

احسائی: قول به اصیلین یا اصالت ماهیت

سید محمد اسماعیل سید هاشمی^۱

میلاذ شیر محمدی^۲

چکیده

با توجه به ظاهر برخی کلمات احسائی، قول به اصالت توأمان وجود و ماهیت را به او نسبت داده اند. اما به راستی آیا احسائی قائل به اصالت وجود و ماهیت با هم بوده یا اصالت ماهیتی بوده است؟ آیا تصور وی از اصالت با تلقی ملاصدرا از این واژه یکی بوده است یا این که دو تصور جداگانه از اصالت داشته‌اند. اگر متفاوت بوده است آیا باز هم می‌شود گفت که احسائی قائل به اصیلین به معنای صدرایی بوده است؟ با توجه به اینکه وجود و ماهیت از نظر احسائی معنای خاصی دارد و چنانکه خواهیم دید در جایی وجود و ماهیت را همان ماده و صورت می‌داند، به قول اصالت ماهیت نزدیک می‌شود و با تفسیری که از وجود ارائه می‌کند معلوم می‌شود که منظور او از وجود معنای اسم مصدری وجود نیست لذا نسبتی که سبزواری به احسائی داده است و وی را قائل به اصالت وجود و ماهیت با هم دانسته، نسبتی صحیح نمی‌تواند باشد. ما در این نوشتار این

❖ تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۲۷

۱. استادیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، (نویسنده مسئول)، m-hashemy@sbu.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، miladshirmohammadi@yahoo.com

مسأله را مورد واکاوی قرار داده ایم و نشان داده‌ایم که با تأمل بیشتر در آثار احساسی نمی‌توان این نسبت را مورد تأیید قرار داد

واژگان کلیدی: احساسی، وجود، ماهیت، اصیلین، اصالت، ملاصدرا.

مقدمه

مسئله اصالت وجود یا ماهیت، به نحو تلویحی، در آثار فلاسفه قبل از میرداماد وجود داشته است؛ اما از زمان میرداماد، این مسئله به شکل دوران بین دو امر (وجود یا ماهیت) مطرح شد. همان طور که در کتب تاریخ فلسفه اسلامی توضیح داده می شود، این بحث، به لحاظ عقلی، چهار احتمال خواهد داشت:

الف) اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ب) اصالت ماهیت و اعتباریت وجود ج) اصالت هر دو د) اعتباریت هر دو.

از زمان ملاصدرا به این سو، بیشتر متخصصان علوم عقلی، که پیروان حکمت متعالیه هستند، شق اول (اصالت وجود) را پذیرفته اند. عده ای نیز شق دوم (اصالت ماهیت) را پذیرفته اند. شق چهارم (اعتباریت هر دو)؛ چون لازمه اش سفسطه و انکار هر گونه واقعیت خارجی است، در فلسفه اسلامی قائل ندارد. اما شق سوم (اصالت هر دو)، معمولاً به شیخ احمد احسائی (۱۱۶۶-۱۲۴۱ ه.ق) نسبت داده شده، چنین وانمود می شود که وی به جهت ناآشنایی با فلسفه، به این شق قائل شده است. حتی برخی از متأخران، او را متهم به انحراف عقیده کرده اند و معتقدند که وی قائل به ثنویت یزدان و اهریمن، در لباس وجود و ماهیت، است (طهرانی، ۱۴۳۵ ه.ق، ص. ۷۹). اکثر آثار احسائی ناظر به فلسفه ملاصدراست و نظرات فلسفی خود را در شرح انتقادی کتاب های صدرا، از قبیل *مشاعر و عرشیه*، مطرح کرده است و به شدت، به نقد اصالت وجود و براهین ملاصدرا در این باب پرداخته است.

ما در این نوشتار، در صدد آن هستیم که نظرگاه احسائی را، با مراجعه به آثار او، تحلیل کنیم و ببینیم آیا وی واقعاً قائل به اصیلین - به معنایی که برخی پیروان حکمت متعالیه به او نسبت می دهند - بوده است یا نگرش ماهوی نسبت به عالم داشته است. البته نگارنده اذعان دارد که دریافت دیدگاه احسائی در کتاب های او، بسیار مشکل است؛ زیرا در مواضع بسیاری، مفاهیم وجود و ماهیت و اصالت و اعتباریت را در معنای

اصطلاحی ای غیر از اصطلاح معمول به کار می‌برد؛ به نحوی که بی‌توجهی به این مسئله، شاید علت چنین انتسابی به او شده است.

اما به‌طور کلی، تحقیق و بررسی در مورد دیدگاه احساسی، از چند جهت ضرورت دارد؛ اولاً از نگاه تاریخ فلسفه اسلامی، بررسی این مطلب که آیا قول به اصیلین قائلی داشته است و آیا احساسی اصالت را به وجود و ماهیت، هر دو، نسبت می‌داده است یا نه، اهمیت دارد. استاد مطهری در این زمینه می‌نویسد: «عدم توجه به جنبه‌های تاریخی مسائل، موجب شده که متخصصین فنون نیز از این قسمت‌ها بی‌خبر بمانند و احیاناً اشتباهات عظیمی به آنها دست بدهد» (مطهری، ۱۳۹۳، ص. ۳۹۶). ثانیاً، بررسی دیدگاه هستی‌شناسانه احساسی، به‌عنوان یک منتقد حکمت متعالیه، خواهد توانست زوایای تاریک بحث را روشن کند و در نتیجه، زمینه نقد و ارزیابی را فراهم سازد. ثالثاً، ارائه یک تصور پیراسته از حواشی و زوائد از دیدگاه احساسی، فی‌نفسه مطلوب خواهد بود؛ زیرا اکثر کسانی که چنین قولی را به احساسی نسبت داده‌اند، استناد قولشان را از آثار وی نشان نداده‌اند.

پیروان حکمت متعالیه و قول به اصیلین

همان‌طور که اشاره شد، در کتب فلسفی، معمولاً شیخ احمد احساسی را صاحب قول به اصالت وجود و ماهیت، با هم، می‌دانند. از آنجایی که تقریباً همه متفکران بعد از ملاصدرا، در حوزه فلسفه اسلامی، پیرو حکمت صدرایی و قائل به اصالت وجود هستند، قول به اصیلین را به‌عنوان نظریه‌ای مخالف با نظریه خود می‌دانند و آن‌گاه بنا بر مبانی حکمت متعالیه، به نقد آن می‌پردازند (از جمله ر.ک. سبحانی، ۱۳۷۵، ص. ۵۸-۶۰).

بنابراین در اینجا ما ابتدا عباراتی از بزرگان حکمت متعالیه، در مورد قول به اصیلین و انتساب آن به احساسی، نقل می‌کنیم و سپس، به نحو اجمالی، به اصطلاح‌شناسی واژه‌ها در حکمت صدرایی و آثار احساسی می‌پردازیم تا محل بحث و نزاع آشکار و نظر احساسی در مسئله روشن شود.

حکیم سبزواری در شرح منظومه می‌فرماید: «هیچ‌یک از حکما قائل به اصالت وجود و ماهیت، با هم، نشده است» (سبزواری، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۲، ص ۶۵). استاد حسن زاده آملی در تعلیقه بر شرح منظومه می‌نویسد:

برخی از کسانی که قواعد حکمت را محکم نکرده‌اند، قائل به اصیلین شده‌اند و در یکی از مؤلفات خود گفته است: "وجود مصدر نیکی و خیر، ماهیت مصدر بدی و شر است و بدی و شر امور اصیلی هستند؛ پس مصدر آن‌ها (ماهیت) به اصالت سزاوارتر است" (سبزواری، ۱۴۱۶ ه ق ج ۲، ص ۶۵).

و نیز می‌گوید: «مراد سبزواری، احسایی بوده است» (سبزواری، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۲، ص ۶۵). شهید مطهری، در توضیح عبارت «لم یقل به احد من الحكماء»، آن را اشاره‌ای به سخن احسایی می‌داند و می‌گوید: «لم یقل به احد من الحكماء، اشاره است به عرضی که شیخ احمد احسایی داشته است و حاجی می‌خواهد بگوید حالا او که حکیم نبوده است که چنین حرفی زده است» (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۷۲).

از دقت در سخنان این بزرگان، که قول به اصیلین را به احسایی نسبت داده‌اند، چنین استفاده می‌شود که احسایی، از مفاهیم وجود، ماهیت، اصالت و اعتباریت، همان مفاهیم مصطلح حکمت متعالیه در بحث اصالت وجود را اراده کرده و لذا قول به اصیلین، به معنای این خواهد بود که مثلاً در خارج، هم ماهیت هست و هم وجود، و این دو روی هم بار شده‌اند؛ مثل عرض و معروض، و هر دو نیز غیر هم می‌باشند، در عین اینکه هر دو خارجی هستند (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۷۲).

یکی از معاصران، در تحلیل قول احسایی، گفته است: «اعتقاد او به دو اصل مستقل از یکدیگر است؛ به نحوی که به صورت ترکیب انضمامی در کنار یکدیگر قرار داشته و از هر کدام نیز مفهومی به ذهن انسان منتقل شود» (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱).

تقریباً همه کسانی که به نقد دیدگاه احسایی پرداخته‌اند، او را قائل به دو مصداق مغایر، در کنار یکدیگر، از مفهوم وجود و ماهیت دانسته‌اند؛ با این پیش‌فرض که احسایی از این مفاهیم، همان مفاهیم مصطلح در حکمت متعالیه را اراده کرده است؛ در

صورتی که مراجعه به آثار احساسی نشان می‌دهد تصور او از وجود، ماهیت، اصالت و اعتباریت، با ملاصدرا متفاوت بوده است؛ لذا برای اینکه نسبت بین دیدگاه احساسی و حکمت متعالیه روشن شود، ناچار باید مفهوم‌شناسی اجمالی در مفردات بحث و همچنین در دیدگاه مکتب صدرایی و احساسی، راجع به اصالت وجود یا ماهیت صورت گیرد تا ابهام بحث برطرف شده، زمینه مقایسه فراهم شود. بنابراین برای تحقیق در صحت و سقم این انتساب، بررسی اصطلاحات کلیدی، به‌نحو اجمال، در دیدگاه اصالت‌وجودی ملاصدرا، ضروری است.

الف) وجود و ماهیت از دیدگاه صدرای

وجود، در فلسفه و به‌ویژه در آثار ملاصدرا، اصطلاحات چندی دارد. مقصود از وجود در بحث اصالت وجود، حقیقت وجود است؛ اما از آنجا که وجود دو مفهوم دارد، دو مصداق نیز خواهد داشت؛ یکی معنای مصدری وجود (بودن) و دیگری معنای اسم مصدری وجود (هستی) است. «وجود نه به معنای مصدری، آن‌گونه که همه متأخران پنداشته‌اند، بلکه به این معناست که خود حقیقت وقوع و ماب‌الوقوع است» (صدرالمتألهین، ج ۱، ص. ۳۲۸).

یکی از شارحان حکمت متعالیه می‌گوید که مقصود از اسم مصدر در اینجا اسمی است که بر حاصل فعل دلالت دارد، بدون لحاظ استناد آن به فاعل. در واقع اسم مصدر تنها بر مبدأ، یعنی بر معنای مشترک میان همه مشتقات یک مصدر دلالت می‌کند و بر نسبت آن مبدأ با فاعل و ارتباط آن با زمان دلالت ندارد؛ در حالی که در مصدر، علاوه بر فعل، توجه به فاعل و زمان نیز هست. به بیان دیگر، هم مصدر دارای ماده و هیئت است و هم اسم مصدر؛ در حالی که در اسم مصدر، ماده و هیئت، هر دو، تنها بر یک چیز، یعنی فقط بر مبدأ بدون ارتباط آن با فاعل، دلالت می‌کنند؛ ولی در مصدر، ماده و هیئت، بر دو چیز جداگانه دلالت می‌کند، ماده بر مبدأ دلالت می‌کند و هیئت بر نسبت فعل با فاعل. مثلاً در «دانستن»، ارتباط با داننده نیز ملحوظ است (دانستن ...)؛ یعنی دانستن از آن حیث ملحوظ است که نسبت با کسی دارد که دانستن حالت و وصف

اواست، ولی در «دانستن»، این اضافه و ارتباط ملحوظ نیست؛ به این معنا که خود این وصف مستقلاً لحاظ شده است و ارتباط آن با کسی مقصود نیست. منظور ملاصدرا از وجود، در بحث اصالت وجود، مصداق مفهوم اسم مصدری وجود است نه مصداق مفهوم مصدری وجود (فیاضی، ۱۳۹۲، ص. ۲۰).

برای ماهیت نیز چند معنا ذکر شده است:

۱- مایقال فی جواب ماهو: در حقیقت این معنا از ماهیت، سؤال از حقیقت یا جنس و فصل شیء است (صدرالمتألهین، بیتا، ج ۱، ص. ۲۰۴).

۲- ما به الشی هو هو (ماهیت به معنای اعم): این معنا از ماهیت، عام‌تر از اولی است؛ یعنی آنچه حقیقت شیء به آن است. این معنا از ماهیت شامل وجود و ماهیت، هر دو، می‌شود. (صدرالمتألهین، ج ۱، ص. ۹۶)

۳- هر امر غیر از وجود: مطابق این معنا، مفهوم ماهوی عبارت است از هر مفهومی، جز مفهوم وجود، که از موجودی انتزاع شود. این معنا از ماهیت اعم از معنای اول است؛ زیرا علاوه بر ماهیت بالمعنی الاخص، شامل معقولات ثانیة فلسفی (وجوب، امکان، علت، معلول و...) نیز می‌شود؛ اما اخص از معنای دوم است؛ زیرا مقابل وجود است و آن را در بر نمی‌گیرد (فیاضی، ۱۳۹۲، ص. ۱۲).

مقصود ملاصدرا از ماهیت، در بحث اصالت وجود، معنای دوم نمی‌تواند باشد؛ زیرا معنای دوم وجود را نیز در بر می‌گیرد؛ در نتیجه اصالت وجود وقتی در برابر اصالت ماهیت قرار می‌گیرد، معنای ماهیت نمی‌تواند شامل وجود هم بشود. بنابراین می‌ماند معنای اول و سوم. غالب متفکران و پیروان ملاصدرا، ماهیت را در بحث اصالت وجود، ماهیت بالمعنی الاخص (معنای اول) دانسته، آن را اعتباری دانسته‌اند؛ اما برخی از معاصران، به استناد شواهدی، معتقدند که مقصود صدرا از ماهیت، معنای سوم (هر امر غیر وجود) بوده است (فیاضی، ۱۳۹۲، ص. ۱۲-۱۴).

از جمله شواهد این مطلب که صدرا ماهیت، به معنای «هر امر غیر وجود»، را اعتباری می‌داند، آن است که در کتاب *الرسائل*، پس از آنکه اصالت را به وجود منحصر

کرده است، غیر وجود را، اعم از ماهیت بالمعنی الاخص و غیر آن، اعتباری خوانده است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ه ق، ص. ۱۸۷).

(ب) اصالت و اعتباریت

در آثار پیروان حکمت متعالیه، اصالت به دو معنا به کار رفته است: ۱- تحقق در خارج
 ۲- تحقق بالذات در خارج. در برابر اصالت، اعتباریت است؛ به این معنا که هر معنا از اصالت، معنایی از اعتباریت در برابر خود خواهد داشت.
 اینک توضیحی در مورد هر کدام از دو معنا:

اصالت به معنای صرف تحقق داشتن در جهان خارج

امر اصیل امری است که در جهان خارج، موجود و متحقق باشد. در مقابل، امر اعتباری امری است که در عالم واقع موجود نباشد؛ لذا اگر آن را موجود بدانند، از باب مجاز است.

طرفداران این تفسیر از اصالت معتقدند که اگر ملاصدرا وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌داند، مرادش از اعتباریت ماهیت، عدم تحقق آن است؛ یعنی آنچه در خارج موجود است، وجود است و اگر موجودیت را به ماهیت اسناد می‌دهیم، از آن جهت است که حد وجود است یا اینکه ظهور وجود در ذهن است؛ یعنی عکس وجود در ذهن است و لذا تحقق در خارج ندارد. طرفداران این تفسیر شواهدی از آثار ملاصدرا و دیگران برای تأیید سخنان خود آورده‌اند:

۱- وجود، اصل در تحقق است و ماهیت تابع وجود است؛ نه همان‌طور که یک موجود از موجود دیگر تبعیت می‌کند، بلکه همان‌طور که سایه از شخص و شب از صاحب شب تبعیت می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۳۶).

۲- ماهیاتی که در نزد آنها با اعیان ثابت مشهود هستند، ابدأ بوی وجود خارجی را استشمام نکرده‌اند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۳۵).

اصالت به معنای تحقق بالذات و بی واسطه

طبق این تفسیر از اصالت وجود، امر اصیل امری است که بالذات موجود باشد؛ یعنی تحقق بی واسطه داشته باشد. طرفداران این تفسیر از اصالت، وجود را متحقق بالذات می دانند. برای مثال وقتی می گوئیم: «وجود موجود است»، یعنی وجود بی واسطه موجود است و نیازی به حیثیت تقییدیه ندارد. به عبارت دیگر، برای حمل موجودیت بر وجود، نیازی به واسطه در عروض نداریم (فیاضی، ۱۳۹۲، ص. ۲۱ و ۲۲)؛ ولی وقتی می گوئیم: «انسان موجود است»، اسناد موجودیت به ماهیت، اسنادی مجازی است؛ یعنی موجودیت بالذات و بی واسطه بر انسان من حیث هو هو حمل نمی شود، بلکه انسان باید مقید به قیدی (وجود) گردد تا بتواند متصف به وجود شود (فیاضی، ۱۳۹۲، ص. ۲۲).

در آثار ملاصدرا، عبارت هایی در تأیید این تفسیر از اصالت آمده است که برای نمونه به یکی از آنها اشاره می شود: «الحاصل ان كونها معا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً و الماهية متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره فالفاعل اذا افاد الماهية، افاد وجودها و اذا افاد الوجود، افاد نفسه» (صدر المتألهين، ۱۴۲۰، ص. ۷۲)

همان طور که می بینید، در این عبارات، ملاصدرا ماهیت را موجود می داند و آن را موجود به عین وجود می داند. حال سؤال این است که چرا ملاصدرا متفاوت سخن گفته است. در یک جا ماهیت را ظهور وجود در ذهن می داند (صدر المتألهين، ج ۲، صص ۳۳۳-۳۳۶) و در جای دیگر، ماهیت را موجود در خارج می داند و آن را موجود به عین وجود می داند (صدر المتألهين، ۱۴۲۰، ص. ۷۴-۷۷).

نگارنده معتقد است که وی در مقام های متفاوت سخن گفته است. آنجا که ماهیت را ظهور وجود در ذهن می داند و در مقام نفی ماهیت از خارج برمی آید، خواسته است که دیدگاه عرفانی خود را بیان کند؛ ولی در آنجا که ماهیت را موجود می داند، در مقام یک فیلسوف قلم فرسایی می کند.

پ - بررسی دیدگاه احسانی در مورد وجود و ماهیت

ما در اینجا ابتدا مقصود احساسی از وجود، ماهیت، اصالت و اعتباریت را بیان می‌کنیم، سپس احتمالات مختلف را در مورد دیدگاه احساسی - با استناد به آثار خودش - ارزیابی خواهیم کرد.

وجود و ماهیت از دیدگاه احساسی

از نظر احساسی، هر شیء متشکل از دو حقیقت است؛ یکی حقیقت مادی شیء و دیگری حقیقت صوری شیء. او می‌پذیرد که شیء متشکل از وجود و ماهیت است، اما وجود را همان ماده و ماهیت را همان صورت می‌داند.

وجود، همان بُعد و حقیقت مادی شیء است؛ یعنی آن چیزی است که شیء از آن خلق شده است و ماهیت همان بُعد و حقیقت صوری شیء است. به‌عنوان مثال وجود یا ماده میز همان چوب است و صورت آن همان میز بودن آن است (احساسی، ۱۴۲۸ ه ق، ج ۱، ص ۳۳۷).

یا وجود و ماده انگشتر، همان جنس^۱ اوست؛ یعنی نقره بودن، یا به عبارتی نقره، وجود یا ماده انگشتر را تشکیل می‌دهد و هیئت انگشتر بودن، همان حقیقت صوری شیء را تشکیل می‌دهد (احساسی، ۱۴۲۸ ه ق، ج ۱، ص ۳۴۹). در اینجا می‌بینیم که احساسی وجود و ماده را مترادف به کار برده است و معنایی را برای وجود تصور می‌کند که با معنای وجود در حکمت صدرایی بسیار متفاوت است. وی معتقد است که خداوند فعلی دارد که خلق به واسطه فعل او صورت می‌گیرد؛ یعنی وجود فعل خدا نیست، بلکه وجود نتیجه فعل اوست. به عبارت دیگر خداوند وجود را جعل نمی‌کند، بلکه فعلی دارد که وجود از آن حاصل می‌شود؛ یعنی خداوند به واسطه فعلش، وجود را خلق کرده است (احساسی، ۱۴۲۸ ه ق، ج ۱، ص ۱۵۹). احساسی این وجود را، که حادث و مخلوق پروردگار

۱. جنس به معنای عامیانه آن به کار رفته است نه به معنای جنس منطقی.

است، هیولی می‌نامد (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۲۰۱). در اینجا نیز احسائی وجود را مترادف هیولی به کار می‌برد. البته

مراد شیخ از ماده (یا همان هیولی)، چیزی نیست که از تعالیم ارسطو قرائت شده؛ چرا که ماده، در اصطلاح ارسطو، صرف قابلیت به شمار می‌رود و هیچ فعلیتی برای آن متصور نیست و محدود به جسمانیات می‌باشند؛ حال آنکه منظور احسائی از ماده، امری محقق و مجعول است که در همه مراتب هستی رخ می‌نماید؛ بدین ترتیب که فی‌المثل در عالم عقول، ماده عقلانی، در عالم نفوس، ماده نفسانی و در عالم اجسام، ماده جسمانی داریم (هدایت افزا، ۱۳۹۱، ص. ۲۵).

وی، برای توضیح این مطلب، مثال‌هایی می‌آورد که چند نمونه را نقل می‌کنیم:

مثال اول (فَرَبَ و فَرَبَ): همان‌طور که می‌دانید، فَرَبَ فعل است و فَرَبَ (مصدر) مأخوذ از فَرَبَ (فعل) است. فَرَبَ را به فعل خداوند مثال می‌زند و فَرَبَ را به وجود، که به واسطه فعل پروردگار خلق شده است (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۱۸۱). مثال دوم: همان‌طور که حرارت و ییوست فعل آتش هستند و نور از حرارت و ییوست صادر می‌شود، خداوند نیز، مانند آتش، فعلی دارد که مانند حرارت و ییوست است، و نور همان وجودی است که بر اثر حرارت و ییوست به وجود می‌آید (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۱۸۱). ماهیت نیز همان ظلمت است؛ ولی احسائی، برخلاف ملاصدرا، ظلمت را یک امر وجودی می‌داند و آیه «جعل الظلمات و النور» را شاهد می‌آورد (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۱۸۲) که نور در اینجا حکم وجود را دارد و ظلمت همان ماهیت است.

همچنین می‌گوید این وجود کلی، که ما آن را ماده مطلق یا حقیقت محمدیه (به تعبیر عرفانی) می‌نامیم، همان هیولای عالم است که در کل هستی سریان و جریان دارد. این هیولی یک صورت کلی دارد که ماهیت اولی نامیده می‌شود و این ماده مطلق (هیولی)، حصص وجودی دارد که آن را «ماده» می‌نامند. به عبارت دیگر، آن وجود اول که در همه اشیا ساری است، به اصطلاح احسائی، هیولی یا ماده مطلقه است و در لسان عرفا از آن به حقیقت محمدیه تعبیر می‌شود. علاوه بر این، حصص وجودی در قالب زید

و عمرو و ... داریم که آنها را ماده می‌نامد. به بیان دیگر، میان هیولی و ماده تفکیک می‌شود؛ یعنی وجود زید همان ماده اوست و بین وجود زید و ماده او هیچ تفاوتی نیست (احسائی، ۱۴۲۸ ه.ق.، ص. ۲۰۱).

ماده، برخلاف مفهوم متداول در فلسفه، از نظر احسائی، عبارت است از چیزی که شیء از آن ساخته می‌شود؛ چنان که می‌گوید ماده در موجودات عالم فرق می‌کند؛ مثلاً در فرشتگان، ماده آنها عبارت از معنویات است و ماده در عالم ناسوت، عبارت از عنصریات است و به‌طور کلی در هر موجودی، به تناسب موجودات، تفاوت می‌کند (احسائی، ۱۴۲۸ ه.ق.، ص. ۱۶۳)، یا مثلاً ماده میز و در و صندلی همان چوب است؛ یعنی وجود آنها همان ماده آنهاست و ماده آنها، یعنی آن جزئی که شیء از آن ساخته می‌شود، هیچ تفاوتی با وجود آن شیء ندارد. به بیان روشن‌تر، وجود حقیقتی جدا و منفک از ماده نیست.

بنابراین، از نظر احسائی، هیولی همان ماده مطلق است که صورتی کلی دارد و صورت کلی آن، ماهیت اولی است. این هیولی، غیر از ماده است؛ زیرا ماده حصص وجودی است و هیولی وجود کلی است که مخلوق فعل خداوند است. هیولی یک صورت کلی دارد که ظهور این هیولی در عالم است و مواد موجودات در واقع ماده ثانیه است و هر کدام صورت‌های جزئی دارند که به این صورت‌های جزئی، ماهیت ثانیه می‌گوییم.

به عبارت دیگر، صورت کلی همان هیولای اولی است و حصص وجودی همان ماده (ماده ثانیه) هستند که هر کدام صورت‌های جزئی دارند که به این صورت‌های جزئی، ماهیت ثانیه می‌گویند؛ یعنی همان‌طور که هیولی یا وجود کلی، حصص وجودی (ماده) دارد، صورت کلی (ماهیت اولی یا ماهیت کلی) نیز، حصص صوری و ماهوی دارد (احسائی، ۱۴۲۸ ه.ق.، ص. ۲۰۱).

به نظر احسائی، حیثیت مادی یا وجود شیء، حیثیت منربی شیء و حیثیت صوری یا ماهوی شیء، حیثیت من نفسی شیء است (احسائی، ۱۴۲۸ ه.ق.، ص. ۳۳۷). وی ماده

و صورت را به معنای مصطلح حکما به کار نمی‌برد؛ بلکه از دیدگاه او، ماده یا حیثیت مادی، پذیرنده صورت نیست، بلکه این صورت است که ماده را می‌پذیرد. در واقع ماده یا وجود، نقش «أب» را و صورت یا ماهیت نقش «أم» را دارد، که ماهیت اولی یا همان ظهور وجود کلی، از ماده مطلقه خلق شده است. در واقع ماده مانند فعل است و صورت مانند انفعال؛ یعنی این صورت است که ماده را پذیرفته است (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۵۴). البته این سخن برخلاف عرف فلسفی است.

احسائی، در مقام تبیین این دیدگاه، ماده و صورت را به کسر و انکسار مثال می‌زند. کسر یعنی شکستن و انکسار یعنی شکسته شدن. این شکسته شدن بعد صوری و ماهوی شیء است (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۵۵).

وی قائل است اگر شما به داستان خلقت حضرت آدم (ع) و حوا بنگرید، این سخن من را تصدیق خواهید کرد. پروردگار، آدم (ع) را به واسطه فعلش خلق کرد (نه به واسطه آدم دیگری) و حوا را از آدم (ع) خلق کرد و همین‌طور ابنای بشر از آنها خلق شدند. در حقیقت، آدم حکم وجود شیء را دارد و همه ابنای بشر بعد از او، از او خلق شده‌اند. وجود یا ماده، به منزله فعل است و ماهیت یا صورت از آن نشئت می‌گیرد. بنابراین، این ماهیت یا صورت است که قابل و پذیرنده وجود است و ماده وجود پذیرفته می‌شود (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۵۵).

وی برای تأیید سخنان خود، به آیات و روایات متوسل می‌شود. او معتقد است که این سخنان مورد تأیید اهل بیت (ع) است. آنان نیز وجود را همان ماده شیء می‌دانستند (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۵۵) وی به احادیث بسیاری در تأیید مدعای خود استناد می‌جوید؛ به عنوان مثال:

امام صادق (ع): ان الله سبحانه خلق المؤمنین من نوره و یقعهم فی رحمته فالمؤمن اخ المؤمن لایبه و امه. ابوه النور و امه الرحمة.

امیرالمؤمنین (ع): اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنورالله، قال الصادق (ع): یعنی من نوره الذی خلق منه.

و سپس این سؤال را طرح می‌کند که این نوری که اشیا از آن خلق شده‌اند، چیست.

اگر بگویید نور همان وجود است، پس وجود همان ماده است؛ زیرا ماده آن چیزی است که شیء از آن خلق می‌شود. دخول لفظ «من» بر نور دلالت می‌کند که مقصود همان ماده است؛ زیرا ماده چیزی است که شیء از آن است. به عبارت دیگر، ماده از دیدگاه احساسی، «ما منه الشیء» است؛ پس اگر نور همان وجود باشد، همان ماده است و اگر نور غیر وجود است، چیست؟ (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۵۸)

به‌طور کلی، همان‌طور که مشاهده شد، احساسی وجود را همان ماده می‌داند. به عبارتی از نظر وی، آن وجود اول که در همه اشیا ساری است، هیولی است و این حصص وجودی، در قالب زید و عمر و بکر، ماده است و ماده صورتی خواهد داشت و این دو به یکدیگر محتاج‌اند. ماده به صورت محتاج است، چون صورت باعث ظهور ماده می‌شود و صورت نیز به ماده محتاج است، چون باعث تحقق صورت است. لذا از این جهت است که جعل به هر دو صورت می‌گیرد (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۵۷). پس سخنان صریح و مثال‌هایی که احساسی زده است، نشان می‌دهد که او در اصل کاربرد الفاظ «وجود» و «ماهیت» با فلاسفه مخالف است و به ادعای وی، همان اصطلاحاتی که اهل بیت به کار می‌برند مورد نظر است، نه اصطلاحات فلاسفه. از این رو صحیح نیست که ما، بدون توجه به این تفاوت کاربرد واژه‌ها، درباره آرای احساسی قضاوت کنیم.

اصالت و اعتباریت از دیدگاه احساسی

حال می‌خواهیم ببینیم که تصویر احساسی از اصل و اصالت، و در برابر آن اعتباریت، چیست.

به نظر می‌رسد که منظور وی از اصالت، منشأ اثر بودن نیست. وقتی می‌گوید وجود و ماهیت دو اصل هستند که شیء مرکب از آنهاست، منظورش از «اصل» نمی‌تواند منشأ آثار باشد؛ زیرا وی وجود را منشأ آثار نمی‌داند، بلکه معتقد است که احکام و آثار

مترتب بر ماهیت می‌شود (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۲۰۱) نه بر وجود. بنابراین اگر مقصودش از اصل منشأ اثر بود، نمی‌گفت که احکام بر وجود مترتب نمی‌شود.

همچنین مقصودش از اصل نمی‌تواند متحقق بالذات (معنای دوم محتمل از اصالت نزد ملاصدرا) باشد؛ زیرا متحقق بالذات یعنی چیزی که ذاتش اقتضای وجود می‌کند؛ به معنای اینکه بدون واسطه در عروض موجود است؛ زیرا ماهیت را اگرچه اصل می‌داند، اما آن را متحقق بالذات نمی‌داند و معتقد است تحقق ماهیت از وجود است و منظورش از وجود، چنانکه سابقاً ذکر شد، همان ماده خاص است که صورت‌های مختلف اشیا و به تعبیر ایشان «ماهیت»، از آن ساخته می‌شود.

بنابراین مقصود وی از اصل، متحقق بودن در عالم خارج است. شیء مرکب از دو اصل است: یکی وجود و دیگری ماهیت. اینها دو رکن هستند که در خارج موجودند و حقیقت شیء موجود را تشکیل می‌دهند؛ ولی این وجود - چنانکه گفته شد - همان ماده است و ماهیت نیز همان صورت است (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۶۳)؛ زیرا به تعبیر وی، وجود حیثیت من‌ربی است؛ ولی در عین حال ماهیت را یک امر عدمی نمی‌داند، بلکه موجود است؛ زیرا احکام سعادت و شقاوت بر ماهیت مترتب می‌شود نه بر وجود. معصیت از ناحیه ماهیت صادر می‌شود نه وجود (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۱۶۱).

بنابراین می‌توان گفت اصل و اصیل در فلسفه احسائی، همان متحقق بودن در عالم خارج است، نه چیز دیگر.

ملا اسماعیل اصفهانی، در شرح الحکمه العرشیه، در تبیین دیدگاه احسائی، می‌گوید:

احسائی پنداشته است که حقیقت وجود، که در تمام موجودات ساری و جاری است، عبارت از وجود منبسط (همان وجود کلی یا هیولی) است که این وجود منبسط در موجودات امکانی سریان دارد و این موجودات امکانی همچون عنصرهای جنسی هستند که، به نحو مبهم و نامعین، در وجود منبسط هستند و یا به عبارتی قبل از اینکه وجود منبسط ظهور کند و حقیقتش را در قالب ماهیت به

نمایش بگذارد، این موجودات امکانی همچون جنسی، به صورت مبهم و نامتعیین، در او موجودند؛ یعنی همان طور که حیوانیت یک عنصر جنسی و مبهم است که اگر بخواهد تحصیل داشته و در قالب نوع دربیاید، باید فصل داشته باشد تا متحصل شود، همچنین وجود بسیط یک امر نامتعیین است که باید همراه ماهیت باشد تا بتواند در خارج ظهور پیدا کند (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص. ۲۸۲).

با توجه به مطالب یادشده، معلوم می شود احسایی، درباب ماده و صورت و وجود و ماهیت و اصالت، اصطلاحات خاصی را جعل کرده که نه هماهنگ با منطق است و نه فلسفه. مثلاً وقتی سخن از ماده می گوید، مرادش نه ماده فلسفی است و نه حتی ماده در فیزیک، بلکه چیزی است که عنصر شیء را تشکیل می دهد؛ مانند چوب نسبت به صورت صندلی.

بررسی احتمالات مختلف در مورد دیدگاه احسایی

اینکه احسایی چه قولی را پذیرفته است، آیا قول به اصیلین را انتخاب کرده یا اصالت وجودی بوده است یا اینکه اصالت ماهوی بوده است، نیاز به تأمل بیشتری دارد.

همان طور که گفته شد، در آثار او وحدت رویه دیده نمی شود؛ یعنی اگر بخواهیم براساس ظاهر اقوال او قضاوت کنیم، دیدگاه های مختلف و گاه متناقضی را باید به او نسبت بدهیم. شواهدی در شرح مشاعر و شرح عرشیه وجود دارد مبنی بر اینکه وی قول به اصیلین را پذیرفته است و همین طور شواهدی که وی اصالت وجودی بوده است و در نهایت شواهدی وجود دارد که وی اصالت ماهوی بوده است.

به هر جهت، باید این شواهد مطرح شده، در نهایت مشخص شود که وی چه قولی را پذیرفته است و روشن شود اصالتی که صدرا می گوید، آیا همان را احسایی اراده کرده است یا نه و اینکه قول نهایی احسایی چه بوده است.

بررسی احتمالات مسئله

الف- اصالت وجود

از ظاهر برخی از عبارات احسائی چنین برمی آید که وی اصالت وجودی بوده است و اینک نمونه‌هایی از آن شواهد:

۱- ماهیت یک امر اعتباری است؛ به این معنا که تحقق آن جدای از وجود نیست. به عبارتی ماهیت ظهور وجود در خارج است. در واقع این دو به نحوی با هم ارتباط دارند. ماهیت ظهور وجود در خارج است و وجود، تحقق ماهیت است (احسائی، ۱۴۲۸، ص. ۱۵۸). همان‌طور که می‌بینید، ظاهر این سخن احسائی -فارغ از تفاوت تلقی او از این تعییرات- با اصالت وجود سازگار است. شاهد ما این جمله است که وجود، تحقق ماهیت است؛ اما او در همه آثار خود، وجود و ماده را یکی می‌گیرد. بنابراین تحقق ماهیت، معنای دیگری خواهد یافت. به عبارت دیگر ماده‌ای که او در بحث اصالت وجود یا ماهیت مطرح کرده، نه هیولی است و نه ماده ثانوی ارسطویی، که به نظر او جسم از آن و صورت تشکیل شده است، بلکه شبیه جسم در نظر شیخ اشراق است. به عبارت دیگر همان «ماده‌المواد» هر نوع است؛ چنانکه تصریح می‌کند ماده فرشتگان نور است، ماده انسان همان جوهر مشترک بین انسان‌هاست و ماده میز چوب یا فلز است.

۲- خداوند فعلی دارد که وجود را، اولاً و بالذات، به واسطه آن فعل خلق کرد، نه با واسطه موجودات دیگر، و ماهیت را به دنبال وجود (وجود کلی) خلق کرد؛ ثانیاً و بالعرض (احسائی، ۱۴۲۸، ص. ۱۵۹). در اینجا می‌توان تصریح او را به اینکه ماهیت به واسطه وجود خلق می‌شود، شاهی بر اصالت وجودی بودن احسائی آورد.

۳- در شرح عرشیه وجود را «ما به الکون فی الایان» می‌داند (احسائی، بی تا، ص. ۸۰).

۴- آن چیزی که از فعل پروردگار صادر می‌شود، غیر وجود نیست؛ چون غیر وجود عدم است و احدی نگفته است که از پروردگار عدم صادر شده است (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۲۱۸).

۵- وجود مخلوق، قبل از انضمام ماهیت، تحقیقی در خارج ندارد؛ زیرا ماهیت نفس وجودش، یا به عبارتی خود وجود، است؛ به نحوی که قابل تفکیک نیستند

(احسائی، ۱۴۲۸، ص. ۱۳۵). این عبارت را می‌توان این طور تلقی کرد که وجود، نفس ماهیت در خارج است؛ یعنی تحقق ماهیت در خارج است.

(ب) قول به اصیلین (اصالت وجود و ماهیت، با هم)

عباراتی که از ظاهر آن شاید کسی قول به اصیلین را برداشت کند:

- به نظر وی موجود مرکبی است کالبدی، یعنی موجود از اجزایی تشکیل شده است، ولی این اجزاء به گونه‌ای هستند که قابل تفکیک از هم نیستند، به عبارت دیگر موجود از انضمام دو چیز تشکیل شده است، ولی ما آن دو را یک چیز می‌بینیم، در صورتی که دو چیز است (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۴۲۴).

- در باب نحوه ارتباط میان وجود و ماهیت در خارج، می‌گوید: ماهیت و وجود هر دو در خارج موجود هستند و در خارج مغایرت نیز با هم دارند؛ همان طور که این دو در ذهن با هم مغایر هستند؛ وجود در خارج غیر ماهیت است و اصلاً ممکن نیست که دو شیء در ذهن با هم مغایر باشند، ولی در خارج مغایر نباشند؛ و وجود که حقیقت «من ربّی» شیء موجود را تشکیل می‌دهد، معروض ماهیت است در خارج (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۴۲۴).

- وجود یک وجودی دارد و ماهیت نیز وجودی دارد؛ همان طور که عرض برای خود وجودی جدای از وجود جوهر دارد؛ هر کدام برای خود وجود جداگانه‌ای دارند (احسائی، ۱۴۲۸ ه ق، ص. ۳۸۴).

- در شرح عرشیه، وجود را غیر ماهیت و غیر قابل جمع با آن می‌داند (احسائی، بی تا، ص. ۸۲). البته از این مطالب مغایرت آن دو در خارج ذهن، که همان معنای اصالت از نظر اوست، استفاده می‌شود، نه اصالت هر دو به معنای صدرایی.

(پ) اصالت ماهیت

۱- شکی در تحقق وجود در خارج نیست و این یک امر بدیهی است؛ اما ما با این قرائت صدرا مشکل داریم. این وجودی که صدرا می‌گوید، همان ماده است؛ یعنی چیزی که

شیء از آن ساخته شده است. مثلاً انگشتر از نقره ساخته شده است. نقره همان وجود یا ماده است و در ادامه اظهار می دارد که اگر ماهیت در خارج مجرد از عوارض باشد، باطل می شود. تنها تفاوتی که میان ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی هست، همین عوارض مشخصه است، نه در وجود؛ یعنی اگر ماهیت در خارج مجرد از این عوارض باشد، باطل می شود که خود این نشان دهنده این است که عوارض منشأ تشخیص هستند، نه وجود. اگر وجود منشأ تشخیص باشد، با بود و نبود عوارض، ماهیت در خارج موجود می شود؛ در حالی که این طور نیست؛ پس وجود منشأ تشخیص نیست (احسائی، بی تا، ص. ۲۰۰).

۲- در اینجا می گوید که عوارض مشخصه از حدود و متممات ماهیت هستند. علاوه بر این، احکام تابع صورت (ماهیت) هستند، نه ماده (وجود). از اینجا می توان برداشت کرد که وی وجود را یک امر مبهم می داند که بدون عوارض تشخیص نمی یابد (احسائی، بی تا، ص. ۲۰۱).

۳- ما غیر از ماده و صورت چیز دیگری را نمی بینیم یا درک نمی کنیم. آنچه بر ما مشهود است، همین ماده و صورت است. این وجودی که صدرا می گوید، کجاست؟ اگر همین ماده است، قبول می کنیم و اگر چیز دیگری است، مشهود ما نیست (احسائی، بی تا، صص. ۲۰۹ - ۲۱۰).

۴- در نقد برهان صدرا که گفته است: «ماهیت من حیث هی هی موجود نیست؛ اگر وجود نیز موجود نباشد، در آن صورت چگونه ماهیت می تواند موجود شود؟ ماهیت که در ذات خود موجود نیست و اگر وجود هم تحقق بالذات نداشته باشد، در این صورت چیزی در جهان خارج تحقق پیدا نمی کند (صدر المتألهین، ۱۴۲۰ ه ق، ص. ۶۳)، احسائی می گوید:

این وجودی که ماهیت به واسطه آن موجود می گردد، چیست؟ در واقع در اینجا شیء را تحلیل می کند. این وجود آیا همان ماده است یا نه؟ یا اینکه چیزی است که ماده به وسیله آن موجود می شود؟ اگر منظورتان از این وجود همان ماده است، پس بین ما و شما نزاعی نیست، و اگر منظورتان آن چیزی است که ماده به واسطه آن تخصص می یابد، خواهیم گفت: آیا آن چیز (ما به التحقق) چیز جدایی از شیء

است؟ به این معنا که آن «ما به التحقق» جزء حقیقت شیء را تشکیل نمی‌دهد، بلکه خارج از شیء است؛ مثل حرکت دست که علامت صدور کتابت است؛ یعنی مکتوب غیر از دست است. در این صورت، حرکت دست جزء حقیقت شیء را تشکیل نمی‌دهد که در این صورت ما با شما نزاعی نداریم و معتقد هستیم که وجود، علت تحقق اشیا است و اشیا به آن قیام صدوری دارند؛ و اگر منظورتان از وجود، چیزی است که داخل در حقیقت شیء است و شیء قوامش به آن است، این یا ماده است یا صورت؛ یعنی حقیقت زید یا حیوانیت اوست و یا ناطقیت او، و غیر از این دو چیز دیگری نیست؛ پس این وجود که صدرا می‌گوید، کجاست؟ (احسایی، ۱۴۲۸ ه ق، صص. ۲۰۹ و ۲۱۰).

۵- آنچه از پروردگار صادر می‌شود، غیر وجود نیست؛ ولی این وجود همان ماده‌ای است که با صورت حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد. بنابراین آنچه حقیقت دارد، همین ماده و صورت است (احسایی، ۱۴۲۸، ص. ۲۱۸).

۶- وجود نمی‌تواند منشأ تشخص خارجی باشد. آنچه منشأ تشخص است، عوارض ماهیت است، نه وجود (احسایی، ۱۴۲۸، ص. ۲۳۳).

نتیجه‌گیری

نگارنده معتقد است که آنچه از این اقوال سه گانه استنباط می‌شود، این است که هرچند قول به اصلین را به احسایی نسبت داده‌اند، ولی از شواهد به دست می‌آید که او قائل به اصلین، به آن معنا که بزرگان گفته‌اند، نبوده است؛ بلکه به اصالت ماهوی نزدیک‌تر است؛ به این معنا که نگرش ماهوی نسبت به عالم داشته است؛ زیرا وی حقیقت عالم را متشکل از دو اصل ماده و صورت، آن هم با تفسیر خاص خود، نه به معنای ارسطویی، می‌داند و در مواضعی که از آن دو به وجود و ماهیت تعبیر می‌کند، صریحاً اعلام می‌کند که منظور از وجود و ماهیت، به ترتیب ماده و صورت است، نه چیز دیگری. به نظر وی، وجود انگشتر همان نقره و وجود میز همان چوب و وجود انسان همان حیوانیت اوست. در اینجا می‌بینیم که ایشان برخلاف اصطلاحات منطقی سخن گفته است. به هر

حال نمی‌توان گفت که وی قائل به اصالت وجود و ماهیت، با هم، بوده‌است؛ چرا که تلقی او از وجود و ماهیت چیزی غیر از تلقی فلاسفه و ملاصدرا است. ماده و صورتی که وی مطرح کرده، شامل تمام موجودات، حتی فرشتگان، است؛ با اینکه از نظر فلاسفه، فرشتگان از مجردات و فاقد ماده هستند، و این دقیقاً قول به اصالت ماهیت است؛ زیرا ماده و صورتی که به تعبیر احسائی عالم را پر کرده، چیزی جز تحقق ماهیت نیست و ما وجود را مساوی ماده موجودات می‌دانیم؛ اما وجودی که صدرا مطرح کرده‌است، به نظر وی در خارج مابازائی ندارد. گرچه او ماده را به معنای اعم به کار می‌برد یا تلقی دیگری از ماده و صورت دارد که برخلاف عرف فلسفی، ماده را فعل و صورت را انفعال می‌داند.

علاوه بر این، با دقت در عبارات گذشته، روشن است که متصور از وجود در فلسفه، معنای اسم مصدری آن است؛ در حالی که احسائی وجود را نتیجه فعل پروردگار دانسته، بر ماده‌المواد اطلاق می‌کند. صریحاً می‌گوید: ما غیر از ماده و صورت چیزی نداریم. اگر مقصود صدرا از وجود ماده است، قبول داریم و اگر نه، قبول نداریم. همچنین عوارض ماهیت را منشأ تشخیص می‌داند؛ ماهیت را منشأ آثار و وجود را مبهم دانسته، بدون ماهیت، منشأ آثار نمی‌داند.

با این ملاحظات، باید گفت که تصور وی از وجود و ماهیت، هر دو، ماهوی است و وجود را به معنایی که اصالت وجودی‌ها اراده کرده‌اند، نمی‌شناسد. او وجود به معنای اسم مصدری را رد می‌کند و می‌گوید وجودی که ملاصدرا از آن سخن می‌گوید، کجاست؟ پس او نگرش ماهوی نسبت به عالم داشته‌است و در یک کلام، اگر بخواهیم در مورد احسائی با نگاه صدرایی قضاوت کنیم، او اصالت‌ماهیتی است.

حال اقوالی را که از احسائی در تأیید اصالت وجود و قول به اصیلین نقل کردیم، بررسی می‌نماییم.

احسائی، همان‌طور که نقل شد، می‌گوید ماهیت ظهور وجود در خارج است و وجود تحقق ماهیت است، و ما گفتیم که این قول ظاهرش با اصالت وجود سازگار

است؛ اما اگر دقت کنیم، خواهیم دید که مقصود او - همان طور که ملا اسماعیل اصفهانی در عبارتی که از او نقل کردیم به خوبی دریافته است - این است که ماهیت سبب ظهور وجود در خارج است. این دو با هم به گونه‌ای ارتباط دارند که در خارج به هم محتاج هستند؛ اما قائل به اصالت وجود نمی‌گویند که وجود در ظهور به ماهیت محتاج است.

در حقیقت احساسی وجود و ماهیت را ماده و صورت می‌داند و می‌گوید ماهیت منشأ آثار است، یک نحوه حقیقتی در خارج دارد و آثار بر ماهیت مرتب می‌شود، و اینها با اصالت وجود ناهمخوان است. در آنجا که می‌گویند وجود اولاً و بالذات خلق شده است و ماهیت ثانیاً و بالعرض (احسائی، ۱۴۲۸، ص ۳۶۴)، مقصود وی این است که وجود که خیر محض است، مقصود بالذات است و ماهیت که منشأ شر است، مقصود بالعرض است؛ اما مقصود او از «اولاً و بالذات» و «ثانیاً و بالعرض» همان نیست که در فلسفه ملاصدرا است؛ زیرا وی در تحلیل نهایی می‌گوید: ماده مقصود بالذات، یعنی بی‌واسطه، از فعل خدا خلق شده است و صورت به واسطه آن خلق شده است. او وجود را، چون به معنای ماده گرفته، منشأ اثر نمی‌داند، گرچه در خارج موجود است؛ بنابراین تفسیر اصالت وجودی از این عبارات ندارد.

در آنجایی که می‌گویند: «از پروردگار چیزی جز وجود صادر نمی‌شود، چون غیر وجود عدم است، و احدی نگفته است که عدم از او صادر می‌شود.» منظورش از وجود، ماده‌ی شیء است؛ گرچه ماده را به معنای عام‌تری می‌گیرد، نه فقط در جسمانیات؛ و این عبارات در نهایت به اصالت ماهوی تحویل می‌یابد.

همچنین قول به اصیلین، با توجه به مبانی وی، به اصالت ماهیت منتهی می‌شود؛ زیرا همان طور که مکرراً توضیح دادیم، او از وجود و ماهیت، ماده و صورت را اراده می‌کند؛ شیء را متشکل از دو اصل می‌داند؛ یکی ماده و دیگر صورت، نه وجود و ماهیت، به معنی فلسفی معهود آن؛ یا در آنجا که می‌گویند وجود و ماهیت در خارج با

هم مغایرند، مقصودش ماده و صورت است که با هم مغایرند، نه وجود و ماهیتی که فی‌المثل سبزواری تصور می‌کند.

شاید به این بیان، این خرده گرفته شود که مقصود او صرفاً تمثیل وجود و ماهیت به ماده و صورت بوده است، نه اینکه وجود همان ماده باشد؛ پاسخ این است که وی تصریح می‌کند و مثال‌هایی می‌آورد و صراحتاً می‌گوید وجود انگشتر و میز و انسان، به ترتیب همان نقره، چوب و حیوانیت است. بنابراین نمی‌توان تصریحات او را حمل بر تمثیل کرده، او را از اصالت ماهیت رهانید. البته هر کس حق دارد که برای مفاهیمی که اراده می‌کند، اصطلاحاتی جعل کند، اما جعل اصطلاحات نباید رهن شود، و ما نظریات آن شخص را براساس مفاهیمی که خود از آن الفاظ می‌فهمیم، نقد می‌کنیم.

بنابراین اشکالاتی که معمولاً در کتب فلسفی -مانند شرح منظومه- بر قول احسائی وارد می‌شود، گرچه برکسانی که واقعاً وجود و ماهیت، به معنای هستی و چیستی، را با هم اصیل و مغایر در خارج بدانند وارد است، اما احسائی چنین دیدگاهی ندارد. مهم‌ترین اشکال که در آثار احسائی قابل مشاهده است، جعل اصطلاحاتی در مقابل اصطلاحات منطقی و فلسفی متداول است که همین امر سبب مغالطه در سخنانش و سوء فهمش نسبت به کلمات فلاسفه شده است.



منابع

- احساسی، احمد. (بی تا). شرح العرشیه. بیروت: مؤسسه البلاغ، چاپ اول.
- _____ (۱۴۲۸ ق.). شرح المشاعر. بیروت: مؤسسه البلاغ، الطبعة الاولى.
- الاصفهانی، ملا اسماعیل. (۱۳۹۱). شرح الحکمة العرشیه. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). هویت فلسفه اسلامی. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۵). هستی شناسی در مکتب صدرالمتالهین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سوم.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۴۱۶ ق.). شرح المنظومه، با تصحیح و تعلیق جنس زاده آملی، نشر ناب، قم.
- صدرالمتالهین، صدرالدین محمد. (۱۳۰۲ ه ق.). الوسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (بی تا). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی تا، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۴۲۰ ق.). المشاعر، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰، الطبعة الاولى
- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: شرکت سهامی عام.

- طهرانى، محمد حسين. (۱۴۳۵ ق.). الله شناسى. مشهد: انتشارات علامه طباطبايى، نهم.
- فياضى، غلامرضا. (بى تا). اصالت وجود و عينيت ماهيت، تلخيص احمد حسين شريفى.
- فياضى، غلامرضا. (۱۳۹۲). هستى و چيستى در مكتب صدرائى. تهران: پژوهشگاه حوزه دانشگاه، چاپ چهارم.
- لاهيجى، محمد جعفر. (۱۳۷۶). شرح رساله المشاعره امير كبير، تهران: ميدان استقلال، اول.
- مطهرى، مرتضى. (۱۳۹۳). مجموعه آثار، ج ۹، تهران: انتشارات صدرا.
- هدايت افزا، محمود. (۱۳۹۱). كاستى هاى هستى و چيستى، كتاب ماه فلسفه، شماره ۶.