

نقد و بررسی مفهوم وجود، نور، و ماهیت در حکمت اشراق از دیدگاه صدرالمتألهین

دکتر سعید رحیمیان

دانشیار دانشگاه شیراز، بخش الهیات و معارف اسلامی

چکیده

نور و اصالت وجود و در نهایت به نقد سخنان قایلان به وحدت اصالت نور سهروردی و اصالت وجود صدرا، و نیز تحلیل سخنانی از سهروردی که باعث و موهم موضع مزبور شده است، می‌پردازد.

آنچه تا بحال در محافل یا بحثهای علمی درباره نقد حکمت متعالیه بر حکمت اشراق در مباحث وجودشناختی مطرح شده، بیشتر ناظر به بحثهای تصدیقی و نقد ادله و احتجاجات سهروردی از دید صدرا و پیروان او بوده و کمتر به جنبه تصویری و مفهومی این بحث پرداخته شده است، حال آنکه می‌بایست از سهروردی - که وی را از جمله نخستین تحلیلگران معنایی در فلسفه اسلامی دانسته‌اند - انتظار داشت از حیث تحلیل مفهومی وجود و ماهیت و ربط بین آندو بقوت اندیشیده باشد. اما دیدگاه صدرا جز این است و در خلال نقدهایی که وی به عمل آورده، حتی پیش از ورود به مباحث تصدیقی و استدلالی معتقد است کاستیهای علمی در ناحیه فهم دقیق مفاهیم وجود، نور و ماهیت و در نتیجه در تحریر محل نزاع بین فلاسفه مشاء یعنی قایلان به عینیت (زیادت) وجود از سویی و اصالت ماهیت در حکمت اشراق از سوی دیگر موجود بوده که در نتیجه سهروردی را بسوی اصالت ماهیت سوق داده است.

کلیدواژگان

وجود؛ ماهیت؛
نور؛ اصالت؛
حکمت اشراق؛ حکمت متعالیه.

مقدمه

اگر حکمت اشراق را بعنوان حکمتی میانجی برای تکامل فلسفه اسلامی به اوج پختگی خویش در قالب حکمت متعالیه بدانیم، مقایسه آندو جریان اصلی فلسفه اسلامی و وجوه اشتراک و افتراق آندو در جریان‌شناسی تاریخی این فلسفه اهمیت فراوان خواهد داشت که این مقال به مهمترین وجوه افتراق، یعنی وجود و ماهیت و رابطه آندو در دو حکمت اشراق و متعالیه، می‌پردازد.

صدرالمتألهین در الشواهد الربوبیه ضمن قوی خواندن احتجاجات قایلان به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت (نحله‌یی که وی باعتراف خویش ایام

مقاله حاضر ضمن مقایسه مفهوم ماهیت و وجود همچنین نور و وجود در حکمت اشراق و حکمت متعالیه به تبیین محل نزاع بین مذاهب اصالت ماهیت، اصالت



جوانیش را به دفاع سرسختانه از آن گذراند) خصوصاً مباحث مطرح در حکمت اشراق و تلویحات و مطارحات، این حجتها را عسیرالدفع (دشوار در مقام نقد و رد) دانسته، سپس عنایت الهی و شهود حق در این مقام بواسطه تنور قلب خویش را مایه هدایت خود به کنه مسئله وجود (اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن) دانسته و کلامی مهم را در این باب مطرح می‌کند، بدین مضمون که: حق آنستکه جهل به مسئله وجود، مایه حرمان آدمی از آگاهی به اساس معرفتها خواهد شد.^۱

از این بیان می‌توان اهمیت اینگونه مباحث را از دیدگاه صدرا پی برد.

اهمیت مسئله وقتی دوچندان می‌شود که بدانیم، گروهی سهروردی‌پژوهان و صدراشناسان قول به اصالة‌الماهوی بودن شیخ اشراق را با توجه به برخی کلمات او خالی از دقت دانسته‌اند^۲ بنحوی که برخی، اصالت نور سهروردی و اصالت وجود صدرا را - علی‌رغم تصریحات فراوان سهروردی در نفی عینیت وجود و شواهدی که در طی این مقال ذکر خواهد شد، بعلاوه نقدهای صریح صدرا بر این مسلک سهروردی - منطبق دانسته‌اند. هرچند خواهیم دید در حکمت متعالیه این دو مفهوم (وجود و نور) به یگانگی می‌رسند، اما اینجا سخن در مختصات دو مفهوم مزبور در دو نظام حکمی و فلسفی متفاوت است. بر این اساس، موضوع این بحث، ابتدا بیان تصویر صدرا و سهروردی از دو مفهوم وجود و ماهیت و ایضاً وجود اشتراک و افتراق دو مفهوم مزبور و سپس نقدهای صدرا المتألهین بر حکمت اشراق سهروردی در مسئله وجود و ماهیت می‌باشد تا در طی آن به وجوه تفاوت آراء این دو حکیم در مبحث وجود در ناحیه تصور و مفهوم پردازیم و به تحریر

محل نزاع و نیز شیوه استدلال از مباحث تصویری به مبحث اصالت راه ببریم.

اما پیش از پرداختن به نقدهای صدرا بسبب زمینه‌سازی در فهم بهتر دو مسلک، به بیان وجوه اشتراک و افتراق مفهوم وجود و ماهیت و نیز وجود و نور از دیدگاه صدرا المتألهین و شیخ اشراق بعنوان بخش نخست این مقال می‌پردازیم:

وجوه اشتراک و افتراق دو مفهوم وجود و ماهیت

از دیدگاه ملاصدرا و سهروردی مفهوم وجود - بمعنای مصدری یا اسم مصدری آن -^۳ همانند مفهوم ماهیت است، و هر دو از مفاهیم کلی، مشترک معنوی، عارضی و عرض عام و اعتباری عقلی (از جمله معقولات ثانیه)

۱. صدرا المتألهین، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۹.

۲. بعنوان نمونه، ر.ک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۷۶، ص ۶۵۴ تا ۶۶۲. برای بررسی بیشتر برخی ادله قایلان به مسلک اصالت وجود نزد شیخ اشراق ر.ک: محمدرضایی، محمد، «ملاصدرا و اصالت وجود در مکتب ملاصدرا و فلسفه‌های غربی»، مجموعه مقالات منتخب دومین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳. در شرح بدیع الممالک بر مشاعر که تقریرات مرحوم حکمی یزدی است می‌خوانیم: «لفظ وجود نیز بر دو معنی اطلاق شود. یکی مفهوم وجود که عبارت است از معنای ذهنی یعنی مطلق هستی و بودن. دوم حقیقت وجود که عبارت است از مصداق همان مفهوم... ولیکن... همین معنای ذهنی به دو نحو ملاحظه می‌شود: یکی معنای مصدری که به معنی بودن است که لازم دارد نسبت به سوی فاعل ما را؛ و دیگری معنای اسمی که مستقل در مفهومیت است؛ و به عبارت، اخیری معنای اول مشتمل است بر معنای حرفی یعنی نسبت و معنای دوم خالی از آن است. و مراد ما از مفهوم وجود در مانحن فیه [فاتحه نخست مشاعر در تحقیق مفهوم وجود و احکام آن] معنای ثانی است.» ر.ک: ملاصدرا، کتاب المشاعر؛ با ترجمه و شرح فارسی، تصحیح هانری کربن، تهران، طهوری، ۱۳۶۳، ص ۷۶ و ۷۷.



می‌باشند که هر یک زاید بر دیگری در ذهن، و امر واحد در خارج و واقع، و قابل اتصاف به دیگری، و نیز قابل اتصاف به حیثیات مختلف - از جمله حیث لابشرط شیء و بشرط لا - می‌باشند.^۲

اما برغم این اشتراکات، ایندو در وجوه متعددی با هم تفاوت دارند که توجه به این وجوه افتراقی چنانکه در انتهای مباحث این بخش خواهد آمد زمینه‌ساز فهم بهتر علت رویکرد یکی به اصالت وجود و دیگری به اصالت ماهیت است. وجوه افتراق دو مفهوم وجود و ماهیت را در سه بخش بی می‌گیریم:

■ وجود شجر مقتضی وجود داشتن است، اما ماهیت شجر نسبت به وجود و عدم لاقتضاست. این خصیصه را ملاصدرا بعنوان مأخذی اساسی برای اثبات اصالت وجود برگزیده است، البته با این توضیح که اقتضای وجود شجر نسبت به شجر، بمعنای نفی حیثیت تقییدیه است نه نفی حیثیت تعلیلیه.

یا عرضیت، و ذاتیت ماهیت نسبت به آندو.^۳

الف) احکام نفس دو مفهوم (بنحو مطلق)

در این بخش خواهیم دید که دو مفهوم وجود و ماهیت فی حدّ انفسهما (مطلق وجود و مطلق ماهیت) باعتراف بانیان هر دو مسلک، سرشتی اساساً متفاوت دارند و وجوه افتراق آنها در این بعد بدین قرار است:

۱- بدهات و تعریف ناپذیری وجود^۴

۲- بساطت وجود (بلحاظ مفهومی)^۵

۳- اعم بودن وجود^۶

۴- واجد دو معنا بودن (مفهوم و حقیقت) نزد

صدرا و یک معنا (معنای انتزاعی اعتباری عقلی) داشتن وجود نزد سهروردی.^۸

ب) احکام سنجشی دو مفهوم نسبت به یکدیگر

در این قسمت روشن می‌شود که دو مفهوم وجود و ماهیت نه تنها بلحاظ نفسی، بلکه بلحاظ نسبت سنجی با یکدیگر نیز دو سنخ متمایز می‌باشند. زیرا در این وجوه با یکدیگر متفاوتند:

۱- تساوق مفهومی وجود با فعلیت، تشخیص، و

شیئیت، و عدم تساوق ماهیت نسبت بدان مفاهیم.^۹

۲- عرضی بودن مفهوم وجود نسبت به جوهریت

ج) احکام سنجشی دو مفهوم نسبت به مصادیق یا

انحاء تحققشان

در این بخش روشن خواهد شد که دو مفهوم مورد نظر

۴. در این باب: ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۵۶ - ۱۳۵۵، ج ۱: التلویحات، ص ۲۲؛ المقامات، ص ۱۷۵؛ ج ۲: حکمت اشراق، ص ۶۴؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۰ - ۶۲؛ ج ۲، ص ۲۱۸ - ۲۲۲. ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۶؛ المشاعر، ص ۶. سهروردی این ویژگی را در مورد نور مطرح کرده است: ر.ک: مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۶.

۶. ر.ک: المشاعر، ص ۶. می‌توان همین وجه دوم را علت وجه اول (تعریف ناپذیری وجود) دانست واضح است که مفاهیم ماهوی (اعم از جواهر و اعراض) تعریف پذیر و حداقل به لحاظ عقلی، مرکبند.

۷. در مقابل اخص بودن ماهیت، چون به اعتراف سهروردی وجود بر ذات واجب قابل حمل و انتساب است اما ماهیت چنین نیست. ر.ک: مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۵؛ ۴۱؛ ۷۲. (فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة و هو الوجود البحت)؛ نیز ص ۱۷۵. ۸. از دیدگاه سهروردی ماهیت بشرط شیء (ماهیت موجوده و عینیة) حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و وجود تنها معنایی اعتباری دارد. ر.ک: مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۶۴ و ۶۶. ۹. این ویژگی از دیدگاه حکمت متعالیه است. ر.ک: اسفار الازبعه، ج ۱، ص ۸۷.

۱۰. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۵ - ۴۶.



در مقایسه با افراد یا منشأ انتزاعشان" (مصادیق یا انحاشان) با گونه‌های متفاوتی از اوصاف و انحاء مرتبط خواهند بود، که اهمیت این مطلب در نهایت در بحث اصالت و اعتباریت، آشکار خواهد شد. برای سهولت در هر بخش به مقایسه ماهیت شجر (درخت) با فرد آن و همچنین وجود شجر با مابزاء (فرد) می‌پردازیم.

۱- اقتضای فرد وجود نسبت به وجود و لاقتضایی ماهیت نسبت به وجود و عدم.^{۱۲}

چنانکه وجود شجر مقتضی وجود داشتن است، اما ماهیت شجر نسبت به وجود و عدم لاقتضاست. این خصیصه را ملاصدرا بعنوان مأخذی اساسی برای اثبات اصالت وجود برگزیده است، البته با این توضیح که اقتضای وجود شجر نسبت به شجر، بمعنای نفی حیثیت تقییدیه است نه نفی حیثیت تعلیلیه.

۲- حمل ذوهوی وجود بر انحاش^{۱۳} در مقابل حمل هوهو ماهیت بر افراد و مصادیقش. شجر موجود است، اما شجر، خود ماهیت است، نه دارای ماهیت. ۳- حمل تشکیکی وجود بر انحاش در مقابل حمل مواطات ماهیت بر افرادش.^{۱۴}

حمل وجود بر عقل اول، اولی و اقدم است تا حمل آن بر شجر و حجر اما حمل ماهیت انسان بر زید و عمرو و همچنین، حمل ماهیت بر شجر و انسان، یکسان است.

۴- معقول ثانی بودن وجود (نسبت به انحاش) در مقابل معقول اولی بودن ماهیت، (نسبت به مصادیقش)،^{۱۵} انتزاع وجود از شجر، بشیوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی از منشأ انتزاعشان است اما ماهیت از معقولات اولیه است و از افرادش برگرفته می‌شود و بتبع آنها، جنس و فصل دارد. از مقایسه این وجه با وجه اول از مشترکات بین دو مسلک (معقول

ثانی بودن هر دو)، می‌توان به نتیجه مهمی رسید و آن اینست که مفهوم وجود، «معقول ثانی فلسفی» است، نه منطقی.^{۱۶}

۵- حضوری بودن درک مصداق و انحاء وجود^{۱۷} و حصولی بودن درک مصداق ماهیت. وجود شجر را به علم حضوری می‌توان دریافت، اما ماهیت شجر را به علم حصولی (با وساطت صور) درمی‌یابیم.

ثمره بحث

اگر آنچه را که در باب مفاهیم وجود و ماهیت ذکر شد با دو مطلب دیگر در نظر بگیریم، اهمیت مباحث ۱۱. هر مفهوم را از چند جنبه می‌توان نگرست: ۱- بما هو مفهوم ۲- بما هو موجود ذهنی ۳- بما هو حاک عن غیره (مطابقه). آنچه در این بخش جهت مقایسه مورد نظر می‌باشد جنبه مفهومی سوم از وجود و ماهیت است.

۱۲. همان، ج ۱، ص ۴۸؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: المقوامات، ص ۱۶؛ ۱۶۱؛ ۱۷۵.

۱۳. این تعبیر از سهروردی است و مبنای استدلال او بر اعتباریت وجود بر مبنای لزوم و بطلان تسلسل است. ر.ک: مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۲؛ ج ۲، ص ۶۵، اما صدرا حمل هوهوی وجود بر انحاش را خالی از اشکال می‌داند. ر.ک: اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹.

۱۴. این تعبیر از صدرا المتألهین است: ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۹؛ شواهد الربوبیه، ص ۱۳۵. اما سهروردی حمل تشکیکی ماهیت بر افرادش را جایز می‌داند. ر.ک: مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۹۹؛ ج ۲، ص ۲۳۷. همچنین ر.ک: نقد ملاصدرا بر این موضع در تعلیقات علی حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، بیتا، ص ۲۱۰.

۱۵. ر.ک: اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۷۳- ۷۴؛ ۳۸۷- ۳۸۸؛ مشاعر، ص ۷.

البته چنانکه گذشت مطلق وجود و مطلق ماهیت براساس هر دو مسلک معقول ثانی تلقی می‌شوند اما در ارتباط با مصادیق و انحاشان یکی (وجود) معقول ثانی دانسته شده و دیگری (ماهیت) معقول اولی.

۱۶. خواهیم دید که در آثار سهروردی به این امر توجهی نشده است.

۱۷. ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۶.

مفهومی و تحلیلی در باب هستی و چیستی اشیاء را در ارتباط با تحریر محل نزاع و نیز اثبات اصالت یکی از آندو و اعتباریت دیگری می توان دریافت:

مطلب نخست: ارتباط بین مفهوم و مصداق چه بنحو رابطه کلی با فرد باشد، یا رابطه منتزاع از منشأ انتزاع، اگر براساس واقعگرایی (رنالیسم)، مفهوم را حکایتگر از واقع بدانیم، باید گفت آن مفهومی واقعه‌ماست که بتواند ویژگیهای امر واقع را بخوبی انعکاس دهد. بدیگر عبارت اگر از امر واقع ج (شجر) دو تصور و مفهوم الف و ب (هستی شجر و ماهیت آن) در ذهن انتزاع شود و امر دایر بر اصالت و واقعی بودن یکی (نه هر دو) باشد، - یعنی متن واقع را مابازاء یا منشأ انتزاع یکی از آن دو پر کرده باشد - در اینصورت تنها ما بازاء یا منشأ انتزاع آن مفهوم و تصویری که بتواند ویژگیهای جهان واقع را تبیین کند، واقعی و دارای اصالت است.

مطلب دوم: جهان واقع، ظرف علیتها و تأثیرات، تشخیص، تشکیک، حرکت و تغییرات اشتدادی و وجوب بالغیر است که همگی با وجود هماهنگ است و مفهوم وجود می تواند این ویژگیها را در جهان واقع تبیین کند حال آنکه تشخیص، جعل و علیت، تشکیک و حرکت و اشتداد در ماهیت راه ندارد و این مفهوم فاقد توانایی انطباق بر جهان واقعی و خصوصیات آن است.

بدینسان جایگاه درک صحیح دو مفهوم وجود و ماهیت و وجوه اشتراک و افتراق آندو، در فهم بهتر از مسئله «اصالت» و نیز راهیابی به پاسخ آن است. این خود مؤید این اصل است که دریافت تصویری مفهوم فلسفی سهم اساسی دارد و درک مفهوم بر تصدیق و براهین مقدم است و بلکه زمینه‌ساز پرداخت براهین و پیدایش، و نیز تصحیح و پالایش

آنهاست.

از این منظر است که در بخش دوم این مقال به نقدهای صدرالمآلهین بر شیخ اشراق در باب تصور مفهوم وجود و نیز ماهیت و نور می پردازیم.

وجوه اشتراک و افتراق وجود و نور

از بررسی حکمت اشراق سهروردی^{۱۸} و اسفار ملاصدرا^{۱۹} می توان به وجوه شباهت ذیل بین دو مفهوم وجود و نور پی برد:

۱- وجود از دیدگاه صدرا واجد معنایی مصدری در ذهن و معنایی واقعی (طاردم) در عین می باشد چنانکه نور نیز از دیدگاه وی و سهروردی دارای معنایی مصدری در ذهن یعنی ظهور - که اعتباری عقلی است - و از سویی دیگر معنایی واقعی (الظاهر بذاته المظهر لغیره) در اعیان است. بدیگر عبارت اصالت، برای سهروردی، از آن ظاهر (واقعیت نور) است نه ظهور (معنای انتزاعی آن).^{۲۰}

۲- معنای نخست در هر دو مورد بسیط و بدیهی

۱۸. ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۰۶ - ۱۰۷؛ ۱۱۳ - ۱۱۹.

۱۹. ر.ک: ملاصدرا، اسفار الازبعه، ج ۱، ص ۷۴ - ۷۶؛ نیز تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۲۸۳ - ۲۸۴ و ۲۸۶.

۲۰. نکته جالب آنست که هرچند صدرا حقیقت نور را ظاهر بذاته و مظهر لغیره تعریف می کند (تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۲۸۳) اما بنظر می رسد ظهور بالذات (نه مظهریت للغیر) را مقوم اساسی نور و وجه صدق نوریت بر یک شیء می داند چنانکه در همان تعلیقه به دفعات ظهور بالذات را ملاک برای نوریت شیء برمی شمرد؛ بر این اساس عالم اجسام نیز از دید او بر اساس تشکیک در مراتب واجد بهره ای هرچند اندک از وجود و نوریتند (هرچند مظهر للغیر نیستند). از دیگر سو سهروردی نیز هرچند حقیقت نور را «ظاهر» (بالذات) دانسته است (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۶) اما در مقام شمارش مصادیق نور تنها اموری را که نه فقط ظاهر بالذاتند بلکه مظهر للغیر نیز هستند بعنوان مصادیق نور بر شمرده است.



است و بنیاز از تعریف.

- ۳- معنای نخست در هر دو مورد مساوق با فعلیت، تمیز و ظهور است.
- ۴- هر دو معنی کلی، عرضی، مشترک معنوی و در عین حال مشککند.
- ۵- بداهت مفهومی هر دو مقوله مزبور (بمعنای نخست آن دو) بمعنای بداهت مصداقی نیست.
- ۶- مصداق هر دو خیر است در مقابل شر.
- ۷- هر دو متعلق جعل و ملاک جعلند. (جاعلند و مجعول).

۸- هر دو بذاته متعین و مشخصند.^{۳۱}

اما وجوه افتراق دو مفهوم مورد بحث نیز از این قرار است:

۱- وجود و نور در فلسفه ملاصدرا مرادف و مساوق یکدیگرند، اما در دیدگاه سهروردی، نور با «وجود تجردی» مساوقت دارد. بدیگر عبارت، در حکمت او نور اخص از وجود است.

۲- معنای واقعی برای وجود و نور در فلسفه صدرا (علاوه بر معنای مصدری و اسم مصدری) محرز است، اما در فلسفه سهروردی تنها نور است که واقعی در ازای مفهوم خود دارد، نه وجود.

۳- نور محسوس بر مبنای نظریه سهروردی، فی حقیقه نفسه، نور است، اما صدرا معتقد است، بر اساس مبنای سهروردی، می بایست آن را هیئت ظلمانی دانست.^{۳۲}

نقد و بررسی مفهوم وجود، ماهیت و نور در مواضع سهروردی

نقدهای صدرا بر مواضع سهروردی در باب وجود و ماهیت، تابعی از نقدهای سهروردی بر مشائیان در همین باب است که می توان آن را در چهار حوزه

منحصر نمود:

- الف) در باب مفهوم وجود
 - ب) رابطه وجود و ماهیت
 - ج) استدلالهای نقضی بر مسلک مشائیان
 - د) استدلالهای حلی بر اعتباریت وجود
- این مقال تنها به حوزه نخست و از رهگذر آن تا حدی به حوزه دوم در طی سه بخش خواهد پرداخت.

الف) مفهوم وجود

مکتب اشراق مبتنی بر اعتباریت وجود و محمول عقلی صرف بودن آن است.

انتقاد سهروردی بر مشائیان در باب مفهوم وجود آنست که آنها در فلسفه خویش، تصویر واضح و صحیحی از وجود نداشته اند. وی می گوید:

مشائیان با آنکه مبنای فلسفی سخنانشان در الهیات بر «وجود» استوار شده - چه آن که موضوع علم الهی، نزد آنها وجود است - اما اگر وجود را به هر یک از سه معنای مطرح آن

۲۱. کلام صدرا در تطابق و بیان وجوه اشتراک نور و وجود چنین است:

و اعلم ان کل ما قیل او یقال فی باب الوجود من المسائل الاحکام کالبساطه و الغنا عن التعریف و انتفاء الحد و الرسم عنه و ثبوت الشده و الضعف و التقدم و التأخر و کونه خیراً محضاً و کون مقابله شراً محضاً و کونه غنیاً و فقیراً و جاعلاً و مجعولاً و کونه متعیناً بذاته الی غیر ذلك من الاحوال یصدق جمیعاً فی باب النور لان الوجود و النور حقیقتهم واحده ... و لا تغایر بینهما الا بحسب تغایر الاصطلاحات. (تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۲۸۳).

وی در جلد نخست اسفار نیز ذیل عنوان توضیح و تنبیه به بیان وجوه تشابه بین اطلاقات وجود و نور می پردازد. ر.ک: اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۷۴ - ۷۶.

۲۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۸۵ و تعلیقات صدرا بر آن.



بگیریم، جز امری اعتباری نخواهد بود.^{۲۳}

این معانی از دیدگاه سهروردی عبارتند از:

۱- نسبت: بمعنی نسبت پیدا کردن به اشیاء، مثل نسبت به زمان و مکان که همان مفاد لفظ «فی» عربی یا «در» فارسی است چنانکه گوئیم چیزی «در زمان» موجود است یا در مکان یا در ذهن یا در عین. در اینجا معنای «فی» همان «بودن در» است، یعنی نسبت شیء با ظرفی از ظروف.

واضح است که وجود بدین معنا، امری است اعتبارشده توسط ذهن، زیرا آنچه در خارج متحقق است، کتاب و قفسه است، اما نحوه تحقق کتاب نسبت به قفسه که از آن به «فی» یا در (مفاد ظرفیت) تعبیر می شود، وجودی علیحده و جداگانه در خارج نخواهد بود.

۲- رابطه: بمعنای پیونددهنده موضوع و محمول، همان عنصر لفظی غایب در قضایای هلیت مرکبه بزبان عربی مانند «زید کاتب» (که در واقع مفاد زید یوجد کاتباً است) در زبان فارسی لفظ «است» و در برخی زبانهای دیگر الفاظی مشابه، بهمین معنای رابطه بکار برده می شود.

این «است» یا وجود رابط که غیر از «هست» یا وجود محمولی است و بیشتر در قضایا، مطرح می باشد از دید سهروردی و اکثر فلاسفه، امری است اعتباری، یعنی در مثال ذکر شده غیر از زید و کاتب بودن، امر سومی در بین نیست.

۳- حقیقت و ذات: که همان وجود نفسی یا محمولی و مفاد «هست» می باشد، چنانکه آنگاه که گفته شود وجود شیء، منظور حقیقت و ذات آن است که از دیدگاه سهروردی امری جدا از خودش - یعنی «ماهیت محققه» آن - نیست و لذا امری است اعتباری.^{۲۴}

■ در مورد رابطه، ملاصدرا آنرا از انحاء وجود (یعنی وجود رابط) می داند که با کلمه «است» در قضیه از آن تعبیر می کنیم و او آن را به «کون الشیء علی صفة کوجود الاعراض» تعریف می کند، یعنی نحوه وجود اوصافی که وجودشان فی نفسه عین وجودشان لغیره (للموصوف) است.

نقد

از دیدگاه صدرا تقسیم بندی اساسی که می توان در باب وجود و معانی و مفاهیم آن داشت، تقسیم آن بر حسب جنبه مفهومی و مصداقی است، یعنی آنگاه که لفظ وجود (هستی) یا موجود را بکار می بریم، از ناحیه معنا یا مفهوم وجود و هستی را اراده کرده ایم یا حقیقت و ماباز آن را. وی برخی از آنچه را که سهروردی در زمره معانی وجود قلمداد نموده از سنخ مصادیق و افراد هستی می داند و برداشت شیخ اشراق را از باب خلط مصداق بمفهوم ارزیابی نموده است. توضیح آنکه، وجود و هستی چه بلحاظ مفهومی، چه بلحاظ مصداقی، عامترین است و همه اشیاء و نیز مفاهیم را در بر می گیرد، چنانکه حتی مقابل خود، یعنی عدم را نیز شامل می شود، چون تا عدم به وجود ذهنی متصف نشود، قابل تصور نخواهد بود. از اینرو می توان گفت در جنبه مصداق همه چیز حتی عدم و

۲۳. نکته جالب بلحاظ تاریخی آنست که چنین تحلیلی از وجود و اعتباریت آن (و حتی استدلال از طریق تلازم عینیت وجود با تسلسل) را نخستین بار در رساله الوجود خیام نیشابوری (شاگرد و معاصر بوعلی سینا) یعنی یکی از مشائیان ملاحظه می کنیم (ر.ک: «رساله الوجود» در دانشنامه خیامی، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۷، ص ۳۹۸ - ۴۰۱) هرچند نظر برخی مورخان بر آنست که خیام پس از سالها تدریس و تعلیم فلسفه مشاء در برهه ای از عمرش از پیروی مشائیان دست کشید. اما اقتباس و الهام گیری سهروردی از یکی از مدرسان فلسفه مشاء قابل توجه و تأمل است.

۲۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۷.



ملکه و نسبتها و روابط و ... را در برمی گیرد، اما مهم آنستکه وجود، بلحاظ ویژگی تشکیک پذیری و مشکک بودن برخی را با اصاله شامل می شود و بعضی را بالتبع، بر برخی مصادیق بنحو شدید و کامل حمل می شود و بر بعضی دیگر بنحو ضعیف یا ناقص. از اینرو هم اقوی الموجودات مصداق آن است یعنی حق متعال که وجودی بیسبب است و محض خیر و فعلیت، و هم اضعف موجودات، که بتعبیر مشائیان و بسیاری فلاسفه، هیولا است که قوه محض است، اما از دید ملاصدرا ضعیفتر از آن از حیث وجودی همان نسب و روابطند، چرا که در اصل حصول، تابع امور اصلیند و از خود اصالت و تحقق ندارند. یعنی فی المثل، آنگاه که می گویم علی در خانه است یا علی موجود است، از وجودی حکایت کرده ایم که تابع وجود علی و خانه است، اما در عین حال وجودی سوم است^{۲۵} که بتعبیر صدرا: «معناه له وجود و لوجوده نسبة الی البیت لکن وجود نسبتہ غیر وجوده فی نفسه».^{۲۶} خواهد آمد که صدرا در باب روابط نیز چنین تحلیلی دارد.

نکته مهمی که براساس نظریه تشکیک در وجود مطرح می شود، آنستکه:

از اینکه برخی مصادیق وجود دارای خصیصه‌یی مانند نقصان، تبعی بودن یا حتی اعتباری عقلانی بودن باشند، نمی توان نقص، تبعیت یا اعتباری و بی مابازاء بودن کل حقیقت وجود را نتیجه گرفت، چون تفاوت در مصادیق، خود، موکد شدت و ضعف داشتن طبیعت وجود و کلیت آنست که این خود فرع تحقق و حقیقی بودن هستی است.^{۲۷}

صدرالمتألهین پس از این نقد کلی، به نقد معنا دانستن نسبت و رابطه برای وجود می پردازد.^{۲۸} او می گوید: منشأ توهّم مزبور آنست که وجود، بواسطه

سعه و گستره شمولی و مصادیقش در همه جواهر و اعراض جلوه گر می شود، گاه در قالب مقوله این و گاه در قالب مقوله متی و گاه در قالب کیف و ... توضیح آنکه در قضیه «زید فی الدار» هم زید از مصادیق وجود است (جوهر) و هم عرض زید یعنی این زید که از آن به «فی الدار» (در خانه بودن) تعبیر می شود، یعنی همه اطراف قضیه را وجود در برگرفته و منشأ جوهر یا عرض دانستن اطراف قضیه نیز تشکیک وجود فی حد ذاته است به قوت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر و ...

و اما در مورد رابطه، ملاصدرا آنرا از انحاء وجود (یعنی وجود رابط) می داند که با کلمه «است» در قضیه از آن تعبیر می کنیم و او آن را به «کون الشیء علی صفة کوجود الاعراض» تعریف می کند، یعنی نحوه وجود اوصافی که وجودشان فی نفسه عین وجودشان لغیره (للموصوف) است. در اینصورت این مسئله در نهایت بسان مورد قبل به تشکیک در وجود و درجات و انحاء آن باز می گردد. سپس می گوید: اگر اینرا هم نپذیریم، می توان گفت که اطلاق کلمه وجود بر وجود موجودات و نیز روابط قضایا با اشتراک لفظی است. در نتیجه از اینکه یکی از معانی مشترک لفظی

۲۵. درباره نظر صدرا در مورد وجود نسب ر. ک: اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۲.
 ۲۶. صدرالمتألهین، تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۱۹۰.
 ۲۷. همان.
 ۲۸. قطب شیرازی شارح حکمة الاشراق نیز این موضع سهروردی را چنین مورد نقد قرار می دهد:
 درست نیست معنای فی و وجود را یکی بدانیم چون در این سخن که گفته می شود در مثال زید در زمان یا مکان موجود است بوضوح معنای موجود - دال بر تحقق - با معنای در - دال بر ظرفیت - متفاوت است و گرنه کلمه است (در فارسی) یا موجود (در عربی) تکرار محسوب می شد (قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات مصطفوی، بی تا ص ۱۹۰).



اعتباری عقلی باشد، لازم نیست که دیگر معانی آن نیز چنین باشد.^{۲۹، ۳۰}

صدرا در مورد سومین معنایی که شیخ اشراق مطرح کرده، در تعلیقه خود بر حکمة الاشراق سخنی نگفته اما می‌توان از نحوهٔ تحریر محل نزاع توسط او که در بخش بعد مطرح خواهد شد، دریافت که محل بحث در عینیت یا اعتباریت، محکی عنه همین معنای محمولی وجود است که از آن به حقیقت، ذات و مانند آن نیز تعبیر می‌شود و اشکالی ندارد که از امری عینی با چند مفهوم یا لفظ تعبیر شود، چنانکه از حیوان ناطق با الفاظ انسان، بشر، مردم و ... تعبیر می‌گردد. سهروردی، در انتهای مبحث مزبور گفته است که سه معنای مذکور معنایی است که عموم مردم آن را از وجود در می‌یابند که هر سه نیز بنا به نظر او امری اعتباری است. حال اگر مشائیان غیر از آن را از وجود در می‌یافته یا اراده می‌کرده‌اند - که هر سه نیز بنا بنظر او اموری اعتباری هستند - می‌بایست در آثارشان بیان نمایند.^{۳۱} ملاصدرا در تعلیقه مفصل، موارد فراوانی از شیخ الرئیس و بهمینار و دیگر مشائیان نقل می‌کند که بر مقصود ایشان در باب اصالت وجود دلالت دارد و اینکه محل بحث حقیقت وجود و مابازاء آن در عالم خارج است نه بر اصالت و عینیت مفاهیمی که بر آن قابل اطلاق است و مورد بحث سهروردی قرار گرفته است. همین حقیقت وجود است که اوصافی مانند تقدم و تأخر، قوت و ضعف و مانند آنرا می‌پذیرد و عینیت و جعل و تأثیر وصف همان می‌باشد.^{۳۲}

نکته دیگر در تصور شیخ اشراق و شارحان او در باب مفهوم وجود، امکان و مفاهیمی از این دست، که آنها را به قول به اعتباریت آن مفاهیم سوق داده، این مبناست که مفاهیم و اوصاف، دو قسمند: یا آنگونه مفاهیمی هستند که هم در ذهن و هم در عین

■ از اینکه برخی مصادیق وجود دارای خصیصه‌یی مانند نقصان، تبعی بودن یا حتی اعتباری عقلانی بودن باشند، نمی‌توان نقص، تبعیت یا اعتباری و بی‌مابازاء بودن کل حقیقت وجود را نتیجه گرفت، چون تفاوت در مصادیق، خود، موکد شدت و ضعف داشتن طبیعت وجود و کلیت آنست که این خود فرع تحقق و حقیقی بودن هستی است.

موجودند مانند سفیدی که هم در جهان خارج هست هم در ذهن، یا آنگونه مفاهیمی که تنها در ذهن موجودند و در خارج، هستی ندارند و عینیت آنها، همان وجود ذهنی آنهاست^{۳۳} مانند نوعیت یا جزئیت که محمول و وصف مفاهیم ذهنی و خارجیت ندارند.

از دیدگاه شیخ اشراق و پیروان او چون مفاهیم سنخ نخست، همان ماهیات جوهری یا عرضیند که می‌توانند هم خارجیت و هم ذهنیت داشته باشند، اما وجود بمانند اعراض و جواهر نیست که از سنخ نخست باشد، پس لزوماً از سنخ دوم است (و در نتیجه اعتباری عقلی) و بتعبیر متأخران شیخ اشراق، چون از سنخ معقولات اولیه فلسفی نمی‌باشد پس از سنخ معقولات ثانیه منطقی است.

نقد صدرالمآلهین بر این سخن آنست که حصر مفاهیم در دو قسم مزبور، حصر غیرحاصر است و

۲۹. در مورد نظر صدرا درباره وجود رابط ر.ک: اسفار الازبعه، ج ۱، ص ۹۲.

۳۰. صدرالمآلهین، تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۱۹۱.

۳۱. همان، ص ۶۷.

۳۲. همان، ص ۱۹۱.

۳۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵؛

قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۹۱.





■ ظرف بودن ذهن یا خارج برای ماهیت
به این معنی نیست که آن دو جزء ذاتی
ماهیت باشند. ذهن انسان قدرت
تجربه و درک ماهیت من حیث هی — با
قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی و
حتی قطع نظر از وجود و عدم — را
دارد.

.. ..
می توان در مورد وجود بشقّ سوم قایل شد و مفهوم
وجود را از سنخ معقولات ثانیة فلسفی دانست که
عروضشان در ذهن و اتصاف در خارج است و بتعبیر
دیگر در خارج منشأ انتزاع دارند، نه مصداق و مابازاء.
صدرالمتألهین در ضمن نقد نخستین استدلال
 مطرح شده در حکمت اشراق بر اعتباریت وجود در
ارزیابی این کلام شیخ که «وجود اگر واقعی و خارجی
باشد، یا جوهر است یا عرض و در هر دو حال به
محال می انجامد» می گوید: حق آنست که وجود فی
حد نفسه نه جوهر است نه عرض و اتصاف جوهر و
عرض بوجود بمعنی اتحاد با آندو در خارج است و
قابل حمل بودن بر ایندو مفهوم بدین معنی نیست که
وجود بعنوان وصف قایم به جوهر بوده باشد، بلکه
وجود در خارج با جوهر و عرض متحد است و در
ذهن متغایر.^{۳۳}

نکته آخر در این باب آنستکه از دیدگاه سهروردی،
معنی سخنان فلاسفه مشاء، که ما می توانیم ماهیت را
بدون وجود تصور کنیم، عجیب و بیمعنی است. او
می گوید مشائی مدعی است، انسان را می توان بدون
وجود تعقل نمود اما بدون نسبت حیوانیت و دیگر
اجزاء ماهویش نمی توان تعقل کرد، سپس مشائی
نتیجه می گیرد که وجود نه عین ذات انسان است نه

جزء ذات او، وگرنه می توانستیم، انسان را بدون
وجود تصور کنیم. در نتیجه وجود امری زاید بر انسان
در خارج است. پس وجود امری واجد عینیت است
نه آنکه صرفاً امری اعتباری باشد.

او در نقد بیان فوق می گوید: «وقتی نسبت
حیوانیت به انسانیت را می سنجیم، در واقع از آن
«بودن حیوانیت در انسان» را می فهمیم. حال، این
بودن یا در عین باشد یا در ذهن و در هر حال بمعنای
قرار دادن نسبتی موجود بین دو موجود دیگر است؛
یعنی، وجود نسبتی است بین وجود حیوانیت و وجود
انسانیت و این با مسلک مزبور منافات دارد.^{۳۵} اما این
نکته هم توسط شارح حکمت اشراق، قطب الدین
شیرازی، مورد نقادی قرار گرفته و هم از جانب
ملاصدرا، قطب الدین شیرازی می گوید: اینکه بودن
حیوان در انسان اقتضاء دو وجود (وجود حیوان و
وجود انسان) داشته باشد، لازمه اش آن نیست که
انسان را جز با تعقل وجودش نتوان تعقل کرد، و در
نتیجه وجود انسان از ماهیتش قابل تفکیک نباشد.^{۳۶}
بعبارت دیگر، ظرف بودن ذهن یا خارج برای
ماهیت به این معنی نیست که آن دو جزء ذاتی ماهیت
باشند. ذهن انسان قدرت تجربه و درک ماهیت من
حیث هی — با قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی و
حتی قطع نظر از وجود و عدم — را دارد. نشان این
مطلب نیز تقسیم لوازم شیء به لازم وجود خارجی،
مانند: حرارت برای آتش، لازم وجود ذهنی مانند:
کلیت برای نوع و لازم ماهیت (کلا الوجودین) مانند:
زوجیت برای عدد چهار است.

ملاصدرا نیز ضمن تفکیک اجزاء ماهوی انسان

۳۴. صدرالمتألهین، تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۱۸۳.

۳۵. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۷ - ۶۶.

۳۶. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۹.

(و هر ماهیت دیگر) از اجزاء وجودیش و نیز مقومات و لوازم ماهیت، نتیجه می‌گیرد که سخن فلاسفه در باب اجزاء ماهوی انسان نسبت به ماهیتش است اما سخن مصنف در باب اجزاء وجودی او نسبت به وجودش.^{۳۷}

این نکته ما را در پیگیری بحث در باب تحریر محل نزاع بین قایلان به اصالت و عینیت وجود و منکران آن یاری می‌رساند.

ب) تحریر محل نزاع

نحوه ارائه دیدگاه مشاء بعنوان قایلان به عینیت و اصالت وجود و دیدگاه اشراق بعنوان قایلان به اصالت ماهیت، توسط سهروردی، بنظر می‌رسد نه مرضی نظر مشائیان است و نه صدرالمتألهین.

از دید ملاصدرا نحوه طرح نزاع توسط سهروردی، از اساس با پیشفرضی اصالت ماهوی توأم بوده که در نهایت مباحث استدلالی را هم بنوعی مصادره بمطلوب تبدیل می‌کند یعنی اساساً آنچه را می‌بایست محل بحث باشد، پیشفرض گرفته است.^{۳۸} سهروردی در تلویحات، مسئله را بدینگونه مطرح می‌کند که: «لایجوز ان یقال الوجود فی الاعیان زائد علی الماهیه».^{۳۹} در مقاومات نیز هنگام طرح مرام مشائیان و بیان ادله و حجتهای ایشان می‌گوید: الظنون ان للوجود و الامکان و الوحدة و نحوها صوراً فی الاعیان... و المسلم ان هذه، ای الوجود و الامکان و نحوها، امور زائده علی الماهیه و لم نسلّم ان لها هویات عینیة.^{۴۰}

در المشارع و المطارحات نیز محل نزاع را بدینگونه بیان کرده است: الذین یقولون ان الامکان و الوجود و الوحدة و نحوها امور لها هویات زائده علی الماهیه التي لحقتها فی الاعیان احتجّوا بحجج^{۴۱} همچنین

■ از دید ملاصدرا نحوه طرح نزاع توسط سهروردی، از اساس با پیشفرضی اصالت ماهوی توأم بوده که در نهایت مباحث استدلالی را هم بنوعی مصادره بمطلوب تبدیل می‌کند یعنی اساساً آنچه را می‌بایست محل بحث باشد، پیشفرض گرفته است.

قطب‌الدین شیرازی در مقام تحریر محل نزاع می‌گوید: «حکومة فی نزاع بین اتباع المشائین الذاهبین الی ان وجود الماهیات زائد فی الاذهان و الاعیان و بین مخالفیهم الصائرین الی انه یزید علیها فی الاذهان لا فی الاعیان».^{۴۲} در همه موارد فوق در مقام تحریر،

۳۷. صدرالمتألهین، تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۱۸۹.
۳۸. نگارنده واقف است که نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت بدانسان که در حکمت صدرا مطرح است در ذهن سهروردی یا معاصرانش مطرح نبوده است و چنانکه ملاحظه شد اشراقیان تصور می‌کردند اگر وجود امری اعتباری نباشد لازم می‌آید که در خارج مستقلاً - علاوه بر ماهیت - موجود باشد. در واقع از زمان میرداماد بود که محل نزاع، بگونه‌ای دقیق مطرح گردید چون وی نشان داد که لازمه اعتباری نبودن (یعنی اصالت) وجود این نیست که وجود بنحو مستقل از ماهیت موجود باشد بلکه لازمه‌اش آن است که ماهیت امری اعتباری باشد. هرچند خود میرداماد جانب اصالت ماهیت را گرفت اما تصویر دقیق او از مسئله را می‌توان راهنمای صدرا در طرح صحیح مسئله و وصول به رأی نهایی‌اش در باب اصالت وجود دانست. (در این زمینه ر.ک میرداماد، الافق المبین، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵، ص ۵ - ۹). آنچه در این بخش و بخش بعد در پی آن هستیم اثبات این نکته است که اگر نظر شیخ اشراق را کاملاً نتوان اصالت ماهیت نامید حداقل بسیار به آن نزدیکتر است تا به اصالت وجود.

۳۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۳.

۴۰. همان، ص ۱۶۲.

۴۱. همان، ص ۳۴۲.

۴۲. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۲.



محل نزاع بنا بر تحقق واقعی ماهیت در خارج نهاده شده، سپس با فراغت از واقعی بودن ماهیت، سخن مخالفان در واقع به نوعی پذیرش واقعی بودن اصلین (ماهیت و وجود) فروکاسته می‌شود که علی القاعده غالب فیلسوفان آن را منکر خواهند بود.^{۴۳}

بدیگر تعبیر، سهروردی در واقعی ندانستن اصل ماهیت، نیازی به آوردن دلیل ندیده و به ردّ حجت‌های مشائیان در باب عینیت وجود، نقضاً یا حلاً اکتفا می‌کند و این شاید بدان جهت بوده که ذهن عوام در اینکه انسان، درخت و مانند آنان واقعی هستند، تردید ندارد. عبارتی عوام، در دید روزمره‌شان اصالة‌الماهویند، اما اینکه در ورای این ماهیات (که مابه‌الامتیاز موجوداتند) امری واحد و مشترک معنوی (مابه‌الاشتراک موجودات) و در عین حال واقعی (نه صرفاً ذهنی) تحقق داشته باشد، ممکن است با تردید مردمان مواجه شود. لذا سهروردی این مطلب را که پس از ثبوت اصل ماهیت، امری «زاید» به آن «ملحق» می‌شوند یا نه، نیازمند استدلال و حجت می‌داند. اما اگر مستند سهروردی چنین باشد، باید گفت خود او بارها به لزوم تحلیل فلسفی مشهورات و ارزیابی مفاهیم مورد اعتماد عوام تذکر داده و یکی از وظایف فلسفه را تصحیح دید رایج مردم می‌داند.

نقد ملاصدرا نیز در مبحث تحریر محل نزاع، دقیقاً متوجه همین نکته است که سهروردی می‌بایست، نزاع را بدون پیشفرض اصالت ماهیت مطرح کند، بدینسان که آنچه مابازاء واقعیت اشیاء است، وجود است یا ماهیت؟ و سخن نه در مفهوم وجود است که اعتباری عقلی است و نه در مفهوم مطلق ماهیت که باز باعتراف شیخ، اعتباری عقلی می‌باشد، چه اینکه او در مبحث «حکومة فی الاعتبار العقلية» حکم وجود و مفهوم مطلق

■ مسلم است که دو امر متحد در وجود، یکی حقیقی است و دیگری اعتباری عقلی.^{۴۴} با این تقریر، ملاصدرا در صدد تصحیح اشتباه شیخ اشراق در تحریر محل نزاع برآمده که — چنانکه گذشت — عملاً بحث را در حدّ نزاع بین قایلان به اصل واحد و قایلان به اصلین درآورده بود.

ماهیت و شیئیت و حقیقت را در اعتباریت، واحد قلمداد نموده و همه را اعتباری دانسته است.

الوجود یقع بمعنی واحد... و کذا مفهوم الماهية مطلقاً و الشیئیه و الحقیقة و الذات علی الاطلاق. فندعی ان هذه المحمولات عقلية صرفة.^{۴۴}

مفهوم وجود بتعبیر ملاصدرا تنها حکایتی از همان هویت عینی است که طارد عدم، منشأ اثر و محل تشکیک است، زیرا مفهوم ذهنی لاجرم امری انتزاعی از واقع عینی است، زیرا خود امری عینی (حقیقت وجود) را نمی‌توان به ذهن آورد و گرنه انقلاب لازم آید. پس چاره‌ی جز انتزاع مفهوم و صورت ذهنی از

۴۳. شیخ اشراق بمانند ابن رشد کلام ابن سینا در عرض بودن وجود را بمعنای «غیر جوهر بودن» حمل کرده است نه بمعنای عارضی و عرضی عام بودن (ان الوجود اذا کان حاصل فی الاعیان و لیس بجوهر فتعین ان یکون هیئته فی الشیء... فیکون کیفیه عند المشائین... حکمه الاشراق، ص ۶۶). بنابراین، معروض این عرض را جوهر و از سنخ ماهیت (نه از سنخ وجود) محسوب داشته لهذا در استدلال بر نفی عینیت وجود، از رابطه بین این عرض (وجود) با محل آن می‌پرسد که آیا پیش از محل، پس از آن یا همراه با محل متحقق است که هر سه حالت مستلزم محال است (همان). واضح است که پاسخ صدرا به اینگونه استدلال آن است که وجود فی حد ذاته نه جوهر است نه عرض... ر.ک. تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.

۴۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۴.



آن نیست و بیش از این نیز در علم حصولی، امکانپذیر نیست^{۴۵} هر چند خود او تصریح دارد که حقیقت وجود را جز با علم حضوری نمی توان دریافت.^{۴۶}

بنابراین، «وجود» مورد بحث ما، نه وجود مصدری انتزاعی (وجود اثباتی) است که مسلماً از محمولات عقلی مشترک بین ماهیات است بلکه سخن در حقیقت وجود است که مابه‌الحصول و طارد (طردکننده) عدم و امر مؤثر در واقع است که برخلاف معنای نخستین، امری عام و کلی طبیعی نیست هر چند بنوعی بین موجودات مشترک است، اما این نحو اشتراک بمعنایی غیر از اشتراک کلی در جزئیات است و فرعی از وحدت تشکیکی وجود است.^{۴۷}

صدرالمتألهین، سپس در بیان تقریر صحیح محل نزاع در مبحث اصالت وجود یا ماهیت می گوید: اگر امر بسیطی در خارج مانند سیاهی (یا سفیدی) را در نظر بگیریم که دو وصف کلی سیاهی یا (سفیدی) و وجود (موجودیت) بر آندو حمل شود، از دو مفهوم مزبور یکی مابه‌الاشتراک سیاهی و سفیدی است که «وجود» (هستی) است و دیگری مابه‌الامتیاز آندو که ماهیت (چیستی) است. حال سخن در آن است که آنچه در خارج، مایه تحقق سیاهی و سفیدی است، آیا بازاء معنای نخست (مابه‌الاشتراک) است؟ یا بازاء معنای دوم (مابه‌الامتیاز). مسلم است که دو امر متحد در وجود، یکی حقیقی است و دیگری اعتباری عقلی.^{۴۸} با این تقریر، ملاصدرا در صدد تصحیح اشتباه شیخ اشراق در تحریر محل نزاع برآمده که — چنانکه گذشت — عملاً بحث را در حدّ نزاع بین قایلان به اصل واحد و قایلان به اصلین درآورده بود. وی سپس در مقام تقریر قول قایلان به اصالت وجود می گوید: «حق در نزد قایلان به اصالت وجود آنستکه مفهوم وجود است که می تواند حکایتگر

واقعیت اشیاء و اوصاف و احکام حقیقی آنها باشد، نه مفهوم ماهیت، و بر این اساس او حکم کرد که در سیاهی، وجود است که بالذات موجود است نه ماهیت آن — چه اینکه وجود است که می تواند ویژگیهایی از امر واقع (نظیر تشکیک به تقدم و تأخر و قوت و ضعف و ...) را توجیه نماید و ماهیت سیاهی را تنها از آنجهت که متحد با وجود است، می توان موجود بالعرض دانست.^{۴۹} او در اسفار نیز می گوید: «ان

۴۵. این نحو تصویر از محل نزاع را هر چند بنحو اجمال در آثار شیخ‌الرئیس مانند المباحثات و التعليقات و نوشته‌های بهمینار مانند التحصیل نیز می توان دید اما در زمان و زبان خواجه نصیرالدین طوسی وضوح بیشتری یافته است. او در جواب سوالی در باب جعل و اثر علت که آیا در وجود معلول است یا ماهیت آن؟ در رساله اجوبه المسائل النصیریة (بها تمام عبدالله نورانی، تهران، علمی و فرهنگی ۱۳۸۴، ص ۱) می گوید: اثر العلة هو المعلول نفسه ثم ان العقل یتمیز بین وجوده و ماهیته و لیس هناک وجود و ماهیة حتی تؤثر العلة فی احدهما او فیهما. نظیر همین جواب در بحث جعل را می توان در باب اصالت نیز تصور نمود که خواجه سطح بحث را از مباحث مفهومی وجود و ماهیت فراتر برده و به حقیقت هستی و «نفس المعلول» و واقعیت آن که معقول واقعی همچنین اصیل و متحقق بالذات می داند، رسانده است. ابتکار دیگر خواجه در تمایز نهادن بین معقولات سه‌گانه (اولیه، ثانویه منطقی و ثانویه فلسفی) نیز چنانکه گذشت سهمی مهم در تحریر صحیح از محل نزاع داشته است. خواجه نصیر در شرح اشارات نیز در مقام تحریر محل نزاع می گوید: وجود در خارج مقدم بر ماهیت است و در ذهن از آن مؤخر (الوجود و تقدم علی الماهیة فی الخارج و متأخر عنها فی العقل. طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح خاتمی بروجردی، تهران، تهیه و نشر کتاب، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۵) که بتعبیر صدر مقصود ایشان آن است که: وجود در خارج همان اصلی است که از جاعل (مبدأ المبادی) صادر شده و ماهیت، تابع آن است یعنی عقل می تواند ذهناً ماهیت را مجرد از اتصاف به وجود لحاظ نموده سپس آن را به وجود منتصف کند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۱۸).

۴۶. صدرالمتألهین، تعليقات علی حکمة الاشراق، ص ۱۸۴.

۴۷. همان، ص ۱۸۳.

۴۸. همان.

۴۹. همان، ص ۱۸۳ و ۱۸۷.



■ خلطی بین مفهوم و مصداق در اینجا روی داده و احکام مفهوم، بمعنای شرح اسم بر مفهوم، بمعنای ماهوی و نیز بمصداق سرایت داده شده است، چون آنچه بدیهی است نه مصادیق نور (چه نور مادی چه انوار معنوی) و نه مفهوم نور طبیعی و جنس و فصل آن، بلکه مفهوم نور بمعنای ظاهر بالذات بودن است.

الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية»^{۵۰} که در ضمن اشاره به این نکته دارد که غفلت از نحوه تحقق وجود و ربط وجود با ماهیت به این می انجامد که تحقق وجود، منافی قاعده فرعی (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له دانسته شود و با دقت در این مسئله واضح می شود که، مستلزم ثبوت ماهیت قبل از ثبوتش (و دیگر توالی فاسده)، نمی باشد.

از سخنان فوق الذکر، ترسیم نحوه ربط وجود به ماهیت در حکمت متعالیه و تفاوت آن با نگرش سهروردی - که این ارتباط را بر فرض اصالت وجود به نحو عروض خارجی مانند عروض عرض بر جوهر و یا بنحو زیادت صفت بر موصوف دانسته است - مشخص می شود.

ج) وجود، ماهیت، نور

بخش دیگر از تفاوت های دو مکتب اشراق و حکمت متعالیه بتصور آنها در باب نور و نسبت آن با هستی و نیز ماهیت باز می گردد. شیخ اشراق مقاله اولی از قسم ثانی حکمت الاشراق را - در بیان انوار الهی - به نور، (حقیقت آن و نیز نور الانوار) اختصاص داده که در فصل آغازین آن، نور را بینای از تعریف دانسته

و می گوید: ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه و شرحه فهو الظاهر و لا شيء اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف.^{۵۱}

از این عبارت می توان فهمید که ملاک بدهت و بینایی نور از تعریف، ظهور و آشکار بودن آن است و چون چیزی آشکارتر از نور نیست، پس هیچ چیزی بی نیازتر از نور نسبت به تعریف نیست و دلیل اینکه چیزی از نور آشکارتر نمی باشد، آنستکه معنای نور، اساساً «الظاهر بنفسه المظهر لغيره» است، یعنی آنچه فی حد نفسه آشکار و ظهور دیگر اشیاء به آن است، چه آنکه با نور (حسی) است که اشیاء را می بینیم بدین ترتیب که هم خود نور را می بینیم و هم اشیاء را بواسطه آن مشاهده می کنیم. حاصل آنکه چون نور، خود عین ظهور است نه شیئی که «له الظهور» پس محتاج تعریف نیست و بدیهی است. قطب الدین شیرازی در شرح این عبارت می گوید: چون ظهور و آشکار بودن دو نوع است: ۱- از سنخ جوهر ۲- از سنخ عرض پس مصداق مفهوم مزبور (ظهور بالذات و مظهریت للغير) را می توان هم عقول و نفوس بعنوان ذوات جوهری دانست و هم اعراض نوری؛ حال چه اعراض نوری جسمانی باشد (مانند نور فیزیکی) و چه اعراض نوری روحانی (مانند علم).^{۵۲، ۵۳}

سهروردی سپس در فصل سوم از این مقاله، اشیاء

۵۰. صدرالمتألهین، اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۷.

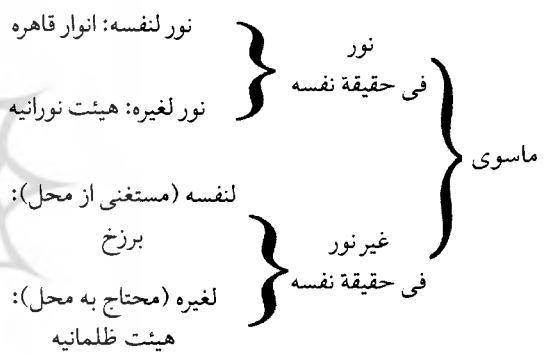
۵۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶.

۵۲. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸۳.

۵۳. قطب الدین شیرازی همچنین می گوید چون وجود، نسبت به عدم مانند ظهور و آشکاری نسبت به اختفاء و پنهان بودن است و نیز مانند نور نسبت به ظلمت پس موجودات از آن حیث که از حیطة عدم خارج اند و به حیطة وجود وارد شده و در نتیجه ظاهر شده اند، بدین جهت سراسر وجود، نور خواهد بود (همان، ص ۲۸۴). خواهیم دید که سهروردی خود با این تحلیل موافقتی ندارد.



را به نورانی و ظلمانی یا مجردات و برازخ و اجسام تقسیم می‌کند. بدین وجه اشیاء بمعنی ماسوای نور الانوار یا ۱- فی حد نفسه نوردند یا ۲- فی حد نفسه نور نیستند و در هر صورت یا محتاج به محلند یا مستغنی از محل. بدین وجه جواهر نورانی یا انوار قاهره و مدبره (عقول و نفوس) و نیز هیئات نوریه مثل آتش و ضوء از سنخ نخستند (فی حد نفسه نوردند) و جوهر جسمانی یا برزخ و نیز اعراض (هیئات ظلمانیه) از سنخ دومند (فی حد نفسه نور نیستند).^{۵۴} بدیگر تعبیر، اگر نور الانوار را «نور فی نفسه لنفسه بنفسه» بدانیم، ماسوای نور الانوار را می‌توان چنین تقسیم‌بندی کرد:



ملاصدرا در نقد این بحث مفهومی از نور و وجود، با دقت خاص خویش، تحلیل شیخ اشراق را نقادی و کاستیهای آنرا بیان می‌دارد، بدین ترتیب که:
اولاً آنچه فی حد نفسه آشکار است، خود معنای آشکارگی یا ظهور است، نه لزوماً مصادیق این معنا، چنانکه در ماهیت نور طبیعی فیزیکی (از زمان قدما گرفته تا حال حاضر) اختلاف وجود دارد. اما این اختلاف در معنای ظهور و مفهوم وجود، بمعنی شرح الاسم نیست، بلکه در مفهوم ماهوی نور و جنس و فصل آن و نیز حقیقت خارجی نور است.
بنابراین خلطی بین مفهوم و مصداق در اینجا روی داده و احکام مفهوم، بمعنای شرح اسم بر مفهوم، بمعنای

ماهوی و نیز بمصداق سرایت داده شده است، چون آنچه بدیهی است نه مصادیق نور (چه نور مادی چه انوار معنوی) و نه مفهوم نور طبیعی و جنس و فصل آن، بلکه مفهوم نور بمعنای ظاهر بالذات بودن است. ظهور همان آشکار و واضح شدن است و تعریف نیز جز آشکارسازی نیست و هرکس به بدهات یا عدم بدهات (بینیازی یا نیاز به تعریف) بیانیدشد، قبلاً تصویری از آشکاری و ظهور داشته است. همین بحث بعینه درباره وجود نیز صادق است. آنچه بدیهی است و بینیاز از تعریف، مفهوم وجود است، نه مصادیق وجود، (از باری تعالی گرفته تا عقل و نفس و جسم و هیولی).^{۵۵}

ثانیاً در مباحث سهروردی، درباره نور و تطبیق مفهوم آن بر مصداقش، نوعی دوگانگی و سردرگمی بچشم می‌خورد، چون از سویی وی همه احکام فلسفی مربوط بوجود از جمله بساطت، غنای از تعریف، نفی حد و رسم، و ثبوت، شدت و ضعف (تشکیک) و مانند آن را به نور نسبت داده است، بدانسان که در ذهن نوعی اینهمانی بین نور و وجود پدید می‌آید، اما از سویی دیگر نور را در وجود واجب و مجردات (عقول و نفوس) و صفات علمی آنها و کیفیتی جسمانی که همان نور طبیعی (فیزیکی) باشد، منحصر نموده، اما اجسام و اعراض جسمانی را غاسق و ظلمانی و برزخ نامیده است. حال آنکه وجود در همه درجات و سراسر طیف هستی موجودات، نور است جز آنکه این نور مشکک است و در برخی موجودات بجهت قصور و نقص و ضعف، مخلوط به اعدام است و ضعیف گردیده، نه آنکه از سنخ ظلمت باشد؛ البته باین اعتبار نیز می‌توانیم جسم طبیعی را برزخ بنامیم که متوسط و میانجی بین نور عقلی و ماده و هیولایی است که بجهت ضعف وجودی احکام عدم بر آن غالب است، اما بهر حال این نکته، ماده را از حیطة هستی خارج نمی‌کند تا بر او

۵۴. ر.ک: حکمة الاشراق، ص ۱۰۷ و ۱۱۷.

۵۵. صدر المتألهین، تعلیقات علی حکمة الاشراق، ص ۲۸۵.



سپس احتمالی را مطرح می‌کند^{۵۹} که بسا وجه اصالت قوه باصره و «نور» نزد سهروردی، جنبه معنوی نور و این معنا باشد که عارفان که به علم حضوری عالم را می‌نگرند، آن را نورانی مشاهده می‌کنند (بیاد داشته باشیم که ابتدای معرفتشناسی فلسفی بر علم حضوری در واقع ابتکار سهروردی و حکمت اشراق در تمایز با حکمت مشاء است) عبارتی می‌توان گفت آن وجه معرفتشناختی کشف و شهود عارفانه به تعبیری وجودشناختی در فلسفه سهروردی مبدل شده است. اما خود ملاصدرا سپس در مقام نقد این وجه می‌گوید: در مکاشفات و تجلیات نوری و مشاهدات عرفا همچنان که از نور یاد شده از روایح معنوی و اصوات ملکوتی (که در حیطه معنایی، ظاهر بالذات می‌باشند) نیز یاد شده است.

۵۶. بعلاوه تقسیمبندی سهروردی به این که شیء در حقیقت نفس خود یا نور است یا ظلمت و هر یک یا جوهرند یا عرض از جانب صدرا محل چند اشکال واقع شده است چون مقصود از حقیقت نفس شیء چه ماهیت باشد و چه وجود، تقسیم، غیرحاصرست که برای هر یک نیز مواردی بعنوان نقض ذکر گردیده است. از جمله اینکه بنا به فرض اخیر محملی برای تفاوت نهادن بین واجب (نور الانوار) و انوار عقلی (انوار قاهره) و نیز انوار نفسی (انوار مدبره) باقی نخواهد ماند. بعلاوه چگونه اگر نور، حقیقتی بسیط است و ملاک بهره‌مندی اشیا از واقعیت، می‌توان برخی اشیا و حقایق را ظلمت یعنی عدم نور مطلقاً دانست؟ (همان، ص ۲۸۵).

۵۷. همان، ص ۲۸۳.

۵۸. همان، ص ۲۸۶.

۵۹. البته از دیدگاه مورخان و برخی شارحان سهروردی اصالت نور و تقدس آتش در تاریخ فکری ایرانیان سه بار؛ یکی بشکل آیین مهرپرستی و دیگری به شکل مذهب مزدایی و سومین بار بشکل فلسفی نزد سهروردی نمایان شده است. اما می‌بایست نقش تأکید قرآنی بر استعاره نور را نیز در بینش سهروردی مهم و اساسی تلقی نمود. پیش از سهروردی غزالی در مشکلات الانوار بر اساس تفسیری فلسفی - عرفانی و رمزی از آیه نور این مفهوم را در قالبی مابعدالطبیعی و بعنوان اساسی بر نوعی جهان‌نگری مطرح کرده بود.

ثالثاً اینکه نور محسوس (نور عارض یا همان نور فیزیکی) از سنخ اموری دانسته شده که «فی حقیقه نفسه» نورند (هرچند هیئت نوری یا نور عرضی باشد) قابل پذیرش نیست، زیرا نور محسوس بلحاظ مفهوم ماهوی (چنانکه گذشت) بین‌الظهور نیست بلکه از سنخ کیفیات مبصر است که برای ظهور مفهومی و ایضاح ماهیتش نیاز به جنس و فصل (یا لااقل عارض عام و عارض خاص) دارد و بلحاظ مصداقی نیز تفاوتی با دیگر محسوسات (نظیر مسموعات، ملموسات و ...) ندارد و هرکدام از پنج قسم محسوسات، اموری هستند که برای قوه حاسه فرد مدرک، ظاهر بالذات است (مثل صوت و سطح اجسام که برای سمع و لمس ظاهر بالذات است) و وجه اینکه آنچه را قوه باصره بعنوان نور درک کرده، نور بالذات، یعنی ظاهر بالذات دانسته شده نه آنچه مستقیماً توسط قوه سامعه یا لامسه و ... درک شود، واضح نیست. ملاصدرا در تعلیقه دیگر تصریح می‌کند که:

در اینکه نور محسوس حتی براساس تحلیل سهروردی خود می‌بایست هیئتی ظلمانی تلقی شود و اصولاً تفاوتی با دیگر اعراض ندارد تردیدی نیست، زیرا همانطور که صوت - بعنوان هیئتی ظلمانی از دیدگاه سهروردی -

برای قوه سامعه ظاهر بالذات است، برای قوه باصره ظاهر بالذات نیست، نور هم که برای بصر ظاهر بالذات است برای سمع یا لمس ظاهر بالذات نمی‌باشد و از این جهت تفاوتی بین آنها نیست.^{۵۸}

و معلوم نیست چرا قوه باصره در فلسفه شیخ اشراق چنین واجد اهمیت و اصالت گردیده است؟! وی



براین اساس می‌توان این را نیز استنتاج کرد که سهروردی از آنرو «نور» را بعنوان مفهومی مابعدالطبیعی وارد فلسفه خود کرده است که نه تنها با نظریه او در باب اصالت و استمرار حکمت جاودان در قالب ادیان و نحله‌های گوناگون انطباق دارد، و نه تنها بلحاظ فلسفی - از نظر او - نور می‌تواند، بعنوان امری بدیهی و پایه برای دیگر گزاره‌های حکمی باشد، بلکه مهمتر از دو عامل پیشین، نور می‌توانسته تعبیر و ترجمانی وفادار برای شهودات او از عالم غیب باشد. او خود به وامداری حکمت اشراقی به مشاهداتش، در مقدمه حکمة الاشراق ادعان نموده است.^{۶۰}

د) سهروردی و اصالت وجود

نکته آخر در این بحث آنست که از آنجا که سهروردی مفهوم «مطلق ماهیت» را بمانند مفهوم «وجود»، اعتباری عقلی دانسته است، برخی توهم کرده‌اند که شیخ اشراق به اصالت ماهیت، اعتقادی ندارد و به قرینه سخنانی که در باب نور و اصالت آن دارد و نیز عباراتی نظیر «النفس و ما فوقها انیات صرفه» یا «الواجب کل الوجود و کله الوجود»، سخن او را به مرام حکمت متعالیه مبتنی بر اصالت وجود، نزدیک دانسته‌اند. حال آنکه سهروردی اولاً: در متنی که از او نقل شد، «الماهیة المطلقة» را امری اعتباری دانسته نه مطلق الماهیة را و قید اطلاق را نیز دقیقاً بدین جهت آورده که از دیدگاه او ماهیتهای معین و جزئی، متن واقعیت را تشکیل می‌دهند نه ماهیت مطلق و نه وجود (چه وجود مطلق و چه وجودهای جزئی) چرا که از دید او اصولاً وجود مفهومی است که از مابه‌الاشتراک جزئیات (ماهیات جزئی) توسط ذهن انتزاع می‌گردد، و از اینرو او تشکیک را نیز که در عالم واقع قابل انکار نیست، وصف ماهیت دانسته است، نه وجود.

ثانیاً چنانکه در بخش نخست این مقال گذشت، در تناظرهایی که در مباحثی مانند: جعل، عینیت، تشکیک و ... پیش می‌آید، شیخ همواره جانب ماهیت را می‌گیرد و معتقد به مجعول بودن ماهیت^{۶۱} و عینیت ماهیت با واقعیت^{۶۲} و مشکک بودن ماهیت^{۶۳} می‌شود.

ثالثاً در باب اصالت نور نیز که از مؤیدات سخن مزبور پنداشته شده با توجه به نقدهای ملاصدرا - در بخش پیشین - تفاوت بین اصالت وجود و اصالت نور وضوح یافت.

رابعاً در ارتباط با دو تعبیر مزبور از شیخ اشراق باید گفت که این عبارات معمولاً یا بمنزله تناقضی در نظام فلسفی سهروردی قلمداد شده یا مایه تعجب و حیرت ناظران در حکمت اشراق گشته است. صدرالمتألهین نیز در اسفار تعجب خویش را از اینکه چگونه سهروردی از طرفی وجود را امری اعتباری دانسته و اصالت و عینیت را بهره ماهیت از واقعیت می‌داند، و از طرفی دیگر حق تعالی و گاه حتی نفس را انیات (وجودات) صرف محسوب نموده، پنهان نمی‌کند.^{۶۴} اما نگارنده معتقد است، سهروردی خود سعی کرده ابهام تناقض یا ابهام سخن مزبور را بنحوی که با کلیت نظام اصالت‌ماهویت در تعارض نباشد، رفع کند، زیرا سخنان مزبور در کتاب التلویحات شیخ اشراق مطرح شده کتابی که سهروردی خود رساله دیگر یعنی المقامات را بعنوان تکمله آن نگاشته و در مواضعی از آن تذکر داده که «افهم هذه العرشیات والألافهم رموز کتابنا التلویحات».^{۶۵} جالب آنست که

۶۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲ و ۱۳.

۶۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۶ - ۶۵.

۶۲. همان، ص ۶۶.

۶۳. همان، ص ۸۸.

۶۴. صدرالمتألهین، اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۵۰.

۶۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۸۸.



این عبارت در پایان بخشی از مقاومات آمده که درصدد تبیین معنای انیت صرف بودن نفس یا واجب تعالی نگاشته شده است.

توضیح مطلب آنکه: در اواخر کتاب المقاومات در مباحث علم النفس فلسفی پس از بیان مسئله بساطت نفس و مدرک بودن آن، نتیجه می‌گیرد که فاعل نفس می‌بایست، بسیطر (ابسط) و در ادراک قویتر و اساساً افضل از آن باشد و همینطور در سلسله علل فاعلی هر فاعل اشرف از دیگری است، تا بسبب نهایی برسد که شریکی هم ندارد. سپس در مقام اثبات توحید واجب الوجود، برهانی متشابه برهان نفی ترکیب آورده می‌گوید: «و لا برهان علی وحدة الواجب غیر هذا».^{۶۶}

در ادامه برخی راههای دیگر اثبات توحید را مورد نقد قرار می‌داده، از جمله می‌گوید: «اما انه نفس الوجود فلایتاتی تصحیحه لانه اعتباری»^{۶۷} یعنی اگر از این راه که واجب، محض وجود و انیت صرف است برای توحید استدلال شود، منتج به نتیجه نیست، زیرا وجود اساساً امری اعتباری است. آنگاه بمناسبت این عبارت گویی بیاد می‌آورد که در کتاب تلویحات واجب را «کل الوجود و کله الوجود» و نیز نفس را انیت صرف دانسته و بصورت سؤال می‌پرسد: «اما قلتم انه نفس الوجود البحت»^{۶۸}؟ و در مقام توجیه آن تعبیر می‌گوید: «مقصود ما از آن تعبیر آن بود که حق تعالی یا نفس «موجود عند نفسه» است یعنی ویژگی حیات را دارد و حی است، زیرا موجود غیرزنده هیچ چیز نزد او نیست، نه خودش و نه غیر خودش، و اگر موجود زنده نمی‌بود، نمی‌توانستیم مفهوم «وجود نفسه» (الموجود عند نفسه) را بدانیم.

حاصل آنکه مقصود از صرف وجود و محض انیت بودن نفس آنست که: نفس که زنده و مدرک است نزد خودش حاضر است، اما موجود غیرزنده و

غیرمدرک نه خودش نه چیزی دیگر نزدش حضور ندارد. نه آنکه وجود، هویتی عینی - یا بتعبیر سهروردی ماهیتی عینی - داشته باشد، چرا که بنا به ادله تسلسل در هستیهای زاید و مانند آن وجود، امری اعتباری است (اما ان یکون الوجود ماهیته عینیة فلا...) ^{۶۹} او سپس تجرد و غیرمادی بودن را ویژگی موجود حی و زنده یعنی نفس و مافوق آن (عقل و باری تعالی) می‌داند و آنرا به محوضت و نوریت مجرد تعبیر می‌کند، تا معنای انیات محضه را به تجرد و عاری بودن از ماده و عدم قیام به غیر و نیز حیات ادراکی و ظهور لِنفسه بازگرداند، چنانکه می‌گوید:

«سلب المادة الحی المدرک لذاته و هو ظاهر لِنفسه و هو النورية المجردة القدسیة و یلزمها سلب القیام بغیرها... و الحی القائم هو النور القائم و الحیوة هی نفس النورية المجردة».^{۷۰}

نگارنده در اینکه آیا این توضیح معقول، مقبول و مطابق اصطلاحات فلسفی است یا نه بحثی ندارد - و بسا آنرا برای توجیه چنان عباراتی ناکافی و نارسا و یا با دیگر سخنان شیخ ناسازگار^{۷۱} بداند - اما مهم آنست که سهروردی بعنوان مؤلف عبارات مزبور از تلویحات آن عبارات را بگونه‌ی تفسیر کرده که با مسلک اصالت ماهیت و قول به اعتباریت وجود، سازگار افتد و سیستم فلسفیش به تناقض درونی

۶۶. همان، ص ۱۸۷.

۶۷. همان.

۶۸. همان.

۶۹. همان، ص ۱۸۸.

۷۰. شیخ خود در تلویحات مبدأ تفتن به این نکته را شهود خویش و معرفه النفس یعنی علم حضوری به خویش می‌داند؛ بدین معنی که باشهود خویش دریافته است که امری بسیط است و نه مرکب (سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۱۶ - ۱۱۵).

۷۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۸۶.

گرفتار نشود. وی پس از آن نیز گفته است که کسی که این مطالب عرشی (در مقاومات) را در نیابد، نمی‌تواند مقصور مرا از تلویحات درک کند.

نتیجه آنکه نمی‌توان از عبارات مزبور، بعنوان شواهدی بر اعتقاد سهروردی به اصالت وجود بهره برد، همچنانکه از دیگر سو نمی‌توان او را به تناقضگویی در آثارش - برخلاف اساس فلسفه خود او - متهم نمود.

جمع‌بندی

در پرتو آنچه در دو بخش این مقال مطرح شد و با عنایت به نقدهای صدرالمآلهین بر شیخ اشراق در مباحث تصویری وجود، ماهیت، و نور می‌توان نتیجه گرفت که: هرچند در آثار سهروردی سخنانی همجهت با مرام مشائیان و در راستای عینیت و محوریت وجود به چشم می‌خورد و همچنین سخنان فراوان نیز در نقد ایشان و نفی عینیت وجود دارد، اما مقتضای قاعده، از طرفی تقسیم سخنان او بر دقیق و غیردقیق (بر مبنای عرف سخن قوم) یا دقیق و اداق می‌باشد و از طرف دیگر حمل سخنان غیر دقیق بر دقیق و بعبارت دیگر حمل سخنان متشابه بر محکومات فلسفی است، بدین معنا که: بلحاظ نوآوری شیخ اشراق و بنای او بر هدم قواعد، آنچه از سخنان او به سخنان مشائیان شباهت بهم می‌رساند، متشابه تلقی شده و آنچه در آن دعوی استقلال جویی دارد و بر مبنای نقد مواضع مشائیان گفته است، محکم تلقی خواهد شد. لذا بر اساس آنچه گذشت، می‌توان بدون آنکه دچار تناقض یا سوء فهم در برداشت از مرام سهروردی گشت، سخنان او را که موهم اصالت وجود یا معارض با اصالت ماهیت است، تفسیر نمود.

بر این اساس اگر در سخنان شیخ بعلت عنوان «ما منه الوجود» یا «ما یجب بوجوده، وجود شیء آخر»

برمی‌خوریم، مقصود، ضرورت یافتن ماهیت موجوده بواسطه ارتباطش با علت است چه آن که خود در حکمت اشراق بدین امر تصریح نموده است که: «ان المجعول هو الماهیه لا وجودها...»^{۷۲} بعلاوه سهروردی خود در جواب آنها که گفته‌اند: ماهیت تا هنگامی که منضم به امری غیر خود نشود، بر عدم اصلی خویش باقی می‌ماند، می‌گوید: «نفس هذه الماهیه العینیه من الفاعل» چنانکه اصالت وجودی نفس وجود را مفاض از جانب فاعل می‌داند.^{۷۳}

واضح است که شیخ در این ارتباط برای توجیه و توضیح علیت و سنخیت و پیدایش کثرت در جهان ماهیات (بتعبیر خود او ماهیات عینیه) به اصلی مانند تشکیک در ماهیات (برخلاف رأی دیگر فلاسفه) نیاز دارد. هرچند او با تمسک به مفهوم «نور» و اصالت آن بجای اصالت ماهیت تا حدی خود را از زیر فشار نقدهای مشائیان رها نموده است.

همچنین اگر در سخنان سهروردی به اعتباری و معقول ثانی بودن مفهوم وجود برمی‌خوریم، مقصود وی معقول ثانی منطقی است، چنانکه خود وی آن را به کلیت و نوعیت و ... مانند کرده و در زمان او هنوز تفکیک معقول ثانی فلسفی و منطقی مطرح نبوده و اگر به معقول ثانی بودن ماهیت اشاره می‌کند، مقصودش مطلق ماهیت است نه «الماهیه العینیه یا الماهیه الموجوده» و چنانکه گذشت، او برای وجود چنین تفکیک معنایی (مفهوم ذهنی و حقیقت عینی) در مقابل فلاسفه، اصالت وجودی قایل نشده است. در نهایت نیز چنانکه از نحوه تحریر محل نزاع توسط سهروردی ملاحظه شد، کارآیی استدلالهای او در نفی قول به اصلین است نه نفی اصالت وجود.

۷۲. همان.

۷۳. همان، ص ۶۶.

