

# مسئله جعل در حکمت اسلامی

■ علی شهبازی

کارشناس ارشد فلسفه غرب

## کلید واژه‌ها

جعل بسیط؛	جعل؛
جعل تألیفی؛	علت و معلول؛
صیوروت؛	وجود و عدم؛
ملاصدرا؛	ماهیت و وجود؛
شیخ اشراق.	ابن سینا؛

## چکیده

مدار بحث جعل، شیء ممکن است چرا که ممکن برای تحقق نیازمند علت است. این مسئله چون هم به مبحث علت و معلول مربوط است و هم به وجود و عدم و هم به مبحث ماهیت و وجود، حکمای اسلامی باقتضای کلام، آنرا تحت عناوین مختلف آورده‌اند.

حکما با نظر به جریانات کلی اندیشه فلسفی و کلامی، و بویژه از منظر دو جریان مهم فکری - مشایی و اشراقی - به طرح این مسئله پرداخته‌اند. شاید یکی از مهمترین دلایلی که موجب شده تا قائلین به جعل ماهیت یا وجود را به اشراقیون و مشائیان نسبت دهند اینستکه معمولاً در مبحث اصالت وجود یا ماهیت، اشراقیون را اصالت ماهیتی و مشائیان را اصالت وجودی می‌دانند و از آنجاکه مسئله جعل تا حدودی مبتنی بر مسئله اصالت وجود یا ماهیت بوده، تلویحاً بنوعی تلازم بین ایندو مبحث قائل شده‌اند.

از اینرو مسئله جعل همانند بسیاری از مسائل حکمی دیگر، به امری متنازع فیه و معرکه آراء تبدیل شده و هر گروه یا فردی بنا بر مشرب و دأب فکری خود ارائه رأی و یا اقامه دلیل نموده است. و در نهایت بحث جعل توسط ملاصدرا تنسیقی نو یافت و بصورتی منسجم طرح گردید.

جعل اصطلاحی است فلسفی - کلامی بمعنای ایجاد کردن و آفریدن، و مراد از آن اثر خاص فاعل است. درباره پیشینه تاریخی بحث جعل باید گفت که این مسئله تا زمان ابن سینا مطرح نبوده و خود ابن سینا نیز بدان تصریح نکرده است، اما در آراء او نکاتی یافت می‌شود که از آن مسئله جعل مستفاد می‌گردد.

همچنانکه صدرالمتألهین در اسفار<sup>۱</sup> و عبدالرزاق لاهیجی در شوارق الالهام<sup>۲</sup> در این باب در تأیید سخن خود به او استناد کرده‌اند.

اما پس از ابن سینا، با طرح این مسئله از سوی شارحان آراء او (فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و تا حدودی بهمنیار) و بویژه بدنبال احتجاج سهروردی بر

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، با تصحیح و تعلیقة آية الله حسن حسن زاده آملی، تهران، مؤسسه انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱، صص ۶۶۳ و ۶۶۶.

۲. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تهران، مکتبه الفارابی، ۱۴۰۱ هـ، ص ۱۴۴.

مجموعیت ماهیت،<sup>۳</sup> مسئله جعل بتدریج جای خود را در میان مباحث فلسفی و کلامی باز کرد و گرچه در آغاز بصورت مبحثی مستقل بدان پرداخته نمی‌شد و پیرامون آن تضارب آراء و ادله صورت نمی‌گرفت، اما نهایتاً بعنوان مبحثی جداگانه و مسئله‌ای بسیار جدی، مطرح و محل بحث واقع شد.

این مسئله چون هم به مبحث علت و معلول مربوط می‌شود و هم به وجود و عدم و هم به مبحث ماهیت و وجود، حکمای اسلامی هر کدام با اقتضای و مناسبت کلام، آنرا تحت عناوین مختلف آورده‌اند؛ مثلاً گاهی در مسئله علت و معلول آمده و گاهی در مبحث وجود و عدم و زمانی هم تحت عناوین بحث ماهیت یا خواص ممکن و نظایر آن طرح گردیده است.

مطلب دیگری که لازم است در این مقدمه بدان پرداخته شود، اینست که آیا مبحث اصالت وجود یا ماهیت، ما را از مسئله جعل بینیاز نمی‌سازد؟

مسئله جعل گرچه می‌تواند بر مسئله اصالت وجود یا ماهیت مبتنی باشد و همینطور اعتقاد به اصالت هر یک از وجود و ماهیت اثری تعیین‌کننده در نگرش انسان به مسئله جعل داشته باشد، با اینحال این دو مبحث تفاوت‌هایی دارند که مایه افتراق و طرح مستقل آنها شده است:

۱- قائلین به جواز ترجیح بلامرجح یا اولویت ذاتی یا بخت و اتفاق می‌توانند بدون اینکه به مسئله جعل پردازد در باب اصالت وجود یا ماهیت بحث کنند چرا که «کل ممکن زوج توکیبی من ماهیه و وجود» و حتی حکیم متأله نیز می‌تواند قبل از اثبات صانع سخن از اصالت وجود یا ماهیت بگوید، و حال آنکه در مسئله جعل چنین نیست،<sup>۴</sup> زیرا جعل با بحث علت و معلول مرتبط و متلازم است.

۲- در بحث اصالت وجود یا ماهیت، امر، دایر است بین اثبات اصالت وجود و نفی اصالت ماهیت و بر عکس، ولذا پیش از دو قول رسمی وجود ندارد؛ اما در مسئله جعل سه قول رسمی وجود دارد: مجموعیت وجود، مجموعیت ماهیت، و مجموعیت اتصاف یا سیوررت.<sup>۵</sup> پس نمی‌توان به تلازم بین این دو مبحث قائل شد، چرا که پاره‌ای از قائلین به اصالت وجود، در بحث جعل معتقد به جعل اتصاف بوده‌اند.<sup>۶</sup>

۳- در مسئله اصالت وجود یا ماهیت، بحث در اصیل

یا اعتباری بودن واقعیت خارجی است و اختصاصی به واجب یا ممکن ندارد در صورتیکه مسئله جعل درباره واجب تعالی مطرح نمی‌شود.<sup>۷</sup>

### اقسام جعل

جعل بر دو قسم است: الف) جعل بسیط، ب) جعل تألیفی یا مرکب.

الف) جعل بسیط، عبارتست از ایجاد و افاضه خود شیء؛ یعنی اثر جاعل و آنچه مورد تعلق جعل جاعل است همان نفس شیء است. در جعل بسیط تنها یک طرف وجود دارد و آن معمول بالذات است، لذا جعل بسیط یک مفعول می‌گیرد. از اینرو گفته‌اند جعل بسیط «مفاد کان تامه» یا «مدلول هلیة بسیطه» است؛ پس جعل بسیط، «جعل الشیء» است و کلام باری تعالی که می‌فرماید «جعل الظلمات والنور» ناظر به همین جعل است. بدین ترتیب اثری که بر جعل بمعنای بسیط مترتب می‌شود مجرد ذات و نفس شیء است، خواه وجود باشد و خواه ماهیت.<sup>۸</sup>

ب) جعل تألیفی، عبارتست از چیزی را چیزی دیگر گردانیدن، یعنی «جعل الشیء شیئاً». در جعل تألیفی دو طرف وجود دارد: یکی معمول و دیگری معمول علیه، یعنی آنچه جعل برای آن صورت می‌گیرد. از اینجاست که گفته‌اند جعل تألیفی «مفاد کان ناقصه» یا «مفاد هلیة مرکبه» است. پس اثری که بر جعل بمعنای تألیفی مترتب می‌شود ثبوت شیء برای شیء است. مثلاً وقتی گفته می‌شود «جعل الله الإنسان ضاحکاً أو کاتباً»، اشاره به جعل تألیفی ضحک یا کتابت برای انسان است.

گاهی برای وضوح بیشتر مفهوم جعل بسیط و جعل

۳. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، با تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۶، ملاحظه‌کنید، الحکمة المستعالیة، ص ۱۶۲۶ حکیم سبزواری، شرح منظومه حکمت، دانشگاه تهران، ص ۸۷.

۴. ملا محمد الهیدجی، تعلیق الهیدجی علی المنظومه و شرحها، تهران، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ص ۲۰۱.

۵. آیت الله عبدالله جوادی آملی، رحیق مخفوم «شرح حکمت متعالیه»، قم، مرکز نشر اسراء، بخش پنجم از ج ۱، ص ۹۶.

۶. ملا محمد هیدجی، منبع پیشین، ص ۲۰۱.

۷. آیت الله جوادی آملی، منبع پیشین، ص ۲۹۶.

۸. ملا عبدالله مدرس زوزوی، لمعات الهیه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۶.

• حکما جعل بسیط را متناظر با ایجاد تصور در ذهن و جعل تألیفی را متناظر با تصدیق می‌داند؛ زیرا تصور، ادراکی است که جز به ماهیت شیء تعلق نمی‌گیرد و اثر آن حصول نفس شیء است در ذهن و تصدیق نوع دیگری از ادراک است که همواره نیازمند دو طرف است؛ موضوع و محمول، اثر تصدیق ثبوت شیء برای شیء است در ذهن.



تألیفی از مثالهایی نظیر تمثیل تصور و تصدیق استفاده می‌کنند، بدین طریق که جعل بسیط را متناظر با ایجاد تصور در ذهن و جعل تألیفی را متناظر با تصدیق می‌دانند؛ زیرا تصور، ادراکی است که جز به ماهیت شیء تعلق نمی‌گیرد و اثر آن حصول نفس شیء است در ذهن و تصدیق نوع دیگری از ادراک است که همواره نیازمند دو طرف است؛ موضوع و محمول، اثر تصدیق ثبوت شیء برای شیء است در ذهن.<sup>۹</sup>

حکیم سبزواری، تقسیم جعل به جعل بسیط و جعل تألیفی را مستفاد از تقسیم وجود به رابط و نفسی می‌داند و می‌گوید از آنجا که وجود منقسم است به وجود رابط و نفسی، لهذا بر همان اساس جعل نیز به بسیط و تألیفی تقسیم می‌شود. متعلق جعل بسیط، وجود نفسی است و متعلق جعل تألیفی وجود رابط.<sup>۱۰</sup>

لازم به ذکر است که چون ذات، ذاتیات و لوازم ذاتی شیء نسبتی ضروری با ذات شیء دارند، هیچگاه متعلق جعل واقع نمی‌شوند. اگر چیزی ممکن باشد جعل بدان تعلق می‌گیرد و امور ضروری و واجب و همچنین امور ممتنع جعل‌پذیر نیستند؛ چراکه بتعبیر حکیم سبزواری، ملاک حاجت، امکان است و وجوب و امتناع، ملاک غنی می‌باشد.<sup>۱۱</sup> پس جعل تألیفی تنها به عوارض مفارق، که شیء در مقام ذات تهی و مجرد از آنهاست، اختصاص دارد؛ زیرا شیء برای اتصاف به آنها نیازمند علت و جاهل است؛ مثلاً جاعل و فاعل، انسان را انسان یا حیوان ناطق یا عدد چهار را زوج نمی‌کند، زیرا «انسانیت» و «حیوان ناطق بودن» برای انسان و «زوجیت» برای عدد چهار ضروری و واجب است و امور ضروری نیازمند سبب و

جاعل نیستند و تابع جعل بسیط ذات می‌باشند. البته این بمعنای نفی علت و اثبات واجب الوجود بودن برای این امور نیست، بلکه بدین معناست که اینها علتی جدای از علت ذات ندارند.<sup>۱۲</sup>

مسئله جعل، تقریر محل نزاع همانطور که گفتیم مدار بحث جعل، شیء ممکن است، و ممکن برای تحقق نیازمند علت است. پس محور بحث جعل همان اثر خاص علت (یعنی معلول) است. از طرف دیگر بنا بر قاعده‌ای فلسفی

می‌دانیم که «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه وجود». یعنی اگر معلولی را ملحوظ داشته تحلیلش کنیم، در مقام تعقل، نه در مقام واقع و تحقق خارجی، سه مفهوم از آن انتزاع می‌شود: وجود، ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود (صیوروت). بنا بر دلایلی که جای ذکرشان اینجا نیست، می‌دانیم که هر معلولی در عالم واقع بیش از یک واحد «واقعیت» نیست. یعنی اینگونه نیست که بتوان معلول را در خارج به دو جزء وجود و ماهیت و یا سه جزء وجود، ماهیت و نسبت ماهیت به وجود تجزیه کرد، بلکه از این سه امر تنها یکی واقعی و اصیل بوده و دو امر دیگر انتزاع ذهن یا تابع آن امر حقیقی و واقعی است. حال سؤال اینست که اثر بالذات علت و بصارت دیگر مجعول بالذات جاعل، کدامیک از اینهاست؟ آیا اثر فاعل اولاً و بالذات وجود است، یا ماهیت، و یا آنکه هیچکدام از ایندو نیست بلکه اثر فاعل، اتصاف ماهیت به وجود (صیوروت) است؟

در این باب بطور کلی سه قول وجود دارد: ۱- قول کسانی که معتقدند مجعول بالذات و اثر خاص جاعل همان نفس ماهیت است و وجود و اتصاف مجعول بالعرض و یا منتزاع از ماهیت مجعول هستند.

۹. صدر المتألهین، منبع‌پیشین، صص ۶۳۸ و ۱۶۳۷ مدرس زوزی، منبع‌پیشین، ص ۱۹۶.

۱۰. حکیم سبزواری، شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، به تصحیح و مقدمه مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸، ص ۸۶.

۱۱. حکیم سبزواری، همان، ص ۸۶.

۱۲. ملامحسن فیض، أصول المعارف، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۴، ص ۴۳.

۲- قول کسانی که مجعول بالذات را وجود دانسته و ماهیت را مجعول بالعرض و منتزع از آن می‌دانند.

۳- قول کسانی که صیوروت و اتصاف ماهیت به وجود را مجعول بالذات می‌دانند.

غالب کسانی که به این مسئله پرداخته‌اند معمولاً در ذکر اقوال مذکور به جریانات کلی اندیشه فلسفی و کلامی نظر داشته‌اند و مخصوصاً آنرا از منظر دو جریان مهم فکری - یعنی مشایی و اشراقی - نگریسته‌اند و در پاره‌ای موارد نیز اندیشه کلامی معتزلی را بر آن افزوده‌اند. شاید یکی از مهمترین دلایلی که موجب شده تا قائلین به جعل ماهیت یا وجود را به اشراقیون و مشائیان نسبت دهند اینست که معمولاً در مبحث اصالت وجود یا ماهیت، اشراقیون را اصالت ماهیتی و مشائیان را اصالت وجودی می‌دانند و از آنجا که مسئله جعل تا حدودی مبتنی بر مسئله اصالت وجود یا ماهیت بوده و مرتبط با آن است، تلویحاً بنوعی تلازم بین این دو مبحث قائل شده‌اند، و یا

وجود»<sup>۱۳</sup>.

و یا محمد التهانوی در کشف اصطلاحات الفنون قائل است که اشراقیون به جعل بسیط ماهیت و مشائیان به جعل مرکب یعنی موجود شدن ماهیت، معتقد هستند.<sup>۱۴</sup> صدرالمتألهین نیز در ذکر اقوال و آراء مربوط به جعل می‌گوید:

جمهور مشائیان بر آنند که اثر خاص جاعل همان وجود معلول است و متأخرین آنها بنا به تفسیری که از قول متقدمین مشاء کرده‌اند، معتقدند که موجود شدن ماهیت یعنی اتصاف ماهیت به وجود مجعول بالذات جاعل است؛ و بالاخره حکمای اشراقی بر آن رفته‌اند که اثر جاعل اولاً و بالذات نفس ماهیت است و همین جعل ماهیت است که مستلزم موجود شدن ماهیت و اتصاف آن به وجود است بدون اینکه جاعل، وجود یا اتصاف ماهیت را به وجود بجعلی مجدد جعل نماید، چرا که وجود و اتصاف ماهیت به وجود، اموری اعتباری و عقلی بوده و مصداقشان همان ماهیتی است که منتزع از آنند.<sup>۱۵</sup>

البته کسان دیگری هستند که بر منهج فوق نیستند و مسئله را بگونه‌ای دیگر طرح کرده‌اند. بعنوان نمونه، تفتازانی (۷۱۲-۷۹۳ هـ) در شرح مقاصد بیان می‌کند که متکلمین به مجعولیت ماهیت قائلند و جمهور فلاسفه و معتزله معتقدند که ماهیت مطلقاً مجعول نیست، و برخی از آنها

نیز بر آنند که ماهیات مرکبه مجعولند نه بسایط.<sup>۱۶</sup>

در هر صورت بعلت وجود نحله‌های کلامی و فلسفی متعدد در حوزه اندیشه و فرهنگ اسلامی، مسئله جعل همانند بسیاری از مسائل حکمی دیگر، به امری متنازع

**\* بعلت وجود نحله‌های کلامی و فلسفی متعدد در حوزه اندیشه و فرهنگ اسلامی، مسئله جعل همانند بسیاری از مسائل حکمی دیگر، به امری متنازع فیه و معرکه آراء تبدیل شد و هر گروه یا فردی بنا بر مشرب و دأب فکری خود ارائه رأی و یا اقامه دلیل نمود. از اینرو به نظر می‌آید که نتوان آراء مربوط به این مسئله را بطور کلی در چارچوبهایی نظیر مشائیان و اشراقی قرار داد.**

شاید علت آن امری استقرائی بوده و چون دیده‌اند که هر یک از حکمایی که به مسئله جعل پرداخته‌اند به یک جریان خاص فلسفی و کلامی وابسته است، بر همان اساس از منظری کلی بر آن شده‌اند که مثلاً اشراقیون به جعل ماهیت قائل بوده و مشائیان به جعل وجود. بعنوان مثال، شمس‌الدین محمد شهرزوری (متوفی ۶۸۷ هـ) شارح حکمة الاشراق، می‌گوید:

«بنظر مشائیان تقدم علت تامه بر معلول به وجود است و لذا وجود اشیاء از فاعل است، اما نزد اشراقیون ذات و حقایق اشیاء از فاعل است نه

۱۳. شمس‌الدین محمد شهرزوری، پیشین، ص ۴۴۶.

۱۴. محمد علی التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم،

بیروت، مکتبة لبنان، ۱۹۹۶ م، ج ۱، ص ۵۶۷.

۱۵. صدرالمتألهین، پیشین، ص ۶۳۸.

۱۶. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیقه از دکتر

عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۱،

ص ۱۲۸.

فیه و معرکه آراء تبدیل شد و هر گروه یا فردی بنا بر مشرب و دأب فکری خود ارائه رأی و یا اقامه دلیل نمود. از اینرو به نظر می‌آید که نتوان آراء مربوط به این مسئله را بطور کلی در چارچوبهایی نظیر مشائی و اشراقی قرار داد. از اینرو در این مبحث سعی می‌کنیم پیش از ذکر ادله مربوط به اقوال سه‌گانه مذکور (جعل ماهیت، جعل وجود، جعل اتصاف یا صیوروت) نظر پاره‌ای از حکیمان اسلامی را در این خصوص بصورت فردی و با لحاظ سیر تاریخی آن مطرح کنیم.

در سخنان ابن‌سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ) عباراتی یافته می‌شود که می‌توان از آنها جعل وجود و افاده آنرا از ناحیه فاعل استنباط کرد. بعنوان نمونه، وی در الهیات شفا ذیل مبحث توحید واجب الوجود می‌گوید:

هر چیزی که وجودش همواره از ناحیه غیر است، نمی‌تواند بسیطة الحقیقه باشد، زیرا آنچه مربوط به ذات شیء است غیر از آن چیزی است که از ناحیه غیر افاده می‌شود. پس هویت چنین موجودی مرکب از این دو حیث است (حیثیت ناشی از ذات شیء و حیثیت ناشی از غیر). بنابراین هیچ موجودی غیر ذات باری تعالی عاری از این ترکیب نیست.<sup>۱۷</sup>

از این عبارت هم می‌توان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را فهمید و هم این نکته که آنچه از ناحیه غیر برای شیء افاده می‌شود امری ورای ماهیت است و آن، چیزی غیر از وجود نمی‌باشد، همچنانکه صدرالمتألهین و سایرین چنین استنباطی از عبارات فوق دارند.<sup>۱۸</sup> البته عبدالرزاق لاهیجی از عبارت معروف ابن‌سینا که «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل أوجده»، مجعولیت اتصاف را استنباط نموده و آن عبارت را بدینگونه نقل می‌کند: «الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً بل جعل المشمش موجود هذا».<sup>۱۹</sup>

بهمنیار بن مرزبان (متوفی ۴۵۸ هـ)، شاگرد ابن‌سینا، در کتاب التحصیل مطلبی ذکر می‌کند که در آن آشکارا بر مجعولیت وجود تأکید می‌کند. وی می‌گوید:

فاعل هر گاه وجودی را افاده کند در واقع حقیقت آن را افاده می‌کند و حقیقت آن هم همان موجودیت آنست، پس وجود شیء همانستکه در اعیان است نه اینکه چیزی باشد که تحقق عینی

بواسطه آن صورت گیرد.<sup>۲۰</sup>

در این عبارت بروشنی هم بر افاده وجود از ناحیه فاعل تصریح شده است و هم بر اینکه فاعل وجود را به جعل بسط افاده و جعل می‌کند. لازم بذکر است که عبارتی که نقل شد از متن کتاب التحصیل بود اما مصحح محترم در ذیل کتاب از روی نسخه اصلی همان مطلب را مفصلتر و با عباراتی گویاتر می‌آورد و چنانچه خود ایشان (مصحح) در مقدمه کتاب آورده است، مطالب ذکر شده در ذیل کتاب صحیحتر از متن کتاب و براساس نسخ معتبرتر بوده است. آنچه صدرالمتألهین در اسفار از بهمنیار نقل می‌کند،<sup>۲۱</sup> همان عباراتی است که در ذیل و بعنوان نسخه اصلی آمده است.

جهت وقوف بیشتر بر رأی بهمنیار درباره جعل، ترجمه آن عبارات را در اینجا می‌آوریم:

فاعل هر گاه افاده وجود کند آنرا واجب می‌گرداند و ایجاب وجود همان افاده حقیقت آن است نه اعطا و افاده وجودش، پس وجود حقیقتی دارد و ماهیتی، و هر ماهیت مرکبی برای تحقق آن حقیقت سببی دارد، نه اینکه آن سبب بخواهد آن را بر خودش حمل کند؛ مثلاً انسان برای تحقق و تقوم، سبب می‌خواهد اما برای حمل انسانیت بر آن سبب نمی‌خواهد. هر موجودی که علت دارد ضرورتاً مرکب است و لذا معلول می‌باشد، و نیز چون معلول ذاتاً ممکن است پس نیازمند عاملی است که آن را به فعلیت برساند و مراد از معلول آنستکه حقیقت آن فی حد نفسه و باعتبار ذاتش فعلیتی ندارد. پس همانطور که مثلاً هر گاه معنای مثلث به ذهن خطور کند ضرورتاً اضلاع سه‌گانه آن نیز به ذهن می‌آید، همینطور هر گاه وجود معلول را تصور کنی بالضرورة علت آنرا نیز تصور می‌کنی.<sup>۲۲</sup>

۱۷. ابن‌سینا، الشفاء (الهیات)، باهتمام دکتر ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰ هـ، ص ۴۷.

۱۸. صدرالمتألهین، پیشین، ص ۶۶۶؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۷۷.

۱۹. عبدالرزاق لاهیجی، پیشین، ص ۱۴۴.

۲۰. بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، با تصحیح و تعلیقه شهید مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، صص ۲۸۳ و ۲۸۴.

۲۱. صدرالمتألهین، پیشین، ص ۶۶۰.

۲۲. بهمنیار بن مرزبان، پیشین، ص ۲۸۶ و ۲۸۷.

کثرت از مبدأ اول می‌گوید:

هر گاه شیء از مبدأ اول صادر شود آن شیء هویتی دارد که بالضروره با مبدأ اول مغایر است و مفهوم صادر بودن آن از مبدأ اول غیر از این است که آن شیء دارای هویتی است. پس در اینجا دو امر معقول وجود دارد: یکی همان است که از مبدأ اول صادر شده و آن وجود است و دیگری هویتی است که لازمه آن وجود است که ماهیت نام دارد و تابع همان وجود است زیرا اگر مبدأ اول هیچ شیئی را خلق نمی‌کرد اصلاً ماهیتی وجود نداشت. لکن از حیث عقل وجود، تابع ماهیت است چون صفت آن می‌باشد.<sup>۲۸</sup>

خواجه نصیر الدین طوسی در عبارات فوق آشکارا بر افاده وجود از مبدأ اول تصریح نموده است. کما اینکه عبدالرزاق لاهیجی و آیت‌الله شعرانی نیز بر این نکته انگشت تأیید نهاده‌اند.<sup>۲۹</sup> شیخ شهاب الدین سهروردی (متوفی ۵۸۷) معروف به شیخ اشراق، بنا بر آنکه وجود را اعتباری و ماهیت را اصیل می‌داند، به معمولیت ماهیت و افاده آن از ناحیه فاعل قائل است.<sup>۳۰</sup> حکیم سبزواری در تسویه و تحلیل رأی سهروردی مبنی بر معمولیت ماهیت، می‌گوید:

چون در عصر او قول به تقرر ماهیت جدای از وجود رایج بوده است، گمان برده‌اند که اگر قائل به

**\* حکیم سبزواری، تقسیم جعل به جعل بسیط و جعل تأییدی را مستفاد از تقسیم وجود به رابط و نفسی می‌داند و می‌گوید از آنجا که وجود منقسم است به وجود رابط و نفسی، لهذا بر همان اساس جعل نیز به بسیط و تأییدی تقسیم می‌شود. متعلق جعل بسیط، وجود نفسی است و متعلق جعل تأییدی وجود رابط.**

فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶) از آنجا که منکر علیت است و آنرا بی‌معنا می‌داند،<sup>۲۳</sup> در باب جعل نیز تأثیر مؤثر را انکار می‌کند. خلاصه بیان وی چنین است که: تأثیر مؤثر یا در ماهیت است، یا در وجود، و یا در اتصاف ماهیت به وجود. اولی محال است زیرا هر چیزی که از ناحیه غیر باشد با فرض عدم آن غیر، عدم آن نیز لازم می‌آید. مثلاً اگر سیاه بودن سیاهی از ناحیه غیر باشد لازم می‌آید که با فرض عدم آن غیر، سیاه سیاه نباشد و این باطل است. اما دومی هم بهمان دلیل محال می‌باشد چون لازم می‌آید با فرض عدم تأثیر، وجود نیز باقی نماند. و سومی نیز باطل است چرا که موصوفیت، امری ثبوتی نیست زیرا در غیر اینصورت، یا تسلسل لازم می‌آید و یا محظورهای فوق پیش می‌آید. پس قول به تأثیر باطل است.<sup>۲۴</sup> اما ایشان در کتاب المباحث المشرقیه در جواب کسانی که معتقدند تنها وجود اشیاء معلول است، بر عدم صلاحیت وجود در اینکه بتنهایی معلول واقع شود، اقامه دلیل می‌کند و در پایان دلایل خود تصریح دارد که علت ممکنات تنها علت وجود نیست بلکه علت ماهیتشان نیز می‌باشد.<sup>۲۵</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ هـ) در تجرید الاعتقاد<sup>۲۶</sup> و نقد المحصل<sup>۲۷</sup> به معمولیت ماهیت معتقد است، اما در شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، در مواضع متعدد، تلویحاً و تصریحاً، بر معمولیت وجود و افاده آن از ناحیه فاعل تأکید می‌کند. بعنوان مثال، در بیان صدور

۲۳. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۶ هـ، ج ۲، ص ۴۳۳.  
۲۴. خواجه نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران، ۱۳۵۹، صص ۱۱۴ و ۱۱۳.  
۲۵. فخرالدین محمد بن عمر رازی، المباحث المشرقیه فی العلم الإلهیات و الطبیعات، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۱، ص ۶۱۸ و ۱۲۳.  
۲۶. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با تصحیح و تعلیق استاد حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ، ص ۷۹.  
۲۷. خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۱۱۸.  
۲۸. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات مع شرح الشرح قطب‌الدین الرازی، تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ هـ، ج ۳، ص ۱۲۴۵ همان، صص ۳۸ و ۳۹.  
۲۹. عبدالرزاق لاهیجی، پیشین، ص ۱۱۲۴ ابوالحسن شعرانی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۱، ص ۷۸.  
۳۰. شمس الدین محمد شهرزوری، پیشین، ص ۴۴۶.

مجموعیت وجود شوند، از آنجا که ماهیت با وجود مغایرت دارد، این توهم پیش می‌آید که ماهیت در تقرر خویش بینیا از جاعل است و لذا ثابتات ازلیه لازم می‌آید. پس برای دفع این توهم بر این قول رفته‌اند که ماهیت در قوام ذات خود مجموع و نیازمند جاعل است.

سبزواری در تأیید سخن خود به قول محقق لاهیجی اشاره می‌کند:

وی با اعتقاد جازمی که به اصالت ماهیت - هم در جعل و هم در تحقق - دارد، معتقد است که مراد از قول به مجموعیت ماهیت، نفی این توهم است که ماهیات در عدم، بدون هیچ جعل و وجودی، ثابت باشند پس جاعل، وجود یا اتصاف ماهیت به وجود را جعل کند. پس اگر این توهم مرتفع گردد و اثبات شود که قبل از جعل ماهیتی موجود نیست، می‌توان به مجموعیت وجود یا اتصاف قائل شد. همچنانکه صدرالمتألهین وجود را مجموع بالذات و ماهیت را مجموع بالعرض می‌دانست.<sup>۳۱</sup>

نجم‌الدین کاتبی قزوینی (۶۰۰ - ۶۷۸) معروف به دبیران کاتبی، در حکمة العین، تأثیر فاعل را در ماهیت نفی می‌کند چرا که بزعم او اگر، مثلاً جاعل، انسانیت را جعل کند در اینصورت از شک در وجود جاعل، شک در انسانیت انسان لازم می‌آید، پس تأثیر فاعل تنها در وجود ماهیت است. محمد ابن مبارکشاه، شارح حکمة العین، مراد از رأی دبیران کاتبی را نفی مجموعیت ماهیت به جعل جاعل می‌داند، ضمن اینکه خود او باستناد قول فخر رازی، وجود را از اعتبارات عقلی و بینیا از تأثیر فاعل در خارج می‌داند.<sup>۳۲</sup> اما علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ هـ) که خود از طرفداران مجموع بودن ماهیت است و بر آن تصریح دارد،<sup>۳۳</sup> در ایضاح المقاصد، مراد دبیران کاتبی را از عبارت مذکور طوری بیان می‌کند که از آن جعل اتصاف، یعنی موجود شدن ماهیت، مستفاد می‌گردد. «... فلایکون الإنسانية بالفاعل، وإنما تأثیر الفاعل فی کون الإنسانية موجودة».<sup>۳۴</sup>

قاضی عضدالدین ایجی (متوفی ۷۵۶) و میر سید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۲) در الموائف، بدنبال طرح

**\* در بحث اصالت وجود یا ماهیت، امر، دایر است بین اثبات اصالت وجود و نفی اصالت ماهیت و بر عکس، و لذا بیش از دو قول رسمی وجود ندارد؛ اما در مسئله جعل سه قول رسمی وجود دارد: مجموعیت وجود، مجموعیت ماهیت، و مجموعیت اتصاف یا سیوروت. پس نمی‌توان به تلازم بین این دو مبحث قائل شد، چرا که پاره‌ای از قائلین به اصالت وجود، در بحث جعل معتقد به جعل اتصاف بوده‌اند.**

این مسئله که آیا ماهیات معمولند یا نه؟ به طرح سه دیدگاه می‌پردازند: اول، ماهیات مطلقاً، اعم از بسیط و مرکب، مجموع نیستند. دوم، ماهیات مطلقاً، یعنی فی‌الجملة، مجموع هستند. چون اگر هیچ ماهیتی مجموع نباشد، مجموعیت بطور کلی مرتفع می‌گردد، زیرا هر چیزی راه اعم از وجود و یا اتصاف ماهیت به وجود در نظر بگیریم ذاتاً ماهیتی است. پس اگر هیچکدام از ماهیات معمول نباشند، در اینصورت ماهیت ممکن و وجود آن و نیز اتصاف آن به وجود، مجموع جاعل نخواهد بود و لذا استغنائی ممکن از مؤثر لازم می‌آید و این باطل است. سوم، ماهیات مرکب معمول است نه ماهیت بسیط، زیرا امکان شرط مجموعیت است، چون مجموعیت فرع بر احتیاج به مؤثر بوده و احتیاج به مؤثر نیز فرع بر امکان است و چون امکان نسبی است که بین دو شیء قابل تصور است و در بسیط دو شیء وجود

۳۱. حکیم سبزواری، پیشین، ص ۸۷.

۳۲. نجم‌الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی، حکمة العین مع الشرح شمس‌الدین محمد مبارکشاه، با مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی،

مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳، ص ۷۲.

۳۳. علامه حلی، کشف الأسرار فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۷۹.

۳۴. علامه حلی، ایضاح المقاصد من حکمة القواعد (شرح حکمة العین)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸، ص ۳۲.

ندارد، پس امکان عارض بسیط نمی‌شود.<sup>۳۵</sup>

مؤلف و شارح موافق بعد از طرح سه دیدگاه فوق، به این مطلب اشاره می‌کنند که مسئله جعل از لغزشگاههاست و پای اذهان در آن می‌لغزد لذا برای وقوف بیشتر به عمق مسئله، به تحریر محل نزاع و بیان سبب اختلاف آراء در این باب می‌پردازند:

چون حکما وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم کرده و ماهیت را نسبت به آندو، لاقضاء دانسته‌اند، پس عوارض لاحق بر ماهیت را به سه دسته تقسیم نمودند: اول: عوارضی که بر ماهیت من حیث هی هی، یعنی ماهیت جدای از هویات خارجی‌اش، لاحق می‌شود مثل زوجیت برای عدد چهار. دوم: عوارضی که بر وجود، یعنی هویات خارجی، و نه ماهیت من حیث هی هی، عارض می‌شود مثل تناهی و حدوث برای جسم که لازمه وجود خارجی آنست نه ماهیتش. سوم: عوارضی که بر ماهیت به اعتبار وجود ذهنی‌اش لاحق می‌شود که آنها را معقولات ثانیه می‌نامند، مانند ذاتیت، عرضیت، کلیت و جزئیت.

حکما پس از تقسیم فوق به این مسئله پرداختند که آیا مجموعیت لازمه ماهیت من حیث هی هی است، یا لازمه وجود خارجی آن، و یا لازمه وجود ذهنی آن. پس بر آن شدند که ماهیت مجموعیت نیست، یعنی مجموعیت از عوارض وجود خارجی است نه از عوارض ماهیت من حیث هی هی و منظور آنها از مجموعیت، احتیاج به فاعل است، چون احتیاج از لوازم وجود است نه ماهیت.

برخی دیگر مجموعیت را بطور کلی احتیاج به غیر دانسته‌اند، اعم از اینکه آن غیر فاعل موجود باشد یا اجزاء مقوم ماهیت، و قائلند که این نوع مجموعیت تنها عارض ماهیت مرکب می‌شود نه ماهیت بسیط. و بالاخره، پاره‌ای دیگر ماهیت را مطلقاً، خواه مرکب و خواه بسیط، مجموع می‌دانند و مرادشان از عروض مجموعیت بر ماهیت، عروض فی الجملة آن است. یعنی احتیاج، عارض ماهیت است، اعم از اینکه

عروض آن بر نفس ماهیت یا بر وجود آن باشد و اعم از اینکه احتیاج به فاعل موجد یا جزء مقوم باشد.<sup>۳۶</sup>

بیان شارح موافق در توجیه و توضیح دیدگاه اخیر چنانست که خود ایشان نیز همان را اختیار نموده‌اند. وی در ادامه توجیهاات خود می‌گوید:

تأثیر مؤثر در ماهیت است باعتبار وجود. بدین معنا که مؤثر، ماهیت را متصف به وجود می‌کند نه اینکه اتصاف ماهیت را وجود و تحقق خارجی بخشد. مثلاً هرگاه رنگریزی پارچه‌ای را رنگ کند، او پارچه را پارچه یا رنگ را رنگ نمی‌کند بلکه پارچه را در خارج متصف به آن رنگ می‌کند. پس ماهیات در موجود بودنشان معمول هستند.<sup>۳۷</sup>

محقق دوانی (۸۳۰-۹۰۸) بر معمول بودن ماهیت تأکید کرده می‌گوید:

اولین چیزی که از علت صادر می‌شود ذات معلول است و سپس وجود و هویت و دیگر مفهوماتی که بر ذات معلول صادق است از آن انتزاع می‌شود. اینکه می‌گویند ماهیات، غیر معمول هستند بدین معناست که جعل بین ماهیت و نفس آن متخلخل نمی‌شود نه اینکه صدور آن نفی گردد. اگر از کسی که منکر معمول بودن ماهیت است پرسیده شود که اثر فاعل چیست، ناگزیر خواهد گفت که اثر فاعل، وجود یا اتصاف به وجود و نظایر آن است. هر کدام از اینها خود ماهیتی از ماهیات است و لذا نهایتاً اذعان خواهد کرد که اثر فاعل، ماهیتی از ماهیات است.

اما برخی از متأخرین در گریز از محذور فوق می‌گویند اثر فاعل همان اتصاف به وجود است نه بمعنی صدور اتصاف از فاعل، بلکه بدین معنی که فاعل، معلول را به وجود متصف می‌کند. این قول نیز با تحلیل اجزاء و مفردات آن یا به تسلسل

۳۵. قاضی عضدالدین ایجی و سید شریف جرجانی، شرح الموافق، قم، منشورات الشریف الرضی، بی تا، ج ۳، صص ۴۵-۴۱ و لازم بذکر است که مجلدات ۳ و ۴ در یک مجلد چاپ شده و بین صفحات این دو جلد جایجایی‌هایی صورت گرفته است.

۳۶. ایجی و جرجانی، پیشین، صص ۵۰-۴۵.

۳۷. همان، ص ۵۲.



می‌انجامد یا نه محظورات بسیار و یا به اینکه تمام آن مفردات انتزاع عقل است. پس اولین صادر از مبدأ، امری واحد است که تعدد و ترکیبی در آن نیست، و اتصاف چون یک نسبت است، نمی‌تواند صادر از علت باشد بلکه صادر اول همان ذات است که اتصاف و امور تابعه از آن انتزاع می‌شود.

علامه دوانی در ادامه توضیح می‌دهد:

که اثر فاعل گاهی به اینستکه اثری را بر امر قابلی افاضه می‌کند مانند رنگرز که با ریختن رنگ بر پارچه بر آن تأثیر می‌کند. و گاهی اثر فاعل ابداع محض است و اینجا هیچ قابلی برای دریافت اثر در میان نیست. روشن است که تأثیر فاعل موجد از قسم اول نیست چون ماهیت پیش از تأثیر اصلاً ثبوتی ندارد تا وجود بر آن افاضه شود، بلکه تأثیر فاعل موجد باین است که ذات ماهیت را افاضه می‌کند و سپس عقل از آن، وجود و اتصاف به وجود و نظایر آن را انتزاع می‌کند.<sup>۳۸</sup>

مسئله جعل در منظومه عظیم صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰هـ)، معروف به ملاصدرا، مدار خاص خود را پیدا نموده است. حکیم ملاصدرا بر مبنای نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، به جعل بسیط وجود قائل است. اندکی تأمل در این مباحث نشان می‌دهد که جعل برای ملاصدرا حقیقتاً و بطور واقع یک مسئله بوده است. از اینرو بصرف طرح ادعا و توضیح آن اکتفا نکرده و با نقد و بررسی باریک‌بینانه ادله دو گروه دیگر (طرفداران جعل ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود) بر اثبات دیدگاه خود اقامه دلیل نموده است. پس از ملاصدرا و تحت تأثیر تعالیم او، غالب حکیمان اسلامی بر طریق ایشان رفته‌اند و در مورد جعل نیز تابع او و شارح آرائش بوده‌اند. لذا برای پرهیز از اطناب کلام به آنها نمی‌پردازیم.

البته از معاصرین ملاصدرا کسانی نیز بوده‌اند که بر مجموعیت ماهیت تأکید و تصریح کرده‌اند. افرادی نظیر میرداماد - استاد ملاصدرا - و عبدالرزاق لاهیجی - شاگرد ایشان - که در خلال مباحث گذشته بارها از او نام بردیم، ماهیت را مجعول بجعل بسیط و موجودیت آن را تابع همان جعل بسیط می‌دانند.<sup>۳۹</sup>

در هر صورت، همانطور که آوردیم، بحث جعل توسط ملاصدرا تنسیقی نو یافت و بصورتی منسجم طرح گردید و از آنجا که ایشان به نقد و بررسی دیدگاه گذشتگان نیز می‌پردازند، مطالعه دقیق این مبحث در حکمت متعالیه می‌تواند وقوف به دیدگاه گذشتگان را بدنبال داشته باشد و چون ملاصدرا برای اثبات دیدگاه خود مبنی بر مجموعیت وجود، ادله مخالفان مجموعیت وجود را طرح و سپس رد می‌کند، ما نیز در اینجا بر طریق ایشان رفته و به طرح آراء او اکتفا می‌کنیم. از آنجا که دلایل ملاصدرا بر مجموعیت وجود بصورتی منسجمتر در کتاب المشاهیر آمده است همان را مأخذ مطالب مربوطه لحاظ کردیم.<sup>۴۰</sup>

بعقیده ملاصدرا، مجعول بالذات نه ماهیت است و نه موجود شدن ماهیت (صیوروت) و نه مفهوم موجود بما هو موجود، بلکه صادر بالذات در هر چیزی که جاعلی دارد همان نجو وجود عینی اوست بجعل بسیط، بدون هیچگونه کثرتی که لازمه اش مجعول و مجعول الیه باشد. زیرا:

۱- اگر ماهیت بحسب جوهر و ذات خود نیازمند جاعل باشد در اینصورت در حد ذات و نفس خود متقوم به جاعل بوده و جاعل در قوام ذات آن معتبر و مأخوذ می‌باشد، بگونه‌ای که نمی‌توان آن را بدون جاعل تصور کرد، و حال آنکه اینطور نیست. چون ماهیات بسیاری را با تعاریف و حدودشان تصور می‌کنیم اما در تحقق و حصولشان شک داریم چه رسد به آنکه از حصول جاعلشان آگاه باشیم، زیرا ماهیت بر غیر خود دلالتی ندارد. بعلاوه برخی ماهیات را من حیث هی هی و قطع نظر از غیر تصور می‌کنیم چون در این حالت ماهیات جز خودشان چیز دیگری نیستند. اما اگر ماهیت در ذات خود متقوم به علت و نیازمند به آن می‌بود تصور مجرد آن و بدون لحاظ اجزاء مقوم محال بود. پس اثر جاعل و آنچه بر آن مترتب می‌شود نه ماهیت، بلکه وجود شیء

۳۸. علامه محقق دوانی، الرسائل المختارة، باهتمام دکتر سید احمد نویسرکانی، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین، بی‌تا، صص ۴۱ و ۴۲.

۳۹. عبدالرزاق لاهیجی، پیشین، ص ۱۴۳.

۴۰. ملا محمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، با تعلیقه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، کتابفروشی زوار، بی‌تا، صص ۱۹۲ - ۱۵۶.

است بجعل بسیط، و ماهیت، مجعول بالعرض می باشد.

۲- اگر ماهیت در حد نفس خود مجعول باشد باید مفهوم مجعول بحمل اولی ذاتی، و نه بحمل شایع صناعی، بر ماهیت حمل شود. لازمه این قول آنستکه اثر جاعل مفهوم مجعول باشد نه مفهوم دیگری، زیرا هر مفهومی با مفاهیم دیگر مغایرت دارد و حمل ذاتی جز بین مفهوم و خودش یا بین مفهوم و حدش، قابل تصور نیست، مثلاً «الإنسان إنسان» یا «الإنسان حیوان ناطق». اما حمل ضاحک بر انسان مثل «الناطق ضاحک»، حمل شایع صناعی است نه حمل اولی ذاتی، و مناط این حمل اتحاد در وجود است نه اتحاد در ماهیت.

۳- هر ماهیتی از کثرت تشخیصات و وجودات ابایی ندارد و چون تشخیص عین وجود است محال است از لوازم ماهیت باشد، همانطور که وجود از لوازم ماهیت نیست. پس اگر ماهیت مجعول در خارج حصولات متعدد داشته باشد، مثل نوع واحد که از حیث افراد متکثر است، ناگزیر جعل آن متعدد خواهد بود و تعدد جعل از دو حالت خارج نیست یا تعدد جعل بحسب ذات ماهیت است، یا بسبب تعدد حصولات و انحاء وجودات ماهیت. بنابراین،

وجود متعدد بالذات و ماهیت متعدد بالعرض خواهد بود. اما شق اول محال است، چون صرف الشیء قابل تمیز و تعدد و تکرار نیست، پس چگونه نفس ذات ماهیت تکرار پیدا می کند و جعل آن من حیث هی هی متعدد می شود؟ این چیزی است که به تصور هیچ عاقلی نمی آید چه برسد باینکه آن را روا بدانند. پس می ماند شق دوم و آن اینکه صادر و مجعول بالذات همان انحاء حصولات متکثره، یعنی وجودات ذاتاً متشخصی هستند که تکثر ماهیت واحد به تکثر آنهاست.

۴- ماهیت موجود اگر نوعش منحصر در شخص باشد مثل خورشید (منظومه شمسی)، چون بر حسب خود ماهیت احتمال تعدد و اشتراک بین کثیرین را دارد، انحصار نوع در فرد واحد (یعنی این موجود شخصی بودن آن)، اگر

از جانب جاعل باشد در اینصورت مجعول بالذات وجود است نه ماهیت. و اگر از جانب ماهیت باشد، چونکه نسبت ماهیت به جمیع افراد مفروض آن مساوی است، ترجیح بلامرجح لازم می آید و ماهیت باید قبل از وجود و تشخیص، موجود و متشخص باشد و این یعنی تقدم شیء بر نفس خود. باز نقل کلام می کنم در کیفیت تشخیص و وجود آن، پس در اینصورت دور یا تسلسل لازم می آید.

۵- اگر جاعلیت و مجعولیت بین ماهیات باشد و وجود امری اعتباری عقلی باشد، لازم می آید که مجعول از لوازم ماهیت جاعل باشد، و لازم ماهیات هم اموری اعتباری باشند. پس در اینصورت، بجز مجعول و صادر اول بزعم کسانی که اذعان دارند واجب الوجود عین موجودیت است، باید همه جواهر و اعراض عالم اموری اعتباری باشند؛ تازه، کسانی که واجب

الوجود را عین وجود می دانند، اگر به حقیقت وجود واقف بودند (و آن اینکه وجود عین ذات واجب و منزله از ماهیت است) هر آینه می دانستند که هر موجودی فعلش با طبیعتش سنخیت دارد، گرچه ناقصتر از او و درجه اش قاصرتر از درجه اوست. پس هر چه طبیعتش بسیط باشد فعل او نیز بسیط است و همینطور است فعل فعل او. پس فعل خداوند در هر چیزی افاضه خیر و دمیدن روح وجود و حیات است.

۶- اگر جاعلیت و مجعولیت بین ماهیات باشد لازم می آید که ماهیات تمام ممکنات تحت مقوله جنس مضاف واقع شوند و چون وقوع ماهیات تحت جنس مضاف باطل است ملزوم آن هم که مجعولیت ماهیت باشد باطل است.

۷- اگر ماهیت مجعول باشد تشکیک در ماهیت لازم می آید، حال آنکه در ماهیت، حتی نزد قائلین به مجعولیت ماهیت، باطل است. دلیل ملازمه آنستکه براساس مجعول بودن ماهیت، هرگاه یک ماهیت جوهری سبب تحقق دیگری شود، بدلیل تقدم علت بر معلول، برخی جواهر مقدم و برخی مؤخر می شوند، و این نوع تفاوت که

**\* مسئله جعل گزیده می تواند بر مسئله اصالت وجود بنا ماهیت مبتنی باشد و همینطور اعتقاد به اصالت هر یک از وجود و ماهیت الزمی تعیین کننده در نگرش انسان به مسئله جعل داشته باشد، با اینحال این دو مبحث تفاوتهایی دارند.**

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی

تفاوت تشکیکی است در ماهیات راه ندارد. اگر وجود اعتباری باشد، تشکیک در مورد علل قوام ماهیاتی که مرکب هستند نیز راه پیدا می‌کند، زیرا جنس و فصل که سبب قوام نوع هستند، مقدم بر نوع می‌باشند، و این نوع از تقدم نیز در صورتیکه وجود اصیل و معمول باشد، بتبع وجود به ماهیت باز می‌گردد و اگر وجود اعتباری باشد، اشکال تشکیک از این ناحیه نیز وارد خواهد آمد.<sup>۴۱</sup>

۸- بر همه روشن است که مطلب «مای شارحه» غیر از مطلب «مای حقیقه» است و این غیریت در مفهوم جواب این دو مطلب اخذ نشده است. پس مغایرت میان دو مطلب مذکور، تنها از جهت اعتبار وجود در مطلب مای حقیقه است. لذا لازم می‌آید که وجود مجرد امری انتزاعی عقلی نباشد بلکه امری حقیقی و واقعی باشد.

#### دلایل معمولیت ماهیت و رد آنها

۱- فخر رازی در نفی معمولیت وجود و عدم صلاحیت آن برای اینکه معلول واقع شود احتجاج می‌کند که وجود، امری اعتباری و غیر مستقل است و اوصافی نظیر زوال و حدوث و طریان را که از اوصاف ماهیت است، نمی‌پذیرد، پس وجود بتنهایی نمی‌تواند معلول واقع شود.<sup>۴۲</sup>

جواب: استدلال فوق مبتنی بر اعتباریت وجود و اصالت ماهیت است و با اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اشکال فوق منتفی است.

۲- استدلال دیگر فخر رازی بر عدم معمولیت وجود اینست که اگر تأثیر علل تنها در وجود باشد، چون وجود حقیقی واحد است پس هر علتی می‌تواند علت برای هر معلولی باشد و معلول صادر از یک علت، معلول سایر علل نیز می‌باشد، و حال آنکه لازم - یعنی علیت هر چیزی برای هر چیزی و نیز معمولیت هر چیزی برای هر چیزی - باطل است، پس ملزوم - یعنی تأثیر علت در وجود فقط - نیز باطل است.<sup>۴۳</sup>

جواب: وجود هر چند حقیقت واحدی است، اما اعداد و افراد وجود بسبب اقدام و تأخر، احتیاج و غنی و شدت و ضعف، متفاوت هستند. اگر وجود دارای ماهیت کلیه‌ای بود که آن ماهیت کلیه افراد متمایلی می‌داشت، این احتجاج تا حدی موجه بود، اما چنانکه اثبات شده است، وجود اصلاً ماهیت ندارد تا چه رسد به اینکه آن ماهیت

کلیه نوع یا غیر نوع باشد. البته از وجود، امر مصدری عامی انتزاع می‌شود اما این مفهوم مصدری عام حقیقت ذات وجود نیست بلکه وجهی از وجوه حقیقت وجود است. پس وجود از آن حیث که وجود است بدون انضمام چیزی به او، هم علت است و هم معلول و وجود علت به نفس ذات خویش و بدون انضمام چیزی به او، غیر از وجود معلول است.<sup>۴۴</sup>

۳- شیخ اشراق در بیان معمولیت ماهیت می‌گوید: وجود چون از امور اعتباری است، لذا هیچ علتی بر معلول خود تقدم نمی‌یابد مگر به ماهیت، پس جوهر (ماهیت) معلول سایه و اثر جوهر (ماهیت) علت است و جوهریت علت بر جوهر معلول مقدم است. برخی دیگر استدلالی مشابه استدلال فوق آورده‌اند و آن اینکه بحکم ضرورت می‌دانیم که اولین اثر جاعل چیزی جز موجود معلول نیست و شکی نیست که موجود معلول همان ماهیت است زیرا اتصاف به وجود و نظایر آن، امری اعتباری هستند.

میرداماد دلیل مشابه دیگری می‌آورد که از دو دلیل مذکور بهتر است. وی می‌گوید: چون قوام نفس ماهیت بتنهایی مصحح حمل وجود بر آن و مصداق وجود در ظرفی از ظروف است، پس اگر ماهیت در اصل ذات خود و بحسب قوام خود مستغنی از جاعل باشد از حدود بقعه امکان خارج خواهد شد، و این محال است؛ پس ماهیت از حیث قوام، نیازمند فاعل است و در حد ذات خود لیس محض است و مبدع، آن را بجعل بسیط بعرضه تقرر و وجود می‌رساند و وجود نیز تابع این جعل بسیط است بدون اینکه بین ماهیت و وجود، جعل تألیفی واسطه گردد.

جواب: احتجاجات فوق تماماً براساس اینست که وجود را اعتباری ذهنی و ماهیت را اصیل می‌دانند، اما در بحث اصالت وجود ثابت شده است که وجودات خاصه همان حقایق عینی خارجی می‌باشند. لذا با اثبات اصالت

۴۱. دلیل هفتم را با استفاده از توضیح آیت‌الله جوادی آملی نوشتیم؛

ر.ک: آیت‌الله جوادی آملی، پیشین، ص ۴۳۴.

۴۲. فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۶۱۸.

۴۳. همان، ص ۶۱۸؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، با تعلیقه و تصحیح

سید جمال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶، ص ۷۳.

۴۴. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۷۳.

وجود و اینکه وجود عین تحقق و خارجیت است، دلایل فوق خود بخود منتفی است پس با قطع نظر از وجود، بین هیچ ماهیتی با ماهیت دیگر هیچگونه علاقه و ارتباطی برقرار نیست. برخی از قائلین به معمولیت ماهیت، گرچه تشکیک در ذاتیات را نفی می‌کنند اما نمی‌دانند که اگر بر آن باشند که برخی از جواهر بحسب ماهیت خود علت بعضی دیگر هستند تشکیک در ماهیت را پذیرفته‌اند. و این تناقضی در آراء ایشان است. تازه، بالفرض که وجود امری اعتباری باشد، اما مصداق حمل موجودیت بر ماهیت، خود آن ماهیت نیست تا اینکه استغناء ماهیت از جاعل لازم آید. زیرا اگر اینگونه باشد، انقلاب شیء از امکان ذاتی به وجوب ذاتی پیش می‌آید. چون اگر ممکن الوجود در مرتبه ذات خود مصداق حمل موجودیت باشد وجود، ذاتی آن بوده و لذا واجب الوجود خواهد بود نه ممکن الوجود. ضمناً حمل وجود بر ماهیت از قبیل حمل ذاتیات ماهیت بر آن نیست تا اینکه برای این حمل بینیا از حیثیات دیگر باشد، بلکه حمل وجود بر ماهیت نیازمند لحاظ حیثیت دیگری است و آن حیثیت صدور ماهیت از جاعل آن است.<sup>۴۵</sup>

### دلایل معمولیت صیوروت و اتصاف و رد آنها

۱- ملاک و مناط احتیاج به فاعل، امکان است و امکان چیزی جز کیفیت نسبت ماهیت به وجود نیست و همین نسبت است که نیازمند جاعل و اثر آن می‌باشد.<sup>۴۶</sup>

جواب: معنای امکان بسی دقیقتر از آن چیزی است که مراد و معروف جمهور است. امکان مورد نظر در استدلال فوق، امکان ماهوی است که صفت ماهیت یا کیفیت نسبت ماهیت به وجود است و بمعنای سلب ضرورت وجود و عدم می‌باشد، اما امکانی که بعقیده ما (ملاصدرا) مناط احتیاج به علت است، امکان فسقری است و آن عین وجود است که معنای دقیق آن تعلق وجود شیء در حد ذات خویش به غیر است.<sup>۴۷</sup>

۲- می‌دانیم که وجود زائد بر ماهیت است، لذا نفس آن ماهیات مصداق بالذات حمل وجود نیست در صورتیکه اگر ماهیت مجعول باشد، نسبت ماهیت به وجود همانند نسبت ماهیت به ذاتیات خود خواهد بود، اما بدلیل مغایرت و زیادت وجود بر ماهیت، تالی باطل است، پس

مقدم، یعنی معمولیت ماهیت نیز باطل است.<sup>۴۸</sup>

جواب: مصداق حمل در وجود، نفس ماهیت است اما نه با قطع نظر از غیر (همانطور که در ذاتیات چنین است) و نه بانضمام حیثیت دیگری (کما اینکه در عوارض غیر از وجود چنین است)، بلکه از آن حیث که ماهیت به نفس تقرر و تحقق خود از جاعل صادر شده است، و این حیثیت، حیثیتی توقیتی است نه تسقیدی. پس ماهیت تا از جاعل خود صادر نشود هیچ امری از ذاتیات و عرضیات بر آن حمل نمی‌شود، اما چون از جاعل صادر شود، ذاتیات آن نیز بر آن حمل می‌گردد، اما نه از آن حیث که صادر شده، بلکه براساس حیثیت توقیتی نه توقیفی. پس صدق وجود بر ماهیت بشرط وجود و بسبب آن و در ظرف آن است.<sup>۴۹</sup>

۳- هرگاه وجود شیء عین نفس آن باشد سلب وجود از آن مطلقاً محال است، مانند واجب تعالی؛ ولی در ماهیات ممکن، سلب شیء از نفس خود تا زمانی محال است که وجود آن اعتبار شود. یعنی زمانی محال است که موجود باشد، اما اگر معدوم باشد در حال عدم می‌توان ذات و ذاتیات را از آن سلب نمود. پس ماهیت تا موجود نگردد بر خود صدق نمی‌کند. پس مدار احتیاج به جاعل اولاً وبالذات همان موجود شدن ماهیت (صیوروت) است.<sup>۵۰</sup>

جواب: جواز سلب معدوم از ذات خود مستلزم سلب ممکن بطور مطلق از ذات خود نیست. اعتبار نکردن وجود برای ممکن موجب اعتبار عدم برای آن نیست، و صدق شیء بر خود در ظرف وجود موجب صدق وجود بر ماهیت بشرط وجود نیست. پس حمل ذات و ذاتیات بر موضوع در ظرف وجود و مادام که موضوع مجعول و موجود است، می‌باشد.<sup>۵۱</sup>

\* \* \*

۴۵. همان، ص ۷۵.

۴۶. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ص ۶۴۴.

۴۷. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۷۴.

۴۸. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ص ۶۴۴.

۴۹. همان، ص ۶۴۵. ۵۰. همان، ص ۶۴۵.

۵۱. همان، ص ۶۴۵.