

تفاوت نقد سهروردی و سید عبدالاعلی سبزواری بر اصالت وجود صدرایی

مهدی افچنگی^۱

یاسر سالاری^۲

چکیده

نظریه اصالت وجود که عمود مرکزی حکمت متعالیه به شمار می‌رود، تحولی شگرف در فلسفه اسلامی ایجاد کرد و به سرعت به عنوان نظریه غالب در اندیشه حکما پذیرفته شد. در مقابل اندیشمندانی نیز اصالت وجود را برنتابیدند و در به چالش کشیدن آن کوشیدند. سهروردی و سید عبدالاعلی سبزواری از جمله منتقدان اصالت وجود و قائلان به اصالت ماهیت به شمار می‌آیند، که مبنا و روشی کاملاً متفاوت را برگزیده‌اند. سهروردی اگرچه از نظر زمانی قبل از ملاصدرا و نظریه اصالت وجود است، اما ادله متعددی که در اثبات مفهوم اعتباری بودن وجود آورده، او را در عداد منتقدان اصالت وجود قرار داده است. سید عبدالاعلی سبزواری هم با تحلیل و نقد قواعد و اصولی که در قول به اصالت وجود منشئیت دارند، مثل «استحاله جعل تألیفی بین ذات و ذاتیات» و «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود» و همچنین انکار اصل سنخیت و اشتراک معنوی، صریحاً اصالت ماهیت را بر می‌گزیند. در واقع رویکرد سهروردی در قول به اصالت ماهیت رویکردی کاملاً مفهومی است، در حالی که رویکرد سید سبزواری در پذیرفتن اصالت ماهیت، نقد و تحلیل مبانی اصالت وجود است. مقاله حاضر بر آن است تا با تبیین رویکرد متفاوت سهروردی و سید سبزواری در نقد اصالت وجود، میزان صحت و کارآمدی ادله آنها را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، اصالت ماهیت، سنخیت، اشتراک، جعل.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان.

۱. مقدمه

مسئله اصالت وجود یا ماهیت قبل از ملاصدرا به صورتی که در آثار و تألیفات او دیده می‌شود، مطرح نبوده است. به عبارت دیگر، بانی حکمت متعالیه اولین کسی است که از اصالت وجود در مقابل ماهیت به صورت مشخص و در ضمن برهان و استدلال بحث می‌کند. مطهری معتقد است اولین کسی که پیش از ملاصدرا این مسئله را طرح کرده و به آن پرداخته، میرداماد است. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۶۰) اگرچه موضع حکما و اندیشمندان پس از ملاصدرا در قبال اصالت وجود معمولاً مشخص و معلوم است، اما انتساب حکمای سابق به اصالت وجود یا ماهیت به جهت برخی عباراتی است که در آثار آنها موافق یا مخالف اصالت وجود یا ماهیت یافت می‌شود، و البته به جهت وجود اختلاف در کلام آنها بین علما نیز در انتساب آنها به اصالت ماهیت یا وجود، اختلاف رخ داده است. مثلاً محمدحسین طباطبایی و ملاصدرا مشائیان را قائل به اصالت وجود می‌دانند (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۵) در حالی که حائری مازندرانی خلاف آن را معتقد است. (ر.ک.: حائری مازندرانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۳)

به هر حال، بر حسب معروف، مشائیان منسوب به اصالت وجود (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۵) و اشراقیان و میرداماد - با اینکه گرایش‌های مشائی داشته - از قائلان به اصالت ماهیت شمرده شده‌اند. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹)

بدین ترتیب، سهروردی از قائلان به اصالت ماهیت و منکران اصالت وجود شناخته می‌شود. اهم جهت آن هم ادله‌ای است که وی در اعتباری بودن وجود ذکر می‌کند و واضح است که اعتباری بودن با اصالت سازگار نیست.

در آثار سهروردی عباراتی نیز یافت می‌شود که موهم اصالت وجود است (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۱، ۲۳۴، ج ۱، ص ۳۸، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۹۱) اما چنان که گفتیم چون وی بر اعتباری بودن وجود برهان و استدلال ذکر می‌کند، از جمله منتقدین و منکرین اصالت وجود به شمار می‌آید؛ براهین و شبهاتی که به جهت دقت و سنگینی، ملاصدرا پاسخ به آنها را نتیجه توفیق و افاضه الهی می‌داند و آنها را از قوی‌ترین استدلال‌ها در قول به اعتباری بودن وجود می‌خواند. (ر.ک.: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰)

در حقیقت در میان تمام منکران و منتقدان اصالت وجود، رویکرد و ادله سهروردی در نفی اصالت وجود منحصر به فرد است. به عبارت دیگر، شاید بتوان گفت رویکرد و براهین انکار اصالت وجود در دو مبنای متفاوت قابل طرح، سنجش و ارزیابی است: یکی روش و رویکرد

سهروردی و دیگری مبنایی که غالب منتقدان اصالت وجود، نظیر ملارجبعلی تبریزی^۱ و قاضی سعید قمی^۲ پس از ملاصدرا در پیش گرفتند و ادله آن متکی بر معارف قرآن و سنت است. سید سبزواری^۳ از جمله کسانی است که بر مبنای دوم به انکار اصالت وجود و پذیرش اصالت ماهیت می‌پردازد. اما اینکه ادله هر یک از این دو مینا و رویکرد متفاوت تا چه اندازه توانسته است نظریه اصالت وجود را به چالش بکشاند و کدام یک از این دو کارآیی بیشتری در این مقصود دارند و نیز اینکه پاسخ حکمت متعالیه به آنها چیست و تا چه اندازه در این امر توفیق داشته مسائلی است که سطور آتی آنها را روشن تر خواهد کرد.

۲. ادله سهروردی و پاسخ‌های ملاصدرا

سهروردی به مناسبت بحث از اعتبارات عقلی در آثار مختلف خود ادله متعددی در اثبات اعتباری بودن وجود می‌آورد. وی در این ادله درصدد اثبات آن است که وجود نمی‌تواند در خارج اصیل باشد، بلکه تنها اعتباری عقلی است و البته در این امر، وحدت، کثرت، شیئیت و نظیر اینها نیز با او همراه هستند. البته ملاصدرا نیز - که گویی برای او پاسخ به براهین و انتقادهای سهروردی جهت محکم کردن پایه‌های اصالت وجود از اهمیت خاصی برخوردار بوده است - در آثار متعدد خود به دفع و حل این ادله پرداخته است: از این رو طرح اشکال‌های سهروردی بر اصالت وجود، به عنوان منتقد، و پاسخ‌های ملاصدرا، از موضع مدافع، بیشتر و بهتر می‌تواند به

۱. ملا رجبعلی تبریزی از منتقدان اصالت وجود به شمار می‌رود. قائل به اشتراک لفظی است و سنخیت بین واجب و ممکن را هم قبول ندارد. علاوه بر اینها وجود ذهنی را نیز انکار می‌کند. در نتیجه وی از جمله حکمایی است که قائل به الاهیات سلبی و تنزیهی است. از آثار او می‌توان به *اصول اصفیه* یا *الأصل الاصلی*، رساله در *اثبات واجب*، *انوار جلیه* در شرح حدیث کمیل بن زیاد و چند کتاب دیگر اشاره کرد. (ر.ک.: ملا رجبعلی تبریزی، ۱۳۸۶، مقدمه، ص ۱-۲۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، مقدمه، ص ۷۶)

۲. قاضی سعید قمی نیز مانند ملا رجبعلی تبریزی که استاد اوست قائل به اصالت ماهیت است و به جهت انکار سنخیت بین واجب و ممکن، قول به اشتراک لفظی صفات مشترک میان خدا و خلق، در ردیف منتقدان اصالت وجود قرار دارد. وی صریحاً اصالت را از ماهیت می‌داند و در مقام توصیف صفات خداوند حکیم کاملاً تنزیهی است. او عقاید خود را در ضمن کتاب‌هایی مثل *کلید بهشت*، *شرح توحید صدوق*، *اسرار الصنایع*، *الربعینیات*، *شرح حدیث الغمامه* و چند کتاب دیگر آورده است. (قمی، ۱۳۶۲، مقدمه، ص ۱۰۳۸)

۳. سید عبدالاعلی سبزواری از فقها، فلاسفه و مفسران بزرگ معاصر و صاحب آثاری از قبیل تفسیر مواهب الرحمن در سی جلد، *مهدب الاحکام در فقه* (سی جلد)، *تهذیب الاصول*، *افاضة الباری فی نقص ما کتبه الحکیم السبزواری و لباب المعارف* است. وی حکیمی تنزیهی است که اصالت ماهیت در مقابل وجود را برگزیده است. ضمناً به جهت پرهیز از تکرار نام کامل ایشان و نیز عدم خلط با حاج ملاهادی سبزواری که نزد ارباب معرفت به حاجی سبزواری و محقق سبزواری معروف است، از ایشان با عنوان سید سبزواری یاد می‌کنیم.

فهم نگاه سهروردی به اصالت وجود و نقد آن کمک کند.

اشکال اول

سهروردی می‌گوید اگر وجود اصیل باشد (یا به تعبیر ایشان در خارج حاصل باشد) باید موجود باشد و چون موجود یعنی «ما له الوجود» پس «الوجود موجود» به این معناست که وجود، وجود دارد. حال نقل کلام می‌کنیم به وجود دوم (محمول) که اگر آن هم حقیقی و اصیل باشد باید موجود باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه دارد، پس باید وجود را اعتباری دانست. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲)

و ی بر همین مبنا، یعنی این قاعده عقلی که «هر چیز که از فرض حصول آن تسلسل لازم آید اعتباری است» (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۸) مفاهیمی چون وحدت، کثرت و شیئیت را هم اعتباری می‌داند.

پاسخ اشکال اول

قضیه «الوجود موجود» با دیگر هلیات بسیطه متفاوت است. در دیگر هلیات بسیطه محمول «وجود» چیزی غیر از موضوع است و لذا حمل بر موضوع واسطه در عروض می‌خواهد، اما در قضیه «الوجود موجود» موجودیت وجود به خود اوست نه به محمولی جدای از او و دوئیتی بین آنها برقرار نیست.

ملاصدرا اشاره می‌کند که این پاسخ توهمی را به وجود می‌آورد که پس آیا هر وجودی به دلیل آنکه فی‌نفسه موجود است، واجب است؟ پاسخ آن است که «وجود به خودی خود موجود است» منافاتی با ممکن‌الوجود بودن آن ندارد. تفاوت تنها در این است که ضرورت وجودی واجب‌الوجود بالذات و ازلی است، و در مورد ممکن‌الوجود، وجود ضرورت بالغیر دارد. پس وجود در همه موجودات عین موجودیت آنهاست. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۰)

اشکال دوم

موجود دو معنا دارد: اگر بر خود وجود حمل شود مقصود این است که آن وجود به معنی موجودیت است، و اگر بر ماهیت حمل شود مراد این است که آن شیء دارای وصف وجود است. در این صورت حمل وجود بر اشیاء مختلف به یک معنی نیست، در حالی که وجود معنای مشترک میان همه موجودات است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲)

پاسخ اشکال دوم

موجود در همه استعمالات به یک معنی است و تفاوت در مصادیق وجود است، نه در مفهوم وجود. بنابراین، اختلاف در مصادیق، تغییری در مفهوم وجود ایجاد نمی‌کند. چنان‌که کلمه «سفید» هم بر گچ و هم بر سفیدی صدق می‌کند؛ با این تفاوت که سفیدی به خودی خود سفید است و گچ به واسطه سفیدی، سفید است. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۱، طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۷)

اشکال سوم

اگر وجود صفتی در ماهیات و امری خارجی باشد، ماهیت، موصوف و محل برای آن خواهد بود. در این صورت، محلی که صفتی را قبول می‌کند لازم است قبل از وصف موجود باشد. پس ماهیت قبل از وجود موجود خواهد بود، یعنی وجود ماهیت قبل از وجود آن خواهد بود و لازمه این امر تقدم شیء علی نفسه است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶، ج ۱، ص ۲۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۸۴)

پاسخ اشکال سوم

وجود حقیقتی خارجی در اعیان است و به معنای آن نیست که ماهیت قابل و محل آن باشد، بلکه رابطه آنها یک رابطه اتحادی است و این ذهن انسان است که ماهیت را متصف به وجود می‌کند؛ نه آنکه در خارج، ماهیت امری غیر از وجود باشد و متصف به صفت وجود شود. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۲)

اشکال چهارم

اگر وجود در خارج موجود باشد یا قبل از ماهیت موجود است که امری مستقل خواهد بود و صفت برای ماهیت نخواهد شد؛ یا پس از ماهیت موجود است که در این صورت ماهیت قبل از وجود موجود می‌شود و نیازمند وجود دیگری خواهد بود و تسلسل پیش می‌آید؛ و یا همراه هم به وجود می‌آیند نه به واسطه وجود، که در این صورت ماهیت نیازمند وجودی خواهد شد که آن را تحقق بخشد و باز تسلسل پیش می‌آید. پس وجود نمی‌تواند امری خارجی باشد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۳)

پاسخ اشکال چهارم

چگونگی اتصاف ماهیت به وجود و اتحاد آنها با هم به این صورت است که در خارج فقط

یک شیء موجود است و آن وجود می‌باشد، اما در تحلیل عقلی، آن شیء خارجی به دلیل نقص و کمالاتی که دارد به وجود و ماهیت تجزیه می‌شود. بنابراین، وجود و ماهیت دو چیز نیستند که یکی مستقل از دیگری موجود شود و مقایسه گردد که آیا همراه هم می‌باشند یا یکی متقدم بر دیگری است، بلکه هر دو در خارج یک حقیقت‌اند. پس تمایز و دوئیت وجود و ماهیت تنها در ذهن است و در خارج و عالم اعیان اتحاد مصداقی دارند که وجود، اولاً و بالذات، و ماهیت، ثانیاً و بالعرض، موجود است. (همان)

اشکال پنجم

هنگامی که وجود را تصور می‌کنیم در تحقق و وجود آن تردید می‌کنیم، پس وجود امری زائد بر وجود است. وجود وجود هم همین مسئله را دارد که بعد از تصور آن، در تحقق و وجود آن تردید می‌کنیم. پس اگر وجود امری خارجی باشد گرفتار تسلسل خواهیم شد. بنابراین، وجود امری اختیاری است و در خارج موجود نیست. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵، ج ۱، ص ۲۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴)

پاسخ اشکال پنجم

بر مبنای اصالت وجود، آنچه در عالم خارج مصداق واقعیت اصیل است، حقیقت وجود است که به ذهن در نمی‌آید. آنچه به ذهن در می‌آید، مفهوم عام وجود است. پس در اصل حقیقت وجود که متن واقعیت بیرونی است، تردیدی در مقام تصور و عالم ذهن رخ نمی‌دهد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۴)

اشکال ششم

اگر وجود در عالم خارج موجود باشد، جوهر نیست بلکه کیف است، زیرا تعریف کیف بر آن صادق است. و اگر وجود کیف باشد، ماهیتی که موضوع آن است لازم است قبل از آن موجود باشد که مستلزم تسلسل است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۵)

پاسخ اشکال ششم

وجود نه جوهر است نه عرض، زیرا این مفاهیم و عناوین از تقسیمات ماهیت است و حقیقت وجود اصلاً ماهیت نیست و جنس و فصل ندارد تا این عناوین بر آن صادق باشد، بلکه حقیقتی خارجی است. همه اعراض نیازمند موضوع‌اند ولی وجود نیازمند موضوع نیست، بلکه

خودش در خارج موجود است و عبارت از وجود ماهیت است نه آنکه وجودی باشد که عارضی بر ماهیت باشد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۳۴۲، ص ۲۵)

اشکال هفتم

اگر وجود حقیقتی خارجی و امری غیر از ماهیت باشد، با ماهیت نسبتی خواهد داشت، نسبت میان ماهیت و وجود هم موجودی از موجودات است، بنابراین نسبتی با ماهیت و نسبتی با وجود خواهد داشت، و این نسبت‌ها نسبتی با طرفین خود، در نتیجه تسلسل لازم می‌آید. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱)

پاسخ اشکال هفتم

از آنجا که وجود و ماهیت دو چیز مستقل و خارجی نیستند، بلکه در خارج فقط یک شیء است و عقل است که آن را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند، پس نسبتی که میان ماهیت و وجود برقرار است فقط یک اعتبار عقلی است؛ یعنی عقل است که میان وجود و ماهیت نسبت برقرار می‌کند. اگر عقل نسبتی میان آنها در نظر نگیرد، نسبتی نخواهد بود و تسلسلی به وجود نخواهد آمد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۳۶)

بررسی اجمالی

آنچه مسلم است این است که ادله‌ای که سهروردی در اعتباریت وجود آورده، برای به کرسی نشاندن اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود نیست. بلکه باید گفت که اساساً این مسئله برای او مطرح نبوده است. زیرا وقتی به متن استدلال‌های سهروردی نگاه می‌کنیم روشن است که رویکرد و مبنای او رویکردی مفهومی است. به عبارتی اگرچه نتیجه ادله سهروردی انکار عینیت و اصالت وجود است – چنان‌که ملاحظه در بخش پاسخ به شبهات اصالت وجود به آنها پاسخ می‌دهد – اما وی از طریق استدلال به اعتباری بودن مفهوم وجود و تشابه آن با مفاهیمی چون وحدت، امکان و شیئیت مطلقه به این مقصود می‌رسد. حتی اصول و قواعدی هم که با آنها به استدلال می‌پردازد بیان‌کننده این مسئله است. مثلاً وی در *التلویحات* پس از اقامه ادله مختلف می‌گوید: «هر چیزی که انواع آن به طور تسلسلی و مترادف تکرار پذیرد یک امر اعتباری است». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶) و از طریق این قاعده وجود، وحدت، شیئیت، امکان، وجوب و امثال اینها را اعتباری می‌داند؛ و یا در *المقاومات* به صورت دیگری اعتباری بودن وجود را استنباط می‌کند: «وجود بر امور مختلف حمل می‌گردد و چیزی که بر امور مختلف قابل حمل

باشد، عین هیچ یک از آن امور نیست. پس وجود وصفی اعتباری است که زائد بر امور می‌باشد». (همان، ص ۱۶۸)

بدین ترتیب سهروردی در پی آن است تا با تمایز قائل شدن میان مفاهیم اعتباری و مفاهیم ماهوی، با ارائه ملاک اعتباری بودن مفهوم به عنوان چیزی که تحققش در خارج مستلزم تسلسل است، بر اعتباری بودن وجود استدلال کند. (ر.ک.: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۵) و از این جهت می‌توان گفت وی تنها کسی است که با این مبنا انکار عینیت و اصالت وجود را مد نظر قرار داده است.

نکته دیگری که در برهان آوری سهروردی جلب نظر می‌کند این است که تأکید بر چگونگی استعمال لفظ و حمل وجود بر امور باعث شده تا نتیجه این ادله عدم توجه و تمایز میان مفهوم و مصداق باشد، که البته ناخواسته منجر به اعتراف به چیزی می‌شود که عین سخن قائلان به اصالت وجود است. مثلاً آنجا که می‌گوید: «موجود دو معنا دارد، اگر بر خود وجود حمل شود مقصود این است که وجود عین موجودیت است و اگر به ماهیات حمل شود مراد این است که آن شیء دارای وصف وجود است، پس حمل وجود بر اشیاء مختلف به یک معنی نیست، در حالی که وجود معنای مشترک میان تمام موجودات است». (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷؛ شیرازی، ۱۳۴۲، ص ۲۰) در واقع تصدیق به این است که مفهوم وجود میان امور مختلف مشترک معنوی است و این از جمله اصول ثابت نزد قائلان به اصالت وجود است. و چنان که ملاصدرا می‌گوید ریشه اشتباه سهروردی خلط بین مفهوم و مصداق است. آنچه تفاوت دارد مصادیق وجود است و اختلاف در مصادیق، اختلاف در مفهوم را نتیجه نمی‌دهد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۷)

به علاوه، اگرچه اهتمام به تمایز و تبیین و تفکیک مفاهیم اعتباری از مفاهیم ماهوی از ابتکارات سهروردی است، (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۵) اما یکی دیگر از نکاتی که در برهین وی دیده می‌شود، عدم تمایز میان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی است،^۱ هرچند

۱. معقولات یعنی معانی کلی‌ای که در عقل انسان است، در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می‌شوند: معقولات اولی، معقولات ثانیه. معقولات اولی یا اولیه، معانی‌ای هستند که صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند، منتهی به وصف کلیت؛ و به عبارت دیگر ماهیت اشیاء هستند در ذهن. معقولات ثانیه برخلاف معقولات اولی صورت انعکاس اعیان در ذهن نیستند. یعنی از صورت اشیائی که در خارج است در ذهن منعکس نشده‌اند. این دسته از معقولات خود دو قسم‌اند: معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی. معقولات ثانیه منطقی اساساً ذهنی محض هستند، یعنی مصداق‌هایشان فقط در ظرف ذهن است. معانی‌ای مثل کلیت، جزئیت، موضوع، محمول و امثال اینها. معقولات ثانیه فلسفی ظرف صدقشان در خارج است. (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۶۸)

تمایز بین این دو به آن صورت در آن زمان مطرح نبوده است؛ نکته‌ای که در استدلال ذیل به خوبی واضح است: «صفات تقسیم می‌شوند به صفاتی که وجودی هم در ذهن و هم در عین دارند مثل سفیدی، و صفاتی که ماهیات به آنها متصف می‌شوند، اما وجودی جز در ذهن ندارند، بلکه وجود عینی آنها عین وجودشان در ذهن است. مثل نوعیت که محمول بر انسان است و جزئیت که محمول بر زید است. پس از قول "زید جزئی در اعیان است" نتیجه نمی‌شود که جزئیت صورتی در عالم عین دارد که قائم به زید است. و نیز شیئیت، امکان، وجوب، وحدت، وجود و امثال اینها این‌گونه‌اند. پس همچنان که لازم نمی‌آید جزئیت صورت و ماهیتی زائد بر شیء در اعیان باشد، از اینکه شیء ممکن یا موجود باشد لازم نمی‌آید که امکان و وجود در اعیان باشند، پس هیچ‌یک از اینها در خارج ذهن تحقق ندارند». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۱)

به هر حال مبنای سهروردی در قول به اعتباری بودن وجود، هم به جهت منشأ آن، به این معنی که با برخی از عبارات خود وی که صریحاً دال بر اصالت وجود است تعارض دارد؛ و هم به جهت ایراداتی که بر آن وارد است، کارآمدی لازم را برای نقد اصالت وجود ندارد، تا آنجا که برخی از علما معتقدند اصولی که سهروردی به آنها معتقد است کاملاً با اصالت وجود سازگار است. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۱)

۳. سبزواری و اصالت وجود

موضع انکار اصالت وجود که نزد سهروردی از طریق توجه به مفهوم موجود، استعمال لفظ و حمل وجود بر امور مختلف، به قول به اعتباریت وجود انجامید، نزد سبزواری به گونه‌ای دیگر و بر مبنایی متفاوت شکل گرفته است. سبزواری به خلاف غالب حکما معتقد است اصل سنخیت بین علت و معلول در واجب و ممکن منتفی است و این دو به هیچ عنوان سنخیتی با هم ندارند. زیرا بین فقیر محض و ممکن بالذات با غنی مطلق و واجب بالذات هیچ‌گونه مسانختی نیست. (ر.ک.: سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۳)

از آنجا که نظریه اصالت وجود نزد حکمای متعالیه در نتیجه تسلیم به اصل سنخیت بین علت و معلول، اشتراک معنوی و تشکیک وجود است، لذا نفی و طرد این اصول و قواعد انکار اصالت وجود را در پی دارد. به علاوه، همچنان که تمام فلاسفه معترف‌اند عقل انسان قادر به شناخت کُنه ذات خداوند نیست؛ بنابراین، چگونه می‌تواند با قاطعیت حکم به سنخیت او با ممکنات کند. (همان، ج ۱۳، ص ۴۳) در کنار این ادله نقلی، یعنی قرآن و سنت، هم صراحت بر نفی

سنخیت بین خالق و خلق دارد.^۱ بنابراین، آنچه فلاسفه در باب اصل سنخیت بیان کرده‌اند در علل طبیعی جاری است و قیاس خالق به آنها صریحاً باطل است، زیرا ذات مقدس الاهی و فعلش موضوعاً و تخصصاً از قاعده سنخیت خارج است». (همان)

مراد سبزواری این است که وصف خداوند متعال به خالق حاوی این نکته است که او خالق سنخیت بین ممکنات است، پس چگونه خود تحت آن قرار گیرد؟ به عبارت دیگر، خداوند اصل سنخیت را برای انتظام علل و معالیل امکانی در نظام ممکنات ایجاد کرده است، پس اصل سنخیت فعل خداوند در هستی است و معقول نیست که خداوند تحت فعل خود قرار گیرد. پس می‌توان گفت که از نظر سبزواری تأثیر دو گونه است: یکی علیتی که میان ممکنات و مخلوقات برقرار است و ضرورتاً تابع اصل سنخیت است. آن گونه که انسان، انسان می‌زاید و حیوان، حیوان، و یا گندم از گندم برآید، جو ز جو. و دیگری علیت در مورد خداوند متعال است که از آن به خالقیت تعبیر می‌شود و خارج از قاعده سنخیت است. به بیان روشن‌تر، رابطه خدا و مخلوقات رابطه خالقیت و مخلوقیت است، نه رابطه علیت و معلولیت معروف که بین اسباب و مسببات امکانی برقرار است.

اولین نتیجه و لازمه طرد و نفی سنخیت بین واجب و ممکن قول به اشتراک لفظی وجود است، چراکه با قول به پذیرش سنخیت، حقیقت وجود در واجب و ممکن یکی خواهد بود. حاجی سبزواری در شرح منظومه قول به اشتراک لفظی را از طرف برخی از متکلمین نتیجه نپذیرفتن اصل سنخیت می‌داند و می‌گوید: «چون اینها این اصل مسلم را نپذیرفته‌اند، اشتراک معنوی وجود را نفی کرده‌اند، در حالی که این حرف درست نیست چون منجر به تعطیل می‌شود؛ یا تعطیل عقل اگر بگوییم نمی‌فهمیم، و یا تعطیل هستی از مبدأ اگر بگوییم اشتراک لفظی است؛ چراکه اگر معنی وجود در واجب و ممکن متفاوت باشد، مقابل آن است و مقابل وجود عدم است».

سید سبزواری معتقد است اطلاق کلمه «واحد» بر خداوند، واحد از جمیع جهات است، پس نباید خداوند در هیچ چیزی و به هیچ جهتی از جهات در چیزی با غیر خود مشترک باشد. حتی اشتراک در مفهوم وجود نیز معنا ندارد. بنابراین، هر چه بر خداوند اطلاق می‌شود، هیچ کس داخل در آن نیست و هیچ کس در آن چیز شبیه او نیست. (ر.ک.: سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۰۸) به نظر

۱. تمام آیاتی که در قرآن کریم بر خداوند متعال اطلاق «رب» و «خالق» می‌کنند، بر تباین خدا و خلق دلالت دارند. مثل «الحمد لله رب العالمین»، «هو الله خالق کل شیء». همچنین در سنت هم احادیث فراوانی هست که بر این مقصد دلالت دارد، مثلاً «الذی بان من الخلق فلا شیء کمثله»، و «و لا له مثل فیعرف بمثله».

می‌رسد از این کلام نمی‌توان به راحتی گذشت. زیرا، اگر ما بر خداوند اطلاق وحدت می‌کنیم و او را واحد به وحدتِ حقه حقیقیه می‌دانیم، لازمه واحد بودن به این معنی این است که خداوند هیچ جهت اشتراکی به هیچ وجهی با هیچ چیزی نداشته باشد. با وجود این، اگر وجود و صفات تابع آن بین خداوند و ممکنات مشترک باشد، آیا این خلف نیست؟ خصوصاً با نظر به مساوت وحدت با وجود بر مبنای حکمت متعالیه و اینکه وحدت حقیقیه تنها از آن خداوند است.

کلام ائمه نیز به اشتراک لفظی و سایر صفات مشترک بین خدا و خلق اشاره دارد. مثلاً در توحید صدوق از امام رضا (ع) خبری طویل در بیان صفات خدا نقل شده است که ایشان هنگام بیان معنی سمع و بصر و قدرت فرمودند: «فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى» که دلالت این کلام بر اشتراک لفظی صریح است و جایی برای تأویل باقی نمی‌گذارد. (ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۱۱۴)

واضح است که انکار سنخیت بین واجب و ممکن، اشتراک لفظی صفات مشترک بین خدا و خلق را نتیجه می‌دهد. پس از نظر سید سبزواری همچنان که سنخیت میان علل و معلول امکانی برقرار است، وجود نیز در تمام موجودات امکانی، مشترک معنوی است. بر همین اساس، تشکیک هم تنها میان ممکنات برقرار است و خداوند واجب‌الوجود از مقوله تشکیک خارج است؛ چون مقتضای تشکیک آن است که حقیقت وجود یکی باشد و مراتب آن متفاوت، حال آنکه گفتیم خداوند با مخلوقات تباین ذاتی دارد.

به این ترتیب آنچه در حکمت متعالیه از جمله مبانی اصالت وجود به شمار می‌رود، از نظر سبزواری مخدوش و ناپذیرفتنی است، در نتیجه اصالت وجود هم که نتیجه این اصول و مبانی است صحیح نیست. وی می‌گوید، علاوه بر آنچه در باب اصل سنخیت و اشتراک معنوی گذشت، منشأ قول به اصالت وجود را در دو اصل باید جست‌وجو کرد.

اصل اول: بین فلاسفه شایع است که ذاتی غیر قابل تغییر و تبدیل است و این از قواعد مسلم بین آنهاست. کلامشان هم شامل هر دو قسم ذاتی می‌شود؛ یعنی آنچه داخل در ذات است مثل جنس و فصل (ذاتی باب ایساغوجی) و آنچه خارج از ذات است و لازم ذات، مثل زوجیت برای چهار (ذاتی باب برهان). در کلمات ابن سینا هم زیاد تکرار شده است که خداوند زردآلو را زردآلو نکرد، بلکه ایجاد کرد. و اصل این قاعده برمی‌گردد به این اصل که جعل تألیفی بین ذات و ذاتیات و لوازم آن ممکن نیست و با آوردن استدلال، شواهد و مؤیدات بحث را در آن طولانی کرده‌اند. (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۰۹) از جمله فلاسفه چنین استدلال کرده‌اند: ثبوت شیء برای نفسش ضروری و سلبش ممتنع است. پس در این حال جعل تألیفی موضوعیتی ندارد، زیرا مناط

جعل امکان است نه ضرورت، خواه ضرورت وجود باشد یا ضرورت عدم. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۷؛ زنوزی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۱)

اشکال مخدوش است به اینکه محل قاعده «ثبوت شیء برای نفسش ضروری و سلبش ممتنع است» بعد از جعل و تحقق است، اما قبل از جعل و تحقق چیزی جز عدم محض نیست و ثبوت و عدم نسبت به شیء مساوی است و مشهود است که شیء از جهت ذاتش «لیس» و از جهت علتش «ایس» است. پس جایی برای این قاعده نیست، هرچند فلاسفه سخن را در آن به اطناب رسانده‌اند. (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۰۹)

وی پس از مناقشه در استدلال حکما می‌گوید: «این مسئله جداً مشکل است و فلاسفه در مواضع متعدد مانند اصالت وجود در تحقق و جعل، و ربط حادث به قدیم از آن بحث کرده‌اند؛ و مفری از آن نیست مگر به آنچه از ائمه دین در مورد قدرت ازلیه الهی که به تذویت ذوات و خروج آنها از عدم به وجود تعلق گرفته است، ظاهر شود». (همان، ص ۱۷۵) در موضعی دیگر پس از بیان قاعده و توضیح آن می‌گوید: «حق این است که گفته شود؛ اگر هم قاعده فی الجمله صحیح باشد، نسبت به جعل و قدرت امکانی است. آن هم به این جهت که مورد فهم و ادراک بشری است. اما اینکه نسبت به قدرت ازلی صحیح باشد، نهایت درک عقول بشری همانا نفی عجز از خداوند متعال است، چنان که در حدیث آمده است پس خداوند قادر است، یعنی اینکه هیچ چیز او را عاجز نمی‌کند». (همان)

اگرچه این بیان سبزواری مبین نظر وی در الاهیات سلبی و تنزیه خداوند است، اما استفاده آن در بحث حاضر این است که، محال بودن جعل تألیفی نسبت به قدرت امکانی است، و چه بسا نسبت به قدرت خداوند ممکن باشد. بنابراین، قیاس آنچه ما درک می‌کنیم، نیست مگر تحدید قدرت خداوند به آنچه ما درک می‌کنیم و این منافی عمومیت قدرت خداوند از هر جهت است.

به نظر سبزواری «احادیث معصوم (ع) نیز چنین مضمونی را در خود داراست، مثلاً «هو الذی اَیْنُ الأَیْنِ وَ کَیْفَ الكَیْفِ»، «إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی مَجْسَمُ الاجْسَامِ وَ مَوْجِدُهُا» و نیز در برخی از کلمات فلاسفه مقدم یونان هست که مبدأ و قیوم مطلق «مذوّت ذوات» و جاعل آنهاست و قدرت کامل ازلی به آنها تعلق می‌گیرد». (ر.ک.: سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۰)

ممکن است اعتراض شود که محال بودن جعل تألیفی ثابت است و قدرت خداوند هم به محال تعلق نمی‌گیرد. پس باید آنچه را از احادیث در این مضامین آمده است تأویل کرد. جواب این است که اگر استحالته از بدیهیات اولیه باشد چاره‌ای جز تأویل نیست، آن گونه که در حدیث، قرار دادن دنیا در تخم مرغ وارد شده است. اما اگر از نظریات است، قابل بحث و جدال است و

قدرت خداوند فوق تمام آنهاست. (همان) پس محال بودن جعل تألیفی نسبت به ممکن و قوای ممکنات است، نه نسبت به قدرت قهاریه خداوند که فوق تمام قدرت‌هاست. بنابراین، جایی برای جدال نیست. (همان، ج ۵، ص ۲۶۹)

اصل دوم: که منشأ و مبنای اصالت وجود است، قاعده معروف «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود» است.^۱ تمام فلاسفه اتفاق نظر دارند که ما سوی الله مرکب از ماهیت و وجود است، بدون تفاوت میان مجردات و مادیات با تمام مراتبی که در آنها هست. حاجی سبزواری در ابتدای بحث اصالت وجود می‌گوید: «بدان که هر ممکنی زوجی ترکیبی است از وجود و ماهیت و مراد از ماهیت آن است که به کلی طبیعی معروف است و در جواب ما هو می‌آید». (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸۱) محمدحسین طباطبایی هم می‌گوید: «موضوع امکان ماهیت است، چون شیء متصف به عدم ضرورت وجود و عدم نمی‌شود مگر اینکه ذاتش خالی از وجود و عدم باشد و این چیزی جز ماهیت من حیث هی نیست. پس هر ممکنی دارای ماهیت است، و از این بیان معنای قول «هر ممکنی زوجی ترکیبی است، ماهیتی دارد و وجودی، روشن می‌شود». (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۵۷)

سبزواری ضمن توضیح مفاد این قاعده و اینکه از سرچشمه‌های اصالت وجود است و نزد فلاسفه از قواعد مسلم به شمار می‌آید، می‌گوید: «اما آنچه از سنت مقدس ظاهر است اصالت ماهیت است، چه در تحقق و چه در جعل. به این معنی که خداوند متعال مذوت ذات است و مُفیض وجود به آنها، نه به معنی تشریک بلکه به معنی ترتب دقتی عقلی و به برخی از اکابر اهل دقت و تحقیق منسوب است که رساله‌ای مستقل در آن وضع کرده‌اند».^۲ (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۴۶) در جای دیگر این نظر را به اساتیدش منسوب می‌کند و می‌گوید: «ذات (ماهیت) به جعل مرکب جعل شده است. یعنی ذات موجود شده و جواهر متجوهر. پس اشیاء به تمام آن ذات و صفاتی که دارند متعلق جعل واقع شده‌اند. از قول خداوند «ان الله علی کل شیء قدير» و آیات دیگر هم استفاده می‌شود که تمام اشیاء به تمام ذات و صفاتشان مجعول خداوند هستند». (همان، ج ۵، ص ۲۶۹)

همچنین فطرت مستقیم دال بر اصالت ماهیت است. فطرت سلیم معترف است که اشیای

۱. واضع این قاعده ابن‌سیناست، اگرچه خود او به آن تصریح نکرده است. اما تفکیکی که او در آثارش بین وجود و ماهیت ممکن طرح کرده است منشأ پیدایش چنین اصلی گردید. (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶)
۲. بر نگارنده مجهول است که منظور سید سبزواری از اکابر فلاسفه، که در اصالت ماهیت رساله نوشته‌اند، چه کسی است؟

خارجی مثل آسمان، زمین، درخت، انسان، سنگ و ... در خارج موجودند و وجود حقیقتاً منسوب به آنهاست، نه اینکه تحقق اولاً و بالذات وجود باشد و وجود این واسطه در عروض به ماهیت بوده و از این رو وجود مجازاً به ماهیت منسوب باشد. چنان که آنان که قائل به اصالت وجودند این گونه می‌گویند. (همان، ج ۱۳، ص ۴۴)

توضیح اینکه وقتی به پیرامون خود نگاه می‌کنیم قضایا و تصدیق‌هایی برای ما حاصل می‌شود، مانند: درخت موجود است، انسان موجود است. یعنی ادراک می‌کنیم که انسان، درخت و آب در خارج موجودند. از ظاهر قضیه - آنچه همه ما ابتدائاً می‌فهمیم - این است که انسان، درخت و آب، اصل بوده و وجود منسوب به آنهاست. اما طرفداران اصالت وجود می‌گویند حقیقت امر در این قضایا عکس بوده است، به این معنی که اصل قضیه به این صورت بوده است: «موجود انسان است»، «موجود درخت است»، «موجود آب است» که البته به جهت مانوس بودن ما با ماهیات، عقل قضایا را به صورت عکس‌الحمل استفاده می‌کند و جای موضوع و محمول را عوض می‌کند و می‌گوید: انسان موجود است یا درخت موجود است؛ و گرنه آنچه تحقق دارد و اصیل است وجود است، و ماهیت که انسان، آب، درخت، آسمان و سنگ است تابع اوست. (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۰)

اما از نظر سید سبزواری نه تنها این تصدیق‌ها از باب عکس‌الحمل نیست، بلکه کاملاً موافق فطرت است. به این معنی که آنچه در خارج تحقق یافته و مورد جعل واقع شده، ماهیات و ذوات با تمام صفات و وجودشان است. بنابراین، خداوند انسان آفرید، درخت آفرید، سنگ آفرید، آب آفرید و آسمان آفرید، نه اینکه وجود بیافریند و بعد ما از حدود آن ماهیات را انتزاع کنیم تا بگوییم وجود اصیل است و ماهیات چیزی نیستند جز حدود وجود.

بدین ترتیب سید سبزواری با تکیه بر فطرت و نقل، قول به اصالت وجود را نپذیرفته و قائل به اصالت ماهیت می‌شود. پس می‌توان اصالت ماهیت را نتیجه انکار سنخیت بین واجب و ممکن، نفی اشتراک معنوی وجود بین خدا و خلق، فطرت و نقل که البته مبنای غالب سبزواری در مباحث عقلی‌اش است، دانست.

۴. مقایسه و تحلیل

شاید مهم‌ترین تفاوت میان چگونگی برخورد سهروردی و سید سبزواری با اصالت وجود همان است که مسئله در زمان سهروردی درست تنقیح نشده بود، بلکه اصلاً اختلاف بین حکما در اینکه وجود اصیل است یا ماهیت، نبوده است. آنچه از لابه‌لای آثار سهروردی در قول به اعتباری بودن وجود و آوردن استدلال‌های مختلف در اثبات آن فهمیده می‌شود این است که

«درش باقی فلسفی کلیدی»

اساساً بحثِ وی اصالتِ وجود یا ماهیت نبوده است، بلکه چنان که شارح حکمه الاثرات می‌گوید دلیل اصلی این موضع‌گیری، کلام مشائیان در مورد وجود بوده که آن را، هم در خارج و هم در ذهن، زائد بر ماهیت می‌دانستند و سهروردی این نظر را قبول نداشت. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰)

دقیقاً به همین دلیل است که در کتاب المشارع و المطارحات بحثِ اعتبارات عقلی را با ذکر عقاید مختلف در چگونگی رابطه وجود و ماهیت آغاز می‌کند. وی می‌گوید: «دسته‌ای معتقدند که مفاهیمی چون وجود، وحدت، امکان و نظایر اینها زائد بر اشیاء اند و در خارج واقعیت عینی دارند. گروهی معتقدند که اگرچه اینها زائد بر ماهیات هستند، اما از صورت عینی برخوردار نیستند و بالأخره دسته‌ای هم زائد بودن این مفاهیم را هم در ذهن و هم در عین نفی و انکار می‌کنند.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۲)

نظر اول دیدگاه مشائیان است که سهروردی نمی‌پذیرد و با رد دلایل و براهین آنها به نظر دوم قائل می‌شود. یعنی اینکه مفاهیم وجود، امکان، وجوب، وحدت و ... تنها اعتبارات عقلی‌اند و فقط در ذهن زائد بر ماهیات هستند و هیچ صورت عینی‌ای ندارند. (همان، ص ۳۴۴-۳۴۹)

ملاصدرا به این مطلب واقف بوده است و وقتی می‌خواهد به یکی از اشکال‌های سهروردی بر عینیت وجود پاسخ دهد می‌گوید که سخن وی برگرفته از کلام مشاء و در واقع معارضه با خود آنهاست. زیرا، مشاء برای اثباتِ زیادتِ وجود بر ماهیت در خارج به این صورت دلیل آورده‌اند که وقتی ماهیت را تصور می‌کنیم هنوز در وجود آن شک داریم، پس معلوم می‌شود که وجود غیر از ماهیت است و گرنه با تصور ماهیت شکی در وجود آن باقی نمی‌ماند، چنان‌که با تصور انسان شکی در حیوانیت و نطق او نیست. سهروردی در معارضه با اینها می‌گوید وقتی وجودی را تصور کنیم مثل وجودِ عنقاء هنوز در موجود بودن آن شک داریم و این نشان می‌دهد که تحقق خارجی باید امری زائد بر وجود باشد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۷)

سهروردی هر جایی که بحث از اعتبارات عقلی را مطرح می‌کند در واقع موضعش در قبال مسئله زیادتِ وجود بر ماهیت را بیان می‌کند، هرچند نتیجه آن نفی عینیت و اصالتِ وجود باشد. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمه الاثرات شرح اعتبارات عقلی را چنین شروع می‌کند: «فی نزاع بین اتباع المشائین الذاهبین الی ان وجود الماهیات زائد علیها فی الاعیان و بین مخالفیهم الصائرين الی انه یزید علیها فی الأذهان لا فی الاعیان» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰)

معنای این جمله این است که اصلاً بحث از اعتبارات عقلی عبارت است از مسئله نزاع سهروردی با مشائیان در زیادتِ وجود بر ماهیت. پس در واقع ادله سهروردی، ادله‌ای است برای اثبات اینکه وجود زائد بر ماهیت است تنها در ذهن و آنچه مشائیان در زیادتِ وجود بر ماهیت هم در ذهن و

هم در خارج می‌گویند، درست نیست.

بر این اساس، آن‌گونه که شارح عبارات *اسفار* می‌گوید؛ اعتباری بودن مفهوم وجود با اصیل بودن حقیقت آن منافات ندارد؛ یعنی می‌توان فرض کرد در خارج یک هستی عینی وجود دارد که از طریق مفاهیم نمی‌توان آن را شناخت و تنها آنچه می‌شناسیم و برای ما بدیهی است یک مفهوم عام عقلی است که به واسطه آن به حقیقتی که ماوراء عالم مفاهیم است و در دسترس ادراک عقلانی نیست، اشاره می‌کند. (ر.ک.: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۰)

مراد اینکه، بعید نیست سهروردی ضمن اینکه بر اعتباری بودن مفهوم وجود استدلال می‌کند به هستی صرف و حقیقت محض و خارجیت هستی نیز معتقد باشد؛ چنان که در واقع هم در آثار او عبارات فراوانی یافت می‌شود که کاملاً هماهنگ و سازگار با مواضع اصالت وجود است. مثلاً اینکه او در باب واجب‌الوجود معتقد است ماهیتی و رای وجود ندارد، به گونه‌ای که عقل بتواند او را به دو امر تحلیل کند، زیرا او صرف‌الوجود است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵) و یا چنان که ملاصدرا به او اشکال می‌کند، نفس و مافوق آنها را اثبات محض می‌داند و برای آنها قائل به ماهیت نیست (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱) یا، واجب‌الوجود محض وجود است پس واجبی غیر او نیست تا یکی از آنها وجود باشد و زائدی. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۱)

مشکل آنجاست که اگر از تعارض این سخنان و عبارات بسیار دیگری که هماهنگ با اصالت وجود است با ادله سهروردی بر اعتباری بودن مفهوم وجود، به دلیلی که سابقاً ذکر شد، بگذریم، این تعارض با تصریح او به مجعول بودن ماهیت دوباره در کلام سهروردی ظاهر می‌شود. وی می‌گوید: «چون معلوم شد که وجود اعتباری عقلی است پس آنچه از طرف علت فیاض به شیء داده می‌شود، هویت اوست، نه وجودش». (همان، ص ۱۸۶) پس آنچه از علت فیاض به شیء عطا می‌شود، هویت او یعنی ذات و حقیقتش بنا بر رأی اشراقیان است، نه وجودش چنان که رأی مشائیان است. زیرا، وجود اعتباری عقلی است که هویتی در خارج ندارد تا آن را به وجود آورد. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۹)

پرسش این است که با توجه به سخنانی که از سهروردی در موافقت با اصالت وجود به جای مانده و یا مطالبی که درباره نور بیان کرده و ملاصدرا می‌گوید، همان چیزهایی است که ما در مورد وجود معتقدیم (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۴)، آیا واقعاً وی درصدد انکار مجعول بودن وجود بوده است؟ یا اینکه عامل دیگری منجر به این موضع‌گیری شده است؟

برخی از پژوهشگران معتقدند در زمان سهروردی قول به اینکه ماهیات منفک از وجود تقرر دارند، شایع و رایج بوده است. در چنین شرایطی اگر کسی به مجعول بودن وجود قائل می‌شد،

معنی آن این بود که ماهیات در تقرر خود از جاعل بی‌نیاز باشند که مستلزم پذیرش ثابتات ازلیه بود. سهروردی با اعتراف به مجعول بودن ماهیت، قول به ثابتات اولیه را مردود دانست و این عقیده را متزلزل ساخت. پس با توجه به اینکه نظریه سهروردی در شرایط خاصی ابراز شده این نظریه می‌تواند با تغییر شرایط تغییر کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۶۵۹ و ۶۶۰)

به نظر می‌رسد، گرچه بیان فوق می‌تواند توجیه خوبی در رأی سهروردی باشد، اما شاید همان چیزی که از کلام خود سهروردی و شارح حکمه/الاشراق فهمیده می‌شود به صواب نزدیک‌تر باشد. یعنی اینکه بحث اعتبارات عقلی به هر جهتی و دلیلی در اندیشه سهروردی به وجود آمده باشد، چون او با براهین و ادله مختلف ثابت می‌کند که وجود مثل وحدت، وجوب و حتی جزئیت، نوعیت و ... اعتبار عقلی محض است (معقول ثانی منطقی) - فارغ از اینکه ادله چقدر محکم و درست است - نتیجه آن، حتی اگر با برخی از معتقدات دیگر او تعارض داشته باشد این است که وجود عینیت ندارد، پس در عالم عین تنها ماهیت است، پس مجعول هم همان ماهیت است. از این رو، می‌توان گفت قول به مجعول بودن ماهیت با یک واسطه در اثر نزاع سهروردی با مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت شکل گرفته است.

برخلاف سهروردی که انکارش نه به جهت موضع‌گیری مستقیم در برابر اصالت وجود، که نتیجه نزاعش با مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت است سید عبدالأعلی سبزواری، با رویکردی خاص مبتنی بر نقل، در برابر اصالت وجود و اصولی که پایه‌های آن به شمار می‌روند، موضع‌گیری می‌کند. سهروردی زیادت وجود بر ماهیت در خارج را بر نمی‌تابد، ولی سید سبزواری نتایج و لوازمی را که بر قول به سنخیت میان خدا و خلق و اشتراک معنوی وجود در واجب و ممکن و در نتیجه اصالت وجود مترتب می‌شود، نمی‌تواند بپذیرد.

نکته اینجاست که از این مناقشه‌ها به راحتی نمی‌توان گذشت، چراکه او در این اصول و مبانی تا صادر اول با حکمای متعالیه و سایر فلاسفه موافق است. پس محل نزاع واجب و ممکن است و از این جهت نگارنده احتمال می‌دهد خلطی واقع شده باشد و آن اینکه عبارات حکما در تبیین این اصول معمولاً به این صورت بوده است که توجه آنان بیشتر معطوف به تمام موجودات بوده است نه خصوص واجب و ممکن؛ از این رو، تمایز، اختلاف و تقابل واجب و ممکن دقیق مورد نظر قرار نمی‌گرفته و حکمی که به صورت کلی ابتدائاً در مورد موجودات - بدون توجه به وجوب یا امکان - صادر می‌شده، به واجب هم نسبت داده می‌شده است. مثلاً در مورد سنخیت زنوزی می‌گوید: «اتلاف حقیقی و مناسبت ذاتی میان اشیاء در صورتی می‌تواند تحقق داشته باشد که علیت و معلولیت میان آنها ثابت باشد، یا اینکه هر دو معلول علت دیگری باشند، حال

آنکه علت نسبت به معلول خود غنی بالذات و معلول نسبت به علت خود فقیر بالذات است و فقر و غنا دو طرف تقابل‌اند، و این نقلی است عجیب که فهمش سلامتِ ذهن و تَلَطُّفِ سَرِّ می‌خواهد». (زنوزی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۵)

می‌توان گفت وی چون غنای ذاتی علت را فی حد نفسه نسبت به معلول و نیز فقر محض را فی حد نفسه نسبت به علت تبیین کرده، قائل به ارتباط و سنخیت بین طرفین شده است. در حالی که باید توجه داشت واجب تعالی غنی محض است، اگرچه معلولی از او صادر نشود. بنابراین، این پرسش باقی است که اگر غنای مطلق و فقر محض دو طرف تناقض‌اند، چگونه بین آنها سنخیت برقرار است؟ با فرض تناقض چگونه چنین چیزی امکان دارد؟

در بحث اشتراک معنوی، قائلان به اشتراک معنوی اگرچه اشتراک لفظی را چه در ممکنات و چه در واجب و ممکن رد و انکار می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۳۰) اما بیشتر، روی سخنشان عمومیت و اشتراک وجود در تمام موجودات است، مثلاً ابن‌سینا می‌گوید: «وجود نمی‌تواند مشترک لفظی باشد، چون با قاعده‌ای که می‌گوید شیء نمی‌تواند از دو طرف نقیض خالی باشد سازگاری ندارد و چون این قاعده اصلی بدیهی و غیر قابل تردید است، قول به اشتراک لفظی درست نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹) و یا حاجی سبزواری می‌گوید: «در عدم، تمایزی نیست و عدم در میان اعدام مشترک و به یک معنی است. وجود نقیض عدم است و نقیض واحد، واحد است و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید».

پس با اینکه در اشتراک لفظی همه تأکید روی تفاوت واجب و ممکن است، اما در قول به اشتراک معنوی، توجه بیشتر معطوف به وجود مشترک بین عموم موجودات - که البته مخلوقات به ذهن نزدیک‌ترند - است و معمولاً تفاوت میان واجب و ممکن مغفول می‌ماند. به این جهت شاید بتوان گفت براهین اشتراک معنوی در رد اشتراک لفظی تمام نیست. مثلاً ملاصدرا در رد اشتراک لفظی استدلالی مطرح می‌کند که به آن اهمیت ویژه‌ای می‌دهد و آن اینکه انکار اشتراک معنوی مستلزم اعتراف به آن است، چراکه اگر کسی بخواهد به اشتراک لفظی قائل شود باید وجودهای متعدد را تصور کرده و حد مشترکی بین آنها تصور کند تا بتواند آنها را استحصال کند. بنابراین، اگرچه متفوه به اشتراک لفظی است، ولی اشتراک معنوی را ثابت کرده است. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵)

اما در مقابل این استدلال، قائل به اشتراک لفظی می‌تواند بگوید دو نحوه وجود که مشترک لفظی‌اند بیشتر نداریم؛ یکی وجود امکانی که شامل جمیع ممکنات می‌شود و دیگری وجود واجب که خاص اوست و از این جهت برای عقل در تصور آنها مشکلی نیست. شبیه این نقد بر یکی از ادله سنخیت نیز مطرح است. استدلال این است: اگر بین خدا و

خلق سنخیت و مناسبت برقرار نباشد که آن مناسبت، خصوصیت فیض را به مفاض اقتضا کند، لازم می‌آید هر چیزی علت هر چیزی باشد و هر چیزی معلول هر چیزی باشد، که البته ضروری‌البطالان است، چنان که آتش علت گرمی و سوختن است و علت سردی و برودت نمی‌تواند باشد. (زنوزی، ۱۳۹۷، ص ۸۸)

گفته می‌شود استدلال فوق تمام است اگر سنخیت در تمام هستی و موجودات نفی شود. حال آنکه محل بحث واجب و ممکنات است، پس در واقع دو امر بیشتر نداریم که یکی علت و دیگری معلول است و از این حیث، اینکه کدام یک علت و کدام یک معلول است، معلوم است. پس استدلال فوق ناقص است، چون اصلاً ملازمه‌ای که بیان شده لازم نمی‌آید تا باطل باشد. پس نتیجه این است که اگرچه سنخیت در ممکنات مسلم و جاری است، چراکه در غیر این صورت لازم می‌آید هر چیزی علت هر چیزی باشد و این ضروری‌البطالان است، اما این ملازمه در مورد خداوند به این صورت است که علت هر چیزی خداست.

به علاوه، چنان که از قول سبزواری ذکر شد، یکی از سرچشمه‌های بحث از اصالت وجود قاعده «هر ممکنی زوجی ترکیبی از ماهیت و وجود است» می‌باشد؛ چراکه اگر دوئیت و تمایزی در کار نباشد بحث از اصالت معنا ندارد. در حقیقت منشأ بحث اصالت آنجاست که بتوان بین ماهیت و وجود تمایز قائل شد و آنها را از هم جدا تصور کرد و این فقط در ممکنات است که وجود آنها غیر از ماهیت آنهاست، اما در واجب تعالی که ماهیتش عین انیتش است چنین چیزی امکان ندارد. در نتیجه طرح بحث از اصالت وجود تنها در مورد ممکنات مطرح است و واجب‌الوجود تخصصاً از بحث اصالت وجود خارج است. به عبارت دیگر، وقتی اصالت وجود مطرح می‌شود باید لا بشرط از وجود واجب در نظر گرفته شود. بنابراین، زمان بحث از اصالت وجود کاری به واجب تعالی نداریم که هویت او از سنخ وجود است یا ماهیت تا بعد نتیجه شود که چون خداوند وجود صرف است و ماهیت ندارد، پس اصالت با وجود است. به این بیان که چون خداوند وجود صرف است، پس ماهیت ندارد و از او چیزی جز وجود صادر نمی‌شود، بنابراین وجود است که اصیل است، چون نمی‌توان گفت ذات خداوند امری غیراصیل باشد. حال آنکه، چون در بحث اصالت وجود قرار است اصالت در ممکن که ترکیبی از ماهیت و وجود است ثابت شود، حتی اگر اصالت وجود ثابت گردد به معنی اشتراک معنوی‌اش با واجب نیست. پس مجرای بحث اصالت، ممکنات اند نه واجب. از این رو، هر حکمی که در مورد اصالت در ممکنات استنباط شود به واجب تعالی ارتباطی ندارد.

بدین صورت، توجه و تأکیدی که بر تفاوت و تباین واجب و ممکن از ادله سبزواری استنباط شد و البته به قول خودش مأخوذ از قرآن و سنت است (!) دست بر نقطه ضعف استدلال

فلاسفه در اصالت وجود و مبانی آن یعنی اصل سنخیت و اشتراک معنوی وجود می‌گذارد. رویکردی که اگرچه نمی‌توان به راحتی از آن گذشت، اما آنچنان که باید مورد توجه و دقت قرار نگرفته است.

۵. نتیجه‌گیری

ماحصل کلام اینکه، اگر سهروردی مستقیماً در صدد انکار اصالت وجود نبوده است، اما نتیجه براهین و ادله‌ای که در مقام نزاع و معارضه با مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت می‌آورد طرد و نفی عینیت و اصالت وجود است. هرچند این براهین که مبتنی بر مفهوم، استعمال لفظ و حمل وجود بر امور مختلف است، برای مقابله و معارضه با مشائیان قوی و محکم به نظر می‌رسد؛ اما توانایی و کارآمدی لازم برای نقد و نفی عینیت و اصالت وجود را ندارد، زیرا نواقصی چون خلط بین مفهوم و مصداق، عدم تمایز و تفکیک بین معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی، عدم توجه به ترکیب اتحادی ماهیت و وجود در آنها هست. علت وجود تناقض و تعارض در عبارات او درباره عینیت داشتن وجود در مورد نفس و مافوق آن هم به همین دلیل است. اما سید سبزواری با استفاده از نقل و تأکید بر توجه به تمایز و تباین خدا و خلق، به نکته‌ای اشاره می‌کند که نزد فلاسفه کمتر به آن توجه شده است. به همین جهت ادله او در نقد اصالت وجود و مبانی آن قابل توجه و تأمل است. به علاوه حاصل رویکرد سهروردی نفی عینیت وجود است مطلقاً، چون او وجود را اعتبار عقلی صرف می‌داند، اما حاصل رویکرد سبزواری اصالت ماهیت است نه انکار عینیت وجود.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
۲. ابن سینا، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۳. ———، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. تبریزی، ملارجبعلی، ۱۳۸۶، *الاصول الاصلی*، تصحیح و مقدمه عزیز جوان‌پور هروری و حسن اکبری بیرق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۵. حائری مازندرانی، محمد صالح، بی‌تا، *حکمت بوعلی سینا*، به تصحیح و اهتمام حسن فضائلی (شیوا)، مقدمه و مراقبت عمادزاده، اصفهان، انتشارات حسین علمی و نشر محمد.
۶. ذبیحی، محمد، ۱۳۸۶، *فلسفه مشاء: با تکیه بر آراء ابن سینا*، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.

۷. زنوزی، ملا عبدالله، ۱۳۹۷، *لمعات الالهيه*، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، پيش گفتار سيد حسين نصر، تهران، انتشارات انجمن شاهنشاهي ايران.
۸. سبزواری، سيد عبدالاعلی، ۱۴۱۹، *مواهب الرحمن في تفسير القرآن*، قم، انتشارات دارالتفسير، چاپ دوم، ج ۱ و ۲ و ۵ و ۱۲ و ۱۳.
۹. سهروردی، شهاب الدين يحيى، ۱۳۸۰، *اللمحات: مجموعه مصنفات*، تصحيح و مقدمه نجفقلی حبيبي، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، چاپ سوم، ج ۴.
۱۰. ———، ۱۳۸۰، *المشارع و المطارحات: مجموعه مصنفات*، تصحيح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، چاپ سوم، ج ۱.
۱۱. ———، ۱۳۸۰، *المقاومات: مجموعه مصنفات*، تصحيح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، چاپ سوم، ج ۱.
۱۲. ———، ۱۳۸۰، *التلويحات: مجموعه مصنفات*، تصحيح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، چاپ سوم، ج ۱.
۱۳. ———، ۱۳۸۰، *الواح عمادي: مجموعه مصنفات*، تصحيح و مقدمه سيد حسين نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، چاپ سوم، ج ۳.
۱۴. ———، ۱۳۸۰، *حکمه الاشراف: مجموعه مصنفات*، تصحيح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، چاپ سوم، ج ۲.
۱۵. شیرازی، قطب الدين، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراف*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدي محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، چاپ اول.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهيم، ۱۳۴۲، *المشاعر*، با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه فرانسوی هانری کربن.
۱۷. ———، ۱۳۸۳، *الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية*، حواشی حاج ملا هادی سبزواری، مقدمه تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۸. ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه في الاسفار العقلية الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۹. طباطبائی، سيد محمدحسین، ۱۴۱۷، *نهاية الحکمة*، تصحيح عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، *کلید بهشت*، مقدمه و تصحيح سيد محمد مشکاة، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح الاسفار*، تحقيق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم.