

تاریخچه‌ی نظریه‌ی تشکیک وجود

دکتر حسین سوزنجی*

چکیده

نظریه‌ی وحدت تشکیکی وجود، که به اختصار به «تشکیک وجود» معروف شده، یکی از بحث‌های مهم و در عین حال دشوار حکمت متعالیه به شمار می‌آید که در تاریخ تفکر اسلامی، هم خاستگاهی منطقی و هم خاستگاهی فلسفی برای طرح آن عنوان شده است.

اکثر حکمای پیرو حکمت متعالیه، خاستگاه اولیه‌ی این بحث را مباحث کلی مشکک در منطق معرفی کرده‌اند، اما برخی مسئله‌ی تقدم و تأخر در فلسفه و حتی بحث تقابل واحد و کثیر را جزء ریشه‌های فلسفی آن می‌دانند.

می‌توان گفت که مسئله این است که در واقع چه تفاوتی بین مصادیق مفهوم کلی مشکک وجود دارد؟ در پاسخ به این مسئله دیدگاه‌های فلسفی متفاوتی همانند تشکیک در اعراض، تشکیک در ماهیت، تشکیک در نور و نهایتاً تشکیک در وجود شکل گرفت که در این مقاله به سیر تطور این نظریات می‌پردازیم و در پایان اشاره‌ای به دیدگاه‌های مخالف وحدت تشکیکی وجود نیز خواهیم داشت.

کلیدواژه‌ها

وجود، تشکیک، وحدت تشکیکی وجود، صدرالمتألهین، وحدت وجود

* استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام



۱- مقدمه

تشکیک وجود- یا به تعبیر دقیق‌تر «وحدت تشکیکی وجود»- یکی از بحث‌های مهم و در عین حال دشوار حکمت متعالیه به شمار می‌آید. در تاریخ تفکر اسلامی، هم خاستگاهی منطقی و هم خاستگاهی فلسفی برای طرح بحث تشکیک وجود مطرح شده است.

اکثر حکمای پیرو حکمت متعالیه که بحث تاریخی در این زمینه داشته‌اند، خاستگاه اولیه‌ی بحث تشکیک را مباحث منطق معرفی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۴۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷، ص ۲۲۳). در منطق مفهوم ابتدا به کلی و جزئی تقسیم می‌شود؛ آن‌گاه مفهوم کلی از حیث نحوه‌ی صدق بر مصادیقش به دو دسته تقسیم می‌شود؛ مفاهیمی که صدقشان بر مصادیق به نحو مشابه و یکسان باشد مفهوم متواطی هستند؛ مانند مفهوم سنگ؛ و مفاهیمی که صدقشان بر مصادیق متفاوت باشد و به تعبیر دیگر به نحو کامل و ناقص یا شدید و ضعیف صدق کند مفهوم مشکک نامیده می‌شود؛ مانند مفهوم نور در صدقش بر چراغ و خورشید.^۱ در منطق بحث به همین جا ختم شده است؛ اما این بحث وقتی وارد عرصه‌ی فلسفه شد زمینه ساز مباحثی جدی و پردامنه گردید، چون بحث در باره‌ی مفاهیم کلی بود و کلیت از عوارض ماهیت است، طبیعی بود که بحث تشکیک در فضایی ماهوی و ناظر به ماهیت مطرح شود. اما فلاسفه متوجه شدند که مفهوم از آن حیث که مفهوم است قابل شدت و ضعف نیست و کمال و نقص و شدت و ضعف، اصالتاً صفت مصادیق خارجی است، نه وصف مفهوم. به بیان دیگر، مفهوم از آن جهت که با مصادیقش منطبق است نمی‌تواند دارای شدت و ضعف باشد. به بیان فنی‌تر، تقسیم کلی به متواطی و مشکک، از باب وصف به حال متعلق موصوف است، زیرا خود مفهوم در کلی متواطی و کلی مشکک فرقی نمی‌کند، و تفاوتی که در مشکک یافت می‌شود مربوط به مصادیق آن است.

اما به نظر برخی از محققان (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۰۲-۱۹۹)، بحث تشکیک ریشه فلسفی‌ای^۲ هم دارد که در واقع روی دیگر بحث منطقی آن است، و آن بحث تقدم و تأخر است. ابن‌سینا می‌گوید:





«ان التقدّم و التأخر و ان كان مقرّلاً علی وجوه كثيره فانها تكاد ان تجتمع علی سبيل التشكيك فی شیء و هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شیء لیس للمتأخر و يكون لاشیء للمتأخر الا و هو موجود للمتقدم» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۶۳)

در شرح این عبارت گفته شده است:

«در فلسفه وقتی بحث از انواع تقدم و تأخر به میان می‌آید، این مسئله مطرح می‌شود که ماهیت و ملاک این تقدم و تأخرها چیست. کم کم وارد تحقیق می‌شوند و می‌بینند تمام آن‌ها در یک امر جامعی مشترکند؛ یعنی اصلاً معنای تقدم و تأخر این است که دو شیء با یک امری نسبتی داشته باشند و آن امر مشترک میان آن دو شیء باشد، یعنی دو شیء در امر سومی اشتراک داشته باشند و در خود آن امر مشترک، اولی چیزی دارد که دومی هم دارد ولی دومی از همان مشترک چیزی دارد که اولی ندارد؛ لذا وقتی می‌خواهند ملاک دهند، می‌گویند: هو ان يكون كل ما للمتأخر فهو موجود للمتقدم و يكون شيئاً موجوداً للمتقدم و لا يكون موجوداً للمتأخر؛ و این به همان مسئله‌ی تشکیک برمی‌گردد. منتها منطقی از آن امر مشترک شروع می‌کند. می‌گوید اگر کلی نسبت به افراد متفاوت باشد مشکک است ولی فیلسوف از افراد شروع می‌کند و می‌گوید دو امر که در امر سومی شرکت دارند، اگر در آن امر سوم متفاوت باشند و آنچه یکی از آن امر سوم دارد دیگری هم دارد ولی دیگری چیزی از آن امر سوم دارد که اولی ندارد، این معنایش تقدم است پس این تقدم و تأخر به تشکیک برگشت.» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۰۲-۱۹۹).

به بیان دیگر، مطلب منطقدانان و فلاسفه، مطلب واحدی است که از دو دیدگاه طرح شده است؛ اگر نظر به مفاهیم و کلیات داشته باشیم، می‌گوییم کلیات از نظر صدقشان بر افراد دو قسمند: متواطی و مشکک؛ و اگر نظر به افراد داشته باشیم می‌گوییم افراد در نسبتشان با کلی دو گونه‌اند: برخی در نسبتشان با کلی تفاوتی با یکدیگر ندارند ولی برخی در نسبتشان با کلی با هم تفاوت دارند یعنی نسبتی که عده‌ای از آن‌ها با کلی دارند بقیه‌شان عیناً آن نسبت را ندارند و این همان مطلب تشکیک است که از حیث تقدم افراد بر هم‌دیگر نگریسته شده است



(مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۱۶-۲۱۵؛ ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۱۷-۲۱۶).

به هر حال مسئله این بود که چه تفاوتی بین مصادیق مفهوم مشکک وجود دارد؟ این‌جا بود که دیدگاه‌های فلسفی متفاوتی همانند تشکیک در اعراض، تشکیک در ماهیت، تشکیک در نور و نهایتاً تشکیک در وجود شکل گرفت که در این‌جا به گزارش آن‌ها می‌پردازیم.

۲- اولین ردپاهای فلسفی بحث تشکیک

با این‌که برخی از معاصران بر این باورند که این مسئله برخلاف عمده‌ی مسایل فلسفه‌ی اسلامی، از حکمای ایران باستان گرفته شده و یونانی‌ها در این باب سخنی نداشته‌اند^۱ (حائری یزدی، *هرم هستی*، ص ۵؛ *آفاق فلسفه*، ص ۷۷-۷۶). اما هستند کسانی که براین باورند که اولین ردپاهای فلسفی بحث تشکیک را می‌توان در فلسفه‌ی ارسطو پیدا کرد (رحمانی، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۳). ارسطو در کتاب *متافیزیک*، آن‌جا که درصدد بیان موضوع فلسفه برمی‌آید اشکالی را مطرح می‌کند که اگر موجود به معانی مختلف بر اشیا حمل می‌شود، آیا مشترک لفظی نیست؟ و اگر چنین است، آن‌گاه چگونه می‌تواند موضوع علم واحدی شود؟ وی ابتدا اذعان می‌دارد که واژه‌ی «موجود» به معانی مختلف به کار می‌رود، و حتی نحوه‌ی حمل آن بر مصادیقش مانند نحوه‌ی حمل «سالم» یا «طبی» بر امور مربوط به سلامت یا امور مربوط به پزشکی است: «همانند این‌که هرچیز منسوب به سلامت، سالم خوانده می‌شود، چیزی برای حفظ و نگهداری از سلامت، چیزی برای ایجاد سلامت، چیزی هم برای دلالت بر سلامت یا قبول آن؛ و نیز [موجود] به همان صورت به کار می‌رود که هر چیز طبی به پزشکی مربوط می‌شود، یا به اعتبار مربوط بودن به علم پزشکی، یا به اعتبار این‌که دارای کارکرد پزشکی است یا ...» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۸۹). اما در ادامه توضیح می‌دهد که در عین حال، یک وحدت حقیقی نیز باید بین آن‌ها برقرار باشد:

«بدین‌سان واژه‌ی «موجود» در معناهای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه‌ی آن معناها به اصل واحدی برمی‌گردد؛ زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهرند، و برخی چون عوارضند، و برخی چون «راه به سوی جوهرند ...»



زیرا نه تنها نگرش یا بررسی چیزهایی که دارای مفهوم واحد مشترکند کار یک دانش است، بلکه هم‌چنین است نگرش در چیزهایی که دارای یک طبیعت واحدند؛ زیرا این‌ها نیز به گونه‌ای بیان‌گر یک مفهوم واحدند. پس واضح است که نگرش در موجودات بماهو موجودات هم کار یک دانش است.» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۹۰-۸۹).

این توضیحات نشان می‌دهد که وی بیش از آن‌که در صدد نفی اشتراک معنوی وجود باشد، در صدد تاکید بر این مطلب است که وجود را یک مفهوم کلی از سنخ جنس در نظر نگیریم.^۴ بدین ترتیب کم‌کم ردپایی از بحث تشکیک در فلسفه‌ی او مشاهده می‌شود و حتی در مواردی وی صریحاً تعبیر «موجودتر» یا «جوهرتر» را به کار می‌گیرد و می‌گوید:

«پس اگر صورت مقدم بر ماده و «موجودتر» از آن است، به همین دلیل بر «مرکب از هردوی آن‌ها» نیز مقدم خواهد بود.» و «بدین علت به نظر می‌رسد صورت و «مرکب از هر دوی آن‌ها» بیشتر از ماده، جوهر باشند.» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۶۹).

اما این مسئله در آثار خود ارسطو تبیین بیشتری نمی‌یابد و شاید مهم‌ترین توضیح آن همان کلام ابن رشد باشد که:

«دلالت لفظ موجود بر مقولات ده‌گانه نه به اشتراک لفظ است نه به نحو کلی متواطی، پس حالتی باقی نمی‌ماند مگر این‌که صدق آن به نحوی از انحصای تشکیک باشد و تشکیک یک نحوه دلالتی است که نسبت اشیا به شیء واحد نسبت تقدم و تأخر باشد.» (ابن رشد، ۱۳۷۵، ص ۳۴).^۵

شاید علت این‌که ارسطو علی‌رغم چنین عباراتی نتوانسته به نظریه‌ی تشکیک در وجود راه یابد، این باشد که نتوانسته به مفهوم وجود به عنوان امری فراتر از جوهر دست یابد. وی نه تنها هنگام بیان مهم‌ترین مسئله در حوزه‌ی تفکر، وجود را همان جوهر معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۰۸)؛^۶ بلکه هنگامی که با تعدد معانی وجود مواجه می‌شود باز هم تلقی جوهر از وجود وجود دارد و



چنین تلقی‌ای است که هم می‌تواند رگه‌هایی از تشکیک در ماهیت را در کلام وی بیروRAND (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۱۷)^۷ و هم زمینه‌ساز شکل‌گیری نظریه‌ی تشکیک در اعراض در میان مشائیان مسلمان شود.

۳- تشکیک در عرضی

در میان مشائیان مسلمان، سه قسم تمایز و کثرت خارجی معروف بوده است؛ نخست، جایی که دو شیء، هیچ‌گونه مشابهتی در حقیقت ذات خود ندارند و به تمام ذات متباینند، مانند کثرت بین سفیدی و تندی؛ دوم، جایی که دو شیء در بخشی از ذات خود مشترک و در بخش دیگری از حقیقت و ذات خویش متفاوتند، مانند کثرت انواع تحت جنس واحد مانند اسب و فیل، که در حیوانیت مشترکند اما در فصل خویش متفاوت می‌باشند؛ و سوم، جایی که در ذات و حقیقت خود مشترکند و تفاوت ناشی از امور خارج از ذات (عرضی) می‌باشد، مانند تفاوت زید و عمرو که در انسانیت مشترک، اما در مکان و زمان و امثال آن با هم متفاوتند.

اما تفاوت در مصداق یک مفهوم مشکک در هیچ یک از اقسام فوق نمی‌گنجد و باید تبیین جدیدی از آن ارائه می‌شد. شروع بحث در حوزه‌ی مباحث ماهیت و عدم امکان شدت و ضعف در خصوص مفاهیم ماهوی موجب شد که حکمای مشائی صریحاً به نفی تشکیک از ماهیات بپردازند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۷)^۸ و برای تبیین فلسفی امور متفاضل ناقص و کاملی که در جهان مشهود است قائل به تشکیک در اعراض شوند. مقصود از مفاهیم عرضی، مفاهیمی هم‌چون سفید و سیاه و گرم و سرد، که حاوی نسبتند و غالباً با واژه‌های مشتق از آنها یاد می‌شود و بر خلاف مفاهیم ذاتی مانند سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی، مستقیماً در خارج دارای ما به ازاء و مطابق نمی‌باشند. آنچه در خارج هست موضوع (ذات) و عرض است؛ به عنوان مثال آنچه در خارج است «جسم» و «سیاهی» است، نه خود سیاه. به تعبیر دیگر، تفاوت نه در ذات است و نه در خود عرض، بلکه در کیفیت عروض عرض بر ذات است که شدت و ضعف معنا پیدا می‌کند، مثلاً «معنای اشتداد سیاهی این است که موضوع و محل سیاهی (که سیاهی بر آن عارض شده) در سیاه بودنش شدت پیدا می‌کند نه این‌که خود سیاهی در سیاهی‌اش شدت یابد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۷-۴۶؛ و نیز: ۱۴۰۵، ج ۱،

اگر بخواهیم مطلب بهتر معلوم شود باید گفت از نظر مشائیان اوصافی همچون تقدم و تأخر، شدت و ضعف، زیاده و نقصان، کثرت و قلت، کمال و نقص، و امثال آنها از مقوله اضافه‌اند که نوعی عرض است که عارض بر افراد و مصادیق سایر مقولات همچون کمیت و کیفیت می‌شود و در نتیجه افراد مذکور از آن جهت که معروض این اضافه‌اتند متقدم و متأخر، شدید و ضعیف، زائد و ناقص، کثیر و قليل، کامل و ناقص، و خلاصه متفاضلند، درست همان‌گونه که سفیدی، که نوعی عرض است، عارض جسم می‌شود و جسم از آن جهت که معروض چنین عرضی است سفید است؛ با این تفاوت که، برای این‌که جسمی معروض سفیدی و در نتیجه سفید باشد، لازم نیست آن را با جسم دیگری مقایسه کنیم اما به دلیل ویژگی خاص اضافه، برای این‌که مثلاً فردی از مقوله‌ی کیفیت مانند سیاهی، معروض شدت و در نتیجه شدید باشد، لازم است آن را با سیاهی دیگری، از جهت بهره‌وری از خود حقیقت سیاهی مقایسه کنیم و فقط در چنین مقایسه‌ای است که سیاهی اول معروض شدت و متقابلاً سیاهی دوم معروض ضعف است و در نتیجه اولی نسبت به دومی سیاهی شدید و دومی (نسبت به اولی) سیاهی ضعیف است. بدین ترتیب تفاضل و کمال و نقص در عرض جز به معنای متفاضل و کامل و ناقص بودن موضوع آن نیست، پس شدت و ضعف و تفاضل افراد سیاهی نسبت به یک‌دیگر، به معنای شدید و ضعیف و متفاضل بودن سیاه‌هاست و مقصود از سیاه، موضوع سیاهی است، اما نه فی نفسه، بلکه از آن جهت که معروض سیاهی است، یعنی همان چیزی که به آن عرضی می‌گوییم. پس به طور کلی می‌توان گفت کمال و نقص در افراد ماهیت مستلزم تشکیک در عرضی است نه تشکیک در خود عرض.^{۱۰} خلاصه کلام این‌که مصداق کلی عرضی، مصداق بالعرض است، نه مصداق بالذات؛ یعنی در کلی عرضی از نسبتی که میان مصداق آن کلی برقرار می‌شود، حکایت می‌کند و چون نسبت یک مفهوم انتزاعی است دیگر خودش عینیت و ماهیتی ندارد و در نسبت شدت و ضعف پیدا می‌شود، نه در خود یک شیء و ماهیت آن.^{۱۱}





۴- تشکیک در ماهیت

در مقابل نظر حکمای مشاء، شیخ اشراق صریحاً قائل به تشکیک در ماهیت شد. در واقع پذیرش تشکیک در عرضی مستلزم مشکلاتی بود؛ از همه مهم‌تر این که تفاوت مذکور بین عرض و عرضی با توجه به این که هر دو این‌ها مفهومند و مفهوم از آن حیث که مفهوم است شدت پذیر نیست. بدین ترتیب شیخ اشراق با تأکید بر ماهیت امتداد در آثار مختلفش مخصوصاً در آثاری که با روی‌کرد مشائی تألیف کرده، مانند *تلویحات* (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲-۲۱) و *مطارحات* (همان، ج ۲، ص ۲۹۹) استدلالی برای اثبات تشکیک در ماهیت امتداد اقامه کرد؛ و بدیهی است که اگر فقط در یک ماهیت بتوان تشکیک را ثابت کرد بطلان مدعای حکمای مشاء در امتناع تشکیک در ماهیت معلوم می‌شود.^{۱۲} بدین ترتیب او نشان داد که تمایز منحصر به اقسام سه‌گانه‌ی معروف (تمایز به تمام ذات، تمایز به فصل، و تمایز به امور عرضی) نمی‌شود و لذا قسم جدیدی در تمایز باز کرد که همان تمایز تشکیکی است و تصریح کرد که تفاوت به نقص و کمال در هیچ یک از اقسام سه‌گانه‌ی فوق نمی‌گنجد؛ زیرا در همه‌ی موارد لازم می‌آید ذات شیء نسبت به مرتبه‌ی ناقص و کامل متواطی باشد، نه مشکک. چنان‌که گفتیم سهروردی متوجه شده بود که تفاوت کامل و ناقص، از نوع تفاوت در مفاهیم نیست؛ زیرا مفهوم از آن جهت که مفهوم است قابل تشکیک نیست، بلکه امتیاز به کمال و نقص نوعی امتیاز است که در متن یک حقیقت تحقق پذیرفته که آن حقیقت نسبت به مرتبه‌ی کامل و ناقص، مقول به تشکیک است؛ مثلاً تفاوت خط کامل و خط ناقص از ماهیت خط خارج نیست، تفاوت زمان متأخر از زمان متقدم خارج نیست، تفاوت حرکت کند از حرکت تند از ماهیت حرکت خارج نیست و نهایتاً تفاوت نور قوی از نور ضعیف از ماهیت نور خارج نیست و بدین ترتیب سهروردی گفت نقص و کمال در ماهیت اشیا یکی از انواع جدی تفاوت و تمایز است و نه تنها در مقوله‌هایی مانند کم و کیف، بلکه در خود مقوله‌ی جوهر، همه‌ی انحای تمایز راه دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۷-۲۶۵).^{۱۳}



۵- تشکیک در نور

کسانی که آثار سهروردی را مطالعه کرده‌اند می‌دانند که آثار وی به دو دسته‌ی اصلی تقسیم می‌شوند: نخست آثاری که بر مبنای سخنان مشائیان و در حال و هوای آن‌ها به بررسی مسایل فلسفی پرداخته است مانند *المطارحات* و *التلویحات*؛ و دوم، آثاری که در آن‌ها از فلسفه‌ی مشاء گذر کرده و فلسفه‌ی کاملاً اشراقی خود را پایه ریزی کرده است، که مهم‌ترین آن‌ها حکمه *الاشراق* می‌باشد. وی در این اثر مهم، نه تنها نظریه‌ی هیولی و صورت را- که رکن طبیعیات مشائیان است- رد می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۰-۷۴) بلکه از آن مهم‌تر، پس از آن‌که در آخرین مقاله از منطق حکمه *الاشراق*، رکن اصلی قرار دادن مفهوم وجود در فلسفه را مهم‌ترین مغالطه‌ی مشائیان می‌خواند^{۱۴} (همان، ص ۷۲-۶۴)، طرح جدیدی را در بخش فلسفی حکمه *الاشراق* پی می‌ریزد و مفهوم نور را اصل و رکن اصلی فلسفه‌ی خویش قرار می‌دهد و از آن پس، مباحث خود را نه در فضای وجود و ماهیت، بلکه در فضای نور ادامه می‌دهد^{۱۵} و در همان مقاله‌ی اول از بخش فلسفی حکمه *الاشراق* به نوعی بحث تشکیک در نور را مطرح می‌نماید. البته عنوان وی در این بحث، «تشکیک در نور» نیست، اما مفاد بحث همان مفاد بحث تشکیک است، یعنی این‌که اختلاف انوار مجرد به کمال و نقص و شدت و ضعف است و نه اختلاف نوعی و نه هیچ‌یک از تمایزات سه‌گانه‌ی مشائی (همان، ص ۱۲۱-۱۱۹ و ۱۷۰-۱۶۷).

سهروردی برای اثبات مدعایش دو استدلال ارائه کرده که در همان ادبیات اشراقی خود قابل فهم است. استدلال اول بدین قرار است:

اگر تفاوت در نور به کمال و نقص نباشد، به اختلاف اجزایی است که در نور هست، پس لازم می‌آید نور فی‌نفسه لا اقل دارای دو جزء باشد. آن‌گاه دو حالت قابل فرض است که هر دو مردودند:

الف. هر دو جزء غیر نوردند؛ پس باید جوهر غاسق و هیئت ظلمانی باشد و معلوم است که مجموع این دو نمی‌تواند نور فی‌نفسه باشد.

ب. یکی نور است و دیگری غیر نور؛ که در این صورت غیر نور مدخلیتی در حقیقت نوری ندارد و نور همان اولی است (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹؛ شهرزوری،





۱۳۷۲، ص ۳۱۲-۳۱۱؛ قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۰۴).
استدلال دوم او این است که:

اگر اختلاف انوار مجرد در حقیقتشان باشد [یعنی اختلاف نوعی و غیر تشکیکی داشته باشند] آن‌گاه هر نور مجردی مرکب از نوریت و امر دیگری است و آن امر دیگر، یا هیئتی است [عارضی] در نور مجرد، یا نور مجرد هیئتی [عارضی] در آن است یا هر یک قائم به ذات و مستقل از دیگری است و این هر سه باطل است؛ زیرا:

الف. اگر آن هیئت [عارضی] در نور مجرد باشد، خارج از حقیقت نوریه است؛ زیرا هیئت شیء تحصلی در شیء ندارد مگر بعد از آن‌که به عنوان یک ماهیت مستقل در عقل تحقق پیدا کند، پس حقیقت به واسطه‌ی آن مختلف نمی‌شود.

ب. اگر نور مجرد هیئتی [عارضی] در آن باشد، لازم می‌آید نور مجرد، نور مجرد نباشد بلکه جوهر غاسقی باشد که در آن نور عارضی هست و این خلاف فرض است.

ج. اگر هر دو مستقل باشند پس هیچ امتزاج و اتصالی بین آن‌ها نیست، پس تعلقی بین آن‌ها نیست که بخواهیم بگوییم موجب اختلاف در حقیقت نور مجرد است (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۲۰؛ شهرزوری، پیشین، ص ۳۱۴-۳۱۲؛ قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۰۵).

شهرشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۶- تشکیک در وجود

با آمدن ملاصدرا، بحث، صبغۀ دیگری به خود گرفت. ملاصدرا، شاید به تبع استادش میرداماد، برای پروراندن حکمت اشراقی، نیازی به کنار گذاشتن حکمت مشائی نمی‌دید و قصد نداشت که از مفاهیم سنتی وجود و ماهیت چشم بپوشد و ادبیات تازه‌ای را در مقابل مشائیان مطرح نماید؛ بلکه کار مهم خود را تبیین رابطه‌ی وجود و ماهیت از طریق نظریه‌ی اصالت وجود می‌دید. با طرح بحث اصالت وجود و بیان این‌که حقیقت شیء وجود اوست نه ماهیتش، جریان بحث دچار تغییری جدی شد و مدار بحث از ماهیت به وجود منتقل گردید. ملاصدرا، هم نقدهای حکمای مشاء بر تشکیک در ماهیت را وارد دانست (صدرا، بی‌تا ب، ص



۲۹۴) و حتی در *اسفار تشکیک* در ذاتی را به معنای تشکیک ماهوی صریحا رد کرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۱):^{۱۶} و هم نشان داد که نقدهای حکمای اشراق بر تشکیک در عرضی وارد است و تشکیک در عرضی سخن صوابی نیست (الشواهد الربوبیه، ص ۱۳۵) و لذا تشکیک در ذاتی را به معنای تشکیک در حقیقت شیء (= وجود آن، نه ماهیتش) پذیرفت (صدرالمآلهین، *اسفار*، ج ۱، ص ۴۳۳ و ج ۲، ص ۶۲) و نشان داد فلاسفه‌ی مشاء یا باید تشکیک در ذاتی را بپذیرند یا از تشکیک در عرضی هم چشم‌پوشند، چرا که قبول تشکیک در عرضی و رد تشکیک در ذاتی با هم سازگار نیست (صدرالمآلهین، *اسفار*، ج ۱، ص ۴۳۰). او نشان داد که اقدام حکمای مشاء در نفی تشکیک ذاتی و پذیرش تشکیک در عرضی تنها معنای قابل دفاعش این است که تشکیک را از مفهوم بماهو مفهوم (چه کلی ذاتی باشد و چه کلی عرضی) سلب کنیم و تفاوت و شدت و ضعف و کمال و نقص را به خصوصیت‌های فردی ارجاع دهیم که نهایت این سخن همان است که وجود و درجات عینی وجود است که موجب امتیاز و جدایی مجردات از یکدیگر از حیث کمال و نقص می‌شود (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۶۱) و بدین ترتیب نظریه‌ی تشکیک در وجود را مطرح کرد. او همچنین نشان داد ادله‌ی شیخ اشراق در اثبات تشکیک در نور هم قابل مناقشات جدی هستند و تنها راه‌رهایی از مناقشات مذکور این است که نور را همان وجود بدانیم.^{۱۷}

نکته‌ی قابل توجه این است که تا زمان ملاصدرا، بحث اصلی بر سر تبیین نوع خاصی از کثرت واقع در عالم بود؛ مسئله این بود که تکلیف کلی مشکک چه می‌شود؟ آیا علاوه بر سه نوع کثرت مشهور و مورد قبول مشائیان، نوع دیگری از کثرت، به نام کثرت تشکیکی، که ناشی از تحقق تفاضل در حقیقت واحد بود، وجود دارد یا نه؟ در واقع پاسخ‌هایی که در نظام‌های فلسفی پیش از ملاصدرا وجود داشت صرفا برای توجیه و تبیین امور متفاضل و کامل و ناقصی بود که در جهان موجودند. اما ملاصدرا در همین‌جا توقف نکرد، بلکه سؤال مذکور را در باره‌ی کل واقعیت مطرح نمود؛ در حقیقت سؤال او بدین صورت در آمد که: آیا ممکن است در خارج بیش از یک حقیقت وجود نداشته باشد که به نحو تشکیکی متکثر شده باشد؛ به تعبیر دیگر آیا حقیقت خارجی وجود، یک حقیقت واحد مشکک



است یا در خارج حقایق منکثر متباینی داریم؟

این طرح جدید مسئله، موجب شد که مسئله‌ی تشکیک که یک بحث نسبتاً فرعی در فلسفه‌های پیشین بود به یکی از دو مسئله‌ی اصلی در حکمت متعالیه (یعنی در عرض مسئله‌ی اصالت وجود) تبدیل شود و تقریباً بر تمامی مباحث این مکتب فلسفی سایه افکند. در واقع، طرح این چینی این مسئله، بحث تشکیک را به یک بحث پردامنه تبدیل کرد، بدین صورت که:

۱. محل اصلی بحث تشکیک، حوزه‌ی امور متفاضل بود، اما این نوع طرح مسئله موجب شد که مسئله‌ی تشکیک وجود بر تمامی کثرات عالم سایه افکند. بدین ترتیب این مسئله پیش می‌آمد که آیا کثرات عرضی‌ای که هیچ نوع رابطه‌ی طولی و تفاضلی‌ای با هم ندارند، با این نظریه قابل توجیهند، یا بحث تشکیک نفیاً و اثباتاً نمی‌تواند به اظهار نظری در خصوص آن‌ها بپردازد.

۲. ورود بحث تشکیک به عرصه‌ی مباحث وجودشناسی از جهت دیگری نیز موجب شد که این بحث از یک بحث نسبتاً حاشیه‌ای به یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که در فلسفه‌های پیشین وجود داشت تبدیل شود؛ در واقع اولین سؤال فلسفی که تاریخ فلسفه‌های موجود برای ما حکایت می‌کند سؤال از وحدت و کثرت واقعیت و تبیین آن‌دو است. یونان باستان به عنوان زادگاه فلسفه شاهد طیفی از آرا در این باب بود، طیفی که از هراکلیتوس (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۲۴-۷۱)^{۱۸} و از وی مهم‌تر، دموکریتوس و لئوکیپوس (همان، ج ۹، ص ۲۹-۲۷ و ۳۲) که اصل را بر کثرت گذاشته بودند، تا پارمنیدس و زنون که طرفدار وحدت محض بودند و هرگونه حرکت و کثرتی را نفی کرده و آن را خیال اندر خیال می‌دانستند (همان، ج ۶، ص ۲۱۴-۲۱۲) کشیده شده بود. به همین لحاظ است که برخی خاستگاه اصلی تشکیک را نه صرفاً در بحث از کلی مشکک، بلکه در مباحثی که پیرامون وحدت و کثرت واقعیت عالم مطرح است، جست‌وجو می‌کنند و نظریه‌ی تشکیک وجود را آخرین راه حل در میان راه‌هایی که تاکنون برای تبیین ربط و نسبت بین وحدت و کثرت مطرح شده است معرفی می‌کنند، راه حلی که به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت فتوا می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۹-۵۸).





۳. این نظریه‌ی چون علاوه بر حقیقی دانستن کثرت، وحدت را هم حقیقی می‌داند، نوعی نظریه‌ی «وحدت وجود» هم قلمداد شده است. با توجه به این‌که از حدود چهار قرن قبل از ملاصدرا، در میان عرفا نظریه‌ای به نام «وحدت وجود» مطرح شده بود، بحثی در گرفت که ربط و نسبت این دو نظریه با هم چیست. برای تمییز این دو به تدریج نظریه‌ی عرفا را وحدت شخصی وجود و این نظریه به وحدت تشکیکی وجود معروف شد و جالب این‌جاست که خود ملاصدرا خود را طرفدار نظریه‌ی عرفا معرفی می‌کرد؛ درحالی‌که عرفا صریحاً کثرت در وجود را نفی می‌کردند. بعدها پیروان حکمت متعالیه دو دسته شدند: برخی مانند حکیم سبزواری و آقا علی مدرس اصرار داشتند که وحدت تشکیکی وجود تنها تبیین فلسفی و معقول از نظریه‌ی وحدت وجود عرفاست و برخی مانند آقا محمد رضا قمشه‌ای و تابعانش گفتند ملاصدرا وحدت تشکیکی وجود را صرفاً از جنبه‌ی تعلیمی و به عنوان پلی برای رسیدن به وحدت شخصی وجود مطرح کرده است.

۴. هم‌چنین تشکیک در وجود موجب پیدایش نظرات متعدد دیگری در حوزه‌های مختلف فلسفه گردید و براهین جدیدی نیز برای اثبات پاره‌ای از مدعیات پیشین فلاسفه تدارک دید که تفصیل آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد.

۷- مخالفان تشکیک در وجود

طبیعی است که این نظریه همانند هر نظریه‌ی فلسفی دیگری مخالفانی هم پیدا کند خصوصاً به خاطر ربط و نسبتی که نظریه‌ی تشکیک وجود با نظریه‌ی وحدت وجود داشت. مهم‌ترین مخالفی که به اظهار نظر در این زمینه پرداخت، قاضی سعید قمی (دینانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۴۰-۳۳۹) است. وی از شاگردان ملا رجبعلی تبریزی (م. ۱۰۸۰ ق.) است که مهم‌ترین جریان فلسفی مخالف ملاصدرا را تشکیل می‌داده است. البته مخالفت این جریان با تشکیک وجود، نه ناشی از یافتن اشکالاتی در اصل این نظریه، بلکه ناشی از مخالفت با برخی از مقدمات فلسفی آن بوده است. این افراد مخالف اصالت وجود و طرفدار اصالت ماهیت بوده‌اند، چرا که اصالت وجود مستلزم قول به اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن است و آن‌ها قول به اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن را شرک و موجب تشبیه قلمداد می‌کردند و معتقد به تباین مطلق بین واجب و ممکن و در



واقع نوعی تعطیل در شناخت خدا بوده‌اند (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۱-۶۴؛ ۱۴۱۵، ص ۲۴۴-۲۴۳ و ۲۲۵)؛ و در حقیقت چنان‌که برخی از محققان گفته‌اند: انگیزه‌ی اصلی این منکران بیشتر انگیزه‌ی دینی بوده است تا انگیزه‌ی فلسفی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۶-۴۳۷) و بدیهی است که بحث اصلی با آن‌ها نه در حوزه‌ی تشکیک، بلکه در حوزه‌ی اصالت وجود- و حتی شاید بهتر باشد که بگوییم در حوزه‌ی خداشناسی و بحث اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن- باید مطرح گردد و لذا در این‌جا به همین مقدار بسنده می‌کنیم.^{۱۱} و فقط اشاره می‌کنیم که ظاهراً به خاطر همین نوع ایرادات بود که بعدها پیروان حکمت صدرایی سعی کردند نشان دهند عدم پذیرش اشتراک معنوی وجود مشکلات مهم‌تری را در حوزه‌ی مباحث خداشناسی پدید خواهد آورد (مثلاً: سبزواری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۰).

غیر از جریان فوق افراد دیگری نیز پیدا شدند که به مخالفت با تشکیک پرداختند. آقا حسین خوانساری (م. ۱۰۹۸ ق.) از این جمله است. وی که در علوم معقول مدتی شاگردی میر فندرسکی را کرده بود، در حاشیه‌ای که بر پاره‌ای از شروح کتاب *الاشارات و التنبیها* ابن‌سینا نوشته، پس از این‌که صریحاً موضعی اصالت ماهیتی گرفته، به نفی و در واقع غیر قابل فهم بودن تشکیک در وجود اشاره می‌کند. وی برخلاف جریان فکری ملا رجبعلی تبریزی، اشتراک معنوی وجود را می‌پذیرد (خوانساری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۵-۸۲) و سپس اصالت توأمان وجود و ماهیت را بدیهی‌البطلان معرفی می‌کند و با نفی اصالت وجود، به پذیرش اصالت ماهیت رو می‌آورد. دلیل وی برای این موضع‌گیری، آن است که به نظر وی، با پذیرش اصالت وجود، فرقی بین وجود خاص ممکنات و وجود واجب باقی نمی‌ماند. سپس توضیح می‌دهد که ملاصدرا، فرق وجود واجب و ممکن را در شدت و ضعف دانسته است و صریحاً اعلام می‌کند که این سخن سخنی نامفهوم است و چه بسا قائلش هم نفهمیده که چه می‌گوید (همان، ص ۸۶).^{۲۰} در واقع می‌توان گفت ایشان نتوانسته تفاوت وجود بغیره و وجود لغیره را درک کند و تنها اشکال وی بر تشکیک وجود، اشکال تصویری است و این مطلبی است که خود وی در صفحاتی بعد تصریح می‌کند که:



«این دیدگاه که اختلاف وجودات به شدت و ضعف است، امری است^{۲۱} که ما حقیقتش را نفهمیدیم و بی‌تردید که ظاهرش قول فاسدی است و چه بسا باطنی دارد که ما درک نکردیم و بدان نرسیدیم و حرف ما با این‌ها آن است که اولاً تصویر قابل فهمی از آن ارائه دهند و ثانیاً آن را با برهان عقلی، نه فقط درک شهودی خودشان، برای ما اثبات کنند.»^{۲۲} (همان، ص ۹۱).

خلاصه‌ی کلام این‌که در مقایسه‌ی آرای وی با جریان ملا رجبعلی می‌توان گفت آن‌ها به خاطر نپذیرفتن وحدت [تشکیکی] وجود، به نفی اصالت وجود پرداختند و وی به خاطر نپذیرفتن اصالت وجود، به نفی وحدت تشکیکی وجود پرداخت.

در سده‌ی اخیر نیز محمد صالح حائری مازندرانی با نگارش کتاب حکمت بوعلی به نقد آرای ملاصدرا خصوصاً اصالت وجود و به تبع آن وحدت [تشکیکی] وجود پرداخت. وی که مطلقاً تفاوتی بین وحدت وجود ملاصدرا و وحدت وجود عرفاً نمی‌گذاشت و هر دو را به یک اندازه کفر آمیز می‌دانست! (حائری مازندرانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۵۹ و ۳۸۵) سعی کرد علاوه بر انکار اصالت وجود (همان، ۸ و ۳۶۲ و ۳۷۵ و ۳۸۵) ایرادی نیز در یکی از ادله‌ی تشکیک در وجود بیابد و لذا در استحالته‌ی انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباینه مناقشه کرد (همان، ص ۳۷۵) که بعدها مصباح یزدی همین ایراد را از زاویه‌ی دیگری مطرح کرد و این دلیل را کنار گذاشت و تشکیک را به خاطر سایر ادله‌اش پذیرفت، و البته به آن ایراد هم پاسخ‌هایی داده شده است.

۸- نتیجه گیری:

جدای از پاره‌ای مباحث فلسفی، مانند بحث از تقدم و تأخر یا بحث از واحد و کثیر، مهم‌ترین خاستگاه بحث تشکیک از نظر پیروان حکمت متعالیه، بحث کلی مشکک بود که ابتدا در حوزه‌ی منطق و در خصوص چگونگی مفاهیم شدید و ضعیف مطرح شد. به تدریج فلاسفه به تلاش برای تبیین فلسفی مصادیق این دسته از مفاهیم پرداختند. در فلسفه برای تبیین تفاضل موجود در مصادیق این‌گونه مفاهیم - یعنی در موجوداتی که مفهومی با شدت و ضعف بر آن‌ها صدق



می‌کند- چند گام برداشته شد: گام اول، قول به تشکیک در اعراض؛ و گام دوم، قول به تشکیک در ماهیت؛ و گام سوم، قول به تشکیک در نور بود که با توجه به خلل‌های موجود در همهی این تبیین‌ها که شاید ناشی از نوعی تفکر ماهوی حاکم بر آن‌ها بود، نهایتاً ملاصدرا گام آخر را برداشت و به تشکیک در وجود رسید.

همچنین معلوم شد که تا پیش از ملاصدرا بحث تشکیک صرفاً برای توجیه امور متفاضل و کامل و ناقصی بود که در جهان خارج موجودند. اما صدرالمتألهین به این مقدار اکتفا نکرد، بلکه سؤال مذکور را در باره‌ی کل واقعیت خارجی مطرح نمود و بدین ترتیب آن را به یکی از مهم‌ترین سؤالات عرصه‌ی وجود شناسی تبدیل کرد که نه تنها لوازم و نتایج متعددی در حوزه‌ی مباحث فلسفی بر جای گذاشت، بلکه موجب باز شدن پای برخی مباحث و مناقشات عرفانی به وادی مباحث فلسفه نیز گردید.

بحث تشکیک در وجود همانند هر مسئله‌ی فلسفی مخالفانی پیدا کرد و عمده مخالفت آن‌ها با این بحث، یا به خاطر عدم تصور صحیح مسئله بود، و یا این‌که چون آن را مبتنی بر اصالت وجود و اشتراک معنوی بین واجب و ممکن می‌دیدند، آن را نوعی وحدت وجود کفرآمیز تلقی می‌نمودند که در واقع نوعی انگیزه‌ی دینی موجب این مخالفت شد، تا انگیزه‌ی فلسفی؛ و برای همین بعدها پیروان حکمت صدرایی، نه فقط به ارائه‌ی پاسخ فلسفی به اشکالات فوق پرداختند، بلکه سعی کردند نشان دهند که این مخالفت مشکلات بیشتری در حوزه‌ی مباحث خداشناسی ایجاد می‌کند.

گروه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها:

۱. در باره‌ی سرّ نام‌گذاری آن به مشکک هم گفته شده که لفظ به متحد‌المعنی و متکثر‌المعنی تقسیم می‌شود؛ و لفظ متکثر‌المعنی را «مشترک» می‌نامند؛ و کلی غیر متواپی با آن که معنایش واحد است اما چون صدق آن به تفاوت است، شنونده را در متحد‌المعنی یا متکثر‌المعنی بودن به شک می‌اندازند، زیرا وجود مصادیق مختلف، گمان معانی متعدد را تقویت می‌کند و وجود قدر جامع مشترک بر وحدت معنا دلالت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۴۶-۵۴۵).

۲. بحث فلسفی دیگری که در میان فلاسفه‌ی مسلمان به نوعی زمینه ساز بحث



تشکیک گردید، بحث نحوه‌ی تقابل وحدت و کثرت بود. یکی از مسائلی که از ابتدا بین فلاسفه و حتی برخی متكلمان محل بحث بود این بود که تقابل بین واحد و کثیر (یا وحدت و کثرت) چه نوع تقابلی است؟ در منطق و فلسفه چهار قسم تقابل معروف است: تناقض، تضاد، تضایف، و عدم و ملکه؛ اما دریافتند تقابل بین واحد و کثیر به هیچ یک از این چهار قسم بر نمی‌گردد و تبیین آن محل مناقشات فلسفی واقع شد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۶ و ۱۸۸؛ ایچی، ۱۳۷۰، ص ۷۹) تاحدی که سهروردی قسم پنجمی به اقسام تقابل افزود و در واقع تقابل واحد و کثیر را قسم جدیدی دانست (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۱۷). ملاصدرا ظاهراً در برخی آثارش این سخن را می‌پذیرد (۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۶) ولی با توجه به این که برخلاف ابن‌سینا (بی‌تا، ص ۳۰۳) و همانند سهروردی، (۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸؛ و نیز: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۶-۱۵۵) معتقد شده بود که کثیر هم از اقسام موجود بما هو موجود است و از طرف دیگر به تساوق وحدت و وجود قائل بود، بدین جا رسید که ما به الاختلاف واحد و کثیر به ما به الاشتراک آن‌ها برمی‌گردد و بدین ترتیب صریحاً اعلام کرد که می‌توان تشکیک را به عنوان نظریه‌ی وحدت در عین کثرت پذیرفت یعنی واحد و کثیر نه تنها تقابل بالذات ندارند بلکه گاه (در خود وجود) عین یکدیگر می‌شوند و در واقع دایره‌ی بحث فلسفی تشکیک را که ابتدا نزد شیخ اشراق فقط در حوزه‌ی امور متفاضل (شدید و ضعیف، کامل و ناقص) مطرح بود، بسط داد و معیار عامتری برای تشکیک مطرح نمود که همان ارجاع ما به الاختلاف به ما به الاشتراک بود؛ شارحان وی تأکید کردند که چون بر اساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه، اختلاف واحد و کثیر اختلاف تشکیکی است، نیازی نیست که قسم پنجمی بر اقسام چهارگانه‌ی تقابل بیفزاییم، زیرا که بین مراتب تشکیکی تقابلی در کار نیست. ر.ک: طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۶.

۳. به نظر ایشان به همین دلیل است که فلاسفه‌ی غرب تاکنون نتوانسته‌اند حقیقت آن را به خوبی درک کنند (حائری یزدی، آفاق فلسفه، ص ۷۷-۷۶).

۴. وی درجایی تصریح دارد که وجود، جنس نیست: «ممکن نیست که واحد یا موجود، جنس برای موجودات باشد؛ زیرا هریک از فصل‌های هر جنسی باید هم دارای وجود و هم واحد باشد، اما ممکن نیست که نه انواع یک جنس بر فصول خاصه آن‌ها حمل شوند و نه جنس بدون انواع آن حمل شود؛ پس اگر واحد یا موجود جنس باشند



هیچ فصلی واحد یا موجود نخواهد بود.» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۶۹)

۵. «ولم یکن اسم الموجود يدل على المقولات العشر باشتراك المحض و لا بتواطؤ فلم یبق ان يدل علیها الا بضرب من ضروب التشکیک و هی دلالة الاسماء التي علی اشياء نسبت الی شیء واحد نسبة التقديم و التأخیر.»

۶. «در واقع آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و همیشه مایه‌ی سرگشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟»

۷. «چیستی (to ti esti) به یک گونه بر جوهر دلالت می‌کند و به گونه‌ی دیگر بر هر یک از مقولات؛ درست به همان سان که واژه‌ی هست (to estin) در باره‌ی همه چیز صدق می‌کند اما نه به نحوی یکسان، بلکه در باره‌ی برخی به نحو اولی و در باره‌ی برخی دیگر به نحو ثانوی؛ بدین‌سان چیستی به طور مطلق در باره‌ی جوهر صدق می‌کند و به طور مقید در باره‌ی چیزهای دیگر.»

۸. در میان حکمای مشائی دو استدلال در نفی تشکیک از ماهیت یافت می‌شود. استدلال اول که در آثار ابن سینا هم آمده است، (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۷) این است که مثلاً دو سیاهی شدید و ضعیف را در نظر می‌گیریم. تفاوت این‌ها یا به تمام ذات است یا به فصل یا به امور عرضی. سپس گفته می‌شود که این تفاوت به تمام ذات نیست چون این‌ها به هر حال دو فرد از ماهیت سیاهی‌اند، یعنی سیاهی ماهیت جنسی یا نوعی مشترک بین آن‌هاست. تفاوت به امور عرضی هم نیست؛ زیرا آن دو در سیاهی شدت و ضعف دارند، یعنی امر مشترک بین آن دو از آن جهت که شدید و ضعیف (متفاوت) است همان سیاهی است که ماهیت مشترک بین آن‌هاست. پس تمایز آن‌ها به فصل است. این استدلال را بعد از ابن سینا، تفتازانی (۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۳)، قوشچی (بی‌تا، ص ۲۴۰) و لاهیجی (بی‌تا، ص ۴۰۷) شرح و بسط بیشتری داده‌اند. استدلال دوم که ملاصدرا (بی‌تا ب، ص ۲۳۲) و آقا علی مدرس (۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۷) صریحاً به ابن سینا نسبت داده‌اند ولی در آثار وی یافت نشد این است که: اگر کامل از آن جهت که کامل است فرد ماهیتی باشد، ممکن نیست متوسط و ناقص فرد آن ماهیت باشند و بالعکس. (برای تفصیل این دو استدلال مشائیان و تقریرهای مختلف آن‌ها و نقدهای شیخ اشراق بر آن‌ها و پاسخ‌های آن‌ها به وی؛ ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۹۸-۶۹).



۹. «فان السواد لا یقبل اشد و اضعف بل الشیء الذی هو سواد بالقیاس عند شیء هو بیاض بالقیاس الی الآخر و کل جزء من السواد یفرض فلا یقبل الاشد و الاضعف فی حد نفسه.»

۱۰. لازم به ذکر است که توضیح مطلب به این بیان، نه در کلمات ابن‌سینا با صراحت آمده و نه وی برای توجیه تفاضل و تشکیک از این بیان استفاده کرده است، گرچه مضامین آن در برخی از سخنان وی یافت می‌شود (مثلاً: ۱۳۷۹، ص ۴۶، ۴۷ و ۷۳) اما فیلسوفان مشائی پس از وی، در واقع برای دفع اشکالاتی که حکمای اشراقی بر مدعای ابن‌سینا (نفی تشکیک در ذات) گرفته‌اند این بیان را بدین صورت به کار گرفته‌اند و در حقیقت بدین طریق مدعای ابن‌سینا را تکمیل کرده‌اند (خصوصاً: میرداماد، مصنفات، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۳۹).

۱۱. آنچه بیان شد تفسیر مشهور از تشکیک در عرضی است. تفسیر غیر مشهوری هم از تشکیک در عرضی وجود دارد که مبتنی بر این است که خود سفیدی و سیاهی و سردی و گرمی و امثال آن‌ها همه مفاهیمی عرضی‌اند و طبعاً تشکیک در عرضی به معنای تحقق تفاضل در همان حیثیتی از واقعیت است که مفهوم سفیدی یا سیاهی یا گرمی یا سردی از آن حکایت دارد. در واقع این تفسیر مبتنی بر این است که مثلاً سفیدی، ماهیت و مفهومی ذاتی نیست، بلکه مفهومی عرضی است. تنها قائلان این نظریه، خواجه نصیرالدین طوسی (شرح‌الاشارات، ج ۲، ص ۳۵-۳۴) و تفتازانی (۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۲) می‌باشند و به قدری این تفسیر مهجور است که حتی ملاصدرا در هیچ یک از آثار خود به آن اشاره‌ای نکرده است. برای تفصیل این دو تفسیر مشهور و غیر مشهور از تشکیک در عرضی و نقض و ابرام‌های وارد بر آن و موضع ملاصدرا در خصوص آن‌ها؛ رک: عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹-۱۳۵.

۱۲. خلاصه‌ی استدلال به قرار ذیل است: دو خط الف و ب به طول‌های متفاوت مثلاً ۲۰ و ۳۰ سانتی‌متری را در نظر می‌گیریم؛ چون هر دو امتدادند، پس تمایز به تمام ذات ندارند؛ زیرا ماهیت مشترکی (امتداد) دارند. مقدار مورد اختلاف (۱۰ سانتی‌متر) هم یک امتداد است، پس ما به الامتیاز آن‌ها همان ماهیت مورد اشتراک آن‌هاست، نه امری عرضی و نه بخشی از ذات (فصل) آن‌ها (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰۰-۲۹۹). واضح است که این استدلال به افراد متفاضل ماهیت واحد اختصاص ندارد، اما علت تأکید وی بر





ماهیت امتداد این است که به نظر همه‌ی فلاسفه‌ی مشائی، امتداد (کمیت متصل یک بعدی) یک ماهیت نوعی است و چنین نیست که هر مقدار دارای اندازه‌ی خاص، نوعی باشد غیر از امتدادی با اندازه‌ی دیگر؛ در حالی که مثلاً در کیفیات یا کم منفصل، مشائیان سیاهی و عدد را ماهیت جنسی می‌دانند و اختلاف سیاهی‌های مختلف را اختلاف به فصول می‌شمرند. برای تفصیل بحث شیخ اشراق و نقض و ابرام‌های نظریه‌ی وی، خصوصاً از نظر ملاصدرا؛ رک: عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰-۱۰۰.

۱۲. برای بحثی جدی و عمیق در خصوص مباحث بین حکمای اشراق و مشاء در باره‌ی امکان یا عدم امکان تشکیک در ماهیت؛ رک: صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۰۷-۴۷۷.

۱۴. وی پس از بحث مفصلی در باب اعتباری بودن مفهوم وجود می‌گوید: «ثم ان بعض اتباع المشائین بنوا کل امرهم فی الالهیات علی الوجود...» (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۷) و این دیدگاه را شدیداً به چالش می‌کشد.

۱۵. البته ظاهراً پیروان شیخ اشراق لزوماً چنین نگاهی نداشته‌اند و در منظر برخی از آن‌ها تشکیک در نور همان تشکیک در ماهیت است. نه سنجی جدید. مثلاً قطب‌الدین شیرازی در ذیل همین مباحث سهروردی مطلب را چنین شرح می‌دهد: «مهمترین دلیل مشاء در اعتقاد به اختلاف نوعی عقول و انوار مجرد این بوده که اگر این‌ها از نوع واحد باشند، هیچ ملاک و اولویتی نمی‌ماند که کدام، علت دیگری باشد زیرا همگی در حقیقت واحدشان مشترکند و آن‌گاه این‌که یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم ترجیح بلامرجح خواهد بود و پاسخی که شیخ اشراق به استدلال‌های فوق می‌دهد این است که این اشکال زمانی لازم می‌آید که عقول و انوار هم در نوعیت واحد باشند و هم در مرتبه وجودیشان، و شیخ اشراق نشان داده که این انوار علی‌رغم نوعیت واحد، در مراتب وجودی به لحاظ کمال و نقص مختلفند و در واقع، تشکیک در ماهیت محال نیست.» (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۰۳). در این تقریر واضح است که انوار صرفاً جایگزین عقول شده‌اند و تشکیک در ماهیت نیست و این‌گونه تقریر حتی در میان معاصران نیز دیده می‌شود. (مثلاً: دینانی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۰-۲۶۵ و ۲۷۹-۲۷۷).

۱۶. ملاصدرا ظاهراً در مبحث تشکیک در اسفار (۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۲۷) و مبحث ماهیت آن (۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۱-۱) و در شرح الهدایه الاثیری (بی‌تا الف، ص



۳۰۵-۳۰۲) قائل به جواز تشکیک در ماهیت شده است، اما حقیقت این است که ماهیت در این موارد باید به معنای ما به الشيء هو هو (همان حقیقت شیء) باشد، نه ماهیت در مقابل وجود، خصوصاً که در سایر کتب و رسالاتش صریحاً به امتناع تشکیک در ماهیت فتوا داده است، مثلاً در: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳؛ ج ۶، ص ۲۲-۲۰؛ ۱۲۸۲، ص ۲۴؛ بی‌تا ب، ص ۲۹۴. تفصیل این مباحث در عبودیت (۱۲۸۳، ص ۱۳۰-۱۱۲) آمده است. لازم به ذکر است که این دیدگاه، یعنی نفی تشکیک از ماهیت امری است که در پیروان ملاصدرا تثبیت شده است؛ مثلاً: سبزواری، ۱۲۸۰، ج ۲، ص ۱۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۲؛ آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲.

۱۷. مناقشه‌ی ملاصدرا در استدلال اول این است که: از این که جزء، نور فی‌نفسه نباشد لازم نمی‌آید که لزوماً ظلمت (جوهر غاسق) یا منظم فی‌نفسه (هیئت ظلمانی) باشد؛ زیرا ممکن است به حسب ماهیت هیچ یک از این دو نباشد، هر چند که در نفس الامر از یکی از آن دو جدا نباشد مثلاً مفهوم حیوان مرکب از دو امری است که هیچ یک در حد ماهوی خود حیوان نیستند و به لحاظ وجودی حیوانند. (ملاصدرا، بی‌تا ب، ص ۳۰۴) و مناقشه‌ی وی در استدلال دوم این است که لازم نیست که اگر یکی از آن دو نور نباشد مدخلی هم در حقیقت نوریه نداشته باشد؛ زیرا ممکن است به لحاظ مفهومی خارج از نور باشد اما مقوم در تحقق آن باشد مانند فصل برای جنس؛ زیرا لازم نیست که غیر نور فقط ظلمت باشد که مقوم بودنش برای نور محال باشد (همان، ص ۳۰۵) و نتیجه می‌گیرد که: «خلاصه این‌که اگر مفهوم کلی نور مورد نظر است، می‌تواند در تحصیلش محتاج غیر نور باشد و اگر حقیقت نوریت مورد نظر است که یک نحوه وجود عینی است و نورها در نوریتشان به واسطه‌ی وجودشان است که شدید و ضعیف می‌شوند پس امر به حقیقت وجود برمی‌گردد.» (همان)

۱۸. البته آرای هراکلیتوس به گونه‌های مختلفی شرح شده است. برخی معتقدند که وی در عین حال که به سیلان دائم اشیا (که نوعی کثرت محض است) اعتقاد دارد، اما به خاطر پذیرش لوگوس، به نوعی قائل به وحدت تمام اشیا نیز هست (بریه، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۷۱؛ و نیز گاتری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۶۹ و ۱۲۵).

۱۹. نظرات این جریان فلسفی و مناقشات بین آن‌ها و جریان حکمت متعالیه در آثار زیر به تفصیل مورد بررسی واقع شده است: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰-۱۸۷؛



۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۲۷؛ ۱۳۷۷، ص ۳۶۲-۳۳۵.

۲۰. عبارت وی بدین قرار است: «... القول بتحقيق احدهما الماهيه والآخر الوجود مخالف للبديهه بل لايد من كون احدهما منتزعا من الآخر فإما أن يقال بإنتراعيه الوجود كما هو المشهور و هو المطلوب او بإنتراعيه الماهيه و حقيقه الوجود كما هو رأى بعض و هذا ان لم يدع انه خلاف البديهه يشكل الأمر عليه بإعتبار الفرق بين الوجودات الخاصه و بين الواجب إذ الوجودات الخاصه فى الممكنات ايضا يلزم حينئذ ان يكون واجبه اذ مناط الواجبيه ليس الا كون الشيء وجودا قائما بذاته و ما يقال فرق بينهما بإعتبار انها مفاضه و مجعوله، فليس الا القول بأنها يصير موجوده من الجاعل فينقل الكلام الى هذا الموجوديه؛ و الفرق بإعتبار الشده و الضعف و ان تلك الوجودات مراتب الوجود الذى هو عين ذات الواجب و تنزلاته كما قاله بعض فشىء لايفهمه نحن و كان قائله أيضا ما فهمه والله اعلم.»

۲۱. البته وی در این جا این سخن را هم در مورد دیدگاه ملاصدرا و هم در مورد قول عرفا (وحدت وجود و موجود) مطرح کرده و این نشان می دهد که اولاً وی، برخلاف ملارجبعلى و پیروانش، این ها را دو نظر متفاوت می دانسته است.

۲۲. «و اما الطريق الذى نقلنا عن بعض فى اثناء الكلام من كون الوجود و الموجود مختلفا بالشده و الضعف ... فامر لانفهمه بحقيقته و لانعلم ان مرادهم ماذا و لاریب أن ظاهره فاسد ظاهرا و لعل له باطن لاتدرکه و ما وصلنا اليه و الكلام معهم فى مقامين: الاول تصوير ما ذهبوا اليه و الثانى اثباته بالبرهان ...»

فهرست منابع

آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.

آملی، محمد تقی، درر الفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵

---- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت،

۱۳۶۷

---- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸، ۳

جلد.

--- نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی،

۱۳۷۷.

ابن سینا، حسین، *الهیات الشفاء*، تصحیح ابراهیم مدکور، بی‌نا، بی‌تا.

--- *تعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹

--- *الشفاء، المنطق (۱) المدخل*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی

النجفی، ۱۴۰۵ق.

--- *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح

قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵. ۲جلد.

ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار، ۱۳۶۶.

ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، *المواقف و شرحها*، قم: شریف رضی، ۱۳۷۰. ۶ جلد.

برن، ژان، *ارسطو و حکمت مشاء*، ترجمه‌ی سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران:

امیرکبیر، ۱۳۷۳.

بریه، امیل، *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*، ترجمه‌ی علی مراد داوودی، تهران:

دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

تفتازانی، محمد، *شرح المقاصد*، قم: شریف رضی، ۱۳۷۲.

جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، ۱۰ جلد.

--- *شرح حکمت متعالیه*، جزء ششم، تهران: الزهراء، ۱۳۶۹، ۴ جلد.

حائری مازندرانی، محمد صالح، *حکمت بوعلی سینا*، تصحیح: حسن فضائلی،

تهران: نشر محمد، ۱۳۶۶، ۵ جلد.

حائری یزدی، مهدی، *آفاق فلسفه، از عقل ناب تا حکمت احکام*، به کوشش مسعود

رضوی. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۹.

--- *هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی*، تهران: مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

خوانساری، حسین‌بن‌محمد، *الحاشیه علی شروح الاشارات (الاشارات و شرح*

الاشارات و شرح الشرح و حاشیه الباغنوی) و بذیلها حواشی الآقا جمال الدین

الخوانساری، تحقیق: احمد العابدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، ۲



جلد.

رحمانی، غلامرضا، هستی‌شناسی تطبیقی ارسطو، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
 سبزواری، هادی، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، ۱۳۸۰، ۵ جلد.
 سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ۳ جلد.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمه الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه: حسین تربتی ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
 شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمه الاشراق با تعلیقات صدرالدین شیرازی، تهران: چاپ سنگی، بی‌تا.

صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، ۹ جلد.

---- شرح الهدایه الاثیریہ لاثیرالدین ابهری، (چاپ سنگی) بی‌تا، بی‌تا الف.

---- [شرح و] تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات الشفا، تصحیح نجفقلی حبیبی.

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ۲ جلد.

----- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی النشر و

مؤسسه التاریخ العربی، ۱۳۶۰ ش، ۱۹۸۲ م.

---- تعلیقه بر شرح حکمت الاشراق قطب‌الدین شیرازی، قم: انتشارات بیدار،

بی‌تا ب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، تعلیقه بر *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*،

بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، ۹ جلد.

---- *نهایه الحکمه*، همراه با تعلیقات محمد تقی مصباح یزدی، تهران: الزهراء،

۱۴۰۵ ق، ۲ جلد.

طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، لابن سینا، مع شرح الشرح قطب

الدین رازی، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ۲ جلد.

عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرایی (۲)، تشکیک در وجود، قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.



فخررازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ ق، ۲ جلد.
قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، طهران: وزاره الثقافه و الارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

--- کلید بهشت، تهران: الزهرا، ۱۳۶۲.

قوشچی، علی بن محمد، شرح تجرید العقاید، قم: انتشارات بیدار و عزیزی و رضی، بی تا.

گاتری، دلبیو. کی. سی، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، ۱۳۷۱؛ جلد‌های ۵ و ۶ و ۹.

لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: مهدوی، (چاپ سنگی) بی تا.

مدرس طهرانی، آقا علی، مجموعه مصنفات حکیم آقا علی مدرس طهرانی، تصحیح: محسن کدیور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

مطهری، مرتضی، پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، ۱۳۷۳، ۵ جلد.

--- دروس حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

--- شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.

میرداماد، محمد باقر بن محمد، مصنفات میرداماد، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر ایران، ۱۳۸۱.

پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





پڙهه ڪاھ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی