

ماهیت و وجود از نگاه شیخ اشراق

دکتر محمد ذبیحی*

چکیده

هدف اصلی پژوهش پیش رو بررسی وجود و ماهیت در فلسفه سهروردی است. به یقین در بین مسایل فلسفی، کمتر مسأله‌ای می‌توان یافت که اهمیت آن به اندازه شناخت ماهیت و وجود باشد. در این میان چنان که رایج شده است نگاه شیخ اشراق درباره ماهیت و وجود با ابن‌سینا و ملاصدرا متفاوت شمرده شده است و مجادلاتی پر دامنه را برانگیخته است. اگر در نگاه صدرا، وجود اساس تمام معارف به شمار آمده است، در نگره شیخ اشراق، وجود امری اعتباری بوده، معانی سه‌گانه آن مفاهیمی اعتباری و ناشی از انتزاع عقلی‌اند. شایان توجه است که با توسعه مسایل جدید کلامی و فلسفی، نه تنها از اعتبار و اهمیت این دو مفهوم اساسی کاسته نشده است، بلکه همسان با فلسفه کلاسیک در فلسفه مدرن، وجود و ماهیت جزو بنیادی‌ترین مفاهیم اساسی به شمار می‌آیند، به گونه‌ای که حل و فهم بسیاری از مسایل فلسفی در گرو شناخت دقیق این دو واژه اساسی است. از این رو پژوهش حاضر کوشیده است با بیان خاستگاه مباحث وجود و ماهیت، معانی و کاربردهای هریک از این دو و ارائه نمونه‌هایی از عبارات شیخ اشراق، در سه محور کلی به این سؤال اساسی پاسخ دهد که آیا ماهیتی که شیخ اشراق آن را مجعول و حقیقت نوری می‌داند همان ماهیتی است که ملاصدرا درباره آن می‌گوید «ما شمت رایحه الوجود» یا این که نوعی خلط بین مصداق و مفهوم صورت گرفته است و نزاع‌ها بیش از آن که محتوایی باشد، جدال‌هایی گفتاری است.

واژه‌های کلیدی: ۱- وجود ۲- ماهیت ۳- اتحاد مصداقی ۴- تغایر مفهومی
۵- اعتباریت و اصالت

۱. خاستگاه بحث ماهیت و وجود

در میان انبوه اصطلاحات فلسفی، واژه وجود و ماهیت جزو بنیادی‌ترین آن‌ها به شمار می‌آید. کاربرد گسترده این دو مفهوم اساسی در جای‌جای متون فلسفی گواهی روشن بر این مدعا است. فیلسوفان مسلمان در نخستین گام‌هایی که برای شناخت موجودات برداشتند از قاعده‌ای^۱ بهره گرفتند که بعدها به عنوان یکی از اساسی‌ترین قواعد فلسفی، نقش کلیدی در شناخت واجب و ممکن ایفا کرد، این که واجب تعالی موجودی پیراسته از ماهیت است و ممکن در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود که قرار بگیرد ترکیبی از ماهیت و وجود است، به روشنی نقش تعیین‌کننده ماهیت را به طور سلبی و ایجابی در شناخت موجودات تبیین می‌کند.

در همین راستا غیریت ماهیت با وجود که در نظام‌های فلسفی، خواه اصالت وجودی و خواه اصالت ماهوی، در نظم و نثر مورد توجه دقیق قرار گرفته است، در حقیقت، فرایند همین قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» است. دوگانگی ماهیت و وجود در ممکنات و یکسانی آن در واجب تعالی ترجیح‌بندی است که تمامی فیلسوفان و متکلمان اسلامی آن را پذیرفته‌اند^۲ و بر همین اساس آن چه به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری از معتزله نسبت داده شده است مبنی بر این که وجود و ماهیت را در ذهن و خارج عین یک‌دیگر می‌دانند، نه تنها از سوی صاحب موافق و شارح مقاصد پذیرفته نشده است، بلکه ادعا نموده‌اند که غیریت ماهیت و وجود امری بدیهی است که کسی در آن تردید ندارد (۱۴، ج: ۱، ص: ۱۸۰).

شاید این ادعا دور از ذهن نباشد که فارغ از بحث‌های کلاسیک و رسمی، زمینه پی‌جویی از وجود و ماهیت اشیا، هم‌زاد با تفکر فلسفی است؛ زیرا بدون هیچ‌گونه استدلالی به حکم بدهت و ضرورت می‌یابیم که هر واقعیتی از واقعیات بیرونی بیش از یک چیز نیست،^۳ و هم‌چنین با تصور درست موضوع و محمول، این تصدیق بدیهی نیز در پی می‌آید که موجود ممکن ترکیبی از ماهیت و وجود است. به این گزاره‌ها بنگرید «دفتر هست»، «درخت هست». این که در خارج، در برابر هر یک از این قضایا بیش از یک مابازای عینی وجود ندارد امری اتفاقی است و این که مفهوم هستی و چیستی به عنوان معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی دو مفهوم متغایرنند نیز غیرقابل تردید است. چنان‌چه پرسیده شود پس جدال دامنه‌دار اصالت ماهوی و اصالت وجودی درباره چیستی، پاسخ این است که نزاع در دو برداشتی است که ذهن از مطابق گزاره‌های یادشده دارد.

توضیح مطلب: آن‌گاه که با شیئی از اشیای بیرونی روبه‌رو می‌شویم، دو برداشت در ذهن انسان شکل می‌گیرد: ۱- شیء خارجی وجود دارد، ۲- شیء خارجی دارای ماهیتی

مشخص است. این دو برداشت که با لحاظ وجود و ماهیت مقید به شیء خارجی برای انسان پدید می‌آید غیر از تصویری است که انسان به طور مطلق از مفهوم وجود به عنوان معقول ثانی فلسفی و از مفهوم ماهیت به عنوان معقول ثانی منطقی دارد و آنچه محل نزاع است وجود و ماهیت مقید است که آیا مابازای عینی واقعیت خارجی، وجود شیء است یا مابازای عینی آن، چیزی است که نام‌بردار به این ماهیت معین شده است. بنابراین در مواجهه با هر شیء بیرونی دو امر بدیهی و یک پرسش فنی وجود دارد و جدا از این که پاسخ آن پرسش چیست - هر چند شناخت ماهیت و وجود به طور طبیعی پاسخ پرسش را به دنبال دارد - این مطلب روشن شد که خاستگاه مباحث وجود و ماهیت، قدمتی به درازای اندیشیدن دربارهٔ موجود ممکن دارد؛ بدین معنا که هیچ موجود ممکن از ماهیت و وجود که قسیم یکدیگرند خالی نیست.

هدف از بیان چند بارهٔ این نکته که تغایر مفهومی وجود و ماهیت و اتحاد مصداقی آن دو، مستند به حکم ضرورت و بدهت‌اند و نزاع دربارهٔ اصالت و اعتباریت مسأله‌ای متأخر و جدید است،^۴ تأکید بر این حقیقت است که چنانچه بازشناسی دقیقی از معانی ماهیت و وجود و موارد کاربرد آن‌ها به ویژه در حکمت اشراقی انجام پذیرد، معلوم می‌شود که بسیاری از مجادلات در زمینهٔ اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت به سبب عدم تفسیر درست از این دو و برخاسته از درآمیختگی هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی است، به گونه‌ای که اگر جایگاه هر یک به درستی شناسایی شود، دست‌یابی به نقطه وفاق و فروکاستن پاره‌ای از منازعات به سطح نزاع گفتاری امری دور از دسترس نیست.

۲. معانی وجود و کاربرد آن

فارابی در کتاب *الحروف* (۱۳، صص: ۱۱۰-۱۱۲) معنای وجود را «پیدا کردن» و «یافتن» می‌داند و می‌گوید موجود در زبان عربی به دو صورت مطلق و مقید به کار رفته است؛ مانند "وجدت الضاله" (گمشده را پیدا کردم) یا "وجدت زیداً کریماً" (زید را بخشنده یافتم). در مثال اول، فعل وجود یک مفعول و در مثال دوم دو مفعول دارد. همو بر این باور است که با انتقال فلسفه از یونان، مترجمان زبان عربی برای معادل «است» در فارسی و «استین» در یونانی، کلمهٔ «هو» را انتخاب کردند و از آن مصدر جعلی هویت را ساختند و چون کلمهٔ "هو" و "هویت" مشتقات زیادی نداشت به جای "هو" کلمهٔ "موجود" و به جای "هویت" لفظ "وجود" را قرار دادند (۱۳، ص: ۱۱۶) و در جای دیگر، موجود را دارای سه معنا می‌داند: ۱- مقولات، ۲- امر مطابق با واقع (صادق)، ۳- هر چیز مستقلی که دارای ماهیتی است (۱۳، ص: ۱۲۵). گاهی نیز موجود به معنای رابط محمول برای موضوع است.

چنان که پیدا است، معنای لغوی وجود به روشنی دلالت می‌کند که متعلق آن، شیء بیرونی است و قابل توجه است که در معانی اصطلاحی ارائه شده از سوی فارابی، همین قدر جامع (واقعیت بیرونی) با اختلاف در مراتب، مورد لحاظ قرار گرفته است. وجود را معادل مقولات دانستن، یعنی مقوله، خواه عرضی و خواه جوهری، دست‌کم وجودی فی‌نفسه و تحقق خارجی دارد و در معنای دوم، وجود امر واقعیت‌داری است که مطابق با واقع است و این نشان می‌دهد که برخلاف پندار کسانی که وجود را برابر محسوس می‌دانند، وجود معنای آن امر واقعیت‌دار است، خواه مجرد و خواه محسوس؛ و معنای سوم با صراحت بیشتری بر مدعا دلالت دارد: وجود یعنی هر شیء مستقلی که دارای ماهیت و محدودیت، تعین و خارجیت است، و در نهایت، یکی از معانی وجود، رابط در قضایا است و چنان که در جای خود اثبات شده است، هر چند رابط وجودی ضعیف و نیازمند به طرفین نسبت است، دارای تحقق و خارجیت است.

قبل از بیان کاربردهای چهارگانه وجود، اشاره‌ای کوتاه به نکته‌ای که ملاصدرا در موارد متعدد درباره معنای وجود تأکید بر آن می‌کند، برای مباحث بعدی بسیار سودمند است. مدعیان اعتباری بودن وجود می‌گویند اگر وجود اصیل باشد، وجود باید دارای وجود باشد و مستلزم تسلسل است. ملاصدرا پاسخ می‌دهد که برای موجود دو معنا می‌توان در نظر گرفت که بر اساس یکی از آن دو معنا، مدعیان طرفداران اعتباریت وجود اثبات می‌شود؛ یعنی چنان‌چه معنای وجود «مایقوم له الوجود» باشد، مطلوب اصالت ماهوی حاصل است. در ادامه، ملاصدرا اثبات می‌کند که معنای وجود «مایقوم له الوجود» نیست، چون وجود مقوم ندارد. مقوم وجود، خواه وجود باشد و خواه ماهیت، دارای اشکال است، بلکه معنای وجود یک امر بسیط است که در فارسی از آن تعبیر به «هست» می‌شود و معنای گزاره «وجود موجود است» یعنی خودش موجود است. مدعی اعتباریت وجود این‌گونه اشکال را پی‌می‌گیرد که اگر وجود در همه جا به معنای این باشد که «خودش موجود است» لازم می‌آید که وجود در تمامی موجودات (واجب و ممکن) برای آن‌ها ضروری باشد. ملاصدرا پاسخ می‌دهد که وجود برای موجودی ضروری است که دارای شرط، تقدم، بی‌نیازی و تام باشد. مستشکل اشکال می‌کند بنابراین لازم می‌آید وجود در یک‌جا به معنای ضرورت وجود باشد (واجب) و در یک‌جا (ممکن) به معنای شیء ثبت له الوجود، و این یعنی اشتراک لفظی وجود که با دیدگاه حکما که وجود را مشترک معنوی می‌دانند نمی‌سازد.

ملاصدرا می‌پذیرد که موجودیت در تمامی اشیا یکسان نیست؛ لیکن می‌گوید: این اختلاف، سبب اختلاف در صدق معنای موجود بر موجودات نمی‌شود و ضربه‌ای به اشتراک

معنوی وجود نمی‌زند؛ زیرا اگر معنای وجود در گزاره «الوجود موجود» به معنای ضرورت وجود است و در «الانسان موجود» به معنای «انسان موجودی است که وجود برای او ثابت شده است»، این اختلاف از ناحیه معنای وجود نیست، بلکه به سبب موضوع قضیه است. در قضیه «الانسان موجود»، موضوع همراهی به نام انسان دارد و در قضیه «الوجود موجود» بدون همراه است؛ بنابراین تفاوت به خاطر معنای محمول (وجود) نیست (۱۸، ص: ۲۱ و ۲۲).

واژه وجود چهار کاربرد دارد: ۱- مطلق وجود که همان مفهوم عام بدیهی است و پیراسته از هرگونه قیدی است؛ ۲- حصص وجود یعنی مفهوم جزئی مقیدی که از اضافه مفهوم به ماهیت پدید می‌آید. حصص وجود همان وجود مطلق است که مقید گردیده است؛ البته قید جزو آن نیست، ولی تقید جزو آن است، مانند وجود انسان؛ ۳- فرد عام وجود که دارای مراتبی است و تمامی ممکنات را شامل می‌شود. از این فرد عام تعبیر به "صادر اول"، "وجود منبسط" و "فیض مقدس" می‌کنند؛ ۴- فرد خاص وجود و مقصود از آن، هر یک از حقایق خارجی است که مرتبه‌ای از وجود را به خود اختصاص داده‌اند.

۳. معانی ماهیت و کاربرد آن

ماهیت به عنوان قسیم وجود در دستگاه معرفتی به ویژه علوم حصولی جایگاهی ویژه و منحصر به فرد دارد و چنان که اشارت رفت پا به پای مباحث مربوط به وجود، مورد توجه قرار گرفته است.

ریشه لغوی ماهیت را برخی ماهویت می‌دانند که "یاء" آن نسبت و "تاء" علامت مصدر است و "واو" تبدیل به یاء و در یاء ادغام شده است، و برخی اصل آن را «ماهو» می‌دانند که "ما" استفهامی، "یاء" برای نسبت و "تاء" علامت مصدر است.

مؤلف کتاب هرم هستی می‌نویسد: ماهیت از اشتقاق جعلی است. اشتقاق بر دو نوع است: اشتقاق حقیقی که در گرامر عربی و فارسی به آن‌ها اشتقاق قیاسی یا سماعی هم می‌گویند، و اشتقاق جعلی مثل همین ماهیت و هویت و غیره. ماهیت از "ماهو" می‌آید که آن هم ترکیبی از «ما» و «هو» و به معنی «چیست آن؟» است و چون ترکیبی از حرف استفهام و ضمیر اشاره است به هیچ وجه قابل اشتقاق قیاسی نیست؛ مع هذا یک تاء به آن می‌افزایند و به صورت مشتق درمی‌آورند که البته این نوع اشتقاق را جعلی و ساختگی می‌گویند. پس ماهیت از ماهو اخذ شده و ماهو عبارت از یک سؤالی است از سؤالات منطقی که به مطالب ثلاثه معروف است (۶، ص: ۲۰۶).

فارابی در کتاب *الحروف* می‌گوید «و بالجمله فانما یسمى لماهیة کل ما للشیء صح أن یجاب به فی جواب «ما» «هو هذا الشیء» أو فی جواب المسئول عنه بعلامة ما آخری»، هر چیزی که در پاسخ پرسش به ماهو قرار گیرد ماهیت است (۱۳، ص: ۱۱۶). همو در جای دیگر تصریح می‌کند که قدما ماهیت را جوهر شیء و جزو ماهیت شیء را جزو جوهر شیء می‌دانستند (۱۳، ص: ۱۷۶). ماهیت گاهی به معنای اخص به کار می‌رود و مبدأ اشتقاق آن «ماهو» بوده، در جواب ماهو می‌آید و مقصود از ماهیت در مقابل وجود، همین معنای اخص است؛ اما ماهیت به معنای اعم، مبدأ اشتقاقش «ما به الشیء هو هو» است، یعنی چیزی که شیئیت شیء به آن است. این قسم از ماهیت بر واجب الوجود، وجود مطلق و ماهیت به معنای اخص اطلاق می‌شود.

ابن سینا لفظ ذات، هویت و وجود خاص را بر ماهیت اطلاق می‌کند، در جایی ماهیت را کمال حقیقت شیء و تمام‌کننده حصول ذات شیء می‌داند (۵، ص: ۵۲) و هم‌چنین گاهی ماهیت شیء را هویت شیء می‌داند (۴، ص: ۱۹۸)، توجه به این نکته برای مباحث بعدی سودمند است که ماهیت در نظر ابن سینا دارای دو اطلاق است، هرچند بیشترین کاربرد ماهیت به معنای پرسش از ماهو است و پیدایش ماهیت به اجزا و مقومات آن است، گفتار پیشین که از ماهیت تعبیر به وجود خاص کرد^۵ و هم‌چنین عبارت وی در کتاب *الهیات شفا*، فصل هشتم از مقاله پنجم، ضمن بیان معنای ماهیت و تفاوت آن با ذات و صورت، به روشنی به تمایز دو نوع از ماهیت، ماهیت بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص اشاره دارد.

ماهیت هر چند بیان چیستی اشیا است، تعیین دقیق چیستی خود آن امری به غایت مشکل و محل تضارب آرا است؛ به گونه‌ای که حتی در حکمت صدرایی، که سکه تفکیک وجود و ماهیت به نام آن ضرب شده است، نمی‌توان به تفسیر واحدی که فصل الخطاب و گفتار نهایی درباره ماهیت باشد، دست یافت. از سویی ماهیت امری است که جز در عالم فرض و خیال هیچ جایگاهی ندارد و صرف اعتبار است: «الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه فظهر ما ذهب الیه المحققون من العرفا و الکاملون من الاولیاء ان العالم کله خیال فی خیال» (۱۶، ج: ۱، ص: ۱۹۸). ماهیت را خیال و عکس وجود دانستن یعنی این که ماهیت حتی وجود تبعی و عرضی هم ندارد و وابسته به اعتبار شخص معتبر و امری خیالی و فرضی است.

در تفسیر دیگر، ماهیت جایگاهی برابر با وجود دارد، وجود تحقق عینی ذاتی دارد و ماهیت در پرتو وجود موجود است و در خارج برابر ماهیت و وجود، مصداق واحدی وجود دارد که نسبت وجود به هریک از وجود و ماهیت نسبتی حقیقی است و ماهیت در این مرتبه، غیر از ماهیتی است که در مرتبه ذات، وجود و عدم از آن سلب می‌شود. ملاصدرا

آن‌گاه که در صدد بیان عینیت ذات با صفات الهی است این عینیت و یگانگی را همانند نسبت ماهیت به وجود می‌داند (۱۶، ج: ۶، ص: ۲۶۴) و در بسیاری از تفسیرها ماهیت را حد وجود به شمار آورده است. چنان‌که پیداست در تفسیر نخست، ماهیت تنها یک شیخ ذهنی است که هیچ بهره‌ای از وجود ندارد (۱۶، ج: ۲، ص: ۲۳۶) نه در ذهن و نه در خارج، و در تفسیر دوم ماهیت دارای شأن حقیقی تحقق و عینیت است، چنان‌که ذات و صفات الهی دارای عینیت هستند و نسبت دادن وجود به صفات حق تعالی نسبتی حقیقی است و ذات و صفات مصداق واحد دارند. وجود و ماهیت نیز عین یک‌دیگرند و مصداق واحد دارند و نسبت وجود به ماهیت نسبت حقیقی است نه مجازی و در تفسیری که ماهیت را حد وجود می‌داند وجود و ماهیت (محدود و حد) هر دو در خارج متحدند، لیکن نسبت وجود به محدود، حقیقی و نسبت آن به حد، مجازی است. در نگاه میرداماد، استاد ملاصدرا، ماهیت جایگاهی همسان با وجود دارد؛ یعنی خصوصیات و ویژگی‌ای که فیلسوف اصالت وجودی برای وجود قابل است، مانند جعل ذاتی، و علیت و معلولیت، از نظر وی اختصاص به ماهیات دارد. به این عبارت بنگرید: «و نظیر هذا ما قد اوضحه الافق المبین فی مباحث الجعل، أن سبیل الجاعل فی افاضه المجعول أن یبدع نفس الماهیه» (۱۹، ص: ۵۶) و در جای دیگر تصریح می‌کند که ماهیت مطابق وجود عینی است «الماهیه مطابق الوجود العینی» (۲۰، ج: ۱، ص: ۱۲۹).

به یقین، داوری و رأی نهایی درباره موضوعی که آرای این‌چنین متفاوت و گه‌گاه متناقض درباره آن ارائه شده است به غایت دشوار می‌باشد. این‌که آیا ماهیتی که میرداماد آن را مطابق وجود عینی می‌داند، همان ماهیتی است که شاگردش آن را ظل، عکس و شبیح موجود می‌شمارد و با صراحت می‌گوید: ماهیت هرگز رایحه‌ای از وجود به آن نرسیده است (۱۶، ج: ۱، ص: ۴۹)، یا این‌که این دو ماهیت هیچ وجه شباهتی با یک‌دیگر ندارند جز اشتراک در اسم و در حقیقت، قسیم یک‌دیگرند، پرسشی اساسی است که تلاش شده با توجه به مباحث پیش‌گفته، پاسخی درست برای آن ارائه گردد.

قبل از بیان دیدگاه شیخ اشراق و یافتن پاسخ پرسش یاد شده، که هدف اصلی این پژوهش است، نگاهی هرچند کوتاه به اصل نزاع اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت ضروری است.

۴. اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت

شهید مطهری مسأله اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت را در فلسفه اسلامی مسأله‌ای مستحدث می‌داند (۱۵، ص: ۱، ص: ۵۸)، چنان‌که تصریح عبارت گویا است

مقصود وی مباحث ناظر بر اصالت و اعتباریت است نه اصل بحث ماهیت و وجود؛ زیرا اصل مباحث ماهیت و وجود مبتنی بر واقعیت خارجی است و دو مفهوم ماهیت و وجود برگرفته از واقعیت خارجی‌اند و فرایند آن‌ها دو حکم بدیهی غیرقابل تردید است؛ یعنی تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی سپس این واقعیت خارجی که از آن تعبیر به موجود می‌شود عرصه نزع دامن‌داری گردید که در یک سوی آن شیخ اشراق قرار دارد که به او نسبت داده‌اند اصالت ماهوی است؛ نسبتی که هیچ‌گاه از سوی بزرگان دانش فلسفه مورد پذیرش قرار نگرفت و همواره به دیده تردید به آن نگریسته شده است.

ملاصدرا می‌گوید: «مقصود شیخ اشراق از اعتباری بودن مفهوم عام بدیهی آن است» (۱۶، ج: ۱، ص: ۴۱۱). وی به این بسنده نکرده و گامی فراتر برداشته است و می‌گوید: آن‌چه از شیخ اشراق درباره اعتباری بودن وجود نقل شده است، مباحثه او و مشائیان است؛ یعنی در حقیقت، او مستندات مشائیان را برای اثبات و دفاع از اصالت وجود مخدوش و غیرکافی می‌داند و گرنه نظر خود او همان اصالت وجود است: «غرضه المباحثه مع المشائین فانه كثيراً ما یفعل کذلک، ثم یسیر الی ما هو الحق» (۱۶، ج: ۱، ص: ۴۱۱)، علامه طباطبایی در *نهایه الحکمه* می‌نویسد: «فتبن بما تقدم فساد القول باصالة الماهیه كما نسب الی الاشراقیین» (۱۲، ص: ۱۱). تعبیر «چنان‌که به اشراقیین نسبت داده‌اند» حکایت از ناخرسندی و عدم رضایت وی از این نسبت می‌کند.

شهید مطهری می‌گوید: «در هیچ یک از کتاب‌های شیخ اشراق چنین مسأله‌ای نیست که آیا وجود اصیل است یا ماهیت، ولی شیخ اشراق مسأله را به شکل دیگر مطرح کرده است که لازمه حرفش را این‌چنین گرفته‌اند (۱۵، ج: ۱، ص: ۶۱). فارغ از محاورات متداول و رایج که می‌گویند شیخ اشراق اصالت ماهوی است، چنان‌که ملاحظه شد، این نسبت مورد تردید جدی قرار گرفته است و شاید بتوان ادعا کرد - دست‌کم تا آن‌جا که راقم سطور اطلاع دارد - که در آثار شیخ اشراق، گفتاری مبنی بر این‌که ماهیت اصیل است یافت نمی‌شود و چنان‌چه پرسیده شود پس این همه مجادلات گسترده در این مسأله بر چه اساسی است و اگر چنین است که شیخ اشراق اصالت ماهوی نیست چرا خود او می‌گوید فلسفه مشاء ویران است، چون بر وجود بنا نهاده شده است، یافتن پاسخ درست تا حدود زیادی شاید به این دیدگاه کمک کند که مباحث یاد شده بیش از آن‌که نزاع محتوایی باشد جدال گفتمانی است.

۵. معانی وجود و ماهیت از نظر شیخ اشراق

شیخ اشراق همانند دیگر حکما مفهوم وجود را مفهومی بدیهی، عام و اولی التصور می‌داند که نیازمند به تعریف نیست: «فالوجود و الشئیه مما لایصح تعریفهما اذ لا شیء اظهر منهما» (۱۰، ص: ۲۰۰). وی آن‌گاه که درصدد نفی تغایر خارجی وجود با ماهیت است از جمله دلایلی که ارائه می‌کند اعم بودن مفهوم وجود است: «وجود بر ماهیاتی نظیر سواد، جوهر و فرس حمل می‌شود و چون وجود در همه این قضایا بیش از یک معنا ندارد امری معقول و اعم است و محمولی که اعم از موضوعات است امری ذهنی است، چنان‌که مفاهیم ماهیت به طور مطلق، شیئیت، حقیقت و ذات که بر امور مختلفی حمل می‌شوند اعم‌اند و تحقق خارجی ندارند (۹، ص: ۱۸۲). شارح حکمت الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، برای تکمیل نظر ماتن می‌گوید: «اذا لم یکن الوجود عبارة عن شیء من الماهیات و هو صادق علیه فیکون اعم من کل منها» (۹، ص: ۱۸۳)؛ چنان‌چه وجود بر ماهیات مختلف حمل می‌گردد و عین هیچ یک از آن‌ها نیست و صادق بر همه آن‌ها است، این به معنای این است که وجود امری اعم است.

در کتاب *تلویحات* با تأکید بر اعم بودن مفهوم وجود می‌گوید: «فتصوره بدیهی فطری لا حاجت الی شرح» (۱۰، ج: ۱، ص: ۴) و در شرح حکمت الاشراق برای وجود سه معنای ارائه می‌کند:^۷

وجود به معنای «نسبت»، «رابط در قضایا» و «حقیقت و ذات شیء» است و معنای سه‌گانه اموری اعتباری‌اند. آن‌گاه که گفته می‌شود شیء در خانه است یا نسبتی به زمان یا مکان دارد، در تمامی این موارد از لفظ «فی» استفاده می‌شود و معنای حرف «فی» در مثال‌های یادشده با واژه وجود به یک معنا است،^۸ «فی» افاده نسبت می‌کند و کلمه وجود هم مفید نسبت است نه چیز دیگر و چنان‌که از موارد کاربرد آن پیداست، وجود صرف اعتبار عقلی است که از سنجش با ماهیات خارجی پدید می‌آید و این همان چیزی است که توده مردم آن را از کلمه وجود می‌فهمند و چنان‌چه مشائیان مقصودشان از وجود چیز دیگری است باید آن را تبیین کنند.

معنای ماهیت و کاربرد آن در عبارات شیخ اشراق به غایت متفاوت و گه‌گاه متناقض به نظر می‌آید، به‌گونه‌ای که هیچ توجیهی جز اشتراک در لفظ نمی‌توان برای آن ارائه کرد. گاهی ماهیت را امری حقیقی، متحقق و مجعول بالذات می‌داند «فی بیان أن المجعول هو الماهیه لا وجودها» (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۸۲) و در پاره‌ای از عبارات از ماهیت به عنوان امر ذهنی یاد می‌کند که نه تنها هیچ تحقق خارجی ندارد بلکه تحقق آن را در خارج امری ممتنع می‌شمارد، «هی کلیه ذهنیه لانها لیست فی الاعیان و لا وجود لها فی الأذهان...»

الخ» (۹، ص: ۳۲). چنان که پیداست این گفتارهای گوناگون مربوط به حقیقت و چیستی ماهیت است به بیان روشن‌تر مربوط به آن چیزی است که به مسمای به ماهیت نام‌بردار شده است، و گرنه مفهوم ماهیت به طور مطلق همانند مفهوم وجود، امری عام و کلی است. «واعلم أن الماهیت و الحقیقت من حیث مفهومیهما المطلقین اعتباریتان» (۱۰، ج: ۱، ص: ۱۷۶).

شیخ اشراق با تصریح به این که ماهیت حق تعالی نفس وجود او است، دو قسم رایج و متداولی که برای ماهیت گفته‌اند و ماهیت را گاهی بالمعنی الاعم و گاهی بالمعنی الاخص دانسته‌اند، پذیرفته است. به این عبارت بنگرید: «و قد یعنی بها (ماهیت) «ما به یكون الشئ هو ما هو» و ماهیت به این معنی بر باری تعالی اطلاق می‌شود که «ماهیت‌ه هی نفس الوجود» (همان) و در جای دیگر در همین راستا می‌گوید: ماهیت گاهی مرادف با حقیقت است و اختصاص به غیر وجود دارد بلکه به این معنای از ماهیت، عارض بر وجود می‌شود و خداوند تعالی ماهیت به این معنا را ندارد «و بهذا الاعتبار یقال المبدأ الأول لا ماهیه له» (همان، ص: ۳۶۲).

به هر روی اگر کسی اندک تأملی در آثار سهروردی داشته باشد، حضور سنگین مباحث ماهوی و جدال سرسخت وی را با مشائیان درباره وجود نمی‌تواند انکار کند، اما این که آیا این اختلاف محتوایی است یا نه، پرسشی است که در مباحث آینده باید آن را پی گرفت.

۵. ۱. استدلال بر نفی وجود در خارج

قبل از ارائه عبارات شیخ اشراق درباره هر یک از وجود و ماهیت و تعبیرهای دوگانه، مناسب است اساسی‌ترین استدلال وی درباره عدم تحقق وجود در خارج که در حقیقت ستون فقرات همه مطالب او را پیرامون اعتباری بودن وجود شکل می‌دهد تقریر شود. پس از بیان مقدمه‌ای که وجود، حقیقت، شیئیت و ذات و ماهیت به طور مطلق را اموری اعتباری می‌شمارد، برای نبود وجود در خارج این چنین استدلال می‌کند (۹، ص: ۱۸۲): چنان چه وجود در خارج موجود باشد از دو حال خارج نیست یا به طور مستقل (جوهر) است و نیاز به موضوع ندارد یا غیر مستقل (عرض) است و نیاز به موضوع دارد. هر دو شق باطل است، در نتیجه مقدم باطل است. ابطال شق اول به خاطر این است که اتصاف وجود به جوهر درست نیست زیرا جوهر حقیقتی مستقل و بی‌نیاز از موضوع است و نسبتش به تمام موصوفات (جوهر و عرض) یکسان است.

توضیح استدلال: عرض چون نیاز به موضوع دارد، نسبتش با جوهری که موضوع آن می‌شود نسبتی نزدیک و با سایر جوهر نسبتی بعید است؛ اما جوهر چون نیاز به موضوع ندارد نسبتش به جوهر و عرض، چنان چه موصوف آن قرار بگیرند، نسبتی برابر است؛

بنابراین برای این که خدشه‌ای به این مقدمه بدیهی (نسبت جوهر به موصوفات یکسان است) وارد نشود، باید پذیرفت که وجود، جوهر نیست؛ زیرا هر چند وصف قرار گرفتن جوهر (وجود) برای جوهری دیگر اشکالی ندارد، لیکن وصف قرار گرفتن جوهر برای عرض محال است، چون قیام جوهر به عرض لازم می‌آید، زیرا هر صفتی قائم به موصوف خودش است در نتیجه در محل بحث برای این که مقدمه پیش گفته مخدوش نگردد باید پذیرفت که جوهر وصف جوهر قرار نمی‌گیرد و اگر جوهر (وجود) وصف عرض و جوهر قرار نگرفت یعنی جوهر (وجود) تحقق در خارج ندارد، چون اشیای عالم از این دو خارج نیستند.

در بیان پیشین اثبات شد که وجود نه جوهر است و نه عرض. هم‌اکنون با تأکید بیشتری می‌گوید وجود نمی‌تواند عرض باشد، زیرا اگر وجود عرض باشد هر چند اشکال پیشین لازم نمی‌آید چون نسبتش به جواهر یکسان نیست لیکن اشکال دیگری مطرح می‌شود. عرض (وجود) حال در موضوع و حاصل برای موضوع است، یعنی باید وجود موجود باشد و اگر بپذیرید که وجود موجود است لازم می‌آید که برای وجود نیز وجودی است و به تسلسل می‌انجامد؛ بدین معنا که برای وجود، وجودی و برای وجود وجودی و هلم جراً، در نتیجه برای تحقق این وجود (عرض) در خارج بی‌نهایت وجود لازم است و این امری محال است پس وجود عرض نیست. خلاصه سخن این که اگر چیزی در خارج موجود باشد یا جوهر است یا عرض و چون وجود نه جوهر است و نه عرض، بنابراین وجود تحقق خارجی ندارد و چنانچه این نتیجه را به این پیش فرض مسلم اضافه کنید که در خارج بیش از یک چیز نیست، آن چه در پی می‌آید این است که ماهیت دارای اصالت و خارجیت است.

هم‌اینک که تا حدودی معلوم شد که به نظر شیخ اشراق وجود امری اعتباری است و به ناچار باید ماهیت متحقق بالذات باشد، این پرسش رخ می‌نماید که مقصود از این وجودی که اعتباری است مفهوم وجود است یا حقیقت آن و مقصود از ماهیتی که متعلق جعل قرار گرفته است مفهوم ماهیت است یا مسمای به ماهیت. برای دریافت پاسخ می‌طلبید که عبارات سهروردی درباره وجود و ماهیت به درستی مورد مطالعه و ارزیابی قرار گیرد.

۵.۲. عبارات شیخ اشراق درباره وجود و ماهیت

شیخ اشراق در این باره با حکما در سه نکته اتفاق نظر دارد: ۱- واقعیت خارجی بیش از یک چیز نیست؛ ۲- مفهوم وجود و ماهیت هر دو عام و کلی‌اند؛ ۳- تغایر مفهومی وجود و ماهیت بدیهی است. نکته محل مناقشه این است که آن واقعیت خارجی، که امری اتفاقی است، از نظر شیخ اشراق مابازای وجود است یا ماهیت؟ هر چند برخی از فیلسوفان معاصر این منفرجه حقیقه را بر نمی‌تابند و می‌گویند فلسفه سهروردی مبتنی بر نور است نه بر

وجود و نه بر ماهیت، لیکن شایان توجه است که خود او در بسیاری از تعابیر، وجود را خیر محض و مساوق با نور می‌داند از این رو طرح این دعوا نه تنها ضربه‌ای به منفصله دو ضلعی نمی‌زند بلکه به‌گونه‌ای تأیید مدعای پیشین است که چنانچه ماهیت و وجود هر یک به درستی در جایگاهی که دارند مورد ارزیابی قرار گیرند دست‌یابی به نقطهٔ وفاق دور از انتظار نیست.

با این درآمد کوتاه، عبارات شیخ اشراق را در سه محور پی‌گیری و در نهایت جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌کنیم.

الف) آن دسته از کلماتی که دربارهٔ وجود است و مقصود از آن‌ها نمی‌تواند چیزی غیر از وجودات خاصه باشد.

ب) عبارات و جملاتی که دربارهٔ ماهیت است و در عین حال هیچ‌گونه سازگاری با اصالت ماهیت ندارد.

ج) عبارات دو پهلو که می‌توان از آن‌ها برداشتی دوگانه نمود.

۵. ۱. ۲. ۱- «و نعی بالعله ما یجب بجموده شیء آخر بته دون تصور تأخر» (۱۰، ج ۲، ص ۶۷)؛ علت چیزی است که به سبب آن وجود معلول وجوب پیدا می‌کند و صدور معلول از علت تامه، ضروری و بدون هیچ تأخیری است. چنان‌که پیدا است، صلاحیت تحقق و صدور، تأثیر و علت شدن فقط از ناحیهٔ وجود عینی است نه وجود عام مفهومی.

۲- «قاعده فی آن موجود البرازخ مدرک لذاته فلما کان واهب جمیع البرازخ نورها و وجودها نوراً مجرداً فهو حی مدرک لذاته لانه نور لنفسه» (۱۰، ج ۲، ص: ۱۲۱)؛ اعطاکنندهٔ نور و وجود به برآزخ و اجسام، نور مجردی است که حی و مدرک لذاته است، چون به خودی خود نور است. حق تعالی ذاتش نور و واهب نور و وجود است. بی‌هیچ تردیدی مقصود از وجود، وجود اعتباری نیست، زیرا لازم می‌آید خداوند بخشندهٔ امور اعتباری باشد؛ گفتاری که هیچ فیلسوف موحدی آن را نمی‌پذیرد و با توجه به مساوقت نور و وجود در فلسفهٔ اشراق و تصریح به این‌که از حق تعالی که نورالانوار است جز نور صادر نمی‌شود، یعنی خداوند بخشندهٔ امور عینی و حقیقی است و در همین راستا بنگرید به این عبارت «فالنور الأقرب فقیر فی نفسه غنی بالأول و وجود نور من نور الأنوار لیس بأن ینفصل منه شیء... الخ» (همان، ص ۱۲۸). چه کسی می‌تواند بگوید مقصود شیخ اشراق از صدور وجود و نور از نورالانوار مفهوم نور و وجود است؟ التزام به نتایج این باور یعنی انکار جهان هستی و از جمله آن، اعتباری بودن خود شخص مدعی است که می‌گوید: صادر از مبدأ هستی جز امور اعتباری نیست. عبارات شیخ اشراق در باب تأثیر و علت بودن نورالانوار برای صدور موجودات آن چنان گویا است که هیچ توجیهی جز اصیل دانستن وجود را بر نمی‌تابد، و

«تور الأنوار علت وجود جميع الموجودات و علت ثباتها» (همان، ص ۱۸۶)؛ حق تعالی نه تنها علت وجود موجودات است بلکه علت بقا و ثبات آنها نیز هست و به حکم مسانخت بین علت و معلول، صادر از او را نمی‌توان امر اعتباری دانست، بلکه امری حقیقی است.

۳- در پایان کتاب حکمت/الاشراق برای ابراز سپاس و حمد به درگاه خداوند می‌گوید: والحمد لله المشكور المعبود، فیاض الجود، واهب الوجود... الخ (۹، ص: ۵۶۴)؛ حمد تنها خدای را سزا است که مشكور، معبود، فیاض جود و اعطاکننده وجود است. چنانچه مقصود وی از وجود، امری اعتباری باشد باید خداوند را معطی امور اعتباری دانست (تعالی عن ذلك علواً كبيراً).

۴- «فلامؤثر فی الوجود غیر النور المحض الواجبی الذی هو ینبوع النور و منبع الوجود» (همان، ص: ۴۳۳). تصریح به این‌که هیچ مؤثری در وجود، غیر از نور محض یعنی سرچشمه نور و منبع وجود نیست گفتاری است که به طور روشن بر اصیل بودن وجود دلالت می‌کند، زیرا امر اعتباری صلاحیت تأثیرگذاری را ندارد.

۵- به جملات آغازین کتاب *تلویحات* بنگرید: «بسم الله الرحمن الرحيم، ربنا آتنا فی هذه الدنيا حسنه و فی الاخره حسنه، تبارکت ربنا خالق النور و مبدأ الوجود» (۱۰، ج ۱، ص ۲)، خداوند را خالق نور و مبدأ وجود دانستن یعنی او مبدأ حقایق خارجی است.

۶- در *تلویحات* عبارتی آمده است که افزون بر مجعول بودن، صراحت در تشکیک در حقیقت وجود دارد: «الوجود الواجبی و العلی اتم من الوجود المعلولی» (۱۰، ج: ۱، ص ۱۳). تصریح به دو مرتبه از وجود علی و معلولی و این‌که وجود علی برتر از وجود معلولی است و نسبت آن دو به یکدیگر نسبت تام به ناقص است، چیزی جز پذیرش تشکیک در حقیقت وجود نیست.

۷- از نظر شیخ اشراق، مدار حق بودن اشیا، خصوصیت و ویژگی وجودی شیء است، «لان حقیقه کل شیء خصوصیه وجوده الثابت له فلا احق بالحقیقه ممن نفس وجوده خصوصیه» (همان، ص ۳۸).

۸- «فالخير المطلق هو الوجود المطلق» (همان)؛ مساوقت نور و وجود و خیر و وجود، جز ترجیح بندهای کلام شیخ اشراق است به راستی آیا می‌توان گفت وجودی که مساوی خیر است وجودی مفهومی و اعتباری است؟

۹- «والطریق الاول أشرف فی نظر الی وجود فیشهد بالواجب فنعرف الواجب و به غیره» (همان، ص: ۳۹)؛ گفتار فوق در حقیقت، تقریری از برهان صدیقین است که از سیر در وجود می‌توان به وجوب وجود پی برد و به طور قطع نمی‌توان گفت که مقصود شیخ اشراق از سیر در وجود سیر در مفهوم وجود برای رسیدن به وجوب است.

۱۰- شیخ اشراق با حکما در این جهت که وجود مشترک معنوی است و ماهیت خداوند عین اینست او است یکسان می‌اندیشد. به این دو اصل اضافه کنید این سخن او را که همانند همه حکما می‌گوید در خارج بیش از یک اصل نیست و آن اصل هم ماهیت نیست. با توجه به این مدعیات مورد توافق، آیا این سخن که می‌گوید خداوند و عقول وجودات محض اند^۹ با قول به اعتباری بودن سازگاری دارد و آیا این تناقض صریح نیست؟ چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: «ثم من العجب أن هذا الشيخ العظيم بعد ما أقام حججاً كثيرة في التلويحات على أن الوجود اعتباري لا صورت و لا حقیقت له في الاعیان صرح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية و ما فوقها كلها وجودات بسیطة بلاماهیه و هل هذا إلا تناقض صریح وقع منه؟» (۱۷، ص: ۱۴). از این رو برای رفع این ناسازگاری باید افزون بر این‌که در نسبت اصالت ماهیت به شیخ اشراق با دیده تردید نگریست، این گونه عبارات را گواهی بر این دانست که آن‌جا که او وجود را اعتباری می‌داند مقصود مفهوم وجود است نه حقیقت وجود.

۱۱- آن‌چه ارائه شد نمونه‌ای اندک بود از عبارات شیخ اشراق درباره وجود. این بخش را با عبارتی کوتاه درباره علت از رساله *پرتونامه* به پایان می‌بریم «و ما علت چیز آن را گوییم که وجود آن چیز از او حاصل شود و بدو واجب گردد» (۱۱، ج: ۳، ص: ۳۲).

۵.۲.۲. ماهیت: ۱- ماهیت امری ذهنی است که نه تنها تحقق خارجی ندارد، بلکه چون کلی است تحقق آن در خارج ممتنع است. «هی کلیه ذهنیه لانهای لیست فی الاعیان و لا وجود لها فی الالذهان» (۱۰، ج: ۱، ص: ۴۷۲).

۲- شیخ اشراق همانند ابن‌سینا و ملاصدرا بر این باور است که ماهیت می‌تواند مقتضی پاره‌ای از صفات و لوازم باشد لیکن نمی‌تواند مقتضی صفتی به نام وجود یا موجودیت برای خود ماهیت باشد (۱۰، ص: ۳۴) و در کتاب *تلویحات* با بیان این‌که در این گفتار از ابن‌سینا پیروی می‌کند می‌گوید: «و الماهیه لاتکون موجبه لوجود نفسها»، ماهیت نمی‌تواند علت صفت خود باشد، زیرا تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید.

۳- کاستی‌ها و تاریکی‌ها از لوازم ضروری شیء معلول است، مانند لوازم ماهیات. برابر شمردن لوازم ماهیت با لوازم ضروری شیء معلول، که همان کاستی و ظلمت است، گواهی روشن بر این مدعا است که ماهیت مبدأ نقایص است و چیزی که مبدأ نقایص است نمی‌تواند متحقق بالذات باشد. تصریحات شیخ اشراق به این‌که وجود مساوق با نور است و نور خیر محض است و تأکید بر این‌که شرور از لوازم ماهیات (همان، ص: ۴۷۲) است، بی‌هیچ ابهامی، تنها در راستای این ادعا قابل ارزیابی است که وجود متحقق بالذات و عین خارجیت باشد.

۴- پرسشی (همان، ص: ۱۲۸) درباره ماهیت نوری مطرح شده است که پرسش و پاسخ هر دو، تأکید بر این مدعا است که ماهیت تحقق ذاتی ندارد. پرسنده مبتنی بر پیش فرضی مسلم که ماهیت نوری به خودی خود مبدأ کمال نیست می‌پرسد: ماهیت نوری در دریافت کمال محتاج غیر است، این غیر در ساحت ربوبی چگونه است؟ شیخ اشراق پاسخ می‌دهد: ماهیت امری کلی است که تحقق خارجی ندارد و در ادامه تأکید می‌کند، «ما فی العین شیء واحد لیس اصل» در خارج، بیش از یک شیء نیست و آن شیء ماهیت نیست. ملاصدرا در تعلیقه می‌نویسد: «اقول و انت تعلم أن ما ذکره انما یصح علی القول بأن للوجود صوره فی الأعیان» (همان) گفتار شیخ اشراق به این که در خارج بیش از یک اصل نیست و آن اصل هم ماهیت نیست، صورت درستی پیدا نمی‌کند مگر این که بپذیریم تحقق و عینیت متعلق به وجود است.

۵- شیخ اشراق همانند دیگر فلاسفه از ماهیت در مرتبه ذات، تمامی صفات متقابل را سلب می‌کند: «قد علم أن الماهیه کالانسانیه فی نفسها لا واحده و لا کثیره و لا عامه و لا خاصه لصحه حمل باعتبارات علیها» (ص: ۱۰، ۱۲۸). پیدا است که اگر ماهیت دارای تحقق ذاتی باشد در هیچ مرتبه‌ای از مراتب، حتی در مرتبه ذات، نمی‌توان تمامی صفات متقابل را از آن سلب کرد.

۶- شیخ اشراق معنای رایج و متداول ماهیت را که همان حد شیء است می‌پذیرد و می‌گوید: «اصطلاح بعض الناس علی تسمیه الدال علی ماهیه الشئی «حداً» و یکون دالاً علی الذاتیات... الخ» (همان، ص: ۱۹)؛ پاره‌ای از مردم گفتاری را که دلالت بر ماهیت شیء کند حد آن می‌دانند. تعبیر به "بعض الناس" که بیانگر طعن به مشائیان است به معنای عدم پذیرش این اصطلاح نیست، بلکه درآمدی است بر نزاعی که با مشائیان درباره تعاریف اشیا دارد.

۷- فلسفه سهروردی را فلسفه مبتنی بر نور می‌دانند و در جای جای آثار وی سخن از تعریف، تحلیل و تقسیم نور مشاهده می‌شود. شیخ اشراق آن‌جا که درصدد بیان این است که بگوید نور عارض محسوس، امری محتاج و نیازمند به غیر است به روشنی تصریح می‌کند که جوهر غاسق نمی‌تواند علت این نور عارض محسوس باشد؛ زیرا شیء فروتر نمی‌تواند علت شیء برتر گردد و ماهیات مظلمه معطی انوار جواهر غاسق نیستند: «فالمعطی لجمیع الجواهر الغاسقه انوارها غیر ماهیاتها المظلمه» (همان، ص: ۱۰۸).

۸- در ضابط سوم از ضوابط تعریف، ماهیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «هو أن کل حقیقه فاما بسیطه و هی التی لا جزء لها فی العقل او غیر بسیطه و هی التی لها جزء کالحيوان... الخ» (همان، ص: ۱۵)، چنان که پیدا است ماهیت به عنوان امر کلی مقسم شده

است برای حقیقتی که بسیط است یعنی جزو عقلی ندارد یا حقیقتی که غیربسیط است و دارای جزو عقلی است، مانند حیوان. اگر ماهیت امری کلی و ذهنی است، امر کلی ذهنی نمی‌تواند مابازای عینی واقعیت خارجی باشد.

۹- شیخ اشراق همانند دیگر فلاسفه، ماهیت حق تعالی را عین‌انیت او می‌داند (همان، ص: ۳۵). به این اصل پذیرفته شده افزون کنید دیدگاه وی را درباره خداوند و عقول که آن‌ها را وجوداتی محض می‌داند. نتیجه‌ای که از این دو سخن حاصل می‌شود، با پذیرش قول به اعتباری بودن وجود ناسازگاری درونی پیدا می‌کند - به زودی توضیح آن می‌آید.

۱۰- شیخ اشراق با طرح قاعده‌ای درباره مقومات وجود و ماهیت، ضمن قراردادن ماهیت و وجود در کنار یک‌دیگر، بیانی دارد که جز با اعتباری دانستن ماهیت و متحقق بالذات شمردن وجود، هیچ توجیه دیگری ندارد. بنگرید: «قاعده فی المقومات للشیء، لایجوز أن یکون للشیء مقومات مختلفه الحقیقه علی سبیل البدل إذ یختلف الماهیه بکل واحد منها و لکن یجوز أن یکون للشیء مقومات مختلفه لوجوده علی سبیل البدل» (۱۰، ص: ۵۵). مؤلف محقق کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی می‌نویسد: «از آن‌چه در این قاعده آمده به طور غیرمستقیم می‌توان بر عینیت وجود نیز استدلال نمود» (۱، ص: ۶۶۲)، لیکن به نظر می‌رسد قاعده بی‌هیچ واسطه تحقق عینی وجود را در پی دارد. قاعده می‌گوید مقومات شیء دو نوع‌اند: یکی مقومات ماهیت شیء که تبدیل‌پذیر نیستند و چنان‌چه تبدیل شوند، ماهیت شیء نیز تغییر می‌کند، مانند این که اگر ناطق بودن از ماهیت انسان گرفته شود و مقوم دیگری جایگزین آن گردد، آن ماهیت، دیگر ماهیت انسان نیست؛ و نوع دیگر مقومات، مقومات وجودند که خارج از ذات شیء‌اند و با تبدیل آن‌ها شیء تغییر پیدا نمی‌کند. چنان‌که پیدا است و در جای خود نیز اثبات شده است، مقومات ماهیت اموری ذهنی و کلی‌اند که تحقق خارجی ندارند و طبق تصریح خود شیخ اشراق که می‌گوید بیش از یک اصل در خارج نیست^{۱۰} اگر مقومات ماهیت کلی‌اند و تحقق خارجی ندارند، وجود متحقق بالذات دارای عینیت است.

۵. ۲. ۳. تعبیرهای دوگانه: عبارات و جملات دو پهلوی در متون فلسفی که دارای برداشتی دوسویه است اختصاص به شیخ اشراق ندارد و در کلمات بزرگانی چون ابن‌سینا، بنیان‌گذار حکمت متعالیه و دیگران، فراوان عباراتی یافت می‌شود که چند وجهی و قابل برداشتی دوگونه است. از این رو برای پرهیز از تطویل، از ارائه عبارات صرف‌نظر و به این اشاره بسنده می‌کند که عباراتی مانند این که خداوند واهب الصور، مبدع و معطی کمال به ماهیات است «مبدع و مفید جمله ماهیات و بخشنده کمالات است (اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)» (۱۱، ج: ۳، ص: ۱۴۲)، با اندک تأملی در تصریحات پیش‌گفته به سهولت

می‌توان دریافت که مقصود از این‌گونه عبارات چیست؟ به عنوان نمونه در عبارت یاد شده که آمده است خداوند معطی و مفید جمله ماهیات است، بدون تردید مقصود از ماهیات نمی‌تواند امور اعتباری ذهنی باشد؛ به ناچار باید گفت مقصود از ماهیت «ما به الشئ هو ما هو» است و در این صورت، طرفدار عینیت و تحقق ذاتی وجود، نزاعی با طرفدار تحقق ماهیت به این معنا ندارد؛ زیرا ماهیت به این معنا شامل وجود واجب و وجودات خاصه می‌شود.

۵. ۲. ۴. دو پرسش: ۱- پای فشردن بر این نظر که مقصود شیخ اشراق از اعتباری بودن وجود، همان حقیقت وجود است، بی‌تردید یا به معنای دست کشیدن از تصریحات وی درباره حقیقت وجود است یا به معنای قبول تناقض آشکار در گفتارهای او است. این‌که وجود مساوق نور و نور خیر محض است، تأثیر و تأثر، علیت و مجعولیت در دایره وجود است، خداوند مبدأ وجود، فیاض، منبع و واهب‌الوجود است و در نهایت این‌که وجود حقیقتی بسیط و دارای مراتب است که حقیقت همه اشیا با حق بودن آن معنا پیدا می‌کند، چگونه با اعتباری بودن وجود سازگاری دارد؟ به راستی اگر مقصود وی از ویژگی‌های یاد شده که به فراوانی در کلماتش درباره وجود دیده می‌شود، وجود اعتباری انتزاعی باشد، جز تناقض‌گویی در گفتار توجیه دیگری ندارد؛ امری که باید تلاش نمود فیلسوف فرزانه‌ای چون شیخ اشراق را از آن تبرئه کرد. چنان‌چه گفته شود بین این گفتارها تناقض نیست زیرا شاید در سلسله تحقیقات گسترده وی، دیدگاه اعتباری بودن وجود و دیدگاه اصیل شمردن آن مربوط به دو دوره زمانی بوده است، پاسخ نخست این است که کسی این چنین ادعایی را درباره شیخ اشراق مطرح نکرده است و افزون بر این، خصوصیات گفته شده درباره وجود منحصر به یک اثر یا دو اثر نیست، بلکه در جای‌جای متون فلسفی وی تصریحات و اشاراتی گویا در این باره ارائه شده است.

۲- پرسش پیشین بر اساس مبنایی بود که وجود اعتباری باشد. در پرسش دوم، اصل مبنای اعتباری دانستن وجود مورد تردید قرار گرفته است، چون اساس استدلال بر اعتباری بودن وجود مخدوش است. زیرا استدلال شیخ اشراق بر پایه یک قیاس استثنایی دو ضلعی استوار شده است؛ وجود یا جوهر است یا عرض در حالی که تصویر دیگری می‌توان ارائه کرد به این‌که وجود نه جوهر باشد و نه عرض چنان‌که درست هم همین است؛ زیرا جوهر و عرض از اقسام ماهیت‌اند و ماهیت قسیم وجود است و چنان‌چه در تحقق ذاتی وجود تردید شود در این‌که جوهر و عرض از اقسام ماهیت‌اند تردیدی نیست. از این رو ابتدای قیاس بر دو ضلع مخدوش است. افزون بر این پاسخ حلی، پاسخ نقضی هم می‌توان داد که اشکال شیخ اشراق درباره وجود، بدون کم و کاست درباره ماهیت قابل طرح است؛ زیرا ماهیت یا

جوهر است یا عرض؛ چنانچه جوهر باشد، طبق مقدمه پیش گفته، نسبت وصفی که جوهر باشد با تمام موضوعات یکسان است، از این رو ماهیت نمی‌تواند جوهر باشد و اگر ماهیت جوهر نباشد باید عرض باشد و عرض حال و حاصل است و عین اشکالی که درباره وجود گفته شد که منجر به تسلسل می‌شود درباره ماهیت نیز پیش می‌آید. در پایان، به نظر می‌رسد بیان تعلیقه‌ای از ملاصدرا که در حقیقت شکل‌دهنده اصلی پیام این پژوهش است و در دعوی بین مشاء و اشراق بیان شده است و ملاصدرا آن را با استناد به کلام بوعلی سینا به پایان برده است به عنوان حسن ختام بر مباحث پیش گفته ضروری می‌نماید.

شیخ اشراق گفت وجود چنان که از موارد کاربرد آن پیدا است صرف اعتبار عقلی است که از سنجش با ماهیات خارجی پدید می‌آید. کنار هم قرار گرفتن وجود و ماهیت در عبارت پیش گفته برای بستن راه هرگونه توجیه بر خواننده از دشواری‌های این گونه عبارات است، لیکن این مطلب از نگاه تیزبین فیلسوفی همانند ملاصدرا پنهان نیست. وی با بیان این که نگاه به وجود گاهی مفهومی و گاهی مصداقی است، می‌گوید: وجود به لحاظ مفهوم عام‌ترین و از جهت حقیقت نیز تمامی حقایق حتی اعدام ملکات را شامل می‌شود، البته نحوه شمول آن متفاوت است: دسته‌ای از موجودات وجودشان ذاتی و پاره‌ای وجودشان تبعی و ظلی است و برترین وجودات وجودی است که علت ندارد و ضعیف‌ترین آن‌ها هیولی است و ضعیف‌تر از هیولی وجودات نسب و روابط است. شیخ اشراق با ارائه مثال «زید یوجد کاتباً» پنداشته است که وجود در همه جا به معنای «فی» است در حالی که این گونه نیست؛ در مثال ارائه شده، شیخ اشراق به دو وجود مستقل (زید و کاتب بودن) توجه نمی‌کند ولی به وجود نسبت کتابت به زید که وجودی ضعیف و قائم به طرفین است توجه دارد و چنین می‌پندارد که تمامی وجودات همانند وجود نسبت اموری اعتباری‌اند و به تعبیر روشن‌تر، گویا سهروردی در مثال یاد شده، وجود زید و کتابت را «ماهیت» و دارای تحقق ذاتی می‌شمارد و وجود نسبت کتابت به زید را امری اعتباری می‌پندارد و پیدا است که این پندار ناشی از عدم توجه وی به مراتب وجود و انگاشتن ماهیت به جای وجود است. ملاصدرا در ادامه با تأکید بر این که وجود در همه جا به معنای تحقق ذاتی است، این مقایسه شیخ اشراق را که معنای وجود همانند «فی» در تمامی کاربردها به یک معنا و امری اعتباری است نادرست می‌داند و می‌گوید: از هر شیئی آنچه در خارج تحقق دارد همان وجود او است، لیکن چون وجود دارای مراتب ضعیف و شدید است، هنگام برخورد با وجودات به دلیل مراتب متفاوتی که دارند، برداشت متفاوتی از آن‌ها می‌شود؛ به عنوان مثال از بعضی وجودات معنای کیف و از بعضی معنای کم یا این یا مقوله وضع به ذهن می‌آید و در همه این موارد و موارد دیگر از قبیل معانی جوهری، عرضی، اجناس، انواع و اشخاص،

اختلاف وجودات به خاطر قوت و ضعف، تقدم و تأخر، بی‌نیازی و نیازمندی است نه این‌که معنای وجود مختلف باشد.

نسبت درآمیختگی مصداق با مفهوم و نادیده‌انگاشتن کاربرد دقیق آن‌ها به شیخ اشراق، از سوی فیلسوفی است که در جای‌جای آثار گرانسنگی که دارد از وی به عظمت و فرزاندگی یاد می‌کند و در بسیاری از موارد، تأثیرپذیری و پای‌بندی خود را به آرای شیخ اشراق ابراز نموده است؛ لیکن به دلیل اهمیت پیامدها و نتایجی که بر این مسأله مترتب است در نزاع اشراق با مشاء درباره وجود، ملاصدرا از دیدگاه مشاء دفاع و اشکالات شیخ اشراق را از سر خلط مفهوم و مصداق وجود می‌داند.

۶. نتیجه‌گیری

شیخ اشراق درباره این‌که واقعیت خارجی بیش از یک چیز نیست و مفهوم وجود و ماهیت متغایرنند، با حکما هم‌رأی است. از این رو نزاع درباره ماهیت و وجود، مقید به شیء خارجی است به این‌که مابازای واقعیت خارجی، کدام یک از این دو است. در ادامه پرداخته شده است به ارائه معانی وجود و ماهیت و همچنین بیان معانی وجود و ماهیت از نظر شیخ اشراق همراه با استدلال وی بر نفی وجود در خارج و در پایان، عبارات وی در سه محور وجود، ماهیت و تعبیرهای دوگانه ارائه شده است و آن‌چه به عنوان ختم از ملاصدرا نقل گردید ما را در این جهت کمک می‌کند که کلید حل ابهامات و فهم دشواری‌های عبارات پیشینیان به ویژه شیخ اشراق، در گرو معناشناسی و تعیین دقیق اصطلاحات ماهیت و وجود است؛ یعنی آن‌جا که ماهیت را مجعول می‌داند، ماهیت همان هویت و وجود است و آن‌جا که وجود را اعتباری می‌شمارد، مفهوم عام بدیهی وجودی است، هرچند در نهایت باید اعتراف کرد که گه‌گاه خلط بین مصداق و مفهوم و تسری دادن احکام هر یک از وجود و ماهیت به دیگری به گونه‌ای بر دشواری‌ها افزوده است و مسأله را لغزنده و مبهم ساخته است که تشخیص درست از نادرست را به جد دشوار می‌نماید.

یادداشت‌ها

- ۱- به نظر مؤلف کتاب قواعد کلی فلسفی، مفاد قاعده "کل ممکن زوج ترکیبی" در آثار فارابی مورد بحث قرار گرفته است، ولی تصریح به آن نشده است. از این رو اگر کسی ادعا کند که بوعلی نخستین فیلسوف از فلاسفه اسلامی است که این قاعده را تحت عنوان «کل ممکن زوج ترکیبی» مورد بحث قرار داده است، سخنی به‌گزارف نگفته است و این ادعا از وی پذیرفته خواهد شد (۲، ج: ۲، ص: ۱۵۳).

۴۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲- فخر رازی بر خلاف دیدگاه مشهور، ماهیت واجب را غیر از وجود او می‌داند. برای آگاهی بیشتر ر.ک. ۳، ج: ۳، ص: ۳۴.

۳- سبزواری در حاشیه‌ص: ۱۰ شرح منظومه حکمت می‌گوید: احدی از حکما قایل به اصالت ماهیت و وجود با هم نشده‌اند و برخی از معاصرین که طرفدار این نظریه‌اند بهره‌ای از قواعد فلسفی نبرده‌اند.

۴- مسأله اصالت وجود که در مقابل اصالت ماهیت مطرح شده است، در فلسف، اسلامی یک مسأله مستحدث است. (۱۵، ج: ۱، ص: ۵۸).

۵- وجود خاص به معنای وجود اثباتی نیست برای آگاهی بیشتر ر.ک. ۷، ص: ۶۷.

۶- برای آگاهی بیشتر درباره ماهیت و دیدگاه‌های متفاوت پیرامون آن، ر.ک. ۱۶، ج: ۱، صص: ۴۹-۴۸، ۶۵-۶۶، ۲۱۰، ۲۴۸، ۳۰۴ و ۴۰۳؛ ج: ۲، صص: ۲۳۵، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۹ و ۳۴۰؛ ج: ۳، ص: ۲۷۵.

۷- «قد يقال على النسب الى الاشياء كما يقال الشيء موجود في البيت و في السوق و في الذهن و في العين و في الزمان و في المكان فلفظه الوجود مع لفظه في الكل بمعنى واحد و يطلق الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتباً و قد يقال على الحقيقه و الذات كما يقال ذات الشيء و حقيقته و وجود الشيء و عينه و نفسه فيؤخذ اعتبارات عقليه و يضاف الى الماهيات الخارجيه، هذا ما فهم منه الناس فاذا كان عند المشائين له معنى آخر فهم ملتزمون ببيانه» (۹، ص: ۱۹۰).

۸- شایان توجه است که شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارحات* این را که «فی» در مثال‌های یادشده به یک معنا باشد نمی‌پذیرد «... بل لفظه «فی» یختلف معناها فی هذه المواضع اذ لا اشترک بینهما... الخ» (۱۱، ج: ۱، ص: ۲۱۸).

۹- «و انوار واجب الوجود و عقول را نهایت نیست در شدت و روشن روانان در آخرت این را ظاهرتر از محسوسات بصر بینند و روشن تر از همه روشنایی‌ها و نور مفارقات زاید بر ماهیات ایشان نیست بلکه ایشان نورهای مجردند از مادّت» (۱۱، ج: ۳، ص: ۸۱).

۱۰- «هی کلیه ذهنیه لا متخصص نفسها بخارج، و ما فی العین شیء واحد، لیس اصل و کمال» (۱۱، ج: ۲، ص: ۱۲۸).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۵۸)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج: ۲، تهران: انجمن فلسفه ایران.

ماهیت و وجود از نگاه شیخ اشراق ۴۵

۳. ابن سینا، بوعلی، (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين رازی*، ج: ۳، تهران: دفتر نشر الكتاب.
۴. ابن سینا، بوعلی، (۱۳۶۳)، *الشفاء، الالهيات*، تحقیق الاستاذین الأب قنوتی و سعید زاید، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵. ابن سینا، بوعلی، (۱۳۷۵ق)، *برهان شفاء، الشفاء، الفن الخامس من المنطق فی البرهان*، تصدیق و مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الدكتور ابوالعلاء عفیفی، قاهره: المطبعه الامیریة.
۶. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، *هرم هستی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایرانی، چاپ دوم.
۷. ذبیحی، محمد، (۱۳۸۶)، *فلسفه مشاء با تکیه بر آرای ابن سینا*، تهران: انتشارات سمت.
۸. سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، *شرح منظومه حکمت*، چاپ سنگی.
۹. شیخ اشراق، (بی تا)، *شرح حکمت الاشراق*، چاپ سنگی، بی جا.
۱۰. شیخ اشراق، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات*، ج: ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۱. شیخ اشراق، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات*، ج: ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۳. فارابی، ابونصر، (۱۹۷۰م)، *الحروف*، بیروت: دارالمشرق.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۵)، ج: ۱، تحقیق الشیخ اکبر أسد علی زاده، تهران: مؤسسه امام صادق(ع).
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۴ق)، *شرح مبسوط منظومه*، ج: ۱، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. ملاصدرا، (۱۹۸۱ق)، *الاسفار الاربعه*، ج: ۱، ۲، ۳، الطبعه الثانيه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. ملاصدرا، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۱۸. ملاصدرا، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۱۹. میرداماد، (۳۶۷)، *القبسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۰. میرداماد، (۱۳۸۱)، *مصنعات میرداماد*، ج: ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی