

## تبیینی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی در باب تمایز وجود و ماهیت

حمید حسنی\*  
رضا اکبریان\*\*

### چکیده

ابن سینا، نظام فلسفی خویش را بر اصل تمایز وجود و ماهیت مبتنی ساخته است، اما برخی دیگر از فلاسفه و متفکران در جهان اسلام شدیداً از این سخن ابن سینا انتقاد کرده‌اند. از گذشته عقیده بسیاری از صاحب نظران بر این بوده و هنوز هم عقیده بسیاری بر این است که گروهی از این منتقدان، از جمله سهروردی و ابن رشد، در فهم منظور ابن سینا از این تمایز دچار اشتباه شده‌اند. اما آیا واقعاً این گونه است؟ پاسخ مقاله در قبال مسئله بدفهمی این است که ابن رشد به این اشتباه دچار گشته، ولی سهروردی خیر. زیرا ابن رشد گمان می‌کند ابن سینا در شرح فلسفه ارسطو دچار خطا شده است. در حالی که موضع شیخ اشراق چنین نیست. تحلیل «اعتبارات عقلیه» سهروردی نشان می‌دهد که وی با فهم تمایز میان ارسطو و ابن سینا در مبنا و ریشه و بر اساس مبنایی جدید از علیت و ایجاد، یعنی نظریه انوار الهیه و اضافه اشراقیه، به عنوان بیانی فلسفی از قاعده «ایجاد الشيء لا من شیء»، به انتقاد از ابن سینا می‌پردازد. ابن سینا، خود در موضعی اشاره می‌کند که تمایز مورد نظر او تمایزی خارجی نیست. آنچه مورد نظر ابن سیناست، تمایز متافیزیکی است نه خارجی؛ خود سهروردی نیز بر این دیدگاه شیخ کاملاً واقف بوده است. در واقع، شیخ اشراق اشکالات خویش را بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت وارد ساخته، نه تمایز خارجی؛ هر چند، چارچوب اشکال وی بسیار شبیه به اشکالی است که ابن سینا خود بر تمایز خارجی وجود و ماهیت وارد می‌سازد و به همین دلیل است که گمان بدفهمی در باره سهروردی رفته است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، ابن سینا، وجود و ماهیت، تمایز متافیزیکی، اعتبارات عقلیه، علیت ایجابی، انوار الهیه.

#### مقدمه

شیخ شهاب الدین سهروردی همواره از سوی فلاسفه پس از خویش مورد توجه بوده است. وی، علاوه بر ابداعاتی در روش شناسی، در مابعدالطبیعه نیز نظامی متمایز از نظام فلسفی رایج بنانهاد. شیخ اشراق مبانی مشائیان را سخت مورد انتقاد قرار داد، البته انتقاداتی که کاملاً از اصول و موازین عقلی و برهانی پیروی می‌کرد. وی در مقدمه «حکمة الاشراف» تأکید می‌کند که این کتاب *لطالبي التاله و البحث* نوشته شده است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۲). از این رو، هم ذوق عرفانی و کشف و شهود و هم استدلال و برهان عقلی بر خواننده این کتاب (و اصولاً برای فراگیری حکمت او) لازم است.

یکی از مهم‌ترین و چالش برانگیزترین انتقادات سهروردی، متوجه یکی از اصول بنیادین فلسفه فارابی و، به صورتی جدی‌تر، فلسفه ابن سینا است. جالب آنکه، این اصل در طی تاریخ فلسفه، هم در حوزه اسلام و هم در غرب قرون وسطی، تفاسیر مختلفی به خود دیده است و آن اصل تمایز وجود و ماهیت است. سهروردی به طور خاص در فصل *حکومة فی الاعتبارات العقلية* از کتاب «حکمة الاشراف» اصل مذکور را بررسی می‌کند.

از آنجا که هم خود این اصل و هم انتقادات سهروردی از آن مجادلات بسیاری برانگیخته، سؤال اینجاست که آیا سهروردی، در انتقادات خویش، «تمایز وجود و ماهیت» را درست فهمیده است؟ آیا این انتقادات از انسجام منطقی برخوردار است؟<sup>۱</sup> اگر چنین است، تا چه اندازه می‌توان انتقادات وی را معتبر دانست؟ از اینجا به این پرسش خواهیم رسید که اصولاً منظور ابن سینا از این تمایز چه نوع تمایزی است؟ لذا، هر طور در باب مراد ابن سینا از تمایز وجود از ماهیت قضاوت کنیم، بر قضاوتمان در باب انتقادات سهروردی نیز مؤثر خواهد بود. همچنین، از آنجا که سهروردی فلسفه خویش را بر نقطه مقابل اصول کلی حکمت مشاء بنیان نهاده، هر اندازه این اصل و نقد سهروردی را دریابیم، همان قدر در درک کل فلسفه وی موفق خواهیم بود.

سهروردی ابن سینا را قائل به تمایز میان وجود و ماهیت *فی الأعیان والأذهان* می‌داند. وی با تمسک به استدلالی مبتنی بر قاعده ابداعی خودش، به رد این تمایز پرداخت. این قاعده عبارت است از «کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری»<sup>۲</sup>.

با وجود این، چنین نیست که سهروردی قائل به هیچ نوع تمایزی میان وجود و ماهیت نباشد. وی، به وضوح، تمایز منطقی (یا مفهومی) میان وجود و ماهیت را می‌پذیرد:

فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض و عليه و على الجوهر (همان، ص ۶۴).

همانا وجود اگر صرفاً به معنی سیاهی بود، به معنای واحدی بر سفیدی و سیاهی و جوهر اطلاق نمی‌شد.

اما سهروردی صریحاً از سرایت دادن این تمایز به عالم خارج امتناع می‌ورزد. در ادامه وی وجود، ماهیت وحدت، امکان وجوب، اضافات مثل اخوت، عدمیات و از این دست مفاهیم را اعتبارات عقلی می‌شمارد؛ اما سؤال اینجاست که بحث زیادت وجود بر ماهیت حقیقتاً چه مشکلاتی در بر داشته است؟ برای این منظور، باید به ابن سینا بازگردیم و ببینیم ابن سینا اصل تمایز را در چه زمینه‌ای و به چه منظور پیش می‌کشد و دقیقاً چه تصویری از این اصل داشته است.

نخست، ماجرا از اینجا آغاز می‌شود که برای ابن سینا، به عنوان یک فیلسوف مسلمان، مسائل خاصی مطرح بوده که در فلسفه‌های یونانی، یعنی افلاطون و ارسطو، مطرح نشده است. فارابی نیز مانند ابن سینا به این مسئله توجه داشته است: یعنی تبیین فلسفی اصل خلقت.<sup>۳</sup>

با توجه به اینکه اساساً مسئله خلقت، در اندیشه یونانیان، در زمره مسائل فلسفی مطرح نشده است، درک اینکه چرا ارسطو علیت را صرفاً به ایجاد تغییر تفسیر کرده و هیچ کدام از علل چهارگانه ارسطو، نمی‌تواند عهده‌دار ایجاد خود شیء باشد، آسان خواهد بود: در یکی از آنها، مرادمان جوهر، یعنی ذات است ... در دیگری ماده یا بنیاد، در سومی [مرادمان] منشأ تغییر و در چهارمی ... هدف و غایت است... (Aristotle, p. 3). با وجود این، شاید علت سوم (علت فاعلی) بتواند در توصیف خلقت به کار آید، اما متأسفانه چنین نیست. توضیح آنکه، «مجمسه‌سازی آن‌را ساخت» مبین «منشأ تغییر» است، بدین صورت که به منشأ فرایندی اشاره می‌کند که این حالت را به وجود آورده است؛ نویسندگان بعدی این علت [=علت فاعلی] را «علت محرک» یا «علت مؤثر» می‌نامند (Irwin). حال آنکه، منشأ تغییر به وضوح با منشأ برای وجود شیء متفاوت است.

مشابه همین ناسازگاری در غرب قرون وسطی نیز کاملاً وجود داشته است. «مطالعات تاریخی قرن بیستم سه جریان اصلی را در فلسفه سیزده قرن گذشته شناسایی کرده است: نخست، تومیسیم، که عموماً توسط متفکران فرانسوی عرضه شده و برای تأثیر کردن در فلسفه ارسطویی به جدال

پرداخته است؛ دوم، ابن رشد گرای، که رویکردی از بن ارسطویی به مسائل فلسفی دارد، هر چند این امر به تعارض با ایمان مسیحی منجر گردد و سوم، جریانی که توسط آلبرت کبیر و آکوئیناس شکل گرفت، که آمیزه‌ای از ارسطو و ایمان مسیحی به دست دادند (Ebbesen). رویکرد از بن ارسطویی ابن رشد، که حتی ممکن است با ایمان مسیحی در تعارض افتد، نماینده تفکر ارسطویی است؛ تفکری که می‌تواند با ایمان اسلامی نیز در تعارض افتد: از جمله، ایمان به خالقیت خداوند.

شاید نخستین راه حل فلسفی برای این مسئله از سوی فارابی مطرح شد. وی تمایز منطقی بین وجود و ماهیت در ارسطو را به تمایز خارجی (متافیزیکی) میان وجود و ماهیت ارتقا داد. از نظر فارابی، غیر خدا، یا به عبارتی مخلوقات خدا، ماهیاتی‌اند که خدا با اعطای وجود، آنها را ایجاد می‌کند. ابن سینا این تقسیم دویخشی «ماهیت» و «وجود» را از فارابی اخذ و آن را توسعه بخشید (ایزوتسو، ص ۶۰). وی، در ارتباط با تمایز میان وجود و ماهیت تصریح می‌کند که ماهیات مقررهای داریم که دارای امکان ذاتی ماهوی هستند. ماهیات ممکن هم می‌توانند موجود شوند و هم می‌توانند معدوم گردند.

اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشكك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس؟  
(ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۶).

بدان که تو معنای مثلث را می‌دانی اما شک می‌کنی که مثلثی در خارج وجود دارد یا نه به عبارت دیگر، ما موجوداتی داریم که دو حیثیت در آنها تشخیص می‌دهیم. نخست، تشخیص می‌دهیم که آنها وجود دارند؛ ثانیاً، چستی آنها را تشخیص می‌دهیم؛ به عبارت دیگر، ماهیت‌شان را. وی این مرتبه را مرتبه تقرر ماهوی می‌نامد. امکان ذاتی ماهوی نیز صفت ماهیت مقرر است. بدین لحاظ، گاهی این ماهیت مقرر با وجود و گاهی با عدم همراه است. در نهایت، باید گفت که هر ممکنی یک زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است؛ البته این یک ترکیب تحلیلی عقلی است؛ نه یک ترکیب خارجی مثل سفیدی و دیوار.

ایفای نقش این تمایز در متافیزیک ابن سینا به همین جا ختم نمی‌شود. وی، بر مبنای این تمایز، تمایز میان ممکن و واجب را مطرح می‌کند، یعنی تمایز میان موجودی ماهوی که وجودش از غیر است و موجودی غیر ماهوی که وجودش از غیر نیست. این تقسیم، کاملاً مبتنی بر اصل تمایز وجود و ماهیت است:

لا شیء غیر واجب الوجود تعری عن ملابسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه و هو الفرد و غیره زوج ترکیبی (همان، ص ۴۳).

هیچ شیئی غیر از واجب الوجود به اعتبار ذاتش جدا از قوه و امکان نیست و او تنها موجودی است که چنین است و غیر از او همه زوج مرکب [از وجود و ماهیت] اند.

مسئله ایجاد یا خلقت موجب شد که در جهان اسلام بصیرت تازه‌ای نسبت به علت فاعلی پیدا شود و علت فاعلی از علت تغییر به علت ایجاد، توسعه یابد و مفهوم دینی و نوافلاطونی افاضه در فلسفه اسلامی مطرح شود. با این همه، چنین نیست که مسائل مطرح برای شیخ‌الرئیس به همین جا ختم شود. علم خدا به ماسوی از جمله مسائل مهمی است که هنوز برای وی مطرح است. نکته اساسی این است که وی باید در چارچوب همان متافیزیک و سازگار با تکیه بر مبانی گذشته مسائل دیگر را حل می‌نمود. در این راستا، شیخ‌الرئیس از علم عنایی خدا به مخلوقات دفاع می‌کند. علم عنایی مورد نظر ابن سینا وقتی در کنار دیدگاه‌های وی در باره خلقت و ایجاد قرار می‌گیرد، به فاعلیت بالعنایه در باب خدا می‌انجامد.

#### فاعلیت بالعنایه از نظر ابن سینا

اگرچه در بحث عنایت مسئله اصلی شیخ، مسئله علم خداست ولی از آنجا که مسئله خلقت همانند مسئله علم خدا مربوط به رابطه میان خدا و مخلوقات است، پاسخ‌های این دو مسئله خواسته یا ناخواسته با هم مرتبط خواهند بود. وی در باب علم خدا تصریح می‌کند که در واقع «چاره‌ای جز این نداریم که بگوییم: علم پیشین با وقت واجب و شایسته آن، موجب گردید که این نظام با ترتیب و تفصیل خاص از خداوند پدید آید و فیضان آن معقول حق تعالی است (همان، ص ۱۱۳).

و نیز در شفا می‌گوید:

أن العنایة هی کون الأول عالما لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمكان و راضیا به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الإمكان، فیفیض عنه ما یعقله نظاما و خیرا علی الوجه الأبلغ... (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۱۴).

عنایت به این معناست که خداوند ذاتاً عالم به ترتیب و نظام خیر است و ذاتاً علت برای خیر و کمالات ممکن است و راضی به آن است، لذا نظام خیر را به کامل‌ترین نحو ممکن تعقل می‌کند، سپس آنچه به عنوان نظام خیر به کامل‌ترین نحو ممکن تعقل کرده بود، به کامل‌ترین نحو از او افاضه می‌گردد ...

عناصر تشکیل دهنده عنایت در عبارت فوق را می‌توان چنین تحلیل کرد: ۱. علم به نظام خیر؛ ۲. علت بودن واجب الوجود لذاته برای همه موجودات؛ ۳. رضای حق تعالی به نظام خیر. علم عنایی واجب به ماسوی برخلاف علم ذات به ذات، حصولی، زاید بر ذات، قبل از ایجاد اشیا و به طریق ارسام صور در ذات باری است. این صور، از نگاه شیخ، مناط علم تفصیلی واجب به اشیا و سبب وجود موجودات از ناحیه اوست. به عبارت دیگر، این علم یک علم فعلی است. همین که خداوند به صور مرتسمه علم پیدا می‌کند، همین علم او منشأ تحقق اشیا در عالم خارج می‌شود.

در تحلیل عنایت، علت بودن واجب الوجود لذاته برای تمام موجودات که در متافیزیک ابن‌سینا عبارت بود از اعطای وجود به ماهیات توسط واهب الوجود، در کنار دو عنصر علم خدا به نظام خیر و رضای حق تعالی به نظام خیر قرار گرفته است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که علم خدا به موجودات پیش از ایجاد، علم به چه چیز آنها است؟ به نظر می‌رسد که این «ماهیات من حیث هی» هستند، که ذاتاً نه موجودند، نه معدوم، نه واحد و نه کثیر، نه در خارج و نه در ذهن و بر آنچه شیخ صور مرتسمه در علم الهی می‌خواند، تطبیق می‌کنند. در نهایت، دو بحث متافیزیکی «علم عنایی» و «اعطای وجود به ماهیت» ابن‌سینا در کنار هم قرار گرفته و نقش مکمل یکدیگر را بازی می‌کنند. با تأمل بیشتر، آشکار می‌شود که هم ساختار اساسی بحث علم پیشین خدا به موجودات و هم بحث عروض وجود بر ماهیت، از صورت‌بندی وی درباره علیت، یعنی «ایجاد الشیء من شیء»، پیروی می‌کند.

اکنون، با روشن شدن این چارچوب بنیادین، اعتراضات مختلفی که از نظرات مختلف نسبت به سخنان شیخ صورت گرفته و به‌ویژه اعتراضات سهروردی، قابل نقد و ارزیابی خواهند بود.

### انتقادات سهروردی و ابن‌رشد از موضع فلسفی و اشاعره از موضع کلامی بر اصل عروض وجود بر ماهیت

اکنون، پرسش آغازین مقاله را بار دیگر مطرح می‌کنیم: چرا سهروردی، با وجود اینکه با همان مسئله فلسفی «خلقت یا ایجاد» مواجه بود، راه‌حل سینوی را نپذیرفت؟ آیا سهروردی، در انتقاداتش، سخن ابن‌سینا را دریافته بود؟ مشکل اساسی در متافیزیک ابن‌سینا چه بود؟

شاید بتوان متکلمان را جدی‌ترین منتقدان سخنان ابن سینا دانست. ایشان تصور می‌کردند تبیینی که ابن سینا از فاعلیت عنایی به دست می‌دهد، به محذور عجز خدا منتهی می‌شود. تفسیر ایشان از سخنان ابن سینا این بود که خدا تا علم به چیزی نداشته باشد، نمی‌تواند آن را خلق کند و چنین چیزی برای آنان کاملاً غیر قابل قبول می‌نمود.

بنا به نظر ایشان، چون خدا قادر مطلق است، نیازی به این ندارد که پیش از خلقت موجودات به آنها علم داشته باشد. لذا، آنها نه تنها نظریه فاعلیت بالعنایه، بلکه صورت‌بندی کلی ابن سینا از علیت و خلقت، یعنی «ایجاد الشیء من شیء» را مردود دانسته و گزینه خودشان، یعنی «ایجاد الشیء من لاشیء» را جایگزین کردند؛ به نظر آنان این صورت‌بندی جدید از اشکال فوق برکنار بود. در رویکرد نخست، خداوند به ماهیات (شیء دوم) وجود (شیء نست) اضافه می‌کند، اما در رویکرد دوم، خداوند اشیا (شیء نخست) را از عدم (لاشیء) به وجود می‌آورد.

از سوی دیگر، ابن رشد از موضع فلسفی ارسطویی به انتقاد از ابن سینا پرداخت. تصور ابن رشد بر این مبتنی بود که منظور ابن سینا از تمایز خارجی میان وجود و ماهیت، تمایزی از قبیل تمایز میان سفیدی و دیوار است. به همان سان که سفیدی بر دیوار عارض می‌گردد وجود نیز بر ماهیت عارض می‌گردد. البته این فی‌نفسه مطلب صحیحی است که نوعی تمایز خارجی بین این دو عنصر برقرار است. مسئله اینجاست که چه نوعی؟

#### قرائن دال بر فهم مسئله از سوی سهروردی و عدم فهم مسئله از سوی ابن رشد

در نهایت، نوبت به ارزیابی سهروردی از تمایز میان وجود و ماهیت در ابن سینا می‌رسد. پیش از ورود به این بحث، لازم است نکته‌ای در خصوص دیدگاه سهروردی درباره ابن سینا را بیان کنیم. همچنان که معروف است، ابن سینا در اواخر عمر خویش رو به فلسفه‌ای می‌آورد که آن را «حکمت مشرقین» و مختص خواص می‌داند. وی تألیفاتی در این فلسفه داشته که بعدها، به جز بخش مختصری از آن به نام «منطق المشرقین»، ظاهراً در جریان جنگ‌های آن دوره از میان رفته است. تغییر رویکرد فلسفی ابن سینا در کتاب *اشارات* نیز تاحدی مشهود است، اما در حکمت مشرقیین ابن سینا دست کم رویکرد شهود و اشراق را در فلسفه خویش وارد نموده است. در مقدمه *منطق المشرقیین* ابن سینا به صراحت می‌گوید: «حکمتی که در شفا و اشارات نوشتم، برای عامه مردم است ... اما ما به حکمت دیگری دست یافتیم که از آن خواص است و برای عوام نیست.» سهروردی با علم به این موضوع، می‌گوید کار خود را از جایی شروع کرده است که



ابن سینا به پایان رسانده بود. می‌توان گفت که با اینکه کار جدید ابن سینا ادامه پیدا نکرد، سهروردی اندیشه‌های ابن سینا را دنبال کرد. بخشی از آثاری که از سهروردی در دست است، در مورد حکمت مشاء است که سهروردی تسلط خودش را در حکمت مشاء نشان داده است. اما حکمت الاشراق با سبک و اسلوب دیگری است که تمام اصول و اندیشه‌های اشراقی در آن مطرح شده است.

سهروردی این تمایز را، نه به سبب اشکالی که متکلمان مطرح ساخته بودند و نه انتقاد ابن‌رشد، بلکه به سبب تصور ابن سینا از تمایز میان دو عنصر متافیزیکی وجود و ماهیت رد کرد. همچنان که گفته شد، ابن سینا برای حل برخی مشکلات فلسفی، از جمله رابطه واجب با ممکن، قائل به تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت شد: علت به ماهیت متقرره وجود افاضه می‌کند. در ادامه خواهیم گفت چرا سهروردی اساساً مخالف چنین تصویری از علیت بود، اما در ابتدا نکته مهم این است که مخالفت وی در مجموع، با صورتبندی ابن سینا از علیت بود؛ یعنی عروض وجود - به عنوان یک عنصر متافیزیکی - بر ماهیت - به عنوان یک عنصر متافیزیکی دیگر. البته مخالفت سهروردی با صورتبندی سینوی از علیت، موجب اقبال وی به گزینه مورد نظر متکلمان و نیز نسخه ارسطویی به نمایندگی ابن‌رشد نشد. زیرا نسخه ارسطویی دقیقاً واجد همان عناصری بود که با اندیشه‌های بنیادین ابن سینا و بلکه هر فیلسوف مسلمان دیگری در تضاد بود.

شیخ اشراق هر سه صورتبندی را کنار گذاشت: نه علیت به معنای ارسطویی "motivum"، نه «ایجاد الشیء من شیء» سینوی و نه «ایجاد الشیء من لاشیء» متکلمان، بلکه گزینه مورد نظر وی «ایجاد الشیء لا من شیء» بود. بنا به نظر سهروردی، معلول ربط وجودی به علت دارد، نظیر شعاع‌های نور که چیزی جز خود نور نیستند. از نظر سهروردی ذات شیء فقیر عین نور فقری است و نور فقری عین تعلق است؛ و لذا ذات شیء فقیر عین تعلق است.

از طرفی، صورتبندی سهروردی از علیت در قالب تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، که در اصل از لوازم صورتبندی سینوی از علیت بود، نمی‌گنجید. از این رو وی در بحث «اعتبارات عقلیه» به رد این اصل و به تعبیری، مبنای متافیزیک سینوی پرداخت. وی در این بحث، می‌پذیرد که وجود و ماهیت در ذهن از هم متمایزند، مثل تمایز جنس و فصل. اما، در ادامه، براهینی در رد تمایز خارجی میان وجود و ماهیت اقامه می‌کند. در ادامه وی به اصل فراگیری می‌رسد که بواسطه آن وجود، ماهیت کلی، ماده، جوهریت، عدد وحدت و بسیاری امور دیگر را اموری اعتباری می‌شمارد که صرفاً در ذهن به صورت متمایز جلوه‌گر می‌شوند. اصلی که وی بدان



رجوع می‌کند عبارت است از «کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری». وی در همه موارد فوق نشان می‌دهد که تحقق این امور در خارج به صورت تمایز، به تسلسل می‌انجامد. باید توجه داشت که مبحث اعتبارات عقلیه، اگر مستقل از سایر مباحث سهروردی به‌ویژه جدا از دیدگاه وی در باب علیت لحاظ شود، ممکن است خواننده را دچار اشتباه کند؛ یکی از این اشتباهات این است که انتقادات سهروردی و ابن‌رشد یکی انگاشته شوند. همچنانکه اگر به بحث تمایز وجود از ماهیت، بدون توجه به موضوعاتی چون علیت، فاعلیت و عنایت در ابن‌سینا بنگریم، ممکن است در قضاوت‌مان در باب وی نیز دچار خطا شویم و بگوییم: اصولاً تنها دو نوع تمایز بین وجود و ماهیت تمایز وجود دارد، نخست تمایز ذهنی و دوم تمایز خارجی (رک. شهیدی و حکمت). به همین سان، برخی مفسران، انتقادات سهروردی از تمایز خارجی بین وجود و ماهیت در ابن‌سینا را در حکم انتقاد از چیزی دانسته‌اند که خود به مثابه تمایز خارجی میان وجود و ماهیت تفسیر می‌کنند، چیزی که قطعاً مورد نظر شیخ‌الرئیس نبوده است. باید توجه داشت که اینکه استدلال‌های سهروردی تا چه حد برصواب‌اند، باید جداگانه بررسی شود، ولی اینکه وی در انتقادات خویش سخن ابن‌سینا را فهمیده است یا نه، جای تردید نیست که سهروردی فهم درستی از مسئله داشته است، چرا که تمایزی که با اظهارات ابن‌سینا در باب فاعلیت الهی و اصولاً بحث علیت سازگار است، نه خارجی است و نه ذهنی (البته آن‌گونه که مورد نظر ایشان است).

صاحبان این نظریه باید به این نکته توجه کنند که میان تمایز وجود و ماهیت در نظام ارسطو و در نظام ابن‌سینا تفاوتی اساسی در میان است. ارسطو، در جهان‌شناسی خویش و در توصیف خویش از علیت و رابطه خدا با عالم، هیچ اشاره‌ای به تمایز وجود و ماهیت نمی‌کند و صرفاً در منطق از آن بحث می‌کند. در حالی که ابن‌سینا، به دنبال وجه تمایزی واقعی بین واجب و ممکن است که بتواند، از آن حیث، ایجاد ممکن توسط واجب را نیز توجیه کند.

تقریباً مهم‌ترین انتقادی که بر سهروردی وارد می‌شود، این است که «انتقاداتش کاملاً نابه‌جاست (ایزوتسو، ص ۶۱). در این خصوص، منتقد می‌کوشد که نشان دهد انتقادات سهروردی و ابن‌رشد از تمایز میان وجود و ماهیت در ابن‌سینا از یک مقوله‌اند. ممکن است این گرایش، همچنانکه پیشتر گفته شد، ناشی از در نظر نگرفتن کل مباحث، یعنی اصل تمایز میان وجود و ماهیت در کنار صورت‌بندی سینوی از علیت، باشد، اما حتی اگر سهروردی نتواند سخن خویش را به کرسی بنشانند، انتقاد وی نابه‌جا نیست.

پروفسور ایزوتسو در کتاب بنیاد حکمت سبزواری دربارهٔ عروض وجود بر ماهیت در فلسفهٔ فارابی و ابن سینا می‌گوید:

بدیهی است که کل برهان به ساختمان مفهومی یک شیء عینی در مرتبهٔ تحلیل عقلی مربوط است و «عروض» مورد بحث حادثه‌ای است که در قلمرو مفاهیم رخ می‌نماید؛ اما چنانکه بیشتر توجه کردیم در ادامه و دنبالهٔ این دلیل به نظر می‌رسد که ملاحظهٔ ساختمان مفهومی محض یک «موجود» واقعی به ملاحظهٔ ساختمان عینی فوق ذهنی منتقل می‌شود. نقطهٔ انتقال به وسیلهٔ کلمهٔ «عارض» مشخص و نشاندار است. به بیان دیگر، فارابی می‌خواهد بگوید که جهت معینی هست که در آن ما می‌توانیم از «عروض» «وجود» بر «ماهیت» در عالم واقعیت سخن بگوییم (همان، ص ۵۹).

اما در ادامه وقتی به انتقادات سهروردی از ابن سینا می‌پردازد، گویی از نظر پیشین خود دست کشیده است:

انتقاد سهروردی کاملاً نابه‌جاست، هنگامی که می‌گوید اگر «وجود» چیزی است که از خارج می‌آید تا بر «ماهیت» حلول کند، پس «ماهیت» پیش از آنکه به وسیلهٔ «وجود» موصوف شود موجود بوده است. این انتقاد بر این فرض مبتنی است که رابطهٔ میان «ماهیت» و «وجود» در نظر ابن سینا چیزی است که در عالم خارج ذهنی واقعیت رخ می‌نماید. اما نظریهٔ ابن سینا چنین نیست (همان، ص ۶۱).

انتقادات پروفسور ایزوتسو را می‌توان از دو لحاظ بررسی کرد. نخست اظهارات وی راجع به خود تمایز میان وجود و ماهیت و دوم، سخنان وی در باب انتقادات سهروردی از ابن سینا. به نظر می‌رسد ایزوتسو نیز، در مورد تمایز وجود و ماهیت، تنها دو گزینه پیش روی ما می‌گذارد:

ما قبلاً اثبات کردیم که تقسیم دوبخشی میان «وجود» و «ماهیت» که ابن سینا از آن سخن می‌گوید باید به عنوان حادثه‌ای در قلمرو مفاهیم یعنی در سطح و مرتبهٔ تحلیل مفهومی، تفسیر و تعبیر شود و نه به عنوان رویدادی در قلمرو واقعیت انضمامی (همانجا).

اما آیا نظر فارابی و ابن سینا در بارهٔ تمایز میان وجود و ماهیت در قالب دوگانگی فوق می‌گنجد؟ تمایز مورد نظر ابن سینا تمایزی ذهنی است یا خارجی؟ پاسخ به این سؤال قرن‌ها ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. برخی نظیر ابن رشد تمایز مورد نظر وی را تمایز خارجی (نظیر عروض رنگ بر دیوار) دانسته و برخی نیز منکر این مطلب شده‌اند. اما گروه اخیر، به نوبهٔ خود بر دو قسم می‌توانند باشند: اینکه معتقد باشند ابن سینا قائل به تمایز منطقی (مفهومی)

بین وجود و ماهیت است یا اینکه قائل باشند نوع سومی از تمایز هست که ابن‌سینا و فارابی در اصل به آن نوع از تمایز بین وجود و ماهیت قائلند. در واقع، رد تمایز خارجی میان وجود و ماهیت نمی‌تواند به معنای قول به تمایز ذهنی میان آن دو باشد.

گاهی گفته می‌شود که «تفاوت شیخ و ارسطو در این است که ارسطو در متافیزیک خود استفاده‌ای از این تمایز نکرده است، ولی شیخ و فارابی آن را به نوعی مبنای متافیزیک خود قرار می‌دهند (شهیدی و حکمت). آیا این بدان معناست که وقتی ابن‌سینا در منطق اشارات مبحث تمایز وجود و ماهیت را مطرح می‌سازد، صرفاً همان معنایی را در نظر دارد که ارسطو در ارگانون در نظر داشت و تفاوت آن دو تنها در این بود که شیخ از این تمایز در متافیزیک بهره جست؟ یا اینکه تمایز وجود و ماهیت از نظر شیخ، اصولاً، در منطق به همان معنایی مطرح شده است که در الهیات مطرح شده است؟ به نظر می‌رسد معنای مورد نظر ارسطو، با آنچه در ذهن فارابی و شیخ می‌گذشت، اساساً متفاوت بود؛ نه اینکه تفاوت آنها تنها در مواضع طرح ادعایشان، یعنی در منطق و در الهیات، باشد. ابن‌سینا در منطق اشارات به صراحت به طرح تمایز میان وجود و ماهیت می‌پردازد:

اعلم أن كل شيء له ماهية، فإنه إنما يتحقق موجوداً في الأعيان أو متصوراً في الأذهان، بأن يكون أجزاءه حاضرة معه و إذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين، غير مقوم به فالوجود معنى مضاف إلى حقيقتها... و ماهيته ليس أنها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵).

بدان که هر چیزی که ماهیت دارد وجودش صرفاً یا در خارج است یا در ذهن، به نحوی که اجزا [ماهیتش] با او حاضر است و چون حقیقت آن غیر از وجود داشتنش به یکی از دو حالت فوق است و وجود داشتنش مقوم جیستی آن نیست، لذا وجود یک معنای مضاف بر حقیقت آن است... و ماهیتش غیر از وجودش در خارج یا در ذهن است.

از این رو، با رد تمایز خارجی میان وجود و ماهیت به دو دیدگاه می‌توان رسید: نخست، تمایز منطقی میان وجود و ماهیت که نمایندگان آن ارسطو و در سنت اسلامی، ابن‌رشد هستند و دیگری تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت که فارابی و ابن‌سینا نمایندگان آنند. آنها بین ماهیت و وجود مخلوقات، نه فقط به تمایز منطقی معتقداند بلکه به تمایز متافیزیکی نیز قائل هستند. وجود، کیفیت ماهیت نیست، بلکه صفت و عارضه آن است (کربن، ص ۲۱۷).

اما منظور از عروض وجود بر ماهیت عروضی از قبیل عروض سفیدی بر جسم نیست، بلکه منظور این است که وجود جسم دارای دو «حیثیت مصداقی» است. از نظر ابن سینا، چیزی دارای دو حیثیت مصداقی است که حد (محدودیت) وجودی داشته باشد. وجود محدود مانند خط محدود، یک چیز است اما دو حیثیت مصداقی دارد: یکی حیثیت وجود که امر وجودی است و دیگری حیثیت ماهیت که امر عدمی است؛ یعنی از محدودیت وجود انتزاع می‌شود. نظیر خط محدود، که یک چیز است، اما دو حیثیت دارد: یکی امتداد که محکی خط است و دیگری محدودیت که محکی نقطه است. موجود محدود نیز دو حیثیت دارد: «واقعیت خارجی» که محکی «وجود» است و دیگری «نیاز و حد وجودی» که محکی «ماهیت» است. ترکیب سفیدی و جسم ترکیب خارجی است ولی ترکیب وجود و ماهیت ترکیب تحلیلی عقلی است. شیخ در مقام تحلیل عقلی نسبت به شیء خارجی دو حیثیت در نظر می‌گیرد و چنین تحلیل می‌کند که شیء مرکب از دو حیثیت متمایز مصداقی و متافیزیکی است؛ این همان مطلبی است که خواهی در شرح اشارات به بیان آن می‌پردازد:

تنبيه في بيان التفرقة بين علل الوجود و علل الماهية في الخارج .... يرید الفرق بين ذات الشيء و وجوده في الأعيان (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳).

یادآوری درباب فرق میان علل وجود و علل ماهیت در خارج ... مراد [شیخ] فرق میان ذات شیء و وجودش در خارج است.

سهروردی به انتقاد از این معنای خاص از تمایز میان وجود و ماهیت می‌پردازد. برخلاف ابن رشد که تمایز خارجی میان وجود و ماهیت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. در مورد ابن رشد، این مطلب صحیح است که وی به درک صحیح نظریه ابن سینا نائل نشده و انتقاداتش ناظر به تمایز خارجی میان وجود و ماهیت است. ابن رشد به مسئله توجه نکرده و عروض تحلیلی را با عروض خارجی و عینی یکسان دانسته است (ابراهیمی دینانی، ص ۱۹۸).

هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس و هو مذهب ابن سینا و يسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه إنه موجود، هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها و ذلك مستحيل ... (ابن رشد، ص ۶۷).

این امر (عروض وجود بر ماهیت) مستلزم آن است که «موجود» عرضی باشد که به طور مشترک بر مقولات دهگانه در خارج عارض گردد و این روش ابن سینا است. از [وجود] آن عرض می‌پرسیم و چون گفته شود که آن هم موجود است، [سؤال می‌کنیم] آیا این موجود به

معنای صحیح موجود است یا اینکه آن هم بر عرض دیگری موجود در آن عرض اطلاق می‌گردد، بنابراین بی‌نهایت عرض خواهیم داشت و این محال است ...

اما حتی برخی از قائلان به فهم نادرست شیخ اشراق از درک مراد ابن سینا از تمایز میان وجود و ماهیت، معترف‌اند که اگرچه شیخ اشراق نیز عبارات ابن سینا در باب عروض وجود بر ماهیت را دیده است ولی هیچ‌گاه همچون ابن‌رشد این عروض را به معنای عروض مقولی ندانسته است (شهیدی و حکمت).

این مطلب هم مؤید این نکته است که سهروردی در اعتبارات عقلیه نه با تمایز ذهنی (زیرا خود این تمایز را می‌پذیرد) و نه خارجی (زیرا بطلان تمایز خارجی واضح است) بلکه با تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت مخالف بود. اما هنوز این پرسش باقی است که اصولاً اشکال تمایز متافیزیکی چه بود که سهروردی این‌گونه آن را برنمی‌تافت؟

اشکالی که در اصل به شیخ الرئیس وارد است در واقع بر چارچوب کلی بحث وی یعنی ایجاد الشیء من شیء، است، اما نه از جهتی که متکلمان اشکال کرده‌اند، بلکه به لحاظ محذورات مربوط به ماهیات متفرقه معلوم خدا. علامه طباطبائی (ره) اشکال را به نحو روشنی بیان می‌دارد:

إن لازمه ثبوت وجود ذهنی من غیر عینی یقاس الیه و لازمه أن یعود وجوداً آخر عیناً للماهیه قبل وجودها الخاص بها و هو منفصل الوجود عنه تعالی و یرجع بالدقه إلى القول الثانی المنسوب إلى الأفلاطون (طباطبایی، ۱۴۱۶).

همانا لازمه [این نظریه] وجود یک «وجود ذهنی» بدون «وجودی عینی» منطبق بر آن است و لازمه این مطلب نیز این است که ماهیت نیز قبل از اینکه وجود خاص خودش را پیدا کند، یک نحوه وجود عینی داشته باشد و وجودش نیز جدا از وجود حق تعالی باشد و با دقت مشخص می‌شود که این قول به نظریه منسوب به افلاطون برمی‌گردد.

همین که ما فرض کنیم خدا به ماهیات به نحو پیشین علم حصولی دارد، این سؤال پیش می‌آید که آن ماهیات در چه وضعی تقرر دارند؟ البته، از این جهت که آن صور مرتسمه باید به عنوان علم حصولی، مابعداتی در خارج داشته باشند. البته مراد ما آنچه در مرحله بعد در خارج ایجاد می‌گردد نیست، بلکه مابعداتی پیش از وجود عینی‌شان در خارج؛ اما بنا به نظر علامه، این تحلیل از مسئله به قول افلاطون باز می‌گردد.

گذشته از این، سؤال دیگر این است که خود آن صور مرتسمه، فی‌نفسه، در چه وضعی هستند؟ خود ابن سینا تصریح می‌کند که آنها نه جزء ذات خدا هستند و نه خارج از ذات خدا. پذیرفتیم که خدا به واسطه آن صور می‌تواند علم پیش از خلقت داشته باشد، اما پیش از این باید

تکلیف خود آن صور را مشخص کرد: بالاخره آنها در چه وضعی قرار دارند؟ شیخ خود را از این محذور مورد اشاره علامه مبرا می‌داند:

و إن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر وإن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا تكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وإن جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية وإن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضاً ما ذكرنا قبل هذا من المحال (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۵).

اگر این معقولات از اجزای ذات خداوند باشند، تكثر در ذات پیش می‌آید و اگر آنها لواحق ذات خدا باشند، بر ذات خداوند از جهت واجب الوجود بودنش پیوستگی با ممکن عارض می‌گردد و اگر امور مفارق از هر ذاتی باشند، به صور افلاطونی باز می‌گردند و اگر موجود در عقل باشند نیز امور محالی که پیشتر گفته شد، پیش نمی‌آید.

عبارت «موجوده فی عقل» که شیخ از آن برای گریز از محذور استفاده می‌کند، خود برای وی مشکل‌ساز می‌گردد. بالاخره اگر این صور در عقل موجودند، این وجودشان متمایز از ماهیتشان خواهد بود. این مطلب موجب شده که فضل الرحمن معتقد گردد. «به نظر ابن سینا، ماهیات، پیش از موجودات منفرد که مصادیق آنان در خارج‌اند، در ذهن خدا (و در ذهن عقول بالفعل) وجود دارند» (Fazlur, p.48). بنا به نظر وی، ماهیات «نه کلی‌اند و نه جزئی ... هم جزئیت و هم کلیت "اعراضی" هستند که به واسطه وجود [ذهنی و خارجی] بر ماهیات عارض می‌شوند...».

تحلیل دیگری که از رابطه «ماهیت من حیث هی» و «صور مرتسمه در علم الهی» وجود دارد این است که تمایز میان وجود و ماهیات متقرره نزد شیخ بر نظریه عنایت تقدم دارد. اما در این صورت نیز این مشکل به جای خود باقی است که آن ماهیات به لحاظ وجودی چه جایگاهی دارند؟ برخی ابن سینا شناسان متأخر این نکته را متذکر شده‌اند که «این عبارت در فصل ۱۷ اشارات که یک ماهیت از آن جهت که ماهیت است نمی‌تواند خودش را به وجود بیاورد و نیز این عبارت در فصل ۱۰ که وجود و عدم برای ماهیت ممکن یکسان‌اند، مملو از سؤال‌اند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد آنها به نحو مغالطه آمیزی ... مستلزم نوعی رئالیسم خام در پرداختن به ماهیت من حیث هی به مثابه امری هستند که دارای جایگاه وجود شناختی مستقلی است (Mayer, p. 18-39)(esse essentiae).

با نظر به کل مباحث سهروردی، چه مباحث سلبی و چه مباحث ایجابی، درمی‌یابیم که وی دیدگاه ابن سینا را با نظر به علت‌شناسی وی به نقد کشیده است، اما، در بحث اعتبارات عقلیه

وقتی می‌خواهد مستقیماً به نقد استدلال شیخ پردازد، از راه برهان خلف و بر اساس مثال خود شیخ در اشارات، به نقد می‌کشد:

ان مخالفی هؤلاء - اتباع المشائین - فهموا الوجود و شکوا فی انه هل هو فی الأعیان حاصل أم لا؟ کما کان فی أصل الماهية .... بهذا انه ليس فی الوجود ما عين ماهيته الوجود، فانا بعد ان تصور مفهومه، قد نشك فی انه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زايد و يتسلسل (سهروردی، ص ۶۴).

مخالفان مشائیان وجود را درک می‌کنند و در این شک می‌کنند که در خارج وجود دارد یا نه؟ همچنانکه در اصل ماهیت چنین می‌کردند ... از این رو، در عالم چیزی وجود نخواهد داشت که وجود عین ماهیت‌اش باشد، چراکه ما بعد از اینکه مفهوم آن را تصور کردیم، در اینکه وجود دارد یا نه شک می‌کنیم، لذا برای آن وجود دیگری باید باشد و این به تسلسل می‌انجامد.

در واقع، در حکمت الإشراق و سایر آثار سهروردی، استدلال‌هایی که در رد تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت آمده، به لحاظ ساختار بی‌شبهت به استدلال‌هایی که خود شیخ در رد تمایز خارجی وجود و ماهیت و ابن‌رشد در رد عروض وجود بر ماهیت بدان‌ها اشاره می‌کند، نیست. این شبهات‌ها موجب شده است تا برخی تصور کنند، سهروردی نیز همانند ابن‌رشد دچار بدفهمی شده است. در حالی با توجه به سخنان دیگر شیخ اشراق تفاوت دیدگاه او با ابن‌رشد به خوبی مشخص می‌گردد. در واقع، استدلال اصلی نگارنده بر این ادعا، مبتنی بر مباحث ایجابی سهروردی است. تنها با توجه به مباحث ایجابی وی می‌توان به درستی مدعیات سهروردی در انتقاد از شیخ پی برد.

### فیاضیت و ظهور در عنصر متافیزیکی نور[=انوار الهیه] به جای وجود و ماهیت

بخش ایجابی حکمت اشراق، برای انتقادات شیخ اشراق از عروض وجود بر ماهیت نقش مکمل دارد. در بخش سلبی وی به رد دستگاه متافیزیکی ابن سینا پرداخت، اما هنوز این سؤال باقی بود که انتقاداتش از سر فهم صحیح بود یا از سر سوء تفاهم. اما وقتی سهروردی به ارائه نظام متافیزیکی خودش بر اساس «انوار الهیه» می‌پردازد، نظامی که به میزان بالایی در توجیه و تبیین نظام علی و معلولی مورد نظر خویش (ایجاد الشيء لا من شيء) موفق عمل می‌کند، معلوم می‌شود که انتقاداتش حقیقتاً ناشی از فهم صحیح اشکالات رویکرد سینوی به علیت بوده است. بر اساس دیدگاه سهروردی، اشکال در رویکرد شیخ حقیقتاً از جایی نشأت می‌گیرد که واقعیت به



اجزایی چون «وجود، عدم و ماهیت»، تحلیل می‌گردد. وی صرفاً از «واقعیتی» سخن می‌گوید که مصادیق آن «انوار الهیه» هستند. ارتباط علی و معلولی میان انوار الهیه برقرار می‌گردد ولی از این ارتباط تنها دو جزء انتزاع می‌شود: معطی و معطی له. معلول عین ربط به علت است. از طرفی انوار الهیه عین ظهورند. پس معلولات، ماهیات مقررهای نیستند که وجود به آنها اعطا شود، بلکه انوار الهیه‌ای هستند که عین ربط به علتشان، یعنی نورالانوار هستند و برای او حضور و ظهور دارند. در اینجا، دیگر برای توجیه فلسفی مسئله خلقت و علم خدا به معلولات، خبری از تمایز میان وجود و ماهیت مطرح نیست، بلکه این مسئله به واسطه مفهوم «اضافه اشراقی» و عنصر «انوار الهیه» حل شده و در عین حال، از تیر انتقادات وارد بر ابن سینا به سلامت عبور می‌کند.

در پایان باید به اشتباهی رایج در بررسی آثار این دو فیلسوف بزرگ که به گمراهی می‌انجامد، اشاره کنیم. این مسئله عموماً به دو صورت بروز پیدا می‌کند. برخی سهروردی را اصالت وجودی! دانسته و در مواردی وی را متهم به تناقض‌گویی کرده‌اند، چرا که سهروردی آشکارا از اصطلاحات مشایی در آثار خویش استفاده کرده است، در حالی که خود سهروردی در مقدمه حکمه اشراق این مسئله را روشن می‌سازد:

و قد ربت لكم قبل هذا الكتاب و فی اثنا عشر عند معاودة القواطع عنه کتبا علی طریقه المشائین و لخصت فیها قواعدهم و من جملتها المختصر الموسوم ب«التلویحات اللوحیه و العرشیه» المشتمل علی قواعد کثیرة و لخصت فیها القواعد مع صغر حجمه و دونه «اللمحات» و صفت غیرهم (همان، ص ۱۰).

پیش از این کتاب و در اثنای آن هنگام فاصله افتادن میان بخش‌هایی از این کتاب، کتبی بر طریقه مشائیان تألیف و قواعد آنها را در آنها خلاصه کردم، از جمله این کتب عبارت است از التلویحات اللوحیه و العرشیه که شامل قواعد متعدد است و به رغم حجم اندک آن قواعد را در آن خلاصه کرده‌ام و پس از آن اللمحات است و کتاب‌های دیگری نیز تألیف نمودم.

برخی (احسن و معلمی) نیز، به زعم خود، دیدگاه‌های سهروردی را دارای انسجام منطقی دانسته و با توجیهاتی مدعی شده‌اند که استدلال‌های سهروردی در اعتبارات عقلی، در مقابل اصالت وجود ابن سینا و به سود اصالت ماهیت بوده است.

گویی اکنون مسئله در میان صاحب‌نظران به این شکل است: یا سخنان سهروردی تناقض‌آمیز است و وی قائل به اصالت وجود است، یا سخنانش دارای انسجام منطقی است و وی قائل به اصالت ماهیت است. به نظر می‌رسد مشکل از اینجا ناشی می‌شود که این قسم از پژوهشگران از

قبل با پیش فرض اصالت وجود یا ماهیت به سراغ مسئله می‌رود. در ادامه، یا چنین است که ایشان با مسلم دانستن اصالت وجودی بودن مشائیان، استفاده از اصطلاحات مشابهی در برخی کتب سهروردی در کنار انتقاد از همان اصطلاحات و مفاهیم، علاوه بر آن، عناصر دیگر در سخنان سهروردی را دلیل بر تناقض‌گویی ناشی از لج‌بازی وی و نیز اصالت وجودی بودن اجتناب‌ناپذیر او بدانند؛ یا اینکه وی را به معنای دقیق کلمه اصالت ماهوی می‌داند. در حالی که باید دانست که اصولاً در دوره این دو فیلسوف، سخنی از اصالت وجود یا ماهیت، آن‌چنان که مورد نظر میرداماد و ملاصدرا بوده، مطرح نبوده است و اصلاً هیچ اسمی از این مسئله در آنجا نیست (مطهری، ص ۵۹)، هرچند ممکن است - و در حقیقت، حتماً چنین است - که این بحث ریشه در نظریات این دو فیلسوفان دیگر داشته باشد. از این رو، توسل به موضع‌گیری‌های ملاصدرا و سایر فلاسفه بعدی در مورد شیخ اشراق و ابن سینا و نسبت‌هایی که به این دو داده شده است، کاملاً گمراه‌کننده خواهد بود.

#### نتیجه

با مشاهده اصل تمایز وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا و انتقادات فراوان از این اصل در آثار فیلسوفان، پرسشی که بلافاصله در ذهن ایجاد می‌شود این است که بالأخره در فلسفه ابن سینا و به طور خاص در اصل مذکور، چه مشکلی وجود دارد و چه کس یا کسانی این معضل را دریافته و راه درست را پیموده‌اند؟ برخلاف نظر رایج، نگارنده بر آن است که از میان این منتقدان، این شیخ اشراق است که جان مایه سخنان شیخ‌الرئیس را دریافته و انتقادات خویش را بر چنین دریافت صحیحی استوار ساخته است.

به طور خلاصه، می‌توان ابن سینا را قائل به «تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت» و نیز قائل به تفسیر علیت به مثابه: «ایجاد الشیء من شیء» دانست. بر این اساس وی خدا را فاعل بالعنایه، یعنی فاعلی می‌داند که به ماهیات (صور مرتسمه) قبل از ایجاد علم دارد و سپس آنها را ایجاد می‌کند. اما بر این اساس خدا تا به ماهیات علم نداشته باشد، نمی‌تواند آنها را در خارج ایجاد کند و این، به خصوص از نظر اشاعره، مستلزم نقص بزرگی در ساحت ربوبی خواهد بود. گذشته از این، ماهیت متفرقه که وجودش را از علت می‌گیرد و خودش نه موجود است و نه معدوم، مستلزم نوعی رئالیسم خام در توصیف ماهیت من حیث هی است.

بر اساس دیدگاه سهروردی، اشکال درست از جایی نشأت می‌گیرد که واقعیت به اجزای متافیزیکی چون «وجود، عدم و ماهیت»، تحلیل می‌گردد. وی صرفاً از «واقعیتی» سخن می‌گوید که مصادیق آن «انوار الهیه» هستند. ارتباط علی و معلولی میان انوار الهیه برقرار می‌گردد، ولی از این ارتباط تنها دو جزء انتزاع می‌گردد: معطی و معلول. معلول عین ربط به علت است. از طرفی انوار الهیه عین ظهورند. پس معلولات، ماهیات مقررهای نیستند که وجود به آنها اعطا شود، بلکه انوار الهیه‌ای هستند که عین ربط به علتشان، یعنی نورالانوار، هستند و برای او حضور و ظهور دارند. در اینجا، دیگر برای توجیه فلسفی اصل خلقت و علم خدا به معلولات، به تمایز میان وجود و ماهیت مطرح تمسک نمی‌شود، بلکه این انگیزه سنتی در تاریخ فلسفه اسلامی، به واسطه مفهوم «اضافه اشراقه» به خوبی برآورده و در عین حال، از تیررس انتقادات وارد بر ابن‌سینا در امان می‌ماند.

#### یادداشت‌ها

۱. برخی مدعی شده‌اند که دیدگاه سهروردی در باره وجود و نیز انتقادات وی از عروض وجود بر ماهیت در فلسفه ابن‌سینا فاقد انسجام منطقی تلقی است: «ثم من العجب أن هذا الشيخ العظيم بعد ما أقام حججا كثيرة في التلويحات (۳) على أن الوجود اعتباري لا صورة و لا حقيقة له في الأعيان صرح في أواخر هذا الكتاب بأن النفوس الإنسانية و ما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا إلا تناقض صريح وقع منه» ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۳ و الأسفار الأربعة، ص ۴۳.
۲. هر آنچه وجودش مستلزم تکرارش باشد، اعتباری است
۳. بر اساس نص صریح قرآن، خدا خالق موجودات است و همه موجودات، در اینکه مخلوق خدا هستند، برابرند. از باب مثال، در آیه ۱۲ سوره طلاق می‌فرماید: خداوند کسی است که هفت آسمان آفرید و از زمین نیز نظیر آن را آفرید. علامه طباطبائی (ره) در تفسیر المیزان در مورد آیه ۴۲ سوره نجم می‌گوید: آنچه از موجود که در عالم وجود است در هستی و در آثارش به خدای سبحان منتهی می‌گردد، حال یا با وساطت چیزی یا بدون واسطه (طباطبائی، ۱۳۷۳، ۱۹، ص ۷۷). ایشان این آیه را با آیات دیگری که مستقیماً بر خلق هر چیزی توسط خداوند دلالت دارند، مرتبط می‌سازد: «الله خالق كل شيء» و «الا له الخلق و الأمر» (همان).

البته این بدان معنا نیست که این واقعیت، به مثابه یک استدلال بر دیدگاه ما لحاظ می‌گردد، بلکه نکته‌ای تاریخی و فرهنگی است که باید در ابتدای بحث بدان توجه داشته باشیم.

#### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء (الالهيات)*، قم، مکتبه آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن رشد، ابوالولید محمد، *تهافت التهافت*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳.
- احسن، مجید؛ حسن معلمی، "تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در بحث اصالت وجود یا ماهیت"، *معرفت فلسفی*، سال سوم، شماره ۳، بهار ۱۳۸۹.
- اکبریان، رضا؛ حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تابستان ۱۳۸۷.
- ایزوتسو، توشیهکیو، *بنیاد حکمت سبزواری، یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۶۸.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، *حکمة الاشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- شهیدی، فاطمه؛ نصرالله حکمت، "مقایسه بحث تمایز وجود و ماهیت از منظر ابن سینا و سهروردی"، *حکمت سینوی*، سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- \_\_\_\_\_، *نهاية الحكمة*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق.
- کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، چ ۶، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

Aristotle, *Aristotle's Metaphysics: Books (mu) and (nu)*, Clarendon Annas, Julia, 1976.

Irwin, T.H., *Aristotle, Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM, Version 1*, Edited by Edward Craig, 1998.

Ebbesen, Sten., *Averroism*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, Version 1, Edited by Edward Craig, 1998.

Fazlur, Rahman, *A History of Muslim Philosophy*, Edited by M.M.Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany: 1966.

Mayer, Toby, "Ibn Sina's 'Burhan al-Siddiqin'", *Jurnal of Islamic Studies*, 12:1(2001).

