

«اصالت نور» در سهروردی و «اصالت وجود» در ملاصدرا

● دکتر رضا اکبریان

نور بحثهای فلسفی خود را بر بنیاد حقایق نوریه و یا بتعبیر خودش در حکمه الاشراق^۱ انوار الهیه استوار می‌سازد، در حالیکه ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، حقیقت وجود را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد.^۵

تفاوت دیگر اینکه از نظر ملاصدرا وجود، حقیقت واحدی است که برای آن می‌توان مراتب شدید و ضعیف در نظر گرفت بنحوی که نه وحدت وجود، ضرر به کثرت مراتب می‌زند و همه کثرت مراتب، مخّل وحدت وجود است، حال آنکه «نور» در فلسفه اشراق، «حقایق نوریّه کثیره» ای است که تفاوتشان در شدت و ضعف است.

جهت سوم اینکه سهروردی هر گونه مصداقی را برای وجود در خارج از ذهن صریحاً انکار می‌کند. از نظر او ماهیت وجود دو حیثیت متغایر خارجی نیستند تا یکی اعتباری باشد و دیگری اصیل، در حالی که نزاع اصالت

در جهان اسلام با سه مکتب فلسفی عمده مواجهیم که هر یک، مبانی و اصولی مخصوص به خود دارند: مکتب فلسفی ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، ابن سینا «وجود» را بنیادترین موضوع تأملات فلسفی خود قرار می‌دهد. نظریه وی در باب وجود، بر اصل تمایز مابعدالطبیعی میان «ماهیت» و «وجود» مبتنی است. اهمیت این اصل تا آنجاست که وی بسیاری از مباحث الهیات و نیز جهان‌شناسی خود را بر پایه آن استوار می‌سازد.

نظریه شیخ اشراق و ملاصدرا در تبیین و تفسیر واقعیت، با نظریه ابن سینا تفاوت دارد، شیخ اشراق، اساس مابعدالطبیعه خود را بحث «نور و ظلمت» قرار می‌دهد. بعقیده او تنها چیزی که می‌توان نام حقیقت را بر آن نهاد و از بسیاری و ضوح نیاز به تعریف ندارد، «نور» است. منظور از «نور» در اینجا «حقیقت نور» است، نه مفهوم نور. تمایز میان حقیقت نور و مفهوم نور از چنان اهمیتی برخوردار است که فلسفه اشراقی سهروردی را هرگز نمی‌توان بنحو شایسته درست فهمید، مگر اینکه این تمایز را بطور روشن بشناسیم بدون تردید، فهم راستین حکمت اشراقی در گرو شناخت حقیقت نور و جایگاه و انواع آن است.^۱

نور را بگونه‌ای که برخی^۲ پنداشته‌اند، نمی‌توان تنها بدیلی برای وجود دانست. یکی بخاطر اینکه «علم الانوار»^۳ به بحث درباره «انوار» می‌پردازد و نه نور، و حال آنکه فلسفه ملاصدرا - که بحق می‌توان از آن به فلسفه وجود تعبیر کرد - با «حقیقت وجود» سرو کار دارد. ملاصدرا و شیخ اشراق در این جهت با هم مشترکند که هر دو محور مباحث فلسفی خود را «حقیقت عینیّه» قرار داده‌اند، نه مفهوم نور و نه وجود. تفاوتشان در این است که شیخ اشراق بر اساس اصالت نور و بتعبیر دقیقتر اصالت

۱- شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ایران، ۱۳۷۲، ه.ش، ص ۱۱۷.
۲- از جمله آنها حکیم معاصر ایرانی استاد سید محمد کاظم عصار است. ر.ک: دکتر سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۸۴، پاورقی شماره ۲۷؛ م. م. شریف، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، ایران، ۱۳۶۲، ص ۵۴۱ و ۵۵۶ پاورقی شماره ۳۹.

۳- سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق، برای توضیح محتویات کتاب، دقیقاً از این عنوان یعنی «علم الانوار» استفاده می‌کند. ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰.

۴- همان، ص ۱۰۶.

۵- صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۱۶ و ۱۷.

وجود و اعتباریت ماهیت در فلسفه ملاصدرا متفرد بر تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود است.

الف - انتقال از «موجود» به «حقایق عینیه نور» وصف ویژه حکمت اشراقی سهروردی

پاسخ صدرالمآلهین و شیخ اشراق به پرسش وجود که پرسش اصلی فلسفه است، با پاسخ ابن سینا و پاسخ ابن سینا با پاسخ ارسطو متفاوت است.^۶ ابن سینا، فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند.^۷ از نظر او موضوع فلسفه اولی موجود بما هو موجود است. بدون اینکه مقید به قید طبیعی و یا ریاضی باشد.^۸

ملاصدرا و شیخ اشراق هم، فلسفه اولی را علم به وجود می‌دانند و موضوع آن را موجود بما هو موجود معرفی می‌کنند از نظر آنها موجود - که همان واقعیت خارجی است - موضوع فلسفه اولی است. البته در مباحث بعدی فلسفه، پس از اثبات اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا و یا اصالت نور در فلسفه شیخ اشراق می‌توان «وجود» و یا «نور» و بتعبیر دقیقتر «انوار» را بعنوان موضوع فلسفه معرفی کرد، زیرا در اینصورت دانسته می‌شود که واقعیت خارجی که بر آن لفظ موجود اطلاق می‌شود، چیزی جز حقیقت وجود و یا حقایق نوری نیست، لکن تا هنگامی که این دو مسئله اثبات نشده‌اند، نمی‌توان از «وجود» و یا «نور» بعنوان موضوع فلسفه نام برد. نظریه شیخ اشراق و ملاصدرا در تبیین و تفسیر واقعیت با نظریه ابن سینا تفاوت دارد نظریه ابن سینا در این باب بر اصل تمایز میان ماهیت و وجود مبتنی است. وی که وجود را بعنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت پذیرفته است با تقسیم موجود به واجب و ممکن، پای مفهوم موجود را از آن جهت که مشیر به خود موجود است، بمیان آورده است، چرا که صرف وجود، بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل تفکیک به واجب و ممکن نیست. از نظر او آنچه که می‌تواند به واجب و ممکن تقسیم شود، مفهوم موجود از جهت اشاره به موجودی است که می‌تواند ماهوی و یا غیر ماهوی باشد. از این جهت باید قبول کنیم که ابن سینا در محدوده مابعدالطبیعه ارسطویی باقی می‌ماند که اولاً و مستقیماً با موجود سروکار دارد و با وجود لفظ فقط بطریق ثانوی و غیر مستقیم مربوط است.^۹

موجود مفهومی است که از مطلق واقعیت حکایت می‌کند و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و باصطلاح، نقیض آن است و از محرک نامحرک اول - باصطلاح ارسطو - و واجب الوجود بالذات - باصطلاح ابن سینا گرفته تا

واقعتهای مجرد و مادی و همچنین از جواهر تا اعراض، و از ذوات تا حالات همه را در بر می‌گیرد و هنگامی که واقعیت خارجی بصورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود، مفهوم موجود، محمول آن قرار می‌گیرد.

موجود بعنوان یک مفهوم عام که حاکی از مطلق واقعیت است، اختصاص به فلسفه ابن سینا و یا ارسطو ندارد. هر فلسفه‌ای عهده دار بحث درباره واقعیت است. آنچه که نظر فلاسفه را از هم متمایز می‌کند محکی موجود در خارج است. ارسطو، واقعیت را منحصر در جوهر و عرض می‌داند و معتقد می‌شود که آنچه در خارج واقعیت دارد، ماهیت موجوده است؛ در حالیکه ابن سینا واقعیت را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و آن را منحصر در ماهیت موجوده نمی‌داند. از نظر وی، می‌توان موجودی را در خارج تصور کرد که وجود صرف و بدون ماهیت باشد، همانطور که می‌توان موجودی را در خارج در نظر گرفت که مرکب از وجود و ماهیت است. اینست که ابن سینا در تعریف واجب می‌گوید: الحق ماهیته آئینه؛ اما

*** تمایز میان حقیقت نور و مفهوم نور از چنان اهمیتی برخوردار است که فلسفه اشراقی سهروردی را هرگز نمی‌توان بدون شایسته درست فهمیده مگر اینکه این تمایز را بطور روشن بشناسیم.**

۶- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۷. مقایسه کنید با: صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۱۶ و ۱۷، ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، پیشین، ص ۱۴ و ۱۵، همو، عیون الحکمه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، وكالة المطبوعات والدار القلم، ۱۹۸۰ م، ص ۴۷؛ ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷، مطابق با کتاب ۷، فصل ۲، 1028b.

۷- ارسطو هم، مابعدالطبیعه را علم به وجود می‌داند، لکن وجود را بمعنای جوهر می‌گیرد. از نظر ارسطو موجود، حاکی از جوهر و عرض است که هر دو ماهیت اند، اما از نظر ابن سینا موجود، حاکی از حیثیت وجود است که مساوی با شخصیت است و بعنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیلات فلسفی قرار می‌گیرد.

۸- ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ، ص ۱۳.

۹- پروفیسور توشیهکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سیرواری، ترجمه فارسی دکتر سید جلال الدین مجتوبی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دو، ۱۳۶۸، ص ۲۳، با اندکی تغییر.

در تعریف ممکن، آن را زوج ترکیبی از ماهیت و وجود می‌داند. از اینروست که گفته می‌شود ابن‌سینا با مفهومی بعنوان موجود سروکار دارد که از اصل واقعیت حکایت می‌کند و می‌تواند ماهوی و یا غیر ماهوی باشد.

اصل واقعیت، موضوع فلسفه در نظر همه فلاسفه است. چیزی که فلاسفه را از هم متمایز می‌کند، تفسیر واقعیت است. فیلسوف بعد از آنکه به واقع‌شناسی می‌پردازد، یا مصداق موجود را نفس وجود می‌داند که ماهیت از حدود مراتب آن انتزاع می‌شود که این سخن ملاصدرا است یا آن را از ماهیات متحصّل در خارج می‌داند که چیزی جز حقایق شدید و ضعیف نور نیستند که این سخن شیخ اشراق است و یا برای واقعیت، دو نحوه وجود قائل می‌شود، یکی وجود ممکن که وجود تعلقی است و دیگری وجود واجب که افاضه‌کننده وجود به ممکن است که این سخن ابن‌سینا است و یا آنکه افراد ماهیت را مصداق واقعیت می‌پندارد که چنین سخنی با تفکر ارسطو سازگار است.

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که لفظی که در وجودشناسی ابن‌سینا و ارسطو نقش اساسی و محوری دارد، لفظ موجود است نه وجود نه نور. موجود در تحلیل عقلی همان ماهیتی است که بالفعل وجود دارد یا ماهیت در حال تحقق است.^{۱۰} انتقال از موجود به نور خصوصیت تمایل اشراقی سهروردی است. وی که اندیشه اصالت نور و یا بتعبیر دقیقتر اصالت انوار را پایه فلسفه اشراقی خود قرار داده و بر اساس آن از بحث‌های مفهومی فلسفه‌های متعارف به بحث‌های عینی مستقل می‌شود، پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین موجود که جزء اعتبارات عقلی است و از طریق مقایسه و تعمل عقلی حاصل می‌شود و حقایق عینی و خارجی نور (که هم برای خود ظاهرند و هم برای غیر، و قابل درک با علم حضوریند) تأکید دارد.

سهروردی با استوار ساختن مابعدالطبیعه‌اش بر پایه آنچه ظاهر است - نه بر پایه مفاهیمی چون شیء، موجود یا ضرورت - به بحث درباره ساختار حقیقت بگونه‌ای که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، می‌پردازد.^{۱۱}

او فلسفه خود را با بررسی نحوه ساختار علم مفهومی ما از واقعیت آغاز نمی‌کند، چنانکه بنظر او ابن‌سینا و پیروانش بر این راه رفته‌اند. این اختلاف نگرش، اساس عقاید خاص سهروردی را درباره مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی تشکیل می‌دهد.

چنین رویکردی در تبیین مباحث فلسفی، اختصاص به سهروردی ندارد. صدرالمتألهین که اندیشه اصالت

وجود را پایه نظام مابعدالطبیعی خود قرار داده و بر اساس آن از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های وجودی منتقل می‌شود، وجود را محور بحث فلسفی خود قرار می‌دهد. صدرالمتألهین با گذر از موجود به وجود، ترکیب وجود و ماهیت را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد، بجای امکان ماهوی، امکان وجودی و بجای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو «موجود» اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت وجود را مطرح می‌کند.^{۱۲} او که تمایز میان ماهیت و وجود و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، این اصل - تقدم وجود بر ماهیت را زیر بنای برهان صدیقین در فلسفه خود قرار می‌دهد و بدینترتیب روح برهان ابن‌سینا را در قالب اصالت وجودی آن می‌دمد در این بازآفرینی، خود را از بند تقسیم موجود به واجب و ممکن که صبغه اصالت ماهوی دارد، رها می‌کند. تمایز میان موجود و وجود هنگامی بدرستی فهمیده می‌شود که ما به تمایز دقیق بین موجود (آن چیزی که هست) و صورت فعلی هستی؛ یعنی بودن یا وجود داشتن بعنوان نکته‌ای مهم در حکمت متعالیه توجه کنیم. اشتغال قبلی و مستقیم ذهن با وجود، یعنی فعل وجود داشتن، تفکر ملاصدرا و حوزه او را مشخص می‌سازد و انقلاب اساسی که ملاصدرا در قلمرو مابعدالطبیعه در اسلام بوجود آورده است، مرهون همین خصوصیت است.

انتقال سهروردی از فلسفه متعارف به فلسفه اشراقی، هم بر بینش اشراقی او و هم بر مخالفتش با نظریه ابن‌سینا و فارابی مبتنی است. فلسفه اشراق - و بتعبیر سهروردی علم الانوار بیش از هر چیز بر ذوق و کشف مبتنی است. از نظر او قضایایی که بر بنیاد این کشف و ذوق نهاده شده‌اند، قضایایی وجدانیند. صرفنظر از براهین عقلی، این قضایا با تجربه حکمای پیشین که طریقه عرفانی مشابه و نیز آرای

۱۰- منظور از ماهیت در اینجا اصطلاح اعم آن است که به این صورت تعریف می‌شود: «ما به الشیء هو هو» و آن را شامل حقیقت عینی وجود و نیز شامل ذات مقدس الهی نیز می‌دانند. طبق این اصطلاح است که در مورد خدا می‌گویند «الحق ماهیته آئینه» یعنی ماهیت خدا عین حقیقت او است.

۱۱- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲: حکمة الاشراف، ص ۱۰۶. ضمناً ر.ک: همان، ص ۶۴.

۱۲- مفهوم «موجود» در فلسفه ابن‌سینا هم شامل واجب می‌شود، در حالیکه در حکمت متعالیه حقیقت هستی مورد نظر است که جز مراتب هستی و اعلی‌المراتب، چیز دیگری را شامل نمی‌شود. ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶ - ۱۷.

همطراز با آرای شیخ اشراق داشتند، تقویت می‌شود.^{۱۳} درست است که سهروردی در بعضی از موارد، روشها و مبانی مشائی را معتبر می‌داند،^{۱۴} لکن در اصول بنیادین و سلوک فلسفیش راه خود را از آنها جدا سازد بدین ترتیب پاره‌ای از مسائل حکمت مشاء می‌توانند به منزله مقدمات در علم‌الانوار پذیرفته شوند. این مقدمات هم شامل مسائلی می‌شود که عموماً مشائین اختیار کرده‌اند، مثل محال بودن تسلسل؛ و هم شامل مسائلی می‌شود که سهروردی از طریق آنها آرای مشائین را بر اساس مبانی خود اصلاح کرده است، مانند سخنی که در بحث اعتبارات عقلی ناظر به انکار تمایز ماهیت و وجود سینوی و ماده و صورت ارسطویی دارد. شیخ اشراق در سراسر نوشته هایش، حقیقت را به حقایق عینی که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، نسبت می‌دهد، نه به آنچه اعتبارات عقلی می‌خوانند: از قبیل وجود، وحدت، ماده، صورت و غیره. از اینرو به طرح قضایایی می‌پردازد که جزء وجدانیات بشمار می‌روند و از تجربه اشراقی وی حکایت دارند. این قضایا که بر تجربه اشراقی مبتنی است، در واقع بیشتر به ارسطو شباهت دارد تا ابن‌سینا، هر چند نظرش در باب آنچه می‌تواند بیواسطه، معلوم واقع شود با نظر ارسطو تفاوت دارد، چراکه ارسطو با تجربه حسی سروکار دارد.

با این حال از نظر سهروردی تنها مشاهدات برای حکمت اشراقی کافی نیستند، بلکه به بنیادی عقلی نیز احتیاج دارند. این اصل که یک عارف بدون نیروی تفکر نظری، عارفی ناقص و غیر کامل است، همانگونه که یک فیلسوف بدون تجارب عرفانی، فیلسوفی ناقص است، روح حاکم بر تفکر فلسفی شیخ اشراق است.^{۱۵} او در کتاب حکمة الاشراق ارتباط اساسی متقابل میان تجربه عرفانی و استدلالی منطقی را بعنوان اساسترین اصل، تحت قاعده و نظم در آورده است.^{۱۶} از اینرو هر گاه که سخن از تجارب عرفانی خویش بمیان می‌آورد و به ارزش تجارب عرفانی سایر عرفا و فلاسفه توجه می‌کند، اساس کار خود را در اثبات مبانی و اصول حکمت اشراقی و مدلل ساختن مسائل آن، براهین عقلی قرار می‌دهد.

در واقع، از آنجا که براهین سهروردی، براهینی یقینی است، تجربه‌های ذوقی و حسی نقشی غیر مستقیم در آنها ایفا می‌کنند. توافق تجربه ذوقی و کشف و شهود عرفانی با نتایج برهان، تنها می‌تواند احتمال درستی براهین را به اثبات برساند. آنچه که حرف آخر را در هر فلسفه‌ای می‌زند، برهان عقلی قطعی است. از اینرو تجربه، ممکن است باطل بودن ایده و نظریه‌ای را اثبات کند، اما نمی‌تواند حقایق آن را به اثبات برساند.

سهروردی در کتاب حکمة الاشراق^{۱۷} از چنین روشی استفاده می‌کند. این اثر، کتابی عرفانی یا گزارش دریافتهای عرفانی او نیست، بلکه کتابی است فلسفی که احکام آن با استفاده از براهین عقلی مبتنی بر قضایای ضروری اولی اقتباس شده است. سهروردی در مقام جایگزین کردن فلسفه اشراقی بجای فلسفه مشائی، قبل از اینکه به تبیین حقیقت نور و انواع و اقسام آن بپردازد، انتقاداتش را بر فلسفه مشاء در فصل سوم حکمة الاشراق تحت عنوان «فی بعض الحکومات فی نکت اشراقیه» بیان می‌دارد.^{۱۸} این فصل در واقع مشتمل است بر انتقاد از فلسفه ابن‌سینا و فارابی و فهرستی از مهمترین آراء باطل در فلسفه اسلافش همراه با رد مفصل آنها. او در اینجا پایه‌های فلسفی ابن‌سینا و فارابی را در هم می‌ریزد تا اساس مستحکمی برای علم‌الانوار بیابد. از باب نمونه نشان می‌دهد که نظریه مشائین درباره تعریف، علم را غیر ممکن می‌سازد. مقصود او از این بحث اینست که اساسی برای طرح علم حضوری خود پی افکند. همچنین او خرده‌گیری‌هایش را بر فلسفه ابن‌سینا و فارابی در توضیح اعتبارات عقل بیان می‌دارد. او عقیده دارد که مفاهیمی چون وجود محض، ماهیت محض، شیئیت، حقیقت، ذات، وحدت، امکان، جوهر بودن و غیره اعتباراتی عقلی هستند که واقعیتهای جدای از خود شیء با آنها منطبق نیست. الوان خاص، اشیای واحد جزئی و موجودات متشخص البته وجود دارند، اما رنگ کلی، وحدت کلی وجود کلی و فقط اعتباراتی عقلی و مفاهیمی ذهنی هستند و بس.^{۱۹} این دیدگاه بنوبه خود بر بنیادی عرفانی استوار است که وجه نظر اصولی او نسبت به واقعیت است و بنظر او در باب تمایز میان علم حصولی و حضوری ارتباط دارد.

سهم سهروردی در امور عامه و اساساً در کل تفکر فلسفی در جهان اسلام به تلاش وی در آشکار ساختن نظر

۱۳- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۶-۱۷.

۱۴- همان، ص ۱۱۳؛ همان، ص ۲۶ و ۲۷.

۱۵- همان، ص ۱۲-۱۳؛ همان، ص ۲۶-۲۷.

۱۶- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، مطارحات، ص ۳۶۱.
۱۷- سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق بیان بسیار روشنی در معرفی محتوایی این کتاب و روش آن دارد. او می‌گوید: و کتابنا هذا لطایب التآله و البحت و لیس للباحث الذی لم يتأله أول لم یطلب التآله فیه نصیب و لاباحث فی هذا الکتاب و رموزه الامع المعجتهد المتأله او الطالب للتآله، همان ص ۱۳ شرح حکمة الاشراق ۲۵ و ۲۶.

۱۸- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۶۱؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۷۱.

۱۹- همان، ص ۶۴؛ همان، ص ۱۸۲.

ابن‌سینا در باب زیادت وجود بر ماهیت در ذهن و خارج مربوط می‌شود. پیش از او ابن‌سینا بر این تصور عمل می‌کرد که ساختار واقعیت بر ساختار اندیشه موافق است. او وجود و ماهیت را هم دو حیثیت متغایر ذهنی می‌دانست و هم دو حیثیت متغایر خارجی.

سهروردی این موضوع را جایز نمی‌داند نظر او در باب انکار واقعیت خارج از ذهنی وجود و اعتقاد به اعتباری بودن آن نیز بر همین تمایز مبتنی است. پس از سهروردی همه فلاسفه اسلامی این تمایز را مدنظر داشته‌اند. هیچ یک از آنها را نمی‌توان پیروان ابن‌سینا در قول به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن و خارج دانست. حتی ملاصدرا و پیروان او که قائل به اصالت وجود هستند، اعتبار استدلال سهروردی را در قلمرو خود پذیرفتند.

بدین ترتیب حکمت اشراقی از یکسو هماهنگ با مکتب اصالت وجود است، چرا که همانند آن بر انکار تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود به عنوان اصل بنیادین در سلوک فلسفی تأکید و تصریح دارد و از طرف دیگر با آن تفاوت دارد، زیرا که این مکتب بر بنیاد اصل دیگری ممکن می‌شود که سهروردی به آن نرسیده است.

این دیدگاه سهروردی که وجود^{۲۰} جزء اعتبارات عقلی است و مصداقی واقعی متمایز از ماهیت در خارج ندارد، به نظریه اصالت ماهیت معروف شده است. درستی این نسبت به فهم دقیق نظر شیخ اشراق در باب ماهیت ارتباط دارد. بدون شک، نظر او درباره تحصیل ماهیات در خارج، با آنچه ملاصدرا در نزاع اصالت وجود و اعتباریت ماهیت اراده می‌کند، تفاوت دارد. بهتر است از نظر شیخ اشراق در این باب به اصالت اعیان تعبیر شود. چرا که او واقعیت را اشیائی عینی و جزئی می‌داند که هم برای خود ظهور دارند و هم برای غیر و این آگاهی عمیقی است از حضور بیواسطه اشیاء عینی خاص، خواه حسی باشند و خواه معنوی، و نیز عدم اعتقاد به تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود. و می‌دانیم که نزاع اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در فلسفه ملاصدرا متفرع بر قبول تمایز دو حیثیت فلسفی وجود و ماهیت در خارج است.

قطب‌الدین شیرازی نزاع بین شیخ اشراق و اتباع مشائین^{۲۱}، یعنی فارابی و ابن‌سینا و پیروان آنها را باختصار چنین بیان می‌دارد:

في نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين إلى أن وجود الماهيات زائد عليها في الأذهان والأعيان و بين مخالفهم الصائرين إلى أنه يزيد عليها في الأذهان لا في الأعيان.^{۲۲}

نظری که سهروردی به اتباع مشائین نسبت می‌دهد،

این است که چون ما می‌توانیم ماهیت را تصور و در وجود خسارچی آن شک کنیم، لذا باید در خارج، تمایزی مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت وجود داشته باشد.^{۲۳} گذشته از این، نظر اتباع مشائین مبنی بر اینکه وجود، عامترین اشیاء است، دلالت بر آن دارد که ماهیت نمی‌تواند با وجود یکی باشد.^{۲۴} ابن‌سینا تمام سیستم مابعدالطبیعی خود را بر بنیاد چنین تلقی از وجود بنا نهاده است.^{۲۵}

سهروردی در مخالفت با این نظر، دو بحث عمده مطرح می‌کند. اول اینکه، اگر بین جوهر خارجی و وجود آن تمایز حقیقی وجود داشته باشد، در اینصورت چنانکه جوهر بواسطه وجود خودش موجود شده باشد بسبب امری عارضی موجود شده است و بدین ترتیب ماهیت باید بوجهی، قبل از وجود آن باید داشته باشد و وجود آن موجود هم باید وجود داشته باشد الی غیر النهایه.^{۲۶} دلایلی که بر رد سخن شیخ الرئیس در این باب اقامه می‌شود، دقیق است و سهروردی در چند جا از آثارش و به اشکال گوناگون آنها را بازگو می‌کند.^{۲۷}

باید پرسید که آیا که آیا این نکته گیرها از سوی شیخ اشراق با آنچه واقعاً فارابی و ابن‌سینا و پیروانشان گفته‌اند، هیچگونه ارتباطی دارد یا خیر؟

قطب‌الدین در حقیقت، این سخن را به مشائین نسبت می‌دهد که آنها در برابر هر تمایز ذهنی یک تمایز واقعی خارج فرض می‌کنند.^{۲۸} قونوی نیز در مکاتباتش با محقق طوسی از او می‌پرسد که آیا تمایز میان وجود و ماهیت از تمایزی حقیقی در خارج حکایت دارد؟^{۲۹}

- ۲۰- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۶.
۲۱- منظور از اتباع مشائین در اینجا پیروان ابن‌سینا و فارابی می‌باشد، چرا که در فلسفه ارسطو چنین تمایزی وجود ندارد.
۲۲- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۲.
۲۳- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۶۵. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۵ - ۱۸۶.
۲۴- همان، ص ۶۴ - ۶۵؛ همان، ص ۱۸۳ - ۱۸۴.
۲۵- همان، ص ۶۷؛ همان، ص ۱۸۹ - ۱۹۱.
۲۶- همان، ص ۶۵.
۲۷- همان، ص ۶۴ - ۷۲. همان، ص ۱۸۲ - ۲۰۲، ضمناً ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۱ - ۲۶؛ ص ۳۴۰ - ۳۷۱.
۲۸- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۶۵. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۵ - ۱۸۶.
۲۹- ر.ک: ویلیام جیتیک، عرفان در برابر فلسفه در تاریخ نخستین اسلامی: مکاتبات بین طوسی و قونوی، (*Religious Studies*) 17 (1981): 87 - 104

محقق طوسی در شرح اشارات منکر آن می‌شود. اما فی الواقع، چنین تمایزی در عباراتی که سهروردی در انتقاد از فلسفه مثناء بدست می‌دهد، صورت گرفته است.

باید دید اساساً منظور ابن‌سینا از تمایز میان ماهیت و وجود چیست؟ قونوی که می‌گوید تمایز واقعی، و خواجه آنرا انکار می‌کند، منظورش با کدامیک از معانی تمایز سازگاری دارد؟ سهروردی چه معنایی از تمایز را در سخن ابن‌سینا مورد انتقاد قرار می‌دهد؟

تمایز میان ماهیت و وجود در خارج، اساساً بدو صورت قابل تصور است که هر دو واقعی و حقیقتند. یکی اینکه ماهیت و وجود دو واقعیت متمایز خارجیند و دیگر اینکه هر شیء ممکن در خارج دارای دو حیثیت متمایز مابعدالطبیعی است که از یکی ماهیت و از دیگری وجود انتزاع می‌شود. خواجه در شرح اشارات در پاسخ قونوی، تمایز بمعنای اول را انکار می‌کند و تمایز بمعنای دوم را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد. منظور ابن‌سینا از تمایز میان ماهیت و وجود، تمایز به معنای دوم است. او چنین

سهروردی صورت گرفته است. این مطلب بر کسانی چون ابن رشد مخفی مانده است. ابن رشد در فهم سخن ابن‌سینا دچار بدفهمی شده و توماس آکوئینی بتبع او، از تعالیم ابن‌سینا چنین برداشت کرده که او وجود را عارض بر ذات می‌داند. این برداشت افراطیتر از نظر خود ابن‌سیناست بنابراین یکی از تفاوت‌های مهم بین جریان فلسفه در شرق و فلسفه لاتین را می‌توان همین معنا دانست که فلاسفه بزرگ در شرق همچون سهروردی، فهم درستی از سخن ابن‌سینا داشته‌اند، هر چند سخن او را نپذیرفته‌اند، اما در فلسفه لاتین بخاطر بدفهمی ابن رشد، مجادله‌ای سخت در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی بوجود آمد در اینباره که آیا میان ذات و وجود، تمایزی حقیقی هست یا نه؟ توماس آکوئینی وجود چنین تمایزی را قبول داشت اما برخی دیگر مثل داتز اسکوتس آن را رد می‌کرد. دست کم یکی از فیلسوفان بنام جیلز رومی بر این باور بوده است که نه تنها تمایزی میان ذات و وجود هست، بلکه ایندو در خارج، قابل

*** اصل واقعیت موضوع فلسفه در نظر همه فلاسفه است. چیزی که فلاسفه را از هم متمایز می‌کند تفسیر واقعیت است.**

تفکیک از یکدیگرند. بنظر او این عقیده برای دفاع از اعتبار الهیات حائز اهمیت می‌باشد.

نظر ابن‌سینا در باب «تمایز میان ماهیت و وجود» با نظر وی در باب امکان و در نتیجه، تمایز میان واجب و ممکن ارتباط دارد. برای اینکه «تمایز میان ماهیت و وجود» و همچنین «عروض وجود بر ماهیت» از نظر سهروردی در مقایسه با ابن‌سینا بخوبی روشن شود لازم است نظر ابن‌سینا را در این زمینه بیان کنیم.

ابن‌سینا بر اساس تمایز میان «ماهیت» و «وجود» تمام موجودات را بدو قسم «واجب» و «ممکن» تقسیم می‌کند. «ممکن» نسبت به وجود و عدم، علی‌السویه است، می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. برای آنکه این موازنه بطرف وجود میل کند باید یک علت بالفعل موجود باشد تا ممکن را به یک موجود واجب تغییر دهد. سخن ابن‌سینا این نیست که یک ماهیت ابتدا در جایی در خارج بعنوان یک ممکن، ثابت و مستقر می‌باشد و مرحله بعد، وجود بوسیله علتش به آن وارد می‌شود. او با صراحت تمام نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از ماهیت و وجود است نمی‌تواند علت وجود خود باشد. وجود آن باید از منبع دیگری، یعنی خالق و معطی وجودافاضه

تمایزی را اصل بنیادین در نظام فلسفی خود قرار می‌دهد و سهروردی چنین تمایزی را انکار می‌کند.

مخالفت سهروردی با ابن‌سینا بخاطر این نبوده که او سخن ابن‌سینا را بد فهمیده است تا کسی بگوید که اشکالات سهروردی بر ابن‌سینا ارتباطی با حرف‌های او ندارد، بلکه بخاطر اینست که سهروردی در فلسفه خود به اصول و مبانی و سلوک فلسفی جدیدی دست یافته که از آن می‌توان به انتقال از مفهوم «موجود» به «حقایق نوری» تعبیر کرد. نظر سهروردی این بود که ما بجای بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته لازم است مباحث مربوط به «حقایق نوری» را اساس مباحث فلسفی خود قرار می‌دهیم بدون تردید ابن‌سینا نتوانسته است تمایز میان مفهوم «موجود» و «حقیقت عینی» وجود را با دقت نظری، همانند حکمای بعدی که از خرده‌گیریهای سهروردی نیز آگاه بوده‌اند، تشخیص دهد.

در بین فلاسفه اسلامی، هیچکس بر این باور نبوده که «ماهیت» و «وجود» در خارج، قابل تفکیک از یکدیگرند. سخن ابن‌سینا در این باب در بعضی موارد روشن نیست، لذا حکمای بعدی به ایضاح بیشتر آن پرداخته‌اند. این تحول در شرق، خصوصاً بیاری شیخ شهاب الدین

(عارض) شود. او می‌گوید: «ماهیت هر چی غیر از هستی (انیت) آن ناست؛ زیرا انسان بودن انسان غیر از موجود بودن اوست».^{۳۰} و نیز «هر چه دارای ماهیت است، معلول است و هستی (انیت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود».^{۳۱}

از لحاظ مابعدالطبیعی، این نظریه بیش از هرچیز می‌خواهد تحلیل مرسوم ارسطویی را - که بر طبق آن هر موجود مادی، متشکل از دو جزء، یعنی ماده و صورت است - تغییر دهد. ابن‌سینا معتقد است که از صورت و ماده بتنهایی نمی‌توان وجود عینی بدست آورد. این سخن، نظر ارسطو را در تبیین وجود عینی اشیاء با شکست مواجه می‌سازد. از اینروست که ابن‌سینا رابطه صورت و ماده را در کتاب شفا^{۳۲} مورد تحلیل قرار داده و به این نتیجه رسیده است که هم صورت و هم ماده وابسته به عقل فعال است. باید در نظر داشت که در این نظریه، وجود، علاوه بر ماده و صورت یک جزء تشکیل دهنده اشیاء نیست؛ بلکه اضافه یا نسبتی است با خدا. این جنبه اضافی یا نسبی است که ابن‌سینا آن را با واژه عرض بیان می‌دارد و می‌گوید وجود یک عرض است.^{۳۳} عرضیت وجود، مسئله مهمی است که ابن‌سینا برای اخلاف خود به ارث گذاشته است. ابن‌رشد، رأی ابن‌سینا را در باب عرضیت وجود باب عرضیت وجود باین معنی می‌گیرد که وجود، یک عرض معمولی است و بدین خاطر ابن‌سینا را مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد.^{۳۴} اما اینگونه فهم رأی ابن‌سینا یک بدفهمی است. زیرا از نظر ابن‌سینا، وجود و ماهیت در خارج یکی هستند و خود ابن‌سینا در تعلیقات^{۳۵} خویش میان این دو نوع عرض تمییز می‌دهد و نشان می‌دهد که منظور وی از عرض، عرضی مانند سفیدی که حال در یک موضوع باشد، نیست.

شیخ اشراق، مانند ابن‌رشد نه تمایز میان ماهیت و وجود را قبول دارد و نه عروض وجود بر ماهیت را، اما در عین حال به فلسفه ارسطو بر نمی‌گردد و راه دیگری غیر از راه ارسطو و ابن‌رشد را طی می‌کند او از نظر سلبی تا اینجا با ابن‌رشد و ارسطو متفق‌القول است که آنچه در خارج واقعیت دارد، خود اشیاء است، نه اشیاء موجوده که از آن به اصالت اعیان تعبیر کردیم، لکن از این جهت که تمایز میان ماده و صورت را نیز انکار می‌کند، سخنی متفاوت با سخن ارسطو و ابن‌رشد دارد، چرا که این تمایز در فلسفه ارسطو اصل بنیادین است. شیخ اشراق نه ماده را قبول دارد و نه صورت را از نظر او جسم، حقیقی است بسیط و عین امتداد.

از نظر اثباتی هم شیخ اشراق سخنی متفاوت با سخن ارسطو و ابن‌رشد دارد. شیخ اشراق اعیان خارجی را چیزی جز حقیقت نور نمی‌داند. از نظر او آنچه در خارج واقعیت دارد، اتوار الهیته است که از طریق تجربه اشراقی قابل درکند، حال آنکه ارسطو و ابن‌رشد، اشیاء محسوس را مرکب از ماده و صورت می‌دانند که از طریق تجربه حسی قابل درکند.

شیخ اشراق با قول به «اصالت اعیان» و اثبات «اصالت نور»، دیگر ترکیب «وجود» و «ماهیت» را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد. بجای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو «موجود» اطلاق می‌شود، تمایز بین غنی و فقیر را مطرح می‌کند. او که تمایز میان «ماهیت» و «وجود» و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، این اصل، یعنی اصالت نور و تمایز میان فقیر و غنی را زیر بنای برهان خود در اثبات وجود خدا قرار می‌دهد و در این باز آفرینی، خود را از بند تقسیم «موجود» به واجب و ممکن و همچنین امکان ماهوی، آنطور که در فلسفه ابن‌سینا مطرح است، رها می‌کند.

ابن‌سینا مفهوم امکان را از لحاظ هستی‌شناسی، نتیجه تحلیل عقلی چیزی می‌داند که بالفعل موجود است. اما این تحلیل، مستلزم آن نیست که شیء بالفعل موجود در

*** سخن ملاحظه در
بدهات اصل واقعیت که
از آن بنلیل اعتقاد به
اصالت وجود و اعتباریت
ماهیت بدهات اصل
وجود تعبیر می‌کنیم،
سخنی متفاوت با سخن
ابن‌سینا و شیخ اشراق
است. سخن او را می‌توان
جامع هر دو سخن
دانست.**

۳۰- ابن‌سینا، ابوعلی، التعلیقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، تهران: مکتبه‌الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۱۴۳.

۳۱- ابن‌سینا، ابوعلی، التعلیقات، پیشین، ص ۱۸۵.

۳۲- ابن‌سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، پیشین، مقاله ۲، فصل ۴؛ همان، مقاله ۴، فصل ۱، ضمناً رجوع کنید به: همو، التعلیقات، پیشین، ص ۶۷.

۳۳- ابن‌سینا، ابوعلی، الشفاء، الطبيعیات، سماع طبیعی، پیشین، ص ۲۷، همو التعلیقات، پیشین، ص ۱۴۳ و ۱۸۵ و ۱۸۶.

۳۴- ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷ ه.ش، ص ۳۱۳ و ۳۱۵.

۳۵- ابن‌سینا، ابوعلی، التعلیقات، پیشین، ص ۱۴۳.

خارج بوسیله یک کیفیت خارجی موسوم به امکان متصف باشد بدانسان که یک شیء عینی، بوسیله کیفیتی خارجی مانند سفیدی متصف است، بلکه مستلزم آن است که یک رابطه خارجی واقعی میان شیء و علت آن برقرار گردد.

شیخ اشراق بنابر نظریه اش در باب حقیقت نور معتقد است که این تحلیل نسبت به وجود، ضرورتی ندارد. او بر پایه این نظریه به تبیین رابطه میان علت و معلول در محور نور می پردازد و در نهایت به این نتیجه می رسد که معلول، عین نیاز و در عین تعلق و ربط به علت است و هیچ ذات وهیوتی مستقل و منفک از ربط و تعلق به علت ندارد. در نظر او رابطه میان علت و معلول، رابطه میان نور شدید و نور ضعیف است که نور ضعیف، اضافه اشراقیه نور قوی است. ب - تفاوت نظر شیخ اشراق و ملاصدرا در بحث بداهت «نور» و «وجود»

شیخ اشراق در مقام اثبات این معنا که آنچه در خارج واقعیت دارد، حقایق عینی نوری است به تبیین مبانی اشراقی خود می پردازد. او قبل از هر چیز نشان می دهد که «نور» امری بدیهی است، لذا در گفتار اول بخش دوم کتاب حکمه الاشراق می گوید:

«ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه و شرحه فهو الظاهر و لاشيء اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف»^{۳۶}

در این عبارت، شیخ اشراق برهان اقامه نمی کند. او تنها به توصیف مفهومی می پردازد که اساس فلسفه اشراقی او را تشکیل می دهد. این مفهوم، ظاهر است، نه ظهور و نه ظاهر ساختن. «ظاهر»، «شیء» است جزئی، عینی و متمایز و واحد، حال آنکه ظهور، اعتباری عقلی است. «ظاهر» یعنی «شیء» که برای «خود»ش و برای «غیر» ظهور دارد.

اینکه مفهوم اصلی در فلسفه اشراق «ظاهر» است، نه ظهور؛ از مطالبی که در باب کیفیت إبصار و حواس جزئی دیگر ارائه شده،^{۳۷} مشخص می شود. سهروردی هنگام تفسیر و تبیین کیفیت إبصار بر ظهور و حضور شیء مستنیر بر نفس اشراقی تأکید می کند. این مفهوم به گونه ای که سهروردی طراحی کرده از قبول هر گونه موضوع حقیقی که اشیاء را به یکدیگر پیوند دهد، ابا دارد. از نظر سهروردی آنچه که در خارج واقعیت دارد، «اشیاء ظاهر» و موجودات مستقل و بینیاز از موضوع واحد است که واقعیت آنها تفرّد آنهاست. روابط متقابل میان آنها به ظهور نسبت به یکدیگر بستگی دارد. حتی انوار مجزده که در نور

بودن با یکدیگر اشتراک دارند، هر یک جواهر فرد مستقلی هستند که متمایز از هم و منحصر بفردند. «نور»، قطعاً نمی تواند موضوع مابعدالطبیعه ای باشد که سهروردی ترسیم می کند. موضوع حکمت اشراق «انوار» است نه «نور»؛ اینستکه سهروردی در آغاز کتاب حکمة الاشراق می گوید: القسم الثاني - في الانوار الالهية و نور الانوار و مبادی الوجود و ترتیبها و...^{۳۸}

این موضوع بعنوان نقطه شروع، حائز اهمیت است. نظر سهروردی در این باب، هم با نظر ابن سینا متفاوت است و هم با نظر ملاصدرا.

ابن سینا بحث خود را درباره وجود در کتاب شفا، بخش الهیات با این گفتار آغاز می کند که «موجود»، «شیء» و «ضرورت» مفاهیمی اولی یا اساسیند.

ان الموجود والشيء و الضرورة معانيها ترسم في النفس ارتساماً اولياً ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج الى ان يجلب باشيء اعرف منها».^{۳۹}

شیخ اشراق با چنین مفاهیمی سروکار ندارد.^{۴۰} او با استوار ساختن فلسفه اش بر پایه آنچه «ظاهر» است، مباحث فلسفی خود را با بررسی ساختار علم مفهومی ما از واقعیت آغاز نمی کند. بگفته او حضور و ظهور اشیاء در نفس که در نتیجه آن، علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می شود فراتر از مسقولات جوهر و عرض است و با حقایق نوریه یکی است. علمی که نفس از اعیان حاصل می کند، همانند اشراق نور است.

ابن سینا برخلاف شیخ اشراق، عامترین مفاهیم را مبنای کار خود قرار می دهد، نه معلومترین تجربه ها را. هنگامی که او از «موجود» که حاکی از واقعیت عینی است بعنوان موضوع فلسفه اولی سخن می گوید منظورش معنای عامی است که، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی، بدیهی است. همچنانکه مفهوم آن بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی و بینیاز

۳۶- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۸۲ - ۳۸۴.

۳۷- همان، ص ۹۹ - ۱۰۵؛ همان، ۲۶۷ - ۲۸۲.

۳۸- همان، ص ۱۰۶؛ همان ۲۸۳.

۳۹- ابن سینا، بوعلی، الشفاء، الهیات، قاهر، ۱۹۶۰م، ص ۲۹.

۴۰- در آغاز کتاب مطارحات تعبیری مشابه عبارت یاد شده از ابن سینا آمده است. ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۹۹.

از اثبات است.

وجود است. احاطه حقیقت وجود عبارتست از:

ظهور و تجلی و انبساط آن در مراتب مختلف، چه در خارج و چه در ذهن. حقیقت وجود بعنوان یک حقیقت لایشراط مقسمی بدلیل اینکه خارجیت، عین ذات آن است هرگز بذهن نمی‌آید و محکوم به قوانین ذهنی نمی‌شود، لکن مراتب آن؛ یعنی وجودات خاصه، هر چند بدلیل آنکه خارجیت، عین ذات آن است هرگز بکنه و حقیقت خود، معلوم آدمی نمی‌شوند؛ اما بتبع اتحادی که با ماهیت دارند، از وصف معلومیت برخوردار میشوند.

بیان فوق بالصراحه به بدیهی بودن فهم ماتقدم و قبلی «وجود» دلالت می‌کند. در ذهن، وجود ذهنی تقدم بر ماهیت دارد؛ همانطور که در خارج، وجود خارجی مقدم

سخن ملاصدرا در بدهات اصل واقعیت که از آن بدلیل اعتقاد به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بدهات اصل وجود تعبیر می‌کنیم، سخنی متفاوت با سخن ابن‌سینا و شیخ اشراق است. سخن او را می‌توان جامع هر دو سخن دانست. او در بحث اشراق بر بدهات حقیقت عینیّه تصریح می‌کند در واقع، هم مانند ابن‌سینا عاقلترین مفاهیم، چون «موجود»، «شیء»، «ضرورت» را می‌پذیرد و هم مانند شیخ اشراق معلومترین تجربه‌ها را مبنای سلوک فلسفی خود قرار می‌دهد، با این تفاوت که او با حقیقت عینیّه واحده وجود سر و کار دارد و شیخ اشراق با حقایق عینیّه متکثره نور.

*** شیخ اشراق در سراسر نوشته هایش، حقیقت را به حقایق عینی که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند نسبت می‌دهد نه به آنچه اعتبارات عقلی می‌خوانند.**

بر ماهیت است. حقیقت وجود، گاهی در خارج ظهور پیدا می‌کند و گاهی در ذهن. ظهور حقیقت وجود را در ذهن وجود ذهنی و ظهور حقیقت وجود را در خارج، وجود خارجی گویند.

نظر صدرالمتألهین در این باب با نظر ابن‌سینا هم فرق دارد. منظور او دقیقاً اولیت و بدهات مفهوم موجود است؛ یعنی مفهوم یک شیء موجود، چیزی که وجود دارد. گفتار وی را نمی‌توان مستقیماً بدین معنا گرفت که وجود، اولی و بدیهی است. در عبارت ابن‌سینا در کتاب النجاة لفظ موجود را بجای وجود می‌یابیم.

«تقول إنَّ الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء».^{۴۳}

ابن‌سینا در اینجا از موجود که حاکی از واقعیت عینی است بعنوان موضوع فلسفه اولی سخن می‌گوید قبول اصل واقعیت که با «موجود» از آن حکایت می‌کنیم، امری است بدیهی و مشترک بین همه فلسفه‌ها. کسی که از مرز سفسطه عبور کند، اصل واقعیت را پذیرفته است. سخن ملاصدرا در بدهات اصل وجود تعبیر می‌کنیم،

«وجود» بنابر نظر صدرالمتألهین در مرتبه مفهوم، بدیهی است، یعنی اولی و ماتقدم است. از نظر او آنچه بدین طریق بدون وساطت هیچ فراگرد استنباط و استنتاجی، عارض اذهان ما می‌شود، دقیقاً «مفهوم وجود» است نه «موجود»؛ مفهوم «وجود» حاکی از «حقیقت وجود» است که وحدت اطلاعاتی سعی دارد و همه مراتب متکثره و اعیان خارجی را بنحو بساطت و وحدت در برمی‌گیرد.

«مفهوم الوجود نفس التحقق والصوره فی الأعیان او فی الأذهان و هذا المفهوم العام البدیهی التصور عنوان لحقیقه بسیطه نوریّه و هو أبسط من کل تصوّر و أول کل تصوّر و هو متصوّر بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو اجلی منه لفرط ظهوره و بساطته... و مفهومه معنی عام و واحد مشترک بین الموجودات و حقیقه امر بسیط منبسط علی امکانات، زاید فی التصور علی الماهیات».^{۴۱}

صدرالمتألهین در کتاب مشاعر، بدنبال بحث از بدهات وجود، فصلی را تحت عنوان «فی کیفیه شموله للأشیاء» منعقد کرده^{۴۲} و آن را به بحث از نحوه احاطه و شمول «حقیقت وجود» در مراتب خاصه و از جمله ظهور و تجلی آن در ذهن اختصاص داده است.

صدرالمتألهین، مفهومی را اوسع از «مفهوم وجود» و مصداقی را اشمال از «حقیقت خارجی وجود» نمی‌داند. سعه و شمول «مفهوم وجود» غیر از سعه و احاطه حقیقت

۴۱- صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، چاپ اول، قم، مکتبه المصطفوی، ص ۶.

۴۲- صدرالدین محمد شیرازی، المشاعر، پیشین، ص ۸.

۴۳- همو، النجاه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ه.ش، ص ۴۹۶.

سخنی متفاوت با سخن ابن سینا است. صدرالمتألهین از یکطرف، موضوع فلسفه را حقیقت واحد وجود می‌داند و از طرف دیگر تصریح می‌کند که موضوع فلسفه باید بین بنفسه باشد از اینرو ما با این مسئله مواجهیم که چگونه امکان دارد «حقیقت وجود» بین بنفسه باشد، در حالیکه می‌دانیم حصول «حقیقت وجود» در ذهن قطعی الاستحاله است. جوابی که به این سؤال داده می‌شود، اینستکه: موضوع این علم، «حقیقت وجود» است، البته نه حقیقت بشرط لا و نه حقیقت بشرط قسمی، بلکه حقیقت لا بشرط مقسمی که بر جمیع وجودات خاصه احاطه دارد. هم وجودات اصلیه خارجییه را در بر میگیرد و هم شامل وجودات ظلیه ذهنیه می‌شود. بر این اساس آنچه که در ذهن به کسوت ماهیات در می‌آید، در واقع ظهورات حقیقت مطلقه وجود است که در مقام تنزل از خارج به ذهن و در تجلی و ظهورش احتیاج به مفهوم دیگر ندارد.^{۴۴} بنابراین در نظر صدرالمتألهین، «وجود» یا واقعیت اصیل، علاوه بر اینکه از طریق مفاهیم و تحلیلات عقلی قابل فهم است، بعنوان چیزی که طبیعت نوری دارد و بخود ظاهر و ظاهر کننده اشیا دیگر است، بواسطه چیز دیگری غیر از تفکر و استدلال، درک و تصدیق می‌شود. نکته مهم در اینجا این است که «وجود» علیرغم بداهتش در مرتبه فهم، بعنوان یک واقعیت عینی، ماورای هر گونه تحلیل نظری و تصویری است. وجود، دقیقاً چیزی است که نه «ماهیت» دارد و نه «ماهیت» است. پس باید به حضورش رفت و آن را حضوراً درک کرد.^{۴۵}

سخن ملاصدرا در باب علم حضوری، ریشه در سخنان سهروردی دارد. مطالعه‌ای دقیق در مصنفات سهروردی با تأکید بر جنبه معرفت‌شناسی آنها، وجود یک نظریه علم را که عموماً به علم حضوری معروف است، آشکار می‌سازد. این نظریه که می‌توان از آن به تمایز میان علم حصولی و علم حضوری تعبیر کرد، از ابداعات سهروردی است و موضوعی مهم و بنیادی در مکتب تفکر اشراقی و اساس معرفت‌شناسی آن بشمار می‌رود. یکی از مهمترین هدفهای محور قرار دادن حقایق عینیه نوریه بیان روشن همین نظریه است. تصور سهروردی از علم حضوری بر این فکر استوار است که گرچه شیوه‌های مختلف شناخت و مکاتب معرفت‌شناسی در پاره‌ای حوزه‌ها سودمندند، یقین نهائماً از راه اشراق بدست می‌آید و آن معرفتی است که بدون واسطه حاصل می‌شود. در معرفت‌شناسی سهروردی ظاهر، اصل و محتوی علم

می‌شود و علم، اصل و محتوی نور.^{۴۶} او در سرآغاز حکمة الاشراق دیدگاهش را نسبت به علم حضوری بشرح زیر خلاصه کرده است:

و كما انا شاهدنا المحسوسات و تيقنا بعض احوالها ثم نسبتني عليها العلوم الالهية و الاسرار الربانية من ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء و سيلعب به الشكوك.^{۴۷}

این سخن سهروردی از این جهت با سخن ملاصدرا یکی است که هر دو، راه درک حقیقت عینیه را علم حضوری می‌دانند، اما از این جهت که ملاصدرا حقیقت عینیه را حقیقت واحده ذومراتب می‌داند، و مدعی می‌شود که درک حقیقتی از حقایق جز از طریق درک حقیقت عینیه واحده امکانپذیر نخواهد بود، سخنی کاملاً متفاوت با سخن شیخ اشراق دارد. از اینرو اگر کسی توفیق شهود و معرفت حضوری نصیبش شود، می‌تواند وحدتی را بیابد که عین کثرت و عین تشخصات کثیره است. این وحدت، نه وحدت مفهومی است و نه وحدت جنسی و نه وحدت نوعی، بلکه وحدت سعی اطلاق است که جز عارف، کسی حقیقت آن را درک نمی‌کند، منتهی عارف مانند حکیم می‌تواند یافته‌های حضوری خود را در قالب مفاهیم حصولی ممثل سازد. این مفاهیم حصولی، نشان دهنده حقایق هستند، اما در حد یک روزنه مفهومی. مثلاً ما از ذاتمان که حضوراً آن را درک می‌کنیم، مفهومی نظیر من می‌سازیم که روزنه حصولی است برای آن حقیقت حضوری. از لحاظ مابعدالطبیعه این وضع را می‌توان با این گفتار توصیف کرد که «حقیقت وجود» در نهایت خفا و پنهانی است؛ هر چند «تصور وجود» بدیهی است. صدرالمتألهین اظهار می‌کند که بدیهی بودن وجود بطور متعارف باین معنی نیست که از لحاظ مابعدالطبیعی نیز بدیهی و روشن باشد. از اینرو تمام هدف او اینستکه در فلسفه‌اش این معنای هستی را بروشنی در آورد و احکام ضروری آن را بروش عقلی مبرهن و مدلل سازد. شیخ اشراق هم، چنین

۴۴- ملا محمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر، ملاصدرا، با تعلیق و تحقیق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ص ۱۰.

۴۵- «انبة الوجود اجلی الاشياء حضوراً و کشفاً و ماهیته اخفاها تصوراً و اکتناها و مفهوم اغنی الاشياء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً و اعتمها شمولاً». ملاصدرا، المشاعر، پیشین، ص ۶.

۴۶- سهروردی، مسجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۴۶. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸۳.

۴۷- همان، ص ۱۳؛ همان، ص ۲۶.

موضعی را در قبال مباحث فلسفی خود اتخاذ می‌کند. او هم در کتاب حکمة الاشراق بعد از نشان دادن بدهات نور و معرفی مفاهیم کلیدی و محوری آن، وارد مباحث فلسفه اشراقی خود می‌شود و به تبیین و اثبات آنها می‌پردازد.

ج - اصالت نور، اساسترین اصل در تعولات بنیادین اشراقی اصلترین و اساسترین مسئله‌ای که شیخ اشراق را در راه روشن کردن معنای نور و احکام ضروری آن یاری می‌کند و در فلسفه اشراقی وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اصالت نور و بتعبیر دقیقتر اصالت انوار است. شیخ اشراق بر طبق این اصل مدعی است که آنچه در خارج واقعیت دارد، نور است و ظلمت در واقع، فقدان نور است و اجسام تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت یا حجابی نیستند که مانع نفوذ نور در آنها می‌شود. شیخ اشراق بر خلاف ابن سینا، نسبت نور و ظلمت را نسبت سلب و ایجاب می‌داند، نه عدم و ملکه.

در پاسخ این سؤال که چرا سهروردی «مفهوم نور» را بعنوان مفهومی مابعدالطبیعی در فلسفه خود وارد کرده است، باید گفت که مفهوم نور بهترین مفهومی است که می‌تواند شیخ اشراق را در تبیین عقلانی شهود کمک کند، زیرا که نور، ظاهر بذاته و مظهر لغیره است و انسان از طریق مشاهده می‌تواند آن را درک کند. در واقع، اهمیت نور در اندیشه سهروردی از نگرش او نسبت به واقعیت عینی اشیاء ناشی می‌شود که از نظر ما پنهان نیستند. و همانطور که گفتیم از نظر شیخ اشراق، معلومترین اشیاء نزد ما ظاهر است. البته نه باین معنا که در همه موارد نوعی وجود مجرد متجلی می‌شود بلکه باین معنا که در بعضی موارد، اشیاء جزئی عین مستقیماً برای ما ظهور پیدا می‌کنند بنحوی که آنها را می‌بینیم و احساس می‌کنیم. او در اینباره می‌گوید:

و لیس شیء اظهر من المحسوسات حتی ینتهی الیه اذ جمیع علومنا منتزعه من المحسوسات فهی الفطریه التي لاتعریف لها^{۴۸}

بدین ترتیب، می‌توان گفت که سهروردی از دو راه به نظریه هستی‌شناسی خود در باب نور می‌رسد. نخست، دلایلی فلسفی در اثبات بدیهی بودن طبیعت نور عرضه می‌کند از اینقرار که در بحث حکومتها^{۴۹} ابتدا اثبات می‌کند که نور شرط لازم برای رؤیت اشیاء است و لذا این نور است که باید عنصر تشکیل دهنده نظریه هستی‌شناسی قرار گیرد؛ و سپس در قسم ثانی یعنی «فی الانوار الالهیه» نشان می‌دهد که نور آشکارترین

پدیده‌هاست و لازم است هرچیز دیگری با توجه به آن شناخته و تعریف شود.

علاوه بر این، سهروردی نشان می‌دهد که اصالت نور و اهمیت هستی‌شناسی آن نخستین بار از طریق اشراق برای وی احراز گردیده است. او در مقدمه حکمه الاشراق بر خصلت اشراقی بودن فلسفه‌اش تصریح می‌کند و می‌گوید که مطالب و حقایق این کتاب، نخست از راه فکر برای من حاصل نشده است. بلکه حصول آنها بطریقی دیگر بوده است.

و لم یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر. ثم طلبت علیه الحجة حتی لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما کان یشککنی فیه مشکک.^{۵۰}

سهروردی بعد از تبیین انواع و اقسام نور و رابطه میان آنها به تبیین فلسفی معرفت اشراقی می‌پردازد و نشان می‌دهد که در حکمت اشراقی، خود آگاهی را باید ظهور شیء بنزد خود دانست. بدین ترتیب جسم نمی‌تواند خود آگاهی داشته باشد، چون بالذات ظاهر نیست. پیداست که نور عارض هم از خود، آگاهی ندارد، چرا که نور لذاته نیست.^{۵۱} سهروردی میان آگاهی از نفس که نفس بمنزله یک شیء و در میان بسیاری از اشیاء دانسته می‌شود و معرفت بیواسطه نفس از وجود خود، تفاوت قائل می‌شود. معرفت بیواسطه بدون نوعی علم بیواسطه از خود - که عاری از هر گونه مفهوم یا محسوس و یا وسیله‌ای غیر مادی که واسطه در عروض آن شده باشد - قابل تبیین نیست.^{۵۲}

دقیقاً همین معرفت‌شناسی اشراقی است که منجر میشود به اینکه سالکان طریقت از انوار، تجربه شهودی پیدا می‌کنند. سهروردی چهره‌هایی مانند هرمس و افلاطون را در زمره کسانی بحساب می‌آورد که این انوار را مشاهده کرده‌اند. مشاهده بنظر سهروردی یکی از شیوه‌های درک واقعیت است و اهمیت معرفت‌شناسی آن اینست که راه و روش شناخت معرفتی را - که با افتادن در مسیر حیات معنوی حاصل می‌شود - پیش پای عالم می‌گذارد.^{۵۳} یا این وصف او چنین شهودی را بتنهایی ضامن اعتبار توجیه عقلانی آن شهود و یا حتی ضامن

۴۸- همان، ص ۱۰۴؛ همان، ص ۲۷۸.

۴۹- همان، ص ۱۳۲؛ همان، ص ۱۳۴.

۵۰- همان، ص ۱۱۰؛ شرح حکمة الاشراق، ۱۶.

۵۱- همان، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ همان، ص ۱۶.

۵۲- همان، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همان، ص ۲۹۰-۲۹۱.

۵۳- همان، ص ۲۵۲-۲۵۵.

حفظ یقین عارف در این تجربه نمی‌داند. از اینرو براهین عقلی شهودات خود را هم برای یقین مداوم خود و هم برای هدایت کسانی که فاقد چنین تجربه‌ای هستند طرح می‌کند و هم از طریق برهان عقلی اثبات می‌کند که علم حضوری منحصر به علم بخود نیست، بلکه علم علت به معلول و معلول به علت را نیز در بر می‌گیرد.

صرف نظر از این که مفهوم نور تا چه حد می‌تواند تأمین کننده اهداف فوق باشد، باید گفت که این موضوع در فلسفه حائز اهمیت نیست مگر آنکه ارتباطی منسجم با مفاهیم فلسفی بدان داده شود و ساختار و مناسباتش مورد تحلیل قرار گیرد. اگر «علم الانوار» سه‌روردی از نقطه عطفی واقعاً فلسفی حکایت دارد باید دانست که این امر در تصویری که او از حقیقت برای ما ترسیم می‌کند، انعکاس می‌یابد. «علم الانوار» باید در آنچه ما حقیقی می‌انگاریم، در آنچه می‌توانیم علم بدست آوریم، در ساختار جهان و غیره تفاوت‌هایی قابل شود. این حقیقت در صورتی برای ما روشن می‌شود که بدانیم مقصود از نور در اینجا چیست؟

منظور شیخ اشراق از نور، «مفهوم نور» نیست، بلکه حقایق عینیّه نور - و بتعبیر خودش در حکمة الاشراق - انوار الالهیه است. از نظر او آنچه در خارج واقعیت دارد، انوار الهیه است. انوار الهیه هم یا انوار مجرد قائم بذاتند و یا انوار عارض قائم بانوار مجرد و یا باجسام. انوار مجرد حقیقت اصلی و علت انوار عارضی است.^{۵۴}

قطب الدین شیرازی در حالیکه به شرح و تفسیر کلام سه‌روردی می‌پردازد در تعریفی از نور می‌گوید: نور جلی فی نفسه و مظهر لغیره است و یا بتعبیری ساده‌تر «فالنور هو الظهور و زیادته». او در ادامه تصریح می‌کند که آنچه در خارج در خارج واقعیت دارد انوار و یا بتعبیر وی موجودات متکثری است که در ارتباط با یکدیگر عمل می‌کنند و ظلمت چیزی جز فقدان نور و عدم النور نیست.

و الظهور إما ذوات جوهریه قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هیئات نورانیة قائمة بالغير روحانیاً كان او جسمانیاً و لانّ الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء و النور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نوراً بهذا الاعتبار.^{۵۵}

در نظر شیخ اشراق، انوار مجرد، موجوداتی جزئی و عینی هستند که بالذات ظاهر بنفسه و علت ظهور اشیاء دیگرند.^{۵۶} او اساساً نور را اشیاء متکثری می‌داند که

بریکدیگر تأثیر می‌گذارند و بواسطه چیزی که خود ظهوری ذاتی دارد، ظاهر برای یکدیگر خلق شده‌اند. از نظر او گرچه موجودات، مطلقاً گسسته و منفصل از همند، لکن نسبت بهم از چنان موقعیتی برخوردارند که می‌توان هر یک از آنها را برحسب درجه قربشان به نور اعلا و درجه منور بودن آنها شدید و ضعیف ندانست. بدین ترتیب این انوار را باید موجودات خواند و نه وجود. آنها جوهر فرد هستند، نه امواج اقیانوس واحد وجود.

شیخ اشراق «نور» را حقیقت واحد مشکک ذو مراتب نمی‌داند. او قائل به اشیاء و ماهیات متکثری است که حقیقتی جز نور ندارند و تفاوتشان در شدت و ضعف است. این با سخن ملاصدرا که قائل به «حقیقت واحد وجود» است و شدت و ضعف را به مراتب و شؤونات این حقیقت واحد برمی‌گرداند، بسیار تفاوت دارد.

صدرالمتألهین بر پایه «اصالت وجود» به تبیین حقیقت واحد وجود و مراتب شدید و ضعیف آن می‌پردازد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که آنچه مراتب هستی تلقی می‌شود چیزی جز اطوار و ظهورات و تجلیات حقیقت وجود بعنوان امر واحد شخصی نمی‌باشد. «اصالت وجود» اساساً یک مسئله فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود عرفانی «حقیقت وجود» دارد. این اصل از چنان مقام و منزلتی برخوردار است که صدرالمتألهین توانست در پرتو آن، تمام ساختار مابعدالطبیعه خود را از فلسفه ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیر ارسطویی است، منتقل سازد.

صدرالمتألهین که نظریه «اصالت وجود» را اتخاذ می‌کند، دقیقاً برخلاف شیخ اشراق و ابن رشد و ارسطو در ابتدا از کار مبنای فلسفه ابن‌سینا و فارابی، یعنی تمایز مابعدالطبیعی میان «ماهیت» و «وجود» را می‌پذیرد و سپس از آن منتقل می‌شود و اثبات می‌کند که آنچه در عالم خارج، حقیقتاً واقعی است وجود است، و ماهیات (که از نظر به حدود و مراتب وجودات دریافت می‌شوند) اموری تبعی و ظلی هستند.

منظور از وجود در این مسئله - یعنی مسئله «اصالت وجود» - هم اصل حقیقت وجود است و هم مراتب و درجات آن، یعنی هنگامی که می‌گوییم «وجود اصیل است»، موضوع قضیه هم شامل اصل حقیقت وجود

۵۴- همان، ص ۱۰۸؛ همان، ص ۲۸۸.

۵۵- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸۳-۲۸۴.

۵۶- همان، ص ۱۱۳-۱۱۰؛ همان، ص ۲۸۹-۲۹۰.

می‌شود و هم مراتب و درجات آن را دربرمی‌گیرد، برخلاف مسئله تشکیک که فقط اصل حقیقت وجود را دربرمی‌گیرد، یعنی محمول این مسئله که (وجود مشکک است) موضوعی جز موضوع علم ندارد، چنانکه مصداقی هم جز حقیقت هستی ندارد. برای اینکه حقیقت تشکیک یعنی ذو مراتب بودن، شامل مراتب وجود نمی‌شود، بلکه فقط اصل حقیقت وجود را دربرمی‌گیرد.

بنابراین همانطور که اصالت وجود، اصل حقیقت وجود را شامل می‌شود، مراتب مادون آن را نیز که مصاحب با ماهیتند در بر می‌گیرد. در مسائل قسم دوم، طبق این اصل، مطابق خارجی نسبت به مرکب ذهنی «ماهیت» و «وجود»، چیزی جز «وجود» در صور گوناگون و متنوع پدیدارهای مختلف نیست. این صور که عقل بعنوان ماهیات مستقل ملاحظه می‌کند، در حقیقت چیزی غیر از محدودیتها و یا تعینات ذاتی «وجود» نیستند. «وجود» همه جا یافت می‌شود و خود را تحت صور و اشکال مختلف ظاهر و آشکار می‌سازد. اما از آنجا که آنها تحولات یا حالات «واقعیت» یگانه‌ای بنام «وجود» ند و اختلافات قابل مشاهده در میان آنها اختلاف درجات و مراتب است، در نهایت یکی هستند. این دیدگاه، تحت نام «وحدت حقیقت وجود» شناخته شده است. از اینرو است که صدرالمتألهین و اهل عرفان درباره اصالت «وجود» با یکدیگر موافقتند.^{۵۷}

نظریه صدرالمتألهین درباره «وجود» و وحدت آن، تا حدی مرهون سنت ابن عربی است که بر «وجود» بعنوان مقوله اساسی تفکر عرفانی خود اصرار و تأکید می‌ورزد.^{۵۸}

قیصری در مقدمه شرح فصوص، فصل اول را به تبیین «حقیقت وجود» اختصاص داده است.^{۵۹} و ابن ترکه در تمهیدالقواعد شبهات شیخ اشراق را نقد نموده و احتمال اصالت ماهیت، یعنی تحصیل ماهیات متکثر را در خارج - آنطور که شیخ اشراق در نظر دارد - کاملاً منتفی دانسته است.^{۶۰} همچنین در آثار ابن عربی مسائل وجود بنحوی طرح شده‌اند که با حقیقت وجود در ارتباطند و با اصالت وجود سازگاری دارند. از نظر ابن عربی و پیروان او از آنجا که مراحل گوناگون وجود، غیر از تجلیات کثیر وجود مطلق نیست، «وجود» از لحاظ مابعدالطبیعی، واحد است. این مفهوم، همان است که بعنوان «وحدت وجود» شناخته شده است. «وحدت وجود» با آنکه با نظر صدرالمتألهین در این باره که از آن به «وحدت حقیقت

وجود» تعبیر کردیم تفاوت دارد، تأثیر برجسته‌ای بر تشکل تصویری درباره وجود داشته و نکته‌ای فوق العاده مهم برای فهم درست فلسفه مابعدالطبیعه اوست.

منشأ اصلی تفاوت فلسفه صدرالمتألهین و شیخ اشراق را در همین نکته باید جستجو کرد. شیخ اشراق قائل به حقیقت عینیّه واحده نور نیست تا گفته شود که انوار کثیر، مراتب شدید و ضعیف آن هستند. از نظر او انوار را باید «موجودات» خواند، نه ظهورات و تجلیات «وجود». درست است که شیخ اشراق، انوار را موجوداتی جزئی و عینی می‌داند که بالذات ظاهر بنفسه و علت اشیاء دیگرند و ملاصدرا هم درباره حقیقت وجود چنین سخنی دارد، اما تفاوت در این است که از نظر شیخ اشراق، انوار ماهیات متکثری هستند که حقیقتی جز نور ندارند در حالیکه ملاصدرا حقیقت وجود را حقیقت واحدی می‌داند که اشیاء متکثر همه ظهورات و تجلیات آن حقیقت واحدند. بدین خاطر است که ملاصدرا و ابن ترکه و دیگران، فلسفه شیخ اشراق را از جهت قول به اصالت ماهیت و مجعولیت آن مورد انتقاد قرار می‌دهند. اما باید توجه کرد که اصالت ماهیت و مجعولیت آن در فلسفه شیخ اشراق با آنچه در فلسفه ملاصدرا رد می‌شود، تفاوت دارد. چرا که نزاع اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در فلسفه ملاصدرا متفرع بر تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود است که شیخ اشراق از آغاز، آن را کنار گذاشته است. بدون قبول چنین تمایزی، این نزاع، نزاعی لفظی خواهد بود. ملاصدرا ابتدا این تمایز را قبول می‌کند و سپس به اثبات اصالت وجود می‌پردازد.

تحول فکری صدرالمتألهین و امتیاز فکری او تنها در گروه تحلیلات عقلی او در تبیین اصالت وجود و نتایج آن نیست، بلکه از ویژگی خاصی برخوردار است که آن را باید

۵۷- نظر صدرالمتألهین با اهل عرفان در باب وحدت وجود متفاوت است. درست است که هر دو با حقیقت عینیّه سر و کار دارند، لکن صدرالمتألهین حقیقت عینه را حقیقت واحد وجود می‌داند که دارای مراتب تشکیکی است، در حالیکه اهل عرفان قائل به وحدت وجود هستند که جا برای غیر باقی نمی‌گذارد.

۵۸- در آثار ابن عربی و شاگردان وی بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن تأکید فراوان شده است، مثلاً قیصری چنین می‌گوید: «لأنّ الجعل إنّما يتعلق بالوجود الخارجی ما مرّ تحقیقه فی المقدمات» قیصری، شرح فصوص الحکم، چاپ اول، قم انتشارات بیدار، ص ۹۳.

۵۹- همان، ص ۵.

۶۰- سائن الدین علی ابن محمد ترکه، تمهید القواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ه. ش، ص ۳۳ و ۵۹ - ۵۶.

در معرفت‌شناسی ابن عربی جستجو کرد. درست است که در تحلیلات عقلی صدرالمتألهین، اصالت وجود زیربناییترین اصل فلسفی بشمار می‌آید، لکن نکته مهم این است که اصالت وجود مسئله فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود عرفانی حقیقت وجود دارد. بنابراین منشأ اساسی در تحول فکری صدرالمتألهین را باید شهود اصالت وجود دانست. می‌دانیم که براساس تحلیلات عقلی در باب اصالت وجود «حقیقت وجود» در اختیار ذهن قرار نمی‌گیرد. آنچه در حیطه ذهن حاصل می‌شود، دورنمایی از حقیقت است.

صدرالمتألهین که همانند شیخ اشراق،^{۶۱} شناخت نفس را اصل هر معرفتی می‌دانست، در دوره ریاضت و تهذیب نفس از شهود حقیقت روح آغاز کرد. او حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آن را هستی یافت؛ و با شهود حقیقت خود دید آنچه واقعیت دارد وجود است نه ماهیت و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده نمود. این تحول فکری صرفاً تغییری در دیدگاه و طرح عقلی نبود؛ بلکه یک عقیده‌راسخ فلسفی بود که از تجربه شخصی مبتنی بر یک مرتبه عقلی متفاوت با آن مرتبه عقیده قبلی سرچشمه گرفته بود. این یک نظریه فلسفی بود که ریشه‌ای عمیق در تجربه عرفانی حقیقت وجود داشت. از این جهت این مسئله اصالت وجود بصورت مسئله‌ای در آمد که بر پایه آن، تمام نظام فلسفی وی شکل گرفت و صبغه جدیدی پیدا کرد.

ملاصدرا که بدینسان، نماینده‌ی رأی به «اصالت وجود» گردید، در ایام اولیه حیات خویش مدافع جدی اصالت ماهیت بود. او تغییر اعتقاد خود را از اصالت ماهیت به نظریه اصالت وجود مرسوم هدایت خداوند از طریق اشراق روحانی و درونی دانسته؛ در این باره می‌گوید:

و اثنی قد کنت فی سالف الزمان شدید الذب^{۶۲}
عن تأصل الماهیات و اعتباریه الوجود، حتی هدانی ربی و آرائی برهانه. فانکشف لی غایة الانکشاف أن الامر فیها علی عکس ما تصوّروه و قرّروه. فالحمد لله الذی اخرجنی عن ظلمات الوهم بنورالفهم، و ازاح عن قلبی سحب تلك الشکوک بطلوع شمس الحقیقه و ثبتنی علی القول الثابت فی الحیوة الدنیا و الآخرة فالوجودات حقایق متأصله و الماهیات هی الاعیان الثابته الّتی ما شمت رائحه الوجود اصلاً و لیست الوجودات الا أشعة و اضواء للنور الحقیقی و

الوجود القیومی - جلت کبریائه - الا ان لکل منها نوعاً ذاتیه و معان عقلیه هی المسماة بالماهیات^{۶۳}.
آخرین قسمت این قطعه، نظریه صدرالمتألهین را درباره رابطه میان «ماهیت» و «وجود»، بخوبی روشن می‌سازد. «ماهیات» در اینجا بعنوان معانی عقلی توصیف شده‌اند؛ یعنی آن کیفیات ذهنی که عقل در «وجودات» خاص درک می‌کند و از آنها انتزاع می‌نماید. این وجودات به عنوان معانی عقلی توصیف شده‌اند؛ یعنی آن کیفیات ذهنی که عقل در «وجودات» خاص درک می‌کند و از آنها می‌نماید. این وجودات، غیر از تعینات درونی و ذاتی «حقیقت وجود» نیستند که بوسیله نهاد، وجود مرحله مطلقیت را ترک می‌کند و به جزئیت در می‌آید.

شیخ اشراق چنین رابطه‌ای را میان «ماهیت» و «وجود» قبول ندارد. از نظر او آنچه در خارج واقعیت دارد، افراد انسان، عقل و... بعنوان موجوداتی جزئی، متمایز و واحد است. شیخ اشراق «ماهیت» و «وجود» را دو حیثیت متغایر خارجی نمی‌داند تا یکی اعتباری باشد و دیگری اصیل. او مانند ابن رشد و ارسطو، تمایز دو حیثیت متغایر خارجی در اشیاء ممکن انکار می‌کند و موجود را حاکی از اشیاء متکثری می‌داند که از آنها می‌توان به اعیان و ماهیات متحصله تعبیر کرد.

شیخ اشراق هر گونه مصداقی را برای وجود در خارج از ذهن بعنوان حیثیتی متمایز از ماهیت، صریحاً انکار

۶۱- شیخ اشراق «من» را سرچشمه معرفت‌شناسی اشراقی خود می‌داند. او در کتاب تلویحات، رؤیایی را نقل می‌کند که در آن بر روی شناخت خود در حل مشکلات فلسفی تصریح شده است: «فشکوت الیه من صعوبه هذه المسألة فقال لی ارجع الی نفسک فتنحلّ لک، فقلت و کیف؟ فقال...»

توصیه ارسطو به سهروردی این است که برای شناخت هر چیز، شخص باید اول خود را بشناسد این شناخت که به نظر سهروردی هم در سطح علمی و هم در سطح نظری صورت می‌گیرد، دورنمایه اصلی فلسفه اشراقی است. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۷۰ - ۷۲.

۶۲- صدرالمتألهین چنین تعبیری را در مورد مسائل دیگری از قبیل علم تفصیلی حق به اشیاء قبل از وجود آنها و همچنین مسأله «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس نیز دارد. او قبل از اینکه با تحولی بنیادین در نظام فکری‌اش مواجه شود در مسأله علم حق موافق نظر شیخ اشراق بود، سپس با کشف قاعده بسیط الحقیقه از آن منصرف شد و علم تفصیلی ذاتی را اثبات کرد که نه در فلسفه مشاء سابقه داشت و نه در حکمت اشراق مطرح بود. ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، پیشین، ص ۲۴۹؛ همان، ج ۸، ص ۳۹۳ - ۳۹۱.

۶۳- ملاصدرا، المشاعر، پیشین، ص ۳۵، ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، پیشین، ص ۴۹.

می‌کند. از نظر او گرچه تمایز منطقی میان وجود شیء و ماهیت یا ذاتش وجود دارد، اما این موضوع، ارتباطی باتمایز حقیقی، یعنی تمایز مابعدالطبیعی میان آنها ندارد. بر این اساس آنچه در خارج واقعیت دارد فقط موجود جزئی و عینی است که در جزئیت و عینیت خود واقعی

*** نظریه
صدرالمتألهین
درباره «وجود» و
وحدت آن، تا
حدی مرهون
سنت ابن عربی
است که بر
«وجود» بعنوان
مقوله اساسی
تفکر عرفانی
خود اصرار و
تأکید می‌ورزد.**

می‌آید. تابع بودن ماهیت نسبت به وجود از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبح نسبت به ذوالشبح است.

«فالحق انّ المتقدّم منها (ای الوجود و الماهیة) علی الاخر هو الوجود، لکن لا بمعنی أنّه مؤثر فی الماهیة لکنها غیر مجعولة کما مرّ، بمعنی انّ الوجود هو الاصل فی التحقّق و الماهیة تبع له لا کما يتبع الموجود للموجود، بل کما يتبع الظلّ الشخص والشبح لذی الشبح من غیر تأثیر و تأثر، فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات و الماهیة موجودة بالوجود ای بالعرض، فهما متحدان بهذا الاتحاد»^{۶۴}

واضح است که در نوع ارتباط میان وجود و ماهیت مسئله تأثیر و تأثر مطرح نیست، زیرا وجود فی نفسه موجود است و ماهیت بتبع آن؛ بسخن دیگر می‌توان گفت: وجود، بالذات موجود است و ماهیت بالعرض، در همینجاست که سرّ اتحاد میان وجود و ماهیت نیز آشکار میشود. صدرالمتألهین اتحاد میان ماهیت و وجود را از قبیل اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبح ذهنی وجود است. ملاصدرا، این اندیشه را بطور روشن در چند جا از آثار خود بیان کرده است. مثلاً:

«و قد علمت أنّ موجودیة الماهیات لیست بأن یصیر الوجود صفة لها، بل بان تصیر معقولة من الوجود و متحدة به؛ فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیة کما مرّ ذکره مراراً»^{۶۵}

«ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالی و تمیزت و تعددت فی الخارج اتحدت مع کل منها بالذات ماهیة من الماهیات من غیر استیناف جعل بل بنفس فیضان ذلك الوجود کما هو شأن کل ماهیة مع وجودها المتمیز عن غیره، فلم یلزم فی شیء من المراتب الواقعة فی الخارج تقدم الماهیة الخاصة علی وجودها المنسوب هی الیه»^{۶۶}

نظر صدرالمتألهین درباره رابطه میان «ماهیت» و «وجود» بهیچوجه بانظر ابن سینا در اینباره یکسان نیست. از اینرو اشکالات شیخ اشراق بر او وارد نمی‌شود. ملاصدرا نه تمایز میان ماهیت و وجود را مبنای سلوک فلسفی خودش قرار می‌دهد و نه از طریق امکان ماهوی به

است. همانطور که گفتیم نباید این عقیده را در برابر نظریه وحدت و اصالت وجود صدرایی قرارداد و از آن به اصالت ماهیت تعبیر کرد، چراکه بنظر سهروردی ماهیت باین معنا همانند وجود، اصالت ندارد. اصالت ماهیت در نظر سهروردی باین معناست که شیء در جزئیت و تمامیت آن در خارج محقق است، نه جزئی از آن. نکته مهم در فلسفه ملاصدرا - که می‌توان آن را وصف ویژه نظام فلسفی او بشمار آورد - به انتقال از «تمایز میان ماهیت و وجود» به «اصل تقدم وجود بر ماهیت»، یعنی اصالت وجود مربوط است. ملاصدرا ابتدا این تمایز را قبول می‌کند و سپس به اثبات اصالت وجود می‌پردازد و در نهایت، در پرتو چنین اصلی، تفسیر جدیدی از رابطه ماهیت و وجود ارائه می‌دهد که قبل از او هیچکس آن را مطرح نکرده بود و جداً می‌توان آن را نظریه بیدلیل ملاصدرا بشمار آورد.

ملاصدرا نشان می‌دهد که بین وجود هر شیء و ماهیت آن، نوعی ملازمه عقلی تحقق دارد و این ارتباط بهیچ وجه بر حسب تصادف و اتفاق صورت نمی‌پذیرد. البته در این ملازمه، ماهیت مقتضی وجود نیست. آنچه در واقع تقدم دارد، وجود است، و ماهیت در هستی تابع آن بشمار

۶۴- ملاصدرا، الشواهد الربوبية، پیشین، ص ۸.

۶۵- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۴۸ و ۳۹۱.

۶۶- همان، ص ۳۴۹ و ۳۵۰.

تبیین فلسفی تمایز میان واجب و ممکن می‌پردازد. او بنا بر نظریه اصالت وجود، سخن دیگری در باب ماهیت و وجود و رابطه میان آن دو دارد. او بکلی منکر اتصاف خارج ذهنی میان ماهیت و وجود نیست. او قبول دارد که در عالم خارج، «اتصاف» درباره وجود رخ می‌دهد، لکن اضافه می‌کند که «اتصاف» خارجی بطور معکوس اتفاق می‌افتد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الانسان موجود» بر خلاف آنچه در ظاهر می‌نماید، موجود، محمول قضیه نیست. بلکه موضوع آن است. پس صورت صحیح این قضیه این است: الموجود انسان. عبارت دقیقتر: «الوجود انسان»، یعنی «موجود مطلق» و یا «حقیقت وجود» با تعین خاص انسانی متعین شده است. بنابراین در قضایایی که از واقعیت و هستی اشیاء و از کان تامه آنها خبر داده می‌شود، واقعیت و موجود و یا وجود - بنا بر اصالت وجود - موضوع حقیقی آن قضایا است و از اینرو حمل مفهوم موجود و یا وجود بر آنها در واقع از باب عکس الحمل است. یعنی: بجای اینکه «ماهیت» متصف به «وجود» شود، وجود است که بوسیله «ماهیت» متصف می‌شود. بنابراین هر چند در قلمرو مفاهیم و در مقام تحلیل عقلی، «وجود» یک «عرض» است که عارض ماهیت می‌شود و ماهیت گیرنده عرض است، در عالم خارج، «وجود» یک عرض نیست؛ برعکس، وجود چیزی است که اساساً واقعی است و تمام ماهیات چیزی جز تعینات یا محدودیتهای یا حالات حقیقت یگانه وجود نیستند. حقیقت وجود نمی‌تواند چیزی جزئی باشد. آن فی نفسه در مطلقیت خود، نامحدود و غیر متعین فقط وقتی از عالی‌ترین مرتبه وحدت و بساطت مطلق نزول می‌کند و محدودیتها و تعینات گوناگون را می‌پذیرد، بعنوان اشیاء جزئی پدیدار می‌شود.

مطلب فوق بنا بر تشکیک وجود و اینکه ماهیت بتبع آن سهمی از وجود دارد، بیان شده است؛ اما بنا بر وحدت شخصی وجود و اینکه هیچ سهمی برای ماهیت نیست، مطلب شکل دیگری بخود می‌گیرد.^{۶۷}

صدرالمتألهین در باب وحدت و کثرت، این نظریه را که وجود، واحد و در عین حال کثیر است بعنوان یکی از مهمترین مبانی در نظام مابعدالطبیعه خود اتخاذ می‌کند. این تقابل سازگار از طریق درجات تشکیکی وجود فهمیده می‌شود. ملاصدرا در باب تشکیک، سخنی متفاوت، با ابن‌سینا و شیخ اشراق دارد. تشکیک از نظر ابن‌سینا تشکیکی مفهومی است و با صدق مفهوم موجود بر مصادیق مختلف ارتباط دارد، حال آنکه تشکیک در فلسفه شیخ اشراق و ملاصدرا تشکیک مصداقی است و

به حقیقت عینیّه مربوط است. درست است که شیخ اشراق حقایق نوریّه را اشیاء و انوار شدید و ضعیف‌اند^{۶۸} نه مراتب حقیقت واحد نور و یا وجود، آنطور که در فلسفه ملاصدرا مطرح می‌شود.

نظریه صدرالمتألهین تصدیق می‌کند که موجودات بواسطه رابطه اشراقی با حقیقت مطلق وجود موجودند. نباید آنها را هستیهای مستقلی دانست که با مبدأ و منشأ خود رابطه دارند. این ملاحظه پیرامون حالت هستی شناختی «وجودات خاص» به این رأی رهنمون می‌شود که «وجود»، حقیقت یگانه‌ای است که دارای درجات و مراتب مختلف و متنوع بر حسب شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدّم، تأخّر و غیره است. این اختلافات با وحدت اولیه حقیقت وجود سازش دارد، زیرا ما به الاختلاف دقیقاً عین مابہ الاتحاد است.

صدرالمتألهین در بیان این نظریه، نور را نمونه کامل و معقول وحدت و تشکیک وجود می‌داند^{۶۹} و حکمای اشراقی را که به این نکته رسیده‌اند، می‌ستاید وی آشکارا این مفهوم «نور» را بعنوان حقیقت مابعدالطبیعی به شیخ اشراق که وجود را با نور یکی می‌گیرد، مدیون است نتیجه این تقارب، این اندیشه است که «وجود» یک «حقیقت نورانی» است که خود در درجات و مراتب گوناگون متجلی و ظاهر می‌سازد، هر چند در فلسفه اشراق انتقال، از مفهوم نور و یا وجود به حقیقت عینیّه بصورت انوار شدید و ضعیف جلوه گر می‌شود، نه مراتب شدید و ضعیف حقیقت واحد وجود و یا نور چنانچه وصف ویژه حکمت متعالیه است و این تفاوت ژرفی است میان فلسفه شیخ اشراق و ملاصدرا.

۶۷- ابن سینا، ابوعلی، التعليقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، تهران مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ص ۱۴۳.

۶۸- از نظر شیخ اشراق چون ماهیت اشیاء نور است، پس ماهیت متمایز کننده آنها نیست، بلکه آنچه مابہ الاشتراک آنهاست. وجه افتراقشان نیز می‌باشد. النور کله فی نفسه لا یختلف حقیقته الابالکمال و النقصان و بأمر خارج... سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۰۴.

۶۹- تم جمیع الوجودات... فی حکم وجود واحد فی تقومها بغیره و هو الواجب جل ذکره، فهو اصل الوجودات و ما سواه فروعه و هو النور القیومی و ما سواه اشراقاته و الماهیات اطلاقاً، الله نور السموات و الارض، فلیذ عن قائم بذاته و الوجودات ذوات الماهیات شؤونه و اعتباراته و وجوهه و حیثیاته «الا له الخلق و الامر» (نور، ۳۵)؛ (اعراف، ۵۴)؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۳۶.