

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.21, No.4, Winter 2022, Ser. 81,
PP: 77-102, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۱، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۸۱،
صفحات ۷۷-۱۰۲، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

Groundbreaking Views of Quṭb al-Din al-Rāzi's on Theory of Originality of Existence and Mentally- Positedness of Quiddity

Mortaza tabatabaeyan nimavard*

Mohammd maahdi meshkati ** Abdur Rasul Ubudiyat ***

Abstract

Several thinkers from various thought schools have speculated on the history of the theory of originality of existence; however, none have mentioned Quṭb al-Din al-Rāzi while he raised this theory even before Mulla Sadra. In his book titled “Lavāme al-Asrār fi Sharh Matāle al-Anvār”, he presents a particular exposition of the theory without using technical terminology in the field. There are several expressions to approve and elaborate on originality of existence in another book of his titled “Al-Mohākemāt baina Sharhay al-Eshārāt” which are particularly utilized by Mullā Sadrā to approve and elaborate on his theory of originality of existence. According to Quṭb al-Din al-Rāzi's exposition of the originality of existence, quiddity inherently and genuinely applies to external reality; yet, quiddity does not exist in the extern. His unique exposition of originality of existence emerged after two centuries, in a more serious form and with novel jargon in the works of Mulla Sadra, and three centuries later, was depicted and realized in the works of Mulla Ali Noori and Agha Ali Modares with newer arguments and further analytical expression. However, this exposition of the theory of originality is in contrast with the modern expositions developed recently.

KeyWords: Originality of Existence Qotb a-Ddin Rāzi, Sadr a-Ddin Shirāzi.

* PhD Student of Transcendental theosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

mortazatabatabaian@gmail.com

** Assistant Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran (**Corresponding Author**).

mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir

*** Professor of Islamic Philosophy Department, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Ubodiat.a@chmail.ir

Date of Receive: 9/7/1400

Date of Accept: 14/9/1400

پیشگامی قطب‌الدین رازی در طرح نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت

ماهیت

مرتضی طباطباییان نیم‌آورد* محمد مهدی مشکاتی**

عبدالرسول عبودیت***

چکیده

درباره‌ی پیشینه نظریه‌ی اصالت وجود، از اشخاص متعدد و مکتب‌های فکری متنوعی سخن به میان آمده، ولی هیچ سخنی از قطب‌الدین رازی به میان نیامده است، درحالی‌که وی پیش از صدرالمتألهین این نظریه را مطرح کرده است. وی در کتاب لوامع الأسرار فی شرح مطالع الانوار، بدون اینکه از اصطلاحات خاص این نظریه استفاده کرده باشد، تقریری خاص از آن ارائه می‌دهد و در کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات تعابیری در تقریر و تبیین اصالت وجود دارد که صدرالمتألهین به‌عینه از آن تعبیرات برای تقریر و تبیین اصالت وجود استفاده کرده است. براساس تقریر قطب‌الدین رازی از اصالت وجود، ماهیت حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارجی صدق می‌کند، ولی به هیچ وجه در خارج موجود نیست. تقریر خاص قطب‌الدین رازی از اصالت وجود، پس از حدود دو قرن، در آثار صدرالمتألهین، با اصطلاحاتی جدید و به‌نحوی جدی‌تر مطرح شد و دوباره پس از گذشت حدود سه قرن، همین تقریر، با برهانی جدید که تصویرگر مدعاست و با بیانی تحلیلی‌تر، در آثار مولی‌علی نوری و آفاعلی مدرس طرح شد. این تقریر از نظریه‌ی اصالت وجود، در مقابل سایر تقریرهای این نظریه قرار دارد که در دوره‌ی معاصر شکل گرفته است.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، قطب‌الدین رازی، صدرالمتألهین.

۱. مقدمه

نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را (به‌نحوی که صدرالمتألهین آن را مطرح کرده است) از جمله ابتکارات فلسفی صدرالمتألهین و از مسائل جدید فلسفی به شمار آورده‌اند

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. mortazatabatabaian@gmail.com

** استادیار دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسؤول). mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir

*** استاد گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. Ubodiat.a@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۹

(مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۲؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۵۹)، ولی در عین حال، برای نظریه‌ی اصالت وجود، تاریخچه، پیشینه و زمینه‌هایی که در شکل‌گیری آن مؤثر بوده نیز مطرح شده است و اشخاص متعدد و مشرب‌های فکری متنوعی معرفی شده‌اند که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در شکل‌گیری این نظریه نقش داشته‌اند. اولین شخصیتی که در این باره از وی نام برده شده، فارابی است که تشخص را به وجود دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۰؛ همان، ص ۲۹۷؛ مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۲۷؛ مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۶-۱۷). پس از وی، از ابن‌سینا یاد می‌شود که در عبارتی در کتاب *التعلیقات*، به موجودبودن حقیقت وجود تصریح کرده است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۲؛ ۱۳۸۷، ص ۱۹۹) و پس از وی، از شاگرد او، بهمنیار، عباراتی نقل می‌شود که تصریح بر موجودیت حقیقت وجود دارد^۲ (بهمنیار، ۱۳۹۳، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۹) و همچنین خواجه نصیر نیز در شرح *اشارات* عبارتی دارد که آن را نیز دال بر اصالت وجود می‌داند^۳ (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹). بنابراین در عبارات مشائیان و به خصوص شخصیت‌های یادشده، می‌توان ردپاهایی از اصالت وجود یافت (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۹). همچنین برخی معتقد شده‌اند که متکلمان در شکل‌گیری زمینه‌های پیدایش نظریه‌ی اصالت وجود، اثری غیرمستقیم داشته‌اند؛ چراکه متکلمان معتقد بودند میان وجود و ماهیت هیچ‌گونه تغایر مفهومی وجود ندارد. فارابی اولین فیلسوفی بود که در مقابل این نظریه موضع گرفت و نظریه‌ی زیادت وجود بر ماهیت را مطرح کرد و این نظریه به پدیدآمدن مبحث اصالت ماهیت و اصالت وجود منجر شد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۵۲۳). برای عرفا نیز اثری مستقیم و سهمی بزرگ در شکل‌گیری نظریه‌ی اصالت وجود قائل شده‌اند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۶۰؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴؛ سائن‌الدین، ۱۳۶۰، ص ۳۳؛ همان، صص ۵۶-۵۹). همچنین در کتاب‌هایی که در آن‌ها به تاریخچه‌ی نظریه‌ی اصالت وجود پرداخته‌اند، طرح مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت، به این صورت که امر دائر باشد بین اصالت یکی و اعتباریت دیگری، از ابتکارات میرداماد دانسته شده است (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۵۰۴-۵۰۷)، ولی تا جایی که نگارنده تتبع کرده است، در هیچ‌یک از این کتب و مقالات، اسمی از قطب‌الدین رازی به میان نیامده است؛ درحالی‌که قطب‌الدین رازی نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را به همان شکل صدرایی مطرح کرده است؛ یعنی مدعای صدرالمتألهین در باب اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را به همان معنا و به همان مضمون، ولی نه با عبارات و اصطلاحات صدرالمتألهین، مطرح کرده و توضیح هم داده است. حتی در مقاله‌ی «اصالت وجود از دیدگاه حکیمان پیش از

ملاصدرا» که سعی داشته ردپای اصالت وجود را در بین تمام فلاسفه، عرفا و متکلمان پیش از صدرالمتألهین نشان دهد نیز هیچ نامی از قطب‌الدین رازی به میان نیامده است (فرقانی، ۱۳۸۱، صص ۷۰ - ۷۸). به اعتقاد نگارنده، قطب‌الدین رازی تقریری خاص از نظریه‌ی اصالت وجود ارائه داده است؛ تقریری همانند تقریر صدرالمتألهین. توضیح اینکه، در دوره‌ی معاصر، تقریرهای مختلفی از نظریه‌ی اصالت وجود ارائه شده که می‌توان آن‌ها را در سه دسته‌ی کلی جا داد: اول، تقریری که براساس آن، ماهیت حقیقتاً و بالذات از متن واقعیت حکایت دارد و بر متن واقعیت صدق می‌کند، ولی در متن واقعیت و خارج، هیچ نحوه‌ی حضوری ندارد؛ دوم، تقریری که براساس آن، ماهیت، هم صدق حقیقی و بالذات بر متن واقعیت دارد و هم به تبع حقیقت وجود، حضور حقیقی و بالذات در متن واقعیت و خارج دارد؛ و سوم، تقریری که مدعی می‌شود ماهیت نه صدق حقیقی و بالذات بر متن واقعیت دارد و نه هیچ نحوه‌ی حضوری در متن واقعیت و خارج. در این نوشتار، نگارنده با تحلیل عبارات قطب‌الدین رازی نشان می‌دهد که وی قائل به نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به تقریر اول است. البته قطب‌الدین رازی فقط مضمون و محتوای اصلی این تقریر از اصالت وجود را ارائه داده است و در تقریر و تبیین آن از اصطلاحاتی خاص و ادبیاتی جدید استفاده نکرده است. پس از گذشت حدود دو قرن، همین تقریر از نظریه‌ی اصالت وجود وارد آثار صدرالمتألهین می‌شود و با اصطلاحاتی خاص و ابتکاری و به‌صورت کاملاً آگاهانه، همراه با پیگیری تبعات و لوازم آن مطرح می‌شود و دوباره پس از گذشت حدود سه قرن، همین تقریر از اصالت وجود، یعنی تقریر اول، همراه با برهانی ابداعی و ابتکاری به‌صورتی دقیق‌تر و تحلیلی‌تر، در آثار مولی‌علی نوری و آقاعلی مدرس، هم اثبات می‌شود و هم به‌خوبی به تصویر کشیده می‌شود. در این نوشتار، این سیر، از آخر به اول پیگیری و بررسی می‌شود؛ بنابراین ابتدا نظریه‌ی اصالت وجود، به تقریر اول ارائه می‌شود (یعنی به همان صورتی که مولی‌علی نوری و آقاعلی مدرس مطرح کرده‌اند) و سپس ضمن تحلیل تقریر اول و استخراج مؤلفه‌های اصلی آن، نشان داده می‌شود که تقریر اول از نظریه‌ی اصالت وجود، کاملاً با عبارات صدرالمتألهین هماهنگ است و صدرا آن را تأیید می‌کند و سپس عبارات قطب‌الدین رازی در شرح مطالع، به‌صورت گام‌به‌گام، با عبارات صدرالمتألهین مقایسه می‌شود و به شرح و تحلیل مختصری از عبارات قطب پرداخته می‌شود و در پایان همین بخش، مؤلفه‌های اصلی تقریر قطب‌الدین رازی از اصالت وجود، با مؤلفه‌های اصلی تقریر مولی‌علی نوری و آقاعلی مدرس از نظریه‌ی اصالت وجود مقایسه می‌شود و نشان داده می‌شود که تقریر قطب‌الدین رازی از نظریه‌ی اصالت وجود، به‌وضوح و بدون هیچ ابهامی، همان تقریر اول از اصالت وجود است و درنهایت، در بخش چهارم، به بررسی عبارات قطب‌الدین در کتاب *المحاکمات بین شرحی الاشارات* پرداخته می‌شود و نشان

پیشگامی قطب‌الدین رازی در طرح نظریه‌ی اصالت وجود و اعتبار ماهیت ۸۱

داده می‌شود که عبارات وی در این کتاب، نه تنها بیانگر نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، بلکه حتی خود صدرالمتألهین نیز در بسیاری از مواقع، برای تقریر و تبیین نظریه‌ی اصالت وجود، از عباراتی مشابه عبارات کتاب *المحاکمات* بین شرحی *الاشارات* استفاده کرده است.

۲. تصویر نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به تقریر مولی علی

نوری و آقاعلی مدرس

برهانی که مولی علی نوری و آقاعلی مدرس بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ارائه می‌دهند، ضمن اینکه اصل مدعا را اثبات می‌کند، تصویری دقیق و صحیح نیز از آن ارائه می‌دهد (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۱) این برهان به شرح زیر است:

(۱) هویت یا هویتی در خارج موجودند؛ یعنی جهان هیچ‌وپوچ محض و بطلان صرف نیست (این مقدمه بدیهی است).

(۲) برای عقل دو سنخ حقیقت، یا به تعبیر دیگر، دو نحوه شیئیت و موجودیت می‌توان فرض کرد و به بیان مولی علی نوری، در واقع مطلق، دو نحوه شیئیت محقق است (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۶۳۹):

الف) آن گونه حقیقتی که شیئیت مفهومی دارد که عبارت است از آن سنخ حقیقی که ذاتاً و با قطع نظر از هر غیر، ابای از کلیت و در ذهن موجود شدن ندارد و لذا خارجیت، تشخص و موجودیت، ذاتی آن نیست.

ب) آن گونه حقیقتی که شیئیت وجودی دارد که عبارت است از آن سنخ حقیقتی که ذاتاً و با قطع نظر از هر غیر، ابای از کلیت و در ذهن موجود شدن دارد و لذا خارجیت، تشخص و موجودیت، ذاتی آن است.

(۳) شیئیت وجودی و شیئیت مفهومی، متقابل بالذات‌اند و ذاتاً نه با یکدیگر قابل جمع‌اند و نه قابل‌رفع؛ چراکه امکان ندارد چیزی یافت شود که هم ذاتاً ابای از کلیت داشته باشد و هم نداشته باشد؛ پس این دو با هم قابل جمع نیستند و نه امکان دارد که چیزی یافت شود که نه ذاتاً ابای از کلیت داشته باشد و نه ذاتاً ابای از کلیت نداشته باشد؛ پس این دو قابل‌رفع نیز نیستند؛ پس نتیجه می‌گیریم که:

(۴) شیء مفهومی و شیء وجودی، با هم در تناقض هستند (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص

۶۵۶).

(۵) ویژگی ذاتی هویات این است که امکان ندارد خود، به‌عینه به ذهن درآیند و به‌نحو کلی موجود شوند و مادام که هویتی از هویات تشکیل‌دهنده‌ی خارج‌اند، معدوم باشند و این

امری بدیهی است؛ زیرا ممکن نیست که مثلاً شخص زید، به‌عینه، با حفظ این شخص بودن و این هویت بودنش، به ذهن درآید و به‌نحو کلی موجود شود؛ البته ممکن است تصویر زید در ذهن موجود شود، ولی آشکار است که تصویر زید، خود همان زید متشخص خارجی نیست؛ بنابراین:

(۶) هویات خارجی از سنخ شیئیت وجودی هستند.

(۷) ویژگی ماهیات و معانی این است که ذاتاً نه ابا دارند که در ذهن موجود شوند و نه ابای از کلیت دارند؛ چراکه ماهیت عبارت است از «ما یقال فی جواب ما هو؟»، یعنی آنچه در جواب «چیست آن؟» بر شیء حمل می‌شود. فلذا ماهیت، امری است که در جایگاه محمول قضیه‌ای حملی واقع می‌شود و باتوجه‌به اینکه محمول، همواره معنایی کلی است، ماهیت امری است که قابلیت در ذهن موجود شدن و کلیت را دارد؛ بنابراین:

(۸) ماهیات و معانی، از سنخ شیئیت مفهومی هستند.

درنهایت، با طی هشت گام یادشده، به این نتیجه دست می‌یابیم که:

(۹) هویات خارجی از سنخ ماهیات و معانی نیستند، بلکه امری و رای ماهیات و معانی هستند؛ یعنی آنچه متن هویات و واقعیات خارجی را تشکیل داده است، آن سنخ حقیقتی است که ذاتاً و با قطع‌نظر از هر غیر، نقیض حقیقی عدم و طارد عدم است؛ حال باتوجه‌به اینکه آنچه ذاتاً و با قطع‌نظر از هر غیر، نقیض عدم و طارد عدم است، وجود است، پس مفهوم وجود (یعنی مفهوم مبدأ، نه مفهوم مشتق، یعنی موجود) به حمل هوهو بر هویات عینی و واقعیات خارجی قابل حمل است (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۶۴۸؛ نزوی، ۱۳۷۶، صص ۲۱۲-۲۱۳). بنابراین می‌توان مدعای اصالت وجود را این‌گونه بیان کرد که همان‌طور که مفهوم انسان و مفهوم موجود، حقیقتاً و بالذات بر هویتی عینی مانند زید قابل حمل است، مفهوم وجود نیز حقیقتاً و بالذات بر آن قابل حمل خواهد بود: لذا بنابر اصالت وجود، این گزاره‌ها، هر سه، حقیقتاً و بالذات صادق‌اند (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۴، صص ۶۲۹-۶۳۰):

(۱) زید انسان است، حقیقتاً و بالذات

(۲) زید موجود است، حقیقتاً و بالذات

(۳) زید وجود است، حقیقتاً و بالذات

و باز با بیانی دیگر، می‌توان گفت که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، «وجود موجود است، حقیقتاً و بالذات؛ و ماهیت موجود است، مجازاً و بالعرض»؛ به این معنا که آنچه متن هویات را تشکیل داده است، از سنخ حقیقت وجود است و نه از سنخ ماهیات و معانی، بلکه ماهیات و معانی حقیقتاً و بالذات بر هویات خارجی قابل حمل‌اند و با آن‌ها متحدند و

پیشگامی قطب‌الدین رازی در طرح نظریه‌ی اصالت وجود و اعتبار ماهیت ۸۳

ذهن انسان به سبب همین اتحاد، به غلط می‌پندارد که آنچه متن خارج را تشکیل داده است، ماهیات هستند، درحالی‌که ماهیات فقط تصاویر و حکایاتی از هویات خارجی هستند.

با نظر به این تصویر از اصالت وجود، می‌توان دو ویژگی مهم از آن دریافت: اول اینکه حکم به اعتباریت، اختصاصی به ماهیت ندارد، بلکه مطلق معانی (اعم از معانی ماهوی و معانی غیرماهوی)، همه اعتباری خواهند بود؛ یعنی در متن واقع حضور ندارند و فقط تصویری از واقعیت هستند؛ لذا حتی خود معنای کلی وجود نیز با توجه به اینکه ذاتاً قابلیت موجود شدن در ذهن و کلیت را دارد، امری اعتباری است (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۶۳۱)؛ و دوم اینکه براساس تقریر یادشده از اصالت وجود، صدق ماهیات و معانی بر واقعیتی خارجی، مستلزم حضور آنها در آن واقعیت نیست؛ بنابراین ماهیات حقیقتاً و بالذات بر واقعیات خارجی قابل صدق‌اند، ولی درعین‌حال، هیچ حضوری در واقعیت ندارند. در بین کلمات فلاسفه و به‌خصوص صدرالمتألهین، تفکیک بین صدق بر واقعیت و حضور در واقعیت، با کاربرد دو معنای مختلف برای واژه‌ی موجود بیان شده است. در کلمات فلاسفه، موجود به دو معنا به کار رفته است: الف) به معنای «آنچه صادق بر واقعیت است»؛ و ب) به معنای «آنچه خود واقعیت است» و یا به تعبیر دیگر، «آنچه تشکیل‌دهنده‌ی واقعیت است». (فارابی، ۱۹۸۶، صص ۱۱۵-۱۱۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۶۳؛ همان، ج ۵، ص ۲)؛ بنابراین با توجه به این دو معنا برای واژه‌ی موجود، می‌توان گفت طبق تقریر یادشده، موجودیت به معنای اول، مستلزم موجودیت به معنای دوم نیست؛ از این‌رو موجودیت ماهیات، به معنای صدق ماهیات بر واقعیات خارجی دانسته شده است و موجودیت حقیقت وجود، به معنای تشکیل‌دهنده‌ی واقعیات خارجی.

«أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود و قد يطلق على الماهية الموجودة»

(صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۶۳).

۳. تحلیل تقریر مولی علی نوری و آقاعلی مدرس از نظریه‌ی اصالت

وجود و اعتباریت ماهیت

تقریر یادشده از نظریه‌ی اصالت وجود، ۹ مؤلفه‌ی اصلی دارد. تمام این مؤلفه‌های نه‌گانه، درحقیقت، هم نتیجه‌ی منطقی برهانی است که در بخش قبلی تقریر شد و هم خواهیم دید که صدرالمتألهین تأییدشان می‌کند. از این‌رو می‌توان این تقریر از نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را، هم متکی به برهان و هم نزدیک‌ترین تقریر به دیدگاه صدرالمتألهین دانست. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از:

۱) ماهیت بر واقعیات خارجی صدق حقیقی و بالذات دارد و به تعبیر دیگر، حقیقتاً و بالذات بر واقعیات خارجی قابل حمل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۵؛ همان، ص ۴۱۵)۴.

۲) معنا و مفهوم وجود، به حمل هوهو بر واقعیات خارجی قابل حمل است؛ حقیقتاً و بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۰؛ همان، ج ۶، ص ۶۰)۵.

۳) ماهیت هیچ نحوه حضوری در خارج ندارد و به تعبیر دیگر، ماهیت، در خارج معدوم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۴)۶.

۴) معنای وجود هیچ نحوه حضوری در خارج ندارد و به تعبیر دیگر، معنای وجود، در خارج معدوم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۵۳؛ همان، ج ۱، صص: ۲۵۶-۲۵۷)۷.

۵) آنچه متن واقعیات خارجی را تشکیل داده است، تنها از سنخ حقیقت وجود است (یعنی آن سنخ حقیقتی که موجودیت، خارجیت و تشخص، ذاتی آن است). (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱)۸.

۶) ماهیت همواره حاکی از حقیقت وجود است و به هیچ وجه ماهیت، حاکی از ماهیت نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱؛ همان، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۰۳)۹.

۷) اطلاق واژه‌ی وجود بر معنای وجود و بر حقیقت خارجی آن، به نحو اشتراک لفظی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳۳)۱۰.

۸) صدق یک معنا بر واقعیتی خارجی، مستلزم حضور آن معنا در آن واقعیت خارجی نیست؛ یا به تعبیر دیگر، موجودیت یک معنای ماهوی یا غیرماهوی به معنای صدق بر واقعیت، مستلزم موجودیت آن معنا به معنای تشکیل‌دهنده‌ی واقعیت نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۷)۱۱.

۹) همه‌ی معانی (اعم از معانی ماهوی و معانی وجودی) تنها وجه خارج را می‌شناسانند، نه کنه خارج را (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۳۷-۳۸)۱۲.

با تأمل و نظر در مؤلفه‌های یادشده می‌توان دریافت که در این تقریر از نظریه‌ی اصالت وجود، دو جنبه‌ی بسیار مهم وجود دارد: یک جنبه اینکه براساس این تقریر، حکایتگری و واقع‌نمایی ماهیات و معانی محفوظ مانده است؛ لذا ماهیات و معانی اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی دارند و به‌درستی خارج را کما هو به ما نشان می‌دهند؛ و جنبه‌ی دیگر اینکه براساس این تقریر، خارج، به کلی از حضور ماهیات و معانی منزّه می‌ماند. لذا مشکلاتی که در

فلسفه، به‌خاطر حضور ماهیت در خارج وجود داشت، برطرف می‌شود. بنابراین می‌توان مدعی شد که این تقریر از نظریه‌ی اصالت وجود، بهترین تقریر از نظر جمع بین دو جنبه‌ی معرفت‌شناختی و وجودشناختی است. حال باید به این نکته توجه داشت که محوری‌ترین مؤلفه در بین مؤلفه‌های نه‌گانه این تقریر که هم بُعد معرفت‌شناختی و هم بُعد وجودشناختی را در عالی‌ترین سطح، در خود جمع کرده، مؤلفه‌ی هشتم است؛ زیرا تنها در صورتی ممکن است که هم ماهیت بر خارج صدق حقیقی و بالذات داشته باشد و هم ماهیت در خارج معدوم باشد که صدق معنا بر یک واقعیت خارجی، مستلزم حضور آن معنا در آن واقعیت نباشد. مؤلفه‌ی هشتم در حکم فصل‌اخیر تقریر یادشده است که آن را به‌خوبی از سایر تقریرها متمایز می‌کند.

۴. بررسی و تحلیل عبارات قطب‌الدین رازی در کتاب شرح مطالع

در این بخش، عبارات قطب‌الدین رازی در کتاب شرح مطالع تحلیل و بررسی می‌شود. در این کتاب، وی دیدگاهی درباب وجود کلی طبیعی در خارج مطرح می‌کند که باتوجه‌به اینکه خاستگاه قول به اصالت ماهیت در واقع، همان قائل‌شدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی است (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۲۸)، این دیدگاه را به‌درستی می‌توان همان نظریه‌ی اصالت وجود و اعتبار ماهیت به تقریر یادشده دانست. در این بخش، عبارات قطب‌الدین رازی را به‌صورت گام‌به‌گام، با عبارات صدرالمتألهین مقایسه می‌کنیم و به شرح و تحلیل مختصری از عبارات قطب می‌پردازیم.

قطب‌الدین رازی در کتاب شرح مطالع، در بخشی که از اقسام کلی، یعنی کلی عقلی، کلی منطقی و کلی طبیعی بحث می‌کند، در بخش کلی طبیعی، به بحث از وجود کلی طبیعی در خارج می‌پردازد. وی ابتدا توضیح می‌دهد که کلی طبیعی یا همان ماهیت مطلقه عبارت است از آن سنخ حقیقتی که لابشرط از ذهنیت و خارجیت و کلیت و تشخص است:

«من المعلوم أن الحيوان مثلاً من حيث هو في نفسه معنى - سواء كان موجوداً في الأعيان، أو متصوراً في الأذهان - ليس بكلي و لا جزئي» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۰).

صدرالمتألهین نیز کلی طبیعی یا همان ماهیت من حیث هی هی را همین‌گونه معرفی می‌کند:

«الماهية بما هي ماهية، أي باعتبار نفسها، لاواحدة و لاكثيرة و لاكليه و لاجزئية و الماهية الإنسانية مثلاً لما وجدت شخصية و عقلت كلية، علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية - و ليس أن الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو

خصوصاً یکنون من حیث إنها إنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، صص ۳-۴).

قطب‌الدین رازی پس از اینکه به مذاقه‌هایی در این باره می‌پردازد که کلی طبیعی دقیقاً به چه معنایی است، به سراغ این مسأله می‌رود که آیا کلی طبیعی در خارج موجود است یا نه؟

وی درباره‌ی مسأله وجود کلی طبیعی در خارج، ابتدا به شرح دیدگاه مصنف، یعنی سراج‌الدین ارموی، می‌پردازد و سپس دیدگاه او را نقد می‌کند و دیدگاه خودش درباره‌ی مسأله وجود کلی طبیعی در خارج را مطرح می‌سازد.

سراج‌الدین ارموی معتقد است کلی طبیعی در خارج موجود است. وی در کتاب *مطالع الانوار* بر وجود کلی طبیعی در خارج استدلالی می‌آورد که خلاصه‌ی این استدلال به این صورت است:

(۱) ماهیت لابشرط یا همان کلی طبیعی، جزء ماهیت بشرط شیء یا همان ماهیت مخلوط به عوارض است؛

(۲) ماهیت بشرط شیء یا همان ماهیت مخلوط به عوارض، بی‌تردید در خارج موجود است؛

(۳) هرگاه کل در خارج موجود باشد، جزء نیز در خارج موجود است؛

نتیجه: کلی طبیعی در خارج موجود است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۵). البته اصل این استدلال از ابن‌سیناست. وی این‌گونه بر وجود کلی طبیعی در خارج استدلال می‌کند:

«الحيوان الشخصي ... هو حيوانٌ و شيءٌ ... و معلوم أنه إذا كان حيوانٌ و شيءٌ كان فيهما الحيوان كالجزم منهما ... إذا كان هذا الشخص حيواناً ما، فحيوانٌ ما موجودٌ، فالحيوان الذي هو جزءٌ من حيوانٍ ما موجودٌ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۲۰۱-۲۰۲).

قطب‌الدین رازی در شرحی که بر این بخش از عبارات ارموی دارد، در ابتدا استدلال ارموی بر وجود کلی طبیعی در خارج را شرح می‌دهد و سپس مفصلاً آن را نقد و رد می‌کند. لب نقد وی به استدلال ارموی این است که مقصود از اینکه «کلی طبیعی، جزء ماهیت بشرط شیء است» چیست؟ آیا مقصود این است که کلی طبیعی، جزء خارجی ماهیت بشرط شیء است یا جزء تحلیلی عقلی آن؟ اگر جزء خارجی مراد باشد، مصادره به مطلوب است؛ زیرا ادعای اینکه کلی طبیعی، در خارج، جزء ماهیت بشرط شیء است، در حکم این ادعاست که کلی طبیعی در خارج موجود است و اگر جزء تحلیلی عقلی مقصود باشد، استدلال تمام

پیشگامی قطب‌الدین رازی در طرح نظریه‌ی اصالت وجود و اعتبار ماهیت ۸۷

نیست؛ زیرا اینکه چیزی در خارج موجود باشد، مستلزم این نیست که اجزای تحلیلی عقلی آن هم در خارج موجود باشند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۳).

«نحن نقول إن أردتم بقولكم الحيوان جزء هذا الحيوان، انه جزئه في الخارج، فممنوع؛ بل هو أول المسألة و إن أردتم أنه جزئه في العقل، فلا نسلم أن الأجزاء العقلية يجب أن تكون موجودة في الخارج...» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۷).

صدرالمتألهین نیز به این مطلب اشاره دارد که کلی طبیعی جزء تحلیلی عقلی ماهیت بشرط شیء است، نه جزء خارجی آن:

«فإذا كان في الوجود الخارج أو في النفس، انسانٌ و شيءٌ، كان الإنسان كالجُزء لهما عند التحليل و إن كان عينهما بوجه آخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۳۴).

قطب‌الدین رازی پس از اینکه استدلال ارموی را نقد و رد می‌کند، وجود کلی طبیعی در خارج را مطلقاً نفی کرده و بیان می‌کند که آنچه در خارج وجود دارد، تنها عبارت است از اشخاص:

«و الذي يخطر بالبال هناك أن الكلي الطبيعي لاوجود له في الخارج و إنما الموجود في الخارج هو الأشخاص» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۷).

جالب اینجاست که در آثار صدرالمتألهین نیز عبارات بسیاری یافت می‌شود که صریحاً همین مضمون را بیان می‌کند و مدعی می‌شود که کلی طبیعی، یا همان ماهیت من حیث هی هی، در خارج موجود نیست، بلکه آنچه در خارج موجود است، عبارت است از شخص و یا متشخص بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۱۳؛ همان، ج ۶، ص ۴۷؛ همان، ج ۳، ص ۱۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸):

«الحق عندنا أن الماهية من حيث هي ليست بموجودة بالذات، بل الموجود بالذات هو الشخص و المتشخص بنفسه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳).

حال، در اینجا لازم است این عبارت قطب‌الدین را تحلیل کنیم که می‌گوید: «أن الكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج و إنما الموجود في الخارج، هو الأشخاص». در تحلیل این عبارت باید گفت قطب‌الدین رازی در ابتدای مبحث کلی طبیعی بیان می‌کند که کلی طبیعی، یا همان ماهیت لابشرط، آن سنخ حقیقتی است که می‌تواند خودش باشد و در ذهن موجود باشد و می‌تواند خودش باشد و در خارج موجود باشد و به تعبیر دیگر، می‌تواند خودش باشد و به صورت کلی در ذهن موجود باشد و می‌تواند خودش باشد و در قالب اشخاص و شخص در خارج موجود باشد؛ ولی در عین حال می‌گوید که ماهیت در خارج موجود نیست و آنچه در خارج موجود است، اشخاص است. حال، اینکه خود وی قبلاً به این مطلب اشاره داشته که ماهیت می‌تواند در خارج به صورت اشخاص موجود باشد، اما در اینجا می‌گوید ماهیت در

خارج موجود نیست، بلکه آنچه در خارج موجود است، اشخاص است (و اشخاص را در مقابل ماهیت و در تقابل با ماهیت قرار می‌دهد)، نشان می‌دهد که در اینجا، منظور وی از اشخاص، آن سنخ حقیقتی است که شخص‌بودن و متشخص‌بودن، ذاتی آن است و در مقابل ماهیت قرار می‌گیرد که تشخص، ذاتی آن نیست، بلکه حقیقتی است که لابلش از تشخص و ابهام است؛ بنابراین از این بخش از عبارت قطب‌الدین رازی می‌توان دو مطلب را استنباط کرد: اول اینکه وی در این قسمت، بین شیئیت مفهومی و شیئیت وجودی تفکیک برقرار کرده است؛ پس وی در عمل، به این دو نحوه شیئیت و این دو سنخ حقیقت توجه داشته است؛ و دوم اینکه وی به این قائل شده که آنچه متن خارج و واقعیت را تشکیل داده است، شیئیت وجودی دارد، نه شیئیت مفهومی. پس می‌توان گفت از نظر قطب‌الدین رازی، ماهیت، یعنی آن سنخ حقیقتی که ذاتاً ابایی از ذهنیت و کلیت ندارد و شیئیت مفهومی دارد، در خارج موجود نیست، بلکه آنچه در خارج موجود است، آن سنخ حقیقتی است که تشخص، ذاتی آن است و شیئیت وجودی دارد که عبارت است از حقیقت وجود که تشخص، خارجیت و موجودیت، ذاتی آن است و این بسیار به دیدگاهی نزدیک است که صدرالمتألهین بیان می‌کند. به تعبیر دیگر، اینکه قطب‌الدین رازی ماهیت را حقیقتی لابلش از خارجیت و ذهنیت، کلیت و تشخص می‌داند و از طرف دیگر، ماهیت را موجود نمی‌داند و اشخاص را در مقابل ماهیت و در تقابل با ماهیت قرار می‌دهد و آن‌ها را موجود حقیقی می‌داند، به احتمال قوی نشان‌دهنده‌ی آن است که وی اشخاص را آن سنخ حقیقتی نمی‌داند که لابلش از تشخص و ابهام و خارجیت و ذهنیت است، وگرنه اشخاص هم از سنخ ماهیت می‌شدند؛ بنابراین اشخاص را آن سنخ حقیقتی می‌داند که تشخص، خارجیت و موجودیت ذاتی آن است و این چیزی نیست جز حقیقت وجود؛ پس می‌توان به این نتیجه نزدیک شد که از نظر قطب‌الدین رازی، آنچه حقیقتاً موجود است، از سنخ حقیقت وجود است؛ چنان‌که صدرالمتألهین نیز به‌صراحت بیان می‌کند که ماهیت و کلی طبیعی، در خارج موجود نیست، بلکه آنچه در خارج موجود است، آن سنخ حقیقتی است که شخص‌بودن و متشخص‌بودن، ذاتی آن است:

«الکلی الطبيعي علی ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج و لا في العقل إلا بالعرض
بمعنى أن الموجود هو الوجود لأنه أمر متشخص في ذاته دون الماهية كما مر» (صدرالدین
شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

قطب‌الدین رازی پس از اینکه این مدعا را مطرح می‌کند که کلی طبیعی در خارج موجود نیست و آنچه در خارج موجود است، اشخاص است، دو استدلال تحلیلی و مفصل بر این مدعا اقامه می‌کند (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۷) و پس از بیان استدلال‌ها، دو اشکال در خصوص مدعای خود، یعنی نبود وجود کلی طبیعی در خارج، مطرح می‌کند و

به هریک از این دو اشکال پاسخ می‌دهد. حال، نکته‌ی مهم درباره‌ی این دو اشکال آن است که در پاسخی که به هریک از این اشکال‌ها می‌دهد، درحقیقت، مطلبی را بیان می‌کند که جزء مؤلفه‌های اصلی تقریر یادشده از نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت محسوب می‌شود؛ یعنی همان تقریر اول از نظریه‌ی اصالت وجود.

۱.۴. بررسی اشکال و جواب اول

وی ابتدا این اشکال را مطرح می‌کند که این امری بدیهی و انکارناپذیر است که مثلاً گفته شود: «حیوان موجود است»، پس شما چگونه می‌گویید کلی طبیعی موجود نیست، درحالی‌که اگر گفته شود کلی طبیعی موجود نیست، مستلزم آن است که گزاره‌ی «حیوان موجود است» کاذب باشد، حال آنکه صدق این گزاره، بدیهی و انکارناپذیر است. وی برای پاسخ به این سؤال، از تفکیک بین دو معنای «موجود» استفاده می‌کند، یعنی موجود به معنای «صادق بر واقعیت» را از موجود به معنای «تشکیل‌دهنده‌ی واقعیت» تفکیک می‌کند و می‌گوید موجود به معنای اول، مستلزم موجود به معنای دوم نیست و به تعبیر دیگر، صدق بر واقعیت، مستلزم حضور در واقعیت نیست و چنان‌که گذشت، این گزاره اصلی‌ترین و مهم‌ترین مؤلفه‌ی تقریر اول از نظریه‌ی اصالت وجود است که درحقیقت، می‌توان تمام مؤلفه‌های دیگر این تقریر را به‌نوعی از این مؤلفه استنباط کرد. وی می‌گوید آنچه بدیهی و انکارناپذیر است این است که حیوان، به معنای اول، موجود است؛ یعنی آنچه انکارناپذیر است عبارت است از اینکه معنای حیوان بر واقعیت خارجی قابل‌صدق است و به تعبیر دیگر، آنچه حقیقتاً و بالذات، متن واقعیت را تشکیل داده است، محکی و مصداق حیوان است؛ ولی اینکه حیوان، به معنای دوم موجود باشد، یعنی اینکه حیوان، خود، واقعیت خارجی و تشکیل‌دهنده‌ی واقعیت خارجی باشد، نه‌تنها امری بدیهی نیست، بلکه امری نامقبول است: «فإن قلت: کون الحيوان مثلاً موجوداً ضروری لا یمكن انکاره. قلت: الضروری أن الحيوان موجودٌ بمعنی أن ما صدقَ علیه الحيوان موجودٌ و أما أن الطبيعة الحيوانية موجودة، فممنوع، فضلاً عن أن یکون ضرورياً» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۳).

صدرالمتألهین نیز عبارات متعددی دارد که مضمونشان مشابه مضمون عبارت یادشده است و از جهت تعبیر نیز شباهت بسیاری به آن عبارت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱؛ همان، ۱۳۰۲، ص ۱۱۷):

«أن کل مفهوم - کالإنسان مثلاً - إذا قلنا إنه ذو حقیقة أو ذو وجود، کان معناه أن فی الخارج شيئاً یقال علیه و یصدق علیه أنه إنسان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰).

۲-۴. بررسی اشکال و جواب دوم

قطب‌الدین رازی پس از اشکال و جواب اول، به اشکال و جواب دوم می‌پردازد. وی این اشکال را مطرح می‌کند که اگر فقط اشخاص حقیقتاً موجود باشند، پس کلیات از کجا تحقق یافته‌اند؟ وی در جواب این اشکال، مطلبی بیان می‌کند که مشابه دیدگاه صدرالمتألهین در باب ماهیت است. وی در پاسخ به این اشکال می‌گوید عقل از اشخاص صورت‌هایی کلی انتزاع می‌کند که این صورت‌های کلی گاهی از ذات اشخاص انتزاع می‌شوند و گاهی از عوارضی که عارض بر اشخاص شده‌اند؛ بنابراین جایگاه کلی طبیعی یا همان ماهیت فقط در ذهن و عقل است و به تعبیر دیگر، ماهیت، به‌طور مطلق، در خارج موجود نیست و تنها در ذهن موجود است:

«فإن قلت: إذا لم يكن في الوجود الا الاشخاص، فمن أين تحققت الكليات؟ قلت: العقل ينتزع عن الأشخاص صوراً كليةً مختلفةً تارةً عن ذواتها و أخرى عن الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة و اعتبارات شتى فليس لها وجوداً الا في العقل» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۳).

درحقیقت، این عبارت همان مؤلفه‌ی شماره‌ی ۳ است؛ به این مضمون که «ماهیت هیچ نحوه‌ی حضوری در خارج ندارد و به تعبیر دیگر، ماهیت در خارج معدوم است»؛ بنابراین جایگاه ماهیت فقط در ذهن است. در آثار صدرالمتألهین نیز عبارات فراوانی یافت می‌شود که مضمونش مشابه مضمون عبارت یادشده از قطب‌الدین رازی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۸؛ همان، ص ۳۴۲)؛ از جمله‌ی این عبارات، عبارتی این‌چنین است:

«أن الصوادر بالذات هي الوجودات، لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتياً كليةً مأخوذةً عن نفس تلك الوجودات، محمولةً عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النوعت هي المسماة بالذاتيات» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱۵).

در این عبارت از صدرالمتألهین نیز، مانند عبارت قطب‌الدین رازی، بیان شده است که ماهیت در خارج موجود نیست، بلکه جایگاه ماهیت فقط در ذهن است و حضور ماهیات در ذهن، به سبب تعقل است که از هریک از مراتب وجودات و اشخاص خارجی، ماهیتی را انتزاع می‌کند.

اکنون با مروری بر عبارات قطب‌الدین رازی در کتاب شرح مطالع در باب مسأله‌ی وجود کلی طبیعی در خارج، می‌توان چهار گزاره را از دیدگاه قطب‌الدین استنباط کرد:

(۱) کلی طبیعی یا همان ماهیت، در خارج موجود نیست، بلکه تنها در ذهن موجود

است.

۲) آنچه در خارج موجود است، تنها عبارت است از آن سنخ حقیقتی که شخص بودن، ذاتی آن است که عبارت است از همان حقیقت وجود.

۳) کلی طبیعی یا همان ماهیت، حقیقتاً و بالذات بر اشخاص قابل صدق است.

۴) صدق ماهیت بر اشخاص خارجی مستلزم حضور ماهیت در خارج نیست.

از دقت در گزاره‌های چهارگانه‌ی یادشده می‌توان دریافت که درحقیقت، این چهار گزاره همان مؤلفه‌های اصلی تقریر اول از نظریه‌ی اصالت وجودند و می‌توان اکثر مؤلفه‌های دیگر را نیز از همین چهار مؤلفه استنباط کرد. بنابراین می‌توان دیدگاه قطب‌الدین رازی در باب کلی طبیعی را تقریری ابتدایی و تاحدی ناپخته از همان نظریه‌ی اصالت وجود در تقریر بخش اول دانست و به‌نوعی می‌توان قطب‌الدین رازی را از پیشگامان نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دانست. وی تقریری از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دارد که دو قرن پس از او، صدرالمتألهین به‌نحوی آگاهانه‌تر، با شبکه‌ی زبانی کامل‌تر و همراه با ابداع اصطلاحات مخصوص، آن را مطرح کرد و باز در حدود سه قرن پس از صدرالمتألهین، مولی علی نوری و آقاعلی مدرس، با دقتی بیشتر و با تحلیلی قوی‌تر، آن را ارائه کردند.

۵. بررسی و تحلیل عبارات قطب‌الدین رازی در کتاب محاکمات

ابن‌سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات*، اشاره‌ای را مطرح می‌کند که در آن، در صد تبیین مقدمه‌ای برای اثبات توحید واجب‌الوجود است؛ وی در آن بیان می‌دارد که سبب شدن ماهیت برای صفتی از صفات خودش جائز است و همچنین جائز است که صفتی از ماهیت سبب صفتی دیگر باشد، ولی جائز نیست که ماهیت سبب وجود خود باشد:

«إشارة: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته - وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة - ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۳۰-۳۱).

حال، قطب‌الدین رازی در بخش *محاکمات* خود، در ذیل همین مسأله، بحث مفصلی را در باب وجود و ماهیت مطرح می‌کند. وی در این بخش، در خصوص هر یک از وجود و ماهیت و نسبت بین آن دو احکامی را مطرح می‌کند که با اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هماهنگی بسیاری دارد و بلکه همان مدعای اصالت وجود و اعتبارت ماهیت را مطرح می‌کند. صدرالمتألهین نیز همین مطالبی را که قطب‌الدین رازی مطرح کرده است، با اندکی دخل و تصرف، در عبارتی از *سفار* آورده است و در پایان آن، بدون اینکه اسمی از قطب‌الدین رازی بیاورد، گفته است «هذا ما قرره بعض الحكماء» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۰۳). ما در این بخش، عباراتی را که قطب‌الدین رازی در خصوص وجود و ماهیت آورده، با

عبارات صدرالمتألهین درباره‌ی وجود و ماهیت مقایسه می‌کنیم و نشان می‌دهیم که دیدگاه قطب‌الدین در خصوص وجود و ماهیت، به دیدگاهی که صدرالمتألهین در خصوص وجود و ماهیت دارد بسیار شبیه است و به تعبیر دیگر، ثابت می‌شود که دیدگاه قطب‌الدین رازی در باب وجود و ماهیت، بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به تقریر صدرایی مبتنی است و بلکه حتی عباراتی که در این بخش، قطب‌الدین رازی برای بیان مدعی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آورده و تمثیل‌هایی که برای تبیین این مدعا استفاده کرده، به‌عینه در آثار صدرالمتألهین به کار رفته است.

قطب‌الدین رازی بحث خود را در ذیل مطلب یادشده از ابن‌سینا، با این عبارت شروع می‌کند که:

«إن الشيء إما ماهيةٌ أو وجودٌ» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰).

صدرالمتألهین این عبارت از قطب‌الدین را این‌گونه تفسیر و معنی می‌کند:

«المراد بالماهية غير الوجود و [اما يكون غير الوجود] لا محالة يكون أمراً يعرضه الكلية

و الإبهام» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۱).

این عبارت از صدرالمتألهین بیانگر دو نحوه شیئیت، یعنی شیئیت وجودی و شیئیت مفهومی است: آن سنخ حقیقتی که ذاتاً ابای از کلیت و ذهنیت دارد که عبارت است از حقیقت وجود؛ و آن سنخ حقیقتی که ذاتاً ابای از کلیت و ذهنیت ندارد که عبارت است از ماهیت و معنا. صدرالمتألهین بارها در آثار خود به این دو سنخ حقیقت اشاره می‌کند و به‌صراحت مدعی می‌شود که متن واقعیت از آن سنخ حقیقتی تشکیل شده است که ذاتاً ابای از کلیت و ذهنیت دارد و لذا تشخص و خارجیت، ذاتی آن است و ماهیات و معانی فقط حکایتی از حقیقت وجود هستند:

«أن الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخص بنفسه و الماهية ينتزع من نفسه و العرضی

ينتزع من وجود متعلق به» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳).

«الكلی الطبیعی علی ما هو التحقیق، غیر موجود لا فی الخارج و لا فی العقل إلا بالعرض؛

بمعنی أن الموجود هو الوجود لأنه أمر متشخص فی ذاته دون الماهية كما مر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

بنابراین براساس تفسیر و معنایی که صدرالمتألهین از این عبارت قطب‌الدین رازی ارائه داده است، قطب‌الدین نیز به این دو نحوه شیئیت توجه داشته و به آن تصریح کرده است. شاهد دیگری نیز بر کلمات صدرالمتألهین وجود دارد که مؤید همین مدعاست. صدرالمتألهین در تعلیقات خود بر الهیات شفاء، عبارتی را می‌آورد که کاملاً مشابه با عبارت قطب‌الدین رازی و دقیقاً با همان مضمون است که این خود نشان می‌دهد که صدرا این

پیشگامی قطب‌الدین رازی در طرح نظریه‌ی اصالت وجود و اعتبار ماهیت ۹۳

عبارت قطب‌الدین رازی که «إن الشيء إما ماهية أو وجود» تأیید می‌کند و باز هم این عبارت را همین‌گونه توضیح می‌دهد که می‌توان دو سنخ حقیقت را فرض کرد: آن سنخ حقیقتی که ذاتاً ابای از کلیت و ذهنیت ندارد که عبارت است از ماهیت؛ و آن سنخ حقیقتی که ذاتاً ابای از کلیت و ذهنیت دارد و تشخص، ذاتی آن است که عبارت است از حقیقت وجود:

«الموجودات إما وجودات و إما ماهیات، و هی الأمور التي تعرضها الكليّة و العموم عند حصولها في الذهن» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۴).

بنابراین تا اینجا می‌توان دریافت که قطب‌الدین رازی به این حقیقت نزدیک شده است که می‌توان دو نحوه‌ی شیئیت و حقیقت را فرض کرد، به همان معنایی که صدرالمتألهین بدان قائل است و مولی علی نوری نیز آن را با دقت تمام و تفصیلاً توضیح داده است (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۶۳۹-۶۴۰).

قطب‌الدین رازی پس از اینکه به این دو نحوه شیئیت اشاره می‌کند، درباب نسبت بین وجود و ماهیت تحلیل نسبتاً مفصلاً ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که همواره وجود بر ماهیت مقدم است و امکان ندارد که ماهیت، تقدم وجودی بر وجود خودش داشته باشد و به تعبیر دیگر، امکان ندارد که ماهیت سبب وجود خود باشد. وی براساس این تحلیل، درنهایت به این نتیجه می‌رسد که ماهیات و معانی موجودند بالوجود، و وجود موجود است بذاته، همان‌طور که اشیای زمانی تقدم و تأخر دارند به سبب زمان، ولی اجزای زمان تقدم و تأخر دارند بالذات و باز همان‌طور که اشیا ظهور دارند به سبب نور، ولی نور ظهور دارد بذاته، و این همان مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که «الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة بالوجود»:

«فقد ظهر أن كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود، و الوجود موجودا بنفسه كما أن الزماني متقدم و متأخر بحسب الزمان و الزمان بنفسه، و كما أن الاجسام يختلف بالمادة و المادة بنفسها، و كما أن الأشياء يظهر بين يدى الحس بالنور و النور بنفسه لا بنور آخر» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲).

همان‌گونه که گفته شد، این عبارت از قطب‌الدین رازی، با همین مضمون، بارها و بارها در آثار صدرالمتألهین تکرار شده است و با همین تعبیرات، مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را بیان کرده است و دقیقاً همان‌طور که در این عبارت، قطب‌الدین رازی نسبت بین وجود و ماهیت را به نسبت بین زمان و اشیای زمانی، یا به نسبت بین ظهور اشیا و ظهور نور تشبیه کرده است، صدرالمتألهین نیز در آثار خود، برای تبیین مسأله‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، از همین دو تشبیه استفاده کرده است.

قطب‌الدین رازی در عبارت یادشده، مدعای خود را با این عبارت بیان کرده است که:

«أن كل ما هو غير الوجود، انما يكون موجوداً بالوجود، والوجود موجوداً بنفسه» و صدرالمتألهين نیز همین مدعا را با این تعبیر بیان کرده است که:^{۱۳}
«فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات و الماهية موجودةً بالوجود، أي بالعرض»
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸).

و باز در همان عبارت یادشده، قطب‌الدین رازی نسبت بین ماهیت و وجود را با این عبارت، به نسبت بین اشیای زمانی و زمان تشبیه کرده است: «... كما أن الزمانى متقدمٌ و متأخرٌ بحسب الزمان و الزمان بنفسه». چنان‌که قطب‌الدین رازی باز، عبارت دیگری با همین مضمون دارد که در آن، نسبت بین زمان و اشیای زمانی را این‌گونه توصیف کرده است:
«كما أن التقدم و التأخر يعرضان الزمانيات بواسطة الزمان، و للزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۹).

و صدرالمتألهین نیز برای تبیین نسبت بین ماهیت و وجود، دقیقاً از همین تشبیه استفاده کرده است و آن را با این عبارت بیان کرده است:^{۱۴}
«الوجود موجود... و الذى يكون لغيره منه و هو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين أجزاء بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۰).
چنان‌که در این عبارت از صدالمتألهین مشاهده می‌شود، صدرالمتألهین همانند قطب‌الدین رازی، نسبت بین ماهیت و وجود را به نسبت بین اشیای زمانی و زمان تشبیه کرده است و این نشان می‌دهد که دیدگاه قطب‌الدین درباب نسبت بین ماهیت و وجود، همان دیدگاهی است که صدرالمتألهین در این‌باره دارد.

حال، در عبارت یادشده از قطب‌الدین رازی، تشبیه دیگری نیز برای تبیین نسبت ماهیت و وجود آمده است؛ وی نسبت بین ماهیت و وجود را به نسبت بین ظهور اشیا و ظهور نور تشبیه کرده است و صدرالمتألهین نیز از همین تشبیه برای تبیین نسبت بین ماهیت و وجود استفاده کرده است و این تشبیه را با این عبارات بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۴):

«نسبته [أى الوجود] إلى المهيئات، نسبة الضوء الى المستضيء؛ فكما ان الضوء بذاته مضىء و غيره به يصير مضئاً، كذلك الوجود فى كل مرتبة و لكل ماهية موجود بذاته و تصير الماهية به موجودة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۱۱۶).

در این عبارت از صدرالمتألهین نیز همانند عبارت یادشده از قطب‌الدین رازی، نسبت بین ماهیت و وجود، به نسبت بین ظهور اشیا و ظهور نور تشبیه شده است و باز مؤید دیگری است بر این مدعا که دیدگاه قطب‌الدین رازی و دیدگاه صدرالمتألهین درباب مسأله‌ی وجود

و ماهیت و اصالت یکی و اعتباریت دیگری، یک دیدگاه است و مضمون عبارت یادشده از قطب‌الدین رازی در باب بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشبیهاتی که برای تبیین آن دارد، با تعبیری مشابه، به‌عینه در بین کلمات صدرالمتألهین نیز به کرات یافت می‌شود. باز می‌توان به نمونه‌ی دیگری اشاره کرده که مؤید آن است که دیدگاه صدرالمتألهین در باب حقیقت وجود، به‌عینه همان دیدگاهی است که قطب‌الدین رازی بدان معتقد است. قطب‌الدین رازی در تبیین همان اشاره‌ای که در اول همین بخش، از ابن‌سینا مطرح شد، به دیدگاهی که وی در باب حقیقت وجود ارائه می‌دهد، ایرادی وارد می‌کند و به آن چنین جواب می‌دهد:

«فالجواب: أن الوجود انما يكون موجوداً لا بوجود آخر، بل بنفسه» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱).

حال، صدرالمتألهین نیز به اشکالی که سهروردی به موجودیت حقیقت وجود وارد می‌کند، دقیقاً همین جواب را می‌دهد:

«معنى تحقق الوجود بنفسه، أنه إذا حصل، إما بذاته كما فى الواجب؛ أو بفاعل - لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۰).

بنابر آنچه در این بخش بیان شد، عبارات یادشده از قطب‌الدین در کتاب *المحاكمات*، نه تنها به لحاظ محتوایی گویای نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، بلکه حتی از لحاظ عبارات و اصطلاحات نیز کاملاً مشابه عباراتی است که صدرالمتألهین برای بیان و تبیین نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به کار برده است.

جالب اینجاست که خواجه نصیر در شرح و تبیین عبارتی که در ابتدای همین بخش از ابن‌سینا نقل شد، عباراتی دارد که یکی از این عبارات، به اعتقاد علامه حسن‌زاده‌ی آملی، به اصالت وجود تصریح دارد؛ عبارت خواجه چنین است:

«و الفرق بين الوجود و بين سائر الصفات هاهنا أن سائر الصفات أنما توجد بسبب الماهية و الماهية توجد بسبب الوجود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۷۰-۵۷۱).

و علامه حسن‌زاده‌ی آملی در ذیل این عبارت از خواجه چنین می‌گوید:
«هذا القول صريح فى أصالة الوجود، و كلمات الشيخ و الخواجه و غيرهما من أساطين الحكمة مشحونة بذلك، و إنما القول باعتباريته و أصالة الماهية تفوه بهما بعض من تأخر عنهما؛ لشبهه واهية» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۷۱، پاورقی).

ولی علامه حسن‌زاده‌ی آملی هیچ اشاره‌ای به عبارات قطب‌الدین رازی در شرح همین اشاره از ابن‌سینا نمی‌کنند؛ عباراتی که پر است از تعبیری که به‌وضوح گویای اصالت وجود

است و حتی خود صدرالمتألهین نیز بارها و بارها برای تبیین نظریه‌ی اصالت وجود، از آن‌ها استفاده کرده است.

۶. نتیجه‌گیری

در باب پیشینه، تاریخچه و زمینه‌های مؤثر در شکل‌گیری نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در بین کتب و مقالات، مطالب متعددی موجود است و از اشخاص و مکتب‌های فکری متعددی اسم آورده شده است. از دیدگاه نویسندگان این مقالات و کتب، برخی مستقیماً در شکل‌گیری این نظریه سهم داشته‌اند (مانند عرفا) و برخی دیگر، غیرمستقیم نقش داشته‌اند (مانند متکلمین). ولی آنچه بسیار جالب است، آن است که تا جایی که نگارنده تتبع داشته است، در بین این آثار، هیچ اسمی از قطب‌الدین رازی به میان نیامده است؛ در صورتی که قطب‌الدین رازی دست‌کم در دو اثر خود، یعنی کتاب‌های *لوامع الأسرار فی شرح مطالع الانوار و المحاکمات بین شرحی الاشارات*، عباراتی دارد که به‌صراحت نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را با تقریری مشخص و بدون ابهام از این نظریه، تقریر و تبیین کرده است. وی در کتاب *لوامع الأسرار فی شرح مطالع الانوار*، بدون اینکه از اصطلاحات خاص این نظریه استفاده کند، تقریری خاص و مشخص از نظریه‌ی اصالت وجود ارائه می‌دهد. طبق این تقریر، ماهیت حقیقتاً و بالذات بر خارج صدق می‌کند، ولی درعین حال، ماهیت در خارج معدوم است و جایگاه آن تنها ذهن است. این تقریر در قبال تقریرهای دیگری است که در دوره‌ی معاصر، از نظریه‌ی اصالت وجود شکل گرفته است. تقریری که براساس آن، ماهیت، هم حقیقتاً بر خارج صدق می‌کند و هم به تبع وجود، حقیقتاً در خارج موجود است و تقریر دیگری که براساس آن، ماهیت نه بر خارج صدق می‌کند و نه در خارج موجود است. بنابراین می‌توان تقریرهای موجود از نظریه‌ی اصالت وجود را در سه دسته‌ی کلی جای داد. در تقریر قطب‌الدین رازی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، موجودیت به معنای «صدق بر واقعیت» و موجودیت به معنای «تشکیل‌دهنده‌ی واقعیت»، به‌صراحت از هم تفکیک شده است و موجودیت به معنای اول، مستلزم موجودیت به معنای دوم دانسته نشده است. لذا براساس تقریر وی از اصالت وجود، ماهیت حقیقتاً و بالذات قابل‌صدق بر واقعیات خارجی است، ولی درعین حال، تشکیل‌دهنده‌ی واقعیات خارجی نیست. این تقریر از نظریه‌ی اصالت وجود، به‌عینه در آثار صدرالمتألهین نیز وارد شده است، البته با این تفاوت که صدرالمتألهین این نظریه را با زبان اصطلاحی خودش تقریر و تبیین کرده و تبعات و لوازم این نظریه را نیز پیگیری کرده و مکتب فلسفی خود را براساس آن بنا کرده است. باز، همین تقریر خاص، وارد آثار مولی علی نوری و آقاعلی مدرس شده و با برهانی جدید و اضافه‌شدن

اصطلاحات دیگری از قبیل «شیئیت وجودی» و «شیئیت مفهومی»، با تصویری دقیق‌تر و همراه با برهانی قوی‌تر و تحلیلی‌تر ارائه شده است. قطب‌الدین در کتاب دیگر خود، یعنی *المحاکمات بین شرحی الاشارات* نیز عباراتی دارد که صراحتاً بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دلالت دارد. ویژگی عبارات وی در این کتاب آن است که صدرالمتألهین نیز در بسیاری از آثار خود، برای تقریر و تبیین نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، از عباراتی بسیار مشابه همین عبارات استفاده کرده است و حتی برای تبیین اصالت وجود، عیناً از تمثیل‌هایی بهره برده که که قطب‌الدین در کتاب *محاکمات* برای تبیین این نظریه به کار برده است. حاصل آنکه، می‌توان قطب‌الدین رازی را اولین متفکری دانست که نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را در قالب یک تقریر مشخص ارائه کرده است. البته این مطلب نافی این حقیقت نیست که در آثار برخی متفکران قبل از صدر نیز عبارات و شواهدی دال بر اصالت وجود یافت می‌شود، ولی در آثار هیچ‌یک از این متفکران نظریه‌ی اصالت وجود با این مختصاتی نیست که در آثار قطب‌الدین رازی یافت شده است و چنین تقریری از نظریه‌ی اصالت وجود ارائه نداده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. قال أيضا في *التعليقات* إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود، فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود، فإن الوجود هو الموجودية (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱).
۲. و بالحقیقة فإن الموجود هو الوجود و المضاف هو الاضافة؛ و ذلك لان الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان، بل كون الشيء في الأعيان او صيرورته في الأعيان، و لو كان الشيء يكون في الاعيان بكونه في الاعيان، لتسلسل الى غير النهاية، فما كان يصح كون الشيء في الاعيان، فاذن الوجود الذي هو الكون في الأعيان هو الموجودية، و الوجود الواجب بذاته هو موجوديته (بهمنیار، ۱۳۹۳، صص ۲۸۰-۲۸۱).
۳. بل الماهية إذا كانت، فكونها هو وجودها (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹).
۴. فالموجود من كل شيء في الخارج هو نفس الوجود له، لكن العقل ينتزع... من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة... فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات... فالذاتية متحد معه و محمول عليه بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳).
۵. أن لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلی البديهيات الأولية، مصداقاً في الخارج و حقيقةً و ذاتاً في الأعيان (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۰).

۶. ثبت أن الموجود من كل شيء موجود هو وجوده؛ و ليس للمسماء... بالمهيات... وجود أصلاً- لا في العين و لا في الذهن، بأن يصير الوجود صفةً لها متقررةً فيها (صدرالدين شيرازي، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱).

۷. أن ما يعرضه الكلية و العموم فهو غير حقيقة الوجود البحت، حتى مفهوم الوجود و الشئيه فإنيهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود، لتعاليتها عن أن يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنيتها. و الذي في الذهن يكون وجهاً من وجوها لا كنهاً لها و هو حكاية الوجود لا عينه، فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم و الكلية كسائر الأمور الذهنية (صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۴، صص ۲۴۴-۲۴۵).

۸. الواقع في الأعيان بالذات- منحصر في الوجود و لا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان و كون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود (صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۳۴).

۹. الاتحاد بين الماهية و الوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية و المحكى و المرأة و المرئي، فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه و شح ذهني لرؤيته في الخارج (صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۳۶).

۱۰. اعلم أن الوجود يطلق بالاشتراك الصناعي بين المعنيين: احدهما الأمر الانتزاعي النسبي و هو عبارة عن موجودية الشيء بالمعنى المصدري و يقال له الوجود الاتباتي... و ثانيهما ما به الحصول الذي يطرد به العدم عن الشيء (صدرالدين شيرازي، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۴۵).

۱۱. فكما أن كون كذا موجوداً أو واحداً لا يوجب كون مفهوم الوجود أو مفهوم الوحدة موجوداً، فكذا كون زيد حيواناً أو انساناً لا يوجب كون معنى الحيوان أو معنى الانسان من حيث نفس معناه موجوداً (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۲، ج ۲، صص ۸۳۶-۸۳۷).

۱۲. أن حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مراراً من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل في الذهن، يقبل الاشتراك و العموم، فلو حصل الوجود متمثلاً في الذهن، لكان الجزئي كلياً و الخارج ذهنياً و الوجود ماهيةً و الكل ممتنع (صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۳۲).

۱۳. صدرالمثلهين همين مطلب را با تعابير و عبارات ديگرى نيز بيان کرده است: «فإن كون الأشياء موجودةً إنما يكون بالوجود، و كون الوجود موجوداً إنما هو بنفس الوجود» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۷۰)؛ «فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بأنفسها، إنما هي بالوجود لا بأنفسها و موجودية الوجود بنفس ذاته» (صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ «فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودةً بل بالوجودات العارضة لها» (صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۹)؛ «أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهية به موجودة» (صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۶۵)؛ «فإن للوجود حقيقة

و هو بنفسه موجود و غیره به موجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۹۰)؛ «ان الوجود فی کل شیء موجود بذاته متحصل بنفسه... و تصیر الماهیة به موجودة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۱۱۶)؛ «فالوجود أولى بأن يكون حقيقة أو ذا حقيقة من غیره إذ غیره به يكون ذا حقيقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۰).

۱۴. صدرالمتهلین درباره‌ی این مطلب نیز عبارات دیگری دارد: «أن الماهیة مع الوجود فی الأعیان و ما به المعیة نفس الوجود الذی هی به موجودة بدون الاحتیاج إلى وجود آخر، كما أن المعیة الزمانیة الحاصلة بین الحركة و الزمان الذی حصلت فیہ بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر، حتی يكون للزمان زمان إلى غیر النهایة» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۵)؛ «أن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها لا بسبب أمر عارض له و غیره یحتاج إلى زمان فی ذلك التقدم، كما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهیة به موجودة» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۲۶۴-۲۶۵).

منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۰۴)، *الهیات شفاء*، قم: مکتبه آیة‌الله مرعشی.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۹۳)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۳. بهمنیارین مرزبان، (۱۳۹۳)، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران.
۴. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *رحیق مختموم*، قم: اسراء.
۵. زوزی، علی‌بن‌عبدالله، (۱۳۷۶)، *بدایع الحکم، مقدمه‌ی احمد واعظی*، قم: الزهراء.
۶. صائین‌الدین علی‌بن‌ترکه، (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد، تحقیق و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۰۲)، *مجموعه‌ی الرسائل التسعة*، قم: مکتبه‌ی المصطفوی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۱۰۰. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۱، سری ۴، زمستان ۱۴۰۰، شماره ۸۱، صص: ۷۷-۱۰۲
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *التعلیقات علی الالهیات من الشفاء*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۷)، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۲)، *التعلیقات علی شرح حکمة الإسراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۴۱۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۰)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین بقم.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ تهران: سمت.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۴)، «تقریر حکیم مدرس از تصویر اصالت وجود»، *فصلنامه‌ی حکمت اسلامی*، صص ۹-۴۸.
۲۱. فارابی، ابونصر، (۱۹۸۶)، *کتاب الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۲۲. فرقانی، محمد کاظم، (۱۳۸۱)، «اصالت وجود از دیدگاه حکیمان پیش از ملاصدرا»، *خردنامه‌ی صدرا*، شماره‌ی ۲۷، صص ۷۰ تا ۷۸.
۲۳. قطب‌الدین رازی، محمدبن محمد، (۱۳۹۳)، *لوامع الأسرار فی شرح مطالع الانوار*، تصحیح و مقدمه و تعلیق ابوالقاسم رحمانی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۲۴. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۰)، «نکاتی پیرامون اصالت وجود در فلسفه‌ی ملاصدرا»، *نشریه‌ی کیهان اندیشه*، شماره‌ی ۷۸، صص ۱۶-۱۷.
۲۶. مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *شرح اسفار*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. مصباح، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۸. مصباح، محمدتقی، (۱۳۹۳)، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پیشگامی قطب‌الدین رازی در طرح نظریه‌ی اصالت وجود و اعتبار ماهیت ۱۰۱

۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: قم: صدرا.
۳۰. میرمحمدباقر الداماد، (۱۳۸۵)، *مصنفات میرداماد*، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۹۱)، *شرح الإشارات و التنبيهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۳۲. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغ.

References

1. Ibn Sina, (1404 Hijri), *Ilāhiyyāt Shifā*. Qom: Āyatollāh Mar'ashi School.
2. Āshtiāni, Seyyed Jalāl a-Ddin, (2014), *Excerpts from Iranian Theologians: Four Volumes*. Qom: Boostan Ketab Publications.
3. Bahmanyar Bin Marzban, (2014), *Al-Tahsil*, Corrected and Interpreted by Morteza Motahari. Tehran: Tehran University Publications
4. Javādi Āmoli, Abdollāh, (2007), *Rahigh Makhtoom: 23 Volumes*. Qom: Asrā.
5. Zonouzi, Ali Bin abdollāh, (1997). *Badāye al-Hekam*, Prefaced by Ahmad Vāezi. Qom: Al-Zahrā.
6. Sa'en a-Ddin Ali Bin Tarkah, (1981), *Tamhid al-Qavā'ed*, Researched and Corrected by Seyyed Jalāl a-Ddin Āshtiāni, Tehran: Publications of Ministry of Culture and Higher Education.
7. Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Bin Ibrahim, (2004). *Interpretation of Asool al-Kafi: Four Volumes*. Researched and Corrected by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute of Cultural Research
8. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (1987), *Interpretation of Qurān al-Karim: Seven Volumes*, Qom: Bidār.
9. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (1975), *Al-Mabda val-Ma'ād*, Corrected by Seyyed Jalāl a-Ddin Ashtiāni, Tehran: Association of Iranian Theology and Philosophy.
10. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (1923), *Collection of Shiite Treatises*. Qom Al-Mostafavi School.
11. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (1981), *a-Shavāhid a-Rroboubiyyah fil-Manāhij a-Ssoloukiyyah*, Corrected and Interpreted by Seyyed Jalāl a-Ddin Āshtiāni, Mashhad: Comprehensive Center for Publication.
12. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (1984), *Al-Mashā'er*. Tehran: Tahoori Library.
13. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (1999), *Treatise on Al-Hodooth*, Corrected and Investigated by Seyyed Hossein Moosavian, Tehran: Sadra Islamic Theology Institute.
14. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (2003), *Al-Talighāt Alal-Elāhiyyat min a-Shifā: 2 Volumes*, Corrected, Investigated and Prefaced by Najafgholi Habibi, Tehran: Sadra Islamic Theology Institute.

15. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (2008), *Three Philosophical Treatises*, Prefaced Corrected and Investigated by Seyyed Jalāl a-Ddin Āshtiāni, Qom: Islamic Propagation Department.
16. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (2013), *Al-Ta'lighāt alā Sharh Hekamt al-Eshrāgh: 4 Volumes*, Corrected, Investigated and Prefaced by Najafgholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Theology Institute
17. Sadr a-Ddin Shirāzi, Mohammad Bin Ibrāhim, (1410 Hijri), *al-Hekamt al-Mota'āliyah Fi Asfār al-Aghliyyah Al-Arba'ah: 9 Volumes*, Beirut: Dār Ehyā a-Ttorāth al-Arabi.
18. Tabātabāci, Mohammad Hossein, (1981), *Nahāyat al-Hekmah*, Qom: Islamic Publication Institute a Branch of Jameat al-Modarresin be Qom.
19. Oboodiyat, Abd a-Rrasool, (2012), *Introduction to Mullā Sadrā's Theology System: 3 Volumes*, Qom: Imam Khomeini Research and Educational Institute and Tehran: SAMT.
20. Oboodiyat, Abd a-Rrasool, (2015), *Interpretation of Hakim Modarres of Image of Originality of Existence*, Islamic Theology Quarterly. Pp. 9-48.
21. Fārābi, Aboonahr, (1986), *Ketab al-Horoof*, Prefaced and Investigated by Mohsen Mahdi. Beirut: Dar al-Mashgh.
22. Forghani, Mohammad Kazem, (2002), *Originality of Existence from the Point of View of Philosophers before Mullā Sadrā*, Kheradnāme-ye Sadrā, Vol. 27. Pp. 70-78.
23. Qotb a-Ddin Rāzi, Mohammad Bin Mohammad, (2014), *Lavāme al-Asrār fi Sharh Matale al-Anvār*, Corrected, prefaced and Investigated by Abolghāsem Rahmāni. Tehran: Association of Iranian Theology and Philosophy.
24. Gheisari, Davoud, (1996), *Interpretation of Fosous ol-Hekam*, Corrected and Prefaced by Seyyed Jala al-Din Ashtiani. Tehran: Elmi Farhangi Publication Co.
25. Mesbāh, Mohammad Taghi, (1991), *Notes on the Theory of Originality of Existence by Mullā Sadrā*, Keihan Andisheh Journal, Vol. 78, pp. 16-17.
26. Mesbāh, Mohammad Taghi, (2001), *Interpretation of Asfar*, Qom: Imam Khomeini Research and Educational Institute.
27. Mesbāh, Mohammad Taghi, (2012), *Teaching Philosophy: 2 Volumes*, Tehran: Organization of Islamic Propagation.
28. Mesbāh, Mohammad Taghi, (2014), *Notes on Nahayat al-Hekmah*, Qom: Imam Khomeini Research and Educational Institute.
29. Motahhari, Mortaza, (2011), *Collection of Works by Maestro Mortaza Motahhari: 27 Volumes*, Terhan and Qom: Sadra.
30. Mir Mohammad Bāgher a-Ddamad, (2006), *Works of Mir Damad: 2 Volumes*, Tehran Association of Cultural Works and Figures.
31. Nasir a-Ddin Toosi, Mohammad Bin Mohammad, (2012), *Interpretation of Al-Eshārāt va-Ttanbihāt: 2 Volumes*, Researched by Hassan Hassan Zādeh Āmoli, Qom: Boostan Ketāb Institute.
32. Nasir a-Ddin Toosi, Mohammad Bin Mohammad, (1996), *Interpretation of Al-Eshārāt va-Ttanbihāt val-Mohākemāt: 3 Volumes*, Qom: Al-Balāghah Publications.