

پاسخی از طرف سهروردی به نظریه اصالت وجود ملاصدرا

حسین واله^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۴

چکیده: اختلاف مشهور ملاصدرا با سهروردی بر سر مدلول وجود است. سهروردی می‌گوید «در جهان چیزی نداریم که حقیقت‌اش هستی باشد»، درحالی‌که ملاصدرا می‌گوید «جز حقیقت هستی در جهان حقیقتاً چیزی نداریم». یک پاسخ ملاصدرا به استدلال سهروردی مبتنی بر تحلیل تازه‌ای از محمول «موجود» است که در آن «امری دارای هستی» جای خود را به «هر آن چه هست» می‌دهد. در نتیجه ملاصدرا می‌کوشد هم اشتراک معنوی مفهوم وجود را حفظ کند و هم این مفهوم را حاکی از واقعیت بداند و هم اشکال تسلسل را رد کند. می‌توان از جانب سهروردی به راهبرد ملاصدرا خرده گرفت: این تحلیل تازه از معنای واژه «موجود»، یا منحصراً در باب محمول «موجود» صائب است یا در باب همه مشتق‌ها. انتخاب شق اول استدلال ملاصدرا را دوری می‌کند و انتخاب شق دوم با مثال‌های نقض فراوان مواجه است. در نتیجه می‌توان کماکان از موضع سهروردی دفاع کرد؛ یا «موجود» مشترک معنوی نیست و یا محمولی ذهنی و اعتباری است. راز این اختلاف این است که سهروردی و ملاصدرا در مبادی نظریه معناداری اسم عام یا مفهوم اختلاف نظر پایه‌ای تری دارند.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، اصالت ماهیت، محمول وجود، مفاهیم اعتباری

A Response from Sohrawardi to Sadr al Motaallehin's Theory of Priority of Existence

Hossein Valeh

Abstract: The famous dispute between Illumination Philosophy of Sohrawardi and Transcendental Philosophy of Sadr al Motaallehin is on the denotation of the term “wojud” (existence). While Sohrawardi says nothing is denoted by this term so “there is nothing in reality the nature of which is existence”, Sadr al Motallehin says “the only genuine reality is existence”, so, the term denotes. Among Sadr al Motaallehin's replies to Sohrawadi stands out his new analysis of the predicate “mowjud” (existent) in terms of “that which exists” rather than “an entity possessing existence”. Through this new analysis, he tries to retain the traditional belief that “wojud” is a univocal term, count the term among denoting ones and at the same time, block the infinite regress. We can take issue with him on behalf of Sohrawadi: the new analysis is either applicable to all derivations of words that share the form “mowjud” or is peculiar to this word alone. The first option faces numerous counter examples. The second amounts to begging the question. Consequently, we can defend Sohrawardi's position: the term “mowjud” is either equivocal or fails to denote anything objective and refers only to a subjective conventional concept. This difference of opinion stems from a more profound one about the semantic theory of general terms or predicates.

Keywords: Priority of Existence, Priority of Quiddity, the Predicate Existence, Conventional Concepts

مقدمه

یکم، نظریه اصالت وجود ملاصدرا نقد دیدگاه سهروردی تلقی شده است. هم ملاصدرا و هم شارحان او موضع اصالت ماهیت را به سهروردی نسبت داده و نظریه اصالت وجود را پاسخی به آن دانسته‌اند.^۱ حاشیه‌های ملاصدرا بر حکمه الاشراف که اهم نکات اصلی براهین او را در آثار دیگر چون اسفار و شواهد در بر دارد، به وضوح آشکار می‌سازد که دیدگاه خود را در نفی سهروردی سامان داده است. مقاله حاضر بر فرض درستی این تلقی استوار است.

دوم، موضعی که در این مقاله اتخاذ می‌شود نسبت به تقریرهای مختلف از اعتباریت ماهیت و نیز نسبت به تلقی‌های متفاوت از فلسفی یا عرفانی پنداری نزاع اصالت وجود با اصالت ماهیت، خنثی است.^۲ هم‌چنین این موضع مستقل است از بحث بر سر این که نزاع مذکور حقیقی است و به کدام قلمرو و متافیزیک یا معرفت‌شناسی یا زبان‌شناسی مربوط است یا این که اساساً لفظی است و قابل انحلال به نزاع نظری صحیحی نیست. این مقاله مبانی مصرح سهروردی و ملاصدرا و استنتاج‌های خود آنان را نقطه عزیمت قرار داده است.

سوم، ادعای اصلی اصالت ماهیت این است: «در جهان هستی چیزی وجود ندارد که حقیقت ذات‌اش هستی باشد».^۳ در نتیجه، پاره‌ای مفاهیم که در مباحث فلسفی به کار می‌آیند، از قبیل امکان و وجوب و امتناع و وحدت و کثرت، معقول ثانی هستند که چون درصدد حکایت از چیزی در جهان هستی، متفاوت با موضوعی که بر آن حمل می‌شوند، نیستند اصطلاحاً اعتباری خوانده می‌شوند. محمول «موجود» هم از این جمله است. در نتیجه، مبدأ اشتقاق این مشتق، یعنی «وجود»، اسم خاص بی‌مسمی یا اسم عام بی‌مدلول است. طبعاً حکمای مشائی که در الهیات بالمعنی الاخص واجب‌الوجود بالذات را عین حقیقت هستی محسوب کرده‌اند، به خطا رفته‌اند.^۴

چهارم، دو تقریر از سخن سهروردی نزد شارحان می‌یابیم. تقریر نخست به شارحان نخستین، یعنی شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، تعلق دارد. این تقریر می‌گوید سخن سهروردی نفی نظریه حکیمان مشاء است در باب زیادت وجود بر ماهیت در عالم عین. گویی سهروردی درصدد اثبات این ادعاست که زیادت وجود بر ماهیت تنها در ذهن است.^۵ شارحان متأخر عموماً از همین تقریر

۱. به‌عنوان نمونه بنگرید به ملاصدرا، اسفار، ج ۱، صص ۵۴-۶۳؛ که اشکالات سهروردی را ذکر می‌کند و جواب می‌دهد؛ و نیز سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۳ و طباطبائی، بدایه‌الحکمه، ص ۱۵ و مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۷۷.
 ۲. بنگرید به یثربی، «تحلیل انتقادی اصالت وجود» در مجله نامه مفید، شماره ۱۹، قم، پائیز ۱۳۷۸ و واله، «ریشه زبانی اختلاف قرائت‌ها از نظریه اصالت وجود» در آئینه معرفت، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۸۹.
 ۳. سهروردی، حکمه الاشراف، ص ۱۸۵.
 ۴. همان، ص ۱۸۹.

۵. «فی نزاع بین اتباع المشائین الذاهبین البیان وجود الماهیات زائد علیها فی الأذهان و الأعیان و بین مخالفهم السائرین الی انه یزید علیها فی الأذهان لا فی الأعیان» (قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۸۲) و «اقول: یرید ان یبین ان الوجود من الاعتبارات

valeyh

پیروی کرده‌اند.^۱ در این تقریر، استدلال‌های سهروردی طوری شرح می‌شود که نتیجه دهد وجود و ماهیت در ذهن متغایر و در خارج عین هم‌اند.

تقریر دوم را در آثار مطهری می‌یابیم. به نظر مطهری، سهروردی بیش از انحصارِ زیادتِ وجود بر ماهیت به ذهن را در نظر دارد. از دو مفهوم وجود و ماهیت، که ما می‌توانیم از هر مفهوم حاکی از عالم انتزاع کنیم، تنها یکی از آن دو می‌تواند حکایت‌گری داشته باشد و آن مفهوم ماهیت است نه وجود. واژه «وجود» بر مفهوم وجود دلالت می‌کند، اما این مفهوم فاقد مصداق است. چون فرض یک مصداق برای آن مستلزم فرض بی‌نهایت مصداق برای آن است. «اگر وجود بخواهد یک حقیقت باشد یک واقعیت باشد یک امر ماوراء ذهن باشد ناچار باید موجود باشد یعنی وجود باید وجود داشته باشد. وجود که وجود داشته باشد یعنی خودش تکرار بشود»^۲. لذا مسئله این است که مفهوم وجود نمی‌تواند حاکی باشد، نه این‌که زیادت‌اش بر ماهیت فقط در ذهن است. نقد ما در این مقاله عمدتاً به تقریر دوم است.

نحوه بیان سهروردی طوری است که هر دو تقریر را برمی‌تابد. این بحث در آثار مختلف سهروردی تکرار شده و در برخی از آن‌ها تصریح به نفی زیادت وجود بر ماهیت در عین شده است. مثلاً در کتاب *التلویحات* آورده است: «لایجوز ان یقال ان الوجود فی الأعیان زائد علی الماهیه لأنا عقلناه دونه»^۳. اما در *حکمه الإشراف* جای این تصریح خالی است و در عوض تأکید بر اعتباری بودن مفهوم وجود است. ملاصدرا در اشاره ضمنی به این نکته، در حاشیه بر یکی از براهین سهروردی در *حکمه الإشراف*، می‌گوید: «هذا الوجه سواء اورد نقضاً لحججه المشائین علی کون الوجود زائدا علی الماهیه او اورد استدلالاً علیان لیس فی الوجود ما عین ذاته الوجود...»^۴. پیداست که ملاصدرا بر اضطراب کلام سهروردی وقوف داشته است. لذا طبیعی است که ابراهیمی دینانی، از شارحان و ناقدان سهروردی در دوران معاصر، طرح بحث را به ترتیب اول از *التلویحات* و بعد از *المقاومات* و سپس از *المشارع والمطارحات* نقل و تبیین کند. در تبیین وی، همین تردد بین دو رویکرد (و نه تردید بین آن‌ها مانند ملاصدرا) به وضوح آشکار است. دینانی مشروح‌ترین توضیح را از کتاب *المشارع والمطارحات* نقل می‌کند که در آن هر دو رویکرد درآمیخته است.^۵

العقلیه غیر زائد علی الماهیه فی الأعیان بل زائد فی الأذهان ... و زعم جماعه المشائین ان الوجود زائد علی الماهیه فی الأعیان و الأذهان... (شهرزوری، شرح حکمه الإشراف، ص ۱۸۰-۱۸۱).

۱. بنگرید به سجادی، ص ۱۳۰، پاورقی ۲ و ذبیحی، ص ۶۹؛ که با نقل عین عبارت قطب‌الدین آغاز می‌کنند.
۲. مطهری، ج ۹، ص ۷۷.

۳. سهروردی، *التلویحات*، ص ۲۲.

۴. ملاصدرا، حاشیه شرح حکمه الإشراف، ص ۱۸۶.

۵. «[سهروردی] مجموع عقاید و نظریات را در این باب به سه دسته تقسیم کرده است: ... ۱- مفهوم وجود وحدت و امکان ... زائد بر اشیاء بوده و از واقعیت عینی برخوردار می‌باشند ۲- مفاهیم مزبور گرچه زائد بر ماهیات می‌باشند اما در عالم

واله

پنجم، برای اثبات این که پاره‌ای مفاهیم اعتباری‌اند، سهروردی قاعده‌ای وضع می‌کند که می‌گوید «هرآن چه تحقق‌اش در جهان هستی مستلزم تسلسل باشد، ممتنع است»، سپس استدلال می‌کند که مفاهیمی چون هستی و یگانگی و چیستی در صدد حکایت از حقیقتی در عالم نیستند، چون فرض دلالت آن‌ها بر امری متحقق در عالم، مستلزم تسلسل است.

ششم، ملاصدرا و سهروردی در فرض‌های زیر مشترک‌اند:

- اشتراک معنوی وجود: در قضایای صادق‌ه‌ای که محمول «موجود» را بر موضوع‌های متفاوتی حمل می‌کنیم، معنای «موجود» ثابت و لایتغیر است.^۱
- عینیت خارجی و کثرت عقلی ماهیت و وجود: برخلاف آن‌چه شکل بیانی قضیه ایهام می‌کند، در این قضایای صادق‌ه، وصف وجود اسنادشده به موضوع خاصیتی عینی مانند خاصیت سفیدی، که در قضیه صادق‌ه‌ای به برف اسناد می‌دهیم، نیست. درحالی که در شکل بیانی قضیه واقعاً وصف وجود را به موضوع قضیه اسناد می‌دهیم، اسناد این وصف اسناد یک خاصیت عینی متفاوت از موضوع به آن موضوع نیست، بلکه صرفاً عینیت موضوع است. و عینیت موضوع (یا خارجیت یا واقعیت آن) وصفی خارجاً متمایز از موضوع نیست. پس وصف وجود به منزله خاصیتی عرضی یا حقیقتی جوهری در جهان نیست که محمول «موجود» حکایت از آن بکند و در قضایای کان تامه صادق بر موضوع قضیه حمل شده باشد.^۲
- محمول «موجود» با سایر محمول‌ها از جمله این تفاوت را دارد که صدق گزاره‌ها با این محمول در گرو وجود رابط نیست، با آن‌که حمل در این قضایا حمل اولی ذاتی نیست. لذا حمل در هلیات بسیطه نه اولی ذاتی است، به خاطر زیادت وجود بر ماهیت در ادراک، و نه شایع صنایع متعارف است، به خاطر فقدان وجود رابط. قسم سومی است: ثبوت موضوع است، نه اتحاد در وجود.^۳

عین از صورت عینی برخوردار نیستند ۳- مفاهیم مزبور ... به هیچ وجه زائد بر ماهیات نمی‌باشند» (ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صص ۶۵۰-۶۵۱).

۱. اسفار، ج ۱، ص ۳۵ و حکمه الاشراف، ص ۱۸۲.

۲. اسفار، ج ۱، ص ۲۴۴: «زیاده وجود الممكن علی ماهیته لیس معناه المابینه بینهما بحسب الحقیقه ... و لا کونه عرضاً قائماً بها ... الدلائل علی زیاده الوجود علی الماهیات ... لایفید الا التغایر بین الوجود و الماهیه بحسب مفهوم ...» و نیز المشارع و المطارحات، ص ۳۴۶: «المسلم هو ان الوجود و الامکان و نحوهما امور زایده علی الحقایق الیها. و اما ان هذه الامور لها صورۃ فی الاعیان فغیر مسلم» و نیز شرح حکمه الاشراف، ص ۱۹۸: «اذن الصفات کلاها ینقسم الی قسمین صفة عینیة ... و صفة وجودها فی العین لیس الا نفس وجودها فی الذهن ... مثل ... الوجود».

۳. هرچند اصطلاح وجود رابطی در آثار سهروردی به کار نرفته، اما او بین آنصاف اشیا به صفات معقول اول با آنصاف به صفات معقول ثانی فرق گذاشته است و با این تفکیک پیوند خوردن دو امر عینی به وسیله یک وجود پیوندساز را در مورد

valey

هفتم، اختلاف آن‌ها در این است: در حالی که سهروردی می‌گوید محمول «موجود» تنها بر مفهومی دلالت دارد که ما در تأمل فلسفی آن را می‌سازیم برای آن که بتوانیم جهان را درک کنیم و هیچ حکایتی از هیچ امری از امور عالم ندارد، ملاصدرا می‌گوید محمول «موجود» بر حقیقتی دلالت دارد که واقعیت‌مندی ذاتی آن است و واقعیت‌مندی هر یک از اشیاء عالم به‌خاطر آن است.^۲

برهان سهروردی

اگر محمول «موجود» بر وصفی عینی دلالت کند که در قضیه «اسب موجود است» آن را به اسب اسناد می‌دهیم، باید آن وصف موجود باشد. لاجرم باید یک قضیه دیگری بسازیم که آن وصف عینی موضوع‌اش باشد و «موجود» محمول‌اش باشد. مجدداً اگر محمول «موجود» در این قضیه دوم بر وصفی عینی دلالت کند باید آن وصف موجود باشد. لاجرم باید یک قضیه سوم بسازیم که آن وصف موضوع‌اش و «موجود» محمول‌اش باشد. و به همین ترتیب این روند پایان ندارد. در نتیجه برای این که تک‌گزاره «اسب موجود است» صادق باشد باید بی‌نهایت گزاره دیگر صادق باشد. لکن شرط صدق بی‌نهایت گزاره این است که اولین گزاره در آن زنجیره صادق باشد، اما شرط صدق اولین گزاره این است که همه زنجیره صادق باشد. لاجرم هیچ‌کدام صادق نخواهند بود. لکن گزاره «اسب موجود است» صادق است. پس محمول «موجود» بر وصفی عینی دلالت نمی‌کند.^۳

جواب ملاصدرا

عینی بودن وصفی که «موجود» بر آن دلالت می‌کند، مستلزم تسلسل نیست. عینی بودن وصف وجود تنها هنگامی مستلزم تسلسل می‌شود که محمول «موجود» بر معنایی دلالت کند مرکب از «یک ذات» و «یک وصف» و «تغایر آن ذات با آن وصف» و «اتصاف آن ذات به آن وصف». در این صورت، باید قضیه‌ای ساخت که ذات وجود موضوع‌اش باشد و «موجود» محمول‌اش باشد. و این به تسلسل می‌انجامد. لکن محمول «موجود» بر معنایی مرکب از ذاتی و وصفی و تغایر آن دو با هم و اتصاف معقولات ثانیه نفی کرده است. در *المشارع و المطارحات*، ص ۳۴۶ می‌گوید: «التحقیق ان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الایعیان کالبیاض و الی صفات توصف بها الماهیات لکن لیس لها وجود الا فی الذهن ... و کذلک الشیئیة کما یسلّمها کثیر منهم انها من المعقولات الثوانی ... و الامکان و الوجود ... من هذا القبیل». ملاصدرا تفکیک مذکور را تدقیق کرده و با اصطلاح وجود رابط توضیح داده است. *اسفار*، ج ۱، ص ۷۹: «اطلاق الوجود الرابطی علی معنیین: احدهما ما یقابل الوجود المحمولی ... و هو ما یقع رابطة فی الحملیات الایجابیه ... و قد اختلفوا فی کونه غیر الوجود المحمولی بالنوع ام لا ثم تحقّقه فی الاهیات البسیطة ام لا. و الحق هو الاول فی الاول و الثانی فی الثانی».

۱. سهروردی ۱۳۱۳، ص ۹۰.

۲. «الوجود احق الإشیاء بالتحقق لأن غیره به یكون محققاً و کائناً فی الایعیان و فی الأذهان» (ملاصدرا، *شواهد*، ص ۶).

۳. سهروردی، *حکمة الإشراف*، ص ۱۹۰.

واله

آن ذات به آن وصف دلالت نمی‌کند. «موجود» فقط یعنی «آنچه هست»^۱. دو دسته مصداق برای این مفهوم سراغ داریم: یکم، چیزهایی غیر از هستی که متصف‌اند به وجود، و دوم، خود هستی که عین وجود است. لذا در گزاره صادق «اسب موجود است»، محمول «موجود» بر معنایی بسیط دلالت می‌کند که همان وصف وجود است. عینی بودن وصف وجود اقتضا می‌کند قضیه‌ای بسازیم که وصف «وجود» موضوع‌اش باشد و «موجود» محمول‌اش باشد و بگوییم «وجود موجود است» یا «هستی هست». اما کار همین جا تمام می‌شود. چون «وجود موجود است» نمی‌گوید «وجود ذاتی است دارای صفتی و این دو مغایر هم اما همراه هم‌اند»، بلکه می‌گوید وجود همان وجود است. دیگر لازم نیست قضیه‌سومی بسازیم که وصف وجود موضوع آن و «موجود» محمول آن باشد. صدق «اسب موجود است» بستگی دارد به صدق «وجود موجود است»، اما صدق این گزاره بستگی ندارد به صدق هیچ گزاره دیگری.^۲

اشکال‌ها

اشکال یکم:

آیا این تحلیل از مشتق «موجود» منحصر به این مشتق و ناشی از ماده اشتقاق آن است یا در مورد هر مشتقی جاری است و ناشی از صورت اشتقاق (یعنی رابطه بین مبدأ اشتقاق و صورت مشتق در استعمالات اهل زبان) است؟ از این دو حال خارج نیست.

اگر شق دوم را اختیار کنیم لازم آید «اسود» و «عالم» و همه مشتقات دیگر نیز چنین باشند. از پاره‌ای سخنان ملاصدرا می‌توان استفاده کرد که این شق را اختیار کرده است^۳، لکن مثال‌های نقض بی‌شماری از استعمال مشتق‌ها در زبان این تحلیل را رد می‌کند. مثلاً «قرمز» به معنای چیزییست که از قرمزی برخوردار است، مانند خون. اهل زبان خود قرمزی را به قرمزی اسناد نمی‌دهند. شاهد: اهل زبان گزاره «کل احمر جسم» را صادق می‌شمارند چون قرمزی کیفی مبصر است که بر اجسام عارض می‌شود. لکن اگر اسناد قرمزی به قرمزی روا باشد و معنای قرمز اعم از جسم قرمز و خود قرمزی باشد، آن‌گاه گزاره مذکور کاذب می‌شود، چون قرمزی جسم نیست. مثال دیگر: قضیه «کل کاتب متحرک الأصابع مادام کاتباً» را اهل زبان صادق می‌شمارند. اگر تحلیل ملاصدرا صحیح باشد لازم آید این گزاره کاذب

۱. در توضیح نظر ملاصدرا، طباطبائی تأکید می‌کند که «موجود» مفهوماً مشترک معنویست، اما دو دسته مصداق دارد: ماهیات موجوده که موجودیت‌شان بالعرض است و حقیقت وجود که موجودیت‌اش بالذات است (طباطبائی، *نهایه الحکمه*، ص ۵۰).
 ۲. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۴۰ پاورقی ۲ و ص ۴۱ و حاشیه شرح *حکمه الاشراف*، ص ۱۸۸.
 ۳. بنگرید به حاشیه ملاصدرا بر *حکمه الاشراف*، ص ۱۸۴: «... کما ان مفهوم الأبیض ینصدق علی العارض والمعرض و المركب منهما بمعنی واحد و هو ما ثبت له البیاض».

valey

باشد، چون «کتابت» «متحرک الأصباع مادام کاتباً» نیست.

اگر شق اول را انتخاب کنیم، استدلال ملاصدرا دوری می‌شود. اگر «موجود» تنها مشتقی است که این خصوصیت را دارد (یعنی بر معنایی بسیط دلالت می‌کند)، آن‌گاه جای سؤال است: چرا مشتق «موجود» بر خلاف دیگر مشتق‌ها معنای بسیط دارد؟ ناچار باید گفت مبدأ اشتقاق، یعنی «وجود»، منشأ این خاصیت است. چون مفهوم «وجود» با دیگر مفهوم‌های معقول اول تفاوت دارد، مشتق «موجود» به معنای «ذاتی دارای وصف وجود» نیست. اما تفاوت بین این مبدأ اشتقاق با دیگر مبدأها را به دو گونه می‌توان توضیح داد: یکم، اصالت وجود و دوم، اعتباریت وجود. سهروردی می‌تواند این تفاوت را چنین توضیح دهد: مفهوم «وجود» بر خلاف مفهوم «قرمزی» اعتباری است و اساساً شأنیت حکایت از عالم هستی را ندارد. لذا محمول «موجود» یعنی ذاتی دارای وصف غیرعینی هستی. ملاصدرا می‌تواند طور دیگری این تفاوت را توضیح دهد: محمول «موجود» حاکی از عالم هستی هست، اما به معنای «ذاتی دارای وصف هستی» نیست، بلکه به معنای ساده‌تری است: «آنچه هست». کمال‌یافته این توضیح، عکس‌العمل طباطبایی است.^۱ این‌جا اصالت وجود به کمک بساطت معنای «موجود» اثبات می‌شود و بساطت معنای «موجود» به کمک اصالت وجود اثبات می‌شود و این دور مصرّح است. ملاصدرا به دلایل دیگری نیاز دارد تا توضیح خودش را به کرسی بنشانند و توضیح سهروردی را ابطال کند.

در تقریر پاسخ ملاصدرا به استدلال سهروردی، مطهری نکته‌ای افزوده است که شاید پاسخ به این اشکال ما پنداشته شود. «... ما بحث لغوی نداریم که بخواهیم سر لغت بحث کنیم. می‌خواهد کلمه موجود در مورد وجود صادق باشد و می‌خواهد صادق نباشد. اصلاً ما خودمان را از دایره لغت خلاص می‌کنیم. خودمان را از بحث مشتق بیرون می‌آوریم. حرف ما این است که می‌گوییم مثلاً انسان یک امر واقعیت‌دار است. بعد سخن را می‌آوریم سر خود واقعیت که به انسان نسبت می‌دهیم. اصلاً خود نفس واقعیت، آیا این حقیقتی است ماوراء ذهن یا فرض ذهن است؟ حالا می‌خواهد کلمه واقعیت‌دار که یک لغت است درباره‌اش صدق بکند یا صدق نکند». آ. ممکن است تصور رود که اشکال یکم به این ترتیب حل می‌شود: مهم نیست جمله «الوجود موجود» (و جمله «البیاض ایض») از نظر زبانی - مثلاً از نظر دستور زبان یا کاربردهای اهل زبان - مجاز باشد یا نه. حتی اگر مجاز نباشد، خللی به نظریه اصالت وجود وارد نمی‌شود. از نظر متافیزیکی، «موجود» بر وجود حمل می‌شود و بر درخت هم حمل می‌شود، لکن حمل بر درخت بالعرض است، اما حمل بر وجود بالذات است. چنان‌که از نظر متافیزیکی، سفید وصف بلاواسطه سفیدی است و وصف بالعرض جسم سفید است.

۱. طباطبائی، *بدایه الحکمه*، ص ۲۱.

۲. مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۸۵.

واله

برای این که این سخن مطهری با مبانی وی سازگار باشد، باید فرض کنیم مرادش از «می خواهد کلمه موجود در مورد وجود صادق باشد و می خواهد صادق نباشد» ظاهر این عبارت نیست. چون اگر فرض کنیم «وجود موجود است» صادق نباشد، اصالت الوجود را نفی کرده ایم. پس لابد منظور وی این است که چه جمله «وجود موجود است» مجاز باشد و چه نامجاز، مفادش حقیقتی پذیرفتنی است. در این صورت می توان تصور کرد که او به وجود اشکالی خفی در این جمله متفطن بوده است. در حالی که «الشجر موجود» هیچ ایرادی ندارد، ممکن است «الوجود موجود» ایرادی داشته باشد. اما این ایراد اگر هم باشد، اشکالی زبانی است و به بحث فلسفی ربطی ندارد. بحث اصالت الوجود به بحث لفظی از مشتق، وابسته نیست.

لکن این توضیح به نظر نادرست می آید. یک مقدمه اجتناب ناپذیر نظریه اصالت وجود اشتراک معنوی مفهوم وجود است. یعنی وقتی «موجود است» محمول قضیه باشد، موضوع قضیه هر چه باشد فرقی نمی کند؛ از این نظر که معنای این محمول همیشه ثابت است. با تفاوت موضوع قضایای بسیط، معنای محمول آنها دگرگون نمی شود. «موجود است» در «خدا موجود است» و «درخت موجود است» و «وجود موجود است» و «دایره مربع موجود است» به یک معناست. البته جمله آخر کاذب است. اگر جمله «وجود موجود است» هم کاذب باشد، نظر سهروردی تثبیت می شود. خوب، اگر بگوییم این جمله کاذب نیست اما نامجاز است، باز هم نظریه سهروردی را پذیرفته ایم. با این که در همه جملات بالا «موجود است» معنای واحدی دارد، جمله «وجود موجود است» مجاز نیست، یعنی گفتنی نیست. پیداست که موضوع این قضیه سبب شده این جمله نامجاز باشد. پس درباره وجود نمی توان گفت که موجود است. لکن محمول این قضیه از موضوع آن اشتقاق یافته است. «موجود» از ریشه «وجود» است. اگر وجود سبب شده که اطلاق «موجود» بر آن مجاز نباشد، معلوم است که «موجود» و «وجود» مشترک معنوی نیستند. اما ملاصدرا (و به اقتضای او همه اصالت وجودیان) اصرار دارند که «المفهوم من لفظ الوجود واحد فی الكل»!

اشکال دوم

تحلیل ملاصدرا از معنای مشتق «موجود» با اشتراک معنوی این محمول سازگار نیست. اشتراک معنوی می گوید معنای محمول «موجود» صرف نظر از این که موضوع اش در قضیه چه باشد، متعین می شود و همیشه ثابت و لایتغیر است. چه در گزاره «اسب موجود است» و چه در گزاره «وجود موجود است»، محمول «موجود» معنای یکسان دارد. ملاصدرا با تبدیل تعریف «موجود» به «ما ثبت له

valeb

الوجود» معنای واژه را تعمیم نداده است، طوری که هم بر همهٔ مصادیق پیشین اطلاق شود و هم بر مصادیق تازه‌ای قابل اطلاق گردد. بلکه معنای آن را مردّد بین امرین ساخته است. آن دو امر تنها ظاهراً دو مصداق‌اند، اما حقیقتاً دو مفهوم‌اند. یک دسته مصداق‌ها فقط به یکی از وجوه معنایی این واژه مصداق آن تواند بود و دستهٔ دیگر به وجه معنایی دیگری می‌تواند مصداق آن باشد.

توضیح: فرق است بین تعمیم معنایی واژه با ابهام در قلمرو اطلاق آن. تعمیم ملازم ابهام نیست. ابهام هم ملازم تعمیم نیست. مثلاً روزی اهل زبان واژه «سگ» را برای دسته‌ای حیوان وضع می‌کنند و واژه «گرگ» را برای دسته‌ای دیگر. فرض می‌کنیم اولی ۱۰۰۰ فرد خارجی دارد و دومی ۲۰۰۰. حالا اگر واژه «گرسگ» را وضع کردیم برای «یا گرگ یا سگ»، معنایی عام‌تر ایجاد نکرده‌ایم. فقط ابهام ایجاد کرده‌ایم. اگر گفتیم «ایکس گرسگ است» تنها کاری که کرده‌ایم این است که معلوم کرده‌ایم که به دستهٔ سومی تعلق ندارد، اما دقیقاً معلوم نکرده‌ایم یکس به کدام دسته تعلق دارد. گرسگ بر مجموعه‌ای ۳۰۰۰ عضوی اطلاق می‌شود، اما به‌نحو فصلی. «ایکس گرسگ است» تحویل می‌شود به: {«ایکس سگ است» یا «ایکس گرگ است»}.

در حالت دیگری، فرض کنیم روزی جانورشناسان کشف کنند که سگ‌ها و گرگ‌ها دو نوع حیوان نیستند، بلکه دو صنف از یک نوع‌اند. آن‌گاه واژه «سگسان» را برای این دسته ۳۰۰۰ نفره قرارداد کردند. این‌جا ابهام ایجاد نکرده‌اند، بلکه تعمیم واقعی داده‌اند. ترمی وضع کرده‌اند که بر همهٔ افراد یک‌سان اطلاق می‌شود و متضمن هیچ فصلیه‌ای هم نیست. دامنهٔ دلالتی «سگسان» وسیع‌تر از دامنهٔ دلالتی هر یک از «گرگ» و «سگ» است. لذا این ترم اعم است. هر یک از اعضاء مجموعهٔ سگسان‌ها به همان معنا سگسان است که دیگری. به عبارت دیگر، «سگسان‌ها» یعنی «هم این ایکس، هم آن ایگرک، هم آن زد، هم آن ...» تا آخر سه هزار عضو. اما «گرسگ» یعنی «یا گرگ یا سگ». چنین نیست که هر یک از این ۳۰۰۰ عضو به همان معنا گرسگ باشد که دیگری هست، چون آن‌ها که گرگ‌اند سگ نیستند و بالعکس.

تحلیل ملاصدرا از محمول «موجود» تعریفی از سنخ گرسگ است، نه از سنخ سگسان. آن‌چه هست بالذات است، هست بالعرض نیست و بالعکس. در نتیجه، این تحلیل تعمیم معنایی ترم نیست، بلکه تردید بین دو معناست. به عبارت دیگر، «موجود» در استعمال ملاصدرا مشترک لفظی است با دو معنا: (۱) ذات غیر الوجود ثبت لها الوجود و (۲) حقیقهٔ الوجود. این‌ها دو مصداق مختلف از یک مفهوم نیستند، بلکه دو مفهوم مختلف‌اند که یک لفظ واحد - نه واژهٔ واحد - برای‌شان وضع شده است. بنابراین دو کلمه داریم: موجود ۱ و موجود ۲. موجود ۱ دال بر مفهومی ست عام منتزع از تحلیل اسب به ماهیت و وجود. موجود ۲ دال بر حقیقت وجود است، که تغایر دارد با اسب و با هر کدام از

واله

دو مفهوم انتزاع شده از آن در تحلیل عقلی.

اشکال سوم

احصاء اطلاعات متعارف «موجود» نشان می‌دهد که اهل زبان آن را گاهی به منزلهٔ رابط و همچون یک اداتِ ربط استعمال می‌کنند. «فلان موجود فی السوق» ربطی بین سوق و فلان را می‌رساند. و گاهی به معنای حقیقت و ذات شیئی استعمال می‌کنند مثل «وجود الشیء و ذاته و عینه» و همهٔ این مفاهیم اعتبارات عقلیه‌اند.^۱ حال اگر در ادراک برخی عارفان امری شهود شود و برای آن نامی بگذارند و آن نام تصادفاً «وجود» یا «موجود» باشد، لازم نیاید که این واژه مشترک معنوی شود. از کجا معلوم آن حقیقتی که در آن شهود درک شده، مشارالیه همان امری باشد که در تحلیل عقلی مفهوم اسب، انتزاع شده و لفظ «وجود» را برایش قرارداد کرده‌ایم؟

راز اختلاف نظر

معتقدان به اصالت وجود تفاوت حمل شایع متعارف با هلیات بسیطه را از طریق تصرف در ساختار معنایی مشتق «موجود» یا ساختمان صوری قضیه وجودی، حل می‌کنند، اما سهروردی از طریق تصرف در سنخ دلالت محمول حل می‌کند. راز این تفاوت در نظریهٔ معناداری است. اگر اسم عام متعارف را معنادار بدانیم چون دال بر اشیاء حقیقی یا مفروض الوجود است، ناچاریم راه سهروردی را برویم. اگر به خاطر قالب زدن درک ما از جهان آن را معنادار بدانیم، می‌توانیم راه اول را برویم. اسم عام (مانند سبز و موجود) گاهی در جای محمول قضیه قرار می‌گیرد. مثلاً می‌گوییم «خیار سبز است» یا «خیار موجود است». واژه «سبز» وقتی ساخته می‌شود که ما درکی از یک خصوصیت دیدنی (یعنی رنگ) داریم. اما آیا واژه سبز را برای این وضع می‌کنیم که آن درک ما را تثبیت کند؟ یا برای این وضع می‌کنیم که آن خصوصیت را نمایندگی کند؟ البته روشن است که این واژه را نمی‌توانیم بسازیم، مگر پس از این که آن خصوصیت را درک کرده باشیم. اما حالا که وضع کردیم، آیا قرار است این واژه فانی در آن خصوصیت خاص باشد یا فانی در درک ما از آن خصوصیت؟ تفاوت دیدگاه‌ها در این جا منشأ تفاوت‌های بسیار در جاهای دیگر، از جمله در بحث حاضر، می‌شود.

اگر اسم عام متعارف بر خود امر عینی (چه جوهری و چه عرضی) دلالت کند، آن‌گاه باید امر عینی متعینی (یا واقعاً یا دست کم در فرض ما) وجود داشته باشد تا مسمای آن اسم عام باشد. اگر امری عینی و متعین نه حقیقتاً وجود داشته باشد و نه ما برای اش وجودی فرض کنیم، آن‌گاه قادر نیستیم

۱. سهروردی، حکمه الاشراف، ص ۱۹۰.

valey

واژه‌ای را برای اشاره به آن وضع کنیم. در نتیجه، اسم عامی متولد نمی‌شود.

اما اگر اسم عام بر درکی دلالت کند که ما از عالم داریم (نه بر خود امر عینی)، آن‌گاه لازم نیست ما برای امری فرض وجود کنیم تا مدلولی برای واژه جور شود، چه رسد به این‌که واقعاً آن امر موجود باشد (هرچند گاهی به واسطه انطباقِ درک ما با خود عالم، آن اسم از عالم هم حکایت بکند). مثلاً ما درک حسی از رنگ برف و کاغذ مشق و پارچه کفن داریم و از بوی گلاب و گل محمدی و از طول درخت و ستون چراغ برق. حالا گاهی در مخیله‌مان پرنده‌ای می‌سازیم و رنگ برف را به آن می‌زنیم و بوی گلاب و طول درخت را به آن می‌افزاییم سپس بر آن نامی می‌گذاریم: ققنوس. در این حالت، چیزی را مفروض‌الوجود گرفته‌ایم که دارای این اعراض است. اما گاهی رنگ برف را در مخیله‌مان از برف و از کاغذ و پارچه و هر چیز دیگری که دارای آن رنگ است، جدا می‌کنیم و برای همین صورت ذهنی‌مان اسمی می‌گذاریم: سفیدی. اگر چنین کاری ممکن باشد^۱، واژه سفیدی بر آن ایماژ ذهنی ما اطلاق می‌شود، هرچند تمام اشیائی که روزی این رنگ را در آن‌ها دیدیم، از بین بروند و ما هم وجود چیزی را دارای آن رنگ فرض نکنیم.

سهروردی معنای واژگان متعارف را امور عینی متعین یا مفروض‌الوجودی می‌داند که ما اجمالاً رابطه‌ای شناختی با آن‌ها برقرار کرده‌ایم، هرچند این رابطه سطحی و ناقص و متغیر باشد^۲. لذا واژگان باید حاکی از امور عالم باشند، گرچه مشتمل بر حقایق آن امور نباشند^۳. لذا منکر تعریف به حد تام است^۴. اسامی عام بر درک ما دلالت نمی‌کنند، بلکه بر امر عینی متعلق درک ما دلالت می‌کنند^۵. لذا اگر واژه‌ای در زبان داریم که در بادی نظر پنداشته می‌شود بر امری (حقیقی یا مفروض) در عالم دلالت دارد، اما در نظر دقیق روشن شود که چنین نیست و نمی‌تواند باشد، آن‌گاه ناگزیر باید در ساختِ دلالتی آن واژه تصرف کرد. نظریه مفاهیم اعتباری (به تعریف خاص سهروردی از «اعتباری») برای حل این مشکل ابداع شده است.

۱. وجه این تردید این است که قدام این مرتبه از درک را تعقل و بالاتر از تخیل می‌شمرند. وقتی این درک را در قالب زبانی می‌ریزیم، مفهوم کلی سفیدی حاصل می‌شود، نه صورت خیالی آن. منتها معتقد بودند صورت حسی و خیالی و مفهوم عقلی در طول هم‌اند و کثرت رتبه‌ای‌شان آسبیبی به وحدت ماهوی‌شان نمی‌زند. «فان من نظر الی السماء و الأرض ثم غض بصره بری صورة السماء و الأرض فی خیاله حتی كأنه یبصر الیها و یشاهدها و لو انعدمت صورتها من الخارج لایقدح فی مشاهدته ایها ثم یتأدی من خیاله الی عقله صورته علی وجه اعلی و اشرف فیحصل فی العقل حقایق الأشیاء الی دخلت فی الخیال و الحس» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵۰)؛ این جهت در بحث ما تأثیری ندارد.

۲. «ثم من ذکر ما عرف من الذاتیات، لم یأمن وجود ذاتی آخر غفل عنه...» (سهروردی، حکمه الإسرائق، ص ۶۰).

۳. «فلیس العود الی امور محسوسه او ظاهره من طریق آخران کان یخص جملتها» (همان).

۴. «فتبین ان الإتیان علی الحدکما التزم به المشائون غیر ممکن» (سهروردی، حکمه الإسرائق، ص ۶۱).

۵. «و اعلمان الجسم مثلاً اذا ثبت له مثبت جزء یشک فیہ بعض الناس و ینکره بعضهم ... فالجماهير لایکون عندهم ذلک الجزء من مفهوم المسمی ... فما تصور الناس منها الا امورا ظاهرة عندهم هی المقصود بالتسمیه للواضع...» (سهروردی، حکمه الإسرائق، ص ۵۸).

واله

اما ملاصدرا معنای واژگان را درک ما از عالم می‌گیرد. لذا ست که می‌تواند تصریح کند که اکتناه حقایق عالم ممکن است، هرچند به روش شناختی دیگری^۱، و تعریف به حد تام ممکن بل محقق است. لذا برای معناداری یک واژه، به امر عینی متعین نیاز ندارد. ماهیات در وجود ذهنی‌شان معنای اسامی هستند و چون عین ماهیات در وجود خارجی هستند (اگر وجود خارجی داشته باشند)، اسامی بر جهان خارج هم دلالت می‌کنند. خود واقعیت در تحلیل عقلی ما از مفاهیمی که داریم، کشف عقلی می‌شود. برای آن درک عقلی می‌توانیم اسم بگذاریم: «وجود». «موجود» اسم عامی ست که بر این مسمّا اطلاق می‌شود، بدون این که لازم باشد یک امر متعین در عرض امور حقیقی یا فرضی باشد. لذا «موجود» هم بر تک تک ماهیات خارجی اطلاق می‌شود هم بر خود واقعیت. در نتیجه، قضایای هل بسیط حمل شایع نامتعارف هستند که در نظر ادق موضوع و محمول‌شان جایجا شده است.^۲

وقتی مواجه می‌شویم با قضایایی مانند «اسب موجود است»، «اسب ممکن است»، «اسب کثیر است» و امثال ذلک، بر سر دوراهی قرار می‌گیریم. یا باید انتخاب کنیم که «موجود» و «ممکن» و «کثیر» بر چسب‌هایی مفهومی هستند منعکس‌کننده درک ما از جهان و در نتیجه به نوعی حاکی از عالم، و آن‌گاه در ناحیه معنای مشتق یا در ناحیه نحو جمله تصرف کنیم. این راهی ست که ملاصدرا پیموده است. یا باید انتخاب کنیم که این محمول‌ها محمول‌های استثنائی هستند، از این نظر که بر حقیقتی خاص در عالم دلالت ندارند، لذا بگوییم این مفهوم‌ها حکایت‌گری از جهان ندارند. در این صورت ناچار نیستیم در معنای مشتق یا در شکل نحوی جمله تصرف کنیم. این راه را سهروردی برگزیده است.

وجوه برتری توضیح سهروردی

۱. در توضیح ملاصدرا به دو سیستم منطقی برای حکایت زبانی نیاز داریم؛ یک سیستم برای حکایت از حقیقت وجود و سیستم دیگری برای حکایت از ماهیات موجوده در زبان. ابداع نوع سوم حمل موسوم به حمل رقیقه/حقیقه برای تبیین وحدت-کثرت در قلمرو وجود و برای توضیح تشکیک اخصی در مشی ملاصدرا اجتناب‌ناپذیر است. اما سهروردی به هیچ‌کدام از این تکلفات نیاز ندارد.
۲. نزد صدرا، دو مکانیزم برای ایجاد دال زبانی لازم است: الف- ادراک حسی/خیالی/عقلی و

۱. تفصیل این مطلب را در مقاله «نظریه معناداری صدرالمتهلین شیرازی» در مجله شناخت، شماره ۶۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ببینید.

۲. طباطبائی، بدایه الحکمه، ص ۲۱.

valey

نقل ماهیات به ذهن، ب- شهود حقیقت وجود. اما نزد سهروردی یک مکانیزم کافی است: ادراک ظواهر و تسمیه امور عینی.

۳. نزد ملاصدرا «وجود» معنای اسمی دارد، اما مسمّی‌اش قابل ورود به ذهن نیست^۱. نزد سهروردی، «وجود» معنای حرفی دارد، با این تفاوت که مفاهیم را سامان می‌دهد نه واژگان را و درک را ممکن می‌کند نه انتقال درک را. فرض اسمی که مسمّی‌اش قابل درک حسی و خیالی و عقلی نیست، چون قابل انتقال به ذهن یعنی فاعل شناسایی نیست، فرض بسیار سنگینی است.

۴. ملاصدرا اشتراک معنوی مفهوم وجود را با تعمیم مفهومی محمول «وجود» تأمین می‌کند. اما اثبات اشتراک معنوی در گرو توضیح منشأ ظهور مفهوم وجود است. بدون افزودن یک فرض عرفانی، (این که ما حقیقت وجود را در شهودی حضوری درک می‌کنیم) استدلال ناتمام است و با افزودن آن راهی برای اثبات وحدت معنای وجود نداریم. یعنی از کجا معلوم که موضوع شهود عرفانی ما دقیقاً همان حقیقتی باشد که در تحلیل عقلی مفاهیم معقول اول به دست می‌آوریم و یکی را «ماهیت» و یکی را «وجود» می‌نامیم. اما سهروردی برای اشتراک معنوی و وحدت معنای وجود، می‌تواند به همان فرایند تحلیل عقلی اکتفا کند و نیازی به افزودن فرض‌های زائد و مناقشه‌خیز ندارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۹.
- ذبیحی، محمد، فلسفه اشراق، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۲.
- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه؛ شرح حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۴۱۳ ه. ق.
- سجادی، جعفر، حکمه الإشراف، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراف؛ با شرح قطب‌الدین شیرازی و حواشی صدرالمتهلین شیرازی، کتابخانه ملی، شماره ثبت: Rarc-bbr745- Q62h4-1315Q

۱. «ان حقیقه الوجود و کنهه لایحصل فی الذهن ... و العلم بحقیقته یتوقف علی المشاهده الحضوریه ...» (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۶۱).

واله

- __، التلویحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۷۲.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمه الاشراق، تصحیح حسین ضیائی تربتی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- طباطبائی، محمد حسین، بادیه الحکمه، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۲۳ ه.ق.
- __، نهاییه الحکمه، تصحیح غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
- __، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰