



مفهوم و حقیقت وجود در اندیشه شیخ اشراق

احسان کرمانشاهی

اشاره

این مقاله با ادعای نامعتبر بودن انتساب قول به اصالت ماهیت (با قرائت مشهور) و انکار اصالت وجود به شیخ اشراق، در دو فصل تنظیم گشته است: فصل نخست به بررسی ادله انکار اصالت وجود می‌پردازد که از کتب شیخ اشراق نقل می‌شود. فصل دوم به بررسی نظریاتی از او می‌پردازد که لازمه آن قول به اصالت ماهیت دانسته شده است. در هر دو فصل با ارائه قرائن و مستندات روشن می‌شود که انتساب مذکور قابل نبوده است و ادله و نظریات شیخ اشراق بر اصالت ماهیت با تفسیر رایج، در مقابل اصالت حقیقت وجود، دلالت ندارد.

فصل نخست

مقدمه: اکثر ادله‌ای که برای انکار اصالت وجود از شیخ اشراق در کتب متفاوت نقل می‌شود، ادله‌ای هستند که ایشان در مقام ردّ قول زیادت وجود بر ماهیت در خارج اقامه کرده‌اند. یعنی این نظر که برای وجود هر چیزی علاوه بر ماهیت آن تحقیقی جداگانه در عالم خارج می‌باشد. ایشان این نظر و قول را به مشایین اسناد می‌دهند و سرچشمه این اندیشه را در بعضی کلمات شیخ‌الرئیس می‌یابند. در کتاب تلویحات شیخ اشراق چنین می‌گوید: «و کُنَّا نسلک فی غیر هذا الكتاب اقتداءً ببعض الکبار ابی‌علی سینا مسلکاً و هو أنّ الواجب الوجود لا یجوز ان یکون وجود غیر ماهیته، فانّ الماهیه یجوز أن تكون علة لبعض صفاتها کالمثلث لزواياها و لا یجوز أن تكون علة لوجود نفسها؛ فتكون قبل الوجود موجودة و لا یکون الوجود الذی هو صفة الماهیه واجباً؛ اذ کلّ عرضی بین انه ممکن، فکلّ ما وجوده غیر ماهیته ممکن.»^۱ ناگفته نماند که این بیان عیناً در کتب شیخ‌الرئیس یافته نشد، اما از حیث محتوا و عبارت نظیر کلام ایشان در فصل ۱۷ در نمط چهارم اشارات^۲ است و نیز از حیث محتوا شبیه بیانات فصل ۴ مقاله ۸ کتاب شفا^۳ می‌باشد و جمله‌ای که مدّ نظر شیخ اشراق است این جمله است که «ان کلّ عرضی بین انه ممکن». زیرا این قاعده کلی به عروض وجود بر ماهیت نیز تعمیم داده شده است. سپس شیخ اشراق در ادامه به نقد بیان مذکور می‌پردازد «تقدّم، و هذا اقتناعی، فان لقاتل أن یقول: علی هذا الطریق الوجود المحمول علی الماهیات عرضی و کلّ عرضی يتأخّر وجوده عن وجود الماهیه و کذا الصفة؛ فالماهیته قبل الوجود یجب ان تكون موجودة، هذا محال».

اکثر ادله‌ای که
برای انکار اصالت وجود

از شیخ اشراق

در کتب متفاوت نقل می‌شود،

ادله‌ای هستند که

ایشان در مقام ردّ قول

زیادت وجود بر ماهیت

در خارج

اقامه کرده‌اند.

نقد شیخ اشراق بر کلام مذکور را می‌توان به این نحو توضیح داد: الف) قاعده «کلّ عرضی بین انه ممکن» فقط در صورتی صحیح است که مراد از عرضی، عرضی بالضمیمه باشد - مانند عروض حرارت برای جسم - و نه عرضی تحلیلی یا خارج محمول - مانند عروض امکان برای جسم - بنابراین فقط در عرضیات بالضمیمه می‌توان گفت «کلّ عرضی معلّل» و «کلّ عرضی ممکن». و الا اگر این سخن به عوارض تحلیلی و خارج محمول سرایت داده شود، انصاف ماهیات به امکان نیز معلّل خواهد بود، و این ضرورتاً باطل است. عرضی خارج محمول در تحقق، امکان و وجوب تابع موضوع خویش است و از صرف عرضی بودن امکان استفاده نمی‌شود، بلکه باید در این خصوص به موضوع آن توجه نمود؛ زیرا که عرضی خارج محمول با موضوع خود در تحقق متحد است و به وجود موضوع موجود است. لذا شیخ اشراق ابتدائاً در جوابی نقضی می‌گوید: اگر از عرضی بودن وجود برای ماهیت امکان آن لازم آید، پس در خصوص ممکنات نیز از عرضی بودن وجود برای ماهیت، تأخّر وجود از ماهیت آن را می‌توان نتیجه گرفت، یعنی ماهیت قبل از عروض وجود متحقق و موجود است و این ضرورتاً باطل است.

ب) بنابر آنچه گفته شد در کلام مذکور، وجود ممکنات عرضی انضمامی دانسته شده است؛ چرا که گفته است «فکلّ عرضی بین انه ممکن، فکلّ ما وجوده غیر ماهیته ممکن». در اینجا چون وجود به نحو عارض خارجی غیر از ماهیت و زاید بر آن است، آنچه در مورد واجب الوجود در استدلال مذکور استفاده می‌شود این است که وجود او در خارج زاید و عارض بر ماهیت او نیست (نه اینکه واجب تعالی از ترکیب تحلیلی وجود و ماهیت منزّه و بری باشد)؛ زیرا همان نحو زیادتی که در ممکنات باعث امکان گشته است، از واجب تعالی نفی می‌شود. (با مراجعه به فصل مذکور از کتاب الیهیات شفا^۴ این نکته روشن می‌شود که شیخ‌الرئیس در آن استدلال نیز، عرضی را به معنای خارجی و زاید در خارج گرفته است و نه عرضی تحلیلی)

ج) شیخ اشراق پس از بیان نقد مذکور، این جمله را می‌آورد: «و القسطاس أثبت أنّ الوجود فی الاعیان لا یزید علی الموجود»^۵ همانگونه که در قسطاسی که در ص ۲۱ و ۲۲ جلد ۱ مصنقات (تلویحات) گذشت (تحت عنوان فایده) وجود در هیچ موجودی «اعم از ممکن و واجب - زاید بر ماهیت در خارج نیست؛ لذا آنچه در استدلال مذکور از شیخ‌الرئیس، اثبات شده است، برای ممکنات نیز صادق است و چیز خاصی درباره واجب اثبات نکرده است. (بر این استدلال مرحوم صدرالمتهلین نیز اشکالاتی شبیه آنچه ذکر شد را وارد می‌نماید)^۶ بنابر آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت قائلین به استدلال مذکور یعنی شیخ‌الرئیس و مشایین، وجود را زاید بر ماهیت در خارج دانسته‌اند چنانکه بیان مذکور مشعر به آن است و این غیریت ناشی از عرضی بودن وجود ماهیات است که در نظر آنان منشأ امکان است.^۷

با بیان این مقدمه روشن گشت که استدلال شیخ اشراق متوجه «نفی تحقق وجود در خارج به نحوی که زاید بر تحقق ماهیات باشد» است.

بیان استدلال: از آنجایی که نقل و بررسی تفصیلی تمام ادله‌ای که از شیخ اشراق درباره «انکار اصالت وجود» ذکر می‌شود، موجب تطویل ملال‌انگیز است و اساس بسیاری از این ادله مشترک است، ما به نقل و بررسی مواردی که مشتمل بر اساس مذکور باشند بسنده می‌نماییم.

(۱) شیخ اشراق در کتاب تلویحات، فصلی را تحت عنوان قسطاس می‌گشاید که در آثار دیگرش نیز بدان ارجاع

می‌دهد و یا آن را تفصیل و تفسیر می‌نماید. در بیان این فصل چنین می‌گوید: «فایده لا يجوز أن يقال أن الوجود في الاعيان زايد على الماهية، لأننا عَقَلناها دونَه، فإنَّ الوجود ايضاً، كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا و لم نعلم أنه موجودٌ في الاعيان، فيحتاج الوجود الى وجود آخر، فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية و عرفت استحالته.»^۷ پس به مجرد اینکه ما وجود را بر ماهیت در هنگام تعقل زاید می‌یابیم، نتیجه نمی‌شود که وجود خارجاً زاید بر ماهیت است؛ زیرا این جواب نقضی را می‌توان داد که در مورد خود «وجود» نیز ما وجود را «تعقل» می‌کنیم، در حالی که نسبت به وجود آن در خارج شک می‌کنیم. بنابراین اگر چنین نکته‌ای زیادت خارج‌ی وجود را نتیجه دهد، مستلزم تسلسل محال خواهد بود. سپس شیخ اشراق با تمسک به این نکته که ما وجود را تعقل می‌کنیم اما در تحقق خارج‌ی آن مردد هستیم به رد این قول می‌پردازد که «الوجود و كونه موجوداً واحداً، فما لغيره منه فله في ذاته» به این معنا که وجود عین تحقق در اعیان باشد؛ چرا که در تعقل وجود، همانند تعقل ماهیات، هیچ ضرورتی نسبت به تحقق یافته نمی‌شود (روشن است که تأکیدات شیخ اشراق در این بخش و استدلال او هنگامی سالم از مغالطه فهمیده می‌شود که مراد از وجود که تعقل می‌شود را «مفهوم وجود» بدانیم، نه حقیقت آن؛ زیرا این مفهوم وجود است که مانند دیگر مفاهیم از تحقق خالی است و اگر برای او تحقیقی فی نفسه در نظر گیریم، در خارج زاید بر تحقق موضوع آن خواهد بود. همچنین، روشن است که در نظر شیخ اشراق ماهیات اشیا عین تحقق در اعیان نمی‌باشد؛ زیرا می‌توان ماهیت من حیث هی را تعقل نمود، ولی در وجود آن تردید نمود).

۲) شیخ اشراق در ادامه مطالب مذکور می‌افزاید: «ثم اذا كان الوجود في الاعيان صفة للماهية فهي قابلة اما أن تكون موجودة بعده فحصل مستقلاً دونها و لا قابلية و لا صفتية، أو قبله فهي قبل الوجوده أو معه فالماهية موجودة مع موجود الوجود لا بالوجود، فلها وجود آخر، و اقسام التالي كلها باطلة، فالمقدم باطل.»^۸ اگر وجود همانند صفتی زاید بر ماهیت متحقق باشد و ماهیت قابل این صفت باشد، از سه حال خالی نیست: الف) ماهیت بعد از وجود عینی متحقق می‌شود که در این صورت وجود بدون ماهیت و مستقل از آن متحقق است و در این صورت ماهیت قابل آن نخواهد بود؛ زیرا صفت متأخر از موصوف و قابل است. ب) یا اینکه ماهیت قبل از وجود متحقق باشد بنابراین اتصاف به وجود متأخر از تحقق ماهیت است. ج) یا اینکه ماهیت و وجود هر دو به همراه یکدیگر در خارج موجود باشند، بنابراین در دو حالت (ب) و (ج) ماهیت به واسطه وجود موجود نشده است، بلکه تحقق و وجودی غیر از «وجود» خواهد داشت و چون نتایج هر سه حالت باطل است، پس فرض اصلی یعنی «زیادت وجود بر ماهیت، و صفت خارج‌ی بودن وجود برای ماهیت» باطل است. (توجه به استدلال شیخ اشراق و مطالبی که پس از این ذکر می‌شود، روشن می‌نماید که استدلال ایشان به هیچ وجه ناظر به این فرض که «حقیقت وجود» نفس تحقق ماهیت باشد نیست، بلکه ناظر به این است که برای «مفهوم وجود» که بر ماهیت حمل می‌شود مانند دیگر محمولات بالضمیمه ماهیت، تحقیقی زاید بر اصل تحقق ماهیت در خارج باشد.) سپس شیخ اشراق مطالبی شبیه آنچه درباره وجود مطرح کرده بود را درباره مفهوم وحدت نیز مطرح می‌سازد.^۹ و قرائنی را بیان می‌کند تا روشن شود وحدت وجود خارجاً زاید بر ماهیت نیستند، اگر چه در ذهن و از حیث مفهوم غیر از ماهیت و زاید بر آن هستند، چنانکه در ذوات بسیطه مفاهیم مختلف به نحو وحدت مجتمع می‌باشند؛ مثلاً بر سیاهی، دو مفهوم مختلف رنگ بودن و سیاه بودن حمل می‌شوند، لکن در تحقق خارج‌ی هیچ گونه زیادتی بر همدیگر ندارند و صرفاً یک تحقق که سیاهی باشد در خارج است.^{۱۰}

۳) شیخ اشراق در کتاب مقومات، «مفهوم وجود را در کنار مفهوم وحدت و امکان» می‌نشانند و به بحث از عدم تحقق آنها به نحو زاید بر ماهیت می‌پردازد



ابن سینا

و می‌گوید از اینکه چیزی در خارج «موجود» یا «ممکن» یا «واحد» است، لازم نمی‌آید که برای اوصاف وجود و امکان و وحدت نیز «تحقیقی زاید بر تحقق موضوع» باشد، چنانکه وقتی می‌گوییم چیز در خارج ممتنع است، آشکار است که امتناع در خارج تحقق ندارد.^{۱۱} سپس ایشان در ادامه این مفاهیم را همچون مفهوم جزئیت و شئیت «مفاهیمی اعتباری» می‌داند که ظرف تحقق آنها ذهن است «وجودها العینی نفس وجودها الذهنی».^{۱۲}

در ادامه حجتی را از مشایین نقل می‌کند: «اگر از ناحیه فاعل به ماهیت چیزی که همان وجود است داده نشود، ماهیت همچنان معدوم خواهد ماند؛ پس وجود صفت خارجی ماهیت است و باید بر آن تحقیقی مانند دیگر صفات در خارج باشد. سپس این حجت را نادرست می‌شمارد؛ چرا که از نظر او درباره «وجود» نیز همین اشکال وارد است، که اگر فاعل به آن چیزی ندهد. پس همچنان معدوم خواهد ماند و اگر به آن چیزی اعطا کند، لازم‌هاش این است که برای «وجود» وجودی باشد و تسلسل پدید می‌آید.^{۱۳} (این استدلال شیخ اشراق یا نقض او بر مشایین نیز اگر درباره «مفهوم وجود» و ناظر به زیادت خارجی آن بر ماهیت باشد، تام است). شیخ اشراق در بخشی از کتاب مقومات^{۱۴} به بحث از خارجیت و یا عدم خارجیت مفاهیمی چون «وجود و امکان و وحدت» می‌پردازد و این سنخ از مفاهیم را که همان «معقولات ثانیه» هستند، ذهنی می‌شمارد و آنچه در خارج موجود است را موضوع و معروض آنها می‌داند. نکته مهم در این سخنان او آن است که او اعتبارات را به نحوی در نظر نمی‌گیرد که ناظر به هیچ حقیقتی در خارج نباشند؛ زیرا او درباره اعتباریات می‌گوید: «واعلم أنَّ الاعتباری اذا صدق بعد ان لم یصدق لابد له من حدوث مصحح و لیس هو امرای یفیده الفاعل فیلزم تعلله بوجود او عدم عیناً»^{۱۵}. اگرچه ظرف تحقق اعتباریات ذهن است، اما در مورد بسیاری از آنها (اعتباریاتی که امر خارجی متصف به آنها می‌شود)، ظرف عروض ذهن نیست، لذا لازمه حدوث این صفات برای موضوع، حدوث مصححی است که لاجرم باید در موضوع و معروض آن باشد و البته این حدوث مصحح به نحوی نیست که امری از فاعل به این مفاهیم اعطا شود که وجود این مفاهیم باشد؛ زیرا در این صورت ظرف تحقق آنها خارج فرض شده است و زاید بر موضوع خواهند بود.

شیخ اشراق این مباحث را با تفصیل بیشتری در کتاب مطالرحات آورده است^{۱۶} و در بخشی از آن به صراحت اصطلاح «معقولات ثانیه» را درباره مفاهیمی که تاکنون اعتباری می‌نامید، به کار می‌برد.^{۱۷} (یعنی مفاهیمی نظیر وجود، وحدت و امکان)

۴) در کتاب حکمة الاشراق،^{۱۸} استدلالی به این قرار آمده است: اگر وجود در خارج به نحو «زاید بر موضوع» محقق باشد؛ یا به نحوی مستقل از جوهر در خارج موجود است، یعنی خود در خارج قائم بذات است که در این صورت دیگر بر جوهر اطلاق نخواهد شد، زیرا نسبت وجود در چنین حالی به جوهر و غیر آنها یکسان است. و یا اینکه به نحوی که در جوهر حاصل باشد، موجود خواهد بود که چنین فرضی نیز چند تالی فاسد دارد: الف) هر آنچه قائم به موضوعی است از موضوع خود متأخر است، پس جوهر قبل از آن موجود است. ب) می‌دانیم که حصول همان موجود بودن است، پس اگر حصول و موجود بودن در خارج برای آن موضوع عین خود وجود باشد، لازم‌هاش آن است که موجود بر وجود و بر غیروجود به معنای واحد اطلاق نگردد، یعنی در وجود به معنای نفس وجود و در اشیاء دیگر به معنای شیء له الوجود است. (اشتراک معنوی وصف مفهوم وجود است درحالی که اگر این مفهوم به خودی خود عین التحقق در خارج باشد، لازم می‌آید حمل مفهوم وجود بر مفهوم وجود و غیر آن به اشتراک لفظی باشد، نه معنوی). و اگر موجودیت و حصول عین خود وجود (مفهوم وجود) نباشد، لازم‌هاش آن است که برای خود وجود، موجودی زاید بر آن ثابت باشد و این کلام درباره خود آن وجود ثابت نیز می‌آید و تسلسل لازم می‌آید.

۵) در نهایت باید گفت، او در میان استدلالات خود از دو قاعده بهره جسته است: الف) «کل ما یلزم من وقوعه تکرر نوعه فهو اعتباری» یعنی هر امری که از فرض وقوعش در خارج، تکرر نوعش لازم آید، اعتباری است. ایشان این قاعده را بارها درباره مفاهیم «وجود، امکان و وحدت» بکار برده است و اعتباری بودن آنها را ثابت کرده است.^{۱۸} ب) «کل ما یمتنع تأخره عن وجود موضوعه فهو اعتباری» هر وصفی که تأخر آن در رتبه وجودی از تحقق موضوعش محال باشد، اعتباری است. این قاعده نیز درباره مفاهیم مذکور صادق است.^{۱۹}

تحلیل و جمع بندی استدلالات

پس از نقل به اختصار سخنان شیخ اشراق و استدلالات وی، اینک نوبت به بررسی و جمع بندی نکاتی می‌رسد که از این بیانات استفاده می‌شود:

۱. بنا بر آنچه گذشت در تمامی این موارد وجه همت او اولاً و بالذات متوجه ابطال زیادت خارجی وجود (و مفاهیمی نظیر امکان و وحدت و...) بر موضوع آنها می‌باشد. یعنی آنچه را که رد می‌کند، همانا انکار تحقیقی زاید بر تحقق ماهیت

از نظر او
مشایین برای این مفاهیم
(معقولات ثانیه)

تحقیقی زاید بر تحقق

ماهیت موصوفه

به آنها قائلند

(همانند محمولات

بالضمیمه و معقولات اولی)،

لکن وی با آنها

به مخالفت پرداخته است و

تحقق زاید

بر این مفاهیم را

رد می‌نماید.

است و نه انکار تحقق مطلقاً؛ و از این حیث مساعی وی مشکور و کلامش مقبول است.

۲. محلّ نزاع در این استدلال‌ها همانا «مفهوم وجود» است که یکی از «معقولات ثانیه» است. و به طور کلی نزاع وی با مشایین در این مباحث ناظر به «نحوه تحقق معقولات ثانیه» است و تحلیل او گامی مهم در تاریخ این مسئله است. مراد وی از «اعتباری» در این مباحث همان معقول ثانی است، یعنی آنچه با تحلیل عقلی از امر خارجی انتزاع می‌شود. روشن است که این معنای اعتباریت، غیر از معنای اعتباریت در نزاع اصالت وجود یا ماهیت است. اعتباری در آن بحث به معنای فاقد حقیقت و بطلان محض است، ولی در این بحث به معنای معقول ثانی استعمال می‌شود که شرح بیشتر آن خواهد آمد. مؤید آنچه گفته شد این است که شیخ اشراق در غالب موارد مفهوم وجود را در کنار مفاهیمی مانند وحدت، امکان، امتناع و حتی جزئیّت و... آورده است و آنها را از یک سنخ شمرده است و همان گونه که گذشت، تصریح به معقول ثانی بودن آنها نموده است. بنابراین از نظر او مشایین برای این مفاهیم (معقولات ثانیه) تحقیقی زاید بر تحقق ماهیت موصوفه به آنها قائلند (همانند محمولات بالضمیمه و معقولات اولی)، لکن وی با آنها به مخالفت پرداخته است و تحقق زاید بر این مفاهیم را رد می‌نماید.

۳. بنابر آنچه گذشت از نظر شیخ اشراق، وجود، امکان و تمام معقولات ثانیه ظرف تحقیقشان ذهن است. و البته نباید گمان کرد که شیخ اشراق بین معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی فرقی نهاده و همانگونه که در هر دو ظرف تحقق را ذهن دانسته است، ظرف اتصاف را نیز ذهن دانسته است، چنانکه برخی این توهم را کرده‌اند.^{۲۰} چرا که همانگونه که گذشت وی در کتاب مقومات^{۲۱} بیان می‌دارد که از اینکه شیء «در خارج» ممکن یا واحد است، نتیجه نمی‌شود که ظرف تحقق این مفاهیم نیز خارج است. بنابراین وی به این نکته التفات داشته است که در این گونه مفاهیم ظرف اتصاف خارج است، درحالی که در معقولات ثانیه منطقی، نه تنها اتصاف را خارجی ندانسته (مثلاً هیچ گاه نگفته است الف نوع است در خارج، یا الف کلی است در خارج) بلکه تحقق امر کلی را در خارج رد کرده است و بر امتناع تحقق امر کلی در خارج استدلال کرده است.^{۲۲} مؤید دیگر ما در اینکه او در مفاهیم فلسفی ظرف اتصاف و تحقق را به یکسان در ذهن ندانسته است و میان این مفاهیم منطقی فرقی نهاده است، این است که همان گونه که در مقومات گفته شده است،^{۲۳} حدوث چنین مفاهیمی برای موضوعی در خارج نیازمند حدوث مصحّحی در موضوع می‌باشد و نه تحقیقی مستقل برای این مفاهیم، بنابراین شیخ اشراق تأکید می‌کند که اگرچه این مفاهیم اشیاء خارجی را متصف می‌سازند، اما نباید توهم کرد که ظرف تحقق آنها نیز خارج است، بلکه از جهت ظرف تحقق با مفاهیم منطقی تفاوتی ندارند و هر دو ساکن ذهن هستند.

۴. حال می‌توان گفت که در موارد مذکور (مفاهیم فلسفی) شیخ اشراق راه صواب را پیموده است، چنانچه تفسیر رایج درباره معقولات ثانیه، نیز با شیخ اشراق همراه و همداستان است که ظرف تحقق این مفاهیم در خارج نمی‌باشد و این مسئله در مورد «مفهوم وجود» نیز کاملاً صادق است. اما ممکن است این اشکال به نظر رسد که اگرچه قصد اولی او همانا بحث از نحوه تحقق معقولات ثانیه است لکن استدلال وی مستلزم اعتباریت وجود به همان معنایی است که محلّ نزاع در بحث اصالت وجود یا ماهیت است! در پاسخ باید گفت چنانکه در این فصل گذشت، نظر او در این استدلال‌ها به «مفهوم وجود از حیث مفهوم بودن و معقول ثانی بودن» است و خود صدرالمتألهین که صاحب مبنای اصالت وجود است، این کلام را تأیید می‌نماید و مفهوم وجود را که متصف به کلیت و عموم می‌شود، امری بی‌بهره از تحقق خارجی و اعتباری و انتزاعی می‌شمارد.^{۲۴} به این معنی که اطلاق مفهوم وجود بر موجودات خارجی همانند اطلاق مفهوم انسان بر افراد انسان نمی‌باشد، زیرا انسانهای موجود در خارج افرادی از طبیعت انسان هستند که طبیعت انسان با آنها در خارج متحد است و آنها واقعاً وجود خارجی این طبیعت هستند، پس این طبیعت هم در ذهن موجود است و هم در خارج. لکن درباره موجودات خارجی نمی‌توان گفت که آنها افراد مفهوم وجود هستند و مفهوم وجود چونان حقیقت این افراد در خارج موجود است. بنابراین «مفهوم وجود» فقط در ذهن موجود است و این مفهوم به هیچ وجه در خارج متحقق نمی‌باشد؛ لذا مفهوم وجود، مفهومی اعتباری و معقول ثانی است و این فرق در صدق بر مصادیق خارجی بین تمام معقولات ثانیه فلسفی و معقولات اولی محفوظ است. پس می‌توان این استدلال‌ها شیخ اشراق را صرفاً ناظر به اختلاف او با مشایین درباره نحوه تحقق معقولات ثانیه و عدم زیادت آنها بر موضوعاتشان در خارج دانست که در این صورت این استدلال‌ها تام است و کلامش صحیح است و می‌توان استدلال‌ها او را متوجه حقیقت وجود دانست و از آنها اعتباریت آن را، به معنای عدم واقعیت آن، نتیجه گرفت که در این صورت، این استدلال‌ها مخدوش و مشتمل بر مغالطاتی است که در کتب اصحاب حکمت متعالیه به آن متذکر شده‌اند.^{۲۵} لکن قرائت نخست هماهنگ با تصریحات شیخ اشراق و قرائن مختلف در کلام وی است، همان گونه که گذشت. و قرائت دوم، قرائتی نادرست از متن است که آن را با تناقضاتی عجیب‌آور که از هر اهل علمی ارتکاب آنها بعید است، همراه می‌نماید و منشأ این قرائت دوم در تاریخ فلسفه را می‌توان آثار فیلسوف - متکلمان قرن ۷ تا ۹ هجری دانست.

از آنچه تاکنون

از کتاب تلویحات درباره

صرافت وجود واجب تعالی

و نفس تقل شد،

نتیجه می‌شود که

شیخ اشراق قائل

به تحقق خارجی

حقیقت وجود در این موارد،

بلکه صرافت و تجرّد آن

از ماهیت است.

اما آرا و نظرات وی

در دیگر کتبش

(در همین خصوص)

این نتیجه‌گیری را

مشکل و نیازمند به تأمل و

بررسی بیشتر

نموده است.

فصل دوم

در این فصل به بررسی نظریاتی از شیخ اشراق می‌پردازیم که لازمه آنها قول به اصالت ماهیت یا اصالت وجود است و سعی بر آن است که با تحلیل این نظریات، مختار او را از میان این دو قول بیابیم و بررسی کنیم که آیا مرادش از آنچه اختیار کرده است همان تفسیر رایج از اصالت وجود و یا اصالت ماهیت است؟ از آنجایی که نزاع اصالت وجود و ماهیت از حیث تاریخی از حدود قرن ۹ هجری مطرح گشته است، پس تعمیم این نزاع به زمان شیخ اشراق نامستند است؛ لذا وظیفه این فصل یعنی یافتن مختار او بر اساس لوزم نظریات فلسفی اش کاری مشکل است و شاید انجام آن مطابق انتظار نباشد. در این فصل کوشش شده است تا آنچه از کلمات وی در رسیدن به مقصود این فصل مؤثر است، بررسی شود:

(۱) اولین مورد از نظریات شیخ اشراق که مورد بررسی واقع می‌شود، کلمات و نظریات وی درباره «هستی محض وجود صرف» است. وی واجب الوجود و همچنین نفس و موجوات مافوق آن را هستی محض و وجود صرف شمرده است که ماهیتی ندارند. این نظریات نه تنها در بدو امر، تنها بر اساس اصالت وجود پذیرفتنی است، بلکه از آنجا که قرائت مشهور از استدلالات شیخ اشراق که در فصل نخست بیان شد، انکار اصالت وجود است، بیان این نظریات، وی را در محل آنها به تناقض‌گویی قرار داده است.^{۲۶} وی در کتاب تلویحات^{۲۷} به اقامه برهان درباره اینکه «واجب الوجود را ماهیتی زاید بر هستی و وجود نیست» پرداخته است. نکات مندرج در این بیان شیخ اشراق که از جهت غایت و هدف این فصل، واجد اهمیت هستند از این قرارند:

(الف) اگر واجب تعالی دارای تفصیل به ماهیت و وجود در ذهن باشد، لاجرم ممکن خواهد بود؛ زیرا اقتضای ماهیت کلی آن است که با توجه به ذاتش وجود افراد کثیر برای آن ممکن است و «حصول یا عدم حصول این افراد به اقتضای ذات ماهیت نمی‌باشد» (عنايت شود نه تنها ماهیت عین تحقق واقعی و خارجی نیست بلکه مقتضی آن نیز نمی‌باشد).

(ب) واجب تعالی وجود صرف است و به واسطه کمال وجودی و نه تمایز ماهوی از اشیا متمایز می‌گردد: «فهو الوجودُ الصَّرفُ البَحثُ الذی لا یَشُوهُ شیء اصلاً من خصوص و عموم و ما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة، لا یتمتازُ إلا بکماله و لانه کل الوجود و کله الوجود.»^{۲۸} پس واجب تعالی، صرف الوجود است که فرض تعدد درباره اش راه ندارد.

(ج) وجوب چیزی جز «کمال و شدت وجود» نمی‌باشد: «إنَّ الوجوبَ لیس الا کمال الوجود الغير المحتاج الی علیه فحسب، و واجب الوجود لا یُشارکُ الاشیاء فی معنی جنسی فلا یحتاجُ الی فصل»^{۲۹} و اگر واجب تعالی با اشیا در مقوله‌ای از مقولات ماهوی مشترک باشد، نیاز به فصل خواهد داشت و چنین نیازی با وجوب و غنا ناسازگار است. بنابراین امتیاز او از اشیا به کمال وجودی است و حمل مفهوم وجود بر مصادیق آن به تشکیک خواهد بود. (عنايت شود که واجب تحت هیچ یک از مقولات مندرج نمی‌باشد).

سهروردی درباره هستی محض بودن نفس و موجودات مافوق آن، در بخشی دیگر از کتاب تلویحات^{۳۰} بحث می‌کند، که نکات زیر حاصل آن بحث است:

(الف) من خویشتن را بدون واسطه حاضر می‌یابم و در چنین حالی هر گونه معنای معقولی را غایب می‌یابم و هیچ گونه تفصیل در تعقل خویش نمی‌یابم.

(ب) از آنجایی که ذات خود را به نحوی می‌یابم که تمام معانی کلیه و هر گونه اضافه‌ای خارج از آن قرار دارد و در آن هیچ‌گونه ترکیبی نمی‌یابم، پس آن را هستی صرف می‌یابم. «وَأَلَسْتُ ادْرِی فی ذاتی الا وجوداً و ادراکاً» در ذات خود جز هستی و ادراک نمی‌یابم. این ادراک به مفهوم متداول نیست، یعنی (ادراک لشیء)؛ چراکه در این صورت باید مفهومی ادراک شود و اضافه‌ای بین من و آن مفهوم باشد، درحالی که تمام معانی کلیه و اضافه‌ای را خارج از خویشتن یافته‌ام، پس جز وجودی که عین ادراک خویشتن است، باقی نمی‌ماند.

(ج) نتیجه دیگر این است که علم کمال وجود است و موجب هیچ‌گونه تکثری نمی‌شود؛ لذا وجود چنین صفتی برای واجب الوجود ضروری است. علم در حقیقت به عدم غیبت بازمی‌گردد، یعنی عدم غیبت شیء از ذات مجرد، و چنین سلبی هیچ گونه کثرت در حیثیات و اضافه‌ای را به همراه نمی‌آورد.^{۳۱}

(د) از اینکه نفس وجود صرف باشد لازم نمی‌آید که واجب الوجود باشد؛ چرا که واجب الوجود موجودی است که اتم و اکمل از آن نمی‌باشد درحالی که وجود من ناقص است و به منزله شعاعی از نور خورشید است.

(ه) بنابراین مراد از امکان (درخصوص نفس و مجردات عالیه) نقص وجود است، چنانکه مراد از وجوب کمال و شدت وجود است به نحوی که از آن اکمل نباشد، و تمایز آنها به ماهیت و فصل نیست.

(و) بنابراین نفس و هر آنچه مافوق آن است وجود محض و هستی صرف است و تفاوت به کمال و نقص است. «إذ کان ذاتی علی هذه البساطة، فالعقول اولی.»^{۳۲} از آنچه تاکنون از کتاب تلویحات درباره صرافت وجود واجب تعالی و نفس نقل شد، نتیجه می‌شود که شیخ اشراق قائل به تحقق خارجی حقیقت وجود در این موارد، بلکه صرافت و تجرد

آنچه او

نور محض

می‌شمارد،

در حقیقت

چیزی است که

تمام حقیقت او

ظهور و آگاهی و

حضور است و

به عبارتی

علم محض است و

تحقق آن عین

آشکاری و

آگاهی است

بدون هیچ

تکثری در

حیثیات و

اضافات.

صدرالمتألهین
 که صاحب مبنای
 اصالت وجود است،
 این کلام را
 تأیید می نماید و
 مفهوم وجود را
 که متصف به
 کلیت و عموم می شود،
 امری بی بهره
 از تحقق خارجی و
 اعتباری و انتزاعی
 می شمارد.

آن از ماهیت است. اما آرا و نظرات وی در دیگر کتبش (در همین خصوص) این نتیجه گیری را مشکل و نیازمند به تأمل و بررسی بیشتر نموده است. وی در کتاب مطارحات^{۳۳} پس از نقد ادله مشایین درباره نزهت و واجب تعالی از ماهیت، و مبتنی خواندن این ادله بر زیادت خارجی وجود بر ماهیت، خود استدلالی را بر اینکه واجب تعالی وجود محض است و ماهیت ندارد، می آورد. نتیجه آن استدلال را با این عبارت مهم بیان می دارد که: «فَلَا وَجُودَ عَيْنِ الْهُوِيَةِ إِلَّا لَهُ - كَانِ الْوُجُودَ اعْتِبَارِيًّا أَوْ غَيْرِ اعْتِبَارِيًّا - وَ لَا وَجُودَ مُتَحَصِّلٍ فِي الْأَعْيَانِ إِلَّا هُوَ عِنْدَ أَصْحَابِ الْاِعْتِبَارِ.»^{۳۴} تنها واجب تعالی است که وجودش عین هویتش است و ماهیت ندارد، و حتی بنا بر این نظر که مفهوم وجود امری اعتباری است و تحقیقی زاید بر تحقق ماهیت ندارد، واجب تعالی وجود متحقق در خارج است. وی در ادامه به توجیه قول کسانی می پردازد که می گویند: «ان ماهيته الاول تعالی اعلى من وجوب الوجود، بل هي ماهية لا اسم لها، اذا عقلت يلزمها في العقل انها واجب الوجود.»^{۳۵} یعنی واجب تعالی را ماهیتی مجهوله الكنه است که لازمه آن وصف، وجوب وجود است. تأویل و توضیح شیخ اشراق این است: منظور از ماهیتی اعلى از وجوب وجود که هیچ اسمی بر آن دلالت ندارد، این است که وجوب وجود ممکن نیست تعقل گردد مگر با نوعی ترکیب که از اضافه مفهوم وجود به مفهوم وجوب پدید می آید و چنین مفهوم مرکبی از واجب تعالی مسلوب است، اما آن گونه وجودی که وجوب آن، کمال و شدت آن است، نه ترکیب آن، به نحوی بسیط است که هیچ اسمی دلالت بر آن ندارد و شایسته کمال و بساطت آن نیست. این سخنان سهروردی نیز نشان از آن دارد که حداقل در مورد حق تعالی، وجود خارجاً متحقق است.

این آرای شیخ اشراق در کنار آرای او در کتاب مقاومت چالشی تأمل برانگیز را پدید می آورد، مطالب مذکور در کتاب مقاومت^{۳۶} از این قرارند:

الف) ماهیت نفس مرکب نیست، بلکه ماهیتی بسیط و ذرّاک است. لازم است «فاعل نفس و موجد آن» نیز در این ماهیت با نفس مشترک باشد و دارای ماهیتی بسیط و ذرّاک باشد لکن به نحو ابط و افضل. این ماهیت بسیط و ذرّاک «حیات محض» است. (از این سخنان شیخ اشراق روشن می شود که کلمه ماهیت در معنایی مشکک به کار رفته است که دارای درجات قوی و ضعیف است و تمایز نفس از مبادی عالیّه آن از جمله واجب تعالی به تشکیک و اختلاف طولی است)

ب) سهروردی در پاسخ به این اشکال که شما قبلاً (در کتاب تلویحات) نفس را وجود صرف دانستید و اینک برای او ماهیتی بسیط قائل هستید، می گوید: «أَمَا أَرَدْنَا «الْمَوْجُودَ عِنْدَ نَفْسِهِ» وَ هُوَ الْحَيُّ إِذْ ذَلِكَ مِنْ خَاصِيَةِ الْحَيِّ، فَإِنَّ غَيْرَ الْحَيِّ لَا يُوْجِدُ عِنْدَهُ شَيْءٌ سِوَاءَ كَانِ نَفْسِهِ أَوْ غَيْرِهِ وَ لَوْلَا الْحَيُّ مَا تَحَقَّقَ مَفْهُومُ الْوُجُودِ نَفْسَهُ، أَمَا أَنْ يَكُونَ الْوُجُودَ مَاهِيَةً عَيْنِيَّةً، فَلَا!»^{۳۷} پس مراد از وجود محض، آن چیزی است که وجودش نزد خودش حاضر است که این حضور از خصوصیات حیات است؛ چرا که برای غیر حی «حضور» متصور نیست. در این میان فقره «لَوْلَا الْحَيُّ الْخ» فقره بسیار مهمی است که بعداً از آن استفاده می کنیم. بنابراین خود وجود نمی تواند در خارج ماهیتی در کنار دیگر ماهیات (به نحو معقول اولی) باشد. (دقت شود که مراد از وجود در این کلمات نیز همان مفهوم وجود است که معقولات ثانیه است و به این تصریح شده است.)

ج) سپس در پاسخ به این اشکال که «لازمه چنین ماهیتی اندراج تحت مقوله جوهر است و گفته شد اندراج تحت مقوله مستلزم نیاز به فصلی است که نتیجه اش امکان است» می گوید: «الجوهريّة هي كمالية قوام الماهية و هي اعتبارية.»^{۳۸} جوهریت وصفی لازم این ماهیت است و نه مقوم آن، لذا از صدق جوهریت، بر واجب تعالی، امکان لازم نمی آید. زیرا جوهریت ناظر به کمال قوام ماهیت است و از صدق جوهر ترکیب ماهوی لازم نمی آید و بساطت ماهیت نفس و موجودات مافوق آن لازم نمی آید. همچنین سلب ماده و تجرد از آن نیز مانند جوهریت لازمه «حیات» است، بنا بر آنچه گفته شد حی مدرک لِنَفْسِهِ است و ظاهر لِنَفْسِهِ است و بنا بر این «حی» همانا «نوریت و تجرد قدسی» است که قیام بنفَس (جوهریت) و سلب ماده (حضور) لازمه آن است؛ زیرا آنچه قائم به غیر است برای خود حصولی ندارد تا برای خود حضور داشته باشد. بنا بر آنچه گذشت حی قائم همان نور قائم است و حیات همان نوریت مجرد است. پس ماهیت موجود مجرد، نفس و نفس و مافوقها - که ماهیتی بسیط و مشکک است - «نور مجرد» است.

د) با توجه به آنچه گذشت وی در کتاب مطارحات^{۳۸} به جای اینکه واجب تعالی را وجود صرف و هستی محض بداند، آن را ذات بسیطی می داند که «كلها انيية حيّة درآكة» می باشد. و دلیل این حکم را آن می داند که ما خود را ذاتی بسیط و خالی از ترکیب جنسی و فصلی می یابیم. پس علت نفس ما به طریق اولی از چنین حیات و ادراکی بهره مند است و این ماهیت بسیط شدت و ضعف دارد. (شیخ اشراق در جای جای کتاب حکمة الاشراق به واجب تعالی، نورالانوار اطلاق می نماید و آن را نور محض می شمارد، در عین حال نفوس و عقول را نیز از سنخ نور می داند)

آنچه از کتاب مقاومت و مطارحات نقل شد با نتایجی که در موارد پیش از سخنان او گذشت ناسازگار به نظر

می‌رسد و از آنجایی که ناظر به مباحث کتاب تلویحات و مفسر آن است، جای بررسی دقیق این مسئله وجود دارد که آیا نمی‌توان همین سخنان او را به معنای قول به اصالت ماهیت دانست و کلمات قبلی را به همین تأویل نموده و وی را از قائلان به اصالت ماهیت به معنای رایج دانست؟ در تحلیل نهایی پس از نقل دیگر نظریات وی به پاسخ این سؤال خواهیم پرداخت.

۲) دومین مورد از نظریات شیخ اشراق که ما را در رسیدن به هدف این فصل یاری می‌نماید، نظر او درباره «مسئله جعل و ارتباط میان علت و معلول است». او بارها این نظر را ابراز نموده است که آنچه فاعل به شیء اعطا می‌کند، ماهیت شیء است: «نفس هذه الماهية العينية من الفاعل»^{۳۳} و همچنین از کتاب مقومات پیش از این نقل کردیم که ماهیت نفس و ماهیت فاعل آن مشترک است، یعنی ماهیت «حی دراک» و اختلاف آن دو به تشکیک است. در کتاب مطالعات نیز چنین آمده است: «و هذه على طريقة من يأخذ الوجود اعتبارياً أظهر، فإنّ عنده الشيء له من الفاعل ماهيته، فاذا كانت الماهية نفسها من الفاعل و هي كظلمة...»^{۳۴} و در جای دیگری از این کتاب چنین آمده است: «تمّ اذا بین الوجود من الامور الاعتبارية، فلا يتقدّم العلة على المعلول الا بماهيتها، فجوهر المعلول ظلّ الجوهر العلة»^{۳۵} بنا بر اینکه مفهوم وجود را تحقیق در خارج نباشد، نه تنها فاعل به معلول خویش ماهیت آن را اعطا می‌کند، بلکه همین ماهیت مایهٔ سختیت خارجی بین علت و معلول می‌باشد و تمایز آن دو در کمال و نقص است، یعنی حقیقت معلول سایهٔ حقیقت علت است. در کتاب حکمة الاشراق نیز در این باره چنین آمده است: «لما كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علته الفياضية هويته»^{۳۶} هویت و حقیقت شیء است که از ناحیه علت افاضه شده است؛ زیرا مفهوم وجود اعتباری عقلی و معقول ثانی است و نمی‌تواند حقیقت و ذات امر مجعول باشد.

۳) سومین نظریه سهروردی که در اینجا مد نظر است «نظریه تشکیک در ماهیت» است. وی برای اثبات این نظریه در کتاب مطالعات تحت عنوان «فصل في الشدة والضعف و تتممة الكلام فية»^{۳۷} استدلالاتی را مطرح ساخته است. علاوه بر این تاکنون روشن گشته که وی ماهیت نفس و مبادی عالیه آن را یکی می‌داند که اختلاف آنها صرفاً به تشکیک است. همچنین در مقاله دوم کتاب حکمة الاشراق «بحث فی ترتیب الوجود»^{۳۸} به کرات در مراتب نور و اطلاق تشکیکی آن و تحقق مراتب مختلف آن بحث نموده است. باید دانست که چون ماهیت مد نظر شیخ اشراق، حقیقت و هویت خارجی شیء است و نه صرفاً مفهومی نوعی و همچنین این ماهیت بسیط است و نه مرکب از اجزای ذاتی ماهوی، اشکالاتی که مشابین به تشکیک در ماهیت وارد می‌ساختند، به نظریه شیخ اشراق درباره تشکیک در ماهیت وارد نمی‌آید. علاوه بر این طرح «قاعده امکان اشرف» در آثار وی، به تبیین و توضیح این نظریه کمک می‌کند. بنابراین تشکیک در ماهیت یعنی تشکیک در حقیقت بسیطی که در عین وحدتش مراتب مختلف دارد؛ لذا کاملاً قابل تصور است که ماهیت واحدی را افراد مختلف در طول یکدیگر باشد.

۴) چهارمین و آخرین نظریه سهروردی که مد نظر ماست، نظریه او درباره «تشخص» است. وی اضافه شدن قیود به یک ماهیت کلیه (یا بهتر بگوییم، مفهوم عقلی) را باعث تشخص آن نمی‌داند، بلکه تشخص را همواره تابع هویت و تحقق امر در خارج می‌شمارد: «فليس الا الحكم بان التشخص باعتبار الهوية الواقعة عيناً، و كل هوية وقعت عيناً، تشخصت و منعت الشركة، بلى الامتياز عند المميزين، يكون بلواحق، ثم قد لبتماز كل من شيئين مقترنين عن مشاركيه بصاحبه الآخر»^{۳۹} پس: تشخص به حسب هویت متحقق در خارج است و هیچ امری بحسب تحقق ذهنی و از آن حیث که مفهوم است، متشخص نمی‌باشد. علاوه بر این از آنجایی که تشخص فرع تحقق است و ملاک آن، هویت خارجی است، پس هر امر که «ما به التحقق» و اصیل باشد، لاجرم باید «ماه تشخص» نیز باشد و طبیعتاً چنین امری عین خارجیت است و مجال است که به ذهن انتقال یابد و متصف به ذهنیت شود. در نهایت، امتیاز شیء از غیر خودش که امری اضافی و اعتباری است، به



عوارض و لواحق حاصل می‌شود و این امتیاز هم در ذهن متصور است و هم در خارج.

تحلیل و جمع بندی نهایی این نظریات

پس از ذکر نظریات باید به نتیجه این فصل پرداخت؛ یعنی اینکه نظر سهروردی درباره حقیقت خارجی چیست؟ با توجه به آنچه تاکنون گفته شده است، در مواردی که او درباره حقیقت اشیا از کلمه ماهیت استفاده کرده است، برای آن خصوصیتی قائل است مانند اینکه:

الف) این ماهیت متحقق در اعیان، عین تحقق در اعیان است و نه اینکه زاید بر آن و همراه آن باشد؛ چرا که در این صورت تحقق در اعیان امری است زاید بر ماهیت و بنابراین، ماهیت هویت شیء را نمی‌سازد.

ب) این ماهیت همان چیزی است که علت جعل می‌کند و سنخیت علت و معلول نیز در همین ماهیت است. ج) وصف دیگر این ماهیت تشکیک است، تشکیکی که او برای این ماهیت یا حقیقت نور یا حیّ درآک تصویر می‌نماید، تشکیک خاصی است که در امر واحد متحقق خارجی، کثرت برقرار است به نحوی که مابه‌الکثرة و الاختلاف به همان امر واحد که ما فيه الاشتراک است، رجوع می‌نماید. به خلاف تشکیکی در بعضی مواضع از آثار وی به وجود اسناد داده شده است؛ زیرا این تشکیک، تشکیک عامی است که صرفاً در صدق مفهوم واحد بر مصادیق مختلف یافته می‌شود، نه در مراتب حقیقت واحد؛ زیرا مفهوم وجود، مفهومی اعتباری است که در خارج یافت نمی‌شود.

د) این ماهیت بسیط است از ترکیب خارجی و ذهنی، یعنی از ترکیب ماده و صورت و همچنین از ترکیب جنس و فصل، به نحوی که مفاهیمی نظیر جوهر از لوازم این ماهیت می‌باشند، نه جزء ذات آن.

ه) این ماهیت چون مابه‌التحقق است و عین تحقق خارجی است، پس مابه‌التشخص نیز می‌باشد و بنا بر آنچه گذشت چنین امری که عین واقعیت و خارجیت است، هیچ گاه به ذهن نمی‌آید و در ظرف تحلیل عقلی حاضر نمی‌شود، بلکه هویت خارجی اشیا است.

اما درباره آنچه سهروردی درباره صرافت وجود حق تعالی و نفس گفته است و منظور از این وجود محض را، حیات محض و یا حیّ درآک و یا نور مجرد دانسته است، باید چنین گفت که مفهوم حیات و علم نیز مانند مفهوم وجود اعتباری می‌باشند؛ زیرا در مورد آن دو نیز قاعده «مایلمن من وقوعه تکرر نوعه» و «ما یمشی تأخره عن موضوعه» صادق است یعنی حیات و علم به وجود موضوع متحقق می‌باشند (درخصوص خداوند، عقول و نفس) و نه زاید بر آن. و چنانکه شیخ اشراق خود این نکته را درباره علم مطرح ساخت، یعنی صفتی که عین حضور و عدم غیبت است و انصاف به آن هیچ گونه کثرتی را در ذات موجب نمی‌شود. و از همین جهت وجود چنین صفتی را برای واجب تعالی ضروری شمرده است. اما مفهوم «نور»؛ نباید این اشتباه را درباره نور (و کلمات مشابه آن مانند شعاع، اشراق و غیره) در کلمات شیخ اشراق مرتکب شد که آن را ناظر به معنایی که با تخیلات شاعرانه قابل درک است، دانست. همچنین نباید این اشتباه را کرد که نور را در آثار او مساوی حقیقت وجود در حکمت متعالیه قرار داد زیرا او تنها دسته‌ای از موجودات را نور می‌نامد و دسته دیگر یعنی جسم و جسمانیات را برزخ یا حتی ظلمت می‌نامد (مراجعه شود به حکمة الاشراق و آثار فارسی سهروردی). نور در نزد او همان حقیقت «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است، یعنی خصوصیت اصلی نور این است که به خودی خود آشکار است و دیگر اشیا بواسطه آن آشکار می‌شوند و یا به تعبیر دیگر نور همان ظهور و نامحجوبی است که حقیقت صفت علم و ادراک و حیات می‌باشد و همه آنها در خصوصیت اصلی «حضور» مشترکند. پس آنچه او نور محض می‌شمارد، در حقیقت چیزی است که تمام حقیقت او ظهور و آگاهی و حضور است و به عبارتی علم محض است و تحقق آن عین آشکاری و آگاهی است بدون هیچ تکثری در حیثیات و اضافات که نیازی حتی به کثرت تفصیلی «وجود و ماهیت» باشد. ماهیت چنین حقیقتی را وی نور می‌شمارد که همان ظهور است و عین تحقق و وجود آن است، لذا این ماهیت هیچ گونه غیریتی با تحقق خارجی ندارد و لذا امری که حقیقت آن نور محض باشد از همه ترکیبات، حتی ترکیب وجود و ماهیت بری و بسیط است. پس اگر او حیات، علم و نور را به مثابه ماهیت نفس و موجودات مافوق آن، حتی واجب تعالی بیان می‌دارد، مرادش از ماهیت، ماهیتی که وجود بر آن زاید است و در مقابل اصالت وجود، اصالت آن طرح می‌شود و همان گونه که خود وی گفت این ماهیت ممکن است و می‌تواند افراد بیشمار داشته باشد، نیست.

همچنین سهروردی احکامی نظیر نفی هر گونه ترکیب یا سلب مفهوم کلی و ماهیت معقوله، درباره واجب تعالی و نفس بیان می‌دارد که این احکام با فهم متعارف و رایج از ماهیت سازگار نیست.

در نهایت باید چنین گفت: اگرچه شیخ اشراق از اینکه کلمه «وجود» را در مورد هویت خارجی، حقیقت واجب تعالی

همچنین

نباید این اشتباه را کرد

که نور را

در آثار سهروردی

مساوی حقیقت وجود

در حکمت متعالیه

قرار داد.

او را نمی‌توان

قائل به همان

اصالت ماهیتی دانست که

در حکمت متعالیه و

در مقابل اصالت وجود،

مردود شمرده

شده است.

و حقیقت نفس استفاده نماید پرهیز می‌نمود - مخصوصاً با توجه به آثاری مانند مقاومات، مطارحات و حکمة الاشراق - (و شاید این پرهیز به خاطر همان نزاع ایشان با مشایین درباره معقولات ثانیه و از آن جمله «وجود» باشد) لکن ایشان برای حقیقت و هویت خارجی صفاتی را قائل هستند که به هیچ وجه قابل تطبیق بر ماهیت اصطلاحی نیست؛ لذا او را نمی‌توان قائل به همان اصالت ماهیتی دانست که در حکمت متعالیه و در مقابل اصالت وجود، مردود شمرده شده است. ماهیت در اصطلاح مشهور و همچنین حکمت متعالیه به صورت مفهومی کلی و معقول درمی‌آید و مابه‌الاشتراک ذهن و خارج است، یعنی ماهیت عیناً به ذهن انتقال می‌یابد و نسبت آن به حسب ذات به وجود و عدم یکسان است که تمام این موارد مخالف احکامی است که شیخ اشراق برای هویت عینی و واقعیت اشیا برشمرده است. مؤید دیگر ما آن است که او حیات را ماهیت نفس برشمرده است لکن درباره این ماهیت می‌گوید: «لولا الحیّ ما تحقق مفهوم الوجود نفسه» یعنی این حیات تنها امری است که می‌توان آن را تحقق مفهوم وجود شمرد، زیرا حیات وجود شیء نزد خودش و حضور است. (این فقره پیشتر از کتاب مقاومات نقل شد) بنابراین ماهیتی مصداق مفهوم وجود است (نه فرد آن تا مفهوم وجود، ذات آن باشد). پس اگر بتوان گفت شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است، باید به این نکته توجه کرد که بین نظر او و اصالت ماهیت مطرح شده در کتب رایج و متأخر، فرسنگ‌ها فاصله است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۴.
۲. شرح اشارات و تنبیهات، خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، صص ۳۰ - ۳۱.
۳. الیهیات شفه، تصحیح استاد حسن‌زاده، ص ۳۶۸ - ۳۷۱.
۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۴.
۵. اسفار، ج ۶، فصل ۵، موقف ۱، ص ۴۶.
۶. استدلالی از همین قبیل که مؤید فرمایش شیخ اشراق در انتساب قول زیادت خارجی به مشایین است را در ابتدای نمط ۴ اشارات از خواجه نصیر مشاهده می‌کنیم «المحمول باتسکیک... انما یکون عارضالها، فاذن هو معلول» ج ۳، صص ۱ - ۲.
۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۲.
۸. همان، ص ۲۳، س ۵.
۹. همان، ص ۱۵.
۱۰. همان، ص ۲۴، س ۴.
۱۱. همان، ص ۱۶۲.
۱۲. همان، ص ۱۶۳.
۱۳. همان، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.
۱۴. همان، صص ۱۶۲ - ۱۶۹.
۱۵. همان، صص ۳۴۳ - ۳۶۰.
۱۶. همان، ص ۳۴۷.
۱۷. همان، ج ۲، صص ۶۴ - ۶۵.
۱۸. همان، صص ۶۷، ۶۸، ۳۵۸.
۱۹. همان، ج ۱، ص ۲۴ و صص ۳۴۰ - ۳۷۱؛ ج ۲، ص ۴۹؛ قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۲، قاعده ۹۸، (چاپ قدیم).
۲۰. چنانچه در کتاب معقول ثانی نوشته محمد فتابی اشکوری، ص ۵۳ (چاپ مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره)) چاپ نخست، چنین گمان شده است که شیخ اشراق این دو دسته مفاهیم را تفکیک ننموده است.
۲۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۶۲.
۲۲. منطقی تلویحات، تصحیح علی‌اکبر فیاض، ص ۸۹؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۶۴۲، چاپ اول.
۲۳. مجموعه مصنفات اشراق، ج ۱، ص ۱۶۹.
۲۴. اسفار، ج ۱، فصل ۳، از منهج اول از مرحله اول، ص ۶۳، بیروت، ۱۴۲۳ هـ.
۲۵. نگر به: اسفار (الحکمة المتعالیة) ج ۱، منهج اول، فصل ۴، صص ۶۵ - ۶۸؛ فصل ۷، صص ۷۷ - ۸۵، بیروت، ۱۴۲۳ هـ؛ شرح منظومه ج ۲ ص ۶۸ تصحیح استاد حسن‌زاده؛ نهاية الحکمة صص ۱۶ - ۱۸، طبع ۱۴۲۲، مؤسسه نشر اسلامی، لکن آنچه در این فصل گذشت برای روشن شدن مدعای ما و استدلالات شیخ اشراق کافی است.
۲۶. نگر: اسفار، ج ۱، فصل ۴ از منهج ۱، ص ۶۷ و ۶۸، بیروت، ۱۴۲۳ هـ.
۲۷. مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۴ - ۳۹.
۲۸. همان، ص ۳۵.
۲۹. همان، ص ۳۷.
۳۰. همان، صص ۷۰ - ۷۴؛ صص ۱۱۵ - ۱۱۸.
۳۱. همان، ص ۷۲.
۳۲. همان، ص ۱۱۷.
۳۳. همان، صص ۳۹۰ - ۴۰۱.
۳۴. همان، ص ۳۹۲.
۳۵. همان، ص ۱۸۶ - ۱۸۸.
۳۶. همان، ص ۱۸۷.
۳۷. همان، ۱۸۸.
۳۸. همان، ج ۱، صص ۴۰۳ - ۴۰۴.
۳۹. همان، ص ۶۶.
۴۰. همان، ص ۴۰۲.
۴۱. همان، ۳۰۱.
۴۲. همان، ج ۲، ص ۱۸۶.
۴۳. همان، صص ۲۹۳ - ۳۰۲.
۴۴. همان، ج ۲، صص ۱۲۵ - ۱۶۷.
۴۵. همان، ص ۱۶۳.