



HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/">https://jphilosophy.um.ac.ir/</a>	Vol. 55, No. 2: Issue 111, Autumn & Winter 2023-2024, p.131-152	
Online ISSN: 2538-4171	Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 2023-05-30	Revise Date: 2023-06-05	Accept Date: 21-08-2023
DOI: <a href="https://doi.org/10.22067/epk.2023.82351.1246">https://doi.org/10.22067/epk.2023.82351.1246</a>	Article type: Original	

### Ontology of Existence in Pre- Şadrīan Tradition

Dr. Seyed Ali Taheri Khorramabadi

Assistant Professor, Sharif University of Technology

Email: ataheri@sharif.edu

#### Abstract

Philosophers and theologians before Mullā Şadrā had diverse views about the ontological status of existence. Paying attention to their opinions is very important to understand Mullā Şadrā's doctrine of ontological priority of existence. On the other hand, philosophers and theologians have dealt with this issue in different positions, and in some cases, there seems to be an apparent inconsistency. In contemporary works, there is no comprehensive examination about these diverse views. This article seeks to shed light on this issue. Peripatetic philosophers considered existence to exist and most likely considered it to be an accident. Suhrawardī and his followers criticized this opinion and considered existence as a secondary intelligible and non-existent. Many later philosophers and theologians also preferred Suhrawardī's viewpoint. While denying that existence is an accident, some theologians considered it to exist outside but to be identical with quiddity. They thought that their view is immune to Suhrawardī's criticisms. According to this opinion, for existence to exist, it does not need to be an accident to quiddity. Another related problem was that philosophers maintained that the universal concept of existence has external instances called particular beings. This is incompatible with existence being a secondary intelligible. 'Abd-al-Razzāq Lāhijī tried to resolve the inconsistency. According to Lāhijī's solution, existence is external, but does not exist in external reality. This solution can be criticized.

**Keywords:** existence, existent, quiddity, absolute being, particular being.





سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۵۲ - ۱۳۱	HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/">https://jphilosophy.um.ac.ir/</a>
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: <a href="https://doi.org/10.22067/epk.2023.82351.1246">https://doi.org/10.22067/epk.2023.82351.1246</a>

## هستی‌شناسی وجود در سنت پیشاصدرائی

سید علی طاهری خرم آبادی

استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران

ataheri@sharif.edu

### چکیده

فیلسوفان و متکلمان پیش از صدرالمتألهین در باره جایگاه هستی‌شناختی وجود دیدگاه‌های متنوعی داشتند. توجه به آرای آنان برای فهم اصالت وجود صدرائی بسیار مهم است. از سوی دیگر فیلسوفان و متکلمان در مواضع مختلفی به این مسئله پرداخته‌اند و در برخی موارد نوعی ناسازگاری ظاهری نیز به نظر می‌رسد. در آثار معاصر در باره این دیدگاه‌های متنوع بررسی مستوفایی یافت نمی‌شود. این مقاله در پی آن است که بر این مسئله پرتوی بیافکند. فیلسوفان مشائی وجود را موجود می‌دانستند و به احتمال زیاد آن را عرض قلمداد می‌کردند. شیخ اشراق و طرفدارانش بر این عقیده انتقاد کردند و وجود را معقول ثانی و غیر موجود دانستند. بسیاری فیلسوفان و متکلمان بعدی نیز در این مسئله دیدگاه سهروردی را ترجیح دادند. برخی متکلمان، در عین انکار عرض بودن وجود، آن را موجود در خارج اما هم مصداق با ماهیت دانستند. به عقیده آنها دیدگاهشان در برابر انتقادات سهروردی مصون است. بنا به این دیدگاه برای اینکه وجود موجود باشد لازم نیست عرض در ماهیت باشد. مشکل دیگر مرتبط با این مسئله این بود که فیلسوفان معتقد بودند مفهوم عام وجود دارای افراد خارجی است و آنها را وجودهای خاص می‌نامیدند. این دیدگاه با معقول ثانی بودن وجود ناسازگاری دارد و محقق لاهیجی در صدد رفع تعارض برآمده است. بنا به راه حل لاهیجی وجود، خارجی است اما موجود در خارج نیست. این راه حل خالی از اشکال نیست.

**کلیدواژه‌ها:** وجود؛ موجود؛ ماهیت؛ وجود مطلق؛ وجود خاص

## مقدمه

به رغم سابقه نسبتاً طولانی مسئله اصالت وجود در فلسفه اسلامی، در بحث‌های معاصر نشان‌هایی از غموض و ابهام در باره این مسئله وجود دارد.<sup>۱</sup> یکی از ریشه‌های پیچیدگی آن است که در آثار معاصر، سابقه تاریخی مسئله برجسته نشده است. در تکون آنچه امروز به نام «فلسفه اسلامی» خوانده می‌شود، فیلسوفان و متکلمان و عارفان نقش داشته‌اند. تعامل دو دسته اول تقریباً عام و مستمر بوده است و این دو گروه پیوسته در دیدگاه‌ها و استدلال‌های یکدیگر تأثیر کرده‌اند. بنابراین یک گام برای برداشتن غموض در مسئله بنیادی اصالت وجود، توجه به سابقه مسئله در آثار این دو دسته است.

مسئله اصالت وجود را می‌توان به دو پرسش تحلیل کرد: «آیا وجود موجود است؟»، «آیا ماهیت موجود است؟». دیدگاه صدرائی به پرسش اول پاسخ‌ایجابی و به دومی پاسخ‌سلبی می‌دهد. شاید بتوان گفت پرسش دوم تا زمان صدرالمتألهین مطرح نشده است. بنابراین سابقه این مسئله را باید در مباحثی از فیلسوفان گذشته جستجو کرد که به پرسش اول اختصاص دارد. در برخی آثار متقدم این مسئله عنوان جداگانه‌ای ندارد و برای یافتن دیدگاه نویسندگان باید مواضع مختلفی را جستجو کرد. حداقل از زمان شیخ اشراق این پرسش ذیل عنوان «اعتبارات عقلی» یا «معقولات ثانیه» مورد بحث قرار گرفت. با گذشت زمان و انباشت مسائل، پرسش مزبور با عناوین دیگری نیز پدیدار شد و در برخی کتاب‌ها عناوین متنوعی این پرسش را در بر داشتند. تعدد عناوین و تکرار مبحث سبب غموض این مسئله در آثار فیلسوفان و متکلمان پیشاصدرائی شده است. به علاوه خود پرسش - آیا وجود موجود است؟ - نیز سراسر نیست، زیرا به نظر چنین می‌رسد که گویی از حمل چیزی بر خودش سوال می‌کنیم.

در ابتدا مسئله عرض بودن یا معقول ثانی بودن وجود میان فیلسوفان پدیدار شد. بنا به قول منسوب به ابن سینا وی وجود را عرض می‌دانسته است و سهروردی بعد از استدلال‌های متعدد علیه این دیدگاه، وجود را از معقولات ثانیه و امور اعتباری می‌شمارد. از سوی دیگر متکلمان در آثار خود مبحث زیادت وجود بر ماهیت را مطرح کردند. این مبحث در پاسخ به دیدگاه منسوب به برخی متقدمان از اهل کلام شکل گرفت که بنا به آن وجود و ماهیت عین یکدیگر اند. فخررازی و متکلمان بعدی علیه عینیت وجود و ماهیت استدلال‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که بررسی آنها می‌تواند تلقی آنان نسبت به مسئله هستی‌شناسانه وجود را روشن نماید. برخی از آنها به رغم پذیرش عرض نبودن وجود، آن را معقول ثانی ندانسته و موجودیت وجود را خالی از اشکال می‌دانستند. مبحث دیگری که به پرسش هستی‌شناسانه وجود مرتبط

بود، مسئله افراد وجود یا وجودهای خاص بود. فیلسوفان معتقد بودند که مفهوم وجود دارای افرادی نفس الامری است، در حالی که بسیاری متکلمان بر این باور بودند که به غیر از مفهوم وجود و حصه های آن، فردی برای وجود در کار نیست. پذیرش یا عدم پذیرش وجودهای خاص نیز ارتباط روشنی با مسئله موجودیت وجود دارد. به علاوه محقق لاهیجی به ناسازگاری ظاهری در دیدگاه حکما اشاره می کند. آنان از سویی به طور عمدۀ معقول ثانی بودن وجود را پذیرفته بودند و از سوی دیگر مفهوم وجود را دارای افراد نفس الامری می دانستند. محقق لاهیجی تلاش کرد که به این ناسازگاری ظاهری پاسخ دهد و از دیدگاه حکما دفاع کند.

هدف من در این مقاله آن است که سابقه این مسئله را در آثار فیلسوفان و متکلمان قبل از صدرالمتألهین روشن کنم و از این زاویه بر این موضوع بنیادی فلسفه صدرائی پرتوی بیافکنم. ابتدا مسئله عرض بودن یا معقول ثانی بودن وجود و نزاع میان قول منسوب به مشائیان و دیدگاه سهروردی را به اختصار بیان خواهم کرد. در بخش بعدی مباحث متکلمان در باره زیادت وجود بر ماهیت را مرور می کنم و در ادامه به مسئله موجودیت وجود به رغم عرض نبودن آن، خواهم پرداخت. و در بخش پایانی مسئله وجودهای خاص یا حصه های وجود را در آرای فیلسوفان و متکلمان توضیح خواهم داد و اشکال ناسازگاری و پاسخ محقق لاهیجی به آن را بیان خواهم کرد. در آنجا نشان خواهم داد که پذیرش پاسخ لاهیجی مشکل است و مسئله ناسازگاری را حل نمی کند. به علاوه در این مقاله روشن می شود که برخی استدلال های صدرالمتألهین در مبحث اصالت وجود و نیز برخی تفسیرهای معاصر از دیدگاه صدرائی پیشینه ای در مباحث متکلمان دارند.

اما پیش از ورود در بحث اصلی، ذکر دو نکته لازم است. اولاً، من در این مقاله دعاوی تاریخی ندارم. اگر فیلسوف یا متکلمی در کتاب خویش، استدلال یا رأیی را - بدون انتساب به دیگری - ابراز کرده است، از قول او نقل می کنم بی آنکه ادعا کنم که آن دیدگاه یا استدلال از خود وی سرچشمه گرفته است. طبیعتاً به بررسی آثاری پرداخته ام که در باره پرسش مزبور نوآوری داشته اند و تتبع همه آثار فلسفی و کلامی مقصود نبوده است. دوم اینکه در این مقاله از دیدگاه میرداماد سخنی نگفته ام. زیرا وی بنا به مشهور آغازگر مسئله اصالت وجود یا ماهیت است و من در این مقاله به خود مسئله اصالت وجود یا ماهیت نمی پردازم. از سوی دیگر در این مقاله به دیدگاه های محقق لاهیجی اشاره می کنم با اینکه وی شاگرد صدرالمتألهین است و از اینرو فیلسوف پیشاصدرایی محسوب نمی شود. دلیل آن این است که به رغم موقعیت زمانی، وی

از نظر فکری به دوره پیشاصدرایی تعلق دارد و در این باره نوآوری‌های جالب توجهی دارد. همچنین هر چند ابن رشد از منتقدان دیدگاه ابن سینا در باره وجود است، اشاره‌ای به نقدهای وی ندارم، زیرا ابن رشد را به سختی می‌توان از اثر گذاران بر فلسفه صدرائی دانست.<sup>۱</sup>

### وجود: عرض یا معقول ثانی؟

فارابی میان ماهیت اشیای در دسترس ما با موجودیت آنها فرق می‌گذارد (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۹۴).<sup>۲</sup> ماهیت همان حقیقت و چیستی اشیاء است؛ اگر به چیزی مانند شخص علی اشاره کنیم و پرسیم «این چیست؟» می‌گوییم «این انسان است». بنابراین «انسان» ماهیت علی است. همچنین معنای واژه «موجود» روشن است: در مثال می‌دانیم که «علی موجود است». بدین سان مقصود فارابی این است که انسانیت علی و موجودیت آن دو امر متمایز اند. اگر انسانیت را تعریف یا تحلیل کنیم، هستی داشتن بخشی از تعریف یا تحلیل انسانیت نیست. همچنین انسانیت بخشی از توضیح یا تحلیل موجودیت نیست. به علاوه، این دو عین یکدیگر نیستند. ما می‌توانیم انسان را تصور کنیم بی آنکه موجودیت آن را تصور کنیم و به آن آگاه باشیم. نشانه آن این است که برای تصدیق به وجود انسان، باید دلیل حسی یا عقلی در کار باشد. به وجود انسان باور داریم چون انسان‌هایی مثل علی را می‌بینیم. اگر چنین مشاهده‌ای در کار نبود، می‌توانستیم در وجود انسان شک کنیم. در نتیجه انسانیت علی عین هستی او نیست؛ و گرنه همین که انسانیت را تصور می‌کردیم، هستی را تصور کرده بودیم. همچنین اگر موجودیت بخشی از تعریف یا تحلیل انسان می‌بود، و به اصطلاح مقوم ماهیت می‌بود، تصور انسان بدون تصور هستی داشتن آن ممکن نمی‌بود و شک در موجودیت ماهیتی مثل انسان ناممکن بود. نتیجه آنکه ماهیت و موجودیت نه یک چیز اند و نه یکی از آنها جزئی از دیگری و ذاتی برای آن است.

از سوی دیگر واژه موجود که از وجود گرفته شده و حالت محمولی دارد، دال بر صفتی برای علی است. محمول‌ها اگر عین موضوع یا جزئی از آن نباشند، عرضی برای موضوع اند. بنابراین موجود نیز محمولی عرضی برای ماهیت انسان است. عرضی‌ها خود بر دو گونه اند: گاهی از موضوع جدایی ناپذیر اند، با اینکه نه عین آن و نه جزئی از آن اند؛ مثلاً زوج بودن نه عین عدد چهار است و نه جزئی از ماهیت آن. در عین حال ممکن نیست که عدد چهار زوج نباشد. بنابراین زوج بودن عرضی لازم برای عدد چهار است. در مقابل برخی عرضی‌ها از موضوع جدایی پذیر اند؛ مثلاً مرد بودن صفتی است که فقط بر برخی

۱ برای بحثی در باره نقد‌های ابن رشد بر ابن سینا، ر. ک. به: احمدی، ۱۳۸۸.

۲ در باره انتساب واقعی کتاب فصوص الحکم به فارابی مناقشاتی وجود دارد. ر. ک. به: عباس‌زاده، ۱۳۹۷.

انسان‌ها حمل می‌شود و همه انسان‌ها مرد نیستند. از اینرو مرد بودن محمولی عرضی برای انسان است که از انسانیت جداپذیر است. این‌گونه عرضی‌ها مفارق‌اند.

موجود، عرضی مفارق برای ماهیت نیست؛ زیرا اگر ماهیتی در خارج وجود نداشته باشد، در ذهن وجود دارد. مثلاً سیمرخ هر چند وجود خارجی ندارد، اما در ذهن موجود است. بنابراین موجود، عرضی لازم همه ماهیت‌ها است و موجودیت از ماهیت انفکاک‌ناپذیر است. در عین حال این به معنی واجب الوجود بودن ماهیت‌ها نیست، زیرا عرضی‌های لازم گاهی معلول علتی غیر از ذات موضوع‌اند. فارابی معلول بودن موجودیت ماهیت‌ها را مقدمه‌ای برای اثبات واجب الوجود قرار می‌دهد.

ابن سینا نیز به گونه مشابهی تمایز ماهیت‌شی از موجودیت آن را پایه‌ای برای نشان دادن نیازمندی ممکن به واجب الوجود، قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۰-۳۱ و ۵۷؛ ۱۹۶۰: ۴۷ و ۳۴۶-۳۴۷؛ ۱۹۷۲: ۱۸۵؛ ۱۳۷۱: ۱۰۹). وی تمایز مفهوم «آسمان بودن» از مفهوم «موجودیت» را امری معلوم نزد هر عاقل می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۹۳). همچنین استدلال می‌کند که چون حمل «موجود» بر ماهیت و حاکمیت چیزی دارای معنایی مفید است، این دو واژه هم معنا نیستند و بنابراین مفهوم «موجود» با مفهوم حاکمیت از ماهیت‌شی مغایر یکدیگر‌اند. ظاهراً دو استدلال اخیر پاسخ‌هایی‌اند به شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری که بنا به مشهور قائل به عینیت مفهوم موجود با مفهوم ماهوی بوده‌اند. (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۲؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ۱۲۷؛ شوارق الالهام، ۱۴۲۹: ۱۴۱).

اگر «موجود» برای ماهیتی مثل «انسان» عرضی است، نسبت «وجود» با «انسان» چیست؟ توضیح آنکه عرضی‌ها از آنجا که محمول‌اند، واژگانی مشتق‌اند و یا در معنای مشتق به کار رفته‌اند. مثلاً واژه «ضاحک» مشتق از واژه «ضحک» است که اولی محمول و دومی غیر محمول بر چیزی است. همچنین واژه «نوع» هر چند از نظر ادبی مشتق نیست، در معنای مشتق به کار می‌رود و محمول بر چیزی است: مثل اینکه می‌گوییم «اسب، نوع است». مبدأ اشتقاق در عرضی‌ها اعراض‌اند. اعراض ماهیت‌هایی‌اند که قائم به ماهیتی دیگر‌اند و به طور مستقل وجود ندارند. مثلاً واژه «سفید» که بر برخی اجسام حمل می‌شود، مشتق از واژه «سفیدی» است. «سفید» عرضی و محمول است و «سفیدی» عرض و غیر محمول است. عرض بودن سفیدی به این دلیل است که همواره به صورت صفتی در اجسام وجود دارد. طبیعتاً اگر «موجود» عرضی برای ماهیت انسان است، «وجود» هم عرض و صفتی برای انسان است. ابن سینا در مواضعی بر عرض بودن وجود، تصریح نموده است:

وجود همه ماهیات از امور بیرونی [ناشی می‌شود] و وجود، عرض در آن ماهیات است (ابن سینا،

گفته شد که وجود عرض است آنگاه بیان گردید که واجب الوجود نه عرض و نه جوهر است. پس این دو وجود چه فرقی با هم دارند؟ پاسخ این است که وجود در اشیایی عرض است که ماهیاتی دارند و وجود عارض بر آن ماهیات می‌شود مثل مقولات عشر... (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۳-۱۵۴).

چنان که از دو متن فوق هویداست، ماهیت‌ها برای موجودیتشان نیازمند آن اند که عرض وجود در آنها پدید آید و با وساطت آن عرض به موجودیت متصف می‌شوند. آیه الله یزدان پناه با استناد به همین عبارت‌ها وجود را در دیدگاه سینیوی، عرض در ماهیات می‌داند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۹۸).

سهروردی موضع فارابی و ابن سینا را با شدت تمام رد کرد و وجود را صفتی ذهنی دانست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۶۴-۷۱). صفت ذهنی آن است که در غیر از ذهن وجودی ندارد و بنابراین برای مفهوم ذهنی آن مابازائی خارجی در کار نیست تا با آن مطابقتی داشته باشد. امکان، جوهریت و وجود از این دسته صفات اند. این صفات اموری اند که عقل آنها را به امور خارجی نسبت می‌دهد و البته این نسبت، گزافی نیست. از اینرو شیخ اشراق آنها را محمول‌های عقلی یا اعتبارات عقلی می‌نامد. بر خلاف آنها، صفات عینی -مانند سیاهی و سفیدی و حرکت- وجود خارجی و عینی مستقل از ذهن دارند و به ازای مفاهیم ذهنی شان، مطابقتی در خارج وجود دارد. در واقع، بنا به دیدگاه سهروردی، مبدأ اشتقاق عرضی‌ها همواره اعراض نیستند؛ بلکه در برخی موارد عرضی‌ها از صفات ذهنی مشتق می‌شوند. محمول‌هایی مثل سیاه، سفید، و متحرک از صفات عینی یا همان اعراض مشتق شده اند، ولی محمول‌هایی مثل ممکن، جوهر و موجود از صفات عقلی گرفته می‌شوند. از اینرو با پذیرش این تقسیم نمی‌توان از عرضی بودن یک محمول، عرض بودن مبدأ اشتقاق را نتیجه گرفت. چنین استنتاجی ناشی از مغالطه ذهن و عین است که بنا به دیدگاه شیخ اشراق، مشائیان گرفتار آن شده اند و امور ذهنی را عینی دانسته اند.

یکی از استدلال‌های سهروردی آن است که وجود اگر موجود باشد، وجودش لغیره یعنی عرض در جوهری مثل انسان خواهد بود. زیرا در غیر این صورت موجودیت صفتی برای انسان نخواهد بود. اما موجودیت وجود به معنای آن است که وجود، دارای وجود است. وجود دوم نیز در عرض بودن فرقی با وجود اول ندارد و بنابراین موجود و دارای وجودی سوم است. بدین سان سلسله‌ای نامتناهی از وجود‌های مترتب بالفعل بر یکدیگر در کار خواهد بود؛ زیرا موجودیت هر وجود منوط به دارا بودن وجود بالفعل بعدی است. از آنجا که سلسله نامتناهی از امور مترتب بالفعل محال است، فرض موجودیت وجود نادرست است. ممکن است مشائیان بگویند موجودیت وجود، به واسطه دارا بودن وجودی دیگر نیست؛ وجود به خودی خود موجودیت دارد نه اینکه با وساطت وجودی دیگر موجود شود. سهروردی در پاسخ به این اعتراض بر آن است که پذیرش این دیدگاه به این معناست که موجودیت وجود معنایی مغایر با

موجودیت ماهیات دارد. وقتی می‌گوییم «انسان موجود است» بدین معنی است که «انسان دارای وجود است» و وقتی می‌گوییم «وجود موجود است» به این معنی است که وجود خود وجود است. نتیجه آنکه بر خلاف دیدگاه مشائیان، وجود موجود نیست و صفت اعتباری و عقلی صرف است.

شیخ اشراق استدلال‌های متعدد دیگری نیز برای موجود نبودن وجود اقامه کرد و در نتیجه وجود را در دسته معقولات ثانیه قرار داد (همان).<sup>۱</sup> پیش از او ابن سینا و اتباعش مفاهیمی همچون جنس و نوع و جزئی و کلی را معقول ثانی نام نهاده بودند (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۱۰؛ ۱۹۷۲: ۱۶۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶). این مفاهیم، صفت برای مفاهیم ماهوی هستند و از اینرو در مرتبه دوم قرار می‌گیرند. مثلاً، جنس، صفت برای مفهوم حیوان، نوع صفت برای مفهوم انسان، جزئی صفت برای مفهوم زید و کلی صفت برای مفهوم سیمرغ است. هیچ امر غیر ذهنی متصف به جنس بودن یا نوع بودن یا جزئی و کلی بودن نمی‌شود. از آنجا که موصوف‌های این دسته صفات اموری جز مفاهیم و معقولات نیستند، ما برای این مفاهیم نیز تنها در ذهن وجود دارد و مطابقی در خارج برای آنها وجود ندارد.

### زیادت وجود بر ماهیت

متکلمان در ذیل مباحث وجود و عدم مبحث «زیادت وجود» را طرح کردند. فخر رازی بر این باور بود که وجود خارج از ماهیت است (رازی، ۱۹۶۶: ۲۳). خارج بودن وجود از ماهیت مستلزم آن است که وجود نه عین ماهیت باشد و نه جزئی از آن؛ زیرا جزء از کل خارج نیست. وی آشکارا توضیح داد که مقصود وی، صرفاً خارج بودن مفهوم وجود از مفهوم ماهیت است. (همان: ۲۴). طبیعتاً مخالفان دیدگاه وی، برخی متکلمان اشعری و معتزلی بودند که قبلاً از آنها یاد کردیم. وی بر این مدعا استدلال‌های فراوانی اقامه کرد (همان: ۲۳-۲۹). یکی از استدلال‌های وی این بود که اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزئی از آن می‌بود، ذات ممکنی وجود نمی‌داشت (همان: ۲۷). زیرا امکان‌شی عبارت است از قابلیت ذات آن برای موجودیت و معدومیت. اما ماهیتی که عین وجود یا مشتمل بر آن باشد، نمی‌تواند معدوم شود. بنابراین ممکن نخواهد بود. اما روشن است که امور ممکن در عالم تحقق دارند. نتیجه آن است که ذات این امور عین وجود یا مشتمل بر آن نیست. نتیجه آنکه مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت و نه جزئی از آن است.

تفتازانی استدلال‌های طرفداران عینیت ماهیت و وجود را به دو استدلال باز می‌گرداند (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۴). دلیل اول این است که مغایرت ماهیت و وجود مستلزم تناقض یا دور یا تسلسل است. زیرا

۱ تمایز میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی را علاء‌الدین قوشجی و سید صدرالدین دشتکی طرح کردند. ر. ک. به یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۱-۲۷۳.



اگر وجود عارض بر ماهیت باشد، از دو حال خارج نیست: یا وجود در ماهیت معدوم پدید می‌آید و یا در ماهیت موجود. حالت سومی تصور ندارد. فرض اول مستلزم تناقض است، زیرا با پدید آمدن وجود در ماهیت معدوم، ماهیت مزبور هم موجود خواهد بود و هم معدوم! اگر وصف وجود در ماهیت موجود پدید آید، آنگاه ماهیت موجودی که قابل وجود است، یا به واسطه همین وجود عارض موجود است و یا با وساطت وجودی دیگر. حالت اول به دور می‌انجامد، زیرا پدید آمدن وجود در ماهیت نیازمند پدید آمدن همان وجود در ماهیت است. فرض دیگر آن است که ماهیت موجودی که قابل وجود است، به وساطت وجودی دیگر موجود باشد. این حالت نیز به تسلسل می‌انجامد، زیرا وجود دیگر نیز در این ماهیت پدید آمده و نیازمند وجودی قبلی است و بدین سان برای پدید آمدن وجود در ماهیت، سلسله‌ای نامتناهی از وجودها اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. از آنجا که تناقض، دور و تسلسل محال‌اند، فرض اولیه که همان پدید آمدن یا عروض وجود در ماهیت است، باطل است.

خواجه نصیر الدین طوسی پیش از این، پاسخ استدلال اول را به اختصار داده است (کشف المراد: ۳۸). تفتازانی نیز با الهام از وی به این استدلال پاسخی تفصیلی می‌دهد. حاصل آن این است که وجود نه در ماهیت معدوم حاصل می‌شود و نه در ماهیت موجود، بلکه وجود بر ماهیت من حیث هی عارض می‌شود. وقتی ماهیت انسان را به تنهایی تصور می‌کنیم، هیچ صفتی در آن نیست جز ذاتیات آن؛ از اینرو انسان فی نفسه یا همان ماهیت من حیث هی نه موجود و نه معدوم است. بنابراین انسان فی نفسه که نه موجود و نه معدوم است، وجود را می‌پذیرد. در نتیجه مغایرت ماهیت و وجود به تناقض نمی‌انجامد، زیرا ماهیت من حیث هی هم با موجودیت و هم با معدومیت سازگار است. همچنین عروض وجود بر ماهیت به دور و تسلسل منتهی نمی‌شود. زیرا از آنجا که جایگاه ماهیت من حیث هی، ذهن است، عروض وجود نیز ذهنی است، یعنی مغایرت ماهیت و وجود در ذهن است و نه در خارج. در نتیجه تقدم ماهیت بر وجود در ذهن خواهد بود و این محال نیست. زیرا ذهن می‌تواند انسان را جدای از وجود در نظر بگیرد و پس از این نگاه به ماهیت، وجود را صفت و عارض در آن می‌یابد. بنابراین هر چند ماهیت مقدم، وجود ذهنی دارد، خالی از وجود لحاظ شده است. بنابراین پرسشی در باره وجود قبلی ماهیت طرح نمی‌شود.<sup>۲</sup>

استدلال دوم علیه مغایرت وجود و ماهیت در تقریر تفتازانی این است (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۴):

۱ برای توضیح این مطلب و اشکال ارتفاع نقیضین نگاه کنید به ابن سینا، ۱۹۶۰: ۱۹۵-۲۱۲.

۲ بر این پاسخ می‌توان خرده گرفت که بنا به دیدگاه فیلسوفان ماهیت من حیث هی در خارج نیز موجود است. بنابراین عروض وجود بر ماهیت نیز در خارج مستلزم محال‌های فوق خواهد بود. محقق لاهیجی به این اشکال پاسخ داده است که ماهیت با وصف من حیث هی در خارج موجود نیست، آنچه که در خارج موجود است خود ماهیت است نه با وصف من حیث هی. نگاه کنید به لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۶۸.

وجودی که در ماهیت پدید می آید یا موجود است و یا معدوم. اگر وجود عارض موجود باشد، تسلسل نامتناهی از وجودها چاره ناپذیر خواهد بود. زیرا وجودی که موجود است دارای وجودی دیگر است و طبیعتاً وجود دوم نیز موجود و دارای وجودی سوم خواهد بود و این سلسله به پایان نخواهد رسید. اما اگر وجود عارض، خود معدوم باشد، دارای عدم و متصف به نقیض خود خواهد بود. اتصاف شی به نقیض، اجتماع دو نقیض و محال است. علاوه بر این حالت دوم مستلزم آن است که امر معدوم، در ماهیت حاصل شده و صفت آن گردد. در نتیجه فرض اصلی که پدید آمدن یا عروض وجود در ماهیت است، فرضی باطل است.

تفتازانی بدون اینکه خود را به موجودیت یا معدومیت وجود متعهد کند به این استدلال پاسخ می دهد (همان: ۳۲۶). وی بر آن است که هر کدام از دو فرض را که انتخاب کنیم، مستلزم امری محال نیست. ابتدا فرض می کنیم وجودی که در ماهیت پدید می آید، موجود است. اما موجودیت وجود بدین معنی نیست که دارای وجودی دیگر است. زیرا هر چند ماهیت ها برای موجود بودن به وساطت وجود نیازمند اند، اما خود وجود بدون نیاز به وجودی دیگر، موجود است. موجودیت وجود همانند تقدم اجزای زمان بر یکدیگر است. حوادث جهان نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند چون بر اجزای زمان منطبق اند؛ اما تقدم و تأخر اجزای زمان به واسطه انطباقشان با زمانی دیگر نیست. سال ۱۳۹۹ بر سال ۱۴۰۰ تقدم ذاتی دارد، بر خلاف حوادث این دو سال که تقدم و تأخرشان به وساطت زمانی است که در آن تحقق یافته اند. وجود نیز به خودی خود موجود است و از اینرو تسلسلی لازم نمی شود. اکنون فرض دوم را انتخاب می کنیم که بنا به آن وجود معدوم (= لا موجود) است. اتصاف وجود به معدومیت تناقض نیست؛ زیرا نقیض وجود عدم است و نه معدوم! توضیح آنکه معنای واژه عدم با واژه مشتق معدوم متفاوت است. معدوم به معنای دارای عدم (= چیزی که دارای وجود نیست) می تواند بر وجود حمل شود. اگر بگوییم وجود دارای وجود نیست، سخن متناقضی نگفته ایم، همان طور که اگر بگوییم سیاهی دارای سیاهی نیست، به تناقض گویی دچار نشده ایم. به علاوه بنا به فرض معدوم بودن وجود، مشکل عروض معدوم در موصوف در کار نیست، زیرا عروض وجود در عقل و معدومیت آن در خارج است.

همانطور که از استدلال های له و علیه زیادت روشن می شود، تغایر وجود و ماهیت در خارج از نظر

۱ محقق لاهیجی پاسخ استدلال دوم را نیز این می داند که عروض وجود در عقل است و بنابراین موجودیتش نیز در عقل خواهد بود. موجودیت وجود در عقل به این معنی است که دارای وجودی دیگر در عقل است و این به تسلسل می انجامد. اما تسلسل وجودها در عقل محال نیست زیرا این سلسله با قطع توجه عقل، قطع می شود و نامتناهی نیست. بلی تا زمانی که عقل به هر وجودی توجه کند آن را دارای وجودی دیگر خواهد یافت. اما زمانی که عقل از توجه به وجود عارض منصرف شود، دیگر سلسله ادامه نخواهد یافت (شوارق الالهام: ۱۶۷-۱۶۸).

هر دو گروه به اموری محال می‌انجامد و غیر قابل قبول است. از طرفی چنان که پیش از این از ابن سینا نیز نقل کردیم، تفاوت مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی، امری بدیهی است. از اینرو برخی متکلمان در صدد بر آمدند تا این اختلاف را به گونه‌ای توضیح دهند. تفتازانی نزاع را لفظی می‌داند (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۸). به گفته او هر چند ظاهر دیدگاه اشعری اتحاد مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی است، وی این عقیده سخیف را ندارد. استدلال‌های به نفع این دیدگاه نیز چنین نتیجه‌ای نمی‌دهند. همچنین هر چند ظاهر دیدگاه حکما و برخی متکلمان، مغایرت ماهیت و وجود در خارج است، آنها به چنین دیدگاه باطلی معتقد نیستند. دلایلی هم که طرفداران این دیدگاه اقامه کرده‌اند، دلالتی بر تمایز خارجی ماهیت و وجود ندارند. بنابراین با جدا کردن مسئله تغایر مفهومی از تغایر خارجی، نزاع بر طرف می‌گردد و روشن می‌شود که دیدگاه اشعری و برخی متکلمان با دیدگاه حکما و برخی متکلمان دیگر در هر دو مسئله یکسان است. توضیح نزاع به شیوه فوق قابل بحث است. اما نکته‌ای که برای موضوع این مقاله مهمتر است تفسیر آنان از دیدگاه حکمایی چون فارابی و ابن سینا در باره نسبت ماهیت و وجود است. این موضوع را در بخش بعد دنبال می‌کنم.

## موجودیت وجود؟

در پایان بخش گذشته ملاحظه کردیم که برخی متکلمان بر این باور اند که حکما وجود و ماهیت را در خارج مغایر یکدیگر نمی‌دانند. این به آن معنی است که به گمان آنان، ابن سینا وجود را عرض نمی‌داند، زیرا از نظر وی عرض وجودی مغایر با وجود جوهر دارد. به علاوه ایجی، جرجانی و قوشجی تصریح کرده‌اند که شیخ الرئیس وجود را از معقولات ثانیه می‌دانسته است (ایجی و جرجانی، ۱۹۰۷: ۱۵۴؛ قوشجی: ۹). دو پرسش در اینجا وجود دارد. یکی اینکه کدام تفسیر درست است: آیا مقصود ابن سینا از مغایرت وجود و ماهیت مغایرت خارجی و عرض بودن وجود است یا اینکه وی تنها به مغایرت ذهنی باور داشته و وجود را عرض نمی‌داند؟ پرسش دوم این است که با نفی مغایرت خارجی، آیا تنها گزینه ممکن معقول ثانی بودن وجود است یا انتخاب دیگری نیز وجود دارد؟ به بیان دیگر آیا با نفی عرض بودن وجود، آیا باید موجودیت وجود را نفی کرد یا می‌توان همچنان وجود را موجود دانست؟

در بخش اول این مقاله، عبارت‌هایی را از ابن سینا نقل کردم که در عرض بودن وجود صراحت داشت. عرض بودن وجود به معنای معمول با معقول ثانی بودن آن ناسازگار است. از اینرو اگر تصریح سه متکلم گذشته در انتساب معقول ثانی بودن وجود به شیخ الرئیس درست باشد، آنگاه میان عبارت‌های وی

تعارضی در کار است که نیازمند راه حل است. اما اولاً، ایچی، جرجانی و قوشجی هیچ کدام مستندی از عبارت های ابن سینا برای انتساب خود ارائه نکرده اند. بر خلاف گفته آنان، به عقیده جناب یزدان پناه، ابن سینا وجود را از معقولات ثانی محسوب نکرده و برای اولین بار شاگرد وی بهمنیار، وجود را به همراه برخی مفاهیم دیگر معقول ثانی شمرده است (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۴ و ۲۳۷). بهمنیار می گوید:

الشی من المعقولات الثانیة المستنده الی المعقولات الاولی ... و كذلك الذات و كذلك الوجود بالقیاس الی اقسامه: شی از معقولات ثانیه است که به معقولات اولی نسبت داده می شوند ... و ذات هم همینطور است. همچنین وجود نسبت به اقسامش این گونه است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶).

در عین حال بهمنیار در برخی جاهای دیگر وجود را عرض دانسته است:

فان وجود المعلول [نسخه: الوجود] عرض و کل عرض فانه مقوم لوجوده [نسخه: بوجوده] فی موضوعه : وجود معلول [وجود] عرض است و بودن در موضوع مقوم هر عرضی است (همان: ۲۸۲-۲۸۳).

همچنین در جای دیگری، جنس بودن وجود ممکنات را جایز می شمارد:

ثم لا یمتنع ان یکون الوجودات المعلوله جنسا لما تحتها: محال نیست که وجود های معلول جنس برای امور ذیل خویش باشند (همان: ۲۸۷، نسخه پاورقی).

از اینرو به گمان من پرسش اول پاسخ قاطع ندارد. زیرا حتی اگر ابن سینا به معقول ثانی بودن وجود تصریح کرده باشد، در مواضع دیگری نیز عرض بودن آن را تصدیق کرده است. این دوگانگی را در عبارت های بهمنیار نیز نشان دادیم. شاید از همین جهت است که جناب یزدان پناه نیز در نهایت دیدگاه مشائیان را در باره عرض بودن یا نبودن وجود مبهم و ابهام را ناشی از فقر زبان فلسفی شان می داند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۹).

اکنون به پرسش دوم می پردازم. آیا با نفی عرض بودن وجود، باید آن را معقول ثانی دانست و موجودیتش را نفی کرد؟ بسیاری از فیلسوفان و متکلمان پس از استدلال های شیخ اشراق دیدگاه وی را در باره معقول ثانی بودن وجود پذیرفتند و از اینرو وجود را موجود نمی دانند. فخر رازی، و محقق طوسی از این دسته اند (رازی، ۱۹۶۶: ۲۵؛ طوسی، ۱۴۳۳: ۹۷). بر خلاف آنها، قوشجی معقول ثانی بودن وجود را انکار می کند و آن را ناشی از اشتباه می داند (قوشجی: ۵۲). زیرا معقولات ثانی عارض بر معقولات اولی می شوند، در حالی که وجود بر ماهیت من حیث هی عارض می شود که امری خارجی است. بنابراین وجود نمی تواند معقول ثانی باشد. از نظر وی منشأ این تلقی، این گمان اشتباه است که ماهیت تنها در عقل متصف به وجود می شود؛ از اینرو وجود بر مفهوم ماهوی عارض شده و معقول ثانی است. اما ماهیت من حیث هی به وجود متصف می شود و این اتصاف در عقل نیست، بلکه در واقع و نفس الامر است.

ایچی و تفتازانی در تلاش برای مصالحه دیدگاه‌ها در باره زیادت یا عینیت وجود و ماهیت، قول سومی را مطرح کردند و آن را مشترک میان هر دو طرف دانستند. (ایچی و جرجانی، ۱۵۱: ۱۹۰۷-۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۸-۳۲۹). بنا به این دیدگاه، وجود در عین اینکه عرض نیست، معقول ثانی هم نیست تا مابازائی در خارج نداشته باشد. به ازای وجود مصداقی در خارج وجود دارد؛ ولی این مصداق عین مصداق ماهیت است. به بیان دیگر، ماهیت و وجود هویت واحدی دارند. بنا به این تفسیر، مقصود اشعری از عینیت وجود و ماهیت عینیت مفهومی نیست، زیرا خلاف عقل است. بلکه مقصود وی اتحاد هویت وجود و ماهیت در خارج است: همان چیزی که ماهیت بر آن صادق است، بعینه وجود هم بر آن صادق است. حاصل آنکه وجود در عین عرض نبودن، موجود است. این دیدگاه از مشکل قدیمی تقدم وجودی ماهیت بر خویشتن احتراز می‌کند. زیرا همانند کسانی که وجود را معقول ثانی می‌دانند، طرفداران این دیدگاه عروض وجود بر ماهیت را ذهنی می‌دانند. اما از آنجا که وجود را موجود می‌دانند با مشکل تکرر وجود مواجه‌اند. راه حل این فیلسوفان این است که موجودیت وجود به وجودی زائد بر آن نیست. ماهیات چون غیر وجود‌اند، برای موجودیتشان به وجود نیازمند‌اند. اما وجود به خودی خود موجود است و نیاز به اضافه شدن امری دیگر ندارد. پیش از این دیدیم که تفتازانی همین راه حل را برگزید. این نشان می‌دهد که راه حل صدرالمتهلین برای حل مشکل تسلسل ناشی از موجودیت وجود، سابقه‌ای در دیدگاه‌های متکلمان دارد.<sup>۲</sup>

اما جرجانی این مصالحه را رد می‌کند (جرجانی: ۱۵۲-۱۵۳). زیرا دلایل اشعری تنها بر عدم تمایز خارجی وجود و ماهیت دلالت می‌کند، اما مصداق داری وجود و اتحاد آن با مصداق ماهیت را نشان نمی‌دهد. به علاوه اگر وجود دارای مصداقی می‌بود، می‌توانستیم وجود را بر چیزی به گونه مواطات حمل کنیم. مثلاً به علی اشاره کنیم و بگوییم «این وجود است». اما چنین حملی نادرست است. آری هویتی به ازای ماهیت هست که مصداق آن است و مفهوم «موجود» به طور مواطاتی بر آن حمل می‌شود. اما واژه «وجود» به طور مواطات بر هویت خارجی حمل نمی‌شود. همچنین اگر وجود مصداقی در خارج می‌داشت اختلافی در باره موجودیت وجود، پدید نمی‌آمد.

محقق لاهیجی استدلال مفصلی نیز در رد این دیدگاه اقامه می‌کند (لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۷۷). اگر ماهیت و وجود مصداق واحدی داشته باشند، یکی از آن دو ذاتی آن مصداق و دیگری عرضی برای آن خواهد بود. زیرا ممکن نیست که هر دو ذاتی یا هر دو عرضی برای آن مصداق باشند. برای اختصار از بیان استدلال‌های لاهیجی به نفع این مقدمه می‌گذرم. بنابراین فرض می‌کنیم که یکی از وجود و ماهیت ذاتی

۱ جرجانی بنا به نقل محقق لاهیجی این راه حل را برای موجودیت وجود، نمی‌پذیرد: نگاه کنید به لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۷۲.  
۲ برای پاسخ صدرالمتهلین ر. ک به (صدرالمتهلین: ۱۴۱۰: ج اول: ۳۸-۴۴؛ ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۱۸)

و دیگری عرضی برای این هویت باشد. این حالت به دو گونه قابل تصور است: یا شی واحد از همان جهت که مصداق ماهیت است، مصداق وجود هم هست و یا جهت ها مغایر یکدیگراند. حالت اول مستلزم آن است که فرقی میان ذاتی و عرضی نباشد. حالت دوم مستلزم آن است که شی واحدی در کار نیست و در واقع دو مصداق جداگانه برای وجود و ماهیت وجود دارد. نتیجه آنکه وجود و ماهیت نمی توانند مصداق واحدی داشته باشند. صرف نظر از قضاوت در باره این دیدگاه ها نکته تاریخی مهم این است که تفسیر اخیر آیه الله فیاضی از اصالت وجود در دیدگاه های متکلمان مسبوق به سابقه است.<sup>۱</sup>

### وجود مطلق و وجودهای خاص

یکی از مباحث مرتبط با پرسش از هستی شناسی وجود، تمایز میان وجود عام یا مطلق با وجودهای خاص است. بهمنیار می گوید:

و اذا كان الوجود امرا عاما فيجب ان يكون وجوده في النفس فان الوجود يوجد في النفس بوجوده اذ هو كسائر المعاني المتصورة و الذي في الاعيان منه هو موجود ما و تخصيص كل موجود هو باضافة الى موضوعه: وقتی وجود امری عام است لازم است در ذهن موجود باشد پس همانا وجود همانند سایر معانی تصور شده در نفس موجود است و وجودی که در عالم اعیان است موجودی خاص است و خاص شدن هر موجودی حاصل نسبت وجود با موضوع آن است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۲).

همانطور که از متن فوق هویداست، وجود عام همان مفهوم وجود است که در ذهن عارض بر همه ماهیت ها می شود و مقصود از وجودهای خاص، افراد وجود اند که در عالم خارجی تحقق می یابند. در مقابل برخی متکلمان وجودهای خاص را نمی پذیرند و افراد وجود را امور جداگانه ای نمی دانند.

عبدالرحمن جامی این اختلاف نظر را به خوبی توضیح می دهد (جامی، ۱۴۲۲: ۸-۹). وجود بر موضوع های مختلفی حمل می شود و از این طریق با آنها نسبت پیدا می کند. بدین سان، این امور وجود را به بخش هایی - مانند وجود درخت و انسان و این لیوان - تقسیم می کنند. این بخش ها را حصه های وجود می نامند. این بخش ها چیزی نیستند جز همان مفهوم عام و مشترک وجود به همراه نسبتی که با ماهیتی خاص دارد. به عقیده متکلمان، همین حصه ها افراد وجود اند و تفاوت افراد وجود با وجود مطلق و نیز با یکدیگر چیزی جز نسبت وجود مطلق با ماهیت های خاص نیست؛ مثلا وجود زید و وجود عمرو حقیقت مشترکی دارند که همان وجود است و تفاوتشان در این است که یکی منسوب به زید و دیگری منسوب به عمرو است. همچنین وجود انسان و وجود اسب در حقیقتشان مشترک اند و تفاوت آنها در این است که

۱. ر. ک به (فیاضی: ۳۹-۴۴؛ نویان: ۱۸۲-۲۳۳)

وجود مطلق در یکی به انسان و در دیگری به اسب انتساب یافته است. از اینرو وجود مطلق برای این افراد شبیه به جنس در ماهیات و نسبت‌های آن با موضوع‌های مختلف شبیه به فصل‌های ماهیات اند. در مقابل از نظر حکما، وجود افرادی دارد که حقیقتشان با وجود مطلق متفاوت و خودشان نیز با یکدیگر ذاتاً اختلاف دارند. وجود انسان و وجود اسب دو واقعیت ذاتاً مختلف اند و حقیقت مشترکی ندارند؛ چنین نیست که تفاوتشان صرفاً در انتساب به انسان و اسب باشد. همچنین وجود زید و وجود عمرو اشتراک در ذات ندارند و چنین نیست که حقیقت هر دو همان وجود مطلق باشد. وجود مشترک عرضی لازم برای افراد وجود است و حمل آن بر وجودهای خاص بر هیچ حقیقت واحدی دلالت ندارد. از آنجا که برای افراد وجود، نام‌های جداگانه‌ای در کار نیست، متکلمان گمان کرده‌اند که وجودهای خاص چیزی جز حصّه‌های وجود مطلق نیستند. اما در نظر حکما وجود مطلق علاوه بر حصّه‌ها، افرادی دارد که هم خودش و هم حصّه‌هایش از حقیقت آنها خارج اند.

مباحث مربوط به وجودهای خاص به طور عمده در ذیل مبحث حقیقت واجب الوجود مطرح شده‌اند؛ هر چند وجود خاص مختص به واجب نیست. علت این امر آن است که باور به وجودهای خاص، اشکال متکلمان به حکما در باره حقیقت واجب الوجود را دفع می‌کند. زیرا به عقیده فیلسوفان واجب الوجود ماهیتی و رای وجود ندارد. از طرفی وجود میان واجب و ممکن مشترک است. بدین سان متکلمان خرده می‌گیرند که حقیقت واجب و ممکن در نزد حکما یک چیز است. پاسخ حکما آن است که حقیقت واجب الوجود، وجود خاص واجب است و نه مفهوم عام و مشترک وجود و بنابراین با وجودهای خاص ممکنات اختلاف ذاتی دارد. وجود خاص واجب، در ذهن و عین قائم به نفس و از هر چیزی بی‌نیاز است. فخر رازی بر عقیده ابن سینا و فارابی در باره وجود خاص واجب اعتراض می‌کند (رازی، ۱۹۶۶):

۳۳). وجود خاص با وجود عام یا هم معنایند و یا معناهای متفاوتی دارند. اگر هم معنا باشند، واجب الوجود دارای دو مرتبه از موجودیت خواهد بود، زیرا بنا به عقیده حکما وجود عام عرضی لازم وجودهای خاص است. به علاوه هر کدام از دو مرتبه وجود هم عارض اند و هم معروض، زیرا هر دو مساوی اند و هیچ کدام اولویتی در عارض بودن یا معروض بودن ندارند. اما اگر وجود خاص واجب با وجود مطلق هم معنا نباشند، آنگاه حقیقت واجب، ماهیتی مغایر با وجود خواهد بود که خلاف فرض فیلسوفان است. وی بر آن است که ابن سینا در واقع مغایرت وجود و ماهیت واجب را پذیرفته است.

تفتازانی از متکلمانی است که دیدگاهش در باره وجودهای خاص به دیدگاه فیلسوفان نزدیک است. وی اختلاف حقیقت وجود خاص واجب و ممکن را می‌پذیرد (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۳۳). در باره ماهیت‌هایی که اختلافشان زیاد است مثل جوهر و عرض یا ماهیت قارّ و غیر قارّ تفتازانی معتقد است وجودهای

خاص این ماهیات نیز احتمالاً حقایق مختلفی اند و قول حکما در باره وجودهای خاص این گونه ماهیات می تواند درست باشد. اما در باره وجودهای خاص افراد ماهیت واحد مثل زید و عمرو تفاوتی دیدگاه حکما را قاطعانه رد می کند. به عقیده او احتمال ندارد که وجود خاص زید و وجود عمرو حقایق متغایری باشند، بلکه همان گونه که متکلمان گفته اند، این وجودهای خاص چیزی جز حصّه های وجود مطلق نیستند. وی همچنین به اشکال های فخر رازی بر دیدگاه حکما پاسخ می دهد. از نظر فیلسوفان وجود مطلق عارض بر وجود خاص آن است و این عروض صرفاً در عقل است. بنابراین چنان نیست که واجب الوجود دارای دو مرتبه از موجودیت باشد و هر دو نسبت به یکدیگر عارض و معروض باشند. همچنین از فیلسوفان نامشخصی نقل می کند که چون حقیقت واجب، بی نیاز از هر غیر است، نمی تواند غیر از وجود باشد (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۳۲). زیرا هر چیزی که غیر از وجود است برای تحقق نیازمند وجود است و بدین سان اگر حقیقت واجب غیر از وجود باشد، نیازمند خواهد بود. در نتیجه این عقیده فخر رازی نادرست است که این سینا مغایرت وجود و ماهیت واجب را پذیرفته است.

قوشجی از کسانی است که وجود را دارای افراد نمی داند و معتقد است برای افراد وجود غیر از حصّه های وجود مطلق دلیلی در کار نیست (قوشجی: ۸). به عقیده وی یک دلیل مهم طرفداران افراد وجود، مشکک بودن مفهوم وجود است. حمل موجودیت بر اشیاء متواطی نیست، بلکه تشکیکی است. مفاهیمی که به طور مساوی بر افرادشان حمل می شوند، محمول های متواطی اند، مثل انسان که زید و عمرو به طور یکسان انسان اند. مشکک ها آن محمول هایی اند که در افرادشان مساوی نیستند؛ مثلاً نور خورشید و نور چراغ در نور بودن مساوی نیستند و اولی نوری است شدید و از اینرو در نور بودن بر نور ضعیف چراغ تقدم دارد. موجودیت نیز محمولی تشکیکی است، زیرا موجودیت واجب از موجودیت ممکن اولی و اقوی است. همچنین موجودیت اشیای قاز و اشیای غیر قاز مساوی نیست. حمل موجودیت بر جوهر تقدم بر حمل آن بر عرض دارد. از سوی دیگر هر محمولی که مشکک است برای افرادش عرضی است. ذات و ذاتیات نمی توانند محمول های مشکک باشند، زیرا در این صورت ذات و ذاتی مشترک میان افرادش نخواهد بود. بنابراین وجود هم برای افرادش عرضی است. اما وجود نسبت به حصه های آن ذاتی است و بنابراین نمی تواند نسبت به آنها مشکک باشد. در نتیجه وجود افرادی دارد که برای آنها عرضی لازم است و آنها همان وجود های خاص اند.

این استدلال از نظر قوشجی نادرست است. زیرا محمول های مشکک در عرضی ها منحصر نیستند و مثال های نقض روشنی برای آن وجود دارد. یک متر و دو متر که در ماهیت کمیت مشترک اند ولی در عین حال مقدار یکی بیشتر و مقدار دیگری کمتر است. بنابراین ماهیت مقدار در عین اشتراک میان آنها، به طور



مشکک بر آنها حمل می‌شود. بدین سان دلیلی بر این نیست که وجود باید برای افرادش عرضی باشد تا بتوان از آن راه، وجودهای خاص را ثابت کرد.

مسئله مهمی که در باره وجودهای خاص مطرح است، سازگاری آن با معقول ثانی بودن وجود است. همانطور که پیش از این اشاره کردم، بسیاری فیلسوفان حداقل بعد از استدلال‌های سهروردی دیدگاه وی را در باره معقول ثانی بودن وجود و در نتیجه موجود نبودن آن در خارج پذیرفتند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد پذیرفتن وجودهای خاص به منزله افراد وجود مطلق، به معنی موجود بودن وجود است. بنابراین باور به وجودهای خاص با باور به معقول ثانی بودن وجود ناهمگون به نظر می‌رسد. محقق لاهیجی - از متکلمان مدافع حکما در مسئله وجودهای خاص - این مشکل را از بزرگترین مشکلات می‌داند (لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۸۲-۱۸۳). وی اشکال را این چنین توضیح می‌دهد. فیلسوفان بر این تأکید دارند که وجود ما به التحقق ماهیت نیست، بلکه خود تحقق ماهیت است (همان: ۲۱۹). مقصود آنکه وجود صفت و عرض در ماهیت نیست که به ماهیت اضافه شود و به واسطه آن ماهیت در خارج موجود باشد؛ وجود همان تحقق ماهیت است. به عبارت دیگر از نظر فیلسوفان عروض وجود بر ماهیت صرفاً در عقل و به عبارتی انتزاع و یا اعتبار عقلی است. مقصود از انتزاع و اعتبار عقلی این است که عقل وجود را به ماهیت نسبت می‌دهد بی آنکه در خارج مابازایی برای وجود در کار باشد. از سوی دیگر تحقق افراد برای وجود در نفس الامر مستلزم موجود بودن وجود برای ماهیت در خارج است. زیرا اگر وجود صرفاً در عقل موجود باشد، وابسته به عقل است و فرد نفس الامری وجود نخواهد بود. در نتیجه اگر وجود چیزی جز تحقق ماهیت نیست، افراد وجود نیز همان تحقق‌های ماهیات اند. از آنجا که تحقق (=وجود) مفهومی واحد است، مغایرت این تحقق‌ها با یکدیگر صرفاً به واسطه نسبت‌هایی است که با ماهیت‌ها دارند. در نتیجه افراد وجود چیزی جز حصه‌های وجود مطلق نیستند و این همان دیدگاه متکلمان است.

لاهیجی این اعتراض مهم را مطابق با دیدگاه‌های فیلسوفان پاسخ می‌دهد (همان: ۲۸۱-۲۸۶)؛ ۴۶۹-۴۶۸). وی مقصود از وجودهای خاص و تغایر ذاتی آنها را چنین توضیح می‌دهد. وجود ماهیت چیزی نیست جز وقوع آثار آن ماهیت در خارج. بنابراین اگر ماهیتها با یکدیگر تغایر ذاتی دارند، وقوع آثار آن ماهیت‌ها هم، همان تغایر ذاتی را با یکدیگر خواهند داشت. بنابراین وجود اسب و وجود انسان، حقیقت ذاتی مشترک ندارند. یکی وقوع آثار انسانیت و دیگری وقوع آثار اسب بودن است. از اینرو همان تغایر ذاتی میان انسانیت و اسب بودن در میان آنها هم برقرار است و مفهوم وجود مشترک عرضی لازم آنهاست. همچنین وجود زید و وجود عمرو حقیقت ذاتی مشترک ندارند. زیرا ماهیت زید عبارت است از ماهیت انسان به همراه دسته‌ای از اعراض و ماهیت عمرو متشکل است از ماهیت انسان با دسته دیگری از

اعراض. بنابراین هر کدام از ماهیت زید و عمرو و ماهیت عمرو ترکیب های خاصی از ماهیات اند و به خاطر اختلاف در برخی اجزایشان، با یکدیگر تغایر دارند. از آنجا که وجود زید و وجود عمرو جز وقوع آثار دسته خاصی از ماهیت ها نیستند، همان تغایر ذاتی بین آنها نیز برقرار خواهد بود و مفهوم وجود مشترک عرضی لازم آنهاست و نه اینکه حقیقت مشترکشان باشد.

لاهیجی آنگاه برای حلّ مشکل پیش گفته، میان خارجی بودن با موجودیت در خارج تفاوت می گذارد. معیار موجودیت در خارج آن است که خارج ظرف برای وجود آن چیز باشد و معیار خارجی بودن آن است که خارج ظرف برای خود آن چیز باشد. اگر خارج ظرف برای وجود چیزی بود، آن چیز موجود در خارج است، مثل ماهیت که ظرف وجود آن خارج است و بنابراین ماهیت در خارج موجود است. اما اگر خارج ظرف برای وجود چیزی نبود بلکه ظرف برای خود آن چیز بود، آن چیز موجود در خارج نیست، اما خارجی است. وجود های خاص، موجود در خارج نیستند، اما خارجی اند. زیرا وجود وجودهای خاص صرفاً در عقل است و در خارج نیست، از اینرو وجود های خاص موجود در خارج نیستند. به عبارت دیگر وجود لغیره آنها صرفاً در ذهن است و بنابراین در خارج موجود نیستند. در عین حال خود وجودهای خاص در خارج اند زیرا آنها همان تحقق های خارجی ماهیت هائند و از اینرو خارجی اند. به عبارت دیگر وجود نفس آنها در خارج است و همین برای خارجی بودن افراد وجود کفایت می کند.

حاصل آنکه خارج ظرف برای وجودهای خاص است که همان وجودهای متحد با ماهیت هائند؛ از اینرو ماهیت ها موجود در خارج اند و وجودهای خاص صرفاً خارجی اند اما موجود در خارج نیستند و امور اعتباری اند. از سوی دیگر مفهوم وجود یا همان وجود عامّ بدیهی با این امر خارجی مطابقت دارد؛ از اینرو وجود خاص فردی برای مفهوم وجود است. بدین سان مفهوم وجود (وجود عامّ یا مطلق) که در خارج موجود نیست، فرد نفس الامری خارجی دارد که وابسته به عقل نیست. بنابراین تعارضی در دیدگاه فیلسوفان در کار نیست، مقصودشان از اینکه وجود اعتباری است این است که وجود در خارج موجود نیست و مقصودشان از اینکه وجود افراد نفس الامری دارد، آن است که وجودهای خاص متحد با ماهیت ها خارجی اند.

راه حلّ محقق لاهیجی برای تعارض در دیدگاه حکما روشن و سراسر نیست. تفکیک میان وجود نفسه و وجود لغیره وجودهای خاص شک پذیر است. همانطور که محقق لاهیجی نیز اذعان دارد، وجود وجود امری عقلی است. حتی اگر وجود را هم امری اعتباری ندانیم، وجود وجود امری اعتباری است. می توان برای وجود، وجودی لحاظ کرد و برای آن وجود دوم نیز وجودی دیگر و سلسله ای از وجودها شکل می گیرد که تنها با متوقف کردن توجه ذهن، این سلسله به پایان می رسد. بنابراین تفکیک میان وجود و

وجود وجود یا همان تفکیک میان وجود لافسه و لغیره وجود تنها در عقل است. مغایرت میان وجود و وجود وجود نیز تنها با فرض عقل حاصل می‌شود. از اینرو تمایز میان وجود لافسه و وجود لغیره وجود های خاص، امری سراسر نیست.

به علاوه تفکیک میان موجودیت در خارج و خارجی بودن نیز تردید پذیر است. آیا موجودیت چیزی در خارج غیر از این است که آن چیز در خارج است؟ اگر وجود های خاص یا همان تحقق های ماهیت ها در خارج اند، چرا نتوان گفت که در خارج موجود اند؟ آیا خارجی بودن معنایی غیر از موجود بودن در خارج دارد؟ فرض کنیم تمایز میان وجود لافسه و وجود لغیره وجود های خاص خالی از اشکال است. به چه دلیل معیار موجودیت در خارج، وجود لغیره وجود های خاص است و نه وجود لافسه آنها؟ شاید منشأ این گفته مقایسه وجود های خاص با ماهیت ها است. ماهیت ها در خارج موجود اند زیرا ظرف وجود آنها در خارج است. اما این مقایسه نادرست است، زیرا ماهیت ها برای موجود بودن به وجود نیازمند اند و از اینرو معیار موجودیت آنها آن است که ظرف وجود ماهیت خارج باشد. از آنجا که وجود های خاص ماهیت نیستند، برای موجودیتشان در خارج کافی است که ظرف خودشان خارج باشد. به عبارت دیگر همین که وجود خاص یا تحقق ماهیت در خارج است به این معنی است که در خارج موجود است. بنابراین حتی نیازی به فرض وجود لغیره وجود های خاص نیست تا چه رسد به اینکه معیار موجودیت آنها در خارج همان وجود لغیره باشد. در نتیجه به نظر می‌رسد تعارض در دیدگاه حکما حل نشده باقی می‌ماند. از سویی وجود را معقول ثانی و ناموجود می‌دانند و از سوی دیگر بر این باور اند که مفهوم وجود دارای افراد نفس الامر است که همان پذیرش موجودیت وجود های خاص است.

## نتیجه

گمان می‌کنم از مباحث فوق روشن می‌شود که پرسش «آیا وجود موجود است؟» برای فیلسوفان و متکلمان پیچیده بوده است. این پیچیدگی برای فیلسوفان متقدم بیشتر بوده است که نمودش عبارت های ناسازگاری است که در آثار بهمنیار و احتمالاً ابن سینا دیده می‌شود. با قدری تسامح در باره ناسازگاری مزبور می‌توان قول به عرض بودن وجود را به فیلسوفان مذکور نسبت داد. روشن است که در فرض عرض بودن، وجود موجود است. شیخ اشراق و پیروانش این دیدگاه را مورد انتقاد قرار دادند و وجود را معقول ثانی دانستند. مقصود آنها از معقول ثانی نیز این بود که این مفهوم کاملاً ذهنی است و ما بازائی در خارج ندارد. این قول به طور وسیعی مورد پذیرش فیلسوفان و برخی متکلمان قرار گرفت. غیر از پیروان فلسفه اشراقی فخر رازی، خواجه نصیر الدین طوسی، جرجانی و لاهیجی از کسانی بودند که وجود را معقول ثانی

دانستند.

همچنین پس از استدلال های شیخ اشراق، طرفدار مشهوری به نفع عرض بودن وجود دیده نمی شود. در عین حال برخی متکلمان قائل به این اند که وجود موجود است. به عقیده آنها از عرض نبودن وجود، موجود نبودن آن نتیجه نمی شود. وجود و ماهیت می توانند مصداق واحدی داشته باشند و بدین سان از اشکال لزوم تقدم ماهیت بر وجود احتراز می جویند. همچنین آنها بر آن اند که موجودیت وجود نیازمند وجودی دیگر نیست؛ بلکه وجود خودش عین موجودیت است و بنابراین بنفسه موجود است. بدین سان از مشکل لزوم تکرر وجود پرهیز می کنند. بدین سان برخی پاسخ های ملاصدرا به اشکال های شیخ اشراق در باره موجودیت وجود را می توان در آثار فیلسوفان و متکلمان قبلی ردیابی کرد. همچنین روشن می شود که دیدگاه برخی فیلسوفان معاصر در باره موجودیت وجود و ماهیت با مصداق واحد، سابقه ای در آرای متکلمان دارد.

فیلسوفانی که وجود را معقول ثانی می دانند با مشکل دیگری مواجه اند. این مشکل آن است که فیلسوفان از زمان ابن سینا معتقد بودند مفهوم وجود، افرادی در خارج دارد که به آنها وجودهای خاص می گویند. این دیدگاه با قول به موجود نبودن وجود ناسازگار به نظر می رسد. زیرا موجودیت مفهوم چیزی جز وجود فردی برای آن مفهوم نیست. چنین به نظر می رسد که حکما به این ناسازگاری تفسیر نیافته بودند. محقق لاهیجی به این اشکال مهم توجه کرد و سعی کرد راه حلی برای آن بیاید. اما ملاحظه کردیم که این راه حل خالی از اشکال به نظر نمی رسد.

دیدگاه غالب در زمان صدرالمتألهین در مورد مسئله هستی شناسانه وجود را می توان اینگونه خلاصه کرد: دیدگاه مقبول همان دیدگاه شیخ اشراق بوده است، هر چند موجودیت وجود در گونه های غیر سینوی اش طرفدارانی داشته است.

## منابع

1. ابن سینا (۱۹۶۰). الشفاء: الالهیات. تصدیق و مراجعه: الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق: الاب قنواتی؛ سعید زاید. قاهره: وزاره الثقافه و الارشاد القومي.
2. ----- (۱۹۷۲). التعليقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: الدار الاسلامیه.
3. ----- (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق و تعلیق: محسن بیدار فر. قم: انتشارات بیدار.
4. ----- (۱۳۸۳). الاشارات و التنبيهات مع شرح الخواجه نصیر الدین طوسی، ج ۳. قم: مطبوعات دینی.
5. احمدی، احمد. (۱۳۸۸). بحث ماهیت وجود در ابن سینا و ابن رشد و نقد آن. حکمت سینوی، شماره ۴۳:

6. ایچی، عضدالدین. (۱۹۰۷). الموافق مع شرح الجرجانی، ج ۲. قم: منشورات الشریف الرضی.
7. بهمنیار بن المرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق: استاد شهید مرتضی مطهری. تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
8. تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۱). شرح المقاصد، ج ۱. قم: منشورات الشریف الرضی.
9. جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۲). الدرہ الفاخرہ. تحقیق و تعلیق: ا. د. احمد عبدالرحیم السایح و ا. د. احمد عبده عوض. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیہ
10. جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۰۷). شرح الموافق، ج ۲. قم: منشورات الشریف الرضی.
11. رازی، فخرالدین (۱۹۶۶). المباحث المشرقیہ. تهران: مکتبه الاسدی.
12. رنجبر، هما؛ حسینی، داود. (۱۳۹۸). در باره تاریخ مشهور اصالت وجود. فلسفه: سال ۴۷، شماره ۱، ۱۰۷-۱۲۳.
13. سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: هنری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
14. صدرالمآلهین، محمد. (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
15. ----- . (۱۴۱۰). الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
16. طوسی، نصیر الدین. (۱۴۳۳). تجرید الاعتقاد مع شرح العلامہ الحلی: کشف المراد. قم: مؤسسہ النشر الاسلامی.
17. عباس زاده، مهدی. (۱۳۹۷). فصوص الحکم فارابی؛ مبدأ حکمت اشراقی. حکمت سینوی. شماره ۶۰: ۴۷-۶۹.
18. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵). فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
19. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
20. قوشجی، علاء الدین. (طبع قدیم). شرح التجرید.
21. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۹). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
22. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
23. یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین

۱۵۲ / نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و پنجم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۱

---

سهروردی، ج ۱. تحقیق و نگارش: دکتر مهدی علی پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.