام اثیری و عنصری را در بر می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۳۷-۱۳۵ و نیز ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۳۷-۳۳۶ و نیز ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۸-۲۷).

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۳۳ (Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

ابن‌سینا، در فرآیند بهره‌گیری از نظام هست‌شناسی نوافلاطونی کوشیده است تا سلسله مراتب موجود در این نظام را با سلسله مراتب فرشتگان در نظام الاهیات اسلامی تطبیق دهد و از نقش واسطه فرشتگان در نظام اخیر، در تبیین، توضیح و مشروعیت‌بخشی به نظام هستی‌شناسی مطلوب خود استفاده نماید. از این روایت که به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، جهان‌شناسی سینوی ارتباطی عمیق و تنگاتنگ با فرشته‌شناسی اسلامی دارد.^{۳۹} (نصر، ۱۳۷۱: ۳۳) دغدغه‌های عقیدتی ابن‌سینا در باب هرم بزرگ هستی، موجب شده است تا در پی نشان دادن مطابقت طرز تلقی سلسله مراتبی خود از هستی با سلسله مراتب موجودات در الاهیات اسلامی، در رساله‌*النیروزیه*^{۴۰} با نوعی تأسی پنهان به رویکردهای اخوان‌الرضا در این باره به تبیین و توضیح سلسله مراتب موجودات بپردازد. ابن‌سینا، در این رساله، در کنار بحث از اقسام و مراتب موجودات، به توضیح اسرار برخی از حروف مقطعه آغاز سوره‌های قرآن نیز پرداخته است. ساختار هرم بزرگ هستی مبتنی بر تقریر ابن‌سینا، در این رساله حکایت از آن دارد که از مبدأ اولی که وجود محض، حق محض و خیر و علم و قدرت محض است، عالم عقل پدیدار می‌شود. موجودات این ساحت از هستی، در عین حال که عاری از قوه و استعداد و میرای از کثرت و تغییراند، مشتاقانه رو به سوی مبدأ اعلی دارند و از او التذاذ عقلی می‌برند. از پس عالم عقل، عالم نفس پدیدار می‌شود. موجودات این عالم، در عین حال که نوعی ذوات معقول به شمار می‌روند، مفارقت تام از ماده ندارند بلکه نوعی ارتباط و اتصال با مواد سماوی دارند و از این رهگذر، اجرام فلکی و به واسطه آن‌ها اجرام عنصری را تدبیر می‌کنند. موجودات این عالم نیز رو به سوی عالم مافوق خود دارند و به عقولی که با آنها مرتبطاند عشق می‌ورزند. پس از عالم نفوس نیز، عالم طبیعت هویدا می‌شود که در بردارنده قوایی است که در اجسام (اعم از اجسام اثیری و عنصری) حرکت و سکون ذاتی را پدید می‌آورند. از پس عالم طبیعت، عالم اجسام قرار دارد که اجسام اثیری و عنصری را دربر می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۳۷-۱۳۵)

۲.۳. هرم بزرگ هستی در اندیشه سهروردی

سهروردی، برخلاف پیشینیان خود نظیر ابن‌سینا، در پی آن است تا به جای اتکا به مفهوم وجود و ماهیت، مابعدالطبیعه خود را مبتنی بر مفهوم ایرانی - اسلامی «نور» و مفاهیم مرتبط با آن نظیر ظلمت، غرب و شرق ساماندهی نماید. به این ترتیب، هرم بزرگ هستی نیز از منظر سهروردی، مبتنی بر چنین بنیادی ترسیم می‌شود. بر این اساس، مبدأ هستی یا نورالانوار با پرتو افشانی (اشراق) خود، مراتب و ساحت‌های مختلف هستی را پدیدار می‌سازد و پیوسته به آن‌ها حیات می‌بخشد. به این ترتیب، چنانکه سهروردی تصریح نموده است، همه موجودات هستی به نحوی منشعب از نور ذات او به شمار می‌روند که بسته به میزان نزدیکی خود به نورالانوار، از تعالی وجودی بیشتری برخوردار هستند. بر اساس چنین نگاهی، به نحوه پیدایش و شکل‌گیری مراتب مختلف هستی، همه موجودات را می‌توان آمیزه‌ای از مراتب مختلف نور و ظلمت به شمار آورد. همین‌جا باید به تفاوت نظرگاه مشائی در باب تباین ذاتی میان موجودات و مراتب آن‌ها^{۴۱} با رویکرد اشراقی مبتنی بر مفهوم تشکیک در باب رابطه میان مراتب و موجودات مختلف هستی التفات یافت. (سهروردی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۲۱-۱۱۹)

سهروردی، نخستین نور مجرد صادر شده از نورالانوار فاقد جهات ظلمانیه و حیثیات متعدد را «نور اقرب»، «نور اعظم» و یا «بهمن» نام‌گذاری نموده است. نور اقرب نیز همانند نورالانوار فاقد جهات و حیثیات متعدد است، چه آنکه تکثر حیثیات در نور اقرب، به تعدد آن‌ها در نورالانوار می‌انجامد که این امر محال است. اما از سوی دیگر، وجود نوعی فقر فی نفسه و ذاتی در نور اقرب و التفات وی به این امر موجب پیدایش نوعی ظلمت می‌شود که سهروردی از آن با عنوان «برزخ اعظم» و «فلک محیط» یاد می‌کند و همین امر، سرچشمه بروز کثرات هستی می‌شود، حال آنکه التفات نور اقرب به جلال و شکوه نورالانوار موجب انتشای نور پس از آن خواهد شد که به این ترتیب، سلسله طولی انوار مجرد که گاهی «امهات» نامیده می‌شود و عرصه صدور پیاپی آن‌ها در محدوده عالم «انوار قاهره» است، شکل می‌گیرد. (سهروردی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۳۸ به بعد)

چنانکه آشکاراست، ساز و کار صدور متعاقب انوار قاهره، دقیقاً مشابه نحوه صدور عقول طولیه در تلقی فیلسوفان مشائی است، با این تفاوت که سهروردی تعداد انوار را متعاقب با تعداد ستارگان ثابت و در واقع غیرقابل شمارش می‌داند. علاوه بر این، سهروردی می‌کوشد تا در عالم انوار قاهره، جایی برای مثل افلاطونی و ارباب انواع بگشاید؛ به این ترتیب که او از سلسله عرضی انوار سخن به میان می‌آورد که برخلاف سلسله طولی، بی‌آنکه از یکدیگر نشأت گرفته باشند، هر یک تدبیر و نظارت وجودی بر یکی از انواع موجودات عوالم مادی را بر عهده دارند. بر این اساس، هر یک از موجودات عوالم مادون، «طلسم» و یا «صنم» یکی از این انوار عرضی به شمار می‌رود. سهروردی، در نام‌گذاری سلسله عرضی انوار قاهره، عموماً از نام‌های امشاسپندان یا همان فرشتگان زرتشتی نظیر خرداد، شهریور، مرداد و اردیبهشت بهره می‌جوید. (سهروردی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۷)

پس از تکمیل سلسله طولی و عرضی انوار قاهره، از برکت فیضانات وجودی انوار قاهره طولی، فلک ثوابت (محرک اول) که می‌توان آن را حایل میان مغرب و مشرق وجود به شمار آورد، پدیدار می‌شود^{۳۲} و آنگاه با وساطت فلک ثوابت، افلاک نجومی و ساحت مرئی جهان به ظهور می‌رسد. به این ترتیب، موجودات جهان محسوس در حالی که از یک سو مبتنی بر نظامی سلسله مراتبی، تمثیل و تجسد مراتب نورانی برتر از خود به شمار می‌روند و از این حیث، نمایان‌گر و آشکارکننده آن‌ها در مرتبه وجودی خویش هستند اما از سوی دیگر، به اقتضای آنکه در مغرب وجود واقع شده‌اند، پوشاننده آنان به شمار می‌روند.

طبق مابعدالطبیعه نوربنیاد سهروردی، رابطه میان مراتب پیش‌گفته را می‌توان بر اساس رابطه میان نور و سایه تبیین نمود بر این اساس، هر مرتبه زیرین، سایه مرتبه زبرین خود به شمار می‌رود. از سوی دیگر، تبیین ذاتی موجودات که برخی از مشائیان بر آن اصرار می‌کردند، در پرتوی تقریری از نظریه تشکیک در اندیشه سهروردی رنگ می‌بازد، چه آنکه از این منظر، تفاوت مراتب و موجودات مرتبط با هر رده بر اساس شدت و ضعف نور و آمیختگی آن با ظلمت تبیین می‌شود. علاوه بر این، تلقی «برزخی» از مراتب مختلف هرم بزرگ هستی، یکی دیگر از ویژگی‌های خاص سهروردی در این باره است که بر اساس آن، هر رده افقی هرم، از سویی انعکاس قهر مرتبه برتر از خود به شمار می‌رود و از سوی دیگر،

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۳۵
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

روشنایی بخش مرتبه پس از خود و متعلق عشق و محبت آن است. به این ترتیب، هر مرتبه وجودی، برزخ نور و ظلمت و آمیزه‌ای از قهر و لطف به شمار می‌رود.

۳،۳. هرم بزرگ هستی در اندیشه ملاصدرا

نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، با اتکا به بنیان‌هایی چون اصالت وجود، تشکیک در وجود و یا ظهور، حرکت جوهری و وحدت شخصیه وجود، در پی آن است تا در عین اصالت‌بخشی به وحدت فراگیر و شخص وار هستی، تبیینی شایسته و معقول از مفهوم کثرت ارائه دهد. این وضعیت موجب شده است تا ملاصدرا در مقایسه با فیلسوفان پیش از خود، در عین باور به نوعی نظام سلسله مراتبی، تقریری متفاوت از رابطه میان مراتب مختلف هستی و نیز میان هستی و مراتب مختلف آن ارائه دهد. ملاصدرا، در سیر تطور نظام هستی‌شناسانه خود، پس از اصالت‌بخشی به وجود در برابر ماهیت و صحه‌گذارند بر نوعی نظام سلسله مراتبی مبتنی بر تشکیک در وجود، عاقبت با ارجاع علیت به تشان و تلقی وجود رابط از معلول، در وحدت شخصیه وجود، از تشکیک در وجود انصراف یافت و همانند عارفان، به تشکیک در ظهور رسید.^{۴۳} بر این اساس، اسناد وجود به غیر واجب، اسنادی مجازی خواهد بود و همه موجودات، نفس صدور از علت حقیقی (و نه شیئی که عین صدور از علت انگاشته شود) و سلسله مراتب هستی صرفاً شئون مختلف و تطورات گوناگون هستی صرف واحد به شمار می‌روند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳) از این منظر، هیچ موجود و مرتبه‌ای در هستی، از وجودی «فی نفسه» برخوردار نیست و همه آنچه در نگاه عرفی^{۴۴} موجودات و مراتب مستقل و متفاوت هستی انگاشته می‌شوند، نفس وجود «لغیره» و فاقد هر نوع مفهوم اسمی است.

به این ترتیب، طبق این طرز تلقی از هستی و مراتب گوناگون آن، مشهورترین و پربسامدترین تقریر از سلسله مراتب هستی در نظام صدرایی، در بردارنده واجب بالذات در رأس هرم هستی و پس از آن وجود منبسط، سلسله طولی عقول، عالم مثال (که گاهی عالم نفوس نیز خوانده شده است) و عالم محسوسات مادی است. در انتهای این زنجیره و در قعر عالم مادی، «هیولای اولی» قرار دارد. البته ملاصدرا در آثار خود تقریرهای دیگری نیز از هرم بزرگ هستی ارائه نموده است که در بردارنده اصطلاحات متفاوت و در پاره‌ای موارد جزئیات بیشتری است^{۴۵}؛ اما ترتیب کلی طبقات هستی همواره از اصلی واحد پیروی می‌کند.

بنا به تصریح ملاصدرا، همه عوالم وجودی، در نسبت با ساحت الوهی، در حکم سایه و هستند و حقیقت اصیل آن‌ها را باید در مرتبه الوهی جستجو نمود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۹). علاوه بر این، همه موجودات عوالم مادی، واجد وجودی نفسی، عقلی و الهی در مراتب فوقانی‌اند. از این منظر، ذات طبیعت، نفس می‌باشد و فعل آن، جسم و حرکات طبیعی ناظر به آن است. ذات نفس نیز عقل و فعل او طبیعت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۱-۱۴۹).

از منظر ملاصدرا، در قوس صعود، صادر اول و نخستین موجود برآمده و متجلی از ذات خداوند، وجود منبسط است که ملاصدرا به تبعیت از معادل عرفانی آن یعنی «نفس رحمانی» آن را «حق مخلوق به» و

«تابان بر قوایل ماهیات» و «نازل در منازل هویات» می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸) عقل، نخستین جلوه وجود منبسط است که به اعتبار صدور از ذات واجب، با واسطه وجود منبسط، از وحدت بالذات بهره‌مند است و به واسطه تأخر وجودی از ذات واجب و داشتن ماهیت، واجد کثرتی بالعرض است. از صادر اول، به اعتبار تعقل خویشتن، نفس کلی پدید می‌آید و به اعتبار تعقل جمال و جلال خداوندی، عقل دوم آشکار می‌شود. جهت ماهیت و امکان ذاتی صادر اول نیز موجب می‌شود تا جسم فلک اول پدیدار شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰).

این سلسله علت‌های زنجیره‌ای تا شکل‌گیری عقول طولی و افلاک متناظر با آن‌ها و آنگاه شکل‌گیری طبقات مختلف موجودات مادی تا آخرین مرتبه (که به هیولای اولی اختصاص یافته)، تداوم می‌یابد. در این میان، در عالم عقول، انواعی از عقول، موسوم به «صور مفارق» یا همان مثل افلاطونی نیز وجود دارند که رب‌النوع و مثال عقلی موجودات محسوس‌اند و وظیفه ابقا، حفاظت و تدبیر آن‌ها را بر عهده دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۴ به بعد) در این فرآیند، فعل خداوند ایجاد مطلق است و ماهیات، اثر او به شمار می‌روند که در حقیقت، لوازم وجودات متنوع‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰) البته ملاصدرا، بر آن است که تعداد جواهر عقلیه مفارق که همان ارباب انواع بسایط و موالید مرکب‌اند، بی‌شماراند و تعداد واقعی آن‌ها را کسی جز خداوند نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۱).

چنانکه آشکار است، ملاصدرا به فیلسوفان پیش از خود، با تبعیت از هیئت بطلمیوسی و نظریه‌ای که افلاک را واجد نفس و تعقل می‌داند،^{۴۶} جهان‌شناسی خود را مبتنی بر دیدگاه‌های خاص خود در باب هستی بنیان می‌نهد. در این طرز تلقی سلسله مراتبی از هستی، هر مرتبه هستی یا برآمده از مرتبه پیشین یا پدیدار کننده مرتبه پسین و یا هر دوی این‌ها است. از این‌رو، موجوداتی که در این سلسله، رابطه علی و معلولی میان آن‌ها برقرار است، واجد نوعی «تشکیک تفاضلی» اند؛ به این معنا که مراتب فوقانی، در عین حال که در بر دارنده کمالات مراتب تحتانی‌اند، از کمال و شدت وجودی افزون‌تری در مقایسه با آن‌ها برخوردارند و البته در این میان، هیچ یک از مراتب و اجزاء زنجیره هستی، بی‌بهره از نور وجود و ظلمت محض به شمار نمی‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۴۵ و ۴۴ و ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۹-۱۴۸).

چنانکه پیدا است، اجزاء سلسله مراتب هستی نزد ملاصدرا، تفاوت قابل‌توجهی با روایت فیلسوفان پیش از وی ندارد و تنها متأثر از نظرگاه هستی‌شناسانه وی در باب وحدت شخصیه وجود^{۴۷}، نوع تلقی از مراتب هستی و رابطه آن‌ها با یکدیگر به نحوی متفاوت در نظر گرفته شده است.

البته در این میان، نوع تلقی ملاصدرا از وضعیت موجودات مادی با تلقی فیلسوفان پیش از وی متفاوت است. ملاصدرا، با اتکا به نظریه حرکت جوهری (که برخلاف تلقی‌های پیشین، حرکت را نه تنها در چهار مقوله «این»، «وضع»، «کم» و «کیف» بلکه در جواهر مادی نیز سریان یافته می‌دانست)، همه ساحات و مراتب عوالم مادی را نه معروض حرکت بلکه عین آن به شمار آورد و همواره آن را در معرض تحولی نو به نو انگاشت.^{۴۸} از این منظر، حرکت از عوارض تحلیلی موجود مادی و نحوی از انحاء وجودی آن به شمار می‌رود و به تبع آن، زمان نیز عارض تحلیلی حرکت دانسته می‌شود.^{۴۹}

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۳۷
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

نوع تلقی ملاصدرا از رابطه میان علت و معلول به رابطه میان جوهر و عرض نیز سرایت نموده است. چنانکه بر اساس آن، اعراض، شئون و تطورات گوناگون جوهر به شمار می‌روند و از این‌رو، بروز و ظهور حرکت در آن‌ها، در واقع می‌بایست ناظر به حرکت جوهر دانسته شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۱۰۸ به بعد). نکته قابل توجه آنکه گستره حرکت جوهری، صورت موجود در عالم مثال (که دیگر مادی نیستند اما از برخی ویژگی‌های ماده نظیر رنگ، بو و شکل برخوردارند) را نیز در بر می‌گیرد و این صورت به رغم غیرمادی بودن، همانند موجودات مادی دستخوش سیروورت‌اند. در این میان، یکی از ویژگی‌های قابل توجه هرم بزرگ هستی نزد ملاصدرا، التفات ویژه او به نقش میانجی‌گرانه عالم مثال یا خیال (در قوس نزول) و برزخ (در قوس صعود) است. به نظر می‌رسد که ملاصدرا در برجسته‌سازی نقش این عالم واسطه متأثر از طرز تلقی سلسله مراتبی از هستی نزد سهروردی و ابن عربی بوده است (نصر و لیمن، ۱۳۸۶، ۳: ۲۰۷ - ۲۰۶).

از منظر برخی صاحب نظران، تأکید فیلسوفان و عارفان مسلمان پس از سهروردی و ابن عربی بر نقش برجسته عالم خیال که توسط ملاصدرا با جزئیات و دقت بیشتری طرح و تبیین شد و در پاره‌ای از بخش‌ها (نظیر ملحوظ داشتن عالم خیال منفصل به مثابه بخشی از سلسله مراتب هستی) بسط یافت، یکی از وجوه تمایز هرم بزرگ هستی در فلسفه اسلامی با فلسفه غربی به ویژه در دوره جدید آن است.^{۵۰}

۴. تحلیلی از جایگاه و سیر تطورات هرم بزرگ هستی در اندیشه پیشامدرن

تلقی سلسله مراتبی از هستی که برخی به درستی آن را مهم‌ترین میراث تفکر باستان دانسته‌اند (Cassirer 1963: 9). مبتنی بر تقریرهای گونه‌گون در میان مکاتب اندیشگی منتسب به تمدن‌های پیشامدرن رواج و اعتبار داشته است. به زعم هیوستین اسمیت، یکی از مدافعان سنت‌گرایی^{۵۱}، سنت‌های آغازین^{۵۲} که نظرگاه‌های متفرق آدمیان را در پرتو هندسه‌ای ناپیدا، حول محور حقیقتی واحد مجتمع نموده‌اند و در پی به رسمیت شناختن و محترم داشتن طبیعت اصیل اشیا عمدتاً بر بنیان تلقی سلسله مراتبی از هستی قوام یافته‌اند (Smith 1992: 18). از نظر وی، قدر مشترک تقریرهای مختلف، ناظر به سلسله مراتب هستی، ناظر به چهار مرتبه ساحت زیرین^{۵۳}، ساحت میانی^{۵۴} ساحت زیرین^{۵۵} و ساحت سرمدی^{۵۶} است (Ibid: 37). وی بر آن است که انسان‌شناسی سنت‌های آغازین، در تناسب با تلقی سلسله مراتبی از هستی، آدمی را نیز واجد چهار مرتبه و ساحت وجودی می‌داند که به ترتیب در تناظر با مراتب چهارگانه هستی عبارت‌اند از: جسم، ذهن، نفس^{۵۷} و روح^{۵۸}. در این طرز تلقی، گذر از مراتب بیرونی وجود آدمی به مراتب درونی، متناسب با گذر از مراتب زیرین هستی روبه سوی مراتب زیرین آن است. بر این اساس، روح آدمی در تناسب با ساحت سرمدی هستی، از حیثیتی نامحدود و هویتی ناپیداگرانه برخوردار است. به زعم اسمیت، این نظرگاه چیزی جز اصل مساوقت اتمن و برهمن در آیین هندو نیست.^{۵۹}

به این ترتیب، نظام‌های هستی‌شناسی سنتی غربی نظیر نظام هستی‌شناسی افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی و به تبع آن اندیشه‌های فلسفی مسیحی و اسلامی و نیز آیین‌ها و مکاتب شرقی

نظیر آیین هندو، بودا، دائو و کنفوسیوس همگی کم و بیش مبتنی بر این اندیشه بنیادی، ابتدا یافته‌اند. البته در این میان، به نظر می‌رسد اندیشه‌های توحیدی و یگانه‌انگار،^{۶۰} بستر حاصلخیزی برای بسط و توسعه هستی‌شناسی مبتنی بر هرم بزرگ هستی بوده است، حال آنکه ادیان و مکاتب شرک‌انگار و یا غیر متافیزیکی (نظیر آیین دائو) چندان به هستی‌شناسی متکی به هرم بزرگ، مجال بسط و تعمیق نداده‌اند.

طرح‌های گوناگون ناظر به سلسله مراتب هستی در میان اقوام و ادیان و نحله‌های فکری مختلف، دارای وجوه اتفاق و افتراق فراوانی است. اغلب تلقی‌های سلسله مراتبی از هستی، به ویژه آن‌هایی که از منشأهای عقیدتی متمایز تغذیه می‌شوند، در بیشتر موارد در نوع مؤلفه‌های نظام هستی‌شناسی و نحوه جای‌گیری آن‌ها در سلسله مراتب هستی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. این اختلاف، هنگامی که طرح‌های هستی‌شناختی از منشأی مشترک تغذیه می‌کنند، به شدت کاهش می‌یابد. این وضعیت، به طور خاص، در باب نظرگاه مکاتب مختلف فلسفه اسلامی مصداق یافته است.

یکی از عوامل گوناگونی تلقی‌های مختلف از سلسله مراتب هستی، میزان وامداری طرح‌های هستی‌شناسانه به تعالیم دینی است. حضور مفهوم آفرینش، صدور و یا تجلی^{۶۱} در طرح‌هایی که به آموزه‌های دینی به ویژه نزد ادیان سامی معتقدند، موجب شده است تا نوع رابطه میان رأس هرم هستی با سایر مراتب، به نحوی متفاوت از تلقی‌هایی که به خدای متشخص آفرینش‌گر باور ندارند، در نظر گرفته شود. اما با وجود این، داد و ستد فکری میان اقوام و ادیان و نحله‌های مختلف فکری، در بسیاری از موارد، این اختلافات را به شدت کاهش داده است.^{۶۲}

چنانکه گفته آمد، یکی از وجوه اختلاف تقریرهای مختلف از هرم بزرگ هستی ناظر به مؤلفه‌های هستی‌شناسانه متفاوت و چینش متفاوت اجزاء در سلسله مراتب هستی است. یکی از عمده‌ترین مصادیق این امر، اختلافی است که برخی از تقریرها در باب رأس هرم هستی با یکدیگر دارند. در این میان، در تقریرهایی از هرم بزرگ هستی که خدایی متعالی و آفرینشگر در رأس هرم قرار دارد، دست‌کم شش ویژگی مشترک برای آن در نظر گرفته می‌شود که عبارتند از: قدرت مطلق، کمال مطلق، سرمدیت، حضور فراگیر، بساطت و اطلاق. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۸۵-۳۸۴) سایر موجودات نیز به نسبت نزدیکی به رأس هرم و متناسب با رتبه وجودی خود، به نحو محدود از این ویژگی‌ها برخوردارند.

در اغلب تلقی‌های برجسته از هرم بزرگ هستی، هر مرتبه تحتانی، سایه، تقلید و یا روگرفتی از مرتبه فوقانی خود به شمار می‌رود؛ به نحوی که هر مرتبه فوقانی در عین دارا بودن کمالات مراتب تحتانی، از ویژگی‌ها و کمالات تمایزبخش خاص خود نیز برخوردار است. این ویژگی، حکایت‌گر وحدتی جامع و نظمی کیهانی است که به نظر می‌رسد باید آن را در زمره ویژگی‌های مشترک اغلب تقریرهای هرم بزرگ هستی به شمار آورد. بر این اساس، در اغلب تلقی‌های سنتی از سلسله مراتب هستی، باور به نوعی وحدت انداموار^{۶۳} قابل تشخیص است که در نهایت، به «واحد جامع» که ضامن حفظ این وحدت انداموار است، می‌انجامد.

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۳۹
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

باور به وحدت اندام‌وار حاکم بر مراتب گوناگون هستی و نظم فراگیر کیهانی، موجب شده است تا انسان سنتی همواره از پذیرش انفکاک در مراتب محسوس و معقول هستی ورزد. از این رو، بیهوده نیست که در برخی از جهان‌شناسی‌های سنتی، اعتقاد بر آن بوده است که بخش‌های به ظاهر خالی فضا، مملو از اثیر است. این ویژگی موجب می‌شد تا نوعی پیوستگی میان اجزاء و مراتب مختلف عالم محسوس برقرار باشد. جهان‌شناسی‌های سنتی با در نظر گرفتن عوالم واسطه میان عالم معقول و محسوس، همواره قائل به نوعی پیوستگی بوده‌اند و از این حیث، مابعدالطبیعه پیشامدرن را می‌توان در نگاهی کلی، «مابعدالطبیعه وصل» نامید.

یکی دیگر از ویژگی‌های مشترک تلقی‌های گونه‌گون از هرم بزرگ هستی، ارجاع پیوسته امور محسوس، متغیر و جزئی به امور معقول، ثابت و کلی است. این ارجاع، گاهی از رهگذر مثل افلاطونی و دوگانه ماده - صورت ارسطویی و گاهی مبتنی بر ساز و کارهایی نظیر آفرینش و نوعی تجلی به مفهوم عام آن صورت می‌بندد. البته نباید از نظر دور داشت که ارجاع مذکور، همواره مبتنی بر مفاهیم و چارچوب‌های متافیزیک یونانی تحقق نمی‌یابد. این وضعیت، به ویژه نزد آیین‌ها و مکاتب فلسفی شرق دور، مصداق بارزتری می‌یابد. در این آیین‌ها و مکاتب، دوگانه‌گرایی متافیزیک یونانی، برجستگی و ماهیت اصلی خود را از دست می‌دهد و نوعی مفهوم «مکملیت»^{۶۴} جایگزین آن می‌شود.

تقریباً در تمامی طرح‌های هستی‌شناسانه ناظر به سلسله مراتب هستی، نوعی امکان ارتقاء طولی برای انسان در نظر گرفته شده است که متناظر با نوعی خودآگاهی در ساحت انسان‌شناسی است. در این میان، اگرچه در باب نهایت این ارتقای طولی و ساز و کار تحقق آن، اختلافاتی به چشم می‌خورد، اما این امکان، حتی آن هنگام که مبتنی بر سلسله مراتبی بعضاً موهوم و غیرواقعی بنا شده است، همچنان معنابخش زندگی معتقدان به شمار می‌رود.^{۶۵} انسان‌ها، در دوران پیشامدرن، از رهگذر باور به امکان ارتقا در مراتب هرم بزرگ هستی که سطوحی نامحسوس و غیرمادی از هستی را نیز در بر می‌گرفت، به گرایش‌های استعلایی و کمال‌جویانه خود پاسخی شایسته می‌داند.

یکی دیگر از ویژگی‌های کم و بیش مشترک تقریرهای سنتی از هرم بزرگ هستی، آن است که همواره میان مبدأ نخستین و جز آن، تمایزی بنیادین برقرار است. علاوه بر این، از سویی، میان جنبه‌های قابل شناخت و غیرقابل شناخت مبدأ نخستین و از سوی دیگر، میان جنبه‌های محسوس و نامحسوس سایر مراتب، تمایز نهاده شده است. هیوستین اسمیت که به کسانی چون کاسیرر و لاجوی، همه فلسفه‌ها و ادیان سنتی را وفادار به نوعی تلقی سلسله مراتبی از هستی می‌داند^{۶۶}، بر آن است که هر یک از این تلقی‌ها، همواره به نحوی دو مرتبه کلی «این جهان» و «جهان دیگر» را در رده‌بندی خود ملحوظ می‌دارند. به زعم اسمیت، تمثیل غار افلاطون نخستین تعبیر نظام‌مند از این طرز تلقی در سنت غربی است. در غالب فلسفه‌ها و ادیان پیشامدرن، هر یک از مراتب پیش گفته نیز، در بر دارنده دو بخش دیگر هستند. ساحت این جهانی به دو بخش دیدنی و نادیدنی تقسیم می‌شود و ساحت آن جهانی نیز دربردارنده دو حیثیت شخصی و فراشخصی خدا است. در هستی‌شناسی سنتی، برخلاف تلقی‌های مدرن، بخش نادیدنی این جهان که ناظر به نوعی آگاهی غیرمادی و البته واقعی است، در مقایسه با بخش

مادی و محسوس جهان از اصالت و اعتبار بیشتری برخوردار است؛ به نحوی که بخش مادی جهان، همانند کوه یخی که از دریا سر برآورده، به نوعی از آگاهی غیرمادی نشأت می‌گیرد. این طرز تلقی در دوران مدرن وضعیتی وارونه یافته است؛ به نحوی که آگاهی و مقولات وابسته به آن، عموماً به ساز و کار و ساختار اندامواره‌های زیستی و محسوس فروکاسته می‌شود (اسمیت، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۲۰).

باور به هرم بزرگ هستی یا همان زنجیره بزرگ وجود که به تصریح آرتور لارجوی تا اواخر قرن هیجدهم در زمره معتقدات تردیدناپذیر قاطبه دانشمندان به شمار می‌رفت (lovejoy, 1936: 59)، عاقبت پس از این دوران به تدریج آثار نسیان، نادیده انگاشتن و یا انکار هرم بزرگ هستی در فلسفه و شاخه‌های مختلف علوم پدیدار شد. عمده‌ترین این گسست در هرم بزرگ هستی، ناشی از پیشرفت‌های بی‌بدیل انسان غربی در علوم تجربی بود که در نهایت به نوعی امپریالیسم علمی^{۶۷} که منکر هرگونه واقعیت عینی غیرمادی و غیر تجربی بود، بدل شد.

به این ترتیب، چنانکه هیوستین اسمیت در این باره یافته، در دوران مدرن، توهم‌انگیزی کشفیات علمی و زدن از علم به علم‌پرستی^{۶۸} موجب شد تا مراتبی از واقعیت که از دسترس اکتشافات علوم تجربی پنهان بود و پیشتر در سنت‌های نخستین مفروض انگاشته می‌شد، انکار شود. (Smith, 1992: 34) در این تغییر نظرگاه که از سویی به فروپاشی نظم کیهانی و رخنه‌افکنی در وحدت اندام‌وار مراتب هستی انجامید، طبیعتی که پیشتر مقدس، محترم و قابل تکریم شمرده می‌شد نیز به ابژه‌ای برای بهره‌برداری و استثمار بدل شد. به این ترتیب، در دوران مدرن، در پی تغییر نگاه آدمی به طبیعت، پاره‌ای از ابعاد کیفی زندگی به امور کمی تقلیل برده شد و این چنین آدمی به قیمت قربانی کردن واقعیات فریه زندگی همچون «زیبایی» و «تقدس» جهان و اتکا به تصویری ریاضی‌وار از عالم، توانست امکان دستکاری در ماده طبیعت به جهت تطبیق آن با طرح مطلوب خود را فراهم آورد. این نگاه، بافت گسترده هستی^{۶۹} را برای آدمی از میان برد و تعادل ضروری حیات بشری را مختل نمود و به این ترتیب، «تداوم» و «تعادل» جای خود را به «انقطاع» و «بحران» بخشید (Smith, 1992: 35-36).

نتیجه‌گیری

هرم بزرگ هستی به مثابه بنیان و نیز چارچوب جهان‌شناسی سنتی، اندیشه‌های انسان پیشامدرن را شاخه‌های مختلف دانش‌های نظری و عملی قوام بخشید، ارتباطات آدمی با خویش، طبیعت و خاستگاه ازلی موجودات را تنظیم نموده و همواره هویت‌بخش مبانی عقیدتی و نحوه سلوک عملی مکاتب و نظام‌های اندیشگی گونه‌گون بوده است.

تقریرهای متنوع هرم بزرگ هستی نزد ادیان و مکاتب فکری مختلف، دارای وجوه اشتراک قابل تأملی است که حکایت از روح واحد حاکم بر آن‌ها دارد. تناظر مراتب هستی با سطوح معرفت بشری، نسبت عموم و خصوص مطلق میان مراتب گونه‌گون هستی، باور به نظم کیهانی و وحدت اندام‌وار سریان یافته در تار و پود سلسله مراتب هستی و ارجاع پیوسته امور محسوس، منفرد و جزئی به

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۴۱
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

امور معقول، ثابت و کلی، در زمره برجسته‌ترین وجوه اشتراک تقریرهای مختلف هرم بزرگ هستی به شمار می‌رود.

بر این اساس، هرم بزرگ هستی، حکایت‌گر «مابعدالطبیعه وصل» انسان پیشامدرن است که در عین ارزش‌گذاری و رده‌بندی موجودات جهان، همواره بر وجود ارتباط، پیوستگی و تداوم سطوح گونه‌گون هستی و امکان ارتقای تدریجی در این ساختار هرمی تأکید و پافشاری نموده است. مابعدالطبیعه وصل انسان پیشامدرن، در پی نسیان، نادیده انگاشتن و یا انکار هرم بزرگ هستی از سوی جریان غالب اندیشه‌های جدید غربی، روزگاری است که جای خود را به «مابعدالطبیعه فراق»، «امپریالیسم علمی» و «بی‌خانمانی وجودی» انسان بخشیده است.

1. the great chain of being
2. Arthur Lovejoy

۳. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Lovejoy. Arthur O (1936). *The Great Chain of Being: The History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

4. Huston Smith

۵. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Smith. Huston (1992). *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. HarperCollins.

6. Craniology
7. fossilogy
8. descriptive-expository
9. Hómēros
10. *Iliad*
11. Zeus
12. Hēsíodos
13. Theogonia

۱۴؛ برخی از محققان، خائوس را به استناد تعابیری از خود هزیود و نیز ارسطو (فیزیک، کتاب ۳۱۴، ۲۰۸b)، فضایی تهی و دهان‌گشاده دانسته‌اند که نمایانگر درهم آمیختگی و امتزاج آغازین زمین و آسمان است. در این باره نک: خراسانی، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۴

15. Gaia
16. Tartarus
17. Eros
18. Erebus
19. Nux
20. noeta
21. doxasta
22. episteme
23. doxa
24. archai

۲۵. هر مثال، منفرد است و بی‌همتا، حال آنکه چیزهای ریاضی نمونه‌های مشابه و همسان فراوانی می‌توانند داشته باشند.

26. noesis
27. dianōia

۲۸. در باب میزان تاثیرپذیری ارسطو از الگوها و زیست‌جهان فکری افلاطون، اثر ذیل در بردارنده تفسیرهای قابل توجهی است:

Taylor. Alfred Edward (1919/1955). Aristotle. New York: Dover Publications.

29. aldios
30. Emanation/ ex deo
31. The one/ hen/ ἓν
32. Nous/ νοῦς
33. Soul/ psyche tou pantos/ ψυχή τοῦ παντός

۳۴. این رویه، استثنائاتی نیز دارد. به عنوان نمونه، فلوطین در رساله هشتم از انشاد ششم، مطالبی درباره اختیار و اراده احد نگاشته و طی آن، مبدأ اولی را به نحوی دارای صفات ثبوتی و حیات مستقل و نیز اراده و اختیار انگاشته است.

35. Ein sof
36. sefirah

۳۷. تقریری نسبتاً جامع از نظرگاه ابن‌سینا در باب کیفیت انشاء موجودات از مبدأ نخستین را می‌توان در «رساله در حقیقت و کیفیت موجودات و تسلسل اسباب و مسببات» ملاحظه نمود. اگرچه در انتساب این رساله به ابن‌سینا تردیدهایی وجود دارد اما از این حیث که تصویری نسبتاً دقیق و نظام‌مند از دیدگاه‌های وی در باب هرم بزرگ هستی ارائه می‌دهد، اثری مهم و قابل توجه است.

۳۸. از منظر ابن‌سینا، خداوند فاعل بالقصد و یا بالطبع شمرده نمی‌شود بلکه او از رهگذر تعقل ذات خود به مثابه عقل محض و خاستگاه همه موجودات، سبب پیدایش آنها می‌شود. در این باره نک ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۷۶-۷۵.

۳۹. برجسته‌ترین مدافع این دیدگاه، هانری کربن است که در اثر مشهور خود با عنوان *Avicenna et le récit visionnaire* که ترجمه فارسی آن از ترجمه انگلیسی (*Avicenna and the Visionary Recital*) با عنوان *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی انتشار یافته*، به تفصیل این دیدگاه را محل بحث و بررسی قرار داده است. فصل دوم این اثر (صص ۱۲۴۴-۱۵۳) ترجمه فارسی) به طور خاص به این موضوع پرداخته است.

۴۰. مشخصات کتابشناختی این اثر چنین است: ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ق)، *النیروزیه فی حروف ابجد: الرسالة فی معانی الحروف الیهجائیة التي فی فواتح بعض السور الفرقانية، انتشار یافته در تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب. چاپ دوم.

۴۱. برخی در انتساب این نظریه به مشائیان تردید روا داشته‌اند. در این باره نک: مطهری، ۱۳۹۰:

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۴۳
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

۴۲. در نظام فلسفی مشائیان، به تبعیت از ارسطو، این مرز حائل، فلک قمر است.
۴۳. قیصری در تبیین موضع عارفان در این باره می‌نویسد: «الزیادة و النقصان و الشدة و الضعف یقعان علیه [أی علی الوجود] بحسب ظهوره و خفائه فی بعض مراتبه.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵)

44. Common sense

۴۴. این مراتب با تعابیری نظیر عالم ملک، ملکوت و جبروت و یا عالم اجسام، نفوس و عقول نیز در آثار ملاصدرا محل بحث و بررسی واقع شده است. نمونه‌ای از این تقریرها که حاوی جزئیات بیشتری است، در اشراق دوم از شاهد سوم مشهد چهارم کتاب *شواهد الربوبیه* آمده است. در این باره نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲۱.

۴۶. ملاصدرا تصریح می‌کند که هر یک از اجرام فلکی، واجد دو محرک‌اند؛ یکی مفارق عقلانی که محرک نفس فلک است و دیگری مزاول و مباشر نفسانی که محرک جرم فلک است. از این‌رو، همه افلاک و کرات آسمانی، واجد شعور و تعقل و طالب و عاشق جمال و جلال خداوند به شمار می‌روند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۱).

۴۷. ملاصدرا در این باره در اسفار می‌نویسد: «... فکذلک هدانی ربی بالبرهان النبیر العرشى إلی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصر فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیه- و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کلما یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۲۹۲)

۴۸. گفتنی است ملاصدرا برای نخستین بار، بحث از حرکت را که پیش از این در طبیعیات مطرح می‌شد، در بخش امور عامه فلسفی مطرح نمود.

۴۹. تلقی وجودی ملاصدرا از زمان باعث می‌شود تا زمان، حرکت و جوهر در عین حال که در خارج هم هویت‌اند، در تحلیل ذهنی از یکدیگر تمایز داشته باشند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۱۴۱-۱۴۰) ملاصدرا در این باره در جلد سوم *اسفار* به تفصیل سخن گفته است.

۵۰. هانری کربن و سید حسین نصر و نیز برخی از مشاهیر سنت‌گرایان بر این امر تأکید نموده‌اند. کربن این موضوع را در کتاب *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی* (*L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*) محل بحث قرار داده است.

51. traditionalism
52. Primordial traditions
53. terrestrial
54. intermediate
55. celestial
56. infinit
57. soul
58. spirit

۵۹. اصل مساوقت آتمن و برهمن که می‌توان آن را اصلی‌ترین آموزه/ویژه‌نیشدها به شمار آورد و ردپایی از آن را در متون ودایی نیز می‌توان جستجو نمود، حکایت از آن دارد که خویشتن اصیل آدمی، در حقیقت، یگانه با جان جهان یا همان برهمن است. انسان‌ها می‌توانند متعاقب ره‌سپاری در مسیر سلوک معنوی و در پی رستگاری فرجامین (موکشه / moksha) این یگانگی را دریابند. در این باره نک: Klostermaier, 2007: 166-172 و نیز شایگان، ۱۳۷۵، ۱: ۱۰۸-۱۰۳.

60. monistic

۶۱. در این باره باید میان سه مفهوم صدور (emanation)، تجلی (manifestation) و آفرینش (creation) تمایز نهاد. در این میان، آفرینش که صبغه‌ای کاملاً دینی و حتی سامی دارد، گاهی هم‌آوا با مفهوم تجلی تفسیر شده است. صدور نیز از آن رو که گاهی ملازم با نوعی تجافی در مبدأ نخستین در نظر گرفته می‌شود، از تجلی تمایز می‌یابد. در باب این تفاوت‌ها و مشابهت‌ها نک: گنون، ۱۳۸۹، ۸۳-۷۵ (مقاله آفرینش و تجلی).

۶۲. در این باره، تیتوس بورکهارت بر آن است که جهان‌شناسی یونانی به ویژه آنچه نزد ارسطو می‌توان یافت، با آنکه کاملاً منشأ قدسی ندارد، اما بی‌بهره از بارقه‌های قدسی نیست. به زعم بورکهارت، یک نمونه از این بارقه‌های قدسی، تمایزی است که ارسطو میان صورت (eidos) و هیولا (hyle) می‌نهد. البته او به نحوه دستیابی و آشنایی ارسطو با این تمایز به اصطلاح قدسی اشاره‌ای نمی‌کند. (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۳۳)

63. organic

64. complementarity

۶۵. سنت‌گرایانی نظیر بورکهارت برآنند که در دوران جدید اگرچه به کمک علوم تجربی، احاطه عرضی بشر بر پاره‌ای از مراتب هستی افزایش یافته اما از آن رو که ارتباط طولی آدمی با ساحات فوقانی واقعیت قطع شده است، نوعی بی‌هویتی، بی‌معنایی و سردرگمی را برای انسان مدرن به ارمغان آورده است. در این باره نک: بورکهارت، ۱۳۸۹: ۴۴-۳۱ (مقاله جهان‌شناسی جاویدان).

۶۶. نظام سلسله مراتب هستی گاهی در ادیان و فلسفه‌های سنتی به جای آنکه به شکل هرمی در نظر گرفته شود، در قالب مثلثی وارونه و همانند درختی که ریشه‌های آن در آسمان و شاخه‌هایش بر زمین گسترده شده است، به نمایش گذارده می‌شود. تمثیل‌هایی نظیر «یگیسدریل» (Yiggisdriil) در فرهنگ مردمان اسکاندیناوی و درخت حیات موسوم به «اشوته» (Asvattha) در *اوپانیشادها* نمونه‌هایی از این موارد است. در این باره نک: اسمیت، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۱۸.

۶۷. scientific imperialism؛ این تعبیر را از کن ویلبر وام گرفته‌ام. در این باره نک: Wilber, 2000: 97

68. scientism

69. immense tissue of being

تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی ۴۵
(Introduction to the Ontology of Cosmic Order in Pre-modern Thinking)

فهرست منابع

- ابن سینا. (۱۳۲۶ق). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*. چاپ دوم، قاهره: دارالعرب.
- _____. (۱۳۸۳ش). *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*. چاپ دوم، تصحیح موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____. (۱۳۸۷ش). *الاتسارات و التنبیها*. چاپ اول، تحقیق مجتبی الزارعی، قم: بوستان کتاب.
- _____. (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: انتشارات بیدار.
- _____. (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الالهیات)*. تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____. (۱۳۶۳ش). *المبدأ و المعاد*. چاپ اول، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ارسطو. (۱۳۸۹ش). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. چاپ پنجم، ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- اسمیت، هیوستین. (۱۳۸۹ش). *معنای زندگی در ادیان جهان*. چاپ دوم، ترجمه مصطفی ملکیان. انتشار یافته در مهر ماندگار؛ مقالاتی در اخلاق‌شناسی (ویرایش جدید). تهران: نشر نگاه معاصر..
- افلاطون. (۱۳۸۰ش). *دوره آثار افلاطون*. چاپ سوم، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
- بورکهارت تیتوس. (۱۳۸۹ش). *جهان‌شناسی سنتی و علم جدید*. چاپ سوم، ترجمه حسن آذرکار. تهران: حکمت.
- شرف‌الدین خراسانی. (۱۳۸۷ش). *نخستین فیلسوفان یونان*. چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شهاب الدین یحیی سهروردی. (۱۳۸۸ش). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. چاپ چهارم، تصحیح و تحشیه هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داریوش شایگان. (۱۳۷۵ش). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند ج ۱*. چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- گرشوم گرهارد شولم. (۱۳۸۴ش). *گرایش‌های فکری عرفان یهود*. چاپ دوم، انتشار یافته در آیین یهود؛ عرفان و فلسفه یهودی. برگردان و پژوهش شیوا کاویانی. تهران: فراروان. صص ۱۰۱-۳۹.
- فلوطين. (۱۳۸۹ش). *دوره آثار فلوطين «تاسوعات»*. چاپ دوم، ج ۲. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- محمد داود قیصری. (۱۳۷۵ش). *شرح فصوص الحکم*. چاپ اول، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هانری کرین. (۱۳۸۹ش). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. چاپ دوم، ترجمه انشاءالله رحمتی. همدان: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
- رنه گنون. (۱۳۸۹ش). *نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دائو*. چاپ دوم، ترجمه دل آرا قهرمان. تهران: حکمت.

- مرتضی مطهری. (۱۳۹۰ش)، *مجموعه آثار*. چاپ پانزدهم، ج ۶. تهران: صدرا.
- محمد بن ابراهیم ملاصدرا. (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. چاپ دوم تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____، (۱۳۶۳ش). *المشاعر*. چاپ دوم، به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____، (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- مصطفی ملکیان. (۱۳۸۱ش). *راهی به رهایی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت*. چاپ دوم، تهران: نشر نگاه معاصر.
- سید حسین نصر. (۱۳۷۱ش). *سه حکیم مسلمان*. چاپ پنجم، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سید حسین نصر، الیور لیمن. (۱۳۸۶ش). *تاریخ فلسفه اسلامی*. چاپ اول. ج ۳. جمعی از مترجمان. ویرایش ۱. تهران: حکمت.

- Aristotle. (1912_1952). *The Works of Aristotle* Translated into English under the Editorship of W. D Ross. Oxford Press.
- Ernst Cassirer. (1963). *The individual and the cosmos in Renaissance philosophy*. translated with an introduction by Mario Domandi. New York: Harper & Row.
- Hesiod. (2006). *Theogony; and, Works and days*. translated and with introductions by Catherine M. Schlegel and Henry Weinfield. USA: The University of Michigan Press.
- Klaus K Klostermaier. (2007). *A Survey of Hinduism*, Third Edition. Suny Press.
- Arthur Lovejoy. (1936). *The Great Chain of Being: The History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Huston Smith. (1992). *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. HarperCollins.
- Alfred Edward Taylor. (1919/ 1955). *Aristotle*. New York: Dover Publications.
- Ken Wilber. (2000). *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*. The Collected Works of Ken Wilber. Boston: Shambhala. Vol.8: 81-269.