



- حذف های به قریب: سه روزی و خلاء نورانی  
- مخلوقات هم آوا

یوجین تکر

یوجین تکر

— حذف‌های به‌قرینه: سهروردی و خلاء نورانی

— مخلوقات هم‌آوا

ترجمه پویا غلامی

dastopaa.net

طرح جلد: ۱ / بالا: بشقاب ساسانی با نقش تیشتریا (تیر)، موزه‌ی هنرهای زیبای بوستون؛ برتخت‌نشستن ایزد ماه، در زیرش ایزد تیر – نخستین صورت فلکی مرتبط با باروری و باران – و در زیر آن درخت زندگی. ۲ / پایین: بشقاب کلیموا. ساسانی، موزه‌ی ارمتاژ. سن‌پترزبورگ؛ ماه مذکر و آنهید مذکر؛ گردونه‌ی ماه و گاوهایی که آنرا می‌کشند؛ یکی شدن ماه و ناهید؛ یا دو چهره از یکی بودن؛ ناهید تابع ماه است، کمان‌کش و زوبین‌انداز ماه 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 قتل شهاب‌الدین ارائه می‌کند: «شهابِ سهروردی که "مقتول" گویند، سخت مقبول و عزیز بود پیشِ سلطانِ حلب. حسد کردند، گفتند "پیشِ فلان مَلِکِ نامه بنویس به اتفاق، تا در منجیق نهیم!" چون نامه بخواند، دستار فروگرفت. سرکش بیریدند. در حال پشیمان شد: بر وی ظاهر شد مکرِ دشمنان. او را خود لقب "مَلِکِ 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 - شهاب چون کافر باشد؟ چون نورانی ست." آری - پیشِ شمس، شهاب کافر باشد. چون درآید به خدمتِ شمس، بدر شود، کامل گردد.» چنانکه پیداست، نظرورزی رمزی سخن پردازانه به سنخی از رژیمِ نشانه‌ای مبتنی بر آرایه‌ها و اشارات گره می‌خورد که بیان نهایی‌اش را در یک سرهم‌بندی سبک‌مند از منظومه‌های حروف-و-کلام، نحو/دستور و کاربردهای بلاغی می‌یابد: در گزاره‌ی واپسین که ایتالیک شده، شمس اول همان خورشید، و شهاب نیز شهابِ کیهانی است نه شهابِ مقتول؛ نور وابسته/بدن کم نور در پیشگاه نور درونماندگار/نورالانوار از واقعیتِ کمتری برخوردار است؛ کافر، ناصل یا کاذب است. شمس دوم ترجیحاً خودارجاع است: خود گوینده‌ی گزاره، شمس پرنده. شهاب دوم نیز شهابِ غایب/مقتول، یا بازنمودِ متنی آن خلاء نورانی است که متنِ تکرار اشاره‌وار از آن سخن می‌گوید، و در اینجا، بنیان کل جمله از/به اوست اما خود این لفظ - شهاب [گذرنده] - از ساختمانِ جمله «حذف-به‌قرینه» شده است: حذف‌به‌قرینه یا بُریده‌گویی در مقامِ همبسته‌ی متنی سکوت، حذفِ ارادی یا اتفاقیِ عناصرِ زبان‌شناختی، آفرینش هزارتو. به‌اشاره، در این آمیزه‌ی بلاغتِ کیهان‌شناختی و هستی‌یزدان‌شناسی، شمس با شهاب «تکمیل» می‌شود: همجواری و درهم‌جوشی سکون و حرکت در بدر ممکن می‌شود؛ در ماه کاملِ اواخرِ شهریور که بنا به زمانِ آئینی فرهنگِ کشاورزی، موعدِ درو یا برداشتِ محصول را مشخص می‌کند؛ ماه کامل، شمایلِ دقیقه‌ای به‌تمامی تاریک و شبانه، همان ماهِ دروگر است که خود جمله را به انتها می‌رساند؛ آنجا که 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 - خصوصاً شرح کربن در معبد و مکاشفه (۱۳۹۴، ۹۸؛ ۳۰۱) - این زمین یا ارضِ مثالی [Imago Terre] را به آینه‌ای [specula] بدل می‌کند که مثالِ نفس [Imago Anima] در آن مشاهده می‌شود. خود امکانِ این مشاهده و تعمق [to contemplate] وجود معبد [temple] به‌منزله‌ی مکانِ مشاهده را ایجاب می‌کند. و این یعنی، نورِ پیش‌گفته از جنسِ خورنده‌ی مزدایی است. اما ورای نظرورزی محض، این نور و آن ماهِ دروگر 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 تأثیری، امتزاج‌ها و سرایت‌های‌شان از گنوس دوران باستان تا عرفان اسماعیلیه و پس از آن گسترده است: «صرف نظر از هر تصویری که از اصل و نسب شمس تبریزی داشته باشیم (یعنی صرف نظر از اینکه آیا او فرزند یکی از اساتید بزرگ الموت بوده یا نه)، باید توجه داشت که معادلِ سرِ عرفانی او را که در کتاب ولدنامه‌ی پسر جلال‌الدین رومی آمده است، در شرح خطبه‌البیان که در سنت اسماعیلیه به حسن صباح نسبت داده شده است می‌توان یافت.» (زمان ادواری در مزدیستا و عرفان اسماعیلیه، کربن، ۱۳۹۴، ۲۴۲)

جایی در میانه‌ی غده‌ی صفحه‌ی درونماندگاری، چگونه سلامت‌مان را حفظ کنیم، به امور کاذب و اندهیم، و به دیگرگونگی‌های نیروهای زندگی آری گو بمانیم؟ بصیرتِ دلوز و گتاری در فصل «زمین فلسفه» از فلسفه چیست؟ به کارمان می‌آید، آنجا که از شرایطِ سرزمینی و جغرافیایی-تاریخی‌ای سخن می‌گویند که «حکیم» شرقی را - برخلافِ فیلسوفِ یونانی - از «مفهوم» دور می‌کند: «بی‌تردید مشرق‌زمین نیز می‌اندیشد ولی مشرق‌زمین به اُبزه‌ی 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 هم بود 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 افلاطون سقراط را به فیلسوف بدل می‌سازد، خودش نیز سقراط می‌شود». این نکته از آن جهت واجد اهمیتِ اساسی است که افقی سلامت و شروط آن را در هر مواجهه، در هر خُردفرایند شدن ترسیم می‌کند: نوعی خطِ قلم‌روزداینده‌ی تفاوت‌گذار، یک شورِ فاصله. یک ماتریالیسم پست به‌منزله‌ی دست‌کشی ضروری برای لمس ایدئالیسم‌های گنبدیده‌ی مظاهرانه. 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 تکر، نظریه‌پردازی که در جنبه‌های فلسفی علم و تکنولوژی مطالعه و نظروری می‌کند، در چکیده‌ای درباره‌ی کتاب «در جستجوی زندگی» اش، اینطور می‌نویسد: «رخدادها در هر دو سطح کلان-مقیاس و خُردمقیاس، جنبه‌های بنیاداً نانسانی زندگی را دائماً به ما یادآوری می‌کنند: فجایع طبیعی، بیماری‌های همه‌گیر جهانی، اثرات رو به گسترش تغییرات جوی، و پیشرفت‌های زیست‌تکنولوژی و نانوتکنولوژی، فقط مواردی از شیوه‌هایی‌اند که در آن‌ها زندگی خود را چنان به بیان در می‌آورد که توأمان «ورا» و «مادون» مقیاس هستی انسانی است. به نظر می‌رسد، زندگی درست همان‌قدر که «فی‌نفسه/در خود» بیان می‌شود، تعیین می‌یابد تا «برای ما» وجود داشته باشد. این آگاهی، در فرهنگ معاصر حادث‌تر از هر جای دیگری ثبت شده، از فیلم‌های فاجعه‌ی عامه‌پسند، تا شیوه‌های ستیزه‌جویانه‌ی زیست‌هنر (باوآرت)، هنر تاکتیکی یا مداخله‌جو، و بوم‌رسانه (اکومدیا). اما فراخواندنِ خودِ مفهومِ زندگی دقیقاً به چه معناست؟ آیا واقعاً مفهومی از زندگی وجود دارد که برای همه‌ی تجلیات مربوط به زندگان مشترک باشد؟ آیا مفهومی از خودِ زندگی برای اندیشیدن درباره‌ی همه‌ی فرم‌های متفاوتِ زندگان ضرورت دارد؟ آیا مفهوم‌های دوقلوی «زندگی» و «زندگان» همواره در چارچوب «بخشندگی/سخاوت‌مندی» - یعنی، به‌منزله‌ی شدن، فرایند، و سیلان - تعیین می‌یابند؟ یا آیا بدیل‌هایی برای اندیشیدن درباره‌ی زندگی وجود دارد طوری که نه بر حسب هستی و نه بر حسب شدن تعریف شده باشند؟ هنر معاصر می‌تواند باعث شود چه سوءتأثیرهایی در بازانده‌ی مفهوم زندگی رقم بخورد؟» این کتاب که بنا به گفته‌های تکر در گفتگو با سی.توری (Ctheory.net)، در آن به هستی‌شناسی زندگی، «نه به صداها، اسکوولاستیسم بل به انبوهی از صداها ارتداد»، به‌شدن، زمان‌مندی، و درونماندگاری توجه کرده، به چارچوبی قدم می‌گذارد که به «آمیزش/اختلاط» امور طبیعی و فراطبیعی، بیولوژیک و تئولوژیک راه می‌دهد و به جای شیوه‌ای پیش‌رونده رو به آینده، برعکس اینبار رو به پس دارد. دیگر نوشته‌های شناخته‌شده‌تر او شامل «استثمار: نظریه‌ای درباره‌ی شبکه‌ها» (که مشترکاً با

الکساندر گالووی تألیف شده)، «ژنوم جهانی: بیوتکنولوژی، سیاست و فرهنگ» و «زیست‌رسانه» است. در ادامه، دو پاره از این کتاب به فارسی برگردانده شده: اولی وجهی از آرای شهروندی را در نسبت با پروژه‌ی محوری کتاب مفصل‌بندی می‌کند درحالی‌که به نظر می‌رسد مؤلف تنها به یکی دو متن ترجمه‌شده‌ی شهروندی (مشخصاً، حکمت اشراق) دسترسی داشته است. دومی مجال‌ست کوتاه که خط‌و‌ربط‌های دو افق هستی‌شناختی (هم‌آوا و چندآوا) را می‌آزماید. از طرفی، می‌دانیم شهروندی 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 (جایی که امروز بخشی از یک جنگِ داخلی است) به زندان انداخته و همان‌جا (از گرسنگی؟) تپاه 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 سیاستِ خارجیِ اتحادیه‌ی اروپا به تهران، اخبارِ تحصنِ مجذوبانِ نور و اعتصابِ غذایِ درویشِ گنابادی در حبس (به‌منزله‌ی بخشی از فشارِ امنیتی بر اقلیت‌های دینی) مایه‌ی تازه‌ی خبرپراکنی رسانه‌ای شده بود: از گره‌ کورِ مناقشاتِ بین‌المللی در حلب، به دهکده‌ای در زنجان - شهرورد - برمی‌گردیم تا در میانه‌ی زدو-خوردِ سوپزکتیویته‌های دینی، مکان‌هندسیِ غُده‌ی صفحه‌ی درونماندگاری را جستجو کنیم: آیا سرکوبِ این اصطلاحاً درویش به‌راستی یک تضادمِ سیاسی است، یا کاذب است، و اگر بله، سطحِ واقعیِ این تضادم 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 تضادم، به ذکرِ دلایلِ تاریخی-فرهنگی و حتی اقتصادی پرداخته‌اند اما هیچ‌کدام این شرح‌ها به‌طرز قانع‌کننده‌ای توضیح نمی‌دهند چرا حاکمیتِ سیاسی‌ای که به‌رغمِ برخی مخالفت‌ها ترجیحا تا کمرِ مقابلِ خط‌مشی‌های نولیبرالی‌ها به‌نحوی-دوچندان رازواره‌ساز خم می‌شود، هم‌زمان اصرار دارد بقایای مُشتی درویش را از بیخ‌و‌بُن حذف کند. آن‌سویِ به‌ظاهر رئال‌پولیتیک‌ی غالباً سرسری که به ور رفتن با آمار-وارقام سطحِ بالفعلِ امور بسنده می‌کند، مسأله در سطحِ صفرِ تحلیل شاید به تفاوتِ هستی‌شناسی‌ها برگردد، و این چند صفحه، شاید گُشایش کوچکی باشد در این باره؛ جستجویی در غُده‌ی صفحه‌ی درونماندگاری.

## ۱. حذف‌های به‌قرینه: سهروردی و خلاء نورانی

تمایز 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 تجلی‌آتش 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 این حال، این مفهوم خود فهم‌پذیری زندگان (و با بسط معنی، خود «رنالیسم» زندگی) را به معنای دقیق کلمه برقرار می‌کند. این مسأله به این معضل منتهی می‌شود که چطور ضرورت تمایز زندگی-زندگان را حفظ کنیم در حالی که 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 درحالی هرگز به‌سادگی پرسشی درباره‌ی فلسفه‌ی طبیعی (یا حتی درباره‌ی الاهیات طبیعی) نیست که به‌راستی پرسشی درباره‌ی الاهیات محض هم نیست. این زندگی-ورای-زندگی متناقض‌نما، آنچه آکوئیناس تلویحاً «زندگی 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 پس‌و‌پیش‌رفتن میان ایجابیت (آری‌گویی) و سلبیت (نه‌گویی) اتکا دارد: امر برین تنها می‌تواند بر حسب منفیت<sup>۱</sup> آری گفته شود. با این وجود، سرشت الاهیات منفی اغلب با شکافی دوشاخه میان فیگورهای بلاغی نور<sup>۱</sup> و تاریکی<sup>۲</sup> توصیف می‌شود. از این حیث، شبه‌دیونیسوس یا دیونیسوس کاذب خیلی با عرفان تاریکی سن‌جان مصلوب یا با/برنادانی سروکار دارد. اما این دوشاخگی آنقدر که هستی‌شناختی است الاهیاتی نیست — 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<sup>۳</sup> باید به «مغاک فهم‌پذیر تاریک» تبدیل شود.

1 light

2 darkness

۳. Eriugena - الاهیات‌دان، شاعر و نوافلاطونی ایرلندی تبار (۸۱۵-۸۷۷)، که درباره‌ی تقسیم طبیعت را نوشت و شبه‌دیونیسوس و یوحنا را

ترجمه و تفسیر کرد

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

اجازه دهید چیزی غیر از نور یا تاریکی – احتمالاً چیزی چون تابندگی/درخشندگی<sup>۱</sup>، یا تیرگی، یا روشن‌تابی/نورافشانی<sup>۲</sup> را در نظر بگیریم. فیلسوف عربی قرون وسطا شماری از نمونه‌ها را برای مان‌تدراک می‌بیند. یکی از این موارد، سنت عرفان «اشراقی»<sup>۳</sup> است که به اندیشمندانی چون شهاب‌الدین سهروردی مربوط می‌شود. همچون سنت الاهیات منفی، آثار سهروردی هم نفوذ ارسطوگرایی را نشان می‌دهد – که از غربال متفکرانی چون ابن‌سینا گذشت – 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 – که بابت نظرگاهش در باب حصول معرفت عرفانی به ارتداد متهم شده بود – دستی هم در متافیزیک، کیهان‌شناسی، شعر عرفانی، و منطق داشت، و یک هستی‌شناسی پیچیده‌ی اشراق/نور<sup>۴</sup> 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 – همه‌چیز بر حسب نورانیت<sup>۵</sup> 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، تاریک شدن، و نورانیت است که مفهوم‌پردازی‌اش دشوارتر به اثبات می‌رسد. از یک طرف، این‌ها به سادگی وهله‌ی تقلیل‌یافته‌ای از نور محض یا غیرتصادفی هستند: «تاریکی به سادگی بیانی برای فقدان نور است، نه چیزی بیشتر».<sup>[۱]</sup> 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 علی تمایز قائل می‌شود.

اما در این صورت، تاریکی از کجا ناشی می‌شود، یا؛ آیا آدمی می‌تواند حتی بگوید که تاریکی اصلاً تولید می‌شود — یا اصلاً «هست»؟ ظاهراً سهروردی تاریکی را به نمونه‌های غیرجسمانی و جسمانی (به ترتیب، «جوهر تار»، و «بدن تار») تقسیم می‌کند. اگر دومی‌ها به عنوان موجودیت‌های انضمامی و فیزیکی فهمیده می‌شوند، آنگاه اولی‌ها «حاملانی» هستند که از طریق‌شان نور بریده می‌شود. همان زمانی که نورالانوار بر فراز و در ورای تاریکی حمل می‌شود، مساله‌ی نور تاریکی برجای می‌ماند: «بدین قرار، آنچه نور همه‌ی ماهیت‌های کم‌نور یا تار را به آن‌ها می‌بخشد باید چیزی غیر از ماهیت تیره و حالات تاریک‌شان باشد».<sup>[۲]</sup> درحالی‌که نور تاریک یا بدن تاریک نمی‌تواند مستقیماً در نورالانوار سهیم باشد، خود وجودش روشنایی کمینه‌ای را فرض می‌گیرد — «که نورهایی را به آن‌ها می‌بخشد که باید چیزی غیر از حصارها/مانع‌ها و جوهرهای تار/کم‌نور باشند».<sup>[۳]</sup> و این به نحوی چشمگیر سهروردی را به مفهوم‌پردازی یک نور — یا بهتر، به یک پرتوافکنی برین — 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».<sup>[۴]</sup>

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 مفهوم هیچ نزد اریژن نظرورسی کرد. امر «کم‌نور/تار» یا امر نورانی، برای سهروردی، نه نور محض است و نه تاریکی، بلکه پیوستاری برای طیف نورانی‌کردن یا تاریک کردن است؛ نورافشانی، قزح‌سانی/رخشانی،<sup>۱</sup> و تابش است.<sup>[۵]</sup> 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 درعین حال تماماً همان لایه‌بندی نوافلاطونی خاستگاه الهی و سلسله‌مراتب‌های اکیدش هم نیست. این اصل بر یک طیف به‌منزله‌ی اولین اصل تأکید 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



نور/روشنایی به سبب نورالانوار وجود دارد، آن گاه این وضعیت باید با پیوستار نورالانوار در همهی موجودیت‌هایی که او بر ساخته در تقابل قرار می‌گرفت. اگر بناست خوانش قدرتمندی از سهروردی داشته باشیم، می‌گوییم هر طلب یک اصل نخستین، یعنی یک نورالانوار، باید نوعی طلب ساطع کردن<sup>۱</sup> هم باشد که همانا خود نور است.

بینش نورانی بودن و تاریک بودن در آثار سهروردی این است که این اثرات<sup>۲</sup> گستره/تغییری است درباره‌ی ایده‌ی مشارکت: همهی چیزها در نورانیت مشارکت می‌کنند و همهی چیزها/از منظر نورانیت مشارکت دارند. از یک طرف، روشنایی/نور<sup>۳</sup> جان‌بخشیدن به اصل هر هستی منفرد است — که همزمان ousia و psukhe است<sup>۴</sup> — و از طرف دیگر، همان است که هم‌پیوندی یا رابطه‌ی متقابل همهی چیزها را مشروط می‌کند. بدین ترتیب، هستی‌شناسی نور نزد سهروردی، نور را به منزله‌ی هر دوی یک خاستگاه/منشأ و پخش/انتشار (یا ساطع کردن)، به منزله‌ی هر دوی 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؛ انگاره‌ی 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 شدت<sup>۵</sup> فرد را هرچه بیشتر به پهنه‌ی روشنایی، امر کم‌نور، و تابندگی می‌رساند؛ اشراق<sup>۶</sup> بیشتر شبیه نورافشانی یا سوسوزدن است. اگر چنین باشد، پس چارچوب ارسطویی زندگی و زندگان، همچون چارچوب دیونیسوسی-اریژینی زندگی برین، هر دو در یک بستر تپنده حل می‌شوند، بستری از جوهرهای تابان، تصادف‌های تاریک، علل صوری سوسوزن، و یک خلاء روشن/روشنی‌بخش که به منزله‌ی اصل جان‌بخشنده به جهان عمل می‌کند.

هستی‌شناسی نورانیت نزد سهروردی کاری به یک‌میزان 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، ساطع کردن، افشاندن]

2 Psukhe

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

زندگان نیست، و هیچ زندگی فی‌نفسه‌ای وجود ندارد. اما درحالی‌که ارسطوگرایی تنها می‌تواند با مبنای قراردادند<sup>۶</sup> از عدم‌تمایز بین زندگی و زندگان دفاع کند، اشراق‌گرایی سهروردی با دفاع از تقدم هستی‌شناختی آن پیوستار بر تمایز زندگی-زندگان، از پیوستاری بین زندگی و زندگان دفاع می‌کند. تا جایی‌که نور یا روشنایی به‌جای اصل-زندگی 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 وجوه زندگی بطلبد، آن‌گاه مساله‌ی اشراق‌گرایانه این است که آیا این طبیعت برین می‌تواند به‌منزله‌ی چیزی چون یک «خلاء نورانی» اندیشیده شود یا خیر.<sup>[۶]</sup>

#### یادداشت‌ها:

1. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination (Hikmat al-isbrā'iq)*, trans. John Walbridge and Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), II, first 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 قرح‌رسانی/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 جایی که 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 علی بین خالق و مخلوق را به‌نحوی موثر هم‌سطح می‌کند. برخلاف، نسبت چندآوایی بین خالق و مخلوق وارونگی را ایجاب می‌کند، یک ناپیوستگی بنیادی بین خالق و مخلوق که در آن هر دو به معنایی مطلقاً نامرتب و متفاوت وجود دارند. یک مخلوق یک هستندند است، و یک خالق یک هستندند 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 هر کدام آن خودش» است. هم‌آوایی با این واقعیت به مصالحه می‌رسد که گرچه تمایز خالق-مخلوق را هم‌سطح می‌کند اما هنوز باید مسئول روابط علی در خلق مخلوق به دست خالق باشد. همچنین، چندآوایی با این ادعایش درباره‌ی نانسبت مطلق که خودش به یک نسبت تبدیل می‌شود به مصالحه می‌رسد.<sup>۱</sup>

برای آکوئیناس، هر دو وضعیت مسائل مهمی برای اندیشیدن درباره‌ی مخلوق طرح می‌کنند، خصوصاً اگر شیوه‌ای را به خاطر آوریم که جفت مدرسی خالق-مخلوق جفت ارسطویی زندگی-زندگان 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 خالق-مخلوق و مخلوق-مخلوق است. آکوئیناس ناگزیر است از توجیه نسبت بین خالق و مخلوق به شیوه‌ای که سلسله‌مراتب علی 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 این عربی درباره‌ی آرای پیروان وحدت وجود - در مقام نظریه‌ای همه‌خدایی - در خصوص این دوگانگی آفریننده/آفریده می‌گوید، «اگر به دو وجود (خالق و مخلوق) قائل باشیم، طبیعی است که وجود مخلوق، وجود خالق و لاینتهای بودن او را محدود خواهد کرد؛ این در حالی است که خداوند وجود مطلق و لاینتهای است. اگر بناست واقعاً چنین باشد بایستی خارج از وجود او هیچ وجود دیگری متصور نباشد.» همچنین درباره‌ی آفرینش می‌گوید؛ «آفرینش در اندیشه‌ی ابن عربی عبارتست از شکل بیرونی دادن به اعیان ثابت که در جهان معقول هستند. آفرینش [...] از قوه به فعل درآوردن، توسط آفریننده است. [...] ابن عربی به جای جوهر خدا/خالق، و به جای اعراض خلق را قرار می‌دهد. [...] او برای آنکه نشان دهد واحد چگونه شکل کثیر می‌گیرد مثال‌هایی می‌زند: [...] ۱. مثال آینه: تصویر شیء واحد در آینه‌های متعدد و متفاوت، مختلف خواهد بود؛ و حال آنکه می‌دانیم اصل تصاویر متعدد، واحد است. ۲. مثال سایه: شیء واحد می‌تواند سایه‌های مختلف و متعددی داشته باشد. متعددون سایه‌ها مانع واحد بودن شیء نیست. [...] ۴. 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. [...] ۶. مثال نقطه: اصل همه خطوط و اشکال هندسی نقطه است. همه‌ی شکل‌ها ظواهر متعدد نقطه هستند، اما نقطه واحد است.»

مخلوق، فراطبیعی و طبیعی، زندگی و زندگان، علت اولیه و علت ثانویه، نمی‌تواند مجال یابد و مجاز باشد — 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 عدم‌وضوح بنیادین نمی‌تواند مجاز باشد — از همین‌روست گفته‌ی او که آنچه بر دانش طبیعی چون چیزی واحد ظاهر می‌شود واقعاً ادراک خلط‌شده‌ی دو نوع چیز است (یکی به منزله‌ی «به‌نحوی منفی نامتعیّن» و دیگری به منزله‌ی «به‌نحوی سلبی نامتعیّن»<sup>۱</sup>).

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 به پیش می‌برد، و گاه به ایجاب تقدم هستی‌شناختی نسبت<sup>۲</sup> 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 جاندار (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»؛ زندگی-شکل‌دهنده-به-زندگی) را ایجاب می‌کند که از مفهوم مخلوق (به‌منزله‌ی زیستمند/زنده، فرم-حیات‌ها، 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 فرم-حیات، 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 در مقام نوعی پیوند است که در آن نسبت پیشاپیش به‌منزله‌ی مقدم بر ضوابطش بالفعل می‌شود.

بر مبنای 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 «خلق نشده» 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 خلق نشده‌ای اصلاً یا مجازاً امر خلق نشده را شامل نمی‌شود — دست کم به شیوه‌ای که هر دو واقعاً به هم مرتبط باشند، یعنی طوری که آنچه طبیعتاً ثانوی است به چیزی مرتبط باشد که طبیعتاً پیشینی است.

ظاهراً این به سادگی یعنی یک مخلوق نمی‌تواند هیچ نوع دانش کافی درباره‌ی چیزی داشته باشد که خلق شدن هستی‌اش را ایجاد نمی‌کند، و از اینرو «در اصل» یا «مجازاً» به آفریننده مرتبط است. اما دشوار بتوان این سوال را نپرسید که دانشی مخلوق محور درباره‌ی امر خلق نشده چگونه خواهد بود؟ آیا یک چنین دانش «مربوط به مخلوق»ی هنوز هم آوست؟ به عبارتی، آیا نسبتی هم‌آوا بین مخلوق (که خلق می‌شود) و «خلق نشده» (که به منزله‌ی امر خلق نشده وجود دارد) در کار است؟ بدین ترتیب، آیا مخلوق نسبتی درونماندگار و هم‌آوا با آنچه منفیتش است پیدا می‌کند که در نوعی هم‌آوایی خلق نشده ریشه دارد؟

در سنت مدرسی، مخلوق نه تنها آن است که خلق می‌شود، بل آن است که نسبت دارد. مخلوق، همچنان که خلق شده، با تنهایش تعریف می‌شود، با ناکاملی‌اش، عدم‌تعیین‌اش. به معنای دقیق کلمه، این تنهای، ناکاملی، و عدم‌تعیینِ 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، نامتعیین و نسبت‌مند است. اکنون، درحالی‌که رویکرد 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 تنهای و گشوده، نامتعیین و نسبت‌مند دفاع می‌کنند. اما بعد ناچاراً سرگرم ایده‌ی مخلوقی می‌شویم توأمان فردیت یافته و فعلیت یافته، و با این حال تماماً بیرونی شده و تماماً توزیع شده — 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 تنش بین تنهای و گشودگی‌اش، عدم‌تعیین و گرایشش برای نسبت‌ها را بیشینه می‌کند — نه به منزله‌ی بخش‌های کوانتمی شده‌ی یک کل الاهیاتی، بلکه در مقام خصایصی همسو که در برابر هر دوی روح ناب و ماده‌ی ناب مقاومت می‌کنند.

امر همان به دنبال وارونه کردن مفهوم — مخلوق چندآوا — است جز آنکه، در اینجا، تنش به شیوه‌ای بیشینه شود که ابداً به هیچ لفظ مشترکی راه نمی‌دهد، نوعی منفی مطلق بین هر دو موجودیت، نسبتی از

جنس نانسبت (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 — 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 هر دو به نحوی 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 بیانیشیم که زندگان را در مقام آنچه‌می‌زید و زندگی را به منزله‌ی آنچه‌به‌وسیله‌اش زندگان‌می‌زیند 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 نانسبت است که در یک «آوا»ی واحد پیوسته‌ی فشرده شده است — *une voix*. زندگی «در جستجوی زندگی» شیوه‌ی دیگری از گفتن این نکته است که نسبت بین زندگی و زندگان نسبتی هم‌آواست — و از هم‌بزرگی به‌هیچ‌وجه یک نسبت نیست. «هیچ نسبتی» — آیا این موضعی مغایر نیست، موضع چندآوایی؟ در ظاهر به نظر می‌رسد از هم‌آوایی به چندآوایی گذر کرده‌ایم.

این بدیل دیگری است که درس گفتارهای 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 شبه‌دیونیسوس یا دیونیسوس کاذب مشترک‌ترین مرجع است. امر الهی، 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 مشخص 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. جایی که 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 هستی غریب که وجود ندارد، این زندگی که زیستمند/زنده نیست، توأمان برای استمرار خود اندیشه ضرورت دارد، اما خلاء مطلق باقی می‌ماند که نمی‌تواند اندیشه شود. فی‌نفسه وجود ندارد، اما ناموجود هم نیست. توأمان بنیادین و با این حال، فی‌نفسه، هیچ. زندگی به منزله‌ی بی‌نام‌ونشان (لاادری)، بی‌تفاوت، یک خلاء (فضای خالی)... اندیشه‌ی نسبت بین زندگی و زندگان به منزله‌ی 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. احتمالاً 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 مطلق در کار است که در آن هستندگان تنها به نحوی 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 هستندگی زنده، و درون ارگانیزمی فردی وجود دارد که آنرا به جریان می‌اندازد... به عبارتی، کلیت، یا همان اجتماع زندگی، خودش را انکار می‌کند، خودش را در مقام یک خارج بسیط به هر هستندگی زنده می‌بخشد، یک‌جور بیرونیت که نسبت به آن بیگانه باقی می‌ماند؛ یک دیگری!

دیگربار، تا جایی که مسأله‌ی زندگی برای فلسفه‌ی مدرسی هرچه کمتر مسأله‌ای باشد درباره‌ی آنچه حیات زیست‌شناختی یا حیوانی می‌خوانیم، به نحوی فزاینده به مسأله‌ای 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 تاجایی که مسائل ماهیت هستی و ماهیت خدا مسأله‌ای اولیه برای فلسفه‌ی قرون وسطی هستند، این مناقشه‌ی حول رابطه‌ی خالق-مخلوق هم به نقطه‌ی مهم وساطت بین‌شان تبدیل می‌شود. اینکه این مناقشه به نحوی 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 (به عبارتی، «زندگی افزون بر هستی یا خداست اما تقلیل‌ناپذیر به آن»؟) همین جاست 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 بینیم که در اینجا موضع قیاسی به‌چه‌نحوی به دست آکوئیناس به سروشکل مشخصی می‌رسد، و یک راه خروجی برای نیهیلیسم آشکار هم‌آوایی/چندآوایی ارائه می‌دهد. به همین دلیل، 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 علی 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 منحصرأبابت علیّت وجود دارد این نظرگاه را بیان می‌کند. در اینجا، علیّت در ظاهر ارسطویی‌اش در نظر گرفته شده، که بر علیّت کارآمد و نهایی تاکید دارد، اما همچنین با انگاره‌های نوافلاطونی و ابن‌سینایی درباره‌ی نوعی علیّت برون‌دمنده/ساطع‌شونده درهم می‌آمیزد. چنان علیتی از این گونه تنها داور بین خالق و مخلوق است یعنی علیت به‌نوبه‌ی خود 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 حدودمرزهایی 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 غیرانسان‌ریخت‌انگاره‌ی ذاتی تفکر ارتدادی مدرسی را از این لحاظ به یاد بیاوریم. مساله مخلوق، نه یک مجازمرسل برای هر بحران اومانستی است، نه مساله‌ی منزلت انسان در جهان. تناهی مخلوق نه با هیچ تشویشی تعریف می‌شود و نه با رجحان‌بخشیدن به انسان. نه



گشودگی‌اش نشانه‌ای از جامعه‌پذیری فطری مخلوق است. کاملاً برعکس، مسأله‌ی 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 نسبت خالق-مخلوق یا زندگی-زندگان فکر کنیم، آن‌هم به شیوه‌ای که هم‌ورای و هم‌مادون یک مقیاس انسانی است.

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