

بررسی تطبیقی هستی‌شناسی از منظر کانت و سهروردی

سید مرتضی حسینی‌شاه‌رودی

دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

سهروردی و کانت، به عنوان دو فیلسوف از دو مکتب فلسفی متفاوت، هر کدام اندیشمندانی بزرگ و صاحب نظرانی نام‌آور در حوزه فلسفی خویش هستند. این دو فیلسوف با فاصله زمانی بیش از شش قرن در موضوع هستی‌شناسی، تا اندازه‌ای نظراتی همانند دارند، هر دو وجود را امری اعتباری و منحصر به نسب و اضافات و روابط می‌دانند که بودن آن در گزاره‌ها، تنها بیان‌کننده نسبت موضوع و محمول گزاره‌ها است که نه چیزی بر موضوع می‌افزاید و نه چیزی از آن می‌کاهد.

دقت در نظرات سهروردی به ویژه در مسأله نور ولسوازم آن، ما را نسبت به آن چه گفته شد به تردید واداشته و وی را از کانت جدا می‌سازد و او همان گونه که ویژگی یک حکیم اشراقی است، هستی‌شناسی شهودی را ارائه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ۱ - سهروردی ۲ - کانت ۳ - هستی‌شناسی

۴ - محمول حقیقی.

درآمد

کمتر کسی است که به فلسفه پرداخته باشد ولی موضوع هستی‌شناسی ذهن او را مشغول نکرده باشد. از این رو بسیاری از فیلسوفان درباره آن به تحقیق پرداخته‌اند؛ ولی همه آن چه که درباره مفهوم هستی گفته شده است، با شأن و منزلت آن هم‌سنگ و هم اندازه نیست؛ خواه وجود را اصیل معرفی کرده باشد و خواه تبعی و اعتباری. به همین خاطر، دستگاه هستی‌شناسانه پالوده از آلودگی‌ها و محدودیت‌های ذهن بشری را نمی‌توان در مکتب فلسفی یک یا چند فیلسوف جست. کم‌ترین کاری که در خور این موضوع است، بررسی تطبیقی همه جانبه آن در همه مکتب‌های فکری گذشته و حال، در حوزه فکری فلسفه مشرق و مغرب است. شاید که از برخورد آرا و اندیشه‌های پیشینیان و تفاسیر و پژوهش‌های فلاسفه متأخر و معاصر، هستی تقاب از رخ برگردد و آگاهان به تأملات و جستارهای فلسفی از تماشای حقیقت آن بهره برند. این نوشتار بخش کوچکی از این بررسی و سنجش میان دو حوزه فلسفی را بر عهده گرفته است؛ باشد که بی‌ثمر نباشد.

نخست اجمالاً به بررسی شیوه فکری - فلسفی این دو فیلسوف که هر یک از آنها در حوزه جغرافیایی خویش بلکه در قلمرو فکر و اندیشه، ویژگی‌های خاص خود را دارند و از استوانه‌های بنای فلسفی جهان هستند خواهیم پرداخت.

سهروردی به عنوان یک فیلسوف، در جایگاهی بس بلند قرار دارد که نه تنها به عنوان نماینده تفکر افلاطونی و رواقی شناخته شده است، بلکه به عنوان شیخ و یگانه حکمت اشراق در دوره‌ای بیش از یک هزاره، مورد توجه همه نحله‌های فلسفی قرار گرفته است. وی خود را وارث حکمتی می‌داند که خود آن را حکمت اشراق خوانده است. به گفته قطب‌الدین شیرازی شارح حکمه الاشراق وی بدین جهت به شرح حکمت عتیق و جاودانه پرداخته است که «در زمانه او معنای حکمت حقیقی فراموش شده است. همان حکمتی که خداوند بر اهلش منت گذارده و آن را از نااهلش منع

کرده است.» (قطب‌الدین شیرازی، صص ۴ - ۵). وی خود را در جایگاهی می‌بیند که نه تنها درباره‌ی آرا و اندیشه‌های بزرگان داوری کند، بلکه می‌تواند احیاگر حکمت حقیقی باشد. از این رو به جز حکمای حقیقی که شارحان و مفسران حکمت الهی‌اند، به کسی عقل و دل نسپرده است. او تنها از افلاطون، با عنوان رئیس یاد می‌کند و او را به صفت سلیمانی می‌خواند و می‌گوید: «و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یتنی علیه و غیره، یساعدنی علیه کل من یسلك سبیل الله عزوجل و هو ذوق امام الحکمة و رئیسنا افلاطون صاحب الاید و النور». (سهروردی، ۱۶).

به عقیده‌ی وی، حکمت رسمی رایج حکمت نادرست و بی‌ثمر است که آدمیان را از راه حق دور می‌کند. داعیه‌ی اصلی سهروردی در طرح حکمت اشراق، احیای معنای حقیقی حکمت است که به نظر او حکمتی ذوقی و مبتنی بر سیر و سلوک است. (قطب‌الدین شیرازی، همان). از این رو حکمت خویش را در حکمت اشراق، چنین معرفی می‌کند: «و ما زلتم یا معشر صحی و ففکم الله لما یحب و یرضی تلتمسون منی از اکتب کتاباً اذکر فیه ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلاتی». (سهروردی، ۱۴ و ۱۳). و بالاخره وی در این مسیر، «به ترکیب کامل تجربه‌ی عرفانی و تفکر تحلیلی دریک ساختمان فکری و فلسفه‌ی مدرسی به اسلوب منطقی و منظم نائل آمد». (ایزوتسو، ۵).

اما کانت نه تنها رویکرد فراعقلی و عرفانی مورد توجه و دل‌بستگی سهروردی را ندارد، بلکه از توجه ویژه‌ی وی به تبیین حدود کارآیی عقل معلوم می‌شود که در شناخت هستی، رویکردی صرفاً عقلانی دارد. به عقیده‌ی وی، فلسفه نمی‌تواند ما را به کنه وجود رهنمون باشد؛ از این رو باید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که چه می‌توان دانست و تا کجا می‌توان به یقین رسید. «در دوره‌ی جدید او اولین کسی است که مسأله‌ی ماهیت آگاهی و شرایط امکان آن را مطرح کرده است؛ اگر چه دکارت پیش از او درباره‌ی فاهمه سخن گفته است ولی وی صرفاً به صورت منفی از آن سخن به میان آورده است». (smith, xxxix). بنابراین او توجه ویژه‌ی به توانایی عقل و

کارکرد آن دارد؛ اگر چه همین عقل‌گرایی، از مهم‌ترین عوامل فروپاشی آن نیز هست، چنان که به این مسأله اشاره‌ای خواهیم داشت.

اگرچه این دو فیلسوف بزرگ، در دو سوی خط فکری - فلسفی قرار دارند و یکی نه تنها تعقل را اصل می‌داند، بلکه غیر آن را جز در مواردی اندک، فاقد اعتبار می‌داند و دیگری، غیر آن را، اصل رهیافت حقیقی بشر می‌داند و تعقل صرف «و بدون سیر و سلوک قدسی عرفان و بدون داشتن تجربه مستقیم انوار روحانی» را اشتباه بزرگی می‌داند؛ (ایزوتسو، ۵) با این همه، با قطع نظر از شواهدی که نشان می‌دهد وی معنای دیگری از اعتباری بودن وجود در نظر داشته است، به نظر می‌رسد که آن دو در مسأله وجود، از برخی جهات هم سو، و هم عقیده‌اند و هر دو از يك دستگاه هستی‌شناسی همانند برخوردارند.

کانت و سهروردی در متزلزل ساختن پایه‌های اصالت عقلی اشتراک دارند. به گفته ژان وال «بدین وجه می‌بینیم که اولاً با نفی محمول بودن هستی و ثانیاً با رویکرد به این که هستی را جز درباره آن چه مورد تجربه قرار می‌گیرد نمی‌توان تصدیق کرد، کانت چگونه قوای مذهب اصالت عقل را که از افلاطون تا لایبنیتس بر پا مانده بود و دکارت در اتقان آن بذل همت کرده بود، متزلزل ساخت». (ژان وال، ۱۵۸). سهروردی را به حق باید یکی از بنیان‌گذاران روش ترکیب عقل و ذوق و اصالت ذوق و تبعیت عقل از آن به حساب آورد که نقش اساسی در رویکرد مشرب‌های فلسفی - عرفانی دارد.

سهروردی توانست تجربه عرفانی را با تفکر فلسفی به گونه‌ای ترکیب کند که به آسانی بتوان آن را به روشی منطقی و در قالب تفکر فلسفه مدرسی ارائه داد. وی خود این ارتباط اساسی متقابل را میان تجربه عرفانی و استدلال منطقی به عنوان اساسی‌ترین اصل عرفان و فلسفه تحت قاعده و نظم درآورد. (ایزوتسو، ۵). چیزی که هیچ اثر و نشانه‌ای از آن را نمی‌توان در تفکر فلسفی کانت یافت.

با نگاهی به فلسفه این دو فیلسوف بزرگ، به شباهت و همانندی آن دو در اساسی‌ترین مسأله فلسفی که بنیاد بسیاری از مکاتب فلسفی است، پی می‌بریم و در عین حال با دقت در فلسفه اشراق، به نادرستی این گمانه مشهور که وی از طرفداران و نظریه‌پردازان اصالت ماهیت است نیز دست می‌یابیم. این خود نشانه‌ای است بر عمق تفاوت مکتب فلسفی وی با دستگاه فکری کانت. اگر وی چنان که مشهور است قائل به اصالت ماهیت باشد، در هستی‌شناسی با کانت همانند است و اگر چنین نباشد، آن دو تفاوت بسیاری با یکدیگر خواهند داشت.

هستی‌شناسی از منظر کانت

گاهی دیدگاه کانت به شکل این شعار که "هستی گزاره نیست" و برتراند راسل آن را در تحلیل مشهورش از هستی در دوران معاصر به خوبی بازسازی کرده است، درآمده است. (Russel, p. 228) این دیدگاه در این موضوع برگرفته از نقد او بر برهان هستی شناختی است؛ از این رو با برخی نکات آن برهان درآمیخته است. وی می‌گوید:

«در قضیه حمله (ای که حمل میان موضوع و محمول، مفهومی و اولی است) اگر موضوع قضیه را ثابت فرض کرده، محمول را سلب یا انکار کنیم، تناقض به وجود می‌آید؛ از این رو، انفکاک چنین موضوع و محمولی، ممکن نیست. ولی اگر موضوع و محمول را با هم سلب کنیم، تناقضی پدید نمی‌آید؛ زیرا در این صورت چیزی وجود ندارد تا با آن چه که سلب شده، تناقض داشته باشد؛ مانند مثلث. اگر مثلث را بپذیریم و سه زاویه آن را سلب کنیم، تناقض است ولی اگر مثلث و سه زاویه‌اش را سلب کنیم، تناقض نیست. قضایای مربوط به خدا هم این گونه است: اگر خدا را بپذیریم و هر یک از محمول‌های حقیقی او را (نه وجود) که از لوازم ماهیت او هستند، انکار کنیم، به تناقض گرفتار آمده‌ایم ولی اگر موضوع و محمول را با هم انکار کنیم، مثلاً بگوییم

نه خدایی هست و نه قدرتی، تناقض نخواهد بود» (Kant, 595A, 623B).

اما وجود از نظر کانت، محمول حقیقی نیست. کانت، هست بودن را متفاوت با تصور هست بودن می‌داند. اصطلاحات «Objektive»، «Realitat»، «Existenz»، «Dasein» را دال بر معنای تصور هست بودن شمرده است، نه وجود هست بودن. از نظر کانت محمول آن است که محمول چیزی باشد و حال آن که هست بودن، تعینی نیست و به عبارت دیگر ذات نیست. (ژان وال، ۱۵۵ و ۱۵۶). از این رو وجود، محمول حقیقی نیست^۱ نه برای خدا و نه برای هیچ ماهیت دیگری. «وقتی می‌گوییم ژول سزار هست، صفت تازه‌ای بر تصور جزئی ساده آن اضافه نکرده‌ایم، بلکه ژول سزار را با تمام تعیناتش وضع کرده‌ایم. پس هست بودن، يك صفت و تبعاً محمول نیست». (ژان وال، ۱۵۶). بنابراین می‌بینیم اگر محمول قضیه‌ای همراه با موضوع، رد شده باشد، هیچ تناقض ذاتی نمی‌تواند پدید آید و محمول هر چه باشد، مشکلی پیش نمی‌آید. (Kant, A599, B627).

حاصل آن که وجود از لوازم ماهیت به‌شمار نمی‌آید تا سلب آن مستلزم تناقض باشد. بر فرض که از لوازم ماهیت باشد، انکار هر دو با هم، هیچ ایرادی به دنبال ندارد؛ گویی دیدگاه هستی‌شناسی کانت با دیگر فیلسوفان مغرب زمین به ویژه فیلسوفان پیش از وی تفاوت جدی دارد. به گفته ژان وال (۷۱۵)، کانت با این قول که هست بودن يك کمال نیست و يك وضع است با تمام فلسفه متعارف مخالفت کرده است.

از نظر کانت: محمول بر دو قسم است:

۱ - محمول منطقی یا غیر حقیقی که چیزی بر موضوع نمی‌افزاید. این محمول می‌تواند خود موضوع باشد و یا اجزای تحلیلی آن.

۲ - محمول حقیقی (فلسفی) که چیزی بر موضوع می‌افزاید و آن را توسعه می‌دهد. این محمول، چیزی است که در ذات موضوع وجود ندارد، بلکه عارض بر آن می‌شود و ضمیمه آن می‌گردد. «هر چه را بخواهیم می‌توانیم بسازیم تا به عنوان يك محمول منطقی به کار رود حتی موضوع هم می‌تواند محمول خودش باشد. زیرا منطق از هر مضمونی، انتزاع می‌شود. اما محمول تعیین بخش، محمولی است که به مفهوم موضوع افزوده می‌شود و موضوع را توسعه می‌دهد و در نتیجه نباید از پیش در مفهوم موضوع باشد». (John, Hick, 46).

نشان محمول منطقی این است که سلب آن از موضوع سبب پیدایش تناقض می‌شود ولی سلب محمول حقیقی چنین نیست. سلب محمول منطقی، در يك صورت تناقض را به دنبال ندارد و آن این که محمول همراه موضوع سلب شود. نوع اول محمول، همان است که در قضایای تحلیلی و به اصطلاح فلسفه اسلامی در حمل اولی ذاتی به کار می‌رود. (برخی از انواع حمل شایع مانند حمل طبیعت بر فرد نیز چنین است) و نوع دوم در قضایای ترکیبی یا حمل شایع صناعی به کار می‌رود. کانت در ادامه می‌افزاید: به طور صریح بگویم که «وجود»، محمول واقعی نیست. یعنی مفهومی که بتوان به مفهوم چیزی افزوده شود. نیست. وجود فقط وضع شی یا برخی تعینات است که فی نفسه وجود دارند. به لحاظ منطقی، وجود، صرفاً رابطه يك قضیه است. قضیه «خدا قادر مطلق است» شامل دو مفهوم است که هر کدام از آنها، موضوع خودش را دارد. - یعنی خدا و قدرت مطلق - واژه کوچک «است»، هیچ محمول جدیدی به آن نمی‌افزاید، بلکه تنها برای وضع محمول «در ارتباطش» با موضوع بکار می‌رود. اینک اگر موضوع (خدا) را با همه محمول‌هایش (که از جمله آنها قدرت مطلق است) اخذ کنیم و بگوییم: «خدا هست» یا «خدایی وجود دارد»، ما به مفهوم خدا هیچ محمول تازه‌ای نیفزوده‌ایم؛ بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمول‌هایش وضع کرده‌ایم. و در واقع آن را از این جهت که متعلق است که نشانگر مفهوم ذهن من

است، وضع کرده‌ام. محتوای هر دو باید یکی باشد، چون متعلق آن را (از طریق عبارت "او هست") به عنوان امری مطلقاً مفروض می‌اندیشم. به این مفهوم که فقط آنچه را که ممکن است بیان می‌کند، نمی‌توان چیزی افزوده شده باشد. به بیان دیگر، امر واقعی، متضمن چیزی بیشتر از امر صرفاً ممکن، نیست. صد تالر^۱ واقعی حتی یک سنت هم بیشتر از صد تالر ممکن در بر ندارد؛ زیرا چنان که صد تالر ممکن، دال بر مفهوم و صد تالر واقعی دال بر موضوع و وضع آن است، اگر صد تالر واقعی چیزی بیشتر از صد تالر ممکن در بر داشته باشد، در این مورد مفهوم ذهنی من، کل موضوع را بیان نخواهد کرد و بنابراین مفهومی مناسب آن نخواهد بود. هر چند وضع مالی من با صد تالر واقعی به گونه‌ای کاملاً متفاوتی بیشتر از مفهوم محض آن (یعنی مفهوم آن) متأثر می‌شود، زیرا موضوع چنان که واقعاً وجود دارد، به طور تحلیلی در مفهوم ذهنی من مندرج نشده است، بلکه به طور ترکیبی به ذهن من (که تعینی از وضع من است) افزوده شده است و با این حال خود صد تالر ادراک شده به خاطر تحصیل وجود در خارج، کمترین افزایشی بر مفهوم ذهنی من ندارد. (Kant, A599, B627).

با هر تعداد و هر گونه محمولی که ممکن است چیزی را تصور کنیم - حتی اگر آن را کاملاً معین سازیم - آنگاه که می‌گوییم: این شی "وجود" دارد، کمترین افزایشی به آن نداده‌ایم؛ در غیر این صورت، این دقیقاً همان چیزی نیست که وجود دارد؛ بلکه چیزی بیشتر از آن است که در آن مفهوم اندیشیده‌ایم. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که متعلق دقیق مفهوم ذهنی من وجود دارد. اگر همه ویژگی‌های واقعیت، غیر از یکی از آنها را در چیزی تصور کنیم، با گفتن این که این چیز ناقص وجود دارد، آن واقعیت مفقود افزوده نمی‌شود. بر عکس، این چیز با همان نقصی که من آن را با آن تصور

۱ - (thaler) نوعی سکه نقره‌ای رایج در کشور آلمان به روزگار کانت.

کرده‌ام، وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت، چیزی که هست متفاوت از آنچه که من تصور کردم خواهم بود. بنابراین، وقتی که ذاقی را به عنوان واقعیت متعالی و بدون هر گونه نقضی تصور می‌کنم، این پرسش هنوز باقی است که آیا آن وجود دارد یا نه. زیرا هر چند تصور من از محتوای واقعی ممکن یک شیء، به طور کلی، چیزی کم ندارد ولی هنوز نوعی نقص در ارتباط با کل وضع فکری من وجود دارد؛ یعنی (تا آن جا که من قادر به بیان آن نیستم) آن معرفت از این موضوع، به گونه "پیشینی" نیز ممکن است. اینک علت مشکل کنونی‌مان را می‌یابیم. جایی که به موضوعی از حواس می‌پردازیم، نمی‌توانیم وجود شیء را با مفهوم صرف آن خلط کنیم؛ زیرا از طریق مفهوم، موضوع به طور کلی، تنها به عنوان مطابق با "شرایط کلی" معرفت تجربی ممکن، تصور می‌شود؛ در حالی که از طریق وجود آن، موضوع، به طور کلی، به عنوان متعلق به زمینه تجربه به عنوان کل تصور می‌شود. از این رو، با ارتباط یافتن با "محتوای" تجربه، به عنوان یک کل، مفهوم موضوع کمترین افزایشی نمی‌یابد. تنها چیزی که به وجود آمده این است که ذهن ما بدین وسیله یک درک ممکن اضافی به دست آورده است. بنابراین، شگفت‌آور نیست که اگر کوشش کنیم وجود را تنها از طریق مقوله صرف تصور کنیم، نتوانیم نشانه واحدی که وجود را از امکان محض متمایز سازد، مشخص سازیم. (Kant, A601, B629).

بنابراین، تصور ما از موضوع، هر چند و هر اندازه هم زیاد باشد، اگر باید وجود را بر آن موضوع حمل کنیم، باید به خارج از مفهوم برویم. در مورد متعلقات حواس، این امر از طریق ارتباط آن متعلقات با برخی از ادراکات حسی ما بر طبق تجربه انجام می‌گیرد؛ اما در مورد متعلقات عقل محض، ما برای شناخت وجود آنها هیچ ابزاری نداریم؛ زیرا وجود آنها باید به شیوه‌ای کاملاً "پیشینی" شناخته شود. آگاهی ما از هر وجودی (خواه آگاهی مستقیم باشد از طریق ادراک حسی؛ خواه آگاهی غیر مستقیم باشد از طریق استنتاج‌هایی که چیزی را با یک ادراک حسی پیوند می‌دهد)

منحصراً به وحدت تجربه تعلق دارد و هر وجود (ادعایی) خارج از این حوزه، هر چند به گونه‌ای نیست که ما بتوانیم بگوییم مطلقاً محال است، دارای چنان طبیعت فرضی است که ما هرگز در وضعی نیستیم که آن را تصدیق کنیم.

مفهوم ذات متعالی از جهاتی متعدد، مفهومی بسیار سودمند است؛ ولی دقیقاً به دلیل این که صرفاً يك مفهوم است، به کلی ناتوان است تا به خودی خود، شناختمان را در ارتباط با آن چه وجود دارد، توسعه دهد. حتی این شایستگی را ندارد تا ما را نسبت به "امکان" وجودی و رای وجودی که در تجربه و به وسیله تجربه شناخته شده است، آگاه سازد. معیار تحلیلی امکان که عبارت از این اصل است که اثبات‌های محض (واقعیتها) به هیچ تناقضی منتهی نمی‌شود را نمی‌توان در مورد آن مفهوم انکار کرد؛ ولی از آنجا که واقعیتها با ویژگی‌های خاص خودشان به ما داده نشده‌اند و حتی اگر داده شده بودند، ما هنوز در وضعی نبودیم که در مورد آنها داوری کنیم؛ زیرا معیار امکان معرفت ترکیبی، هرگز جز در تجربه که متعلق يك ایده نمی‌تواند بدان تعلق داشته باشد، مورد لحاظ قرار نگرفته است. ارتباط همه صفات واقعی در يك شیء، امری ترکیبی است که امکان آن را نمی‌توانیم به طور "پیشینی" تعیین کنیم و به همین خاطر است که لایبنیتس شهیر از موفقیت دست‌یابی به چیزی که خودش درست کرد - شناخت "پیشینی" امکان این موجود مثالی متعالی - خیلی فاصله دارد. (Kant, A602, B630). شاید به خاطر همین دیدگاه است که وی اثبات وجود خدا به وسیله عقل محض را ناممکن می‌داند (Michalson, JR, P. 5) و در مورد وجود خدا در عقل عملی یعنی مفهوم رابطه انسان با حق و وظیفه نیز می‌گوید: وجود خدا به عنوان موجودی بیرون از انسان نیست. (Kant, Opus Postumun, p. 217). در هر صورت، هر کوششی برای اثبات وجود ذات متعالی با بهره جستن از برهان وجودی مشهور دکارت، عبث و بیهوده است. ما نمی‌توانیم مایه و موجودیمان از بینش (نظری) را با مفاهیم صرف توسعه دهیم؛ همان طور که يك بازرگان نمی‌تواند با افزودن چند

صفر به موجودی صندوقش، وضعش را بهتر سازد. (Kant, A602, B630). به تعبیر دیگر، تحلیل هیچ واژه‌ای ما را به ذات متعالی نمی‌رساند؛ زیرا در این صورت وجود، امری واقعی (Real) خواهد بود (J. B. Schneewind, p. 494) و حال آن که چنین نیست. REAL از نظر کانت یعنی چیزی که به RES مربوط باشد. RES یعنی شیئیت شیء و ماهیت آن. منظور از REAL معنی مدرسی آن است یعنی امری ماهوی که همان معنی مدرسی آن است نه معنی امروزی آن. معنی امروزی آن، واقعی (ACTUAL) است. پس REAL نیست یعنی مربوط به ماهیت شیء نیست و چون غیر از ماهیت و اجزای آن، امور اعتباری است، پس وجود امری اعتباری است.

مفهوم وجود از نظر کانت حقیقت خارجی ندارد، بلکه از مقولات دوازده‌گانه فاهمه است؛ یعنی سایزکتیو است. از این رو وجود به اعتبار سوژه معتبر است و قائم به آن است. او می‌نویسد: «شرایط امکان تجربه همان شرایط وجود اشیای مورد تجربه است». (Kant, Critique of pure reason, p. 508). با توجه به این که تجربه به انسان برمی‌گردد و امکان به وجود اشیای در خارج بازمی‌گردد، می‌خواهد بگوید شرایط وجود خارجی، همان شرایط امکان تجربه است؛ یعنی ابژه متکی به سوژه است. در اینجا برای بررسی دیدگاه کانت در مسأله هستی‌شناسی به نکته‌ای اشاره می‌کنم و آن این که ضرورت بر دو قسم است:

۱ - ضرورت متعلق به قضیه که کیفیتی است نشان دهنده نسبت میان موضوع و محمول و به تعبیر دیگر ضرورت منطقی است.

۲ - ضرورت متعلق به خود اشیای و وجود عینی آنها و به تعبیر دیگر ضرورت فلسفی. ضرورت در قضایا، با همه اقسامی که دارد (ذاتی، وصفی، وقتی، معین، غیرمعین، شرطی) نسبتی است در قضیه که مشروط است نه مطلق. یا به ذات موضوع مشروط است یا به وصف یا به غیر آن. برای همین است قضایایی که چنین ضرورتی دارند، به قضیه شرطی باز گردانده می‌شوند. محتوای قضیه شرطی این است که هرگاه

موضوع وجود داشته باشد، چنین یا چنان است.

در مورد ضرورت نوع دوم، یعنی ضرورت عینی اشیا، نکته قابل توجهی از گفته‌های کانت به دست نمی‌آید. به نظر کانت، ضرورت‌های به کار رفته در قضایا، ضرورت منطقی است؛ از این رو قابل سلب است؛ یعنی می‌توان به طور کلی قضیه را يك جا نفی کرد. در این صورت موضوعی باقی نمی‌ماند تا محمول برای آن ضرورت داشته باشد.

اینک این پرسش مطرح می‌شود که وجود چگونه محمولی است؟ به نظر کانت وجود، محمول حقیقی نیست؛ برای همین، سلب آن از هر ماهیتی، مستلزم تناقض نیست. ولی آیا وجود، محمول منطقی است؛ یعنی عین موضوع یا از اجزای تحلیلی موضوع است؟ در پاسخ به این پرسش، احتمال‌های متعددی را می‌توان مطرح ساخت؛ به عنوان نمونه اگر منظور وی از محمول حقیقی، محمول بالضمیمه باشد، یعنی محمولی که غیر از موضوع باشد و بر آن افزوده شود، در این صورت وجود محمول حقیقی نیست؛ زیرا وجود يك امر افزوده شده و انضمامی بر ماهیت نیست (حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری، ۱۹۸)، تا چیزی در خارج از ذهن بر موضوع بیفزاید، در این صورت، وجود اگر چه محمول نیست، منطقی بودن آن نیز جای تردید است؛ چنان که گفته خواهد شد.

همچنین اگر مقصود او از وجود، مفهوم کلی وجود باشد که امری اعتباری و انتزاعی است و از هر موجودی انتزاع می‌شود؛ (حائری یزدی، هرم هستی، ۱۳۵ - ۱۳۶) مانند مفهوم ماهیت و شیئیت. در این صورت نیز سخن کانت رواست، چنان که در صورت پیشین روا بود؛ زیرا ترکیب وجود و ماهیت، اتحادی است. آن چه که هست يك واقعیت بیش نیست که «ذهن می‌تواند آن را به ماهیت و وجود، تحلیل کند». (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ۹). از این رو انضمامی نبودن وجود با ماهیت، جای تردید نیست. ماهیت چیزی نیست تا وجود به آن افزوده شود و سبب

توسعه و افزایش آن گردد. و نیز مفهوم عام وجود که ما بازای عینی ندارد، بلکه منشأ انتزاع آن اشیاء خارجی است، چیزی بر موضوع نمی‌افزاید؛ زیرا اعتبار و اندیشه‌ای است ذهنی نه حقیقت عینی؛ چه در غیر این صورت ممکن نبود در ذهن جای گیرد؛ زیرا «چیزی که عینیت، همهٔ هویت و حقیقت آن را تشکیل می‌دهد، ممکن نیست در ذهن جای گیرد». (علامه طباطبائی، ۳۹). زیرا مستلزم استحاله است و محال. پس بنابراین دو احتمال، که، محمول حقیقی، بالضمیمه باشد یا وجود، همان مفهوم عام آن باشد، دیدگاه کانت قابل پذیرش می‌نماید. ولی اگر منظور وی از این که وجود محمول حقیقی نیست این باشد که:

۱- وجود به هیچ وجه نمی‌تواند محمول باشد؛ به گونه‌ای که از ترکیب آن و موضوع، قضیه‌ای تشکیل شود که از يك حقیقت عینی و واقعی حکایت کند (حائری یزدی، کاوشهای عقل نظری، ۱۹۸) و متصف به صدق و کذب شود.

۲- وجود حتی در ذهن نیز امری زاید و عارض بر ماهیت نیست از این رو چیزی بر موضوع می‌افزاید.

۳- وجود چیزی نیست جز همان رابطه موضوع و محمول که نشان‌دهنده تعیین موضوع است بنابراین نشانی از نسبت به دو شی با یکدیگر نه واقعیت چیزی یا چیزی در چیزی.

اگر مقصود کانت در مورد وجود، یکی از احتمال‌های سه گانه یاد شده باشد، ادعایی بدون دلیل خواهد بود؛ زیرا بنابر احتمال نخست که وجود نمی‌تواند محمول باشد، باید قضایایی که محمول آنها وجود است به گونه‌ای توجیه گردد. به عنوان نمونه اگر گفته شود: انسان هست یا وجود دارد؛ جن هست یا وجود دارد و مانند آن، اگر وجود در این گونه قضایا محمول نیست، یا باید گفته شود که اینها قضیه نیست و به صدق و کذب متصف نمی‌شود و یا باید گفت، این گونه قضایا به قضایای تحلیلی بر می‌گردد و در واقع گفته شده است که: انسان انسان است و جن جن است و یا باید

گفت که چیزی نگفته‌ایم! همه فرضها نادرست است زیرا هیچ تردیدی در این امر که چنین قضایایی به صدق و کذب متصف می‌شوند، وجود ندارد. همچنین ارجاع آنها به قضایای تحلیلی مستلزم این است که چنین قضایایی یا بدیهی باشد و یا قراردادی و یا تعریف صوری باشد و بی‌نیاز از دلیل و حال که چنین نیست و نیز اگر چیزها نگفته باشیم، دست کم چیزی نگفته‌ایم.

احتمال دوم نیز نادرست است؛ زیرا بنابر عینیت ذهنی وجود و ماهیت و عدم زیادت وجود بر ماهیت حتی در ذهن، لازمه‌اش این است که اولاً هر جا به ماهیتی علم داشته باشیم، وجود آن نیز بر ما معلوم باشد و بر عکس و حال آن که چنین نیست. می‌توان ماهیت چیزی را شناخت ولی در وجود آن شك کرد و نیز می‌توان به وجود چیزی آگاهی داشت و در عین حال، ماهیت آن ناشناخته باشد.

ثانیاً باید چنین قضایایی استدلال ناپذیر باشند؛ زیرا قضیه استدلال‌پذیر، قضیه‌ای است که در اثبات، نیاز به حدّ وسط دارد. وجود حدّ وسط، نشان دهنده دوگانگی اصغر و اکبر است؛ زیرا حدّ وسط در برهان، خواه لمّی باشد و خواه ائی، «واسطه در ثبوت ذهنی اکبر برای اصغر است»؛ (علامه حلّی، ۲۰۲) به گونه‌ای که اگر این واسطه نباشد، اصغر در ذهن به اکبر متصف نمی‌شود و اکبر بر اصغر حمل نمی‌شود. در غیر این صورت، استدلال لغو و زاید خواهد بود. بسیاری از قضایای وجودی (که محمول آن وجود است) خواه فلسفی و خواه علمی و تجربی، برهان‌پذیر است. مضمون برهان‌پذیری این است که وجود در ذهن زائد بر ماهیت اشیاء است و بر آن افزوده یا عارض گشته است. حاصل آن که، اگر چه «وجود در خارج چیزی بر موضوع نمی‌افزاید، ولی به وسیله حد وسط و دلیل، وجود معلومات ما را فزونی می‌بخشد و محمول چیزی است که معلومات ما را توسعه و افزایش دهد».

(حائری‌یزدی، کاوشهای عقل نظری، ۲۰۰).

و اما احتمال سوم که با ظاهر گفته‌های کانت سازگارتر است، یعنی وجود ققط

ربط میان موضوع و محمول است و نه چیز دیگر و به تعبیر دیگر، وجود یعنی همان واژه کوچک "است". استدلال کانت بر این گفته این است که: در قضایایی مانند خدا قادر مطلق است، دو مفهوم وجود دارد که هر کدام از حقیقت عینی خود حکایت می‌کنند آن دو، خدا و قدرت مطلق است. در چنین قضایایی، واژه "است" که همان وجود است، نه موضوع است و نه محمول و نه چیزی خارج از موضوع و محمول. تنها چیزی که هست، نشان دهنده اتصاف خدا به قدرت مطلق است؛ یعنی «نسبت». حتی در قضایایی مانند خدا هست یا خدا وجود دارد نیز همین گونه است. این «هست یا وجود دارد» جز بیان نسبت، پیچی نیست. (نسبت میان خدا و صفات او یا نسبت میان خدا و وجود او!!). حاصل آن که، وجود يك حقیقت ربطی است و از هر گونه واقعیت مستقل برون ذهنی بی‌بهره است. همانند يك اسکناس صد دلاری ذهنی و خارجی که هیچ کدام از این دو گونه وجود، حتی يك سنت بر دیگری فزونی ندارد و در واقع یکی هستند.

احتمال اخیر نیز مانند دو احتمال پیشین جداً تردید ناپذیر است؛ زیرا در هر قضیه‌ای که در آن محمولی به موضوع نسبت داده می‌شود و به ظاهر وجود، محمول آن نیست و از واژه کوچک "است" استفاده می‌شود، وجود مناسب با موضوع (خواه عینی و خواه ذهنی) از پیش لحاظ شده است؛ اگر چه به صورت قضیه شرطی قابل بیان است. حتی آنجا که گفته می‌شود: مثلث سه زاویه دارد؛ یعنی مثلث موجود (در ذهن یا خارج) سه ضلع دارد. اگر چنین موجودی از پیش فرض نشده باشد، سخن گفتن و حکم کردن امکان‌پذیر نیست و صدق یا کذب آن را نمی‌توان آشکار ساخت؛ بلکه صدق و کذبی نخواهد داشت. پس معلوم می‌شود که وجود فقط همان واژه "است" نمی‌باشد. به همین خاطر است که برخی از مفاهیم «اگر درست فهمیده شود نمی‌توان آن را رد کرد؛ به عنوان نمونه "خدا وجود ندارد" عبارتی بالضروره غلط است». (Norman Malcolm, p. 129).

از این که بگذریم، اشکال بزرگتر بر گفته کانت این است که وی دچار تناقض شده است؛ زیرا وجود را در قضایایی که وجود، محمول آن است، در عین حال که امری عینی و زائد بر ماهیت نمی داند، نیازمند به رابطه‌ای می داند. توضیح این که وجود یا زائد بر ماهیت است یا عین آن، یا جزء آن و یا لازم آن و یا هیچ چیزی نیست. بر فرض که وجود عین ماهیت یا جزء آن یا لازم آن باشد، دوئیت و تعددی نیست تا نیاز به رابطه داشته باشد. قضایایی از این قبیل اگر چه سودمند هم باشند و رفع توهم یا غیر از آن کنند، چیزی جز تکرار محض نیست. به تعبیر دیگر رابطه میان شیء و خودش قابل تصور نیست؛ تا چه رسد به تصدیق. زیرا رابطه بیان‌کننده نسبت میان دو شیء است. اما آنجا که وجود زائد بر ماهیت نباشد (بلکه حتی اگر زاید باشد) نیز یک شیء است؛ بنابراین نه فقط نیاز به رابطه ندارد، بلکه ممکن نیست رابطه داشته باشد.

اما اگر وجود زاید بر ماهیت باشد، دیگر چه جای سخن گفتن درباره رابطه بودن آن است؟ هر جا که چیزی را بر چیزی حمل کنیم، وجود به کار رفته در آن حمل، وجود رابط است که آن دو را (موضوع و محمول را) به یکدیگر مربوط می‌سازد؛ اما اگر وجود محمول باشد یعنی ثبوت شیء باشد نه ثبوت شیئی بر شیء دیگر، در این صورت وجود دیگر رابط نیست؛ زیرا یکی از آن دو اصیل و دیگری اعتباری و ثمره تحلیل ذهن است. در صورتی می‌توان میان دو شیء وجود رابط را لحاظ کرد که آن دو اصیل باشند؛ زیرا اگر یکی از آن دو اعتباری و ساخته ذهن باشد، حمل آن بر موضوع و اتصاف موضوع به آن بی‌معناست؛ ولی بر فرض که هر دو اصیل باشند دیگر ترکیب اتحادی نخواهند داشت زیرا تبدیل دو حقیقت عینی به یک امر، جز با استحاله وجودی و انقلاب ماهوی امکان‌پذیر نیست. از اینها گذشته، اگر وجود چیزی نیست و ماهیت هم که چیزی نیست، پس چه کسی درباره چه چیزی سخن می‌گوید؟

پیش از پرداختن به دیدگاه سهروردی درباره مفهوم هستی، به پیشینه دیدگاه وی اشاره‌ای خواهیم داشت. پیش از وی بسیاری از حکیمان، دستگاه هستی‌شناسانه‌ای را ساخته و پرداخته‌اند که سهروردی و شارحان مکتب وی آن را مورد توجه قرار داده‌اند؛ به عنوان نمونه دیدگاه‌های فارابی و ابن رشد را یادآوری می‌کنیم.

دیدگاه فارابی درباره مفهوم هستی

دیدگاه فارابی (۸۷۲ - ۹۵۰ م) در این موضوع نه تنها با دیدگاه کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م) که با او حدود هشت قرن فاصله دارد، همانند است بلکه الفاظ و تعابیر آن دو نیز همگون است. به نظر فارابی، وجود محمول واقعی نیست؛ زیرا محمول واقعی چیزی است که به کیفیت مثبتی اشاره و دلالت کند؛ به تعبیر دیگر محمول واقعی آن است که بر محتوای موضوع چیزی بیفزاید یا از آن بکاهد و نسبت به آن آگاهی جدید دهد. ولی وجود چنین نیست. وی در پاسخ به این پرسش که قضیه انسان وجود دارد، محمولی دارد یا نه، می‌گوید:

این مسأله‌ای است که درباره آن قداما و متأخران عقاید گوناگونی اظهار کرده‌اند. برخی از ایشان معتقدند که آن قضیه محمولی ندارد، و برخی دیگر برآنند که آن قضیه محمول دارد. در نظر من، این هر دو عقیده از جهتی درست است؛ زیرا وقتی از نظرگاه يك عالم طبیعی، که وظیفه‌اش تحقیق و پژوهش عینی و واقعی اشیای موجود است، نگرسته شود، این قضیه و قضایای مشابه آن، محمولی ندارد؛ زیرا در این گونه موارد، وجود شیء غیر خود آن شیء نیست؛ حال آنکه محمول یا باید چیزی را بر موضوع بیفزاید یا از آن بکاهد. بنابراین، از این دیدگاه چنین قضایایی محمول ندارد. اما وقتی که يك عالم منطقی همان قضیه را مورد نظر قرار می‌دهد، آن را به عنوان قضیه‌ای که از دو کلمه ترکیب شده است و قابل صدق و کذب است، می‌پذیرد. چنین قضایایی از این جهت، محمول دارد.

حاصل نظریه وی این است که محمول بر دو قسم است: محمول واقعی و محمول منطقی. محمول منطقی، هر چیزی می تواند باشد؛ حتی خود موضوع نیز می تواند محمول خویش باشد. محمول واقعی آن است که غیر موضوع باشد و چیزی بر موضوع بیفزاید یا از آن بکاهد. وجود، محمول منطقی است؛ چون هر چیزی می تواند محمول منطقی باشد، ولی محمول واقعی نیست؛ زیرا وجود در هر قضیه‌ای که به کار رود چیزی جز موضوع آن قضیه نیست و چیزی جدید و اضافی درباره آن موضوع بیان نمی کند. لب کلام فارابی را می توان چنین خلاصه کرد: وجود در قضیه‌ای مانند "انسان وجود دارد" از لحاظ گرامر و منطق محمول است. اما در نظر کسانی که با اشیای واقعی و عینی سر و کار دارند، "وجود" یک محمول به معنای درست کلمه نیست. چنان که پروفیسور ن. رشر^۱ می نویسد: اصرار فارابی به این که اسناد وجود به یک شیء چیزی به خصوصیت آن نمی افزاید و هیچ آگاهی جدیدی درباره آن نمی دهد، به نحو مؤثر بر این عقیده کانت تقدم و سبقت دارد که «بدیهی است که وجود اصلاً یک محمول واقعی؛ یعنی مفهوم چیزی که نسبت به مفهوم یک شیء اضافی باشد، نیست». (ایزوتسو، ص ۳۷ - ۳۸).

همچنین ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ م) دیدگاهی مانند دیدگاه فارابی دارد. وی وحدت را به وجود تشبیه می کند و درباره وحدت می گوید: وحدت چیزی نیست که در خارج از ذهن بر چیزی افزوده شود، آن گونه که وقتی می گوئیم، چیزی سفید است، سفیدی بر آن افزوده می شود. آنچه که از وحدت فهمیده می شود، چیزی جز یک حالت عدمی محض؛ یعنی تقسیم ناپذیری نیست. وحدت، واجب الوجود، ممکن الوجود و مانند آن نیز همین گونه است. این گونه مفاهیم چیزی جز حالات سلبی و عدمی

1- Professor N. Rescher.

نیستند. قضیه‌ای که از این گونه مفاهیم ترکیب شده باشد، مانند این است که بگوییم چیزی موجود است. محمول چنین قضیه‌ای یعنی وجود، بر چیزی که زاید بر ذات موضوع باشد، دلالت نمی‌کند؛ آن گونه که محمول در قضیه چیزی سفید است، دلالت می‌کند. وحدت امری اعتباری است که حمل آن بر چیزی یا سلب آن از چیزی نه چیزی بر آن می‌افزاید و نه چیزی از آن کم می‌کند؛ وجود نیز چنین است و چیزی غیر از موضوع یا حالات اعتباری موضوع که در خارج از ذهن تحقق ندارد، نیست. اینک دیدگاه سهروردی (۱۱۵۵ - ۱۱۹۱ م) را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

شیخ اشراق نخست معانی وجود را بیان می‌کند و آنگاه دیدگاه خود را درباره هستی شرح می‌دهد. وی می‌گوید:

وجود معانی مختلفی دارد: ۱ - روابط و نسب مکانی یا زمانی؛ یعنی نسبت چیزی به چیزی مانند نسبت چیزی به زمان و مکان مانند این قضایا چیزی در خانه یا ذهن یا زمان موجود است. لفظ وجود در چنین مواردی با لفظ "در" به یک معناست؛ به عبارت دیگر، کلمه وجود در چنین قضایایی بر رابطه یک ماهیت عینی و خارجی با مکان و زمان دلالت می‌کند.

۲ - رابطه منطقی میان موضوع و محمول مانند؛ زید کاتب است.

۳ - ذات و حقیقت؛ مانند ذات چیزی یا حقیقت چیزی یا وجود چیزی. معانی عرفی وجود همین‌هاست و وجود در همه این موارد، اعتباری عقلی است و هیچ هویت عینی ندارد.

قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق با تأیید گفته مؤلف می‌گوید: صفت بر دو قسم است: ۱ - صفتی که هم در ذهن وجود دارد و هم در خارج از ذهن؛ مانند سفیدی. ۲ - صفتی که تنها وجود ذهنی دارد و وجود عینی آن همان ذهنی بودن آن است؛ مانند نوعیت. وجود، وجوب، امکان، امتناع و مانند آن همین گونه است.

یک نکته اساسی در دیدگاه هستی‌شناسی سهروردی این است که وی وجود را

به عنوان يك مفهوم محض در نظر می‌گیرد؛ یعنی چیزی که محصول تفکر ذهن آدمی است و مطابق و ما بازای آن چیزی واقعی در عالم خارجی عینی یافت نمی‌شود. (ایزوتسو، ۶). پیداست که اگر سخن از مفهوم محض باشد، حق همان است که سهروردی و کانت گفته‌اند؛ زیرا اعتبارات عقلی، ما بازای عینی ندارد.

نکته دیگری که بر اساس آن سهروردی به طرفداران اصالت وجود انتقاد می‌کند، این است که يك اختلاف ذهنی بالضروره مستلزم يك اختلاف واقعی نیست؛ یعنی این که اگر دو چیز به عنوان مفاهیم با یکدیگر مختلف باشند، این امر بالضروره دلالت ندارد بر این که در اعیان هم مختلف باشند. بر این اساس وی اظهار می‌کند که ماهیت و وجود فقط در مرحله تحلیل مفهومی دو چیز مختلفند و بر عکس در عالم خارج، يك واقعیت‌اند و نه ترکیبی از دو عنصر مستقل. (ایزوتسو، ۸۲).

تفاوت دیدگاه سهروردی و کانت

دیدگاه وی درباره نور شاهی است بر این که نظر وی در بحث هستی‌شناسی، معطوف به مفهوم هستی است. امری که در نوشته‌های کانت نمی‌توان بر آن شاهی یافت و این دقیقاً مهم‌ترین تفاوت کانت به عنوان فیلسوفی از مغرب زمین با سهروردی به عنوان حکیمی از مشرق زمین است. آیا نظر کانت نیز در هستی‌شناسی و منظور وی از واژه کوچک "است" و این که وجود نمی‌تواند محمول واقعی باشد، همان مفهوم وجود است؟ و آیا جز مفهوم وجود، به حقیقتی عینی اذعان دارد؟ هیچ دلیلی بر این امر وجود ندارد. در هر صورت، همه انتقادهایی که بر کانت وارد شده است، دقیقاً بر سهروردی نیز وارد می‌شود و توجه سهروردی به مفهوم وجود در نفس محمول بودن وجود، با توجه به انکار واقعیت وجود، از قوت انتقادهای نمی‌کاهد. بر فرض که نظر وی از اعتباری بودن وجود، مفهوم آن باشد؛ ولی از آنجا که او برای این مفهوم واقعی نمی‌شناسد، تفاوتی در مسأله پدید نخواهد آمد. مگر آن که گفته شود «در نظر سهروردی به جای وجود، به عنوان چیزی واقعاً حقیقی، نور روحانی

یا مابعدالطبیعی قرار دارد که حقیقت یگانه است و بر حسب شدت و ضعف، درجات و مراحل نامتناهی دارد، بالاترین مرتبه، نور الانوار و پایین‌ترین درجه، ظلمت است.» (ایزوتسو، ۶). شواهدی بر این مطلب وجود دارد که از نظر می‌گذرانیم:

۱- وی پس از بیان مقدمات و مسائلی که مورد اختلاف حکمای مشاء و اشراق است به مهم‌ترین بخش فلسفه خود می‌پردازد و می‌گوید: «القسم الثانی فی الانوار الالهیة و نور الانوار و مبادی الوجود». (۲۸۳).

منظور وی از نور الانوار، واجب تعالی است و به تعبیر قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق، نور الانوار، همان مبدأ اول است. (۲۷۳). منظور از مبادی وجود، علل واسطه‌ای و وسائط در فیض حق تعالی است. نکته مهم این است که نور الانوار و علل متوسط، علت و مبدأ برای وجود هستند نه برای ماهیت. به بیان دیگر اگر وجود چنان که گذشت، اعتباری عقلی باشد، علل آن نیز متناسب با خودش خواهد بود؛ از این رو نمی‌تواند مهم‌ترین بحث فلسفی سهروردی باشد. در این صورت باید مهم‌ترین بحث او، علل و مبادی ماهیات که به ظاهر از نظر وی اصیل و واقعی هستند و نه اعتباری باشد نه مبادی وجود اعتباری که ما بازای عینی ندارد. بحث درباره مبادی وجود، آن هم به عنوان بحث اصلی يك تفکر فلسفی، خود نشان دهنده این است که منظور از وجود، اعتبار عقلی آن نیست؛ چه این که موضوع اعتبارات عقلی از مهم‌ترین مباحث يك مکتب فلسفی نیست.

۲- شیخ اشراق نور را بدیهی می‌داند که نیاز به تعریف ندارد و به تعبیر قطب‌الدین شیرازی (۲۸۳) نور، بدیهی التصور است. پیداست که چنین شرحی بر نور دقیقاً همان شرح حکیمان طرفدار اصالت وجود درباره وجود است. به تعبیر سهروردی: «ان کان فی الوجود مالا یحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر و لاشی اظهر من النور فلا شی اغنی منه عن التعریف». (همان). چند نکته را درباره شاهد دوم، یادآوری می‌کنم:

الف - سخن سهروردی در این است که نور و مانند آن "در وجود" بی‌نیاز از تعریف است. منظور وی از "در وجود" یا مفهوم وجود است که به نظر وی اعتباری عقلی است و به نظر دیگر حکیمان از معقولات ثانیة فلسفی است، یا حقیقت وجود است. اگر مقصود وی مفهوم اعتباری وجود باشد، دیگر ظاهر بودن نور و بی‌نیازی آن از تعریف در مجموعه اعتبارات عقلی، پیامد قابل توجهی ندارد؛ بلکه هیچ برآیند فلسفی ندارد. مانند این است که یکی از مفاهیم ساخته ذهن، بی‌نیاز از تعریف باشد؛ اگر چه چنین امری می‌تواند نقطه شروع شناسایی دیگر مفاهیم ذهنی باشد ولی ارتباط و اتصال آن با خارج از ذهن ناممکن خواهد بود. بنابراین ظهور چنین مفاهیمی و بی‌نیازی آنها از تعریف، برای تأسیس دستگاه منطقی اندیشه مناسب است نه برای تأسیس دستگاه فلسفی ناظر به شناخت عین. پس مقصود وی نمی‌تواند مفهوم اعتباری وجود باشد؛ به تعبیر دیگر اگر منظور از "در وجود" اعتبار عقلی باشد، مجموعه بحث درباره هر عنوان دیگری، بحث در قلمرو اعتبارات خواهد بود و اگر مقصود او، حقیقت وجود باشد، راه وی از راه کانت جدا خواهد شد؛ چنان که انتساب وی به نحله اصالت ماهیت خدشه‌ناپذیر نخواهد بود.

ب - مقصود وی از بدیهی التصور بودن نور، یا بدیهی بودن مفهوم نور است یا بدیهی بودن حقیقت نور. اگر مقصود، بدهت مفهوم نور باشد، این دقیقاً همان دیدگاه طرفداران اصالت وجود درباره بدهت مفهوم وجود است که می‌گویند: «مفهوم‌های مفهوم الوجود من اعرف الاشياء». (حکیم سبزواری، ۹). آنان می‌گویند مفهوم وجود بی‌نیاز از تعریف است و سهروردی می‌گوید نور بی‌نیاز از تعریف است. و اگر مقصود از بدهت نور، بدهت حقیقت و کنه نور باشد، پیداست که این مطلب نه بین است نه مبین، حکم به بدهت حقیقت نور نه امری بدیهی است و نه امری برهانی.

ج - توضیح شارح حکمة الاشراف، جایی برای تردید درباره نظریه هستی‌شناسی سهروردی باقی نمی‌گذارد؛ وی می‌گوید: نور همان ظهور و عیان است و ظهور و عیان

یا ذات جوهری خود اٹکا است؛ مانند عقول و نفوس، یا اعراض نورانی وابسته به غیر است، خواه روحانی باشد یا نفسانی؛ و از آنجا که وجود نسبت به عدم مانند ظهور و عیان است نسبت به خفا و نهان و مانند نور است نسبت به ظلمت، بنابراین برون شد موجودات از نیستی به هستی مانند برون شد از نهان به عیان و از ظلمت به نور است. از این نظرگاه، تمام هستی نور است.

نور و ظهور و وجود الفاظ متعدّدند ولی همه ناظر به يك حقیقتند؛ چنان که ظلمت و خفا و عدم، همه مقابل آن حقیقت واحدند.

د - تقسیم اشیا به آن چه که ذاتاً نورند و آن چه که به واسطه غیر نورند، تعبیر دیگری است از تقسیم اشیا به آن چه که وجود عین ذات آنهاست و آن چه برگرفته از غیر است که تعبیر رایج میان حکیمان قائل به اصالت وجود است. وی می‌گوید: اشیا بر دو قسم است: چیزهایی که در ذات و نهاد خود نور و روشنایی است و چیزهایی که در ذات و نهاد خود چنین نیست. نور نیز بر دو قسم است: نوری که عارض بر غیر است و نوری که چنین نیست؛ که این قسم نور، نور مجرد و محض است.

ه - سهروردی به صراحت می‌گوید که منظور من از نور، نور حقیقی است نه آن چه را که عقل و عرف آن را مجازاً نور می‌دانند؛ اگر چه همان نور عرفی نیز حقیقی باز می‌گردد. پرسش این است که نور حقیقی اگر وجود نباشد، پس چیست؟ آن چه را که عقل و عرف نور می‌دانند، در صورتی نور است که به نور حقیقی برگردد. در همین صورت نیز آن چه را که نور می‌دانند، مجازاً نور است؛ آن هم مجاز در اسناد. چنان که نظر عرفای بزرگ همین است. (جوادی آملی، ۷۳۶). پس گویی سهروردی کلمه وجود را به کلمه نور و ظهور و ضوء تبدیل کرده است و همه احکام وجود را به نور مرتبط دانسته است. به همین خاطر است که به گفته ایزوتسو با تفکر و تأمل، ما این تقابل و تضاد را صرفاً صوری و سطحی می‌یابیم؛ یعنی تنظیم و صورت‌بندی‌های مختلف يك محتوا یا طرق گوناگون تجربه کردن واقعیت واحد. در نظر

سهروردی به جای وجود، به عنوان چیزی واقعاً حقیقی، نور روحانی مابعدالطبیعه قرار دارد که حقیقت یگانه است و بر حسب شدت و ضعف، درجات و مراحل نامتناهی دارد. (ایزوتسو، ۶).

و - سهروردی، ماهیت را در برابر نور قرار می‌دهد و همان ماهیت را ظلمت می‌داند. پس ظلمت و ماهیت از نظر او به يك معناست و ماهیت را غاسق و مظلم می‌داند که بدون انتساب به نور، از خود هیچ ندارد. چنین تعبیری، دقیقاً تعبیر طرفداران اصالت وجود درباره ماهیت است؛ وی می‌گوید: «آن چه را که جوهرهای ظلمانی از مبدأ خویش دریافت می‌کنند، نور است نه ماهیت و به تعبیر فلسفی مجعول علت، وجود معلول است نه ماهیت آن». (صدرالدین شیرازی، الاسفار، ۴۱).

ز - گفته‌های سهروردی در اصالت ماهیت چنان تردید افکن است که برخی از حکیمان بزرگ وی را به تناقض‌گویی متهم نموده‌اند. صدرالمجاهدین می‌گوید: شگفت است که این شیخ بزرگ پس از آن که در کتاب تلویحات دلایلی بر اعتباری بودن وجود ارائه کرد، در بخش پایانی آن به صراحت می‌گوید که نفس انسان و بالاتر از آن، وجودهای بسیط و بدون ماهیت هستند.

۳ - وی خروج ممکن از حد استوا بین وجود و عدم را به وسیله وجود می‌داند. می‌گوید: ممکن نیست به وجود و عدم برابر است و به خودی خود وجودش بر عدمش ترجیح ندارد؛ بنابراین به واسطه امر دیگری ترجیح پیدا می‌کند و آن وجود علت است. (سهروردی، صص ۱۷۶ - ۱۷۵). نکته مهم در کلام وی این است که اولاً این وجود ممکن است که ترجیح می‌یابد و ثانیاً این حضور علت است که مرجح آن است. تعبیر دیگر این سخن این است که آن چه که ترجیح می‌یابد و از علت تامه صادر می‌شود و مجعول است، وجود ممکن است.

۴ - وجوب وجود معلول نیز نتیجه ایجاب علت است. وی می‌گوید: آن چه که متوقف بر غیر باشد در صورت نبودن آن غیر، وجود نخواهد داشت، پس آن غیر در

وجود آن ممکن تأثیر و دخالت خواهد داشت. و منظور ما از علت چیزی است که سبب وجوب چیز دیگری باشد. (سهروردی، ص ۱۷۷).

۵ - وی جعل وجود را امری بسیط می‌داند و می‌گوید: در رنگ بودن سیاهی دو چیز محقق نیست؛ رنگ بودن و سیاه بودن يك چیزند زیرا وجود آن دو یکی است. (سهروردی، صص ۱۹۷ - ۱۹۶). معیار بسیط بودن جعل، یگانگی وجود معمول است؛ اگر معمول دو وجود داشته باشد، ممکن است دو جعل هم به آن تعلق بگیرد؛ ولی در صورت یکی بودن وجود، تعدد جعل محال است. روشن است که پیامد تعلق جعل به وجود، اصالت آن است.

۶ - صدرالدین شیرازی دو احتمال را برای تأویل سخن سهروردی مطرح کرده است: یکی این که منظور او از اعتباری بودن وجود، وجود عام بدیهی (مفهوم وجود) باشد، نه وجودهای خاص که از مراتب انوار است. (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۱۱) دیگر این که منظور وی از اعتباری دانستن وجود، ارائه بحث بر اساس روش حکیمان مشاء بوده است؛ زیرا که وی در بسیاری از موارد چنین شیوه‌ای را به کار می‌گیرد، آن گاه با اشاره کوتاهی به دیدگاه خود می‌پردازد؛ چنان که از بررسی سخنان او این نکته آشکار می‌گردد. (همان).

۷ - حکیم سبزواری نیز معمول بودن ماهیت را نظری می‌داند که به شیخ اشراق نسبت داده شده است. اگر می‌شد این نظریه را به صراحت به سهروردی نسبت داد، آن را از زبان دیگران بازگو نمی‌کرد. او می‌گوید: در این که ماهیت معمول است یا وجود یا صیوروت، نظرات چندی وجود دارد. معمول بودن ماهیت نظریه‌ای است که به حکیمان اشراقی نسبت داده شده است. (سبزواری، صص ۵۸ - ۵۷). چنان که شعرانی نیز در شرح تجرید پس از نقل نظریه اصالت ماهیت می‌گوید: «سهروردی به ظاهر با این نظریه موافق است». (شعرانی، ص ۷۹).

در هر صورت اگر در انتساب اعتباری بودن وجود به سهروردی پافشاری کنیم،

دیدگاه وی در هستی‌شناسی، همان دیدگاه کانت است و تمام انتقادهایی که بر کانت وارد شده است بر سهروردی وارد می‌شود و تمام بررسی‌هایی که در فلسفه اسلامی در مورد سهروردی مطرح شده است، (حکیم سبزواری، ۱۰ - ۱۵) در مورد کانت نیز وارد می‌شود؛ ولی اگر به شواهد یاد شده توجه کنیم، سهروردی در نقطه مقابل کانت خواهد بود. و حق نیز همین است که از شواهد یاد شده نمی‌توان گذشت.

منابع و مأخذ

- ابن رشد، ابوالولید؛ تهافت التهافت، قاهره، ۱۹۶۴ م.
- ایزوتسو، توشی هیکو؛ بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه دکتر جلال‌الدین محتسوی، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱ ش.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر تمهید القواعد، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
- حائری یزدی، مهدی؛ کاوشهای عقل نظری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
- _____؛ هرم هستی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- علامه حلّی، جمال‌الدین حسن؛ الجوهر النضید، چاپ سوم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ ق.
- سبزواری، حاج ملا هادی؛ شرح منظومه، مکتبه المصطفوی.
- سهروردی، شهاب‌الدین؛ حکمة الاشراق، انتشارات بیدار.
- شرفانی، ابوالحسن؛ شرح فارسی تجرید الاعتقاد، انتشارات اسلامیه.
- صدرالدین شیرازی (صدرالمؤمنین)؛ الاسفار الاربعه، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- _____؛ الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ نهاية الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
- فارابی، ابونصر؛ الجمع بین افلاطون و ارسطو طالیس، السعاده، قاهره، ۱۹۰۷ م.
- فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار.
- قطب‌الدین شیرازی؛ شرح حکمة الاشراق، انتشارات بیدار.
- وال، ژان؛ مابعدالطبیعه، ترجمه محیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.

منابع انگلیسی

- Bertrand Russell: Introduction to the Mathematical Philosophy, London: Allen & Unwin, 1919.
- Gordon E. Michalson, JR: kant and the problem of God, Blackwell Publisher Inc. USA, 1999.
- John Hick: the existence of god, macmilan publishing co. inc. 1985.
- Kant Immanuel: Critique of pure reason, Trans. Norman kemp smith, Newyork: st Martin,s press, 1965.
- -----: Critique of practical reason, trans. L.w. Beck, Indianapolis and Newyork: Bobbs – Merrial, 1956.
- -----: Critique of Judgment. Trans. James creed Meredith. Oxford: Clarendom Press, 1952.
- -----: Opus Postumun, ed Eckart forster, trans. Forster and Michael Rosen, Cambridge: Cambridge Universty Press, 1993.
- Norman Kempst smith: Commentary to kant, critique of pure reason, humanities press international. inc Atlantic Highlands, nd, 4th ed. 1992.
- Norman Malcolm: Knowledge and Certainty, Engglewood Cliffs, N. J; Prentice Hall, 1963.



پروشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی