

نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از صدرالمتألهین^۱

عبدالعلی شکر^۲

چکیده

طرح نظریه وجود رابط و مستقل از دستاوردهای حکمت متعالیه است که تحول چشمگیر و عمیقی را در مباحث فلسفی به دنبال داشته است. پرسش از سهم پیشینیان در بروز این نظریه سؤال مهمی است که این جستار در پی پاسخگویی به آن است. بررسی پیشینه تاریخی این مبحث، نقش ارزنده سایر حکما را در شکل‌گیری آن آشکار ساخته، میزان و ارزش بهره‌گیری صدرالمتألهین از آثار گذشتگان و استکمال آنها را نشان می‌دهد. با مراجعه به آثار حکمای متقدم، اعم از مشایی و اشراقی و نیز مکتب عرفانی ابن عربی، نشان می‌دهیم که بستر طرح نظریه وجود رابط و مستقل، قبل از صدرالمتألهین فراهم شده است. از یونان، ارسطو ضمن بحث از هلیه بسیطة و مرکبة، با تعبیر خاصی به نقش وجود محمولی و رابط در قضایا اشاره می‌کند. فارابی یا تفکیک دو مقام ذهن و خارج، در صدد توجیه دو دیدگاه اثبات و نفی محمولیت وجود برآمده و از این طریق میان وجود محمولی و رابط در قضیه تفاوت نهاده است. وی «هوهویت» را ملاک اتحاد در وجود می‌داند و با وجودی دانستن رابط در قضیه «زید هو کتاب»، به اثبات وجود رابط می‌پردازد. معنای دیگر وجود رابط که همان تعلقی بودن موجودات امکانی نسبت به ذات واجب است نیز در کلمات فارابی دیده می‌شود؛ زیرا وی با تعلق دانستن موجودات ممکن، مناسبت میان آنها و ذات حق را نفی می‌کند. ابن سینا ضمن تأیید سخنان فارابی به مفاد امکان فقری یا وجودی نیز اشاره کرده است. صدرالمتألهین در بحث امکان فقری بشدت متأثر از اوست. همچنین شیخ اشراق تقسیماتی براساس نور ارائه کرده که حکمای متأخر همان تقسیمات را در وجود به کار گرفته و آن را به «فی نفسه» (مستقل) و «فی غیره» (رابط) و سایر شاخه‌های آن تقسیم کرده‌اند. سه‌رودی در جای دیگر، مطابق بیان

۱. برگرفته از پایان نامه تحصیلی دوره دکتری گروه آموزشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران با

راهنمایی احد فرامرز قراملکی و زهرا مصطفوی

۲. محقق در فلسفه اسلامی

شیخ الرئيس، معنای فقیر و غنی مطلق را توضیح می‌دهد. و از این طریق به اثبات یگانگی خدا نیز دست می‌یابد.

کلید واژه‌ها وجود محمولی، وجود رابط، وجود مستقل، رابطی، فی نفسه، فی غیره، فقیر، غنی، امکان وجودی، امکان ماهوی.

طرح مسأله

صدرالمتألهین براساس تحلیلی که بر مبنای اصالت وجود از علیت ارائه می‌کند، به این نتیجه دست می‌یابد که معلول مرتبط با علت نیست بلکه عین ربط و تعلق به آن است به شکلی که هیچگونه هویت استقلالی برای آن متصور نیست و بدون علت خویش تعقل نمی‌شود. بر این پایه، معلول، همان ایجاد علت است و مصداق این ایجاد چیزی جز ربط نیست. در نتیجه تمام موجودات در قیاس با ذات حق عین وابستگیند و ذات واجب عین استقلال و غناست. طرح نظریه وجود رابط و مستقل از دستاوردهای حکمت متعالیه است که تحول چشمگیر و عمیقی را در مباحث فلسفی بدنبال داشته است. اینکه سهم پیشینیان در بروز این نظریه چه مقدار بوده است، سؤال حایز اهمیتی است که این جستار در پی پاسخگویی به آن است. بررسی پیشینه تاریخی این مبحث، نقش ارزنده سایر حکما را در شکل‌گیری آن آشکار ساخته و ارزش بهره‌گیری صدرالمتألهین از آثار گذشتگان و استکمال آنها را نشان می‌دهد. در این موضع برآیم تا سابقه تاریخی این مسأله را در یک مطالعه اجمالی با مراجعه به آثار حکمای متقدم، اعم از مشایی و اشراقی و نیز مکتب عرفانی ابن عربی نمایان سازیم و این فرضیه را تحقق بخشیم که بستر طرح نظریه وجود رابط و مستقل، قبل از صدرالمتألهین فراهم بوده است. روی آورد به مسأله تاریخی است و با تحلیل آراء پیشینیان، تطور آن را در بستر زمان مورد توجه قرار می‌دهیم.

ارسطو

ارسطو (۳۲۲-۳۴۸ ق.م) در بحث از اقسام چهارگانه «مطالب»، در مورد مطلب «هل» معتقد است که وقتی با پرسش هل، چیزی را طلب می‌کنیم دو شکل دارد: گاهی سؤال می‌شود از اینکه انسان یا خدا موجود است یا غیر موجود؛ نه اینکه به عنوان مثال سفید

یا غیر سفید است. ارسطو در مورد اول که مفاد هلیه بسیطة است و در آنجا وجود محمول است، از این وجود محمولی به «موجود علی الاطلاق» یاد می‌کند و برای هلیه مرکبه تعبیر «موجود بالجزء» به کار می‌برد. بنابراین در تعبیر ارسطو، موجود علی الاطلاق، همان وجود محمولی است و به هلیات مرکبه، موجود بالجزء اطلاق می‌شود. وجود در هلیات مرکبه نقش رابط را داراست. وی در ارگانون بر این باور است که «در مثال "ماه دارای خسوف است" معنای بالجزء، اربط خسوف به ماه است؛ و معنای علی الاطلاق همان هستی و نیستی ماه است» (۳۵-۲۵ ۸۹۱).

در نتیجه ارسطو به نحو غیر صریح و با الفاظ خاصی به وجود رابط و محمولی اذعان داشته است. از مثالهایی که ارسطو در ادامه سخن می‌آورد، روشن می‌شود که او نیز در هلیه بسیطة قائل به ثبوت شیء است؛ زیرا حمل وجود بر موضوع، چیزی جز ثبوت موضوع افاده نمی‌کند. اما در مثال دیگر که خسوف قمر را مطرح می‌شد، ثبوت الشیء للشیء است. در اینجا خسوف بودن برای قمر ثابت یا از آن نفی می‌گردد؛ و این همان مفاد هلیه مرکبه است که وجود، تنها نقش رابط میان قمر و وصف خسوف بودن آن را ایفا می‌کند، برخلاف هلیه بسیطة که وجود، یکی از طرفین قضیه را شکل می‌دهد، و خود رکن دوم قضیه است و به طور مستقل محمول واقع می‌شود.

فارابی

پرسش از این که آیا وجود یک محمول واقعی است، یا تنها نقش رابط میان اشیاء را دارد، مسأله‌ای است که از گذشته دور حکمای مسلمان به آن توجه خاصی داشته‌اند.

از کلمات فارابی (۲۶۰-۳۳۹م) که او را بنیانگذار فلسفه اسلامی دانسته‌اند، چنین برداشت می‌شود که این نزاع در آن زمان به طور جدی مطرح بوده است؛ به طوری که فارابی در صدد حل آن برآمده است. تلاش فارابی در حل منازعه به گونه‌ای است که هر دو نظریه را توجیه می‌کند. به عبارت دیگر دو دیدگاه مختلف را از دو جهت متفاوت سازگار می‌کند. اعتقاد معلم ثانی بر این است که به قضیه «انسان موجود است»، از دو موضع می‌توان نگریست. یکی از دید ناظر طبیعی و دیگری از نگاه ناظر منطقی. از دیدگاه نخست، وجود، محمول واقعی نیست؛ زیرا وجود شیء، غیر از خود شیء

نیست. شیء و وجود آن، یک چیز بیش نیست؛ و به همین جهت وجود، یک امر جدای از موضوع خود نیست تا به شکل محمول واقعی نمایان شود. اما ناظر منطقی چون به قضیه اجزای آن می‌پردازد، قضیه را مرکب از موضوع و محمول می‌داند. یکی از ارکان قضیه، محمول آن است. خواه این محمول وجود یا امر دیگری غیر از وجود باشد؛ در هر صورت قضیه به لحاظ صوری یا ثنائیه است یا ثلاثیه. در صورت نخست وجود به عنوان محمول مورد نظر است، بطوری که قابل صدق و کذب خواهد بود؛ و بدون محمول، چیزی تحت عنوان صدق و کذب نمی‌توان داشت (مجموعه رسائل فارابی، ۹).

فارابی دو جهت را از یکدیگر تفکیک می‌کند و به ازای هر کدام حکم خاصی را برای یک قضیه بدست می‌آورد. نگرش طبیعی به حسب واقع است؛ زیرا وقتی گفته می‌شود انسان موجود است، در حاق واقع دو چیز نیست تا یکی وجود و دیگری شیئیت باشد، بلکه آنچه هست یک چیز بیش نیست، و هیچ تمایزی بین شیء و هستی خود به حسب واقع نمی‌توان داشت. آنچه هست همان موجودیت انسان است. وجود و ماهیت تنها یک ما بازاء خارجی دارد که در مقام ذهن یکی بر دیگری حمل می‌گردد. اما این عروض بحسب خارج نیست، بلکه در مرتبه ذهن است.

پس باید دو مقام ذهن و خارج را از یکدیگر تفکیک کرد. در مقام خارج تمایزی میان شیء و وجود آن، وجود ندارد بلکه این تمایز در مقام ذهن است که از امر واحد خارجی دو مفهوم هستی و چیستی انتزاع می‌شود و آنگاه یکی بر دیگری حمل می‌شود. مقام ذهن مقامی است که ناظر منطقی در آن موضع قرار دارد و سخن از قضیه و اجزای آن به میان می‌آورد. قضیه حملیه‌ای که مفاد هلیه بسیطة است، دارای دو جزء است. و چنانچه هلیه مرکبة باشد این اجزاء به عدد سه بالغ می‌شود. در نوع نخست که دو جزء در قضیه داریم، یکی از آن دو جزء، محمول است که وجود در آن موقعیت قرار دارد. در نتیجه وجود می‌تواند به عنوان یک محمول مورد توجه ناظر منطقی باشد. اما مقام خارج مقام انتزاع نیست، بلکه واقعیت و عینیت است و تنها یک امر وجود دارد. در این حالت سخن از محمول بودن وجود و حمل آن بر شیء و موضوع خود معقول نخواهد بود.

به دیگر سخن، نزاع فوق ناشی از خلط مباحث و احکام منطقی با احکام فلسفی است. محمول بودن وجود و عروض آن تنها در قالب قضیه معنا می‌یابد که جایگاه آن

مباحث منطقی است. این عروض که در قالب قضیه نشان داده می شود، در مقام ذهن صورت می گیرد.

بنابراین فارابی با تفتن نسبت به این دو مقام، درصدد توجیه آراء مثبتان و نافیان محمول بودن وجود برآمده است.

برخی فارابی را به دلیل تفاوت نهادن میان وجود محمولی و رابط، نخستین کسی دانسته اند که میان فلسفه و علوم تمایز ایجاد کرده است. زیرا محور مباحث فلسفی، وجود است که به صورت مستقل و محمولی در قضایای فلسفی ظاهر می شود اما در سایر علوم، وجود، محمول قضایای آنها نیست، بلکه تنها نقش رابط میان موضوع و محمول آنها را ایفا می کند. از این جهت، تفاوت وجود محمولی یا مستقل با وجود رابط، می تواند منشأ و ملاک تفاوت و تمایز علوم با فلسفه باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۷۶).

هوهویت

فارابی ملاک وحدت و اتحاد در وجود را هوهویت می داند. بدین معنا که صحت حمل، به هوهویت وابسته است. در قضایائی همچون «زید هو کاتب»، «هو» رابطه است که فارابی معنای حقیقی آن را وجود می داند. این امر وجودی بدلیل اینکه میان موضوع و محمول ایجاد رابطه می کند رابطه خوانده می شود (التنبیه علی سبیل السعادة، ۱۵۱).

هوهو مشتق از دو ضمیر هو است که فارابی آنرا بمعنای وجود می گیرد و مناط صحت حمل بشمار می آورد و از این طریق وجود رابط را اثبات می کند.

توضیح این نکته ضروری است که وجود رابط به دو شکل زمانی و غیر زمانی در قضایا به کار می رود. برای افاده رابط زمانی، در زبان عربی از افعال ناقصه کمک می گیرند، مانند: کان زید عالم (رفیق العجم، ۱۳۸). اما برای رابط غیرزمانی که یک معنای حرفی است، از ضمیر «هو» که یک معنای اسمی است استفاده می شود (تفتنازانی، ۴۳). در واقع جایگزینی یک معنای اسمی به جای معنای حرفی یک اضطراب بوده و ناشی از جایگزینی واژه ها در ترجمه متون است.

فارابی در جای دیگر کلمه را به وجودی و غیر وجودی تقسیم می کند. منظور از کلمه وجودی، رابط زمانی است که همان افعال ناقصه است، و برای ارتباط محمول با موضوع

همراه با زمان آن به کار می‌رود. طبق نظر فارابی کلمات وجودی تا زمانی که روابط هستند و محمول را به موضوع ربط می‌دهند، نمی‌توانند به عنوان محمول به کار روند. گرچه گاهی محمول نیز واقع می‌شوند، و آن زمانی است که نقش رابط نداشته باشند، مانند: «زید وجد»، یا «زید کان» که به معنای وجود یافتن زید است. در واقع معنای نخست همان کان ناقصه است، اما معنای دوم کان تامه است. در مورد کان تامه، وجود، شکل محمولی دارد که در زبان فارسی از آن به «هست» تعبیر می‌شود. وی از این افعال ناقصه که نقش روابط را عهده‌دار هستند، به افعال یا کلمات وجودیه تعبیر می‌کند. زیرا همانطور که قبلاً اشاره شد، فارابی رابط را امر وجودی تلقی می‌کند. او تصریح دارد که ضمیر «هو» در حقیقت همان وجود است. آن هم زمانی که نقش رابط را داشته باشد. در اینجا نیز افعال ناقصه که محمول واقعی نیستند، و تنها ربط میان موضوع و محمول را ایجاد می‌کنند، امر وجودی‌اند. همه اینها نشان می‌دهد که فارابی در مقام اثبات وجود رابط برآمده است (آل یاسین، ۵۲۲-۵۲۳).

تباین وجودی خداوند با ماسوی

فارابی ذات و وجود خداوند را با تمام موجودات دیگر مابین می‌داند. زیرا خداوند اعلی و اشرف است، تا حدی که در وجود، چیزی با او مناسبت ندارد؛ نه بطور حقیقی و نه به شکل مجازی (الجمع بین رأیی الحکیمین، ۱۰۶).

صدرالمتألهین نیز وجود مستقل را منحصر در وجود خداوند و ماسوی را عین ربط و تعلق به آن می‌داند و در بیان اختلاف آن دو قایل به اشتراک لفظی شده است (اسفار، ۷۹/۱). فارابی معتقد است که اطلاق لفظ وجود به ماسوای خداوند یک اضطرار است. زیرا وجود ممکنات و ماسوی، منسوب به مبدأ و واجب الوجود است، این ممکنات از ناحیه خود بطلان محض و در وجود خود عین تعلق و ربط به مبدأ هستی‌اند و این مبدأ عین استقلال است (فصوص الحکم، ۳۲).

شیخ الرئیس

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) به تبع ارسطو، هنگام بحث از اقسام «مطالب»، در خصوص مطلب هلیه بسیطة و هلیه مرکبة، وجود را در قسم نخست، محمول می‌داند و از آن به

«علی الاطلاق» تعبیر می‌کند. در مقابل این وجود، وجود رابطه است که شیخ الرئیس به تبعیت از فارابی این معنا را ذکر می‌کند. به نظر شیخ الرئیس وجود در هلیه مرکبه، نقش رابط را دارد (الشفاء، ۶۸/۵، الاشارات والتنییہات، ۱/۴۸۹).

ابن سینا همان سخنان فارابی در باب «هوهویت» را تکرار می‌کند و آنچه در این خصوص اضافه می‌کند این است که در قضیه «زید کاتب»، هو به صورت مستتر در قضیه وجود دارد و دارای نقش رابط است (تعلیقات، ۱۴۵).

شیخ الرئیس در مقام اثبات وجود رابط در قضایا، به تفصیل بیشتر در شفا سخن می‌گوید. اعتقاد شیخ بر این است که در قضیه، معنایی وجود دارد که غیر از معنای موضوع و محمول است. این معنا، نسبت است. اما لفظی که دلالت بر چنین معنایی دارد رابطه نامیده می‌شود، که در حکم ادوات و حروف است. به قول شیخ این لفظ گاهی در زبان عربی حذف می‌شود و آن زمانی است که برای آن قرینه‌ای در ذهن موجود باشد. آنگاه که لفظ رابطه ذکر می‌شود، در دو قالب و به دو گونه استعمال می‌شود: یکی در شکل اسم و دیگری در قالب کلمه است. در شکل اسم، زمانی بروز می‌کند که از لفظ «هو» برای افاده مقصود استفاده می‌شود، مانند: «زید هو حی» هو در اینجا بدلیل عدم دلالت مستقل، در زمره حروف قرار می‌گیرد. اما آنجا که رابطه به شکل فعل در قضیه نمایان می‌شود، شیخ آنرا به تاسی از فارابی، کلمات وجودیه بی‌نامد، که همان افعال ناقصه یا کاذب ناقصه است. ویژگی خاص کلمات وجودیه این است که علاوه بر ایجاد ارتباط میان طرفین قضیه، قید زمان را نیز با خود حمل می‌کنند (الشفاء، ۳/۳۹).

مطابق کلام شیخ در زبان فارسی همیشه لفظی که دال بر نسبت باشد، در قضایا ذکر می‌شود؛ حتی از طریق فتحه آخر کلمات محمول، این معنا را افاده می‌نمایند. مانند زمانی که گفته می‌شود: فلانی چنین (همانجا).

شیخ با این بحث لفظی به اثبات وجود رابط و محمولی در قضایا می‌پردازد و در این بحث تا حد زیادی وامدار فارابی است، تا جایی که گاهی عین عبارت فارابی را ذکر می‌کند (تعلیقات، ۱۴۵).

امکان فقری یا وجودی

مسأله پراهمیت امکان فقری یا وجودی که شامل جمیع ممکنات می‌شود، از بیانات شیخ الرئیس آغاز شده است و سرانجام در حکمت متعالیه به دست صدرالمতألهین شیرازی به کمال رسیده است. شیخ الرئیس به اختصار از این مسئله عبور کرده است و به لوازم آن تصریح نکرده است (تعلیقات، ۱/۱۷۸).

آنچه مقوم وجودی ممکنات است تعلق و ربط به غیر است؛ آن غیر، چیزی جز واجب الوجود که عین استغناء از غیر است نخواهد بود (همان، ۱۷۹).

بنابر اعتقاد شیخ فقر و غنا، عین ذات و تمام هویت وجود فقیر و غنی را شکل می‌دهد. احتیاج به غیر، عین ذات محتاج و استغنای از غیر، عین ذات غنی است. در جایی از زوال ناپذیری و در جای دیگر از تبدل ناپذیری فقر و غنا نسبت به صاحبان آن سخن به میان آمده است (همان، ۱۷۸-۱۷۹)؛ زیرا ذاتی، اختلاف و تخلف ناپذیر است. نکته مهم در کلام بوعلی، احتیاج و فقر وجودی و نیز استغنای وجودی است؛ معلول و فقیر در وجود خود به علت و غنی نیازمند است؛ معنای این سخن چیزی جز امکان وجودی یا فقری نیست (همان، ۱/۱۷۷). این امکان با امکان ما هوی اشتراک لفظی دارد. شیخ با همین مبنا درصدد پاسخ به کسانی برمی‌آید که ممکن را تنها در وجود یافتن حاجتمند به علت می‌دانند اما در استمرار، دیگر نیازی به فاعل و علت ندارد. شیخ می‌گوید امری که فقر، عین وجود اوست و به عبارت دیگر وجودش عین نیاز و فقر است، تا زمانی که این وجود هست نیاز و فقر و احتیاج او نیز هست.

صدرالمتألهین با اشاره به عباراتی که از شیخ نقل شد تصریح می‌کند: «آنچه را که ما درصدد اقامه برهان بر آن هستیم از این سخنان می‌توان فهمید؛ و آن اینکه جمیع موجودات امکانیه و انیات ارتباطیه تعلقیه، اعتبارات و شوون وجود حوآند و اشعه و اطلاق نور قیومی که به حسب هویت، استقلالیه برایشان نیست و نتوان آنها را به عنوان ذواتی منفصل و انیاتی مستقل لحاظ نمود؛ زیرا فقر و نیاز، عین حقیقت آنهاست. پس حقیقتی جز تعلق به امر واحد ندارند و همگی شوون و حیثیات و اطوار و تجلیات او هستند» (اسفار، ۱/۴۶).

ضرورت ذاتیه و ضرورت مطلقه

شیخ الرئیس در بحث از مواد قضایا، میان ضرورت ذاتیه و ضرورت مطلقه تفاوت می‌گذارد و معتقد است: «گاهی ضرورت به طور مطلق است، مانند زمانی که می‌گوییم "الله تعالی موجود است" و گاهی معلق به شرطی است، مانند زمانی که می‌گوییم "انسان بالضروره جسم ناطق است"؛ در اینجا چنین نیست که انسان در هر حال جسم ناطق باشد، بلکه تا زمانی که ذات او موجود باشد، جسم ناطق است» (الاشارات والتبیهات، ۲۶۴/۱).

معنای ضرورت هنگامی که جهت قضیه «الله تعالی موجود» قرار می‌گیرد با زمانی که در قضیه «انسان بالضروره جسم ناطق است» واقع می‌شود، متفاوت است. جهت در قضیه دوم ضرورت ذاتیه است؛ زیرا ضرورت میان ذات انسان و ناطق است، نه میان وجود انسان و ناطق؛ یعنی ضرورت بین دو مفهوم است که ناظر به وجود نیست. انسان موجود باشد یا نباشد، ذاتاً حیوان ناطق است.

در قضیه‌ای که الله تعالی، موضوع آن واقع می‌شود، ضرورتی که به عنوان جهت در آن لحاظ می‌شود به هیچ وجه ناظر به دو مفهوم نیست، بلکه در یک طرف، وجود خداوند است، و در طرف دیگر مفهوم آن است. به همین جهت شیخ آنرا ضرورت مطلقه نامیده است. صدرالمتألهین در اسفار، این نوع ضرورت را ضرورت ازلیه می‌نامد (اسفار، ۸۶-۸۷/۱). ضرورت ازلیه مربوط به وجود است نه مفهوم. پس ضرورت ذاتیه‌ای که در منطق مورد بحث است، بطور کلی با ضرورت مطلقه‌ای که ابن سینا از آن سخن می‌گوید و ملاصدرا، ضرورت ازلیه می‌نامد، متفاوت است. در ضرورت ازلیه یا مطلقه، پای وجود در میان است و حال آنکه ضرورت ذاتیه میان دو مفهوم واقع می‌شود. به همین جهت شیخ، ضرورت ذاتیه را مقید به «مادام الوجود» می‌کند. زیرا بر شیء معدوم، ضرورت حمل نمی‌شود. پس حمل ضروری ذاتی، مقید به دوام وجود موضوع است. حتی اگر این وجود بحسب ذهن باشد. اما وقتی الله تعالی موضوع باشد، این شرط منتفی است و از هر قید دیگری نیز آزاد است و معنای مطلقه بودنش نیز همین است.

شیخ الرئیس در این مبحث تا همین حد اکتفا کرده است، اما صدرالمتألهین به تکمیل

آن همت گماشت. آن چه را که شیخ رئیس ضرورت مطلقه نامید، صدرالمآلهین از آن به ضرورت ازلیه تعبیر کرد. از طرف دیگر امکان فقری یا وجودی را در تکمیل این بحث استخراج نمود. به این ترتیب که وقتی در طرف وجوب و ضرورت، ضرورت مطلقه به معنای خاصی که ابن سینا بیان کرد منظور داشت، وجود داشته باشد که ناظر به وجود است نه مفهوم؛ طرف دیگرش نیز امکان، که ناظر به وجود باشد قابل بحث است.

به عبارت دیگر همانطور که شیخ رئیس وجوب و ضرورت را به دو دسته ذاتی و مطلقه تقسیم کرد و تفاوت هر کدام را نشان داد و در مقابل وجوب ذاتی، ضرورت مطلقه را مطرح کرد، که اولی ناظر به مفاهیم، و دیگری مربوط به وجود بود؛ می توان همین بحث را در امکان نیز جاری ساخت. یعنی می توان گفت امکان یا ذاتی است که به ذات تعلق دارد نه وجود، یا مختص به وجود است که نقطه مقابل ضرورت ازلی یا ضرورت مطلقه قرار می گیرد. آنچه در مقابل ضرورت و وجوب ذاتی قرار دارد امکان ذاتی است که مربوط به ماهیت است و از لوازم آن به شمار می آید. یعنی «ماهیت من حیث هی لیست الاهی» که نسبتش به وجود و عدم علی السویه است. اما امکانی هم می توان لحاظ کرد که لازمه وجود باشد و از احکام وجود به شمار آید. به عبارت دیگر، در مقابل ضرورت مطلقه، یک امکان قابل تصور است که امکان فقری یا امکان وجودی نام دارد. این امکان در مقابل ضرورت ازلیه صدق می کند.

دلیل مسأله این است که ذهن ما می تواند هر موجود امکانی را به دو قطب ماهیت و وجود تجزیه کند و احکام هر کدام را جداگانه مورد بحث قرار دهد. از جمله احکام ماهیت این است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و این معنای امکان ذاتی است. از طرف دیگر آن زوج ترکیبی که یک طرفش ماهیت است، طرف دیگرش وجود است که احکام خاص خود را دارد. از طرف وجود هم می توان چنین وارد بحث شد. یعنی طرف وجود هم لامحاله جزء یکی از مواد ثلاث خواهد بود، زیرا حصر این مواد ثلاث حصر عقلی است که شامل هر چیزی می شود. ممتنع الوجود از بحث خارج می شود، زیرا مستلزم تناقض است. دو حالت دیگر باقی می ماند؛ یک حالت آن مربوط به وجود الله تعالی است که شیخ رئیس تحت عنوان ضرورت مطلقه و ملاصدرا تحت عنوان ضرورت ازلیه از آن یاد می کنند. آنچه باقی می ماند، امکان است، اما نه امکان

ذاتی که لازمه ماهیت است؛ بلکه این امکان لازمه وجود است که همان امکان فقری یا وجودی است.

بنابراین صدرالمتألهین از سخن شیخ الرئیس چنین شایسته بهره برداری می‌کند و به امکان فقری یا وجودی دست می‌یابد. این امکان فقری عین فقر است و جدای از وجود ممکنات نیست، بلکه ممکنات عین فقرند. البته امکان به این معنی با سایر معانی امکان متفاوت است.

انصاف این است که شیخ الرئیس در تعلیقات به مفاد امکان فقری اشاره کرده است. در آنجا فقر را مقوم ذاتی موجود فقیر می‌داند، چنانکه غنا را عین موجود مستغنی معرفی می‌کند (همان، ۱۷۹).

صدرالمتألهین در اسفار عبارتی دارد که نحوه این استفاده شایسته را به خوبی نشان می‌دهد:

«پس امکان ماهیات که وجود از مفهوم آنها بیرون است؛ عبارت است از لاضرورت وجود و عدمشان نسبت به ذات آنها از آن حیث که ذات آنهاست. و امکان نفس موجودات عبارت از این است که به ذات خویش، مرتبط و متعلق به غیر خود، و به حقایق خویش روابط و تعلقات به غیر خوداند، بنابراین حقیقت آنها تعلقی بوده و هیچ استقلالی ندارد؛ برخلاف ماهیات کلیه که هر چند قبل از وجود، ثبوت نداشتند، اما مادامی که در عقل موجودند، اعیانی قابل تصورند» (همان، ۸۶-۸۷).

غنی تام

شیخ الرئیس در باب «غنی تام»، اعتقادش بر این است که اگر موجودی در یکی از سه امر ذات، صفات ذات و صفات کمالی که مضاف به ذات باشد، به غیر احتیاج نداشته باشد، غنی تام خواهد بود. در مقابل اگر موجودی در یکی از این سه چیز حاجتمند به غیر خود باشد، فقیر است (الاشارات والتنبیها، ۱۱۸/۳؛ رسائل، ۵۹).

در موضع دیگر، شیخ از ذات احدیت به پادشاه حقیقی یاد می‌کند که غنی مطلق است و استقلال تام دارد. غنی مطلق همان وجودی است که در هیچ چیز، به هیچ کس نیاز ندارد و همه چیز در هر چیز به او نیاز دارند. آنها فقیر مطلق‌اند. زیرا در هیچ چیزی

استقلال ندارند، بلکه سراپا در هستی خود ربط و فقر به اویند (الاشارات والتنییات ۱۲۱/۳).

تفاوت فلسفه با علوم

ابن سینا در اوایل الهیات شفا به دنبال ضابطه‌ای برای تعیین موضوع و مسایل فلسفه است. در آنجا پس از نقد تمام اقوال و احتمالات، موجود بما هو موجود را بعنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند و مسایل آن را اموری می‌داند که بدون شرط و واسطه بر موضوع فلسفه عارض می‌شوند (همان، ۲۰، ۲۲).

طبق این ملاک تمام ماهیات و مفاهیم که مقولات اشیاء عالم را تشکیل می‌دهند، از عوارض ذاتی‌اند، در این صورت تنظیم قضایای فلسفی به شکلی خواهد بود که وجود مطلق بعنوان موضوع این علم، به ماهیات اشیاء یعنی عوارض آن، نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود: جوهر موجود است، یا کیف موجود است. پس در قضایای فلسفی یکی از عوارض موجود بما هو موجود، موضوع، و موجود مطلق، محمول آن واقع می‌شود. محمول بودن وجود، شکل منطقی قضایای فلسفی است که مفاد هلیه بسیطة است. و این نشانگر فلسفی بودن قضیه است.

این ضابطه در قضایای سایر علوم به شکل دیگر بروز می‌کند، بدین ترتیب که همان وجود که به عنوان محمول در قضایای فلسفی واقع می‌شد، در قضایای علوم دیگر تنها نقش رابط را داراست. وجود در این قضایا نه در طرف موضوع واقع است و نه در طرف محمول قرار می‌گیرد. بلکه ضمن طرفین است. پس این مسأله می‌تواند ملاک خوبی جهت تمایز فلسفه با سایر علوم باشد. چیزی که از لابلائی سخنان شیخ، قابل استنباط است. فارابی نیز به چنین ملاکی بطور غیر صریح اشاره می‌کند. در آنجا فارابی تفاوت دو دیدگاه طبیعی و ما بعد الطبیعی را توجیه گر محمولی یا رابطی بودن وجود در قضایا می‌داند (مجموعه رسائل فارابی، رساله فی مسائل متفرقه، ۹). اما استنباطی که از کلام شیخ الرئیس می‌شود این است که تفاوت دو وجود محمولی و رابطی، جداکننده قضایای فلسفی از قضایای سایر علوم است.

شیخ اشراق

قوام قضیه حملیه در نظر شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ق)، وابسته به وجود نسبت در آن قضیه است که لفظ دالّ بر آن، رابطه نام دارد. آنچه که شایستگی پذیرش صدق و کذب دارد، همین نسبت حکمیه است (۲۵/۲؛ ۱۵۶/۴).

وی نیز همچون فارابی و شیخ الرئیس به لفظ رابطه اشاره می‌کند و معتقد است که در زبان عربی که معادل چنین لفظی وجود ندارد، از «هو» برای این منظور استفاده می‌شود. و گاهی نیز بدون آن می‌آید. منظور شیخ اشراق از حذف رابطه، اعم از مقدر بودن آن است. به عبارت دیگر شیخ اشراق قضیه را بدون رابطه، ثنائی می‌داند و هنگامی که این رابطه موجود باشد ثلاثی است. موجود بودن رابطه یا با ذکر لفظ است یا در تقدیر. معنای در تقدیر بودن این است که قضیه، ثنائیه نیست. زیرا قضیه ثنائی، نبود رابطه است، اعم از اینکه ملفوظ و مذکور باشد یا در تقدیر گرفته شود. بنابراین در نظر سهروردی ملاک قضایای ثنائی و تمیز آن از قضایای ثلاثی، وجود یا عدم رابطه در آن است. از اینجا بدست می‌آید که سهروردی وجود محمولی در قضایای ثنائیه را پذیرفته است.

از کلمات سهروردی برمی‌آید که تفاوتی میان نسبت حکمیه و رابط قائل نمی‌شود. گاهی نسبت حکمیه به همان معنای وجود رابط و مقوم قضیه است که شیخ اشراق به همین معنا استعمال کرده است.

اما تفاوت نسبت حکمیه و وجود رابط این است که نسبت حکمیه در جمله عقود اعم از بسیط یا مرکب و موجه یا سالبه موجود است، در حالیکه وجود رابط در حملیات ایجابیه یافت می‌شود. و نیز نسبت حکمیه ممکن است گاهی بدون وجود رابط باشد مانند تشکیک در نسبت که جز پس از تصور آن ممکن نیست؛ اما وجود رابط در هنگام حکم پیدا می‌شود (حسن زاده آملی، رساله عمل ضابط در وجود رابطی و رابط، ۸۴).

نسبت حکمیه در هنگام سنجش و محاسبه طرفین قضیه و تردید میان آن دو است که در اینصورت فعل نفس است و از مقارنات و لوازم قضیه است (جوادی آملی، ریح مختوم، بخش دوم، ۹۸/۲). نسبت حکمیه به معنای رابط در قضایای ثنائیه وجود ندارد چنانکه شیخ اشراق به این مسأله متفطن شده است (۱۵۶/۴). ملاک تمایز نسبت حکمیه

و وجود رابط در شرح شمسیه در ظرف شک و تردید نشان داده شده است. بدین معنا که نسبت حکمیه همان تصور نسبت میان موضوع و محمول است که همراه شک و تردید است اما وجود رابط پس از ازاله شک در قضیه حضور می‌یابد (قطب الدین رازی، ۶۹).

تقسیمات نور

محور فلسفه اشراق، نور است. تقریباً همان احکامی که سایر حکما در مورد وجود جاری می‌سازند، سهروردی به نور نسبت داده است. صدرالمألهین نور را مرادف وجود می‌داند (ایقاظ النائمین، ۲۲). از جمله چیزهایی که این حقیقت را ثابت می‌کند، تقسیماتی است که سهروردی درباره نور انجام داده است. شیخ اشراق حقیقت را مطابق انواع نور و ظلمت تقسیم‌بندی می‌کند، و اساس آنرا بر درجات ادراک می‌نهد. او معتقد است که شیء یا حقیقت ذاتش نور است، یا حقیقت ذاتش نور نیست. آنکه حقیقت ذاتش نور است؛ یا حالت و عارض غیرخودش است که همان نور عارض است، یا حالت و عارض بر غیر خودش نیست که نور مجرد و محض است. اما آنکه در حقیقت ذاتش نور نیست تقسیم می‌شود به آنچه بی‌نیاز از محل است که عبارت از جوهر غاسق است و قسم دیگر که حالت غیر خودش است، هیأت ظلمانی نام دارد (۱۰۷/۲).

شیخ اشراق در جایی دیگر نور را تقسیم می‌کند به نور فی نفسه، و نور فی نفسه لغیره. نور عارض همان نور لغیره است و جوهر غاسق هیچکدام از فی نفسه و لنفسه نیست (همان، ۱۱۷).

پیروان حکمت متعالیه وجود را به فی نفسه و فی غیره، آنگاه وجود فی نفسه را به لنفسه و لغیره تقسیم کرده‌اند و سپس وجود فی نفسه لنفسه را به بنفسه و بغیره تقسیم کرده‌اند. وجودی که دارای سه نفسیت: فی نفسه لنفسه بنفسه، ذات لایزال احدیت است. وجود فی نفسه، وجود مستقل نام دارد، و در مقابل آن، وجود فی غیره که وجود رابط نامیده می‌شود، قرار دارد. وجود فی نفسه لنفسه همان جوهر هستند، اما اعراض، وجود فی نفسه لغیره‌اند (سبزواری، ۲۳۷/۲؛ طباطبایی، ۲۸).

این تقسیمات به شکل اولیه آن، خیلی شبیه به تقسیمات نور در حکمه الاشراق است. در تقسیمات نور وقتی که به نور فی نفسه اشاره می‌کند، در مقابل آن، نور فی غیره را ذکر

نمی‌کند. یعنی همان چیزی که در تقسیم وجود از آن به وجود رابط تعبیر می‌شود. علت این امر آن است که نور، اشراق در نفس الامر است و ملازم با اشراق است. بنابراین قسم مقابل فی نفسه که نور فی غیره باشد، معقول نخواهد بود. به همین خاطر شیخ اشراق آنرا ظلمت می‌نامد. منتهی این ظلمت، خود دو شاخه دارد که در تقسیم وجود ذکر نشده است. آن دو قسم، یکی بی‌نیاز از محل است که جوهر غاسق نام دارد؛ و دیگری نیازمند به محل است که مصداق آن هیأت ظلمانیه است (۱۰۷/۲). در حقیقت، نور نیز همچون وجود، به فی نفسه و فی غیره در مقام تصور تقسیم می‌شود. اما به دلیلی که گفته شد شیخ اشراق آنرا ذکر نمی‌کند.

مصداق نور فی نفسه لِنفسه، نور مجرد است. اما مصداق وجود فی نفسه لِنفسه، جواهراند. نور عارض، مصداق نور فی نفسه لغیره، و اعراض، مصداق وجود فی نفسه لغیره است. اما آنچه که در تقسیمات شیخ اشراق از نور دیده نمی‌شود، بنفسه و بغیره بودن وجود فی نفسه لِنفسه است.

در نتیجه می‌توان گفت همان تقسیماتی که شیخ اشراق درباره نور انجام داده است حکمای متأخر و پیروان حکمت متعالیه به تاسی از صدرالمتلهین درباره وجود انجام داده‌اند اما به شکلی کاملتر آن را ترسیم کرده‌اند.

رابطه نور و ظلمت

در نظر شیخ اشراق ظلمت، عدم نور است. آنجا که نور نباشد، ظلمت است. همانطور که تشکیک در نور را می‌پذیرد، به تشکیک در ظلمت نیز اعتقاد دارد. بجز نور الانوار که نور محض است، سایر انوار دچار نوعی ظلمت‌اند، تا آنجا که به ظلمت محض منجر می‌شود. این ظلمت در نظر سهروردی فقر نوری یا عدم نور است (۱۱۰/۲، ۲۳۵). اینها غواسق برزخی نام دارند. غواسق برزخی اموری ظلمانی هستند که مانند جسم، در وجود خود به نور مجرد که لِنفسه است، افتقار دارند این احتیاج تنها از ناحیه نور بذاته مرتفع می‌شود (ص ۱۰۹). نور مجرد نیز اگر در ماهیت خود فقیر و محتاج باشد، احتیاج او به اشرف از خود خواهد بود. زیرا غاسق افاده نور نمی‌کند. این انوار به ترتیب به مافوق خود در نورانیت، نیازمندند تا این که به نور غنی که ورای آن نوری نیست، منتهی گردند

غنی مطلق

شیخ اشراق در تبیین و توضیح غنی مطلق همان سخنان شیخ الرئیس در اشارات را تکرار می‌کند و معتقد است که غنی مطلق در ذات و کمال ذاتش توقف به غیر ندارد، هیچ چیز از او بی‌نیاز نیست. سهروردی از همین نکته در جهت وحدت خداوند بهره برداری می‌کند (۱/۱۵۵).

سهروردی علاوه بر تقسیماتی که از نور ارائه کرده است، در زمینه وجود نیز تقسیماتی دارد. همانطور که گفته شد محور سخنان ابتکاری شیخ اشراق، نور است که ملاصدرا آنرا با وجود یکسان می‌داند. آنچه به سهروردی اختصاص دارد، مباحثی است که پیرامون نور و اشراقات و تقسیمات آن مطرح می‌کند. اما هر جا سخن از وجود به میان می‌آورد، همان سخنان پیشینیان را تکرار می‌کند. از جمله تقسیماتی که درباره وجود انجام داده است، تقسیمی است که مطابق آن موجود را به غنی و فقیر تقسیم می‌کند. در معنای غنی مطلق، معتقد است: موجودی است که در ذات و کمال ذاتش توقف به غیر ندارد. فقیر هم موجودی است که در این دو ویژگی به غیر خود متعلق است. غنی مطلق باید مالک همه اشیاء باشد، به طوری که اگر دیگری در غنا با او هم‌آوردی کند، افتقارش به آن، اولی و اتم است. و اگر به آن افتقار نداشته باشد، کمالی ندارد؛ و در این صورت غنی مطلق نخواهد بود. در نتیجه اگر غنی مطلق باشد، یکی بیش نیست (۱/۴۲۷-۴۲۸).

سخنان شیخ اشراق که متأثر از عبارات بوعلی در اشارات است، ناظر به وجود غنی و فقیر است. سلسله افتقار به غنی مطلق ختم می‌شود، همانطور که سلسله تشکیکی افتقار نوری به نورالانوار منتهی می‌گردد. نکته‌ای که سهروردی در پایان اضافه می‌کند و در کلام ابن سینا دیده نمی‌شود، استنباط یکتائی و وحدانیت غنی مطلق از این تقسیم بندی است که از قول به تشکیک ناشی شده است. همین مطلب در باب نورالانوار نیز قابل بحث است، گرچه شیخ اشراق تصریح نکرده است. اما لغت نورالانوار، خود نشان می‌دهد که تنها یک مصداق دارد که سایر انوار از این نور مطلق و یگانه، کسب نور می‌کنند.

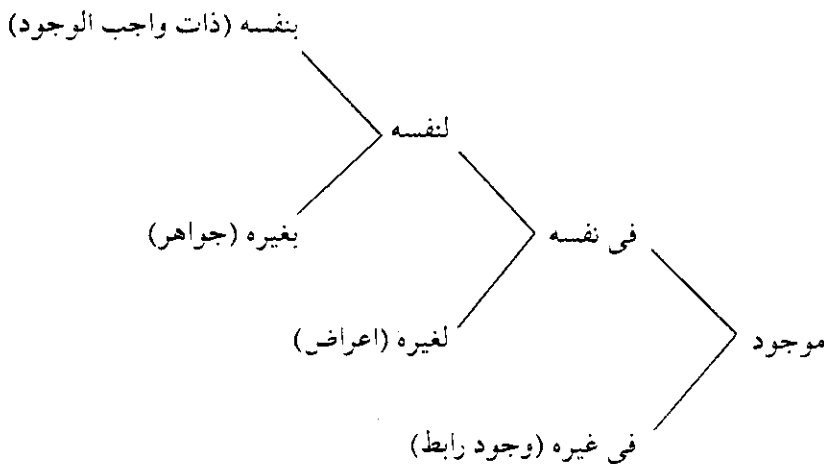
همان گونه که تحلیل معنای غنای مطلق منجر به وجوب و وحدانیت آن می‌گردد، حاصل تحلیل معنای فقر نیز به امکان وجود ختم می‌شود (۴۲۷/۱).

در تقسیم دیگری از وجود، سهروردی موجود را به لذاته بذاته و لذاته لابذاته تقسیم می‌کند. ذات احدیت مصداق قسم اول و جوهر مستغنی از محل، مصداق قسم دوم است. در ادامه این تقسیم به قسم سوم اشاره می‌کند که عبارت است از موجود لا لذاته و لا بذاته، که شامل اعراض می‌شود (۱۳۲/۱، ۲۱۲).

شیخ اشراق در جایی دیگر تقسیم را به این شکل انجام می‌دهد:

«موجود گاهی به بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود. موجود بالذات تمام چیزهایی که بطور مستقل در اعیان حصول دارند، اعم از واجب یا ممکن، جوهر یا عرض را شامل می‌شود و اما موجود بالعرض شامل عدمیات، سکون، عجز و اعتباریات می‌گردد که در اعیان تحقق ندارند و به آنها گفته می‌شود که بالعرض در اعیان تحقق» (۲۱۲/۱).

از مجموع تقسیماتی که شیخ اشراق از نور و وجود به عمل آورد، می‌توان اقسام مختلف وجود را در حکمت متعالیه بدست آورد. همانطور که گفته شد در حکمت متعالیه موجود به شرح ذیل تقسیم می‌شود:



شیخ اشراق در تقسیمات نور، آنرا به فی نفسه و فی نفسه لغیره تقسیم می‌کند. و چنانکه گفته شد، چون اشراق از لوازم نور است، در مقابل فی نفسه، فی غیره را ذکر

نمی‌کند. اما بلافاصله به ظلمت اشاره می‌کند که تعبیر دیگری از همین فی غیره است (۱۰۷/۲). شیخ اشراق در ادامه، نور فی نفسه را به لئفسه و لغیره تقسیم می‌کند که نور فی نفسه لغیره را همانند تقسیمات حکمت متعالیه، شامل نور عارض می‌داند. تا اینجا تقسیمات نور پایان می‌یابد و اشاره‌ای به نور فی نفسه لئفسه بنفسه یا بغیره نمی‌شود. اما این کمبود نیز در تقسیم دیگری جبران می‌شود. در این تقسیم وجود فی نفسه مفروض گرفته شده و سپس آنرا به لذاته و بذاته، و لذاته لابذاته [لذاته بغیره] تقسیم می‌کند (۱۳۴/۱، ۲۱۲). آنچه باقی می‌ماند وجود فی نفسه لغیره است که سهروردی در ادامه، به این مورد نیز با تعبیر «لا لذاته و لا بذاته» اشاره می‌کند (همان). بدین ترتیب تمام آنچه که در تقسیم وجود از دیدگاه حکمت متعالیه آمده است، در مجموع تقسیمات شیخ اشراق از نور و وجود، قابل استخراج است.

آنجا که سهروردی در یک تقسیم کلی، وجود را به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم می‌کند، به لحاظ مصادیقی که برای آن ذکر می‌کند، منطبق با وجود فی نفسه و فی غیره است. شیخ اشراق تمام موجودات را، اعم از مستقل و واجب و جوهر و عرض، جزء دسته اول (بالذات) قرار می‌دهد و مصادیق دسته دوم را عدمیات و اعتباریات می‌داند (۲۱۲/۱).

این همان چیزی است که در تقسیمات فی نفسه و فی غیره وجود به لحاظ مصادیق آنها دیده می‌شود. ضمن اینکه عرفا نیز وجود غیر خداوند را عدمی و اعتباری می‌دانند. چنانکه خواهد آمد صدرالمآلهین نیز در این مسأله بشدت تحت تأثیر عرفا بخصوص شیخ اکبر است. آنچه که اعتقاد به این مسأله را در شیخ اشراق، تأیید می‌کند، باطل الذات دانستن ممکنات است. وی با توجه به آیه کل شیء هالک الا وجهه (قصص/۸۸)، ممکنات را هالک الذات می‌داند و آنها را مستحق و شایسته وجود نمی‌یابد جز در ارتباط با غیر خود که چیزی جز واجب بذاته نیست (۴۴/۱).

ابن عربی

ابن عربی (۵۶۰-۶۲۸ق) هستی را به دو قسم تقسیم می‌کند که در یک طرف سراسر، هستی و بود و غناست و در طرف دیگر ربط و افتقار به آن است. معنای فقر و غنایی که

فارابی و شیخ الرئیس و سهروردی عنوان کرده بودند، اینک با رنگ عرفانی در کلام شیخ اکبر ظاهر می شود. تمام مخلوقات و محدثات به اعتقاد شیخ اکبر عین ربط و افتقار به غنی واجب است که استقلال وجودی دارد. وی تأکید می کند که این ارتباط به جهت امکانی که دارد، از نوع افتقار وجودی است (فصوص الحکم، ۱۳۵). عبارات وی به روشنی نشان می دهد که منظور از امکان در نظر او همان امکان وجودی و فقری است. زیرا بلافاصله اشاره می کند که آنچه افتقار دارد وجود ممکن است. ارتباط ذات حق با ممکنات از دو جهت می تواند مورد توجه قرار گیرد که به هر لحاظ تعبیر خاصی در کلام صدرا دارد. اگر این ارتباط از جانب حق در نظر گرفته شود اضافه اشراقیه خوانده می شود و چنانچه ارتباط مخلوق با ذات حق مورد توجه باشد، امکان فقری یا وجودی نامیده می شود.

در چند جای فتوحات، ابن عربی با اشاره به آیه شریفه یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید (فاطر/۱۵) به تفسیر معنای فقیر و غنی پرداخته است. در نظر وی فقیر آن است که به هر چیزی نیازمند است و هیچ چیز به او حاجتمند نیست. این احتیاج جز به واسطه غنی مطلق برطرف نمی گردد (همان، ۳۴۵/۲، ۲۹/۳، ۴۷۶، ۱۷۶/۴، ۲۵/۶، ۴۱/۸).

نکته حائز اهمیت این است که این فقر و غنا عین ذات فقیر و غنی است (همان، ۱۰۱/۳، ۴۷۶، ۴۰۱/۵، ۵۰۰)؛ وقتی که فقر عین ذات فقیر باشد، فقیر به طور مطلق چیزی ندارد. تمام هویت او را عدم تشکیل می دهد. به همین خاطر ابن عربی وجود ما سوی الله را سایه و تجلی می داند. سایه، وجود حقیقی ندارد، بلکه تنها نمود است که نقش حکایتگری را دارد و نبود نور است. پس آنچه حقیقت سایه را تشکیل می دهد معنای عدمیت است. سایه تنها نشان از نور دارد، اما خود از نور چیزی ندارد. حتی نفسیتی هم ندارد، بلکه ظلمت است و سراسر ربط و تعلق به وجود نور است (فصوص الحکم، ۴۸۰)؛ از طرف دیگر غنی مطلق به چیزی نیازمند نیست، زیرا چیزی جز او نور و هستی ندارد تا از او بخواهد. نور دست نیاز به سوی ظلمت دراز نمی کند. و این است معنای غنی عن العالمین (همان، ۵۰۰). اما اصل ممکنات، عدم است. چون قبل از خلقت، عدم مطلق بوده اند و هم اکنون نیز نمود و سایه اند و هرگز در مرتبه وجود حقیقی

که نور است واقع نمی‌شوند.

ظلّ همان وجود انتسابی است که شخص جاهل گمان می‌کند جزء عالم و ماسوی الله محسوب می‌شود و حال آنکه عارف در اصل آنرا وجود خیالی می‌داند (امام خمینی، ۱۴۸-۱۴۹).

برای پدید آمدن سایه و ظلّ باید علاوه بر نور شاخص نیز باشد، زیرا ممکنات آنقدر ناچیزند که خود مستقلاً نمی‌توانند ظلّ الله باشند. به علاوه عالمی باید باشد تا مقر و محل این ظلّ و سایه واقع شود. معنای انتسابی بودن ظلّ و سایه در نظر ابن عربی همین است. این نسبت در نظر عرفا نسبت کونی است، اما صدرالمتألهین از این نسبت کونی به وجود تعبیر می‌کند (اسفار اربعه، ۲/۲۹۲). در عرفان، وجود، اختصاص به خداوند دارد و ماسوی الله وجود کونی نامیده می‌شود که تنها انتساب به وجود حق است. این وجودهای انتسابی یا سایه، حقیقتی ندارند؛ چون معنای عدمی‌اند در این صورت با ذات حق که عین وجود است، مناسبتی نخواهند داشت. ابن عربی علاوه بر نفی مناسبت، معرفت و شناخت خداوند را نیز مقدور ماسوی الله که وجودات مقیدند نمی‌داند (کتاب المسائل، ۴).

صدرالمتألهین نیز میان وجود مستقل و رابط نفی مناسبت می‌کند تا جایی که به اشتراک لفظی آن دو قایل شده است (اسفار اربعه، ۱/۷۹).

میرداماد

تا قبل از میرداماد (۱۰۴۱-وفات) میان دو اصطلاح رابط و رابطی تفکیک نشده بود؛ حکما تنها لفظ رابطی را به کار می‌بردند و در اغلب موارد معنایی که از این لفظ اراده می‌کردند همان معنای رابط بود. به عبارت دیگر، رابطی اعم از وجودهائی بود که نفسیتی نداشتند و تنها در غیر، وجود می‌یافتند و معنای حرفی داشتند، و وجودهائی که خود نفسیتی داشتند اما همین وجود، فی نفسه، لغیره بود، مانند اعراض.

بکار بردن هر یک از این دو اصطلاح به جای دیگری موجب مغالطه اشتراک لفظی می‌گردد. به همین جهت میرداماد به این مسأله متفطن شده و آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. بدین قرار که لفظ رابط را برای وجود فی غیره و رابطی را برای وجودات فی نفسه

غیرہ همچون اعراض استعمال کرد (نسخہ خطی الافق المبین، ش ۱۲۴/۲۸۹).

نتیجہ

آنچه گذشت بخوبی نشان می‌دهد کہ صدرالمتالہین در ارائه مبحث پراچ وجود رابط و مستقل تا حد زیادی وامدار بزرگان حکمت است. ملاصدرا در دستیابی بہ امکان فقری بر محور اصالت وجود و ارائه تحلیلی عمیق از اصل علیت و ارجاع تقسیمات وجود بہ دو قسم رابط و مستقل و تحکیم پایہ‌های وحدت وجود، از کلام پیشینیان خود بہ نیکی بہرہ برداری کردہ است.

کتابشناسی

- آل یاسین، جعفر، الفارابی فی حدودہ و رسومہ، بیروت، ۱۹۸۵ م.
- ابراہیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط مستقل در فلسفہ اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، بہ کوشش سلیمان دنیا، بیروت، ۱۹۹۳ م.
- ہمو، تعلیقات، بہ کوشش عبدالرحمن بدوی، قم، ۱۴۱۰ ق.
- ہمو، رسائل، ترجمہ ضیاء الدین دری، تهران، ۱۳۶۰.
- ہمو، الشفاء، بہ کوشش ابراہیم مدکور، تحقیق محمود خضیری، قاہرہ، ۱۹۵۶ م.
- ہمو، الشفاء (الالہیات)، بہ کوشش حسن زادہ آملی، قم، ۱۳۷۶.
- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیہ، بہ کوشش محمود مطرجی، بیروت، ۱۹۹۴ م.
- ہمو، فصوص الحکم بہ شرح خوارزمی، بہ کوشش حسن زادہ آملی، قم، ۱۳۷۷.
- ہمو، کتاب المسائل، بہ کوشش سید محمد دامادی، تهران، ۱۳۷۰.
- ارسطو، ارگانون، ترجمہ م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۷۸.
- امام خمینی (رہ)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران، ۱۴۰۶ ق.
- بدوی، عبد الرحمن، منطق ارسطو، قاہرہ، ۱۹۴۸.
- تفتازانی، تہذیب المنطق، حاشیہ ملا عبد اللہ یزدی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- جوادی آملی، عبد اللہ، ریحیق مختوم شرح حکمت متعالیہ، بہ کوشش حمید پارسانیا، قم، ۱۳۷۶.
- حسن زادہ آملی، حسن، رسالہ عمل ضابط در وجود رابطی و رابط، بہ کوشش ابراہیم احمدیان،

قم، ۱۳۷۸.

همو، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، ۱۳۷۵.

رفیق العجم، المنطق عند الفارابی، بیروت، ۱۹۸۵م.

سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، به کوشش حسن زاده آملی، مسعود طالبی، قم، ۱۴۱۶ق.

سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، سید

حسین نصر، نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۸۰.

طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحکمة، قم، ۱۴۰۴ق.

فارابی، ابونصر، التعليقات (کتاب التنبيه على سبيل السعادة، التعليقات، رسالتان فلسفیتان)، به

کوشش جعفر آل یاسین، تهران، ۱۳۷۱.

همو، الجمع بین رأیی الحکیمین، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۴۰۵ق.

همو، مجموعه رسائل فارابی، رساله فی مسائل متفرقه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق.

قطب الدین رازی، شرح الشمسیه، کتابفروشی علمیه اسلامیة، تهران، بی تا.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، ۱۹۸۱م.

همو، ایقاظ النائمین، به کوشش محسن مؤیدی، تهران، ۱۳۶۱.

میر داماد، الافق المبین، نسخه خطی دانشگاه تهران، شماره ۲۸۹.