

مسأله تشکیک خاصی در اندیشه میرفندرسکی با نگاهی بر آرای ابن سینا و شیخ اشراق

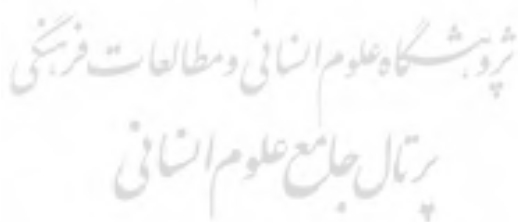
حسین مخیران* محمدکاظم علمی**

چکیده

مسأله تشکیک در وجود از مباحث بنیادین فلسفی است. در فلسفه اسلامی برخی تشکیک در وجود را پذیرفته‌اند و برخی منکر آنند. جستار حاضر در پی آن است که با مقایسه آرای سه اندیشمند مسلمان، موضع خاص میرفندرسکی را در این باره مورد کنکاش قرار دهد و با ارائه ادله معتبر و مستند، نشان دهد که بر خلاف نظر مشهور درباره میرفندرسکی، وی قائل به تشکیک خاصی است.

واژه‌های کلیدی

تشکیک، تشکیک عامی، تشکیک در وجود، اصالت وجود، اصالت ماهیت



* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد واحد بین الملل (نویسنده مسوول) h.mokhayeran@chmail.ir

** دانشیار فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد elmi@ferdowsi.um.ac.ir

۱- مقدمه

تشکیک، نحوه تشکیک خاصی است که در وجود قائل است که از قبیل تشکیک عامی نیست و شاید نظر او این باشد که موجودات با آن که در حقیقت نوعیه یکسان هستند، در مراتب مشکک اند و در عین اتحاد در نوع، به کمال و نقص مشکک‌اند و تشکیک آن‌ها در مراتب است و آن مراتب هم امور عدمی هستند. بنابراین در عین اتفاق در نوع مشکک‌اند (سجادی، ۱۳۸۸: ۸۷).

۲-۳- تشکیک خاصی

تشکیک را در مواردی خاصی می‌گویند که «ما به الاختلاف» در آن، عین «ما به الاتحاد» باشد و اختلاف در مراتب باشد نه به امور زائد بر ذات. بنابراین بحث تشکیک مبتنی بر اصالت الوجود است و «ما به الامتیاز» واقعیات خارجی باید از سنخ ما به الاشتراک آنها باشند. وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است که همگی در وجود بودن اشتراک دارند و تفاوت آنها در شدت و ضعف و آثار وجود است. در رأس سلسله مراتب وجود، خدای متعال قرار دارد که نور وجودش قائم به ذات خود اوست و هیچ شرط و قیدی ندارد، حمل وجود بر او یک قضیه ضروریه ازلیه است و هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد اما سایر مراتب وجود وابسته و متعلق به خدای متعال هستند. پس وجود خداوند اصل حقیقت وجود است و سایر مراتب وجود، پرتوی از اویند. این گونه تشکیک را تشکیک خاصی یا «تشکیک اتفاقی» گویند، زیرا «ما به الاتفاق» عین «ما به الاختلاف» است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۸۹).

۲-۴- تشکیک عامی

تشکیک را در مواردی تشکیک عامی می‌نامند که ما به الاختلاف در آن غیر ما به الاتحاد باشد و در حقیقت تشکیک به امور زائد بر ذات باشد از قبیل عوارض و

متعاقب اثبات اصالت وجود و فهم این که جهان محل بروز و ظهور هستی است، این سئوال خودنمایی می‌کند که این موجودات گوناگون و به ظاهر پراکنده آیا به طریقی با یکدیگر ارتباط دارند که بتوان از آنها حتی الامکان مفهوم واحدی انتزاع کرد؟ در مقام پاسخگویی به این سئوال، از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و میرفندرسکی استفاده خواهد شد. با توجه به اینکه این مسأله نتایج مهمی در تعیین نظام‌های فلسفی دارد، تبیین آن در آرای فیلسوفان به تبیین نظام‌های فکری آنان منجر خواهد شد.

۲-تشکیک

۱-۲- تعریف لغوی تشکیک

در وجه تسمیه واژه مشکک گفته‌اند که در بادی امر ناظر را به شک می‌اندازد که آیا مفهوم مورد نظر متواطی است یا مشترک لفظی (مدرس آشتیانی، ۱۳۶۷: ۱۲۵).

اطلاق لفظ واحد بر چند چیز مختلف، به نحوی که آن لفظ در عین داشتن اشتراک معنایی، نه به طور یکسان، بلکه به درجات متفاوتی بر آن چیزها صدق کند؛ مانند زیبا و روشن. در برابر معانی تشکیکی، آن قبیل از معانی کلی قرار دارند که به نحو یکسان به افراد خود حمل می‌شوند و به آن‌ها متواطی گفته می‌شود. در تواطؤ افراد نسبتی مساوی با کلی اطلاق شده‌اند اما در تشکیک، افراد در مصداق بودن برای کلی اطلاق شده‌اند بر یکدیگر ترجیح و الویت دارند (غزالی، ۱۹۶۱: ۸۲؛ تهانوی، ۱۸۶۲: ۷۸۱-۷۸۰، ابن سهلان، ۱۳۱۶: ۱۹).

۲-۲- تشکیک اتفاقی

ملاصدرا این اصطلاح را در کتاب اسفار به کار برده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۴). ظاهراً مراد او از این نوع

منکر چنین نظریه ای شده اند^۳ (محقق، بی تا: ۴۷۰-۴۶۹).

بنابراین بحث درباره تشکیک با رویکرد فلسفی از ابتکارات فلاسفه اسلامی است و در اندیشه های یونان سخنی بدین معنا مطرح نبوده است. زیرا این مسأله از یک سو ریشه در نظریات عرفانی عرفای اسلامی دارد و از سوی دیگر در نتیجه برخورد فیلسوفان با افکار متکلمان پدید آمده است (مطهری، ۱۳۶۵: ۳ / ۲۷۹).

طبق نظر مشهور، مسأله تشکیک خاصی از زمان ملاصدرا طرح گردیده است گرچه می توان براساس آرای که از فلاسفه پیشین در دسترس است، موضع آنان را در این باره معلوم کرد اما نظر نگارنده بر آن است که این بحث، مقدم بر ملاصدرا توسط میرفندرسکی مورد توجه و اشاره قرار گرفته است که به دلایل مورد بحث، در این مقاله به اثبات می رسد.

۴- دیدگاه ابن سینا

شیخ الرئیس و پیروان او از حکمای مشاء، وجود را حقایق متباین می دانند و معتقدند کثرت موجودات در جهان به هیچ نحوی به وحدت منجر نمی شود. این اندیشه در میان مشائیان به نظریه تشکیک عامی شهرت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۱).

بوعلی سینا بر این اعتقاد است که موجود، شدت و ضعف ندارد و کم تر و ناقص نمی شود و تنها تفاوت در سه حکم را می پذیرد: تقدم و تاخر، بی نیازی و نیاز، وجوب و امکان. به همین جهت وقتی تقدم و تاخر در نظر گرفته شود، ابتدا علت نیز بی نیاز از معلول است و معلول، محتاج آن است و نیز علت، واجب الوجود است و معلول ذاتاً ممکن الوجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۷۶).

قوایل (سجادی، ۱۳۸۸: ۸۴). به نحوی که صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نباشد، بلکه به طور مختلف بر افراد خود تطبیق کند. به گونه ای که آن مصادیق، همه در معنای آن اسم مشترک باشند و در عین حال یکسان نباشند. مثلاً کلمه حرارت بر مراتب گوناگون گرما به صورت متفاوت صدق می کند و یا اشیاء در حرارت یکسان نیستند یا سفیدی بر اشیای سفید صدق می کند، اما برخی سفیدترند و برخی کم تر سفیدند. مثلاً کلمه سفید بر برف، پنبه و عاج فیل صدق می کند، اما یکی اقدم یا اشد از دیگری است. در این تشکیک، ما به الاختلاف غیر از ما به الاشتراک است. یعنی پنبه، برف و عاج فیل در اصل سفیدی مشترکند، اما در امور دیگر با یکدیگر متفاوتند و همین تفاوت ها باعث شده است که یکی سفیدتر از دیگری باشد. در واقع، این جا اختلاف به امور زاید بر ذات این اشیاء است، لذا این نوع تشکیک به تواطؤ بر می گردد، ولی افراد ساده اندیش (عموم مردم) این را تشکیک می پندارند و لذا آن را تشکیک عامی گویند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۵۷).

۳- پیشینه

قدیمی ترین سابقه این بحث را می توان در آثار افلاطون نشان داد.^۱ افلاطون و ارسطو، هیچ یک لفظ مشخصی برای این قبیل مفاهیم وضع نکرده اند و لغت تشکیک نخستین بار در آثار مفسران آثار ایشان به چشم می خورد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷: ۱۵ / ذیل تشکیک).

برخی صاحب نظران معتقدند که آرای فیلسوفان اسلامی هم چون فارابی، ابن سینا و غزالی درباره مشکک تماماً از آثار ارسطو اخذ شده است.^۲ اما برخی چنین رویکردی را برنتافته اند و بر اساس تحقیقاتی

پس از ابن سینا، پیروانش گاهی در آثار خود می‌گویند: «تزیید و اشتداد در وجود نیست» و گاهی می‌گویند: «شدت و ضعف در وجود هست» (طوسی، ۱۳۷۰: ۳۵؛ ۱۹۹۵: ۵۱۸ و لاهیجی، بی‌تا: ۵۲). مقصود از این اشارات آن است که در وجود تشکیک عامی وجود دارد اما تشکیک خاصی وجود ندارد.

ابن سینا و پیروان او کلی ذاتی را همواره متواطی می‌دانند و از نظر آنان تشکیک در ذاتی محال است و لذا هیچ ماهیتی مشکک نخواهد بود. پس تشکیک در کجا راه دارد؟

علامه طباطبایی در سیر تطور بحث تشکیک در اندیشه ابن سینا چنین بیان می‌دارند که این مسأله ابتدا در علم منطق و در مباحث کلی و جزئی مطرح گردیده است. کلی با رویکرد منطقی به متواطی و مشکک تقسیم شده است. تشکیک در این بیان از جمله عوارض ماهیت محسوب می‌شود. پس تشکیک در درجه اول در مبحث ماهیت طرح می‌گردد. بر این اساس هرگاه مشکک را بگونه‌ای مشاهده کنیم که در امور خارجی به صورت کیفی و کمی دارای شدت و ضعف است. سپس در می‌یابیم که این مفهوم از حیث وقوع آن بر مصداق اختلافی در آن نیست. زیرا ذاتی از جمله مفاهیمی است که تشکیک در آن راه ندارد، چون تشکیک تنها در عرضیات جاری است، پس عرضیات هیچ‌گونه مطابقی به حسب حقیقت در خارج ندارند چون مطابق تنها برای موضوع و عرض آن مصداق در نظر گرفته می‌شود. اما عرضی از قیام عرض به موضوع آن انتزاع می‌شود، مانند سیاهی که منتزاع از قیام سیاه به جسم است، پس مطابقی در حقیقت برای آن نیست، در نتیجه مانعی برای اختلاف در آن پیدا نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۳۸-۱۳۷).

طبق این بیان، شیخ الرئیس و پیروانش دریافته‌اند که تشکیک در امور ذاتی نمی‌تواند راه داشته باشد. یعنی جنس، فصل و نوع هرگز نمی‌تواند مشکک باشند. بلکه همواره متواطی هستند و چون اعراض نیز نسبت به مصادیق خود یا جنس، یا نوع اند، صدق آنها بر مصادیق خود به نحو تشکیک نخواهد بود. پس همه مفاهیم ماهوی، متواطی هستند و تشکیک تنها در مورد مفاهیم عرضی، مانند سفیدی و سیاهی می‌تواند راه یابد.

اما چرا مشائیان معتقدند مفاهیم عرضی می‌توانند به نحو مشکک بر مصادیق خود صدق کنند؟ به این سؤال چنین می‌توان پاسخ داد که مصداق مفاهیم عرضی در واقع مصداق واقعی نیستند. مفاهیم عرضی در حقیقت حاکی از نسبت میان مصداق و کلی‌ای است که از آن مشتق شده‌اند. زیرا مفاهیم ذاتی هر کدام از مصداق خودش حکایت می‌کند و رابطه ذات با مصداق خودش رابطه عینیت است، یعنی خودش است. مصداق سنگ و چوب، همان عینیت سنگ و چوب است. اما در مفاهیم عرضی، رابطه عینیت بر قرار نیست، زیرا مفاهیم عرضی حاکی از نسبت مبدأ به یک ذات هستند. مثلاً سفید یعنی چیزی که با سفیدی نسبت دارد. به این ترتیب مفهوم سفید ماهیت است و ما به ازای مستقل دارد، در حالی که مفهوم سفیدی چنین نیست. پس رابطه کلی عرضی با مصداق خودش رابطه عینیت نیست. از این رو مصادیق کلی عرضی، مصداق بالعرض هستند و نه مصداق بالذات (مطهری، ۱۳۳۸: ۷ / ۲۰۹-۲۰۸).

ابن سینا برای رد تشکیک در ماهیت، چنین استدلال می‌کند:

فرد «الف» از ماهیت با فرد «ب» از همان ماهیت از آن نظر که کامل و ناقصند، متکثرند؛ زیرا کمال و نقص دو وصف متقابلند. تمایز دو شیء هم عقلاً از سه حال

هر نوری خواه جوهر و یا عرض باشد فی نفسه در حقیقتش اختلافی ندارد مگر به واسطه کمال و نقص و یا به امور خارج از حقیقت نوری با این جهت که اگر نور حقیقتی واحد نباشد، اختلافی به واسطه فصول منوعه ندارد. همچنان که مشائیان معتقدند که نور مرکب از اجزاء بوده است و کمترین آن دو جزء است. او به این نکته اشاره کرده گفته است: پس اگر نور دارای دو جزء باشد و هر یک از آن دو جزء فی نفسه نور نباشد، در این صورت هر یک از آن دو جزء جوهری غاسق یا هیئت ظلمانی بوده است یا یکی از آن دو، جوهری غاسق و دیگری هیأت ظلمانی است. در نتیجه این دو جزء مجموعه ای را تشکیل می دهند که این مجموعه مرکب از دو جزء است که این دو جزء یا هر دو جسم ظلمانی و یا هر دو هیئت ظلمانی و یا یکی جسم ظلمانی و دیگری هیأت ظلمانی است. پس این مجموعه دیگر فی نفسه نور نیست زیرا محال است که نور از ترکیب غیر نور حاصل شده باشد. و اگر یکی از آن دو جزء نور و دیگری غیر نور باشد، در این صورت برای آن مجموعه دیگر نوری نخواهد بود، زیرا مجموعه مذکور از غیر نور تشکیل شده است و داخل در حقیقت نور است در حالی که محال است نور از آنچه غیر نور است حاصل شده باشد. حقیقت نور یکی از آن دو جزء است و همان جزء به عنوان نور محسوب می شود. بنابراین مجموعه مورد نظر دیگر ترکیب از دو جزء نیست در حالی که فرض شده بود ترکیب از دو جزء است و این خلف است. و اگر هر یک از دو جزء، نور باشد پس در این حالت حقیقت نور مختلف است. پس این قسم نمی تواند سبب ظهور نور شود. بنابراین هر نوری چه جوهر و چه عرض دارای یک حقیقت است، اختلاف به واسطه نوع ندارد، بلکه اختلاف آنها به کمال و نقص است و آنچه جاری

خارج نیست یا به تمام ذات یا به جزء ذات و یا به اموری خارج از ذات متمایزند. بنابراین «الف» و «ب» یا به تمام ذات یا به جزء ذات و یا به اموری خارج از ذات از یکدیگر متمایزند. فرض اول به دلیل این که از یک ماهیت نوعیه می باشند باطل است. فرض سوم به دلیل این که امر عرضی خارج از حقیقت شیء است و امر خارج از حقیقت شیء چون نمی تواند داخل در آن و با آن یکی باشد، در حالی که در دو فرد فرض شده است، «ما به الافتراق» همان «ما به الاشتراک» است بنابراین نمی توان قائل به تمایز امور عرضی شد. پس تنها فرض باقی مانده همان تمایز جزء ذات یعنی فصل است. ابن سینا در تأیید این استدلال چنین می گوید: «معنای گفته ما این است که اشتداد شیء در سیاهی سبب تغییر در حقیقت سیاهی است نه در عرضی از عوارض سیاهی. با چنین فرضی تغییر در فصل سبب تغییر در نوع می شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴).

۵- دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق بر خلاف حکمای مشاء به ویژه ابن سینا که معتقد به اصالت وجود بودند بر این اعتقاد بود که در مباحث هستی شناسی اصالت از آن ماهیت است. وی بر این اساس مبانی معرفتی خویش را بنیان نهاد. سهروردی اولین بار تشکیک به کمال و نقص را به عنوان یک دیدگاه خاص، براساس اصالت ماهیت طرح کرد. وی در آثارش در پاسخ به دلیل نخست حکمای مشاء مبنی بر عدم تشکیک به کمال و نقص چنین معتقد است که تفاوت انوار در کمال و نقص است و تفاوت دو نور مجرد، نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات و نه به عوارض، بلکه باید تمایز و تفاوت آنها به کمال و نقص در ماهیت باشد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۹/۲).

مقدار با یکدیگر متفاوت باشند، اولویت مقدار زاید بر مقدار ناقص به کمیت است. مثلاً یک خط بلند و یک خط کوتاه، در عین این که با یکدیگر تفاوت دارند، به هیچ وجه از حقیقت خط بودن خارج نیستند.

نظر شیخ اشراق در این باره چنین است: هرگاه حرارت شیئی شدت پیدا کند پس در خود آن شیء، تغییر صورت گرفته است که این تغییر به واسطه عرض عارض نشده است پس باید به واسطه فصل ایجاد شده باشد که این نیز خطا است. بنابراین هرگاه شیئی حرارت داده شود، تغییر در آن حاصل می شود البته تفاوت میان اشخاص آن به واسطه فصل نیست. پس پاسخ چنین است که آن شیء بدون اینکه عرضی بر او عارض شده باشد، تغییر کرده است. بنابراین قسم سومی در میان است که تغییر به کمال و نقص است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۸۷/۲).

۶- دیدگاه میرفندرسکی

پس از شیخ اشراق، میرفندرسکی نظریه تشکیک را بر اساس اصل اصالت وجود پذیرفت و آن را یکی از اصول فلسفه خود قرار داد زیرا تا قبل از شیخ اشراق، همه فلاسفه مشاء در جهان اسلام و عموم متکلمان، معتقد به تشکیک عامی بوده‌اند.

میرفندرسکی در مسأله تشکیک ابتدا با دلایلی آرای شیخ اشراق را رد می کند، سپس بر اساس اصالت وجود، آرای خود را با محوریت مسأله تشکیک خاصی ارائه می دهد.

مقدمه اول

میرفندرسکی در بحث هستی شناسی، شناخت انسان را متوقف به درک حسی می داند. در برخی از آثار خود به این حقیقت اشاره می کند که فلاسفه برای اینکه به غایت علم که همان تبدیل جهان محسوس به جهان

در این جوهر و عرض است، همین کمال و نقص است. به همین دلیل بین انوار مختلف فرقی مشاهده نمی شود (شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۶-۲۹۵).

شیخ اشراق برای مدعای خود مبنی بر تشکیک در ماهیت دلایلی را ذکر کرده است. که ملاصدرا در تعلیقه بر حکمه الاشراق، (۲۳۶) و نیز در اسفار، (۴۳۲/۱) آن دلایل را مورد بررسی قرار داده است که عبارتند از:

الف) شیخ اشراق گاهی کثرت را ناشی از شدت و ضعف یک حقیقت می داند؛ بدون آن که چیزی خارج از ذات آن حقیقت بر وی اضافه گردد. وی برای این قسم، مواردی را همچون کثرتی که در سیاهی شدید و ضعیف و خط کوتاه و بلند وجود دارد، مثال می زند. شیخ اشراق برای اثبات این نکته باید دلایلی را که مشائیان در نفی این نوع کثرت بیان کرده اند، نقد کند و آن را رد نماید. خلاصه آن که از نظر شیخ اشراق، کثرت اشیاء یا ناشی از امور عرضی است؛ مانند آن چه در افراد ماهیت نوعی متواطی است؛ مثل کثرت زید و عمرو. یا ناشی از تمام ذات و ماهیت آنهاست؛ مانند آنچه در انواع ماهیت جنسی است مثل کثرت انسان و اسب. در حالت سوم ناشی از تمام ذات و ماهیت آنهاست؛ مانند آنچه در دو مقوله مختلف است مثل کم و کیف و یا ناشی از شدت و ضعف و کمال و نقص و تفاضل در خود ماهیت است؛ مانند آنچه در افراد یک ماهیت مشکک است مثل سیاهی شدید و ضعف (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۳۴/۱-۴۳۳).

ب) شیخ اشراق اختلاف میان مراتب شدید و ضعیف را در یک شیء، موجب اختلاف نوعی در افراد آن ندانسته است و همه آن مراتب را در نوع متفق و متحد به شمار می آورد. وی معتقد است هرگاه دو شیء در یک امر ذاتی با یکدیگر مشترک باشند، اختلاف میان آنها به کمال و نقص در ذات شیء است. و هر گاه دو شیء از جهت

ادله خود در باب این موضوع می پردازد. از نظر او، تشکیک در ذاتیات راه ندارد زیرا هر گاه مقدار نسبت به سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی به صورت مشترک در نظر گرفته شود، مقدار مذکور برای هر سه مفهوم به عنوان ذاتی تصور خواهد شد. او برای تبیین بیشتر موضوع مورد بحث، مسئله ای را طرح و به شرح حل آن می پردازد: آیا مقدار در مفاهیم خط، سطح و جسم تعلیمی به یک معنا است؟ اگر به یک معنا نباشد، پس دیگر مشترک میان مفاهیم مذکور نخواهد بود و ذاتی هم نمی توان به آن اطلاق کرد و این، خلاف فرض است زیرا معنای مقدار در سه مفهوم یاد شده، به عنوان مشترک و ذاتی در نظر گرفته شده است؛ اما اگر مقدار در این مفاهیم به یک معنا باشد، در این صورت سه حالت قابل تصور است:

الف) شدت در معنای مقداری که در سطح به کار رفته است، معلول همان مقدار مشترک میان سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی است.

ب) شدت در معنای مقداری که در سطح به کار رفته است، معلول لازم مقدار مشترک میان سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی است.

ج) شدت در معنای مقداری که در سطح به کار رفته است، معلول امری عارض بر مقدار مشترک میان سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی است.

نقد اول

بر اساس فرضیات ذکر شده درباره مقدار، اگر شدتی که در معنای مقداری که در خط لحاظ شده است، معلول عین مقدار یا جزء مقدار و یا لازم مقدار باشد، پس در این حالت شدت مقدار در مرتبه سطح، با شدت مقدار در مرتبه خط یکسان بوده است و دیگر شدت و ضعفی در مقدار دو مرتبه تصور نخواهد شد، و این خلاف فرض است. چنانچه معنای مقدار معلول

عقلانی است دست پیدا نمایند، باید از گذرگاه حس عبور کنند (فندرسکی، بی تا: ۱۷).

با توجه به رویکرد فلسفی او، انسان قوه ای به نام حس دارد که متعلق آن باید در خارج عقل وجود داشته باشد زیرا اهل تحقیق می دانند که در خارج، هر چیزی غیر از وجود معدوم است و برای معدوم نیز شیئی در نظر گرفته نمی شود.

وی در بخشی دیگر از آثار خود در خصوص اثبات اصالت وجود چنین می گوید: «عقل همه عاقلان بر این امر شهادت می دهد که لون در خارج عقل موجود است و ماهیت لون در ذهن از لون خارجی انتزاع شده است» (آشتیانی، ۱۳۶۳: ۱/ ۹۲)؛ پس چنین می توان نتیجه گرفت که میرفندرسکی در بحث اصالت وجود معتقد به تمایز میان هستی و چیستی است. در این تمایز، ماهیت هر شیئی که توسط ذهن انسان درک می شود، منتزاع از وجود خارجی آن شیء است. با این بیان است که وجود مقسم برای وجود ذهنی و خارجی واقع می شود و همچنین وجود ذهنی در برابر وجود خارجی یک نوع وجود تبعی و ظلّی محسوب می شود. بنابراین میرفندرسکی در افکار فلسفی خود در باب وجود شناسی، قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بوده است.

مقدمه دوم

وی نگاهی ژرف به مسئله تشکیک داشته است و به همین دلیل، مخاطب سؤالات صاحب نظران در این بحث بوده است.

رساله تشکیک از جمله آثار فلسفی ابن فیلسوف است که در آن، به پاسخ به سؤال مستشکل پیرامون مسأله تشکیک پرداخته است و بخشی از اندیشه فلسفی وی را نمایان می سازد. میرفندرسکی در پاسخ به این سؤال که آیا تشکیک در ذاتیات جاری است یا خیر، به تقریر

ذکر شده در مقدمه اول، نمی‌تواند مشکک باشد. حاصل آنکه شدت یاد شده نمی‌تواند معلول امر مشترک میان سه مفهوم باشد.

ب) اگر شدت در معنای مقداری که در یکی از مفاهیم به کار رفته است، معلول لازم مقدار مشترک میان مفاهیم باشد، لازم مقدار در مفاهیم مشترک خواهد بود؛ بنابراین لازم مقدار مفهومی متواپی است و از آن معنای مشکک برداشت نخواهد شد.

ج) اگر شدت در معنای مقداری که در یکی از مفاهیم به کار رفته است، معلول امر عارض بر مقدار مشترک میان مفاهیم باشد. این فرض مستلزم آن است که اشتداد و تکامل در خود مقدار مشترک صورت نگرفته باشد، در حالی که مفروض ما حصول اشتداد در خود مقدار است.

مقدمه سوم

در دو مقدمه پیش گفته شد که میرفندرسی برای ماهیت، وجودی تبعی قائل است و اصالت و استقلال را از آن وجود می‌داند؛ بنابراین او به صورت مطلق، منکر تشکیک خاصی نیست بلکه تنها تشکیک خاصی را از وجود اعتباری ماهیت رد می‌کند. با جستجو در آثار وی به شواهدی بر می‌خوریم که حاکی از اعتقاد راسخ او به مسئله تشکیک خاصی در وجود است و می‌توان از آنها به عنوان نتایج بحث تشکیک خاصی نام برد. ذیلاً به برخی از این نتایج در آثار میرفندرسی اشاره خواهد شد.

شاهد اول

بحث بسیط الحقیقه را می‌توان از جمله نتایج تشکیک خاصی و حتی تشکیک در ظهورات تلقی کرد. میرفندرسی در یکی از ابیات قصیده یائیه، به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئ من الاشیاء» اشاره می‌کند.

امر عارضی باشد، در این صورت، امر عارضی باید در این مفاهیم وجود داشته باشد. حاصل آنکه این مفاهیم افراد یک نوع بوده و تنها به واسطه امر عارضی از یکدیگر متمایز می‌شوند. در حالی که این مفاهیم، هر کدام ماهیت نوعیه جداگانه ای دارند.

نقد دوم

لفظ مقدار از جمله الفاظی است که می‌توان مراتبی از شدت و ضعف را در آن لحاظ کرد و به دلیل همین ویژگی است که در مفاهیمی چون خط، سطح و جسم تعلیمی حمل می‌شود و با توجه به اینکه مقدار لفظی دارای مراتب است، از جمله الفاظ تشکیکی به شمار می‌رود.

چنانکه از نظر گذشت، یکی از مبانی فلسفه میرفندرسی در بحث هستی‌شناسی، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بود. بر اساس این اصل، ماهیت دارای وجودی ظلی و تبعی است و از خود وجود مستقلی ندارد به همین دلیل باید گفت: اگر از ماهیت مقدار، شدت و ضعف استنباط می‌شود، این شدت و ضعف در حقیقت از آن وجود مقدار است.

با توجه به مقدمه ذکر شده، اینک از زاویه دیگر به تحلیل هر یک از گزاره‌های طرح شده در خصوص تشکیک در ذاتیات پرداخته خواهد شد.

الف) شدت در معنای مقدار در هر یک از مفاهیم خط، سطح و جسم تعلیمی، معلول مقدار مشترک در این مفاهیم است. پس علت که همان مقدار مشترک در سه مرتبه است، باید واجد چنین شدتی به نحو اکمل باشد و چون معلول، مرتبه ای ضعیف از مرتبه علت است، بنابراین، شدت در معنای مقدار در هر یک از سه مفهوم، مرتبه ای ضعیف از مرتبه شدید علت را واجد است و این در حالی است که مقدار در مفاهیم ذکر شده، به عنوان ذاتی تلقی شده است و ذاتی نیز به دلیل

صورت عقلی بی پایان و جاویدان بود

با همه و بی همه مجموعه یکتاستی

(اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۶۸).

حکیم عباس دارابی، شارح قصیده، در شرح این قصیده چنین می گوید: «عقول قادسه نیز بسیط می باشند. پس جامع جمیع کمالات ممکنات مادون، به نحو اعلی و اتم هستند. به گونه ای که وحدت آنها، وحدت حقه جمعیه ظلیه است چنانچه واجب تعالی را وحدت حقه جمعیه حقیقیه گفته اند» (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۶۸).

در شرح گیلانی، ذیل بیت مذکور، چهار صفت برای جوهر عقلی ذکر شده است. شارح اولین صفت را بی پایان بودن جوهر عقلی می داند. پس جوهر عقلی در ذات خود محدود به حد نیست چون صادر اول است.

بنابراین، صادر اول به واسطه فیض غیر متناهی، غیر متناهی است. پس چنانکه ذات واجب، مجرد است و علت جمیع اشیاء است، همچنین عقل او نیز مجرد است و علت جمیع ما تحت خودش است. بنابراین باید عالم باشد به ذات خود به جهت اینکه او علت جمیع اشیاء است. صفت دوم، جاویدان بودن و فنا ناپذیر بودن جوهر عقلی است زیرا ذات واجب، علت تامه اوست و تخلف معلول از علت تامه، محال است.

صفت سوم اینکه جوهر عقلی به همه اشیاء و بی همه اشیاء باشد، چون جوهر عقلی علت مراتب مادون خود است و هر علتی باید تمام معلول و مقدم بر معلول خود باشد پس همه اشیاء باید باشد. بنابراین، جوهر عقلی با حیثیت قیومیت با همه اشیاء است اما با حیثیت ذات با هیچ یک نیست. پس این صفت از حق تعالی برای جوهر عقلی اقتباس شده است. از علی (علیه السلام) روایت شده است که «داخل فی الاشیاء لا بالمازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمابینه». چنانکه نفس ناطقه انسان نه در داخل بدن به مازجه و نه در

خارج از بدن به مابینه است. صفت چهارم، جمیع اشیاء بودن جوهر عقلی است. بنابراین جوهر عقلی یکتاست زیرا صادر اول واحد است و گر نه لازمه تعدد در ذات حق تعالی خواهد بود. اما اینکه مجموع اشیاء است به جهت این است که عقل، بسیط است و به همین علت جمیع اشیاء است (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۲۶۷-۲۶۳).

با عنایت به نکات ذکر شده ثابت شد که اولاً جوهر عقلی، بسیط است چون صادر اول است، پس ذات حق تعالی به اتم و اعلی، بسیط است و صفات مذکور برای جوهر عقلی به اتم و اعلی درجات از آن ذات حق تعالی است.

ثانیاً جوهر عقلی در عین وحدت، کثیر و در عین کثیر بودن، دارای وحدت است؛ در نتیجه این صفت به صورت بالذات، به حق تعالی و به صورت بالعرض، به جوهر عقلی اطلاق می شود.

شاهد دوم

وی بر اساس آنچه در رساله حرکت به آن پرداخته شده است، بحث حرکت را مطابق با نظر حکمت مشاء تدوین کرده اما این نظریه در قصیده یائیه، دچار تطور و تحول شده است به گونه ای که وی در این قصیده، از حرکت در اعراض فراتر رفته و برخلاف حکمایی چون ابن سینا به اعتقاد خود حرکت جوهری را نیز را نشان داده است. او در بیت دوم این قصیده چنین می گوید:

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

جانب بالا شدی با اصل خود یکتاستی

(اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۴۵)

میرفندرسکی به جز قصیده یائیه، سایر آثار خود را بر اساس حکمت مشاء به رشته تحریر در آورده است به گونه ای که در این آثار، اصالت وجود به عنوان بارزترین نکته قابل تأمل است؛ اما به بحث تشکیک خاصی در

قالب اشعاری در قصیده یائیه بدان اشاراتی داشته است. چنانکه می دانیم، بوعلی سینا که پس از ارسطو و فارابی سر سلسله حکمت مشایی است، بر این باور بود که حرکت در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع جاری است و در غیر این چهار مقوله، حرکت صورت نمی پذیرد اما در میان مقولات، مقوله جوهر، اساسی ترین مقوله است به گونه ای که همه مقولات دیگر، فرع و تابع مقوله جوهرند و جوهر به منزله ذات است و همه آن نه مقوله به منزله صفات برای او هستند. اما به عقیده ارسطو و ابن سینا و بلکه عموم فلاسفه، حرکت در این مقوله محال است. پس بنا بر نظریه این دو فیلسوف، هنگامی که به جهان نگرسته می شود و صفات آن ذات ها از نظر گذرانده می شود، مشاهده که ذات ها همه از ثبات زمانی برخوردارند و تنها در برخی صفات یعنی صفات کمی و کیفی و آینی و وضعی حرکت صورت می گیرد، پس حرکت یعنی تغییر تدریجی در زمان منحصر در برخی صفات است. با این رویکرد، هنگامی که به جهان بنگریم، چهره جهان بیش از آنچه متغیر بنماید ثابت می نماید (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۴۹). ممکن است این دیدگاه از آنجا ناشی شود که ابن سینا و همفکران او، قائل به اصل تشکیک خاصی در مراتب وجود نبودند و چنین می اندیشیدند که موجودات با یکدیگر متباین هستند. با توجه به این نکته، جوهر و عرض نیز دو وجود متباین از دارند. بنابراین اگر در یکی از این دو وجود حرکت، تحقق پیدا کند ممکن است در جوهر که وجودی متباین از عرض دارد، چنین حرکتی تحقق پیدا نکند. اما وجه تمایز افکار فلسفی میرفندرسکی از مشائیان در این بود که وی علاوه بر اعتقاد به اصالت وجود، تشکیک خاصی را در وجود یکی از اصول فلسفه خود قرار داد و همین اعتقاد است که اندیشه او را دگرگون می کند و اعتقاد او را به سوی وجود حرکت در تمامی مراتب وجود مادی

سوق می دهد. میرفندرسکی چون قائل به اصل تشکیک خاصی در وجود بسیط بود، بر این اعتقاد بود که حرکت زمانی که در یکی از مراتب وجود مادی تحقق داشته باشد، بی شک در سایر مراتب وجود نیز تحقق دارد. به عنوان مثال، عرض و جوهر دو مرتبه از مراتب وجود هستند. وقتی عرض مشمول حرکت شود، به تبعیت از آن، جوهر نیز از این قاعده مستثنی نمی ماند زیرا جوهر و عرض هر دو از سنخ موجودات سیال و مادی هستند و عرض تابع وجود جوهر است. پس چون جوهر، علت وجود عرض است و عرض نیز وجود خود را از علت خود که جوهر است، اخذ کرده است، بنابراین چگونه می شود علت فاقد آن ویژگی باشد که معلول، آن را داراست؟ با بیان این نکته به اثبات می رسد که میرفندرسکی با ارائه مبانی فلسفی خود، اعتقاد خود را به حرکت در جوهر که یکی دیگر از نتایج تشکیک خاصی در وجود است ابراز می دارد.

شاهد سوم

از دیگر شواهد درباره قبول نظریه تشکیک خاصی توسط میرفندرسکی، نظریه وی در مورد اتحاد عقل و عاقل و معقول است که می توان به عنوان یکی از نتایج مسئله تشکیک خاصی به آن اشاره کرد. او علم خداوند را به ما سوی الله، از نوع علم فعلی می داند پس علم خداوند، علت وجود معلولات است. (میرفندرسکی، بی تا: ۵۷)؛ از نظر او واجب الوجود، موضوع و محل عمل واقع نمی شود و ذات او از هر گونه ماده و قوه میراست زیرا ذات واجب الوجود، فعلیت محض است و صورت عقل بدون هیچ واسطه ای حتی ماده و زمان توسط ذات واجب ابداع می شود؛ به همین دلیل است که ذات واجب، دارای فعلیت محض است. عقل مجرد، معلول و عین الربط به علت خود است و چون این معلول از ذات علت صادر می شود و علت نیز به ذات

میرفندرسکی در قصیده یائیه، پا را فراتر برده است به گونه ای که در بیت اول، مراتب را به گونه ای دیگر تفسیر می کند. وی در این بیت چنین می گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

(اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۳۷)

حکیم عباس دارابی در شرح این بیت معتقد است که مراد از چرخ، کرات بسیطه سیزده گانه اند که حرکت آنها دوری است. تلقی وی از اختران، اعم از کواکب الارض که نفوس ارضیه و کواکب السماء که دارای نفس و حیات هستند می باشد. میرفندرسکی موجودات عالم شهادت را بر اساس بیت مذکور، نغز و خوش و منظم و بر وفق حکمت می داند. زیرا این موجودات، صور ارباب انواعند که علوم فعلیه حق تعالی است و علاوه بر آن، از جمله مظاهر و اظلال اسماء حسنی و صفات علیا به شمار می آیند. دارابی در توجیه دیگر، مراد از چرخ را وجود منبسط و منظور از اختران را جمیع موجودات عالم شهادت و عالم مثل می داند (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۴۴-۴۲).

میرفندرسکی در بیت دیگری که شرح آن در شاهد اول گذشت، اعتقاد خود را به اصل «بسیط الحقیقه وجود» نشان داده است. بنابراین، با چنین شواهدی می توان چنین استدلال کرد که میرفندرسکی در ابتدا اعتقاد به تباین موجودات داشته اما تفکر او دچار تطور و تحول شده است به گونه ای که در نهایت، در قصیده یائیه خود بر اساس اصل بسیط الحقیقه، مراتب موجودات را عین الربط به یکدیگر تلقی کرده است. اهل بصیرت اذعان دارند که چنین دیدگاهی از جمله نتایج اعتقاد به اصل تشکیک خاصی است.

شاهد پنجم

یکی دیگر از دلایلی که مشرب میرفندرسکی را از مشرب مشائیان میرا می سازد، قبول قاعده امکان اشرف است.

خود علم دارد، بنابراین عاقل و معقول با یکدیگر اتحاد دارند. او در رساله صناعیه درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول چنین نتیجه می گیرد که چون نفس که مدرک معلومات است، خود معلول و عین الربط به مرتبه عقل است و چون معلومات از سنخ مجردات هستند، بنابراین عقل و عاقل و معقول با یکدیگر متحدند (میرفندرسکی، بی تا: ۵۷). وی درباره نوع اتحاد عقل و عاقل و معقول بر این اعتقاد بوده است که این اتحاد، از نوع اتحاد ماده و صورت است. او نفس را به عنوان ماده صور علمی در نظر می گیرد و چون به بحث تشکیک خاصی و حرکت جوهری نظر داشته است، بنابراین حصول علم برای نفس را همانند پیدایش صورت های جسمانی برای ماده می داند؛ یعنی ذات نفس بر اساس حرکت جوهری و به واسطه صورت های علمی استکمال می یابد و فعلیت او در پرتو فعلیت صورت های علمی محقق می شود.

شاهد چهارم

میرفندرسکی در بحث هستی شناسی وجود، ابتدا در رساله صناعیه، مراتب موجودات را بر اساس مشرب مشائیان تقریر می کند. وی اولین مرتبه از وجود را مساوی با کمال، اطلاق و غنا، فعلیت، شدت، عظمت و... واجب الوجود که همان ذات حق است می داند. او به مرتبه عقل به عنوان تنها معلول و بالاترین مرتبه بعد از مرتبه ذات واجب اشاره می کند. در سلسله طولی وجود، بعد از مرتبه عقل، مرتبه ذات نفس است که موضوع فعل عقل واقع می شود. پس از مرتبه نفس، به مرتبه طبیعت از آن جهت که صورتی است که توسط نفس ابداع شده می پردازد. بعد از مرتبه طبیعت که گفته شد دارای قوه هیولای کل است، جسم مطلق است. او مرتبه هیولای جسمی را پایین ترین درجه از مراتب وجود می داند (میرفندرسکی، بی تا: ۵۷-۵۶).

لفظی است به گونه ای که هر سه فیلسوف مورد نظر، تشکیک را به معنای متفاوت از دیگری دانسته اند. شیخ الرئیس در نظریات خود اعتقاد به اصالت وجود دارد اما موجودات را حقایق متباین می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). وی و پیروانش معتقدند کثرت موجودات در جهان به هیچ نحوی به وحدت منجر نمی‌شود. با این تعابیر در می‌یابیم که مشائیان به نوعی از تشکیک با عنوان تشکیک عامی معتقدند. بر اساس تشکیک عامی، صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نیست و ما به الاختلاف، غیر از ما به الاشتراک است و در واقع، اختلاف به امور زاید بر ذات است بنابراین، این نوع تشکیک به تواطو بر می‌گردد. از دیدگاه ابن سینا وجود، شدت و ضعف ندارد و امور ذاتی هم نمی‌توانند مشکک باشند بلکه این امور، همواره متواطی هستند و اعراض نیز چون نسبت به مصادیق خود یا جنسند و یا نوع و یا فصل، صدق آنها نیز بر مصادیق خود به نحو تشکیک نخواهد بود. بنابراین، با چنین رویکردی همه مفاهیم ماهوی، متواطی بوده و تشکیک تنها در مورد مفاهیم عرضی، قابل صدق است.

شیخ اشراق با رویکرد اصالت ماهیت به موضوع تشکیک پرداخته است. وی در مقابل ادله مشائیان چنین معتقد است که تفاوت دو نور مجرد، نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات و نه به عوارض بلکه تمایز و تفاوت آنها تنها به کمال و نقص در ماهیت است. از نظر وی تشکیک در همه انحاء که همان ذات و ذاتیات است جایز است و تنها اختلاف به شدت و ضعف است. وی همچنین اختلاف میان مراتب شدید و ضعیف را در شیء موجب اختلاف نوعی در افراد آن ندانسته است و همه آن مراتب را در نوع، متفق و متحد به شمار می‌آورد.

میرفندرسکی پس از اثبات تشکیک خاصی به تبیین این

وی برخلاف مشرب مشائیان، در آثارش اعتقاد خود را به سلسله طولی و مراتب وجود و قاعده امکان اشرف نشان داده است که این خود، دلیلی دیگر بر پذیرش مسأله تشکیک خاصی در اندیشه فلسفی او به شمار می‌آید. او اختلاف در مراتب وجود را به شدت و ضعف بر می‌گرداند چنان که صورت را در ترتیب عقلی مقدم بر ماده می‌داند و دلیل این ترتیب را چنین عنوان می‌کند: صورت ابتدا از وجود بسیط محض صادر می‌شود. یعنی سیر این ترتیب از اشرف به اخس است. وی در ادامه تصریح می‌کند: اگر بخواهیم این ترتیب را از اخس آغاز کنیم، باید ابتدا را آخر و آخر را اول بیاوریم. میرفندرسکی اولین مرتبه را از مرتبه اخس وجود امکان می‌داند به گونه ای که موجود اخس از آن آغاز می‌شود. شاید منظور از امکان در اینجا، همان امکان استعدادی باشد که وی به آن نظر داشته و معتقد بوده است که این امکان استعدادی، دارای قوه ای است که سایر صور با فعلیت بخشیدن به آن قوه، آن را بالفعل می‌سازند. او در باب قاعده امکان اشرف، به این امر اشاره دارد که از عدم مرتبه اخس، عدم سایر مراتب لازم می‌آید زیرا اگر مرتبه پایین و اخس منجر به عدم شود، علت آن مرتبه که برای وجود آن مرتبه اخس، کمال و علت محسوب می‌شود نیز معدوم خواهد شد. بنابراین، مراتب دیگر وجود در این سیر منجر به عدم خواهند شد زیرا دیگر معلولی وجود نخواهد داشت تا علتی وجود داشته باشد.

چنانکه گفته شد، میرفندرسکی این بحث را بر اساس اصل اصالت وجود و نتیجه تشکیک خاصی در مراتب وجود از خود به جای گذاشته است (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۵۹-۵۷).

۷- نتیجه

دانستیم که تشکیک نزد فلاسفه اسلامی دارای اشتراک

باشد، در برمی گیرد. سومین معنا را بر هر چه خارج از ذهن دارای هویتی باشد، اطلاق می کند و معنای چهارم را ربطی می داند (فارابی، ۱۹۹۰: ۲۵-۱۱۵). نخستین معنا را می توان حمل بر نظام فلسفی ارسطویی کرد زیرا در این تعبیر وجود در میان معقولات مشترک است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۱). بر تمامی آنها به صورت تقدم و تأخر حمل می گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۱/۱-۹) اما در بیان فارابی معنای سوم است که به معنای فلسفی به کار رفته و در آثار ارسطو حتی اشاره ای به آن نشده است. وجود در این معنا به تمامی موجودات اعم از واجب و ممکن اطلاق می شود. خواجه نصیرالدین طوسی برای نخستین بار این مسأله را به عنوان یک مسأله فلسفی در برابر اشکال برخی از متکلمین در خصوص اشتراک وجود میان واجب و ممکن مورد توجه قرار داده است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۴-۳۱). زیرا امام فخر رازی در برخی از آثار خود بر قول ابوعلی سینا در خصوص تقسیم وجود به واجب و ممکن اشکال هایی وارد می سازد و آن را به دلایل متعدد باطل می خواند. (رازی، ۱۳۵۳: ۱۰۰ و ۱۹۸۷: ۱/۲۹۵) خواجه نصیرالدین طوسی در این بحث، رأی فخر رازی را پنداری غلط می شمرد و درباره منشأ این اشتباه معتقد است: «منشأ این اشتباه جهل به معنای تشکیک است» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۳) و پس از آن به بیان تشکیک می پردازد. در این قسم از تشکیک، ما به الاختلاف موجودات عین ما به الاتفاق آنها است؛ یعنی تفاوت آنها به خود مرتبه آنها است نه به امور زائد بر ذات.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵) **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، تهران: حکمت.
- ابن سهلان، عمر (۱۳۱۶) **البصائر النصیریة**، قاهره.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵) **الاشارات و التنبیها**، قم: نشر البلاغة.

اصل همت گمارد. وی با تکیه بر اصولی مانند اصالت وجود، وحدت و کثرت، حرکت جوهری، اتحاد عقل و عاقل و معقول و قاعده امکان اشرف، تصویری از مسئله تشکیک خاصی ارائه می دهد که طبق آن، اثبات تشکیک خاصی هیچ خدشه ای به اصول ذکر شده وارد نخواهد ساخت. توضیح مطلب فوق چنین است که در آرای میرفندرسکی، ماهیت دارای وجودی تبعی است و اصالت و استقلال از آن وجود است؛ بنابراین او به صورت مطلق، منکر تشکیک خاصی نیست بلکه در آرای او، تشکیک خاصی تنها از ماهیت رد می شود. وی اصل وجود را دارای مراتب و شدت و ضعف تلقی می کند. بنابراین او مراتب وجود را دارای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می داند.

پی نوشت ها

- ۱- «افلاطون بر این اعتقاد بود که نمی توان اشیاء مادی را مساوی عدم انگاشت، اما اطلاق لفظ هستی نیز بر آن ها صحیح نیست و باید گفت: آن اشیاء، از مثال وجود بهره مندند. بنابراین، حمل وجود بر اجسام و مثال هایشان به تساوی نیست بلکه به شدت و ضعف است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷: ۱۵/ذیل تشکیک).
- ۲- «ولفسون معتقد است فارابی، ابن سینا و غزالی درباره مشکک چیز تازه ای از خود عرضه نکرده اند. فی المثل فارابی در توصیف واژه های مشکک می گوید که استعمال آن ها در مورد دو دسته از اشیاء به ترتیب تقدم و تأخر آن ها است. به گفته وی، این توصیف شایعترین توصیف در فلسفه اسلامی است که سرچشمه این توصیف را می توان در کتاب **نفس**، ارسطو و **تفسیر اسکندر افرویدیسی** بر آن، یافت (محقق، بی تا: ۴۷۰-۴۶۹).
- ۳- فارابی از جمله فیلسوفان مسلمان است که در مورد وجود به چهار معنا معتقد است؛ اولین معنا را به معقولات نسبت می دهد. معنای دوم را صادق برای موجود می داند و معتقد است موجود در این معنا هر آن چه را مطابق داشته

- (۱۳۷۵) **الاشارات و التنبیهات**، نمط چهارم، شرح و توضیح احمد بهشتی، تهران: موسسه فرهنگی آرایه.
- (۱۴۱۸) **الالهيات من كتاب الشفا**، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- (۱۴۰۴) **الشفا، المنطق**، جلد اول، تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق احمد فؤادالاهوانی قم: چاپ افست به همت کتابخانه آیت الله مرعشی.
- (۱۴۰۴) **التعلیقات**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۳۶۳) **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۷۲) **تحفه المراد**، اکبری ساوی، محمدحسن بی جا: الزهراء.
- (۱۸۶۲) **كشاف اصطلاحات الفنون**، کلکته: شیاتک سوسیتی آف بنگال.
- (۱۳۷۵) **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه**، بخش اول از جلد اول، قم: اسراء.
- (۱۳۵۳) **الاربعین فی اصول الدین**، فخرالدین محمدبن عمر: مجلس حیدرآباد دکن: مجلس دائرةالمعارف العثمانیه.
- (۱۴۰۷) **المطالب العالیه من العلم الالهی**، بیروت: تحقیق احمد حجازی السقا، چاپ اول، دارالکتب العربی.
- (۱۳۸۸) **فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی**، تهران: انتشارات ابن سینا.
- (۱۳۷۵) **شرح اشارات و التنبیهات**، جلد سوم، قم: نشر البلاغه.
- (۱۹۶۱) **معیار العلم**، به کوشش غزالی، محمد سلیمان دنیا، قاهره.
- (۱۹۹۰) **الحروف**، تحقیق، مقدمه و تعلیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- (بی تا) **رساله صناعیه**، فندرسکی، میر ابوالقاسم (بی تا) **رساله صناعیه**، تصحیح علی اکبر شهابی، تهران: فرهنگ خراسان.
- (بی تا) **شوارق الالهام**، اصفهان: مهدوی.
- (۱۳۷۵) **مجموعه مصنفات سهروردی**، شهاب الدین (۱۳۷۵) **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به تصحیح هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۰) **شرح حکمه الاشراق سهروردی**، به اهتمام عبدالله نورانی ومهدی محقق، تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل .
- (۱۹۸۱) **الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه**، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- (۱۳۷۴) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، پاورقی های مرتضی مطهری، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
- (۱۳۸۸) **بررسی های اسلامی**، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه).
- (۱۹۹۵) **نقدالمحصل**، طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۹۹۵) **نقدالمحصل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۷۰) **تجريد العقائد**، طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۰) **تجريد العقائد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۷۵) **شرح الاشارات و التنبیهات**، جلد سوم، قم: نشر البلاغه.
- (۱۹۶۱) **معیار العلم**، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره.
- (۱۹۹۰) **الحروف**، تحقیق، مقدمه و تعلیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- (بی تا) **رساله صناعیه**، فندرسکی، میر ابوالقاسم (بی تا) **رساله صناعیه**، تصحیح علی اکبر شهابی، تهران: فرهنگ خراسان.
- (بی تا) **شوارق الالهام**، اصفهان: مهدوی.

- محقق، مهدی و ایزوتسو، توشی هیگو (بی تا) **منطق و مباحث الفاظ**، مقاله اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی از ولفسون، تهران: دانشگاه تهران.

- مدرس آشتیانی میرزا مهدی (۱۳۶۷) **تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری**، به کوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) **مقالات فلسفی**، تهران: انتشارات صدرا.

- ----- (۱۳۶۵) **پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین.

- ----- (۱۳۶۰) **شرح مبسوط منظومه**، تهران: انتشارات صدرا.

- ----- (۱۳۶۸) **مجموعه آثار استاد شهید مطهری** تهران: صدرا.

- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۷) **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۱۵، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی