



## اشتراک معنوی وجود نقد مقاله اشتراک لفظی وجود از منوچهر بزرگمهر

پدیدآورده (ها) : خادمی، منوچهر  
فلسفه و کلام :: حکمت معاصر :: پاییز و زمستان 1391، سال سوم - شماره 2 (علمی-پژوهشی/ISC)  
از 45 تا 82  
آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1006406>

دانلود شده توسط : محمد هادی حاضری  
تاریخ دانلود : 26/11/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است. بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابراین، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوائین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



## اشتراک معنوی وجود

### نقد مقاله «اشتراک لفظی وجود» از منوچهر بزرگمهر

منوچهر خادمی\*

#### چکیده

حکما برای اثبات اشتراک معنوی وجود و ابطال مشترک لفظی بودن آن به گونه‌ای استدلال کرده‌اند که می‌توان سه دلیل ذیل را اهم و اخص آن دلایل دانست. این سه دلیل عبارت‌اند از:

۱. مقسم واقع شدن و قابل قسمت بودن وجود به واجب و ممکن و جوهر و عرض؛
۲. تردید ذهن و تردد گمان، در خصوصیات ماهیات اشیا، با بقای جزم و یقین به مطلق وجود؛
۳. واحد بودن نقیض وجود، یعنی عدم.

این در حالی است که، از میان حکمای معاصر، منوچهر بزرگمهر در مقاله‌ای که از ایشان، با نام «اشتراک لفظی وجود»، چاپ شده است، دلایل مزبور را ارزیابی و نقد می‌کند و آن‌گاه مدعی مشترک لفظی بودن وجود و نفی اشتراک معنوی آن شده است. نگارنده در این نوشتار کوشیده است همه نقدهای بزرگمهر را عیناً نقل و سپس آن‌ها را جزء به جزء بررسی و نقد کند و همچنین، با ابتدای بر اصول و مبانی صدراپی به ایضاح نقاط ضعف نقدهای وی پردازد و یک به یک آن‌ها را باطل و طرد کند و جوانب صحت و دقت منطوقی در بطن دلایل سه‌گانه مورد نظر را ظاهر سازد و برخلاف رأی و نظر وی، اشتراک معنوی وجود را نتیجه بگیرد.

**کلیدواژه‌ها:** منوچهر بزرگمهر، اشتراک معنوی، اشتراک لفظی، مفهوم و مصداق، خارج محمول، مطلق و مقید.

\* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، واحد بین‌الملل

manouchehrkhademi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۱۰

## ۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم که اساس توحید و محور حکمت و عرفان است مسئله اشتراک معنوی وجود است. در این که وجود حقیقتی واحد، سنخی بدون ثانی، و فارد است یا این که، در مقابل، دارای حقائق متعدد است، میان برخی از حکما اختلاف نظر وجود دارد؛ اما به زعم نگارنده حقیقت امر این است که وجود مفهومی واحد و، به مقتضای اصالت آن، در تحقق عنوانی ثابت است. بنابراین، افراد خاص آن نسبت به یکدیگر بینونت عزلی و تمایزی مفهومی ندارند، چه رسد به این که وجود افرادی متباین و مختلف داشته باشد، به نحوی که به حسب جنس و فصل متمایز از هم باشند؛ زیرا به دلیل بداهت وجود و تعریف آن، داشتن جنس و فصل در وجود فاقد معنی است، چراکه اشیا که دارای جنس و فصل باشند از اقسام ماهیات به شمار می آیند. از این رو، افراد و انحاء ماهیات، به سبب جنس و فصلی که دارند، در هر طبیعتی از طبایع متأصله‌ای که هستند، نسبت به یکدیگر دارای بینونت عزلی‌اند. در حالی که وجود، از سنخ خود، ثانی ندارد، تا همانند آن تحصیل داشته باشد، و هر چه از مفهوم وجود دور و از حقیقت آن اجنبی است، از سنخ ماهیت و امر عدمی است. زیرا ماهیت قبل از اتصاف به وجود، نابود و پس از عروض وجود، نمود است.

پس مابه‌الامتیاز در وجودات خاصه، عین مابه‌الاشتراک است و با بودن این همه کثرت به وحدت حقه و حقیقی وجود لطمه و صدمه‌ای نمی‌رسد، بلکه بودن کثرت در هر مرتبه از مراتب وجود، دلیلی است برای سعه مفهوم وجود و مؤکد اصل تشکیک و شدت و ضعف در آن مراتب خواهد بود و همچنین وحدت حقه، حق وحدت است و شمول و سرایت و بسط آن به همه وجودات خاصه رهنمون می‌شود. زیرا، ماهیات در حقایق نفس‌الامری خود پراکنده و پریشان‌اند و جمعیت آن‌ها به دلیل جامعی است که واحد به وحدت مطلق و حقیقی و عین و اصل و مجمع حقایق متفرعی‌اند که وجود نام دارد. بنابراین، وحدت مفهوم وجود و عنوان آن کاشف از وحدت معنوی آن نیز هست؛ یعنی وجود است که دارای الفاظ مطابق و مساوق دیگری، از قبیل نور و ظهور، بداهت و عموم، سعه و حضور، و انبساط و سریان ذاتی است و به اوصافی مانند: اول‌الاولیات از حیث ارتسام در ذهن و اول‌الاولیاء به جهت تحقق ذاتی در خارج موصوف است و با این که الفاظ و اوصاف مزبور وجهی از وجوه آن معنوی، یعنی وجودند، لیکن این‌ها برای وجود مانند ذاتی برای ذات‌اند و نسبت وجود بدان‌ها همانند مفهوم انسان به انسان حقیقی است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۸-۷۹). حال با عنایت و التفات به مباحث مذکور، باید دانست که

هرگاه مفهوم وجود در جمیع اشیا و موجودات مادی و مجرد و ثابت و سیال، خواه در سعه و ضیق وجودی آن‌ها و خواه در ماهیات منتزع از حدود وجود، مشترک باشد و از سوی، چون مفهومی واحد همانند وجود، از حقایق متباین و ماهیات و اشیای متخالف، منتزع نمی‌شود، باید اقرار و اذعان داشت که وجودات به‌طور کلی، مراتب تعینات حقیقت وجود و مقول به تشکیک‌اند و حقایقی متباین و متخالف نخواهند بود. حال با این اصول و مبانی مبیین و مدلل مزبور، صلاحیت وجود برای مقسم واقع‌شدن اصناف و اقسام موجودات محل کم‌ترین شک و شبهه‌ای نیست، و چنان‌که مثلاً زنگی و رومی و نژاد زرد و سرخ از اقسام و انواع انسانند و انسان مقسم آن‌هاست. بدان‌گونه که وحدت معنی انسان در افراد مختلفه و متکثره آن موجود است، وجود نیز به مفهوم عام بدیهی و عنوانی خود، همه موجودات متغایر به تباین ماهوی و نیز حصص وجودی متکثر به تکثر اضافی را، که دارای مراتب عقلی و نفسی و طبیعی‌اند و هریک به درجات و امتیازات ویژه‌ای انقسام یافته‌اند، جامع و شامل می‌شود و در نتیجه، وجود سراسر عالم موجود را به سعه اطلاقی خود فراگرفته است.

شمول و سریان حقیقت وجود برای اشیای موجود مانند شمول معنی کلی و صدق آن به جزئیات نیست، زیرا حقیقت وجود نه جنس، نه نوع، و نیز نه عرض و نه کلی طبیعی است، بلکه حاق شمول و سریان آن بر وجودات خاص و اشیای مختلف، گونه دیگری است که کیفیت آن را جز راسخان در علم الهی نمی‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۶/ ۲۱؛ ۱۳۸۲: ۷؛ ۱۳۸۶: ۸، ۴۱)، لذا جمهور حکما برای وجود، مفهومی واحد که مشترک در جمیع موجودات خاصه، اعم از موجودات نفس‌الامری، آفاقی، انفسی، ذهنی، و خارجی است، قائل‌اند، خواه از افراد یا مراتب آن و خواه از تعینات منتشی از حدود وجود باشد. چون مفهوم واحد، بما هو واحد، همانند حقایق متباین و اشیای متخالف و وجودات متغایر و ماهیات متکثر، از مصداق کثیر، بما هو کثیر، انتزاع و اتخاذ نمی‌شود، لذا آنان وجود را حقیقتی یگانه و دردانه، اصلی واحد و سنخی فارد که ثانی و تالی ندارد می‌دانند و در نتیجه وجودات را یک‌سره از مراتب تعینات و تنزلات وجود و مقول به تشکیک خاصی و بلکه از تجلیات و تطورات وجود و منوط به تشکیک اخص‌الخواصی می‌دانند که نسبت به یک‌دیگر دارای انعزال و تباعد ماهوی و اتحاد و تقارب وجودی خواهند بود، اما در این میان، ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری (— هیدجی، ۱۳۶۳: ۱۵۳)، که عقیده دارند اشتراکی در وجود نیست و وجود در هر چیزی عین ماهیت آن

است، مگر در لفظ آن، با نظریه جمهور مخالفت کرده‌اند، اما در مقابل، بسیاری از فلاسفه و متکلمین که از طرفداران مسئله اشتراک معنوی وجود بوده‌اند، مانند فخر رازی (← رازی، ۱۴۲۸: ۱ / ۱۸)، خواجه طوسی (← طوسی، ۱۳۸۳: ۲ / ۵۷۳)، ملاصدرا (← صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۵)، و محقق لاهیجی (← لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۸)، حکم به بداهت آن را صادر کرده و اقامه دلیل برای اثبات آن را، جز به منظور تنبّه و یادآوری، ضروری ندانسته‌اند. لذا به‌رغم وضوح و بداهت این مسئله برای اثبات آن اقامه دلیل کرده‌اند. در میان دلایل و براهین متعدد آن‌ها سه دلیل بر براهین دیگر برتری و شرافت دارند. این سه که عبارت‌اند از:

۱. مقسم واقع شدن و قابل قسمت بودن وجود به واجب و ممکن و جوهر و عرض؛
۲. تردید ذهن و تردد گمان در خصوصیات ماهیات اشیا با جزم و یقین به مطلق وجود؛
۳. واحد بودن نقیض وجود، یعنی عدم.

آنچه مطمح نظر و محور اصلی این نوشتار است، تجدید حیات قول صاحبان اشتراک لفظی وجود، در بستر تقریر نوین مرحوم منوچهر بزرگمهر، در مقاله‌ای است که از ایشان با نام «اشتراک لفظی وجود» چاپ شده است (← ایزوتسو و محقق، ۱۳۸۶: ۳۹۹-۴۰۴). وی دلایل مزبور را نقد و رد کرده و آن‌گاه مدعی مشترک لفظی بودن وجود و نفی اشتراک معنوی آن شده است.

## ۲. تحلیل معنایی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی

مشترک لفظی و معنوی خود، مشترکی لفظی در دو اصطلاح ادبی و عقلی است، زیرا در ادبیات اشتراک لفظی و معنوی ناظر به چگونگی وضع یک لفظ برای معنا و یا معانی آن است. اگر یک لفظ برای چند معنا به طور مجزا وضع شده باشد، آن لفظ مشترک لفظی بین آن معانی است، زیرا آن مفاهیم و نیز مصادیق آن‌ها، جز در محور لفظ، اشتراکی با هم ندارند و اگر یک لفظ برای جامع بین چند چیز مختلف به یک‌باره وضع شده باشد، آن لفظ مشترک معنوی بین آن‌هاست، زیرا آن مفاهیم و نیز مصادیق آن‌ها گذشته از اشتراک در لفظ، در محور معنا نیز اشتراک دارند. پس، اشتراک لفظی و معنوی در علوم ادبی دایر مدار وحدت یا تعدد وضع است، اما مشترک لفظی و معنوی در علوم عقلی، مانند کلام و فلسفه، دایر مدار کثرت و وحدت حقیقی است و از این جهت، فرقی بین فارسی و تازی نیست و این نشانه دخالت نکردن امور لفظی است. هرگاه لفظی دارای

مفاهیم کثیره باشد، به نحوی که هریک از آن معانی دارای اثر خاص و مبدأ کار مخصوص باشند، اعم از آن که به یکباره برای جامع آنها وضع شده باشد یا آن که برای هریک از آنها جداگانه وضع شده باشد آن لفظ، در اصطلاح فلسفه و کلام، مشترک لفظی است. و هرگاه مفهوم واحدی بر مصادیق متکثره صادق باشد، به طوری که آن مصادیق جامع واقعی داشته باشند و آثار از آن جامع واحد نشئت گیرند، اعم از آن که لفظ واحد برای جامع انتزاعی آن مفاهیم وضع شده یا برای هریک جداگانه وضع شده باشد، آن مفهوم متصف به اشتراک معنوی است. بر این اساس، قول به اشتراک لفظی وجود، که از تعابیر کلامی و فلسفی است، به این معناست که وجود دارای مفهوم واحد، یعنی حقیقت یگانه نیست، بلکه دارای مفاهیم، یعنی حقایق متکثره است و قول به اشتراک معنوی وجود به این معناست که وجود به مفهوم واحد، یعنی حقیقت یگانه، بر مصادیق گوناگون حمل می‌شود.

همچنین درباره اشتراک لفظی و معنوی وجود سه قول مطرح است:

قول اول: گفتار کسانی است که وجود هر شیء را عین همان شیء و در نتیجه مغایر با دیگر اشیا و وجودات آنها می‌دانند و چون اشیا مغایر هم‌اند معانی وجود نیز متفاوت‌اند (← لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۲۹)؛

قول دوم: این است که گرچه وجود دارای اشتراک لفظی است، لیکن اشتراک لفظی آن دایر بین مفاهیم نیست، بلکه فقط دایر بین دو مفهوم است. یکی، مفهوم وجود واجب و دیگری، وجود ممکنات. بنابراین، حمل و اطلاق لفظ وجود نسبت به مصادیق ممکن خود به مفهوم واحد و نسبت به آنها از اشتراک معنوی برخوردار است، گرچه معنای آن غیر از معنای وجودی است که محمول بر واجب می‌شود (← تبریزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۴۱)؛

قول سوم: این است که وجود بر تمامی مصادیق، اعم از واجب و ممکن، به یک معنا صدق می‌کند. از این رو، مشارکت واجب و ممکنات در مفهوم وجود، نه نقصی را برای واجب اثبات می‌کند و نه کمالی را برای ممکن، زیرا آنچه موجب کمال و نقص است، امتیاز یا اشتراک نسبت به یک مفهوم متنوع ذهنی نیست، بلکه امتیاز یا اشتراک در واقعیت عینی است و در مرحله واقعیت، امتیاز بین واجب و ممکن تفاوت نامحدود و محدود است و همچنین، تفکیک عین از ذهن و مصداق از مفهوم، می‌تواند اشتراک در مفهوم را با امتیاز در مصداق جمع کند (← لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۲۹).

### ۳. بررسی و نقد بزرگمهر بر دلیل اول اشتراک معنوی وجود

در این نقد به دلیل اول اثبات اشتراک معنوی وجود و نقدی که بزرگمهر بر آن وارد کرده است، خواهیم پرداخت. ایشان دلیل مذکور را در سه بخش نقل و نقد کرده که بخش اول آن این چنین است:

۱. چون مفهوم وجود، ممکن است، مقسم قرار بگیرد؛ یعنی وجود یا واجب است یا ممکن و وجود ممکن یا جوهر است یا عرض، پس مفهوم وجود در همه این اقسام مفهوم واحدی است.

اما این دلیل بسیار سست است، زیرا اولاً، مقسم بودن وجود، چنانکه قبلاً توضیح داده شد، مثل مقسم بودن سایر مفاهیم کلی نیست و با آنها فرق بسیار بارز و اساسی دارد، بدین معنی که هرگز برخلاف سایر مفاهیم کلی، جزء ذات افراد قرار نمی‌گیرد (بزرگمهر، ۱۳۸۶: ۴۰۳).

### ۱.۳ نقد بخش اول نقد دلیل اول

مرحوم بزرگمهر دلیل اول را در سه بخش نقد و بررسی می‌کند. او در بخش اول نقد خویش به تفاوت داشتن مقسم بودن وجود با مقسم بودن سایر مفاهیم کلی اشاره کرده است و علت آن را این می‌داند که وجود مانند سایر مفاهیم کلی، جزء ذات افراد قرار نمی‌گیرد. در مقام بررسی و نقد ایشان باید بگوییم که اولاً، آنچه مقسم در این تقسیم‌بندی است مفهوم وجود است و نه حقیقت عینی و خارجی وجود. ثانیاً، توجه به مطالب ذیل ضروری است:

۱. نحوه ترابط وجودی وجود و ماهیت در عالم خارج و ظرف واقع؛
۲. نحوه ترابط معنایی وجود و ماهیت در وعاء ذهن و موطن تصور؛
۳. تحلیل مسئله زیادت وجود بر ماهیت یا مغایرت وجود با ماهیت یا عروض وجود بر ماهیت؛
۴. انواع اعتبارات معنایی مفهوم در برابر مصداق و ماهیت؛
۵. جهات توافق و تفارق میان مفهوم و ماهیت؛
۶. تنقیح تناسب تصویری و تصدیقی مفهوم و مصداق در برابر ماهیت و فرد؛
۷. تبیین و تحلیل نحوه ترابط مصداقی مفهوم وجود با مصداق خود؛
۸. تشریح مبنایی امر ذاتی در کلیات خمس (ایساغوجی) و امر ذاتی در باب برهان؛

۹. بررسی جهات تفاوت و تشارک خارج محمول من صمیمه و محمول بالضمیمه؛

۱۰. تبیین و تحلیل معنایی انواع عرضی ذاتی در دو حوزه ماهوی و وجودی؛

۱۱. تنقیح حیثیات معنایی معقول اول، معقول ثانی فلسفی، و معقول ثانی منطقی.

در ابتدا و به جهت تمهید محل بحث لازم است صورت صحیحی از تقریر دلیل فوق را بیان داریم. در مقام بیان صلاحیت داشتن وجود برای مقسم بودن، باید گفت که صلاحیت وجود برای مقسم واقع شدن و داشتن قابلیت قسمت، دلیل اشتراک معنوی آن است، زیرا وجود به واجب و ممکن و ممکن نیز به جوهر و عرض قسمت پذیر است، لذا گاهی مراد از لفظ وجود، سبقت تبادر آن در اذهان است و در این صورت، وجود همان معنی عام بدیهی است که بداهت آن ثابت است. زمانی هم معنی وجود، وجود مصدری است که به واجب و ممکن تقسیم شده و قسم ممکن آن به جوهر و عرض و جوهر هم به جواهر پنج گانه (مجرد، مادی، عقل، نفس، جسم، صورت، و هیولی) و قسم عرض آن به اعراض نه گانه (کم، کیف، این، متی، وضع، جده، فعل، انفعال، و اضافه) انقسام می یابد و به طور کلی، وجود انواع و اجناس و افراد را، از حیث مقسم بودن، دربر می گیرد. بدین دلیل که مقسم در هر قسمی موجود است و هر بخش آن، ربطی وجودی به مقسم خود دارد و درحقیقت، تقسیم عبارت از ضم و پیوستن قیود مخالف به مورد قسمت است تا از انضمام هر قیدی بدان بخشی حاصل آید. بنابراین، قسم عبارت از مجموع مورد قسمت با قید است که بدون مورد قسمت، تحقق پذیر نیست، لذا با تأمل در این گفتار، نتیجه بحث واضح است، زیرا صحت تقسیم وجود به واجب و ممکن و جوهر و عرض و غیره، دلیل بر سریان مقسم در اقسام خود است، پس وجود، صالح مقسم بودن برای اقسام مزبور است، و در همه افراد و مراتب خود سرایت دارد (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۸/۲).

حال، پس از بیان تقریر کامل استدلال مذکور، به نقد و بررسی نقدهای بزرگمهر می پردازیم:

در بخش اول ایشان مدعی اند، وجود (در این جا ما متوجه نمی شویم که آیا منظور ایشان از وجود، مصداق عینی وجود است یا مفهوم ذهنی وجود که در صورت فرض اول، مطلب مردود و مطرود است و در صورت فرض دوم، مطلب صحیح و محمل درستی خواهد داشت) مانند دیگر مفاهیم کلی نیست که بتواند در ذات افراد خویش وارد شود و جزء ذات آن ها قرار گیرد، لذا شایستگی و صلاحیت مقسم قرار گرفتن در انقسام تقسیمات مورد نظر را ندارد. حال، در نقد سخن ایشان باید گفت: اولاً، معلوم است که مفهوم وجود، بالکل، با



دیگر مفاهیم کلی متفاوت است و احکام مربوط بدان نیز متفاوت و متغایر با سایر معانی کلی ماهوی است، زیرا وجود در خارج نه جزء ماهیت است و نه عارض بر آن، بلکه عین ماهیت و تحقق آن است. لذا مواردی چون مغایرت وجود با ماهیت و زیادت وجود بر ماهیت، مربوط به مقام تصور، اعتبار، لحاظ، و تحلیل ذهن انسان خواهد بود، زیرا در خارج، یک حقیقت واحد و بسیط و در واقع یک وجود محدود داریم که ذهن آن را به دو لحاظ و اعتبار، وجود و ماهیت، تحلیل کرده و به جهت و حیثیتی هستی را، که مابه‌الاشتراک و مابه‌الاتفاق بین موجودات است، برداشت می‌کند و نیز به جهت و حیثیت دیگر چیستی را، که مابه‌الامتیاز و مابه‌الافتراق بین موجودات است، انتزاع می‌کند، والا در خارج، حیثیت هستی و حیثیت چیستی به یک حقیقت وحدانی برمی‌شود که بسیط‌اند و هرچه آن حقیقت دارای بساطت بیش‌تری باشد، چیستی و ماهیت ماهوی آن، که به منظور یافتن و وجدان حد و مرز وجودی آن، که در جواب سؤال ما یقال فی جواب ماهو می‌آید کم‌تر و هرچه درجه و مرتبه و شدت و قوت وجودی آن موجود بیش‌تر باشد، حد ماهوی آن تقلیل می‌یابد و بالعکس حد فقری آن بیش‌تر می‌شود؛ یعنی هرچه وجود بسیط‌تر و مطلق‌تر و مرسل‌تر می‌شود، از امکان ماهوی و مفهومی رهاتر می‌شود و در مقابل بیش‌تر به امکان فقری و وجودی متصف و تحلیه می‌شود و همین فقر وجودی او موجب غنای او صرف ربط و فقر و تدلی و تجلی به حق تعالی می‌شود و البته همه این موارد با مبنای اصالت وجود، که پیش‌فرض گرفته شده، سازگار و موافق است. همچنین، این مطلب را با محوریت تفاوت مبنایی مفهوم از ماهیت نیز باید تکمیل و تتمیم کرد. مفهوم وجود از معقولات ثانیه فلسفی است، نه یک حقیقت عینی و خارجی. برای تفصیل این مجمل لازم است اشاره‌ای به تفاوتی که بین مفهوم و ماهیت وجود دارد، کرد تا روشن شود که آیا وجود و نه مفهوم وجود، معقول ثانی فلسفی است یا خیر؟

مفهوم چیزی است که بشرط ذهن است و مصداق امری است، که بدین معنا، در برابر مفهوم است. حقیقت خارجی چیزی است که در خارج است و مفهوم امری است که بدین معنا در برابر ماهیت است، زیرا ماهیت لا بشرط از ذهن و خارج است؛ یعنی هم در ذهن و هم در خارج می‌تواند موجود باشد.

حال، پس از این توضیح کوتاه، به این اصل اساسی و روشن‌گر اشاره می‌کنیم که: وجود مفهوم دارد و ماهیت ندارد؛ یعنی حقیقت عینی وجود به ذهن نمی‌آید و لذا آنچه در ذهن موجود است، فقط مفهوم است و همان حقیقت عینی و مابه‌ازای خارجی

وجود در عالم واقع نیست. این که چرا حقیقت عینی وجود به ذهن نمی‌آید؟ بدین دلیل است که حقیقت عینی وجود، عین خارجیت است و اگر حقیقتی که عین خارجیت در عالم خارج از ذهن است، به ذهن بیاید دچار انقلاب در ذات و حقیقت خویش می‌شود و لذا آنچه حقیقت آن عین عینیت در متن خارج است، امری ذهنی و ذات آن منقلب و حقیقت عینی آن متبدل به حقیقتی ذهنی می‌شود و در نتیجه، انقلاب صریح در متن و بطن این فرایند رخ می‌دهد و این در حالی است که انقلاب محال است. در ادامه و برای بسط بیشتر کلام، لازم است به نقاط اشتراک و افتراق مفهوم وجود و ماهیت اشاراتی کنیم:

اولاً، وجود، در فلسفه، با دو معنا مورد بحث قرار می‌گیرد: ۱. مفهوم وجود؛ ۲. مصداق وجود.

ثانیاً، مفهوم وجود، در فلسفه، به دو معنا به کار می‌رود.

۱. مفهوم وجود، بدان معنایی که در برابر ماهیت است، امری ذهنی و غیر قابل تبدیل به وجود عینی است و در نتیجه، در خارج از ذهن، حقیقتی ندارد و محال است که در خارج یافت شود.

۲. مفهوم وجود، بدان معنایی که در برابر ماهیت نیست، همان معنای لغوی (ما فهم عن الشیء) است.

نکته‌ای که لازم است در تکمیل موارد گذشته بیان شود این است که مفهوم وجود در معنای دوم، که در برابر ماهیت نیست، با ماهیت نقاط اشتراک و نقاط افتراق دارد که عبارت‌اند از:

نقطه اشتراک مفهوم وجود، به معنای دوم، با ماهیت در مواردی است که یک چیزی می‌تواند دارای مفهوم ذهنی و ماهیت ذهنی، به طور هم‌زمان، باشد همانند صورت ذهنی قلم.

نقطه افتراق مفهوم وجود، به معنای دوم، با ماهیت در مواردی است که چیزی فقط مفهوم ذهنی داشته باشد، ولی دارای ماهیت نباشد، همانند اموری که تعدد و تکرر برداشته‌اند و همچنین در ذیل مقولات عشر جای نمی‌گیرند، مفاهیمی همانند خدا، شیء، و مفهوم وجود، که در واقع همان معقولات ثانی فلسفی‌اند.

نقطه افتراق ماهیت با مفهوم وجود، به معنای دوم، در مواردی است که چیزی فقط ماهیت داشته باشد، ولی مفهوم ذهنی نداشته باشد، همانند همه ماهیات خارجی (معقول اول فلسفی).

بنابراین روشن شد که، ماهیت در خارج دارای فرد و مفهوم در خارج دارای مصداق است. همچنین، حمل بر مصادیق خود از خصوصیات مفهوم است، البته نه حمل جنس و نوع بر افراد خود، اما ماهیت بر عکس آن است. بنابراین، مفهوم برای مصادیق خود همچون عرضی است برای ذات، ولی ماهیت چونان یکی از کلیات خمس بر افرادش حمل می‌شود. به عبارت دیگر، مفهوم انتزاعی است، ولی ماهیت همان ذات شیء است، و نیز مفهوم معقول ثانی و موطن آن در ذهن، ولی منشأ انتزاع و مصادیق آن در خارج است.

حال پس از بیان این توضیحات، این سؤال پیش می‌آید که نحوه ارتباط مفهوم وجود با مصادیق خود چگونه است؟ به عبارت دیگر، هر ماهیتی نسبت به افراد خود یکی از اقسام کلیات خمس است. اگر مفهوم وجود ماهیت نیست، پس نسبت آن با مصادیقش به چه نحو است؟

لازم است در پاسخ به سؤال فوق، به جهت خلاصه‌بندی مطلب، نمودار زیر را ترسیم کنیم:



بنابر انقسام حاصل در نمودار فوق، مشخص می‌شود که نحوه ارتباط مفهوم وجود با مصادیقش نه مانند ذاتی باب ایساغوجی است، که محمول علت موضوع باشد و در حد موضوع اخذ شود و نه مانند عرضی ذاتی است، که موضوع علت محمول باشد و در حد محمول اخذ شود.

همان طوری که در تقسیم عرضی ذاتی مشاهده می‌شود، خودِ عرضی ذاتی به دو قسم انقسام یافته و قسم دوم آن مبین نحوه ارتباط مفهوم وجود با مصادیقش است. توضیح مطلب مزبور آن است که عرضی ذاتی از نوع خارج محمول من صمیمه است، نه از سنخ محمول بالضمیمه. بنابراین، در فلسفه هر امری را، همانند وحدت و شیئیت، که متزاع از ذات شیء و از مفاهیم عامه باشد خارج محمول گویند. در نتیجه، نسبت مفهوم وجود و معقولات ثانیه با موجودات و مصادیق خویش مانند نسبت بین عرضیات ذاتی با معروضات خویش است، البته با این قید ممیزه که مفهوم وجود و معقولات ثانی فلسفی چنانچه بیان شد از دسته دوم عرضی ذاتی است، که از سنخ ماهیات نیستند. بنابراین، در

این مقام نیز به تفاوت مفهوم وجود و دیگر مفاهیم کلی ماهوی مهر تأیید و تأکید زده و آن را تکمیل کردیم.

اما آنچه در این جا باقی می ماند همان مطلب مهم تحلیلی، حکمی، و عقلی است که در چندین مورد از نظر بزرگمهر به دور مانده است و ایشان اصلاً بدان توجه و تفتن نکرده و چه بسا، از فهم آن ناتوان بوده است.

آن مطلب همان نکته‌ای بود که در تقسیم‌بندی انواع عرضی ذاتی، در دو حوزه ماهوی و وجودی، بدان اشاره کردیم. مفهوم وجود از سنخ اعراض ذاتی خارج محمول من‌ضمیمه‌ای است که مربوط به حوزه وجودی و نه ماهوی است، که همان قسم دوم از اقسام اعراض ذاتی است که متکفل بیان معقول ثانی فلسفی خواهند بود، و فقط دارای منشأ انتزاع خارجی در عالم واقع و نفس‌الامر است، و مفهوم وجود که بشرط ذهن است و وجودی مستقل و منزول با مابه‌ازای حقیقی و خارجی نداشته است را انتزاع می‌کنیم؛ زیرا اگر وجود ماهیت داشت، چون ماهیت لا بشرط از ذهن و عین است، لازم بود که وجود از عین به ذهن بیاید و انقلاب، که امری محال و باطل است، در ذات و حقیقت آن رخ دهد. حال پس از این فرایند معرفتی، آنچه موجب لغزش و اشتباه بزرگمهر شده است همان چگونگی ترابط مفهوم وجود با مصادیق منتزعه‌عنه است و دقیقاً در همین مرحله است که بزرگمهر دچار خطای بزرگی شده است و مفهوم وجود را متعهد مقسم قرار گرفتن نمی‌داند. این در صورتی است که با همان تحلیلی که در تبیین عرض ذاتی، از قسم دوم، انجام دادیم، این مطلب نیز روشن شد که ارتباط مفهوم وجود با مصادیق خود، همچون ارتباط اعراض ذاتی خارج محمولی است که با انعماق در ذات حقیقت مصادیق خارجی این عرض ذاتی من‌ضمیمه را انتزاع و بر آن‌ها حمل می‌کنیم. در نتیجه، با این تحلیل صورت‌گرفته اصلاً نیازی به بیان غلط بزرگمهر نیست، که معتقد است اگر وجود بخواهد مقسم قرار گیرد، باید حتماً مانند سایر مفاهیم کلی جزء ذات مصادیق خود باشد و وجود چنین ویژگی را ندارد. با تبیین صورت‌گرفته، این مدعا و نتیجه‌گیری ایشان، بالکل، باطل است و از عدم غور در محل بحث متشی می‌شود، زیرا با اصول و مبادی یادشده، مفهوم وجود نه ذاتاً و نه تحلیلاً مانند سایر مفاهیم ماهوی نیست و با آن‌ها تفاوت مبنایی و حقیقی دارد و این تفاوت از نداشتن مفهوم و فرد آغاز شده و با نحوه انتزاع مفهوم وجود از مصادیق خویش ادامه یافته است و در نهایت با کیفیت و چگونگی ترابط این مفهوم منتزاع از مصادیق وجودی، در خارج، خاتمه می‌یابد. ثمره این اختتام و انتزاع، حمل مفهوم وجود بر مصادیق وجودی

خویش است، همانند آن که مفهوم وجود یا بر واجب حمل می‌شود یا بر ممکن، که این نتیجه‌گیری چیزی جز قطعیت در صلاحیت مقسم قرار گرفتن وجود نخواهد بود.

### ۲.۳ نقد بخش دوم نقد دلیل اول

بزرگمهر در بخش دوم نقد خویش بر دلیل اول این چنین می‌گوید:

ثانیاً، همین قدر که وجود را اضافه می‌کنیم و می‌گوییم وجود واجب یا وجود جوهر یا وجود عرض، خود دلیل بر این است که وجود مطلق بی‌معنی است (بزرگمهر، ۱۳۸۶: ۴۰۳).

در نقد نقد ایشان می‌گوییم که اگر این استدلال درست تقریر شود، دیگر این اشکال، که چون وجود می‌تواند مقسم واقع شود پس به حکم بدیهی مشترک معنوی است، وارد نمی‌شود. مقسم عبارت است از امر عامی که با حقوق قید به اقسام تقسیم می‌شود و این در حالی است که مقسم باید در همه اقسام به معنی یکسانی سریان و حضور داشته باشد و نتیجه این امر اثبات مشترک معنوی بودن وجود است.

حال که امر بدین منوال شد که، مقسم باید در تمامی اقسام جاری و ساری باشد، سؤال اساسی و مهمی که در این جا پیدا می‌شود این است که نحوه ترابط وجودی و معنایی مقسم و اقسام آن چگونه است؟

برای پاسخ بدین سؤال، اگر در خود متن و شرح دلیل مذکور دقت کنیم، درمی‌یابیم که اگر مفهومی نخواهد مقسم برای اقسامی قرار گیرد، باید امری کلی‌تر و عام‌تر و مطلق‌تر از اقسام، که امری جزئی‌تر و خاص‌تر و مقیدتر از مقسم‌اند، باشد تا صلاحیت و قابلیت قرار گرفتن منشأ و مأخذی برای اقسام را داشته باشد تا بتوان هر دفعه با افزودن قیدی و تعیینی بدان، یک قسم و یک تعیین که مقیدتر از مقسم باشد را تولید و ایجاد کرد. بنابراین اگر جایگاه و خاستگاه مقسم درست تبیین و تنقیح شود، آن‌گاه می‌توان کیفیت ترابط مقسم و قسم که همان ترابط میان دو امر مطلق و مقید است را به‌خوبی استنتاج کرد.

همچنین علاوه بر طریق مزبور، راه دیگری که می‌توان از طریق آن به تبیین صحیح رابطه مقسم با اقسام رسید، تحلیل وجودی و معنایی اقسام است. توضیح این‌که، حقیقت و ماهیت قسم چیزی جز همان امر مطلق نیست که متعین و مقید شده است، یعنی قسم همان مطلق مقید و متعین شده است، و نیز مطلق همان مقید مطلق شده و متعین مرسل و لامتعین شده بیش نیست؛ لذا اگر در این بیان به‌خوبی غور و تحقیق شود، روشن می‌شود که

رابطه مطلق و مقید، نظیر رابطه میان دو امر اشرف و اخس، علت و معلول، ظلّ و ذی ظلّ، شأن و ذی شأن، ظاهر و مظهر، و تجلی و متجلی است؛ یعنی در واقع اگر امر اشرفی و علتی و ذی ظلّی و ذی شأنی و ظاهری و متجلی ای نباشد، دیگر امر اخس و معلولی و ظلّی و شأنی و مظهري و تجلی نخواهیم داشت. بنابراین می توان برای نتیجه گیری از دو طریقی که برای ایضاح ترابط قسم و مقسم ارائه کردیم، بگوییم که از هر طریق پیش برویم به یک انتاج ثابت و مشخص می رسیم. یعنی اگر از برهانی چون لمّ در جهت اثبات این ترابط استفاده کنیم و از تحلیل ماهیت مقسم (علت) به ماهیت قسم (معلول) برسیم، درمی یابیم که حقیقت مقسم امری مطلق و لایشرط است که در متن اقسام متعین و مقید می شود. همچنین، اگر از طریق برهان انّ پیش برویم و از تحلیل ماهیت قسم (معلول) به ماهیت (مقسم) برسیم، حقیقت قسم که امری مقید و متعین است و حقیقت مقسم که امری مطلق و لامتعین است را درمی یابیم. بنابراین اگر بتوانیم به متن و ساحت ذات و حاقّ واقع قسم و مقسم درست بنگریم، یکی را از دیگری نتیجه می گیریم و به وضوح بدین دریافت نائل می شویم که، قسم مقید همان مقسم مطلق است که قید خورده است و مقسم مطلق نیز همان قسم مقید است که لاقید و لاتعین است، البته می توان برای دست یابی به حقیقت معنایی و ساختاری قسم و مقسم به نوعی از برهان اشرف و اخس نیز بهره گرفت، بدین نحو که تا حقیقتی اشرف و اقوی، چون مقسم که مطلق و مرسل است، وجود و تحقق نداشته باشد، امر اخس و اضعفی، چون قسم، توانائی تحقق و ایجاد شدن را ندارد.

حال پس از بیان این تفصیل، می توان به اشتباهی که بزرگمهر در این جا انجام داده است پی برد و آن این که وی گمان می کند وقتی می خواهیم از اقسام یاد کنیم و آن ها را بخوانیم، می گوییم: وجود واجب، وجود ممکن، وجود عرض، یا وجود جوهر؛ وی این اضافه و تقید وجود به این موارد مذکور را دلیلی می داند بر نبودن مقسم مطلق گونه ای به نام وجود، لذا وجود مطلق را امری مهمل می داند؛ و این در صورتی است که در توضیحات مبسوطی که گذشت، این مطلب را روشن ساختیم که مقسم، در جمیع اقسام و تقسیمات حاصله در فرایند انقسام، حضور و ظهور داشته و در همه آن ها ساری و جاری است، منتها نه به منزله امری مطلق و لایشرط و لاتعین، بلکه با هر تقسیمی در هر انقسامی، قید و تعینی پیدا می کند و حصه ای از آن ایجاد می شود و قسم را، که همان حصه جزئی و مطلق مقید شده است، متحقق می سازد. بنابراین این اضافه ای که وی از آن خبر می دهد اضافه ای تشریفی نیست که وجود بخواهد در کنار این حصص، برای خود، وجودی را برگزیند و تحقق پیدا

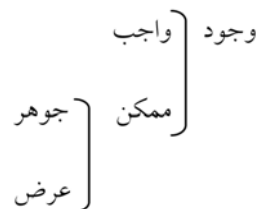
کند به طوری که، اگر این امور (اقسام) نبودند، وجود نیز، که مقید و مضاف بدان‌هاست، وجودی نخواهد داشت؛ بلکه وجود مقسم مطلق‌گونه و لابشرط و لاتعینی است که در هر بار از انقسام قیدی دیگر را می‌پذیرد و قسمی دیگر را پدید می‌آورد و در نتیجه، همیشه در متن ذات آن قسم هست و خواهد بود؛ به طوری که، اگر از حاق آن قسم جدا و مجزا شود، آن‌گاه آن قسم نیز دیگر بودی و نمودی نخواهد داشت، زیرا هویت آن همان هویت امر مطلق بوده است، منتها مطلقاً که اکنون مقید و متعین شده و از حد اطلاق تنزل کرده است. بنابراین، مطلب دقیقاً برعکس و مخالف نظر بزرگمهر است، یعنی بدین نحو نیست که وجود اگر بخواهد تحقق‌ی و بودی داشته باشد، فقط در حالت مضاف به غیر و اضافه به حصص معنا پیدا می‌کند؛ لذا این مطلب چنانچه در مطالب پیشین بیان کردیم، مخدوش و غیر قابل قبول است و مطلب صحیح و دقیق درست در نقطه مقابل سخن بزرگمهر است. بدین بیان که این درواقع، مقسم و امر مطلق (وجود) است که به اقسام هویت و تحقق می‌بخشد و این خود اوست که در هویتی مقید مجدداً ظاهر می‌شود و لذا قیود و تعیناتی را با خود به همراه خواهد داشت.

### ۳.۳ نقد بخش سوم نقد دلیل اول

بزرگمهر در بخش سوم نقد خویش بر دلیل اول در اشتراک معنوی وجود می‌گوید:

ثالثاً، تقسیم وجود به واجب و ممکن از لحاظ منطقی با تقسیم آن به جوهر و عرض فرق دارد، زیرا وجوب و امکان خارج محمول است در حالی که جوهر و عرض محمول بالضمیمه هستند و حکمشان یکسان نیست. پس این دلیل مردود است (بزرگمهر، ۱۳۸۶: ۴۰۳).

برای دقت بیشتر و پاسخ صحیح به نقد بزرگمهر، لازم است که نمودار مربوط بدین تقسیم را ترسیم کنیم تا مواردی را که در مراحل این انقسام بدان‌ها اشاره می‌کنیم درست تصویر و تصور شود.



اما هم‌اکنون، لازم است که قبل از پرداختن به نقد و بررسی نقد ایشان، اشکالی پایه‌ای‌تر و اساسی‌تر را در مراحل اولیه این تقسیم مطرح کنیم و دفع دخل مقدر انجام دهیم و سپس، به مرحله دوم تقسیم برسیم که اشکال بزرگمهر در آن مرحله بر این انقسام وارد شده است.

### ۱.۳.۳ طرح اشکال

ممکن است مستشکلی این اشکال را مطرح کند که مرحله اول این تقسیم را، که انقسام وجود به واجب و ممکن است، قبول نداریم، زیرا این تقسیم ظاهراً صحیح، اما باطناً اشتراک لفظی دارد. مثلاً، وجود یا قائم بذات است یا قائم بذات نیست. اگر تقسیم وجود را به واجب و ممکن قبول کنیم، اما در تقسیم ممکن به جوهر و عرض تشکیک کنیم، در جواب گفته می‌شود که غیر قابل قبول است، زیرا وجودی که قائل به ممکن بودن آن هستید، یعنی این دو تقسیم با یکدیگر اشتراک لفظی دارد. منکران مدعی‌اند که تقسیم وجود به واجب و ممکن در ظاهر تقسیم است، اما در واقع تقسیم نیست.

### ۲.۳.۳ پاسخ اشکال

وقتی قیدی به چیزی اضافه می‌شود، آن قید مطلب را تخصیص می‌دهد، ولی تغییر نمی‌دهد یعنی امر بین دو مطلب دایر است:

الف) یا وجود به حال خود باقی است و با قیود تخصیص پیدا کرده است که این در واقع، عین مفاد تقسیم است و اشتراک معنوی وجود را انتاج می‌دهد.

ب) یا این که وجود در هر بار وضع علی حده دارد؛ یعنی در معنای اول معدوم شده، و در معنای دوم ظاهر شده است.

بنابراین یا وجود قائم بذات است یا قائم بذات نیست. وجود در این حصر عقلی به همان معنایی که در قسم اول به کار رفته در قسم دوم هم به همان معنا به کار رفته است، زیرا حصر عقلی میان نفی و اثبات است که نفی و اثبات همان معنای از قبل قراردادی است. پس نمی‌توان گفت: این معنا از میان رفت و معنای دیگری جانشین آن شد، چون اگر چنین باشد، نفی و اثبات نیز به آن وارد نمی‌شود.

حال با توجه به عبارات اخیر، به اشکال بزرگمهر که مربوط به مرحله دوم تقسیم است و سپس به تقسیم اول نیز سرایت می‌کند و کل تقسیم را شامل این اشکال می‌بیند، می‌پردازیم. ابتدا باید بیان کنیم که اگر در طرح اشکال پیشین و پاسخ آن دقت و توجه بورزیم، پاسخ بدین اشکال نیز به نوعی روشن خواهد شد، اما به طریقی دیگر نیز می‌توان



بدان پاسخ داد و آن این که، آنچه در این جا مهم است، ملاک و مناط تفاوت و تغایر بین اعراض خارج محمول من صمیمه و محمول بالضمیمه است. توضیح آن که، محمول بالضمیمه، جزء اعراض ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس است و این در صورتی است که خارج محمول من صمیمه جزء اعراض ذاتی باب برهان است. همان طور که قبلاً بیان داشتیم، آنچه ذاتی برهان است اعم مطلق است از ذاتی باب ایساغوجی. حال که قضیه این چنین شد که، ترابط بین این دو (ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی) از قبیل عموم و خصوص مطلق، که یکی از آن ها اعم مطلق از دیگری و دیگری اخص مطلق از آن، باشد، آن گاه مطلبی را که در نقد بخش دوم از این نقد بیان داشتیم در این جا نیز جاری و ساری است و آن این که، مفاهیم وجوب و امکان، که هر دو از سری معقولات ثانیه فلسفی اند، به علت نداشتن مابه‌ازای حقیقی در عالم خارجی و نیز داشتن منشأ انتزاع، از حاق و صمیم موضوعات خویش، انتزاع گشته و بر آن ها حمل می‌شوند؛ و بدین ترتیب، تحت عنوان عرضی ذاتی قرار می‌گیرند و نام خارج محمول من صمیمه بر آن ها صادق می‌آید. این در حالی است که، جوهر و عرض هر دو از معقولات اولی اند که دارای مابه‌ازای عینی در نفس الامر واقع‌اند که عروض و اوصافشان هر دو در خارج است، برخلاف معقولات ثانیه فلسفی، که تنها اوصافشان در خارج است، اما عروضشان در ذهن است. بدین ترتیب، اعراض و محمولات عینی و انضمامی‌ای هستند که زائد بر ماهیت و عرض و لاحق بر آن، آن هم به نحو عرض مفارق‌اند، نه همانند عرض لازم که همان مفاد خارج محمول من صمیمه است. پس با این توضیحات، این مطلب روشن می‌شود که وجوب و امکان هر دو اعراض ذاتی (خارج محمول من صمیمه) باب برهان‌اند، و جوهر و عرض نیز اعراض ذاتی (محمول بالضمیمه) باب کلیات خمس و ایساغوجی‌اند. از طرفی، این را نیز اثبات کردیم که ذاتی باب برهان اعم مطلق از ذاتی باب ایساغوجی است. حال که امر دایر بر این شد، گوییم که احکام مقسم و قسم در این جا به خوبی رعایت شده است، زیرا حقیقت مقسم که باید امری مطلق‌تر و کلی‌تر از اقسام باشد در این جا رعایت شده است و مقسم ذاتی باب برهان (خارج محمول من صمیمه) خواهد بود که اعم مطلق از اقسام (ذاتی باب کلیات خمس و ایساغوجی) است و نیز از سوی دیگر، قسم نیز که باید امری مقید و متعین و جزئی‌تر از مقسم باشد در این جا به خوبی رعایت شده است، زیرا اقسام در این مقام همان ذاتی باب کلیات خمس و ایساغوجی (محمول بالضمیمه) خواهد بود که اخص مطلق است از مقسم که همان ذاتی باب برهان (خارج محمول من صمیمه) است.

پس با این توضیحات و تفصیلات، نقد بزرگمهر وارد نخواهد بود، زیرا بنابر نظر وی که حکمشان در این جا رعایت نشده است، با این شرح و بسطی که ارائه دادیم، روشن ساختیم که هم از لحاظ مبنایی و روشی و هم از لحاظ معنایی و ساختاری، حکم تقسیم بین مقسم و اقسام، کاملاً رعایت شده است و انقسام حاصل هیچ محذوری را به دنبال ندارد.

در انتهای این بخش لازم دیدیم که، باز هم به نکته‌ای، که در طرح اشکال و پاسخ بدان اشکال که در ابتدای این بخش از نقد سوم عرضه داشتیم، توجه دهیم که با عنایت به آن اصل این اشکال منتفی شده است و محلی برای طرح و بحث آن باقی نمی‌ماند. آن نکته این است که تقسیم مذکور دایر مدار نفی و اثبات است، بدین صورت که: وجود یا واجب است که وجوب وجود برای آن ذاتی و حقیقی است، و یا وجود واجب نیست یعنی وجوب وجود برای آن ذاتی و حقیقی نیست، بلکه عرضی و تبعی و طفیلی و مجازی است. حال با فرایند انقسام حاصل شده در تقسیم مزبور درمی‌یابیم که چنین تقسیمی که جاری مجرای حصر عقلی است و مفاد نفی و اثبات را می‌رساند، متکفل اثبات تقسیم به صورت ثنائی که جامع‌ترین و کامل‌ترین نوع تقسیم است، خواهد بود که جامع افراد و مانع اغیار است و انقسامات بعدی حاصل در آن نیز، به همین منوال و روال، روش ثنائی و نفی و اثبات را می‌پیماید. حال که این چنین شد، در تقسیم دوم وجود ممکن را در طرف اثباتی یا فی‌نفسه‌نفسه می‌دانیم، که بیان‌گر مفاد ماهوی جوهر است و در طرف نفی این تقسیم ثنائی، که فی‌نفسه‌لغیره خواهد بود نشان‌دهنده مفاد ماهوی عرض است؛ دقت کنیم درمی‌یابیم که این تقسیم، نسبت به تقسیم اول، دارای رابطه احاطی، محیطی، و محاطی است یعنی تقسیم اول محیط بر تقسیم دوم بوده و در مقابل، تقسیم دوم محاط تقسیم اول است؛ به طوری که، تقسیم اول نسبت به تقسیم دوم در این انقسام از شمول معنایی و مصداقی بیش‌تری برخوردار بوده است، در نتیجه به طریق اولی نیز، تقسیم اول نسبت به تقسیم دوم اعم مطلق معنایی و مصداقی خواهد بود که در جریان انقسام، این مقسم عام و جامع حد تقسیم‌ساز و قید مقیدکننده که حکم هر انقسامی و مبنا و محور هر تقسیمی است، می‌پذیرد و لذا مقسم مطلق، قسم مقید می‌شود و لذا آن معنا و مصداقی که در تقسیم اول، لاجد و لائعین است، همان در تقسیم دوم، محدود و متعین می‌شود و به طریق اولی از شمول معنایی و مصداقی کم‌تری، برخوردار خواهد بود.

اما آنچه باید در روند سیر این انقسام مورد توجه قرار داد، همان نکته مهم و دقیقی است که در اشکال و پاسخ مذکور در اول نقد سوم دلیل اول گذشت، و آن این‌که معنای

موجود در تقسیم اول، در تقسیم دوم و اقسام آن، از بین نرفته و وضع علی حده پیدا نکرده است، بلکه تحدید و تقيید یافته است.

توضیح آن که بر مبنای اصول و قواعدی که در مطالب پیشین در تحلیل و تفسیر فرایند انقسام به خصوص شرح و بسطی که در تنقیح سیستمی و تبیین روشی تقسیم ثنائی که دایر مدار نفی و اثبات و همچنین جاری مجرای تجميع اقسام و تکمیل افراد است ارائه شد، این مطلب اساسی ایضاح عقلی و منطقی خود را پیدا می کند که معنا و مفهوم و مصداق مقسم در سیر انقسام به تقسیم اول و دوم، دارای دو فرض خواهد بود و آن این که یا معنای مفهومی و معنای مصداقی خود را در تقسیم اول از دست می دهد و در مقابل، در تقسیم دوم به معنا و مصداقی دیگر ظاهر می شود، به طوری که در هر بار از انقسام، وضع علی حده و جداگانه پیدا می کند که این امر، مخالف و مغایر اصل اصیل اصالت وجود است و یا در فرض دیگر، همان معنا و مصداق موجود در تقسیم اول، در تقسیم دوم نیز تکرار می شود منتها مع الاضافه حد و قیدی، یعنی همان معنای مطلق و لاحد و لاتعین موجود در تقسیم اول، در تقسیم دوم نیز موجود است، منتها به صورت مقید و محدود و متعین. بنابراین با قبول و پذیرش این اصل حکمی و حکم عقلی که مطلق در دل و حاق هر امر مقید، موجود است، این مسئله نیز بالتبع اثبات می شود که مقید، چیزی نیست جز همان امر مطلق که با قیودی و حدودی، مقید و محدود شده است.

حال با این بیان روشن شد که هیچ امر مقید بشرط لا از مطلق، وجود ندارد یعنی نمی توان امر مقیدی را یافت که مطلق در درون و برون آن، وجود نداشته باشد، زیرا امر مقید، همان امر مطلق است که با قیودی، تقيید یافته و در قالب امر مقیدی، ظاهر شده است. و این رابطه با قاعده امکان الأشرف فالأشرف و همچنین قاعده متمم و مکمل آن، یعنی امکان الأخص فالأخص نیز اثبات خواهد شد. توضیح آن این که اگر امر مطلق قبل از تحقق امر مقید نباشد، دیگر امر مقید که همان مطلق تنزل شده و تقيید یافته است، وجود و تحقق پیدا نمی کند و نیز در طرف مقابل این ترابط وجودی دوسویه، وجود و تحقق امر مقید با تحلیل معنایی و ساختاری ای که از آن ارائه دادیم، فرع بر وجود امر مطلق و مقدم بر تحقق پیشینی آن است. این تفسیر و تدقیق صورت گرفته، درباره رابطه دو امر عام و خاص مطلق نیز صادق و جاری است. توضیح آن که امر عام در جریان انقسام، در فرد فرد افراد خود و قسم قسم اقسام خود، ساری و طاری بوده و به صورت امری خاص، تخصیص یافته و حضوری متعین و متخصص خواهد داشت. بنابراین اقسام در جریان این نحوه از انقسام که

امری عام، مقسم این تقسیم باشد، چیزی جز همان امر عام که تخصیص خورده باشد، نخواهند بود و مقسم نیز همان اقسام است که بدون مخصص و عام است. لذا این گونه ترابط معنایی و ساختاری را نیز همانند ترابط دو امر مطلق و مقید، می توان با توجه و ابتنا بر دو قاعده امکان الأشرف فالأشرف و امکان الأخس فالأخس نیز اثبات کرد، یعنی تا امر عامی نباشد، نمی توان انتظار ظهور و بروز امر خاص و متعینی که همان امر عام تخصیص خورده است را داشت، و نیز در سوی دیگر این تقابل دوسویه، وجود امر خاص نیز فرع بر وجود امر عام و مستلزم ثبوت آن است.

بنابراین تفصیل، نقد بزرگمهر بر تباین و تغایر تقسیم اول و دوم، مصحح عقلی و منطقی ندارد.

### ۳.۳.۳ طریقی عرشی در ابطال معضل فرشی با ابتنا بر اصول و مبانی صدرایی

قبل از پرداختن به بررسی و نقد نقد بعدی بزرگمهر، لازم است که این قسمت سوم از نقد ایشان را که در مطالب پیشین تحلیل و نقد کردیم، دو مرتبه از دیدگاه عمیق و دقیق صدرالمتألهین و با ابتنا و التفات به مبانی نهایی و اصول متعالی او که بسیاری از آموزه‌ها و رهیافت‌های فکری و فلسفی فیلسوفان و متفکران گذشته را در خود حل و هضم کرد و با تحول معرفتی که در سطوح معنایی آنها، انجام داد و همه آن دستاوردها را در مسیر سیر عقلانی سالک اسفار اربعه از کثرت به وحدت قرار داد؛ از مذاقه نظر گذرانده و بعضی از این رخنه‌های حکمت مشائی که متداول و متعارف و مرسوم است را صبغای صدرایی ببخشیم و آنها را با حکمت متعالیه، تفسیر و تشریح کنیم تا بینیم آیا بساط بسیاری از آنها از صحنه مسائل فلسفی و از ساحت معارف حکمی برچیده خواهد شد یا نه؟

از آن جمله، تقسیم‌بندی مشائیان از اعراض به دو قسم خارج محمول و محمول بالضمیمه خواهد بود و این در صورتی است که با عنایت بر اندیشه ملاصدرا در حکمت متعالیه، این دو قسم به یک قسم که همان خارج محمول است، تقلیل، تبدیل، و تحویل می‌یابد و تمام اعراض از قبیل خارج محمول، خواهند بود.

توضیح آن که یکی از رهیافت‌ها و دستاوردهای متعالی حکمت متعالیه ملاصدرا، این است که اعراض از شئون و مراتب وجود جوهر خود هستند، این دقیقه حکمی و لطیفه عقلی هنگامی روشن‌تر خواهد شد که بدانیم به طور کلی، هرگونه عرض با جوهر خویش، گرچه ماهیتاً مختلف‌اند، اما باید به یک وجود موجود باشند، که به حکم علیت و عروض

تحلیلی که شیء واحد می‌تواند مصداق انتزاع و منشأ برداشت مفاهیم متعدد و متکثر باشد، می‌توان اعراض را که همان تطور و تشان و تنزل وجود جوهر خود هستند، از همان وجود واحد و بسیط جوهرشان، انتزاع و اتخاذ کنیم و بر جوهر، حمل کنیم. بنابراین درواقع، همان وجود جوهر است که در قالب و ظاهر اعراض، ظهور و بروز یافته و با تنزل و تقید و تعیین خویش، اعراض را به منصفه حضور و حصول می‌رساند و آن‌ها را متحقق، متجلی، و متعین می‌کند. پس جوهر و عرض بنابر اصول صدرایی، وجودی جدا و مجزا و مستقل و منعزل از یک‌دیگر نداشته و به وجودی واحد و سنخی فارد، موجود بوده است و این فقط در ظرف ذهن و با تصور و لحاظ عقلی است که آن وجود را به جوهر و عرض تحلیل و تجزیه می‌کنیم و یکی را وجود فی‌نفسه‌لنفسه و دیگری را وجودی فی‌نفسه‌لغیره می‌دانیم و در نتیجه یکی را موضوع و دیگری را محمول آن قرار می‌دهیم. لذا این عروض و لحوق عوارض بر جوهر حمل عرضی جدا و خارج از ذات و حقیقت جوهر نیست، بلکه مفاد حمل شأن بر ذی‌شأن و همچنین ظل بر ذی‌ظل و تجلی بر متجلی و متعین بر مطلق و مظهر بر ظاهر است. بنابراین روشن شد که در حکمت متعالیه، اعراض همان تطور و تشان جوهرند، لذا حق این است که بگوییم اساساً تقسیم عرضی به محمول بالضمیمه و خارج محمول، مبتنی است بر اعتقاد مشائیان که جوهر و عرض را دو امر منحاز می‌دانند، یعنی آن‌ها را علاوه بر تغایر ماهوی وجوداً نیز متباین می‌دانند.

حال با این بیان، اشکال بزرگمهر از باب سالبه به انتفای موضوع بوده و اصلاً موضوعیتی و تحقیقی در انقسام مطروحه در این دلیل، ندارد. زیرا وی، اصل اشکال را بر دوئیت و غیریت میان دو نوع عرضی خارج محمول و محمول بالضمیمه، وارد دانسته بودند و حال این‌که با تشبه، توجه، و تمسک به اصول متعالی و مبانی سامی حکمت متعالیه که شرح و بسط آن تا بدین‌جا آمد، دیگر دوئیت و غیریت آن‌ها، تبدیل و تحویل به عینیت و وحدت شده و فقط خارج محمول، باقی می‌ماند. لذا هر دو خارج محمول بوده و در نتیجه، این دو تقسیم متداخل به شیوه و طریق قسم و مقسم بوده و لذا شرایط و ضوابط انقسام در این تقسیم کاملاً رعایت شده است.

#### ۴. نقد و بررسی نقد بزرگمهر بر دلیل دوم در اشتراک معنوی وجود

بزرگمهر دلیل دوم در اشتراک معنوی وجود را بدین بیان مورد نقد قرار می‌دهند: دلیل دوم تردد در خصوصیات است با بقای یقین به وجود، به این شرح که اگر به

وجود خدا یقین داشته باشیم و سپس شک کنیم در این که او واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، و در صورت امکان، آیا جوهر است یا عرض؟ این تردد در خصوصیات نافیه یقین ما در اصل وجود خدا نخواهد بود. هر چند این دلیل هم دلیلی کلامی است نه فلسفی، ولی می‌توان آن را به عبارت فلسفی غیر کلامی تأویل نمود و گفت: هرگاه از دور ببینیم که چیزی می‌آید، و اول خیال کنیم اسب است، بعد تصور اسب در ذهن ما زایل شود و خیال کنیم که گوسفند است، و سپس تصور گوسفند هم زایل شود و ببینیم که انسان است، در خصوصیات تردید کرده‌ایم، اما در اصل وجود و این که «چیزی» می‌آید، شک نکرده‌ایم.

ولی اولاً، این دلیل نمی‌رساند که ما در ابتدا وجود مطلق را تصور کرده‌ایم که با تغییر عقیده ما درباره خصوصیات باقی می‌ماند. ثانیاً، چنین نیست که ابتدا یک ماهیت را تصور کردیم، سپس آن ماهیت در ذهن ما زایل شد و ماهیت دیگر جانشین آن شد و بالاخره ماهیت ثالثی را قبول کردیم تا آن چه ثابت مانده است وجود باشد. حقیقت امر مطابق روان‌شناسی جدید این است که ابتدا صورت ذهنیه اسب را در خیال خود حاصل کردیم، و این صورت شبیحی است که شامل وجود و ماهیت هر دو می‌شود، و نه ماهیت تنها؛ زیرا ماهیت تنها اگر در ذهن حاصل شود شامل خصوصیات فردی نخواهد بود، و لذا اصلاً شبیحی یا صورتی حاصل نمی‌شود، اما اگر این صورت یا شبیح حاصله در ذهن، شامل وجود و ماهیت هر دو باشد، تأثیر این دلیل به کلی منتفی خواهد بود. در تأیید این نظر، باید علاوه کرد که در هر دو مورد که می‌گوییم «این چیز فلان است»، فعل «است» را به منزله کون رابط استعمال می‌کنیم، نه کون بسیط (بزرگمهر، ۱۳۸۶: ۴۰۳-۴۰۴).

قبل از نقد و بررسی سخنان بزرگمهر، لازم است تقریر کامل دلیل مذکور را بیان داریم: هنگامی که اعتقاد به وجود، فی‌المثل به جوهریت یا عرض‌بودن مورد معینی از آن، مرتفع شود و اگر باور بر این بوده است که فلان چیز عقل یا نفس است، سپس این باور منتفی و نابود شود و به جای آن اعتقاد به کم و کیف بودن آن چیز جانشین باور اول شود، اعتقاد به اصل وجود در مورد مزبور، با زوال خصوصیت آن، مرتفع و نابود نشده است. بنابراین اگر وجود، بنابر مذهب حکما و متکلمان محقق، مشترک معنوی نباشد، و به زعم ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری، مشترک لفظی باشد، هر آینه اعتقاد به وجود، به زوال اعتقاد به خصوصیات آن، نابود می‌شود، خواه زوال باور به خصوصیات وجود با اعتقاد یافتن به خصوصیت دیگری باشد، یا به جز آن، که در هر صورت، اصل اعتقاد به وجود جدا از

زوال اعتقاد به تعیین و مصداق آن، باقی است. بنابراین، اگر وجود مشترک معنوی در میان وجودات خاصه و اشیای مختلفه نباشد، علم و جزم به مطلق وجود حاصل نمی‌شود، بلکه جزم مزبور، در موقع تردید در خصوصیات اشیا، به طور ضرورت ممتنع است، زیرا بر تقدیر عدم اشتراک وجود در موجودات، یعنی اشتراک لفظی وجود، یا نفس خصوصیات اشیا و یا مختصات ذاتی و عرضی آن‌ها ملاحظه می‌شود؛ بنابر شق اول، تردید در خصوصیات عین تردید در وجودات اشیا است که دارای خصوصیات مزبورند؛ و بنابر شق دوم، تردید در چیزی مستلزم تردید در اختصاصات آن است، خواه اختصاصات آن چیز معلوم و خواه مشکوک باشد، و در نتیجه باقی نمی‌ماند، به جز معلوم بودن عدم اختصاص و چون تالی قضیه، یعنی امتناع جزم و علم به وجود، هنگام تردید در خصوصیات اشیا و اعیان، باطل است، پس مقدم آن، یعنی مشترک نبودن وجود هم، باطل خواهد بود. وجه بطلان آن این است که، با نظر کردن در هر امر حادث، جزم می‌کنیم که آن را مؤثری است با تردید در واجب و ممکن و جوهر و عرض و متحیز در زمان و مکان بودن یا نبودن آن مؤثر، با صرف نظر از این که مؤثر مورد بحث، واجب است یا ممکن، به طور ضرورت امر مورد جزم، یعنی مطلق وجود، باقی می‌ماند که مشترک در اشیا و خصوصیات آن‌هاست.

بنابراین، چنین است که باور به اصل و حقیقت وجود، در صورتی که اعتقاد به تعیین و خصوصیت آن ممتنع شود، باقی بوده و مرتفع نخواهد شد. و در شرح آن، همان‌طور که به طور مجمل بیان داشتیم، هنگامی که ما بر ناگزیر بودن جهان از داشتن مؤثر موجود اقامه دلیل می‌کنیم معتقد به وجود مؤثر هستیم؛ سپس برای ما تردد و شکی حاصل می‌آید در این که مؤثر مزبور واجب است یا ممکن و یا جوهر و یا عرض، به هر وجه این تردد عقیده قած در اصل اعتقاد به وجود مؤثر نیست و اگر از پیش معتقد بوده‌ایم که مؤثر جهان واجب‌الوجود است، سپس اعتقاد مزبور تبدیل یافته است به این که واجب نیست و ممکن‌الوجود است، اعتقاد به واجب بودن او در وجود مرتفع و زایل می‌شود، لیکن باور بدین معنی که آن مؤثر، موجود است باقی مانده و رفع نشده است؛ پس وجود مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی، زیرا اگر چنین نبود با رفع اعتقاد به واجب بودن مؤثر جهان، اصل باور به موجود بودن او هم از میان می‌رفت، و چون تالی، یعنی از بین رفتن اعتقاد به مؤثر، باطل است پس مقدم نیز مانند آن باطل خواهد بود (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲ / ۸۱-۸۲؛ رازی، ۱۴۲۸: ۱ / ۱۸).

## ۱.۴ نقد بخش اول نقد دلیل دوم

حال پس از بیان صورتی کامل از تقریر دلیل دوم در اثبات اشتراک معنوی وجود، به نقد و بررسی نقدهای بزرگمهر می‌پردازیم. وی در نقد اول خود بر این دلیل، بر این ادعاست که دلیل مذکور مثبت و مؤید این معنی نیست که آن چه ما در ابتدا تصور کرده‌ایم و با تغییر عقیده ثابت و باقی مانده است، وجود مطلق است، پس بنابراین این دلیل در انتاج این مدعا، عقیم و نارساست.

در مقام پاسخ به این اشکال باید بگوییم که، منظور بزرگمهر از وجود مطلق چیست؟ و چه معنایی از لفظ وجود مطلق را در این جا اختیار کرده‌اند و آن را محور و مبنای نقدهشان قرار داده‌اند؟ آن چه در این جا باید بدان توجه کافی و وافی را داشت آن است که این دلیل و سایر دلایل از این قبیل، متکفل اثبات موضوعی و معنایی حقیقتی به نام وجود مطلق‌اند، نه اثبات محمولی و مصداقی آن. البته پس از اثبات توحید معنایی و مفهومی وجود، راهی مستحکم و منضبط برای نیل و ایصال به وحدت حقیقت عینی و خارجی وجود نیز حاصل می‌آید، اما آن چه در این دلایل به اثبات می‌رسد مشترک معنوی بودن وجود است و این که وجود در همه موارد کاربردش در همه افراد خویش و انواع و اقسام ماهوی خود معنایی واحد در ضمن سنخی فارد را واجد است، نه این که وجود در هر مصداق و موجودی و ماهیتی وضع علی حده و جداگانه‌ای پیدا کرده باشد و لذا در هر جا، معنایی مستقل و منعزل و جدا و مجزا و منحاز از یکدیگر داشته باشد. بنابراین با فهم عمیق و دقیق از رسالت و تکلیف براهین و دلایل مسئله اشتراک معنوی وجود، که اثبات یگانگی معنایی و مفهومی وجود در جمیع افراد وجودی و ماهوی خویش است، آن گاه این مسئله که مفهومی که از وجود، آن هم از افراد مختلف الماهیه و متکثرالوجود، انتزاع و اتخاذ می‌کنیم، معنی واحد و فارد و یگانه‌ای در جمیع موجودات نفس‌الأمری از جبروتی و ملکوتی و ناسوتی و بری و بحری و ارضی و سماوی و مادی و عقلی و عرشی و فرشی است، چندین نتیجه حکمی و متعالی را دربر دارد که برآمده از این کشف عقلی و یافت حصولی کاشف از حضوری است:

۱. موجودات خارجی متکثر الماهیه و متحد الوجودیه هستند؛

۲. موجودات خارجی مختلف الحقیقه در ماهیت هستند، اما مختلف الحقیقه در

وجود نیستند؛



۳. موجودات خارجی، از حیث وجود، مستقل و منززل و جدا و مجزا از یکدیگر نیستند؛
۴. موجودات خارجی، از حیث ماهیت، متکثر و متعدد و متمایز و متغایر و متخالف از یکدیگرند؛
۵. موجودات خارجی، مشکک به تشکیک خاصی و همه از مراتب شمولی و مجالی سریانی وجود هستند؛
۶. تکثر و تعدد ماهوی موجودات خارجی، مؤکد و مؤید جمعیت و وحدت حقیقت وجود هستند؛
۷. توحید و تحکم وجودی موجودات خارجی، متنوع و منتشی از توحید کثیر و تکثیر واحد است؛
۸. وحدت مفهومی و ذهنی وجود کاشف از وحدت مصداقی و خارجی وجود است؛
۹. وحدت موضوعی و معنایی وجود کاشف از وحدت محمولی و عینی وجود است. حال گوئیم که معنای لفظ وجود مطلق در عبارات بزرگمهر چندین فرض می‌تواند داشته باشد:

۱. وجود مطلق به معنای امری حقیقی، عینی، و واقعی در موطن خارج؛
  ۲. وجود مطلق به معنای امری اعتباری، مفهومی، و تصویری در وعاء ذهن.
- اگر وی معنای اول را درباره وجود مطلق اختیار کرده باشند، به اثبات رساندیم آنچه در این دلیل مطمح نظر و محل بحث و گفت‌وگو است وحدت یا کثرت حقیقت عینی خارجی وجود نیست، بلکه به طریق اولی، همان‌طور که در مطالب و مباحث قبلی بیان داشتیم، اصلاً محل بحث اشتراک معنوی وجود در حوزه لفظی و معنایی، مفهوم و مقصود صحیح خود را پیدا می‌کند، نه در حوزه عینی و مصداقی، که در مبحث اصالت وجود مورد تحلیل و تنقیح قرار می‌گیرد.

در توضیح و تشریح دقیق‌تر و تبیین و تنقیح عمیق‌تر مطلب مزبور می‌گوییم: بحث از اشتراک وجود، چه لفظی و چه معنوی، در حقیقت بدان مقدار که از وضع لغوی برخیزد مربوط به دانش حکمت و علم کلام نیست، بلکه باید بحث مذکور را در باب الفاظ آورد، و باید دانست که واضع لفظ وجود، آن را در قبال هر وجود خاصی وضع کرده است، یا برای وجود اعم و بسیط الحقیقه‌ای که به صرافت طبع خود، کلُّ الاشیا است. لذا به نظر می‌رسد که واضع، معنی اخیر را در نظر نداشته و پس از وضع لفظ وجود برای بیان وجودات خاصه، علمای علم کلام و حکمای اوائل در موقع ترجمه آثار افلاطون و ارسطو، معادل و

مرادف امر بسیط الحقیقه و کلّ الأشیائی که به صرافت و بساطت ذاتی خود، شامل همه اشیا و امور وجودی است لفظ وجود را استعمال کرده‌اند، و از آن پس، این لفظ وجود، هم به معنی کلی بر همه وجودات خاصه، به کار رفته است و هم به معنی جزئی بر افراد و اشیای ذهنی و خارجی، اطلاق می‌شود و بعید به نظر می‌رسد که واضح، چه با وضع تعیینی و چه با وضع تعیینی، به معنی بساطت و شمول و اعمیت و سعه دایره آن، التفاتی داشته است، و مترجمان اوایل، به سبب نقل لفظ وجود در قبال معنی بسیط الحقیقه آن، استعمال وجود را به معنی مذکور در مباحث کلامی و حکمت، متداول کرده‌اند و محققان حکمت و کلام را در بحث لغوی نفعی نیست، و ناگزیر باید در پیرامون معنی آن به تحقیق بپردازند.

با تقریر صورت گرفته از محل بحث، این امر روشن می‌شود که رسالت براهین اشتراک معنوی وجود، اثبات و انتاج وجود مطلق عینی و خارجی موجود در عالم واقع و نفس الامر نیست، بلکه با توضیحی که پیش از این ارائه شد، این نتیجه به صورت انتاجی فرعی و طفیلی از فروعات و لوازم بحث است که پس از اثبات اشتراک معنوی مفهومی وجود، لازمه آن، که وحدت حقیقت عینی خارجی وجود خواهد بود، نیز در ضمن و ظل آن، اثبات می‌شود. وقتی یگانگی مفهومی و یکسانی معنایی وجود در متن کثرات ماهوی، به دست آید، این مفهوم واحد و معنای فزاد کاشف از حقیقت عینی واحد و واقعیت خارجی فارد می‌کند که در قالب مقدمه‌ای مطویه برای اثبات وحدت شخصی وجود و انتاج وحدت مصداقی و محمولی وجود، علاوه بر وحدت مفهومی و موضوعی آن، خواهد بود.

اگر منظور و مقصود بزرگمهر، از کاربرد لفظ وجود مطلق، معنای مفهومی و ذهنی آن باشد، آن‌گاه خود این فرض چندین حالت پیدا می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. وجود مطلق به معنی لابشرط؛
۲. وجود مطلق به معنی بشرط لا؛
۳. وجود مطلق به معنی یکسانی سریانی و یگانگی شمولی در افراد و مصادیق خویش. به نظر می‌رسد که برداشت بزرگمهر از لفظ وجود مطلق در این دلیل، وجودی مطلق به نحو لابشرط یا بشرط لا است، که مطلق از قیود ماهوی و شخصی و مقیدساز و مشخص‌کننده است، ولی باید بگوییم که این نحوه برداشت، سوء برداشت بوده و تفسیر به رأی، گمان، و زعم خودشان است.

زیرا وجود مطلق که در این جا مد نظر است وجودی است که به نحو اطلاق در جمیع افراد خویش، و در ضمن انواع و اقسام ماهوی موجودات، سریانی مجهول‌التصور و شمولی

مکنون‌الکنه دارد؛ که مستلزم برداشت و انتزاع مفهومی عام و یگانه که واحد و فارد است و با معنایی یک‌سان و مفهومی مشابه از همه افراد مختلف الماهیه و مصادیق متکثرالوجود خویش می‌شود، که در این حال می‌توان به طریق اولی، این مفهوم عام واحد مطلق و این معنای یگانه فارد بسیط را بر تک‌تک انواع و اقسام ماهوی و وجودی به یک معنا و مفهوم، حمل کرد و گفت: انسان موجود است، اسب موجود است، درخت موجود است، و غیره که در تمامی موارد کاربرد لفظ وجود، معنای مشابه و مفهومی مقارن با یک‌دیگر فهمیده می‌شود، و از این جاست که پی به جنبه اطلاق مفهومی و معنایی وجود می‌بریم، و آن این‌که در تمامی موجودات، و در تمامی کاربردهای بودشناختی و بسط جمیع استعمال‌های شایع وجودی و مصداقی، وجود در قالبی غالب که معنی یک‌سان و مفهومی یگانه دارد و فاقد ثانی و تالی‌ای در مقابل که قادح وحدت و نافی بساطت آن باشد، ظهور و بروز دارد. بنابراین، اطلاق در این جا بدین معنی است که سوای از تشخیصات فردی و تمیزات ماهوی موجودات، که عامل تعدد و تکثر و امتیاز و اختلاف و مغایرت و مباعدت آن‌ها از هم‌دیگر است، مفهومی عام واحد و معنایی باسط فارد از همه آن‌ها انتزاع و اتخاذ می‌شود و سپس بر همه آن‌ها به طریق عکس‌الحمل وجودی، آن هم در معنای یک‌سان و مشابه که مفهوم آن مختص به این موجود یا آن موجود نبوده است، بلکه جداگانه و بدون وضع علی‌حده در قالب معنایی یگانه است، به تواطی حمل و محمول واقع می‌شود. لذا این مفهوم واحد و معنای قاهر و غالب، همان مفهوم هستی و معنای بودی است که از صرف تحقق موجودات و محض ثبوت ماهیات، منتزع شده و حکم ثبوت و تحقق و اصل ثبوت شیء، که خبر از اصل تحقق آن‌ها را در عالم خارج می‌دهد را به دنبال دارد و همچنین مفاد هل بسیطه و کان تامه را نیز به همراه خود دارد. پس با این تفصیل، روشن شد که این دلیل، معنای وجود مطلق را می‌رساند، منتها به معنایی که در تفسیر و تحلیل وجود مطلق گذشت، نه به معنایی احتمالی مرکوز در ذهن بزرگمهر.

#### ۲.۴ نقد بخش دوم نقد دلیل دوم

بزرگمهر در بخش دوم نقد خود بر دلیل دوم، از دلایل اثبات اشتراک معنوی وجود و ابطال اشتراک لفظی آن مدعی است که مطابق روان‌شناسی جدید، در فرایند ادراک، آنچه اتفاق می‌افتد این است که ابتدا صورت ذهنیه شیء خارجی را ادراک می‌کنیم، ولی این صورت ذهنیه خود شبیحی است که شامل وجود و ماهیت هر دو می‌شود و نه ماهیت تنها، و دلیل

این امر آن است که ماهیت تنها، و بدون وجود، اگر در ذهن حاصل شود، شامل خصوصیات فردی نخواهد بود، و این یعنی تحقق نیافتن صورت ذهنی و شبیح در ذهن، بنابراین اگر صورت ذهنیه در ذهن با هر دو وجه وجودی و ماهوی خود تحقق یابد، این امر موجب ابطال دلیل مزبور در اشتراک معنوی وجود می‌شود و آن را بالکل منتفی می‌سازد. حال در مقام نقد و بررسی مدعای وی باید عرض کنیم که لازم نیست حکم به وجود و ماهیت داشتن صورت ذهنیه را حواله به روان‌شناسی جدید بدهیم و بگوییم که طبق روان‌شناسی جدید آنچه به ذهن می‌آید دارای وجود و ماهیت هر دو است، زیرا این اصل قویم عقلی و حکم رصین حکمی را حکمای متأله ما از همان ابتدا به بیان و بنان خود آورده‌اند و تحقق چنین امری را امضا کرده‌اند؛ علاوه بر این، این گفته که صورت ذهنیه را، که در ذهن می‌آید، در حکم شبیحی می‌دانند که شامل وجود و ماهیت هر دو می‌شود نیز خارج از طور دقیق تدقیق و سبیل صحیح تحقیق است، زیرا شبیح و عکس دانستن صورت ذهنیه که حاکی از محکی عنه خویش است، همان‌طور که در مبحث وجود ذهنی از قائلین به اشباح نقل شده است، موجب سفسطه و بسته شدن دریچه علم ما به عالم خارج می‌شود. لذا پس از بیان مطالب مزبور، گوییم که درباره علت و چرایی به‌کاربردن لفظ شبیح در عبارات وی می‌توان دو احتمال ذیل را محتمل دانست:

۱. طرف‌داری و تمایل‌گرایی از نظریه اشباح و تئوری عدم حصول صورت ماهوی اشیا در ذهن؛

۲. لفظی که تنها بیان‌گر و نشان‌دهنده ایصال به مطلب بوده، بدون جهت‌گیری خاصی به فرضیه اشباح.

حال اگر منظور بزرگمهر از به‌کاربردن لفظ شبیح در عبارات خویش به جهت ابطال دلیل دوم، همان مفاد نظریه اشباح باشد که با توجه به مبانی نظریه وجود ذهنی و تطابق ماهوی تئوری اشباح خود ابطال‌کننده خویش خواهد بود، زیرا اگر صورت ذهنیه را همانند شبیحی می‌دانند که شامل هر دو از وجود و ماهیت می‌شود، این بیان وی دربرگیرنده تناقضی صریح است و توضیح آن این‌که: اولاً، مطابق گفته‌های قائلان به نظریه اشباح، آنچه در ذهن حاصل می‌شود فقط تصویری شبیحی و عکسی از شیء خارجی است، نه این‌که ماهیت آن به عینه و تمامه در ذهن مُدرک تحقق یابد؛ و ثانیاً، ایشان، قائل به حصول وجودی شبیح‌گونه در ذهن مُدرک شده‌اند و با این حال، قائل به تطابق ماهوی صورت ذهنی و وجود خارجی نیز شده‌اند که این امر تناقضی آشکار را در بیان وی نشان می‌دهد.

اما اگر مقصود ایشان را از به‌کاربردن لفظ شبیح طرف‌داری و تمایل‌گرایی به تئوری اشباح ندانیم و آن را فقط لفظی بدانیم که به دلیل حکایت‌گری مطلب به‌کار رفته است، آن‌گاه باز هم نقد و اشکالی متوجه دلیل دوم در اشتراک معنوی وجود نخواهد شد، زیرا عمده دلیل ایشان در جهت ابطال دلیل دوم حصول صورت اشیا در ذهن، با هر دو جنبه و حیثیت ماهوی و وجودی‌شان است، که این امر را منافی و معارض اشتراک معنوی وجود دانسته‌اند، چراکه به گمان و زعم باطل وی، اگر در جریان فرایند ادراک صورت ذهنیه حاصله در ذهن دارای هر دو وجه وجودی و ماهوی خویش باشد، تخصص و تشخیص خود را حفظ می‌کند، و چون این خصوصیت و شخصیت او غیر از دیگری است پس در این صورت، جنبه وجودی و ماهوی او نیز غیر از جنبه وجودی و ماهوی صورت ذهنیه دیگر است. بنابراین این امر، قادح و طارد مشترک معنوی دانستن وجود و واحد و فارد دانستن معنا و مفهوم آن است.

در نقد این سخنان بزرگمهر، مخصوصاً در جایی که می‌گویند ماهیت فقط در ذهن نمی‌تواند حاصل شود، زیرا اگر چنین شود، شامل خصوصیات فردی خویش نخواهد بود. اما اگر چنین شود، یعنی با وجود خود در ذهن تحقق یابد، دیگر خصوصیات فردی خویش را حافظ و جامع است و این امر موجب رد و نفی دلیل دوم در عدم مشترک لفظی بودن وجود است و بلکه باعث مشترک لفظی دانستن وجود می‌شود؛ باید بگوییم که این امر بسیار معلوم و واضح است که عامل تشخیص و تخصص و تعین وجود است، زیرا: (الشیء ما لم یتشخص لم یوجد) و (الشیء ما لم یتعین لم یوجد)؛ بنابراین ماهیت همواره در هر موطن و وعائی با وجود همراه بوده، زیرا تشخیص و تخصص و تعین آن به وجود است، حال آن‌چه در این جا محل برانگیختن اختلاف آثار و شدت و ضعف افعال می‌شود مربوط و منوط به ظرف تحقق ماهیت و وعاء ثبوت آن خواهد بود، به بیانی دیگر اگر ماهیت در قالب لباس وجود خارجی در موطن واقع و عین خارج به منصف حضور درآید، آن‌گاه آثار وجود خارجی چون سوزاندن و خیساندن و غیره بر آن مترتب می‌شود و اگر ماهیت در قالب لباس وجود ذهنی، در وعاء ذهن و ظرف تصور، ظهور و بروز پیدا کند، آن‌گاه آن آثاری را که از وجود خارجی آن انتظار می‌رفت به دنبال ندارد و آثاری دیگر چون علم، آگاهی، تصور، تصدیق، و شوق اکید را به همراه خود خواهد داشت، اما آن‌چه در این جا مهم است آن است که بر اساس اصول اصالت وجود و بساطت و وحدت وجود و اصل تشکیک خاصی وجود، وجود خارجی و وجود ذهنی، دو مرتبه از یک حقیقت به نام

وجودند و از مراتب و مراحل تعینات آن، در نفس الامرند که نحوه ترابط آن‌ها با یکدیگر به شدت و ضعف و حقیقت و رقیقت خواهد بود.

اما باید بدانیم که این دو مرتبه، یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی، از مراتب و تعینات یک حقیقت بسیط واحد و فاردند که چون این حقیقت ذومراتب و ذوتعین است، مصحح انتزاع و اتخاذ این مراتب را فراهم می‌آورد، ولی معنایی که از این دو مرتبه دریافت می‌شود یکی است، و آن صرف‌بودن و هستی و محض تحقق و ثبوت است که از هر دوی این‌ها برداشت می‌شود، منتها یکی هستی و تحققش در ذهن است و وجود ذهنی را رقم می‌زند و دیگری موطن تحققش در خارج است و وجود خارجی را نشان می‌دهد. پس آنچه در این دو نحوه وجود خارجی و ذهنی مشترک است و مفهوم و معنای آن یگانه و یکسان است و مصداق و مابه‌ازای آن دارای تشدید و تضعف است همان حقیقت وجود خواهد بود که در هر موطن و وعاء و ظرفی که تحقق و ثبوت داشته باشد، یک معنا و یک مفهوم از آن برداشت و دریافت می‌شود و این امر منافاتی با تشکیکی‌بودن آن ندارد، زیرا تشکیک آن خاصی و نه عامی است؛ به بیان دیگر، مابه‌الامتیاز و مابه‌الافتراق در آن به همان مابه‌الاشتراک و مابه‌الاتفاق باز می‌شود و یک حقیقت باسط و واحد فارد است که دارای مراتب و مراحل و منازل و مواقف است. لذا آنچه موجب تکثر طولی و تعدد نوری آن‌ها خواهد بود همان حقیقت وجود است که بنابر آن، وجود موجودات، همانند نظریه‌مشاء، متباین به تمام ذات از یکدیگر نبوده، بلکه همه از مراتب و تعینات یک حقیقت خواهند بود که با یکدیگر ترابط تشکیکی در قالب شدت و ضعف طولی خواهند داشت، اما در طرف مقابل، آنچه در این جا مهم است این مطلب اساسی است که جنبه تکثر عرضی و تعدد ظلمانی موجودات بازگشت به حیثیت ماهوی آن‌ها دارد، ولی این نحوه کثرت متنوع از حدود و قصور موجودات است و بنابراین موجودات به این لحاظ غیر هم بوده، نه عین هم و از یکدیگر تمیز یافته‌اند و همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، حیثیت وجودی در موجودات، موجب تشخیص آن‌ها می‌شود، ولی حیثیت ماهوی در آن‌ها موجب تمیزشان می‌شود و مصحح حمل غیریت و نه عینیت، و ناهم‌گونی و ناهم‌سانی، و نه یگانگی و یکسانی آن‌هاست. بنابر مطالب مذکور روشن شد که، تحقق‌یافتن صورت ذهنی اشیا در ذهن، آن هم با هر دو جنبه وجودی و ماهوی خویش، مُبطل و ناقص دلیل دوم در مشترک معنوی دانستن وجود نیست، زیرا بر طبق اصول بازگوشده، تحقق ماهیت در ذهن در ضمن و ظل وجود ذهنی است و از آن خالی نیست؛ چون همان‌طور که گفتیم، در مسئله وجود ذهنی و

در مقام تصور فارض و لحاظ ذهنی ملاحظه، تخلیه و تجرید ماهیت از وجود عین تخلیه و تخلیط آن به وجود است؛ بنابراین، وجود در این جا نیز همراه ماهیت است و در واقع به نظر دقیق و بلکه ادق، عین تحقق و ثبوت آن است، اما آن نکته ظریف و لطیف همان است که وجود در همه جا، چه در ذهن و چه در خارج، به رغم داشتن مراتب مختلف و تعیینات متفاوت دارای یک معنا و یک مفهوم است، ولی ماهیت به دلیل آن که در هر نوع موجودی مغایر و متفاوت از نوع دیگر موجودات است تعدد مفهومی و معنایی دارد. بنابراین، تأثیر این دلیل بر جای خود باقی است، زیرا همان طور که اثبات کردیم، درست است که ماهیت در ذهن با وجود خویش تحقق پیدا می کند، اما این وجود ذهنی ماهیت نیز، با وجود خارجی آن، دارای توحید معنایی و مفهومی است، و وجود در هر دو موطن عین و ذهن و عاء ثبوت و اثبات دارای یک معنا و مفهوم خواهد بود؛ پس مشترک معنوی دانستن وجود بر سر جای خود باقی است، اما آنچه موجب تکثر صور ذهنی است ماهیت آن هاست که اصلاً ربطی و دخلی برای ابطال دلیل دوم ندارد.

در آخر این بخش از نقدمان بر سخنان بزرگمهر، به بررسی و نقد نظری که به جهت حمایت از دیدگاه خویش بیان داشته است می پردازیم و آن این که، بنابر نظر وی، وقتی میگوییم: «این چیز فلان است»؛ فعل «است» را به منزله کون رابط استعمال کرده ایم نه کون بسیط.

در نقد فرمایش ایشان، می گوئیم که: صورت صحیح جمله این چنین است که: «این موجود فلان است»؛

در این صورت، جمله مذکور مفاد هل بسیطه و کان تامه و یک مفعولیه را به خود می گیرد، نه هل مرکبه و کان ناقصه و دو مفعولیه؛ بنابراین، دیگر نمی توان فعل «است» را به منزله کون رابط استعمال کرد، زیرا وجود رابط در جمله ها و قضایایی است که مفاد «ثبوت شیء لشیء» هستند، نه «ثبوت الشیء»، و این در حالی است که جمله مزبور مفاد ثبوت شیء است که خبر از اصل تحقق و ثبوت موضوع را می دهد، نه خبر از عروض و لحوق صفتی و عرضی بر موضوع که آن گاه دایر مدار قاعده فرعیه بوده باشد، بلکه تخصصاً و نه تخصیصاً و بدون تأویل و تفریع قاعده فرعیه، از محل بحث، اخراج می شود.

بنابراین وقتی تحقق وجود ضابط و کون رابط در این جا متنفی و مطرود شد، قضیه و جمله مورد نظر نیز، از حالت موجب ثبوتیه مرکبه به حالت موجب ثبوتیه بسیطه، تحویل منطقی و معرفتی می یابد و در نتیجه، کون رابط همان کون بسیط است که بیان گر اصل ثبوت

موضوع و نشان‌دهنده اصل وجود و تحقق آن است. حال با این بیان، می‌توان شکل صحیح جمله را این‌چنین نوشت: «این موجود فلان است». مانند:

انسان موجود است؛ اسب موجود است؛ و درخت موجود است.

که در همه این جمله‌ها، درواقع قضیه از قبیل عکس الحمل وجودی است که این‌چنین نوشته می‌شوند:

موجود (وجود) انسان است؛ موجود (وجود) اسب است؛ و موجود (وجود) درخت است.

وجود دارای توحید معنایی و عدم تعدد مفهومی در مصادیق کثیره و افراد متمایزه است؛ بنابراین، مدعای بزرگمهر باطل و مردود خواهد بود، زیرا اگر بر فرض فعل «است» را در این جمله و قضیه کون رابط بدانیم و نه کون بسیط، آن‌گاه تناقض پدیدار می‌شود، زیرا کون رابط وجودی منحاظ و مستقل از طرفین خویش ندارد و در این‌جا یکی از طرفین وجود است و دیگری ماهیت، و درواقع یک طرف است نه دو طرف مستقل و منعزل از یک‌دیگر، پس مصححی برای تحقق کون رابط وجود ندارد.

## ۵. نقد و بررسی نقد بزرگمهر بر دلیل سوم در اشتراک معنوی وجود

بزرگمهر در نقد خود بر دلیل سوم در اشتراک معنوی وجود این‌چنین می‌گوید:

بالاخره می‌رسیم به دلیل 'وحدت مفهوم عدم' و بیان آن چنین است که چون تمایز در اعدام راه ندارد و مفهوم عدم امری واحد است، نقیض آن هم که وجود است باید امری واحد باشد، نه کثیر. سستی این دلیل در این است که مفهوم عدم مطلق اصلاً، بی‌معنی است و به قول غزالی، در *تهافت الفلاسفه*، همان‌طور که لفظ وجود مرسل مهمل است و وجود مضافی است که مضاف‌الیه می‌خواهد، عدم مرسل و مطلق هم مهمل است (بزرگمهر، ۱۳۸۶: ۴۰۴).

قبل از نقد و بررسی نقد ایشان، لازم است که صورت کاملی از تقریر استدلال مزبور را بیاوریم: مفهوم نقیض وجود جز عدم نیست و عدم بالضروره واحد است و اگر وجود، که مقابل عدم قرار دارد، واحد نبوده و متعدد باشد، لازم است که عدم مقابل هم متعدد فرض شود و در این صورت، بطلان حصر لازم خواهد آمد. بیان لزوم بطلان حصر میان وجود و عدم این است که: اگر وجود مشترک لفظی باشد و نه مشترک معنوی، حصر و فاصله‌ای میان وجود و عدم لازم است، و با فرض اشتراک لفظی وجود و تعدد هر دو، باطل بودن



حصر و فاصله میان وجود و عدم لازم می‌آید و این امر بالضرورة باطل خواهد بود. بطلان مزبور بدین وجه است که فی‌المثل، هرگاه بگوییم: این چیز یا موجود است و یا معدوم، دقیقاً مانند این است که بگوییم: این چیز یا انسان است و یا معدوم، در حالی که موجود و معدوم مقابل هم‌اند، ولی انسان و غیر انسان مقابل هم واقع‌اند، نه انسان و معدوم؛ و لذا حصر میان وجود و عدم باطل می‌شود و بطلان مزبور امری لازم است، زیرا وقتی حصر اخیر باطل شد حصر اول هم باطل خواهد بود. بنابراین، این عقیده که: وجود مشترک لفظی است و عدم نیز همچنین، ضرورتاً باطل است و در نتیجه، وجود مشترک معنوی در میان ماهیات و اعیان است. پس تمایزی در عدم نیست، فرقی میان نیستی فلان چیز با نیستی بهمان متصور نیست، و عدم جز عدم نخواهد بود، مگر به اعتبار اضافات و نسبت‌های آن به افراد، در این مورد میان عدم بینایی و عدم شنوایی و نیز میان این دو با عدم ادراک فرق است، در حالی که در نفس عدم تمایزی میان عدم‌ها نیست. پس باید گفت که: «لا میز فی الأعدام من حیث العدم»؛ یعنی از حیث عدم‌بودن امتیازی در اعدام نیست، و چون نقیض عدم جز وجود نخواهد بود و نقیض امر واحد هم واحد است، پس وجود که نقیض عدم است واحد است و این معنی واحد در همه افراد خود مشترک است، زیرا امکان ندارد که یکی از دو طرف تناقض مفهوم واحدی باشد، ولی طرف دیگر آن دارای مفاهیمی متعدد؛ و چون مفهوم عدم واحد است، اگر برای وجود که نقیض عدم است مفهومی واحد تصور نشود، ارتفاع دو امر نقیض، ضرورت یافته، عقل سالم به لزوم بطلان آن حاکم است (← سبزواری، ۱۴۱۳: ۲/ ۸۰-۸۱؛ رازی، ۱۴۲۸: ۱/ ۱۸).

حال پس از بیان تقریر دلیل سوم در اثبات مشترک معنوی بودن وجود، در مقام نقد نقد بزرگمهر که مدعی است مفهوم عدم مطلق بی‌معنی است و همانند گفته غزالی، همچون لفظ وجود مطلق، مهمل است، به هر دو بزرگوار باید عرض کرد که از قیاستان خنده‌آمده خلق را.

### ۱.۵ نقد اول بر نقد دلیل سوم

توضیح آن‌که درست است که گویند: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه آلاً فی هذا الخبر»؛ منتها باید دانست که:

مفهوم عدم مطلق به حمل اولی ذاتی، عدم مطلق بوده و نقیض وجود مطلق است، و لذا باید تفاوت بین این لحاظ را با اعتبار حمل شایع که بر طبق آن، وجودی از وجودهای

ذهنی بوده و عدم مطلق نیست را حفظ کرد. بنابراین نمی‌توان گفت که مفهوم عدم مطلق اصلاً و کلاً بی‌معنی و مهمل است، اتفاقاً برعکس، همه مفاهیم و معانی به حکم حمل اولی ذاتی، که دایر مدار اتحاد مفهومی و اتحاد مصداقی خواهند بود، دارای مفهوم و معنای خاص خویش است، که از جمله آن مفاهیم و معانی، مفهوم و معنای عدم مطلق است، که به حکم حمل اولی، عدم مطلق، عدم مطلق است و معنا و مفهوم آن را می‌رساند، اما آنچه مهم است این است که در این جا یک عدم مطلق بیش نداریم و مفهوم و معنای عدم مطلق، یک مفهوم و معنا بیش نیست و تعدد و تکثر و تمایز و تفرقی در آن راه ندارد. یعنی مفهوم نیستی، نیستی است و در بین معنای نیستی اختلاف و انزال، امتیاز و افتراق، و انفصال و اتصال وجود ندارد. به عبارت روشن‌تر، مفهوم و معنای عدم، همچون مفهوم و معنای وجود، مشترک معنوی است و بنابراین، در همه جا و در همه مصداق و افراد و انواع و اقسام خویش، دارای اتحاد معنایی و وحدت مفهومی خواهد بود؛ و آنچه باعث تمایز عدمی از عدم دیگر است مقیدات و اضافات آن‌ها به وجود و موضوعات و معروضات خویش است، یعنی عدم بینایی با عدم شنوایی در عدم بودن هیچ تفاوت و تغییری با یکدیگر ندارند و آنچه مناط اختلاف و ملاک غیریت آن‌ها می‌شود، محل عروض و موضوع لحوق آن‌ها، که امری وجودی و غیر عدمی است، خواهد بود، نه در خود حیثیت عدمی آن‌ها. بنابر این توضیحات این امر روشن می‌شود که، مفهوم عدم مطلق داریم، زیرا ثبوت یک معنا بر خود امری ضروری و یقینی است، پس این‌که بزرگمهر در این رابطه گویند که مفهوم عدم مطلق بی‌معنی است، خود ناقض حرف خویش است، زیرا اولاً، همین جمله خود دارای معنی است و مفهوم و معنایی را می‌رساند و آن معنا، بی‌معنابودن عدم مطلق است و این مسئله که حکمی و محمولی را، بر مفهوم عدم مطلق، حمل و عارض کرده‌اند، خود دال بر وجود موضوع و حاکم بر تحقق معروض آن معنا و محمول خواهد بود، توضیح آن این‌که بر اساس قاعده فرعیه که مفاد: «ثبوت شیء لشیء فرغ ثبوت المثبت له» است، ثبوت امری و محمولی و عارضی و صفتی برای امری و موضوعی و معروضی و موصوفی خود دال بر تحقق قبلی و پیشینی و ابتدایی و سبق تقدمی آن امر و موضوع و معروض و موصوف خواهد بود. لذا خود همین مدعا و نظری که در خصوص مفهوم عدم مطلق بیان داشته است، ناقض حرف خود است و مثبت و مؤید مدعای دلیل دوم در مشترک معنوی بودن وجود و همچنین امعان در اثبات آن خواهد بود.

ثانیاً، با توجه و التفات به مطلب مذکور، سؤال ما از بزرگمهر و غزالی این است که:

شما که مفهوم عدم مطلق و مفهوم وجود مطلق را انکار کرده‌اید چطور، بدون تصور طرفین و طرف قضیه، حکم به مهمل و بی‌معنی بودن آن‌ها را صادر و جاری کرده‌اید؟ آیا این مطلب درست نیست که شما یک تصور ماقبل وجودشناسی مقید و عدم‌شناسی مقید، که همان معنای وجود مطلق و عدم مطلق است، را در ذهن خود داشته و سپس با تصور آن، حکمی و حملی را برای آن دو، تصدیق کرده‌اید؟ بنابراین چون حمل هر حکمی و ساخت هر قضیه‌ای فرع بر تصور طرفین آن قضیه است، در این جا نیز نمی‌توان بدون تصور وجود مطلق و عدم مطلق درباره آن‌ها هر حکمی که بخواهیم صادر کنیم؛ حال، آن حکم می‌خواهد سلبی و یا ثبوتی باشد و یا در پی اثبات اصل وجود آن یا انکار اصل تحقق آن باشد.

## ۲.۵ نقد دوم بر نقد دلیل سوم

نقد دیگری را که می‌توان به نقد بزرگمهر و همچنین نقد خارج از طور تحقیق و سیبیل تدقیق غزالی وارد ساخت، آن است که قبلاً به طور مفصل و مشروح، اثبات و ایضاح کردیم که وجود و تحقق امر مقید، بدون وجود و تحقق امر مطلق، محذور حکمی و منطقی داشته است و نمی‌توان مصححی برای آن یافت. لذا در مقام تفصیل این مجمل گوئیم، همان‌طور که از ابتدای نوشتارمان تا به این جا مرتب تذکر دادیم و تأکید کردیم که، مفهوم و معنای وجود مشترک معنوی است و در جمیع مصادیق و افراد وجودی و اقسام و انواع ماهوی خویش امری واحد و فارد است و از سنخ خود ثانی و تالی ندارد تا قادح و طارد وحدت و بساطت آن باشد، و آنچه باعث تفاوت این موجود از آن موجود می‌شود یا به لحاظ تشکیک نوری وجودی است که بر طبق مقتضای اصالت وجود و تشکیک خاصی، و بلکه اخص الخواصی، همه از مراتب و منازل وجود است و تعینات و کثرات وجودی نافی وحدت مفهومی و معنایی آن نشده است و یا این که تفاوت موجودات به لحاظ تشکیک عرضی ظلمانی ماهوی بوده و به دلیل حد و قصور آن‌ها از یک‌دیگر متمایز و متغایر شده است، ولی آنچه در این جا مهم است این مطلب اساسی است که وجود، در جمیع مصادیق تشکیکی وجودی در سلسله طولی و در همه انواع ماهوی در سلسله عرضی، دارای مفهومی یگانه و یک‌سان است، و لذا تشکیک وجودی و تفاوت ماهوی باعث اضمحلال و انحلال وحدت معنایی و مفهومی آن نمی‌شود، زیرا وجود در هر یک از این موارد، با تخصیص قیدی و تقيید مخصصی و تحدید حدی، مقید و محدود شده و در جمیع آن

مصادیق و افراد وجودی خویش و اقسام و انواع ماهوی خود، ساری و جاری است، یعنی به طور سرایت و شمول امر مطلق بر مقید، زیرا بر طبق قواعد مذکور در باب امکان الأشرف فالأشرف و الأخص فالأخص، اگر امر مطلق نباشد، آن‌گاه امر مقیدی نیست و همچنین در طرف مقابل، اگر امر مقیدی باشد، وجود آن فرع بر حضور و وجود امر مطلق خواهد بود.

حال، همین مطلب مزبور را در خصوص نحوه وجود مفهوم عدم مطلق به کار می‌بریم یعنی وقتی طبق اظهار بزرگمهر و غزالی، اعدام مقید و مضاف داریم، که به صورت عدم مقید متعارف‌اند، آن‌گاه می‌توان از طریق برهان این که سیر از معلول به علت خویش است و نیز از طریق قاعده امکان الأخص فالأخص، از وجود امر مقید پی به وجود امر مطلق آن برد، زیرا اگر مطلق متحقق نباشد، در آن صورت، چطور می‌توان امر مقیدی را متحقق و متشی ساخت؟ مگر آیا غیر از این نیست که امر مقید همان امر مطلق است که، با تخصیص قیدی و تحدید حدی، مقید و محدود شده و سپس در قالبی تقیید یافته و تخصیص خورده است و در اقسام و انواع و افراد و مصادیق خویش ظهور و بروز پیدا می‌کند. پس اگر عدم مقیدی داریم که در اضافه و تقیید آن به اضافات و افراد مقید و مضاف شده است، باید بدانیم که وجود آن فرع و مستلزم وجود امر مطلق است که همان عدم مطلق مقید شده است. همچنین می‌توانیم از طریق برهان لم، که سیر از علت به معلول خویش است و نیز از طریق قاعده امکان الأشرف فالأشرف، پی به نحوه ارتباط و وجود امر مطلق و مقید ببریم، زیرا اگر امر مطلق نباشد، نوبت به تحقق امر مقید نمی‌رسد، زیرا امور مقید از تعینات و تحدیدات و انقیادات امر مطلق است و تا امر مطلق نباشد، تعینات و تقیدات آن نیز معنای صحیح و مناط و ملاک خود را ندارند. بنابراین تا امر عام و مطلق چون مفهوم عدم مطلق نباشد، نمی‌توان به طریق اولی پی به امر خاص و مقیدی چون مفهوم عدم مقید برد، زیرا دو امری که نسبت به هم رابطه عام و خاص مطلق را دارند، چون این نحوه ترابط رابطه‌ای دوطرفه و تضایفی دوسویه است، طرفین آن هم بدون یک‌دیگر نمی‌توانند معنا و مفهومی را به صورت مستقل و منعزل از یک‌دیگر داشته باشند. بنابراین، چون ماهیت امر مقید و ماهیت امر خاص چیزی جز امر مطلق و امر عام نبوده که تخصیص و تقیید خورده‌اند، اگر امر مطلق و عام را انکار و ابطال سازیم، به طریق اولی دست به ابطال و انکار ماهیت امر مقید و خاص نیز زده‌ایم، و این در حالی است که: «ثبوت شیء لنفسه ضروری و سلب عن نفسه محال» و اگر در این حال، همچون این دو بزرگوار، قول به وجود و ثبوت

این دو امر را اختیار کنیم، در واقع قائل به این شده‌ایم که آن دو وجود دارند و هم وجود ندارند و این مفاد تناقض است که باطل، مردود، و مطرود است.

### ۳.۵ نقد سوم بر نقد دلیل سوم

نقد آخری را که می‌توان به سخن بزرگمهر وارد ساخت این است که انکار مفهوم عدم مطلق، که نقطه مقابل و نقیض واحد مفهوم وجود مطلق است، مستلزم اجتماع نقیضین و یا ارتفاع نقیضین خواهد بود و این محذور لاینده و لافرار است؛ گویی وی، اصلاً به این اشکال مهم توجهی نداشته و لازم است که دوباره به تقریر کامل دلیل سوم در اشتراک معنوی وجود رجوع کند تا نسبت به این محذور اساسی تنبهی کافی و وافی پیدا کند. مگر این‌که همچون غزالی، منکر آن طرف دیگر که مفهوم وجود مطلق است نیز باشد که در این صورت، سخن تازه‌ای نیست و تا این‌جا نیز، به حول و قوه الهی، درصدد بررسی و نقد همین سخن بودیم.



### ۶. نتیجه‌گیری

یکی از مسائل مهم که اساس توجید و محور حکمت و عرفان است، مسئله اشتراک معنوی وجود است. در این‌که وجود حقیقتی واحد و سنخی بدون ثانی و فارد یا این‌که در مقابل، دارای حقائق متعددی است، میان برخی از حکما، اختلاف نظر است، اما قول حق و حقیقت امر این است که وجود مفهومی واحد و، به مقتضای اصالت آن در تحقق، عنوانی ثابت است. حکما به وجوهی بر اثبات اشتراک معنوی وجود و ابطال مشترک لفظی بودن آن استدلال کرده‌اند که اهم و اخص آن دلایل را می‌توان، سه دلیل ذیل دانست که عبارت‌اند از:

۱. مقسم واقع شدن و قابل قسمت بودن وجود به واجب و ممکن و جوهر و عرض؛
۲. تردید ذهن و تردد گمان در خصوصیات ماهیات اشیا با بقای جزم و یقین به مطلق وجود؛
۳. واحد بودن نقیض وجود یعنی عدم.

و این در حالی است که از میان حکمای معاصر، منوچهر بزرگمهر دلایل مزبور را ارزیابی و نقد کرده و آن‌گاه مدعی مشترک لفظی بودن وجود و نفی اشتراک معنوی آن شده

است؛ اما نگارنده در این نوشتار کوشید همه نقدهای بزرگمهر را عیناً نقل و سپس آن‌ها را جزء به جزء بررسی و نقد کند و سپس با ابتدای بر اصول صدرایی به ایضاح نقاط ضعف نقدهای وی از جمله: خلط بین مفهوم وجود و مصداق وجود، احکام مطلق و مقید و انحاء اعراض من صمیمه و بالضمیمه که همگی حاصل دیدگاه کثرت‌بین و کثرت‌گرای بزرگمهر و حاکی از غلبه مذهب اصالت ماهوی در هندسه نظام فکری وی است، پردازد و یک‌به‌یک آن‌ها را ابطال نماید. بنابراین، با مشخص کردن خطاهای فکری و لغزش‌های منطقی وی از سویی، و تنقیح مناط جوانب صحت و دقت منظوری در بطن دلایل سه‌گانه مورد نظر از سوی دیگر، منجر و موجب شد محملی برای ابطال دلایل مذکور و مصححی برای اثبات اشتراک لفظی وجود، از سوی بزرگمهر باقی نماند و لذا در آخر و برای بار دیگر، مسئله اشتراک معنوی وجود حضوری مجدد و ظهوری منور به طور مطلق، یافت، و برخلاف رأی و نظر وی، اشتراک معنوی وجود را نتیجه گرفتیم.

## منابع

- ایزوئسو، توشی هیگو و مهدی محقق (۱۳۸۶). *منطق و مباحث الفاظ، مجموعه متون و مقالات تحقیقی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بزرگمهر، منوچهر (۱۳۸۶). «اشتراک لفظی وجود»، *منطق و مباحث الفاظ*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- تبریزی، ملا رجبعلی (۱۳۷۸). *رساله اثبات واجب تعالی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، قم: دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۸ ق). *المباحث المشرقیه، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم البغدادی*، ج ۱، قم: ذوی القربی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۳ ق). *شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی*، ج ۲، تهران: ناب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *رساله المشاعر، تصحیح و تحقیق جلال‌الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *شرح الاشارات و التنبیهات، تحقیق حسن‌زاده آملی*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

۸۲ اشتراك معنوی وجود؛ نقدِ مقاله «اشتراك لفظی وجود» از ...

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۵). شوارق الالهام فی شرح التجرید الکلام، قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).

هیدجی، ملا محمد (۱۳۶۳). تعلیقہ علی منظومہ و شرحها، تهران: منشورات اعلمی.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حکمت معاصر، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱