

تاریخچه نظریه تشکیک وجود

حسین سوزنچی^۱

چکیده

نظریه وحدت تشکیکی وجود، که به اختصار به «تشکیک وجود» معروف شده، یکی از بحث‌های مهم و در عین حال دشوار حکمت متعالیه به شمار می‌آید که در تاریخ تفکر اسلامی، هم خاستگاهی منطقی و هم خاستگاهی فلسفی برای طرح آن عنوان شده است.

اکثر حکمای پیرو حکمت متعالیه، خاستگاه اولیه این بحث را مباحث کلی مشکک در منطق معرفی کرده‌اند، اما برخی مساله تقدم و تاخر در فلسفه و حتی بحث تقابل واحد و کثیر را نیز جزء ریشه‌های فلسفی آن می‌دانند.

به هر حال مساله این بود که واقعا "تفاوتی که بین مصادیق مفهوم کلی مشکک بود چگونه تفاوتی است؟ اینجا بود که دیدگاه‌های فلسفی متفاوتی همانند تشکیک در عرضی، تشکیک در ماهیت، تشکیک در نور و نهایتا تشکیک در وجود شکل گرفت که در این مقاله به سیر تطور این نظریات می‌پردازیم و در پایان اشاره‌ای به دیدگاه‌های مخالف وحدت تشکیکی وجود نیز خواهیم داشت.

واژه‌های کلیدی: وجود، تشکیک، وحدت تشکیکی وجود، صدرالمتألهین، وحدت وجود

^۱ استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

مقدمه

تشکیک وجود - یا به تعبیر دقیقتر «وحدت تشکیکی وجود» - یکی از بحث‌های مهم و در عین حال دشوار حکمت متعالیه به شمار می‌آید. در تاریخ تفکر اسلامی، هم خاستگاهی منطقی و هم خاستگاهی فلسفی برای طرح بحث تشکیک وجود مطرح شده است.

اکثر حکمای پیرو حکمت متعالیه که بحث تاریخی در این زمینه داشته‌اند، خاستگاه اولیه بحث تشکیک را مباحث منطق معرفی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۴۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۳). در منطق مفهوم ابتدا به کلی و جزئی تقسیم می‌شود؛ آنگاه مفهوم کلی از حیث نحوه صدق بر مصادیقش به دو دسته تقسیم می‌شود: مفاهیمی که صدقشان بر مصادیق به نحو مشابه و یکسان باشد مفهوم متواطی هستند مانند مفهوم سنگ؛ و مفاهیمی که صدقشان بر مصادیق متفاوت باشد و به تعبیر دیگر به نحو کامل و ناقص یا شدید و ضعیف صدق کند مفهوم مشکک نامیده می‌شود مانند مفهوم نور در صدقش بر چراغ و خورشید.^۲ در منطق بحث به همین جا ختم شده است؛ اما این بحث وقتی وارد عرصه فلسفه شد زمینه ساز مباحثی جدی و پردامنه گردید. چون بحث درباره مفاهیم کلی بود و کلیت از عوارض ماهیت است، طبیعی بود که بحث تشکیک در فضایی ماهوی و ناظر به ماهیت مطرح شود. اما فلاسفه متوجه شدند که مفهوم از آن حیث که مفهوم است قابل شدت و ضعف نیست و کمال و نقص و شدت و ضعف، اصالتاً صفت مصادیق خارجی است، نه وصف مفهوم. به بیان دیگر، مفهوم از آن جهت که با مصادیقش منطبق است نمی‌تواند دارای شدت و ضعف باشد. به بیان فنی‌تر، تقسیم کلی به متواطی و مشکک، از باب وصف به حال متعلق موصوف است، زیرا خود مفهوم در کلی متواطی و کلی مشکک فرقی نمی‌کند، و تفاوتی که در مشکک یافت می‌شود مربوط به مصادیق آن است.

اما به نظر برخی از محققین (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۰۲-۱۹۹)، بحث تشکیک ریشه فلسفی‌ای^۳ هم دارد که در واقع روی دیگر بحث منطقی آن است، و آن بحث تقدم و تاخر است. ابن‌سینا می‌گوید:

^۲ - درباره سر نامگذاری آن به مشکک هم گفته شده که لفظ به متحدالمعنی و متکثرالمعنی تقسیم می‌شود؛ و لفظ متکثرالمعنی را «مشترک» می‌نامند؛ و کلی غیر متواطی با آن که معنایش واحد است اما چون صدق آن به تفاوت است، شنونده را در متحدالمعنی یا متکثرالمعنی بودن به شک می‌اندازند؛ زیرا وجود مصادیق مختلف، گمان معانی متعدد را تقویت می‌کند و وجود قدر جامع مشترک بر وحدت معنا دلالت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۴۶-۵۴۵).

^۳ - بحث فلسفی دیگری که در میان فلاسفه مسلمان به نوعی زمینه ساز بحث تشکیک گردید، بحث نحوه تقابل وحدت و کثرت بود. یکی از مسائلی که از ابتدا بین فلاسفه و حتی برخی متکلمان محل بحث بود این بود که تقابل بین واحد و کثیر (یا وحدت و کثرت) چه نوع تقابلی است؟ در منطق و فلسفه چهار قسم تقابل معروف بود: تناقض، تضاد، تضایف، عدم و ملکه؛ اما دریافتند تقابل بین واحد

« ان التقدم و التأخر و ان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في شيء و هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر و يكون لاشيء للمتأخر الا و هو موجود للمتقدم» (ابن سينا، بی تا، ص ۱۶۳)

در شرح این عبارات گفته شده است:

«در فلسفه وقتی بحث از انواع تقدم و تاخر به میان می آید، این مساله مطرح می شود که ماهیت و ملاک این تقدم و تاخرها چیست. کم کم وارد تحقیق می شوند و می بینند تمام آنها در یک امر جامعی مشترکند؛ یعنی اصلا معنای تقدم و تاخر این است که دو شيء با یک امری نسبتی داشته باشند و آن امر مشترک میان آن دو شيء باشد، یعنی دو شيء در امر سومی اشتراک داشته باشند و در خود آن امر مشترک، اولی چیزی دارد که دومی هم دارد ولی دومی از همان مشترک چیزی دارد که اولی ندارد؛ لذا وقتی می خواهند ملاک دهند، می گویند: هو ای یكون كل ما للمتأخر فهو موجود للمتقدم و یكون شیئا موجودا للمتقدم و لا یكون موجودا للمتأخر؛ و این به همان مساله تشکیک برمی گردد. منتها منطقی از آن امر مشترک شروع می کند. می گوید اگر کلی نسبت به افراد متفاوت باشد مشکک است ولی فیلسوف از افراد شروع می کند و می گوید دو امر که در امر سومی شرکت دارند، اگر در آن امر سوم متفاوت باشند و آنچه یکی از آن امر سوم دارد دیگری هم دارد ولی دیگری چیزی از آن امر سوم دارد که اولی ندارد، این معنایش تقدم است پس این تقدم و تاخر به تشکیک برگشت.» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۰۲-۱۹۹).

به بیان دیگر، مطلب منطقیون و فلاسفه، مطلب واحدی است که از دو دیدگاه دیده شده است اگر نظر به مفاهیم و کلیات داشته باشیم، می گوئیم کلیات از نظر صدقشان بر افراد دو قسمند: متواطی و مشکک؛ و اگر نظر به افراد داشته باشیم می گوئیم افراد در نسبتشان با کلی دو گونه اند: برخی در نسبتشان با کلی تفاوتی با یکدیگر ندارند ولی برخی در نسبتشان با کلی با هم تفاوت دارند یعنی نسبتی که عده ای از آنها با کلی دارند بقیه شان عینا

و کثیر به هیچ یک از این چهار قسم بر نمی گردد و تبیین آن محل مناقشات فلسفی واقع شد (ابن سينا، بی تا، ص ۳۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۶ و ۱۸۱؛ ایجی، ۱۳۷۰، ص ۷۹) تاحدی که سهروردی قسم پنجمی به اقسام تقابل افزود و در واقع تقابل واحد و کثیر را قسم جدیدی دانست (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۱۷). ملاصدرا ظاهرا در برخی آثارش این سخن را می پذیرد (۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۶) ولی با توجه به این که برخلاف ابن سينا (بی تا، ص ۳۰۳) و همانند سهروردی، (۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸) و نیز: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۶-۱۵۵) معتقد شده بود که کثیر هم از اقسام موجود بما هو موجود است و از طرف دیگر به تساوق وحدت و وجود قائل بود، بدین جا رسید که مابه الاختلاف واحد و کثیر به مابه الاشتراک آنها برمی گردد و بدین ترتیب صریحا اعلام کرد که می توان تشکیک را به عنوان نظریه وحدت در عین کثرت پذیرفت یعنی واحد و کثیر نه تنها تقابل بالذات ندارند بلکه گاه (در خود وجود) عین یکدیگر می شوند و در واقع دایره بحث فلسفی تشکیک را که ابتدا نزد شیخ اشراق فقط در حوزه امور متفاضل (شدید و ضعیف، کامل و ناقص) مطرح بود، بسط داد و معیار عامتری برای تشکیک مطرح نمود که همان ارجاع مابه الاختلاف به مابه الاشتراک بود؛ شارحان وی تاکید کردند که چون براساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه، اختلاف واحد و کثیر اختلاف تشکیکی است، نیازی نیست که قسم پنجمی بر اقسام چهارگانه تقابل بیفزاییم، زیرا که بین مراتب تشکیکی تقابلی در کار نیست. رک: طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۶. (تفصیل این بحث در فصل بعد خواهد آمد).

آن نسبت را ندارند و این همان مطلب تشکیک است که از حیث تقدم افراد بر همدیگر نگریده شده است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۱۶-۲۱۵؛ ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۱۷-۲۱۶).

به هر حال مساله این بود که واقعا تفاوتی که بین مصادیق مفهوم مشکک بود چگونه تفاوتی است؟ اینجا بود که دیدگاه‌های فلسفی متفاوتی همانند تشکیک در عرضی، تشکیک در ماهیت، تشکیک در نور و نهایتا تشکیک در وجود شکل گرفت که در اینجا به گزارش آنها می‌پردازیم:

اولین ردپاهای فلسفی بحث تشکیک

با اینکه برخی از معاصرین بر این باورند که این مساله برخلاف عمده مسائل فلسفه اسلامی، از حکمای ایران باستان گرفته شده و یونانیها در این باب سخنی نداشته‌اند^۴ (حائری یزدی، هرم هستی، ص ۵؛ آفاق فلسفه، ص ۷۷-۷۶) اما هستند کسانی که براین باورند که اولین ردپاهای فلسفی بحث تشکیک را می‌توان در فلسفه ارسطو پیدا کرد (رحمانی، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۳). ارسطو در کتاب متافیزیک، آنجا که درصدد بیان موضوع فلسفه برمی‌آید اشکالی را مطرح می‌کند که اگر موجود به معانی مختلف بر اشیا حمل می‌شود، آیا مشترک لفظی نیست؟ و اگر چنین است، آنگاه چگونه می‌تواند موضوع علم واحدی شود؟

وی ابتدا اذعان می‌دارد که واژه «موجود» به معانی مختلف به کار می‌رود، و حتی نحوه حمل آن بر مصادیقش مانند نحوه حمل «سالم» یا «طبی» بر امور مربوط به سلامت یا امور مربوط به پزشکی است: «همانند اینکه هرچیز منسوب به سلامت، سالم خوانده می‌شود، چیزی برای حفظ و نگهداری از سلامت، چیزی برای ایجاد سلامت، چیزی هم برای دلالت بر سلامت یا قبول آن؛ و نیز [موجود] به همان صورت به کار می‌رود که هرچیز طبی به پزشکی مربوط می‌شود، یا به اعتبار مربوط بودن به علم پزشکی، یا به اعتبار اینکه دارای کارکرد پزشکی است یا...» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۸۹) اما در ادامه توضیح می‌دهد که در عین حال، یک وحدت حقیقی نیز باید بین آنها برقرار باشد:

«بدین‌سان واژه «موجود» در معنای بسیار بکار می‌رود؛ اما همه آن معناها به اصل واحدی برمی‌گردد؛ زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهرند، و برخی چون عوارضند، و برخی چون «راه به سوی جوهرند... زیرا نه تنها نگرش یا بررسی چیزهایی که دارای مفهوم واحد مشترکند کار یک دانش است، بلکه همچنین است نگرش در چیزهایی که دارای یک طبیعت واحدند؛ زیرا اینها نیز به گونه‌ای بیانگر یک مفهوم واحدند. پس واضح است که نگرش در موجودات بماهو موجودات هم کار یک دانش است.» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۹۰-۸۹)

^۴. به نظر ایشان به همین دلیل است که فلاسفه غرب تاکنون نتوانسته‌اند حقیقت آن را بخوبی درک کنند (حائری یزدی، آفاق فلسفه، ص ۷۷-۷۶).

این توضیحات نشان می‌دهد که وی بیش از آنکه در صدد نفی اشتراک معنوی وجود باشد، در صدد تاکید بر این مطلب است که وجود را یک مفهوم کلی از سنخ جنس در نظر نگیریم.^۵ بدین ترتیب کم‌کم ردپایی از بحث تشکیک در فلسفه او مشاهده می‌شود و حتی در مواردی وی صریحا تعبیر «موجودتر» یا «جوهرتر» را به کار می‌گیرد و می‌گوید:

«پس اگر صورت مقدم بر ماده و «موجودتر» از آن است، به همین دلیل بر «مرکب از هردوی آنها» نیز مقدم خواهد بود.» و «بدین علت به نظر می‌رسد صورت و «مرکب از هردوی آنها» بیشتر از ماده، جوهر باشند.» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۶۹)

اما این مساله در آثار خود ارسطو تبیین بیشتری نمی‌یابد و شاید مهمترین توضیح آن همان کلام ابن‌رشد باشد که:

«دلالت لفظ موجود بر مقولات دهگانه نه به اشتراک لفظ است نه به نحو کلی متواطی، پس حالتی باقی نمی‌ماند مگر اینکه صدق آن به نحوی از انحاء تشکیک باشد و تشکیک یک نحوه دلالتی است که نسبت اشیا به شیء واحد نسبت تقدم و تاخر باشد.» (ابن‌رشد، ۱۳۷۵، ص ۳۴)^۶

شاید علت اینکه ارسطو علیرغم چنین عباراتی نتوانسته به نظریه تشکیک در وجود راه یابد، این باشد که نتوانسته به مفهوم وجود به عنوان امری فراتر از جوهر دست یابد. وی نه تنها هنگام بیان مهمترین مساله در حوزه تفکر، وجود را همان جوهر معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۰۸)^۷؛ بلکه هنگامی که با تعدد معانی وجود مواجه می‌شود باز هم تلقی جوهر از وجود وجود دارد و چنین تلقی‌ای است که هم می‌تواند رگه‌هایی از تشکیک در

^۵ وی درجایی تصریح دارد که وجود، جنس نیست: «ممکن نیست که واحد یا موجود، جنس برای موجودات باشد؛ زیرا هر یک از فصلهای هر جنسی باید هم دارای وجود و هم واحد باشد، اما ممکن نیست که نه انواع یک جنس بر فصول خاصه آنها حمل شوند و نه جنس بدون انواع آن حمل شود؛ پس اگر واحد یا موجود جنس باشند هیچ فصلی واحد یا موجود نخواهد بود.» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۶۹)

^۶ «ولم یکن اسم الموجود یدل علی المقولات العشر باشتراك المحض و لا بتواطؤ فلم یبق ان یدل علیها الا بضرب من ضروب التشکیک و هی دلالة الاسماء التي علی اشياء نسبت الی شیء واحد نسبة التقدیم و التاخر.»

^۷ «درواق آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟»

ماهیت را در کلام وی پیروانند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۱۷)^۸ و هم زمینه‌ساز شکل‌گیری نظریه تشکیک در عرضی در میان مشایبان مسلمان شود.

تشکیک در عرضی

در میان مشائبان مسلمان، سه قسم تمایز و کثرت خارجی معروف بوده است. اول، جایی که دو شیء، هیچگونه مشابهتی در حقیقت ذات خود ندارند و به تمام ذات متباینند، مانند کثرت بین سفیدی و تندی؛ دوم، جایی که دو شیء در بخشی از ذات خود مشترک و در بخش دیگری از حقیقت و ذات خویش متفاوتند، مانند کثرت انواع تحت جنس واحد مانند اسب و فیل، که در حیوانیت مشترکند اما در فصل خویش متفاوت می‌باشند؛ و سوم، جایی که در ذات و حقیقت خود مشترکند و تفاوت ناشی از امور خارج از ذات (عرضی) می‌باشد، مانند تفاوت زید و عمرو که در انسانیت مشترک، اما در مکان و زمان و امثال آن با هم متفاوتند.

اما تفاوت در مصداق یک مفهوم مشکک در هیچ یک از اقسام فوق نمی‌گنجد و باید تبیین جدیدی از آن ارائه می‌شد. شروع بحث در حوزه مباحث ماهیت و عدم امکان شدت و ضعف در خصوص مفاهیم ماهوی موجب شد که حکمای مشاء صریحا به نفی تشکیک از ماهیات بپردازند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۷)^۹ و برای تبیین فلسفی امور متفاضل ناقص و کاملی که در جهان مشهود است قائل به تشکیک در عرضی شدند. مقصود از مفاهیم عرضی، مفاهیمی‌اند همچون سفید و سیاه و گرم و سرد، که حاوی نسبتند و غالبا با واژه‌های مشتق از آنها یاد می‌شود و

^۸ «چیستی (to ti esti) به یک گونه بر جوهر دلالت می‌کند و به گونه دیگر بر هر یک از مقولات؛ درست به همان سان که واژه هست (to estin) درباره همه چیز صدق می‌کند اما نه به نحوی یکسان، بلکه درباره برخی به نحو اولی و درباره برخی دیگر بحوی ثانوی؛ بدین سان چیستی به طور مطلق درباره جوهر صدق می‌کند و به طور مقید درباره چیزهای دیگر».

^۹ - در میان مشاء دو استدلال در نفی تشکیک از ماهیت یافت می‌شود. استدلال اول که در آثار ابن‌سینا هم آمده است، (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۷) این است که مثلا دو سیاهی شدید و ضعیف را در نظر می‌گیریم. تفاوت اینها یا به تمام ذات است یا به فصل یا به امور عرضی. سپس گفته می‌شود که این تفاوت به تمام ذات نیست چون اینها به هر حال دو فرد از ماهیت سیاهیند، یعنی سیاهی ماهیت جنسی یا نوعی مشترک بین آنهاست. تفاوت به امور عرضی هم نیست زیرا آن دو در سیاهی شدت و ضعف دارند، یعنی امر مشترک بین آن دو از آن جهت که شدید و ضعیف (متفاوت) است همان سیاهی است که ماهیت مشترک بین آنهاست. پس تمایز آنها به فصل است. این استدلال را بعد از ابن‌سینا، تفتازانی (۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۳)، قوشچی (بی‌تا، ص ۲۴۰) و لاهیجی (بی‌تا، ص ۴۰۷) شرح و بسط بیشتری داده‌اند. استدلال دوم که ملاصدرا (بی‌تا، ص ۲۳۲) و آقا علی مدرس (۱۳۶۷، ج ۳، ص ۹۷) صریحا به ابن‌سینا نسبت داده‌اند ولی در آثار وی یافت نشد این است که: اگر کامل از آن جهت که کامل است فرد ماهیتی باشد، ممکن نیست متوسط و ناقص فرد آن ماهیت باشند و بالعکس. (برای تفصیل این دو استدلال مشایبان و تقریرهای مختلف آنها و نقدهای شیخ اشراق بر آنها و پاسخهای آنها به وی؛ ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۹۸-۶۹).

برخلاف مفاهیم ذاتی مانند سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی، مستقیماً در خارج دارای مابه‌ازاء و مطابق نمی‌باشند. آنچه در خارج هست موضوع (ذات) و عرض است؛ به عنوان مثال آنچه در خارج است «جسم» و «سیاهی» است، نه خود سیاه. به تعبیر دیگر، تفاوت نه در ذات است و نه در خود عرض، بلکه در کیفیت عروض عرض بر ذات است که شدت و ضعف معنی پیدا می‌کند، مثلاً «معنی اشتداد سیاهی این است که موضوع و محل سیاهی (که سیاهی بر آن عارض شده) در سیاه بودنش شدت پیدا می‌کند نه اینکه خود سیاهی در سیاهیش شدت یابد» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۷-۴۶؛ و نیز: ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۳۰).^{۱۰}

اگر بخواهیم مطلب بهتر معلوم شود باید گفت از نظر مشایبان اوصافی همچون تقدم و تاخر، شدت و ضعف، زیاده و نقصان، کثرت و قلت، کمال و نقص، و امثال آنها از مقوله اضافه اند که نوعی عرض است که عارض بر افراد و مصادیق سایر مقولات همچون کمیت و کیفیت می‌شود و در نتیجه افراد مذکور از آن جهت که معروض این اضافاتند متقدم و متاخر، شدید و ضعیف، زاید و ناقص، کثیر و قلیل، کامل و ناقص، و خلاصه متفاضلند، درست همانگونه که سفیدی، که نوعی عرض است، عارض جسم می‌شود و جسم از آن جهت که معروض چنین عرضی است سفید است؛ با این تفاوت که، برای این که جسمی معروض سفیدی و در نتیجه سفید باشد، لازم نیست آن را با جسم دیگری مقایسه کنیم اما به دلیل ویژگی خاص اضافه، برای این که مثلاً فردی از مقوله کیفیت مانند سیاهی، معروض شدت و در نتیجه شدید باشد، لازم است آن را با سیاهی دیگری، از جهت بهره‌وری از خود حقیقت سیاهی مقایسه کنیم و فقط در چنین مقایسه‌ای است که سیاهی اول معروض شدت و متقابلاً سیاهی دوم معروض ضعف است و در نتیجه اولی نسبت به دومی سیاهی شدید و دومی (نسبت به اولی) سیاهی ضعیف است. بدین ترتیب تفاضل و کمال و نقص در عرض جز به معنای متفاضل و کامل و ناقص بودن موضوع آن نیست، پس شدت و ضعف و تفاضل افراد سیاهی نسبت به یکدیگر، به معنای شدید و ضعیف و متفاضل بودن سیاه‌هاست و مقصود از سیاه، موضوع سیاهی است، اما نه فی‌نفسه، بلکه از آن جهت که معروض سیاهی است، یعنی همان چیزی که به آن عرضی می‌گوییم. پس به طور کلی می‌توان گفت کمال و نقص در افراد ماهیت مستلزم تشکیک در عرضی است نه تشکیک در خود عرض.^{۱۱} خلاصه کلام این که مصداق کلی عرضی، مصداق بالعرض

^{۱۰}. فان السواد الحق لا يقبل اشد و اضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس الى الاخر و كل جزء من السواد يفرض فلا يقبل الاشد و الاضعف في حق نفسه.

^{۱۱}. لازم به ذکر است که توضیح مطلب به این بیان، نه در کلمات ابن سینا با صراحت آمده و نه وی برای توجیه تفاضل و تشکیک از این بیان استفاده کرده است، گرچه مضامین آن در برخی از سخنان وی یافت می‌شود (مثلاً: ۱۳۷۹، ص ۴۶ و ۴۷ و ۷۳) اما فیلسوفان مشایی پس از وی، در واقع برای دفع اشکالاتی که حکمای اشراقی بر مدعای ابن سینا (نفی تشکیک در ذات) گرفته‌اند این بیان را

است، نه مصداق بالذات؛ یعنی در کلی عرضی از نسبتی که میان مصداق آن کلی برقرار می شود، حکایت می کند و چون نسبت یک مفهوم انتزاعی است دیگر خودش عینیت و ماهیتی ندارد و در نسبت شدت و ضعف پیدا می شود، نه در خود یک شیء و ماهیت آن.^{۱۲}

تشکیک در ماهیت

در مقابل نظر حکمای مشاء، شیخ اشراق صریحا قائل به تشکیک در ماهیت شد. در واقع پذیرش تشکیک در عرضی مستلزم مشکلاتی بود؛ از همه مهمتر این که تفاوت مذکور بین عرض و عرضی با توجه به این که هر دوی اینها مفهومند و مفهوم از آن حیث که مفهوم است شدت پذیر نیست. بدین ترتیب شیخ اشراق با تاکید بر ماهیت امتداد در آثار مختلفش مخصوصا در آثاری که با رویکرد مشایی تالیف کرده، مانند تلویحات (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲-۲۱) و مطارحات (همان، ج ۲، ص ۲۹۹) استدلالی برای اثبات تشکیک در ماهیت امتداد اقامه کرد؛ و بدیهی است که اگر فقط در یک ماهیت بتوان تشکیک را ثابت کرد بطلان مدعای حکمای مشاء در امتناع تشکیک در ماهیت معلوم می شود.^{۱۳} بدین ترتیب او نشان داد که تمایز منحصر به اقسام سه گانه معروف (تمایز به تمام ذات،

بدین صورت به کار گرفته اند و در حقیقت بدین طریق مدعای ابن سینا را تکمیل کرده اند (مخصوصا: میرداماد، مصنفات، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۳۹).

^{۱۲} آنچه بیان شد تفسیر مشهور از تشکیک در عرضی است. تفسیر غیر مشهوری هم از تشکیک در عرضی وجود دارد که مبتنی بر این است که خود سفیدی و سیاهی و سردی و گرمی و امثال آنها همه مفاهیمی عرضی اند و طبعا تشکیک در عرضی به معنای تحقق تفاضل در همان حیثیتی از واقعیت است که مفهوم سفیدی یا سیاهی یا گرمی یا سردی از آن حکایت دارد. در واقع این تفسیر مبتنی بر این است که مثلا سفیدی، ماهیت و مفهومی ذاتی نیست، بلکه مفهومی عرضی است. تنها قائلان این نظریه، خواجه نصیرالدین طوسی (شرح الاشارات، ج ۲، ص ۳۵-۳۴) و تفتازانی (۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۲) می باشند و بقدری این تفسیر مهجور است که حتی ملاصدرا در هیچ یک از آثار خود به آن اشاره ای نکرده است. برای تفصیل این دو تفسیر مشهور و غیر مشهور از تشکیک در عرضی و نقض و ابرامهای وارد بر آن و موضع ملاصدرا در خصوص آنها؛ ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹-۱۳۵.

^{۱۳} - خلاصه استدلال به قرار ذیل است: دو خط الف و ب به طولهای متفاوت مثلا ۲۰ و ۳۰ سانتیمتری را در نظر می گیریم. چون هر دو امتدادند، پس تمایز به تمام ذات ندارند، زیرا ماهیت مشترکی (امتداد) دارند. مقدار مورد اختلاف (۱۰ سانتیمتر) هم یک امتداد است، پس مابه الامتیاز آنها همان ماهیت مورد اشتراک آنهاست، نه امری عرضی و نه بخشی از ذات (فصل) آنها (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰۰-۲۹۹). واضح است که این استدلال به افراد متفاضل ماهیت واحد اختصاص ندارد، اما علت تاکید وی بر ماهیت امتداد این است که به نظر همه فلاسفه مشایی، امتداد (کمیت متصل یک بعدی) یک ماهیت نوعی است و چنین نیست که هر مقدار دارای اندازه خاص، نوعی باشد غیر از امتدادی با اندازه دیگر؛ در حالی که مثلا در کیفیات یا کم منفصل، مشاییان سیاهی و عدد را

تمایز به فصل، و تمایز به امور عرضی) نمی‌شود و لذا قسم جدیدی در تمایز باز کرد که همان تمایز تشکیکی است و تصریح کرد که تفاوت به نقص و کمال در هیچ یک از اقسام سه گانه فوق نمی‌گنجد زیرا در همه موارد لازم می‌آید ذات شیء نسبت به مرتبه ناقص و کامل متواطی باشد، نه مشکک. چنانکه گفتیم سهروردی متوجه شده بود که تفاوت کامل و ناقص، از نوع تفاوت در مفاهیم نیست زیرا مفهوم از آن جهت که مفهوم است قابل تشکیک نیست، بلکه امتیاز به کمال و نقص نوعی امتیاز است که در متن یک حقیقت تحقق پذیرفته که آن حقیقت نسبت به مرتبه کامل و ناقص، مقول به تشکیک است؛ مثلاً تفاوت خط کامل و خط ناقص از ماهیت خط خارج نیست، تفاوت زمان متاخر از زمان متقدم خارج نیست تفاوت حرکت کند از حرکت تند از ماهیت حرکت خارج نیست و نهایتاً تفاوت نور قوی از نور ضعیف از ماهیت نور خارج نیست و بدین ترتیب سهروردی گفت نقص و کمال در ماهیت اشیا یکی از انواع جدی تفاوت و تمایز است و نه تنها در مقوله‌هایی مانند کم و کیف، بلکه در خود مقوله جوهر، همه انحاء تمایز راه دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۷-۲۶۵).^{۱۴}

تشکیک در نور

کسانی که در آثار سهروردی مطالعه کرده‌اند می‌دانند که آثار وی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: یکی آثاری که بر مبنای سخنان مشایبان و در حال و هوای آنها به بررسی مسائل فلسفی پرداخته است مانند المطارحات و التلویحات؛ و دوم، آثاری که در آنها از فلسفه مشاء گذر کرده و فلسفه کاملاً اشراقی خود را پایه ریزی کرده است، که مهم‌ترین آنها حکمة الاشراق می‌باشد. وی در این اثر مهم، نه تنها نظریه هیولی و صورت را-که رکن طبیعیات مشایبان است- رد می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۰-۷۴) بلکه از آن مهمتر، پس از آنکه در آخرین مقاله از منطق حکمة الاشراق، رکن اصلی قرار دادن مفهوم وجود در فلسفه را مهمترین مغالطه مشایبان می‌خواند^{۱۵} (همان، ص ۷۲-۶۴)، طرح جدیدی را در بخش فلسفی حکمة الاشراق پی‌می‌ریزد و مفهوم نور را اصل و رکن اصلی فلسفه خویش قرار می‌دهد و از آن پس، مباحث خود را نه در فضای وجود و ماهیت، بلکه در فضای نور ادامه

ماهیت جنسی می‌دانند و اختلاف سیاهی‌های مختلف را اختلاف به فصول می‌شمرند. برای تفصیل بحث شیخ اشراق و نقض و ابراهامی نظریه وی، خصوصاً از نظر ملاصدرا؛ رک: عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰-۱۰۰.

^{۱۴} برای بحثی جدی و عمیق در خصوص مباحث بین حکمای اشراق و مشاء درباره امکان یا عدم امکان تشکیک در ماهیت؛ رک: صدرالمتلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۰۷-۴۷۷.

^{۱۵} وی پس از بحث مفصلی در باب اعتباری بودن مفهوم وجود می‌گوید: «ثم ان بعض اتباع المشایبان بنوا کل امرهم فی الالهیات علی الوجود...» (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۷) و این دیدگاه را شدیداً به چالش می‌کشد.

می‌دهد^{۱۶} و در همان مقاله اول از بخش فلسفی حکمة الاشراق بنوعی بحث تشکیک در نور را مطرح می‌نماید. البته عنوان وی در این بحث، «تشکیک در نور» نیست، اما مفاد بحث همان مفاد بحث تشکیک است، یعنی اینکه اختلاف انوار مجرد به کمال و نقص و شدت و ضعف است، نه اختلاف نوعی و نه هیچ‌یک از تمایزات سه‌گانه مشایی (همان، ص ۱۱۹-۱۲۱ و ۱۶۷-۱۷۰).

سهروردی برای اثبات مدعایش دو استدلال ارائه کرده که در همان ادبیات اشراقی خود قابل فهم است. استدلال اول بدین قرار است:

اگر تفاوت در نور به کمال و نقص نباشد، به اختلاف اجزایی است که در نور هست، پس لازم می‌آید نور فی‌نفسه لااقل دارای دو جزء باشد. آنگاه دو حالت قابل فرض است که هر دو مردودند:

الف. هر دو جزء غیر نورند؛ پس باید جوهر غاسق و هیئت ظلمانی باشد، و معلوم است که مجموع این دو نمی‌تواند نور فی‌نفسه باشد.

ب. یکی نور است و دیگری غیر نور؛ که در این صورت غیر نور مدخلیتی در حقیقت نوری ندارد و نور همان اولی است. (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۰۴) استدلال دوم او این است که:

اگر اختلاف انوار مجرد در حقیقتشان باشد [یعنی اختلاف نوعی و غیر تشکیکی داشته باشند] آنگاه هر نور مجردی مرکب از نوریت و امر دیگری است و آن امر دیگر، یا هیئتی است [عارضی] در نور مجرد، یا نور مجرد هیئتی [عارضی] در آن است یا هر یک قائم به ذات و مستقل از دیگری است و این هر سه باطل است زیرا:

^{۱۶}. البته ظاهراً پیروان شیخ اشراق لزوماً چنین نگاهی نداشته‌اند و در منظر برخی از آنها تشکیک در نور همان تشکیک در ماهیت است، نه سخنی جدید. مثلاً قطب‌الدین شیرازی در ذیل همین مباحث سهروردی مطلب را چنین شرح می‌دهد: «مهمترین دلیل مشاء در اعتقاد به اختلاف نوعی عقول و انوار مجرد این بوده که اگر اینها از نوع واحد باشند، هیچ ملاک و اولویتی نمی‌ماند که کدام، علت دیگری باشد زیرا همگی در حقیقت واحدشان مشترکند و آنگاه اینکه یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم ترجیح بلامرجح خواهد بود و پاسخی که شیخ اشراق به استدلالهای فوق می‌دهد این است که این اشکال زمانی لازم می‌آید که عقول و انوار هم در نوعیت واحد باشند و هم در مرتبه وجودیشان، و شیخ اشراق نشان داده که این انوار علی‌رغم نوعیت واحد، در مراتب وجودی به لحاظ کمال و نقص مختلفند و در واقع، تشکیک در ماهیت محال نیست.» (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۰۳). در این تقریر واضح است که انوار صرفاً جایگزین عقول شده‌اند و تشکیک در ماهیت نیست و این گونه تقریر حتی در میان معاصرین نیز دیده می‌شود. (مثلاً: دینانی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۵-۲۷۰ و ۲۷۷-۲۷۹)

الف. اگر آن هیئت [عارضی] در نور مجرد باشد، خارج از حقیقت نوریه است زیرا هیئت شیء تحصیلی در شیء ندارد مگر بعد از آنکه به عنوان یک ماهیت مستقل در عقل تحقق پیدا کند، پس حقیقت به واسطه آن مختلف نمی‌شود.

ب. اگر نور مجرد هیئتی [عارضی] در آن باشد، لازم می‌آید نور مجرد، نور مجرد نباشد بلکه جوهر غاسقی باشد که در آن نور عارضی هست و این خلاف فرض است.

ج. اگر هر دو مستقل باشند پس هیچ امتزاج و اتصالی بین آنها نیست، پس تعلق بین آنها نیست که بخواهیم بگوییم موجب اختلاف در حقیقت نور مجرد است. (سهروردی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۲۰؛ شهرزوری، پیشین، ص ۳۱۴-۳۱۲؛ قطب‌الدین شیرازی، بی تا، ص ۳۰۵)

تشکیک در وجود

با آمدن ملاصدرا، بحث، صبغه دیگری به خود گرفت. ملاصدرا، شاید به تبع استادش میرداماد، برای پروراندن حکمت اشراقی، نیازی به کنار گذاشتن حکمت مشایی نمی‌دید و قصد نداشت که از مفاهیم سنتی وجود و ماهیت چشم‌پوشد و ادبیات تازه‌ای را در مقابل مشایبان مطرح نماید؛ بلکه کار مهم خود را تبیین رابطه وجود و ماهیت از طریق نظریه اصالت وجود می‌دید. با طرح بحث اصالت وجود و بیان اینکه حقیقت شیء وجود اوست نه ماهیتش، جریان بحث دچار تغییری جدی شد و مدار بحث از ماهیت به وجود منتقل گردید. ملاصدرا، هم نقدهای حکمای مشاء بر تشکیک در ماهیت را وارد دانست (صدرا، بی تا ب، ص ۲۹۴) و حتی در اسفار تشکیک در ذاتی را به معنای تشکیک ماهوی صریحاً رد کرد (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۱)^{۱۷}؛ و هم نشان داد که نقدهای حکمای اشراق بر تشکیک در عرضی وارد است و تشکیک در عرضی سخن صوابی نیست (الشواهد الربوبیه، ص ۱۳۵) و لذا تشکیک در ذاتی را به معنای تشکیک در حقیقت شیء (= وجود آن، نه ماهیتش) پذیرفت (صدرالمتالهین، اسفار، ج ۱، ص ۴۳۳ و ج ۲، ص ۶۲) و نشان داد فلاسفه مشاء یا باید تشکیک در ذاتی را بپذیرند یا از تشکیک در عرضی هم چشم‌پوشند، چرا که قبول تشکیک در عرضی و رد تشکیک در ذاتی با هم سازگار نیست (صدرالمتالهین،

^{۱۷}. ملاصدرا ظاهراً در مبحث تشکیک در اسفار (۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۲۷) و مبحث ماهیت آن (۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۱-۱) و در شرح الهدایه الاثریه (بی تا الف، ص ۳۰۵-۳۰۲) قائل به جواز تشکیک در ماهیت شده است، اما حقیقت این است که ماهیت در این موارد باید به معنای مابۀ الشیء هو هو (همان حقیقت شیء) باشد، نه ماهیت در مقابل وجود، خصوصاً که در سایر کتب و رسالاتش صریحاً به امتناع تشکیک در ماهیت فتوا داده است، مثلاً در: صدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳؛ ج ۶، ص ۲۲-۲۰؛ ۱۳۸۲، ص ۲۴؛ بی تا ب، ص ۲۹۴. تفصیل این مباحث در عبودیت (۱۳۸۳، ص ۱۳۰-۱۱۲) آمده است. لازم به ذکر است که این دیدگاه، یعنی نفی تشکیک از ماهیت امری است که در پیروان ملاصدرا تثبیت شده است؛ مثلاً: سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۲؛ آملی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲.

اسفار، ج ۱، ص ۴۳۰). او نشان داد که اقدام حکمای مشاء در نفی تشکیک ذاتی و پذیرش تشکیک در عرضی تنها معنای قابل دفاعش این است که تشکیک را از مفهوم بما هو مفهوم (چه کلی ذاتی باشد چه کلی عرضی) سلب کنیم و تفاوت و شدت و ضعف و کمال و نقص را به خصوصیت های فردی ارجاع دهیم که نهایت این سخن همان است که وجود و درجات عینی وجود است که موجب امتیاز و جدایی مجردات از یکدیگر از حیث کمال و نقص می شود (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۶۱) و بدین ترتیب نظریه تشکیک در وجود را مطرح کرد. او همچنین نشان داد ادله شیخ اشراق در اثبات تشکیک در نور هم قابل مناقشات جدی هستند و تنها راه رهایی از مناقشات مذکور این است که نور را همان وجود بدانیم.^{۱۸}

نکته قابل توجه این است که تا زمان ملاصدرا، بحث اصلی بر سر تبیین نوع خاصی از کثرت واقع در عالم بود؛ مساله این بود که تکلیف کلی مشکک چه می شود؟ آیا علاوه بر سه نوع کثرت مشهور و مورد قبول مشائین، نوع دیگری از کثرت، به نام کثرت تشکیکی، که ناشی از تحقق تفاضل در حقیقت واحد بود، وجود دارد یا نه؟ در واقع پاسخهایی که در نظامهای فلسفی پیش از ملاصدرا وجود داشت صرفاً برای توجیه و تبیین امور متفاضل و کامل و ناقصی بود که در جهان موجودند. اما ملاصدرا در همین جا توقف نکرد، بلکه سوال مذکور را درباره کل واقعیت مطرح نمود؛ در حقیقت سوال او بدین صورت درآمد که: آیا ممکن است در خارج بیش از یک حقیقت وجود نداشته باشد که به نحو تشکیکی متکثر شده باشد؛ به تعبیر دیگر آیا حقیقت خارجی وجود، یک حقیقت واحد مشکک است یا در خارج حقایق متکثر متباینی داریم؟

این طرح جدید مساله، موجب شد که مساله تشکیک که یک بحث نسبتاً فرعی در فلسفه‌های پیشین بود به یکی از دو مساله اصلی در حکمت متعالیه (یعنی در عرض مساله اصالت وجود) تبدیل شود و تقریباً بر تمامی مباحث این مکتب فلسفی سایه افکند. در واقع، طرح این چینی این مساله، بحث تشکیک را به یک بحث پردامنه تبدیل کرد، بدین صورت که:

^{۱۸}. مناقشه ملاصدرا در استدلال اول این است که: از این که جزء، نور فی نفسه نباشد لازم نمی‌آید که لزوماً ظلمت (جوهر غاسق) یا منظم فی نفسه (هیئت ظلمانی) باشد، زیرا ممکن است به حسب ماهیت هیچ یک از این دو نباشد، هرچند که در نفس الامر از یکی از آن دو جدا نباشد مثلاً مفهوم حیوان مرکب از دو امری است که هیچ یک در حد ماهوی خود حیوان نیستند و به لحاظ وجودی حیوانند. (صدرایی، تب، ص ۳۰۴) و مناقشه وی در استدلال دوم این است که لازم نیست که اگر یکی از آن دو نور نباشد مدخلی هم در حقیقت نوری نداشته باشد، زیرا ممکن است به لحاظ مفهومی خارج از نور باشد اما مقوم در تحقق آن باشد مانند فصل برای جنس، زیرا لازم نیست که غیر نور فقط ظلمت باشد که مقوم بودنش برای نور محال باشد (همان، ص ۳۰۵) و نتیجه می‌گیرد که: «خلاصه این که اگر مفهوم کلی نور مورد نظر است، می‌تواند در تحصیلش محتاج غیر نور باشد و اگر حقیقت نوریت مورد نظر است که یک نحوه وجود عینی است و نورها در نوریتشان بواسطه وجودشان است که شدید و ضعیف می‌شوند پس امر به حقیقت وجود برمی‌گردد». (همان)

۱. محل اصلی بحث تشکیک، حوزه امور متفاضل بود، اما این نوع طرح مساله موجب شد که مساله تشکیک وجود بر تمامی کثرات عالم سایه افکند. بدین ترتیب این مساله پیش می‌آمد که آیا کثرات عرضی‌ای که هیچ نوع رابطه طولی و تفاضلی‌ای با هم ندارند، با این نظریه قابل توجیهند، یا بحث تشکیک نفی و اثباتا نمی‌تواند به اظهار نظری در خصوص آنها بپردازد.^{۱۹}

۲. ورود بحث تشکیک به عرصه مباحث وجودشناسی از جهت دیگری نیز موجب شد که این بحث از یک بحث نسبتا حاشیه‌ای به یکی از مهمترین بحثهایی که در فلسفه‌های پیشین وجود داشت تبدیل شود؛ در واقع اولین سوال فلسفی که تاریخ فلسفه‌های موجود برای ما حکایت می‌کند سوال از وحدت و کثرت واقعیت و تبیین آن دو است. یونان باستان به عنوان زادگاه فلسفه شاهد طیفی از آراء در این باب بود، طیفی که از هراکلیتوس (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۲۴-۷۱)^{۲۰}، و از وی مهمتر، دموکریتوس و لئوکیپوس (همان، ج ۹، ص ۲۹-۲۷ و ۳۳) که اصل را بر کثرت گذاشته بودند، تا پارمنیدس و زنون که طرفدار وحدت محض بودند و هرگونه حرکت و کثرتی را نفی کرده، آن را خیال اندر خیال می‌دانستند (همان، ج ۶، ص ۲۱۴-۲۱۲) کشیده شده بود. به همین لحاظ است که برخی خاستگاه اصلی تشکیک را نه صرفا در بحث از کلی مشکک، بلکه در مباحثی که پیرامون وحدت و کثرت واقعیت عالم مطرح است، جستجو می‌کنند و نظریه تشکیک وجود را آخرین راه حل در میان راه‌هایی که تاکنون برای تبیین ربط و نسبت بین وحدت و کثرت مطرح شده است معرفی می‌کنند^{۲۱}، راه حلی که به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت فتوا می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۹-۵۸).

۳. این نظریه چون علاوه بر حقیقی دانستن کثرت، وحدت را هم حقیقی می‌داند، نوعی نظریه «وحدت وجود» هم قلمداد شده است. با توجه به اینکه از حدود چهار قرن قبل از ملاصدرا، در میان عرفا نظریه‌ای به نام «وحدت وجود» مطرح شده بود، بحثی در گرفت که ربط و نسبت این دو نظریه با هم چیست. برای تمییز این دو بتدریج نظریه عرفا را وحدت شخصی وجود و این نظریه به وحدت تشکیکی وجود معروف شد و جالب اینجاست که خود ملاصدرا خود را طرفدار نظریه عرفا معرفی می‌کرد؛ در حالی که عرفا صریحا کثرت در وجود را نفی می‌کردند. بعدها پیروان حکمت متعالیه دو دسته شدند: برخی مانند حکیم سبزواری و آقا علی مدرس اصرار داشتند که وحدت تشکیکی وجود تنها تبیین فلسفی و معقول از نظریه وحدت وجود عرفاست و برخی مانند آقا محمد رضا

^{۱۹}. برای تفصیل این بحث ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۴، فصل ششم.

^{۲۰}. البته آراء هراکلیتوس به گونه‌های مختلفی شرح شده است. برخی معتقدند که وی در عین حال که به سیلان دائم اشیاء (که نوعی کثرت محض است) اعتقاد دارد، اما به خاطر پذیرش لوگوس، به نوعی قائل به وحدت تمام اشیاء نیز هست (بریه، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۷۱؛ و نیز گاتری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۶۹ و ۱۲۵).

^{۲۱}. ر.ک: پاورقی صفحه ۲۹.

قمشه ای و تابعانش گفتند ملاصدرا وحدت تشکیکی وجود را صرفاً از جنبه تعلیمی و به عنوان پلی برای رسیدن به وحدت شخصی وجود مطرح کرده است.^{۲۲}

۴. همچنین تشکیک در وجود موجب پیدایش نظرات متعدد دیگری در حوزه‌های مختلف فلسفه گردید و براهین جدیدی نیز برای اثبات پاره ای از مدعیات پیشین فلاسفه تدارک دید که در تفصیل آنها در این مجال نمی‌گنجد.^{۲۳}

مخالفین تشکیک در وجود

طبیعی است که این نظریه همانند هر نظریه فلسفی دیگری مخالفینی هم پیدا کند خصوصاً به خاطر ربط و نسبتی که نظریه تشکیک وجود با نظریه وحدت وجود داشت. مهمترین مخالفی که به اظهارنظر در این زمینه پرداخت، قاضی سعید قمی (دینانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۳۹) است. وی در زمره شاگردان ملارجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ ه.ق) است که مهمترین جریان فلسفی مخالف ملاصدرا را تشکیل می‌داده است. البته مخالفت این جریان با تشکیک وجود، نه ناشی از یافتن اشکالاتی در اصل این نظریه، بلکه ناشی از مخالفت با برخی از مقدمات فلسفی آن بوده است. این افراد مخالف اصالت وجود و طرفدار اصالت ماهیت بوده‌اند، چرا که اصالت وجود مستلزم قول به اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن است و آنها قول به اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن را شرک و موجب تشبیه قلمداد می‌کردند و معتقد به تباین مطلق بین واجب و ممکن و در واقع نوعی تعطیل در شناخت خدا بوده‌اند (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۱-۶۴؛ ۱۴۱۵، ص ۲۴۳-۲۴۴ و ۳۲۵)؛ و در حقیقت چنانکه برخی از محققین گفته‌اند: انگیزه اصلی این منکران بیشتر انگیزه دینی بوده است تا انگیزه فلسفی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۶-۴۳۷) و بدیهی است که بحث اصلی با آنها نه در حوزه تشکیک، بلکه در حوزه اصالت وجود _ و حتی شاید بهتر باشد که بگوییم: در حوزه خداشناسی و بحث اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن _ باید مطرح گردد و لذا در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم^{۲۴} و فقط اشاره می‌کنیم که ظاهراً به خاطر همین نوع ایرادات بود که بعدها پیروان حکمت صدرایی سعی کردند نشان دهند عدم پذیرش اشتراک معنوی وجود مشکلات مهمتری را در حوزه مباحث خداشناسی پدید خواهد آورد (مثلاً: سبزواری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۰).

^{۲۲}. برای تفصیل این بحث ر.ک: (سوزنجی، ۱۳۸۵).

^{۲۳}. برای مشاهده فهرستی از این لوازم فلسفی بحث تشکیک، ر.ک: (سوزنجی، ۱۳۸۴، ضمیمه ۱).

^{۲۴}. نظرات این جریان فلسفی و مناقشات بین آنها و جریان حکمت متعالیه در آثار زیر به تفصیل مورد بررسی واقع شده است: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰-۱۸۷؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۲۷؛ ۱۳۷۷، ص ۳۶۲-۳۳۵. ما نیز در فصل چهارم از تحقیق حاضر، در ذیل دلیل پنجم تشکیک وجود به آن خواهیم پرداخته‌ایم.

غیر از جریان فوق افراد دیگری نیز پیدا شدند که به مخالفت با تشکیک پرداختند. آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ ه.ق.) از این جمله افراد است. وی که در علوم معقول مدتی شاگردی میرفندرسکی را کرده بود، در حاشیه‌ای که بر پاره‌ای از شروح کتاب الاشارات و التنبیهاات ابن سینا نوشته، پس از اینکه صریحا موضعی اصالت ماهیتی گرفته، به نفی و درواقع غیر قابل فهم بودن تشکیک در وجود اشاره می‌کند. وی برخلاف جریان فکری ملارجبعلی تبریزی، اشتراک معنوی وجود را می‌پذیرد (خوانساری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۵-۸۲) و سپس اصالت توأمان وجود و ماهیت را بدیهی‌البطلان معرفی می‌کند و با نفی اصالت وجود، به پذیرش اصالت ماهیت رو می‌آورد. دلیل وی برای این موضع‌گیری، آن است که به نظر وی، با پذیرش اصالت وجود، فرقی بین وجود خاص ممکنات و وجود واجب باقی نمی‌ماند. سپس توضیح می‌دهد که ملاصدرا، فرق وجود واجب و ممکن را در شدت و ضعف دانسته است و صریحا اعلام می‌کند که این سخن سخنی نامفهوم است و چه بسا قائلش هم نفهمیده که چه می‌گوید (همان، ص ۸۶)^{۲۵}. در واقع می‌توان گفت ایشان نتوانسته تفاوت وجود بغیره و وجود لغیره را درک کند و تنها اشکال وی بر تشکیک وجود، اشکال تصویری است و این مطلبی است که خود وی در صفحاتی بعد تصریح می‌کند که :

«این دیدگاه که اختلاف وجودات به شدت و ضعف است، امری است^{۲۶} که ما حقیقتش را نفهمیدیم و بی‌تردید که ظاهرش قول فاسدی است و چه بسا باطنی دارد که ما درک نکردیم و بدان نرسیدیم و حرف ما با اینها آن است که اولاً تصویر قابل فهمی از آن ارائه دهند و ثانياً آن را با برهان عقلی، نه فقط درک شهودی خودشان، برای ما اثبات کنند.»^{۲۷} (همان، ص ۹۱)

^{۲۵}. عبارات وی بدین قرار است: ... القول بتحقيق احدهما الماهية و الاخر الوجود مخالف للبدیهة بل لابد من كون احدهما منتزعا من الآخر فإما أن يقال بانتزاعية الوجود كما هو المشهور و هو المطلوب او بانتزاعية الماهية و حقيقة الوجود كما هو رأي بعض و هذا ان لم يدع انه خلاف البدیهة يشكل الأمر عليه باعتبار الفرق بين الوجودات الخاصة و بين الواجب إذ الوجودات الخاصة في الممكنات ايضا يلزم حينئذ ان يكون واجبة اذ مناط الواجبية ليس الا كون الشيء وجودا قائما بذاته و ما يقال فرق بينهما باعتبار انها مفاضة و مجعولة، فليس الا القول بأنها يصير موجودة من الجاعل فينقل الكلام الى هذا الموجودة؛ و الفرق باعتبار الشدة و الضعف و إن تلك الوجودات مراتب الوجود الذي هو عين ذات الواجب و تنزلاته كما قاله بعض فشيء لا يفهمه نحن و كأن قائله أيضا ما فهمه والله اعلم.

^{۲۶}. البته وی در اینجا این سخن را هم در مورد دیدگاه ملاصدرا و هم در مورد قول عرفا (وحدت وجود و موجود) مطرح کرده و این نشان می‌دهد که اولاً وی، برخلاف ملارجبعلی و پیروانش، اینها را دو نظر متفاوت می‌دانسته است.

^{۲۷}. و اما الطريق الذي نقلنا عن بعض في اثناء الكلام من كون الوجود و الموجود مختلفا بالشدة و الضعف... فامر لانفهمه بحقيقته و لانعلم ان مرادهم ماذا و لاريب أن ظاهره فاسد ظاهرا و لعل له باطن لاندركه و ماوصلنا اليه و الكلام معهم في مقامين: الاول تصوير ما ذهبوا اليه و الثاني اثباته بالبرهان....

خلاصه کلام اینکه در مقایسه آراء وی با جریان ملارجبعلی می‌توان گفت آنها به خاطر نپذیرفتن وحدت [تشکیکی] وجود، به نفی اصالت وجود پرداختند و وی به خاطر نپذیرفتن اصالت وجود، به نفی وحدت تشکیکی وجود پرداخت.

در سده اخیر نیز محمد صالح حائری مازندرانی با نگارش کتاب حکمت بوعلی به نقد آراء ملاصدرا خصوصا اصالت وجود و به تبع آن وحدت [تشکیکی] وجود پرداخت. وی که مطلقا تفاوتی بین وحدت وجود ملاصدرا و وحدت وجود عرفا نمی‌گذاشت و هر دو را به یک اندازه کفرآمیز می‌دانست! (حائری مازندرانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۵۹ و ۳۸۵) سعی کرد علاوه بر انکار اصالت وجود (همان، ص ۸ و ۳۶۲ و ۳۷۵ و ۳۸۵) ایرادی نیز در یکی از ادله تشکیک در وجود بیابد و لذا در استحالۀ انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباینه مناقشه کرد (همان، ص ۳۷۵) که بعدها مصباح یزدی همین ایراد را از زاویه دیگری مطرح کرد و این دلیل را کنار گذاشت و تشکیک را به خاطر سایر ادله‌اش پذیرفت، و البته به آن ایراد هم پاسخهایی داده شده است.^{۲۸}

خلاصه و جمع بندی:

جدای از پاره‌ای مباحث فلسفی، مانند بحث از تقدم و تأخر یا بحث از واحد و کثیر، مهم‌ترین خاستگاه بحث تشکیک از نظر پیروان حکمت متعالیه، بحث کلی مشکک بود که ابتداء در حوزه منطق و در خصوص چگونگی مفاهیم شدید و ضعیف مطرح شد. بتدریج فلاسفه به تلاش برای تبیین فلسفی مصادیق این دسته از مفاهیم پرداختند. در فلسفه برای تبیین تفاضل موجود در مصادیق این گونه مفاهیم - یعنی در موجوداتی، که مفهومی با شدت و ضعف بر آنها صدق می‌کند - چند گام برداشته شد: گام اول، قول به تشکیک در عرضی؛ و گام دوم، قول به تشکیک در ماهیت؛ و گام سوم، قول به تشکیک در نور بود که با توجه به خللهای موجود در همه این تبیین‌ها که شاید ناشی از نوعی تفکر ماهوی حاکم بر آنها بود، نهایتا ملاصدرا گام آخر را برداشت و به تشکیک در وجود رسید.

همچنین معلوم شد که تا پیش از ملاصدرا بحث تشکیک صرفا برای توجیه امور متفاضل و کامل و ناقصی بود که در جهان خارج موجودند. اما صدرالمتالهین به این مقدار اکتفا نکرد، بلکه سوال مذکور را درباره کل واقعیت خارجی مطرح نمود و بدین ترتیب آن را به یکی از مهمترین سوالات عرصه وجودشناسی تبدیل کرد که نه تنها

^{۲۸}. برای تفصیل این بحث ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۴، ص

لوازم و نتایج متعددی در حوزه مباحث فلسفی برجای گذاشت، بلکه موجب باز شدن پای برخی مباحث و مناقشات عرفانی به وادی مباحث فلسفه نیز گردید.

بحث تشکیک در وجود همانند هر مسأله فلسفی مخالفینی پیدا کرد و عمده مخالفت آنها با این بحث، یا به خاطر عدم تصور صحیح مسأله بود، و یا اینکه چون آن را مبتنی بر اصالت وجود و اشتراک معنوی بین واجب و ممکن می‌دیدند، آن را نوعی وحدت وجود کفرآمیز تلقی می‌نمودند که در واقع نوعی انگیزه دینی موجب این مخالفت شد، تا انگیزه فلسفی؛ و برای همین بعدها پیروان حکمت صدرایی، نه فقط به پاسخ فلسفی به اشکالات فوق پرداختند، بلکه سعی کردند نشان دهند که این مخالفت مشکلات بیشتری در حوزه مباحث خداشناسی ایجاد می‌کند.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، مهدی. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲
- آملی، سیدمحمد تقی. درالفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. اسماء و صفات حق. تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵
-
- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت، ۱۳۶۷
-
- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، ۳جلد
-
- نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.
- ابن سینا، حسین. الهیات شفا، تصحیح ابراهیم مدکور. بی تا، بی نا.
-
- تعلیقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹
-
- الشفاء، المنطق (۱) المدخل. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۵ق.
-
- الاشارات و التنبیها. مع الشرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی. قم: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵. ۳جلد.
- ارسطو، متافیزیک. ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار، ۱۳۶۶.
- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن. المواقف و شرحها. قم: شریف رضی، ۱۳۷۰. ۶جلد
- برن، ژان. ارسطو و حکمت مشاء. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- بریه، امیل. تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ترجمه علی مراد داوودی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- تفتازانی، محمد. شرح المقاصد. قم: شریف رضی، ۱۳۷۲.
- جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، ۱۰ جلد

----- شرح حکمت متعالیه جزء ششم. تهران: الزهراء، ۱۳۶۹، ۴ جلد

حائری مازندرانی، محمد صالح. حکمت بوعلی سینا، تصحیح: حسن فضائلی. تهران: نشر محمد، ۱۳۶۶، ۵ جلد
حائری یزدی، مهدی. آفاق فلسفه، از عقل ناب تا حکمت احکام. به کوشش مسعود رضوی. تهران: نشر و پژوهش
فروزان روز، ۱۳۷۹.

----- هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی. تهران: مصالعات و تحقیقات فرهنگی،
۱۳۶۱ ب.

خوانساری، حسین بن محمد. الحاشیه علی شروح الاشارات (الاشارات و شرح الاشارات و شرح الشرح و حاشیه
الباغنوی). و بذیلها حواشی الآقا جمال الدین الخوانساری. تحقیق: احمد العابدی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه
علمیه قم، ۱۳۷۸. ۲ جلد

رحمانی، غلامرضا. هستی شناسی تطبیقی ارسطو. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
سبزواری، هادی. شرح منظومه. تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی. تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی. تهران:
نشر ناب، ۱۳۸۰، ۵ جلد

سهروردی، شهاب الدین. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ۳ جلد
شهرزوری، شمس الدین محمد. شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه: حسین تربتی ضیایی. تهران:
موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق با تعلیقات صدرالدین شیرازی، تهران، چاپ سنگی. بی تا
صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت:
دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، ۹ جلد

----- شرح الهدایه الاثیریہ لاثیرالدین ابهری. (چاپ سنگی) بی تا، بی تا الف.

----- [شرح و] تعلیقه صدر المتالهین بر الهیات شفا. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران بنیاد حکمت
اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ۲ جلد.

----- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه: مشهد، مرکز المجامعی النشر و موسسه التاریخ العربی،
۱۳۶۰ ه. ش، ۱۹۸۲ م.

----- تعلیقه بر شرح حکمت الاشراق قطب الدین شیرازی. قم. بیدار. بی تا ب.
طباطبایی، سید محمد حسین. تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۱۹۸۱، ۹ جلد

----- نهایه الحکمه، همراه با تعلیقات محمد تقی مصباح یزدی. تهران: الزهراء، ۱۴۰۵ ق. ۲ جلد

طوسی، نصیرالدین. شرح الاشارات والتنبیها. لابن سینا، مع شرح الشرح قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵. جلد ۳.

عبودیت، عبدالرسول. نظام حکمت صدرایی (۲)، تشکیک در وجود. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.

فخررازی، محمدبن عمر. المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق. جلد ۲.

قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق. طهران: وزاره الثقافه و الارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق
----- کلید بهشت. تهران: الزهرا، ۱۳۶۲

قوشچی، علی بن محمد. شرح تجرید العقاید. قم: بیدار و عزیز و رضی، بی تا.
گاتری، دبلیو. کی. سی. تاریخ فلسفه یونان. ترجمه: مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز، ۱۳۷۶؛ جلد های ۵ و ۶ و ۹.

لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. اصفهان: مهدوی، (چاپ سنگی) بی تا.
مدرس طهرانی، آقا علی. مجموعه مصنفات حکیم آقا علی مدرس طهرانی. تصحیح: محسن کدیور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

مطهری، مرتضی. پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، ۱۳۷۳، ۵ جلد.

----- دروس حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: حکمت، ۱۳۷۵

----- شرح مبسوط منظومه. تهران: حکمت، ۱۳۶۹

میرداماد، محمدباقر بن محمد. مصنفات میرداماد. به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر ایران، ۱۳۸۱.