

امراضیل، مختصات وجود شناختی و معرفت شناختی آن در فلسفه سهروردی

سیدصدرالدین طاهری^۱

احمد شکیبایی^۲

چکیده

در بررسی‌های انجام شده پیرامون تعیین امر اصیل در نظر شیخ اشراق، برخی قائل به اصالت ماهیت و برخی قائل به اصالت نور یا اصالت شهود شده‌اند، برخی این بحث را لفظی دانسته‌اند و گاه نیز سهروردی اصالت وجودی معرفی شده است. ولی به نظر می‌رسد همچنان جای یک بررسی استدلالی که مواد استدلالش را با نگاهی فراگیر به فلسفه سهروردی کسب کند، باقی است. در این راستا، تحقیق حاضر ابتدا به تحریر محل نزاع پرداخته و نشان می‌دهد که خصوصیات امر اصیل عبارت‌اند از: وحدت، عینیت و معلوم به علم حضوری بودن. در ادامه با توجه به این مقدمات، به تحلیل اموری پرداخته می‌شود که به عقیده برخی در فلسفه سهروردی اصالت با آنهاست و نشان داده می‌شود که ماهیتی که مدنظر سهروردی است امکان اصیل بودن را دارد، هرچند این امر با توجه به نگاه معرفت‌شناسی شیخ اشراق، در فلسفه وی محقق نشده است. سپس در ادامه، بررسی امکان اصیل دانستن نور و قول به لفظی بودن این نزاع را مورد توجه قرار می‌دهیم. نتیجه نهایی‌ای که از این بررسی به دست می‌آید این است که با توجه به اینکه سهروردی مشخصاً امری را که بتوان اصالت را به آن نسبت داد معرفی نموده است، راه‌حل مناسب برای فیصله دادن به این اختلاف‌ها این است که به اصالت «موجود» در فلسفه سهروردی قائل شویم.

کلیدواژه‌ها: امر اصیل، علم حضوری، وجود، ماهیت.

مقدمه

در بحث و نزاع میان اصالت وجود یا ماهیت، سیطره ماهیت بر ذهن و زبان انسان که تکیه بر

ss_tahery@yahoo.com

shakibai_ahmad@yahoo.com

۱. استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی؛ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۴

علم حصولی دارد تا بدانجاست که حتی با قبول ارتکازی اصالت وجود توسط فارابی و ابن سینا و اتباع ایشان، سطور معدود سهروردی درباره اعتباریت وجود چندین قرن بر آراء فلاسفه بعدی در سنت اسلامی غلبه یافت و اکنون نیز بعد از قبول اصالت وجود همچنان بحث بر سر نحوه موجودیت ماهیت به جای خو باقی است و محل نزاع جدی فلاسفه است.

به منظور بحث از امر اصیل بهتر است ابتدا محل این نزاع تعیین شود و سپس به بررسی امکان و وقوع اموری که اصالت آنها با توجه به آراء شیخ اشراق، در تفکر وی محتمل است، پرداخته شود.

تعیین محل نزاع و خصوصیات امر اصیل

درباره تعیین دقیق و محکم محل نزاع میان متفکران سنت اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. ریشه و چند و چون این اختلافها را می توان در این عبارت صدرالمآلهین دید:

وجود در هر چیزی امری حقیقی است که غیر از وجود انتزاعی است...
مبدأ اثر و اثر مبدأ جز وجودات حقیقی که هویات عینی اند نیست...
مجموع یا اثر جاعل و آنچه ذاتاً بر آن مترتب می شود نحوه ای از وجود به جعل بسیط است. این حقیقت همان چیزی است که به نام وجودات حقیقی نامیده می شود، و دانستی که آنها عین حقیقت و تحقق اند نه اینکه امری متحقق باشند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱ / ۶۵)

در این عبارت، امر اصیل یک بار منشأ اثر خوانده شده است، بار دیگر مجموع معرفی شده و سوم بار عین تحقق تلقی شده است. همین باعث شده است که برخی محققان یکی از این سه را برگزینند. مرحوم آشتیانی وجه نخست را برگزیده و می نویسد:

اصالت در مورد نزاع به معنای تحقق و منشئیت اثر است... قائل به اصالت ماهیت، واقعیت را اختصاص به ماهیت داده و برای وجود تحقق قائل

نیست. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۳۴)

برخی وجه دوم را برگزیده و معتقدند:

محل نزاع مفهوم مجرد خالی از هر نوع تحصیل و تعیین نیست. به عبارت دیگر، نزاع در مفهوم لابلشرط منخلع از هر قید و شرط نیست و گرنه هیچ خردمندی طرفدار اصالت آن نمی‌گردد بلکه نزاع در ماهیت منتسب به جاعل و علت است که آیا جاعل خود آن را در خارج و اعیان قرار می‌دهد؟ [یا وجود را]. (سبحانی، ۱۳۷۵، ۵۰)

علامه طباطبایی وجه سوم را انتخاب کرده و اصیل را امری که درازای واقعیت عینی است معرفی می‌نماید (طباطبایی، بی تا، ۱۰).

اما حقیقت این است که منشئیت اثر، مجعولیت و تحقق عینی همگی نشانه‌هایی برای تشخیص امر اصیل نزد یک فیلسوف هستند. به عبارتی دیگر، یک فیلسوف اگر امر اصیل را وجود بداند، جعل و تأثیر و تحقق را به وجود نسبت می‌دهد و اگر ماهیت نزد او اصیل باشد، این‌ها را به ماهیت نسبت می‌دهد. بنابراین، تا امر اصیل تعیین نگردد وضعیت جعل، اثر و تحقق را نمی‌توان مشخص کرد. در حقیقت می‌توان گفت محل بحث یا نزاع برای تعیین امر اصیل، نقطه آغاز فلسفه هر فیلسوف است.

خصوصیات امر اصیل به عنوان نقطه آغاز یک نظام فلسفی الف) وحدت

خصوصیت اصلی نقطه آغاز این است که باید امری واحد باشد.

در فلسفه به طور طبیعی سعی می‌شود تا کثرتی که ما تجربه می‌کنیم، وجود و طبیعت آن فهمیده شود و فهمیدن در این زمینه برای فیلسوف به معنی کشف وحدت اساسی یا اصل اول است. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۳۲/۱)

برخی آغاز تاریخ فلسفه را از جایی می‌دانند که اندیشمندان به جست‌وجوی امری واحد به‌عنوان ماده‌المواد برآمدند. طالس را دقیقاً به‌همین دلیل اولین فیلسوف معرفی می‌کنند.

طالس مقام خود را به‌عنوان نخستین فیلسوف یونانی از این امر به‌دست می‌آورد که نخستین کسی است که مفهوم وحدت در اختلاف را ادراک می‌کند ولو آنکه وی این مفهوم را در سطح منطقی تحلیل نکند و درحالی که اندیشه وحدت را محکم نگه می‌دارد، می‌کوشد تا اختلاف بدیهی کثرت را تبیین کند. (همان، ۳۲)

دلیل وحدت امر اصیل این است که اگر بخواهیم دو یا چند امر را با هم به‌عنوان اصیل معرفی کنیم با کثرت در امر اصیل مواجه می‌شویم که یا با قاعده الواحد یا وحدت مبدأ در تعارض است؛ به این معنا که اگر دو یا چند امر اصیل داشته باشیم و بخواهیم هر امر اصیل را صادر از واحد بدانیم با قاعده الواحد در تعارض است و اگر بخواهیم بعضی از آن امور اصیل را صادر از غیر مبدأ بدانیم با کثرت مبدأ مواجه می‌شویم که معارض با اعتقاد به توحید است.

(ب) عینیت

عینیت لازمه امر اصیل است. برای تبیین این امر لازم است اصطلاح‌شناسی واژه اصیل در فلسفه اسلامی بررسی شود و از آنجا که واژه اصیل در مقابل اعتباری به کار گرفته شده است ابتدا باید این واژه بررسی شود.

فارابی اعتباری را در مقابل ریاضی به کار برده است؛ آن‌گونه که می‌توان وسط یک پاره خط را مشخص نمود نمی‌توان حد وسط را که نقطه اعتدال در صفات اخلاقی هست مشخص نمود.

مشاهده می‌شود که شجاعت، سخاوت و عفت در حد وسطشان به تفاوت افراد و ظروف متفاوت می‌شوند و این حد وسط امری اعتباری است نه

ریاضی^۳. (فارابی، ۱۴۰۵، ۳۷)

در کلام فارابی اعتباری به معنای امری که تعیین عینی و قابلیت تعیینی ندارد به کار رفته است. ابن سینا اعتباری را در مقابل آنچه قابل احساس یا حواس پنج گانه است به کار برده است، با این شرط که این امور توسط حواس باطنی قابل ادراک باشد؛

اما مشاهدات مانند محسوسات، قضایایی هستند که در تصدیق آنها از حس استفاده می شود، مثل حکم کردن به وجود خورشید و تابان بودن آن یا حکم به سوزاننده بودن آتش و [تصدیق] به قضایای اعتباری به واسطه مشاهده قوی غیر حسی است، مانند معرفت ما به اینکه دارای فکر، خوف یا غضب هستیم^۴. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۵)

از اواخر قرن پنجم، اعتباری به معنای ذهنی به کار رفته است و گاه تاکید می شود که امر اعتباری در خارج به صورت مستقل وجود ندارد، یعنی بدون توجه به غیر وجود ندارد. به عنوان مثال، عبارات ذیل را ملاحظه فرمایید:

وقوع بالفعل نهایت ها، اگر مراد از آن مقادیری باشد که آن را اعراضی برای نهایت (نهایت خط یا سطح) قرار می دهند، یا امر عدمی است که وجودی برای آن نیست یا امری است که از احوال فرضی اعتباری است که ذهن آن را مشخص می سازد. (بغدادی، ۱۳۷۳ ش ص ۱۹۸)

وجوب و امکان و آنچه شبیه آنها است از امور ذهنی و اوصاف اعتباری است. (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲۱۱/۱)

^۳. «نرى الشجاعة و السخا، و العفة تفاوت في أوساطها بتفاوت الافراد و اختلاف الظروف... ان الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي».

^۴. «أما المشاهدات فكالمحسوسات فهي القضايا التي إنما استفيد التصديق بها من الحس مثل حكما بوجود الشمس و كونها مضيئة و حكما بكون النار حارة و كقضايا اعتبارية بمشاهدة قوی غير الحس».

امکان امری اعتباری است که در عقل وقتی با قطع نظر از غیر لحاظ شود
عارض شی ممکن می شود. (دوانی، ۱۴۱۱، ۶۳)

... معروض و عارض هر دو امر اعتباری ذهنی هستند که ذهن آنها را
اعتبار می کند... و اعتباری بودن منافی با عدم آن در خارج نیست بلکه
مستلزم آن است.^۵ (میرداماد، ۱۳۶۷، ۵۹)

قدمت واژه اصیل در فلسفه کمتر از واژه اعتباری است و به عبارتی بعد از شدت توجه به
اعتباری اصیل را در مقابل آن در متون فلسفی به کار برده اند. به همین دلیل، اختلاف کمتری در
معنای آن مشاهده می شود.

بدان که برای شیء دو وجود است، وجودی در اعیان که آن وجود اصیل
است و آثار از آن حاصل می شود و احکام بر آن جاری می گردد. و
وجود دیگر وجود در ذهن است و آن وجود غیراصیل است و مانند
سایه ای برای امور خارجی است.^۶ (طوسی، ۱۳۷۵، ۲/۳۰۸)

... ماهیات کلی یک بار به وجود عینی اصیل و یک بار به وجود ذهنی ظلی
با حفظ ذاتیات در هر دو وجود موجود می شود... (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۷)

بنابراین، با توجه به اینکه واژه اصیل در فلسفه اسلامی در مقابل اعتباری معنا پیدا کرده است
و عینیت نداشتن ویژگی معنای اعتباری است، می توان نتیجه گرفت که عینیت لازمه معنای واژه
اصیل است. خوشبختانه واژه اصیل خود این بار معنایی را حمل می کند و مانند واژه وجود

۵. «اما المعروض و العارض جميعاً فامر اعتباری ذهنی یعتبره الذهن، أنها أمر اعتباری و كونه أمراً اعتبارياً لا ینافی عدمها فی الخارج بل
یستلزمه».

۶. «اعلم أن للشيء وجودين، وجود في الاعیان و هو وجود الاصل الذي يحصل منه الآثار و یجری علیه الاحکام، و وجود في الاذهان
و هو وجود غیر اصیل بل هو كالظل للامر الخارجي و هو الذي يعبر عنه بالصورة».

نیست که هر کسی بتواند از ظن خویش یار معنایی از آن گردد.

اعتباری در مقابل اصیل

لازم به ذکر است که وقتی لفظ اعتباری در مقابل لفظ اصیل به کار می‌رود، معنای آن نیز بسته به آنکه مراد از اصیل چه باشد مشخص می‌شود. مثلاً، الف) اگر مراد از حقیقی و اصیل، امر عینی و فرد خارجی باشد، لفظ اعتباری به معنای انتزاع منطقی و انتزاع فلسفی به کار می‌رود که منتزاع از خارج‌اند و در خارج مابه‌ازاء دارند. به این عبارت ملاصدرا توجه کنید:

فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم
معنی الجنس بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۸/۱)

تفسیر اعتباری به انتزاعی در این عبارت به همین دلیل است، یعنی مراد اعتباری‌ای است که انتزاعی فلسفی است نه هر اعتباری. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

اغلب انتزاعی را با اعتباری اشتباه می‌کنند. تا می‌گوییم انتزاعی آن را به معنی یک چیز بی‌پایه و چیزی که با عالم هیچ ارتباطی ندارد، می‌پندارند حال آنکه این چنین نیست. انتزاعی که می‌گوییم مقصود این است که تصور او مستقیماً از ذهن نیامده است، ولی منافات ندارد که در عین حال حکم ذهنی درباره او در خارج واقعاً صادق باشد. پس انتزاعی بودن به یک معنی غیر از غیر عینی بودن است. (مطهری، ۱۳۷۸، ۶۹/۲)

ب) اگر اصیل را به معنای موجود بالذات در نظر بگیریم آنگاه اعتباری به معنای موجود بالعرض خواهد بود. این معنایی است که غالباً در بحث اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت به کار می‌رود (مصباح، ۱۳۷۴، ۳۰۱/۱).

بنابراین، با توجه خصوصیتِ عینیتِ امر اصیل می‌توان گفت امور غیراصیل به تبع امر اصیل عینیت پیدا می‌کنند. به عنوان نمونه، برای لفظ «غیراصیل» می‌توان به این عبارت ملاصدرا اشاره کرد: «الشیء إما ماهیة أو وجود: إذ المراد بالماهية غیر الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۰۱/۱). البته قبل از ملاصدرا، قطب‌الدین رازی معتقد است مراد ابن سینا از ماهیت همین تعریف است؛ «اعلم أن المراد بالماهية غیر الوجود فان الشیء إما ماهیة أو وجود» (رازی، ۱۳۷۵، ۳۱/۳).

ج) معلوم به علم حضوری بودن

ویژگی دیگر امر اصیل به شیوه شناخت و نحوه معرفت به آن مربوط است. امر اصیل نمی‌تواند چیزی باشد که به نحو حصولی شناخته می‌شود، زیرا ب معلوم حصولی مشروط به مطابقت است. به عبارت دیگر، معلوم حصولی صورت یا عکسی است که مطابق با امری است که آن صورت از آن حاصل شده است و واضح است که امری که سبب حصول چیز دیگری است، نسبت به آن اصل محسوب می‌شود و برای اصالت داشتن اولویت دارد. بنابراین، امر اصیل به نحو حضوری قابل شناخت است و معرفت به آن از این طریق ممکن می‌باشد. به عنوان نمونه، برای این خصیصه می‌توان به عبارتی از ملاصدرا اشاره کرد: «الماهیة عکسه الذی یظهر منه وجود فی المدارک العقلیة و الحسیة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۹۸/۱).

شیخ اشراق و امر اصیل

حسب قول مشهور، بسیاری سهروردی را معتقد به اصالت ماهیت می‌دانند اما هستند کسانی که با این عقیده به مخالفت برخاسته‌اند. بنابراین، برای بررسی صحت این انتساب به امکان و وقوع آن در آرای شیخ اشراق می‌پردازیم. در این راستا، ابتدا باید آن معنایی از وجود و آن معنایی از ماهیت که به صورت دورانی (متقابل) اصالت به آنها نسبت داده می‌شود مشخص شود. به عبارتی، از آنجا که بحث از امر اصیل در زمان سهروردی مطرح نبوده است و با توجه به اینکه غالباً قائلین به اصالت وجود، اصالت ماهیت را به شیخ اشراق نسبت می‌دهند، لازم است بررسی شود اصالت ماهیتی که به وی نسبت می‌دانند، در مقابل کدام معنای وجود است.

معانی وجود

برای وجود معانی متفاوت و چندگانه‌ای ذکر شده است. نخست معنای حرفی وجود است که همان رابط در قضایا است. دیگری معنایی از وجود است که بر واقعیات اطلاق می‌شود و در مقابل معنای حرفی، به آن اسمی گفته می‌شود چون مستقل است. معنای دیگر معنای اسم مصدری وجود است که در فارسی از آن به «هستی» تعبیر می‌شود. اسم مصدر در عربی با نحوه‌ای از تجرید ذهنی حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، «الفاظی که در زبان عربی به صورت مصدر استعمال می‌شوند گاهی از معنای نسبت به فاعل یا مفعول تجرید شده به صورت اسم مصدر به کار می‌روند... بنابراین برای وجود هم می‌توان چنین معنای اسم مصدری را در نظر گرفت» (مصباح، ۱۳۷۴، ۲۵۵/۱). این معنا را در اصطلاح «حاصل مصدر» می‌گویند. دیگری معنای مصدری وجود است که معادل فارسی آن «بودن» است.

اما معنایی که صدر المتألهین از وجود مدنظر دارد با هر یک از معانی فوق متفاوت است. او می‌گوید:

آنچه که گفته می‌شود عرضی برای موجودات است از معانی انتزاعی ذهنی است و آن حقیقت وجود نیست بلکه از معقولات ثانیه است... و کلام ما درباره آن نیست بلکه کلام ما درباره حقیقت وجود است که واحد بسیط است و وجود مفهومی از آن حکایت می‌کند...^۷ (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۷)

بر این اساس، درباره آن معنا از وجود که در مقابل آن شیخ اشراق را اصالت ماهیتی می‌دانند، می‌توان گفت: از آنجا که نمی‌توان در مقابل وجودی که ملاصدرا معرفی می‌کند، ماهیتی را فرض کرد که یک حقیقت واحد و بسیط باشد و از طرفی دیگر در زمان سهروردی

۷. «الذی یقال له عرضی للموجودات من المعنی الانتزاعی الذهنی لیس هو حقیقة الوجود بل هو معنی ذهنی من المعقولات الثانية... و کلامنا لیس فیہ بل المحکی عنه و هو حقیقة الوجود واحدة بسیطة».

وجود به عنوان یک حقیقت واحد و بسیط در فلسفه مطرح نبوده است، پس ماهیتی که اصالت آن به شیخ اشراق منتسب است در عدل وجودی است که اصالت آن در وجودات خاص مطرح است نه وجودی که یک حقیقت واحد و بسیط است.

بررسی انتساب اصالت ماهیت

اساساً آیا ماهیت در فلسفه سهروردی اصیل دانسته شده است یا خیر؟ آیا معنایی که شیخ اشراق از ماهیت مدنظر است در عدل وجودی است که در وجودات خاص مطرح است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا آن ماهیت خصوصیتی که برای امر اصیل برشمردیم را دارا هست باشد یا خیر؟

بررسی خصیصه عینیت

آیا ماهیتی که مدنظر سهروردی است خودش عینیت دارد یا به تبع امری دیگر عینیت می یابد؟ برای پاسخ به این پرسش توجه به مقوله حرکت، جعل و رابطه علت و معلول در نظر وی مفید خواهد بود.

حرکت از نظر سهروردی یکی از مقولات است و چون مقسم مقولات معقولات اولیه و مفاهیم ماهوی است، پس حرکت نزد سهروردی یک حقیقت ماهوی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱/۱؛ همان، ۲۷۸). در حالی که ملاصدرا حرکت را خارج از مقولات و امور ماهوی می داند و حرکت و سکون را از عوارض موجود بماهو موجود می شمارد و حرکت را از اقسام وجود به حساب می آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳/۲۹؛ همو، ۷/۴).

مسئله جعل به طور کلی یک نقطه عطف محسوب می شود؛ چه در گذار از فلسفه مشایی یونانی به اسلامی که اعتقاد به توحید سبب بازخوانی وجود و ماهیت و تفکیک آنها و توجه به امکان ماهیت شد که تبلور آنها در مسئله افاضه و جعل وجود از مبدأ و ایجاد اشیا هست و چه در گذار از فلسفه مشایی توسط شیخ اشراق، با قائل شدن به جعل ماهیت.

سهروردی درباره امر مجعول می گوید: «فانَّ عنده (من يأخذ الوجود اعتباریاً) الشیء له من الفاعل ماهیته» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۴۰۲/۱). پس می توان چنین نتیجه گرفت: ماهیتی که ممکن

است امر اصیل باشد نمی تواند ماهیت من حیث هی یا ماهیت به شرط شیء باشد بلکه این ماهیت خود شرط شیئیت است زیرا جعل به آن تعلق می گیرد و با جعل آن عینیت حاصل می شود. به عبارتی دقیق تر، این ماهیت ذیل اعتبارات سه گانه ماهیت قرار نمی گیرد بلکه منشأ اثر است و اثر مبدأ است. مؤید این ادعا نیز نگرش شیخ اشراق نسبت به رابطه علت و معلول است. از آنجا که علت منشأ اثر است و معلول اثر علت، وقتی وجود امری ذهنی و اعتباری تلقی گردد، محور اثر گذاری و تأثیر پذیری ماهیت قرار می گیرد ولی نه ماهیت من حیث هی بلکه ماهیتی که واجد محتوا است و سهروردی از آن با عنوان جوهر یاد می کند.

ثم اذا بین ان الوجود من الامور الاعتباریة فلا یتقدّم العلة علی المعلول الا
بماهیّتها، فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلة و العلة جوهریّتها اقدم من جوهریّة
المعلول... فیتقدّم جوهریّة العلة علی جوهریّة المعلول. (همان، ۳۰۱)

بنابراین، ماهیتی که سهروردی آن را ملاک قرار می دهد، ماهیتی جوهر صفت است. به عبارتی صحیح تر، می توان این ماهیت را همتای وجود دانست نه در مقابل وجود. شیخ اشراق دغدغه اش تشکیل فلسفه ای ماهیت محور نبوده تا بخواهد حقیقت ماهیتی که می تواند جایگزین وجود گردد را معین کند و بخواهد تفاوت آن و ماهیتی که مقابل وجود است را مشخص کند. بر این اساس، با توجه به ویژگی های امر اصیل - یعنی «مبدأ الأثر و أثر المبدأ... المجمعول أی أثر الجاعل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱ / ۶۵) - اگر بخواهیم امر اصیل را در نظر سهروردی مشخص کنیم باید آن را در قبال وجودی که در وجودات خاص اصیل دانسته می شود اصیل دانست. این امر اصیل ماهیتی جوهر صفت است و اصالت این ماهیت همتای اصالت وجود است. پس امکان اصیل دانستن ماهیتی که سهروردی معرفی می کند هست زیرا این ماهیت خودش از خصوصیت عینیت برخوردار است.

پرسی خصیصه معرفتی

ماهیتی که مد نظر سهروردی است در صورتی ممکن است اصیل باشد که همان ماهیتی که

به نحو حصولی شناخته می‌شود، نباشد. توجه به نظریه ابصار سهروردی نشان می‌دهد که از نظر وی شناخت اشیای پیرامون شناختی حضوری است زیرا به نظر او در مشاهده اشیا این نفس است که با احاطه بر شیء مستنیر که مانعی میان آن و فرد نیست باعث رؤیت می‌شود، یعنی نفس با اشراق حضوری خود بر شیء سبب مشاهده می‌گردد. بنابراین، هر چند در حصول صورت شیء وجود نور و نبود مانع میان چشم و شیء لازم است ولی آنچه این حصول به آن برمی‌گردد اشراق حضوری نفس بر شیء است (سهروردی، ۱۳۷۵، ۴۸۶/۱) و معلوم حاصل شده در این نحوه شناخت ماهیتی حصولی نیست که نیاز به مطابقت داشته باشد بلکه ماهیتی است که حاصل از اشراق حضوری نفس نسبت به شیء خارجی است و از نظر شیخ اشراق اشیاء خارجی همان ماهیات مجعول هستند. به عبارت دیگر، معلوم همان اضافه اشراقی است؛ «العلم الصوری یجب ان یکون کذا. و اما العلوم الاشراقیة المذکورة فاذا حصلت... هو الاضافة الاشراقیة لا غیر، و لا یحتاج الی المطابقة»^۸ (همان، ۴۸۹).

بنابراین، از نظر شیخ اشراق شناخت اشیای پیرامون از طریق ماهیتی که معلوم حصولی باشد به دست نمی‌آید بلکه معلوم همان اضافه اشراقی‌ای است که در فرایند ابصار از طریق اشراق حضوری نفس حاصل می‌شود.

خصوصیت وحدت

تا اینجا معلوم شد که ماهیتی که مد نظر شیخ اشراق است دو خصیصه از خصوصیات امر اصیل را دارد اما واضح است که ماهیت معیار کثرت است و نمی‌تواند واجد خصوصیت وحدت باشد. با این حال، بر اساس ماهیتی که سهروردی معرفی می‌کند می‌توان نظامی فلسفی بنا کرد، زیرا همان‌گونه که بیان شد این ماهیت همتای وجودی است که در فلسفه مشاء مطرح است. از طرف دیگر، انتساب قول به متباین بالذات دانستن وجودات به مشائین مانع از انتساب اعتقاد به اصالت وجود به آنان نبوده است، بنابراین، می‌توان به اصالت ماهیات متباین که در

۸. علم صوری (حصولی) لازم است که چنین باشد (دارای مطابق باشد) اما علوم اشراقی مذکور چیزی غیر از خود اضافه اشراقی نیست و نیاز به مطابقت ندارد.

فلسفه اشراق همتای وجودات متباین در فلسفه مشاء هستند، قائل شد.

عدم تحقق اصالت ماهیت در فلسفه سهروردی

حال این پرسش مطرح است که آیا سهروردی نظامی مبتنی بر اصالت چنین ماهیتی بنا کرده است یا خیر؟ پاسخ این است که هرچند حکمت اشراق از نحوه نگرش سهروردی به ماهیت بی تأثیر نیست ولی نمی توانیم آن را نظامی مبتنی بر ماهیت بدانیم. یکی از علل تشکیل نشدن چنین فلسفه‌ای را می توان در دیدگاه معرفت‌شناسی شیخ اشراق جستجو کرد. لازمه یک فلسفه مبتنی بر ماهیت مبنا قرار دادن علم حصولی در معرفت‌شناسی است، ولی چنانکه دیدیم، سهروردی چنین دیدگاهی ندارند. همچنین تفسیر نظام هستی بر اساس نور و ظلمت (نه بر اساس ماهیت مجعول) را می توان دلیل دیگری برای این امر تلقی کرد.

نتیجه اینکه: هرچند امکان اصیل دانستن ماهیتی که مد نظر شیخ اشراق است و پتانسیل اصالت ماهیت در نظام فلسفی او وجود دارد ولی این امر در اندیشه‌های وی محقق نشده است؛ توجه به علم حضوری و تفسیر نظام هستی بر اساس نور و ظلمت (نه بر اساس ماهیت مجعول) شاهدهی بر این ادعا است. باین حال، این امر مانع نشده است که برخی همچنان سهروردی را اصالت ماهوی بدانند. از جمله این افراد می توان به دیدگاه‌های زیر اشاره کرد.

سیدجلال‌الدین آشتیانی:

از محققان فلاسفه فقط دو نفر قائل به اصالت ماهیت بوده‌اند، شیخ اشراق و سید محقق داماد. سید در این مسئله متصلب‌تر از شیخ اشراق است، چون شیخ‌الاشراق در اواخر کتاب *تلویحات* تصریح کرده است که نفوس انسانی و عقول مجردة قدسیه وجودات بسیطه بدون ماهیت‌اند. گویا شیخ‌الاشراق جهت معارضه با حکمای مشاء و تمام ندانستن ادله اصالت وجود تظاهر به اصالت ماهیت نموده است. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۳۳)

آیت‌الله جوادی آملی:

سرّ طرح ماهیت در مبحث مقولات عشر و نظایر آن، این است که غالب اهل کلام و نیز صاحب اشراق به اصالت ماهیت فتوی داده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲-۳/۴۴۸) شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است، هر چند انساب این قول به شیخ اشراق از آن جهت که قائل به انیت نفس و امور مافوق آن است عجیب است. (همان، ۱-۲/۱۳۴)

مهدی امین رضوی:

[سهروردی] سعی دارد نشان دهد که وجود حقیقت واقعی ندارد و به صورت یک مفهوم موقوف است به وجود موجودات و بنابراین حضور آن ناشی است از وجود چیزهای موجودی که وجود خود را مدیون وجود ماهیت‌اند. این نخستین بحث در تأیید اصالت ماهیت است که اساس تعالیم اشراقی گردید. (امین رضوی، ۱۳۷۷، ۶۶)

حسن معلمی:

شیخ اشراق حقیقتاً اصالت ماهیتی است و هویت انوار را نیز ماهوی می‌داند که از جمله این انوار در رأس آن نور الانوار است که از دیدگاه شیخ اشراق برای وی ماهیت مجهول الکنه ثابت می‌شود. (معلمی، ۱۳۸۹، ۲۷)

بررسی انتساب اصالت نور به سهروردی

امر دیگری که برخی معتقدند در فلسفه شیخ اشراق اصالت دارد، نور است. در اینجا ابتدا به بررسی دیدگاه برخی از قائلین به این موضع می‌پردازیم و سپس امکان آن را در اندیشه سهروردی می‌سنجیم.

۱. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در آثار مختلف خود سهروردی را قائل به اصالت نور

معرفی نموده است (سید عرب، ۱۳۹۱، ۴۷).

۲. سعید رحیمیان می نویسد:

واضح است که شیخ در این ارتباط برای توجیه و توضیح علیت و سنخیت و پیدایش کثرت در جهان ماهیات (به تعبیر خود او ماهیات عینیه) به اصلی مانند تشکیک در ماهیات (برخلاف رأی دیگر فلاسفه) نیاز دارد. هر چند او با تمسک به مفهوم نور و اصالت آن به جای اصالت ماهیت تا حدی خود را از زیر فشار نقدهای مشائیان رها نموده است. (رحیمیان، ۱۳۸۶، ۵۱)

۳. در کتاب سیما نوربخش می خوانیم:

او را نمی توان در شمار قائلان به اصالت وجود یا قائلان به اصالت ماهیت دانست بلکه برای او تنها عالم انوار اصیل بوده که در رأس آن نورالانوار قرار دارد. از این رو، شاید بتوان او را قائل به اصالت نور دانست. (نوربخش، ۱۳۹۱، ۷۰)

نقد این دیدگاه

باید توجه داشت که -چنان که ثابت شد- امر اصیل باید واحد و عینی باشد، بنابراین اگر نور بخواهد به عنوان امر اصیل معرفی شود نمی توان اشیایی را به عنوان امور عینی پذیرفت ولی آنها را فاقد و فارغ از آن امر واحد اصیل، موجود دانست. به عبارتی دیگر، با توجه به آراء شیخ اشراق درباره نور و ظلمت و غاسق دانستن اشیا مادی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶)، اصالت دادن به نور در فلسفه وی احتمالی ممکن نیست زیرا این امر بدین معناست که اشیاء مادی در عین آنکه فاقد امر اصیل هستند عینیت داشته باشند. همچنین با توجه به اینکه نور در نظر شیخ اشراق یک حقیقت بسیط و فراگیر نیست نمی توان آن را به عنوان امر اصیلی همانند

اصالت وجود معرفی نمود؛ این خود یکی از تفاوت‌های نور در نظر سهروردی و ملاصدرا است زیرا ملاصدرا تفاوت نور و وجود را لفظی می‌داند؛ «اعلم ان کل ما قیل او یقال فی باب الوجود من المسائل و الاحکام... یصدق جمیعاً فی باب النور لان الوجود و النور حقیقه واحد... و لا تغیر بینهما الا بحسب تغیر الاصطلاحات» (ملاصدرا، بی تا، ۲۸۳) و به ظلمانی دانستن اشیاء مادی توسط سهروردی ایراد می‌گیرد (همان، ص ۲۸۶). وقتی نور به معنای مد نظر ملاصدرا اصیل دانسته شود، همان‌گونه که اصیل دانستن وجود مستلزم این است که هر امر موجود بنا بر مرتبه وجودی خود از وجود بهره‌مند باشد، اشیاء مادی نیز به همین نحو باید از نور با شدت کمتری بهره‌مند باشند. بنابراین، نمی‌توان نور مد نظر سهروردی را به‌عنوان امر اصیل معرفی نمود.

بررسی انتساب اصالت شهود به سهروردی

ذیل اصالت نور، امر اصیل در فلسفه سهروردی شهود نیز دانسته شده است:

باید توجه داشت که نور همان شهود (= علم و آگاهی) است و مراد از نور، علم و آگاهی است. بنابراین سهروردی قائل به اصالت شهود است. بر این اساس می‌توان فلسفه شیخ اشراق را اصالت نوری (=اصالت شهودی) نامید و نباید وی را اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی دانست. در حقیقت تاکنون به غلط با نگاه عرفان شاخه غربی به فلسفه شیخ اشراق نگریده‌اند. اصولاً وجود و ماهیت از مسائل حکمت بحثی است زیرا از مفاهیم به‌شمار می‌آید و در حکمت ذوقی، اعتبار ذهنی بوده و بی‌ارزش به‌شمار می‌آیند. بر این اساس است که والبریج به‌درستی می‌نویسد: همتای مثبت نظریه انتقادی اعتباری بودن وجود در حکمه الاشراق سهروردی، علم حضوری است. (انواری، ۱۳۸۸، ۲۵۶)

نقد این دیدگاه

چنانکه گذشت، امر اصیل باید عینی و واحد باشد. بنابراین هرچند می‌توان از لحاظ معرفت‌شناسی برای شیخ اشراق، شهود را اصیل دانست ولی شهود امری نیست که بتوان آن را در هستی‌شناسی نیز به‌عنوان امر اصیل معرفی نمود، زیرا شهود امری عینی نیست و نمی‌تواند در مقابل وجود یا ماهیت اصیل باشد.

بررسی اعتقاد به لفظی بودن این نزاع

لفظی بودن این نزاع نظری است که برخی از معاصران آن را به‌منظور فیصله دادن به این بحث ارائه داده‌اند:

دکتر احمد احمدی در مقاله‌ای با عنوان «گامی در جهت حل نزاع میان اصالت وجود و اصالت ماهیت» این نزاع را لفظی دانسته است. او در این راستا چهار معنی برای ماهیت و سه معنی برای وجود معرفی کرده و این بحث را ناشی از خلط این معنایی می‌داند:

حقیقت این است که این خلط‌ها در آثار طرفین به‌خصوص در آثار صدرالمتألهین و حاجی آن‌قدر فراوان است که کمتر بحثی را در این باب می‌توان یافت که از خلط معانی یاد شده پیراسته باشد. (احمدی، ۱۳۷۴،

۸۲)

آیت‌الله بروجردی نیز «چنین بحث چند ساله را نزاع لفظی تلقی کرده و چنین تصور می‌کردند که همه قبول دارند که آنچه خارج از ذهن است، همان اصیل است منتهی یکی نام آن را ماهیت و دیگری وجود نهاده است» (سبحانی، ۱۳۷۵، ۴۷). دکتر محمد ذبیحی می‌نویسد:

آیا ماهیتی که شیخ اشراق آن را مجعول و حقیقت نوری می‌داند همان ماهیتی است که ملاصدرا درباره آن می‌گوید «ماشمت رائحه الوجود» یا اینکه نوعی خلط بین مصداق و مفهوم صورت گرفته است و نزاع‌ها بیش

از آنکه محتوایی باشند، جدال‌هایی گفتاری هستند. (ذبیحی، ۱۳۸۶، ۲۵)

باید توجه داشت که برخی از معاصران صدرالمتألهین نیز قائل به این رأی (لفظی بودن این نزاع) بوده‌اند (نک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۸۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ۳۲۸/۲، ۳۲۷ و ۵۱۵). این دیدگاه به این معنا است که بعد از قبول واقعیت و اینکه انسان و اشیاء پیرامون او واقعی هستند دیگر تفاوتی نمی‌کند که این واقعیت را وجود بدانیم یا ماهیت و تفاوت اینها در لفظ است.

نقد این دیدگاه

هر صاحب نظری که این نزاع را لفظی بداند این پیش‌فرض را در نظر دارد که وجود صرفاً یک امر اعتباری نیست. ولی این قول در مورد شیخ اشراق صادق نیست. به عبارتی، وقتی فردی وجود را اعتباری می‌داند دیگر نمی‌تواند واقعیت را در ازای وجود بداند و وقتی وجود نتواند اصیل دانسته شود نزاع اصالت وجود یا اصالت ماهیت را دیگر نمی‌توان لفظی تلقی کرد.

نتیجه‌گیری و رأی مختار

در آراء فلسفی شیخ اشراق امری که بتوان وی را قائل به اصالت آن دانست، ارائه نشده است و علت اینکه فلسفه سهروردی با وجود آنکه در پیشبرد فلسفه مشاء و تأسیس حکمت متعالیه نقشی بی‌بدیل داشته اما نتوانسته در قالب اشراقی خود پیشرفت کند، نیز همین فقدان امر اصیل است.

رأی مختار: معرفی موجود به عنوان امر اصیل

بعد از قبول موجودات به عنوان واقعیت و قبول اینکه وجود و ماهیت در اعتبار از هم متفاوت هستند نه در واقع، بحث عروض وجود بر ماهیت که سبب توجه به اصالت ماهیت شده، بحثی اشتباه است زیرا عروض مقولی نیست تا لازم باشد معروض (ماهیت) موجود باشد و وجود عارض آن شود. بنابراین، تفاوتی ندارد که جعل به وجود تعلق بگیرد یا به ماهیت؛ لذا می‌توان گفت این مسئله (اصالت وجود یا ماهیت) بی‌دلیل مطرح شده است. حال باید اذعان نمود که وجود صرف (به معنای بودن محض) امری واقعی نیست و وجود بدون تشخیص حقیقتی ندارد.

این تشخیص به معنای «ما به شیء هو هو» است که در واقع همان ماهیت به معنای اعم است. بنابراین، هر امر واقعی وجودی متشخص است، یعنی وجود به همراه ماهیت (به معنای اعم)؛ حتی واجب نیز خصوصیتش همان اطلاق آن است. پس می توان نتیجه گرفت که در هر شیء واقعی وجود و ماهیت با یکدیگر متحد هستند، به نحوی از اتحاد که ترکیب لازم نیاید؛ همان گونه که اشیاء مادی در فلسفه مشاء واجد ماده و صورت هستند. به این ترتیب، محذوری برای حقیقی دانستن وجود و ماهیت به معنای اعم در موجودات وجود ندارد؛ یعنی در هر موجود، وجود و ماهیت با یکدیگر متحد هستند. بنابراین، می توان امر اصیل را موجود دانست و قائل به اصالت موجود شد.

باید توجه داشت که با توجه به خصوصیات مطرح شده برای امر اصیل (عینیت و وحدت) موجود می تواند به عنوان امر اصیل معرفی شود زیرا عینی است و در این نظریه بر وحدت آن نیز تأکید شده است، چرا که تفکیک موجود به وجود و ماهیت مربوط به ذهن و اعتباری دانسته شده است. بنابراین، امر اصیل همان موجود است که نه وجود صرف است و نه ماهیت بلکه امری واحد است که از حیث بودنش، وجود آن حقیقی است و از حیث تشخیصش، ماهیت آن البته واضح است که این نظریه زمانی نزاع بر سر کار خانم دکتر اصالت وجود یا ماهیت را فیصله می دهد که بنای نظامی مبتنی بر اصالت موجود - که گام آغازین تأسیس آن یعنی تعیین امر اصیل برداشته شد - به اتمام برسد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸) *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۷) *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۷۱) *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
- (۱۳۷۵) *الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- احمدی، احمد (۱۳۷۴) «گامی در جهت حل نزاع میان اصالت وجود و اصالت ماهیت»، *مجموعه مقالات کنگره حکیم سبزواری*، سبزوار: دانشگاه تربیت معلم سبزووار، ص ۷۵-۸۴.
- امین‌رضوی، مهدی (۱۳۸۸) *سهروردی و مکتب اشراق*، تهران: نشر مرکز.
- انواری، سعید (۱۳۸۸) *بررسی نظریه شهود در حکمت سهروردی*، رساله دکتری در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳) *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) *رحیق مختوم*، قم: اسرا.
- دوانی، جلال‌الدین (۱۴۱۱) *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶) «ماهیت و وجود از نگاه شیخ اشراق»، *فصلنامه اندیشه دینی*، ش ۲۴، ص ۲۵-۴۶.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵) *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم: نشر البلاغه.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۶) «نقد و بررسی مفهوم وجود، نور و ماهیت در حکمت اشراق از دیدگاه صدرالمثلهین»، *خردنامه صدرا*، ش ۴۹، ص ۳۳-۵۱.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵) *هستی‌شناسی در مکتب صدرالمثلهین*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیدعرب، حسن (۱۳۹۱) *نقد و تحلیل رویکرد معاصران به سهروردی*، تهران: هرمس.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا) *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغه.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵) *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران: الزهراء.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳) *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۴) *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۸۹) «تاملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۱۱-۳۶.
- ملاصدرا (۱۳۶۳) *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.
- (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (بی تا) *تعلیقات بر شرح حکمه الاشراق سهروردی*، قم: انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) *القسمات*، تهران: دانشگاه تهران.
- نوربخش، سیماسادات (۱۳۹۱) *نور در حکمت سهروردی*، تهران: هرمس.