

مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی

مسعود اسماعیلی^۱

چکیده

سهروردی همه مفاهیم فلسفی را به طور کلی ذهنی دانسته و برای آنها هیچ حیثیت منشأ انتزاعی در خارج، حتی به نحو عینیت با معروض، قائل نشده است. سهروردی، تقریباً در طرح این بحث و در ساختارهای اصلی فکری در این مسئله، کاملاً متأثر از مشائیان به ویژه بهمنیار است. وی با توجه به جوانب نظریه خویش، تمام توضیحاتش را به گونه‌ای ارائه کرده که با اعتباری بودن معقولات فلسفی سازگار باشد. وی حمل مفاهیم را بر ماهیات و امور خارجی، حمله ذهنی و اضافه کردن آن مفاهیم به امور خارجی توسط ذهن می‌داند. بدین ترتیب باید گفت نزد سهروردی، اتصاف و عروض مفاهیم فلسفی، همچون مفاهیم منطقی، هر دو ذهنی است.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم فلسفی، سهروردی، معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف.

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱. مقدمه

مفاهیم و معقولات فلسفی، یک گروه از سه قسم اصلی معقولات در فلسفه اسلامی محسوب می‌شوند. به نظر بیشتر محققان معاصر، منظور از معقولات در این بحث، عبارت است از «ادراکات قوه ناطقه انسان». (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۳؛ طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۶) سه قسم معقولات و مفاهیم در فلسفه اسلامی عبارت‌اند از: معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی؛ مفاهیم فلسفی مصادیق گروه دوم به شمار می‌روند.

معقولات اولی، همان مفاهیم ماهوی‌اند که دال بر چیستی اشیاء بوده (ر.ک.: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۸) و ریشه حسی دارند. (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۲ و ۲۹۳) حسی بودن ریشه معقولات اولی اقتضا می‌کند که این معقولات بدون نیاز به عملیات و بررسی‌های عقلانی، به طور آگاهانه درک شوند؛ (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۶) همین خصیصه (وابستگی به حس) موجب می‌شود معقولات اولی اغلب مصادیق جزئی و شخصی خارجی داشته باشند؛ (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۰۰)

معقولات ثانیه فلسفی، به رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی، از چیستی ماهوی حکایت نمی‌کنند (همو، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) بلکه از انحاء هستی آن حاکی‌اند. (همو، ص ۱۶) این معقولات، ظاهراً، بدون واسطه با داده‌های حواس ظاهری در ارتباط نبوده، و راه حصول آنها از این طریق نیست. (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳) از این رو، ادراک آنها تا حصول قدرت تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی آنها، نیازمند تعمل عقلی^۱ است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۷ و ۱۷۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) از سویی این مفاهیم، بیشتر جنبه وصفی داشته، احکام هستی را نمایان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۲ و ۲۷۳) و به نوع خاصی از آنها اختصاص ندارند. (همان) در نتیجه نمی‌توان گفت که اختلاف و تعدد این مفاهیم، موجب اختلاف و

۱. برای تعقل و فعالیت عقلی در انتزاع مفاهیم فلسفی، می‌توان به سنجش و مقایسه میان خود و حالات درونی خود برای انتزاع مفهوم اولیه علت و معلول مثال زد. به طور کلی فعالیت عقلانی برای تحصیل معقولات فلسفی، هرگونه توجه و حرکت عقلانی را (به جز تفکر و تأمل که ترتیب دادن مبادی معلوم برای رسیدن به مجهول است) نسبت به امور واقعی (مصادیق) شامل می‌شود.

تعدد وجود خارجی می‌شود. (همان) مفاهیم فراگیری نظیر وجود، وحدت، تشخیص، شیء (همان، ص ۲۷۲ و ۲۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۹، ۳۲۰ و ۳۲۱) و «عدم» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴) و مفاهیم غیرفراگیری چون وحدت و کثرت، علت و معلول، امکان و وجوب، حدوث و قدم، قوه و فعل، کمال و نقص، تمام و نقص، تقدم و تأخر، ماهیت، عرض، شدت و ضعف (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۲۵، ۳۲۶ و ۳۳۴؛ طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۴) در زمره مفاهیم معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شوند.

معقولات ثانیه منطقی برخلاف دو دسته دیگر، از امور خارجی حکایت نمی‌کنند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۰۰) و تنها معقولات در ذهن، از حیث ذهنی، مصداق آنها قرار می‌گیرد. (همان) از این رو هیچ شائبه حسی بودن نداشته، (همان) دارای افراد خارجی و محسوس نیستند و چون سابقه حسی ندارند، ادراک آنها نیازمند نوعی فعالیت عقلانی^۱ است. (فناهی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) مفاهیم فلسفی، از مهم‌ترین مباحثی است که در حکمت اشراق به طور جدی مورد توجه قرار گرفته است. هرچند سهروردی این دسته از معقولات را به راهی دیگر – غیر از مسیری که مشائیان رفته بودند – برده، اما از آنان به ویژه بهمنیار، تأثیرات عمده‌ای پذیرفته است.

۲. پیشینه بحث

تقسیم معقولات به اولی و ثانیه (معقولات ثانیه به معنی مفاهیم ذهنی محض) از فارابی آغاز شده (الفارابی، بی‌تا، ص ۶۴-۶۶) و در آثار ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳) و بهمنیار (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۴۹، ص ۲۲۱) به همان معنای مورد نظر فارابی به کار رفته است. تا پیش از بهمنیار، مفاهیم فلسفی از دو حیطه معقولات اولی و معقولات ثانیه (به معنای عوارض ذهنی معقولات اولی) متمایز بوده،^۲ این مفاهیم نزد فارابی (فارابی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۲۴) و ابن‌سینا (شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۴۸)، خارجی و عین ماهیات موجود دانسته می‌شد. اما این دیدگاه فارابی و

۱. برای فعالیت عقلانی در این گونه موارد، می‌توان به سنجش رابطه یک مفهوم کلی با مصادیق ذهنی آن و انتزاع مفهوم جنس از آن مثال زد. به طور کلی فعالیت عقلانی برای تحصیل معقولات منطقی، هرگونه توجه و حرکت عقلانی نسبت به مفاهیم درون ذهن را شامل می‌شود.

۲. با جستجوی تفصیلی در آثار فارابی و ابن‌سینا، این نتیجه به دست می‌آید که این دو هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را در عداد معقولات اولی محسوب نکرده و برعکس، بارها وجوه اختلاف متعددی را میان مفاهیم فلسفی و ماهیات برشمرده‌اند.

ابن سینا، به سبب عدم تخصیص جایگاهی کاملاً متمایز و صریح به مفاهیم فلسفی در میان اقسام معقولات، در دیگر مبانی فلسفی چندان مؤثر نیفتاده و تا مدت‌ها به نحو جدی، مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار نگرفته است. بعد از وی بهمنیار، در صدد بر می‌آید که برای معقولات فلسفی، به طور روشن جایگاهی در تقسیم معقولات قائل شود، و چون تقسیم دو شقی (تقسیم معقولات به اولی و ثانیه یا ذهنی و خارجی) بر فضای علمی آن دوره تسلط داشته، وی با تحلیل خاص خود، برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی نظیر شیء، ذات و وجود را به صراحت معقول ثانی (به معنای رایج در آن زمان یعنی مفهوم ذهنی) دانسته (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۸۳) و بدین ترتیب، بحث را به مسیر دیگری کشانده است. ابوالعباس لوکری شاگرد وی نیز همچون او، به همین راه رفته است. (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۸) بنابراین اگر بتوان از دو اصطلاح «عروض» و «اتصاف» در تحلیل این دیدگاه‌ها استفاده کرد، باید دیدگاهی را که تا قبل از بهمنیار یعنی در آثار فارابی و ابن سینا رایج بوده است، چنین توصیف کرد که عروض و تمایز مفاهیم فلسفی، ذهنی و اتصاف و تقرّر آنها خارجی است؛ اما در دیدگاه بهمنیار، دست‌کم در مورد برخی مفاهیم فلسفی (وجود، شیء و ذات)، عروض و اتصاف هر دو ذهنی دانسته شده است. بدین ترتیب، در طول زمان، تقسیم دو شقی معقولات به اولی و ثانیه، پررنگ‌تر شده، با تثبیت آن از سوی بهمنیار و لوکری، مستقر می‌گردد. همچنین مسئله جایگاه مفاهیم فلسفی در تقسیم یادشده که بهمنیار با آن درگیر بوده و به ذهنی دانستن برخی از مفاهیم فلسفی انجامیده، بر دیدگاه سهروردی اثرگذار می‌شود.

طبیعی است که در چنین فضایی، سهروردی با پذیرش این تقسیم معروف در مفاهیم و معقولات به سراغ پرسش مطرح در افکار بهمنیار رفته، با تفصیل بیشتری به آن و جوانب مختلف آن بپردازد و اصل بحث را با تبعات آن، کاملاً هماهنگ کرده و به صورت یک نظریه فلسفی، ساخته و پرداخته کند.

۳. دیدگاه کلی سهروردی در باب مفاهیم

برای تحقیق در باب موضوع، ابتدا باید دیدگاه کلی سهروردی را در مورد مفاهیم جویا شویم. در این راستا، نگاه اصلی باید به تقسیمی باشد که وی میان معقولات انجام داده است. زیرا تمامی آرای او در این مسئله، مبتنی بر همین مطلب است. در درجه بعد، محوری‌ترین عنصر در دیدگاه وی در مورد مفاهیم، مفهوم و مصادیق اصطلاح «معقول ثانی» و واژگان مشابه با آن (نظیر «اعتبار») است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۱.۳. تقسیم مفاهیم و صفات

منظور از صفات در این قسمت، مفاهیمی است که بیشتر به عنوان محمول کاربرد دارند. دیدگاه وی در این باب، دنباله همان دیدگاه مشائیان است. تقسیم مفاهیم به ذهنی (معقول ثانی) و خارجی (معقول اول) مبنایی است که پیش‌تر در فلسفه فارابی، ابن‌سینا و بهمنیار مطرح شده بود، و سهروردی همین نظر را در مورد مفاهیم محمولی ارائه کرده است؛ عبارات وی در مورد تقسیم صفات به ذهنی (اعتباری) و خارجی (غیراعتباری)، به ویژه یادآور عباراتی از ابن‌سینا در مباحثات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱) است. سهروردی می‌گوید:

«التحقیق ان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین ... و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود الا فی الذهن و وجودها العینی هو أنها فی الذهن کالنوعية المحمولة علی الانسان و الجزئية ... فإن قولنا «زید جزئی فی الاعیان» لیس معناه أن الجزئية لها صورة فی الاعیان قائمة بزید، و كذلك الشیئة کما یسلمها کثیر منهم أنها من المعقولات الثوانی ... و الامکان و الوجود و الوجوب ... نحوها (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۶ و ۳۴۷)

در این عبارت، سهروردی صفات را به ذهنی محض و خارجی تقسیم کرده و با عبارت «لیس لها وجود الا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن» بر این مطلب تأکید می‌کند که از صفات ذهنی، هیچ اثری در خارج نیست. به ویژه با مثال نوعیت – که مفهوم کاملاً ذهنی و منطقی است – می‌فهماند که این صفات، تنها از عوارض ذهنی ماهیات‌اند و توضیح می‌دهد که حمل خارجی برخی از این مفاهیم نیز دلیلی بر خارجیت آنها نیست. تعبیر «المعقولات الثوانی» در این عبارت، خود گویای این مطلب است که منظور سهروردی از صفات ذهنی، نه صفات و امور غیرانضمامی خارجی، بلکه صفاتی است که هیچ اثری از خود آنها در خارج نیست. زیرا روشن شد که معقول ثانی در لسان مشائیان به معنای امور ذهنی محض به کار می‌رود. روشن است که چون سهروردی در این عبارت و دیگر عبارات، معقول ثانی را بدون توضیح واگذاشته، از آن، همان معنای مشائیان را در نظر داشته است.

«فإذن الصفات کلها تنقسم الی قسمین: صفة عینیة و لها صورة فی العقل کالسواد ... و صفة وجودها فی العین لیس الا نفس وجودها

فی الذهن و ليس لها في غير الذهن وجود فالكون في الذهن لها،
 في مرتبة كون غيرها في الاعيان، مثل الامكان ... و الوجود ... و إذا
 كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن
 منه، يطابقه و اما الذي في الذهن فحسب فليس له في خارج
 الذهن وجود حتى يطابقه الذهني». (همان، ج ۲، ص ۷۱)

تعبیر «کَلْهَا» در ابتدای عبارت، تأکیدی بر این مطلب است که از نظر سهروردی، هیچ
 صفتی خارج از این دو شق نبوده و شق سومی قابل تصویر نیست. اینکه وی در ابتدای این
 عبارت، به عنوان مثال صفات خارجی، از میان معقولات اولی تنها برخی معقولات عرضی را ذکر
 می‌کند، به این علت است که مراد وی تقسیم مفاهیم محمولی یا همان صفات است و جواهر
 اغلب در ناحیه محمول واقع نمی‌شوند. بنابراین، می‌توان گفت مفاهیم خارجی (اعم از محمولی و
 موضوعی) از نظر وی تنها از میان مفاهیم ماهوی هستند. اگرچه برخی از مفاهیمی که نزد
 فلاسفه، ماهوی تلقی می‌شده‌اند (مثل عدد) برای وی جزو مفاهیم ذهنی‌اند.

سهروردی در این عبارت، تأکید زیادی بر غیر خارجی بودن دسته دوم از صفات کرده است.
 به گونه‌ای که حتی مطابقت این صفات را با خارج، که به نظر می‌رسد لازمه حمل خارجی این
 مفاهیم است، انکار می‌کند که این نشان می‌دهد، از نظر وی غیرخارجی بودن این صفات، فراتر
 از زائد نبودن آنها در اعیان است و هرگونه خارجیت و موجودیتی را، حتی اگر عین موصوف در
 خارج باشد، انکار می‌کند. (نیز ر.ک.: همان، ج ۱، ص ۴۸)

۲.۳. اصطلاح «معقول ثانی»

چنان که گذشت، معقول ثانی در عبارات سهروردی، به همان معنایی که مشائیان از این واژه
 در نظر داشته‌اند، به کار رفته است، زیرا هیچ توضیح یا تعریف ویژه‌ای برای آن ارائه نکرده و آن
 را به معنایی که از آن اصطلاح تا آن زمان استفاده می‌شده، واگذاشته است و با تعبیر "یسلمها
 کثیر منهم" (همان، ص ۳۴۷) به مشائیان، به خصوص به بهمنیار و لوکری اشاره می‌کند که این
 دال بر پذیرش همان معنای مورد نظر مشائیان از این واژه است؛ به ویژه آنکه موارد استعمال این
 تعبیر در آثار سهروردی، در مورد اموری است که تأکید زیادی بر ذهنی بودن آنها شده است. از
 این رو می‌توان دریافت که منظور سهروردی از این تعبیر همان امور ذهنی صرف است.

«و تعلم انک اذا قلت "ذات الشيء" ... ایضاً اعتبارات ذهنية و من

ثوانی المعقولات». (همان، ص ۳۶۱)

۳.۳. تعابیر مشابه با معقول ثانی و معنای آنها

گذشت که تعبیر «معقول ثانی» که در مورد «صفات ذهنیه» به کار رفته، به معنای امور ذهنی محض است. نیز در عبارات پیشین گذشت که «اعتبارات ذهنیه» در لسان سهروردی، مرادف با «معقول ثانی» استعمال می‌شود. بنابراین، تعبیر «اعتبارات ذهنیه» نیز به همین معنا خواهد بود. تقریباً می‌توان گفت یکی از پرکاربردترین تعابیر در این زمینه در عبارات سهروردی، همین تعبیر «اعتبار» یا «اعتبارات» و یا مشتقات مشابه آن است:

«انما تعتبر المطابقة فيما يكون له في الالعیان ذات کالسواد و البیاض و اما الاعتباریات فلا هویات عینیة لها بل وجودها العینی نفس وجودها الذهنی و قد یضاف الی العینی ... و قد یضاف الی الأذهان او ما یعمهما ... و علی التقذیرات اعتبار شیء اضعیف الی جهات و کذلک کون الشیء جزئياً و الشئیة و غیرهما مما أسلموا أیضاً». (همان، ص ۱۶۳)

وی در این عبارت، به وضوح، ذهنی محض بودن «اعتبارات» را بیان کرده و تأکید می‌کند که وجود عینی این امور چیزی بیشتر از وجودی که در ذهن دارند نیست، و با تذکر به اینکه این امور گاه به عالم خارج اضافه می‌شوند، توضیح می‌دهد که این ارتباط اعتباریات با خارج، جز اضافه کردن مفاهیم ذهنی به امور خارجی توسط ذهن، نیست و باعث خارجی شدن آنها نمی‌شود. سپس با آوردن مثالی چون «شیئیت» که در کلام بهمنیار و لوکری، معقول ثانی، به معنای ذهنی محض، خوانده شده بود و با اشاره به اینکه برخی مشائیان نیز ذهنی بودن مفاهیمی از این دست را پذیرفته‌اند، این معنا را القاء می‌کند که این اعتبارات چیزی جز همان معقولات ثانی در لسان مشائیان نیستند که این بیان برای ما مهم است؛ زیرا با تحلیل عبارات مشائیان، می‌دانیم که این اصطلاح در عبارات آنان به معنای امور ذهنی محض به کار می‌رفته است و از این رو «اعتباریات» و ذهنی بودن اموری نظیر شیئیت (و دیگر مفاهیم فلسفی) به همان معنای گذشته (در عبارات مشائیان) خواهد بود. اصطلاحاتی نظیر اعتبارات ذهنیه (همان، ص ۱۷، ۲۱، ۲۵، ۴۸، ۳۸۵، ۴۱۳) و اعتبارات عقلیه (همان، ص ۳۱، ۳۴۳ و ج ۲، ص ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۱۱۶، ۱۸۶، ۳۴۰) در آثار سهروردی، در همین معنا بسیار استعمال شده است. تعابیری مانند امور ذهنی (همان، ج ۱، ص ۲۵)،

جهات عقلی (همان، ص ۳۴۳) محمولات عقلی صرف (همان، ج ۲، ص ۶۴) امر عقلی (همان، ص ۶۸ و ۷۲) محمولات عقلی (همان، ص ۶۸، ۷۲ و ۱۱۴) صفات عقلی (همان) و ملاحظات عقلی (همان، ص ۷۰) نیز همان معنای یادشده (ذهنی محض) را افاده می‌کنند که در برخی از این موارد به اینکه منظور از آنها تنها نفی زیادت خارجی نیست، تصریح شده است. (برای نمونه ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۳۴۳ و ج ۲، ص ۶۴)

۴.۳. معیار شناسایی معقولات ثانیه (مفاهیم اعتباری) از دیگر مفاهیم

معیارهایی که سهروردی به منظور شناسایی مفاهیم ذهنی و معقولات ثانیه طرح می‌کند (قسطاس)، در اصل به یک ویژگی کلی این مفاهیم باز می‌گردد که این ویژگی کلی، قبل از وی نیز از سوی فارابی (فارابی، بی‌تا، ص ۶۵ و ۶۶) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱) و بهمنیار (برای نمونه ر.ک.: بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۱۸۰ و ۱۸۱) بیان شده بود. این ویژگی، همان قابلیت تکرر این‌گونه مفاهیم تا بی‌نهایت است که در عبارات مشائیان، به عنوان یکی از علائم معقولات ثانیه (= مفاهیم ذهنی) مورد استفاده قرار گرفته است. البته فارابی و ابن‌سینا، این ویژگی را بیشتر در ذهن و به عنوان «قابلیت تکرر این مفاهیم» به کار گرفته‌اند. اما بهمنیار از این ویژگی در اثبات عدم زیادت خارجی معقولات ثانیه (در لسان خودش که شامل برخی مفاهیم فلسفی و ماهوی نیز هست) استفاده می‌کند و بدین‌ترتیب عینیت این مفاهیم را با معروضات خود نتیجه می‌گیرد. سهروردی با استفاده از همین خاصیت نتیجه می‌گیرد که اگر قرار باشد این مفاهیم در خارج محقق شوند، تکرر بی‌نهایت آنها نیز باید بالفعل تحقق پیدا کند، چراکه امور واقعی دیگر به اعتبار معتبر وابسته نیست تا با عدم اعتبار و لحاظ معتبر، تکرر تا بی‌نهایت، فعلیت نیابد، و چون این سلسله لایتناهی، علی و معلولی و بالفعل و مجتمع است (سهروردی، ج ۱، ص ۳۵۵) محال می‌باشد. (همان، ص ۲۲ و ۲۴ و ج ۲، ص ۶۵ و ۶۸) بدین‌ترتیب خارجیت این مفاهیم، محذور عقلی دارد و از این رو باید آنها را ذهنی دانست. وی با استفاده از این مطلب، معیار و میزانی وضع می‌کند که هر آنچه وقوعش تکرر انواعش را در پی داشته باشد به نحوی که این تکرر، حد و نهایتی نداشته باشد، اعتباری است. (همان، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۶۴) به عبارت دیگر، وی در ابتدا با استفاده از ویژگی تکرر لایقینی این امور، اثبات می‌کند که تحقق آنها در خارج، به تسلسل می‌انجامد و سپس همین ویژگی را که حد وسط استدلال مزبور قرار گرفت، به‌عنوان ملاک تمییز مفاهیم اعتباری از غیراعتباری مطرح می‌کند.

آنچه در بررسی این معیارها بسیار مهم است، توجه به این نکته است که سهروردی، در وضع این معیارها از عدم زیادت خارجی مفاهیم اعتباری نظیر وجود و وحدت به عدم خارجیت

آنها می‌رسد. به عبارت دیگر، در ابتدا به نظر می‌رسد از نظر وی، لزوم تسلسل محال از فرض تحقق امور اعتباری، در صورتی است که این امور در خارج به نحو زائد موجود باشند و از این رو، چنین تداعی می‌شود که منظور وی آن است که این امور، بر موجودات عینی زیادت ندارند و عین معروض خارجی خود هستند. اما با دقت بیشتر درمی‌یابیم که وی با مقدمه‌ای ناگفته از عدم زیادت خارجی، به نفی خارجیت این امور منتقل می‌شود که این مقدمه، عبارت است از اینکه: «هر چه در خارج، زائد بر اعیان خارجی نیست، ذهنی صرف است». به دیگر بیان، سهروردی تصویری از موجود خارجی غیرمغایر با اعیان دیگر نداشته، عدم زیادت و مغایرت نزد او، با عدم خارجیت مساوی است. این انتقال از عدم زیادت به عدم خارجیت، در ترتیب عبارات ذیل قابل مشاهده است:

«و لما انساق الکلام الی ههنا فنعمل میزاناً فی الاعتبار الذهنیه و

العینیه فإن من الأمور ما یزید علی الماهیه ذهنأ و عینأ و منها ما

یزید ذهنأ فقط». (همان، ج ۱، ص ۲۱)

در اینجا روشن است که وی هنوز به تصریح، نامی از خارجی نبودن این مفاهیم به میان نیاورده است و گویا تنها عدم زیادت خارجی آنها را مدّ نظر دارد. وی در ادامه، قسطاس (معیار) اول را در مورد وجود، این‌گونه تطبیق می‌کند که چون ماهیت بدون وجود تعقل می‌شود، پس وجود، زائد بر ماهیت است و به همین دلیل، وجود وجود نیز زائد بر خود وجود است. وی از این مسئله نتیجه می‌گیرد که با این وضعیت روشن است که اگر وجود در خارج باشد به تسلسل محال می‌انجامد. وی با استفاده از همین نکته (که وجود در هر جا باشد باید زائد بر معروض خود باشد) به این اشکال نیز پاسخ می‌گوید که اگر موجودیت وجود را در خارج عین خود وجود بدانیم، تسلسل لازم نمی‌آید؛ جواب وی این است که چون وجود نسبت به ماهیت زائد است، به هر چیز دیگری (از جمله خود وجود) نیز عارض شود، زائد خواهد بود. لذا سهروردی بدین وسیله نشان می‌دهد که فرض وسطی میان عدم زیادت و عدم خارجیت قائل نیست؛ وجود اگر خارجی باشد، باید زائد باشد و اگر زیادت آن محال است، خارجی نیز نخواهد بود:

«فایدة: لایجوز أن یقال الوجود فی الاعیان زائد علی الماهیه لأنا

عقلناها دونه فإن الوجود ایضاً – کوجود العنقاء – فهمناه من حیث

هو کذا و لم نعلم أنه موجود فی الاعیان فیحتاج الوجود الی وجود

آخر فیتسلسل مترتباً موجوداً معاً الی غیر النهایة و عرفت استحالتة.

سؤال: الوجود و كونه موجوداً واحداً فما لغيره منه فله في ذاته؟
جواب: فهمناه مضافاً الى الجنّ مثلاً كما سبق و لم نعلم انه حصل
موجود الوجود غيره كما قيل في اصل الماهية و لو كان موجوداً لكونه
وجوداً فكان لماهيته كذا فلا يتصور أن ينعدم [الماهية]». (همان،
ص ۲۲ و ۲۳)

بدین ترتیب، وی صریحاً به فرضِ عینیتِ خارجی وجود با معروض آن تفتّظن دارد اما آن را رد می‌کند و عقیده دارد که این عدم عینیت (در این فرض که وجود، خارجیت داشته باشد) هم در رابطه وجود با ماهیت حکمفرماست و هم در ارتباط وجود با وجود دیگری که آن را موجود می‌کند؛ لذا از نظر سهروردی، همین که فرضِ زیادتِ خارجی وجود نفی شود، چون جایی برای فرض عینیت نیست، خارجیتِ وجود نفی شده است.

سهروردی، در ادامه همین بحث به دو نکته دیگر اشاره می‌کند؛ اولین نکته آن است که در فرضِ آن که وجود در موجودی، عینِ ماهیت باشد (مثلاً در مورد واجب)، در ذهن نیز انفکاک وجود از ماهیت، ممکن نخواهد بود؛ این مطلب، به این نکته اِشعار دارد که اگر چیزی (مثل ممکنات) وجودش در ذهن مغایر با ماهیتش باشد، لاجرم در خارج نیز همین‌طور باید باشد که این، تأیید همان مطلبی است که در عبارت بالا گفته شد؛ یعنی خارجیتِ وجود در این امور، مساوی با زیادتِ خارجی وجود بر ماهیت است و اگر زیادت رد شد، خارجیت نیز نفی می‌شود. نکته دیگر آنکه حتّی در فرضِ آنکه وجود عینِ ماهیت باشد، ولو اینکه محظور تسلسل از بین می‌رود اما دوباره از جهت دیگری تسلسل لازم می‌آید که در اثبات محال بودن خارجیت وجود کفایت می‌کند. سهروردی، تسلسل را در این وضعیّت بدین‌گونه تصویر می‌کند که به هر حال، میان وجود و ماهیت، اضافه‌ای برقرار است و چون این اضافه نیز باید موجود باشد وجودی خواهد داشت و این وجود نیز اضافه‌ای و هکذا. (همان، ص ۲۳ و ۲۴) وی در اینجا صریحاً فرضِ عینیت وجود با ماهیت را نیز در خارج رد می‌کند که این نشان می‌دهد منظور وی از قسطاس و معیار مذکور، تنها نفی زیادتِ وجود بر ماهیت نیست.

وی دوباره، در ادامه توضیح همین قسطاس‌ها، به طور کلی به لزوم احتراز از خارجی دانستن اعتباریات تذکر می‌دهد که این مطلب نیز نشان می‌دهد که وی از عدم زیادت به عدم خارجیت منتقل شده است:

«بل هی [ای الامکان و الوجوب] امور ذهنية و الاعتبار الذهنية لا

حد لها دون الحقایق العينية المترتبة، فمن جملة المغالطات، أخذ
الاعتبارات العقلية ذوات في الاعیان تبني عليها امور». (همان،
ص ۲۵)

وی در انتها در مقام نتیجه گیری چنین می گوید:

«ملخص القسطاس: كل ما رأيت تكرر انواعه متسلسلاً مترادفاً
فطريق التفصی ما قلت فافهم و فتش كل كلام حتى لا يقع الامر
ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينية فتفصی الى باطل». (همان، ص ۲۶)

سهروردی، در این قسمت، ضمن تصریح به قسطاس (معیار) مذکور (كل ما رأيت تكرر انواعه متسلسلاً مترادفاً) تذکر می دهد که نتیجه این قسطاس همان است که در تطبیق بر مثال ها گفته شد (فطريق التفصی ما قلت) و در ذکر مثال ها دیده شد که وی نه تنها زیادت خارجی را رد می کرده، بلکه اصل خارجیت را نیز نفی می کند. اما خود وی بار دیگر همچون عبارت قبلی، به همین نتیجه اشاره می کند و می گوید فایده معیار این است که امر ذهنی، به عنوان امر عینی تلقی نمی شود (حتى لا يقع الامر ذهنيًا مأخوذاً ذاتاً عينية ...). بدین ترتیب روشن است که وی مقصود از این قسطاس را با تأکید فراوان، از عدم زیادت به عدم خارجیت می رساند.

سهروردی در توضیحات دیگری که در دو کتاب مقاوّمات و مطارحات نسبت به این قسطاس، که در کتاب تلویحات آمده است، می دهد، بار دیگر بر عدم خارجیت این مفاهیم تأکید می کند. (همان، ص ۱۶۲) سهروردی در تلویحات، با تنظیر وجود و مفاهیم فلسفی به امتناع، چنین می گوید که حمل این مفاهیم بر امور خارجی، بر خارجیت این مفاهیم دلالت نمی کند. افزون بر اینکه تنظیر وجود به امتناع، خود اشاره به نفی هر گونه خارجیتی برای این مفاهیم است.

سهروردی افزون بر معیار یادشده، معیارها و نشانه های دیگری نیز برای مفاهیم ذهنی و اعتبارات عقلی برمی شمرد (ر.ک.: همان، ص ۲۴-۲۶) که برخی از آنها بیشتر برای شناسایی دسته ای از مفاهیم اعتباری، مفید است. نظیر معیار «جعل بسیط داشتن یک امر حقیقی» که اغلب به عنوان نشانه ای برای تشخیص اعتباری بودن اجناس و فصول بسایط (مثلاً لون که جنس سواد است) معرفی شده است. (همان، ج ۱، ص ۲۴ و ۱۷۰)

۵.۳. مفاهیم مشمول «معقول ثانی» (مفاهیم اعتباری)

سهروردی با معیاری که برای شناسایی مفاهیم اعتباری و ذهنی از غیراعتباری معرفی کرده

است - و در ادامه خواهد آمد - بسیاری از معقولات اولی و مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی) را افزون بر معقولات ثانی منطقی در زمره مفاهیم اعتباری و معقولات ثانی (به معنای ذهنی) در آورده است:

- **کلیه مقولات و محمولات از حیث محمول بودن؛ سهروردی معتقد است کلیه مقولات هنگامی که شکل محمولی به خود می‌گیرند ذهنی و اعتباری‌اند.** (همان، ج ۱، ص ۱۷۲ و ج ۲، ص ۷۴) این اعم از آن است که خود مقوله، فارغ از حمل یا عدم حمل، اعتباری باشد یا خارجی. (همان، ج ۱، ص ۱۷۲ و ج ۲، ص ۷۴) به عبارت دیگر، هر یک از مقولات در حالت محمولی، یعنی در حالت اشتقاقی، به طور مطلق (چه مبدأ آن عینی باشد چه اعتباری) ذهنی و اعتباری است. (همان، ص ۷۱) بدین ترتیب فی‌المثل سواد هرچند خود امری عینی است، اما حالت محمولی و اشتقاقی آن یعنی اسودیت، امری اعتباری و ذهنی است. (همان، ص ۷۱ و ۷۲)

- **برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی؛** وی برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی را اعتباری دانسته است. جوهر (همان، ج ۲، ص ۷۰ و ۱۱۶)، که به تبع اعتباری بودن عرض، آن را نیز اعتباری می‌داند، اضافات مثل اخوت و ابوت (همان، ص ۶۸) اعداد (همان، ص ۶۸ و ۷۴) نقطه و خط (همان، ج ۱، ص ۲۳۸، ۲۶۲ و ۲۶۳) و لون (همان، ج ۲، ص ۶۹، ۷۲) از این قبیل‌اند. وی همچنین مقولات عرضی (نظیر کیفیت) را به دلیل آنکه اشخاص انواع عرضی، در خارج بسیط‌اند، اعتباری می‌داند (همان، ص ۷۴) که در بند بعدی توضیح داده می‌شود.

- **اجناس و فصول امور بسیط و اندراج آنها تحت مقولات؛** وی معتقد است هرچند برخی امور نظیر «بوی خوش» و «سیاهی»، امری عینی‌اند، اما به علت بساطت، جنس و فصلی حقیقی که جزء مقوم آنها در خارج باشد، ندارند. (همان، ج ۱، ص ۲۴، ۱۶۹، ۳۶۶، ۳۷۰ و ج ۲، ص ۷۳ و ۷۴) مثلاً جنس سواد که امری حقیقی است، لون است ولی این جنس مفهومی اعتباری است که در ذهن از تصور سواد حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۷۰) و از این رو علت ذهنی شمردن برخی مفاهیم ماهوی نظیر «لون» همین است که این امور دائماً جنس امور بسیط واقع می‌شوند. نکته مهم در اینجا آن است که غرض سهروردی از این مطلب، تنها این نیست که امور بسیط در خارج، جزء ندارند و در ذهن به دو یا چند جزء تحلیل می‌شوند؛ چه اینکه خود، این فرض را به عنوان سؤال طرح و رد کرده است. (همان) بلکه وی تصریحاً می‌گوید که در این گونه موارد، ذهن بعد از تصور سواد یا بیاض، چیز دیگری بنام لونیت به آن اضافه می‌کند. (همان) به عبارت دیگر، لون در سواد، حیثیتی است که در ذهن از جهت عقلی و اعتباری خاصی حاصل می‌شود. (همان، ص ۳۶۹)

از طرفی، دخول این گونه امور نیز در مقوله خاص خودشان مثل کیفیت، اعتباری عقلی است. زیرا این اندراج اگر امری حقیقی باشد، منجر به زیادت خارجی کیفیت بر سیاهی خواهد شد و به تسلسل خواهد انجامید. (همان، ج ۲، ص ۷۴)

– **امور عدمی؛** سهروردی امور عدمی نظیر سکون را نیز ذهنی و اعتباری می‌داند. زیرا از نظر وی، همه امور عدمی از انتفاء یک امر موجود قوام می‌یابند (همان، ج ۲، ص ۷۰) یا به تعبیری، عدم در مفهوم آنها داخل است (همان، ج ۱، ص ۲۶۳) و انتفاء را نمی‌توان امری خارجی دانست؛ از این رو باید گفت تنها در ذهن تصور می‌شود. بدین ترتیب وی به طور کلی کلیه اعدام مضاف را – که از انتفاء یک موجود ساخته می‌شوند و لذا جزو «عدمیات» اند – اعتباری می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۷۰) وی نقطه و خط را – که نزد دیگران اموری واقعی و ماهوی اند – و امکان را، که دیگران آن را معقول ثانی فلسفی می‌دانند، اموری عدمی معرفی کرده است. (همان، ص ۷۰)

– **مفاهیم منطقی؛** مفاهیمی چون جنس، فصل، نوع و جزئی که جزو محمولات منطقی اند (و نیز امتناع) اعتباری محسوب می‌شوند. (همان، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۷) زیرا – چنان که آمد – اساساً سهروردی واژه اعتباری و اصطلاحات مرادف آن را در معنی «معقول ثانی» مشائی استعمال می‌کند که در اصل برای افاده ذهنی بودن مفاهیم منطقی وضع شده است. بدین ترتیب برای سهروردی، تقریباً مسلّم و مفروغ عنه است که این گونه مفاهیم، اعتباری و ذهنی محض اند.

– **مفاهیم فلسفی؛** تأکید اصلی سهروردی در زمینه اعتباریات، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی

است. وجود (همان، ج ۱، ص ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۸، ۴۱۳ و ج ۲، ص ۶۴-۶۷، ۷۱، ۷۳، ۱۸۶ و ۳۵۸) وحدت (همان، ج ۱، ص ۱۶۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸ و ج ۲، ص ۶۷) شیئیت (همان، ج ۱، ص ۳۴۶ و ج ۲، ص ۶۴، ۱۱۴ و ۱۱۶) حقیقت (همان، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۳۶۱-۳۶۴ و ج ۲، ص ۶۴ و ۱۱۴)، ذات (همان، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۳۶۱-۳۶۴ و ج ۲، ص ۶۴)، ماهیت (= مفهوم فلسفی "الماهیه"؛ همان، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۳۶۱-۳۶۴ و ج ۲، ص ۶۴ و ۱۱۴)، غرضیت (همان، ج ۱، ص ۳۶۴ و ج ۲، ص ۷۲)، امکان (همان، ج ۱، ص ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۴۸، ۱۶۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۵۸ و ج ۲، ص ۶۸، ۶۹، ۷۱) وجوب (همان، ج ۱، ص ۲۵، ۱۶۵، ۳۴۷ و ۳۵۸)، امتناع (همان، ص ۳۴۶ و ۳۴۷) و علیّت (همان، ج ۱، ص ۱۷۶) در زمره این مفاهیم اند که اعتباری محسوب می‌شوند. وی از میان مفاهیم فراگیر فلسفی، تنها گویا "تشخص" را غیراعتباری دانسته است؛ زیرا میان تمیز و تشخص تفاوت قائل می‌شود و تذکر می‌دهد که چون تمیز به نسبت مدرک معنا پیدا می‌کند، اعتباری است؛ اما افراد خارجی شیء از تمیز و ممیز بی‌نیاز است ولی به تشخص محتاج است؛ یعنی تشخص، خارجی است. (همان، ص ۱۶۲) اما وی در مورد برخی مفاهیم غیرفراگیر فلسفی، نظیر قوه و فعل و تقدم و

تأخر، سکوت کرده و در چگونگی این مفاهیم بحثی نکرده است.

۴. نظریه سهروردی در باب مفاهیم فلسفی

همان‌طور که گذشت، مفاهیم و صفات در فلسفه اشراق به دو دسته ذهنی و خارجی تقسیم شده است که مفاهیم فلسفی در دسته ذهنی آن قرار گرفته است. بدین ترتیب، تمایز مفاهیم فلسفی از مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) در فلسفه اشراق روشن است. زیرا معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی تقریباً همان صفات و مفاهیم خارجی (در دو دسته یادشده) هستند که به روشنی با دیگر مفاهیم (امور ذهنی)، که مفاهیم فلسفی نیز جزء آنهاست، مغایر دانسته شده‌اند. اما در باب تمایز مفاهیم فلسفی با معقولات ثانیه منطقی، همان‌طور که روشن است سهروردی طریق یکسان‌سازی آنها را پیموده و هر دو دسته را - چنان‌که در قسمت پیشین آمد- در گروه مفاهیم و صفات ذهنی قرار داده است. از این رو نمی‌توان در فلسفه اشراق، مفاهیم فلسفی را به عنوان گروهی خاص و متمایز از مفاهیم ذهنی و منطقی در نظر داشت. اما از آنجا که ذهنی و اعتباری دانستن مفاهیم فلسفی نکات و تبعات خاصی دربردارد، در اینجا به پرسش‌ها و نکاتی می‌پردازیم که درباره اندراج مفاهیم فلسفی در زمره مفاهیم اعتباری و معقولات ثانیه (به معنای مفاهیم ذهنی) مطرح می‌شود.

۱.۴. معنای اعتباری بودن مفاهیم فلسفی (معنای معقول ثانی بودن مفاهیم فلسفی)

همان‌طور که مکرر گفته شد، با وجود دلالت برخی عبارات سهروردی بر عدم زیادتِ خارجی امور اعتباری، مقصود و منظور اصلی و نهایی وی از این مبحث (اعتباریات) بیان ذهنی بودن آنها (و نفی هرگونه خارجیت) است. اما برخی از صاحب‌نظران، عدم زیادت را به عنوان مقصود اصلی سهروردی در این عبارات دانسته‌اند. از جمله می‌توان به ملاصدرا در برخی عباراتش (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۱) اشاره کرد که در آنجا این تفسیر را به نحو یک احتمال صرف مطرح ساخته است. البته وی در جای خود، به نحوه تقریر صحیح قول سهروردی تفتن دارد و مدعی وی را به درستی، به عدم خارجیت کامل مفاهیم فلسفی (و یکسان دانستن آنها با معقولات ثانیه منطقی) تفسیر کرده است. (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۸۲) برای اثبات آنکه منظور اصلی سهروردی از اعتباری دانستن مفاهیم فلسفی، نفی خارجیت آنها به هر وجهی است، شواهدی از کلام وی به ترتیب ذیل ارائه می‌شود:

الف. تقسیم مفاهیم به ذهنی و خارجی و شمول مفاهیم ذهنی نسبت به مفاهیم فلسفی همان گونه که در توضیح این تقسیم گذشت، منظور سهروردی از این تقسیم، ذهنی محض دانستن یک سری از مفاهیم و صفات است. به ویژه با مقابله‌ای که وی میان صفات ذهنی و عینی برقرار کرده و بر نفی هرگونه خارجیت و موجودیتی برای صفات ذهنی تأکید ورزیده است. وی مفاهیم فلسفی را در زمره همین مفاهیم ذهنی محض برشمرده است.

ب. تطبیق عناوین «معقول ثانی» و اصطلاحات مرادف با آن بر مفاهیم فلسفی نیز همان طور که گذشت، اصطلاح معقول ثانی و اصطلاحات مرادف با آن نظیر «اعتباری»، «اعتبارات عقلیه و ذهنیه» و ... در معنای امور ذهنی محض به کار می‌روند. از آنجایی که این اصطلاحات در مورد مفاهیم فلسفی نیز به کار رفته است، می‌توان به ذهنی محض بودن این مفاهیم پی برد. به ویژه اصطلاح «معقول ثانی» که در همان معنای مشائیان و بدون هیچ کم و کاستی استعمال شده است.

ج. هدف اصلی از بحث «معیار» مفاهیم اعتباری نیز، همان طور که گفته شد، هدف اصلی سهروردی از ارائه معیاری برای شناسایی مفاهیم اعتباری، نفی هرگونه خارجیت برای این گونه مفاهیم است و از آنجا که مفاهیم فلسفی نیز با همین قسطاس و معیار، اعتباری شمرده شده‌اند، می‌توان انتساب «عدم خارجیت مفاهیم فلسفی» را به سهروردی قطعی دانست.

د. توجه سهروردی به فرض «عینیت خارجی وجود با معروض خود» و رد آن پیش‌تر از این نیز گذشت که سهروردی در برخی از استدلال‌ها و توضیحاتش در باب اعتباری و ذهنی بودن وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، به تصریح نشان می‌دهد که به فرض عینیت وجود با معروض خود در خارج تفتّن دارد و در عین حال آن را رد می‌کند. وی این فرض را (فرض عینیت را) هم در میان وجود و ماهیت و هم در میان وجود و وجود دیگر عارض بر آن، در نظر گرفته، هر دو را ابطال می‌کند. به عبارت دیگر، وی عقیده دارد که اگر قرار باشد وجود، خارجی باشد باید زاید بر ماهیت باشد و گرنه محظورات عقلی دیگری پدید می‌آید. بدین ترتیب، روشن است که چرا وی پیوسته درصدد نفی زیادت خارجی وجود بر ماهیت است؛ زیرا اساساً فرض عینیت را از ابتدا ابطال کرده، به کناری می‌نهد. از این رو، برای وی نفی زیادت خارجی وجود مساوی با نفی خارجیت آن می‌شود.

وی در ابتدای *تلویحات* (سهروردی، ج ۱، ص ۲۲) پس از بیان اجمالی قسطاس خود و تطبیق آن بر وجود، در جواب اشکالی که می‌گوید وجود عین موجودیت است و از این رو از خارجی بودن وجود، تسلسلی لازم نمی‌آید، می‌گوید همان دلیلی که موجب می‌شود وجود را در فرض خارجیت زاید بر ماهیت بگیریم، در ارتباط میان دو وجود نیز مطرح می‌شود و همان نتیجه را - یعنی زاید بودن وجود بر وجود قبلی را - الزام می‌کند.^۱ این دلیل عبارت است از اینکه امکان تعقل ماهیت بدون تعقل وجود هست و اگر قرار باشد این نکته (امکان تعقل یکی بدون دیگری) در میان دو وجود صادق نباشد، در مورد ماهیت و وجود نیز همین‌طور خواهد بود که این مسلماً باطل است. (همان، ص ۲۳) اینکه تلازم میان امکان تعقل ماهیت بدون تعقل وجود، و زیادت خارجی وجود بر ماهیت (در فرض خارجیت) ریشه در این مطلب دارد که اگر چیزی وجودش عین ماهیتش باشد، ذهن در مفهومی نیز قادر به تفصیل میان وجود و ماهیت نخواهد بود و لذا امکان تفصیل ذهنی میان وجود و ماهیت بر زیادت خارجی آنها (در فرض خارجیت وجود) دلالت می‌کند: «انما قلنا شیء کذا وجوده عین ماهیته ای لا یتصور فی مفهومه ان یفصله الذهن الی وجود و شیء آخر». (همان، ص ۲۳ و ۲۴)

وی در همین عبارت اخیر، با مطرح کردن فرض عینیت وجود بر ماهیت می‌گوید، در این فرض نیز همان تالی فاسد تسلسل محال، البته به نحوی دیگر، گریبان‌گیر وجود می‌شود. زیرا به هر حال میان وجود و ماهیت (گرچه نیز عین هم باشند) نسبی برقرار است و هر نسبی وجودی دارد و هر وجودی دوباره نسبی دیگر می‌طلبد و ...^۲ بدین ترتیب وی به طور مستقل فرض عینیت خارجی وجود و ماهیت را ابطال کرده است.

سهروردی در *مقاومات* نیز، در شرح مبحث اعتباریات در پاسخ به سؤالی، سؤال‌کننده را به پذیرش لزوم زیادت وجود دوم بر وجود اول (در فرض خارجیت وجود) الزام کرده و همان سخن مذکور را تکرار می‌کند و می‌گوید همان‌طور که انفکاک تعقل ماهیت از وجود، زیادت آن دو را (به طور مطلق یعنی در هر جا که فرض تحقق آنها باشد) در پی دارد، انفکاک تعقل دو وجود نیز، زیادت آن دو را اقتضا می‌کند:

«و مما نلزمهم به: ان الوجود عقلناه مع اختلافنا فی انه هل له فی

الأعیان وجودٌ کما عقلنا اصل الماهیة و تشککنا فی وجودها، فإن

۱. عبارت مربوط به این قسمت، قبلاً نقل و بررسی شد.

۲. عبارت این قسمت نیز پیش‌تر آمده است.

اوجب التعقل مع التشكك كون الوجود زائداً هنا لك فليوجب ههنا و
ليتسلسل الوجودات سلسلة مترتبة مجتمعة الأجزاء، و هو محال لما
برهن ... و بهذا انفسخ قولهم "ان الوجود و كونه موجوداً واحداً".
(همان، ص ۱۶۴)

گذشت که وی در *مقاومات* در عبارتی مستقل به تصریح، فرضِ عینیت وجود را رد می‌کند و در مقابل آن «اعتباری» بودن وجود را مطرح می‌کند که نشان می‌دهد اعتباریت وجود، در مقابل عینیت وجود با اشیاء خارجی است و با آن سازگار نیست. همین‌طور وی در عبارت دیگری از *مقاومات*، به صراحت، عینیت وحدت با موضوعش را رد می‌کند:

«... و كذا الوحدة فإننا نقول «هل الوحدة و موضوعها اثنان او واحد؟» - وجه الأخير، فإن شيئاً لا يكونان واحداً و اذا ثبت لك تعدد شيئين في موضوع - مما لا يقبلان الامتزاج و التركيب فلا يتحدان ابداً، فانها ان بقيا، او انتفى احدهما او انتفيا جميعاً فما اتحدا ...». (همان، ص ۱۶۷) و اندکی پیش از این عبارت نیز به دلیل آنکه امکان باید بر موضوعش تقدم داشته باشد، عینیت خارجی امکان و موضوعش را رد می‌کند. (همان)

سهروردی در *مطارحات*، فرضی را مطرح می‌کند که قبلاً بیان شد که به‌همینار گفته است. این فرض، عینیت خارجی وجود و موجودیت است که از تسلسل باطل وجود در خارج جلوگیری می‌کند. وی در این عبارت از *مطارحات*، با فرض قرار دادن این احتمال - که البته خود به صحت آن عقیده‌مند نیست - به ذکر استدلالی بر استحاله خارجیت وجود و دیگر مفاهیم فلسفی می‌پردازد و می‌گوید:

«و هب انكم منعمتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بأنه هو
الموجودة، فلا شك أن الوحدة و الوجود و الإمكان مفهوماتها
مختلفة و يعقل احدهما دون الآخر ...؛ فنقول اذا كان الوجود زائداً
على الماهية في الأعيان فلا شك انها اثنان إذ لو كانا واحداً: ان كان
الوجود وحدة فلا ماهية و ان كانت الماهية فلا وجود؛ فإذا كانا اثنين
فللوجود وحدة و للماهية وحدة أخرى، إذ يستحيل حصول الأثنين
دون وحدتين. فإذا كان للوجود وحدة و لتلك الوحدة وجود ... و يلزم
بالضرورة سلسلة مرتبة غير متناهية من وجود وحدة و وحدة وجود».

(همان، ص ۳۵۵)

در این عبارت دیده می‌شود که سهروردی علی‌رغم فرض عینیت وجود و موجودیت، باز به ابطال وحدت ماهیت و وجود در خارج می‌پردازد و با استفاده از همین نکته، استدلال خود را مبنی بر جریان عروض وحدت و وجود تا بی‌نهایت، پی‌ریزی می‌کند. اینکه سهروردی در سیاق ردّ یکی بودن ماهیت و وجود در خارج (اذ لو کان وحداً...)، زاید بودن وجود بر ماهیت را مسلّم فرض می‌کند (اذا کان الوجود زائداً علی الماهیه فی الأعیان...) نشان می‌دهد که نزد وی و خصم (به زعم سهروردی)، خارجیت وجود جز با زیادت خارجی وجود سازگار نیست، چراکه پیش‌تر، این فرض (عدم زیادت) را با استدلال بر یکی بودن معنای وجود در میان همه ماهیات ابطال کرده است. (همان، ص ۳۴۳ و ۳۴۴)

وی مشابه با این استدلال (در ردّ یکی بودن وجود و ماهیت در خارج)، استدلالی در مورد وحدت و ماهیت نیز ارائه کرده است. (همان، ص ۳۵۸)

هـ. چگونگی حمل و مطابقت مفاهیم اعتباری و فلسفی بر خارج

یکی از نکات مهم دیدگاه سهروردی در مورد مفاهیم فلسفی، نظری است که وی در باب چگونگی حمل مفاهیم فلسفی بر مصادیق خارجی بیان می‌کند. این مطلب را در ادامه به تفصیل بازخواهیم گفت؛ ولی به این دلیل که این قسمت از دیدگاه وی، می‌تواند به عنوان یکی دیگر از شواهد عدم عینیت مفاهیم اعتباری با ماهیات در خارج مطرح شود، در اینجا به این نکته بسنده می‌کنیم که نزد وی، حمل مفاهیم اعتباری بر امور خارجی، از جمله مفاهیم فلسفی که به ماهیات خارجیه نسبت داده می‌شوند، ناشی از اضافه‌ای ذهنی میان این مفاهیم و ماهیات است. (برای نمونه، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۴۴ و ۳۴۶؛ ج ۲، ص ۶۷ و ۷۲) به عبارت دیگر، از نظر سهروردی، رابطه مفاهیم فلسفی و ماهیات نیز، امری ذهنی است و در ذهن محقق می‌شود و این نشان می‌دهد که این امور هیچ خارجیتی ندارند و گرنه در حمل خارجی، عینیت آنها با ماهیات مصحح این حمل محسوب می‌شد نه اضافه ذهن. همین‌طور در مطابقت مفاهیم اعتباری، وی مطابقت آنها را با امور خارجی نفی کرده و می‌گوید، اساساً این امور در خارج هیچ اثری ندارند تا با آن مطابق فرض شوند. (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۳۶۳)

پس از ارائه شواهد فوق بر نفی مطلق خارجیت مفاهیم فلسفی و اعتباری از سوی سهروردی، در این مسئله و در معنای اعتباری بودن مفاهیم فلسفی تردیدی باقی نمی‌ماند.

۲.۴. چگونگی حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی و سازگاری آن با اعتباریت آنها از نظر

سهروردی

یکی از نکاتی که سهروردی بارها، گاه در قالب دلایل معارض با دیدگاه خود و گاه در صورت اشکال یا اعتراض، بدان توجه کرده است، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی است. چالشی که این مطلب در سیر اعتباری بودن مفاهیم فلسفی ایجاد می‌کند، آن است که حمل مفهومی چون وجود و امکان بر حقیقتی خارجی چون زید، خود، دلیلی بر خارجی بودن این گونه مفاهیم است، چراکه تا خود این مفاهیم خارجی نباشند، اتصاف امور خارجی به آنها محال خواهد بود.

پاسخ سهروردی در راستای اصل دیدگاه اعتباریت است. یعنی همان‌طور که این صفات، ذهنی‌اند، نسبت دادن آنها نیز به امور خارجی، کار ذهن است. به عبارت دیگر، هر حمل، چه ذهنی و چه خارجی، در ذهن و با فعالیت ذهن صورت می‌گیرد و از این رو ذهن در هر حملی می‌تواند دخالت کرده و خود، بر اساس ملاحظات خاصی، چیزی را به چیز دیگر نسبت دهد که گاهی یکی از طرفین این نسبت (موضوع)، امری خارجی است. بنابراین، حمل خارجی این گونه امور به این معناست که ذهن ادعا می‌کند که امور خارجی، متصف به این امورند و البته هرچند این ادعا – چنان که گفته خواهد شد – گتره‌ای و بی‌مبنا نیست، ولی مبنای آن تحقق خارجی این امور (مفاهیم فلسفی) نیز نیست. بنابراین، مفاهیم فلسفی، همچون عناوینی (یا برچسب‌هایی) هستند که ذهن آنها را به هر آنچه تشخیص دهد، اضافه (یا الصاق) می‌کند. وی در تلویحات در پاسخ به اعتراضی این چنین که امکان به امور عینی نسبت داده می‌شود، چنین می‌گوید:

«هو [ای الحادث] محکوم علیه ذهناً أنه ممکن فی الأذهان أو محکوم علیه ذهناً أنه ممکن فی الاعیان، و الحکم الذهنی علی الشیء قد یكون علی أنه فی الذهن و علی أنه فی العین و مطلقاً و من المحمول ذهنی فحسب و منه ذهنی یطابق العینی و الامکان و نحوه من قبیل الاول، ثم الامکان ینضاف بالضرورة و لا اضافة الی

المعدوم». (همان، ج ۱، ص ۴۸)

عبارت فوق، در واقع این مبنا را بازگو می‌کند که هر حکمی و هر حملی، به هر حال در ذهن و کار ذهن است چه حمل و حکم خارجی باشد چه ذهنی. اما گاه مبنای این حمل خارجی،

خارجیت محمول است و گاه مبنای آن خارجیت محمول نیست و از این رو ذهن می‌تواند امری را که خارجی نیست بر امور خارجی حمل کند؛ چه اینکه امور خارجی نیز تصویری در ذهن دارند و از طریق همین تصوّر، پذیرای حکم و حمل - که کار ذهن است - می‌شوند. سهروردی در پایان عبارت یادشده تصریح می‌کند که امکان و دیگر مفاهیم فلسفی اعتباری از قبیل همان محمولاتی‌اند که خارجی‌تی نداشته و ذهن، آنها را به امور خارجی و موجود - نه معدوم - اضافه می‌کند و نسبت می‌دهد.

سهروردی در پاسخ به این مسئله، گاه جوابی نقضی می‌دهد که برخی از ریشه‌های تفکر وی را در این زمینه بازگو می‌کند. وی می‌گوید اگر چنین باشد که هر حمل خارجی، دالّ بر خارجیت محمول باشد، می‌بایست در حمل خارجی امتناع نیز، امتناع خارجی تلقی گردد؛ در حالی که مسلم است که امتناع، مفهومی عدمی است و نمی‌تواند خارجی باشد. این مطلب نشان می‌دهد که وی از تأمل در مواردی چون امتناع - که خارجی نیستند ولی بر خارج حمل می‌شوند - به یک دیدگاه کلی دست یافته که حمل خارجی مستلزم خارجیت محمول نیست:

«الظّانون أنّ للوجود و الامکان و الوحدة و نحوها صوراً فی الاعیان
احتجّوا بأنّا حکمنا بأنّ الشیء ممکن فی الاعیان او واحد او موجود
فیجب ان یکون لها ذوات و صور فی الاعیان و الاّ ما صحّ الحکم
المذکور و ینفسخ علیهم بقولنا: ج ممتنع فی الاعیان، فلا یلزم ان
یکون الامتناع له هویة عینا فیستدعی بثبوت ما ثبت له». (همان،
ج ۱، ص ۱۶۲)

«... اذا قلنا ج یمتنع فی الاعیان لیس معناه أنّ الامتناع حاصل فی
الاعیان، بل هو امر عقلی نضمّه الی ما فی الذهن تارة و الی ما فی
العین اخرى و کذا نحوه». (همان، ج ۲، ص ۷۲)

در عبارت ذیل سهروردی به این جواب نقضی اشاره دارد؛ اما بیشتر هم خود را بر پاسخ حلّی نهاده است که از این رو فعالیت ذهن در این موارد، یعنی اضافه محمولات غیرخارجی به تصورات امور خارجی، در آن، نمود بیشتری یافته است:

«و قد یضاف [الامور الاعتباری] الی العینیّی کما یقال: شیء کذا
ممتنع عینا، و قد یضاف الی الأذهان او ما یعمهما کما نقول: حصول

صورة و عدمها فی الذهن معاً و مطلقاً محال، و علی التقديرات،
اعتبار شیءٍ أضيف الى جهاتٍ و كذلك كون الشيء جزئياً و الشیئية
و غيرها مما سلّموا ايضاً». (همان، ج ۱، ص ۱۶۳)

بنابراین، حمل خواه ذهنی، خواه خارجی^۱ و خواه حملی مطلق مفاهیم فلسفی یا هر مفهوم اعتباری، اضافه‌ای است که ذهن میان آنها و امور خارجی و ذهنی برقرار می‌کند: (فتوّخذ اعتبارات عقلیة و تضاف الى الماهیات الخارجیة؛ همان، ج ۱، ص ۳۴۶) از این روست که وی تأکید می‌کند که این ذهن است که آنها را به ماهیات (چه خارجی و چه ذهنی) اضافه می‌کند (همان، ص ۳۴۴) که این مطلب به تصریح، دلالت حمل خارجی اعتباریات بر خارجیت آنها را رد می‌کند. سهروردی بر این اساس به اشکالی پاسخ می‌دهد. اشکال چنین است که اگر اموری که به اعیان نسبت داده می‌شوند، (مثل امکان و وجود و ...) خود در اعیان نباشند، نتیجه این خواهد بود که «ج» در اعیان ممکن، موجود یا ... نیست و از این رو «ج» در اعیان مقابلی این امور نظیر واجب، معدوم و ... خواهد بود که این تناقض است. زیرا «ج» که بنا بر فرض ممکن یا موجود یا ... هست، واجب، معدوم و ... می‌شود. (همان، ص ۳۴۶) پاسخ وی، بنا بر مبنای مطلب یادشده چنین است:

«فكما لا يلزم من كون شيءٍ جزئياً فی الاعیان او ممتنعاً فی الاعیان ان يكون للجزئية صورة و ماهية زائدة علی الشيء فی الاعیان - و کذا الامتناع - فلا يلزم من كون شيءٍ ممکناً او موجوداً فی الاعیان ان يكون امكانه او وجوده فی الاعیان، و کما ان هذه الاشياء ليس فی الاعیان لها صورة فکذلك مقابلاتها، فلا يلزم من لا كون امكان شيءٍ فی الاعیان ان يكون ممتنعاً فی الاعیان، بل الامتناع و الوجوب و الامکان حالها واحد فی ان شيئاً منها لا يتصور ان يكون له تحقق فی غير الذهن. فبطلت حجتکم الاولى و الثانية».

۱. خود حمل و مفهوم آن، امری ذهنی است؛ اما حمل در منطق، به تبع واقع آن، به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود؛ زیرا واقعیت حمل (اتحاد میان مصداق موضوع و محمول)، گاه در خارج است گاه در ذهن. اما این مطلب، منافاتی با ذهنی بودن خود حمل ندارد.

(همان، ص ۳۴۷)

لذا باید گفت ممکن و موجود و ... بودن ج چیزی جز اضافه ذهنی امکان و وجود و ... به آن نیست و نفی خارجیت آنها، به معنی نفی حمل خارجی آنها و در نتیجه اثبات حمل مقابلات آنها نیست. بلکه همه این مفاهیم با مقابلات خود، در این خصیصه که خارجی نیستند، شریک‌اند.

۳.۴. گزاف نبودن حمل امور اعتباری و مفاهیم فلسفی بر مصادیق خارجی

نکته دیگری که سهروردی در قالب یک اشکال بر نظریه خود، به آن توجه کرده است، این است که اگر این‌گونه مفاهیم کاملاً ذهنی‌اند، حمل آنها بر امور خارجی چه ملاک صحیحی می‌تواند داشته باشد؟ توضیح آنکه وقتی در توضیح چگونگی حمل اعتباریات و امور ذهنی صرف بر مصادیق خارجی، گفته می‌شود که به اضافه ذهن صورت می‌گیرد، این شبهه به طور طبیعی به ذهن می‌آید که در این صورت این حمل، گزاف و بدون ملاک خواهد بود و ذهن هرگونه که می‌خواهد این حمل را انجام می‌دهد. سهروردی در پاسخ به این شبهه می‌گوید هرچند این مفاهیم ذهنی‌اند و حمل به اضافه ذهن انجام می‌شود، اما این به معنای آن نیست که موضوع این مفاهیم، خود هیچ ارتباطی با آنها ندارد و این مفاهیم، به همه ماهیات و موضوعات نسبت مساوی دارد و ذهن در استناد آن به هر ماهیتی مختار است. وی می‌گوید این حمل را ذهن به ملاک خصوصیتی که در موضوعات و ماهیات مختلف هست، انجام می‌دهد. وی در ابتدا در تقریر این اشکال چنین می‌گوید:

«لو كان هذه الاشياء محمولات عقلية لا اموراً في ذوات الحقائق

كان للذهن ان يلحقها بأى ماهية اتفقت، فكان كل امر يقرن بالذهن

به أنه موجود في الاعيان قد حصل في الاعيان موجوداً وكذلك

الواحد و الامكان، ليس هكذا». (همان، ص ۳۴۵)

و سپس جواب می‌دهد که:

«و هي قولكم - "ان هذه ان كانت ذهنية كان للذهن ان يلحقها بأى ماهية اتفقت و كانت

تصدق عليه" - باطله؛ فإنه ليس من شرط الامر الذهني ان يكون متساوي النسبة الى جميع

الماهيات، أليس كون الشيء جزئياً امراً ذهنياً؟ و ليس لنا ان نلحقه بكل ماهية شئنا، بل ببعض

الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، وكذلك الجنسية و النوعية و الامتناع و ما يشبه

ذلك، و الاعتبار لا يلحقها بالذهن الا بما يلاحظ صلوحتها له لخصوص للماهيات». (همان،

ص ۳۴۷

در عبارت فوق، وی از این نکته مسلّم که حمل مفاهیم منطقی - که نزد همه، ذهنی تلقی می‌شوند - بر موضوعات خود گزارف نیست، سود جسته، نتیجه می‌گیرد که ذهنی بودن یک مفهوم و حمل آن، لزوماً به معنای گزارف و بی‌ملاک بودن حمل آن نیست، و همان‌طور که نمی‌توان این مفاهیم را به دلخواه خود بر هر ماهیتی حمل کرد و در آن، رعایت صلاحیت و خصوصیت خود موضوع برای پذیرش حمل این مفاهیم لازم است، در مورد دیگر مفاهیم ذهنی و اعتبارات عقلی نیز، وضع به همین منوال است. به عبارت دیگر، در حمل مفاهیم اعتباری، ذهن صلاحیت ماهیات را در پذیرش حمل این مفاهیم در نظر می‌گیرد و بدون صلاحیت خود آن ماهیات (= موضوعات)، مفهومی از این سنخ را بر آن حمل نمی‌کند؛ این صلاحیت نیز ریشه در خود ماهیات دارد که سهروردی از آن به "خصوصیت ماهیت" تعبیر می‌کند. وی در دو جای دیگر نیز همین پاسخ را ارائه می‌کند (ر.ک.: همان، ج ۱، ص ۱۶۳ و ج ۲، ص ۷۲) که به دلیل مشابهت آن با عبارات فوق، از ذکر آن صرف‌نظر می‌شود.

توجه به این نکته در اینجا ضروری است که برای آنکه این پاسخ، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی را دارای ملاک صحیحی گرداند و آن را از گزارف بودن خارج کند، لازم است خصوصیت مزبور، خارجی باشد که در این صورت با مبنای سهروردی در مورد ذهنی بودن مفاهیم فلسفی و عدم تحقق منشأ انتزاع خارجی برای آنها، در تناقض خواهد بود. اما خود وی در هیچ جا از ذهنی یا خارجی بودن این خصوصیت سخنی به میان نیاورده است که این مطلب، به احتمال نشان می‌دهد که وی به طور ناخودآگاه مفاهیم فلسفی را خارجی تلقی کرده است؛ هرچند، هر جا که به این مسئله توجه نشان داده و خودآگاه بحث کرده، مفاهیم فلسفی را ذهنی دانسته است.

۴.۴. اشکالی نقضی بر نظریه "ذهنی محض بودن مفاهیم فلسفی" و پاسخ وی

سهروردی در مواردی نفس، مجردات و واجب بالذات را وجود محض دانسته است. (همان، ج ۱، ص ۳۶، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۷۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷) این مطلب موجب شده است ملاصدرا گاه این مطلب را به عنوان اقراری ناخودآگاه از سهروردی تلقی کند؛ گویی اینکه شیخ در این مورد، در تناقض با آرائش در باب اعتباری بودن وجود و دیگر مفاهیم فلسفی سخن گفته است. (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳) زیرا نفس و مجردات و واجب تعالی همگی موجودات خارجی‌اند و اگر قرار باشد عین وجود تلقی شوند، وجود نیز می‌بایست خارجی باشد. اما خود ملاصدرا در برخی موارد دیگر، این مطلب را دلیلی بر این گرفته است که احتمال دارد مقصود سهروردی از اعتباری بودن وجود و ...،

عینیت خارجی این امور با ماهیات باشد و بدین ترتیب، انتساب نظریه ذهنی محض بودن مفاهیم فلسفی را به سهروردی انکار کرده است. (همان، ص ۴۱۱)

عبارات دالّ بر این مطلب در آثار سهروردی، بیشتر (یا همه) در *تلویحات* آمده است، اما خود او در کتاب *مقاومات*، که وی، آن را در حکم لواحق و تعلیقات و تفصیل *مطالب تلویحات* می‌داند، (سهروردی، ج ۱، ص ۱۲۴) پاسخی به این اشکال می‌دهد که همه تعریضاتی که بر پایه این مطلب به سهروردی می‌شود، فرو می‌ریزد. چه اینکه وی در این عبارت توضیح می‌دهد اینکه گفته شد واجب و دیگر مجردات وجود محض‌اند، منظور از آن، وجود معهود نیست؛ زیرا این وجود اعتباری است؛ بلکه منظور از وجود در این بحث، «الموجود عند نفسه» یا «حی» است. زیرا «حی» این ویژگی را دارد که خودش برای خودش حاضر است، یعنی مُدرک خود است و به خود، علم حضوری دارد. سپس می‌گوید بنابراین نباید از اینکه واجب عین وجود است، این مطلب برداشت شود که «وجود» - به معنی معهودش - امری عینی است، بلکه فرض خارجیت این وجود به تسلسل باطل می‌انجامد:

«ثم اذا عرف ان النفس لا تترکب بل ماهيتها بسيطة ذرّاکه فيجب ان يكون فاعلها مُدرکاً ... و اما أنه [أی: ان الواجب] نفس الوجود فلا يتأتى تصحيحه لانه اعتباری، و مفهوم الحیوة غیر مفهوم الوجود ... فلا بد و أن يكون جوهر المدرک الحیوة ... سؤال: أما قلتُم أنه نفس الوجود البحت. جواب: انما اردنا «الموجود عند نفسه» و هو «الحی» اذ ذلک من خاصية الحی: فإن غیر الحی لا يوجد عنده شيء سواء كان نفسه او غیره و لو لا الحی ما تحقق مفهوم «الوجود نفسه»، اما ان يكون الوجود ماهية عينية. فلا! و لما فهمت ما عين ماهية الوجود و شککت فی انه هل له تحقق عیناً و وجوداً به فیکون له وجود زاید و يتسلسل، و ليس اذا عَلِمَ أن شيئاً واجب الوجود عَلِمَ بنفس هذا انه نفس الوجود». (همان، ج ۱، ص ۱۸۶ و ۱۸۷)

وی اندکی بعد از این عبارت، «الموجود عند نفسه» را به «مدرک» تفسیر می‌کند و توضیح

می‌دهد که نوریتِ مجرده واجب است که «ظهور لِنفسه» یا همان «ادراک لذاته» را اقتضا می‌کند. (همان، ص ۱۸۸)

بدین ترتیب سهروردی، وجود را در این موارد (نفس، مفارقات و واجب) به «الموجود عند نفسه»، یا همان ادراک و علم که ویژگی «حی» است باز می‌گرداند. نکته مهمی که در تکمیل این پاسخ باید در نظر داشت، آن است که وی، همه مجردات (اعم از نفس و عقول و واجب) را دارای هویت نوری می‌داند، و «نور» نزد سهروردی، امری ماهوی است. از این روست که وی، هم در نظام نوری و هم در میان ماهیات، (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۲) اختلاف را به شدت و ضعف یا همان اختلاف تشکیکی می‌داند و مستند تشکیک در انوار را تشکیک در میان جواهر یا ماهیات می‌شمرد. (همان، ج ۲، ص ۱۲۸) در حقیقت باید گفت نظام نوری فلسفه سهروردی، با اصالت ماهیت (و اعتباریت وجود) سامان داده شده است. به همین سبب است که دیده می‌شود وی انوار را یا جوهری می‌داند و یا عرضی (همان، ص ۱۰۷-۱۰۹) و بحث عمده‌ای را در مورد جواهر نوری مطرح می‌کند (برای نمونه ر.ک: همان، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۴۲) و از آنجا که جوهر و عرض، تقسیمی مربوط به ماهیات است، این مطلب تأییدی بر ماهوی بودن «نور» و نظام نوری نزد وی است.

از طرفی ویژگی اصلی و بارز «نور» - همان‌طور که از مفهومش نیز برمی‌آید - خودپیدایی (ر.ک: همان، ص ۱۱۰) و فیاضیت است که به طور ساده‌تر با دو صفت علم و قدرت، بیان می‌شود. به عبارت دیگر، وی از مدرک بودن به نور بودن می‌رسد (همان، ص ۱۱۳) و چون میان علم و نور با قدرت، ملازمت قائل است، به قدرت می‌رسد و چون علم و قدرت دو ویژگی ملازم با حیات‌اند، می‌گوید هر آنچه نور است، مدرک و فیاض و حی نیز هست. (همان، ج ۱، ص ۱۸۸) از این رو نزد سهروردی، علم و حیات نیز همچون نور، هویتی ماهوی دارد و لذا تفسیر وی از وجود بودن نفس و مجردات به «الموجود عند نفسه» (یا همان عالم بودن) در حقیقت، تفسیری کاملاً سازگار با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است. از این رو سائل، پس از این تفسیر سهروردی از عین وجود بودن واجب، نتیجه می‌گیرد که واجب جوهر است (همان، ص ۱۸۷) و هرچند سهروردی در جواب وی، به اعتباریت عنوان جوهر اشاره می‌کند، نفی نمی‌کند که هویت واجب، همان هویتی است که همه جواهر نوری - که امور ماهوی‌اند - در خارج دارند:

«سؤال: الیس اذا کان مفهومه غیر الوجود یقع تحت مقولة الجوهر؟»

جواب: الجوهرية هی کمالیة قوام الماهية و هی اعتباریة ... و هو

[ای الواجب] ظاهر لِنفسه و هو النورية المجردة القدسية و یلزمها

[کالانوار الجوهرية الاخرى] سلب القیام بغیرها [ای یلزم الواجب،

الجوهرية]». (همان، ص ۱۸۸)

همچنین اینکه وی فرق واجب تعالی، نور اقرب و عقول و نفوس را - که جوهرند - به تشکیک می‌داند، (همان، ج ۲، ص ۱۱۷) نشان می‌دهد که وی واجب را جوهری (اکمل از دیگر جواهر) می‌داند. بنابراین، واجب و مفارقات و نفوس، حقیقتی ماهوی دارند و وجود مأخوذ در تعریفشان نیز مفهومی ماهوی (خودپیدایی و نور) دارد.

۵. نتیجه‌گیری

چنان‌که به طور مکرر گذشت، سهروردی همه مفاهیم فلسفی را (تحت تأثیر دیدگاه بهمنیار) به طور کلی ذهنی دانسته است و هیچ حیثیت منشأ انتزاعی (حتی به نحو عینیت با معروض خود) برای آن در خارج قائل نشده است. در واقع وی با پذیرفتن تقسیم اسلاف خود از معقولات (اولی و ثانی)، مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانیه، به همان معنای ذهنی که پیشینیان گفته بودند، درآورده و در این مسیر حتی حمل مفاهیم فلسفی بر ماهیات خارجی را حمل ذهنی دانسته است. از این رو، می‌توان گفت سهروردی، تقریباً در ساختارهای اصلی فکری در این مسئله و در طرح این بحث، کاملاً متأثر از مشائیان به ویژه بهمنیار است.

وی با توجه به جوانب نظریه خویش، تمام توضیحاتش را به گونه‌ای ارائه کرده که با اعتباری بودن معقولات فلسفی سازگار باشد. البته هرچند وی حمل مفاهیم را بر ماهیات و امور خارجی، حملی ذهنی (و به اضافه آن مفاهیم به امور خارجی توسط ذهن) می‌داند اما در ملاک این حمل تعبیر «خصوص» یا «بخصوصها» را بدون هیچ توضیح دیگری به کار می‌گیرد که معلوم نیست این خصوصیت موجود در معروض مفاهیم فلسفی (که ملاک حمل و تطبیق این مفاهیم بر آن معروضات دانسته شده) خصوصیت ذهنی است یا خارجی. البته روشن است که اگر حمل، ذهنی است و با انتساب ذهن صورت می‌گیرد، طبیعتاً این خصوصیت باید ذهنی باشد اما خود سهروردی در این زمینه تصریحی نکرده است و گمان می‌رود که وی تحت تأثیر حق در این مسئله، در اینجا ناخودآگاه به خصوصیت خارجی این معروضات در حمل مفاهیم فلسفی بر آنها اعتراف کرده است؛ زیرا تنها در این فرض (یعنی خارجی بودن خصوصیت مزبور) است که می‌توان به نحو صحیحی به ملاک‌داری حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی معتقد بود. البته همان‌طور که روشن است خارجی بودن این خصوصیت با دیدگاه سهروردی در زمینه مفاهیم فلسفی در تهافت است و شاید سبب (ناخودآگاه) مسکوت ماندن خارجی یا ذهنی بودن آن در

کلام وی، همین تهاافت بوده است. بدین ترتیب باید گفت نزد سهروردی، اتصاف و عروض مفاهیم فلسفی، همچون مفاهیم منطقی، هر دو ذهنی است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. — ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۳. — ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات سهروردی*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱ و ۲.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبة المصطفوی، چاپ دوم، ج ۱.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین و مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، صدرا، قم، چاپ دوم، ج ۲.
۸. الفارابی، ابونصر، ۱۴۱۳، *الکمال فی الفلسفیة*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل، الطبع الاولی.
۹. — بی‌تا، *کتاب الحروف*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
۱۰. فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱۱. اللوکر، ابی‌العباس فضل بن محمد، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمان الصدق*، تهران، مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چاپ سوم، ج ۵.
۱۴. — ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، قم، حکمت، چاپ اول، ج ۳.

