

تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت

مجید احسن*

حسن معلّمی**

چکیده

مسئله اصالت وجود یا ماهیت یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی می‌باشد که اگرچه به طور مستقل از زمان میرداماد و ملاصدرا مطرح شده است، اما محتوا و مبانی آن را می‌توان در اندیشه فیلسوفان پیشین نیز سراغ گرفت؛ بدین لحاظ، در این مقاله، سعی داریم تا این مسئله را از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق به عنوان نمایندگان مکتب‌های فلسفی مشاء و اشراق بررسی کنیم. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در این باره چیست؟ مدّعی مقاله این است که: اگرچه شیخ اشراق کلام ابن سینا در مورد عروض وجود بر ماهیت را عروض خارجی فهم کرده و با انتساب قول به زیادت ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت به مشاء، خود به نفی زیادت خارجی وجود بر ماهیت پرداخته و آن را به گونه‌ای نفی کرده که به نفی زائد یعنی وجود منتهی گشته (و در نتیجه، شیخ معتقد شده که ماهیت امر متحقّق خارجی و اصیلی است که منشأ انتزاع مفهوم وجود می‌گردد، و بدین لحاظ، مجعولیت ذاتی از آن ماهیت می‌باشد)؛ اما این انتساب باطل است، زیرا ابن سینا با ملاحظات دقیق خویش بر عروض ذهنی - و نه خارجی - وجود بر ماهیت تأکید دارد. بدین لحاظ، ابن سینا به تحقّق خارجی و اصالت وجود تصریح کرده و جعل و علیّت را نیز از شئون وجودی دانسته است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، شیخ اشراق، وجود، ماهیت، عروض، اصالت، جعل.

مقدمه

علوم و معارف گوناگون در طول تاریخ، با توجه به زمینه‌ها، نیازها و عوامل دیگر، به تدریج با تلاش‌های دانشمندان پدید آمده و گسترش یافته‌اند. در این میان، همواره وقایع و تحولات علمی پیوندی ناگسستنی با یکدیگر داشته‌اند؛ از این رو، نگاه استقلالی به هریک از این وقایع، و جداسازی آنها از بستر تاریخی خویش، درکی ناقص و احیاناً نادرست را در پی خواهد داشت. بر این اساس، پژوهشگران ناگزیرند در مسائل و موضوعات علمی به گذشته علوم مراجعه کنند تا از این طریق، به چگونگی پیدایش علوم پی ببرند. مسئله اصالت وجود یا ماهیت یکی از موضوعاتی است که از این امر، مستثنا نمی‌باشد. از یک طرف، «اصالت وجود» جان‌مایه حکمت صدرایی و مؤلفه‌ای اساسی است که همراه با عناصر و مؤلفه‌های دیگر، نظام فلسفی سازواری را تشکیل داده است. ملاً صدرا با درک درست، تیزهوشی، و نوآوری‌های منحصر به فرد خویش، به خوبی توانست آثار علمی گذشتگان را در دستگاه فلسفی خود هویت تازه‌ای بخشد؛ اما این امر بدان معنا نیست که عناصر مختلف نظام فلسفی او به هیچ وجه در آثار گذشتگان مطرح نشده است! به تصریح خود او و شهادت آثار ابن‌سینا، طرح مسئله اصالت وجود پیشتر در فلسفه شیخ‌الرئیس صورت گرفته است. از طرف دیگر، برخی طرح مسئله اصالت ماهیت را به میرداماد نسبت داده، در اصالت ماهوی بودن شیخ اشراق تشکیک کرده، و با ملاحظه پاره‌ای از عبارات وی، او را تناقض‌گو دانسته‌اند. بدین ترتیب، در مقاله حاضر، تلاش خواهیم کرد تا به تبیین دیدگاه ابن‌سینا - که به اصالت ماهیت اعتقاد دارد - بپردازیم.

چگونگی رابطه وجود و ماهیت از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا برای تبیین چگونگی رابطه وجود و ماهیت، و در نتیجه اصالت وجود یا ماهیت، نخست به اثبات تمایز آن دو می‌پردازد؛ زیرا هرگونه سخنی از چگونگی رابطه وجود و ماهیت، و اصالت وجود یا ماهیت، مشروط به پذیرش یک نحوه تمایز میان وجود و ماهیت می‌باشد. بدین لحاظ، باید گفت که پس از پذیرش اصل واقعیت، و گذر از مرز شکاکیت، اولین موضوعی

که فراروی هر انسان قرار می‌گیرد این است که از هر واقعیتی از واقعیات جهان، دو مفهوم انتزاع می‌شود: یکی چیستی و دیگری هستی. از دیدگاه ابن سینا، در اینکه مفهوم و معنای وجود و موجود با مفهوم و معنای چیستی و ماهیت متفاوت است بحثی نیست،^(۱) اما اثبات اختلاف حیثیت خارجی و اختلاف وجود خارجی وجود و ماهیت قابل بحث می‌باشد؛ زیرا اساساً تمایز بین ماهیت و وجود، به دو گونه قابل تصور است:

الف) هر شیء ممکن دارای دو حیثیت متمایز باشد که ذهن انسان از یکی وجود را، و از دیگری ماهیت را انتزاع کند.

ب) ماهیت و وجود، دو واقعیت متمایز خارجی باشند.

به عبارت دیگر، این دو مفهوم از دو حیثیت جداگانه حکایت می‌کنند (حیثیت وجودی و حیثیت ماهوی)؛ اما آیا این دو حیثیت در خارج، به دو وجود موجودند و عروض وجود بر ماهیت مانند عروض بیاض بر جوهر، خارجی است و یا اینکه به یک وجود موجودند و عروض وجود بر ماهیت، عروض ذهنی و تحلیلی است؟ ابن سینا دلایل گوناگونی را بر اختلاف حیثیت‌ها اقامه،^(۲) و در نهایت، به تمایز وجود و ماهیت اشاره می‌کند؛ بدین معنا که از شیء واحد، دو مفهوم و دو حیثیت متمایز انتزاع می‌شود که حیث صدق آنها متفاوت است. از این رو، می‌توان اصل بنیادین فلسفه ابن سینا را همین اصل تمایز بین وجود و ماهیت دانست.

پس از اثبات تمایز میان وجود و ماهیت، پرسش اساسی دیگر به چگونگی رابطه این دو در ذهن و خارج اختصاص دارد. ابن سینا همراه با تأکید بر تمایز وجود از ماهیت، به عروض وجود بر ماهیت نیز اشاره می‌کند^(۳) و می‌گوید: وجود ماهیات از خارج است و عارض بر ماهیات می‌شود؛ به عبارت دیگر، هرچه که دارای ماهیت است معلول می‌باشد، و وجود معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود.^(۴) ابن رشد این عروض را عروض خارجی فهم کرده و عرضیت وجود را مانند یک عرض معمولی چون سفیدی گرفته است. او بر اساس قاعده فرعی (اثبات شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له)، از ابن سینا اشکال گرفته که: عروض وجود بر ماهیت درگرو وجود ماهیت قبل از عارض است که به دور یا تسلسل می‌انجامد.^(۵) البته، با تصریحاتی که در

ادامه از ابن‌سینا خواهیم آورد، روشن می‌شود که برداشت ابن‌رشد و کسانانی مثل او (از جمله شیخ اشراق و فخر رازی) صحیح نیست؛ زیرا مراد ابن‌سینا از عروض وجود بر ماهیت، عروض تحلیلی است و خود او عروض خارجی را باطل می‌داند.^(۶)

توضیح آنکه عروض بر دو گونه است:

۱. عروض خارجی که عارض و معروض، در خارج، به دو وجود موجودند و یکی عارض دیگری می‌شود (مثل عروض بیاض بر دیوار).

۲. عروض تحلیلی و عقلی که عارض و معروض به یک وجود موجودند (هم در ذهن و هم در خارج)، و این عقل آدمی است که قدرت دارد از آن مصداق واحد عارض و معروضی را تحلیل کند؛ یعنی از وجود ماهیت در خارج و ذهن صرف‌نظر، و آنگاه بر آن وجود را حمل نماید.

عروض تحلیلی خود بر دو قسم است:

الف) گاهی عارض مؤخر از معروض است، مثل عروض امکان بر وجود؛

ب) گاهی عارض مقدم بر معروض است حقیقتاً، و این عقل است که در تحلیل، عارض را بر معروض حمل می‌کند؛ مانند عروض وجود بر ماهیت که وجود حقیقتاً تحقق دارد و ماهیت به تبع آن متّصف به وجود می‌شود و ذهن است که معروض را مقدم و عارض را بر آن حمل می‌کند، وگرنه ماهیت قبل از وجود تحققی ندارد که معروض وجود واقع شود. مراد از عروض نیز عروض تحلیلی است و ماهیت و وجود به حسب تحلیل ذهنی تغایر دارند، نه به حسب مصداق خارجی.

ابن‌سینا اشاره می‌کند که میان عرضی مانند وجود و اعراض دیگر مثل سفیدی، تفاوت هست؛ زیرا وجود با عروضش ماهیت را موجود می‌کند، نه اینکه عارض ماهیت موجود شود. این فهم از عبارات ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات متعلّق به ملاًصدرا*،^(۷) و به قرینه متون دیگر ابن‌سینا فهم صحیحی است. ابن‌سینا در کتاب *مباحثات* می‌نویسد: «ما لم یوضع للمثلث وجود لم یکن لتلک الماهیه وجوداً»^(۸) خود او در *اشارات* می‌گوید: صفت «وجود» با سایر صفات ماهیت متفاوت است.^(۹) خواهجه نصیر نیز در جوابی که به فخر رازی می‌دهد، تصریح می‌کند که

عروض وجود بر ماهیت عروض تحلیلی است، نه خارجی.^(۱۰) او پندار فخر رازی را ابطال می‌نماید و به توضیح کلام ابن سینا می‌پردازد: «ان کلامه هذا مبنی علی تصوّره ان للماهیة ثبوتاً فی الخارج دون وجودها ثم ان الوجود یحلّ فیها و هو فاسد...»^(۱۱)

بنابراین، صفت وجود به گونه‌ای نیست که موصوف (ماهیت) سبب پیدایش آن شود؛ بلکه وجود عامل پیدایش و واسطه در تحقق و وجود گرفتن ماهیت است و از این رو، مراد ابن سینا از صفت وجود، صفت خارجی نیست، وگرنه مثل این اعظم ممکن نیست صفت را با آنکه از موصوف در ظرف خارج تأخر دارد، علت موجه برای موصوف بدانند؛ بلکه مرادشان از صفت، صفت عقلی و عارض تحلیلی می‌باشد.^(۱۲) و کلام معروف خواجه نصیر که «ان الوجود متقدّم علی الماهیة فی الخارج و متأخّر عنها فی العقل»^(۱۳) نیز بر این مطلب صراحت دارد که در خارج، وجود تقدّم دارد و اصیل است و در ذهن است که ماهیت مقدّم قرار می‌گیرد و وجود بر آن عارض می‌شود. بنابراین، در خارج، تقدّم به معنای اصل بودن است؛ اما، در ذهن، تقدّم به معنای وصف بودن می‌باشد؛^(۱۴) به این معنا که وجود در تحقق و عینیت اصل بوده و ماهیت تابع آن است و ماهیت نیز بر وجود مقدّم است، به این معنا که عقل می‌تواند صرف نظر از هرگونه وجود خارجی یا ذهنی به ملاحظه و اعتبار ماهیت بپردازد و در این اعتبار، وجود را بر ماهیت حمل نماید.

اصالت وجود از دیدگاه ابن سینا

پس از پذیرش اصل واقعیت و اثبات دیدگاه ابن سینا، مبنی بر اینکه وجود و ماهیت به یک وجود موجودند و ذهن است که آنها را به دو مفهوم و حیثیت متفاوت تحلیل می‌کند، نوبت به بررسی این مسئله می‌رسد که از بین این دو مفهوم، کدام یک تحقق ذاتی دارد؟ آن شیء خارجی مصداق بالذات و بالاصالة کدام یک از این دو حیثیت است؟ مدّعا این است که ابن سینا وجود را متحقّق بالذات و اصیل، و ماهیت را به برکت وجود متحقّق می‌داند. نخست باید گفت که در فلسفه ابن سینا، هنوز باب مستقلی به نام «اصالت وجود» گشوده نشده بود، و این بحث به طور ضمنی در مباحث مشایبان وجود دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان ادّعا کرد: اعتقاد به اصیل بودن

وجود در فلسفه اسلامی، نهایتاً به ده قرن پیش بازمی‌گردد. البته در آثار ابن‌سینا، بهمنیار، خواجه نصیر، و دیگران می‌توان ردّپایی از این بحث را یافت؛ ولی این امر بدان معنا نیست که این بحث در زمان ایشان مطرح بوده،^(۱۵) بلکه بدین معناست که اصالت وجود و مجعولیت آن از کلام ایشان قابل استفاده، و مبانی فلسفه ایشان با آن سازگارتر است. آیت‌الله جوادی آملی در مورد علت عدم تصریح به اصالت وجود در فلسفه مشاء می‌گوید:

البته هرگز اصل مطلب از ذهن فرزنانگان گذشته دور نبوده و گاهی به طور اجمال در آن باره گفت‌وگو می‌کردند...، اما عدم طرح مستقل این مسئله در نزد قائلین به اصالت وجود از این جهت بوده است که وحدت و عینیت وجود با ماهیت در خارج، حجاب بحث مستقل درباره اصالت یکی از آن دو بوده است؛ چه اینکه وحدت خارجی آن دو موجب می‌شده تا گاه نشانه‌های اصالت ماهیت و گاهی نشانه‌های اصالت وجود در کلمات آنها ظهور پیدا کند، هرچند که نشانه اصالت وجود در کلمات حکمای مشاء بیشتر مشهود است و بلکه در برخی عبارات شیخ‌الرئیس در تعلیقات، تعبیرات صریحی در امکان فقری که از لوازم و توابع اصالت وجود است، یافت می‌شود.^(۱۶)

شیخ اشراق نیز وجودی بودن فلسفه ابن‌سینا را فهم، و تلاش خود را در راستای انهدام فلسفه وجودی مشاییان ارزیابی می‌کند.^(۱۷) جالب آنکه شهید مطهری که اثبات می‌نماید مسئله اصالت وجود برای مشاییان مطرح نبوده است، خود در موارد متعددی اصالت وجود را از کلمات ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد.^(۱۸) بنابراین، فلسفه ابن‌سینا به کلی از بحث اصالت وجود خالی نیست و همین که او خداوند را هستی محض می‌داند و می‌گوید: آنچه از طرف واجب بر ماهیات امکانی افاضه شده وجود است، نشانه اعتقاد عمیق وی به اصالت وجود و همچنین جعل وجود می‌باشد.^(۱۹) البته، چون در فلسفه ابن‌سینا هنوز باب مستقلی برای این بحث گشوده نشده بود، او گاهی مسائل را با اصالت وجود و گاهی با اصالت ماهیت و حتی اصالت‌هما حل می‌کند، و این قدحی بر ابن‌سینا و گذشتگان نیست؛ زیرا تلاش‌های آنان زمینه‌ساز ظهور مکاتب

بزرگ‌تر بوده است. ابن سینا خود اعتراف می‌کند که: «هر صنعتی در آغاز پیدایش، ناپخته است؛ اما با گذشت زمان، پخته‌تر می‌گردد و کامل‌تر و گسترده‌تر می‌شود.»^(۲۰)

بر این اساس، ابن سینا حقیقتاً اصالت وجودی است. او در مواردی تصریح می‌کند که تحقق وجود ذاتی و اصیل است و همه موجودات، وجود یافتنشان به وجود می‌باشد؛ ولی وجود برای تحقق به انضمام چیزی نیاز ندارد، برخلاف ماهیت که برای تحقق به ضمیمه شدن وجود نیازمند است: «كُلُّ عَاقِلٍ يَعْقِلُ مِثْلًا أَنَّ السَّمَاءَ مَوْجُودَةٌ وَأَنَّ كَوْنَهَا سَمَاءً غَيْرُكَوْنِهَا مَوْجُودَةٌ وَلَيْسَ الْوَجُودُ غَيْرُكَوْنِهِ مَوْجُودًا أَوْ أَنَّهُ مَوْجُودٌ.»^(۲۱) همچنین، در *تعلیقات* می‌نویسد: «و اذا سئل هل الوجود موجوداً ام ليس فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية.»^(۲۲) ابن سینا در اینجا آشکارا می‌گوید که موجودیت عین حقیقت وجود، و وجود همان موجودیت عینی است.^(۲۳) یادآوری می‌شود که صدرالمتألهین نیز این عبارت را شاهدی روشن بر اصالت وجود دانسته است.^(۲۴) از جمله موارد دیگری که اصالت وجودی بودن ابن سینا را ثابت می‌کند کلام او در *الهیات شفا* می‌باشد که به گفته شهید مطهری، اصالت وجود کاملاً از آن هویدا است:^(۲۵) «ففرق بین ماهیة يعرض لها الواحد أو الوجود و بین الواحد و الموجود من حیث هو واحد و موجود.»^(۲۶) توضیح آنکه گاهی گفته می‌شود: الوجود موجود یا واجب‌الوجود موجود یا الواحد واحد (که محمول بدون هیچ قیدی بر موضوع حمل می‌گردد) و گاهی گفته می‌شود: الانسان موجود و الماء واحد (که حمل محمول بر موضوع نیازمند قیدی است که وجود باشد)؛ در این صورت، انسان و جوهر به واسطه حمل وجود شایسته تحقق و عینیت شده‌اند، پس نفس وجود که بدون واسطه تحقق دارد و تحقق‌بخش همه اشیاست به تحقق سزاوارتر خواهد بود. به عبارت دیگر، همان‌طور که ما دو نوع واحد داریم، دو نوع وجود هم داریم: یکی وجودی که ذات دارای وجود است؛ دیگری موجودی که عین وجود است، نه ذات دارای وجود. چون تحقق همه چیز به وجود است، خود وجود احق به تحقق می‌باشد. و این وجود در ذات ممکن چون حقیقت محدود و مقیدی است، از آن یک ماهیت انتزاع می‌شود؛ ولی این وجود در ذات واجب چون حقیقت مطلق و نامحدودی است، از آن هیچ ماهیتی انتزاع

نمی‌شود. (۲۷) بنابراین، «الحق ماهیته اِیْتَه و کُلّ ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیته» (۲۸) و لذا اگر کسی ادعا کند که ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که این قاعده را تحت این عنوان به بحث گذارده سخنی به گزاف نگفته است و این ادعا از او پذیرفته خواهد شد. (۲۹) فیلسوفان مشایی با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و بر مبنای آن، علّیت و معلولیت را در انحای وجودات دانسته‌اند؛ و چون تساوی در رتبه وجودی با علّیت و معلولیت منافات دارد، قهراً وجود هر معلول محدود به حدی است که از آن به «مایقال فی جواب ماهو» تعبیر نموده‌اند. (۳۰) شاهد دیگری که می‌تواند بیانگر اصالت وجودی بودن ابن‌سینا باشد این عبارت اوست: (۳۱)

ولا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة اخرى لأن السبب متقدم في الوجود و لا متقدم بالوجود قبل الوجود. (۳۲)

ملاصدرا نیز عبارتی از تعلیقات ابن‌سینا نقل می‌کند که نص در اصالت وجود است و باید میزانی محکم برای فهم عبارات متشابه ابن‌سینا به حساب آید؛ زیرا متشابهات هر فتنی باید به محکّمات آن ارجاع شود. (۳۳) ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید:

وجود فی نفسهُ اعراض عین وجود للغير آنهاست، ولیکن در حمل وجود بر ماهیات، وجود فی نفسهُ محمول - همانند اعراض - عین وجود للغير آن نیست؛ زیرا نه ماهیتی که معروض وجود است بدون عارض تحقق دارد و نه عارض که وجود است در تحقق خود نیاز به وجود دیگری دارد، بلکه وجود برای موجود بودن خود نیاز به وجود دیگری ندارد. بنابراین، نمی‌توان وجود را همانند دیگر اعراض که وجود للغير آنها عین وجود فی نفسهُ آنهاست دانست؛ بلکه وجود للغير وجود، آن‌گاه که حمل بر غیر می‌شود، نفس همان وجود غیر است و حال آنکه اعراضی که غیر از وجود هستند وجود للغير آنها عین وجود آن غیر نیست، بلکه نفس وجود همان اعراض است منتها برای غیر. و فرق فراوانی است بین وجود شیء برای غیر و بین وجود غیر. (۳۴)

ابن سینا در این عبارت، به بی‌نیازی وجود نسبت به وجود و ثبوت قبلی موضوعات ماهوی اشاره دارد. اما شاهد دیگر بر اصالت وجود در کلام ابن سینا متعلق به الهیات شفای اوست (۳۵) که غیر واجب را مرکب از ذات متّصف به امکان و وجود مأخوذ از غیر می‌داند؛ ولی این‌گونه نیست که هریک از آن دو در خارج وجودی مستقل از دیگری داشته باشند، بلکه موجود خارجی در واقع همان وجود است و ماهیت به تبع آن موجود می‌باشد (زیرا ثابت کردیم که تمایز بین وجود و ماهیت مربوط به ظرف ادراک و ذهن است و آن دو در خارج دارای واقعیت واحد می‌باشند). بهمنیار شاگرد و مفسّر دیدگاه‌های ابن سینا نیز به اصالت وجود اشاره می‌کند: «فالجود حقیقته أنّه فی الاعمیان لا غیر و کیف لایکون فی الاعمیان ماهذه حقیقته.» (۳۶)

بنابراین، ابن سینا فیلسوفی اصالت وجودی است و این عقیده با دیدگاه او، که کلی طبیعی (ماهیت) را در خارج در ضمن افراد موجود می‌داند، منافاتی ندارد؛ زیرا گفته شد که ماهیت به تبع وجود موجود است و وجودی زائد بر وجود خود ندارد، و الا لازم بود هر موجودی در خارج دو موجود باشد و یا اینکه ماهیت قبل از افاضه وجود یک نحوه ثبوت و وجود عینی داشته باشد، و این با صریح عبارات ابن سینا که گفت: عروض وجود بر ماهیت، عروض تحلیلی است و در خارج فقط یک موجود داریم و این‌گونه نیست که ماهیت قبل از افاضه وجود، ثبوت و تحقق داشته باشد، سازگاری ندارد و از این رو، ماهیت بالعروض موجود است و وجود حیث تقییدی ماهیت است و ماهیت واسطه در عروض دارد و برای ماهیات، افراد حقیقیه بدون وجود تحقّقی ندارد و این معنای صحیح کلام ابن سیناست و باید برخی از عبارات‌های او را که ظهور در اعتباریت وجود دارد حمل بر این معنا کرد.

مجعول بالذات از دیدگاه ابن سینا

واژه «جعل» به معنای ایجاد و فاعلیت است و در واقع، جعل تحلیلی می‌باشد از علّیت که: آیا علّیت یعنی وجود دادن یا ماهیت دادن؟ به عبارت دیگر، پرسیده می‌شود که علّت چه چیزی به معلول می‌دهد: آیا اثر جاعل وجودات خاصه است که به تبع آنها ماهیات جعل می‌شوند یا

اینکه مجعول نفس ماهیات است؟ همان‌گونه که شهید مطهری یادآور شده،^(۳۷) مبحث جعل مانند مبحث اصالت وجود و تشکیک وجود، به صورت مستقل، در کلمات ابن‌سینا و قدما مطرح نبوده است؛ به همین دلیل، جز برخی اشارات و تنبیهات، ادله مبسوطی در این باره از آنان مشاهده نمی‌شود. این مسئله موجب شده است که نظریات مختلفی به پیشینیان نسبت داده شود؛^(۳۸) اما اگر توجه کنیم که یکی از تفاهمات عرفی ارجاع متشابهات کلام آنان به محکومات است، آن‌گاه خواهیم توانست دیدگاه ابن‌سینا را که همان مجعولیت وجود است به دست آوریم (البته این امر بدان معنا نیست که او باب مستقلی برای «جعل» گشوده، بلکه بدین معناست که محتوای این بحث در کلمات او وجود دارد و در ضمن مطالب دیگر مورد اشاره قرار گرفته است). باید توجه داشت که فلسفه ابن‌سینا در واقع شروع کار فلسفی در جهان اسلام است؛ بسیاری از مسائل فلسفی در زمان ابن‌سینا مطرح نبوده و بعدها، در مسیر اندیشه متفکران مسلمان، فرصت ظهور، رشد، و باروری یافته است. در این میان، نقش مآصدرا بی‌نظیر است که لطایف و اشارات کلمات پیشینیان را دریافت کرده و مکتب فلسفی باشکوهی را تشکیل داده است.

مآصدرا قول به مجعولیت وجود را به جمهور مشاییان نسبت می‌دهد^(۳۹) و حاج مآهادی سبزواری قول منسوب به متأخران از مشاء را که قائل به جعل صیوررت‌اند توجیه می‌کند و می‌گوید: شاید مراد ایشان این است که اثر جاعل امر بسیطی است که عقل آن را به موصوف و صفت تحلیل می‌کند. نیز مرادشان از امر بسیط همان وجود می‌باشد و به دلیل اینکه اتصاف نشان‌دهنده رابطه بین موصوف و صفت است، از آن امر بسیط به اتصاف و صیوررت تعبیر می‌کنند؛ وگرنه ایشان خود نیز توجه دارند که مجعول بالذات، امری عینی و موجود در خارج است و اتصاف امری انتزاعی و فرع وقوع طرفین می‌باشد (پس معنا ندارد که آنان اتصاف را مجعول بدانند).^(۴۰) مدعا این است که ابن‌سینا قائل به مجعولیت ذاتی وجود می‌باشد و ماهیت را مجعول بالعرض می‌داند. از نظر او، ماهیات تحققی ممتاز از «وجود» ندارند؛ بلکه ماهیات دارای جعل مختص به خود نمی‌باشند و تا زمانی که وجود امکانی از ناحیه جاعل صادر نشود،

ماهیت از هیچ‌گونه تقرّری برخوردار نیست. در کلام ابن سینا، شواهد فراوانی برای این مطلب یافت می‌شود؛ وی در *شفا* می‌نویسد: «فالأول لا ماهية له و ذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود.»^(۴۱)

شاهد دیگر این است که ابن سینا وجود را مساوق با خیر می‌داند که هرچه خیریت وجود بیشتر باشد، وجود آن قوی‌تر خواهد بود: «فالوجود خيرية و كمال الوجود خيرية الوجود.»^(۴۲) او در جای دیگری، شرور را مستند به عدم می‌داند^(۴۳) که در این عبارات، به معجول بودن وجود اشاره دارد؛ زیرا اگر وجود معجول بالذات نباشد و امری اعتباری باشد، به ناچار مقابل آن - که مقابل خیر نیز است - باید معجول بالذات باشد که پذیرفتنی نیست.^(۴۴) *ملاصدرا* در استدلالی بیان می‌کند که معلول باید مسانخ با علّت باشد و از آنجا که واجب‌الوجود عین وجود است، آنچه از او فائض می‌شود وجودات اشیاست (نه ماهیت آنها)؛ زیرا وجود اشیا مسانخ با ذات فاعل و جاعل می‌باشد.^(۴۵) او برای تأکید بر سنخیت بین جاعل و معجول، به کلام ابن سینا در *رساله عشق*^(۴۶) استناد می‌کند. وی علّیت و معلولیت در انحای وجودات را به مشایبان نسبت می‌دهد^(۴۷) و سخن ابن سینا در *الهیات شفا*^(۴۸) را شاهد می‌گیرد بر اینکه مستفاد از علّت چیزی غیر از ماهیت، و وجود معجول بالذات می‌باشد.^(۴۹) بی‌گمان، سخن *ملاصدرا* کلامی استوار است که با عبارات ابن سینا تأیید می‌گردد.^(۵۰) ابن سینا در *مباحثات* می‌گوید: «و لایشترک ما لیس بموجود فی افادة الوجود»^(۵۱) وی در *تعلیقات* نیز تصریح می‌کند که وجود معلول متعلّق به فاعل است و علّت، علّت وجود معلول می‌باشد.^(۵۲)

رابطه وجود و ماهیت از دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق همچون ابن سینا بر تمایز بین وجود و ماهیت تأکید می‌کند و قول به زیادت ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت را به منشاء نسبت می‌دهد؛ او خود زیادت خارجی وجود بر ماهیت را به گونه‌ای نفی می‌کند که به نفی زائد یعنی وجود منتهی می‌شود. او بدین لحاظ نتیجه می‌گیرد که: ماهیت اصیل است. برای اثبات این مطلب، وی نخست «صفات» یعنی احکام ماهیت‌پذیر را

به دو دسته تقسیم می‌کند: (۵۳) ۱. صفاتی که خارجی هستند و صورتی نیز در ذهن دارند (مثل سواد، بیاض، و...)؛ ۲. صفاتی که در غیرذهن وجود ندارند و تحقق ذهنی آنها به منزله وجود خارجی امور دیگر است (مرتبه وجودی و خارجیت این مفاهیم همان ذهنی بودن آنهاست، مثل امکان، وجود، و...) در دسته اول، مطابقت وجود ذهنی با امر خارجی لازم است؛ اما در دسته دوم، مطابقت خارجی معنا ندارد، زیرا این دسته از مفاهیم فقط در ذهن هستند و در خارج از ذهن، تحقق ندارند تا با خارج مطابقت کنند. ادعای شیخ اشراق این است که مفاهیمی مانند وجود، امکان، و وحدت، که ما اصطلاحاً آنها را معقولات ثانیه فلسفی می‌نامیم، همگی مفاهیمی اعتباری و از سنخ معقولات ثانیه منطقی هستند؛ (۵۴) به بیان روشن‌تر، شیخ اشراق فرقی بین مفاهیم ثانیه فلسفی و منطقی در نظر نمی‌گیرد و احکام مفاهیم ثانیه منطقی را بر مفاهیم ثانیه فلسفی بار می‌کند.

سهروردی برهان عمده خویش بر اعتباری و ذهنی بودن مفاهیم فلسفی را «قسطاس» می‌نامد. بر اساس این برهان، محال است چیزی که از تحقق خارجی آن تسلسل لازم می‌آید، تحقق خارجی پیدا کند؛ از این رو، بی‌شک، آن چیز امری ذهنی است:

ملخص القسطاس کل ما رأیت تکرر انواعه متسلسلاً مترادفاً فطریق التفصی ما قلت
فافهم و فتش کل کلام حسی لایقع الامر ذهنیاً مأخوذاً ذاتاً عینیة فتنفی الی
باطل. (۵۵)

منظور شیخ اشراق این است که مغایرت خارجی در مورد مفاهیم ثانیه فلسفی معنا ندارد و مغایرت آنها فقط ذهنی است و نتیجه‌ای که از نفی مغایرت خارجی گرفته می‌شود عدم تحقق آنها در خارج است و وجود نیز یکی از مصادیق این قاعده است؛ به این بیان که اگر وجود بخواهد تحقق خارجی داشته باشد، باید موجود باشد (زیرا تحقق و حصول داشتن به معنای موجود بودن است). حال، می‌گوییم: این وجود ۱. یا به وجودی زائد موجود است که در این صورت به تسلسل دچار می‌شویم؛ زیرا خود آن وجود هم موجود است و برای موجود بودن نیاز به وجود دیگری دارد و همین‌طور این وجود سوم و هکذا و چون تسلسل باطل است، پس تحقق وجود

تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت □ ۲۳

در خارج هم باطل است؛ ۲. و یا اینکه این وجود به نفس خود موجود است (نه اینکه وجود چیزی باشد که برای آن وجود ثابت است) که در این صورت، لازمه اش اشتراک لفظی وجود در هنگام اطلاق آن بر وجود و دیگر اشیاست؛ زیرا معنای موجود هنگام اطلاق آن بر وجود این است که آن، نفس وجود و عین تحقق است و وقتی بر اشیا دیگر اطلاق می شود، به معنای شیئی است که برای آن وجود است، در حالی که اشتراک لفظی وجود با دلایلی که بر اشتراک معنوی آن اقامه شده است واضح البطلان می باشد.^(۵۶) بیان دیگر شیخ اشراق بر نفی تحقق خارجی وجود بدین صورت است:

اگر وجود در خارج به عنوان وصفی زائد بر ماهیت موجود باشد، بین وجود و ماهیت آن نسبتی محقق خواهد بود و آن نسبت چون در خارج موجود است، وجود و ماهیتی مختص به خود دارد و در این صورت، بین وجود نسبت و ماهیت آن، نسبتی دیگر می باشد و بدین ترتیب، تسلسل نسبت لازم می آید.^(۵۷)

این عقیده شیخ اشراق در مورد وجود و امثال آن (زیادت وجود بر ماهیت در ذهن و عدم زیادت آن بر ماهیت در خارج)، به زعم وی، در مقابل عقیده دو گروه دیگر است؛ گروهی (مشاء) قائل به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن و خارج، و گروه دیگر (متکلمان) قائل به عدم زیادت ذهنی و خارجی می باشند^(۵۸) که سهروردی با رد این دو دیدگاه از عدم مغایرت و زیادت وجود بر ماهیت در خارج نتیجه می گیرد که وجود، یک امر ذهنی است که موطن تقرّرش فقط ذهن است^(۵۹) و همین ذهنی بودن وجود نزد ایشان زمینه ساز بحث اصالت ماهیت گردیده که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اصالت و مجعولیت ماهیت از دیدگاه شیخ اشراق

گفته شد که شیخ اشراق قول به زیادت ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت را به مشاء نسبت می دهد و خود با نفی زیادت خارجی وجود بر ماهیت، آن را به گونه ای نفی می کند که به نفی زائد یعنی وجود منتهی می شود.^(۶۰) در نتیجه به اعتقاد او، ماهیت امر متحقق خارجی و اصلیتی

است که منشأ انتزاع مفهوم وجود می‌گردد.^(۶۱) به عبارت دیگر، حقایق خارجی ماهیات مختلف‌اند و مفهوم وجود از ماهیت محقق در خارج انتزاع می‌شود. سهروردی دلایل زیادی را از قول مشاء در مورد زیادت مفاهیمی چون وحدت، وجود، امکان، و... بر ماهیت در خارج نقل کرده است؛^(۶۲) یکی از این دلایل، مختص به وجود می‌باشد^(۶۳) که خلاصه آن در حکمة‌الاشراق چنین آمده است:

و من احتجّ فی کون الوجود زائداً فی الاعیان بأنّ الماهية إنّ لم یضمّ اليها من العلة امرٌ فهي علی العدم أخطأ فأنه یفرض ماهية ثمّ یضمّ اليها وجوداً و الخصم یقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعل علی أن الکلام یعود إلى نفس الوجود الزائد فی أنه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أو کما کمان.^(۶۴)

توضیح آنکه مشایبان معتقدند: اگر علت به ماهیت چیزی ندهد، ماهیت معدوم خواهد بود؛ در حالی که می‌بینیم ماهیت در خارج وجود دارد (پس فاعل وجود را به ماهیت عطا کرده و ماهیت، به واسطه وجود، موجود شده است). شیخ اشراق این استدلال را ناتمام می‌داند؛ زیرا در آن، برای ماهیت - قبل از وجود - تحقیقی فرض، و سپس گفته می‌شود که فاعل به این ماهیت موجود، وجود عطا می‌کند. این در حالی است که ماهیت، قبل از افاضه فاعل، تحقیقی ندارد و فاعل، ماهیت متقرّره را جعل می‌کند؛ یعنی تحقیق خارجی ماهیت به نفس ماهیت است، نه اینکه ماهیت معلول پیش از ایجاد معلول تحقیق داشته باشد و علت به آن وجود افاضه کند. به عبارت واضح‌تر، از دیدگاه سهروردی، فضای فلسفی مشاء، قول به اصالت وجود و ماهیت را به دست می‌دهد و شیخ اشراق با اشکال خود می‌خواهد قول به اصالت ماهیت را تثبیت کند. شیخ اشراق همچنین بیان می‌کند که خود وجودی که فاعل به ماهیت اعطا می‌کند، قبل از ماهیت، معدوم است. او از مشایبان می‌پرسد: وقتی وجود موجود شد، آیا فاعل به آن چیزی عطا می‌کند یا خیر؟ اگر فاعل به وجود چیزی ندهد، وجود معدوم خواهد بود و اگر به آن وجود عطا کند، این وجود دوم هم موجود خواهد بود و هکذا فلولو وجود وجود آخر فیتسلسل. و چون تسلسل باطل است، و نیز طبق معیاری که سهروردی ارائه کرد و گفت که هرچه از تحقیق خارجی آن تسلسل

تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت □ ۲۵

لازم بیاید امری اعتباری و ذهنی است، پس تحقق خارجی وجود و قول به اصالت وجود باطل می‌باشد. (۶۵)

نکته دیگر اینکه شیخ اشراق علاوه بر قول به اصالت ماهیت، به مجعولیت ذاتی ماهیت هم معتقد می‌باشد؛ بدین معنا که علت اولاً و بالذات ماهیت را جعل می‌کند، نه اینکه وجود را به ماهیت عطا کند. گفتنی است که تعبیراتی مانند «الشیء له من الفاعل ماهیته» (۶۶) و «فللشیء من علته الفیاضة هویته» (۶۷) ناظر به همین مطلب می‌باشد و بدین سبب است که شیخ اشراق تقدّم علت بر معلول را بالماهیة یا بالتجوهر می‌داند: (۶۸) «ثمّ اذا بین أنّ الوجود من الامور الاعتباریة فلا یتقدّم العلة علی المعلول الاّ بماهیيتها فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلة... فلیس التقدّم الاّ بالماهیة.» در اینجا ذکر این مطلب لازم است که اگرچه شیخ اشراق بر اعتباری بودن وجود تأکید می‌کند، اما در برخی از آثار او تعبیراتی وجود دارد که ظاهراً جز با اصالت وجود سازگار نیست. وی در *تلویحات* نفس و مافوقها (عقول و واجب تعالی) را وجودات محضه و انیات صرفه خوانده است؛ (۶۹) به همین دلیل، برخی در اصالت ماهوی بودن او شک کرده و یا او را اصالت وجودی معرفی نموده‌اند. صدرالمتألهین گاه شیخ اشراق را به تناقض‌گویی متهم ساخته (۷۰) و در مواردی نیز درصدد توجیه برآمده است: مراد از اعتباری بودن وجود مفهوم عام و بدیهی آن است و منظور از عینیت وجود با ذات حق تعالی و عقول و نفوس، وجود خارجی و مصادیق مفهوم وجود می‌باشد: (۷۱)

فیمکن حمل ما نقلناه عنه فی اعتباریة الوجود و تنزیل ما ذکره فی هذا الباب علی أنّ

مراده اعتباریة الوجود العامّ البدیهی التصوّر لا الوجودات الخاصّة الّتی بعینها من

مراتب الانوار و الاضواء.

اما به نظر نمی‌رسد کلام *ملاصدرا* صحیح باشد، زیرا شیخ اشراق خود می‌گوید: «ثمّ اذا بین أنّ الوجود من الامور الاعتباریة فلا یتقدّم العلة علی المعلول الاّ بماهیيتها.» (۷۲) در این عبارت، سهروردی نظری به مفهوم وجود ندارد، بلکه نظر او قطعاً به خارج است؛ زیرا سخن از علیت و

معلولیت می‌باشد که امری خارجی و واقعی است. همچنین، متهم کردن شیخ اشراق به تناقض‌گویی نیز صحیح نمی‌باشد. باید گفت که سهروردی حقیقتاً اصالت ماهیتی است؛ او وجود را امری ذهنی می‌داند، به این دلیل که:

اولاً در آن دسته از عباراتی که واجب تعالی را وجود اصیل معرفی می‌کند، فضای بحث او فضایی مَشایی و او سرگرم گفت‌وگو با مَشاست. (۷۳) شیخ اشراق خود نیز این نکته را در مواردی تذکر می‌دهد (۷۴) و نشانه آن این است که در این مباحث، همواره با تردید درباره اصالت وجود در واجب تعالی سخن می‌گوید: «و اما الَّذی یطول فی الکتب من البراهین علی وحدة واجب الوجود... ائما یتقرّر اذا بیّن أنّ الوجود لا یصحّ ان یکون اعتباریاً لواجب الوجود.» (۷۵)

ثانیاً، در *مقاومات* (۷۶) صریحاً اشاره می‌کند که مرادش از «وجود» در عباراتی که نفس و مافوقها را وجودات محضه و انیات صرفه می‌خواند، الوجود عند نفسه است، وجودی که نزد خودش حضور دارد و به ادراک خود می‌پردازد؛ یعنی مراد موجود حی و ظاهری است که از سنخ نور می‌باشد که همگی اینها اموری ماهوی هستند:

سؤال اما قلتم انه نفس الوجود البحت، جواب ائما اردنا الموجود عند نفسه و هو الحیّ از ذلك من خاصية الحیّ فانّ غیر الحیّ لا یوجد عنده شیء سواء كان نفسه أو غیره و لو لا الحیّ ماتحقّق مفهوم الوجود نفسه اما ان یکون الوجود ماهیة عینیة فلا [یکون الوجود خارجياً بل اعتباریاً]. (۷۷)

عبارت شیخ اشراق ناظر به این مطلب است که چون وجود امر اعتباری است، پس در عباراتی که می‌گوییم: واجب الوجود نفس الوجود است یا عقول و نفوس وجود صرف هستند، مرادمان از وجود حیات و ادراک ذات است که برای انوار ماهوی می‌باشد؛ به عبارت دیگر، مراد از انیات محضه و وجودات صرفه، ماهیات جوهریه نوریه می‌باشد (نه وجود که از دیدگاه شیخ اشراق، امری اعتباری و ذهنی است). و خلاصه اینکه: «و الوجود الصرف یورد فی کتبنا بمعنی الموجود عند نفسه ای المدرک لذاته.» (۷۸)

هویت ماهوی انوار نزد شیخ اشراق

گفتیم که شیخ اشراق به اصالت و مجعولیت ماهیت قائل می‌باشد. بدین لحاظ، وی هویت انوار را ماهوی می‌داند و کلّ نظام نوری خود را به ماهیت پیوند می‌زند؛ زیرا، به اعتقاد او، نور امری ماهوی است. از این رو، فلسفه شیخ اشراق از انسجامی درونی برخوردار است و این‌گونه نیست که بحث اصالت ماهیت این فیلسوف از بحث نظام نوری او جدا باشد. وی با قول به «اعتباری بودن وجود» انوار را به جوهری و عرضی تقسیم می‌کند،^(۷۹) تقسیمی که بر اساس دستگاه ماهوی است؛ او همچنین، تقدّم بالتجوهر یا بالماهیه را مطرح می‌کند که تحلیلی ماهوی می‌باشد.^(۸۰) از طرف دیگر، در موارد متعدّدی - با تعبیراتی چون نور جوهری، نور عارضی، و ماهیت نوریه - تصریح می‌کند که نور در نظام فلسفی او، امری ماهوی است.^(۸۱) گواه دیگر این مسئله، همانا، تأکید شیخ اشراق بر تشکیک در جواهر نوریه است؛^(۸۲) زیرا او پس از ردّ قول مشاء مبنی بر اینکه در جواهر تشکیک راه ندارد،^(۸۳) تصریح می‌کند که اختلاف نورالانوار و نور اقرب در نفس جوهر نوری و ماهیت نوری است^(۸۴) که از این سخنان می‌توان پی برد که انوار، از جمله نورالانوار، هویت ماهوی دارند. سهروردی در اثبات نورالانوار، چنین می‌گوید: «النور المجرد إن كان فاقراً في ماهيته فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميّت... فان كان النور المجرد فاقراً في تحقّقه فإلى نور قائم.»^(۸۵) در این عبارت، تعبیر «فی ماهيته» اشاره به این امر دارد که حقیقت انوار، ماهوی است. همچنین، منظور از «نور قائم» در این عبارت نور جوهری ماهوی است؛ زیرا نور قائم، ماهیت نوریه را افاضه می‌کند: «و لما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علته الفياضة هويته [أي ماهيته الشخصية].»^(۸۶)

خلاصه اینکه شیخ اشراق حقیقتاً اصالت ماهیتی است و هویت انوار را نیز ماهوی می‌داند^(۸۷) که از جمله این انوار و در رأس آنها نورالانوار است که از دیدگاه شیخ اشراق، برای وی، ماهیت مجهولة‌الکنه ثابت می‌شود و اگر گاه دیده می‌شود که سهروردی حضرت حق را وجود صرف می‌خواند و می‌گوید «الحقّ ماهيته إنيته» از باب این است که دارد مشایبی بحث می‌کند و خود این نکته را در مواردی تذکر می‌دهد.^(۸۸) از طرف دیگر، بیان می‌کند که اثبات

اصالت وجود در واجب تعالی، مشروط به این است که اعتباری بودن وجود ثابت نشود^(۸۹) و حتی از این هم فراتر می‌رود و صریحاً تصریح می‌کند که وجود واجب تعالی امری اعتباری است و مراد از اثبات وجود برای او در برخی عبارات، وجود مصطلح نیست؛ بلکه مراد، حیات، ظهور و ادراک ذات می‌باشد که اموری ماهوی هستند.^(۹۰)

مقایسه تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق

همان‌طور که خواندیم، شیخ اشراق همچون ابن‌سینا بر تمایز بین وجود و ماهیت تأکید می‌کند و با انتساب قول به زیادت ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت به منشاء، خود زیادت خارجی وجود بر ماهیت را به گونه‌ای نفی می‌نماید که به نفی زائد یعنی وجود منتهی می‌شود؛ او بدین لحاظ نتیجه می‌گیرد که: ماهیت اصیل است. از نظر نگارندگان این نوشتار، قول به زیادت ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت حداقل در مورد ابن‌سینا صحیح نمی‌باشد؛ همان‌گونه که توضیح دادیم، ابن‌سینا هیچ اعتقادی به زیادت و عروض خارجی و ذهنی وجود بر ماهیت نداشته است. پس، برداشت شیخ اشراق و کسانی چون ابن‌رشد و فخر رازی دقیق نیست؛ زیرا ابن‌سینا با صراحت می‌گوید که مراد از عروض وجود بر ماهیت عروض ذهنی و تحلیلی است، نه عروض خارجی که در این عروض، عارض (وجود) حقیقتاً بر معروض (ماهیت) مقدم است و این عقل می‌باشد که در تحلیل، معروض را مقدم و عارض را بر آن حمل می‌کند. نتیجه اینکه ابن‌سینا عروض وجود بر ماهیت را ذهنی و نه خارجی می‌داند؛ بدین معنا که او نخست تقرّر و ثبوتی برای ماهیت در خارج فرض، و سپس وجود را بر آن حمل می‌کند. وی وجود را مستحقّ در اعیان می‌داند و می‌گوید: وجود نه در خارج، بلکه در ذهن عارض بر ماهیت می‌شود (تغایر ذهنی و اتحاد خارجی).

استدلال‌های شیخ اشراق مبنی بر اعتباری بودن وجود باطل است. بنابه استدلال اول سه‌روردی، اگر وجود تحقّق خارجی داشته باشد، یا به وجودی زائد موجود است که به تسلسل می‌انجامد و یا به نفس خود موجود است که در این صورت لازماً آن اشتراک لفظی وجود هنگام

اطلاق آن بر وجود و اشیای دیگر است؛ در حالی که وجود، مشترک معنوی است. وجه بطلان این استدلال با اندک توجهی به سخنان ابن سینا در *تعلیقات و الهیات شفا* روشن می‌گردد؛^(۹۱) زیرا ما می‌توانیم فرض دوم را قبول کنیم و به اشکال اشتراک لفظی نیز دچار نشویم. توضیح آنکه تحقق وجود در خارج - همانند ماهیات - به وجود زائد بر آن نمی‌باشد، بلکه وجود عین تحقق و به نفس خود موجود می‌باشد و زیادت و عدم زیادت وجود در برخی مصادیق ناشی از خصوصیات مصادیق مفهوم وجود است. به عبارت دیگر، وجود در همه جا به معنای تحقق و خارجیت است^(۹۲) و تفاوت بین دو قضیه «الوجود موجود» و «الانسان موجود» از ناحیه معنای وجود نیست (چون گفتیم: معنای وجود، واحد است)؛ بلکه تفاوت ناشی از موضوع قضیه و مصادیق وجود می‌باشد، بدین معنا که یکی عین وجود است و دیگری به وسیله وجود موجود است.^(۹۳) همچنین، بنا به استدلال دوم سهروردی، اگر وجود در خارج - به صورت وصفی زائد بر ماهیت - تحقق داشته باشد، بین وجود و ماهیت نسبتی برقرار خواهد بود و چون آن نسبت نیز موجود است، وجود و ماهیتی خواهد داشت و بین وجود نسبت و ماهیت آن نیز نسبت دیگری برقرار خواهد بود (فیتسلسل). وجه بطلان کلام شیخ اشراق این است که ماهیت و وجود در خارج تغایری ندارند تا بین آنها نسبتی برقرار باشد، بلکه تمایز آن دو ذهنی است؛ یعنی در ظرف ذهن، بین آنها اسناد و نسبت برقرار می‌شود و تسلسل یادشده ناشی از تکرار مقایسات و نسبت‌های مکرر ذهنی است که با انقطاع ملاحظات ذهنی منقطع می‌شود.^(۹۴) با این توضیحات، استدلال سهروردی بر اصالت ماهیت نیز باطل می‌شود؛ آن استدلال این بود که مشایبان وجود را در خارج عارض ماهیت می‌کنند، و لذا اشکال دارد اولاً به اینکه ماهیت، قبل از افاضه وجود، ثبوتی ندارد و ثانیاً اینکه این وجود مفاض به ماهیت قبلاً معدوم بوده است و اگر موجود شود، وجودش نیز وجود خواهد داشت (فیتسلسل). وجه بطلان استدلال شیخ اشراق آن است که اولاً این استدلال مبتنی بر این پیش‌فرض است که مشایبان وجود و ماهیت را دو امر متمایز خارجی بدانند (حال آنکه وجه بطلان این انتساب را توضیح دادیم: عروض وجود بر ماهیت ذهنی و تحلیلی است، نه خارجی)؛ ثانیاً تحقق وجود در خارج، به وجودی زائد بر آن

نیست تا گفته شود که به تسلسل می‌انجامد، بلکه وجود عین تحقق است. با بطلان قول به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت، که مبنای قول شیخ اشراق در زمینهٔ مجعولیت ماهیت بود، دیدگاه ابن‌سینا به اثبات می‌رسد که جعل در دائرهٔ وجود می‌باشد؛ علاوه بر اینکه بر فرض پذیرش اعتباری بودن وجود، باز مجعول بودن ماهیت نتیجه نمی‌شود؛ زیرا مسئله جعل دائر بین دو طرف جعل ماهیت و جعل وجود نیست که با نفی یکی دیگری اثبات شود، بلکه قول سومی نیز وجود دارد و آن مجعولیت اتّصاف و صیوروت است. بنابراین، قائلان به مجعولیت ماهیت باید برای اثبات مدّعی خویش، علاوه بر ابطال مجعول بودن وجود، مجعول بودن صیوروت را نیز ابطال نمایند. (۹۵)

نتیجه‌گیری

با توجه آنچه گذشت، روشن می‌شود که شیخ اشراق همچون ابن‌سینا بر تمایز میان وجود و ماهیت تأکید دارد. او قول به زیادت ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت را به مشایبان نسبت می‌دهد و خود با نفی زیادت خارجی وجود بر ماهیت، آن را به گونه‌ای نفی می‌کند که به نفی زائد یعنی وجود منتهی می‌شود. بدین لحاظ، او نتیجه می‌گیرد که: ماهیت اصیل است. وی همچنین هویت انوار را نیز ماهوی می‌داند و کلّ نظام نوری خود را به ماهیت پیوند می‌زند. این در حالی است که با مراجعه به آثار ابن‌سینا، مشاهده می‌کنیم که وی به زیادت و عروض خارجی و ذهنی وجود بر ماهیت اعتقاد ندارد و برداشت شیخ اشراق در این خصوص دقیق نیست؛ زیرا ابن‌سینا آشکارا می‌گوید که مراد از عروض وجود بر ماهیت عروض ذهنی و تحلیلی است، نه عروض خارجی. همچنین در مقاله حاضر، با اثبات اصالت ماهیت از دیدگاه شیخ اشراق، این فیلسوف بزرگ از اتهام تناقض‌گویی نیز مبرا دانسته شد.

تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت □ ۳۱

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۴۳.
- ۲- همو، *الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی و العلامه قطب‌الدین رازی*، ج ۳، ص ۱۱-۱۳ / همو، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، ص ۳۱ و ۳۴۷ / همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، ص ۲۸۰ و ۲۹۱ / همو، *رسائل فلسفی (رساله فردوس)*، ص ۳۸۷.
- ۳- همو، *المباحثات*، ص ۲۷۲ / همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زائد، ص ۲۷.
- ۴- همو، *التعلیقات*، ص ۱۸۶.
- ۵- محمدبن احمد ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو*، ص ۳۱۳-۳۱۵ / همو، *تهافت التهافت*، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.
- ۶- برای تفصیل بیشتر این بحث و تأیید این دیدگاه، رک: مهدی حائری یزدی، *جستارهای فلسفی*، ص ۱۰۸-۱۳۱ / توشیهیکو ایزوتسو، *بنیاد حکمت سیزواری*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ص ۹۶-۱۱۱.
- ۷- مآخذرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸ / همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۲ و ۱۳.
- ۸- ابن سینا، *المباحثات*، ص ۲۷۵.
- ۹- ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۳۱.
- ۱۰- ابن سینا در *تعلیقات*، ص ۱۸۵، می‌نویسد: «کُلّ ذی ماهیه فهو معلول و الانیة معنی طارئی علیه... فان حقیقه کُلّ شیء وجوده» که در ابتدای عبارت به عروض ذهنی و در انتهای آن به اتحاد وجودی اشاره می‌کند؛ از این رو، این دو عبارت به ظاهر متناقض را می‌توان با ارجاع یکی به بحث مفهومی و ارجاع دیگری به اتحاد وجودی هماهنگ دانست.
- ۱۱- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات*، ج ۳، ص ۳۹.
- ۱۲- سید جلال‌الدین آشتیانی، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ص ۱۰۶.
- ۱۳- مآخذرا، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۳.
- ۱۴- مآخذرا در تفسیر کلام خواجه نصیر می‌گوید: «فمراده... ان الوجود فی الخارج اصل صادر عن الجاعل و الماهیه تبع له و فی الذهن للعقل ان یعتبر الماهیه مجردة عن انضمامها بالوجود ثم یصفها به.» (همان).
- ۱۵- محمدتقی مصباح، *شرح اسفار*، تحقیق محمدتقی سبحانی، ج ۱، ص ۱۴۹.
- ۱۶- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، بخش اول، ص ۳۲۰.
- ۱۷- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصتفات*، ج ۲، ص ۶۷ / عبدالله جوادی آملی، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، ص ۱۵۸.
- ۱۸- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۸، ص ۱۵۲-۱۵۴؛ ج ۹، ص ۱۷۰-۱۷۱ و ۱۷۷.
- ۱۹- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۶، بخش اول، ص ۴۲۰.

- ٢٠- ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، ص ٣١٠.
- ٢١- همو، المباحثات، ص ٩٣.
- ٢٢- همو، التعليقات، ص ١٧٩.
- ٢٣- عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ١، بخش اول، ص ٣٠٧.
- ٢٤- مآخذ، المشاعر، ص ٢٢.
- ٢٥- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ٩، ص ١٧٧.
- ٢٦- ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، ص ٣٤٥.
- ٢٧- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ٩، ص ١٧٩.
- ٢٨- ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، ص ٤٨.
- ٢٩- غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج ٢، ص ٤٧٠.
- ٣٠- سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی مآخذ، ص ٣٩.
- ٣١- احمد بهشتی، هستی و علل آن، ص ٢٠١.
- ٣٢- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٣١.
- ٣٣- عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ١، بخش اول، ص ٣٥٦.
- ٣٤- مآخذ، الحكمة المتعالیه، ج ١، ص ٤٧ / همو، الشواهد الربوبية، ص ١٢.
- ٣٥- ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، ص ٤٧ / مآهادی سبزواری، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ٦٤.
- ٣٦- به نقل از: سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، ج ١، ص ٤٧.
- ٣٧- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ١٠، ص ٢٣.
- ٣٨- عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ١، بخش پنجم، ص ٣١٥.
- ٣٩- مآخذ، الحكمة المتعالیه، ج ١، ص ٣٩٨.
- ٤٠- مآهادی سبزواری، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ٢، ص ٢٢٨ و ٢٢٩.
- ٤١- ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، ص ٣٤٧.
- ٤٢- همو، المبدأ و المعاد، ص ١٠.
- ٤٣- همو، الشفاء (الالهيات)، ص ١٨٥.
- ٤٤- محمد ذبیحی، فلسفه منشاء، ص ١٦٦.
- ٤٥- مآخذ، الحكمة المتعالیه، ج ١، ص ٤١٨ و ٤١٩.
- ٤٦- ابن سینا، رسائل (رسالة عشق)، ص ٤٩٣.
- ٤٧- مآخذ، الحكمة المتعالیه، ج ٢، ص ٣٩٨ / همو، المبدأ و المعاد، ص ١٠٢ و ١٠٣.
- ٤٨- ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، ص ٤٧.

تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت □ ۳۳

- ۴۹- ملاًصدر، *الحكمة المتعالية*، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷.
- ۵۰- ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۲.
- ۵۱- همو، *المباحثات*، ص ۲۲۳.
- ۵۲- همو، *التعليقات*، ص ۸۴ و ۸۵.
- ۵۳- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۷۱.
- ۵۴- همان، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۳ و ۳۶۴؛ ج ۲، ص ۶۴-۷۳.
- ۵۵- همان، ج ۱، ص ۲۶.
- ۵۶- همان، ج ۲، ص ۶۴ و ۶۵ / *قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.
- ۵۷- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۶۵ / *قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.
- ۵۸- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۳۴۳ / *قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۸۰.
- ۵۹- برای آگاهی از ادله دیگر شیخ بر اعتباری بودن وجود، ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۶۴-۶۶ / *قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۸۰-۱۸۶.
- ۶۰- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، بخش اول، ص ۴۳۸.
- ۶۱- همان، ص ۳۳۷.
- ۶۲- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۲۲-۲۳ و ۳۴۴-۳۴۵؛ ج ۲، ص ۶۴-۶۷.
- ۶۳- همان، ج ۱، ص ۳۴۵.
- ۶۴- همان، ج ۲، ص ۶۶.
- ۶۵- همان، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۴۸.
- ۶۶- همان، ص ۴۰۲.
- ۶۷- همان، ج ۲، ص ۱۸۶. ذکر این نکته لازم است که شیخ اشراق گاهی از ماهیت به هویت (ماهیت جزئی، ماهیت شخصی) تعبیر می‌کند؛ ر.ک: *قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۹۹.
- ۶۸- همان، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۰۲ و نیز ص ۱۵۶-۲۲۷.
- ۶۹- همان، ص ۳۵ و ۱۱۵-۱۱۷.
- ۷۰- ملاًصدر، *الشواهد الربوبية*، ص ۱۴ / همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۱، ص ۴۳.
- ۷۱- همان، ص ۴۱۱. البته ملاًصدر در همین قسمت، توجیحات دیگری نیز ذکر می‌کند؛ توجیه دیگر مربوط به محقق لاهیجی است که در آن به نکته‌ای تاریخی اشاره می‌کند (ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ج ۱، ص ۴۶۵ / غلامحسین ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۶۵۹-۶۶۱).
- ۷۲- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۳۰۱.

۳۴ □ معرفت فلسفی سال هفتم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۹

- ۷۳- عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، بخش ششم، ص ۳۷۱.
- ۷۴- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۹۰-۳۹۲.
- ۷۵- همان، ص ۳۹۳-۳۹۵.
- ۷۶- همان، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۱۹۰.
- ۷۷- همان، ص ۱۸۷.
- ۷۸- همان، ص ۱۹۰.
- ۷۹- همان، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۱۷.
- ۸۰- همان، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.
- ۸۱- همان، ج ۲، ص ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۷ و ۱۴۲.
- ۸۲- همان، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.
- ۸۳- همان، ص ۱۲۸.
- ۸۴- همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.
- ۸۵- همان، ص ۱۲۱.
- ۸۶- همان، ص ۱۸۶.
- ۸۷- تعبیرات شیخ اشراق در مقامات (که مراد من از انیات محضه و وجودات صرفه، ماهیت جوهریه نوریه است، نه وجود که امری اعتباری و ذهنی است) نیز راهگشای خوبی برای اثبات دیدگاه شیخ اشراق در ماهوی بودن انوار است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۱۹۰).
- ۸۸- همان، ص ۳۹۰-۳۹۲ و ۴۸۳.
- ۸۹- همان، ص ۳۹۳ و ۳۹۵.
- ۹۰- همان، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۱۹۰.
- ۹۱- مئاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۱.
- ۹۲- ابن سینا، التعليقات، ص ۱۷۹.
- ۹۳- همو، الشفا (الالهیات)، ص ۳۴۵.
- ۹۴- مئاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۶۲.
- ۹۵- عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، بخش پنجم، ص ۳۴۹.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی مآخذرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ چهارم، ۱۳۸۰.
- _____، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، چ چهارم، ۱۳۸۲.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، چ چهارم، ۱۳۸۰.
- _____، قواعد کلی فلسفی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۲.
- ابن رشد، محمد بن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- _____، تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳ م.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و العلامة قطب‌الدین رازی، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، التعليقات، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، الشفا (الالهيات)، تصحيح سعيد زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، الشفا (الطبیعیات)، تصحيح سعيد زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، رسائل (رساله عشق)، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- _____، رسائل فلسفی، تهران، علمی و فرهنگی، چ سوم، ۱۳۶۲.
- ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، بنیاد حکمت سبزواری، ۱۳۶۸.
- بهشتی، احمد، هستی و علل آن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- _____، شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، چ دوم، ۱۳۸۲.
- _____، شرح حکمت متعالیه، قم، الزهراء، ۱۳۶۸.
- حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- ذبیحی، محمد، فلسفه مشاء، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- سبزواری، مآهادی، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹.

۳۶ □ معرفت فلسفی سال هفتم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۹

- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *نهاية الحكمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، چ سوم، ۱۳۸۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات*، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
- مصباح، محمدتقی، *شرح اسفار*، تحقیق محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چ هشتم، ۱۳۸۶.
- _____، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چ هفتم، ۱۳۸۷.
- _____، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چ هفتم، ۱۳۸۶.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبية*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *المشاعر*، تهران، طهوری، چ دوم، ۱۳۶۳.
- _____، *الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ سوم، ۱۹۸۱ م.