



Analyzing the Idea of “Verbal Sharing of Existence” from the Perspective of Hakim Rajab-Ali Tabrizi and Examining his Conflict with Mulla Sadra on This Issue



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Anvari S.

Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Hedayat Afza M.*

Department of Philosophy and Kalam, Theology Faculty, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran

How to cite this article

Anvari S, Hedayat Afza M. Analyzing the Idea of “Verbal Sharing of Existence” from the Perspective of Hakim Rajab-Ali Tabrizi and Examining his Conflict with Mulla Sadra on This Issue. *Philosophical Thought*. 2024;4(1):71-89.

*Correspondence

Address: Department of Philosophy and Kalam, Theology Faculty, Farabi Campus, University of Tehran, University Boulevard, Qom, Iran.
Postal Code: 3718117469

Phone: -

Fax: -

mahmudhedayatafza@yahoo.com

Article History

Received: February 13, 2024

Accepted: June 19, 2024

ePublished: June 30, 2024

ABSTRACT

Mullah Rajab Ali Tabrizi is one of the philosophers concerned about the issue of “verbal or spiritual sharing of the concept of existence”. While referring to some of the predecessors' opinions, Tabrizi is based on some ontological foundations. From an epistemological point of view, Tabrizi believed in a close relationship between concepts and examples. Therefore, one cannot expect such a realist thinker to rule on a concept such as existence, regardless of its examples. Also, Tabrizi's disbelief in credit concepts in philosophy aligns with his opinion on the verbal sharing of existence. Contrary to Khatunabadi's theory, this point was not the main reason for Hakim's tendency towards the idea of verbal sharing; Rather, Tabrizi's main addressee in this matter is Mulla-Sadra, who has a special understanding of verbal sharing and based on it, he puts forward the challenging idea of doubting the truth of existence, which Tabrizi does not accept.

Keywords Rajab-Ali Tabrizi; Verbal Sharing of Existence; Mulla Sadra; Khatun Abadi

CITATION LINKS

[Afandi, 1980] RYAZ AL-OLAMA VA HYAZ AL-FOZALA ...; [Ahsae A, 2007] SHARH ALMASHA'ER ...; [Amini, 2019] Mulla Rajab Ali Tabrizi and Philosophical School of ...; [Amini et al., 2020a] A critical review of arguments of Mulla Rajab Ali Tabrizi on homonymy of ...; [Amini et al., 2020b] A critical study of Tabrizi's traditional evidence on the homonymy of existence and the denial of divine ...; [Asgari & Soori, 2022] An analysis, and two interpretations, of Mullā Rajabālī Tabrīzī's view of equivocity of ...; [Ashtyani, 2011] TA'LIGHE VA MANZOMEH HEKMAT SABZEVARI ...; [Ashtyani, 1984] Selections from the works of divine sages of Iran ...; [Berenjkar & Rahimyan, 2019] Examination and analysis of the views of Mulla Rajab Ali Tabrizi on the divine names and ...; [Chaterjee & Dharendra, 2015] Introduction of Indian philosophical ...; [Corbin, 1990] Iranian philosophy and comparative ...; [Corbin, 2005] Three Azarbayjenian ...; [Corbin, 2007] History of Islamic ...; [Eznighi Hanafi, 2021] FATH O MEFTAH ...; [Farabi, 1985] FOSOUL ...; [Ghazi Saeed Ghomi, 2002] AL-ARBA'INAT LEKASHF ANVAR ...; [Ghazvini, 1983] TATMIM AMAL ...; [Ghounavi & Alfanari, 1995] MEFTAH ...; [Gohar, 2006] AL-MAKHAZEN; [Hedayat Afza & Qanbari, 2017] Principality or abstractedness of existence: A dispute on the basis of ascriptions of ...; [Hedayat Afza & Anvari, 2022] The relationship between existence and quiddity in the new-peripatetic school of Hakim Rajab Ali ...; [Ibn Babeveyh, 1958] OYUONO AKHBAR ...; [Jorjani, 1907] SHARH AL-MAVAGHEF ...; [Khatoun Abadi, n.d] AGHAED ...; [Mirdamad, 1997] AL-GHABASAT; [Mirdamad, 2006] AL-OFOGH AL-MOBIN. MAJMO'EH MOSANAFAT ...; [Mirdamad, 2016] TAHGHIGH MAFHOUM ...; [Motahari, 2004] TAGHRIRAT SHARH ...; [Mozafar & Tabataba'i Tabrizi, 1993] AL-FALSAFAT ...; [Mulla Sadra, 1989a] AL-HEKMATOL AL-MOTE'ALYAH FI AL-ASFAR AL-'AGHLYAH AL-ARBA'AH ...; [Mulla Sadra, 1989b] AL-HEKMATOL AL-MOTE'ALYAH FI AL-ASFAR AL-'AGHLYAH AL-ARBA'AH ...; [Mulla Sadra, 1989c] AL-HEKMATOL AL-MOTE'ALYAH FI AL-ASFAR AL-'AGHLYAH AL-ARBA'AH ...; [Nat, 2010] Hendoueesm (very short ...; [Neyrizi, 2004a] MANZOMEYE FASL AL-KHETAB ...; [Neyrizi, 2004b] MANZOMEYE FASL AL-KHETAB ...; [Plotinus, 1992] OSOULOUJIA; [Razi Tehrani, 2010] EYN AL-HEKMAH. MAJMOUE ...; [Sabzevari, 2008] SHARH AL-MANZOMEH ...; [Sadr, 2008] SAHA'EF MEN AL-FALSAFAH (TA'LIGHE ALA SHARHE AL-MANZOMEH ...; [Shahabi Khorasani, 2011] BOUD VA NEMOUD: Contains several topics of quiddity...; [Shams, 2010] TANZYH VA TASHBYH DAR MAKTAB VEDANTEH VA ...; [Shari'atmadari, 2004] TA'LIGHAT 'ALA TAGHRIRAT SHARH ...; [Shaygan, 2013] Indian religions and philosophical schools ...; [Tabataba'i, 1983] NAHAYAT ...; [Tabataba'i, 1995] BEDAYAHT ...; [Tabrizi, 2006] RESALEYE ESBATE VAJEB. Hekmat Elahi in Persian ...; [Yasrebi, 2007] Hekmat Eshragh ...;

تحلیل ایده «اشتراک لفظی وجود» از منظر حکیم رجب‌علی تبریزی و بررسی منازعه وی با ملاصدرا در این مساله

سعید انواری

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

محمود هدایت‌افزا*

گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران

چکیده

حکیم رجب‌علی تبریزی از جمله فیلسوفانی است که به مساله اشتراک لفظی یا معنوی «مفهوم وجود» پرداخته است. وی ضمن اشاره به برخی از آرای پیشینیان، برهانی عقلی به سود اشتراک لفظی وجود اقامه کرده است. وی از حیث معرفت‌شناختی قایل به ارتباط وثیق میان مفاهیم با مصادیق بود، از این رو نمی‌توان از چنین متفکر واقع‌گرایی انتظار داشت که درباره مفهومی همچون وجود، فارغ از مصادیق آن حکم نماید. همچنین عدم باور تبریزی به مفاهیم اعتباری در فلسفه نیز، با رای او به اشتراک لفظی وجود همسو است. ولی برخلاف تلقی شاگرد وی خاتون‌آبادی، این مطلب دلیل اصلی گرایش حکیم به ایده اشتراک لفظی وجود نبوده است؛ بلکه مخاطب اصلی تبریزی در این مساله، صدرالدین شیرازی است که برداشت خاصی از قول به اشتراک لفظی وجود دارد و به پشتوانه آن، ایده چالش‌برانگیز تشکیک در حقیقت وجود را مطرح می‌کند که به هیچ وجه مورد پذیرش حکیم تبریزی نیست.

کلیدواژگان: رجب‌علی تبریزی، اشتراک لفظی وجود، ملاصدرا، خاتون‌آبادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰

*نویسنده مسئول: mahmudhedayatafza@yahoo.com

آدرس مکاتبه: قم، بلوار دانشگاه، دانشگاه تهران، دانشکدگان فارابی، دانشکده الهیات.

تلفن محل کار: - فکس: -

مقدمه

پرسش اصلی در این پژوهش، آن است که آیا الفاظ «وجود» و «موجود» به یک معنا، بر خداوند و مخلوقات او اطلاق می‌شوند یا آن الفاظ در مقام اطلاق بر ذات باری، معنایی متفاوت از انتساب آنها به ممکنات پیدا می‌کنند؟ این مقاله کوشیده است تا جوانب این مساله را از منظر حکیم تبریزی، تبیین نماید و پاسخ وی بدین پرسش را بازخوانی و تحلیل نماید و نیز درباره منازعه او با ملاصدرا پیرامون «مفهوم وجود»، به دآوری بنشیند.

اشتراک لفظی یا معنوی وجود

مساله «اشتراک لفظی یا معنوی وجود» گرچه از دیرباز میان متفکران مسلمان، مطرح بوده است ولی همچنان نیازمند بحث و بررسی بیشتر است. پیش از هر چیز باید توجه داشت که این مساله، فرع بر پذیرش «تمایز مفهومی وجود از ماهیت» است [Shahabi Khorasani, 2011: 157-158].^۱ گفته می‌شود که در میان متکلمان، ابوالحسن اشعری و برخی تابعان وی، این تمایز را نپذیرفته‌اند [Sabzevari, 2008: 45]. البته برخی متفکران نامی اشاعره برآنند که مقصود شیخ اشعری، عدم تمایز میان ذات وجود و ذات ماهیت بوده است، نه مفاهیم آن دو، که این مطلب مورد قبول هیچ عاقلی نیست؛ در واقع اصل سخن اشعری آن بود که وجود هر شی خارجی، عین ماهیت آن است نه زاید بر ماهیت شی یا جزیی از ماهیت آن [Jorjani, 1907: 152].

به هر حال، گذشته از دیدگاه خاص اشعری، اغلب متفکران مسلمان تمایز مفهومی وجود با ماهیت را پذیرفته اند و از این رو الفاظ «وجود» یا «موجود» را در میان مخلوقات، مشترک معنوی دانسته‌اند؛ از این رو نزاع میان آنان به «اشتراک لفظی مفهوم وجود میان خالق و مخلوق» تعین یافته است. اما مشکل اصلی در تقریر این مساله -که برخی متاخران، به سادگی از کنار آن عبور می‌کنند- اختلاف در موطن بحث (ذهن یا عین) است؛ اینکه «مفهوم وجود» به لحاظ مصادیق آن، باید مورد مطالعه قرار گیرد یا این مفهوم، فارغ از هر مصداق عینی، قابل مطالعه است. در صورت دوم، آیا چنین بحثی، بهره‌ای برای فیلسوف و فهم او از جهان خارج به همراه دارد؟ این مطلب در فهم دیدگاه باورمندان به اشتراک لفظی وجود، حایز اهمیت است.

نکته دیگر آنکه بنابر تلقی اولیه و مشهور در میان اغلب متفکران مسلمان، حرف «یا» در مساله «اشتراک لفظی یا معنوی وجود بین واجب و ممکن»، یا منفصله حقیقیه به شمار می‌آید؛ از این رو، در مقام اتخاذ رای، تنها یکی از دو ایده «اشتراک لفظی وجود» یا «اشتراک معنوی وجود» متصور است و نمی‌توان هر دو طرف را رد کرد؛ اما به باور برخی اهل نظر، هیچ یک از دو ایده مزبور درباره خداوند، قابل طرح نیست و به بیانی، مفهوم وجود میان خالق و مخلوق، نه مشترک لفظی و نه مشترک معنوی است [Neyrizi, 2004: 505-525; Ahsae, 2007: 60-61].

به روایت برخی تراجم و کتب تاریخ فلسفه، رجب‌علی تبریزی از جمله حکیمان دغدغه‌مند در مساله «اشتراک لفظی یا معنوی مفهوم وجود» میان خداوند و مخلوقات است [Afandi, 1980: 284; Ghazvini, 1983: 150; Corbin, 2007: 394; Ashtyani, 1984: 220].

آثار قلمی حکیم و تقریرات دروس وی توسط شاگردانش نیز، بدین مدعا گواهی می‌دهند. تبریزی گرچه به تالیف کتاب یا حتی رساله بها نمی‌داد، در بخشی از رساله فارسی نه‌چندان مبسوط «اثبات واجب»، به مساله «اشتراک لفظی وجود» پرداخته است.^{۱۱} تحریر این رساله به قلم حکیمی بی‌اعتنا به تالیف، بر اهمیت محتوایی آن متن و اهتمام مصنف بدان آموزه‌ها دلالت دارد. ظاهراً مخاطب اصلی تبریزی در مساله یاد شده، صدرالدین شیرازی است که قابل به اشتراک معنوی مفهوم وجود و تشکیک در حقیقت عینی وجود بود. تبریزی که تا چند دهه پس از وفات ملاصدرا، در قید حیات بوده، نقدهای قابل توجهی ناظر به آرای فیلسوف شیرازی، از جمله در دو مساله یاد شده ارائه کرده است.

پیشینه پژوهش

در دو دهه اخیر، مقالات متعددی پیرامون رای رجب‌علی تبریزی به «اشتراک لفظی مفهوم وجود»، منتشر شده است؛ اما اغلب نویسندگان، ضمن گزارش بدوی از دیدگاه حکیم، آن را بر پایه آثار اساتید معروفی به‌ویژه سید جلال‌الدین آشتیانی و غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، نقادی کرده‌اند.^{۱۲} در این میان، تنها سه مقاله «بررسی انتقادی ادله عقلی ملا رجب‌علی تبریزی بر اشتراک لفظی وجود» [Amini et al., 2020a]، «بررسی انتقادی ادله روایی تبریزی بر اشتراک لفظی وجود و نفی صفات الهی» [Amini et al., 2020b] و «تحلیل دیدگاه ملا رجب‌علی تبریزی درباره اشتراک لفظی وجود و دو تفسیر از آن» [Asgari & Soori, 2022] حاوی تحلیل‌های نویی درباره دیدگاه تبریزی به نظر می‌آیند.

مقالات اول و دوم -چنان که از نامشان پیدا است- رویکرد کاملاً انتقادی نسبت به دیدگاه حکیم تبریزی دارند. در این دو مقاله، دلایل عقلی و نقلی تبریزی با ابتنا بر تفکر صدرایی و به سود دیدگاه اشتراک معنوی مفهوم وجود، نقادی شده‌اند. در پژوهش پیش رو، جهات ضعف بعضی از دلایل عقلی نویسندگان، برجسته می‌شود ولی

بررسی دلایل نقلی آنان، خارج از ساختار مقاله پیش رو است. اما مقاله سوم، گرچه از حیث توصیف دیدگاه تبریزی، همسو با پژوهش پیش رو است ولی به لحاظ اعتماد نویسندگان محترم بر تفسیر خاتون‌آبادی از دیدگاه تبریزی، مورد نقادی قرار خواهد گرفت.^{۳۷}

پیشینه تاریخی مساله به روایت حکیم تبریزی

مقدمه رساله «اثبات واجب»، مشتمل بر مطالبی درباره معنای وجود و موجود و بیان تفاوت اشتراک لفظی مفهوم وجود با اشتراک معنوی آن است. حکیم تبریزی در ابتدا بیان می‌دارد که «وجود» و «موجود» از مفاهیم بدیهی‌اند و به ترتیب به معنای «هستی» و «چیز واجد هستی»^{۳۸} هستند و از این رو نیازی به تعریف ندارند، بلکه اساساً تعریف‌بردار نیستند [Tabrizi, 2006: 151-152].

تبریزی در ادامه به تعریف منطقی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی می‌پردازد. او کلمه «عین» را به عنوان مشترک لفظی میان آفتاب و چشم مثال می‌زند و از لفظ «حیوان»، به عنوان مشترک معنوی میان انسان و اسب یاد می‌کند. حکیم پس از طرح این مطلب، بلافاصله می‌نویسد [Tabrizi, 2006: 152]:

«الفاظ وجود و موجود میان ذات باری و ممکنات، مشترک لفظی است، ولی اکثر مردم چنین می‌پندارند که این ایده به دلیل سخیف‌بودن، مورد قبول هیچ یک از عالمان یا حکیمان یا عارفان نامی، قرار نگرفته است و آنان همگی، مفهوم وجود را میان خالق و مخلوقات، مشترک معنوی می‌پنداشتند. در نتیجه این پندار نادرست، باورمندان به اشتراک لفظی مفهوم وجود، بسی مورد طعن قرار گرفته‌اند. با این توصیف، لازم می‌بینم تعدادی از مشاهیر قایل به اشتراک لفظی وجود را -به اندازه‌ای که حافظه‌ام یاری کند- در این رساله، معرفی نمایم.»

باری، به دلیل تشبیحات بیهوده قایلان به اشتراک معنوی وجود، حکیم با اعتماد به حافظه خود، بزرگانی از نحله‌های گوناگون فکری را یاد می‌کند تا مشخص شود که باورمندان به اشتراک لفظی وجود، افراد بی‌نام و نشانی نبوده‌اند؛ بلکه متفکرانی صاحب‌مکتب با پیروان فراوان، بدان ایده رای مثبت داده‌اند.

افراد یا گروه‌های منتخب حکیم تبریزی عبارتند از:

الف. فلوطین: مصتّف دو عبارت کوتاه از *تولوجیا* نقل کرده است، ولی همو به دلیل اشتباه تاریخی در شناخت مولف *تولوجیا*، آن عبارات را به معلم اول نسبت می‌دهد. آن دو عبارت چنین‌اند:

و الله تعالى يحدث إثبات الأشياء و صورها معاً [Tabrizi, 2006: 152]^{۳۹}

الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها، و ليس كشيء من الأشياء

[Tabrizi, 2006: 152; Plotinus, 1992: 134]

حکیم تبریزی در توضیح عبارت اول می‌گوید:

«مراد از «اثبات»، وجودهای اشیا و مقصود از «صور»، ماهیات آنها است، پس وجود و ماهیت اشیا، هر دو آفریده خداوند هستند، بنابراین نمی‌توان لفظ «وجود» را به همان معنایی که بر ممکنات اطلاق می‌شود، درباره خالق متعال نیز به کار برد؛ زیرا در این صورت، خداوند نیز «آفریده» به شمار خواهد آمد.»^{۴۰}

در دومین عبارت منقول از *تولوجیا* نیز، به عدم همانندی خداوند با اشیا تصریح شده است، پس باید وجود خداوند نیز مغایر با وجود چیزها باشد و آلا از این حیث، همانند آنها خواهد شد [Tabrizi, 2006: 152]. اما

به نظر می‌رسد، عبارت دوم با مساله «اشتراک لفظی مفهوم وجود» ارتباطی نداشته باشد؛ زیرا ادامه عبارت فلوطین نشان می‌دهد که او در صدد تبیین احاطه قیومی خداوند بر ماسوای ذات اوست نه تبیین میان ذات واجب و هستی ممکنات [Plotinus, 1992: 134]:

«هو بدء الأشياء و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه؛ و ليس هو في شيء من الأشياء، و ذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها.»

البته عبارات متعدد دیگری نظیر عبارت نخست، بلکه صریح‌تر از آن در متن *اتولوجیا* یافت می‌شد که هر یک مستمسک تبریزی، در قول به «اشتراک لفظی مفهوم وجود میان واجب و ممکن» قرار گیرد. قطعه یاد شده از «اثبات واجب»، بعدها نزد هانری کربن جلوه خاصی یافت. او با استناد بدان متن، برای تبیین گرایش‌های اشراقی در حکیمی مشایی مشرب همچون رجب‌علی تبریزی، تعبیری به کار می‌برد که به «برخوردهای مرزی» [Corbin, 1990: 98] یا «سوانح مرزی» [Corbin, 2005: 36] ترجمه شده‌اند. این تعبیر از تفکرات دووجهی برخی حکیمان مسلمان پرده برمی‌دارد. کربن در توضیح آن تعبیر می‌گوید [Corbin, 1990: 98; Corbin, 2005: 36]:

«تفکر دوسویه، امری تعمدی یا آگاهانه نبوده، بلکه متفکر مشایی بی‌آنکه خود بداند، گاه در آن سوی مرز، کنار اشراقیون می‌ایستد.»

ب. ابونصر فارابی: حکیم تبریزی متن کوتاه ذیل را با ارجاع به *فصول مدنیه* نقل کرده است [Tabrizi, 2006: 153]:

«وجوده تعالی خارج عن وجود سایر الموجودات و لا یشارك شيئاً منها فی معنی أصلاً، بل إن كانت مشاركة ففی الاسم فقط، لا فی المعنی المفهوم من ذلك الاسم.»^{vii}

این مطلب به روشنی، مفید بینونت تام میان خدا و مخلوقات و اشتراک لفظی مفاهیم، از جمله مفهوم وجود میان واجب و ممکن است؛ حداکثر الفاظی نظیر «موجود» یا اسم‌هایی همچون «عالم» میان خالق و مخلوق مشترک هستند و الا از اطلاق این الفاظ یا اسامی مشترک بر واجب تعالی و ممکنات، هیچ معنای مشترکی فهمیده نمی‌شود. به عنوان نمونه، لفظ «عالم» در دو قضیه «خدا عالم است» و «جبرئیل عالم است»، گرچه لفظ مشترکی است ولی معنای عالم، در این دو قضیه کاملاً متفاوت است. بنابراین الفاظ مشترک میان واجب و ممکن، علاوه بر مصادیق مختلف، مفاهیمشان نیز متفاوت‌اند.

باری، عبارت منقول از فارابی برای انتساب ایده «اشتراک لفظی وجود» به او، به قدری صریح است که حکیم تبریزی تنها به ترجمه آن عبارت اکتفا می‌کند و توضیح بیشتری در آن باره لازم نمی‌بیند. او تنها ما را بدین نکته توجه می‌دهد که مسلم بن احمد مجریپی نیز، به آن عبارت فارابی تفوه کرده است؛ پس معلم ثانی و نیز حکیم مجریپی را باید از طرفداران ایده اشتراک لفظی مفهوم وجود قلمداد کرد [Tabrizi, 2006: 153].

ج. صوفیه: به باور تبریزی، گروه‌هایی از متصوفه نیز به اشتراک لفظی وجود میان خدا و مخلوقات باور دارند. او در این باره می‌نویسد: صوفیه در مقام تنزیه ذات احدی، نه‌تنها صفات، بلکه هیچ اسمی را در آن مقام پذیرا نیستند. تعابیر مختلف آنان در تنزیه ذات ربوبی چنین است:

«لا اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف.»^{ix} چه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری:

منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی ذاته عما یقولون

و شیخ صدرالدین قونوی در نصوص و در تفسیر سوره الحمد، تصریح به این معنی کرده و عبارت نصوص این است «قولنا فيه إنه وجود للتفهيم، لا إنه بمعنى الوجود»^{۳۰}. و بعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده‌اند که «وجود عام» معلول اول است [Tabrizi, 2006: 153].

بنابر عبارت نخست، ذات احدی فاقد هرگونه اسم و نسبت و صفت و کیفیت است و به بیان شبستری، ذات اقدس پروردگار بسی متعالی‌تر از آن است که اسامی و صفات بر او صادق افتند. پس اساساً مفهوم وجود نیز، بر ذات بحت بسیط و حقیقت غیب‌الغیوبی، صادق نیست و این مفهوم، تنها شامل هیوات امکانی می‌شود؛ بنابراین بحث از اشتراک لفظی یا معنوی وجود، از ابتدا منتفی است.

بنابراین، حکیم تبریزی پس از نقل سخنان آن عارفان نامی، می‌بایست نتیجه می‌گرفت که اساساً مفهوم وجود میان ذات بسیط حق تعالی و ذوات ممکنات، نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی؛ چنان که برخی عارفان و حکیمان متأخر از تبریزی، قول به هرگونه اشتراک میان ذات واجب و ممکنات را اعم از لفظی و معنوی، ممتنع دانسته‌اند و البته تبیین‌های مختلفی در این باره ارائه کرده‌اند.^{۳۱}

استاد آشتیانی در مقام مصحح رساله «اثبات واجب»، ذیل منقولات تبریزی از عارفان، تعلیق نقادانه‌ای در پاورقی بیان داشته است که با اندکی تلخیص چنین است [Ashtyani, 1984: 244]:

«اینکه ممکنات، موجود به وجودی که اختصاص به مقام واجبی دارد نیستند، مورد اتفاق قایلان به وحدت وجود به اقسام آن و قایلان به تباین وجود است. اهل عرفان از جمله همین قونوی و اتراب و تلامیذ او، وجود عام مفهومی را مشترک بین جمیع حقایق می‌دانند. بلی، صدق وجود به مقام «غیب وجود» - نه مقام احدیت و واحدیت و وجود عام مطلق منبسط بر حقایق امکانیه- اصولاً جایز بلکه معقول و متصور نیست و قونوی در مقام بیان اشتراک یا نفی آن نیست.»

از آنجا که برخی نویسندگان بدون دقت لازم، متن اخیر را ناقص استشهد حکیم تبریزی به سخنان قونوی ناظر به «اشتراک لفظی وجود» انگاشته‌اند [Amini et al., 2020a: 71]، ذکر دو نکته تحلیلی درباره گفته‌های استاد آشتیانی، لازم به نظر می‌رسد.

نخست آنکه در صدر سخن، بر تباین وجودی خدا و مخلوقات از حیث مصداقی تصریح شده است حتی آشتیانی آن مطلب اساسی و مهم را، اجماعی قایلین به اقسام گوناگون وحدت وجود می‌داند. اگر چنین است، پس «مفهوم وجود» میان ذات بسیط حق و ذوات ممکنات، مشترک لفظی خواهد بود؛ از این رو نمی‌توان لفظ «وجود» را میان ذات بحت بسیط و ذوات ممکنات، مفهوم واحدی تصور و تلقی کرد.

دوم اینکه آشتیانی بلافاصله، وجود عام مفهومی (نقیض عدم) را مشترک میان واجب و مخلوقات اعلام می‌دارد. این بیان به ذهن مخاطب چنین متبادر می‌کند که معنای عام وجود بر ذات غیب‌الغیوبی نیز صادق است؛ حال آنکه ذیل سخن آشتیانی بیانگر اطلاق آن معنا از وجود بر تجلیات یا تعینات ذات است که اینها همگی، مقاماتی متأخر از ذات بحت بسیط هستند. به تصریح استاد معاصر، «صدق وجود بر مقام غیب وجود، معقول نیست»؛ حال آنکه محل نزاع در مساله مزبور، نحوه اشتراک مفهوم وجود میان همان مقام غیب‌الغیوبی با سایر مراتب هستی، از جمله دو مقام احدیت و وحدانیت است.

به دیگر سخن، «صورت مساله» توسط آشتیانی قدری منقلب گشته، او اطلاق «وجود» بر تجلیات (یا به تعبیر او تعینات) ذات غیب‌الغیوبی را، با اطلاق «وجود» بر ذات بحت بسیط، خلط کرده است. به هر حال، مراد تبریزی از ذات واجب، همان حقیقت غیب‌الغیوبی است نه تعینات یا تجلیات ذات.

طبعاً در قبال سخنان قونوی و پیروان او، پرسش مقدری رخ می‌نماید؛ اینکه اگر ذات احدی فاقد اسم و رسم و صفت است، پس اطلاق وجود بر او در کلمات اهل عرفان، چگونه توجیه می‌شود؟ شارح توانمند *مفتاح الغیب*، پس از توضیح بیان منقول از قونوی، این پرسش مقدر را به نحو علمی چنین مطرح می‌دارد [Eznighi: Hanafi, 2021: 209]:

«و هاهنا سؤال، و هو أن مفهوم الوجود له تعین فی العقل و الوجود إسمه و له رسم و هو ما به الوجدان؛ فکیف نفی عن هذه الأشياء؟»

عبارت «هو وجودٌ لتفهیم...» در واقع، پاسخ محقق قونوی بدان پرسش مقدر است. او می‌گوید:

«اطلاق وجود بر خداوند، تنها برای تفهیم و ایجاد مفاهمه در گفت‌وگو و گشودن دریچه‌ای برای سخن‌گفتن و اطلاع‌دادن از ذات متعال است نه آنکه حقیقت آن را با معنایی ایجابی از وجود توصیف کرده، ذات غیب‌الغیوبی را به اعتبار آن معنای خاص، «وجود» نامیده باشیم. به دیگر سخن، مقصود از اطلاق وجود بر ذات باری، تنها نفی عدم از اوست و این تسمیه، تنها معنای سلبی دارد و الا هیچ یک از معانی معروف «وجود» نزد آدمیان، شایسته آن ذات متعالی نیست.»^{xi}

د. حکیمان هند: در انتهای مقدمه «اثبات واجب»، با بیانی بسیار کلی و موجز از دیدگاه متفکران هندی یاد شده است، عین عبارت تبریزی درباره باور فرزنانگان هندی به «اشتراک لفظی وجود» چنین است [Tabrizi, 2006: 153]:

«حکمای هند ... گفته‌اند: حق تعالی هست نه به هستی که ممکنات‌اند.»

اما مصنف هیچ اسمی از شخص، مکتب یا کتابی از هندوها نمی‌برد.^{xii} در این عبارت نیز، وجود خداوند متمایز از وجود ممکنات خوانده شده است و بین مفهوم وجود با مصداق آن، تمایزی دیده نمی‌شود. عبارت مورد نظر با فرض صدور از متفکران هندو، بیانگر بینونت مصداقی خدا با مخلوقات است ولی تبریزی بنا بر ارتباط وثیقی که میان مفاهیم با مصداقی قایل شده بود طبعاً تباین مفهومی «وجود» بین واجب تعالی و ممکنات را نیز منظور دارد.

در برخی پژوهش‌های معاصر، با هدف بررسی و نقض کلیت استناد تبریزی به حکیمان هندی، قطعاتی از متون مقدس هندوئیسم (Hinduism)، از چند منبع دست دوم نقل شده‌اند [Amini, 2019: 23-32]. با مراجعه به آن منابع شاهدیم که آن عبارات، به دو متن اصلی هندوها، یعنی «وداها» (Veda)^{xiii} و «اوپانیشادها» (Upanishad) ارجاع داده شده‌اند و از این رو، حایز اعتبار و قابل استناد خواهند بود؛ زیرا پایه‌گذاران و شارحان همه مکاتب هندوئیسم، بدان دو متن به‌ویژه وداها نظر مثبت داشتند. البته مکاتب فلسفی هند به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند، مکاتب عامه‌شمول یا ارتدوکس و موسوم به «آستیکا» (astika) که خداپاوار و به اصطلاح، متشرع بودند؛ به سندیت آسمانی وداها و نزول آنها بر فرزنانگان متقدم هندو باور داشتند؛ ولی مکاتب موسوم به خاصه‌شمول یا هتروودوکس و موسوم به «ناستیکا» (nastika) سندیت آسمانی وداها را نپذیرفته، به متون ودایی و نیز اوپانیشادها که گویی «موخرات متون ودایی» به شمار می‌آمدند، بسی استناد می‌جستند [Shaygan, 2013: 20; Chaterjee & Dharendra: 2015: 84].

باری، در بعضی از عبارات منقول می‌خوانیم:

در آغاز، نه وجود بود و نه لا وجود ... آن یگانه به‌تنهایی می‌زیست [Amini, 2019: 26; Shams, 2010: 147]

به‌درستی که در آغاز این جهان، لاوجود بود و وجود از آن لاوجود ظهور یافت [Amini, 2019: 28; Shams, 2010: 166].

او به وسیله کسانی که مدعی شناخت او هستند، درک و فهمیده نشده؛ بلکه به وسیله کسانی فهمیده شده که مدعی‌اند او را نشناخته‌اند و نفهمیده‌اند [Amini, 2019: 28; Shams, 2010: 172].

واضح است که این دست عبارات -چنان که نویسندگان مزبور تصریح کرده‌اند- مشتمل بر رویکرد تنزیهی است و مفید «اشتراک لفظی وجود» میان خدا و مخلوقات است؛ نزد هندوها نیز، چندان ادبیات مفهومی مطرح نبوده تا بین مفهوم و مصداق در نظر آنان تفکیک نمود. اساساً وقتی آن فرزندگان، حقیقت یگانه خداوند را فراتر از «وجود» می‌خوانند، چنین تلقی مستلزم نفی هرگونه اشتراک مفهوم «وجود» اعم از لفظی و معنوی است. البته در مقابل، عباراتی نیز مبتنی بر سنخیت خدا با مخلوقات، بلکه مجانست آنها در آثار هندوئیسم مشاهده می‌شود؛ از این رو مولف کتاب ملا رجب‌علی تبریزی و مکتب فلسفی اصفهان در پایان گزارش خود از تنزیه و تشبیه نزد حکیمان هند، چنین نتیجه می‌گیرد [Amini, 2019: 31-32]:

«عبارتی را که مرحوم تبریزی از قول حکمای هند، نقل و بر اساس آن حکمای هند را موافق نظر خود قلمداد می‌کند، ناظر به مرتبه و مقام خاصی از حقیقت مطلق است؛ چنان که در متون مقدس و در گفتارهای حکمای مذکور به صراحت آمده بود. نمی‌توان منکر شد که هیچ حکیم هندی، نظری موافق با حکیم تبریزی ندارد، اما آنچه محل تامل و مورد تردید است، استناد تبریزی به حکمای هند به نحو اطلاق و کلی است.»

این نتیجه‌گیری فی‌الجمله صحیح به نظر می‌رسد اما نحوه بیان مولف محترم و برخی توضیحات پیشین وی در آن کتاب، موهم القای برخی تصورات نادرست است:

نخست آنکه نویسنده، با تکیه بر ادعای استاد آشتیانی، نصوص هندوها مبتنی بر اشتراک لفظی وجود را، ناظر به مرتبه خاصی از حقیقت مطلق تلقی کرده است. خب، محل نزاع نیز دقیقاً همان مقام است. اساساً حکیمان تنزیه‌گرا ناظر به همان مقام غیب‌الغیوبی خداوند و «حقیقت مطلق» در اصطلاح برخی عارفان مسلمان، قایل به اشتراک لفظی وجود شده‌اند.^{۳۰}

دوم آنکه نویسنده، در صدد تقلیل تعداد حکیمان تنزیه‌گرا در میان فرزندگان هندو است؛ حال آنکه چنین ادعایی به صرف آن گزارش‌ها کفایت نمی‌کند. حتی از برخی توصیفات مشروح تاریخ فلسفه‌ای و مبتنی بر اندیشه‌های مکتبی هندوها، می‌توان دریافت که واقعیت مطلب، بالعکس است؛ چه در اغلب آن نظام‌های فلسفی، مقوله یا حقیقتی کاملاً منزّه از موجودات مادی و فرامادی معرفی می‌شود.^{۳۱} گرچه شارحان بر سر نام و جایگاه آن امر مفارق، با یکدیگر نزاع دارند؛ گاه آن را «خدا»، گاه «نفس کل» یا به اصطلاح «پوروشا» (purusha) نامیده‌اند؛ اما به هر حال، نگاه تنزیهی در اکثر مکاتب گروه آستیکا ملاحظه می‌شود.

نکته پایانی آنکه، هر یک از قطعات منقول از آثار هندوئیسم و نظایر آنها می‌تواند موید ادعای حکیم تبریزی بر باور برخی حکیمان هندی به «اشتراک لفظی وجود» باشد. ظاهراً مقصود تبریزی هم این نبود که فرزندگان هند، همگی به اشتراک لفظی وجود باور داشتند. او در جمله «حکمای هند ...» نه سور کلی به کار برده است نه سور جزئی؛ فتامل.

برهان عقلی حکیم تبریزی بر اشتراک لفظی وجود

حکیم نومشایی که در مقدمه «اثبات واجب»، گزارشی از پیشینه تاریخی و باورمندان به ایده «اشتراک لفظی وجود میان خدا و مخلوقات» بیان داشت، در اواخر همان رساله، برهانی عقلی نیز به سود آن نظریه ارایه می‌دهد. این برهان، قدری طولانی است ولی تبریزی که به موجزگویی تمایل داشت، آن را با نظم خاصی تا حد امکان به اختصار درآورده است [Tabrizi, 2006: 156-157]. شاکله کلی برهان چنین است:

اگر معنای بدیهی «وجود» میان خدا و مخلوقات، مشترک معنوی باشد، سه حالت قابل تصور است:

یک. وجود عین ذات واجب تعالی است.

دو. وجود جزو مقوم ذات واجب تعالی است.

سه. وجود نه عین و نه جزو ذات واجب تعالی بوده، بلکه عارض بر ذات واجب شده است.

حکیم تبریزی به دنبال طرح حالات سه‌گانه، می‌کوشد تا هر یک از آنها را با محذور مواجه سازد. طبعاً نفی حالات دوم و سوم، برای حکیمی مدقق و مشایی‌مشرّب نظیر تبریزی، موونه‌چندانی ندارد و حکیم نیز با بیان کوتاهی، محذورات آن حالات را تبیین می‌کند؛ اما از آنجا که حالت اول طرفداران قابل توجهی در میان قایلین به «اشتراک معنوی وجود» دارد؛ تبریزی برای نفی حالت اول، چند دلیل متنوع می‌آورد. البته بعضی از دلایل حکیم تبریزی، مبتنی بر پیش‌فرض‌های باورمندان به اشتراک معنوی نیستند. توضیح دلایل مربوطه به شرح ذیل است.

نفی حالت اول. حکیم تبریزی برای ابطال حالت اول، چهار دلیل اقامه کرده است:

الف. «وجود» نزد ما معنای بدیهی دارد ولی ذات واجب الوجود، بدهات مفهومی ندارد؛ پس وجود به معنایی که درباره ممکنات به کار می‌رود، درباره خداوند صادق نیست. بنابراین مفهوم وجود میان واجب و ممکنات، مشترک لفظی است.

این استدلال با تلقی پیشین قایلان به اشتراک معنوی وجود هماهنگ است، چون رای آنان نیز بر بدهات مفهوم وجود مبتنا دارد؛ هرچند که نوع این بدهات، از حیث تصور و تصدیق تبیین نشده است. البته قراین سخن نشان می‌دهد که مقصود حکیم تبریزی، همچون اغلب فیلسوفان پیشین، بدهات تصویری است.^{xvii}

ب. «وجود» صفت محسوب می‌شود و صفت هرگز نمی‌تواند عین ذات باشد؛ چه رسد به آنکه عین ذات واجب متعال باشد.

این استدلال بر دو پیش‌فرض مهم استوار است که طرفداران اشتراک معنوی وجود، دست کم یکی را طرد می‌کنند؛ یکی صفت‌بودن وجود و نفی ذات‌انگاری از آن؛ دوم نفی مطلق عینیت ذات با صفت. این دو پیش‌فرض از محکّمات مباحث وجودشناختی و الهیاتی حکمت نومشایی تبریزی است.^{xviii}

ج. «وجود» امری محتاج است و از این رو نمی‌تواند عین ذات واجب الوجود باشد.

این استدلال نیز بر پایه صفت‌دانستن «وجود» شکل گرفته است و طبعاً مقبول برخی فیلسوفان باورمند به اشتراک معنوی وجود، از جمله ملاصدرا و پیروان وی قرار نخواهد گرفت.

د. چهارمین دلیل بر نفی عینیت وجود با ذات احدی، بر پایه «عروض وجود» شکل گرفته است:

«وجود» یا مقتضی عروض است یا مقتضی لا عروض است که آن قائم به ذات بودن است، یا مقتضی هیچ‌کدام 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.

اگر مقتضی لا عروض است پس لازم می‌آید که وجود ممکن نیز قائم به ذات باشد، پس وجود ممکن، وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است.

اگر مقتضی هیچ‌کدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای لا عروض سببی می‌خواهد غیر معنی وجود، پس لازم می‌آید که واجب تعالی در قائم‌بودن به ذات محتاج باشد به غیر و این محال است. پس وجود عین ذات الله تعالی نباشد [Tabrizi, 2006: 156-157].

این استدلال بسی جامع‌تر از دلایل دوم و سوم است، زیرا تبریزی از پیش‌فرض وجودشناختی خود مبتنی بر «صفت‌بودن وجود و نفی ذات‌انگاری از آن» بهره نبرده است. حکیم برای اتقان مطلب، ابتدا سه حالت «مقتضی عروض»، «مقتضی لا عروض» و «لا بشرط‌بودن نسبت به عروض» را برای وجود تصویر می‌کند و محذورات هر یک را بیان می‌دارد؛ گرچه دیدگاه مورد قبول او، مقتضی عروض است.

نفی حالت دوم. اگر «وجود» جزو ذات باری باشد، ترکیب ذات لازم می‌آید که با احدیت ذات که پیش‌تر به اثبات رسیده، منافات دارد.

در صحت این استدلال، مناقشه‌ای به نظر نمی‌رسد، چون هیچ یک از باورمندان به اشتراک معنوی نیز، «وجود» را جزو ترکیبی ذات احدی تلقی نکرده‌اند.

نفی حالت سوم. اگر «وجود»، عارض بر ذات واجب باشد، «فاعل وجود» از دو حال خارج نیست:

- یا ذات واجب تعالی، فاعل وجود است که در این صورت، خداوند از حیثی فاعل وجود و از حیثی قابل یا معروض وجود محسوب می‌شود و چنین چیزی محال است.

- یا موجود دیگری غیرواجب تعالی، فاعل وجود است که در این صورت، احتیاج ذات به وجود لازم می‌آید که به مثابه ممکن‌الوجودبودن ذات متعال و منافی با وجوب وجود است. به دیگر بیان، احتیاج ذات باری به غیرخود، با باور به غنای ذاتی واجب‌الوجود سازگار نیست.

باری، تبریزی پس از نفی سه حالت «عینیت»، «جزییت» و «عروض» وجود نسبت به ذات متعال؛ نتیجه نهایی استدلال خود را چنین بیان می‌دارد [Tabrizi, 2006: 157]:

«پس ظاهر شد که معنی وجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود، پس اشتراک در لفظ وجود خواهد بود، نه در معنی که مفهوم است از او. از آنچه بیان کردیم ظاهر می‌شود که الله تعالی صفت ندارد.»

ملاحظه می‌شود که تبریزی با اثبات اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن، بلافاصله می‌گوید:

«الله تعالی صفت ندارد»

این نتیجه‌گیری که قدری شتاب‌زده به نظر می‌رسد، ناشی از پیش‌فرض حکیم ناظر به صفت‌بودن «وجود» است.^{۳۰} وقتی «وجود» را -که پس از «شی» بدیهی‌ترین مفهوم است- نتوان میان واجب و ممکن، مشترک معنوی دانست، طبعاً سایر اوصاف کمالیه نظیر علم و قدرت نیز، تنها لفظشان میان واجب و ممکن، مشترک خواهد بود و هیچ وجه جامعی میان ذات واجب‌الوجود و ذوات ممکن‌الوجود، متصور نخواهد بود.

تاملی در ملاحظات خاتون‌آبادی پیرامون باور تبریزی به اشتراک لفظی وجود

محمد اسماعیل خاتون‌آبادی از جمله شاگردان مدقق، کوشا و کثیرالتالیف حکیم تبریزی است. او در عین تأثرات فراوان از تبریزی، از آثار سایر مکاتب فلسفی اصفهان نیز بهره‌ها برده، از این رو در خلال مصنفات خود، به نقد و ارزیابی و مقایسه آرای متفاوت اهل نظر می‌پردازد.

از آن جمله، تاملات خاص محقق خاتون‌آبادی، درباره پیشینه دیدگاه حکیم تبریزی در مساله «اشتراک لفظی یا معنوی وجود» و تبیین سز مخالفت استاد با باورمندان به اشتراک معنوی مفهوم وجود است. به باور شاگرد تبریزی، «انکار مفاهیم اعتباری» از سوی تبریزی، دلیل اصلی قول به «اشتراک لفظی وجود» است. خاتون‌آبادی برای تبیین دقیق آن ادعا، بین دو معنای «مطلق» و «خاص» وجود تمیز می‌دهد:

- **وجود مطلق:** از آنجا که وجود منشا آثار است و خداوند و مخلوقات، از حیث منشا آثاربودن، تفاوتی با هم ندارند؛ حکیمان عنوان «وجود مطلق» را به نحو اشتراک معنوی، بر هر دو صادق می‌دانند و از این رو هم به خدا و هم به غیر او، «موجود» می‌گویند. باید توجه داشت که این معنا از وجود، در مقابل ماهیت یا ورای آن یا عارض بر آن نیست بلکه مفهومی معقول و منتزع از یکایک موجودات عینی اعم از واجب‌الوجود و اشیا امکانی موجوده است [Khatoun Abadi, n.d: 48a].

- **وجود خاص:** این معنا از وجود در آثار فیلسوفان، امری ورای ماهیت شی و عارض بر ماهیت است و شی موجود، حاصل ترکیب آن دو به شمار می‌آید. وجود خاص هر شی در واقع، محقق ماهیت شی است و آن را از حالت استوا نسبت به وجود و عدم، خارج می‌کند؛ بنابراین «وجود خاص» تنها به ذوات امکانی اختصاص دارد و اطلاق آن بر ذات قدوسی صحیح نیست [Khatoun Abadi, n.d: 48a].

خاتون‌آبادی با طرح تمایز یاد شده، می‌خواهد بگوید، اشتراک معنوی وجود در معنای مطلق آن، میان واجب و ممکن، محذوری در پی ندارد و از این رو نباید مورد انکار حکیمان اندیشه‌مند قرار گیرد. اینک باید پرسید که چرا حکیم تبریزی هیچ یک از معانی وجود، حتی وجود مطلق را، به عنوان مشترک معنوی میان واجب و ممکن نپذیرفته است؟

شاگرد تبریزی برای پاسخ به این پرسش، تفاوت مفاهیم اصیل با مفاهیم اعتباری را پیش می‌کشد [Khatoun Abadi, n.d: 48b]:

«انتزاعی و اعتباری، امری است که خودش موجود در خاج نباشد و منشا انتزاعش در خارج

است؛ یعنی «منتزع» موجود در خارج نباشد و «منتزع منه» موجود باشد.»

این تعریف از اعتباری با آنچه امروزه در بین فلسفه‌پژوهان متداول است، کاملاً همخوانی دارد.^{۳۳} اما دلیل طرح آن، توضیح بیشتر «وجود مطلق» و تبیین دقیق‌تر تفاوت آن با «وجود خاص» در واجب تعالی و مخلوقات است. به بیان خاتون‌آبادی، در مخلوقات یا ماهیات موجوده، وجود در معنای مطلق آن، از قیام مبدت مجعول انتزاع می‌شود نه از ماهیت موجوده؛ زیرا «وجود» ذاتی ماهیت نیست بلکه امری عارض بر آن است که این وجود عارض، امری عینی است و از آن، به «وجود خاص» شی یاد می‌شود [Khatoun Abadi, n.d: 48b]. به دیگر سخن، ماهیت به خودی خود، چیزی جز خودش نیست، نه موجود است و نه معدوم؛ حال اگر «وجود خاص» بر ماهیت من حیث هی، عارض شود و ماهیت، تحقق خارجی یابد؛ آنگاه شی حاصل منشا انتزاع «وجود مطلق» و ذهن آدمی، قادر به انتزاع آن خواهد شد.

اما در واجب‌الوجود، «وجود» عارض بر ذات نیست و از این رو نمی‌توان وجود را جزو ذات خدا و او را مرکب از وجود و ماهیت پنداشت، بلکه ذات بحث و بسیطی است که هرگز در وهم و خیال آدمی نمی‌گنجد؛ مضافاً

وجود ممکنات، معلولات خدای عزوجل هستند و چون علت با معلول خود، تباین ذاتی دارد، طبعاً علت (واجب الوجود) از جنس معلولات خود (ممکنات) نیست. پس از حیث «وجود خاص»، هیچ اشتراکی اعم از مصداقی و مفهومی، میان خداوند و مخلوقات متصور نیست [Khatoun Abadi, n.d: 48a].

خاتون‌آبادی در ادامه با طرح دو اشکال مقدر و پاسخ به آنها تلاش می‌کند تا تمایز وجود مطلق با وجود خاص را در واجب تعالی تثبیت نماید؛ حال آنکه بر پایه معانی اصطلاحی آن دو، از ابتدا تمایز آنها از یکدیگر -چه در خداوند و چه در مخلوقات- روشن بود. برای همراهی با شارح مدقق، تنها این نکته به نظر می‌رسد که شاید نزد برخی مخاطبان وی، تمایز آن دو معنا از وجود، فقط در ممکنات وضوح داشت ولی در واجب‌الوجود، چنان تمایزی نیازمند تبیین و دلیل بود.

باری، اساساً «وجود خاص» ناظر به امری عینی و محقق در ظرف خارج و مفهومی «اصیل» است ولی «وجود مطلق»، از جنس مفهوم و منتزع از حقایق خارجی و فاقد مابازای عینی است و از این رو مفهومی «اعتباری» به شمار می‌آید. در واقع، «وجود مطلق» مفهومی بدیهی، اما «وجود خاص» مفهومی نظری است. صدالبته خداوند نیز همچون ممکنات دارای «وجود خاص» است ولی این وجود، غیرقابل شناخت و مجهول‌الکنه است و از این حیث، هیچ نسبتی با وجود خاص مخلوقات (امری ورای ماهیت و عارض بر ماهیت) ندارد تا بتوان آن را مشترک معنوی بین واجب و ممکن قلمداد کرد.

طبعاً از متفکر تنزیه‌گرایی همچون رجب‌علی تبریزی نمی‌توان انتظار داشت که «وجود خاص» را میان واجب و ممکنات، «مشترک معنوی» بخواند؛ اما این پرسش مطرح است که چرا حکیم تبریزی، «وجود مطلق» را مشترک معنوی میان خداوند و مخلوقات ندانسته و این معنا از «وجود» را در مساله «اشتراک لفظی یا معنوی وجود» لحاظ نکرده است؟

خاتون‌آبادی در پاسخ به پرسش اخیر، بر پایه مقدمات پیشین، نکته کلیدی خود را بیان می‌دارد. او می‌گوید: از آنجا که حکیم تبریزی، اساساً به مفاهیم اعتباری در فلسفه و حکمت، باور ندارد، طبعاً مفهومی انتزاعی با عنوان «وجود مطلق» نیز برای او مطرح نیست تا درباره نوع اشتراک آن میان واجب و ممکنات، اظهار نظر کند. به دیگر بیان، محذور تبریزی در پذیرش اشتراک معنوی وجود میان خداوند و مخلوقات، از عدم پذیرش مفاهیم اعتباری در فلسفه نشأت می‌گیرد؛ بنابراین:

هر کس قایل است به امر اعتباری، قایل است به وجود مطلق و او را مشترک معنوی می‌داند میان واجب و ممکن؛ مثل متاخرین از شیخ الرییس و خواجه و غیره.

هر کس قایل به امر اعتباری نیست، قایل به وجود مطلق نیست و وجود را منحصر در خاص می‌داند و اشتراک وجود را میان واجب و ممکن، اشتراک لفظی خواهد دانست؛ مثل استاد محقق. و مطلقاً نزاع میان ایشان نخواهد بود در اشتراک لفظی و معنوی؛ زیرا که بنابر عدم اعتباری و انحصار وجود در خاص، هیچ کس از علما قایل نشده‌اند که وجود خاص، میان واجب و ممکن مشترک است به اشتراک معنوی تا استاد محقق بر ایشان رد کند [Khatoun Abadi, n.d: 48b].

از آنجا که برخی پژوهشگران در مصنفات مکتب حکیم تبریزی، تفسیر خاتون‌آبادی را صائب دانسته‌اند [Asgari & Soori, 2022: 192-193]؛ طرح چند نکته نقادانه در تحلیل آن دیدگاه، لازم به نظر می‌رسد:

اولاً؛ حکیم تبریزی افراد صاحب مکتبی همچون فارابی و قونوی را با ذکر عباراتی از آنها نام می‌برد که به اشتراک لفظی وجود رای داده‌اند؛ چنان که به تفصیل بیان شد. اما خاتون‌آبادی، شواهد متنی مبتنی بر قول به اشتراک معنوی وجود نزد شیخ الرییس، محقق طوسی و غیره را بیان نداشته است.

ثانیاً؛ خاتون‌آبادی تنها محذور استاد خود را در نفی اشتراک معنوی وجود میان خداوند و ممکنات، عدم قبول مفاهیم اعتباری یا معقولات ثانی فلسفی می‌انگارد؛ حال آنکه با توجه به ابعاد آرای تبریزی در مباحث موسوم به الهیات تنزیهی، به‌سختی می‌توان چنان فروکاستی را پذیرفت. واقع مطلب آنکه نوع بیانات حکیم در تنزیه ذات باری، نشان می‌دهد که او حتی اگر به «مفاهیم اعتباری» باور داشت، انتزاع مفهوم بدیهی وجود مطلق را از ذات متعال نمی‌پذیرفت و آن را محدود به ممکنات می‌انگاشت. حکیم در این باره، قاعده‌ای ارایه می‌دهد که بر پایه آن، هر آنچه در مخلوقات یافت شود، در ذات خالق متعال، ممتنع است. طبعاً وقتی منشا انتزاع مفهومی اعتباری از جمله «وجود» در ممکنات تحقق دارد، آن منشا را نمی‌توان در ذات باری نیز لحاظ کرد؛ زیرا «فکلّ ما فی الخلق، لایوجد فی خالقه»^{xxi} [Tabrizi, 2006: 158].

ثالثاً؛ گذشته از ایرادات یاد شده، تحلیل خاتون‌آبادی از دیدگاه استادش در نفی اشتراک معنوی، مبین سازگاری یکی از آرای مهم تبریزی در مسایل الهیاتی با یکی از قواعد مهم معرفت‌شناختی او در بنای حکمت‌نومشایی است؛ گرچه ظاهراً خاتون‌آبادی، خود از انکار مفاهیم اعتباری خرسند نیست.

رابعاً؛ محصل تحلیل نقادانه خاتون‌آبادی در مساله «اشتراک لفظی یا معنوی وجود» آن است که آنچه توسط حکیم تبریزی مورد انکار قرار گرفته، قایلی در میان پیشینیان ندارد؛ بدین معنا که هیچ یک از حکیمان، مفهوم «وجود خاص» را مشترک معنوی میان واجب و ممکن ندانسته است بلکه مقصود قایلان به اشتراک معنوی، تنها مفهوم انتزاعی «وجود مطلق» است. اما به نظر می‌رسد که خاتون‌آبادی با آنکه فرد محقق بوده است و در تالیفات خویش، نظرات گوناگون را مورد تحلیل و نقادی قرار می‌داد؛ در عین حال مخاطبان اصلی تبریزی را در مساله مزبور (ملاصدرا و شاگردان او) نشناخته است.

تحلیل منازعه تبریزی با ملاصدرا در ایده اشتراک لفظی یا معنوی وجود

پیش‌تر اشاره شد که تبریزی در ابتدای رساله «اثبات واجب»، از شهرت ایده اشتراک معنوی وجود و باور به سخافت اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن، در عصر خود تاسف خورده است. همین نکته به حکیم انگیزه می‌دهد تا گزارشی تاریخی از بزرگان قایلین به اشتراک لفظی وجود ارایه نماید. اینک جای پرسش است که کدام متفکر یا متفکرانی در آن عصر، ایده اشتراک معنوی وجود را ترویج داده بودند، چه همان‌ها مخاطبان اصلی تبریزی در مساله مزبور به شمار می‌آیند و برای داوری در این نزاع، می‌بایست تبیین‌ها و دلایل آنان نیز مورد توجه قرار گیرد.

از آنجا که حکیم تبریزی، سومین متفکر نظام‌ساز در حوزه فلسفی اصفهان است، طبعاً باید به سراغ دعای او متفکر صاحب‌مکتب متقدم بر او، یعنی میرداماد استرآبادی و ملاصدرای شیرازی رفت. در مصنفات میرداماد، بحث چندانی در این باره یافت نشد. در نگاه اول، چه‌بسا بتوان گفت مساله اشتراک لفظی یا معنوی وجود میان واجب و ممکن، اساساً برای حکیم استرآباد مطرح نبود و از این رو، وی دیدگاه صریحی در آن مساله اتخاذ نکرده است؛ بلکه میرداماد تنها به اشتراک مفهوم وجود میان مخلوقات نظر داشته و در این باره، به اشتراک معنوی وجود میان ذوات امکانی تفوه کرده است [Mirdamad, 2016: 29]:

«فالوجود بالنسبة إلى الموجودات الممكنة المتحققة فی الخارج، لایخلو من أن یكون لفظياً أو معنوياً. و الأول باطل، بناء علی ما ثبت بالبرهان، أن الوجود مشترک معنوی»^{xxii}

اما با لحاظ جوانب سخن میرداماد، باور وی به اعتباریت وجود و نحوه ورود او بدین مساله، این احتمال نیز خالی از قوت نیست که او به اشتراک لفظی وجود میان واجب تعالی و ممکنات باور داشت. اساساً میرداماد در

مقام اطلاق وجود بر خداوند، از «معنای اسمی وجود» سخن می‌گوید [Mirdamad, 2006: 73].^{xiii} ولی همو در مقام اطلاق آن بر ممکنات، از معنای مصدری و کاملاً انتزاعی وجود یاد می‌کند. تامل در تمایز آن دو معنا، ما را به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن در باور میرداماد رهنمون می‌کند.^{xiv}

اما ملاصدرا دومین متفکر نظام‌ساز در مکتب اصفهان، قایل به اشتراک معنوی وجود به نحو مطلق گردید. او ضمن تصریح به برخی معانی «وجود» و عدم جواز اطلاق آنها بر واجب تعالی، مدعی شد «وجود» به معنای ذات و حقیقت شی که مستلزم طرد عدم از آن است، بر خداوند نیز صادق است [Mulla Sadra, 1989b: 333]:

«لفظ الوجود یطلق بالاشتراك علی معان؛ منها ذات الشئ و حقیقته و هو الذي یطرد العدم و

ینافیة و الوجود بهذا المعنی یطلق عند الحكماء علی الواجب تعالی.»

طبعاً چنین معنایی از وجود، وجه ایجابی دارد و ملازم گونه‌ای سنخیت میان واجب و ممکن است. بنابراین تلقی صدرا با قول فلوطین، فارابی و حتی عارفان مکتب ابن‌عربی، درباره اطلاق وجود بر خداوند متعال، تفاوت آشکار دارد. آنان لفظ «وجود» را تنها از حیث تفهیم و گفت‌وگو پیرامون خداوند به کار می‌بردند و نتیجه وجودشناختی خاصی از این تسمیه انتظار نداشتند؛ ولی صدرا «وجود» را به معنای ذات و حقیقت بر خداوند اطلاق می‌کند و طبعاً نتایج وجودشناختی خاصی، از آن انتظار دارد. نمونه بارز این ادعا، مساله بفرنج و جنجالی، «تشکیک عینی وجود» است. البته فیلسوف شیرازی در طرح نظریه تشکیک و حتی تصویرسازی ابتدایی از آن، وام‌دار سهروردی است ولی به هر حال، او «وجود» را در معنایی فراگیرتر جایگزین «نور» می‌کند و تبیین‌ها یا برهان‌هایی نوینی به سود نظریه «تشکیک خارجی وجود» ارائه می‌دهد. خلاصه مشهورترین تبیین یا برهان صدرا بدین قرار است که:

وقتی از اشیای عینی، بتوان مفهوم واحد «وجود» را انتزاع کرد؛ این ویژگی دال بر اشتراک عینی آن امور در مصداق مفهوم وجود است چون از اشیای متباین -از آن حیث که جدا از یکدیگراند- نمی‌توان مفهوم واحدی را انتزاع کرد. نیز از آنجا که ماهیات اشیا، همگی اموری اعتباری‌اند؛ پس مابه‌الاختلاف اشیای عینی به مابه‌الاشتراک آنها (وجود) بازگشت می‌کند. بنابراین «وجود» حقیقتی واحد، ولی واجد مراتب است و حقایق عینی به حسب کمال و نقص، از یکدیگر تمایز یافته‌اند [Mulla Sadra, 1989c: 85-86].

چنین تصویر و تلقی از جهان خارج، به معنای وقوع «تشکیک در حقیقت خارجی وجود» است.

رابطه وثیق میان مفهوم «وجود» با مصداق آن در بیان پیشین، کاملاً هویدا است. صاحب اسفار در موضعی دیگر، وحدت مفهومی را مولود وحدت خارجی قلمداد می‌کند. به نظر او، اگر وجه جامعی در خارج تحقق نداشته باشد، ذهن قادر به انتزاع مفهومی واحد از اشیای متباین نخواهد بود؛ پس باید به حسب مقام اثبات، ادعان داشت که صدق مفهومی واحد بر اشیا، دلالت بر گونه‌ای اشتراک عینی دارد [Mulla Sadra, 1989a: 133]. [134] این ارتباط وثیق در آثار صدراییان نیز قابل ردیابی است، مثلاً صاحب منظومه حکمت، پس از طرح دلایل مثبت قاعده «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، عنوان «غرر فی اشتراک الوجود» را می‌گشاید. در این عنوان، هیچ فرقی بین مفهوم وجود با مصداق آن، لحاظ نشده است و سبزواری، به صراحت دو مساله «اشتراک معنوی مفهوم وجود» و «تشکیک در حقیقت وجود» را درهم می‌آمیزد [Sabzevari, 2008: 39]:

«إذا كان مفهوم الوجود مشترکاً فیہ لجميع الأشياء و معلوم أن مفهومهما واحداً لا یتنزع من

حقائق متباینة بما هی متباینة، لم یکن الوجودات حقائق متباینة بل مراتب حقیقة مقولة

بالتشکیک.»

نمونه دیگر، سخن مصنف *بدایه الحکمه و نهایه الحکمه* در طریق اثبات «تشکیک در وجود» است. او می‌گوید [Tabataba'i, 1983: 18; Tabataba'i, 1995: 16]:

«اساساً مفهوم و مصداق، با یکدیگر فرق ذاتی ندارند الا اینکه مصداق، ناظر به وجود خارجی و مفهوم، منحصر در وجود ذهنی است»

نکته اخیر به نحوی دقیق‌تر و فراتر از تعاریف منطقی، فرق میان مشترک لفظی با مشترک معنوی را در مباحث فلسفی و عرفانی تبیین می‌کند. بنابر گفته‌های بالا، با قبول اشتراک معنوی مفهوم وجود میان واجب تعالی و ممکنات، باید به تحقق وجه جامعی در میان آنها نیز اقرار کرد. از اینجا می‌توان به دغدغه تنزیه‌گرایان در مساله «اشتراک مفهوم وجود» و تأکید آنان بر اشتراک لفظی وجود پی برد. طبعاً از حکیمان مدققی نظیر تبریزی، قطب‌الدین تبریزی و احمد احسائی، نمی‌توان انتظار داشت که به‌سادگی از کنار مساله چالش‌برانگیز «اشتراک معنوی وجود» عبور کنند و در قبال نتایج فاسد آن، سکوت نمایند. اساساً انتقادات این بزرگان به ملاصدرا در مساله مزبور، ناظر به همین پسینه‌ها است.

البته نقود مربوطه سبب شد که برخی شارحان متاخر آرای ملاصدرا، نکته جدیدی در دفاع از «اشتراک معنوی وجود» بیان دارند. آن نکته، عبارت از این بود که مقصود از «اشتراک وجود» میان واجب و ممکنات، تنها «مفهوم وجود» است نه مصادیق آن. ظاهراً نخستین بار سبزواری در نقد برخی اظهارات معاصران خود که سرآمدشان احسائی بود [Ashtyani, 2011: 217] چنین راه حلی را پیش گرفت. او از قضا در انتهای دلیل پنجم بر اشتراک معنوی وجود، چنین می‌نگارد [Sabzevari, 2008: 44]:

«و بالجملة جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين [النافين للاشتراك المعنوي]، مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق»

آری، پس از آن همه تأکید بر ارتباط وثیق مفاهیم ذهنی با مصادیق عینی، با کمال تعجب شاهدیم که سبزواری، منتقدان نظریه «اشتراک معنوی مفهوم وجود» را به خلط مفهوم با مصداق متهم می‌کند؛ حال آنکه صدرا خود اشتراک مفهومی را مولود اشتراک عینی خوانده بود. متأسفانه حتی برخی اهل تحقیق، بدون تدبر لازم، خلط یاد شده را درباره قول به «اشتراک لفظی وجود» پذیرفتند.^{xxv} به باور ایشان، لفظ «وجود» و مشتقات آن در قضیه‌های حملیه نظیر «خدا موجود است» و «درخت موجود است» معنای واحدی دارند، بدین معنا که لفظ «موجود» در هر دو قضیه، از موضوعات خویش، طرد عدم می‌کند. آنان در پاسخ به ایرادات نافین اشتراک معنوی وجود، با تأکید بر تمایز مفهوم از مصداق، اشتراک مورد نظر را حول «مفهوم وجود» تبیین می‌کنند [Motahari, 2004: 73].^{xxvi}

بدین ترتیب، ایرادات قایلان به اشتراک لفظی وجود میان ذات واجب‌الوجود و ذوات ممکنات، به اتهام خلط مفهوم با مصداق به محاق می‌رود؛ اما در مقام اثبات ایده «تشکیک در وجود» شاهدیم که حتی صدرا بیابان متاخر، هیچ فرقی میان مفهوم با مصداق نمی‌نهند و ارتباطی وثیق بین آن دو به تصویر می‌کشند. آنان برای اثبات تشکیک عینی وجود، به راحتی از مفهوم وجود به مصداق آن منتقل می‌شوند. کوتاه سخن آنکه همان ارتباطی که در تبیین «اشتراک معنوی وجود»، با دست پس زده می‌شد، در تبیین «تشکیک عینی وجود» با پا پیش کشیده می‌شود.

گذشته از آن تناقض صریح، باید از صدرا بیابان متاخر پرسید، صدق مفهوم عام «وجود» بر حقایق عینی، چه نقشی در مباحث فلسفی دارد؟ اساساً تمایز یک بحث فلسفی یا کلامی با یک بحث ادبی یا منطقی چیست؟ آیا حتی منطقدانان سنتی، کاربرد مفهوم بدون لحاظ مصداق را برمی‌تابند تا فیلسوفان بدان رضایت دهند؟ مگر فیلسوف

رتالیست به دنبال شناخت جهان خارج نیست و مفاهیم فلسفی را تنها به عنوان ابزاری برای تحلیل و بررسی مصادیق عینی، به خدمت نمی‌گیرد؟ پس ایده «اشتراک معنوی مفهوم وجود» فارغ از توجه به مصادیق خارجی آن، چه کمکی به متافیزیک، جز طرح نزاع‌های بیهوده و بسترسازی برای برخی آموزه‌های نادرست می‌نماید؟

طبیعی است که در طول قرون اخیر، منکران اشتراک معنوی وجود میان واجب و ممکنات، هرگز چنین توجیحات باردی را نپذیرند. برای فهم دقیق‌تر اصل نزاع، بایستی با تامل بیشتر به صورت مساله در تقریر آنان نگریست. به نظر نافین اشتراک معنوی، وقتی لفظ «موجود» بر چیزی حمل می‌شود، باید از قبل مشخص باشد که مفهوم آن چیست و از کجا آمده است؟ آیا «وجود» ذاتی آن موضوع بوده، مفهوم وجود، منتزع از ذات موضوع به خودی خود است یا مفهوم وجود از ماهیات مجعول، انتزاع شده و امری اعتباری است یا مفهوم وجود، ناظر به امری عارض بر ماهیت یا ناظر به شئون و تجلیات فعلی حق تعالی است؟ اگر به این پرسش‌ها بیندیشیم، آنگاه درخواهیم یافت که جوانب مساله، بسی عمیق‌تر از آموزه‌های رسمی است و به سادگی نمی‌توان قایلین به اشتراک لفظی مفهوم وجود را، به خلط میان مفهوم و مصداق متهم کرد.

علاوه بر اینها، حکیم تبریزی به لحاظ برخی مبانی خاص، اساساً نمی‌توانست وجه جامعی میان خداوند و مخلوقات تلقی کند؛ چنان که خاتون‌آبادی به نمونه‌ای از آن مبانی، ما را توجه داد.

نتیجه‌گیری

بر پایه تاملات پیشین، نتایج ذیل قابل استنباط است:

الف. قول به اشتراک لفظی وجود میان خداوند و مخلوقات، پیشینه روشنی در آثار متفکران مسلمان و حتی غیرمسلمان دارد و تنها به برخی ناقدان تفکر صدایی از جمله رجب‌علی تبریزی اختصاص ندارد. از آنجا که حکیم تبریزی در مباحث وجودشناسی، اشیای امکانی را مرکب از وجود و ماهیت می‌دانست، طبیعاً در نظر وی، هیچ نوع سنخیت و شباهتی میان وجود خاص ذات باری و وجود وصفی عارض بر ماهیات، متصور نبود. برهان عقلی حکیم به سود «اشتراک لفظی وجود» نیز بر پایه همان مبانی وجودشناختی است.

ب. حکیم تبریزی در مباحث معرفت‌شناسی، همچون ابن‌سینا به ارتباط وثیق میان مفاهیم با مصادیق قایل بود و از این رو لحاظ مفهوم فارغ از مصداق، خارج از حوزه مباحث فلسفی و کلامی است؛ بلکه زمینه‌ساز برخی مغالطات فلسفی نیز خواهد شد؛ بنابراین از چنان متفکری نباید انتظار داشت که مفهوم «وجود» را فارغ از مصادیق عینی، به معنای نفی عدم لحاظ کند و آن را «مشترک معنوی» میان خالق و مخلوق بخواند. مضافاً آنکه تبریزی حتی بر پایه مفهوم وجود نیز می‌توانست نظریه «اشتراک لفظی وجود» را تقویت کند؛ چون در نظر حکیم رتالیست، از ابتدا باید مشخص باشد که مفهوم موجود از کدام حقیقت خارجی انتزاع شده است.

ج. در تقریر حکیم تبریزی از مساله «اشتراک لفظی یا معنوی وجود میان خدا و مخلوقات» مقصود از خداوند دقیقاً ذات غیب‌الغیوبی است، همان چیزی که در مکاتب عرفانی مصطلح نیز بدان تصریح شده؛ بنابراین نقد برخی متأخران به دیدگاه حکیم، از آن رو که وی میان ذات غیب‌الغیوبی با تجلیات و تعینات ذات خلط کرده، موجه نیست بلکه به گونه‌ای موید ایده اشتراک لفظی وجود است. به باور تبریزی، «وجود» در مقام اطلاق بر مخلوقات، مفهومی بدیهی است ولی ذات احدی حایز بداهت مفهومی نیست.

د. در مساله «اشتراک لفظی یا معنوی وجود»، لحاظ «مفهوم عام وجود» که اطلاق آن بر هر چیز اعم از خالق و مخلوق، به مثابه نفی عدم از آن است؛ رافع اختلاف نظر مزبور نیست. چون حکیم برخلاف تصور شاگردش خاتون‌آبادی، حتی اگر به مفاهیم اعتباری باور داشت باز هم آن مفهوم عام و انتزاعی را در این مساله لحاظ

نمی‌کرد؛ زیرا مخاطب اصلی تبریزی در این مساله، صدرالدین شیرازی است که پس از تبیین «اشتراک معنوی مفهوم وجود»، آن را به عنوان تمهیدی برای طرح مسایل بغرنجی نظیر اصالت وجود یا تشکیک در حقیقت وجود یا حرکت جوهری؛ به کار گرفته بود؛ حال آنکه در مسایل یاد شده، وجود خاص اشیا مورد نظر است نه مفهوم عام انتزاعی وجود.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: میانگین سهم مشارکت هر یک از نویسندگان ۵۰ درصد بوده است.

منابع مالی: این مقاله از طرح پست‌دکتری دکتر محمود هدایت‌افزار با عنوان «مکتب نومشائی حکیم رجب‌علی تبریزی و شاگردان» و به راهنمایی دکتر سعید انواری با حمایت مالی صندوق INSF :Foundation Science National Iran انجام شده است.

منابع

- Afandi AIIB (1980). RYAZ AL-OLAMA VA HYAZ AL-FOZALA (Volume 2). Hoseyni Eshkevari A, editor. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [Arabic]
- Ahsaee A (2007). SHARH ALMASHA'ER (Volume 1). Al-bo'ali N, editor. Beyrout: ALBALAGH Inistitute. [Arabic]
- Amini J (2019). Mulla Rajab Ali Tabrizi and Philosophical School of Isfahan. Tehran: Mula Publisher. [Persian]
- Amini J, Saeedimehr M, Afzali A (2020a). A critical review of arguments of Mulla Rajab Ali Tabrizi on homonymy of existence. Biannual Scientific Journal SADRĀ'I WISDOM. 8(2):65-74. [Persian]
- Amini J, Saeedimehr M, Afzali A (2020b). A critical study of Tabrizi's traditional evidence on the homonymity of existence and the denial of divine attributes. Essays in Philosophy and Kalam. 52(1):31-43. [Persian]
- Asgari M, Soori M (2022). An analysis, and two interpretations, of Mullā Rajabali Tabrizī's view of equivocality of "existence". NAGHD VA NAZAR. 27(107):176-197. [Persian]
- Ashtyani MM (2011). TA'LIGHE VA MANZOMEH HEKMAT SABZEVARI (Volume 1). Qom: Allameh Ashtiani Congress. [Arabic]
- Ashtyani SJA (1984). Selections from the works of divine sages of Iran (Volume 1). Qom: DAFTARE TABLIGHAT ESLAMI. [Arabic]
- Berenjkari R, Rahimyan S (2019). Examination and analysis of the views of Mulla Rajab Ali Tabrizi on the divine names and attributes. Journal of Theological Research. 6(23):127-146. [Persian]
- Chatterjee SC, Dharendra MD (2015). Introduction of Indian philosophical schools. Nazerzadeh Kermani F, translator. Qom: University of Religions and Denominations Publisher. [Persian]
- Corbin H (1990). Iranian philosophy and comparative philosophy. Tabatabaee SJ, translator. Tehran: Tous. [Persian]
- Corbin H (2005). Three Azarbayjanian philosophers. Gharavi M, translator. In: Collection of essays by Henry Carbone. Tehran: Haghghat. [Persian]
- Corbin H (2007). History of Islamic philosophy. Tabatabaee SJ, translator. Tehran: Kavir. [Persian]
- Eznighi Hanafi MIGD (2021). FATH O MEFTAH AL-GHAYB. Jari E, editor. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [Arabic]
- Farabi M (1985). FOSOUL MONTAZE'E. Najjar FM, editor. Tehran: MAKTABAT AL-ZAHRA. [Arabic]
- Ghazi Saeed Ghomi MIM (2002). AL-ARBA'INAT LEKASHF ANVAR AL-GHODSIYAT. Habibi N, editor. Tehran: MIRAS MAKTOUB. [Arabic]
- Ghazvini AAN (1983). TATMIM AMAL AL-AMAL. Qom: Libraray of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [Arabic]
- Ghounavi SAD, Alfanari H (1995). MEFTAH AL-GHEYB. Khajavi M, translator. Tehran: Mola. [Persian]
- Gohar MH (2006). AL-MAKHAZEN. In: AL-RASAEEL AL-MOHEMAH FI AL-TOHID VA AL-HIKMAH. Shomali H, editor. Kuwait: SHABAKAT AL-FEKR. [Arabic]

- Hedayat Afza M, Qanbari H (2017). Principality or abstractedness of existence: A dispute on the basis of ascriptions of existence. *Journal of Philosophical Theological Research*. 18(2):61-84. [Persian]
- Hedayat Afza M, Anvari S (2022). The relationship between existence and quiddity in the new-peripatetic school of Hakim Rajab Ali Tabrizi. *Avicennian Philosophy Journal*. 26(68):91-117. [Persian]
- Ibn Babeveyh MIA (1958). OYUONO AKHBAR ALREZA. Lajevardi M, editor. Tehran: Jahan Publisher. [Arabic]
- Jorjani MSS (1907). SHARH AL-MAVAGHEF (Volume 2). Na`sani BAD, editor. Qom: AL-SHARIF AL-RAZI Publisher. [Arabic]
- Khatoun Abadi SME (n.d). AGHAED OSOULEEN. Tehran: Tehran University Library. Manuscript No: 606/2. [Persian]
- Mirdamad SMB (1997). AL-GHABASAT. Mohaghegh M, editor. Tehran: University of Tehran. [Arabic]
- Mirdamad SMB (2006). AL-OFOGH AL-MOBIN. MAJMO`EH MOSANAFAT (Volume 1). Nourani A, editor. Tehran: ANJOMAN ASAR VA MAFAKHER FARHANGI. [Arabic]
- Mirdamad SMB (2016). TAHGHIGH MAFHOUM AL-VOJOUND. Rastgar Moghadam H, editor. Qom: AL-MOSTAFA. [Persian]
- Motahari M (2004). TAGHRIRAT SHARH AL-MANZOUMEH. Shari`atmadari MT, translator. Tehran: Hekmat. [Arabic]
- Mozafar MR, Tabataba'i Tabrizi MT (1993). AL-FALSAFAT AL-ESLAMYAH. Beyrout: DAR AL-SAFVAH. [Arabic]
- Mulla Sadra MIE (1989a). AL-HEKMATOL AL-MOTE`ALYAH FI AL-ASFAR AL-`AGHLYYAH AL-ARBA`AH (Volume 1). Qom: Mostafavi. [Arabic]
- Mulla Sadra MIE (1989b). AL-HEKMATOL AL-MOTE`ALYAH FI AL-ASFAR AL-`AGHLYYAH AL-ARBA`AH (Volume 2). Qom: Mostafavi. [Arabic]
- Mulla Sadra MIE (1989c). AL-HEKMATOL AL-MOTE`ALYAH FI AL-ASFAR AL-`AGHLYYAH AL-ARBA`AH (Volume 6). Qom: Mostafavi. [Arabic]
- Nat K (2010). Hendoueesm (very short incom). Purjafari A, translator. Tehran: Sales. [Persian]
- Neyrizi SGAD (2004a). MANZOMEYE FASL AL-KHETAB (Volume 1). Al-Shari`a Khoee A, Commentator. Khajavi M, editor. Tehran: Mola. [Arabic]
- Neyrizi SGAD (2004b). MANZOMEYE FASL AL-KHETAB (Volume 2). Al-Shari`a Khoee A, Commentator. Khajavi M, editor. Tehran: Mola. [Persian]
- Plotinus (1992). OSOULOJIA. Badavi AAR, editor. Qom: Bidar. [Persian]
- Razi Tehrani GADM (2010). EYN AL-HEKMAH. MAJMOUE MOSANAFAT. Ojabi A, editor. Tehran: Hekmat Publisher. [Persian]
- Sabzevari MH (2008). SHARH AL-MANZOUMEH (Volume 1). Amoli MT, commentator. Hoseyni Milani F, editor. Qom: ZAVI AL-GHORBA. [Arabic]
- Sadr SR (2008). SAHA`EF MEN AL-FALSAFAH (TA`LIGHE ALA SHARHE AL-MANZOMEH LEL-SABZEVARI). Khosroushahi SB, editor. Qom: BOUSTAN KETAB. [Arabic]
- Shahabi Khorasani M (2011). BOUD VA NEMOUD: Contains several topics of quiddity and existence. Shahjoue MA, editor. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [Persian]
- Shams MJ (2010). TANZYH VA TASHBYH DAR MAKTAB VEDANTEH VA IBN `ARABI. Qom: University of Religions and Denominations Publisher. [Persian]
- Shari`atmadari MT (2004). TA`LIGHAT `ALA TAGHRIRAT SHARH AL-MANZOMEH. Qom: Taha Book. [Arabic]
- Shaygan D (2013). Indian religions and philosophical schools (Volume 1). Tehran: Farzan Rouz. [Persian]
- Tabataba'i SMH (1983). NAHAYAT AL-HEKMAH. Qom: MOASESAT AL-NASHR AL-ESLAMI. [Arabic]
- Tabataba'i SMH (1995). BEDAYAHT AL-HEKMAH. Qom: MOASESAT AL-NASHR AL-ESLAMI. [Arabic]
- Tabrizi RA (2006). RESALEYE ESBATE VAJEB. Hekmat Elahi in Persian Texts. Nourani A, editor. Tehran: ANJOMAN ASAR VA MAFAKHER FARHANGI. [Persian]
- Yasrebi SY (2007). Hekmat Eshragh Sohrevardi. Qom: BOUSTANE KETAB. [Persian]

پی‌نوشت

. البته برخی اهل نظر، مساله مغایرت مفهومی وجود و ماهیت را پس از مساله اشتراک لفظی یا معنوی وجود، طرح کرده‌اند. البته در نوع بیانشان، تقدم و تاخر روشنی میان دو آن مساله، مشهود نیست و خود نیز درباره تقدم و تاخر میان آنها سخنی نگفته‌اند. [Mozafar & Tabataba'i Tabrizi, 1993: 14]

۱. از آنجا که حکیم تبریزی، این رساله را به زبان فارسی نگاشته بود، شاگردش قاضی سعید قمی بعدها آن را به زبان عربی برمی‌گرداند و متن مترجم را «البرهان القاطع و النور الساطع» می‌نامد تا هم اهمیت محتوایی رساله را بیش از پیش آشکار کند و هم مخاطبان را به میزان اتقان مطالب آن توجه دهد [Ghazi Saeed Ghomi, 2002: 235-243].
۲. ارجاعات آن مقالات بیشتر به سه کتاب منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، *اسماء و صفات حق و ماجرای فکر فلسفی منتهی می‌شوند*، گاه نیز مطالبی بدون ارجاع از همان آثار بیان شده است.
۳. لازم به توجه است که در برخی مقالات ناظر به دیدگاه حکیم تبریزی درباره اسامی و صفات الهی، گاه «مفهوم وجود» نیز مورد بحث قرار گرفته، ولی محتوای آنها با رویکرد مقاله پیش رو متفاوت‌اند؛ همچون مقاله «بررسی و تحلیل دیدگاه ملا رجب‌علی تبریزی درباره اسماء و صفات الهی» [Berenjkar & Rahimyan, 2019].
۴. در متن رساله آمده: «چیز هستی» که البته صحیح نمی‌نماید و مقصود حکیم، «چیز واجد هستی» یا «چیز هستی‌دار» است؛ چنان که یکی از شاگردان تبریزی، «موجود» را «شی وجوددار» معنا کرده است [Razi Tehrani, 2010: 92].
۵. البته در نسخه موجود از *تولوجیا* به تصحیح عبدالرحمن بدوی، ابتدای عبارت یاد شده با «فأما الباری عزّ و جلّ» شروع می‌شود: [Plotinus, 1992: 51]؛ چنان که مقدم بر تبریزی، در آثار میرداماد [Mirdamad, 1997: 98] نیز چنین آمده است. ظاهراً تبریزی به اذعان خود- عبارات منقول در «اثبات واجب» را با اعتماد به حافظه خود بیان داشته و الا در متن *تولوجیا*، کلمه «الله» نبوده است. نیز در متن مصحح بدوی، به جای «اینات»، «آیات» دیده می‌شود که هم با نقل تبریزی و هم با نقل میرداماد متفاوت است. البته هیچ یک از این تفاوت‌ها، در محتوای متن و مقصود تبریزی از نقل آن عبارت، دخالتی ندارد.
۶. البته تطبیق «صورت» بر «ماهیت»، چندان با اصطلاحات نومی حکیم تبریزی موافق نیست ولی تفسیر او از سخنان فلوطین صحیح می‌نماید. این اصطلاح بعدها در آثار شیخ احسانی و شاگردان وی دیده می‌شود. ایشان با صراحت، وجود هر شی را ماده آن و صورت شی را ماهیت آن دانسته‌اند [Ahsae, 2007: 332-333; Gohar, 2006: 57].
۷. البته عبارت یاد شده با اندکی اختلاف، در کتاب مشهور *فصول منتزعه* یافت شد؛ ابتدای عبارت در آن اثر چنین است: «آن وجوده وجود آخر، خارج ...» [Farabi, 1985: 53].
۸. این عبارت و مشابهات آن، در آثار عرفانی متأخر از ابن عربی، به وفور مشاهده می‌شود. ظاهراً مقدم بر همه، عبارت قونوی [Ghounavi & Alfanari, 1995: 22] است: «فلوچود إعتباران: أحدهما من كونه وجوداً حسب و هو الحق و إته من هذا الوجه ... لا كثرة فيه و لا تركيب فيه و لا صفة و لا نعت و لا إسم و لا رسم و لا نسبة و لا حكم، بل وجوداً بحت».
۹. از آنجا که حکیم تبریزی به هنگام نگارش عبارات، از حافظه خود بهره می‌گرفت، برخی عبارات وی ظاهراً نقل به معنا است و در ارجاعات حکیم نیز، کم‌دقتی ملاحظه می‌شود. واقع مطلب آنکه، عبارت مورد نظر ادامه عبارت پیشین صدرالدین قونوی [Ghounavi & Alfanari, 1995: 22] است: «قولنا: «هو وجودٌ» للتعظيم لا أن ذلك اسمٌ حقیقیّ له».
۱۰. برای آگاهی از این نگاه عرفانی [Neyrizi, 2004a: 505-515; Neyrizi, 2004b: 537-541]. همچنین برای آشنایی با نگاه حکمی متناظر در این باره [Ahsae, 2007: 60-61, 194-197].
۱۱. به بیان محقق ازنیقی: «و لا إسم و لا رسم؛ لأتّهما من أحكام التعین العقلي أو خیال الذّهنی» [Eznighi, 2021: 209].
۱۲. برای تبیین اطلاع حکیم تبریزی از مکاتب هندوئیسم، دو احتمال وجود دارد. نخست سفرهای متعدد تبریزی تا قبل از سکونت وی در اصفهان و مراد به متفکران و سالکانی از نخله‌های گوناگون و ملیت‌های متفاوت که البته اطلاعات چندانی در این باره نداریم. دوم تلمذ تبریزی نزد حکیم میرفندرسکی در شهر اصفهان؛ به هر حال می‌دانیم میرفندرسکی مدتی در هندوستان سکونت داشت و درباره برخی اندیشه‌های هندو صاحب تالیف نیز بوده است [Corbin, 1990: 99].
۱۳. این مجموعه مهم، خود مشتمل بر چهار بخش اصلی است: «ریگ ودا»، «ساما ودا»، «یجور ودا» و «آتهروا ودا». صورت لاتین بخش‌های چهارگانه عبارتند از: Atharva Veda, Yajur Veda, Sama Veda, Rig Veda. [Nat, 2010: 33].
۱۴. این مطلب، پیش‌تر در نقد مطلبی از استاد آشتیانی توضیح داده شد و در اینجا از درازگویی پرهیز می‌شود.
۱۵. خصوصیت یاد شده به‌ویژه در دو مکتب ودانتا و سانکھیا، تبلور دارند؛ [Chaterjee & Dhirendra, 2015: 488].
۱۶. ولی برخی اهل نظر در این باره، مذاقه نموده‌اند [Yasrebi, 2007: 108].
۱۷. برای آگاهی از معنای وجود وصفی در نظرگاه حکیم تبریزی [Hedayat Afza & Anvari, 2022: 96-100].
۱۸. این نگاه به «وجود» که در آثار فارابی و ابن‌سینا نیز پیشینه دارد، در فهم آن‌گونه استنتاجات در حکمت نومی، حایز اهمیت است.
۱۹. البته بنابر تقسیم معقولات ثانی به فلسفی و منطقی نزد برخی صدراپژوهان متأخر، باید اذعان داشت که تعریف یاد شده از مفاهیم انتزاعی، معادل معقولات ثانی فلسفی است.
۲۰. این مطلب قطعه‌ای از خطبه توحیدیه حضرت رضا (ع) است [Ibn Babeveyh, 1958: 178].
۲۱. این رساله ظاهراً از تالیفات یکی از شاگردان یا تابعان میرداماد است که به اشتباه به نام او منتشر گردیده است. البته مولف خود را از محشین *افق المبین* معرفی می‌کند [Mirdamad, 2016: 27].
۲۲. «قد استبان أن الوجود الأصيل الحق فی حاقّ الأعیان و متن الواقع، هو عین مرتبة ذات القیوم الواجب بالذات تعالی».
۲۳. برای آگاهی بیشتر از تمایز دو معنای اسمی و مصدری وجود [Hedayat Afza & Qanbari, 2017: 67-68].
۲۴. به عنوان چند نمونه، بدین آثار بنگرید: [Ashtyani, 2011: 218; Sadr, 2008: 77-78; Tabataba'i, 1983: 9].
۲۵. نقدهای مقرر این دروس بر کلمات استاد خود، حایز اهمیت است: [Shari'atmadari, 2004: 74-77].