

بررسی انتقادی ادله عقلی ملارجبعلی تبریزی بر اشتراک لفظی وجود

A Critical Review of Arguments of Mulla Rajab Ali Tabrizi on Homonymy of Existence

Jabbar Amini⁻

Mohammad Saeedimehr⁻

Ali Afzali⁻

جبار امینی⁻

محمد سعیدی مهر⁻

علی افزالی⁻

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۲۳

Abstract

Mulla Rajabali Tabrizi, one of the philosophers of the Safavid Era in Isfahan, is among the philosophers who have criticized Sadra regarding the principles of transcendent wisdom. One of these principles is the Homonymy or Polysemy of existence. Tabrizi strongly disagreed the Polysemy of existence but agreed the Homonymy of necessary beings and contingents. He brings up three reasons for his disagreement: "rational reason", "reference to the words of intellectuals and mystics", and "narrative reason". The present paper tried to present his non-narrative reasons to show the weak points as far as possible. Among the reasons referred to by Tabrizi, is the words of well-known intellectuals such as the First and the Second Teachers. Investigating about the thoughts of such intellectuals, the paper reveals that Tabrizi has paid too much attention to the details so that he did not notice the words above and under those sayings and also ignored the other statements of those wise men.

Keywords: Mulla Rajabali Tabrizi, Isfahan School of Thought, Homonymy of Existence, Polysemy of Existence.

چکیده

ملارجبعلی تبریزی، فیلسوف عصر صفوی اصفهان، از جمله فیلسوفانی است که در بسیاری از اصول و مبانی حکمت متعالیه، از جمله مسئله اشتراک معنوی وجود، با ملاصدرا مخالفت نموده است. تبریزی به شدت با اشتراک معنوی وجود مخالفت کرده و به اشتراک لفظی آن میان واجب و ممکن قائل است. تبریزی سه گونه دلیل بر مدعای خود آورده است؛ عقلی، استناد به کلام حکما و عرفا و دلیل روایی. نوشتار حاضر ضمن ارائه دیدگاه وی در این باره، سعی کرده با بیان ادله غیر روایی او، ضعف و کاستی آنها را نشان دهد. از جمله ادله تبریزی بر مدعای خود، سخنان حکمای نام‌آوری چون معلم اول و ثانی است اما ما با بررسی اندیشه‌های آن بزرگان، نشان داده‌ایم که چگونه تبریزی عملاً دچار جزءنگری شده و صدر و ذیل آن سخنان یا دیگر سخنان آن بزرگان را نادیده گرفته است.

واژگان کلیدی: ملارجبعلی تبریزی، مکتب اصفهان، اشتراک لفظی وجود، اشتراک معنوی وجود.

- PhD student in Philosophy, Tarbiyat Modares University, Tehran, Iran (corresponding author); amini.jk46@yahoo.com

- Professor of Philosophy, Tarbiyat Modares University, Tehran, Iran; saeedimehr@yahoo.com

- Associate Profssor, Iranian Institute of Philosophy (IRIP), Tehran, Iran; ali_m_afzali@yahoo.com

- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس و مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر (نویسنده مسئول)؛

amini.jk46@yahoo.com

- استاد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛ saeedimehr@yahoo.com

- دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ ali_m_afzali@yahoo.com

مقدمه

هر چند بحث اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی وجود، به ظاهر یک بحث لغوی و ادبی بوده و چنین مباحثی در فلسفه جایگاهی ندارد، اما از آنجایی که این مباحث گاه پایه و اساس برخی از مباحث فلسفی شده، مورد توجه فلاسفه نیز قرار گرفته است^(۱) از سوی دیگر، به نظر می‌رسد از اشتراک وجود دوگونه می‌توان بحث کرد؛ در یک حالت، بحث لفظی و در حالت دیگر، بحث فلسفی خواهد بود. اگر بحث بر سر واژه و لفظ باشد و اینکه لفظ «وجود» در زبان فارسی یا مترادف آن در زبان‌های دیگر، بر چه چیزی وضع شده است؟ آیا برای یک معنای جامع و قدر مشترک میان چند چیز وضع شده است یا برای امور متباین؟ در این صورت بحث لفظی است و طبعاً در مباحث الفاظ جای می‌گیرد. اما اگر بحث از این جهت باشد که مفهوم وجود، صرف نظر از وضع و واضع، بر چه چیزی دلالت دارد و آیا معنای واحدی دارد یا نه، این بحث به حوزه فلسفه مربوط است.

مشترک لفظی آن است که یک لفظ دارای معانی متعدد باشد، به گونه‌ای که برای هر یک از معانی جداگانه وضع و قرارداد شده باشد. فرض کنید ده نفر که اسم همه آنها «حسن» است؛ واژه حسن در مورد ده نفر که به کار می‌رود، معانی متعدد دارد و برای هر یک از آنها جداگانه نام‌گذاری شده است. اما مشترک معنوی آن است که یک لفظ برای یک معنی کلی و گسترده وضع شده و آن معنی کلی و گسترده مصادیق متعدد دارد؛ مانند لفظ «انسان» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۹۲؛ محقق و ایزوتسو، ۱۳۷۰: ۴۰۰؛ یزدی، ۱۴۱۲: ۲۱۱؛ مطهری، ۱۴۰۴: ۳۵).

حال سؤال این است که لفظ «وجود» چه وضعیتی دارد؟ آیا مشترک لفظی است یا معنوی؟ اگر بگوییم وجود مشترک لفظی است، نتیجه این می‌شود که در گزاره‌های «انسان وجود دارد» و «خدا وجود دارد»، وجود در هر یک معنایی متفاوت دارد، اما اگر وجود را مشترک معنوی بدانیم، وجود در جملات مذکور یک معنی خواهد داشت. این

بحث همان‌طور اشاره شد پایه و اساس بخشی از مباحث مهم فلسفی به‌شمار می‌آید.

دیدگاه اندیشمندان در باب اشتراک وجود را می‌توان در سه طبقه جا داد: الف) کسانی که قائل به اشتراک لفظی وجود میان همه ماهیاتند، نظیر ابوالحسن اشعری؛ ب) کسانی که قائل به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکناتند، نظیر ملارجبعلی تبریزی؛ ج) کسانی که در همه موجودات (واجب و ممکن) قائل به اشتراک معنوی وجودند، همچون ملاصدرا.

ملارجبعلی تبریزی «وجود» را مشترک لفظی میان واجب و ممکن می‌داند و بر این ادعا ادله‌ای اقامه کرده است اما او در این مباحث گاه دچار تناقض شده و اصلی را آورده و به لوازم آن توجه نکرده است یا عبارتی از برخی بزرگان نقل کرده و بدون فحص کامل، به استنباط از آنها پرداخته است. او در برخی موارد نیز در دام خلط مفهوم و مصداق افتاده است. در ادامه ابتدا به اجمال دو مورد از سه ادله‌ای که تبریزی برای ادعای خود اقامه کرده - یعنی «استناد به حکما و عرفا» و «دلیل عقلی» - او را بیان می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. ملارجبعلی تبریزی و اشتراک لفظی وجود

تبریزی در مقدمه رساله «اثبات واجب»، پس از تعریف اشتراک لفظی و معنوی، مطلب پنجم رساله را به این مطلب اختصاص داده و می‌گوید: «باید دانست که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ یا اشتراک در آن لفظ است به تنهایی، مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم. این اشتراک لفظ و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند در این مقام. یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست، بلکه معنی آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است. این اشتراک را اشتراک معنوی می‌نامند؛ مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس و یک معنی است در هر دو» (تبریزی، ۱۳۴۴: ۴۹-۴۸).

او در ادامه وجود را مشترک لفظی میان خالق و مخلوق دانسته و به بیان این نکته پرداخته است که

من ذلك الاسم» و صوفیه در مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده‌اند و این عبارت ایشان است که «لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف». چه خوب فرموده است در این مقام، عارف شبستری:

منزه ذاتش از چند و چه و چون

تعالی ذاته عما یقولون

شیخ صدرالدین قونوی در نصوص و در تفسیر سوره الحمد تصریح به این معنی کرده و عبارت نصوص چنین است: «قولنا فیه آله وجود للتفهیم لا آله بمعنی الوجود» و بعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده‌اند که وجود عام معلول اول است. و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول می‌دانند اولاً و ماهیه را ثانیاً. حکما هند نیز تصریح به این معنی کرده و گفته‌اند که حق تعالی هست نه به هستی که ممکناتند» (همان: ۴۹-۵۰).

تبریزی پس از ذکر عبارات این بزرگان، در مطلب پنجم از رساله، به ارائه استدلال عقلی بر مدعای خود پرداخته و می‌نویسد: «باید دانست که اشتراک وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است نه معنوی، به واسطه آنکه اگر معنی وجود و موجودی که بدیهی‌التصور است، مشترک باشد، میان واجب و ممکن آن معنی عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات واجب یا عارض ذات واجب خواهد بود (همان: ۵۲). آنگاه در مقام ابطال هر یک از سه حالت بالا برآمده و در رد حالت اول می‌گوید: «پس می‌گوییم نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی‌التصور است و صفت ممکن است و محتاج است به ذات ممکن عین واجب-الوجود بالذات باشد. اما اولاً، به واسطه آنکه این معنی بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست و ثانیاً، به واسطه آنکه صفت است و صفت عین ذات نمی‌تواند بود چه جای آنکه ذات واجب الوجود باشد. اما ثالثاً، به واسطه آنکه محتاج است و محتاج عین ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند بود، (همانجا).

او در ادامه با بیان دیگری نیز به ابطال این حالت پرداخته است: «دیگر آنکه وجود یا مقتضی

اکثر مردم گمان می‌کنند کسی قائل به این قول نبوده یا اگر بوده به دلیل سخافت این قول، نام آن‌کس مشهور نشده است. وی برای رد این گمان، به بیان اقوال بزرگانی که به نظر او قائل به اشتراک لفظی بوده‌اند، پرداخته است. او در این باره می‌نویسد: «جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود را بیان می‌کنیم. اما معلّم اول، در اثولوجیا می‌فرماید: «والله تعالی یحدث انیات الاشیاء و صورها معاً؛ یعنی الله تعالی احداث می‌کند انیات اشیاء را که وجودهای ایشان باشد و صور آنها را که مهیات ایشان باشد با هم. پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و مهیات آنها همه معلول و آفریده حق تعالی‌اند. پس اگر معنی وجود در الله تعالی بعینه معنی وجود باشد که در ممکنات است، لازم می‌آید که او هم آفریده باشد» (همان: ۴۹)

تبریزی به عبارتی از معلّم اول نیز استناد کرده و می‌نویسد: «و نیز می‌فرماید که «الواحد المحض هو علة الاشیاء کلها و لیس کشی من الاشیاء؛ یعنی واحد محض علت جمیع اشیاء است و نیست مانند چیزها. پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد بود» (همانجا).

او عباراتی از معلّم ثانی، حکیم مسلمه احمد مجریطی، صوفیه، شیخ صدرالدین قونوی و برخی حکمای هند را نیز در تأیید نظر خود آورده است: «و معلّم ثانی در فصول مدنیة (۲الف) به این عبارت بیان کرده‌اند که «وجوده تعالی خارج عن وجود سایر الموجودات و لایشارک شیئاً منها فی معنی اصلاً بل ان کانت مشاركة فی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلك الاسم؛ یعنی وجود الله تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات؛ یعنی غیر معنی وجود سایر موجودات است و اصلاً شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی. و اگر مشارکت باشد در اسم خواهد بود و بس، نه در معنی که فهمیده از آن اسم است. و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصریح به این کرده که «وجوده تعالی وجود خارج عن وجود سایر الموجودات لایشارک شیئاً منها فی معنی اصلاً. بل ان کانت مشاركة فی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم

باید قاعده مذکور را پذیرفت؛ «و یتفرع علی ذلك الاصل الاصلی، انّ الواحد الاول تعالی شأنه لا یصدر عنه الا الواحد و بیان هذا ظاهر لبساطته من جمیع الجهات و تنزهه عن جمیع التרכیبات الذهنیة و الخارجیة» (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۹).

تبریزی در ادامه و با عنوان «فرع آخر» از مطالب فوق چنین استنباط می‌کند که واجب تعالی نمی‌تواند متصف به وجود عام بدیهی شود، زیرا در این صورت او هم فاعل وجود عام بدیهی خواهد بود و هم قابل آن، چراکه در واقع یک ترکیب است و ترکیب درباره واجب جایز نیست؛ «و تعلم مما ذكرنا انّ الواجب تعالی لا یمكن ان یتصف بهذا الوجود العالم البدیهی المحمول علی الاشیاء لانه تعالی فاعل هذا الوجود و فاعل الشیء لا یمكن ان یكون قابلاً له و یتظهر من هذا فساد قول المتأخرین و هو انّ الوجود مشترك معنوی بین الواجب و الممكن» (همانجا).

۲. بررسی انتقادی ادلة ملارجبعلی تبریزی

چنانکه گذشت، تبریزی در اثبات اشتراک لفظی وجود، این نظر را به برخی از اعظام حکماء و عرفا نسبت داده است. اما این نسبت‌ها قابل تأملند و اندیشمندانی همچون سیدجلال‌الدین آشتیانی، این نسبت‌ها را رد کرده‌اند. آشتیانی معتقد است اقوالی که ملارجبعلی از اعظام حکما و عرفا صریح یا ظاهر در اشتراک لفظی وجود پنداشته است، دلالت بر وی ایشان ندارد و قائلان خود از متصلبان در اشتراک معنوی وجودند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۰). به نظر می‌رسد تبریزی تأمل و دقت لازم را در عبارات منقول نداشته و به صرف رؤیت یک یا چند عبارت که موهم اشتراک لفظی بوده، نتیجه‌گیری کرده و به تتبع و ملاحظه سایر عبارات پرداخته است.

۲-۱. بررسی استناد به معلم اول

تبریزی به دو عبارت از اثولوجیا^(۲) استناد کرده است: «و الله تعالی یحدث انیات الاشیاء و صورها معاً» و «الواحد المحض هو علة الاشیاء كلها و لیس كشی من الاشیاء». استناد به این عبارات از چند جهت قابل تأمل است.

عروض است یا مقتضی لاعروض است که آن قائم به ذات بودن است یا مقتضی هیچ کدام نیست. اگر مقتضی عروض است، پس در هر جا که یافت شود عارض خواهد بود، پس لازم می‌آید که ذات الله تعالی عارض باشد و این محال است و اگر مقتضی لاعروض است، پس لازم می‌آید که وجود ممکن نیز قائم بذات باشد، پس وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است. و اگر مقتضی هیچ کدام نیست، پس اقتضای عروض و لاعروض سببی می‌خواهد غیر معنی وجود. پس لازم می‌آید که واجب تعالی در قائم بودن بذات، محتاج باشد به غیر و این محال است، پس وجود ذات الله تعالی نباشد» (همان: ۵۳-۵۲).

تبریزی در ابطال حالت دوم می‌نویسد: «نمی‌تواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد، به واسطه آنکه با لزوم این مفاسد لازم می‌آید که مرکب نیز باشد» (همان: ۵۳). او در آخر برای ابطال حالت سوم چنین می‌گوید: «و نمی‌تواند بود که وجود عارض ذات واجب تعالی باشد، به واسطه آنکه فاعل آن وجود یا این است که ذات واجب الوجود است [یا غیر ذات واجب الوجود است] اگر ذات واجب الوجود است، لازم می‌آید که هم فاعل آن وجود هم قابل آن وجود باشد و این محال است. و اگر غیر ذات واجب الوجود است، لازم می‌آید که واجب الوجود در وجود محتاج باشد به غیر. پس ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است» (همانجا).

او پس از ابطال هر سه حالت نتیجه می‌گیرد که معنی وجود مشترک معنوی میان واجب و ممکن نیست.

تبریزی در کتاب الاصل الاصلی نیز یک دلیل عقلی بر اشتراک لفظی وجود و نفی اشتراک معنوی آن ارائه کرده است. او در آغاز کتاب به بیان قاعده الواحد پرداخته و ضمن قبولش، آن را اصل اصیل نامیده و بر این اعتقاد است که عدم پذیرش قاعده الواحد، موجب ترکیب در واجب تعالی خواهد شد و چون ترکیب را در واجب راهی نیست، در نتیجه

الف) عدم تناسب دلیل با مدعا

اینکه وجود و ماهیات اشیاء هر دو مخلوق خدا هستند دلالتی بر مدعای تبریزی نمی‌کند، زیرا ایجاد وجود اشیاء و ماهیات آنها توسط خداوند، دلیل بر مشترک لفظی وجود نیست. تبریزی خود نیز گویا متوجه این نارسایی بوده و لذا مقدمه‌ای بر آن افزوده است: اگر معنی وجود در الله تعالی بعینه معنی وجود باشد که در ممکنات است، لازم می‌آید که او هم آفریده باشد.^(۳) خطای این مقدمه، خلط مفهوم و مصداق است، زیرا اشتراک در وجود به حوزه مفهوم مربوط می‌شود نه مصداق. جلال‌الدین آشتیانی نیز به این نکته توجه می‌دهد.^(۴) با این وصف، چه مانعی دارد که معنای وجود در الله تعالی و مخلوقات یکی باشد و وجود اشیاء نیز مخلوق خداوند باشند.

ب) نقل قول ناقص

استناد تبریزی به عبارت دوم اثولوجیا نیز مخدوش است، زیرا صاحب اثولوجیا می‌نویسد: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء من الاشیاء» (همان: ۲۴۲). به نظر بخش نخست این عبارت کاملاً از نظر تبریزی مغفول مانده و به همین علت حکم به تنزیه مطلق کرده است. اما او هیچ جا توضیح نداده که منظور صاحب اثولوجیا از بخش نخست عبارت فوق چیست و کل الاشیاء بودن بسیط الحقیقه چه معنایی دارد.

ج) استقراء ناقص

ارسطو در مواردی به اشتراک معنوی وجود تصریح کرده است؛ از جمله در فصل دوم کتاب چهارم (گاما) از مابعدالطبیعه که درباره موجود و معانی گوناگون آن بحث می‌کند، می‌گوید: «واژه موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است و نیز به گونه‌ای همنام (به اشتراک اسم / Homonymos) به کار نمی‌رود» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۸۹). این سخن، در اشتراک معنوی وجود، صراحت دارد.

۲-۲. نقد استناد به معلم ثانی

بی‌تردید منظور فارابی از اینکه می‌گوید: «وجود الله

تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات و شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی اصلاً و اگر مشارکت باشد در اسم خواهد بود و بس، نه در معنی که فهمیده از آن اسم است»^(۵)، قول به اشتراک لفظی نیست. البته اگرچه ظاهر این عبارات اشتراک لفظی است، اما با عنایت به عبارات متعدد دیگر او که صراحت در اشتراک معنوی دارند، می‌توان گفت منظور فارابی این است که حق تعالی به حسب ذات، یعنی به حسب مصداق، غیر اشیاء است، یا باید قائل به دو نظر متفاوت در دو مقطع متفاوت از او شد.

فارابی در المنطقیات می‌گوید: «پس می‌گوییم لفظ واحدی که مصادیق متعددی در آن لفظ مشترکند، این اشتراک یا در مفهوم است یا در غیرمفهوم. در صورت نخست، این شرکت در مفهوم یا به صورت تساوی و بدون تفاوت است، مثل حیوان نسبت به انواع خود و انسان نسبت به اشخاص خود، یا اینکه شرکت در مفهوم به صورت تساوی نیست بلکه به تشکیک است، مثل موجود که بر واجب و ممکن به کار می‌رود» (فارابی، ۱۴۰۸: ۳ / ۴۳۵).^(۶) چنانکه از عبارات فارابی پیداست، او به صراحت اطلاق موجود بر واجب و ممکن را تشکیکی می‌داند.

او همچنین در الجمع بین رأی الحکیمین عباراتی دارد که با اشتراک معنوی وجود سازگار است. فارابی در عبارات خود با اینکه به مابینت ذات و وجود باری تعالی از جمیع ماسوا حکم کرده است، در ادامه این مابینت را به اشرف و افضل بودن ذات و وجود باری تعالی از ماسوا می‌داند (همو، ۱۴۰۵: ۱۰۶).^(۷) این سخنان با اشتراک معنوی وجود موافقت دارد نه اشتراک لفظی.

در آراء اهل المدینه الفاضله نیز عبارت او با اشتراک معنوی سازگار است؛ آنجا که می‌گوید: «وجود الهی، وجود افضل و اقوی است و ممکن نیست که وجودی افضل و اقدم از وجود او باشد. او به جهت فضل وجود در عالی‌ترین نوع آن است و به حسب کمال وجودی در بالاترین مراتب است

دو اسب سفید آن را می‌کشند (همان: ۱۳۰). «ایندره» بزرگ‌ترین خدای ودایی و خدای ملی هندوان، دارای صفات و ویژگی‌های انسان‌وار است. او دارای سر، بازوان، دست و شکم بزرگ است که از شراب سومه انباشته است (همان: ۱۳۳).

در وداها گاه از تنزیه سخن رفته است. سرود ۱۲۹ مندله دهم، یعنی سرود آفرینش، کاملاً تنزیهی است. در این سرود آمده است که «در آغاز نه وجود بود و نه لاجود، نه فضا بود و نه آسمان... آن یگانه به‌تنهایی می‌زیست». در سرود انسان، یعنی سرود ۹۰ مندله دهم، هم از تشبیه و هم از تنزیه سخن گفته شده است (همان: ۱۴۷). در اوپانشادها ویژگی‌های برهمن برشمرده شده است. این اوصاف متنوع و گاه متعارض‌اند؛ از یک‌سو تنزیهی و از سوی دیگر، عین هستی و عین پدیده‌ها معرفی شده‌اند. البته امر ناظر به دو جنبه از برهمن است؛ برهمن قبل از ظهور و تجلی که تهی از هرگونه صفت است و برهمن تجلی و ظهور یافته که متصف به صف است. جنبه نخست را برهمن متعالی، پربرهمن، یا برهمن نیرگونه و غیرکیهانی و جنبه دوم را برهمن نازل، پربرهمن یا برهمن سگونه و کیهانی می‌نامند (همان: ۱۵۸).

در اوپانشادها در باب اطلاق صفت وجود و لاجود به برهمن اتفاق نظر وجود ندارد؛ در موندکه اوپانشاد، برهمن هم وجود خوانده شده و هم لاجود، در تیتیرییه اوپانشاد آمده است: «به‌درستی که در آغاز این جهان لاجود بود و وجود از آن لاجود ظهور یافت» اما در چاندگیه ضمن رد نظریه لاجود بودن برهمن، می‌خوانیم: «در آغاز این جهان فقط وجود بود، یکی بدون دومی، برخی از مردم می‌گویند در آغاز این جهان فقط لاجود بود، فقط یکی بدون دومی، و از آن لاجود، وجود پدید آمد... این چگونه ممکن است؟ چطور وجود از لاجود ظهور می‌یابد؟ برعکس، در آغاز این جهان فقط وجود بود» (همان: ۱۶۶).

همچنین در اوپانشادها حقیقت متعال بدان اعتبار که روح وصف‌ناپذیر انسان را هم در برمیگیرد،

و به‌خاطر همین ممکن نیست که بر وجود و جوهر آن عدم عارض گردد» (همو، ۱۹۹۵: ۲۵).^(۸) منظور فارابی از تشکیک در اینجا، تشکیک به معنی صدرایی آن است، یعنی تفاوت در شدت و ضعف. این نکته از تعبیری نظیر «اقوی»، «عالی‌ترین نوع» و «بالترین مراتب» در عبارات فارابی قابل برداشت است. او در باب نهم همین اثر با عنوان «القول فی الاسماء التی ینبغی ان یسمی بها الأول تعالی مجده» نیز مطالبی دارد که با اشتراک معنوی وجود سازگار است.

۳-۲. نقد استناد به حکیمان هندی

برای دستیابی به اندیشه حکمای هند باید وداها و ادبیات ودایی (شامل سمهیتا، براهمنه‌ها، آرنیکه‌ها و اوپانشادها) را در نظر داشته باشیم، زیرا به اعتراف برخی، نفوذ و اقتدار وداها در تمامی دوره‌های تاریخی و نزد همه فرقه‌های هندو عیان است و وداها همواره از کهن‌ترین دوران تا کنون، منشأ تقریباً همه مکاتب دینی و حتی فلسفی هندوان بوده است و اندیشه‌های دینی در هند حاکم بر همه مکاتب فلسفی است. از این‌رو نگاه اجمالی به مسئله تنزیه و تشبیه در وداها ما را در یافتن اندیشه اندیشمندان و فیلسوفان هندی در این‌باره یاری خواهد رساند.

به اعتقاد هندوان وداها مقدس و فوق انسانی است و از سوی خدایان بر مردم مقدس نازل شده است. مسئله تنزیه و تشبیه در هندوان را می‌توان در این آثار به‌وضوح مشاهده کرد. در وداها از خدایان بی‌شماری یاد شده است. بر مبنای برخی از طبقه‌بندی‌ها، خدایان به سه طبقه تقسیم شده‌اند: خدایان آسمانی، خدایان فضایی و خدایان زمینی. «ورنه» مهم‌ترین خدای آسمان، دارای صورت و دست و پا است، حرکت می‌کند، می‌نشیند و می‌خورد (شمس، ۱۳۸۹: ۱۲۷). «سویتری» دیگر خدای آسمان است. او خدای زرین و طلایی است و اعضای بدن او همه طلایی‌اند. موهای او زرد است و لباس زرد مایل به قهوه‌ای به تن دارد. او دارای ارابه‌ای زرین و مزین به زیورآلات است که

در مقام احدیت و واحدیت و مراتب فعل حق، قونوی و هر قائل به وحدت وجود تصریح کرده‌اند که وجود و لوازم و شئون آن ساری در هر چیز است. لذا هر مرتبه عالی باطن و مرتبه دانی صورت و ظهور آن می‌باشد. اعیان ثابته صور اسمای الهیه و اعیان کونیه صورت اعیان ثابته‌اند و در مقام وحدت در کثرت حق عین اشیاء است و در مقام کثرت در وحدت خلق عین حق است» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۴).

به‌علاوه، در عرفان اگر از منظر وحدت شخصی وجود به مسئله بنگریم، دیگر از اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی نمی‌توان سخن گفت، زیرا بحث اشتراک معنوی در جایی قابل طرح است که مصادیق متعددی برای یک لفظ باشد. آنگاه این سؤال پیش می‌آید که یک لفظ برای مصادیق متعدد به چه نحو اطلاق می‌شود؟ حاصل آنکه بحث از اشتراک فرع بر وجود مصادیق متعدد است و چون مصادیق متعددی موجود نباشد، بالطبع بحث اشتراک نیز جایگاهی نخواهد داشت. البته این سخن با نظر به مقام ذات است و بنظر می‌رسد در مقام تجلی ذات، مسئله متفاوت باشد و بتوان از اشتراک لفظی یا معنوی وجود سخن گفت.

۳. نقد دلیل عقلی تبریزی بر اشتراک لفظی

چنانکه گذشت، تبریزی در رساله «اثبات واجب» به اثبات اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن پرداخته است. او مدعی است اگر معنی وجودی که بدیهی‌التصور است، مشترک باشد میان واجب و ممکن، در این صورت این وجود یا عین ذات واجب است یا جزء آن یا عارض بر آن؛ آنگاه به نقد هر سه حالت پرداخته است. در این باره چند نکته قابل تأمل است.

۳-۱. خلط مفهوم و مصداق

اعتقاد به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن، ناشی از خلط بین مفهوم و مصداق است. تباین و بینونت واجب تعالی از معلولات مربوط به وجود خاص اوست نه مفهوم وجودی که در مقابل

آتمن نامیده شده است. این آتمن روح و نفس انسان شمرده شده و در سراسر عالم هستی جریان و سریان دارد. این مسئله در چاندگیه اوپانیشاد نیز آمده است. در این اوپانیشاد می‌خوانیم که گروهی به طلب درک و شناخت پروردگار مقدس و معرفت آتمن به نزد او دالکه آرونی آمدند و او آنها را به «او په من یوه» راهنمایی کرد. «او په من یوه» نخست از هر یک از آنها درباره چستی آتمن پرسید و آنها نیز به ترتیب، آسمان، خورشید، باد، فضا، آب و زمین را مساوی با آتمن دانستند. اما «او په من یوه» ضمن تأیید گفته‌های آنها، هریک از پدیده‌های مذکور را فقط بخشی از آتمن دانست و گفت: در حقیقت، این آسمان درخشان سر آن آتمن کیهانی است، این خورشید چشم او، باد نفس او، فضا بدن و جسم او، آب مثانه او، زمین پای او و... در حقیقت آتمن همه جا هست، در زیر، بالا، مغرب و مشرق، شمال و جنوب و به‌راستی آتمن همه این عالم است» (همان: ۱۷۹). به آتمن صفات متعددی، به‌ویژه صفات تشبیهی، نسبت داده شده است (همان: ۱۸۷).

۲-۴. نقد استناد به عارفان

آنچه عرفا درباره تباین وجودها گفته‌اند، به مقام مفهوم مربوط نمی‌شود. آشتیانی در این باره می‌نویسد: «اینکه ممکنات موجود به وجودی که اختصاص به مقام واجبی دارد، نیستند، مورد اتفاق قائلان به وحدت وجود به اقسام آن و قائلان به تباین وجود و معتقدان به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است. اهل عرفان از جمله همین قونوی و اتراب و تلامیذ او، وجود عام مفهومی را مشترک بین جمیع حقایق می‌دانند که اینک مفاهیم علم، قدرت و اراده و... همین حکم را دارد. بلی صدق وجود به مقام غیبت وجود نه مقام احدیت و واحدیت و وجود عام مطلق منبسط بر حقایق امکانیه اصولاً جایز بلکه معقول و متصور نیست، کما اینکه صدق علم و قدرت و هر مفهوم دیگری که ملازم با تعین است همین حکم را دارد. قونوی در مقام بیان اشتراک یا نفی آن نمی‌باشد. اما

عالم ذهن است، در عالم خارج دوئیتی نیست تا یکی صفت و دیگری موصوف گرفته شود.

۳-۳. خلط عروض ذهنی با عروض خارجی

تبریزی می‌گوید: «وجود یا مقتضی عروض است یا مقتضی لاعروض یا هیچ کدام». او ماهیت را اصل و موصوف می‌داند و وجود را فرع و صفت آن. همین تلقی نادرست امر را بر وی مشتبه ساخته و شقوقی را برای عروض وجود در نظر گرفته است؛ حال آنکه عروض وجود بر ماهیت که حکما نیز مطرح کرده‌اند، مربوط به عالم ذهن است نه عالم عین، بلکه در عالم عین، قضیه برعکس است؛ یعنی این ماهیت است که بر وجود عارض می‌شود.

اما در مورد دلیلی که از الاصل الاصل نقل شد، اولاً، چنانکه علامه طباطبایی در نهاية الحکمة آورده است، اینکه گفته می‌شود شیء واحد نمی‌تواند هم فاعل و هم قابل باشد، نظر مشهور حکماست اما متأخران قائل به جواز آن هستند (طباطبایی، بی‌تا: فصل دهم از مرحله هشتم). توضیح اینکه حکما معتقدند شیء واحد بسیط به دلیل بسیط بودن، نمی‌تواند نسبت به شیء واحد هم فاعل باشد و هم قابل، اما اشیاء مرکب نظیر انواع مادی که مرکب از ماده و صورت هستند، می‌توانند نسبت به شیء واحد هم فاعل باشند و هم قابل؛ به این صورت که با ماده خود قابل و پذیرندگی دارند و با صورت خود فاعل و ایجادکنندگی، مانند آتش که با صورت خود ایجاد حرارت می‌کند و با ماده خود آن را می‌پذیرد. اما حکمای متأخر برخلاف مشهور حکما، بر این باورند که شیء واحد به صورت مطلق می‌تواند فاعل و قابل باشد. ثانیاً، فرق است بین قبول به معنی انفعال و استکمال خارجی و قبول به معنی اتصاف و انتزاع از ذات شیء. معنی نخست با فاعلیت قابل جمع نبوده ولی معنای دوم قابل جمع است (همان: ۱۷۸)^(۹)، زیرا آنجا که قبول به معنی انفعال و استکمال خارجی است، قابل ذاتاً فاقد چیزی است و با پذیرش آن به یک کمال نائل می‌آید (مانند آب که فاقد حرارت است و با واجد شدن آن نوعی کمال به دست می‌آورد)، اما آنجا که

عدم است و به اعتراف خود تبریزی بدیهی‌التصور هم هست. او می‌گوید: «نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی‌التصور است و صفت ممکن و محتاج است بذات ممکن عین واجب الوجود بالذات باشد» (تبریزی، ۱۳۴۴: ۵۲).

تبریزی در این بیان دچار مغالطه مفهوم و مصداق شده است؛ چنانکه سید جلال‌الدین آشتیانی در تعلیقه خود می‌نویسد: «چه کسی گفته است مفهوم وجود بدیهی‌التصور قائم به ممکن است تا محتاج باشد به ممکن، هیچ مفهوم ذهنی بدیهی‌التصور از آن جهت که مفهوم است، قائم به معنای محتاج به محل و ممکن نمی‌باشد. وجود با ماهیت در جمیع انحاء و مراتب عین یکدیگرند و تغایرشان تنها در اعتبار حمل اولی است و ملارجبعی به واسطه خلط مفهوم و مصداق، ذات را مطلقاً مغایر با صفات و مفهوم وجود را هم مشترک می‌داند» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۵۰).

۲-۳. صفت‌انگاری وجود

تبریزی وجود را صفت گرفته است و اینکه وی وجود را صفت برای ماهیت می‌داند، خطای مبنایی و اساسی اوست. نکته قابل توجه اینکه دلیل او بر این ادعا، ضروری و بدیهی بودن مسئله است. عبارت او در این باره چنین است: «چون ثابت شد که وجود در خارج همراه ماهیت است، ثابت می‌شود که وجود در خارج لازم ماهیت است، به این معنا که وجود در خارج تابع ماهیت است، زیرا ضرورتاً وجود شیء فرع و تابع آن شیء است» (تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۴).

به نظر وی وقتی گفته می‌شود وجود انسان یا وجود درخت، وجود به انسان و درخت اضافه شده و در خارج تابع آن است و به همین دلیل (ظهور کاربرد و استعمال عرفی) وجود، صفت به حساب می‌آید. اما اولاً، مباحث عقلانی فراتر از آن است که با کاربرد و استعمال عرفی کلمات و عبارات در باب آنها داورى شود. ثانیاً، ادله محکم و استوار اصالت وجود نافی صفت بودن وجود است. ثالثاً، تمایز وجود و ماهیت اصولاً مربوط به

استواری لازم برخوردار است و نه ادله عقلی وی. البته در این میان بی تردید انگیزه تبریزی فرخنده است؛ او در پی تنزیه واجب تعالی از هر گونه صفات مخلوقات است. اما درستی انگیزه وی دلیل بر درستی انگیزه نخواهد بود. از جمله از خطاهای او در این تلاش، می توان به نقل قول ناقص، استقراء ناقص، تعجیل در نتیجه گیری، خلط مفهوم و مصداق و صفت انگاری وجود اشاره کرد. نکته قابل توجه اینکه علی رغم هم زمانی وی با صدرالمآلهین و آشنایی او با اندیشه های وی، به ادله ملاصدرا در باب اشتراک معنوی وجود اشاره ای نکرده است؛ این نیز بی تردید از موارد ضعف وی به حساب می آید.

پی نوشت ها

۱. برای اشتراک لفظی و معنوی در اصطلاح فلسفی و ادبی می توان تفاوت های زیر را برشمرد: الف) اشتراک لفظی و معنوی نزد فیلسوف وصف مفهوم است، ولی نزد ادیب وصف لفظ است؛ ب) اشتراک لفظی و معنوی نزد فیلسوف با اختلاف زبانها تغییر نمی کند و مخصوص زبان خاصی نیست، اما در بحث ادبی مربوط به لفظ خاص است؛ ج) دلیل فیلسوف رجوع به ذهن و وجدانیات است، ولی دلیل ادیب رجوع به اهل لغت، تبادر و مانند آن است.

۲. تا مدت ها اتولوجیا را به ارسطو نسبت می دادند اما بعدها عده ای با مقابله آن با آثار افلوپین به این نتیجه رسیدند که نویسنده این اثر، افلوپین است. ارسطویی دانستن اتولوجیا یکی از اشتباهات تبریزی است.

۳. این مقدمه در استدلال به عبارت دوم اتولوجیا نیز لازم است.

۴. ملارجبعلی تبریزی بین مفهوم و مصداق خلط فرموده است، لذا گمان کرده که اشتراک مفهومی ملازم است با اشتراک در مصداق و حقیقت وجود حق غیر از وجود همه موجودات است، چون موجودات محدود و فقر محض بلکه روابط محض اند و حق اول به حسب جوهر ذات واجب بالذات و نتیجه علم بالذات و قدرت و اراده بالذات است. ولی مفهوم وجود که همان ثبوت و تحقق و فعلیت و منشأیت اثر باشد به یک معنی بر حق واجب و ممکن فقیر صادق است. چون وجود از سنخ ماهیات نیست و بسیط بالذات است و صدق آن بر مصداق نظیر صدق ماهیت متواطی نیست، حق تعالی مانند و شبیه

قبول به معنی اتصاف است، این گونه است که یک وصف از شیئی انتزاع می شود و آنگاه آن شیء به همان وصف متصف می گردد بدون آنکه استکمالی اتفاق بیفتد (نظیر لوازم ماهیت).

۳-۴. ناسازگاری در کلام رجبعلی تبریزی

تبریزی در بحث قاعده الواحد، به ضرورت وجود مناسبت ذاتی میان علت و معلول پرداخته و آن را بدیهی دانسته است. این سخن با عنایت به نفی اشتراک معنوی و تنزیه مطلق از سوی تبریزی سازگار نیست. عبارت وی در بیان مناسبت ذاتی میان علت و معلول چنین است: «ما به ضرورت می دانیم که علت در ذات و جوهر خود دارای یک نوع مناسبت و خصوصیت با معلول خود است و واجب است که علت در ذات خود مناسبتی با صدور معلول خود از آن داشته باشد و این مناسبت علت صدور معلول خاص - و نه سایر معلولات - از آن علت است» (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶).^(۱۰) همچنین می گوید: «چون دانستی که بین معلول و علت مناسبت ذاتی و خصوصیت جوهری وجود دارد، پس مناط و ملاک صدور معلول از علت همین خصوصیت ذاتی و مناسبت معنوی است» (همان: ۳۰).^(۱۱)

آنچه در اینجا جای تأمل و تعجب دارد، این است که چگونه این سخنان با نگاه تنزیهی و نفی اشتراک معنوی قابل جمع است! اگر صدور عالم از واجب تعالی محتاج یک مناسبت ذاتی است، پس سخن از تنزیه مطلق چه معنایی دارد؟! آیا این یک تناقض آشکار نیست؟! چگونه می توان مبنایی را پذیرفت اما به لوازم آن پایبند نبود؟!

بحث و نتیجه گیری

مسئله اشتراک لفظی یا معنوی وجود از مباحث بنیادین و اساسی فلسفی به شمار می رود که بدون شک انتخاب هر یک از آنها سبقه خاصی به یک مکتب فلسفی خواهد بخشید. تبریزی با استناد به ادله ای چند، سعی در اثبات اشتراک لفظی وجود دارد و از عبارات بزرگانی چون معلم اول و ثانی گرفته تا ادله عقلی، کمک می گیرد. اما چنانکه دیدیم نه استنادهای او از

اشیاء نیست (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۲).

۵. «وجوده تعالی خارج عن وجودات سایر الموجودات و لا یشارك شیئاً منها فی معنى اصلاً بل ان كانت مشاركة ففی الاسم فقط لافی المعنى المفهوم من ذلك الاسم» (تبریزی، ۱۳۴۴: ۴۹-۵۰).

۶. «فبقول اللفظ الواحد الذى تشترك فيه الكثرة اما ان تكون شركتها فيه لاجل شركتها فى مفهومه و اما ان تكون شركتها فيه لاجل شركتها فى مفهومه، فان كان الاول فاما ان تكون شركة الكثرة فى مفهومه بالسوية من غير تفاوت فى حال تزيد على المتواطى و یحدّ بانه لفظ مشترك فيه الكثرة لاجل شركتها فى مفهومه اشتراكاً بالسوية و مثاله الحيوان بالنسبة الى انواعه و الانسان بالنسبة الى اشخاصه و اما ان تكون الشركة فى مفهومه لبالسوية بل بين المشتركات فيه تفاوت بالاولوية و الاخروية او التقدم او التأخر او الاشدية او الاضعفية و يدعى المشكك و یحدّ بانه لفظ مشترك فيه الكثرة لاجل شركتها فى مفهومه اشتراكاً لبالسوية و مثاله الموجود على الواجب و الممكن» (فارابی، ۱۴۰۸: ۳/ ۴۳۵).

۷. «فبقول لما كان البارى جل جلاله بانبيته و ذاته مبيناً لجميع ماسواه و ذلك لانه بمعنى اشراف و افضل و اعلى بحيث لايناسبه فى انبيته و لايشاكله و لايشابه حقيقة و مجازاً ثم مع ذلك لم يكن بدمن وصفه و اطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فانّ من الواجب الضرورى ان يعلم أنّ مع كل لفظة نقولها فى شى من اوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى تصوّره من تلك اللفظة و ذلك كما قلنا بمعنى اشراف و اعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك أنّ وجوده لاوجود سائر مادونه و اذا قلنا انه حتى علمنا انه حتى بمعنى اشرف مما نعلم من الحى الذى هو دونه و كذلك الامر فى سائرهما» (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۶).

۸. «فوجوده افضل الموجود و اقدم الوجود و لايمكن ان يكون وجود افضل و لا اقدم من وجوده... و هو من فضيلة الوجود فى اعلى انحائه و من كمال الوجود فى ارفع المراتب و لذلك لايمكن ان يشوب وجوده و جوهره عدم اصلاً» (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵).

۹. «و الحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال و الاستكمال الخارجى فلايجامع القبول الفعل فى شىء واحد بما هو واحد و ما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف و الانتزاع من ذات الشىء من غير انفعال و تأثر خارجى كلوازم الماهيات فيجوز اجتماعهما» (طباطبایى، بی تا: ۱۷۸).

۱۰. «انا نعلم بالضرورة أنّ العلة بالنظر الى ذاتها و جوهرها يكون لها مناسبة ما و خصوصية ما بالنسبة الى معلولها و بالجملة يجب أن يكون فى ذاتها معنى مناسب لصدور معلولها

عنها بالضرورة و تلك المناسبة هى العلة المخصّصة لصدور معلولها الخاص عنها دون غيره من سائر المعلومات» (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶).

۱۱. «اذا علمت ان بين المعلول و العلة مناسبة ذاتية و خصوصية جوهرية فمناطق صدور الشىء من الشىء هى هذه الخصوصية الذاتية و المناسبة المعنوية» (همان: ۳۰).

منابع

- آشتیانی، سيدجلال الدين (۱۳۷۸). منتخباتى از آثار حکماى الهى در ايران. ج ۱. قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- ارسطو (۱۳۸۹). متافيزيک. ترجمه شرف الدين خراسانى. تهران: کيمياى حضور.
- تبریزی، ملارجبعلى (۱۳۴۴). «رساله اثبات واجب». نامه آستان قدس. س ۶. ش ۱.
- _____ (۱۳۸۶). الاصل الاصيل. تصحيح و مقدمه عزيز جوانپور هروى و حسن اكبرى بيرق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.
- شمس، محمدجواد (۱۳۸۹). تزیه و تشبیه در مكتب ودانته و مكتب ابن عربى. قم: اديان.
- صليبا، جميل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفى. ترجمه منوچهر صانعى دره بىدى. تهران: حکمت.
- طباطبایى، محمدحسين (بی تا). نهاية الحكمة. قم: مؤسسه نشر اسلامى.
- فارابى، ابونصر (۱۴۰۵ق). الجمع بين رأى الحكيمين. مقدمه و تصحيح البير نصرى نادر. تهران: الزهراء.
- _____ (۱۴۰۸ق). المنطقيات للفارابى. تحقيق و مقدمه محمدتقى دانش پژوه. ج ۲. قم: كتابخانه آيت الله مرعشى.
- _____ (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. مقدمه و تعليق على بوملحم، بيروت: مكتبة الهلال.
- محقق، مهدى؛ ايزوتسو، توشى هيكو (۱۳۷۰). منطق و مباحث الفاظ (مجموع متون و مقالات تحقيقى). تهران: دانشگاه تهران.
- مطهرى، مرتضى (۱۴۰۴ق). شرح مبسوط منظومه. ج ۱. تهران: حکمت.
- يزدى، عبدالله بن شهاب الدين حسين (۱۴۱۲ق). الحاشية على تهذيب المنطق. قم: مؤسسه نشر اسلامى.