



هستی‌شناسی در آرای حکمی ملا محسن فیض کاشانی

ظاهره کمالی‌زاده*

چکیده:

علامه ملا محسن فیض کاشانی که در حکمت و فلسفه از شاگردان به نام صدرالدین شیرازی است، یکی از پرکارترین علمای شیعه در عصر صفویه است. وی در «هستی‌شناسی» و سایر موضوعات فلسفی نیز از پیروان حکمت متعالیه صدرایی بوده و همچون صدرالحکمای شیرازی با تسلط به فلسفه مشائی و اشراقی و آشنایی کامل با عرفان به مبانی عرفا و طریقه ایشان نظر داشته و مطالب عرفانی مربوط به مباحث هستی‌شناسی را با مبانی عرفانی برهانی بررسی نموده است. وی انتقادات مسائل وجود را به طریقه محققین، از حکما و عرفا مورد بحث قرار می‌دهد. علامه فیض در صدد است بین طریقه حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان، و فلسفه معهود بین حکمای اوایل و اساطین فن از اعظام حکمای یونان، و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدیه و انوار فائض از طریق ائمه شیعه جمع نماید. این پژوهش،

هستی‌شناسی
در آرای حکمی
ملا فیض کاشانی



به برخی از مهم‌ترین مسائل هستی‌شناسی در اندیشه فلسفی این حکیم فرزانه اشاره می‌کند. همچنین در بررسی نظریه فیض، به آرای پیشینیان از حکما (از ارسطو تا ابن سینا) نیز نظر داشته و سعی در تطبیق آن دارد.

کلیدواژه‌ها:

هستی‌شناسی، عرفان، عصر صفویه، علامه ملا محسن فیض کاشانی، شیعه.

طرح مسئله

مهم‌ترین مسئله فیلسوفان باستان که پرسش از عنصر اولی (پروته آرخبه) یا ماده‌المواد جهان است، تا حضور «پارمنیدس» (Parmenides) پاسخ فلسفی نمی‌یابد. لذا به گزارش مورخان فلسفه، مابعدالطبیعه به عنوان یک تحقیق فلسفی پیرامون «هستی» و «وجود» به حقیقت با پارمنیدس آغاز می‌شود. بدین سبب پارمنیدس را پدر هستی‌شناسی خوانده‌اند. با پارمنیدس، موضوع اندیشه از ساختار جهان به وجود و هستی منتقل شد و جهان‌شناسی به سوی هستی‌شناسی رو نهاد. (تاریخ فلسفه امیل بریه، ص ۷۸ و تاریخ فلسفه گاتری، ص ۲۶-۲۵)

پرسشی که از دیرباز تاکنون و برای همیشه مطرح بوده و هست و همیشه مایه سرگشتگی، پرسش از وجود است. (متافیزیک، ۱۰۲۸b، ۴-۱) ارسطو علم به موجود را ارجمندترین دانش معرفی کرده و آن را علم الهی خوانده است و بنیادی‌ترین مسئله متافیزیک را «وجود» و «وحدت» قرار داده است.

نظام فلسفه اسلامی که با فارابی آغاز می‌شود، نیز به تبع سنت ارسطویی، موجودمحور است، اما به نحوی متمایز و متفاوت با آن. پرسش از موجود، بخش بنیادی هستی‌شناسی است و همه موضوعات خاصی را که زیر عنوان فراگیر «انتولوژی» یا هستی‌شناسی قرار دارند، دربرمی‌گیرد. حکمای اسلامی در دوره‌های اخیر، فصلی را تحت عنوان «مسائل وجود» گشوده‌اند. این مسائل به تدریج وارد فلسفه اسلامی شده و محل توجه صاحب‌نظران قرار گرفته تا حدی که به صورت جدی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل فلسفی درآمده‌اند. در قلمرو این مسائل، سؤالاتی

پیرامون وجود، قابل طرح است از جمله:

- مفهوم وجود چگونه مفهومی است و چگونه قابل شناسایی است؟
- تمایز بین مفهوم وجود و حقیقت وجود چگونه است؟
- چه رابطه‌ای بین شناخت مفهوم و مصداق وجود است؟
- آیا مفهوم وجود تعریف‌پذیر و یا بی‌نیاز از تعریف است؟
- اطلاق و حمل موجود بر مصادیق متعدد و مقولات مختلف چگونه است؟
- یکسان و به توائی یا مختلف و مشکک؟

- رابطه وجود و ماهیت چگونه قابل تصویر است؟ و کدام یک اصیل‌اند؟
- وجود موجودات اصیل است یا ماهیاتشان؟ تشخیص و تمیز آن‌ها چگونه است؟
- وجود واحد است یا متعدد؟ در فرض وحدت دارای چه نوع وحدتی است؟
- به فرض وحدت وجود، کثرت موجودات چگونه توجیه می‌شود؟
- رابطه موجودات کثیر جهان با مبدأ چگونه تصویر می‌شود؟

این پژوهش، به بررسی برخی از مسائل فوق در آرا و آثار حکیم متأله و دانشمند معظم، علامه ملا محسن کاشانی، متخلص به فیض می‌پردازد. محقق فیض کاشانی، یکی از پرکارترین علمای شیعه در عصر صفویه است که در حکمت و فلسفه از شاگردان بنام صدرالدین شیرازی بوده و در مشرب و ممشای حکمی از شارحان و مروّجان افکار و عقاید آخوند ملا صدرا است. علامه فیض در صدد است بین طریقه حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفه معهود بین حکمای اوایل و اساطین فن از اعظام حکمای یونان و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدیه و انوار فیض از طریق ائمه شیعه جمع نماید و اثبات کند که بین اسرار نازل از حق اول به واسطه انبیا و اولیا و حکمت فیاض بر نفوس مستعدین از حکمای الهی تناقض و ناسازگاری وجود ندارد. این مقاله نیز در بررسی نظریه فیض، به آرای پیشینیان از حکما (از ارسطو تا ابن سینا) نظر داشته و سعی در تطبیق آن دارد.

موضوع فلسفه اولی

گام نخست در مطالعات هستی‌شناسانه، بررسی موضوع فلسفه اولی و به دیگر بیان، بررسی علمی است که پیرامون وجود و مسائل و عوارض آن بحث می‌کند. پاسخ به چستی موضوع فلسفه اولی، تعیین‌کننده حیطه و حوزه هستی‌شناسی در کل ساختار یک نظام فلسفی است.

منظور از موجود به عنوان موضوع فلسفه اولی چیست؟

ارسطو‌شناسان و شارحان ارسطو، بر این اعتقادند که موضوع فلسفه اولی در متافیزیک ارسطو، با ابهام و تعارض مطرح شده است. این اختلاف در بین شارحان و مفسران ارسطو به این مطلب بازمی‌گردد که آیا موجود به عنوان موضوع فلسفه اولی، موجود در معنای ارسطویی است و یا موجود در معنای افلاطونی؛ در مفهوم افلاطونی «موجود بما هو موجود» یا Being as Being به معنای ens Perfectissimum یا وجود «اکمل» و «وجود» کامل است و در مفهوم ارسطویی Being as Being به معنای ens Commune یعنی موجود به معنای عام و مشترک و موجود به معنای کلی که بر هیولا تا خدا صدق می‌کند. (1) (The Doctrine of Being, p. 1)

لذا در بین مفسران قرون وسطایی ارسطو، این پرسش مطرح است که موجود به عنوان موضوع مابعدالطبیعه ارسطو، به معنای «خدا» است یا یک مفهوم کلی انتزاعی یعنی موجود مطلق که کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین مفهوم است؛ اما در فلسفه اسلامی، فارابی به عنوان یک فیلسوف محقق و مؤسس، در اغراض مابعدالطبیعه، موضوع فلسفه را موجود مطلق معرفی می‌کند و این علم را اعم و اعلا از طبیعیات و شایسته نام مابعدالطبیعه می‌داند. فارابی، علم الهی را که موضوع آن مبدأ موجودات (خدا) است، داخل در مابعدالطبیعه می‌داند و خدا (مبدأ) را به عنوان یکی از مسائل مابعدالطبیعه و نه موضوع آن، مورد بررسی قرار می‌دهد. (ص ۵) ابن سینا نیز به تبع فارابی، در الهیات شفا، موجود بما هو موجود یا موجود مطلق را موضوع فلسفه قرار می‌دهد. (ص ۱۳) صدرالحکما، موضوع هر علم را «ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه» تعریف می‌کند و فلسفه اولی را که از موجود بما هو موجود و عوارض ذاتیه آن

بحث می‌کند، علم الهی می‌خواند و موضوع آن را موجود مطلق قرار می‌دهد.
(الحکمة المتعالیه، ص ۲۴ و ۳۰)

علامه فیض نیز به تبع استاد خود، باب اول/اصول المعارف را به بحث از وجود و معرفت هستی و شناسایی حقیقت وجود اختصاص می‌دهد و حقیقت وجود را مقام صرافت هستی و همان مقام صرافت ذات به اصطلاح عرفا می‌داند. اثبات این امر متوقف بر اثبات اصالت وجود و معتبر بودن ماهیت و ابطال تحقق غیر وجود به طور مطلق است و در نهایت، منتهی می‌شود به اینکه تحقق و تحصیل خارجی، شأن حق تعالی است و آنچه تحقق دارد و موجود واقعی و حقیقی است، حق تعالی و شئون ذاتیه اوست. لذا فیض بر این اعتقاد است که در دار وجود، چیزی غیر از اصل وجود تحقق ندارد و ماهیات، چیزی غیر از تعیین واحد و یا ظل و سایه وجود نیستند که عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید. بنابراین، موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات، بالمجاز متصف به وجود می‌شوند و این یعنی اصالت و تحقق و مبدئیت، اختصاص به وجود دارد. بنابراین در نزد فیض، وجودشناسی به خداشناسی منتهی شده و یا حتی بر آن منطبق می‌شود. (اصول المعارف، ص ۳)

تحلیل مفهومی وجود

در بررسی موضوع و مسائل هستی‌شناسی سنتی، تحلیل مفهومی موجود، پرسش از بخش بنیادی هستی‌شناسی است. موجود، کلی‌ترین و عام‌ترین مفهوم است که به دلیل وسعت و گستردگی مفهومی، واجد کاربردها و اطلاقات متعدد و متنوعی است که همه آن‌ها شایسته موضوع بحث فلسفی نمی‌باشند.

تعیین دقیق و علمی معنی یا معانی موجود که مستعمل در علوم نظری است و شایسته بحث فلسفی می‌باشد، برای حفظ وحدت و یکپارچگی نظام فلسفی و تعیین ارتباط مسائل و مبادی این علم با موضوعات آن، و همچنین رفع بسیاری از ابهامات و تعارضات در موضوع فلسفه اولی، ضروری و قابل توجه و دارای اهمیت خاص

است؛ چراکه پرسش از نحوه هستی، اشکال و صور مختلف هستی و اقسام و مراتب آن در گرو پرسش از مفهوم موجود است.

ارسطو در تحلیل مفهومی موجود از میان معانی متعدد آن، چهار معنا و به عبارتی چهار مصداق را ذکر می‌کند:

۱. موجود به معنای بالذات که در شمار اموری است که مقولات بر آنها دلالت دارند. (متافیزیک، ۱۰۱۷a، ۲۳)

۲. موجود به معنای بالعرض. (همان، ص ۸)

۳. موجود به معنای صادق. (همان، ص ۳۳)

۴. موجود به معنای قوه و فعل. (متافیزیک، ۱۰۱۷b، ۵-۷)

ارسطو، موجود به اعتبار عرض و به اعتبار حقیقی (صادق) را کنار می‌گذارد و در قلمرو مباحث فلسفی از آنها بحث نمی‌کند و معتقد است هیچ‌گونه بررسی و گزارش علمی به آنها تعلق نمی‌گیرد. زیرا علت یکی نامعین و علت دیگری گونه‌ای انفعال اندیشه است و هر دو موجود را در هستی بیرونی آن (بیرون از ذهن) یا هستی عینی آن، نشان نمی‌دهند. (متافیزیک، ۱۰۲۸a، ۱-۴)

فارابی نیز به پیروی از سنت ارسطویی، در بیان معانی و مصادیق موجود در الحروف، موجود را در معنای مصطلح در علوم نظری بر سه معنا اطلاق می‌کند: به معنای مقولات، ماهیت منحاّز خارجی و به معنای صادق که در نهایت این سه معنا به دو معنا تقلیل می‌یابند؛ چراکه هر یک از مقولات، قابل اشاره حسی و مطابق با ماهیتی خارج از نفس می‌باشد. علاوه بر این، هر یک از مقولات (معقولات) بعد از تعقل صادق‌اند، زیرا مطابق با خارج از نفس‌اند. بنابراین، هر یک از مقولات به هر دو معنا موجودند، هم به معنای صادق و هم به معنای ماهیت منحاّز خارج از نفس داشتن، لذا معانی موجود به دو معنا منتهی می‌شوند: ۱. موجود به معنای صادق ۲.

موجود به معنای ماهیت منحاّز (الحروف، ص ۱۱۰-۱۱۷)

فارابی در تبیین و تحلیل این معنای اخیر از موجود، احکام ماهیت را بیان

می‌کند تا معنای موجود در ارتباط با ماهیت منحا از ذهن روشن شود. (همان‌جا) از همین‌جا است که وی به طور جدی، تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را مطرح می‌کند.

ماهیت در نظر ارسطو، در قلمرو مفاهیم منطقی مطرح می‌شود، لذا تمایز وجود و ماهیت را نیز در منطق بیان می‌کند، و این تمایز را به تمایز هستی‌شناسانه گسترش نمی‌دهد. هر چند در مابعدالطبیعه نیز به نحو مفصل و جدی، مباحث ماهیت مطرح و بین آن و هستی موجودات تمایز قائل می‌شود، اما در نظام مابعدالطبیعی ارسطو، این تمایز مبنای مسائل و مطالب متافیزیکی قرار نمی‌گیرد.

به نظر می‌رسد در تفکر اسلامی، نخستین بار فارابی به نحو صریح و روشن، تمایز بین «وجود» و «ماهیت» را مطرح کرده و از آن پس، این نظریه بر تمام تاریخ فلسفه اسلامی، تسلط و استیلا یافته است.^۱

بر پایه این نظریه، آرای مهم دیگری از نظرگاه مابعدالطبیعی و مستقل از سنت ارسطویی در نظام فلسفه اسلامی، تأسیس و ارائه شده است. از جمله تمایز متافیزیکی میان واجب الوجود و ممکن الوجود، که هم مبین تعالی و تنزیه واجب الوجود و هم حافظ همه جهات سنخیت میان واجب الوجود بذاته در مقام علت با ممکنات است. در انقسام اولیه نیز، موجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود در حالی که ارسطو در انقسام اولیه، موجود را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. مقسم در این انقسام ارسطو، موجود است در حالی که مقسم جوهر و عرض در فلسفه اسلامی، ماهیت یا ماهیات ممکنه است. بنابراین در فلسفه اسلامی، مفهوم موجود خارج از مقولات و اعم از آن می‌باشد.

علامه فیض، در آغاز بحث از وجود، موجود بالذات را منحصر در وجود می‌داند. بنابراین در سایر موجودات، وجود زاید بر ذات آن‌هاست و عقل از وجودات ممکنه، معنایی غیر از وجود انتزاع می‌کند که این معنا، ماهیت و عین ثابت است و موجود بالذات نیست بل به تبع وجود موجود است. (اصول المعارف، ص ۶) او ماهیت را در

مرتبه ذات متساوی النسبه به وجود و عدم معرفی می‌کند که قبل از انضمام وجود به آن و یا اعتبار وجود (هرچند مفهوم اعتباری وجود باشد) با آن هیچ‌گونه تحقیقی ندارد. لذا اصل دوم/ اصول المعارف فیض، به نحوه موجودیت ماهیت اختصاص می‌یابد. فیض، معتقد است که موجودیت ماهیت به واسطه ارتباط و انتساب به فاعل است و چون معلول حقیقی غیر از نفس ارتباط به علت حقیقی ندارد، پس ماهیات به واسطه وجود مرتبط به علت می‌شوند و ملاک موجودیت در ماهیت به آن است که با وجود مرتبط و یا به آن ملتزم شود. لذا به وجود موجودند و وجود حقیقی شأن وجود است و ملاک معلولیت نیز در وجود موجود است و مرتبط به علت و صادر از آن وجود است، نه ماهیت و وجود از آن جهت که وجود است، موجود است بنفسه و بذاته و این همان معنای واجب است، یعنی وجود اقتضای ذات اوست و امکان به معنای سلب ضرورت وجود و عدم در مرتبه ذات، مختص به ماهیات است که نیازمند موجد است و در مرتبه ذات، متعلق و مرتبط به اویند، بنابراین ذات آن‌ها عین تعلق و ارتباط است. (همان، ص ۸) اما وجود خالص حق، بسیط و منزله از ماهیت است چنانچه عدم محض نیز ذات و ماهیت ندارد. (همان، ص ۱۰)

بدهات وجود

لفظ موجود به دو معنا اطلاق می‌شود:

۱. مفهوم وجود که عبارت است از معنای ذهنی، یعنی مطلق هستی و بودن. ۲. حقیقت وجود که عبارت است از مصداق همان مفهوم.

شناخت وجود به این دو مرتبه متعلق است و تمایز صریح بین مفهوم وجود و حقیقت آن، از مسائل بنیادی فلسفه اسلامی است. مراد از مفهوم وجود، امری است که بدون اعتبار وجود خارجی از لفظ فهمیده می‌شود، و این معنای ذهنی به دو نحو قابل ملاحظه است: معنای مصدری که به معنای بودن است و مستلزم نسبت فاعلی است و معنای اسمی، یعنی «هستی» که مستقل در مفهومیت است. معنای اول بر خلاف معنای دوم، مشتمل بر معنای حرفی است. منظور از مفهوم وجود در اینجا معنای دوم است.

مرتبه مفهوم، مرتبه «تصوّر» نیز نامیده می‌شود، اما شناخت وجود نیز به این دو مرتبه (مفهوم وجود و حقیقت و مصداق آن) متعلق است. موجود چون وجود ذهنی ندارد، نمی‌تواند تصوّر یا ادراک شود. این به آن معناست که حقیقت وجود همیشه از مفهوم‌سازی مستقیم می‌گریزد، و مفهوم وجود، صرفاً یک مفهوم انتزاعی است و به این عنوان نارساترین و تهی‌ترین مفهوم است زیرا حتی کمترین مقدار از محتوای جوهری را واجد نیست؛ اما واقعیت خارجی که به آن اشاره و دلالت می‌کند و به آن نسبت داده می‌شود، غنی‌ترین و کامل‌ترین اشیاء است، زیرا واقعیت تمام واقعیت‌هاست. لذا فهم مستقیم و بی‌واسطه وجود به عنوان اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین همه مفاهیم و تصوّرات بدیهی است. (منطق و بحث الفاظ، ص ۳۹-۴۳)

بنابراین، مفهوم وجود به اعتبار معنای اسمی (هستی) در نهایت ظهور و وضوح است و بی‌نیاز از تعریف. به علاوه تعریف به حد و رسم برای او ممکن نیست؛ چراکه وجود اعم از آن است که جنس و فصل داشته باشد و اعرف و اظهر و اجلی از هر نوع معرف است. از سویی، جمیع تعاریف نیز به وجود منتهی می‌شود و از سویی دیگر، وجود، عین خارجیت و نفس، خارجیت است و اساساً ممتنع است که تصور شود و به ذهن بیاید؛ چراکه این فرض، مستلزم انقلاب در ذات و حقیقت او خواهد بود. البته این بحث از حیث امکان تعریف و عدم امکان آن و یا بی‌نیازی و استغنا از تعریف، هر چند بحث مفصل و مهمی است، جنبه منطقی داشته و در اینجا بحث بیش از این را نمی‌طلبد.

علامه فیض، حقیقت وجود را مبراً از ماهیت و لوازم ماهیت دانسته است. در نظر وی، چون وجود از سنخ مفاهیم و موجودات نیست، نه عام است و نه خاص، نه مطلق است و نه مقید. هرچند از حیث تلبّس به ماهیات به این امور نیز متّصف می‌گردد، این امر منجر به تغییر در ذات و حقیقت او نمی‌شود؛ و چون وجود بحث و بسیط و مبراً از ماهیت است، تصوّر آن به هیچ وجه ممکن نیست و دارای وجود ذهنی نیز نمی‌باشد، اما مفهوم عام و بدیهی وجود، حقیقت وجود نیست بلکه این

وجود عنوانی وجهی از وجوه اصل وجود است. این مفهوم عام، امری اعتباری است نظیر مفهوم شیء و امر که از حقایق متباینه انتزاع می‌شوند. (اصول المعارف، ص ۸)

چگونگی شناخت و درک حقیقت وجود

حال که وجود قابل تعریف نیست و تصوّر ذهنی آن نیز ممکن نمی‌باشد، نحوه علم به «وجود» چگونه است؟ آیا می‌توان به شناخت و درک حقیقت وجود نائل آمد؟ از دیدگاه علامه فیض به کنه حقیقت وجود راهی نیست؛ چراکه او محیط به هر چیز است و محاط به چیزی نتواند شد و ادراک چیزی نیز بی‌احاطه به آن صورت نپذیرد، عنقا شکار کس نشود دام باز چین...

اما به اعتبار تجلی در مظاهر اسما و صفات، در هر موجودی، رویی دارد و در هر مرئی جلوه می‌نماید، «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره / ۱۱۵) این تجلی همه را هست لیکن خواص می‌دانند که چه می‌بینند و عوام نمی‌دانند:

گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی

گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

بنابراین طالبان، تصوّر حقیقت را به دورباش «وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران / ۲۸) می‌رانند تا طلب محال نکنند «تفكروا فی آلاء الله و لاتفكروا فی ذات الله»، و عاشقان وصول حق را به مقام «وَالِلَّهِ الْمَصِيرُ» (همان‌جا) می‌رسانند تا در خلوتخانه حق یقین بیاسایند و شک نیست که حضور شیء غیر از تصوّر حقیقت آن شیء است. (قرة العیون، ص ۳۳۳-۳۳۷)

وی در نهایت، به طرق معرفت حق پرداخته و در توصیف راه نخست می‌گوید: «همچنان که هر شیء ماهیتی دارد که به آن هویت می‌یابد و این وجهی است که به ذات او اشاره می‌کند، هر شیء را حقیقتی است که محیط بر آن است و قوام ذات آن شیء به آن بوده و ظهور آثار و صفات نیز به آن حقیقت است و این وجهی است که رو به سوی خدای سبحان دارد، «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً وَانَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». این وجهه نظر به اشیاء، معرفت حق عزوجل را به همراه دارد که فرمایش

فصلنامه
کاشان‌شناخت
شماره ششم
بهار و تابستان ۱۳۸۹



حضرت امیرالمؤمنین نیز ناظر به آن است: "اعرفوا الله بالله"، نظر کنید به اشیاء به وجهی که به خدا دارند، از جهت افتقار به حق و قیومیت حق آنها را و از جهت فی نفسه آنها، و راه دیگر را فطرت می‌داند که آیه شریفه "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" به آن اشاره دارد. (همان، ص ۳۳۸-۳۴۰)

نحوه اطلاق وجود

اطلاق موجود بر مقولات و اشیای مدلول آنها چگونه است؟ آیا موجود به اشتراک لفظی^۲ بر موجودات حمل می‌شود و یا به اشتراک معنوی^۳؟ در متافیزیک ارسطو، مقولات به اشتراک لفظی، وجود نامیده نمی‌شوند. به عبارتی، موجود به صرف هم‌نامی و اشتراک در لفظ اطلاق نمی‌شود. از سوی دیگر، به یک معنا و متواطی نیز بر مصادیق حمل نمی‌شود و در اطلاق بر آنها نظیر جنس به انواع نیست. (متافیزیک، ۱۰۶۰a، ۳۳)

در آثار ارسطو و به تبع وی در متون فلسفه اسلامی، درباره تمایز میان واژه‌های مشترک^۴ و متواطی^۵، معمولاً از طبقه دیگری از واژه‌هایی سخن به میان آمده است که در میان این دو قرار دارد. این دسته از واژه‌ها، «مشکک» یا «مشککه»^۶ خوانده شده است.

ارسطو در رساله طویقا، میان واژه‌هایی که چند معنا^۷ دارند و آنها که فقط یک معنا دارند،^۸ تفاوت قائل شده است. (همان، ص ۱۵) وی در ادامه، در بیان واژه‌های چند معنایی، میان آنها که معناهای متفاوت ولی مشترک در اسم دارند و آنها که معناهایشان از جهات دیگری متفاوت است، فرق می‌گذارد. (۱۰۶b، ۱۶) اسکندر افرویدی، در تفسیر این مطلب می‌گوید که مقصود ارسطو از واژه‌هایی که از جهات دیگر، معناهای متفاوت دارند، واژه‌های مشکک است.

(In Aristotles "Topice" Trans by Johannes, p.108- 109)

ارسطو در مابعدالطبیعه نیز درباره نسبت میان موجود و مقولات دهگانه می‌گوید: «واژه موجود، معانی بسیار دارد ولی همه آنها راجع‌اند به یک ماهیت

معین اما نه از جنبه اشتراک. اسکندر در شرح این عبارت می‌آورد که واژه وجود، واژه‌ای است میان واژه‌های مشترک و متواطی. (همان‌جا) بنابراین، ارسطو نوع میانه‌ای از واژه‌ها را بازمی‌شناسد که هم از واژه‌های مشترک و هم از واژه‌های متواطی، متمایز می‌باشند و اسکندر افرویدیسی، این طبقه از واژه‌ها را مشکک می‌خواند. البته تشکیک در نزد ارسطو، خود واژه‌ای مشکک است و بر موارد متعدد اطلاق می‌شود^۹ که بررسی آن خارج از مجال اندک این مقاله است.

طبق نظر حکمای اسلامی، مفهوم وجود، ذاتاً و اساساً یکی و برای تمام اشیا، مشترک است. به این معنا که نسبت به تمام آن‌ها بدون فرق و امتیاز قابل اعمال است. مثلاً می‌توان گفت «انسان وجود دارد»، همان‌طور که می‌توان گفت «سنگ وجود دارد» و یا حتی «خدا وجود دارد». مفهوم وجود که عقل از هر یک از این سه قضیه انتزاع می‌کند، یکی است؛ اما یکی بودن مورد بحث، یکی بودن معمولی نیست، بلکه یکی بودن تشکیکی یعنی مدرج است. تشکیک، از لحاظ فنی به دو نوع تقسیم می‌شود: «تشکیک خاصی» و «تشکیک عامی». نخستین نوع تشکیک وقتی محقق می‌شود که یک حقیقت یگانه که به واسطه آن، تمام جلوه‌ها و مظاهر جزئی‌اش با یکدیگر یکی است، در همان حال علت تعدد و تنوع در میان مظاهر و جلوه‌های جزئی‌اش نیز باشد. مانند مفهوم عدد که درباره دو و همچنین دوهزار با اختلاف معنی یکسان قابل حمل است. به عبارتی آن‌ها با یکدیگر به واسطه همان حقیقتی که آن‌ها را با یکدیگر متحد و متمثل می‌کند، مختلف‌اند.

نوع دوم تشکیک، وقتی محقق می‌شود که آن حقیقت که به واسطه آن، تمام مظاهر و تجلیات جزئی‌اش با یکدیگر یکی هستند، به عنوان اصل اختلاف (مزیت یا این نه آنی) در میان مظاهر خود عمل نکند. مفهوم موجود بودن، مثالی است که درباره آدم و نوح و موسی و عیسی علیهم السلام، که به رغم موجود بودن، رابطه تقدم و تأخر نیز دارند، حمل می‌شود. اختلاف میان این پیامبران با توجه به زمان ظهورشان، معلول خود موجود بودن آن‌ها نیست، بلکه معلول طبیعت زمان است که

تقدّم و تأخّر را اجازه می‌دهد. اهمیت این فرق و تمایز میان این دو نوع تشکیک، از این روست که تشکیک مفهوم وجود از نوع دوم است، و حال آنکه تشکیک حقیقت وجود از نوع اول است. این اختلاف به واسطه این امر است که یک مفهوم می‌تواند فقط اصل اتحاد (این‌همانی) و توافق باشد و هرگز نمی‌تواند به عنوان اصل ممیزه‌اشیایی که درباره آن‌ها به کار می‌رود، عمل کند. بدین سان مفهوم وجود می‌تواند تمام اشیای مختلف عالم را در طبقه‌ای که آن اشیا در آن طبقه، به مرتبه عدم تشخیص وجودی مبدل می‌شوند، گرد آورد، اما مفهوم وجود، قادر به تشخیص و تمیز آن‌ها از یکدیگر نیست. در حالی که حقیقت وجود، تنها به عنوان اصل این‌همانی و اتحاد همه حقایق موجود عمل می‌کند، بلکه در عین حال همان اصلی است که بدان وسیله اشیا بر حسب شدّت و ضعف، کمال و نقص و تقدّم و تأخّر غیر زمانی با یکدیگر اختلاف دارند و تمام این اختلافات غیر از حالات ذاتی و درونی همان حقیقت، یعنی وجود نیستند. این چکیده نظریه تشکیک در فلسفه اسلامی است که از جهتی ریشه در حکمت خسروانی دارد و از جهتی نیز، ریشه‌های آن در فلسفه ارسطو و حکمای مشاء مسلمان از جمله فارابی، قابل پیگیری است.

اما بین دو مسلک فلسفی و عرفانی در مسئله تشکیک، اختلاف نظر است. رأی عرفا و مختار اهل الله در وجود، مخالف با آرای محققان از فلاسفه است. حکمای محقق برای مفهوم وجود، مصداق قائل‌اند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند و برای وجود با حفظ وحدت اصلی، مراتب مختلف تشکیکی قائل‌اند و آن را تشکیک خاصی می‌نامند. اما عرفای محقق، وجود را اصیل و متحقّق در اعیان و اصل واحد و سنخ فارد معرفی می‌کنند، ولی اصل حقیقت وجود را، دارای مراتب مقول به تشکیک نمی‌دانند، بلکه حقیقت وجود را واحد می‌دانند و از آن به واحد شخصی تعبیر می‌کنند. (شرح مقدمه قیصری، ص ۱۱۵)

آشتیانی، در نظر فلسفی آخوند ملا صدرا و تشکیک خاص فلسفه متعالیه بر این

عقیده است که مختار حکما در وجود نیز عقیده اهل توحید است و لذا اگر صدرا در بعضی از موارد، حقیقت وجود را صاحب مراتب می‌داند و در بعضی موارد، قائل به وحدت شخصیه است، با یکدیگر منافات ندارد. (شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا، ص ۴۹-۵۱) علامه فیض نیز در ادامه بحث از وجود به اثبات تشکیک در مراتب وجود می‌پردازد و به تبعیت از صدرالحکما، شمول اصل وجود را از باب انبساط و تجلی در مظاهر که سریان آن در هیاکل موجودات، جریانی مجهول الکنه است، متعّد می‌داند. به نظر وی، وجود با حفظ وحدت شخصی و تشخص ذاتی در عین آنکه مبدأ تشخص جمیع ماهیات مبهمه است، اما به نوعی نیز واجد حقایق مختلف است که این امر از باب اتحاد آن با ماهیات و از باب ظهور آن در مراتب متفاوت است و این تفاوت به حسب مراتب تفاوت تشکیکی است. در نظر محقق فیض، تفاوت و اختلاف در وجودات خاصه به نفس حقیقت است که علاوه بر وحدت اصل حقیقت با حفظ تفاوت در مراتب، همه وجودات، مصداق مفهوم عام بدیهی و اعتباری وجودند.

بنابراین، تخصّص و تمایز مراتب وجود یا به تقدّم و تأخّر است یا به کمال و نقص و یا غنا و فقر و یا اختلاف و تمایز به عوارض مادی است. لذا به اعتقاد وی، صدق وجود بر وجودی که وجود ذاتی آن است و در مقام اتصاف به وجود بی‌نیاز از علت است، اولی و اقوی و اتم است از صدق آن بر وجود محتاج به فاعل و قابل، و همچنین صدق وجود بر وجود مبرّا از ماده و طبع اتم و اقوی است از صدق بر وجود واقع در عالم ماده و طبع و به همین دلیل اثبات کرده است که وجود، قطع نظر از حصص ذهنی دارای افراد متعّد است. فیض، تشکیک در ذاتیات را جایز دانسته و به تبع استاد بزرگ خود و شیخ اشراق، استدلال حکمای مشاء را در نفی جواز تشکیک در ذاتیات، مورد مناقشه قرار می‌دهد و رد می‌کند. وی، بنا بر اصالت وجود، انواع و اقسام تشکیک و تفاوت را در سنخ وجود قرار داده و از آنجا که وجود دارای مراتب متعّد و اطوار مختلف است و معانی و ماهیات و مفاهیم، تابع

وجودات‌اند، بین ذاتیات و عرضیات و بین جواهر و اعراض در قبول تشکیک، فرقی قائل نشده است و بر آن است که همه این امور قابل تشکیک‌اند، اما نه به نفس ذات بلکه به وجود خاصشان. بنابراین، آنچه در حقیقت قابل تشکیک است، فقط وجود است. (اصول المعارف، ص ۱۱-۱۲)

ملاک تشخیص موجودات

«الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، از قواعد مهم در فلسفه اسلامی است. لذا مسئله تشخیص و ملاک و منشأ آن، از مباحث مهم و در عین حال، اختلاف‌برانگیز و مورد بحث و نزاع در بین حکما و فیلسوفان مسلمان است. هر چند آن‌ها اتفاق دارند که ماهیت به حسب نفس ذات، تشخیص ندارد، نزاع در این است که ملاک و منشأ تشخیص او از کجاست، نفس ذات ماهیت بذاته اقتضای تشخیص و عدم صدق بر متعلقات را ندارد، این تشخیص و تعیین از برای او چگونه و از چه طریق حاصل می‌شود؟ فارابی، نخستین فیلسوف مسلمان، تشخیص را به وجود می‌داند، برخی تشخیص را از ناحیه فاعل معطی وجود و برخی ملاک تشخیص را به نحو علم احساسی یا مشاهده حضوری می‌دانند.

علامه فیض در ارتباط وجود و ماهیت بر این نظر است که مفهوم وجود، حاکی از نفس مفهوم ماهیات و جوهریت ماهیت نیست، بلکه وجود حکایت از تحقق و ثبوت خارجی ماهیت می‌نماید. به عبارتی، وجود، حاکی از تحقق و ثبوت ماهیت است و این تحقق برای نفس ذات وجود، بالذات و برای ماهیت، بالعرض است.

وی در بحث از ماهیت و تعیینات آن، ماهیت من حیث هی را کلی طبیعی دانسته و تشخیص و جزئیت این ماهیت کلیه را به نحوه وجود آن می‌داند، هرچند که هزاران مخصص به شیء ضمیمه شود، تعیین و تشخیص به او نمی‌دهند، بلکه فقط او را متمایز از غیر و آماده افاضه وجود از مبدأ اعلی می‌سازند. بنابراین، عوارض و خصوصیات از علامات تعیین و لوازم وجود است و تعیین هر شیء، فقط به وجود خاص آن است و اثر فاعل وجود است و جاعل، جعل وجود می‌کند، لذا وجود هر

شیء امر شخصی و تعیین بخش ماهیت آن است.

بنابراین، نفس ذات ماهیت بما هی در مرتبه ذات و جوهر حقیقت، جز ذاتیات و اجزای ذات خود را واجد نیست، چنین حقیقتی در مرتبه ذات از جمیع انحای تشخیص و تعیین که از خصوصیات خارج است، معراً است و جمیع انحای تعیین و تشخیص از قبیل علیت و معلولیت، تقدّم و تأخّر، موجودیت، وحدت و کثرت به سلب بسیط تحصیلی از ماهیت مسلوب است، چنین حقیقتی در اتّصاف به جهات مذکور، احتیاج به امری ماورای سنخ خود دارد، و غیر از سنخ ماهیت، یا وجود و یا عدم است. پس ماهیت در تحقّق، احتیاج به حقیقت وجود دارد و حقیقت وجود، متشخّص به نفس ذات خود است. (قرة العیون، ص ۲۲۷-۲۲۸)

کیفیت صدور موجودات از مبدأ نخستین

ارتباط بین هستی‌شناسی (انتولوژی) و الهیات (تئولوژی) به قدری نزدیک است که همواره این سؤال مطرح بوده است که آیا مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی است و یا خداشناسی؟ و یا هر دو یک علم محسوب می‌شوند؟ چنانچه ارسطو، در متافیزیک، مابعدالطبیعه را علم الهی خوانده است و به تبع او، فارابی و ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان نیز، فلسفه را به این اسم خوانده‌اند. هر چند ارتباط بین هستی‌شناسی و الهیات از این منظر مورد بحث این مقاله نیست، اما در هر حال، ارتباط واقعی بین موجود نخستین (مبدأ وجود) با جهان چگونه است؟ پرسش بنیادی فیلسوفان نخستین (پیش از ارسطو) این بود که اشیا چگونه پدید می‌آیند و این پیدایش چگونه روی می‌دهد و سرانجام انگیزه دگرگونی موجودات چیست؟

ارسطو در متافیزیک، با ارائه یک استدلال جهان‌شناختی، به اثبات وجود خدا می‌پردازد (متافیزیک، ۱۰۷۱b، ۲۱) اما خدای ارسطو، صرفاً علت غایی جهان است و نه علت فاعلی آن؛ چراکه عالم ارسطو، عالم ازلی و ابدی است و ضرورت ازلی دارد. فیلسوفان مسلمان و در رأس آن‌ها فارابی، نظام عالم وجود را به طور کل بر

نظریه فیض قرار می‌دهند. هر چند این نظریه نیز ریشه در اندیشه فلاسفه قدیم یونان و مخصوصاً فلوطین دارد، لیکن در نظام فلسفی اسلامی، توصیف، تبیین و تصویری خاص و متمایز از نظریه فیض ارائه شده است. ابن‌سینا نیز قائل به نظریه فیض است با این تفاوت که طرح ثنایی نظریه فیض را، ثلاثی مطرح می‌کند. (النجات، ص ۴۹۵) مبدأ نخستین «واجب الوجود» واحد و بسیط، عقل محض و دائم التأمل لذاته است که چون ذات خویش را تعقل کند (طبق مبدأ دوم) از او موجود واحد صادر شود (طبق مبدأ سوم) که عقل اول است و مفارق و مجرد از ماده و بسیط و واحد است. عقل اول به رغم آنکه واحد بالعدد است، خالی از ترکیب نیست، بلکه در طبیعت و ادراکش متعدّد است؛ از یک سو، مبدأ را که واجب الوجود است، ادراک می‌کند و از سوی دیگر، ذات خودش را ادراک می‌کند که ممکن بذاته است و از این تعدّد در اعتبار، کثرت در کون نشئت می‌گیرد. بنابراین، ادراک و اندیشه هر یک از عقول مجرد، متضمن فیض جدید و پیدایش امری تازه و نو است. البته کثرت و تعدّد در عقل صادر از خدا نیست، بلکه به دلیل امکان ذاتی و وجوب غیری از ناحیه مبدأ اول، لازمه وجود عقل است (ر.ک: همان، ص ۴۵۹) و بدین گونه امکان از واجب، و کثرت از واحد افاضه می‌شود.

علامه فیض، در بیان کیفیت صدور به تبع حکمت متعالیه صدرایی، بر آن است که وجود از آسمان اطلاق به ارض تقیید مترتباً نازل می‌شود. (اصول المعارف، ص ۱۴) وجود در مقام فعل و اظهار کمالات وجودی، ناچار باید فیض و بخشش و خلق او از مقام صرافت ذات و اطلاق حقیقی احاطی تنزل نماید و نور شمس وجود از سماء اطلاق به اعیان ثابته و ماهیت امکانیه (اراضی تقیید) تابش نماید تا همه را به نور خود که همان وجود منبسط بر ماهیات است، روشن نماید و از آنجا که عوالم، مختلف و متعدّد است و از برای وجود، مراتب متعدّد، متصور است، هر مرتبه‌ای که به اصل وجود نزدیک‌تر است و حظّ آن از کمال وجودی بیشتر، فیض مفیض نیز بر آن تمام‌تر است، لذا در قوس نزول وجود در مقام افاضه، از عقل اول

شروع نموده و بعد از طی درجات عقل، به مقامات عوالم برزخی رسیده و از این عوالم، مرور نموده به عالم طبع و ماده می‌رسد و چون عنایت حق مقتضی اتمام فیض وجود و علت تمامیت دایره وجود است، قوس دوم این دایره را باید فیض حق تمام نماید. لذا ماده که مقام نازل وجود است، باید به حرکت ذاتی به سوی کمال پیش رود و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی به حق متصل شود. در قوس نزول از عقل شروع نموده و به ماده ختم شود؛ در قوس صعودی از ماده شروع نموده و به عقل و بلکه به فنای در حق ختم شود که «يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ» (سجده/ ۵)

آنچه به مبدأ سبحان به بساطت و غنا و وحدت نزدیک‌تر است، در قوس نزول در مرتبه نخست در قوام و در هیچ‌یک از صفات و افعال احتیاجی به سوای مبدع قیوم نیست. اهل این مرتبه را بنا بر اختلاف درجات عقول، ارواح و ملائکه مقربین نامیده‌اند و در مرتبه دوم، هر چند در تقوّم به غیر از مافوق به امر دیگری نیاز ندارند، اما در افعال و صفات به مراتب مادون نیازمندند. اهل این مراتب را به تفاوت اقدار، نفوس و ملائکه مدبرین نامیده‌اند. مرتبه سوم، در تقوّم نیز محتاج به مادون‌اند و صور و طبایع نامیده می‌شوند. مرتبه چهارم، مرتبه‌ای است که حیثیتی سوای حیثیت امکان و قوه ندارد و این ماده است و ماء و هباء و هیولای اولی و این غایت تدبیر امر است. سپس در مرحله عود، اول چیزی که حاصل می‌شود، مرکب است از ماده و صورت که جسم نامیده می‌شود و سپس جسم به صورت اعلی و اشرف تخصیص می‌یابد و نبات می‌گردد و سپس، صورتی دیگر قبول می‌کند و دارای حس و حرکت می‌گردد و حیوان می‌شود، سپس به صورتی اعلی و افضل تخصّص می‌یابد، و بدین وسیله ذوالنطق می‌گردد و انسان نامیده می‌شود و انسان واجد مراتب کثیره است تا اینکه صاحب عقل مستفاد شود. در این هنگام دایره وجود تمام شده و سلسله خیر به وجود منتهی می‌گردد. بنابراین موجودات در ابتدا، عقل، نفس، صورت و ماده و در مسیر صعود، جسم مصدر نبات و حیوان و سپس

انسان ذی عقل می‌شوند، «کَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹)، «کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء/ ۱۰۴)

این مراتب علی‌رغم اختلاف درجات بدواً و عوداً متصل به یکدیگر بوده و بنا بر قاعده امکان اشرف، آخر هر مرتبه‌ای متصل است به اول مرتبه‌ای که اعلی و یا اسفل از آن است. بنابراین، آخر مراتب الوهیت بعد از مرتبه ذات، متصل است به اول درجات عقل و آخر درجات عقل اول، متصل است به اول درجات عقل ثانی و... (اصول المعارف، ص ۱۴)

محقق فیض، در بیان نظریه فوق به دو اصل مهم اشاره دارد. نخست اینکه فیض وجود دائماً باید بر حسب سنت الهی از عالی به دانی برسد که این مدلول قاعده الواحد است. دیگر اینکه بین مراتب وجود در قوس صعود و نزول، طفره محال است و امکان ندارد که فیض قبل از مرور به مراتب وجود اشرف و مراحل وجود اکمل به وجود اخس واصل شود. بین مراتب وجود، عدم فاصله نبوده و هر معلولی در خارج متصل به علت خویش است، مثلاً مقام صرافت وجود و مرتبه ذات حق بعد از تجلی در مقام احدیت و واحدیت که شئون ذات محسوب می‌شوند، متصل به عقل اول است. به عبارتی، آخر مراتب الوهیت، اول مراتب عقل است و آخر درجه وجودی عقل اول، متصل به عقل دوم است و به همین نحو، جمیع مراتب عقل طولیه در سلک وجود واحد قرار دارند. طبق نظر محقق فیض، هم‌چنان‌که در مقام خلق و ایجاد، حقایق وجودی از عقل شروع و به ماده ختم می‌شود، دوباره نیز از ماده، شروع و بعد از طی درجات و منازل وجودی به مرتبه عقل می‌رسد و در بعضی از نفوس از عقل گذشته و در حق فانی می‌شود. بنابراین، باری جل ذکره غایت هر شیء است هم‌چنان‌که فاعل هر شیء نیز می‌باشد. در نحوه فاعلیت حق و کیفیت ظهور حق در مظاهر و مراتب وجودی، علامه فیض بر آن است که حق اول به حسب اصل وجود و مقام تحقق واقعی وجود صرف و در حاق واقع عین کلیه کمالات است و کلیه حیثیات مبدأ خلایقیت، عین ذات و وجود اوست و فعالیت و

خلاقیت او نیز عین ذات اوست و در ایجاد، هیچ قید و شرطی زاید بر ذات ندارد، لذا دائم فیض بوده و به نص کلام الهی خلاقیت او ابتدا و انتها ندارد. (همان، ص ۷۹-۸۰)

بنا بر تعریف علامه فیض، ایجاد، عبارت است از تجلی و ظهور حق در سلاسل وجود و طول و عرض عالم هستی، حب به ذات و عشق به معروفیت اسما و صفات، منشأ ظهور ذات لذات و ظهور در مراتب اکوان است. طبق نظر ایشان، اظهار کمالات و شهود حق، خود را در مرآی آفاق و انفس، توقف دارد بر ایجاد اشیا چه آنکه اسمای الهیه، صورت ذات و اعیان ثابته، صورت اسمای الهیه‌اند. پس حق در مقام ذات، غنی عن العالمین است هر چند در مقام اظهار کمالات و ظهور در اعیان، توقف بر غیر دارد ولی این امر با غنای من جمیع الجهات او نا سازگار نبوده و او، خود ظاهر و مظهر است. (همان، ص ۸۱)

مراتب موجودات

فلاسفۀ مسلمان، قائل به نظریۀ فیض بوده، مراتب موجودات را بعد از مبدأ نخستین به چهار مرتبۀ عقول مفارقه، نفوس سماوی، افلاک و عالم ما تحت القمر طبقه‌بندی کرده‌اند. آن‌ها، نظام طبقه‌بندی موجودات را در عالم طبیعت، نظام متصاعد و در نظام موجودات ماورای طبیعت، نظام متنازل معرفی می‌کنند. در اندیشه حکمای مشاء، خلق ابداعی است و مبدأ نخستین فاعل مبدع است و اول مبدعات (عقل اول) واحد بالعدد است؛ اما از آنجا که ممکن الوجود بذاته و واجب الوجود بالاول است و هم ذات مبدأ را تعقل می‌کند و هم ذات خویش را، کثرت بالعرض در او حاصل می‌شود و بنابراین عقل اول دارای دو جهت خواهد بود: از جهت آنکه واجب الوجود بالاول و عالم به مبدأ است، عقل دوم از او صادر می‌شود (که در عقل ثانی نیز کثرت عرضی عقل اول حاصل است) و از جهت آنکه ممکن الوجود بذاته است و علم به ذات دارد، ماده و صورت (نفس) فلک اعلی از او صادر می‌گردد. با توجه به نحوه کثرت عرضی در مبدع اول، فیض در اندیشه

فصلنامه
کاشان‌شناخت
شماره ششم
بهار و تابستان ۱۳۸۹



فارابی، ثنایی خواهد بود. ابن سینا، نظریه فیض را از فارابی اخذ نموده و مبادی و طریقه و عدد عقول و افلاک و خصوصیات آنها را پذیرفته، ولی فیوضات ناشی از هر یک از عقول را ثلاثی می‌داند و می‌گوید که سه فیض با هر یک از عقول افاضه می‌شود: از ادراک عقل واجب الوجود را، عقل دیگر افاضه می‌شود و از ادراکش به اینکه واجب الوجود بغیره است، نفس کلیه افاضه شود و از ادراکش به اینکه ممکن الوجود بذاته است، جسم فلکی افاضه گردد. (ر.ک: الهیات شفا، نمط ۷؛ النجات، ص ۲۱۷ و دانشنامه علایی، ص ۱۵۶)

عقول و افلاک دیگر نیز به همین نحو صادر می‌شوند. هر چند کمیت این عقول و افلاک مشخص نیست مگر به اجمال، اما سلسله عقول بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد و به عقل فعال منتهی خواهد شد که در این مرحله عدد افلاک نیز پایان می‌پذیرد و عقل اخیر به وجهی سبب وجود نفوس ارضیه می‌گردد و به وجهی دیگر—به وساطت افلاک—و با افاضه صورت و هیولا سبب وجود ارکان یعنی عناصر اربعه می‌شود. (عیون المسائل، ص ۷-۸)

علامه آشتیانی، به تطبیق و تقریب نظر حکما و عرفا در این مسئله پرداخته است. به نظر وی، مسئله صدور کثیر از واحد به وحدت حقه حقیقه اطلاقیه و بسیط از جمیع جهات، از امهات مباحث الهی است. بین عرفا و حکما و محققان از متکلمان، در اینکه صادر نخست از مبدأ باید واحد باشد، اتفاق نظر است، ولی عرفا، صادر نخست را وجود عام و وجود منبسط و فیض مقدس و اول کلمه قرعت اسماع الممكنات کلمه کن الوجودیه... می‌دانند و ارباب تحقیق، صادر اول را عقل می‌دانند و عرفای عظام، عقل را اولین تعین یا قیدی می‌دانند که وجود مطلق، مقید به قید اطلاقی، آن را قبول می‌کند و از وجود مطلق و عقل اول تعبیر به حقیقت محمدیه کرده‌اند، آشتیانی تأکید می‌نماید که احادیث عقل، منقول در اصول کافی نیز برخی صریح در عقل و برخی مثلاً ملازم با عقل اول و برخی با تنبیهات و ذکر شواهد به عقل اول تطبیق می‌شود. بنا بر این اعتقاد، اولین صادر از غیب هستی که القاب و

اسمای مختلف دارد، امری بدون سابقه در احادیث مسلمه، مقبول عندالفریقین است. (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایرانی، ص ۴۳۰)

علامه فیض، اصول عوالم را دو سه مرتبه می‌داند، عالم عقلی روحانی، عالم خیالی مثالی و عالم جسمی مثالی. عالم عقلی، ملکوت اعلی و عالم ارواح و اعلی علّیین و جبروت نامیده می‌شود و مبرّا از ماده و صورت و قوّه و استعداد بوده و از ناحیه نور الهی افاضه شده است، اما عالم خیال، ملکوت اسفل و عالم اشباح و عالم نفوس و برزخ نامیده می‌شود و مبرّا از ماده، ولیکن واجد صورت است که باری تعالی از ناحیه نور عقل آن را انشا می‌فرماید. عالم حسی، عالم ملک و عالم اجسام و عالم کون و فساد و دنیا نامیده می‌شود و مقارن ماده و صورت، قوّه و استعداد و تقابل و تضاد است و خداوند او را از هیولی انشا می‌کند. (قرة العیون، ص ۳۵۰ و ۳۵۱) فیض کاشانی، در بیان صادر اول و نخستین آفریده معتقد است که خدای سبحان، نخستین چیزی را که آفرید، جوهری است شریف، ملکوتی، روحانی و دارای وجوه متعدد و جهات مختلف که به هر وجه و جهتی یکی از اسمای الهی را داراست. لذا در شرع مقدّس، اسامی و نام‌های مختلف برای آن ذکر شده است که عبارت‌اند از: عقل، قلم، روح، نور، اسم، یمین، ید، حجب نورانی، عرش و کرسی. (علم الیقین، ص ۲۱۸ تا ۲۲۲)

نتیجه‌گیری

تلّقی فیلسوفان مسلمان از وجود با تلّقی یونانیان- از جمله ارسطو- متفاوت بوده است. مسئله وجود و ماهیت و اصالت آن‌ها، در فلسفه یونانی مطرح نبوده و نمی‌توانسته مطرح شود. هر چند ریشه‌های این مسئله تا فلسفه افلاطون و ارسطو قابل پیگیری است، ارسطو به تمایز مبنایی و متافیزیکی وجود و ماهیت قائل نیست. لذا موجود ممکن را به تحلیل عقلی مرکب از وجود و ماهیت (تمایز) نمی‌داند و بحث از امکان، و تمایز وجود و ماهیت اختصاص به مفاهیم (منطق) داشته و در مباحث متافیزیکی داخل نمی‌شود؛ اما در نظام فلسفه اسلامی با تمایز متافیزیکی

وجود و ماهیت در نظریه فارابی و اصالت وجود در حکمت متعالیه صدرای، ماهیات غیر از تعین واحد و یا ظل و سایه وجود چیزی نیستند که عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید. بنابراین، موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات مجازاً متّصف به وجود می‌شوند و این یعنی اختصاص اصالت و تحقّق و مبدئیت به وجود. بنابراین در نزد فیض، وجودشناسی به خداشناسی منتهی و یا حتی بر آن منطبق می‌شود. علامه فیض در آغاز بحث از وجود، موجود بالذات را منحصر در وجود می‌داند، بنابراین در سایر موجودات، وجود زاید بر ذات آنهاست و عقل از وجودات ممکنه، معنایی غیر از وجود انتزاع می‌کند که این معنا «ماهیت» و عین ثابت است. او، حقیقت وجود را مبرّأ از ماهیت و لوازم ماهیت دانسته و چون وجود از سنخ مفاهیم و موجودات نیست، نه عام است و نه خاص، نه مطلق است و نه مقید، هر چند از حیث تلبّس به ماهیات، به این امور نیز متّصف می‌گردد. فیض، تشکیک در ذاتیات را جایز دانسته و به تبع استاد بزرگ خود و شیخ اشراق، استدلال حکمای مشاء را در نفی جواز تشکیک در ذاتیات، مورد مناقشه قرار می‌دهد و رد می‌کند. او بنا بر اصالت وجود، انواع و اقسام تشکیک و تفاوت را در سنخ وجود قرار داده و از آنجا که وجود، دارای مراتب متعدّد و اطوار مختلف است و معانی و ماهیات و مفاهیم تابع وجودات‌اند، لذا بین ذاتیات و عرضیات و بین جواهر و اعراض در قبول تشکیک فرقی قائل نشده است و بر آن است که همه این امور، قابل تشکیک‌اند، اما نه به نفس ذات بلکه به وجود خاصشان. بنابراین، آنچه در حقیقت قابل تشکیک است، حقیقت وجود است. در حکمت مشاء ارسطویی، خدا فقط علت غایی جهان است و نه علت فاعلی آن؛ چراکه عالم ارسطو، عالم ازلی و ابدی است و ضرورت ازلی دارد. فیلسوفان مسلمان و در رأس آنها فارابی، نظام عالم وجود را به طور کل بر نظریه فیض (صدور) قرار می‌دهند، اما علامه فیض کاشانی، با دقت عقلانی و با ظرافت عرفانی، ایجاد را عبارت از تجلّی و ظهور حق در سلاسل وجود و طول و عرض عالم هستی تعریف می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. هر چند بررسی آثار شارحان اسکندرابی ارسطو ممکن ولی دشوار است، اما در فلسفه اسلامی در رسائل باقیمانده از کندی، مطلبی در این مورد به چشم نمی‌خورد. (ر.ک: مقاله وجود و ماهیت در نظام فلسفی ارسطو و فارابی، حکمت سینوی، شماره ۳۹) به نظر می‌رسد ریشه‌های این نظریه فلسفی را بر خلاف آنچه برخی گمان کرده‌اند، در فلسفه یونان باستان نمی‌توان جست، بلکه ریشه‌های آن در اندیشه‌های کلامی نخستین متکلمان مسلمان، قابل جستجو و پیگیری است. مسئله کلامی شیء و موجود و ارتباط بین آن‌ها، مهم‌ترین منبع و ریشه اندیشه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی است. در این باره، ر.ک: مقاله نگارنده با عنوان «بررسی ریشه‌های کلامی نظریه تمایز وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی»، مقالات و بررسیها، شماره ۹۰، زمستان ۸۷.

2. Homony mon/ equivocal
3. synonyma/ univocal
4. quvocal/ homonuma
5. Univocal/ sunoumon
6. Ambigutous
7. Pollakhos
8. Monakhos

۹. Letzel، در کتاب منطق و متافیزیک ارسطو، در ضمن چند فصل به بررسی اقسام الفاظ مشترک، متواطی و مشکک در متافیزیک ارسطو می‌پردازد. در این مورد همچنین می‌توان به گزارش ولفسون در مقاله «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون» مراجعه کرد.

منابع

- الحروف؛ ابونصر فارابی، محسن مهدی، دارالمشرق، بی‌جا، ۱۹۶۹م.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه؛ محمد ابن ابراهیم صدرالدین شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
- اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون؛ والفسن. هالف، نک منطق و بحث الفاظ؛ مهدی محقق و ایزوتسو، مجموعه مقالات.
- اصول المعارف؛ ملا محسن فیض کاشانی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، بی‌نا، قم، ۱۳۷۵.
- اغراض مابعدالطبیعه، مجموعه رسائل؛ ابونصر فارابی، دائرة المعارف عثمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ق.
- الهیات شفا؛ حسین ابن عبدالله ابن سینا، دکتر ابراهیم مدکور، چ ۱، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳.
- النجات؛ حسین ابن عبدالله ابن سینا، چ ۲، مرتضوی، تهران، ۱۳۶۴.
- بررسی ریشه‌های کلامی نظریه تمایز وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی؛ طاهره کمالی‌زاده، مجله مقالات و بررسیها، دفتر ۹۰، زمستان ۸۷.
- تاریخ فلسفه؛ امیل بریه، ترجمه علی مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- تاریخ فلسفه؛ گاتری، دبلیو، سی، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.
- دانشنامه علایی؛ حسین ابن عبدالله ابن سینا، دهخدا، تهران، ۱۳۵۳.
- شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۰.
- شرح مقدمه قیصری؛ _____، چ ۲، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۰.
- علم‌الیقین؛ ملا محسن فیض کاشانی، انتشارات حکمت، بی‌جا، ۱۳۷۹.
- عیون المسائل، مجموعه رسائل؛ ابونصر فارابی، دائرة المعارف عثمانی، حیدرآباد دکن، بی‌تا.
- قره‌العیون؛ ملا محسن فیض کاشانی، با تصحیح و تحقیق فاضل محقق سید ابراهیم میانجی، بی‌نا، تهران، ۱۳۷۸ق.
- متافیزیک؛ ارسطو ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، چ ۲، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- _____؛ ترجمه محمدحسن لطفی، چ ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایرانی؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.

- نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.

- هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، نهضت زنان، بی‌جا، بی‌تا.

- وجود و ماهیت در نظام فلسفی ارسطو و فارابی؛ طاهره کمالی‌زاده، حکمت سینوی، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۸۷.

- Metaphysics, Aristotle, see: D. Ross, The works of Aristotle.

- In Aristotles "Topice" Trans by Johannes, Alexander of Aphrosidias, M.Van ophuijsen, New York. 2001.

- The works of Aristotle Ross, David, second edi, Oxford, 1928.

- Logic and Metaphysics in Aristotle, Leszl, walterPadova, 1969.

- The Doctrine of Being in the Aristotle Metaphysics Owens, Joseph, toron to, third edition, 1978.