

اندیشه های فلسفی

سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۴

ص ۱۹-۵۰

ملاصدرا و اصالت وجود*

دکتر محمد محمد رضائی**

چکیده

این مقاله بر آن است تا نظریه «اصالت وجود» را که یکی از اصول مهم فلسفه ملاصدرا است بررسی و به سابقه این نظریه در فلسفه اشراق اشاره کند. مؤلف بر خلاف نظر مشهور، عقیده دارد که شیخ اشراق نه تنها به اصالت ماهیت اعتقادی ندارد، بلکه از مدافعان سرسخت اصالت وجود می باشد. دلیلی که ملاصدرا و پیروان او بر اصالت وجود ذکر کرده اند عیناً در بیانات شیخ اشراق وجود دارد. هم چنین مؤلف از راه رابطه علی و معلولی انوار در نزد شیخ اشراق ثابت می کند که به نظر او علت به معلول خود وجود اعطا می کند نه ماهیت. و این خود، دلیلی است بر اصالت و تشکیک وجود. سپس مؤلف به معنای اعتباری بودن وجود در نزد شیخ اشراق اشاره می کند و نتیجه می گیرد که معنای اعتباری، به معنای معقول ثانی فلسفی است که این عقیده مورد قبول ملاصدرا نیز می باشد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، اصالت وجود، شیخ اشراق، وجود، تشکیک وجود، نور، ممکن الوجود، علت، معلول.

* تاریخ دریافت: ۸۴/۱۰/۹ تاریخ پذیرش: ۸۴/۱۱/۱۱

** دانشیار گروه فلسفه پردیس قم دانشگاه تهران

مقدمه

این مقاله بر آن است تا نظریه «اصالت وجود» را بررسی کند تا روشن گردد که آیا مبتکر «اصالت وجود» ملاصدرا بوده است یا این که فیلسوفان گذشته آن را مطرح نموده‌اند و ملاصدرا فقط فلسفه خود را بر آن مبتنی کرده، و یک نظام فلسفی بر پایه آن شکل داده است. یکی از فیلسوفانی که قبل از ملاصدرا به «اصالت وجود» اعتقاد داشته است، شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق است.

نگارنده بر خلاف نظریه مشهور فیلسوفان بر آن است که نه تنها نمی‌توان نظریه اصالت ماهیت را به شیخ اشراق نسبت داد، بلکه بر اساس شالوده و اصول تفکر او چنین به دست می‌آید که او از طرفداران اصالت وجود می‌باشد. این نکته‌ای است که از خلال مطالب آینده روشن خواهد شد.

۱ - توضیح بحث: اصل واقعیت خارجی، بدیهی و غیر قابل انکار است و تمام انسان‌ها، رفتار خود را بر اساس قبول واقعیات خارجی، مبتنی کرده‌اند. حتی کسانی هم که در اصل واقعیت خارجی دچار تردید شده‌اند، ولی باز زندگی خود را بر اساس قبول آن، استوار ساخته‌اند. عموم فیلسوفان بر اساس اصل علیت که (آن هم یک قاعده بدیهی است)، به وجود واقعیت خارجی پی برده‌اند. ادراکات آدمی (مثلاً احساس سوزش گرمی آتش) معلول علتی است و علت آن یا در خود انسان است یا خارج از آن. ولی ما انسان‌ها علت آن نیستیم، زیرا هرگز تمایلی به چنین احساسی نداشته‌ایم. بنابراین علت آن، چیزی خارج از وجود انسان است و آن واقعیت خارجی است.

این واقعیات خارجی، هنگامی در ظرف ذهن قرار می‌گیرند معمولاً به صورت قضیه هلیه بسیطه در می‌آیند که حداقل از دو مفهوم مستقلی تشکیل شده است. که یکی از آنها موضوع و دیگری محمول قرار می‌گیرد. معمولاً مفهومی که موضوع قرار می‌گیرد و قالب مفهومی برای آن واقعیت خارجی می‌باشد، به آن ماهیت می‌گویند و مفهومی که محمول

قرار می‌گیرد مفهوم موجود هستی است که از معقولات ثانیه فلسفی است. از این رو، دو مفهوم مختلف از یک واقعیت خارجی به دست می‌آید که یکی را ماهیت و دیگری را وجود هستی می‌نامند؛ مثلاً از واقعیت خارجی درخت و انسان دو مفهوم درخت و هستی و انسان و هستی در ذهن حاصل می‌شود که قالب مفهومی واقعیت خارجی نظیر درخت و انسان را، ماهیت و مفهوم دیگر را هستی و وجود می‌گویند. در باب کیفیت دسترسی ذهن به این مفاهیم، نظرات مختلفی وجود دارد که چندان ربطی به موضوع مقاله ندارد، بنابراین از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

در باب این که تشخیص ماهیت به چیست، نظرات مختلفی وجود دارد: برخی بر آنند که تشخیص ماهیات به عوارض مشخصه است و بعضی دیگر نظیر فارابی بر آن بود که تشخیص، لازمه ذاتی وجود عینی است. هر ماهیتی در واقع با وجود تشخیص می‌یابد و عوارض مشخصه را تنها نشانه‌های از تشخیص ماهیات به وجود است که شاید این تعبیر فارابی، نشانه‌ای از نظریه اصلت وجود است.

حال که ما از هر واقعیت خارجی دو مفهوم یکی به نام ماهیت و دیگری به نام هستی و وجود انتزاع می‌کنیم، در این مسئله اختلاف است که اصلت با کدام یک از این مفاهیم است؛ یعنی مصداق واقعیت عینی، ما بازاء کدام یک از این مفاهیم است: وجود یا ماهیت؟ اصلت وجود، بدین معناست که واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت تنها از حدود واقعیت حکایت می‌کند و بالعرض و بالتبع بر آن حمل می‌شود و معنای اصلت ماهیت این است که واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم ماهیت است و مفهوم وجود بالعرض و بالتبع به آن نسبت داده می‌شود.

عقیده رایج بر آن است که اولین کسی که تفکر و نظام فلسفی خویش را بر مبنای اصلت وجود پی‌ریزی کرد و مبتکر آن است، ملاصدرا است، زیرا که اصلت وجود یا ماهیت، قبل از ملاصدرا به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده است، هر چند که در میان

فلاسفه پیشین گرایش‌هایی به یکی از دو طرف مسئله به چشم می‌خورد ولی نمی‌توان هیچ کدام از دو قول را به صورت قطعی به مکتب فلسفی خاصی نسبت داد. هم‌چنین نظر غالب فیلسوفان و حکیمان اسلامی بر آن است که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت بوده است، که ما این نظر را صحیح نمی‌دانیم، ولی نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که قضاوت صحیح در باب یک فیلسوف باید بر اساس شالوده‌ها و محکّمات تفکر او باشد، نه بر اساس بعضی از سخنان متشابه او. ما تلاش خواهیم نمود که بر اساس شالوده‌ها و محکّمات تفکر شیخ اشراق به قضاوت بپردازیم. در این جا به دیدگاه‌های فیلسوفان در باب شیخ اشراق اشاره می‌نماییم که تمامی آنها قول به اصالت ماهیت را به شیخ اشراق نسبت می‌دهند:

دیدگاه فیلسوفان در باب شیخ اشراق

الف - صدر المتألهین (ملاصدرا)

صدر المتألهین در اسفار می‌فرماید:

«واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود: من ان الوجود لو كان حاصلاً في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود، فلو جوده وجود الى غير النهايه». (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ص ۳۹)

اما آنچه را که شیخ اشراق در نفي تحقق وجود به آن تمسك کرده این است که: اگر وجود در خارج حاصل باشد پس موجود است و هر موجودی، وجود دارد و آن وجود هم موجود است و همین‌طور این وجودها تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. از عبارت فوق بر می‌آید که صدر المتألهین عقیده دارد که شیخ اشراق عقیده به تحقق خارجی وجود ندارد و چون وجود تحقق خارجی ندارد پس آنچه اصل است ماهیت است.

ب - حاجی سبزواری

حاجی سبزواری در شرح منظومه می‌فرماید:

«ثانیهما ان الاصل هو المهیة والوجود اعتباری وهو مذهب شیخ الاشراق شهاب الدین سهروردی - قدس سره - مثل ان الوجود لو كان حاصلًا فی الاعیان لكان موجوداً فله ایضاً وجود ولوجوده وجود الی غیر النهایة وهو مزیف بان الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا یذهب الامر الی غیر النهایة». (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۳)

حاجی سبزواری در نقل اقوال در اصالت وجود و ماهیت به دومین قسم اشاره می‌کند:

«قول دوم این است که اصل ماهیت است و وجود امر اعتباری و آن مذهب و مسلک شیخ اشراق است مثل این دلیل که وجود اگر در خارج حاصل باشد باید موجود باشد، برای آن وجود نیز وجودی است و بر آن وجود (دوم) نیز وجودی خواهد بود تا بی نهایت. این عقیده به این صورت باطل می‌شود که وجود به نفس ذات خود موجود است نه وجود دیگری که این سلسله تا بی نهایت پیش نمی‌رود». همان‌طور که از عبارتهای حاجی هویدا است، ایشان نیز بر این عقیده است که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است.

هم‌چنین حاجی سبزواری در مبحث جعل می‌فرماید:

«فی کون مهیة او وجود او صیرورة مجعولاً اقوالاً رَوَّاهُ
وَعُزِّيَ الْاَوَّلُ لِلْاَشْرَاقِيِّ وَقَدْ مَشَى الْمَشَاءُ نَحْوَ الْبَاقِي

وَعُزِّيَ اِي نُسْبِ الْاَوَّلِ لِلْاَشْرَاقِيِّ فَقَالُوا: اِثْرُ الْجَاعِلِ اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ نَفْسَ الْمَهِيَّةِ
ثُمَّ يَسْتَلْزِمُ ذَلِكَ الْجَعْلَ مَوْجُودِيَّةَ الْمَهِيَّةِ بِلَا اِفَاضَةٍ مِنَ الْجَاعِلِ.» (همان، ص ۶۸)

حاجی در مبحث جعل به اقوالی اشاره می‌کند و قول اول را که مجعول، ماهیت است به اشراقیین نسبت می‌دهد که اشراقیین می‌گویند: اثر جاعل اولاً وبالذات ماهیت

است، سپس جعل ماهیت مستلزم موجودیت ماهیت است. البته بدون این که از جاعل وجودی جعل شود.

ج - علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در نهایه می فرماید: «فَتَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ فساد القول بأصالة الماهية كما نُسب الي الاشراقين فهي عندهم اصيلة، اذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود.» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۱)

از مباحث قبل باطل بودن اعتقاد به اصالت ماهیت روشن می شود که به اشراقیین نسبت داده اند که نزد آنها ماهیت اصیل است به طوری که وجود از آن انتزاع می شود.

د - استاد شهید مرتضی مطهری

این نکته که همیشه به شیخ اشراق نسبت می دهند که شیخ اشراق اصالت ماهیتی بوده است به یک معنا درست است ولی به یک معنای دیگر درست نیست. اگر کسی خیال کند که این مسئله برای شیخ اشراق مطرح بوده است که از این دو ما باید یکی را انتخاب کنیم، درست نیست در هیچ یک از کتاب های شیخ اشراق چنین مسئله ای مطرح نیست که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟ ولی شیخ اشراق مسئله را به شکل دیگر طرح کرده است که لازمه حرفش را این چنین گرفته اند.

شیخ اشراق یک بحثی را مطرح کرده تحت عنوان: فی عدم زیاده الوجود علی الماهیه فی الخارج، یعنی در خارج وجود و ماهیت دو چیز نیست، اول فرض کرده است که ماهیت عینیت دارد و آن وقت برای وجود عینیتی زاید بر ماهیت قائل نیست. او دیگر فکر نکرده است که در این جا به یک شکل دیگر می شود مسئله را طرح کرد، یعنی این مسئله برایش مطرح نبوده است که ما از وجود و ماهیت برای یکی عینیت قائل شویم و برای دیگری ذهنیت و اعتباریت.

گویی عینیت ماهیت برایش امر مسلمی بوده است و حالاً که عینیت ماهیت برایش مسلم است دیگر وجود نمی تواند عینیتی داشته باشد. (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۶۱)

هـ - استاد محمد تقی مصباح یزدی

استاد در تعلیقه نهاییه می فرماید:

«ان كثيراً من كلمات الاشراقیین ظاهرة في القول باصالة المهیة وان كانت هادفة الى نفی زیادة الوجود علی المهیة فی الاعیان والی اعتباریة مفهوم الوجود».

(مصباح، ۱۴۰۵، ص ۱۹)

استاد می فرماید: «بسیاری از عبارات های اشراقیین دلالت بر اصالت ماهیت می کند و اگر چه هدف آنها نفی زیادت وجود بر ماهیت است در خارج، و نیز مقصود آنها اعتباری بودن مفهوم وجود است.»

همان طور که از عبارات های آنان بر می آید، آنان اعتقاد دارند که شیخ اشراق اعتقاد به اصالت ماهیت دارد. ولی نگارنده بر آن است که شیخ اشراق یکی از معتقدین سرسخت اصالت وجود و تشکیک وجود است و برای این نظر، دلایلی نیز وجود دارد.

ابتدا دلیل اصلی وعمده صدرالمتألهین و حاجی سبزواری و علامه طباطبائی را بر اصالت وجود نقل می کنیم. سپس ملاحظه می کنیم که همان دلیل را با زبانی دیگر شیخ اشراق مطرح کرده است. به تعبیر دیگر، جان استدلال هر سه یکی است منتها با تعابیر مختلف.

اصالت وجود از دیدگاه ملاصدرا و حاجی سبزواری

«ملا صدرا که خود قهرمان اصالت وجود است دلیلی را که روی آن تأکید می کند و حتی در اسفار هم غیر از همین یک دلیل، دلیل دیگری اقامه نکرده است؛ دلیلی است که در شرح منظومه حاجی سبزواری با دلیل چهارم منطبق می شود» (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۶۱) و از مهم ترین دلایل اصالت وجود است و آن دلیل عبارت است از:

«کیف وبالکون عن استواءٍ قد خرجت قاطبة الاشياء»

ما وقتی به ماهیت نگاه می‌کنیم می‌بینیم موجود بودن و یا معدوم بودن هر دو برای ماهیت حالت لا اقتضاء دارد؛ یعنی ماهیت در ذات خودش نه ایجاب می‌کند موجودیت را و نه ایجاب می‌کند معدومیت را؛ مثلاً انسان نه ذاتش اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (زیرا ذات انسان چیزی جز حیوان ناطق نیست یعنی جوهری که جسم است و نمو می‌کند و حساس و متحرک بالاراده و ناطق است. در ذات انسان وجود و عدم نهفته نیست، زیرا اگر در ذات انسان وجود نهفته بود دیگر نمی‌توانستیم بگوییم انسان معدوم است و هم‌چنین عدم نیز نهفته نیست چون اگر عدم نهفته بود دیگر نمی‌توانستیم بگوییم انسان موجود است چون اجتماع تناقض حاصل می‌شود پس ذات انسان حالت لا اقتضاء دارد نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم).

حال که انسان موجود شده و از آن حالت بی تفاوتی ذاتی خارج گردید، چه چیزی باعث شده است که ماهیت انسان از حالت استوا خارج شود؟ و آن چیزی غیر از وجود نیست (و این معنای اصالت وجود است). (همان، ص ۳۸)

و ملا صدرا نیز دلیل خود را در اسفار چنین بیان می‌کند:

«في أن للوجود حقيقة عينية

لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس بياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها.» (ملا صدرا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۹-۴۰)

چون که حقیقت هر شیء همان خصوصیت وجودش است که برای آن ثابت است پس وجود در حقیقت داشتن سزاوارتر از آن شیء بلکه از هر شیء است همان‌طور که سفید در سفیدی اولی از اشیاء غیر سفید است که سفیدی بر آنها عارض می‌شود، بنابراین

وجود بذاته موجود است و اشیاء دیگر غیر از وجود بالذات موجود نیستند، بلکه به سبب وجوداتی که عارض آنها می شود موجودند.

و علامه طباطبائی در بدایة الحکمة می فرماید:

«والحق ما ذهب اليه المشاؤون من أصالة الوجود والبرهان عليه أن الماهية من حيث هي ليست ألاً هي، متساوية النسبة الى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء الى مستوي الوجود بحيث تترتب عليها الآثار، بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً؛ وهو محال بالضرورة؛ فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصيل.» (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۱۳-۱۰)

قول حق، عقیده مشایین است که به اصالت وجود عقیده دارند و برهان آن عبارت

است از:

ماهیت در حد ذاتش چیزی جز خودش نیست و نسبت آن به وجود و عدم، علی السویه است. حال اگر ماهیت که از مرحله استواء خارج شده و به سطح وجود رسیده به طوری که آثار بر آن مترتب می شود به خاطر وجود نباشد، انقلاب در ذات پدید خواهد آمد و انقلاب ضرورتاً محال است. پس این وجود است که ماهیت را از حد استواء خارج کرده است. بنابراین، این وجود است که اصیل است (انقلاب یعنی این که یک ذاتی بدون هیچ علتی به چیز دیگری متحول شود که بالضرورة محال است).

اصالت وجود از دیدگاه شیخ اشراق

ما شبیه همان استدلال ملاصدرا و حاجی سبزواری و علامه طباطبائی را در حکمة

الاشراق مشاهده می کنیم و عبارت آن چنین است:

«واعلم انّ الشیء ینقسم الى واجب و ممکن و الممكن لا یترجّح وجوده علی

عدمه من نفسه فالترجّح بغيره یترجّح وجوده بحضور علّته و عدمه بعدم علّته فیجب

و یمتنع بغيره وهو فی حالّتی وجوده و عدمه ممکن... و نعنی بالعلّة ما یجب بوجوده وجود

شیء آخر بته دون تصور تاخر؛ ویدخل فیها الشرایط وزوال المانع. فان المانع ان لم یزل، یبقی الوجود - بالنسبة الی ما یفرض علته - ممکنا. واذا كانت نسبه الیه امکانیة دون ترجیح، فلا علیة ولا معلولیة... وللعلة علی المعلول تقدّم عقلی لا زمانی. (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ص ۶۲)

بدان که شیء به واجب و ممکن تقسیم می شود و ممکن، شیئی است که در حد ذاتش، وجودش بر عدمش رجحان ندارد. چون رجحان در حد ذاتش نیست پس باید به ناچار رجحان آن به خاطر مرجحی خارج از ذات باشد که با حضور علت (مرجح) وجود ممکن و با عدم علت، عدم آن واجب می شود. پس وجوب و امتناع ممکن به غیر از ذات خود است و ممکن در دو حالت وجود و عدم باز از حالت امکان خارج نمی شود (زیرا باز در آن حالت صادق است که بگوییم که وجود و عدم ممکن به حسب ذات ضروری نیست و ممکن هم چیزی جز این معنا نیست)...

اما معنای علت: علت آن است که به سبب وجود آن، وجود شیء دیگر (به طور بقی) واجب شود و تأخر وجود شیء از آن علت متصور نباشد. (منظور علت تامه است) هم چنین در علت (تامه) شرایط و زوال مانع نیز داخل می شود، زیرا اگر موانع بر طرف نشود وجود ممکن همچنان - نسبت به آنچه علت آن فرض شده است - به عنوان ممکن باقی می ماند و هرگاه نسبت وجود ممکن به آنچه که علت فرض شده است همچنان ممکن باقی بماند، وجود و عدم آن رجحان نیابد، در آن صورت علیت و معلوبتی در بین نخواهد بود، ... علت بر معلول تقدم عقلی دارد نه زمانی.

جوهره دلیل اصالت وجود این است که ماهیت و شیء ممکن (مثلاً ذات انسان) حالت لا اقتضاء دارد؛ یعنی در ذات خود نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم را. پس حال که وجود پیدا کرده باید عاملی آن را از حالت استواء خارج کرده باشد و آن عامل

چیزی جز وجود نیست، یعنی باید علتی باشد که به ماهیت یا شیء ممکن وجود بدهد و این معنای اصالت وجود است.

اگر کمی تأمل کنیم به خوبی در می‌یابیم که جان استدلال ملاصدرا و حاجی سبزواری و علامه طباطبائی و شیخ اشراق یکی است؛ منتها با تعابیر مختلف. پس اگر این دلیل مهم‌ترین دلیل بر اصالت وجود است، بنابراین شیخ اشراق هم قائل به اصالت وجود است.

اعتقاد به اصل علیت

از عبارت‌های شیخ اشراق بر می‌آید که بین اشیاء عالم رابطه علی و معلولی وجود دارد که علت به معلول وجود افاضه می‌کند.

هم‌چنین شیخ اشراق معتقد است که سلسله علت و معلول باید متناهی باشد و در نهایت به نورالانوار یا واجب الوجود برسد. بنابراین، از مبحث علیت و این که علت به معلول وجود افاضه می‌کند نه ماهیت را می‌توانیم اثبات کنیم که شیخ اشراق اعتقاد به اصالت وجود داشته‌است. اینک تعابیر او را به عنوان مستند این عقیده، بیان می‌کنیم:

«واعلم انّ کلّ سلسله فیها ترتیب — ائی ترتیب کان — و آحادها مجتمعۃ، یجب فیها النهایة». (همان)

هم‌چنین او نور را به دو قسم تقسیم می‌کند: غنی و فقیر، چنانچه می‌فرماید:

«الغنی هو ما لا یتوقف ذاته ولا کمال له علی غیره والفقیر ما یتوقف منه علی غیره ذاته او کمال له». (همان، ص ۱۰۷)

غنی آن است که نه ذاتش و نه کمالش متوقف بر غیر نباشد و فقیر آن است که ذاتش یا کمالش متوقف بر غیر است.

تنها نور الانوار است که غنی است و تمام نورهای دیگر فقیرند. و یا به تعبیری نور غنی واجب الوجود است و نور فقیر ممکن الوجود، زیرا عدم بر نورهای فقیر روا بود. پس

ممکن الوجودند و ممکن الوجود ذاتش اقتضای وجود وعدم نمی کند، بلکه نیاز به مرجحی دارد که آن مرجح وجود را افاضه می کند.

شیخ اشراق در عبارتی می فرماید:

«لا یمكن علی نور الانوار العدم فانه لو كان ممکن العدم، لكان ممکن الوجود ولم یترجح تحققه من نفسه علی مادریت بل بمرجح فلم یکن بغنی حقاً فیحتاج الی غنی مطلق هو نور الانوار لوجوب تناهی السلسله». (همان، ص ۱۰۷)

عدم بر نور الانوار روا نبود زیرا اگر ممکن العدم باشد، قهراً ممکن الوجود خواهد بود و همان طور که قبلاً دانستی تحقق و وجود ممکن الوجود از قبل ذاتش نیست بلکه احتیاج به مرجح دارد و دیگر غنی نخواهد بود و در آن صورت احتیاج به غنی مطلق دارد که آن نور الانوار است، زیرا سلسله نامتناهی محال است. از عبارتهای فوق نتیجه می گیریم که تمام مرجحات در نهایت به نور الانوار می رسند.

حال جای این سؤال است که نور الانوار چه افاضه می کند؟ آیا وجود ممکنات را یا ماهیت آنها را؟

با نقل شواهدی می خواهیم به این نتیجه برسیم که شیخ اشراق معتقد است که نور الانوار وجود ممکنات را اعطا می کند نه ماهیت آنها را:

۱- «فالنور مجرد الغنی واحد وهو نور الانوار، ومادونه یحتاج الیه ومنه وجوده».

(همان، ص ۱۲۲)

نور مجرد غنی، واحد است و آن نور الانوار است و ما سوی به او محتاجند و وجود ما سوی از نور الانوار است.

همچنان که از عبارت برمی آید شیخ اشراق مطرح می کند که وجود ما سوی، از نور

الانوار است نه ماهیت آنها.

۲ - «النور العارض المحسوس ليس بغني في نفسه والا ما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو فاقر ممكن ووجوده ليس من الجوهر الغاسق... ستعلم ان اكثر الهيئات الظلمانية معلولة للنور». (همان، ص ۱۱۲)

یعنی نور عارض محسوس فی نفسه غنی نیست والا نیازمند به جوهر غاسق نبود و چون قائم به اوست پس فی نفسه محتاج و ممکن است و وجود نور عارض از ناحیه جوهر غاسق نیست... به زودی خواهی دانست که اکثر هیئات ظلمانی، معلول نورند.

در عبارت فوق مشاهده می کنیم که شیخ اشراق عبارت فهو فاقر و وجوده ليس من الجوهر الغاسق را به کار برده؛ یعنی اگر شیئی ممکن و فقیر بود حتماً وجودش باید از علت باشد. در این جا وجود نور عارض از جوهر غاسق نیست، زیرا علت اتم و اشرف از معلول است.

۳ - «ونعني بالعلة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر». (همان، ص ۶۳)
منظور ما از علت آن چیزی است که با وجود آن، وجود شیء دیگری واجب می شود.

در این عبارت ملاحظه می کنیم که شیخ اشراق می فرماید که: با بودن علت، وجود شیء دیگر واجب می شود نه ماهیت شیء.

۴ - فصل: في افتقار الجسم في وجوده الى النور المجرد:
«والحدس يحكم بأنّ الجواهر الغاسقة الميّتة ليس وجود بعضها عن بعض، اذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميّتة... واذا لم تكن غنية لذاتها، فكلاهما فاقره الى غير جوهر غاسق وهيئة نوريّة وظلمانية فيكون نوراً مجرداً». (همان، ص ۱۰۹)

فصل: در نیازمندی جسم در وجودش به نور مجرد:

از طرفی نیروی حدس حکم می کند به این که وجود بعضی از جواهر غاسقه مرده ناشی از وجود بعضی دیگر نخواهد بود.... و از طرفی چون بالذات هم غنی نیست، پس نتیجه این که همه آنها محتاج به امری جز جوهر غاسق و هیئت های نوری و ظلمانی اند، پس به ناچار آن محتاج الیه نوری مجرد خواهد بود.

در این عبارت ملاحظه می کنیم که شیخ اشراق می گوید جسم در وجودش به نور مجرد محتاج است. هم چنین در عبارت دارد که: در میان جواهر غاسقه این طور نیست که وجود بعضی از آنها از بعضی دیگر ناشی شده باشد.

اگر واقعاً شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت بود نباید چنین تعبیری را به کار می برد.

۵- «فثبت انَّ أوَّلَ حاصل بنور الانوار واحد، وهو نور الأقرب والنور العظیم، وربما سَمَّاه بعض الفهلویة «بهمن» فالنور الأقرب فقیر فی نفسه غنی بالأوَّل . ووجود نور من نور الانوار لیس بأن ینفصل منه شیء فقد علمت انَّ الانفصال والاتصال من خواص الاجرام، وتعالی نور الانوار عن ذلك، ولا بأن ینتقل، عنه شیء اذ الهیئات لا تنتقل وعلمت استحالة الهیئات علی نور الانوار. وقد ذکرناه لك فصلاً یتضمَّن انَّ الشعاع من الشمس لیس الا علی أنَّه موجود به فحسب، فهكذا ینبغی ان تعرف فی کلَّ نور شارق عارض أو مجرد». (همان، ص ۱۲۸)

پس ثابت شد که نخستین صادر از نور الانوار یکی بود و آن نور اقرب و نور عظیم بود که بعضی از پهلویین آن را «بهمن» نامیده اند. پس نور اقرب فی نفسه فقیر است و به سبب نور الانوار غنی و وجود نور از نور الانوار به این معنا نیست که مثلاً چیزی از وی جدا شود، زیرا خود دانستی که انفصال و اتصال از خواص اجسام است و نیز آن صدور به این معنا هم نیست که چیزی از او منتقل شود، زیرا مضافاً بر این که بدانستی که حصول هیئت ها

بر نور الانوار محال بود. هیئت‌ها فی ذاته قابل انتقال نیست و هم‌چنین در فصل جداگانه‌ای ذکر کردیم که حصول شعاع از خورشید چیزی جز این معنا نیست که تنها به آن موجود است و این معنا در مورد هر نور شارقی اعم از عارض و مجرد صادق است.

در این عبارت نیز مشخص است که شیخ اشراق تعبیر وجود نور من نور الانوار را توضیح می‌دهد و می‌گوید: آن مانند شعاع و خورشید است که شعاع همسرخ خورشید است یعنی در نورانیت هر دو از یک سنخند، منتها شعاع پرتویی از خورشید است و به آن وابسته است.

این عبارت‌های نمونه‌هایی است از این که علت به معلول خود وجود افاضه می‌کند نه ماهیت. البته در بعضی از تعبیر شیخ اشراق این عبارت که وجود امر اعتباری یا امر عقلی است، به چشم می‌خورد که لازم است امر اعتباری از نظر ایشان را توضیح دهیم.

معنای اعتباری بودن از نظر شیخ اشراق:

از عبارت‌ها شیخ اشراق چنین برداشت می‌شود که منظور او از این که مفهومی اعتباری است، این است که در خارج، آن مفهوم وجود منحاز و مستقلی ندارد. حتی او اجناس و فصول را هم جزء مفاهیم و اوصاف اعتباری لحاظ می‌کند. هم‌چنین از خصوصیات دیگر مفاهیم اعتباری این است که بر بیش از یک مقوله صادق است. به تعبیر دیگر، معنای اعتباری، یعنی معقول ثانی فلسفی بودن که عروض آن در ذهن و اتصاف آن در خارج است و در خارج وجود منحاز و مستقلی ندارد.

لذا او مفاهیم ماهیت، ذات، حقیقت، شیئیت به معنای مطلق، وجود و امکان را معنای عقلی و یا اعتبار عقلی می‌داند؛ چون بر بیش از یک مقوله قابل صدقند و در خارج ما با ازاء نیز ندارند.

بنابراین هنگامی که فصلی مانند ناطق را یک وصف اعتباری می‌داند، قصد او نفی تحقق ناطق در خارج نیست، بلکه نفی وجود منحاز و مستقلی به نام ناطق است ناطق در ضمن هویتی به نام انسان وجود دارد.

شیخ اشراق کلاً صفات را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته صفاتی که در خارج ما با ازاء دارند، مانند سواد و بیاض و حرکت. و دسته دوم صفاتی که در خارج ما با ازاء ندارند و فقط در ذهنند، مثل: امکان، جوهر بودن، لونیت و وجود و مانند اینها. خصوصیات دسته اول این است که چون مفهوم سواد در خارج ما با ازاء دارد دیگر بر بیاض قابل صدق نیست و مفاهیم که بر بیش از یک مقوله صادق باشند ما به ازاء مستقل ندارند و از سنخ دسته دومند. (همان، ص ۱۲۵)

قائلین به اصالت وجود نیز معتقدند که مفهوم وجود، امکان، علت و معلول، شیئیت از معقولات ثانیه فلسفی‌اند که عروض آنها در ذهن و اتصاف آنها در خارج است و این امر ضروری به اصالت وجود نمی‌زند.

چنانچه حاجی سبزواری در شرح منظومه می‌فرماید:

«ثم ان اتصاف الشيء الخاص بالشيئية العامة في الخارج ولكن عروضها له في

الذهن والا لزم التسلسل وان لا تكون من الامور العامة». (همان، ص ۷۱)

اتصاف شیء خاص به شیئیت عام در خارج است، و لکن عروض آن در ذهن می‌باشد و اگر چنین نباشد، تسلسل لازم می‌آید و هم چنین لازم می‌آید که شیئیت از مفاهیم عام نباشد.

در این باره استاد شهید مطهری می‌فرماید:

«اگر شما به کتابی که روی میز است اشاره کرده و بگویید: «این چیزی است»

مفهومی به نام شیئیت یا چیز بودن را بر کتاب حمل کرده‌اید. اگر شیئیت معقول اولی باشد،

باید عروض شیئیت بر کتاب واتصاف کتاب به شیئیت هر دو در خارج باشد (همان‌طور که در زید قائم که قیام را بر زید حمل می‌کنیم چنین است) و چون عروض باید در خارج باشد پس لازم می‌آید که در خارج دو وجود باشد: یکی وجود کتاب و یکی وجود شیئیت.

اکنون اگر چنین است می‌گوییم: آیا خود کتاب قبل از اتصاف به شیئیت، شیء هست یا نه؟ اگر بگوییم شیء نیست لازم می‌آید که شیئیت از امور عامه نباشد، و حال آن‌که هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که شیء نباشد و محال است که کتاب لاشیء باشد و اگر بگوییم شیء است یا شیئیت بر آن عارض شده است» باز نقل کلام می‌کنیم که آیا قبل از این که این شیئیت بر آن عارض شود شیء بوده است یا نه؟

اگر بگوییم بلی دارای شیئیت بوده است به این معنا که شیئیت بر او عارض شده است، باز نقل کلام به این شیئیت سوم می‌کنیم و همین‌طور الی غیر النهایه. پس این فرض هم به تسلسل می‌انجامد و لازم می‌آید که یک شیء بی‌نهایت شیئیت داشته باشد، و آخر هم به جایی نرسد. نظیر همین بیان را در مورد امکان می‌توان گفت. پس مفاهیمی از قبیل شیئیت و امکان از معقولات ثانیه فلسفی‌اند». (سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۱۶۸)

پس همان‌طور که از متن فوق بر می‌آید، اگر معقولات ثانیه فلسفی بخواهند در خارج وجود منحاز و مستقلی داشته باشند تسلسل پیش می‌آید.

هم‌چنین نزد حکما شیئیت با وجود مساوق‌اند، چنانچه حاجی سبزواری می‌فرماید:

«ما لیس موجوداً یکون لیساً»

قد ساوَقَ الشَّيْءُ لِدِينَا الْاَيْسَاءُ» (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۲۸۸)

چون شیئیت از معقولات ثانیه فلسفی است، مفهوم وجود هم از معقولات ثانیه

فلسفی است که اتصاف آن در خارج ولی عروض آن در ذهن است.

شیخ اشراق در بحث‌های متعددی که مطرح می‌کند می‌خواهد به شکلی بگوید که مفهوم وجود امر اعتباری است یعنی از معقولات ثانیه فلسفی است که عروض آنها در خارج نیست، چنانچه می‌فرماید:

«الوجود يقع بمعنا واحد ومفهوم واحد علی السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنا معقول اعم من كل واحد وكذا مفهوم الماهية مطلقاً والشیئة والحقیقة والذات علی الاطلاق فندعی ان هذه المحمولات عقلية صرفة». (سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۲)

وجود به معنای واحد بر سیاهی، جوهر و انسان و اسب حمل می‌شود (یعنی وجود مشترک معنوی است) و این مفهوم معنای عقلی است که اعم از هر یک از جزئیات مذکور است و هم‌چنین مفاهیم ماهیت به معنای اعم و شیئی و حقیقت و ذات به طور مطلق مانند معنای وجود یک معنای عقلی‌اند. (زیرا که این مفاهیم بر اشیاء زیادی اعم از جوهر و عرض حمل می‌شوند) پس این محمولات صرفاً ذهنی یا اعتبارات عقلی‌اند.

وهم‌چنین شیخ اشراق در المشارع والمطارحات می‌گوید:

«وتعلم أنك اذا قلتَ «ذات الشيء» او «حقیقته» او «ماهيته» فمفهوم الماهية من حيث أنها ماهية او حقیقة او ذات - لا من حيث إنها انسان او فرس - ايضاً اعتبارات ذهنية ومن ثوابي المعقولات. وقد سبق أن الحقیقة انما تقال علی الشيء بشرط الوجود». (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۴)

ومی‌دانی که هنگامی که می‌گویی: ذات شیء یا حقیقت شیء یا ماهیت شیء، پس مفهوم ماهیت از جهت این که ماهیت یا حقیقت یا ذات است - نه از آن جهت که انسان یا اسب است - نیز اعتبارات ذهنی و از معقولات ثانیه فلسفی‌اند و به تحقیقی که گذشت حقیقت به شرط وجود بر شیء حمل می‌شود.

همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم شیخ اشراق مفاهیم ذات شیء یا حقیقت شیء یا ماهیت شیء را جزو مفاهیم اعتباری قلمداد می‌کند. حتی مطرح می‌کند که حقیقت به

شرط وجود بر شیء حمل می شود. پس مفهوم ماهیت که بر اشیاء مختلف النوع حمل می شود، یک مفهوم اعتباری ذهنی است، مانند مفهوم وجود که بر اشیاء مختلف حمل می شود.

هم چنین باز در کتاب **المشارع والمطارحات** می خوانیم:

«لیس کل ما یحمل علی الشیء یحمل لاجل مطابقة صورة عينیه فان الجزئية تحمل علی زید وكذا مفهوم الحقيقة من حیث هی حقيقة وليستا بصورتین لذاته ولا لصفة بل هما صفتهما اللتان لا تحصلان فی غیر الذهن وانما یعتبر المطابقه فی صفات لها وجود فی الذهن وفي العین ایضاً - كالسواد والبیاض - ففي الحقيقة اللونية وصف اعتباري وكذا الاجناس والفصول». (همان، ص ۳۶۱)

این طور نیست که هر چه بر شیء حمل شود، به خاطر مطابقت صورت خارجی باشد، زیرا جزئیت بر زید حمل می شود و هم چنین مفهوم حقیقت از آن حیث که حقیقت است، این دو نه دو صورت خارجی و نه دو صفت خارجی اند، بلکه آن دو، صفتی اند که فقط در ذهنند، مطابقت در مورد صفاتی صحیح است که هم در ذهن و هم در خارج وجود داشته باشند - مثل سواد و بیاض - پس در حقیقت، لونیت وصف اعتباری است و هم چنین اجناس و فصول نیز اوصاف اعتباری اند.

و هم چنین می فرماید:

«فلا یمكنهم ان یرجعوا ویثبتوا فی الاعیان طبیعة للحيوانیه وطبیعة للناطقیه وهما اثنان وكان هذا مما یعترف به المميزون من اهل العلم ولهذا قالوا: لا یصح ان یقال یجعل حیواناً ثم یجعل بعد ذلك ناطقاً بل جعله حیواناً هو بعینه جعله انساناً». (همان، ص ۳۶۸)

امکان ندارد در خارج طبیعتی را برای حیوانیت و طبیعتی را برای ناطقیت اثبات کنند در حالی که آن دو، دو چیز باشند، این امر از مسائلی است که ممیزین اهل علم (عالمان) به آن اعتراف می کنند.

و بنابراین گفته‌اند: که صحیح نیست گفته شود که ابتدا حیوانی جعل می‌شود، سپس ناطق جعل می‌شود، جعل انسان مساوی است با جعل حیوان و ناطق با هم. پس همان‌طور که از عبارت فوق هویدا است حتی اجناس و فصول نیز جزء اوصاف اعتباری‌اند؛ یعنی حیوان و ناطق در انسان وجود منحاز و مستقلی ندارند که ابتدا حیوان جعل شود و سپس ناطق. بلکه یک ذاتی جعل می‌شود که هم ناطق است و هم حیوان، آن ذات که انسان باشد، ممکن الوجود است، رجحان وجود و عدمش از ذات انسان نیست بلکه احتیاج به مرجح دارد که وجود را رجحان دهد. پس اوصاف اعتباری به این معنا نیست که در خارج هیچ حقیقتی ندارند بلکه در خارج منشأ انتزاع دارند.

چطور امکان دارد که حیوان و ناطق که مقومات ماهیت انسانند، اعتباری باشند یعنی فقط ذهنی باشند؟

پس این که شیخ اشراق مفاهیم وجود و شئییت، امکان و جوهر و اجناس فصول را اعتباری ذهنی می‌داند، منظور معقول ثانی فلسفی است. و بحث او راجع به مفاهیم است نه حقایقی که در متن واقع است، راجع به حقایق خارجی بحث نمی‌کند.

وجود در خارج زاید بر ماهیت نیست:

شیخ اشراق در این بحث می‌خواهد اثبات کند که ما در خارج دو چیز نداریم: یکی به نام ماهیت و دیگری وجود زاید بر آن، یعنی این‌طور نیست که ابتدا جاعل انسان را جعل کند، سپس وجود زاید بر انسان را. یعنی دو جعل داشته باشیم، یا علت، آنها را با جعل مرکب ایجاد کرده باشد.

شیخ اشراق می‌گوید: مشاین می‌گویند که در خارج وجود زائد بر ماهیت است، زیرا ما ماهیت را بدون وجود تعقل می‌کنیم؛ یعنی ماهیت را تصور کرده و شک در

وجودش می‌کنیم و هر دو چیزی را که بتوان یکی را بدون دیگری تصور کرد، آنها در خارج متغایرنند نه متحد.

(البته نسبت چنین اعتقادی به مشایین صحیح نیست و مشایین نمی‌گویند که ابتدا جاعل در خارج ماهیت را جعل می‌کند سپس وجود زائد بر آن را ولی اگر منظور از ماهیت حضور موجودات در علم حق تعالی است که اگر او اراده کند در خارج متحقق می‌شوند صحیح است).

دلیل اول بر نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج:

شیخ اشراق می‌گوید: در جواب مشایین می‌توان چنین گفت: همین حرف‌ها در مورد خود وجود هم مطرح می‌شود. ما وجود عنقا را تصور می‌کنیم و شک می‌کنیم که آیا در خارج حاصل است یا نه؟ اگر آن دو وجود در خارج با هم متحد بودند (یعنی وجود عنقا با وجود وجود عنقا) دیگر نمی‌توانستیم آنها را جدای از هم تصور کنیم. دوباره همین حرف‌ها در مورد وجود عنقا تکرار می‌شود و تسلسل پیش می‌آید و چون تسلسل محال است پس وجود در خارج زاید بر ماهیت نیست. (همان، ص ۳۶۵)

دلیل دوم بر نفی زیادت وجود بر ماهیت:

هرگاه وجود در خارج عارض زاید بر ماهیت باشد، به ناچار آن وجود نسبتی با ماهیت دارد و آن نسبت در خارج وجود و ثبوت و حصول دارد و برای آن وجود نسبت نیز، نسبتی دیگر خواهد بود. و همین‌طور تا بی‌نهایت این نسبت‌ها ادامه پیدا می‌کند. چون این تسلسل محال از این امر ناشی شده است که وجود در خارج زاید بر ماهیت است، پس چنین فرضی باطل است. (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۵ و رازی، بی‌تا، ص ۱۸۵)

دلیل سوم بر نفی زیادت وجود بر ماهیت:

هرگاه وجود در خارج حاصل باشد و جوهر هم نباشد (زیرا وجود وصف برای ماهیت است و اوصاف نمی‌تواند جوهر باشد، چون وجود جوهر فی نفسه لافیه است ولی وجود اعراض فی نفسه لیهیه است) پس باید عرض باشد، زیرا ممکن الوجود یا جوهر است یا عرض، و اگر جوهر نباشد پس عرض است و حال که عرض است از سه حال خارج نیست: یا قبل از محل تحقق دارد یا با محل و یا بعد از محل و هر سه فرض باطل است.

الف: اگر عرض قبل از محل باشد لازم می‌آید وجود عرض بدون محل باشد، در صورتی که فرض کردیم عرض حتماً در محلی است پس این شق باطل است.

ب: هم‌چنین وجودی که عرض است نمی‌تواند با محل یافت شود، زیرا لازم می‌آید که برای ماهیت وجود دیگری باشد که با هم تحقق یابند، در صورتی که ماهیت به سبب وجود موجود است.

ج: هم‌چنین وجودی که عرض است نمی‌تواند بعد از محل یافت شود و این هم ظاهر البطلان است، زیرا لازم می‌آید ماهیت قبل از وجودش موجود باشد. پس وجود یا بر خودش مقدم است یا این که قبل از وجود عارض وجود دیگری است.

دوباره نقل کلام به آن وجود می‌کنیم که تسلسل پیش می‌آید پس نمی‌توان گفت که اشیاء قبل از وجود موجودند. (همان، ص ۶۵)

هم‌چنین شیخ اشراق در عبارتی می‌فرماید:

«ومن احتجّ - فی کون الوجود زائداً فی الاعیان - بأنّ الماهیة ان لم ینضمّ الیهما من العلة أمر، فهی علی العدم، أخطأ. فأنه یفرض ماهیة ثم ینضمّ الیهما وجوداً؛ والخصم یقول: نفس هذه الماهیة العینیة من الفاعله علی انّ الکلام یعود الی نفس الوجود الزاید فی انه هل أفاده الفاعل شیئاً آخر أو هو کما کان». (همان، ص ۶۶)

کسی که برای اثبات این امر که وجود در خارج، زاید بر ماهیت است، به این برهان متوسل می‌شود که هرگاه به ماهیت از جانب علت چیزی ضمیمه نشود، در حال عدم باقی خواهد ماند مانند خطا کرده است زیرا وی ابتدا ماهیتی را فرض کرده و سپس وجودی به آن ضمیمه کرده است.

زیرا در جواب آن می‌توان گفت: فاعل و علت، نفس ماهیت را در خارج جعل کرده است نه ابتدا ماهیتی را جعل کند سپس وجودی را عارض بر آن.

هم‌چنین بر فرض عارض بودن وجود بر ماهیت سخن در وجود زاید تکرار می‌شود که آیا فاعل به آن وجود زاید، وجود دیگری افاده کرده است یا همچنان در حالت عدم باقی است؟ اگر فاعل به آن وجود زاید وجود دیگری را افاده کرده لازم می‌آید برای وجود، وجود دیگری باشد که این وجود تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند. پس عروض وجود بر ماهیت محال است.

هم‌چنین قطب الدین رازی در شرح حکمه الاشراق در ذیل این عبارت می‌فرماید:

«اگر گفته شود که فاعل نفس وجود را افاده کرده است نه این که وجودی را برای وجود، ما هم در مقابل می‌گوییم: فاعل نفس ماهیت را در خارج افاده کرده است نه وجود ماهیت را که امر اعتباری است.»

و اگر گفته شود که فاعل وجود را افاده کرده است نه وجود را، ما در جواب می‌گوییم تمام آن بحث‌ها در مورد خود وجود تکرار می‌شود. (همان)

همچنان که مشاهده می‌شود شیخ اشراق می‌خواهد در این جا وجود زاید بر ماهیت را انکار کند و مطرح می‌کند که فاعل این طور نیست که ابتدا ماهیتی را جعل کند سپس وجود عارض بر آن را، بلکه فاعل یک ماهیت یا هویتی را جعل می‌کند، ولی در این جا دیگر شیخ اشراق چگونگی جعل ماهیت را بیان نمی‌دارد.

زیرا قبلاً این مسئله را مطرح کرده که غیر از واجب الوجود یا نور الانوار، ما سوی ممکن الوجودند و ممکن الوجود هم در حد ذات، وجودش بر عدمش رجحان ندارد، بلکه

لا اقتضاست واین فاعل وعلت است که وجود ممکن الوجود را رجحان می دهد. البته این طور نیست که فاعل ابتدا ماهیت را جعل کند؛ یعنی حالت لا اقتضاء بودن ماهیت را سپس وجود به آن اعطا کند، بلکه این، یک تحلیل ذهنی است چنانچه می فرماید: «واعلم ان الامکان للشیء متقدم علی وجوده فی العقل. (رازی، بی تا، ص ۱۸۸)

آیا مجعول ماهیت است؟

عبارت دیگری در حکمة الاشراق وجود دارد که موهم این معناست که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است واکثر متفکران برای اصالة الماهوی بودن شیخ اشراق به آن تمسک کرده اند که آن عبارت را نقل کرده، سپس به بررسی آن می پردازیم:

«قاعده: فی بیان ان المجعول هو الماهية لا وجودها، ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشیء من علته الفیاضة هویتة ولا یستغنی الممكن عن المرجح لوجوده وَا لا ینقلب بعد امکانه فی نفسه واجباً بذاته... ونور الانوار علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها». (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۸)

قاعده: در بیان آن که مجعول ماهیت بود نه وجود، چون بیان شد که وجود اعتبار عقلی است پس از جانب علت، هویت شیء افاضه می شود و ممکن به خاطر تحققش ووجودش بی نیاز از مرجح نیست و اگر نه لازم می آید. پس از آن که فی نفسه وبالذات ممکن بود منقلب به واجب بالذات شود... ونور الانوار علت وجود تمامی موجودات وهم چنین علت ثبات آنهاست.

اگر در همین عبارت به دقت تأمل کنیم در می یابیم که باز از این عبارت بر نمی آید که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت بوده است، زیرا هنگامی که می گوید وجود اعتبار عقلی است قبلاً منظور او را از اعتبار عقلی توضیح دادیم که به معنای معقول ثانی بودن مفهوم وجود است که اگر معقولات ثانیه فلسفی بخواهند در خارج ما بازاء داشته باشند تسلسل پیش می آید که این امر محال است.

پس هنگامی که می گوید وجود اعتبار عقلی است، اصالت دادن به ماهیت نیست. فاعل و جاعل فقط یک هویت را جعل می کند. این طور نیست که ابتدا فاعل ماهیت انسان را جعل کند، سپس وجود زاید بر آن را.

ولی شیخ اشراق دیگر در مقام این امر نیست که چه چیز این هویت، به جاعل و یا فاعل مربوط است، زیرا قبلاً و حتی در همین عبارت می فرماید:

ممکن برای تحقق وجودش احتیاج به مرجح دارد، زیرا در حد ذات، وجود بر عدمش رجحانی ندارد بلکه این رجحان به واسطه مرجح است و این مرجح است که وجود ممکن را رجحان می دهد.

«فیترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر». (همان، ص ۶۲)

پس ممکن الوجود در حد ذات، لا اقتضاء است و انسان، ممکن الوجود است اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند فاعل باید وجود آن را رجحان دهد. چنانچه می فرماید:

«واعلم انّ الشيء ينقسم الى واجب وممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه فالترجح بغيره. فیترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته. فيجب ويمتنع بغيره، وهو في حالته وجوده وعدمه ممكن،... ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بته دون تصوّر تأخر». (همان)

پس این که شیخ اشراق می فرماید هویت مجعول است، یعنی فاعل وجود این هویت را رجحان می دهد.

در آخر عبارت قبلی می فرماید: ونور الانوار عله وجود جميع الموجودات وعله

ثباتها.

یعنی این که تمامی ممکنات احتیاج به مرجح دارند و در نهایت مرجحات به نور الانوار می‌رسد و نور الانوار هم وجود مادون خود را افاضه می‌کند که عبارت ذیل دلیل این مدعاست:

«فالنور المجرد الغنیّ واحد وهو نور الانوار وما دونه يحتاج اليه ومنه وجوده».

(همان، ص ۱۲۲)

پس نتیجه می‌گیریم این که شیخ اشراق می‌فرماید: آنچه علت فیاض اعطا می‌کند هویت شیء است، نمی‌تواند دلیلی بر اصالت ماهیت بودن ایشان باشد، زیرا آن هویت ممکن است و ممکن برای وجودش احتیاج به مرجح دارد و آن مرجح وجود ممکن را افاضه می‌کند.

هم‌چنین می‌توان از راه دیگری استفاده کرد که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت

نیست:

اولاً: شیخ اشراق قائل به اصل علیت است که این مسئله از عبارت‌های وی حتی

عبارت قبلی هویدا است.

ثانیاً: شیخ اشراق اعتقاد به سنخیت علت و معلول دارد چنانچه از عبارت‌های ذیل

آشکار است:

«في ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد.

لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور... فيكون اقتضاء النور غير

اقتضاء الظلمة... ايضاً النور من حيث هو نور ان اقتضي فلا يقتضي غير النور» (همان)

از واحد حقیقی از آن جهت که واحد حقیقی است فقط معلول واحد صادر می‌شود

و جایز نیست که از نور الانوار، نور و غیر نور حاصل شود... پس اقتضای نور غیر از اقتضای

ظلمت است... هم‌چنین نور از آن جهت که نور است اگر اقتضایی داشته باشد، اقتضای غیر

نور را ندارد.

هم چنین مطرح می کند:

«فاذا التمييز بين نور الانوار وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص». (همان، ص ١٢٧-١٢٦)

پس در این صورت اختلاف و تمییز بین نور الانوار و نور اول که از او حاصل می شود چیزی جز کمال و نقص نیست.
باز می گوید:

«الانوار المجردة لا تختلف في الحقيقة والا ان اختلف حقايقها كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها». (همان، ص ١٢٧)

انوار مجرد در حقیقت نوری با هم اختلافی ندارند والا اگر حقایق آنها مختلف بود در هر نوری، نوریت و غیر نور بود.
و نیز می گوید:

«فصل في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع». (همان، ص ١١٩)

فصل - در این که اختلاف انوار مجردة عقلیه به کمال و نقص است نه اختلاف نوعی.
هم چنین شیخ اشراق جواهر غاسق را متقوم به نور مجرد می داند.

و هم چنین نور را به اقسامی تقسیم می کند:
«النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه، والى نور في نفسه وهو لغيره». (همان، ص ١٢٢).

نور به نور فی نفسه لنفسه و به نور فی نفسه لغيره تقسیم می شود.
بنابراین می توانیم از عبارتهای فوق نتیجه بگیریم که شیخ اشراق قائل است که عالم، سراسر از یک حقیقت تشکیل شده است که مرتبه ای از آن غنی و واجب و مراتب

دیگر آن فقیر و ممکن اند. هم چنین بین مراتب فقیر هم رابطه علی و معلولی وجود دارد و معلول متقوم به وجود علت و هر مرتبه ما دون وابسته به مرتبه ما فوق است.

اگر بگوییم که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است و فاعل هویت و ماهیت اشیاء را جعل می کند، در حالی که بین ماهیات مختلف سنخیتی وجود ندارد، نتیجه می شود که بین نور الانوار و نور اول و عقل اول و دوم سنخیتی نباشد، یا از یک حقیقت نباشند. در صورتی که نور الانوار با نور اول که مخلوق است در نوریت با هم مشترکند.

هم چنین انوار مجرده نوعشان منحصر به فرد است و تنها یک فرد دارند. مخلوق اول با مخلوق دوم در ماهیت متفاوتند و هر دو با نور الانوار متفاوتند.

حال اگر نور الانوار، نور اول را ایجاد کند. نور الانوار که نه جوهر است و نه عرض چگونه می تواند جوهر را ایجاد کند؟ و هم چنین تمایز بین نور الانوار و نور اول و بین نور اول یا نور دوم یا عقل دوم به چند صورت قابل تصور است:

۱ - تمایز به تمام ذات که هیچ وجه مشترکی بین آنها نباشد. اگر تمایز آنها به این صورت باشد دیگر سنخیتی بین آنها قابل تصور نیست در صورتی که شیخ اشراق می گوید حقیقت آنها یک چیز و اختلاف آنها به شدت و ضعف است.

۲ - تمایز به جزء ذات: یعنی در جزیی از ذات با هم مشترک و در جزیی دیگر از یک دیگر متمایزاند؛ مثلاً در جنس با هم مشترک و اختلاف آنها به فصل باشد. باز در این فرض اختلاف در بعضی از حقیقت است که با عقیده شیخ اشراق ناسازگاری دارد که می گوید تمایز آنها به کمال و نقص است و در تمام حقیقت با هم اشتراک دارند.

۳ - تمایز به عوارض و مشخصات فردی که در تمام ذات با هم شریکند و تمایزشان به عوارض و مشخصات فردی است، مانند: تمایز چند فرد از نوع انسان که در ماهیت نوعیه با یک دیگر شریکند و اختلافشان در عوارض و مشخصات فردی است.

برای این فرض لازم می‌آید که ماهیت نورالانوار و عقل اول و دوم یکی باشد و تحت یک ماهیت مندرج شوند و دارای ذاتیات یک‌سان باشند که این هم با اساس فرض ناسازگاری دارد.

۴ - تمایز به شدت و ضعف به این معنا که نورالانوار و عقل اول و دوم در حقیقت نوریه با هم مشترک و اختلاف آنها به شدت و ضعف باشد. این فرض با اصالت الماهوی بودن ناسازگار، است. چون دو ماهیت نوعیه مختلفه نمی‌توانند در تمام حقیقت با هم مشترک باشند. هر چند که ممکن است بنا به عقیده شیخ اشراق در افراد یک ماهیت شدت و ضعف باشد. یک فرض دیگر قابل تصور است که بگوییم تمام موجودات عالم تحت یک ماهیت نوعیه واحد می‌گنجد. یعنی تمام موجودات این عالم افراد یک ماهیتند که بین افراد این ماهیت نوعیه شدت و ضعف وجود دارد.

شیخ اشراق هیچ‌گاه به چنین امری عقیده ندارد؛ زیرا افراد یک ماهیت نمی‌تواند یکی علت ایجاد فرد دیگر باشد و هم چنین بنا به عقیده شیخ اشراق چنین ماهیتی که بر تمام افراد قابل صدق باشد یک اعتبار عقلی است و نمی‌تواند معقول اول باشد. چنانچه می‌فرماید:

«تعلم اذا قلتَ ذات «الشیء» او «حقیقته» او «ماهیته» و فمفهوم الماهیة من حیث أنّها ماهیة أوحقیقة او ذات - لا من حیث أنّها انسان او فرس - ایضاً اعتبارات ذهنیه». (همان، ص ۳۶۱)

پس نتیجه می‌گیریم: شیخ اشراق که قائل به اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول است، نمی‌تواند قائل به اصالت ماهیت باشد. و چنین اعتقاداتی با اعتقاد به اصالت الماهیه سازگاری ندارد.

در این جا سخن استاد شهید مرتضی مطهری را در این مورد متذکر می‌شویم. استاد

در بیان اقسام تمایز به قسم چهارم می‌پردازد و می‌گویند:

«قسم چهارم - ممکن است دو شیء به تمام ذات یعنی در تمام ماهیت با یکدیگر مشترک باشند و اختلافشان به نقص و کمال و شدت و ضعف باشد، یعنی ممکن است دو انسان داشته باشیم که ما به الاشتراکشان انسانیت باشد و ما به الاختلافشان هم همان انسانیت باشد، یعنی این انسان باشد و در انسانیت تمام تر و آن هم انسان باشد و در همان انسانیت ناقص تر یعنی ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز باشد این حرفی بود که شیخ اشراق آمد گفت. ولی او تصریح می کرد که پس بنابراین که مشاین تشکیک در ماهیت را قائل نیستند درست نیست. تشکیک در ماهیت صحیح است.

پس وقتی شیخ اشراق خودش تصریح می کند که این نوع تمایز در ماهیت جایز است ولذا می گوید: علی رغم آنچه که مشاین گفته اند من تشکیک در ماهیت را قائل هستم ما دیگر نمی توانیم حرف او را توجیه و تأویل بکنیم که پس همین حرفی را که فلاسفه اصالت وجودی و احیاناً عرفاً در باب حقیقت وجود گفته اند با حرف شیخ اشراق منطبق می شود».

سخنی که جای بحث دارد و جناب استاد به آن نپرداخته اند این است که چگونه امکان دارد ماهیات مختلف از یک حقیقت باشند ولی اختلاف آنها در شدت و ضعف باشد؟ آیا شدت و ضعف حقیقت باعث می شود که آنها تحت دو سنخ ماهیت مختلف قرار گیرند؟ اگر انسانی در انسانیت شدیدتر از انسان دیگری بود باعث می شود که انسان دارای انسانیت شدیدتر از ماهیت دیگر غیر از انسانیت باشد؟ چگونه امکان دارد کسی اعتقاد به ماهیات مختلف داشته باشد با این حال بگوید همه آنها دارای حقیقت واحدند ولی با درجات شدت و ضعف، هم چنین بین آنها رابطه علی و معلولی است؟

هم چنین می توانیم از راه علت و معلول بگوییم: شیخ اشراق قائل به تشکیک است؛ زیرا در یک سلسله علی و معلولی، معلول متقوم به علت است و از یک حقیقت واحد نیز تشکیل شده اند.

پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که در یک سلسله علی و معلولی، تشکیک حکمفرماست، چون علت با معلول همسنخ است و هر مرتبه ما دون متقوم به مرتبه ما فوق و نسبت به مرتبه ما فوق معلول است.

نتیجه گیری

از مطالب گذشته به خوبی بر می‌آید که به همان دلیلی که ملاصدرا به اصلت وجود اعتقاد دارد، به همان دلیل نیز، شیخ اشراق به اصلت وجود اعتقاد دارد و نسبت اصلت ماهیت به شیخ اشراق صحیح نیست. هم‌چنین شیخ اشراق بر اساس رابطه علی و معلولی و احکام آن به تشکیک وجود نیز اعتقاد دارد. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که ملاصدرا مبتکر اصلت وجود نیست، و شیخ اشراق نه تنها به اصلت ماهیت اعتقاد ندارد بلکه مدافع اصلت وجود و تشکیک وجود است.

منابع:

۱. رازی، قطب الدین؛ شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۲. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح منظومه، تعلیقة حسن زاده آملی، قم، انتشارات نقره، ۱۳۷۳.
۳. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح منظومه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
۴. شیخ اشراق؛ حکمة الاشراق؛ مجموعه مصنفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۵. شیخ اشراق؛ کتاب المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۶. طباطبائی، محمدحسین؛ بدایة الحکمة، قم، مطبعة العلمية، ۱۳۶۱ ش.
۷. طباطبائی، محمدحسین؛ نهایة الحکمة، قم، انتشارات دارالتبلیغ، ۱۳۶۰ ش.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ تعلیقة علی النهایة الحکمة، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۹. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۵ ش.
۱۰. ملاصدرا؛ اسفار الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۴۰۴ ق.