

یکی از مهمترین مسائل فلسفی امروز بویژه در حوزه فلسفه اسلامی و حتی فلسفه یونان و قرون وسطی بحث از اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. امروز علاوه بر اینکه که هنوز این سؤال فلسفی مطرح است که از میان وجود و ماهیت کدام اصیل و کدام اعتباری است محققان و تاریخ پژوهان فلسفی تلاش می کنند نشان دهند که در طول تاریخ فلسفه هر یک از فیلسوفان، کدام یک از این دو را اصیل می دانسته اند. این تلاش آنقدر جدی و اصیل نمایانده می شود که تصور اینکه زمانی در تاریخ فلسفه چنین سؤالی مطرح نبوده بسیار مشکل است به خصوص اگر این ادعا در مورد یکی از فیلسوفانی طرح شود که همین پژوهندگان سعی در تبیین نظر او در این مورد دارند. با توجه به آنچه گفته شد در تلاش برای یافتن رای هرکدام از فیلسوفان در مورد این مسئله اگر به دو امر توجه نشود مطالعه تاریخی - فلسفی ما آسیب پذیر خواهد شد. امر اول اینکه باز نگری کل فلسفه یک فیلسوف از منظر سؤالی که اساسا مسئله او نبوده است و بازسازی فلسفه ای دیگر بر اساس این مسئله و با استفاده از آرای او، نتیجه ای جز دور شدن از فضای فکر آن فیلسوف و غافل شدن از مسائل اصلی او نخواهد داشت. بنابراین هرچند پرسش سؤالات جدید از فیلسوفان قدیم تقبیح نمی شود ولی تاکید می شود که بازنگری و باز سازی کل فلسفه آنها بر اساس سؤالاتی که برایشان طرح نبوده پرخطر و شاید نادرست به نظر می رسد. امر دوم که بی ارتباط با امر اول هم نیست اینکه در تمامی چنین کاره پژوهشی این نکته که این سؤال از فیلسوف مورد نظر پرسیده نشده است باید مد نظر باشد. در واقع پژوهشگر باید بداند که فیلسوف هیچگاه بصورت مستقیم و یا غیر مستقیم در معرض سؤالی نبوده است و به همین دلیل احتمال یافتن پاسخی بسیار معارض و ضد و نقیض به آن پرسش در میان آثار او بسیار زیاد بلکه قطعی است و این اتفاق گاهی آنقدر زیاد می افتد که اساسا امکان ایراد نظری واحد را با اکتفا به ظاهر عبارات از منظر او غیر ممکن می سازد، بنابراین بهترین کار و در واقع بهترین روش پژوهش در چنین مواردی ابتدا یافتن مبانی مسئله و سپس کشف نظر فیلسوف در باب آنهاست. بدین ترتیب می توان ادعا کرد اگر فیلسوف ما در معرض چنین سؤالی قرار می گرفت با توجه به نظری که در مورد این مبانی دارد چه نظری می توانست داشته باشد. در مسئله اصالت وجود یا ماهیت نیز امر به همین گونه است. این مسئله بدین صورت که امروزه مطرح است تنها از زمان میرداماد و بویژه شاگرد او ملاصدرا طرح شده است. فیلسوفان قبل (بر خلاف فیلسوفان بعد) هیچکدام خود را موظف به پاسخ به چنین پرسشی نمی دانسته اند و فلسفه ای خود را بر اساس سؤالات دیگری بنا کرده بودند. بنا براین تلاش برای یافتن عباراتی که در آنها نشانه ای از قول به اصالت وجود یا اصالت ماهیت باشد حتی اگر به لحاظ عبارات بکار برده شده شباهتهایی به الفاظ و عبارات در این مباحث داشته باشند نمی تواند ما را در یافتن نظر فیلسوفان در این باب کمک کند. تنها، یافتن مبانی ای که منجر به قول به یکی از این دو طرف میشود یا اساسا امکان طرح چنین پرسشی را پدید می آورد می تواند ما را در این امر یاری دهد. امروزه بنا بر نظر مشهور، ابن سینا را قائل به اصالت وجود و سهروردی را قائل به اصالت ماهیت می دانند. چنین رایی از زمان صدرالدین شیرازی شهرت یافته و تا کنون نیز ادامه داشته است. می توان گفت این یکی از روشهای ملاصدراست که با همراهی مخالف نشان دادن فیلسوفان متقدم با خود، آراء و مسائل فلسفی اش را با قدمت فراوان می نمایاند و این نظر اش را متکی به عقبه ای استوار و طولانی نشان می دهد. در این مقاله تلاش ما این است که یکی از مبانی این بحث در نزد ابن سینا و سهروردی بررسی و تبیین کنیم تا شاید بدین ترتیب راه برای قضاوت در باب نظر این دو فیلسوف بزرگ اسلامی هموارتر شود. به یقین هرگونه سخنی در باب اصالت وجود یا ماهیت مشروط به پذیرفتن یک امر است و آن وجود تمایز میان وجود و ماهیت است. با قول به عدم تمایز این دو از هر حیث، دیگر جایی برای اصیل بودن یکی و اعتباری بودن دیگری باقی نمی ماند. جالب اینجاست که هر دو این فیلسوفان با وجودیکه هیچ نظر صریحی به سؤل از اصالت وجود یا ماهیت به نحوی که از زمان ملاصدرا به بعد مطرح است ندارند ولی در مورد نحوه تمایز وجود و ماهیت سخن گفتگی ارتباط این دو با هم سخن گفته اند.

#### تمایز وجود و ماهیت در فلسفه مشاء

اساسا ابن سینا و فارابی را مبدعان بحث از تمایز میان وجود و ماهیت در طول تاریخ فلسفه دانسته اند. پیش از آن هرچند از برخی عبارات ارسطو جملاتی در تایید این تمایز به چشم می خورد ولی به هیچ روی نمی توان این بحث را از نظر او دارای اهمیت دانست چرا که او از این تمایز در هیچ کجا استفاده خاصی نمی کند. کسی که ارسطو را قائل به تمایز وجود از ماهیت می داند دو شاهد برای قول خود دارند، یکی در تحلیلات ثانی (اثرمنتیقی ارسطو) آنجا که می گوید:

«انسان چیست و انسان هست دو معنای مختلفند» (2, c. 7, 92b, 10)

و دیگر در مابعد الطبیعة وقتی می گوید:

«اما همه دانشها فلان موجود و فلان جنس را مشخص می کنند و به آن اشتغال می ورزند، اما موجود به طور مطلق یا موجود بما هو موجود را و نیز هیچ گونه بحثی درباره چیستی به میان نمی آورند، ... بنا براین، واضح است که از چنین گونه استقراء نه درباره جوهر و نه درباره چیستی هیچ برهانی به دست نمی آید، بلکه گونه ای دیگر از توضیح است. به همین سان در این باره نیز که جوهری که بدان پرداخته اند آیا هست یا نیست، هیچ چیز نمی گویند؛ زیرا شأن چنین اندیشه است که "چیستی" و "آیا هست" را توضیح دهد» (کتاب اپسیلون، فصل ۱، ۱۰۲۵ ب-۷، ۱۸).

ولی وجود هیچ یک از این دو عبارت را نمی توان دلیل کافی برای اعتقاد ارسطو به این تمایز دانست چراکه از سویی سخن اول تنها نشانگر یک تمایز منطقی است نه متافیزیکی و از سویی دیگر با کنار هم قرار دادن سخن دوم و عبارات دیگر ارسطو در باب معانی موجود و جوهر مشخص می شود از نظر او موجود، جوهر و چیستی تعابیر مختلف یک چیزند و بدین ترتیب دیگر جایی برای تمایز باقی نمی ماند. علاوه بر این با توجه به اینکه نزد فیلسوفان یونانی و

همچنین ارسطو) عالم واقعیتی همیشه موجود و ازلی بوده است، پیدایش عالم از عدم اساساً نه مورد سؤال آنان بوده و نه قابل قبول، درحالیکه قول به خلق از عدم، یکی از مهمترین ثمرات قول به تمایز وجود و ماهیت است. بنابراین با توجه به اینکه لوازم چنین قولی با مبانی فیلسوفان یونان و بویژه ارسطو و حتی افلاطون ناسازگار است سخن ارسطو در مابعد الطبیعه را به این دلیل نیز نمی توان شاهدی بر قول به تمایز دانست. (فنا، ص ۵۲۹)

اما برای ابن سینا و فارابی این تمایز جایگاه متافیزیکی ویژه ای دارد و شاید یکی از اصول فلسفه آنها به شمار می رود. فارابی هرچند بسیار مختصر تر و تلویحی تر از ابن سینا این تمایز را طرح می کند ولی در هر حال به جهت تقدم زمانی، می بایست او را مبدع حقیقی آن دانست. شاید مهم ترین و صریح ترین عبارت فارابی را در این مسئله بتوان اولین جملات "فصوص الحکمة" دانست. او در آنجا چنین می گوید:

«الأمور التي قبلنا لكل منها مهية و هوية؛ وليست مهية هوية ولا داخله في هويته... ولا الهوية داخله في مهية هذه الاشياء... فالوجود و الهوية لما يلينا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من عوارض اللازمة و بالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد المهية... فكل ما هوية غير مهية و غير المقومات فهويته عن غيره؛ فيجب أن ينتهي إلي المبدأ لا مهية له مباحة للهوية» (فصوص الحکمة، ص پنجاه و یک- پنجاه و دو)

اما شرح الربييس در موارد متعددي و بسيار نظام مند تر از فارابی این تمایز را بیان و آن را اثبات می کند. برای مثال در الهیات شرح با کیه بر اصلي که پیشتر آن را اثبات نموده است یعنی این قاعده که "الماهية من حيث هي ليست الالهية" از بیان دو قنیه "فلان ماهیت موجود است" و "فلان ماهیت فلان ماهیت است" یا "فلان ماهیت، ماهیت است"، اولی را ذاتی مبنایی محصل و مفهوم میدانند و دومی را بی معنا و این تفاوت در دو قضیه ای که به لحاظ لفظ تنها در محمول مختلفند. حداقل نشان از اختلاف در معنای آن محمولات است.

«إنه من الیهین أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الایات. و ذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما في الاعیان أو في النفس أو مطلقاً بعمها جيب، كان لهذا معني محصل مفهوم؛ و لو قلت إن حقيقة كذا حقيقة كذا، أو حقيقة كذا حقيقة كذا، حشوا من الكلام غير مفيد» (الهیات شفا، ص ۳۱-۳۲)

در اشارات نیز شیخ عباراتی در تایید و اثبات این تمایز دارد و بیانات او منحصر در الهیات نیست بلکه در منطق نیز به آن می پردازد. در منطق اشارات هر چند عبارت را بگونه ای آغاز می کند که تصریح دارد تمایز وجود و ماهیت در همه اشیا صدق نمی کند و اشیا دارای ماهیت بسیط را بر این قاعده مستثنا هستند ولی در هر حال به وجود چنین تمایزی حداقل در برخی اشیا (آنها که ماهیت مرکب است یعنی همه اشیا به جز ذات واجتعالی) اذعان دارد:

«و إذا كانت له (للشيء) حقيقة غير كنهية، فهو باحد الوجودین، غير مقوم به، فالوجود معني مضاف إلي حقيقتها لازم أو غير لازم و اسباب و وجودها غير اسباب مثل الانسانية، فإنها في نفسها حقيقة ما و ماهيته ليس الیهین موجودة في الاعیان أو موجودة في الالذهان مقوما لها بل مضافا إليها...» (اشارات، ج ۱، ص ۲۳-۲۴)

البته لازم به ذکر است که ارسطو نیز تمایز وجود از ماهیت را در منطق خود و در جایی شبیه آنچه شیخ بیان کرده، طرح نموده است اما همانگونه که گفته شد تفاوت شیخ و ارسطو در این است که ارسطو در متافیزیک خود استفاده ای از این تمایز نموده است ولی شیخ و فارابی آن را به نوعی برای متافیزیک خود قرار می دهند و استفاده های شایانی بویژه در اثبات وجود واجب و وحدت او از آن می کنند.

مبنایی بودن این تمایز در فلسفه فارابی بیش از همه در کتاب فصوص الحکمة و در همان ابتدای فصل اول به نظر می آید چرا که در واقع اونظام فلسفی اش را در این کتاب از این بحث آغاز می کند و به وضوح تمامی بحث الهیات را پس از آن یکی یکی بر همین اصل بنا می نهد.

البته به نظر می رسد شیخ مطلب را بگونه ای کمی متفاوت از فارابی طرح می کند به نحوی که در مقدم و تاخر مطالب تغییراتی می دهد. در واقع هر چند در فصوص الحکمة فارابی به وضوح تقسیم موجودات به واجب و ممکن و پس از آن اثبات وجود واجب را مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت نشان می دهد، ولی شیخ در الهیات شفا بحث را از تقسیم موجود (به عنوان موضوع فلسفه) به واجب و ممکن آغاز می کند و تمایز را بر آن بنا می نهد و پس از آن به اثبات علت اولی نائل می شود. ابن سینا این بحث را در الهیات شفا بدین نحو طرح می کند:

موجودات به دو دسته تقسیم می شوند، یک دسته وجود در آنها فی نفسه و بدون اعتبار غیر واجب و ضروری نیست و (والبته ممتنع نیز نیست چرا که آنرا موجود فرض کردیم)، دسته دیگر وجود به اعتبار ذات برایشان واجب و ضروری است. او قسم اول را ممکن الوجود و قسم دوم را واجب الوجود می داند. با تحلیل این دو قسم موجود بدست می آید که واجب الوجود علت ندارد و همچنین بسیط است چون در غیر این صورت واجب الوجود بالذات نخواهد بود. در مورد ممکن الوجود نیز تحلیلی مشابه نشان می دهد که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد یعنی نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش. بنابراین وجودش تنها از ناحیه علتش ضرورت می یابد نه به ذات خود ممکن به تنهایی. بدین ترتیب ممکن الوجود با وجود علتش واجب و با عدم علتش ممتنع خواهد بود که البته این وجوب و امتناع هر دو بالغیرند و نه بالذات. بنابراین می توان گفت هر موجود ممکن مرکب از دو امر است وجوب بالغير و امکان بالذات. ابن سینا وجوب

<sup>۱</sup> استفاده از عبارت "حداقل" برای این است که هنوز در اینجا اینکه تمایز وجود و ماهیت تنها در معنا و مفهوم است یا در عالم خارج نیز چنین تمایزی یافت می شود مورد بحث قرار نگرفته. بنا بر این آنچه از ظاهر عبارت شیخ در اینجا بر می آید را به حداقل تمایز یعنی تمایز در معنا اطلاق می کنیم تا درجای خود به بحث بیشتر در این مورد بپردازیم.

بالغیر را وصف وجود شیء و امکان بالذات را (آنچنانکه از نامش پیداست) وصف ذات یا همان ماهیت شیء می‌داند. و از اینجاست که تمایز وجود و ماهیت در ممکنات در اندیشه ابن سینا طرح می‌شود که همانگونه که گفته شد به لحاظ اثباتی این تمایز مبتنی بر تمایز امکان بالذات و وجوب بالغیر و آن نیز مبتنی بر تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود است.

آنگونه که مشخص است چنین ترکیبی در واجب الوجود امکان پذیر نیست چون اولاً این ترکیب نیز مانند هر ترکیب دیگری وجوب بالذات را نقض می‌کند و از سوی دیگر مشروط بر وجود حیثیت امکان بالذات در واجب است که این در تضاد با وجوب بالذات می‌باشد. ابن سینا عدم ترکیب در واجب را اینگونه تعبیر می‌کند که در واجب الوجود ماهیت و وجود عین هم هستند. (الهیات شفا، فصل ۶ و ۷). بنابراین موجودات غیر واجب الوجود همگی زوج ترکیبی هستند از ماهیت و وجود بر خلاف واجب الوجود:

«أنه ليس حقيقة وجوب الوجود إلا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معني غير تأكد الوجود، والوجود لازم لها أو داخل عليها، كما علمت» (الهیات، ص ۴۵)

این نظریه نه تنها زمینه را برای اثبات وجود خدا فراهم می‌کند بلکه سنخ خاصی از رابطه میان واجب و ممکنات را نیز طرح می‌کند و در واقع این رابطه را از انحصار رابطه ای صرفاً غایت مدارانه و مبتنی بر اصول مابعدالطبیعی در فلسفه ارسطو خارج کرده و به حوزه رابطه وجودی وسعت می‌دهد (فنا، ص ۵۳۳).

از آنجایی که ترکیب مذکور در ممکنات (یعنی ترکیب از وجود و ماهیت) آنچه وابسته به غیر است و حصول آن بدون غیر امکان پذیر نیست و به عبارت بهتر، معلول است، وجود می‌باشد، آن را در قیاس با ماهیت عرضی دانسته اند. بحث بسیار مهم و جنجالی بر این موضوع وجود بر ماهیت که از فروع نظریه تمایز وجود و ماهیت بوده و فیلسوفان بسیاری را در طول تاریخ فلسفه پس از ابن سینا بویژه در مغرب زمین به خود مشغول داشته است در اینجا طرح می‌شود.<sup>۲</sup>

عبارت شیخ درالهیات شفا چنین است:

«و نقول إن كل ما له ماهية غير الإنية فهو معلول و ذلك لأنك علمت أن الإنية و الوجود لا يقوم من الماهية التي خارجة عن الإنية مقام الامرالمقوم، فيكون من اللوازم، فلا يخلو: إما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية و إما أن يكون لزمها إياها بسبب شيء. و معنا قولنا اللزوم، اتباع الوجود و لن يتبع موجود إلا بوجود. فإن كانت الآية تتبع الماهية و تلزمها نفسها، فتكون الإنية قد تبعت في وجودها وجوداً. و كل ما يتبع في وجوده وجوداً فإن متبوعة موجوداً بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها، و هذا خلف. نعم أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية معلول و سائر الأشياء غير الراجح الوجود فلها ما يات و تلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج» (الهیات شفا، ص ۳۴۶-۳۴۷)

پس از پذیرفتن تمایز وجود و ماهیت اولین سوالی که به ذهن خطور می‌کند این است که آیا این تمایز صرفاً در ذهن است یا در خارج نیز قابل فرض است و در هر یک از این دو مورد رابطه و نسبتی که این دو با هم دارند چگونه است چون در هر حال هر دو اینها در یک موجود فرض می‌شوند. در این صورت آیا این دو با هم ترکیب می‌شوند؟ ترکیب در ذهن اتفاق می‌افتد یا در خارج یا هر دو؟ ترکیب این دو همچون ترکیب صفت و موصوف است یا عارض و معروض یا اضافه یا یکی جزء و ذیل دیگری قرار می‌گیرد؟

رابطه و نسبت وجود و ماهیت به دو گونه قابل بررسی است که تفکیک این دو در نه فهم فلسفه ابن سینا و انتقادات فیلسوفان بعدی به او اهمیت زیادی دارد. این دو عبارتند از نسبت مفهومی (نسبت صدیقی (ژیلسون)، پاورقی طالب زاده، ص ۱۲۳). ابتدا به نسبت مفهومی می‌پردازیم:

همانگونه که از متن ذکر شده از فصوص الحکمة فارابی نیز بر می‌آید وجود و ماهیت نه تنها با هم ندارند، هیچیک جزء و مقوم دیگری نیز محسوب نمی‌شوند. شیخ نیز این رای فارابی را پذیرفته و در ادامه این مطلب بر آن تأکید دارد. او می‌گوید وجود نه عین ماهیت ممکن است و نه جزء مقوم آن بلکه ملازم و همراه ماهیت ممکن می‌باشد. بدین ترتیب از آنجا که وجود ذاتی ماهیت نیست، همراهی آن با ماهیت به نحو عرضی است. اینجا عبارت عرضی در مقابل ذاتی یعنی در باب ایساغوجی یا کلیات خمس بکار می‌رود و نه آنگونه که بسیاری از منتقدان ابن سینا از جمله ابن رشد و دیگران پنداشته اند در مقابل جوهر در باب مقولات، تا اشکال شود که وجود، هیچیک از مقولات نه گانه نیست. بنابراین این عروض، عروض مفهومی است نه عروض خارجی آنچنانکه ابن رشد و فلاسفه مدرسی اظهار داشته اند. شیخ ادامه می‌دهد که وجود حتی از عوارض ذات ماهیت هم نیست تا ذات و خود ماهیت سبب عروض باشد چراکه مستلزم وجود ماهیت قبل از عروض وجود بر آن می‌شود و این محال است. گویی ابن سینا از پیش میدانسته است که خوانندگان عبارات او ممکن است دچار چه خطایی شوند و به همین دلیل پاسخ آن را داده است در حالی که کسانی مانند ابن رشد بدون توجه به این پاسخ همان اشکال پیش بینی شده شیخ را مطرح میکنند.

<sup>2</sup> تأکید بر "مغرب" بدین جهت است که آنچنانکه در ادامه مقاله خواهد آمد در شرق عالم اسلام هرچند در باب تمایز عینی وجود و ماهیت بدفهمی هایی از جانب حکمای اشراق صورت گرفته ولی در باب عروض وجود بر ماهیت چنین اتفاقی نیفتاده است و آنان هیچگاه چنین اتهامی را بر ابن سینا وارد نساخته اند.

شیخ در منطق اشارات ضمن رد جزء مقوم بودن هر دو نحو وجود ذهنی و خارجی نسبت به ماهیت (حقیقت) رابطه وجود و ماهیت را از سنخ اضافه طرح می کند بدین نحو که ماهیت مضاف، و وجود مضاف الیه آن است و این مضاف الیه گاهی لازم ماهیت (در دائر الوجود) و گاهی غیر لازم آن است:

«و إذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا بأحد الوجودين، غير مقوم به، فالوجود معني مضاف إلي حقيقتها لازم أو غير لازم و أسباب وجوده أيضا غير أسباب ماهيته مثل الانسانية، فإنها في نفسها حقيقة ما و ماهيته ليس أنها موجودة في الاعيان أو موجودة في الالذهان مقوما لها بل مضافا إليها...» (اشارات، ج ۱، ص ۴۳-۴۴)

پس تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که در ممکنات وجود، عرض لازم ماهیت است و مقصود از این عرض، عرض در مقابل ذاتی در باب ایساغوجی است. (اشارات، ج ۳، ص ۳۰-۳۱ و الهیات شفا، ص ۳۴۶)

در دانشنامه علائی نیز شیخ به این مطلب تصریح دارد. او در آنجا چنین می گوید:

«... و هستی او را "انیت" خوانند به تازی و "ماهیت" دیگر است و "انیت" دیگر. و انیت ایشان را بعد از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است... پس موجود جنس یا فصل یا هیچ چیز نیست از این ده» (ابن سینا، دانشنامه علائی، ص ۹۱ به نقل از موسویان، ص ۶۱)

همچنین در اشارات می گوید:

«و أمّا الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ علي الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. و ذلك لأن وجود الأشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما» (اشارات، ص ۶۱)

که در این عبارت نیز کاملا مشخص است آنچه از عرض مقصود شیخ بوده، عروض مفهومی و دریاب ایساغوجی است.

در برخی آثار متعلق به فیلسوفان مشایی از جمله شیخ و یا شاگردان او مطلب به گونه ای طرح شده است که شائبه عروض مقولی وجود بر ماهیت پیش می آید. از آن جمله است مطالبی که بهمینار از شیخ در مباحثات نقل می کند. در آنجا از ابن سینا پرسش شده است که آیا وجود عارض است، درباره وجود خداوند که جوهر و عرض نیست چه می گویند و فرق بین این دو وجود چیست؟

«سئل: قيل: إن الوجود عرض، ثم بين أن واجب الوجود ليس بعرض ولا جوهر، فأی فرق بين الوجودين؟» (المباحثات، ص ۲۷۲)

او در پاسخ تصریح می کند عرض بودن وجود اختصاص به اشیا دارد که وجود عارض بر آنها می گردد اما در مورد واجب تعالی که وجود ذاتی اوست، وجود عرض نیست. چنانکه پیداست تا آنجا که او در پاسخ نحوه عروض دیگری غیر از عروض اعراض نه گانه (عروض خارجی) را طرح نمی کند که بگوید عروض وجود بر ماهیت از آن سنخ است، بلکه واجب تعالی را استثنا نموده و وجود را ذاتی آن می داند. همچنین بهمینار در تحصیل می گوید: وجود معلول دارای عرض است، هر عرضی دارای موضوع است، نتیجه می گیرد که وجود معلول عرض است، یعنی وجودات ممکنات که معلول اند، عارض اند و وجود آنها عارض بر ماهیات آنهاست. در ادامه می گوید: عرض دو گونه است، گاهی عارض و معروض مستقل اند و رابطه "فی" (طرف و مطروف) بین آنها برقرار است نظیر بودن زید در خانه (زید فی الدار) که از استقرار شیئی در شیئی دیگر عرضی انتزاع می گردد به نام نسبت زید به مکان، گاهی عارض ممتقل نیست نظیر سفیدی برای دیوار (البیاض للجدار) که وجود عرض در آغوش معروض است و بین آنها رابطه "لام" برقرار است. بهمینار رابطه وجود و ماهیت را از نوع رابطه دوم می داند. (ذیحی، ص ۱۱۷)

عباراتی از این دست است که منتقدان ابن سینا را در مقابل او بر آشفته است. برای مثال ابن رشد اشکال می کند که اگر وجود عرض باشد، ضرورتا باید یکی از مقولات نه گانه باشد، بنا براین لفظ وجود بر تمامی مقولات عشر تنها از این جهت اطلاق می شود که یا عارض بر آنها باشد و یا جنس مشترک همه آنها که این هر دو باطل است (ابن رشد، ۱۳۷۷، تلخیص مابعد الطبیعة، ص ۱۰). در واقع چنین قولی ابن سینا و پیروان وی را دچار تسلسلی بی پایان می کند چرا که مستلزم وجود ماهیت پیش از عروض وجود بر آن می شود و این محال است. بنا براین در اینجا بجاست به رای ابن سینا در باب نسبت مصداقی و خارجی وجود و ماهیت نیز بپردازیم تا وارد بودن یا نبودن این اشکالات را بررسی کنیم.

شیخ شاید به دلیل اینکه تصور می کرده این مطلب از وضوح کافی برخوردار است و یا به هر دلیل دیگر به این بحث (رابطه ماهیت و وجود در خارج) در بخش یا فصلی بطور مستقل نپرداخته است و رای صریح او را در این مورد باید از میان آثارش و گاهی از برخی اشارات او استخراج کرد. برای مثال شیخ در الهیات شفا در فصول دوم و سوم مقاله سوم ضمن اینکه ابتدا تأکید می کند احکام واحد و موجود در مقولات از این جهت که بر هیچیک از آنها به نحو ذاتی دلالت ندارند و همچنین اینکه هیچیک از مقولات نیستند و بنا بر این مقصود از عرض بودن آنها عرض باب مقولات نیست، مشابه و یکسان است.

«والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال علي كل واحد من المقولات كالموجود، لكن مفهومهما - علي ما علمت - مختلف، و يتفقان في أنه لا يدل واحد منهما علي جوهر بشيء من الأشياء، و قد علمت ذلك» (الهيأت شفا، ص ۱۰۳)

پس از دانستن این اشتراک حکم موجود و واحد در اطلاق بر مقولات می توان آنچه شیخ در ادامه ( در فصل سوم) در مورد واحد می گوید را برای موجود نیز صادق بدانیم از جمله اینکه:

«فلا يكون قول عليها (قول الواحد علي الجوهر) قول الجنس و الفصل، بل قول "عرضي".  
فيكون الواحد جوهرًا، والوحدة هي المعني الذي هو العرض، فإن العرض الذي هو أحد الخمسة...»  
(الهيأت شفا، ص ۱۰۶)

که به وضوح نشانگر این است که عروض وحدت بر جوهر عرض باب ایساغوجی و یکی از کلیات خمس است و وجود نیز به تبع همینطور می باشد. وی همچنین در پاسخ به اینکه آیا وحدتی (و بنا بر فرض پیشین وجود یا موجودی) که گفته شد در هر جوهری هست ولی مقوم آن نیست، و آیا می تواند مستقل از جوهر قوام داشته باشد می گوید چنین امری محال است.

«... فقد بان أن الوحدة ليس من شأنها أن تفارق الجوهر الذي هي فيه ... فيبين أن الوحدة  
... بقية معني عرضي و من جملة اللوازم الاشياء.» (الهيأت شفا، ص ۱۰۸ و ۱۰۹)

از اینجا می توان نتیجه می شود که به لحاظ خارج، وحدت و جوهر با هم متحدند و این در مورد وجود و ماهیت نیز قابل اطلاق است. پس به هیچ وجه نمی توان عروض وجود بر ماهیت را خارجی دانست که مستلزم انفکاک و دوتایی آنها در خارج باشد. آنها در خارج با هم متحدند و تنها در ذهن است که شيء واحد را می توان به دو امر وجود و ماهیت تقسیم کرد. البته این نکته را نیز باید خاطر نشان کرد که ذهنی بودن این تمایز به معنای غیر واقعی بودن آن نیست.

آنچه از شیخ و بهمنیار نقل شد (که گفته شد موجب برداشت اشتباه منتقدان شده است) نیز برای اثبات قول به عروض خارجی کافی نیست چرا که در مباحثات هیچ سخن اثباتی ای در این زمینه گفته نشده است و تنها نحوه ای عروض نفی شده است و درالتحصیل نیز در واقع تنها به یک مثال اکتفا شده است که یقیناً برای اثبات موضوع کافی نیست.

تمایز وجود و ماهیت نزد شیخ اشراق

پس از بررسی بحث تمایز وجود و ماهیت در حکمات مشاء و بیش از همه فلسفه ابن سینا جا دارد نظر شیخ اشراق در این زمینه را نیز مورد ارزیابی قرار دهیم.

شیخ اشراق در کتاب مهم خود "حکمة الاشراق" پس از بند در مقاله اول مباحث منطقی مورد نظرش را بیان میکند و پیش از بیان نظام فلسفی خود در مقاله سوم تا پنجم در مقاله دوم به نقد آرای فیلسوفان مشاء می پردازد. او در مقدمه این فصل نکاتی را متذکر می شود که میباید او در رسیدن به مقصود اصلیش که نشان دادن مغالطات موجود در فلسفه های پیش از اوست باری کند او بحث خود را با شرح اصطلاحاتی از جمله "جوهر"، "هینة" (که اصطلاح خاص او برای عرض است)، "جسم" آغاز می کند. سپس در ادامه مطلب به بحث از واجب و ممکن می پردازد. او همچون حکمای مشاء تمایز بین واجب و ممکن را پذیرفته و تفاوت آنها را به ضرورت وجود در واجب و نفی ضرورت وجود و عدم در ممکن می داند. آنچه با توجه به پیشینه بحث چنانکه گفته شد به نظر جالب می آید اینست که سهروردی به هیچ وجه این بحث را با بحث از تمایز وجود و ماهیت گره نمی زند و تا نسبت بحث که به علیت و امتناع تسلسل می انجامد نامی از ماهیت نمی برد. البته هر از چندی بناچار اصطلاحات "علت" مطرح می شود ولی در هر حال بحث از تمایز بدانگونه که مورد نظر حکمای مشاء بود، نه به عنوان مقدمه این بحث یعنی ملامک تمایز واجب الوجود و ممکن الوجود و نه مؤخر و نتیجه آن به هیچ روی مطرح نیست. البته بویژه به علت پیش زمینه های ذهنی که ما از فلسفه های قبلی داریم در برخی عبارات تمایزی را تشخیص می دهیم برای مثال از مورد مدخلیت غیر در وجود ممکن می گوید:

«فله (لغير) مدخل في وجوده (وجود ممكن) فيمكن في نفسه» (شهرزوری، ص ۱۰۲)

که در آن به نظر می رسد مقصود از "نفس" شيء همان ماهیت باشد. این عبارت بسیار نزدیک به عبارات شیخ است آنجا که ممکن الوجود را به لحاظ وجود منتسب به علت و به لحاظ ماهیت ممکن می دانست ولی سهروردی اسمی از ماهیت نمی آورد و طوری آن را طرح می کند که گویی تنها بیان واسطی است برای رسیدن به مبحث علت و معلول. البته حتی همین بحث علت و معلول نیز نقشی را که در حکمت مشاء داشت برای شیخ اشراق ندارد. در واقع او هرچند تمایز میان واجب و ممکن را پذیرفته است ولی این تمایز را در نظام فلسفی خود چندان دخیل نمی کند و آن را آنچنان که ابن سینا و فارابی نقطه شروع و اصل اولیه فلسفه خود قرار می دادند، محسوب نمی دارد. شیخ اشراق برای اثبات واجبتعالی از مسیر بحث از علت و معلول نمی گذرد. در اینجا نیز هر چند تا پایان بحث از استحاله تسلسل پیش می رود ولی در آن چیزی در مورد "خدا" نمی گوید و سریعاً به بحث از اعتباریات می پردازد. البته این بدین معنا نیست که شیخ اشراق هیچ اعتنایی به مبحث تمایز وجود و ماهیت ندارد و آن را نادیده گرفته است، بلکه درجای خود انتقاداتش را به مشائیان در مورد این تمایز طرح میکند ولی در این قسمت که بحث از وجوب و امکان می شود نیازی به طرح و پذیرش تمایز نمی بیند.

شیخ اشراق بجز بیانات تلویحی که در باب بحث از تمایز وجود و ماهیت و زیادت وجود بر ماهیت نزد مشائیان دارد گاهی نیز به صراحت در مورد آنها سخن می گوید و آن را به باد انتقاد می گیرد. آنچه در نگاه اول به نظر می آید

اینست که او به شدت با زیادت خارجی وجود بر ماهیت مخالف است. او هرچند تصریح نمی کند که این رای فیلسوفان مشاء باشد ولی در هر حال این فرض را رد نیز نکرده و به آن پرداخته است. والبته با توجه به اینکه این انتقادات در فصل ویژه نزاع بین او و حکمای مشاء آمده است به نظر می رسد چندان هم در این مسئله مردد نیست.

سهروردی هنگام بحث از اعتباریات عقلی و در جایی که قصد دارد اعتباری بودن وجود را اثبات کند روشی را بر می گزیند که به برهان خلف شبیه است. او در روش ویژه خود از مفروضات مشائین که بعضا مورد قبول خود او نیز نیست استفاده کرده و ملزومات قول را یک به یک تا جایی می گوید که به مغالطه ای برخورد کند و نشان می دهد که این مغالطه بدلیل اعتباری ندانستن وجود رخ داده است.

در اینجا همه استدلالهای شیخ اشراق مرتبط با بحث نیست و حتی همه قسمتهای هیچکدام از استدلالها نیز. شیخ در دلیل سوم بر اعتباری بودن وجود بحث خود را اینگونه آغاز می کند:

«وجه آخر: هو أن مخالفی هؤلاء، اتباع المشائین، فهموا الوجود و شکوا هل هو فی الاعیان حاصل أم لا؟ كما كان فی اصل الماهیة.» (شهرزوری، ص ۱۸۲)

در واقع این معتقد است مشائین برای تمایز میان وجود و موجود از همان راهی می روند که برای تمایز میان وجود و ماهیت (و شاید موجود و ماهیت). ما در مطالب بالا استدلال این سینا در باب تمایز وجود و ماهیت که در اینجا مورد نظر سهروردی است را دیدیم.

در واقع این معتقد است مشائین ناچارند همانگونه که امکان علم به ماهیت و تردید در وجود در اعیان را مستلزم تمایز وجود و ماهیت دانسته اند، فهم وجود و تردید در حصول آن در اعیان را نیز مستلزم تمایز وجود و موجود بدانند که مهمترین تمایز آنها در این است که موجود دارای وجود است. همین تردید در مورد وجودی که موجود دارای آن است، پیش می آید و این به تسلسل می انجامد.

به نظر می رسد شهرزوری و قطب شیرازی مصرند این بحث شیخ را متوجه قول مشائین به تمایز خارجی وجود و ماهیت نشان دهند و او را در مقایسه با تمایز ذهنی و رد تمایز خارجی بنمایانند.

قطب شیرازی اساسا این "حکومة" را که شهرزوری آن را فی الاعتبارات العقلية نامیده است (ص ۱۷۹) با این بیان آغاز می کند:

«حکومة فی نزاع بین اتباع المشائین الذمیین الی أن وجود الماهیات زائد علیها فی الالذهان و الاعیان و بین مخالفین الصائین الی انه یزید علیها فی الالذهان لا فی الاعیان» (ص ۱۸۲)

هرچند از کلام شیخ بخصوص در چهار دلیل اول برای اعتباری بودن وجود کلامی دال بر تایید این موضوع نمی بینیم و همه استدلالهای او را می توان صرفا مزید اعتباری بودن وجود دانست، ولی دلیل پنجم شیخ بگونه ای است که بسختی می توان آن را غیر مرتبط به بحث تمایز عینی و وجود ماهیت دانست:

«وجه آخر: هو ان الوجود اذا كان حاصلًا فی الاعیان فیس بجوه، فتعین ان یکون...» (شهرزوری، ص ۱۸۴)

که با توجه به اینکه در این متون، سهروردی اغلب "جوهر" را بجای ماهیت بکار می برد به نظر می رسد خودش نیز غیر اعتباری بودن وجود را عبارت اخراجی زیادت عینی وجود بر ماهیت در نظر گرفته است و مقصود خود از این استدلالها را رد این نحو تمایز دانسته است. در ادامه بحث از اعتباری بودن و هنگامی که می خواهد به اثبات اعتباری بودن "وحدت" بپردازد بگونه ای صریحتر به این مطلب اشاره دارد:

«واعلم أن الوحدة ایضا لیست هی بمعنی زائد فی الاعیان علی الشیء، إلا انما هی "ماهية" و الوحدة التي لها إذا اخذت شئین فهما اثنتین: احدهما الوحدة، و الآخر الماهية التي هی لها؛ فیکون...» (شهرزوری، ص ۱۸۸)

که بکار بردن لفظ "ایضا" در اینجا نشان دهنده این است که پیش از این هم او در همین مقام بوده است. بنابراین به نظر می رسد شیخ اشراق نیز آنچه از سخنان ابن سینا در باب تمایز وجود و ماهیت فهمیده است، تمایز در ذهن و عین است. البته او در ادامه بگونه ای سخن می گوید که گویی محتمل می داند که مشائین قائل به این امر نباشند و بنا به دلایلی از سخنان ایشان چنین برداشت شده باشد.

بحثی که در اینجا توجه به آن ضروری است، این است که شیخ اشراق در تمامی این مباحث، وجود را به معنای خاصی در نظر می گیرد که بیش از همه "وجود محمولی" و "مفهوم وجود" را به ذهن متبادر می سازد نه حقیقت وجود را. عبارات او بگونه ای است که گویی خود نیز متوجه است عدم تمایز وجود به این معنا با ماهیت در خارج روشن تر از این است که حکمای مشایی در آن دچار خطا شوند، به همین دلیل هم متذکر می شود که مشائین اگر از وجود، معنایی غیر از این معنا را در نظر دارند باید به آن تصریح کنند و صرف واضح و بدیهی معرفی کردن آن کفایت نمی کند:

«ثم أن بعض اتباع المشائین بنوا کل أمرهم فی الالهیات علی الوجود. و الوجود قد یقال علی النسب الی الاشیاء، كما یقال: الشیء موجود فی البیت، و فی السوق، و فی الذهن، و فی العین، و فی الزمان، و فی المكان؛ فلفظة "الوجود" مع لفظة "فی" فی الكل بمعنی واحد؛ و یطلق بإزاء الروابط، كما یقال "ذات الشیء و حقیقته و وجود الشیء و عینه و نفسه"، فتؤخذ اعتبارات عقلیة و تصاف الی الماهیات الخارجیة، هذا ما فهم منه الناس. فان كان عند المشائین له معنی

نکته جالب در مقایسه انتقادات شیخ اشراق به مشائین و انتقادات ابن رشد به آنها (بوژه ابن سینا) این است که به نظر می رسد هرچند شیخ اشراق نیز عبارات ابن سینا در باب عروض وجود بر ماهیت را دیده است ولی هیچگاه همچون ابن رشد این عروض را به معنای عروض مقولی ندانسته است. او صرفاً به بحث از نحوه تمایز وجود و ماهیت پرداخته است. البته شهرزوري و گاه قطب شیرازی گاهی تلویحاً گفته اند که اگر این دو در خارج دو تا باشند، وجود یا جوهر است و یا عرض ولی در ادامه به نحوی سخن گفته اند که گویی مشائین، خود با هر دو این حالتها (جوهر یا عرض بودن وجود) مخالفند و به همین دلیل هم استدلالشان را بگونه برهان خلف موجه میدانند. پس اولاً ابن رشد آنچنانکه ادعا می شود اولین کسی نیست که بحث تمایز وجود از ماهیت را در سخنان مشائین مورد توجه و نقد قرار داده است و ثانیاً شیخ اشراق همچون ابن رشد فیلسوفان بزرگ مشاء را بدون دلایل کافی و بدون توجه به کلیه متون آنها به سخنان پاره و به وضوح نادرست متهم نمی کند.

با کمی تأمل در عبارات مذکور نکات بسیار دیگری قابل استنباط است. در ابتدای این مقاله گفته شد که در تاریخ فلسفه و بخصوص از زمان میرداماد و صدرالدین شیرازی اغلب، فیلسوفان به دو دسته تقسیم می شوند، قائلین به اصالت وجود و قائلین به اصالت ماهیت. و در اغلب موارد هم بدون توجه به معنای خاص اصطلاحی وجود و ماهیت حکمای مابین قائل به اصالت وجود و حکمای اشراقی و بوژه شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت دانسته می شوند. آنچه برای این است ماهوی دانستن سهرودی بیش از همه مورد استناد قرار می گیرد همین عبارات حکمة الاشراق (یعنی عبارات از در حکمة فی الاعتبار العقلية) و برخی عبارات مشابه در دیگر آثار اوست. اما با توجه در متن این عبارات و با نگاهی به در الا ذکر شد براحتمی دانسته می شود اولاً شیخ اشراق هرچند وجود را به کرات اعتباری می داند، ولی هیچگاه ماهیت را در مقابل آن اصیل ندانسته است و ثانیاً اساساً شیخ اشراق هنگام بحث از اعتباری بودن وجود آن معنا از وجود را که مورد نظر مشائین بوده بکار نبرده است و بالاتر از این اصلاً به آن معنا پی نبرده است. البته این سخن بدین معنی نیست که شیخ اشراق اصالت ماهوی نبوده پس اصالت وجودی بوده است بلکه برای تأکید بر این مطلب است که ما نمی بایست بدون توجه به محتوای اصطلاحات و عبارات، فیلسوفان را بدلیل ظواهر برخی متون وارد دسته بندیهای کنیم که امروز و بنا بر اقتضات فکری امروز پی ریزی کرده ایم.

فهرست منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه سهرودی در اندیشه سهرودی، حکمت، چاپ هفتم، ۱۳۸۶. ش
- ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعه، تحقیق و مقدمه محمد امین، حکمت، ۱۳۷۷
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر الدین، نشر البلاغة، ۱۳۷۵. ش
- ابن سینا، التعليقات، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۹. ش
- ابن سینا، الهیات شفا، تصدیق و مراجعة ابراهیم مشکور، امیریه، تهران، ۱۳۷۵. ق
- ارگانون، ارسطو، ترجمه ادیب سلطانی
- اکبریان، رضا، "اصالت نور در سهرودی و اصالت وجود در ملاصدرا"، خردنام، سال پیاپی ۲۵، مهر ۱۳۸۰
- ذبیحی، محمد، فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آرای ابن سینا، سمت، ۱۳۸۶
- ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید حمید طالبزاده، حکمت، ۱۳۸۵. ش
- سهرودی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، گروه مصححان، پژوهشگاه علوم انسانی - مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰. ش
- شهرزوري، شرح حکمة الاشراق، تحیح حسین ضیایی،
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، افست چاپ سنگی، انتشارات بیدار
- فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، تحقیق و مقدمه محسن مهدی، دارالمشرق، ۱۹۸۶. م
- فارابی، فصوص الحکمة، شرح سید اسماعیل حسینی شنب غازی، تحقیق علی اوجبی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱
- فنا، فاطمه، "بررسی نظریه تمایز وجود و ماهیت"، در فلسفه، درس فلسفه،
- متافیزیک، ارسطو، ترجمه شرف الدین خراسانی، حکمت
- موسویان، سید حسین، "ماهیت از دیدگاه ابن سینا"، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۱، تابستان ۸۱، ص ۲۴۷-۲۴۵