

استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی^۱

سیدعلی مومنی^۲
منصور ایمانیپور^۳
رضا اکبری^۴

چکیده

مبحث زیادت وجود بر ماهیت، نخستین بار در آثار فارابی یا به عرصه مباحث متافیزیکی نهاده و در فلسفه ابن سینا جایگاهی رفیع یافته است. تعبیر «عروض وجود بر ماهیت»، که نخستین بار ابن سینا آن را برای تبیین این رابطه به کار برده است، فیلسوفان پس از وی را دچار ابهام‌هایی کرده و در این میان عده‌ای را بر آن داشته است تا وجود را عرضی خارجی تلقی کنند. در این تلقی از رابطه وجود و ماهیت که نویسندگان این مقاله آن را «استعاره ذهنی باربری» نامیده‌اند، این رابطه همچون سایر ترکیبات رایج در فلسفه ارسطویی، رابطه «موضوع» و «عرض» است. در مقابل، ناقدان این دیدگاه با توجه به محذوراتی که این نوع نگرش ایجاد می‌کند، قائل به «زیادت ذهنی وجود بر ماهیت» شده‌اند. براساس دیدگاه زیادت ذهنی، وجود معقول ثانی منطقی است و در خارج هیچ مصداقی ندارد، اما در اثر نوآوری‌های سهروردی در فلسفه، ملاصدرا نگرش دیگری را در خصوص وجود، و رابطه میان وجود و ماهیت بیان کرده است. ملاصدرا اوصافی را که سهروردی از طریق نور محسوس به نور حقیقی نگاشت کرده بود، به وجود نگاشت می‌کند؛ از این‌رو از دیدگاه او وجود و ماهیت به «حد و محدود» شبیه شده است و مجدداً نظریه زیادت خارجی در قالب جدیدی مطرح می‌شود که در آن اشکالات زیادت خارجی مشائی مرتفع می‌شود. این قرائت جدید، که از استعاره ذهنی «وجود نور است» حاصل شده، در این تحقیق زیادت خارجی متافیزیکی نامیده شده است. پس بر این اساس می‌توان گفت سه قرائت تاریخی «زیادت خارجی وجود» (مشائی)، «زیادت ذهنی وجود» و «زیادت خارجی متافیزیکی وجود»، حاصل دو استعاره ذهنی در خصوص رابطه وجود و ماهیت است که نگارندگان مقاله، استعاره نخست را «استعاره باربری» نامیده‌اند، و استعاره دوم نیز در ادبیات فلسفی به «استعاره نور» مشهور شده است.

کلیدواژه‌ها

استعاره مفهومی، زیادت وجود، سهروردی، فلسفه مشاء، ماهیت ملاصدرا، وجود.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۲/۱

۲. دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تهران، ایران (نویسنده مسؤول)
sayedali.momeny@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، آذربایجان شرقی، ایران
man3ima@yahoo.com

۴. استاد گروه فلسفه اسلامی و کلام دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران
r.akbari@isu.ac.ir

مقدمه

چگونگی و میزان تأثیر ذهن بر شناخت و تفسیر ما از عالم خارج، همواره یکی از مسائل مهم فلسفی تلقی می‌شود. در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان مباحث بسیاری در این باره مطرح کرده‌اند. به همین دلیل به نظر می‌رسد که طرح و پیگیری مباحث متافیزیکی، بدون توجه به ریشه‌ها و مباحث ذهن‌شناسانهٔ دخیل در آنها کاری فاقد دقت لازم فلسفی باشد. در این چارچوب، نظریهٔ «استعاره مفهومی»^۱ - که یکی از مهم‌ترین نظریات معاصر در «زبان‌شناسی شناختی»^۲ محسوب می‌شود - افق‌های جدیدی را پیش‌پای محققان در این زمینه گشوده است. یکی از نکات مهم این نظریه، ارائهٔ تصویری از چگونگی کارکرد ذهن در فهم و تفسیر مفاهیم انتزاعی فلسفی است که در بحث‌های متافیزیکی کاربرد شایانی دارند. مهم‌ترین کارکرد ذهن انسان در مواجهه با خارج، ارائهٔ مفاهیمی است که می‌توان با آنها خارج را به فهم درآورد، به‌ویژه مفاهیمی که به‌جهت انتزاعی‌بودن، ارزش فلسفی دارند و در تفسیر واقعیت خارجی، نقش به‌سزایی بازی می‌کنند. در میان مباحث متافیزیکی رایج در فلسفهٔ اسلامی، بی‌شک دو مفهوم «وجود» و «ماهیت»، اساسی‌ترین مفاهیمی هستند که ذهن برای شناخت عالم خارج و تحلیل واقعیت خارجی به کار گرفته است؛ به‌همین دلیل، قطعاً نحوهٔ فهم ما از این دو مفهوم، نقش به‌سزایی در شکل‌گیری مباحث متافیزیکی در فلسفهٔ اسلامی دارد که به‌طور قطع، مبحث «زیادت وجود بر ماهیت»، نیز یکی از آنها است. به نظر می‌رسد می‌توان با مبنا قرار دادن نظریهٔ «استعارهٔ مفهومی»، در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی، تلقی‌های متفاوتی از معنای وجود و ماهیت را در میان فیلسوفان مسلمان پیدا کرد که این تلقی‌ها در شکل‌گیری خوانش‌های مبحث زیادت وجود بر ماهیت و به تبع آن، در سایر مباحث متافیزیکی، تأثیر به‌سزایی داشته‌اند.

در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی دو استعارهٔ ذهنی کلان در میان فیلسوفان مسلمان درخصوص این دو مفهوم و رابطهٔ میان آنها وجود داشته است. استعارهٔ ذهنی نخست که در میان فیلسوفان مشائی رایج است، «استعارهٔ ذهنی باربری» و استعارهٔ ذهنی دوم که توسط فیلسوفان اشراقی و حکمت متعالیه بیان شده، «استعارهٔ ذهنی نور» نامیده شده است. در سال‌های گذشته بحث استعارهٔ ذهنی یکی از مباحث مورد توجه پژوهشگران فلسفه در کشور بوده و تحقیقاتی نیز در این زمینه و کاربرد آن در فلسفهٔ اسلامی به نگارش درآمده است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد: «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معناشناختی»، نوشته مهدی سپهری (۱۳۸۲)، «استعاره‌های مفهومی

-
1. Conceptual metaphor
 2. cognitive linguistics

علیت از دیدگاه لیکاف» نوشته وحید خادمزاده و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳)، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا» نوشته وحید خادمزاده (۱۳۹۵) و «استعاره وجود به مثابه امر سیال در فلسفه ملاصدرا» نوشته وحید خادمزاده (۱۳۹۶) و همچنین رساله دکتری با عنوان «بررسی استعاره در فلسفه ملاصدرا با تکیه بر نظریه لیکاف» نوشته وحید خادمزاده و راهنمایی محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳). این تحقیقات بیشتر معطوف به دیدگاه‌های ملاصدرا و حکمت متعالیه بوده است و محققان کمتر به استعاره‌های مفهومی فیلسوفان مشائی از مفاهیم فلسفی پرداخته‌اند.

در این مقاله علاوه بر بیان مدلی از استعاره مفهومی فیلسوفان مشائی در خصوص مفاهیم بنیادین ماهیت و وجود، سیر تاریخی بحث تا حکمت متعالیه نیز آمده و نشان داده شده که چگونه اختلاف در استعاره‌های ذهنی فیلسوفان مشائی، اشراقی و متعالیه، سبب به وجود آمدن دیدگاه‌های مختلف در خصوص بحث زیادت وجود بر ماهیت شده است که این مسئله در نوع خود بدیع بوده و مسبوق به سابقه نیست.

نظریه استعاره مفهومی

استعاره به‌عنوان یک ابزار زبانی، تاریخچه‌ای طولانی در فلسفه و منطق دارد. ارسطو نخستین فیلسوفی است که در آثار فلسفی خویش به بررسی استعاره و جایگاه آن در زبان پرداخته است. او استعاره را ابزاری برای خیال‌انگیزی و زیبایی زبان می‌داند و در کتاب‌های فن شعر و فن خطابه به بررسی آن می‌پردازد. او استعاره را همان تشبیه کوتاه شده می‌داند (Aristotle, 2010, P.126). این دیدگاه ارسطو در خصوص استعاره که همانند بسیاری از دیدگاه‌های او ماندگاری بالایی در میان فیلسوفان و منطق‌دانان پیدا کرده است، در مطالعات زبان‌شناسی و فلسفی، به دیدگاه کلاسیک^۱ شهرت دارد. در این دیدگاه، استعاره از زبان تفکیک‌پذیر می‌شود؛ یعنی می‌توان زبان را به کار برد و در آن از استعاره استفاده نکرد. مبنای این تفکیک‌پذیری، تقسیم‌بندی زبان به دو ساحت «زبان حقیقی» و «زبان مجازی» است. بر اساس این نظریه، زبان متعارف و روزمره، به صورت کلی حقیقی است؛ یعنی در آن هر واژه، دلالت بر معنایی دارد که برای آن وضع شده است (Lakoff, 1993, P.187)؛ اما در سال ۱۹۸۰م، جورج لیکاف^۲ و مارک جانسون^۳ در خصوص استعاره نظریه جدیدی بیان کردند که امروزه با عنوان نظریه استعاره مفهومی^۴

-
1. classical view
 2. George Lakoff
 3. Mark Johnson
 4. The conceptual theory of metaphor

مشهور شده است. در این نظریه جدید، جایگاه استعاره از ابزاری بلاغی که هدف آن زیبایی زبان است، به ابزاری ادراکی برای فهم معانی انتزاعی ذهنی ارتقا می‌یابد. بر اساس این دیدگاه، استعاره علاوه بر اینکه در فهم مفاهیم نقشی اساسی دارد، در ساماندهی استدلال‌های ما نیز نقشی مهم ایفا می‌کند.

بر اساس نظریه جانسون و لیکاف، استعاره از زبان و دستگاه ادراکی انسان تفکیک‌ناپذیر است. از دیدگاه آنان اندیشه‌های انتزاعی، به صورت کلی استعاری‌اند؛ یعنی بدون کمک از استعاره، نمی‌توان به درک کاملی از مفاهیم انتزاعی رسید و استعاره نقشی کلیدی در نظام ادراکی انسان بازی می‌کند، به طوری که اساساً انسان بر اساس استنباط‌هایی که به وسیله استعاره‌ها به دست می‌آورد، زیست می‌کند (*Lakoff & Johnson, 1980, P.272*). بر این اساس، نظام مفهومی انسان دارای دو سطح است: سطح استعاری و سطح غیر استعاری (حسی). اگرچه نظام مفهومی انسان بیشتر استعاری است، اما بخش بسیاری از آن نیز غیر استعاری است و ادراک استعاری مبتنی بر همین بخش است؛ یعنی درحقیقت، انسان می‌تواند با کمک استعاره مفاهیم انتزاعی را بر اساس مفاهیم عینی یا ساختارمند، ملموس یا دست‌کم ساختارمندتر سازد (*Lakoff, 1993, P.232*)؛ بنابراین، بر اساس این نظریه، مفاهیم ذهنی دو دسته‌اند: ۱. مفاهیمی که دارای مفهومی عینی‌تر و متعارف‌ترند، که در این نظریه این مفاهیم، مفاهیم قلمرو مبدأ^۱ نامیده شده‌اند؛ ۲. مفاهیمی که دارای مفاهیم انتزاعی‌تر و ذهنی‌ترند، که آنها را مفاهیم قلمرو مقصد^۲ نامیده‌اند. به همین خاطر، کارکرد اصلی استعاره، برقراری ارتباط میان مفاهیم مبدأ و مفاهیم مقصد است. به رابطه میان مفاهیم انتزاعی با مفاهیم عینی، در این نظریه نگاهت^۳ گفته می‌شود؛ بر این اساس، ذهن انسان بر اثر نگاهت‌ها، مفاهیم انتزاعی را در قالب مفاهیم عینی‌تر درک می‌کند؛ مثلاً انسان مفهوم انتزاعی مناظره را در قالب مفهوم عینی‌تر جنگ، درک می‌کند؛ (*Lakoff, 1993, P.4-6*؛ *Lakoff & Johnson, 1980*، برای مطالعه بیشتر رک: افراشی، ۱۳۹۷؛ اکو و دیگران، ۱۳۸۳).

تأثیر استعاره‌های مفهومی بر مبحث زیادت وجود بر ماهیت

بحث «زیادت وجود بر ماهیت»، یکی از کلیدی‌ترین مباحث مابعدالطبیعی در فلسفه اسلامی است که بنا به اذعان اکثر مورخان فلسفه، برای نخستین بار، فیلسوفان مسلمان آن را وارد عرصه مباحث هستی‌شناسانه کرده‌اند (کورین، ۱۳۸۴، ص ۲۲۷؛ ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۲۶). به نظر می‌رسد این بحث برای نخستین بار از فارابی به بعد دارای ابعاد جدید هستی‌شناسانه و متافیزیکی شده و از ابن‌سینا به این سو به صورت

1. source domain
2. target domain
3. mapping

رسمی در فلسفه مورد بررسی عقلی قرار گرفته است، اما تاریخچه پدیدآمدن قرائت‌های مختلف از این دیدگاه، که سبب به وجود آمدن دیدگاه‌های متفاوت در خصوص زیادت وجود بر ماهیت شده است، به بعد از ابن‌سینا باز می‌گردد؛ آنجا که شارحان و ناقدان او سعی کرده‌اند که بر اساس خوانشی که از دیدگاه‌های او داشته‌اند به نقد یا بسط این مسئله مبادرت ورزند.

نکته محل بحث در اینجا، این است که از آنجا که مبحث زیادت وجود بر ماهیت در حقیقت، بیانگر نحوه ارتباط این دو مفهوم و مصادیق آنها با هم در عالم ذهن و واقع است، بی‌شک استعاره ذهنی فیلسوفان مسلمان از این دو مفهوم نقش بسیار مؤثری در نحوه شکل‌گیری خوانش‌های بیان شده از این بحث در فلسفه اسلامی دارد؛ به همین خاطر با مراجعه به خوانش‌هایی که آنها از بحث زیادت وجود بر ماهیت بیان کرده‌اند، این نکته به دست می‌آید که استعاره‌های ذهنی و به تبع آن فهم فیلسوفان از این دو مفهوم، متفاوت است؛ بنابراین از آنجا که این بحث، یکی از مهم‌ترین مسائل وجودشناسانه در فلسفه اسلامی است، این اختلاف‌نظر با وساطت این بحث به سایر مباحث مهم وجودشناسانه و متافیزیکی نظیر اصالت وجود و تشخیص و جعل نیز سرایت کرده است. بر این اساس به نظر می‌رسد از آنجا که از ابن‌سینا و فارابی به این سو، تمامی فیلسوفان مسلمان، موجود ممکن را امری مرکب از وجود و ماهیت می‌دانستند، نحوه فهم و تبیین آنان، نقش مهمی در پیدایش مبحث زیادت وجود بر ماهیت داشته است. به همین دلیل، در ادامه نشان داده خواهد شد که با توجه به دو استعاره ذهنی «باربری» و «نور»، مبحث زیادت وجود بر ماهیت در سه مکتب مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، دارای سه قرائت رسمی شده است که به ترتیب عبارت‌اند از: «زیادت خارجی وجود بر ماهیت»، «زیادت ذهنی وجود بر ماهیت»، و «زیادت متافیزیکی وجود بر ماهیت».

استعاره باربری و زیادت وجود بر ماهیت

مکتب فلسفی مشاء، قدیمی‌ترین مکتب در سنت فلسفه اسلامی است. این مکتب با محوریت ترجمه آثار فلسفی یونانی، بالاخص آثار منسوب به ارسطو، در جغرافیای فکری جهان اسلام شروع شده است و فیلسوفان مسلمان با محوریت آراء منتسب به او و با الهام‌گرفتن از مسائل جدیدی که با مراجعه به سنت اسلامی برای آنها ایجاد شده بود، این مکتب را تأسیس کرده‌اند. مؤسسان این مکتب را باید افرادی چون فارابی و ابن‌سینا دانست که به‌رغم شرح و بسط دیدگاه‌های ارسطویی، مسائل جدیدی را نیز به میراث فلسفی یونانی افزودند، که حاصل جمع این دیدگاه‌ها، آن چیزی است که آن را امروز، فلسفه مشاء می‌نامند. پس از ابن‌سینا، این فلسفه دچار انشعاب‌ها و اختلافات بسیاری شد که اساس آنها را باید در نحوه خوانش‌هایی دانست که فیلسوفان پس‌اسینوی، از دیدگاه‌های ابن‌سینا و فارابی بیان

کرده‌اند؛ اما با وجود اختلاف‌نظرهای یادشده، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک فیلسوفان این مکتب، غلبه عناصر فلسفه ارسطویی در آثار فلسفی آنها است.

در این میان، مهم‌ترین عنصر ارسطویی غالب در فلسفه مشاء، مرکب و مقوله‌ای دیده‌شدن جهان هستی است؛ چراکه یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های فلسفه ارسطویی این است که این فلسفه، عالم طبیعت را مرکب می‌داند. از دیدگاه ارسطو موجودات طبیعی، همگی مرکب از ماده و صورت^۱ (Aristotle, 1925, P.137) / ابن‌باجه، ۱۳۷۷هـ.ق (ص ۲۷۹). علاوه‌براین، از دیدگاه فیلسوفان مشائی، هر موجودی در عالم طبیعت، ترکیبی از حداقل یک جوهر به اضافه مجموعه‌ای از جواهر و اعراض دیگر است (ابن‌رشد، ۱۹۹۴م، ص ۹۰-۹۱). گذشته از عالم ثبوت و خارج، در دیدگاه ارسطو، در ذهن و عالم اثبات نیز موجودات همانند خارج، مرکب‌اند. به این شکل که آنها در ذهن، مرکب از جنس و فصل هستند^۲ (Aristotle, 1925, P.94) و در تحلیل نهایی به مفاهیمی منتهی می‌شوند که آن مفاهیم، همان اجناس عالی‌ه یا مقولات هستند (ابن‌رشد، ۱۹۸۰م، ص ۸۱-۸۲، ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۵۸-۱۰۶۳). بنابراین، با نگاهی دقیق به سنت فلسفی مشاء می‌توان ادعا کرد که در دیدگاه مشائی، عالم ثبوت مرکب است از: صورت، ماده، جوهر، عرض، و عالم اثبات نیز مرکب است از جنس، فصل، موضوع، محمول؛ اما نکته جالب درباره نحوه ترکیب این عوامل در فلسفه مشاء این است که در هر ترکیب، همواره یک عنصر بالقوه و پذیرا و مبهم و یک عنصر بالفعل و اضافه‌شده و محصل وجود دارد؛ به‌همین دلیل در این تصویر، هر ترکیب - چه ذهنی و چه خارجی - دارای دو رکن است: رکن نخست که به آن محل یا موضوع گویند، یعنی چیزی که محل چیزی دیگر واقع می‌شود؛ رکن دوم که عبارت از چیزی است که بر موضوع یا محل، وضع می‌شود یا قرار می‌گیرد؛ مثلاً در نظام فلسفی ارسطو، هیولا و جوهر و موضوع جنبه پذیرندگی دارند و رکن نخست ترکیب به حساب می‌آیند و درمقابل، صورت و محمول و عرض، رکن دوم ترکیب‌اند و جنبه اضافه‌شدنی دارند، یعنی آن چیزی هستند که بر هیولا، موضوع یا جوهر، وضع می‌شوند یا قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، عبارت فوق بیانگر این مطلب است که گویا فیلسوفان مشائی در استعاره هستی‌شناختی خود، ترکیب موجودات عالم را مانند رابطه بار و باربر ترسیم کرده‌اند. در این تصویر، صورت و عرض و محمول مانند بار هستند که قرار است بر چیزی که حکم باربر یا وسیله نقلیه است، حمل شوند و آن باربر، چیزی جز هیولا و موضوع یا جوهر نیست. البته شایان ذکر است که در این استعاره علاوه بر دو عنصر بار و باربر، عنصر سومی نیز وجود دارد که سبب

۱. b1043

2. b1024

اتصال بار با باربر می‌شود. در فلسفه مشاء، از این عنصر در عالم اثبات با نام‌هایی چون: عقدالحمل، عقدالوضع یا نسبت حکمیّه تعبیر شده و در عالم ثبوت نیز این عنصر وجود است، چراکه این وجود است که سبب تمایز و درعین حال ارتباط میان «هیولا و صورت» و «جوهر و عرض» می‌شود؛ به این صورت که اتصال میان این دو عنصر، به سبب نحوه وجود هر یک از آنها است، چراکه در هیچ‌یک از ترکیب‌های بالا، یکی از دو عنصر یادشده نمی‌تواند بدون دیگری وجودی مستقل داشته باشد؛ اما با ورود فلسفه به جهان اسلام، به انواع تحلیل‌های که در فلسفه مشاء از موجودات در عالم ارائه شده بود، تحلیل جدیدی اضافه می‌شود که نوع جدیدی از ترکیب را مطرح و ارائه می‌کند. این ترکیب، تحلیلی تر از ترکیبات گذشته است؛ ترکیبی است که به نهاد خود موجودات عالم باز می‌گردد، و آن تحلیل موجود به ماهیت و وجود است. هر چند این تحلیل در یونان نیز مسبق به سابقه است؛ ولی در فلسفه یونانی آنچنان ابعاد متافیزیکی نداشته و بیشتر یک بحث منطقی به شمار می‌آید. اما فیلسوفان مسلمان با مبنا قراردادن آن، مباحث جدیدی را وارد مباحث متافیزیکی کردند که تا پیش از آن، مسبق به سابقه نبود.

فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا و فیلسوفان پس از او معتقد بودند هر ممکن‌الوجودی مرکب از ماهیت و وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۴۷). بر اساس این نظر، یک شیء خارجی، در عین وحدت، هم مصداق وجود و هم مصداق ماهیت است. همچنین آنها دریافته بودند که با اینکه موجود خارجی مصداق هر دو مفهوم است، اما این دو مفهوم، به لحاظ معنایی هیچ ارتباطی با هم ندارند و به اصطلاح هیچ‌یک در حد دیگری اخذ نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/ج، ص ۶۱). اینجا است که جرعه‌های اولیه بحث زیادت وجود بر ماهیت زده می‌شود.

پس از پذیرش این نکته که هر ممکن‌الوجودی مرکب از ماهیت و وجود است، این سؤال مطرح می‌شود که این ترکیب، چه نوع ترکیبی است. ابن‌سینا در این باره از تعبیر عروض بهره جسته است. او در اکثر آثار خویش این رابطه را این‌گونه بیان می‌کند که از آنجا که در هیچ ممکن‌الوجودی، وجود لازمه ذات یا جزء ذات آن نیست، پس وجود باید از خارج از ذات او عارض شده باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۳۴۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۴۰۴ هـ/د، ص ۲۷؛ همو، ۱۴۰۴ هـ/ج، ص ۹۳).

این سخن ابن‌سینا در خصوص نحوه ترکیب موجود از ماهیت و وجود و تعبیر عروض که وی برای بیان این رابطه استفاده کرده است، در میان فیلسوفان پس‌اسینوی سؤالی را ایجاد می‌کند که این سؤال بعدها سبب می‌شود که هریک از آنها براساس استعاره ذهنی خود از نحوه ارتباط وجود و ماهیت، به نوعی دیدگاه ابن‌سینا را تفسیر کنند و در ادامه، این اختلاف در تفسیرها سبب به‌وجود آمدن اقوال مختلفی در بحث زیادت وجود بر ماهیت می‌شود، و آن سؤال این است: منظور ابن‌سینا از ترکیب موجود از وجود و ماهیت چیست؟

در این میان شواهد بسیاری وجود دارد که بسیاری از شارحان و ناقدان ابن‌سینا همچون ابن‌رشد (۱۳۷۱، ص ۱۱۰-۱۱)، فخررازی (۱۴۱۱ هـ، ص ۳۰-۳۵) و سهروردی (۱۳۷۳، ص ۶۴-۶۷) ترکیب میان وجود و ماهیت را در قالب چارچوب «استعاره باربری»^۱ درک کرده و در نتیجه قائل به زیادت خارجی وجود بر ماهیت شده‌اند و سپس سعی کرده‌اند تا به نوعی، تبیینی فلسفی برای آن بیابند. براساس این استعاره ذهنی ترکیب وجود و ماهیت در موجودات ممکن در قالب همان ترکیب «جوهر و عرض» و «صورت و هیولا» مشائی تصویر می‌شود. به عبارت دیگر این فیلسوفان درحقیقت ناخودآگاه تصویر ترکیب «جوهر و عرض» و «صورت و هیولا» را به ترکیب «وجود و ماهیت» نگاشت کرده‌اند؛ پس براساس این استعاره مفهومی، از میان ماهیت و وجود یکی باید جنبه پذیرندگی و دیگری نیز جنبه اضافه‌شدن داشته باشد. به عبارت دیگر، باید یکی موضوع و دیگری وضع یا حمل شده باشد. اینجا است که با چنین استعاره ذهنی درباره ترکیب موجودات از ماهیت و وجود، مشکلاتی پیش می‌آید که برای پرهیز از آنها باید رویکرد جدیدی در بحث زیادت وجود بر ماهیت نیازمند اتخاذ کرد. به همین خاطر، اعتقاد به «زیادت ذهنی وجود بر ماهیت» و به تبع آن، پذیرفتن دیدگاه «اصالت ماهیت»، از عوارض اتخاذ این استعاره ذهنی در مورد رابطه وجود و ماهیت است که توضیح تفصیلی آن نیازمند بحثی مستوفی است.

استعاره مفهومی نور و زیادت وجود بر ماهیت

در پی انشعابات که پس از ابن‌سینا در فلسفه مشاء به وجود آمد، برخی از متفکران جهان اسلام بر آن شدند تا برای رهایی از برخی مشکلات فلسفی مکتب مشاء، به بازنگری و تجدیدنظر در مفاهیم اصلی و پایه حکمت مشاء پرداخته و از این طریق راه را برای تفکری جدید باز کنند. در این میان یکی از اصلی‌ترین مفاهیمی که مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته، خود مفهوم وجود و ماهیت و رابطه میان این دو است که در مباحث مابعدالطبیعی از آن با عنوان زیادت وجود بر ماهیت یاد می‌شود.

در فلسفه مشاء، به‌ویژه در فلسفه فارابی محور مباحث متافیزیکی مفهوم موجود است، اما در آثار ابن‌سینا علاوه بر واژه موجود به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعی، واژه وجود هم مطرح می‌شود؛ به همین خاطر به نظر می‌رسد کاربرد واژه وجود در کنار موجود در فلسفه اسلامی و مطرح شدن مباحثی نظیر وحدت وجود و عروض وجود بر ماهیت، این سؤال را در اذهان فیلسوفان مطرح کرد که اساساً رابطه وجود با ماهیت، و فراتر از آن، رابطه وجود با موجود چگونه است؟ چنانکه بیان شد، برخی از فیلسوفان مشائی با توجه به استعاره ذهنی باربری، رابطه وجود و ماهیت را مانند سایر ترکیبات خارجی و ذهنی تفسیر

1. Cargo metaphor

کردند. فهم ترکیب ماهیت و وجود به شکل فوق، سبب بروز پارادوکس‌هایی شد که ناگزیر فیلسوفانی چون سهروردی را واداشت تا اساساً وجود را مفهومی انتزاعی و اعتباری معرفی کنند و آن را از سنخ معقولات ثانی صرف (منطقی) به‌شمار آورند/سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۶۴. البته این مسئله به اینجا ختم نمی‌شود، چرا که ما در مابعدالطبیعه، در صدد فهم عقلی جهان واقع هستیم که امری ذهنی نیست. اینجاست که این تلقی از مفهوم وجود، موضوع مابعدالطبیعه را با چالشی روبه‌رو می‌سازد که درنهایت موجب می‌شود تا سهروردی درخصوص موضوع مابعدالطبیعه، یک بازنگری اساسی انجام دهد. براین اساس، او در حکمه/لاشراقی که مهم‌ترین اثر فلسفی او است، پس از اثبات آنکه وجودی که مشائیان آن را موضوع الهیات می‌دانند امری اعتباری و ذهنی است، «نور» را محور مباحث الهیات می‌داند/همو، ص ۶۴-۷۲، ۱۰۶).

بیان نور به‌عنوان محور مابعدالطبیعه و تفسیر عالم در قالب مفهومی نور-ظلمت و کنار نهادن مفاهیمی همچون هیولا و ماده (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۷۴-۸۰) - که از ارکان فلسفه ارسطویی به حساب می‌آید - بیانگر شکل‌گیری یک استعاره ذهنی جدید در تفسیر عالم است که اذهان فیلسوفان پس از او را به‌شدت درگیر کرده است و به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین سنگ‌بناهای تفکر جدید فلسفه‌ای باشد که بعدها توسط ملاصدرا بیان شده است. براین اساس، به نظر می‌رسد آراء او زمینه‌ساز شکل‌گیری استعاره ذهنی جدیدی از وجود، در ذهن فیلسوفان پس از او شده است؛ به‌همین دلیل ملاصدرا پس از سهروردی موضوع فلسفه را دوباره همان وجود می‌داند/صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴، اما بسیاری از احکام و اوصافی که او آنها را برای وجود بیان کرده است، همان اوصافی هستند که پیش از او، سهروردی آنها را برای نور بیان کرده بود. به بیان دیگر در فلسفه ملاصدرا بسیاری از اوصاف و ویژگی‌های نور - که سهروردی آن را موضوع حکمت می‌دانست - به مفهوم وجود نگاشت شده است/رک: همو، ج ۴، ص ۸۴. یکی از مهم‌ترین اوصافی که ملاصدرا برای وجود قائل است، همان «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» (همان) بودن است که تا پیش از این، در میان فیلسوفان پساسینوی مشائی برای وجود بیان نشده بود.

نگاشت اوصاف نور حسی به نور حقیقی و معقول ثانی بودن وجود

در سنت فلسفی مشاء، نور امری مادی و عرض است و از سنخ کیف مبصر به‌شمار می‌آید. از دیدگاه ابن‌سینا نور کیفیتی است که جسم غیرشفاف از مضمیء دریافت می‌کند و شفاف به وسیله‌اش شفاف بالفعل می‌شود؛ به‌همین خاطر در فلسفه مشاء بحث از نور جایگاه فلسفی چندانی ندارد و بیشتر در طبیعیات پیگیری می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۹۵۸۸)، اما سهروردی نگاه دیگری به نور دارد. به اعتقاد او نور امری بدیهی است که

تعریف ندارد و از جمله محسوسات بسیط شمرده می‌شود. او معتقد است که تعریف، هرگز نمی‌تواند حقیقت بسایط محسوس را بر ما روشن سازد. از دیدگاه او حقیقت نور محسوس، تنها از راه حس فهم‌پذیر است. او در میان محسوسات بسیط، مفهوم نور را نسبت به بقیه از وضوح بالاتری برخوردار می‌داند؛ به همین خاطر معتقد است اگر در عالم شیئی وجود داشته باشد که بی‌نیاز از تعریف باشد، آن نور است؛ زیرا نور آشکارترین اشیا است (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴، ۱۰۶). مراد او از نور همان «ضوء» است به همین خاطر او تأکید می‌کند که معنای مجازی نور مرادش نیست (همان، ص ۱۰۷). او در ادامه با بیان یک تقسیم، حقیقت نور را به نور محض و هیئت نورانی تقسیم می‌کند. هیئت نورانی نیز خود یا محسوس یا غیرمحسوس است. سهروردی نور حسی را یکی از انواع هیئت نورانی محسوس می‌داند و در مقابل، نور محض را امری قائم بالذات و مجرد می‌داند که قابل اشاره حسی نیست و در جسمی حلول نمی‌کند. سهروردی حقیقت نور را قابل تعریف حقیقی نمی‌داند، ولی از دیدگاه او مهم‌ترین ویژگی نور «ظاهر فی نفسه و مظهر لغیره بودن» است (همان، ص ۱۱۳). نکته‌ای که توجه به آن حائز اهمیت است، این است که در فلسفه اشراق، نور مجرد که امری غیر محسوس است، با نور محسوس مفهوم‌سازی شده است. این بدان معنا است که در تجربه‌های روزمره و متعارف، غالباً ویژگی‌هایی به نور محسوس نسبت داده می‌شود که در فلسفه اشراق، این ویژگی‌ها در قالب یک نظام مفهومی به نور مجرد غیر محسوس، «نگاشت» می‌شوند (ر.ک: خادم‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۲۵). سهروردی نور را امری بسیط می‌داند و معتقد است که ذات تمامی اشیا نورانی، نور است (سهروردی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴). او در فلسفه خویش این نکته را که ذات اشیا مادی، مرکب از دو عنصر صورت و ماده است انکار می‌کند و اجسام را همان غواسق و برازخ و مقدار می‌داند. نکته‌ای که در اینجا جلب‌نظر می‌کند چگونگی توجیه کثرت در عالم است؛ چراکه او به عنصر منفعلی به نام هیولا که استعدادهای آن، سبب پدید آمدن تکثر در عالم می‌شود، قائل نیست. حال سؤال این است که با توجه به مسائل فوق، از دیدگاه او علت تکثر در عالم چیست؟ اینجا است که استعاره ذهنی نور، کاملاً در توجیه عالم رنگ می‌گیرد. البته برای توضیح این مطلب، ابتدا باید ویژگی‌های نور حسی را خوب شناخت؛ چون همان‌گونه که اشاره شد، مفهوم‌سازی نور مجرد در فلسفه سهروردی، از طریق نگاشت ویژگی‌های نور حسی به نور مجرد صورت پذیرفته است.

یکی از ویژگی‌های نور در تجربه متعارف ما از نور حسی، واگرایی پرتوهای نور و به تبع آن، شدت و ضعف‌پذیری نور به واسطه دوری یا نزدیکی نسبت به منبع آن است. براساس تجربه عرفی مردم از نور حسی، هرچه نور از منبع مولد آن فاصله بگیرد، ضعیف‌تر می‌شود؛ تاجایی که یک منبع نور از فاصله دور به صورت پرتوهایی باریک که از آن شیء نورانی منتشر شده است، دیده می‌شود. یا اگر در محیطی تاریک، مقدار کمی نور از روزه‌ای باریک وارد شود، به صورت پرتوهایی مشاهده می‌شود که از هم

فاصله گرفته‌اند و با امتدادیافتن، ضعیف‌تر و باریک‌تر می‌شوند، حال اینکه این پرتوهای ضعیف در منبع اصلی از شدت بیشتری برخوردارند و به دلیل همگرایی‌شان در آنجا به هم نزدیک‌ترند، و متحد به نظر می‌رسند. این ویژگی نور مادی، سبب پدیدآمدن نوعی تصور انتزاعی درباره حقیقت نور می‌شود که ما آن را تکثر پرتوهای نور در عین وحدت، می‌نامیم. در این حالت، به نظر می‌رسد برای پدیدآمدن تکثر در پرتوهای نور، چیزی غیر از خود نور دخالت ندارد، اما در تجربه‌های عرفی، ممکن است به نظر آید که در این حالت آنچه سبب تکثر در پرتوهای نور شده، تاریکی یا ظلمت است. حال آنکه در نگاه دقیق‌تر متوجه خواهیم شد که ظلمت یا تاریکی، امری محصل و وجودی نیست، بلکه تاریکی، خود حاصل ضعف و عدم نور است.

این تصور متعارف از نور مادی، به شدت در تبیین نور مجرد و تفسیر عالم واقع در فلسفه اشراق ایفای نقش کرده است. بر این اساس سهروردی خداوند را نورالانوار یا همان مبدأ نور می‌داند که انوار (موجودات عالم) با دور شدن از او ضعیف‌تر می‌شوند و به دلیل نقص و ظلمتی که با فاصله گرفتن از او دامنگیر آنها می‌شود، متکثرتر می‌شوند. البته این تصویر، علاوه بر کارکردهای متافیزیکی فوق، کارکردهای معرفت‌شناسانه‌ای نیز دارد که در اینجا مجال پرداختن به آن وجود ندارد. به همین خاطر به نظر می‌رسد که با نگاشت اوصاف نور مادی به نور مجرد و جایگزینی نور مجرد به جای وجود، سهروردی تصویری از عالم ارائه می‌دهد که دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. با برخی از تعبیر دینی درباره رابطه خداوند متعال و عالم کاملاً دارای سنخیت است: «اللَّهُ نُورٌ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۲۴).

۲. تا حدود زیادی و حداقل در خصوص عالم انوار وحدت‌گرایانه است.^۱

۳. بدون پذیرش ترکیب در قالب ذهنی باربری، کثرت را در عالم توجیه می‌کند.

۴. راه را برای تبیین عقلانی حقیقت علم و تجرد نفس در انسان‌شناسی فلسفی می‌گشاید.

۵. رابطه مبدأ عالم را با موجودات عالم بیش از پیش به لحاظ وجودی تحکیم می‌کند و تصویری

جدید برای تبیین رابطه علیت پیش‌پای فیلسوفان قرار می‌دهد.

۶. در این دیدگاه ترکیب موجودات عالم از ماهیت و وجود کمرنگ می‌شود؛ چراکه سهروردی هر

دو این مفاهیم را از جمله معقولات ثانیه منطقی می‌داند که فقط در ذهن وجود دارند و در عالم واقع

۱. البته با توجه به تبیینی که شیخ اشراق در خصوص رابطه ظلمت و هیئات ظلمانی (غواسق و هیئات ظلمانی) با نور در آثار خویش بیان کرده است، نظام فلسفی شیخ اشراق با چالشی سهمگین در خصوص تسری ثنویت در موجودات عالم مواجه است. رک: ایمانپور، ۱۳۹۳، ص ۱۴۸-۱۴۹.

هیچ مصداقی ندارند/سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۶۴).

۷. در این دیدگاه، ترکیب ذات موجودات عالم ماده از صورت و ماده نفی می‌شود. از دیدگاه سهروردی آنچه سبب تکثر این موجودات است، ضعف وجودی آنها است. او در ادامه از شدت و ضعف نور تعبیر به کمال و نقص می‌کند.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفی سهروردی که حاصل نگاشت اوصاف نور مادی به نور حقیقی به‌عنوان موضوع فلسفه است، ارائه تبیینی واقع‌گرایانه است که می‌تواند وحدت در عین کثرت را در عالم اثبات کند و تصویری وحدت‌گرایانه‌تر از عالم ارائه دهد و این دیدگاه در ظاهر با دیدگاه‌های دینی فیلسوفان مسلمان از انسجام بیشتری برخوردار است. به‌عبارت‌دیگر، این استعاره درحقیقت منشأ شکل‌گیری «نظریه وحدت تشکیکی خاصی وجود» در میان فیلسوفان مسلمان است؛ چراکه تا پیش از این نزد ابن‌سینا و ارسطو تشکیک به معنای تقدم در وجود بوده است که البته نزد ابن‌سینا مراد از آن تقدم وجود علت بر معلول است و نزد ارسطو منظور از آن تقدم وجود جوهر بر عرض است. به همین خاطر است که سهروردی در بحث زیادت وجود بر ماهیت، این دو مفهوم را مفاهیمی انتزاعی و ذهنی تلقی می‌کند و برخلاف قرائت مشائیان، زیادت وجود بر ماهیت را صرفاً امری ذهنی می‌داند و براین‌اساس، در پایان قسمت منطق کتاب حکمه/لاشرقی، به نقد دیدگاه مشائیان درخصوص زیادت خارجی وجود بر ماهیت می‌پردازد/رک: همان، ص ۶۲-۷۳).

استعاره مفهومی نور و زیادت متافیزیکی وجود بر ماهیت

ملاصدرا برخلاف سهروردی، موضوع حکمت را نور نمی‌داند. او با این دیدگاه سهروردی که حقیقت نور امری واحد است، مخالفت می‌کند. ملاصدرا می‌گوید: «اگر مراد از نور، امری است که ظاهر بذاته و مظهر لغیره است، آن مساوق با وجود، بلکه خود وجود است. اما اگر مراد از نور چیزی است که به واسطه آن اجسام بر دیدگان ظاهر می‌شوند، پس در مورد اینکه حقیقت آن چیست میان حکما اختلاف نظر است، عده‌ای این نور را عرض و از جنس کیفیات محسوس می‌دانند و عده‌ای نیز آن را جوهری جسمانی می‌دانند» صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۸۱-۱۸۹. او ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف درباره چستی نور مادی، به نقد دیدگاه کسانی که نور را عرض یا امری جسمانی می‌دانند، می‌پردازد و معتقد است که نور محسوس بما هو محسوس عبارت است از: «نحوه وجود جوهر مبصر حاضر در نفس در غیر از این عالم» همان، ص ۹۲. بر این اساس به نظر می‌رسد که ملاصدرا سعی دارد تا جایگاه مفهوم

وجود را که سهروردی به نور حقیقی بخشیده بود، باز پس گیرد^۱. به همین خاطر مهم‌ترین اقدام او در این زمینه نگاشت اوصاف و ویژگی‌های نور حقیقی سهروردی به وجود است(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۵، ۳۴۱؛ همو، ۱۳۶۳/الف، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۶۳/ب، ص ۲۸۰).

این درک جدید از معنای وجود که حاصل استعاره «وجود نور است» است، احکام جدیدی را برای وجود، وارد ادبیات وجودشناسانه صدرایی می‌کند که تا پیش از او در آثار فیلسوفان مشائی به چشم نمی‌خورد. در این میان یکی از مهم‌ترین اوصافی که او برای وجود ذکر کرده است، تشکیک خاصی حقیقت وجود است. چراکه براساس تجربه متعارف ما از نور محسوس، نور در عین حال که بسیط است و فاقد جزء به نظر می‌رسد، دارای مراتب مختلفی از حیث شدت و ضعف است. بنابراین به نظر می‌رسد که در فلسفه ملاصدرا، نور مهم‌ترین الگوی حسی طبیعی، برای مفهوم سازی تشکیک خاصی حقیقت وجود است(خادم‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۳۰).

به همین جهت، ملاصدرا در آثار خود بارها به این نکته اذعان کرده است که پدیده حسی اختلاف درجات مختلف نور خورشید به لحاظ شدت و ضعف، می‌تواند تمثیل خوبی برای فهم تشکیک در وجود باشد(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۷۰، ۱۲۰، ۲۵۳)؛^۲ او ضمن بحثی پیرامون اختلاف تشکیکی، به این نکته اشاره می‌کند که علت اصلی اینکه مشائیان تشکیک در ذاتیات را نفی می‌کنند، غفلت آنها از انوار است (همان، ص ۴۳۲-۴۳۳).

البته فارغ از مباحث فوق، به نظر می‌رسد که استعاره «وجود نور است»، یکی از استعاره‌هایی است که جایگاهی رفیع در حکمت متعالیه دارد. این استعاره علاوه بر زمینه‌سازی بحث وحدت شخصی در جای‌جای حکمت متعالیه، آثار بسیار عمیقی دارد که مجال پرداختن به آن در اینجا وجود ندارد. در این زمینه در سال‌های گذشته تحقیقات خوبی صورت پذیرفته که علاقه‌مندان جهت آشنایی با این استعاره ذهنی و سایر استعاره‌های ذهنی که در حکمت متعالیه و به‌ویژه آثار ملاصدرا به کار رفته است، می‌توانند به آنها مراجعه کنند(خادم‌زاده، ۱۳۹۳). اما یکی از مهم‌ترین نتایج این استعاره ذهنی، نحوه تبیین جدیدی است که این دیدگاه از رابطه وجود و ماهیت بیان می‌کند. بر این اساس آنچه در خارج محقق است، «وجود» است. به همین دلیل در خارج تنها یک چیز وجود دارد و آن همان حقیقت «وجود» است.

۱. البته علت بازگشت ملاصدرا از نور به وجود در ادبیات فلسفی خویش، فقط مباحث مطرح‌شده در خصوص ماهیت نور محسوس نیست؛ بلکه او تأکید می‌کند که وجود اجلی و اعرف از نور است و نور حقیقی نیز در تحلیل نهایی به وجود برمی‌گردد.

ذهن حقیقت خارجی یک شیء را به دو مفهوم وجود و ماهیت تحلیل می‌کند، اما این تحلیل عقلی نیز ریشه در واقعیت خارجی دارد؛ چراکه عقل به واسطه ضعف و تکثری که حقیقت وجود پیدا کرده، قادر به انتزاع مفهوم ماهیت از آن است. به بیان دیگر، همان‌طور که نور حسی در مبدأ فقط نور است و مهم‌ترین ویژگی آن وحدت است، وجود نیز در مبدأ خود فقط وجود است و تنها صفتی که به آن متصف می‌شود، وحدت است؛ اما هم‌چنان که نور با فاصله گرفتن از منبع خود ضعیف‌تر می‌شود، و پرتوهای آن دچار واگرایی می‌شوند و انوار را پدید می‌آورند، وجود نیز با دور شدن از منبع اصلی خود که همان واجب‌الوجود است، دچار ضعف و تکثر می‌شود و درعین‌وحدت متصف به کثرت می‌شود؛ بنابراین دور شدن نور از منبع اصلی آن سبب ضعیف شدن آن، و درنهایت منجر به تکثر در نور می‌شود، آن‌هم تکثری که یک طرف آن، خود حقیقت نور است و طرف دیگر آن نیز تعیناتی (پرتوها) هستند که به واسطه ضعیف شدن نور پدید آمده‌اند. این تعینات در حقیقت همان انوار ضعیف شده متکثرند که هر کدام به جهت همان ضعف و نقص، واجد حقیقتی و فاقد حقیقت و کمالی هستند، اما ذهن این قابلیت را دارد که یک‌بار اصل نور را لحاظ کند و در مرتبه دیگر خود آن تعین‌ها (محدودیت و نداشتن‌ها) را که به واسطه ضعف وجود به میان می‌آیند، جداگانه لحاظ کند و آن را غیر از نور بداند.

با توجه به مطالب فوق به نظر می‌رسد این استعاره مفهومی درباره نور، در فلسفه ملاصدرا درباره وجود به منصفه ظهور رسیده و به عبارتی احکام آن به احکام وجود نگاشت شده است؛ از این رو از دیدگاه او حقیقت خارجی، همان وجودات‌اند که حقیقت آنها وجود است. بر این اساس، در میان موجودات ممکن الوجود که مهم‌ترین ویژگی آنها ضعف و فقر وجودی است، ذهن این توانمندی را دارد که دو چیز را به صورت جداگانه لحاظ کند: یکی وجود آنها و دیگری تعین خاص آنها، یعنی ماهیات. بنابراین، هر چند مفهوم وجود و ماهیت، در ذهن دو چیزند و قابلیت لحاظ استقلالی دارند، در خارج، هر دو در قالب یک چیز که همان موجود است، تحقق می‌یابند و هیچ مغایرت خارجی با هم ندارند. همچنان که اصل نور و تعین یک پرتو نور، در خارج با هم متحدند و مغایرتی با هم ندارند. پس بر این اساس، دیگر زیادت وجود بر ماهیت به معنای ترکیب یا رابطه برابری نیست، بلکه بیانگر نوعی ترکیب است که بیشتر به رابطه حد و محدود شبیه است، نه رابطه بار و باربر. این، همان چیزی است که آن را «استعاره ذهنی وجود نور است» نامیده‌اند. در این استعاره، وجود و ماهیت از دو چیزی که یکی باربر دیگری شده، به رابطه حد و محدود نزدیک می‌شوند. محدود که وجود است و حد که ماهیت است. حد، ناظر به جنبه‌های نقص و فقدان محدود است و به نوعی، تابع وجود خارجی آن محسوب می‌شود، نه چیزی عارض بر آن.

نتیجه‌گیری

چگونگی رابطه میان وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی، یکی از سؤالات مهمی است که هم‌زمان با طرح بحث زیادت وجود بر ماهیت، اذهان فیلسوفان بسیاری را به خود معطوف داشته است. تبیین فلسفی کیفیت این رابطه، در فلسفه فارابی چندان مطرح نشده، ولی با توجه به عباراتی که شیخ‌الرئیس برای تبیین این رابطه به کار برده است، نوعی استعاره ذهنی در میان فیلسوفان مشائی به وجود آمده که رابطه میان این دو را مانند رابطه میان سایر ترکیبات در فلسفه ارسطویی کرده است. این استعاره ذهنی که استعاره باربری نامیده شد، وجود و ماهیت را دو امری جلوه می‌داد که یکی بر دیگری قرار گرفته و به عبارت دیگر، یکی موضوع و دیگری عرض است. این تلقی باعث شد بسیاری از شارحان ابن‌سینا، به این گمان برسند که شیخ‌الرئیس وجود را عرضی خارجی می‌داند؛ بنابراین، این استعاره ذهنی در خصوص وجود و ماهیت سبب به‌وجود آمدن قرائتی از مبحث زیادت وجود بر ماهیت شد که بعداً در تاریخ فلسفه به زیادت خارجی وجود بر ماهیت شهره شده است. قرائت زیادت خارجی از ابتدا مورد انتقاد فیلسوفان قرار گرفت، چراکه عرض خارجی تلقی شدن وجود، مستلزم این بود که وجود برای تحقق نیازمند موضوعی باشد که اگر این موضوع، ماهیت باشد، خود سبب بروز اشکالاتی دیگر خواهد شد که «تقدم ماهیت بر وجود در تحقق» و «تسلسل وجودی» از جمله آنها است؛ به همین خاطر عده‌ای از فیلسوفان وجود را تنها معقول ثانی و معنایی مصدری دانستند و بر اساس آن قائل به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن شدند که این نظریه در تاریخ معروف به «زیادت ذهنی وجود بر ماهیت» شده است. رواج تلقی زیادت ذهنی و تبدیل شدن وجود به مفهومی که در عالم خارج تحقق ندارد و صرفاً معنایی مصدری است، سهروردی را بر آن داشت که محور مباحث فلسفی را از وجود به نور تغییر دهد. برای این کار او با ایده‌گرفتن از اوصاف نور حسی، حقیقتی فلسفی به نام نور حقیقی را مطرح ساخت. از دیدگاه او، این نور حقیقی است که محور مابعدالطبیعه است. البته او نور حقیقی و نور حسی را از یک سنخ می‌دانست، ولی در هر صورت از طریق نگاشت اوصاف نور حسی به نور حقیقی، آن را مفهوم‌سازی کرد.

اصول فلسفی سهروردی چندان مورد قبول صدرا واقع نشد، ولی وجودی که صدرا آن را اصیل می‌دانست و قائل به زیادت خارجی (متافیزیکی) آن بود، مفهومی است که در قالب استعاره ذهنی جدیدی در فلسفه اسلامی مطرح شده است. این استعاره جدید، استعاره نور است. بر این اساس، غالب اوصافی که پیش از او سهروردی در فلسفه خود برای نور حقیقی بیان کرده بود، ملاصدرا برای وجود بیان کرد. صدرا ضمن نقد حقیقتی به نام نور حقیقی، اوصافی را که سهروردی برای آن بیان کرده بود، به وجود نگاشت کرد.

با این تصویر جدید، رابطه وجود با ماهیت نیز در قالب استعاره ذهنی جدیدی فهم می‌شود. در این استعاره جدید که در آن وجود به نور تمثیل شده است، دیگر ترکیب ماهیت و وجود، ترکیب دو امری که قرار است یکی بر دیگری بار شود، نیست. بلکه رابطه این دو، بیشتر شبیه رابطه حد و محدود است و چنانکه گفته شد در آن با تحقق محدود (وجود)، حد (ماهیت) نیز تحقق می‌یابد و دیگر اشکالات دیدگاه زیادت خارجی مشائی مرتفع می‌شود. براین اساس، نظریه جدیدی از زیادت خارجی با نام زیادت خارجی متافیزیکی مطرح شد. البته ملاصدرا معتقد است که مراد ابن سینا و فارابی نیز از زیادت وجود بر ماهیت، همین قرائت بوده است؛ براین اساس می‌توان گفت که سه قرائت فوق، حاصل تعامل متفاوت فیلسوفان پس از ابن سینا، با دو استعاره ذهنی «بابری» و «نور» درخصوص رابطه وجود و ماهیت است.

منابع

قرآن کریم

- ابن باجه (۱۳۷۷هـ)، «کتاب النفس»، نشریه المجمع اللغه العربیه، دمشق، شماره ۳۳، رمضان.
 ابن رشد (۱۳۷۷)، تلخیص کتاب ما بعد الطبیعه، تهران، انتشارات حکمت.
 _____ (۱۹۹۴م)، رساله ما بعد الطبیعه، بیروت، دارالفکر.
 _____ (۱۹۸۰م)، تلخیص کتاب المقولات، قاهره، الهیئه المصریه.
 ابن سینا (۱۳۷۹)، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 _____ (۱۴۰۴هـ الف)، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
 _____ (۱۴۰۴هـ ب)، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲: النفس، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
 _____ (۱۴۰۴هـ ج)، الشفاء (المقولات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
 _____ (۱۴۰۴هـ د)، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱: السماع الطبیعی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
 ارسطو (۱۹۸۰م)، منطق ارسطو، تصحیح و تعلیق عبدالرحمن البدوی، بیروت، دارالقلم.
 افراشی، آزیتا (۱۳۹۷)، استعاره و شناخت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 اکو، اومبرتو و همکاران (۱۳۸۳)، استعاره: مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی، ترجمه فرهاد ساسانی، تهران، سوره مهر.
 ایمانیور، منصور (۱۳۹۳)، «نظام صدور از منظر سه‌رودی و ملاحظاتی در باب آن»، پژوهش‌های فلسفی، ۸ (۱۵)، ص ۱۳۷-۱۵۱.
 خادم‌زاده، وحید و سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۳)، «استعاره‌های مفهومی علیت در دیدگاه لیکاف»، مجله شناخت، ۷ (۲)، ص ۷-۳۳.

- خادم‌زاده، وحید(۱۳۹۶)، «استعاره وجود به مثابه امر سیال در فلسفه ملاصدرا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۰(۲)، ص ۱۸۷-۲۰۵.
- _____ (۱۳۹۵)، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ۴۹(۱)، ص ۱۹-۳۴.
- _____ (۱۳۹۳)، «بررسی استعاره در فلسفه ملاصدرا با تکیه بر نظریه لیکاف»، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
- ژیلسون، اتین(۱۳۸۵)، *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون*، تهران، حکمت.
- سپهری، مهدی(۱۳۸۲)، «نقش استعاره در اصالت وجود: بررسی معناشناختی»، نامه حکمت، ۱(۲)، ص ۱۶۵-۱۸۲.
- سهروردی(۱۳۷۳)، *حکمه الاشراف*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراف*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم(۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۳ف)، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۶۳ب)، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- فخر رازی(۱۴۱۱هـ)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- کوربن، هانری(۱۳۸۴)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، نشر کویر.
- Aristotle(2010), *Rhetoric*, Translated by D. Ross New York, Cosimo, Inc.
- _____ (1925), *Metaphysics*, Translated by D. ROSS, Oxford, Oxford University Press.
- Lakoff, G.(1993), *The contemporary theory of metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Cambridge, The university of Chicago Press, ISBN:0-226-46801-1