

تأملی در اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق*

□ مصطفی مؤمنی^۱

چکیده

در تاریخ تفکر اسلامی، مسئله اصالت وجود یا ماهیت اولین بار در حکمت متعالیه مطرح شد، ولی نسبت اصالت وجود به مشایبان، و اصالت ماهیت به شیخ اشراق شهرت یافته است. حال جای بحث است که آیا شیخ اشراق وجود را به همان معنایی که در حکمت متعالیه اصالت دارد، اعتباری می‌داند؟ آنچه از این جستار به دست می‌آید این است که شیخ اشراق به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، به آن معنا از وجود و ماهیت که در حکمت متعالیه مطرح است، قائل نیست. لذا نمی‌توان وی را اصالت ماهیتی دانست. در جستار پیش رو، دو مستمسک بر اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق نقد گردیده و نیز شواهدی دال بر اصالت وجودی بودن وی آورده شده است.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، اصالت وجود، معانی وجود، ماهیت.

* این مقاله استخراج شده از پژوهشی است که با حمایت مالی دانشگاه پیام نور انجام شده است.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

۱. استادیار دانشگاه پیام نور (esfad2003@yahoo.com).

مقدمه

مسئله اصالت وجود یا ماهیت یکی از مسائل زیربنایی هستی‌شناسی فلسفی است که هیچ فیلسوفی از بحث درباره آن بی‌نیاز نیست. حل بیشتر غوامض فلسفه و ماوراءالطبیعه بر حل این مسئله متوقف است و تا در این باره تحقیقی تام صورت نگیرد، فلسفه پایه‌ای استوار نخواهد داشت. هرچند این مسئله در فلسفه اسلامی تکوّن و تطور یافته و در بین فلاسفه قبل از اسلام و همچنین فلاسفه قرون اولیه اسلامی مطرح نبوده است، هر فیلسوفی بر یکی از این دو به صورت قضیه حقیقه تکیه داشته است. نزاع متکلمان با فلاسفه در باب زیادت وجود بر ماهیت یا عینیت وجود با آن و نیز انیت محض واجب تعالی از یک سو، و از سوی دیگر، اهتمام عرفا به اصیل بودن وجود - به این معنا که وجود با ذات حق مساوی، و غیر وجود همه چیز خیال و وهم است -، از عمده عوامل طرح این مسئله بوده است.

نحوه ورود به بحث اصالت وجود بدین گونه است که پس از تحلیل هر واقعیت خارجی به دو امر مفهوم وجود و مفهوم ماهویت، این سؤال مطرح می‌گردد که کدام یک از این دو مصداق دارند؟

این مسئله برای اولین بار به صورت قضیه حقیقه در حکمت متعالیه مطرح گردید. علت عدم طرح مستقل بحث اصالت، وحدت و عینیت وجود با ماهیت در خارج بوده و همین امر سبب شده است تا گاهی نشانه‌های اصالت ماهیت و گاهی نشانه‌های اصالت وجود در مباحث مرتبط ظهور یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱/۳۲۰). اصالت وجود را به مشایبان و اصالت ماهیت را به شیخ اشراق نسبت داده‌اند (ر.ک: غفاری، ۱۳۸۰: ۳۶۹). البته این انتساب‌ها بی‌وجه هم نبوده است؛ زیرا در آثار آنان عباراتی دال بر اصالت وجود و ماهیت وجود دارد. در آثار مشایبان ظهورات بیشتری بر اصالت وجود دیده می‌شود (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۹: ۳/۳۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۶۰) و در آثار شیخ اشراق بر اصالت ماهیت (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۲: ۲/۶۵ و ۱۸۶). حال جای تحقیق دارد که آیا واقعاً مشایبان قائل به اصالت وجودند و شیخ اشراق به اصالت ماهیت؟ آنچه در این جستار پیگیری شده است نفی اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق است. ادعا این است که وی قائل به اصالت ماهیت نیست و نزاع اصالت وجود و ماهیت در مکتب اشراقی و

صدرایی لفظی است؛ بدین معنا که وجود به معنایی که شیخ اشراق اعتباری دانسته، به همان معنایی نیست که در حکمت متعالیه اصیل دانسته شده است. برای تبیین ادعای مذکور نخست باید معانی وجود و ماهیت بررسی شود.

معانی ماهیت

۱. «آنچه در جواب چستی می آید»، بیانگر ماهیت است. پرسش «ما هو؟» خواه مربوط به حقایق عینی طبیعی است، مانند: «چوب چیست؟» و خواه درباره حقایق مابعدالطبیعی، مثل: «عقل چیست؟» و خواه در رابطه با معقولات ثانیه و امور اعتباری و حتی موهومات و معدومات، چنان که می پرسیم: «ضرورت چیست؟»، «عدم چیست؟». پاسخی که به هر یک از این پرسشها داده می شود ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو؟» بر آن صادق است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۱) این به همان معنای کلی طبیعی است. سبزواری در معنای ماهیت می گوید:

«والماهیة التي یقال لها الکلیّ الطبیعیّ ما یقال فی جواب ما هو» (۱۴۱۳: ۶۵)؛ مراد از ماهیت همان کلی طبیعی است که در جواب «ما هو» می آید.

۲. ماهیت به معنای اعم که عبارت است از: «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی چیزی که شیئیت شیء به آن است، خواه شیء ذهنی صرف باشد - مانند مفهوم کلی که ماهیت یعنی مقوم آن «عدم امتناع صدق بر کثیرین» است - یا ذهنی قابل اطلاق بر عین باشد - مانند مفهوم عدد که هر چند ذهنی است، قابل اطلاق بر امور عینی است - و خواه شیء خارجی باشد - مانند درخت که ماهیت و مقوم آن ریشه، تنه، شاخه و... است - ماهیت به این معنا بر واجب الوجود و وجود مطلق نیز اطلاق می گردد و به این معنا معدوم ماهیت ندارد (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۹: ۶۵/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۲/۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۲۱؛ کاتبی، ۱۳۵۳: ۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲۱/۱؛ سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۷۵/۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۲ و ۲۲۵).

۳. واقعیت عینی بیرون از ذهن که مستقل از مدرک بوده و منشأ تأثیر است و از جمله تأثیرات آن پدید آوردن صورت ذهنی در مدرک است؛ مانند سنگ، آتش، نفس

و عقل. ماهیت به این معنا را حقیقت، واقعیت، هویت، عینیت یا شیء خارجی، کون و اثیت هم می‌نامند. ماهیت به این معنا همان معنایی از وجود را ارائه می‌دهد که در فلسفه ملاصدرا اراده می‌شود (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۴: ش ۱۴/۲، به نقل از: لاهیجی، بی‌تا: ۵۲ و ۵۶؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۶۷).

۴. ماهیت به معنای حد وجود یا پایانه‌های هستی که معنایی است سلبی و منتزاع از حدود وجود. صدرالمآلهین پس از اثبات اصالت وجود، ماهیت را به این معنا هم به کار برده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۱/۱ و ۸۳/۳).

معانی موجود و وجود

از عبارات حکما به دست می‌آید که «وجود» را به معنای واحدی استعمال نکرده و چند معنا از آن اراده کرده‌اند:

۱. حالت مصدری که از حالت و وصف بودن چیزی در بیرون یا درون ذهن انتزاع و ساخته می‌شود؛ یعنی ذهن از هر اسم یا حالت و وصفی، مصدری می‌سازد که بودن آن اسم یا صفت را به آن حالت بیان می‌کند مانند شجریّت و عالمیت و فوقیت و... یا درخت بودن، عالم بودن، فوق بودن و... که چیزی جز همان درخت و عالم و فوق نیست و فقط ذهن هر کدام از آنها را به آن حالت بودن اعتبار کرده است. به این اعتبار یک معنای حرفی و رابط بین قضایا و مرادف «است» در فارسی می‌باشد. این یک مفهوم انتزاعی است که در خارج ثبوت ندارد مگر به اعتبار منشأ انتزاع (همان: ۴۰۱/۱؛ فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۰).

۲. یافت شدن، که همان معنای اسمی وجود است و به معنای تحقق و بودن. از این معنا به وجود حقیقی، حقیقت وجود و وجود اصلی یاد می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۵۳).

۳. واقعیت، عین (مقابل ذهن) کون، مقابل ماهیت و عدم، منشأ تأثیر، هویت و... .

معانی اصالت و اعتباریت

«اصالت» در لغت در مقابل «فرعیت» و «اعتبار» است. «اعتباری» در اصطلاح

فلسفه به چهار معنا به کار می‌رود:

۱. به معنای چیزی که وجودش وابسته به شیء دیگری است. در مقابل این معنا، اصالت عبارت است از اینکه وجود شیء وابسته به شیء دیگری نباشد. علت را اصل و معلول را فرع می‌دانند.

۲. اعتباری به معنای قراردادی که در مسائل حکمت عملی که مشتمل بر اموری نظیر بایدها و نبایدهاست و نیز امور اجتماعی از جهت اشتغال آنها بر اموری چون ریاست، مرئوسیت و... که با صرف قرارداد پدید می‌آیند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲۱/۱).

۳. معقول ثانی فلسفی که عروض آنها بر معروضشان در ذهن و اتصاف موصوفشان به آنها در خارج است و نیز مفاهیم ثانیة منطقی که عروض و اتصاف آنها در ذهن است. معقولات ثانیة افراد خارجی ندارند، در مقابل معقولات اولیه (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۵/۲). در مقابل این معنا اصالت به معنای آن است که در خارج دارای مصداق و مابزاء باشد که همان معقولات اولی هستند.

۴. اعتباری به این معنا که چیزی ذاتاً منشأ اثر نیست و در خارج مصداق ندارد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۹-۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷/۱-۲۸؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۱۳۸۲: ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۹). در مقابل این معنای اعتباری، اصالت به معنای تحقق بالذات داشتن و منشأ آثار بودن است و آن معنایی که در بحث اصالت محل نزاع است همین معناست (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۴).^۱

۵. اعتباری به معنای مجازی در مقابل حقیقی. اعتباری بودن ماهیت به این معنا عبارت است از اینکه ماهیت هرچند در خارج واقعاً محقق است و افراد حقیقی دارد، لکن بالتبع و یا بالعرض و به بیان دقیق‌تر، در ظل وجود مجازاً موجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲۱/۱). اصالت در مقابل این معنا آن است که در خارج حقیقتاً موجود باشد و

۱. اینکه اصالت به معنای فوق از آن ماهیت نیست امر وجدانی بوده و هیچ فیلسوفی از آن سخن نمی‌گوید تا چه رسد به اینکه بر آن استدلال کند؛ زیرا اگر اصالت از آن ماهیت باشد باید در هر موطنی که ماهیت تحقق یافت دارای آن آثار باشد در حالی که بالوجدان چنین نمی‌یابیم وگرنه باید آتشی که در موطن ذهن است نیز حرارت داشته باشد.



اتصاف آن به وجود، حقیقی باشد نه مجازی.

۶. اعتباری به معنای تهی بودن، موهوم بودن و نیستی. اصالت در اینجا به معنای غنی بودن و وجود داشتن است که مساوق با وجود می‌باشد.
از آنجا که تحقیق درباره دیدگاه شیخ اشراق است، در ذیل به ملاک اعتباری از دیدگاه شیخ اشراق می‌پردازیم.

معنای اعتباری از نظر شیخ اشراق

از عبارات شیخ اشراق به دست می‌آید که ملاک اعتباری بودن این است که شیء فقط دارای هویت صرفاً ذهنی باشد و در خارج دارای مصداق نباشد. وی اعتباری بودن وجود را به همین معنا تفسیر کرده است. او بر این است که اعتباری بودن وجود به این معناست که در خارج هویت ندارد (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱/۳۹۱). از همین روست که وی معقولات ثانیه نظیر امکان، ضرورت و وحدت را نیز اعتباری عقلی و فاقد اثر خارجی دانسته است (ر.ک: همان: ۲/۶۵-۶۸). وجود نیز که از معقولات فلسفی است از اعتباریات است (ر.ک: همان: ۲/۶۵). با مراجعه به کتاب *حکمة الاشراق* نیز به صراحت دیده می‌شود که بحث اعتباری بودن وجود را در ذیل عنوان «حکومة فی الاعتبارات العقلیة» در کنار مفاهیمی چون ممکن، وحدت و... آورده است (ر.ک: همان). از اینجا معلوم می‌گردد که بحث اعتباریت وجود در فلسفه اشراق از نتایج و توابع مسئله معقولات ثانیه است و مسئله‌ای مستقل نیست.

او حتی اجناس و فصول را هم جزء مفاهیم و اوصاف اعتباری لحاظ می‌کند (ر.ک: همان: ۲/۷۱-۷۲). همچنین از خصوصیات دیگر مفاهیم اعتباری این است که بر بیش از یک مقوله صادق‌اند. لذا وی مفاهیم ماهیت، ذات، حقیقت، شیئیت به معنای مطلق، وجود و امکان را معنای عقلی و یا اعتبار عقلی می‌داند؛ چون بر بیش از یک مقوله قابل صدق هستند و در خارج مابازاء نیز ندارند.

به تعبیر دیگر، معنای اعتباری یعنی معقول ثانی فلسفی بودن که عروض آن در ذهن و اتصاف آن در خارج است و در خارج وجود منحاز و مستقلی ندارد و تحقق عینی آن‌ها مستلزم تکرر آن‌ها و تسلسل است (همان: ۱/۳۶۴). بنابراین هنگامی که فصلی مانند

ناطق را یک وصف اعتباری می‌داند (ر.ک: همان: ۱۷۲/۱) قصد او نفی تحقق ناطق در خارج نیست، بلکه نفی وجود منحاز و مستقلی به نام ناطق است وگرنه ناطق در ضمن هویتی به نام انسان وجود دارد.

به طور کلی، صفات از نظر شیخ اشراق به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: صفاتی که در خارج از ما (مدرک) مصداق دارند، مانند: سواد و بیاض و حرکت؛ صفاتی که در خارج ما مصداق نداشته و فقط در ذهن‌اند، مانند: امکان، جوهریت، لونیت، وجود و... خصوصیت دسته اول این است که چون مفهوم سواد در خارج مصداق دارد دیگر بر بیاض قابل صدق نیست و مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله صادق باشند مصداق مستقل نداشته و از سنخ دسته دوم‌اند. عبارت وی چنین است:

التحقیق أنّ الصفات تنقسم إلى صفات لها وجود في الذهن والعين كالبياض، وإلى صفات توصف بها الماهيات وليس لها وجود إلا في الذهن ووجودها العيني هو أنّها في الذهن كالنوعية المحمولة على الإنسان والجزئية المحمولة على زيد. فإنّ قولنا «زيد جزئي في الأعيان» ليس معناه أنّ الجزئية لها صورة في الأعيان قائمة بزيد، وكذلك الشئئية كما يسلّمها كثير منهم أنّها من المعقولات الثواني، ومع هذا يصحّ أن يقال «إنّ جيم شيء في الأعيان» والإمكان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبيل (همان: ۳۴۶-۳۴۷).

در عبارتی دیگر می‌گوید:

«الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقاً والشئئية والحقيقة والذات على الإطلاق، فنّدعى أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة» (همان: ۶۴/۲)؛ وجود به معنای واحدی بر سیاهی و جواهر و انسان و اسب حمل می‌گردد. پس معنای عقلی است که اعم از هر کدام است و همین طور است معنای ماهیت، شئیت، حقیقت و ذات به طور مطلق. پس ادعا می‌کنیم که این مفاهیم از معقولات عقلی محض‌اند.

همان طور که ملاحظه شد شیخ اشراق مفاهیم ذات شیء و ماهیت را از مفاهیم اعتباری می‌داند. حتی مطرح می‌کند که حقیقت به شرط وجود بر شیء حمل می‌شود. پس مفهوم ماهیت که بر اشیای مختلف‌النوع حمل می‌شود یک مفهوم اعتباری ذهنی است، مانند مفهوم وجود که بر اشیای مختلف حمل می‌شود.

دو مُستمسک بر اصالت ماهیتی دانستن اشراق

۱. مجعول دانستن ماهیت

در اینکه آنچه از فاعل و جاعل صادر می‌گردد چیست و فاعل یا جاعل چه چیزی را جعل می‌کند، سه نظریه وجود دارد: ۱. جعل وجود؛ ۲. جعل صیوروت که منسوب به مشایبان است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۹ و ۱۹۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۷). محقق لاهیجی بر این است که مشایبان ماهیت را بالعرض مجعول می‌دانند (بی‌تا: ۵۲/۱)؛ ۳. جعل ماهیت و اینکه مجعول و اثر فاعل ماهیت است نه غیر آن که نظر شیخ اشراق است (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۸۶/۲). آنچه در حکمت اشراق سهروردی به نفع اصالت ماهیت صراحت دارد همین قول وی در مجعولیت ماهیت است. اکثر محققان فلسفه این بیان سهروردی را مستمسکی بر اصالت ماهوی بودن وی قرار داده‌اند. عبارت وی چنین است:

قاعدة فی بیان أنّ المجعول هو الماهیة لا وجودها: ولما كان الوجود اعتبارًا عقليًا
- فللشيء من علته الفياضة هوئته - ولا يستغنى الممكن - عن المرجح لوجوده، وإلا
ينقلب بعد إمكانه في نفسه واجبًا بذاته... ونور الأنوار علّة وجود جميع الموجودات
وعلة ثباتها - وكذا القواهر من الأنوار (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۸۶/۲).

با دقت در این عبارت روشن می‌شود که مراد سهروردی بیان اصالت ماهیت نیست؛ زیرا مطالب قبل از این قاعده، دربارهٔ زیادت وجود بر ماهیت و اعتباری بودن وجود بوده و آنچه اعتباری دانسته است مفهوم وجود است. عبارت «نور الأنوار علّة وجود جميع الموجودات وعلّة ثباتها» نیز مؤید این مطلب است که مراد شیخ از هویت، همان حقیقت خارجی یعنی وجود (در معنای اصالت وجودی‌اش) است. پس مراد وی این است که وجودی که قبلاً اعتباری بودن آن را بیان کرده است مجعول نیست و این با اینکه مجعول مصداق و حقیقت وجود (= هویت خارجی) باشد نه مفهوم آن، منافاتی ندارد و توهم ناسازگاری، ناشی از عدم تمایز بین مفهوم وجود و مصداق آن است.

در بحث مجعول بودن ماهیت که در مباحث شیخ اشراق مطرح است آنچه باید مدنظر داشت این است که در زمان شیخ اشراق برخی متکلمان (معتزله) بر این بوده‌اند

که ماهیت جدای از وجود و قبل از آن به نحوی دارای تحقق و غیر مجعول بوده است (ر.ک: ایجی، ۱۳۲۵: ۱۸۹/۲؛ رازی، ۱۹۸۶: ۹۴/۱). بنا بر این دیدگاه اگر ماهیت دارای تقرر ازلی باشد دیگر به واجب‌الوجود نیاز نخواهد بود و به همین خاطر برای رفع این معضل چنین تصور کرده‌اند که اگر به مجعولیت ماهیت قائل نشوند باید تقرر ازلی ماهیت را پذیرفت. لذا شیخ اشراق برای گریز از پیامدهای تقرر ازلی ماهیت، مجعولیت آن را پذیرفته است (ر.ک: آشتیانی، هستی/از نظر فلسفه و عرفان، ۱۳۸۲: ۸۳). حکیم سبزواری نیز به خاطر همین نکته، در قائل بودن شیخ اشراق به مجعولیت ماهیت تردید کرده است. به نظر سبزواری اگر اشراقیان مجعولیت ماهیت را پذیرفته‌اند، برای نفی ازلیت و تحقق پیشینی ماهیت بوده است (ر.ک: ۱۴۱۳: ۲۲۶/۲).

محقق لاهیجی نیز در توجیه قول به مجعولیت، هدف از پذیرش این قول را زدودن این توهم دانسته است که برخی باور دارند که ماهیت قبل از وجود به نحوی تقرر و ثبوت دارد و ماهیت از حوزه جعل خارج است و خداوند ماهیت را جعل نکرده است. وی بر این باور است که در صورتی که معضل پندار تقرر پیشینی و ازلیت ماهیت حل گردد هیچ مشکلی در گرایش به اصالت وجود نخواهد داشت؛ زیرا همان گونه که ملاصدرا بیان کرده است ماهیت قبل از وجود، هیچ گونه تقرر و ثبوتی ندارد، چون وجود مجعول است و ماهیت به تبع آن و بالعرض مجعول واقع می‌شود (بی‌تا: ۱۱۷).

تأمل در عبارت مذکور به این حقیقت رهنمون می‌شود که مراد شیخ اشراق از مجعولیت ماهیت این است که توهم مجعول بودن وجود به آن معنایی که قبل از آن اعتباری بودنش را اثبات کرد، رد کرده باشد وگرنه هیچ عاقلی از مجعولیت ماهیت سخن نمی‌گوید؛ چرا که مجعولیت ماهیت یا به معنای ماهیت کردن ماهیت است که تحصیل حاصل است و یا به معنای موجود کردن ماهیت است و در صورت اخیر آنچه به ماهیت داده می‌شود و به تعبیری آنچه از علت صادر می‌شود چیزی جز وجود نخواهد بود.

جعل ماهیت معنای معقولی ندارد؛ چرا که اشراقی‌ها نیز بر این نظرند که ماهیت من حیث هی هی مفهومی اعتباری است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۷۵/۱ و ۴۶۱؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۸ و ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۴۸). جعل ماهیت یعنی ماهیت را ماهیت کردن، ذات را

ذات کردن و این بی‌معناست؛ جعل ذاتیات محال است. تعبیر دیگر جعل ماهیت، تحقق ماهیت است. حال آیا در این جعل چیزی به ماهیت اضافه شده است و به واسطه آن، ماهیت محقق و از عدم ذاتی خارج شده است یا خیر؟ اگر بگویند اضافه شده است پس همان که اضافه شده است، اصالت دارد نه ماهیت، و اگر چیزی به ماهیت اضافه نشده و ماهیت دارای آثار گشته است این انقلاب در ذات خواهد بود و محال. اگر گفته شود این همان ماهیت است و فقط آثار وجودی پیدا کرده است و این آثار هم زائد بر ذات ماهیت نیست بلکه عین ذات ماهیت است لازم می‌آید که ماهیت در عین حال که خودش است خودش نباشد و این نیز محال است. بنابراین، جعل ماهیت محال است.

از طرفی، در آثار شیخ اشراق شواهد زیادی دال بر جعل وجود وجود دارد؛ مثلاً در باب علیت و اینکه علت چه چیزی به معلول می‌دهد، بر این است که آنچه علت به معلول می‌دهد، وجود معلول است؛ چه اینکه ماهیت معلول و ممکن نسبت به وجود و ترجیح آن مساوی است و در ترجیح وجود خود نیاز به علت دارد و با وجود علت، وجود ممکن به سوی وجود رجحان می‌یابد. در همان عبارت پیشین می‌گوید: «ونور الأنوار علة وجود جميع الموجودات و علة ثباتها، وكذا القواهر من الأنوار» (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۸۶/۲). نورالانوار علت همه موجودات است. با دقت در آن فهمیده می‌شود که آنچه از علت صادر می‌گردد (مجعول) وجود موجودات است.

در جایی دیگر می‌گوید:

بدان که شیء به ممکن و واجب تقسیم می‌گردد و ترجیح وجود ممکن بر عدمش از ناحیه ذات ممکن نیست پس ترجیح وجودش بر عدم به خاطر وجود علتش است و معدوم شدنش نیز به واسطه عدم علتش است پس شیء ممکن به وجود علتش واجب و با عدمش ممتنع می‌گردد (همان: ۶۲/۲).

مراد ما از علت آن است که با وجودش وجود شیء دیگری واجب می‌گردد (همان). سلسله علل به واجب‌الوجود منتهی می‌شود و او علت همه وجود و ثبات همه موجودات است؛ چون ماسوای او ممکن‌اند و مجموع ممکنات نیازمند واجب‌اند پس واجب علت وجود و ثبات است (همان: ۴۱۰/۱).

معلول آن است که وجودش از شیء دیگری بوده و به وجود و عدم آن شیء ضروری الوجود و ضروری العدم می‌گردد (همان: ۳۰/۱، ۴۴، ۳۷۷، ۳۸۱، ۴۰۲ و ۲۱۸/۴). خدا وجود معلول را افاده می‌کند (همان: ۱۶۵/۱).^۱

موارد منقول در حد نص است بر اینکه از دیدگاه شیخ، مجعول و اثر علت، وجود است نه ماهیت. از عبارات مذکور در باب علیت فهمیده می‌شود که شیخ اشراق به دو تلقی از وجود اشاره دارد؛ آنجا که می‌گوید مجعول ماهیت است در صدد این است که قول به مجعول بودن وجودی را که قبلاً اعتباری بودن آن را اثبات کرد (مفهوم وجود) رد کند. در اینجا که اثر علت و آنچه را ممکن در موجود شدنش به علت نیازمند است، وجود می‌داند، مراد حقیقت شیء و به تعبیری وجود خارجی شیء است.

همین که می‌گوید جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد خود دلیلی است بر اینکه ماهیت اصیل نیست؛ زیرا «با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، جعل و افاضه و خلق، امری نامعقول است؛ زیرا از آنجا که ماهیات به حسب اصل ذات و سنخ حقیقت با یکدیگر متباین‌اند، معنا ندارد که از علة العلل امری صادر شود که با علت متباین من جمیع الجهات باشد (ر.ک: آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۱۳۸۲: ۱۱۳). به تعبیری دیگر، اصالت ماهیت با قول به سنخیت علت و معلول در مرحله اول و با اصل علیت در مرحله دوم سازگار نیست، لذا با اصالت ماهیت، فیلسوفی از مسئله جعل سخن نخواهد گفت تا چه رسد به اینکه مجعول را ماهیت بداند. محقق لاهیجی نیز این مشکل را یادآوری کرده و گفته است:

۱. عین عبارات وی چنین است: «واعلم أنّ الشیء ینقسم إلى واجب وممكن. والممكن لا یترجح وجوده علی عدمه من نفسه، فالترجح بغيره. فیترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته» (سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۲/۲). «وقد برهن علی وجوب نهاية سلسلة العلل الحادثة وأنها تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها إذ ما سواه من الثابت وغير الثابت ممكن، ومجموع الممكنات مفتقر إليه فهو علة الوجود» (همان: ۴۱۰/۱). «ینقسم الوجود إلى علة ومعلول، فالعلة علی أحد مفهومها هی الشیء الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر وبالجملة ما یجب بوجوده وعدمه وجود شیء آخر وعدمه، والمعلول ما یكون وجوده من شیء آخر ویصیر ضروری الوجود والعدم لوجوده وعدمه، وقد یقال العلة یازاء ما له مدخل فی وجود الشیء فیمتنع بعدمه ولا یجب بوجوده» (همان: ۳۰/۱). «اعلم أنّ وجود المعلول متعلق بالعلة» (همان: ۴۳/۱)؛ «إنّ العلة علی أحد مفهومها هی ما یجب به وجود شیء آخر، أو ما یحصل به وجود شیء آخر» (همان: ۳۷۶/۱). «ووجود المعلول یتعلق بالعلة» (همان: ۳۸۱/۱).

و آنچه ذکر آن لازم است اینکه حقیقت جعل و صدور با اعتباری بودن وجود، معنای روشنی ندارد؛ زیرا جعل و صدور معنایی جز فیض نداشته و بی‌معناست که از چیزی، چیزی صادر شود که مباین با آن باشد (بی‌تا: ۵۴۱/۲).

۲. اعتبار عقلی بودن وجود

مستمسک دیگری که برای اصالت ماهوی دانستن شیخ اشراق به آن استناد می‌شود عبارت وی در *حکمة الاشراق* درباره اعتباری دانستن وجود است که با فصلی تحت عنوان «حکومة فی الاعتبار العقلیة» بیان شده است (سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۴/۲؛ برای برخی عبارات مشابه در آثار دیگر وی، ر.ک: همان: ۳۴۰/۱).

در این فصل همان گونه که قطب‌الدین شیرازی تصریح کرده است (ر.ک: ۱۳۸۳: ۱۸۰) سهروردی بر این است که عقیده مشایبان را مبنی بر اینکه وجود در خارج غیر از ماهیت و عارض بر آن است، باطل گرداند. وی با دلایلی بطلان قول آن‌ها را نشان می‌دهد و اثبات می‌کند که وجود در ذهن مغایر با ماهیت است و در خارج هیچ گونه واقعیتی ندارد بلکه وجود معنایی اعتباری است. این همان ادعایی است که مظهر اصالت ماهیتی را بر پیشانی فلسفه شیخ اشراق زده است. اما جای بحث دارد که شیخ اشراق چه برداشت و تلقی از وجود داشته است؟ آیا وی وجود را به همان معنایی اعتباری می‌داند که ملاصدرا اصیل دانسته است؟

پاسخ به پرسش فوق در گرو تبیین و تحلیل استدلال‌هایی است که وی بر اثبات مدعای خود اقامه کرده است تا در نتیجه بتوانیم تلقی وی از وجود را به دست آوریم.

استدلال‌های شیخ اشراق بر تغایر وجود و ماهیت

دلیل یکم: مغایرت وجود با ماهیت در چهار فرض قابل تصور است:

۱. وجود هم در ذهن مغایر با ماهیت باشد و هم در خارج؛
 ۲. وجود در خارج مغایر با ماهیت باشد نه در ذهن؛
 ۳. وجود در ذهن مغایر با ماهیت باشد نه در خارج؛
 ۴. وجود نه در ذهن و نه در خارج مغایر با ماهیت نباشد.
- فرض اول باطل است وگرنه لازم می‌آید که وجود در خارج وصف ماهیت و برای

آن حاصل باشد و حصول همان وجود است. پس «وجود برای ماهیت موجود است» و موجود بودن نیز یعنی وجود داشتن. نقل کلام می‌کنیم به وجود وجود؛ آن هم وصف و قائم به غیر است و برای آن غیر، حاصل و موجود است پس دارای وجود است و همین طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و چون تالی باطل است مقدم نیز باطل است و وجود در خارج مغایر با ماهیت نیست. فرض دوم بدیهی البطلان است؛ زیرا بالوجدان می‌یابیم که وجود در ذهن با ماهیت مغایر است. فرض چهارم نیز باطل است، وگرنه لازم می‌آید که وجود عین ماهیتی باشد که بر آن حمل می‌گردد، در حالی که شیخ اشراق به عنوان پیش فرض، وجود را مشترک معنوی دانسته است. با بطلان سه فرض مذکور فرض سوم اثبات می‌گردد (ر.ک: همان: ۱۸۱؛ سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۴/۲).

دلیل دوم: دلیلی که مشایبان بر اثبات مغایرت خارجی وجود و ماهیت آورده‌اند از این قرار است که برخی ماهیات برای ما معلوم‌اند در حالی که وجودشان بر ما مجهول، و مجهول غیر از معلوم است پس وجود غیر از ماهیت است. شیخ اشراق با استفاده از همین دلیل در ردّ قول مشایبان می‌گوید: ما وجود ماهیتی را درک می‌کنیم اما در این شک داریم که این وجود در خارج هم حاصل است یا خیر؟ پس باید وجود آن ماهیت با وجود وجود آن ماهیت - که مشکوک ماست - مغایرت داشته باشد. باز نقل کلام می‌کنیم به وجود وجود آن ماهیت و می‌گوییم ما وجود وجود آن ماهیت را درک می‌کنیم ولی در اینکه آیا در خارج وجود دارد یا خیر شک داریم. پس باید وجود وجود آن ماهیت با وجود وجود وجود آن ماهیت مغایر باشد و هلمّ جزّاً، و چون تسلسل (تالی) باطل است پس مقدم - مغایرت عینی وجود با ماهیت - نیز باطل است (سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۵/۲).

آنچه از این دو دلیل به دست می‌آید جز این نیست که مراد شیخ اشراق از وجود در آن‌ها، مفهوم وجود است؛ چه اینکه پیش فرض دلیل نخست مشترک معنوی بودن وجود بود و اشتراک معنوی وجود مساوق با کلیت است و کلیت وصف مفهوم ذهنی است نه عینیت خارجی. توضیح اینکه دلیل اول بر اساس اشتراک معنوی وجود سامان می‌پذیرد و ما در مقام ابطال شقوق فرضی باطل، از آن بهره می‌بریم. معنای اشتراک معنوی این است که معنای یگانه بر مصادیق گوناگون به یک معنا حمل می‌شود و از آنجا که موطن و جایگاه حمل ذهن است و مفاد حمل در اشتراک معنوی قابلیت صدق یک

مفهوم یگانه بر مصادیق گوناگون به یک معناست، پس آنچه در دلیل اول محل نزاع است مفهوم کلی وجود و به تعبیری وصف عنوانی وجود است و نه مصداق خارجی آن که در مسئله اصالت وجود محل نزاع است.

در دلیل دوم مراد از فهم «وجود ماهیت» و «شک در حصول خارجی آن» معلوم است که مراد از وجود، مفهوم آن است؛ به این معنا که ما مفهوم وجود ماهیتی را درک می‌کنیم اما تحقق خارجی آن را نمی‌دانیم؛ یعنی مفهوم وجود برای ذهن ما روشن است و حمل آن بر ماهیت در مقام ذهن را نیز درک می‌کنیم و ماهیت را در آن مقام متصف به موجودیت می‌کنیم ولی در مقام تحقق در عالم خارج برای ما مشکوک است که آیا آن ماهیت وجود دارد یا خیر؟ آیا ماهیت در عالم خارج نیز ملبس به لباس وجود گشته است یا خیر؟ و این دلالت دارد بر اینکه ماهیت اصالت نداشته و تحقق خارجی اصالتاً از آن ماهیت نیست و گرنه شک در حصول خارجی ماهیت بی‌معنا بود.

دلیل سوم: اگر وجود در خارج مغایر با ماهیت و وصف آن باشد، لازم می‌آید که بین وجود و ماهیت در خارج نسبتی وجود داشته باشد و آن نسبت نیز در خارج وجود داشته باشد. وجود این نسبت در خارج - بنا بر ادعا - مغایر با خود نسبت است پس وجود این نسبت با خود نسبت، نسبتی دارد. نقل کلام می‌کنیم به همین نسبت که آن هم در خارج باید تحقق داشته باشد و بر همین قیاس تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند (تسلسل) و چون تسلسل باطل است پس مغایرت وجود با ماهیت در خارج نیز باطل است (ر.ک: همان).

دلیل چهارم: اگر وجود در خارج تحقق داشته باشد یا جوهر است و یا عرض. جوهر نیست چون وجود وصف ماهیت است و هیچ جوهری وصف ماهیت نیست. پس وجود عرض است. عرض دارای معروض و محلی است که برای آن حاصل است و معروض وجود ماهیت است، و حصول وجود، یا قبل از ماهیت است یا همراه آن و یا بعد از آن، فرض اول باطل است؛ چون مستلزم عرض بدون معروض است و این محال است. فرض دوم نیز باطل است؛ چون مستلزم این است که ماهیت و معروض مع‌الوجود موجود گردد نه بالوجود (یعنی باید ماهیت به وجودی غیر از این وجود عارض تحقق داشته باشد تا بتواند با این وجود عارض معیت داشته باشد. نقل کلام می‌کنیم به وجود

ماهیت؛ آن هم باید بنا بر فرض، عارض ماهیت بوده و ماهیت با آن معیت داشته باشد پس باید به وجودی غیر از آن تحقق داشته باشد. نقل کلام به آن وجود می‌کنیم. همین‌طور تا بی‌نهایت پیش می‌رود). فرض سوم نیز باطل است؛ زیرا مستلزم این است که ماهیت قبل از عروض وجود موجود باشد. آن وجود متقدم نیز یا عین وجود متأخر است که این مستلزم تقدم شیء بر نفس است و محال است و یا غیر از آن است که مستلزم تسلسل است. نتیجه اینکه ماهیت باید قبل از وجود موجود باشد و... (همان، ۱۳۸۲: ۲۲/۱ و ۶۷-۶۴/۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۰-۱۸۸).

از دو دلیل اخیر نیز به وضوح دانسته می‌شود که وجود نزد شیخ اشراق یک امر عرضی و یک معنای وصفی است که نیازمند به معروض و محل است. چنین وجودی از دیدگاه او اعتباری است؛ زیرا پیش‌فرض دلیل سوم، وصف بودن وجود برای ماهیت و غیر از آن بود و آنچه این دلیل اثبات می‌کند این است که چنین وجودی نمی‌تواند در خارج واقعیت و تحقق داشته باشد. پیش‌فرض دلیل چهارم هم وصفیت وجود برای ماهیت است. حاصل آنکه وجود در تلقی شیخ اشراق دو گونه دارد: ۱. مفهومی ذهنی و معنایی کلی؛ ۲. امری وصفی و عرضی.

روشن است که کسی چنین معنایی از وجود را اصیل و دارای مصداق ندانسته و نمی‌داند؛ زیرا هر آنچه ذاتاً این دو ویژگی را داشته باشد در خارج نمی‌تواند محقق گردد؛ چه تحقق خارجی آن یا با حفظ ذاتیات آن است یا با عدم حفظ ذاتیات آن. در صورت اول انقلاب در ذات رخ می‌دهد و در نتیجه، آنچه مراد بود تحقق نیافته است. در فرض دوم نیز اگر امری که دارای آن ویژگی -ذهنی بودن- است، با حفظ آن‌ها تحقق یابد یعنی در عین ذهنیت خارجیت داشته باشد، این مستلزم تناقض است. از طرف دیگر، چون عارضیت و وصف بودن ذاتی آن است پس هر جا متحقق گردد، باید در محل و معروضی محقق گردد و از آنجا که طبق قاعده فرعیه، عروض و ثبوت چیزی برای چیز دیگر فرع بر ثبوت شیء دیگر است، باید معروض قبل از عارض و وصف وجود داشته باشد و چون موجود نزد شیخ اشراق شیء له الوجود است پس باید معروض قبلاً موجود باشد، نقل کلام می‌شود به آن وجود، آن نیز عرض است و محتاج به معروض و همین‌طور... تسلسل لازم می‌آید.

شیخ اشراق چون وجود را معنایی عقلی و مفهومی ذهنی و ذهنیت را ذاتی آن می‌داند عینیت وجود را انکار و به اعتباری بودن آن حکم کرده است ولی ملاصدرا وقتی از وجود و اصالت آن بحث می‌کند نظری به مفهوم وجود ندارد بلکه حقیقت آن را منظور می‌دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۰؛ همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۲۶؛ همو، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۳۲۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/جاهای متعدد). از این روست که وی برخلاف شیخ اشراق به اصالت وجود قائل گشته است و بالاتر اینکه اصلاً وجود عینیت داشتن و خارجی بودن است و حتی دارای وجود ذهنی نیست (ر.ک: همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۵). در نتیجه، هر آنچه مربوط به مفاهیم ذهنی می‌گردد از قبیل: فصل، جنس، نوع و... را از ساحت وجود دور دانسته است (ر.ک: همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۷؛ نیز: همو، ۱۹۸۱: ۲۵/۱، ۵۳، ۶۳ و ۴۷/۸).

با نگاهی به آثار مبتکر اصالت وجود، ملاصدرا، این حقیقت به چشم می‌خورد که وی نیز از این برداشت شیخ اشراق از وجود اطلاع داشته است لذا از دو جهت به وجود نگاه می‌کند: یکی مفهوم وجود که مفهوم عام انتزاعی و عرضی است و دیگر حقیقت وجود. اولی سایه و شبحی است از دومی. اولی ذهنی و اعتباری است (ر.ک: همو، ۱۳۵۲: ۱۹۴؛ همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۳۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۶۳/۱). از طرف دیگر، با تأمل در این عبارات به خوبی فهمیده می‌شود که اولاً شیخ اشراق هرچند وجود را اعتباری دانسته است، هیچ عبارتی دال بر اصالت ماهیت در آثار خود ندارد. ثانیاً اساساً وی آنگاه که از اعتباری بودن وجود سخن می‌گوید، آن معنا از وجود نیست که مورد نظر معتقدان به اصالت وجود (ملاصدرا) است.

از این رو، از زمانی که مسئله اصالت وجود به معنای واقعی خود در مکتب صدرا مطرح گردید، خود صدرا به توجیه بیان شیخ اشراق پرداخت. وی می‌گوید:
مقصود شیخ اشراق از اعتباری بودن وجود، مفهوم عام بدیهی آن است (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۱/۱).

وی به این نکته بسنده نکرده و گامی فراتر نهاده و گفته است که آنچه از شیخ اشراق درباره اعتباری بودن وجود نقل شده است، مباحثه او و مشایبان است؛ یعنی در حقیقت، او مستندات مشایبان را برای اثبات و دفاع از اصالت وجود مخدوش و ناکافی

دانسته وگرنه نظر خود وی همان اصالت وجود است:

غرضه المباحثة مع المسائين فإنه كثيرًا ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق (همان).



ماهیت نیز به اشتراک لفظ به کار رفته است؛ ماهیتی که اصالت و عدم اصالت آن (در فلسفه صدر) مطرح است همان نفس طبیعت و مفهوم است که از آن به کلی طبیعی تعبیر شده است و معروض کلیت در ذهن و جزئیت در خارج است و در صمیم ذات حقیقت اشتراک و عدم اشتراک را فاقد است. شیخ اشراق نیز ماهیت به این معنا را اعتباری می‌داند

وتعلم أنك إذا قلت «ذات الشيء» أو «حقيقته» أو «ماهيته» فمفهوم الماهية من حيث أنها ماهية أو حقيقة أو ذات - لا من حيث أنها إنسان أو فرس - أيضًا اعتبارات ذهنية ومن ثواني المعقولات (سهروردی، ۱۳۸۲: ۳۶۱/۱).

بنابراین، علاوه بر اینکه هیچ بحثی از اصالت ماهیت در آثار شیخ اشراق به میان نیامده است به گفته استاد مطهری مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در فلسفه وی آن گونه که به صورت قضیه منفصله حقیقیه مطرح باشد مطرح نبوده است. بنابراین، اینکه گفته‌اند سهروردی نخستین کسی است که در میان فیلسوفان مسلمان مسئله اصالت ماهیت را مطرح کرده و به طور گسترده به این پرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۹۳) صحیح به نظر نمی‌رسد. پیروان مکتب صدر نیز به عبارات شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت به دیده تردید نگریسته و به توجیه بیان شیخ پرداخته‌اند. استاد مطهری در باب اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق بر این باور است که نسبت اصالت ماهیتی بودن به شیخ اشراق از حیثی صحیح و از حیثی دیگر اشتباه است؛ از آن جهت صحیح نیست که گمان رود مسئله اصالت وجود یا ماهیت برایش مطرح بوده است؛ چه چنین مسئله‌ای از آثارش به دست نمی‌آید و از آن جهت صحیح است که وی مسئله را به گونه‌ای بیان کرده است که لازمه حرفش چنین است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴: ۶۱/۹). به گفته وی، شیخ اشراق بحثی را با عنوان «فی عدم زیادة الوجود علی الماهية فی الخارج» مطرح کرده است؛ به این معنا که وجود و ماهیت در خارج دو چیز نیستند. وی اول فرض کرده است که ماهیت عینیت دارد و آن وقت

برای وجود عینیتی زائد بر ماهیت قائل نیست. او به این فکر نبوده است که در اینجا به شکلی دیگر می‌شود مسئله را طرح کرد؛ یعنی این مسئله برایش مطرح نبوده است که ما از وجود و ماهیت برای یکی عینیت قائل شویم و برای دیگری ذهنیت و اعتباریت. گویی عینیت ماهیت برایش امری مسلم بوده است، لذا دیگر وجود نمی‌تواند عینیتی داشته باشد (ر.ک: همان). استاد حسن‌زاده نیز بر این باور است که سهروردی در ابتدا قائل به اعتباری بودن وجود بوده و سپس مستبصر گشته و اصالت ماهیت را چون سراب و باطل دیده و گفته است:

نفس و مافوق آن از مفارقات وجود محض هستند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۶۶/۲-۶۷، پاورقی).

علامه طباطبایی نیز در *نهایة الحکمه* قول به اصالت ماهیت را منسوب به شیخ اشراق می‌داند و گویی در درستی این انتساب تردید دارد:

فتیین بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهية كما نسب إلى الإشراقیین (۱۴۱۷: ۱۱).

استاد مصباح یزدی نیز در *تعلیق‌های بر نهایة الحکمه* سخنان شیخ اشراق را ظاهر در اصالت ماهیت دانسته نه بیشتر (۱۴۰۵: ۱۹).

بنابراین، هرچند بسیاری از عبارات اشراقیان (شیخ اشراق) بر اصالت ماهیت دلالت و ظهور دارد متنها هدف آنها یا شیخ اشراق این است که زیادت وجود بر ماهیت در خارج را نفی کنند. لذا آنچه از نظری اعتباری است مفهوم وجود است.

شواهدی بر اصالت وجودی بودن شیخ اشراق

۱. یکی از شواهد بر اصالت وجود در فلسفه سهروردی نظریه وی در باب علم حضوری خداوند به اشیا است. وی از طرفی، قول مشایبان را در این مسئله که ماهیات نزد ذات باری به صورت صور مرتسمه بوده‌اند، قبول نداشته و بر آن اشکالاتی وارد کرده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۲: ۴۸۱/۱-۴۸۳). از طرفی، قائل است که علم خداوند به اشیا عبارت است از حضور و ظهور نفس اشیا یا متعلقات آنها نزد باری تعالی و اشراق واجب به آنها (ر.ک: همان: ۱۵۰/۲).

اما مراد از نفس اشیا و متعلقات آنها ماهیاتشان نیست وگرنه همان قول مشایبان

خواهد بود که وی قبول ندارد. پس مقصود وی وجود اشیاست و این مستلزم اصالت وجود است نه ماهیت؛ چه اگر ماهیت اصیل بود در این مسئله چنین رأیی نمی توانست اتخاذ کند و بر مشایبان نیز اشکالی نداشت.

۲. شیخ اشراق نفس و مافوق آن را ائیات و وجودات محض می داند (ر.ک: همان: ۱۱۵-۱۱۷؛ نیز به نقل از: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳/۱). این با اصالت ماهیت سازگار نیست. ملاصدرا نیز به متناقض بودن این عبارت با قول به اصالت ماهیت حکم داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳/۱). مراد شیخ اشراق غیر از این نیست که چون عقول و نفوس از صادرات اول بوده و بلاواسطه از مبدأ المبادی صادر شده‌اند در مرتبت شدت نورانیت واقع بوده و مثل اینکه وجودات محضه‌اند و این خود می‌رساند که آنچه در اصل تحقق دارد وجود (واجب) است و در مرتبه بعد وجود ممکنات. پس اصالت با وجود است نه با ماهیت؛ زیرا در صورت اصالت ماهیت، محال خواهد بود که موجودی بدون ماهیت در عالم متحقق باشد در حالی که وی در باب مجردات و نیز واجب تعالی به طور مکرر بیان می‌کند که وجود بحت و صرف‌اند (سهروردی، ۱۳۸۲: ۳۸/۱). آن ماهیتی که از مطاوی عبارات وی اصالت آن را به وی نسبت داده‌اند، نه نفس مفهوم ماهیت (به معنای کلی طبیعی) بلکه هویت عینی شیء است که با وجود در معنای اصالت وجودی‌ها یکی است و تفاوت در لفظ است. بنابراین، اینجا که می‌گوید مفارقات وجود محض هستند با آن برداشت منافاتی نخواهد داشت.

۳. شیخ اشراق مفهوم وجود را عام و بدیهی دانسته و فهم آن را مسبوق به تعریف ندانسته است. وی می‌گوید:

فالوجود والشیئیة مما لا یصح تعریفهما إذ لا شیء أظهر منهما (همان: ۲۰۰/۱).

بر این اساس، شیخ اشراق وجود را تعریف‌ناپذیر و بدیهی دانسته است و این همان چیزی است که دیگران بر بداهت وجود گفته‌اند. آنچه از این عبارت به دست می‌آید این است که از نظر وی، مفهوم عام وجود اعتباری است نه مصداق خارجی آن؛ زیرا آنچه فلاسفه به بداهت آن رأی داده‌اند مفهوم وجود است نه مصداق آن. اگر از بداهت وجود مصداق آن را اراده کرده باشد نقش اثباتی آن برای ادعای اصالت

وجودی بودن وی بیشتر خواهد شد و اصلاً در این صورت، چیزی جز اصالت وجود به ذهن متبادر نخواهد شد؛ چرا که آنچه واقع و عین را پر کرده و تحقق آن بدیهی است وجود خواهد بود نه ماهیت. اصالت وجود هم غیر از این نیست.

۴. شاهد بسیار قوی دیگر، احکام نور در فلسفه سهروردی است. هرچند نور در فلسفه اشراق اخصّ از وجود در تفکر صدرایی است (برای تفصیل ر.ک: فاطمی، ۱۳۸۰: ش ۸ و ۹/۶۹-۷۸)، احکامی را که سهروردی برای نور بیان می‌کند مانند: بساطت، بداهت، ظاهر بذاته و مظهر لغیره، تشکیک و...، در نظام فکری اصالت وجودی نیز همان احکام برای وجود بیان می‌گردد و ملاصدرا نیز به این مطلب اذعان دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، نزاع اصالت وجود و ماهیت، نزاعی لفظی است؛ به این معنا که آن وجودی که شیخ اشراق به اعتباریت آن قائل است همان وجودی است که اصالت وجودی‌ها هم آن را اعتباری می‌دانند. به عبارتی دیگر، وجودی که بحث از اصالت آن و ماهیتی که بحث از اعتباریت آن است در نزاع صدرایی و اشراقی اشتراک لفظی دارند، لذا آن معنا از وجود که اصالت آن مدنظر صدراست برای شیخ اشراق مطرح نبوده است. بنابراین، نمی‌توان وی را قائل به اصالت ماهیت دانست و نزاع موجود ناشی از خلط معانی ماهیت و وجود است. یکی از دلایل ابهام اصالت وجود یا ماهیت به معنای دقیق آن در حکمت اشراق، مطرح نبودن آن مسئله است و طبیعی است که وقتی مسئله‌ای به طور روشن، پرسش و مسئله‌ای فلسفی نباشد، نظرها به سمت آن معطوف نگشته و آنچه در باب آن به نحو حاشیه‌ای گفته می‌شود گاه خام و گاه ناسازگار است، همان گونه که در این مسئله آثار و بیانات شیخ اشراق مضطرب است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲. همو، شرح مقدمه قیصری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، الشفاء، المدخل، مقدمة ابراهیم مدکور، قاهره، المطبعة الامیریة، ۱۳۷۵ ق.
۶. همو، الهیات الشفاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۷. احمدی، احمد، «اصالت وجود یا ماهیت، خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هفتم، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۸. ایچی، عضدالدین، شرح المواقف، تحقیق بدرالدین نعلسانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، مصر، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۶. همو، المسائل القدسیة، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ ش.
۱۷. همو، المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، مجموعه رسائل، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. غفاری، محمد خالد، فرهنگ فلسفی اصطلاحات شیخ اشراق، تهران، انجمن مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۲۳. فاطمی، جمیله، «بررسی تطبیقی احکام نور و وجود در حکمت اشراق و حکمت متعالیه»، اندیشه دینی، شماره پیاپی ۹ و ۸، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. کاتبی، نجم‌الدین علی، حکمة العین و شرحه، تحقیق جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ ش.
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، اصفهان، مهدوی، بی‌تا.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نهاية الحکمه، قم، فی طریق الحق، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد، القیسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۲۹. یزدان‌پناه، سید یالله، حکمة الاشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

