



● معناشناسی «وجود» در فلسفه سهروردی دکتر مهدی عظیمی^۱ (تأملی در نظریه اصالت ماهیت سهروردی از منظری سمانتیک)*

چکیده

مقاله پیش رو تلاشی معناشناسانه برای کشف معنایی است که سهروردی از لفظ «وجود» درمی‌یافته است، تا از این رهگذر بخشی از ریشه‌های باور به «اعتباریت وجود» شناخته شود و با روشن شدن ماهیت اعتقاد به «اصالت ماهیت» مرزهای افتراق آن با «اصالت وجود» نمایان گردد. در این مقاله پس از تحریر دلایل شش‌گانه سهروردی بر اعتباریت وجود، به تحلیل آن دلایل پرداخته و نشان داده‌ایم سهروردی وجود را «مفهومی ذهنی» و «وصفی عرضی» می‌فهمیده و لازمه منطقی چنین فهمی، حکم به اعتباریت وجود است. سپس آشکار ساخته‌ایم که امر اصیل در فلسفه سهروردی «ماهیت محقق خارجی» است. اما ابن سینا و ملاصدرا نیز با اعتباریت چنان وجودی و عینیت چنین ماهیتی مخالف نیستند. پس نزاع اصالت وجود یا ماهیت بر سر چیست؟ پاسخ این است که ما در ذهن دو مفهوم داریم: ماهیت، که موضوع هلیات بسیط است؛ و وجود، که محمول آن‌ها می‌باشد. مسئله اصالت این است که آن‌چه در متن واقع است فرد بالذات کدام یک از این دو است؟ سهروردی می‌گوید: ماهیت، اصالت وجودی‌ها می‌گویند؛ وجود. هم‌چنین به روش معناشناسانه نشان داده‌ایم که منظور سهروردی از «وجود صرف»، واقعیت تجردی است که با اصالت ماهیت سازگار است. به این ترتیب، اتهام تناقض‌گویی که ملاصدرا بر او وارد می‌سازد، رفع خواهد شد.

واژگان کلیدی: مفهوم وجود، حقیقت وجود، ماهیت من حیث هی هی، هویت، اصالت، اعتباریت.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۰

۱ استادیار دانشگاه تهران. mahdiazimi@ut.ac.ir

درآمد

اگر فصل، حقیقت نوع و «ناطق»، فصل انسان است؛ پس زبان را باید تجلی حقیقت انسانی دانست.^۱ این سخن را گزاف نخواهیم یافت اگر چشم بر این نکته بگشاییم که زبان، آیینۀ تمام‌نمای ساحات و سطوح گوناگون حیات انسانی است. چنان‌که در آن، هم خبیثات^۲ می‌خوانیم که ظهور لایه‌های فرومایه وجود انسان است و هم طیبات^۳ که جلوه مایه‌های والا و گران‌بهای هستی او است. از این‌که بگذریم، زبان، ابراز مفاهمه و راهنمای معنا است. مرکبی است که می‌توان معانی را برگردۀ آن نشانند و رهسپار سرزمین ذهن مخاطب ساخت. اما مرکب‌ها دوگونه هستند: گروهی چالاک و نیرومند و تیزتک و دسته‌ای نحیف و ناتوان و کندرو؛ هم‌چنان‌که سرزمین‌ها نیز دوگونه می‌باشند: هموار و ناهموار. با این حال باید اعتراف کرد که در سرعت انتقال معانی، چالاک‌ی و سلامت مرکب لفظ به اندازه همواری سرزمین ذهن مخاطب، مهم و اثرگذار است. مرکب اگر احوار و تازه‌نفس باشد، سوار خود را سریع و سالم به مقصد می‌رساند و اگر فرتوت و ناتوان باشد، بار خود را بسا که به سر منزل نرساند. از این روست که زبان، سبب‌ساز مغالطه و راهزن معنا نیز تواند بود.

گاهی زبان، کارکرد ابزاری خود را وامی‌نهد و به هدف تبدیل می‌شود و آن زمانی است که به ساحت هنر پی می‌گردد. این‌جا دیگر زبان، آن مرکب باربر یا مسافرکش نیست که به عضلات زحمت و گام‌های نیرومند نیاز داشته باشد؛ لبعبتی است که ظرافت اندام و زیبایی پیکرو جذابیت رنگ برای او کمال است. رسالت زبان هنری این نیست که صرفاً معنایی را منتقل کند، بلکه باید مخاطب را به «لذت هنری» برساند؛ و لذت هنری در گرو درگیری و تکاپوی مخاطب برای کشف معنا است و هر اندازه که این کوشش بیشتر باشد، لحظه کشف هنری، لذت بخش‌تر و باشکوه‌تر خواهد بود.

اما فلسفه، زبان را نه در چهره استری ناتوان می‌خواهد و نه در سیمای توسنی طنان، بلکه می‌خواهد کارکردی صریح و بی‌ابهام و «حضور قاطع و بی‌تحفیف»^۴ داشته باشد. درست به کردار يك لوکوموتیو. زبان آرمانی فلسفه، زبانی است که کشف معنا را با کم‌ترین درگیری و تکاپو برای مخاطب فراهم سازد و او را گرفتار حفاری الفاظ و نبش قبر واژگان نسازد. بنابراین ابهام و ابهام، اگرچه زیور زبان ادبی است، اما در فلسفه، آفت‌ساز و عافیت‌سوز است. از این‌رو است که منطق با آشکار ساختن «مغالطات لفظی» و بهره‌گیری از زبان صوری و در يك کلام با «شفاف‌سازی زبان» تلاش کرده است تا برای فلسفه آفت‌سوز و عافیت‌ساز باشد. منطق را شاید از این روی منطق نامیده‌اند که نه تنها قانون تفکر صحیح، بلکه آیین تکلم درست نیز هست، زیرا اندیشه و زبان



پیوندی استوار و ناگسستنی دارند، تا آن جا که می توان گفت اندیشیدن بی سخن گفتن ممکن نیست. مولوی می گوید: «و نطق اندیشه باشد، خواهی مضمّر، خواهی مظهر» پس می توان گفت که منطق هم، گونه ای دستور زبان است، اما دستور زبان فلسفه.

اندیشمندان و سخن وران ایرانی در نوشته ها و سروده های خود به مغالطه انگیز بودن زبان اشارت کرده اند و به راهن بودن آن تنبیه داده اند و دست یابی به زبانی مشترک را شرط گفت و گو و مفاهمه دانسته اند. بارزترین نمونه این اشارات و تنبیهات، داستان معروف آن چهار تن ترک و فارس و عرب و رومی است که جملگی معنایی یکسان در سرداشتند و هر یک واژه ای ویژه بر زبان:

چارکس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت: این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بُد گفت: لا	من عنب خواهم، نه انگور ای دغا
آن یکی ترکی بُد و گفت: این بنم	من نمی خواهم عنب، خواهم اُرم
آن یکی رومی بگفت: این قیل را	ترک کن، خواهیم استافیل را

(مولوی، ۱۳۸۰، ۲۵۷، ابیات ۳۶۸۴-۳۶۸۱)

در تاریخ مکتوب اندیشه شاید نخستین کسی که به «شفاف سازی زبان» اهتمام ورزید، سقراط بود. گفت و گوهای او که یکی از درخشان ترین میراث های فلسفی یونان باستان است و بیشتر در آثار افلاطون نمایان شده، گواهی روشن بر این مدعا است. وی در این دیالوگ ها همواره از مخاطب خود می خواهد که تعریفی بی ابهام و روشن از واژگانی که به کار می برد، به دست دهد. در واقع او شفاف سازی را به مثبت سلاخی برای نبرد با مغالطات سوفسطاییان به کار می برد.

کاری که دکارت کرد و راهی که او در پیش گرفت (با چشم پوشی از میزان توفیقش) نه تنها از نظر روش، بلکه از حیث به کارگیری زبانی شفاف و ریاضی وار نیز الهام بخش است. برای نمونه وی در کتاب اعتراضات و پاسخ ها بخشی از فلسفه خود را با روش هندسی تبیین کرده است. (دکارت، ۱۳۸۴، ۱۸۵) او نوشته خود را در چهار بخش سامان داده: در بخش نخست به تعریف و توضیح واژگانی چون فکر، مفهوم، واقعیت ذهنی یک مفهوم، جوهر، نفس، جسم، و خدا، به آن معنا که در فلسفه او به کار رفته اند، پرداخته است. در بخش دوم و سوم، اصول موضوعه و اصول متعارفه را روشن ساخته و در بخش چهارم، پس از ذکر هر قضیه، بر آن برهان اقامه کرده است.

فیلسوفان مسلمان نیز از این مهم غافل نبوده‌اند و در آثارشان به طور مستقل یا ضمنی به توضیح کلید واژگان فلسفی خود پرداخته‌اند. برای نمونه، فارابی در کتاب ارزشمند الحروف به این امر اهتمام ورزیده است و بسیاری از واژگان اساسی فلسفه اسلامی، هم چون «موجود»، را بررسی و تبیین کرده است. نمونه دیگر، کار صدرالمতألهین در پایان جلد سوم اسفار است. وی در آن جا فصلی را گشوده است با عنوان «خاتمة: البحث فی شرح ألفاظ مستعملة فی هذا الباب متقاربة المفهوم يُظنُّ بها أتمها مترادفة» (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ۳۹۶).

بنابراین بر هر فیلسوفی بایسته است که فلسفه خود را با روشن‌ترین و شفاف‌ترین زبان بیان کند. ولی این بایسته را کم‌تر فیلسوفی به شایستگی گزارده است. پس این تکلیف بردوش فلسفه‌پژوهان افتاده است تا با کاوش و موشکافی، ادبیات فلسفی هر فیلسوفی را شفاف سازند و آن را به مثابت کلیدی برای گشودن درهای فروبسته مسائل فلسفی به کار گیرند. این رهیافت به کار هر فلسفه‌ای می‌آید، چرا که هر فلسفه‌ای گرفتار همین آفت هست. در فلسفه پساتبعی (متافیزیک) سنگ آسیاب بر محور «وجود» می‌گردد، و وجود از چنان اهمیتی برخوردار است که حکیمانی بزرگ چون صدرالمتألهین، جهل به آن را سبب‌ساز جهل به همه معارف دانسته‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱۴؛ همو، ۱۳۷۶، ۱۰) در میان حکیمان مسلمان، شیخ اشراق راهی متفاوت را پیموده است و در حالی که دیگران وجود را اصیل دانسته‌اند، او آن را مفهومی اعتباری شمرده و اصالت را به ماهیت نسبت می‌دهد. سرچشمه این اختلاف کجا است؟ این پرسش اصلی مقاله حاضر است. برای پاسخ به این پرسش رهیافت‌هایی گوناگون را می‌توان درپیش گرفت. اما رهیافت این مقاله، معناشناسانه است؛ نویسنده بر آن است تا با واکاوی دلایل شیخ اشراق بر اعتباریت وجود، معنایی را که او از «وجود» در ذهن داشته است دریابد و از این رهگذر، ماهیت باور به «اصالت ماهیت» و تفاوت آن را با اعتقاد به «اصالت وجود» نمایان سازد. با این آهنگ، نخست به تحریر دلایل شیخ اشراق بر اعتباریت وجود پرداخته، سپس با تحلیلی معناشناختی مراد او از «وجود» را روشن ساخته‌ایم. و در پایان به تبیین و ترسیم مرزهای اصالت ماهیت و اصالت وجود همت گماشته‌ایم.

۱- تحریر دلایل شیخ اشراق

شیخ اشراق پیش از هر چیز اثبات می‌کند که وجود، معنایی عقلی و مفهومی ذهنی است، چرا که اولاً محمول است و هر محمولی موجود به وجود ذهنی است؛ و ثانیاً مشترک معنوی است و هر مشترک معنوی امری عام است، و هیچ امر عامی موجود به وجود خارجی نیست، زیرا هر موجود خارجی خاص و مشخص است.



اکنون که دانسته شد وجود، مفهومی ذهنی است، این پرسش پیش می‌آید که در همین ظرف ذهن، نسبت وجود با ماهیاتی که بر آن‌ها حمل می‌شود، چیست؟ عین آن‌ها یا غیر از آن‌ها است؟ پاسخ سهروردی این است که وجود در ذهن مغایر با ماهیات جوهری و عرضی است؛ زیرا اگر مغایر نباشد عین آن‌ها خواهد بود، و اگر عین آن‌ها باشد دیگر مشترک معنوی نخواهد بود. زیرا در این صورت اگر - مثلاً - وجود بر ماهیتی عرضی چون سیاهی حمل شود، عین سیاهی خواهد بود؛ و اگر بر سفیدی، عین سفیدی؛ و اگر بر جوهر، عین جوهر. آن‌گاه وجود بر سیاهی و سفیدی و جوهر به یک معنا حمل نشده است.

حال که دانستیم وجود در ذهن غیر از ماهیات است، می‌توان پرسید که در خارج چه طور؟ عین آن‌ها است یا غیر از آن‌ها؟ شیخ اشراق بر آن است که وجود در خارج مغایر با ماهیات نیست، و برای اثبات این مدعا شش دلیل می‌آورد که اینک به تحریر یکایک آن‌ها خواهیم پرداخت. (برای آگاهی از اصل دلیل‌ها، رک. سهروردی، ۱۳۸۰، ۶۴-۶۷؛ همان، ۲: ۲۲؛ شیرازی، ۱۳۸۴، ۱۸۰-۱۸۸).

پیش از تحریر این دلایل شش‌گانه، یادکرد این نکته بایسته است که وقتی شیخ اشراق می‌گوید وجود در خارج مغایر با ماهیات نیست، به این معنا است که وجود اساساً در خارج تحقق ندارد، نه این‌که در خارج هست ولی مغایر با ماهیت نیست؛ زیرا او تصریح به این دارد که وجود «عقلی صرف» است: «فندعی أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱، ۶۴). به دیگر سخن، مدعای شیخ اشراق دارای دو بخش است: بخش ایجابی که در آن اثبات می‌شود وجود معنایی عقلی است؛ و بخش سلبی که در آن می‌خواهد اثبات کند که وجود جز همین معنای عقلی چیز دیگری نیست. او از این مدعای سلبی چنین تعبیر می‌کند که وجود در خارج مغایر با ماهیات نیست.

۱-۱: دلیل نخست

اگر وجود در خارج مغایر با ماهیتی چون جوهر باشد، یا مستقل و قائم به ذات است یا نامستقل و قائم به غیر. اگر مستقل و قائم به ذات باشد، دیگر وصف جوهر نخواهد بود؛ زیرا نسبتش به جوهر و عرض یکسان است. پس اگر وصف جوهر باشد، وصف عرض هم خواهد بود و اگر وصف عرض باشد، قائم به عرض خواهد بود؛ زیرا هر صفتی قائم به موصوف خود است و این خلاف فرض می‌باشد، زیرا ما وجود را مستقل و قائم به ذات فرض کردیم. اما اگر نامستقل و قائم به جوهر باشد، برای جوهر حاصل خواهد بود. و از آن‌جا که حصول همان وجود است، می‌توان گفت: «وجود (برای جوهر) موجود است» و موجود یعنی چیزی که وجود دارد. سخن را



بازمی‌گردانیم به وجود وجود. آن نیز وصفی قائم به غیر است که برای آن غیر حاصل و موجود است. موجود یعنی چیزی که وجود دارد و به همین سان زنجیرهٔ این وجودهای متکرر تا بی‌نهایت امتداد خواهد یافت. (تسلسل محال). روشن شد که تالی به هر دو شق خود باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

۱-۱: دفع دخل مقدر و تمهید دلیل دوم

ممکن است گفته شود که این دلیل در صورتی درست است که گزارهٔ «وجود موجود است» به معنای «وجود چیزی است که دارای وجود است» باشد. اما اگر به معنای «وجود خود وجود است» باشد، دلیل یادشده درست نخواهد بود. سه‌رودی به این اشکال دو پاسخ می‌دهد: نخست این که، گزارهٔ «وجود موجود است» نمی‌تواند به معنای دوم باشد، وگرنه لازم خواهد بود که «موجود» مشترک معنوی نباشد، چرا که در این فرض حمل «موجود» بر اشیاء (یعنی بر ماهیات) به معنای «وجود داشتن» است، و بر خود وجود به معنای «وجود بودن».

دوم آن که، وقتی می‌گوییم: «سیاهی معدوم است» به این معنا است که «وجود سیاهی حاصل نیست» و چون «حاصل» یعنی «موجود» پس «وجود سیاهی حاصل نیست» به این معنا است که «وجود سیاهی موجود نیست». بنابراین ما می‌توانیم وجود چیزی را تعقل و موجودیت را از آن سلب کنیم. از این جا می‌توان دریافت که مفهوم وجود غیر از مفهوم موجود است، چون اگر عین آن بود، از آن سلب نمی‌شد. و چون مغایرت امری دوسویه است، پس مفهوم موجود هم غیر از مفهوم وجود است. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که موجود به معنای وجود است و در نتیجه به هیچ روی نمی‌توان گزارهٔ «وجود موجود است» را به معنای «وجود وجود است» دانست. پاسخ دوم شیخ اشراق، افزون بر آن که اشکال مقدر را دفع می‌کند، تمهیدی برای دلیل دوم است.

۱-۲: دلیل دوم

دانستیم که «سیاهی معدوم است» یعنی «وجود سیاهی حاصل و موجود نیست». بنابراین اگر همین سیاهی را. که فرض کردیم حاصل و موجود نیست. در نظر بگیریم و بگوییم «سیاهی موجود شد» به این معنا است که «وجود سیاهی حاصل و موجود شد». و دانستیم که «موجود» همواره به معنای «دارای وجود» است. پس معنای گزارهٔ یادشده این است: «وجود سیاهی دارای وجود شد». سخن را باز می‌گردانیم به وجود وجود سیاهی و می‌گوییم: «وجود وجود سیاهی موجود شد» و غیره. این گونه سلسله‌ای نامتناهی از وجود، و وجود وجود، و وجود وجود وجود و الی آخر لازم خواهد آمد و چون تسلسل محال است، پس ملزوم آن یعنی تحقق خارجی وجود هم محال است.



۱-۳: دلیل سوم

پیروان مشایبان بر مغایرت عینی وجود و ماهیت چنین استدلال کرده‌اند که برخی از ماهیات، مانند ماهیت عنقا، برای ما معلوم هستند درحالی‌که وجود آن‌ها برای ما مجهول است و معلومیت و مجهولیت مستلزم مغایرت خارجی می‌باشند. شیخ اشراق با بهره‌گیری از همین دلیل بر بطلان مدعای آنان چنین استدلال می‌کند که ما وجود ماهیتی چون عنقا را می‌فهمیم، اما در این شك داریم که آیا این وجود در خارج هم حاصل است یا نه؟ بنابراین باید وجود عنقا که برای ما معلوم است، با وجود وجود عنقا که نزد ما مشکوک است، مغایرت خارجی داشته باشد. اکنون سخن را بازمی‌گردانیم به وجود وجود عنقا و می‌گوییم که ما وجود وجود عنقا را می‌فهمیم، اما در این شك داریم که آیا این وجود در خارج هم حاصل است یا نه؟ بنابراین باید وجود وجود عنقا که نزد ما معلوم است، با وجود وجود وجود عنقا که نزد ما مشکوک است، مغایرت خارجی داشته باشد و الی آخر. به همین سان سلسله این وجودات تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت که به معنای تسلسل خواهد بود اما لازم (تسلسل) باطل است، پس ملزوم نیز هم.

۱-۴: دلیل چهارم

اگر وجود در خارج مغایر با ماهیت باشد، وصف آن خواهد بود؛ چون اگر وصف آن نباشد، مستقل و قائم به ذات خواهد بود که نادرستی آن در دلیل نخست بیان شد. و اگر وجود، وصف ماهیت باشد، آن‌گاه نسبتی با ماهیت خواهد داشت و آن نسبت نیز باید در خارج وجود داشته باشد؛ زیرا نسبت امری مقوم به دو طرف خود است. بنابراین اگر آن دو طرف در خارج تحقق داشته باشند، نسبت نیز باید در خارج تحقق داشته باشد. وجود این نسبت نیز، بنا بر نظر مدعی، در خارج مغایر با خود نسبت است. پس وجود این نسبت با خود نسبت، نسبتی دارد. سخن را بازمی‌گردانیم به همین نسبت. آن نیز باید در خارج تحقق داشته باشد و الی آخر به همین قیاس نسبت‌ها تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابند.

۱-۵: دلیل پنجم

اگر وجود در خارج تحقق داشته باشد، یا جوهر است یا عرض. اما جوهر نمی‌تواند باشد، زیرا وجود صفت ماهیت است و هیچ جوهری صفت ماهیت نیست؛ پس وجود، جوهر نیست بلکه عرض است. هر عرضی دارای معروض و محلی است که برای آن حصول دارد و معروض و محل وجود، ماهیت است. اکنون گوییم: حصول وجود یا پیش از ماهیت است، یا همراه آن، یا پس از آن. فرض اول مستلزم آن است که عرض بدون محل تحقق یابد

و این لازم محال است. فرض دوم نیز باطل است؛ چون مستلزم این است که ماهیت با وجود (مع الوجود) موجود گردد نه به وجود (بالوجود). (یعنی باید ماهیت به وجودی غیر از این وجود عارض تحقق یابد تا بتواند با آن معیت داشته باشد، سخن را بازمی‌گردانیم به همان وجود. آن نیز، بنا بر فرض، عارض ماهیت است و با آن معیت دارد، پس باید ماهیت به وجودی غیر از آن تحقق یابد تا بتواند با آن معیت داشته باشد. سخن را بازمی‌گردانیم به همان وجود و الی آخر. به همین سان سلسله تا بی‌نهایت استمرار خواهد یافت.) فرض سوم نیز باطل است؛ زیرا مستلزم این است که ماهیت قبل از عروض وجود موجود باشد. آن وجود متقدم یا عین وجود متأخر است که این مستلزم تقدم شیء بر خود و محال است و یا غیر از آن است، که این مستلزم تسلسل می‌باشد، زیرا کلام را نقل می‌کنیم به آن وجود متقدم؛ آن نیز عارض بر ماهیت و متأخر از آن است. پس ماهیت قبل از عروض آن باید وجود داشته باشد و به همین سان تا بی‌پایان.

۱-۶: دلیل ششم

اگر وجود در خارج مغایر با ماهیتی چون جوهر باشد، به بیانی که گذشت، قائم به آن خواهد بود. و اگر قائم به جوهر باشد، کیف خواهد بود؛ زیرا در این صورت وجود، عرضی قارّ خواهد بود که در تصورش نیازی به اعتبار تجزی و اضافه به امری خارجی نیست و هر عرضی که این ویژگی‌ها را داشته باشد کیف است. کیف بودن وجود، افزون بر این که خود یک تالی فاسد است، تالی‌های فاسد دیگری را هم در پی دارد.

نخست آن که، لازم می‌آید موجود بر وجود مقدم باشد؛ زیرا اگر وجود، کیف باشد، آن‌گاه مانند هر عرضی حال در محلی خواهد بود، و آن محل قبل از عروض وجود باید موجود باشد، چراکه ثبوت هر چیزی برای هر موضوع و محلی فرع بر ثبوت خود آن موضوع و محل است و «موجود بودن» یعنی «وجود داشتن». پس آن محل باید قبل از عروض وجود، موجود باشد؛ یعنی وجود داشته باشد. وجود دوم یا عین وجود اول است یا غیر از آن. در فرض نخست تقدم شیء بر خود و در فرض دوم، تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا آن وجود دوم نیز کیف و عرض و حال در محلی است و... هر آن چه پیش از این گفته شد در این جا نیز تکرار می‌شود و به تسلسل می‌انجامد.

دوم آن که، لازم می‌آید وجود اعم از همه اشیا نباشد، بلکه در این فرض، نسبت وجود و کیف عموم و خصوص من وجه خواهد بود؛ زیرا از یک سو وجود به کیف (وجودهای ممکن) و غیر کیف (وجود واجب) تقسیم می‌شود و از سوی دیگر کیف تقسیم می‌شود به وجود (وجودهای امکانی) و غیر وجود (ماهیاتی چون سفیدی و سیاهی). به این ترتیب وجود و کیف در وجودهای امکانی، مشترک خواهند بود، ولی وجود در وجود واجب از کیف متمایز



می‌شود، و کیف در ماهیاتی چون سفیدی و سیاهی از وجود تمایز می‌یابد. سوم آن‌که، اگر وجود کیف باشد، عرض است؛ و هر عرضی قائم به محل است؛ معنای قیام عرض به محل این است که در تحقق خود نیازمند محل است. پس اگر وجود، کیف باشد، در تحقق خود نیازمند محل خواهد بود. از سوی دیگر، خود آن محل هم در تحقق خود نیازمند وجود است و به این ترتیب دور لازم می‌آید.^۷

۲- تحلیل دلایل

در تمهید دلیل دوم، سهروردی می‌گوید: «ما می‌توانیم وجود چیزی را تعقل کنیم و موجودیت را از آن سلب کنیم، این‌جا می‌توان دریافت که مفهوم وجود غیر از مفهوم موجود است.» این عبارت به این تصریح دارد که سخن در مفهوم وجود است. هم‌چنین وقتی در متن دلیل دوم می‌گوید: «سیاهی موجود شد، یعنی وجود سیاهی حاصل و موجود شد.» مرادش این است که مفهوم «وجود سیاهی» را یک‌بار می‌توان بدون موجودیت فرض کرد و بار دیگر همراه با موجودیت.

هم‌چنین در دلیل سوم گفته شد: «ما وجود ماهیتی چون عنقا را می‌فهمیم، اما در این شك داریم که آیا این وجود در خارج نیز حاصل است یا نه؟» از این عبارت نیز به روشنی معلوم می‌گردد که مراد از «وجود» مفهوم آن است. یعنی ما مفهوم وجود عنقا را می‌دانیم اما تحقق آن را نمی‌دانیم. افزون بر این، سهروردی در آغاز سخن ادعا کرد که وجود، مفهومی ذهنی و معنایی عقلی است و برای اثبات این مدعا دو دلیل آورد: محمول بودن وجود و اشتراک معنوی آن.

محمول بودن وجود نه تنها ثابت می‌کند که وجود، مفهومی ذهنی و معنایی عقلی است، بلکه شیخ اشراق را ملزم می‌سازد که وجود را وصف و نعت بداند؛ زیرا در هر مفهومی اگر وصفیت و ناعتیت اعتبار نشود، محمول نخواهد بود: «الحمل إنما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقاً ناعتياً.» (طباطبایی، ۱۴۲۴، ۱۸۵).

در دلیل نخست نیز وقتی گفته می‌شود: «اگر وجود مستقل و قائم به ذات باشد، دیگر وصف جوهر نخواهد بود» چنین به نظر می‌رسد که وصفیت وجود، نزد سهروردی امری مسلم است و گویا او می‌خواهد از پیوستن این گزاره شرطی به آن مقدمه مفروض و مسلم یک قیاس استثنایی اتصالی فراهم کند و با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه بگیرد و عرضیت وجود را اثبات کند.

از دلایل چهارم، پنجم، و ششم نیز آشکارا دانسته می‌شود که وجود نزد شیخ اشراق امری عرضی و معنایی وصفی است که نیازمند به معروض و محل و موصوف است. چنین وجودی است که از دیدگاه او اعتباری می‌باشد؛ زیرا

پیش فرض هر سه دلیل این بود که وجود وصف ماهیت و در خارج مغایر با آن است. بنابراین آن چه این دلایل اثبات می‌کنند این است که چنین وجودی نمی‌تواند در خارج، واقعیت و تحقق داشته باشد.

حاصل آن‌که وجود در دیدگاه شیخ اشراق دو ویژگی دارد: (۱) مفهومی ذهنی و معنایی عقلی است؛ (۲) امری وصفی و عرضی است. روشن است هر کسی که چنین تصویری از وجود در ذهن داشته باشد بی‌درنگ به اعتباری بودن آن حکم می‌نماید و تحقق و واقعیت خارجی را از آن سلب می‌کند؛ زیرا امری که این دو ویژگی، ذاتی آن است، خواه ذاتی به معنای مقوم (ذاتی باب ایساغوجی) خواه ذاتی به معنای اعم از مقوم و عرض ذاتی (ذاتی باب برهان)، هرگز نمی‌تواند در خارج تحقق یابد. چه، تحقق خارجی آن یا با حفظ ذاتیات است یا با حذف ذاتیات. فرض دوم مستلزم انقلاب شیئی و محال است و فرض دوم نیز به دو دلیل باطل است: نخست آن‌که ذهنیت، ذاتی آن است و اگر چنین وجودی با حفظ ذهنیت، عینیت یابد به تناقض خواهد انجامید؛ زیرا باید در همان حال که ذهنی است، عینی باشد و در همان حال که عینی است، ذهنی باشد. دوم آن‌که چون عارضیت و ناعتیت ذاتی چنین وجودی است، پس هرگاه در خارج تحقق یابد، نیازمند معروض و محل است و از آن‌جا که عروض چیزی بر چیز دیگر وابسته به وجود آن چیز دیگر است (ثبوت شیئی لثبوت المثلث له)، پس آن معروض و محل نیز باید پیش از عروض وجود موجود باشد و چون «موجود» نزد شیخ اشراق به معنای «شیء له الوجود» است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۶۵؛ شیرازی، ۱۳۸۴، ۱۸۱)، پس آن معروض باید وجود داشته باشد. نقل کلام می‌کنیم به همان وجود؛ آن نیز عرض است و محتاج به معروض و سخن ادامه یافته و تسلسل لازم می‌آید.

صدرالمتألهین در بخشی از اسفار، آن‌جا که بر حدوث عالم از طریق حرکت جوهری برهان می‌آورد. در این باب سخنی دارد که شنیدنی است:

«بدان که علت در افتادن قوم به این اشتباه این بود که دربارهٔ وجود و هویت خارجی تحقیق نکردند و به این رأی گریبیدند که وجود و تشخیص، از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانی هستند که در خارج مطابق ندارند و غافل شدند از این‌که وجود، همان امرعینی خارجی است چه رسد به این‌که مطابق در خارج داشته باشد. آنان چون به ماهیت جسم و ماهیت حرکت و زمان درنگریستند، دیدند که ماهیت حرکت و زمان بیرون از ماهیت و معنای جسم است، پس حکم کردند به این‌که حرکت و زمان از عوارض جسم هستند. بر همین قیاس، به زیادت وجود بر ماهیت حکم کردند^۱ و این گمان ایشان را به آن‌جا رساند که تحقق خارجی وجود را انکار کردند، زیرا وجود عارض، مسبوق به وجود معروض است. بنابراین هرگاه وجود، صفتی مغایر با ماهیت باشد، از آن‌جا که



وجود هر صفتی فرع بر وجود موصوف است [لازم خواهد بود که موصوف وجود، یعنی ماهیت، پیش از اتصاف به وجود، وجود داشته باشد]. سخن به آن وجود سابق برمی‌گردد و به دور یا تسلسل می‌انجامد. خلاصه آن که قوم میان عوارض ماهیت و عوارض وجود فرقی نگذاشتند [و درنیافتند که عوارض ماهیت، یعنی] قسم نخست با خود ماهیت در خارج متحد می‌باشند و عروض [و اتصاف و مغایرت] به حسب تحلیل ذهنی است. وجود نیز از این قبیل است، یعنی از عوارض خود ماهیت است، نه از عوارض وجود ماهیت و هم‌چنین است نسبت فصل و جنس.^۹ (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ۷: ۲۶۲).

تاکنون با تحلیلی معناشناختی دریافته‌یم که «وجود» نزد شیخ اشراق عبارت است از «مفهوم وجود» که در شمار معقول‌های درجه دوم فلسفی می‌باشد، یعنی در ذهن با معروض خود مغایر است ولی در خارج، مصداق جز مصداق معروض خود ندارد. از این‌که بگذریم، خود او برای واژه «وجود» سه معنا برشمرده است که آن هر سه نیز اعتباری و انتزاعی هستند:

۱. نسبت‌های زمانی، مکانی، و عایی^{۱۰}، و غیره مانند «الشیء موجود فی البیت و فی السوق و فی الذهن و فی العین و فی الزمان و فی المكان». (سهروردی، ۱۳۸۰، ۶۷) سهروردی می‌گوید وجود به این معنا با لفظ «فی» مترادف است. قطب‌الدین شیرازی آن را تساهل‌آمیز و محل اشکال دانسته ولی بر آن پای نهاده است. نگارنده نیز با قطب‌الدین هم‌رأی است، هم‌آوا با او می‌گوید: «لکنّ المساهلة فی أمثال هذه المواضع جائزة، إذ المخالفة فیها لا تجدی بطائل فی المهمّات» (شیرازی، ۱۳۸۴، ۱۸۷). بنابراین به جای جرح، به شرح سخن سهروردی می‌پردازیم تا اندکی از غرابت آن کاسته شود. به نظر می‌رسد که مراد شیخ اشراق از ترادف «وجود» و «فی» در مثال‌های یاد شده این است که وقتی ما - مثلاً - زید را در خانه (فی البیت) می‌یابیم، از «نسبت فیئیت»^{۱۱} معنایی را انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم: «زید موجود فی البیت» و در این جا موجودیت همان فیئیت است. به دیگر سخن، وقتی که مابه‌ازای خارجی این گزاره را جست‌وجو می‌کنیم، تنها سه امر را می‌یابیم: زید، خانه، و نسبت فیئیت. اما لفظ «موجود» مابه‌ازای مستقلی ندارد و تنها برای بیان تحقق همان نسبت فیئیت به‌کار می‌رود.

۲. رابط در گزاره‌ها، مانند «زید یوجد کاتباً» یا «زید موجود کاتباً». فارابی در این باره سخنی شنیدنی دارد: معادل واژه «موجود» در زبان‌هایی چون فارسی، سریانی و سغدی واژه‌ای است که آن را برای دلالت بر ارتباط میان موضوع و محمول به کار می‌برند، آن‌گاه که محمول اسم باشد یا این‌که بخوانند محمول را به طور مطلق و بدون ذکر زمان به موضوع اسناد دهند و آن واژه در فارسی «هست»^{۱۲} و در یونانی «استین» و در سغدی «استی» است.

اما در زبان عربی از همان آغاز، لفظی که جایگزین «هست» فارسی و «استین» یونانی گردد، وجود نداشت. بنابراین هنگامی که مترجمان خواستند فلسفه را به عربی ترجمه کنند با مشکل روبه‌رو شدند. برخی برای حل این مشکل مناسب دیدند که واژه «هو» را به جای «هست» فارسی و «استین» یونانی به کار برند^{۱۳} و مثلاً بگویند: «هذا هو زید»، «زید هو عادل»، سپس از آن مصدر «هویه» را ساختند. برخی دیگر به جای «هو» از «موجود» بهره جستند که لفظی مشتق و تصریف‌پذیر است و برای ربط محمول به موضوع، بدون ذکر زمان مثلاً گفتند: «زید موجود عادلاً» و با ذکر زمان گفتند: «زید یوجد عادلاً» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۱۰-۱۱۷).

۳. حقیقت و ذات؛ یعنی هم‌چنان‌که در عبارتی چون «ذات انسان» و «حقیقت انسان» ذات و حقیقت مصداقی جز مصداق انسان ندارند، در عبارت «وجود انسان» نیز وجود، مصداقی جز مصداق انسان که ماهیتی از ماهیات است، ندارد.

۳- در جست‌وجوی امر اصیل در فلسفه سهروردی

سهروردی پس از اثبات اعتباریت وجود می‌گوید: «چون وجود اعتباری، عقلی است، پس شیء از علت فی‌تأخر خود، هویت خویش را دریافت می‌کند.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۸۶؛ شیرازی، ۱۳۸۴، ۳۹۸). به دیگر سخن، مجعول و اثر صادر از جاعل، هویت شیء است و از آن‌جا که مجعول، همان امر اصیل واقعی است، پس از دیدگاه شیخ اشراق اصالت با هویت شیء است. اکنون باید دید که «هویت» به چه معنا است. معنای «هویت» در سخن سهروردی یا وجود است، یا ماهیت من حیث هی هی و یا ماهیت محقق خارجی. اما فرض نخست به تصریح خود او مراد نیست. فرض دوم هم نمی‌تواند مقصود باشد، زیرا سهروردی تصریح به این دارد که ماهیت من حیث هی هی واقعیت و تحقق خارجی ندارد؛ بلکه موطن آن تنها ذهن است. وی پس از اثبات مُثُل افلاطونی، به نقد دلایل برخی از کسانی می‌پردازد که خواسته‌اند مُثُل افلاطونی را به شیوه خود اثبات کنند. از جمله آن دلایل این است^{۱۴} که ماهیت من حیث هی هی (مثل انسان من حیث هی هی) یا واحد است، یا کثیر است، یا هم واحد است و هم کثیر، یا نه واحد است و نه کثیر. فرض دوم نادرست است، زیرا اگر ماهیت از آن جهت که ماهیت است، کثیر باشد، پس کثرت یا ذاتی آن است یا عرضی لازم آن. در هر دو حال، هیچ واحدی از آحاد این ماهیت در خارج تحقق نمی‌یابد، مگر آن‌که کثیر باشد و کثیر تحقق نمی‌یابد، مگر آن‌که واحد، تحقق یابد. و این واحد چون فرد آن ماهیت است باید کثیر باشد. و کثیر، تحقق نمی‌یابد مگر این‌که واحد، تحقق یابد و به این‌گونه سلسله‌ای تا بی‌نهایت امتداد خواهد یافت و هیچ فردی از افراد آن ماهیت در



خارج تحقق نخواهد یافت. فرض سوم نیز نادرست است؛ زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است. فرض چهارم نیز باطل است؛ زیرا مستلزم ارتفاع نقیضین است. پس فرض نخست، درست است، یعنی ماهیت من حیث هی هی واحد است و از سوی دیگر چون ماهیت، در عالم ماده، کثیر است، پس این ماهیت در عالمی فراسوی جهان ماده موجود است که همان عالم عقل است. سهروردی بر این دلیل نقدهایی را وارد کرده است. از جمله آن نقدها این است که ماهیت من حیث هی هی، اولاً نه واحد است و نه کثیر، بی آن که به ارتفاع نقیضین بینجامد؛ ثانیاً حتی اگر واحد هم باشد، در ذهن موجود است و نه در خارج، پس نمی توان ظرف وجود آن را عالم عقل دانست. (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۶۱؛ شیرازی، ۱۳۸۴، ۳۶۱)

بنابراین منظور سهروردی از «هویت» نه وجود است و نه ماهیت من حیث هی هی؛ پس مراد او چیزی جز ماهیت محقق خارجی نتواند بود. قطب الدین شیرازی نیز در شرح حکمة الإشراف همین معنا را تأیید می کند و می گوید: «منظور از هویت شیء، ذات و حقیقت آن است» (شیرازی، ۱۳۸۴، ۳۹۹). در گفتمان حکمی، «ذات و حقیقت» به ماهیتی گفته می شود که دارای وجود خارجی است. خواجه نصیر در تجرید می گوید: «و تُطلق... الذات والحقیقة علیها [أی علی الماهیة] مع اعتبار الوجود» (حلی، ۱۴۲۵، ۱۲۵؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ۲: ۲۳). حکیم سبزواری نیز می نویسد: «ذات و حقیقت بر ماهیتی که همواره با وجود خارجی است حمل می شود. از این روی باید گفت: ماهیت عنقا و نه ذات و حقیقت عنقا. بنابراین ماهیت اعم از آن دو است.» (سبزواری، ۱۴۱۶، ۲: ۳۳۳).

ممکن است گفته شود که معنای «هویت» افزون بر سه فرض پیشین، فرض چهارمی را هم برمی تابد و آن حقیقت وجود در برابر مفهوم وجود است. اما باید گفت که این فرض نیز در گفتمان کنونی نادرست است؛ زیرا در بخش های پیشین دانسته شد که شیخ اشراق وجود را تنها در قالب یک «مفهوم عرضی» و یک «معنای وصفی» می شناسد و بس. تفکیک وجود به دو ساحت «مفهوم» و «حقیقت» رویکردی اصالت وجودی است.

۴- تفاوت مفهوم اعتباری و اصیل نزد سهروردی و سایر فلاسفه

تا کنون هر دو روی سکه اصالت ماهیت را که به نام شیخ اشراق خورده است، شناختیم و دانستیم که یک روی این سکه «اعتباریت مفهوم وجود» است و روی دیگر آن «اصالت ماهیت محقق». اما نکته بسیار مهم و سرنوشت ساز این است که حتی مشایبان و صدرالمتألهین نیز مفهوم وجود را عرضی، اعتباری و انتزاعی می دانند. ابن سینا به طور کلی استدلال می کند که هیچ معنای عامی (از آن روی که عام است) نمی تواند در خارج وجود داشته باشد؛ زیرا اگر در خارج وجود داشته باشد، شخص می شود و دیگر عام نیست. (ابن سینا، ۱۳۷۶،



(۲۲۶) همچنین به طور خاص می‌گوید: «وجود از آن روی که عام است فقط معقول است و وجودی در اعیان ندارد.» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶۹). خواجه طوسی در آغاز شرح نمط چهارم اشارات بر عرضیت مفهوم وجود، چنین استدلال می‌کند که وجود مطلق بر وجود بی علت و وجود معلول به تشکیک حمل می‌شود و هر محمول تشکیکی عرضی است، پس وجود مطلق محمولی عرضی است. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۱: ۳) ملاصدرا در آثار مهم خود فصلی را با عنوان «فی أنّ الوجود العام البدیهی اعتبار عقلی» گشوده است و در آن تصریح می‌کند که «عموم وجود، عموم امر لازم اعتباری انتزاعی، مانند شیئیت است» (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ۱: ۶۳؛ همو، ۱۳۷۸، ۱۹۴).

بنابراین می‌توان گفت آن چه سهروردی، اعتباری می‌داند (مفهوم وجود)، چیزی نیست که رقیبانش اصیل می‌شمرند (حقیقت وجود)؛ و آن چه او اصیل می‌شمرد (ماهیت محقق)، چیزی نیست که رقیبانش اعتباری می‌دانند (ماهیت من حیث هی هی). پس تفاوت در کجا است؟

در پاسخ باید گفت: آری، درست است که هر دو طرف نزاع بر این نکته توافق دارند که هم مفهوم وجود از آن روی که مفهوم است و هم ماهیت از آن روی که ماهیت است (من حیث هی هی) در ذهن تقرر دارند و یکسره پوچ و بی معنا و تناقض آلود خواهد بود، اگر گفته شود که وجود یا ماهیت به این اعتبار اصیل است، یعنی در همان حال که در ذهن جای دارد تمام قلمرو عین را پر کرده است؛ بیان و بنان حکیمان مسلمان از این سخنان بسی پیراسته است. همه اختلاف بر سر این است که آن چه متن واقع را پر کرده مصداق حقیقی و فرد بالذات کدام یک از این دو است، وجود یا ماهیت؟ و اصالت در این مقام، معنایی جز این ندارد. آن که می‌گوید وجود امری اعتباری است مرادش این نیست که همین مفهوم ذهنی وجود عین عینیت نیست، که این یک همان گویی سخیف است؛ بلکه منظورش این است که این مفهوم، فرد بالذات ندارد و آن که می‌گوید ماهیت، اعتباری است، مرادش این نیست که همین ماهیت من حیث هی هی که موطنی جز ذهن ندارد، عین عینیت نیست، چرا که این نیز یک همان گویی سوا و خردآزار است؛ بلکه منظورش این است که این مفهوم، فرد بالذات ندارد. چنان که شادروان حائری یزدی گفته است:

«به این طریق معلوم می‌شود که نزاع اصالة الوجود یا ماهیت در این نیست که آن چه در خارج از ذهن به عنوان مصداق موجود است، ماهیت است یا وجود؛ زیرا این وظیفه مبحث جعل است که مدلل کند جاعل و مجعول بالذات در خارج وجود است یا ماهیت؛ بلکه نزاع بر سر این است که پس از تشکیل قضایای بسیط، کدام یک از این دو مفهومی که در ذهن داریم و یکی را بر دیگری حمل می‌کنیم، صورت واقعی مصداق عینی می‌باشد؟



و معنی اصالت غیر از این نیست که ثابت کنیم مفهوم وجود صورت مطابق با مصداق است یا ماهیت صورت حقیقی آن به شمار می‌رود.» (حائری یزدی، ۱۳۴۷، ۷۵).

۵- معنای «وجود صرف» نزد شیخ اشراق و داوری در باب تناقض‌گویی او

صدرالمتألهین در شواهدالربوبیة با اشاره به برخی از عبارات‌های تلویحات به شیخ اشراق نسبت تناقض‌گویی داده و نوشته است:

«شگفتا از این شیخ بزرگ که در تلویحات پس از اقامه حجت‌های فراوانی بر اعتباریت وجود و عدم فعلیت و تحقق خارجی آن، در اواخر این کتاب تصریح کرده است به این که نفوس انسانی و موجودات برتر از آن‌ها همگی وجودهای بسیط بی‌ماهیت هستند. و آیا این چیزی جز تناقض آشکار است؟» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱۴) هم چنین در اسفار آورده است:

«نظر شیخ الهی در آخر تلویحات به این جا رسیده است که نفس و موجودات فراتر از آن، یعنی مفارقات، ائیات صرف و وجودات محض هستند. و نمی‌دانم که با وجود این، چگونه می‌تواند واقعیت و عینیت وجود را نفی کند و آیا این چیزی جز تناقض‌گویی است؟» (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ۱: ۶۷ و ۶۸)

اکنون شایسته است که پیشنهاد این جستار، یعنی معناشناسی به مثابت روش فهم، را در این نمونه بیازماییم و ببینیم که آیا شیخ اشراق همان‌گونه که صدرالمتألهین گفته دچار تناقض‌گویی شده است یا نه؟ تا کار به مقصود انجامد، نخست آن بخش از سخنان سهروردی را که ملاصدرا به آن‌ها اشاره کرده است، نقل می‌کنیم. چکیده عبارت شیخ اشراق در تلویحات چنین است:

«إِنِّي تَجَرَّدْتُ بذاتي و نظرتُ فيها فوجدتها إتيّة و وجوداً.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۱۵) «... فحكمتُ بأنّ ماهيتي نفس الوجود.» (همان، ۱۱۶) «... وإذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى.» (همان، ۱۱۷)

اکنون باید دید که «وجود صرف» در آثار شیخ اشراق به چه معنا به‌کار می‌رود و این واژه در ادبیات فلسفی او چه معنایی دارد؟ و آیا این معنا با آن چه پیش‌تر از واکاوی گفته‌های او به دست آمد ناسازگار است یا نه؟ سهروردی خود در مقوامات این واژه را معنا می‌کند و به صراحت می‌گوید:

«والوجود الصرف يورّد في كتبنا بمعنى الموجود عند نفسه أي المدرك لذاته.» (همان، ۱: ۱۹۰)

از سوی دیگر، در حکمة الاشراق فصلی را با عنوان «فی أن من يُدرک ذاته فهو نور مجرد» گشوده است. (همان، ۲: ۱۱۰) بر این اساس، وقتی شیخ اشراق می‌گوید که نفس و عقول وجود صرف و ائیات محض هستند به این معنا



است که مادی نیستند بلکه مجرد می‌باشند. یعنی در خارج واقعیتی دارند که پیراسته از ماده و بی‌نیاز از موضوع است. و این سخن لابلشروط است از این‌که آن واقعیت خارجی براساس اصالت وجود مصداق وجود باشد یا برپایه اصالت ماهیت مصداق ماهیت. بنابراین از چنین عبارتهایی نمی‌توان ضرورتاً اصالت وجود را استنباط کرد یا به گوینده نسبت تناقض‌گویی داد.



نتیجه‌گیری

از آن چه گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. معناشناسی می‌تواند به منزله روشی کارآمد در حل یا انحلال برخی از مسائل فلسفی به کار آید؛
۲. با کاربست این روش، آشکار گردید که سهروردی از واژه «وجود» معنایی ذهنی، وصفی و عرضی را می‌فهمیده و چنین فهمی هراندیشه‌ای را منطقاً به اعتباریت وجود می‌کشانند؛
۳. با بهره‌گیری از این روش، نشان داده شد که امر اصیل در فلسفه سهروردی هویت است، و هویت نه وجود است، نه ماهیت من حیث هی هی، بلکه ماهیت محقق خارجی است؛
۴. این‌گونه دانسته شد که آن چه سهروردی اعتباری می‌داند (مفهوم ذهنی، وصفی، و عرضی وجود) همان نیست که ابن‌سینا و ملاصدرا اصیل می‌شمارند (حقیقت وجود) و آن چه سهروردی اصیل می‌انگارد (ماهیت محقق خارجی) همان نیست که ابن‌سینا و ملاصدرا اعتباری می‌دانند؛
۵. پس این پرسش پدید می‌آید که نزاع اصالت وجود یا ماهیت بر سر چیست؟ پاسخ این است که ما در ذهن دو مفهوم داریم: ماهیت، که موضوع هلیتات بسیط است؛ و وجود، که محمول آن‌ها است. مسأله اصالت این است که آن چه در متن واقع است، فرد بالذات کدام یک از این دو است. سهروردی می‌گوید: ماهیت؛ اصالت وجودی‌ها می‌گویند: وجود؛
۶. هم‌چنین به روش معناشناسانه نشان داده‌ایم که منظور سهروردی از «وجود صرف» واقعیت تجردی است که با اصالت ماهیت سازگار است. این‌گونه، اتهام تناقض‌گویی که ملاصدرا از این طریق براو وارد می‌سازد رفع گردید.

پی‌نوشت‌ها

۱. از نظر ملاصدرا حقیقت ماهیت نوعی همان صورت آن است؛ زیرا ماده در صورت مستهلک است و حقیقتی جز قوه حقیقت ندارد، و قوه حقیقت از آن جهت که قوه حقیقت است، حقیقت نیست. (ملاصدرا، ۲۱۴۲۳: ۳۱) از سوی دیگر، صورت و فصل، اتحاد ذاتی و اختلاف اعتباری دارند؛ زیرا فصل همان صورت لاشروط و صورت نیز همان فصل بشرط لا است (طباطبایی، ۱۴۲۴، ۱۰۲). پس می‌توان گفت که فصل، حقیقت نوع است. نکته دیگر این‌که «نطق» فصل منطقی انسان است، نه فصل حقیقی او. از این روی است که گفتیم: «زبان، تجلی حقیقت انسان است» و نه خود حقیقت انسان؛ یعنی زبان روشن‌ترین لازم صورت و فصل حقیقی انسان است.
۲. نام اثری از سعدی است که مشتمل بر اشعار هزل‌آمیز و غالباً رکبیک و دل‌ناپذیر است.
۳. نام بخشی از غزلیات سعدی.
۴. تعبیر از الف. بامداد است. نک: «هنوز در فکر آن کلاغم...» در «دشنه در دیس».
۵. دلایل اثبات وجود خدا و تمایز نفس و بدن.
۶. تعبیر از ملاصدراست: «...والقبط الذی یدور علیه رحا علم التوحید» (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ۱۰) که او نیز این تعبیر را از کلام امیرالمؤمنین علی (ع) برگرفته است: «وائه لیعلم أن محلی منها محل القطب من الرحا» (نهج البلاغه، خطبه ۳).
۷. خواننده گرامی توجه دارد که قصد ما تنها تحریر و تقریر این ادله است و نه تأیید و تصدیق آن‌ها. همه این دلایل در حکمت متعالیه نقد و رد شده‌اند. برای آگاهی بیشتر، رک: (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ۱: ۶۵ و ۷۸؛ همو، ۱۳۷۶، ۸۳؛ همو، ۱۳۷۸، ۱۹۷).
۸. یعنی چون به ماهیت تنها از آن روی که ماهیت است نظر کردند آن را از وجود تهی یافتند، پس گمان کردند که وجود در خارج از عوارض و صفات ماهیت است.
۹. یعنی فصل در مقام ماهیت عارض جنس است اما در مقام واقعیت عین آن است.
۱۰. منظور نسبت شیء به وعاء ذهن یا عین است.
۱۱. مصدر جعلی، مرکب از «فی» و «یت»، مثل «هویت»، «فوقیت»، و مانند آن.
۱۲. باید به یاد داشت که لفظی که در فارسی بر ربط موضوع به محمول دلالت می‌کند غالباً «است» می‌باشد، اما گاهی «هست» هم به کار می‌رود، به ویژه هنگامی که بخواهیم بر آن ارتباط تأکید کنیم. نمونه آن جمله‌ای است که در مقدمه همین مقاله (ص ۸۸) به کار رفته است: «این رهیافت به کار هر فلسفه‌ای می‌آید، چرا که هر فلسفه‌ای گرفتار همین آفت هست».



معناشناسی «وجود» در فلسفه سهروردی (تأملی در نظریه اصالت ماهیت سهروردی از منظری سمانتیک)

۱۳. در این جا نظریه معنای ربطی این واژگان است.

۱۴. شیخ اشراق این دلیل را بسیار کوتاه و فشرده نقل کرده است. آن چه در این نوشتار آمده تقریری تفصیلی از آن است.



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الإشارات والتنبيهات*، با شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغة.
۲. _____، (۱۳۷۶)، *تعليقات، طبعة منقحة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. _____، (۱۳۷۱)، *مباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر*، قم: انتشارات بیدار.
۴. حائری یزدی، مهدی (۱۳۴۷)، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. حلی، جمال‌الدین (۱۴۲۵)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۶. دکارت، رنه (۱۳۸۴)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه و توضیح از علی م. افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۱۶)، *شرح المنظومة*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالعی، قم: نشر ناب.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۱، مشتمل بر التلویحات، المقاوامات، المشارع و المطارحات، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. _____، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۲، مشتمل بر حکمة الإشراق، رساله فی اعتقاد الحكماء، قصة الغصة الغربية، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۴)، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۴)، *نهاية الحكمة*، تصحیح و تعلیق عباس‌علی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. فارابی، أبو نصر (۱۹۷۰)، *كتاب الحروف*، حقه و قدّم له و علّق عليه محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسدعلی‌زاده، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۴۲۳)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.



معنا شناسی «وجود» در فلسفه سهروردی (تأمل در نظریه اصالت ماهیت سهروردی از منظری سمانتیک)

۱۵. _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، با حواشی حاج ملا هادی سبزواری، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۶. _____، (۱۳۷۶)، رسالة المشاعر، با شرح محمدجعفر بن محمدصادق لاهیجانی، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۷. _____، (۱۳۷۸)، سه رسالة فلسفی: متشابهات القرآن، المسائل القدسية، أجوبة المسائل، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق ه. سبحانی، تهران: روزنه

