

بررسی انتقادی ادله عقلی ملا رجبعلی تبریزی بر اشتراک لفظی وجود

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

Jabbar Amini*

Mohammad Saeedimehr**

Ali Afzali***

جبار امینی*

محمد سعیدی مهر**

علی افضلی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۲۲

Abstract

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

چکیده

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

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

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

*.PhDstudent in Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (corresponding author);
aminijk46@yahoo.com

*.Professor of Philosophy, Tarbiat Modares University,Tehran, Iran; saeedi@modares.ac.ir

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

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس و مریبی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر (نوبنده مسئول)؛
aminijk46@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
saeedi@modares.ac.ir

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

بحث همان طور اشاره شد پایه و اساس بخشی از مباحث مهم فلسفی به شمار می‌آید.

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

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

۱. ملارجبعی تبریزی و اشتراک لفظی وجود

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

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

مقدمه

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

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

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

من ذلک الاسم» و صوفیه در مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده‌اند و این عبارت ایشان است که «لامس ولارسم ولانعت ولاوصف». چه خوب فرموده است در این مقام، عارف شبستری:

منزه ذاتش از چند و چه و چون
تعالی ذاته عمماً يقولون
شیخ صدرالدین قونوی در نصوص و در تفسیر سوره الحمد تصريح به این معنی کرده و عبارت نصوص چنین است: «قولنا فيه انه وجود للتفهيم لا انه بمعنى الوجود» و بعضی از مشایخ صوفیه تصريح کرده‌اند که وجود عام معلول اول است. و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعلو می‌دانند اولاً و ماهیة را ثانیاً. حکما هند نیز تصريح به این معنی کرده و گفته‌اند که حق تعالی هست نه به هستی که ممکن‌اند» (همان: ۴۹-۵۰).

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

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

اکثر مردم گمان می‌کنند کسی قائل به این قول نبوده یا اگر بوده بهدلیل سخافت این قول، نام آن کس مشهور نشده است. وی برای رد این گمان، به بیان اقوال بزرگانی که بهنظر او قائل به اشتراک لفظی بوده‌اند، پرداخته است. او در این‌باره می‌نویسد: «جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود را بیان می‌کنیم. اما معلم اول، در اثولوجیا می‌فرماید: «والله تعالى يحدث انيات الاشياء و صورها معاً؛ يعني الله تعالى احداث می‌کند انيات اشياء را که وجودهای ایشان باشد و صور آنها را که مهیات ایشان باشد با هم. پس معلوم شد که وجودهای اشياء و مهیات آنها همه معلول و آفریده حق تعالی اند. پس اگر معنی وجود در الله تعالی بعینه معنی وجود باشد که در ممکنات است، لازم می‌آید که او هم آفریده باشد» (همان: ۴۹)

تبریزی به عبارتی از معلم اول نیز استناد کرده و می‌نویسد: «و نیز می‌فرماید که «الواحد المحسن هو علة الاشياء كلها و ليس كشي من الاشياء»؛ يعني واحد محسن علت جمیع اشياء است و نیست مانند چیزها. پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد بود» (همانجا).

او عباراتی از معلم ثانی، حکیم مسلمه احمد مجریطی، صوفیه، شیخ صدرالدین قونوی و برخی حکما هند را نیز در تأیید نظر خود آورده است: «و معلم ثانی در فصول مدنیه (الف) به این عبارت بیان کرده‌اند که «وجوده تعالی خارج عن وجود سایر الموجودات و لا يشارک شيئاً منها في معنی اصلاً بل ان كانت مشاركة ففي الاسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلک الاسم»؛ يعني وجود الله تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات؛ يعني غیر معنی وجود سایر موجودات است و اصلاً شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی. و اگر مشارکت باشد در اسم خواهد بود و بس، نه در معنی که فهمیده از آن اسم است. و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصريح به این کرده که «وجوده تعالی وجود خارج عن وجود سایر الموجودات لا يشارک شيئاً منها في معنی اصلاً. بل ان كانت مشاركة ففي الاسم فقط لا في المعنى المفهوم

باید قاعده مذکور را پذیرفت؛ «و يتفرع على ذلك الاصل الاصيل، ان الواحد الاول تعالى شأنه لا يصدر عنه الا الواحد و بيان هذا ظاهر لبساطته من جميع الجهات و تنزهه عن جميع التركيبات الذهنية و الخارجية» (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۹).

تبریزی در ادامه و با عنوان «فرع آخر» از مطالب فوق چنین استنباط می‌کند که واجب تعالی نمی‌تواند متصف به وجود عام بدیهی شود، زیرا در این صورت او هم فاعل وجود عام بدیهی خواهد بود و هم قابل آن، چراکه در واقع یک ترکیب است و ترکیب درباره واجب جایز نیست؛ «و تعلم مما ذكرنا أنَّ الواجب تعالى لايمكن ان يتصنَّف بهذا الوجود العالم البديهي المحمول على الاشياء لأنَّه تعالى فاعل هذا الوجود و فاعل الشيء لايمكن ان يكون قابلاً له و يظهر من هذا فساد قول المتأخرین و هو انَّ الوجود مشترك معنوي بين الواجب والممکن» (همانجا).

۲. بررسی انتقادی ادله ملارجبعی تبریزی
 چنانکه گذشت، تبریزی در اثبات اشتراک لفظی وجود، این نظر را به برخی از اعظم حکماء و عرفانی نسبت داده است. اما این نسبت‌ها قابل تأملند و اندیشمندانی همچون سید جلال الدین آشتیانی، این نسبت‌ها را رد کرده‌اند. آشتیانی معتقد است اقوالی که ملارجبعی از اعظم حکماء و عرفان صریح یا ظاهر در اشتراک لفظی وجود پنداشته است، دلالت بر وی ایشان ندارد و قائلان خود از متصلبان در اشتراک معنی وجودند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۰). به نظر می‌رسد تبریزی تأمل و دقت لازم را در عبارات منقول نداشته و به صرف روئیت یک یا چند عبارت که موهم اشتراک لفظی بوده، نتیجه‌گیری کرده و به تبع و ملاحظه سایر عبارات نپرداخته است.

۱-۲. بررسی استناد به معلم اول
 تبریزی به دو عبارت از اثولوژیا^(۲) استناد کرده است: «و الله تعالى يحدث آيات الاشياء و صورها معاً» و «الواحد الممحض هو علة الاشياء كلها و ليس كشي من الاشياء». استناد به این عبارات از چند جهت قابل تأمل است.

عروض است یا مقتضی لاعروض است که آن قائم به ذات بودن است یا مقتضی هیچ کدام نیست. اگر مقتضی عروض است، پس در هر جا که یافت شود عارض خواهد بود، پس لازم می‌آید که ذات الله تعالى عارض باشد و این محال است و اگر مقتضی لاعروض است، پس لازم می‌آید که وجود ممکن نیز قائم بذات باشد، پس وجود ممکن، وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است. و اگر مقتضی هیچ کدام نیست، پس اقتضای عروض و لاعروض سببی می‌خواهد غیر معنی وجود. پس لازم می‌آید که واجب تعالی در قائم بودن بذات، محتاج باشد به غیر و این محال است، پس وجود ذات الله تعالى نباشد» (همان: ۵۲-۵۳).
 تبریزی در ابطال حالت دوم می‌نویسد: «نمی‌تواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد، بهواسطه آنکه با لزوم این مفاسد لازم می‌آید که مرکب نیز باشد» (همان: ۵۳). او در آخر برای ابطال حالت سوم چنین می‌گوید: «و نمی‌تواند بود که وجود عارض ذات واجب تعالی باشد، بهواسطه آنکه فاعل آن وجود یا این است که ذات واجب الوجود است [یا غیر ذات واجب الوجود است] اگر ذات واجب الوجود است، لازم می‌آید که هم فاعل آن وجود هم قابل آن وجود باشد و این محال است. و اگر غیر ذات واجب الوجود است، لازم می‌آید که واجب الوجود در وجود محتاج باشد به غیر. پس ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است» (همانجا).

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

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

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

فارابی در المنطقیات می‌گوید: «پس می‌گوییم لفظ واحدی که مصادیق متعددی در آن لفظ مشترکند، این اشتراک یا در مفهوم است یا در غیرمفهوم. در صورت نخست، این شرکت در مفهوم یا به صورت تساوی و بدون تفاوت است، مثل حیوان نسبت به انواع خود و انسان نسبت به اشخاص خود، یا اینکه شرکت در مفهوم به صورت تساوی نیست بلکه به تشکیک است، مثل موجود که بر واجب و ممکن به کار می‌رود» (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۴۳۵).^(۶) چنانکه از عبارات فارابی پیداست، او به صراحت اطلاق موجود بر واجب و ممکن را تشکیکی می‌داند.

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

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

الف) عدم تناسب دلیل با مدعای

اینکه وجود و ماهیات اشیاء هر دو مخلوق خدا هستند دلالتی بر مدعای تبریزی نمی‌کند، زیرا ایجاد وجود اشیاء و ماهیات آنها توسط خداوند، دلیل بر مشترک لفظی وجود نیست. تبریزی خود نیز گویا متوجه این نارسانی بوده و لذا مقدمه‌ای بر آن افزوده است: اگر معنی وجود در الله تعالی بعینه معنی وجود باشد که در ممکنات است، لازم می‌آید که او هم آفریده باشد.^(۸) خطای این مقدمه، خلط مفهوم و مصدق است، زیرا اشتراک در وجود به حوزه مفهوم مربوط می‌شود نه مصدق. جلال الدین آشتیانی نیز به این نکته توجه می‌دهد.^(۹) با این وصف، چه مانعی دارد که معنای وجود در الله تعالی و مخلوقات یکی باشد و وجود اشیاء نیز مخلوق خداوند باشند.

ب) نقل قول ناقص

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

ج) استقراء ناقص

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

۲-۲. نقد استناد به معلم ثانی
ب) تردید منظور فارابی از اینکه می‌گوید: «وجود الله

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

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

در اوپانیشدادها در باب اطلاق صفت وجود و لایحه به برهمن اتفاق نظر وجود ندارد؛ در موندکه اوپانیشداد، برهمن هم وجود خوانده شده و هم لایحه، در تیتیریه اوپانیشداد آمده است: «بهدرستی که در آغاز این جهان لایحه بود و وجود از آن لایحه ظهور یافت»^۴ اما در چاندگیه ضمن رد نظریه لایحه فقط وجود بود، یکی بدون دومی، برخی از مردم می‌گویند در آغاز این جهان فقط لایحه بود، فقط یکی بدون دومی، و از آن لایحه، وجود پدید آمد... این چگونه ممکن است؟ چطور وجود از لایحه ظهور می‌باشد؟ بر عکس، در آغاز این جهان فقط وجود بود» (همان: ۱۶۶).

همچنین در اوپانیشدادها حقیقت متعال بدان اعتبار که روح وصف ناپذیر انسان را هم در بر می‌گیرد،

و به‌خاطر همین ممکن نیست که بر وجود و جوهر آن عدم عارض گردد» (همو، ۱۹۹۵: ۲۵).^۵ منظور فارابی از تشکیک در اینجا، تشکیک به معنی صدرایی آن است، یعنی تفاوت در شدت و ضعف. این نکته از تعابیری نظیر «اقوی»، «عالی‌ترین نوع» و «بالاترین مراتب» در عبارات فارابی قابل برداشت است. او در باب نهم همین اثر با عنوان «القول فی الاسماء التی ینبغی ان یسمی بها الأول تعالی مجده» نیز مطالبی دارد که با اشتراک معنوی وجود سازگار است.

۲-۳. نقد استناد به حکیمان هندی

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

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

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

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

۳. نقد دلیل عقلی تبریزی بر اشتراک لفظی

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

۱-۳. خلط مفهوم و مصدق

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

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

۲-۴. نقد استناد به عارفان

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

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

۳-۳. خلط عروض ذهنی با عروض خارجی

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

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

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

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

۲-۳. صفت‌انگاری وجود

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

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

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

پی نوشت ها

۱. برای اشتراک لفظی و معنوی در اصطلاح فلسفی و ادبی می توان تقاوتهای زیر را برشمرد: (الف) اشتراک لفظی و معنوی نزد فیلسوف وصف مفهوم است، ولی نزد ادیب وصف لفظ است؛ (ب) اشتراک لفظی و معنوی نزد فیلسوف با اختلاف زبان ها تغییر نمی کند و مخصوص زبان خاصی نیست، اما در بحث ادبی مربوط به لفظ خاص است؛ (ج) دلیل فیلسوف رجوع به ذهن و وجاذبات است، ولی دلیل ادبی رجوع به اهل لغت، تبادر و مانند آن است.
۲. تا مدتھا اثولوجیا را به ارسطو نسبت می دادند اما بعدھا عدهای با مقابله آن با آثار افلوطین به این نتیجه رسیدند که نویسنده این اثر، افلوطین است. ارسطویی دانستن اثولوجیا یکی از اشتباهات تبریزی است.
۳. این مقدمه در استدلال به عبارت دوم اثولوجیا نیز لازم است.

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

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

۳-۴. ناسازگاری در کلام رجعی تبریزی

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

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

بحث و نتیجه گیری

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

عنها بالضرورة و تلك المناسبة هي العلة المخصصة لصدرور معلولها الخاص عنها دون غيره من سائر المعلولات» (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷).

۱۱. «اذا علمت ان بين المعلول و العلة مناسبة ذاتية و خصوصية جوهرية فمناطق صدور الشيء من الشيء هي هذه الخصوصية الذاتية والمناسبة المعنية» (همان: ۳۰).

منابع

- آشتینانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی در ایران. ج. ۱. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ارسطو (۱۳۸۹). متأفیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: کیمیای حضور.
- تبریزی، ملارجی علی (۱۳۴۴). «رساله اثبات واجب». نامه آستان قدس. س. ۶. ش. ۱.
- _____ (۱۳۸۶). الاصل الاصیل. تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق. تهران: انجمان آثار و مفاخر فرهنگی.
- شمس، محمد جواد (۱۳۸۹). تنزیه و تشییه در مکتب و دانته و مکتب ابن عربی. قم: ادیان.
- صلیبیا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). نهایة الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فارابی، ابو نصر (۱۴۰۵). الجمع بین رأي الحکيمین. مقدمه و تصحیح البیر نصری نادر. تهران: الزهراء.
- _____ (۱۴۰۸). المنطقيات للقارابی. تحقيق و مقدمه محمد تقی دانش پژوه. ج. ۲. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضادتها. مقدمه و تعلیق على بوملحّم، بیروت: مکتبة الہلال.
- محقق، مهدی؛ ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۷۰). منطق و مباحث الفاظ (مجموع متنون و مقالات تحقیقی). تهران: دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۴). شرح مبسوط منظمه. ج. ۱. تهران: حکمت.
- بیزدی، عبدالله بن شهاب الدین حسین (۱۴۱۲). الحاشیة على تهذیب المنطق. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

اشیاء نیست (آشتینانی، ۱۳۷۸: ۲۴۲).

۵. «وجوده تعالی خارج عن وجودات سایر الموجودات ولا يشارك شيئاً منها في معنى اصلاً بل ان كانت مشاركة ففي الاسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم» (تبریزی، ۱۳۴۴: ۴۹-۵۰).

۶. «فقول اللَّفْظُ الْوَاحِدُ الَّذِي تَشَرَّكَ فِيهِ الْكَثُرَةُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ شَرْكَتُهَا فِيهِ لِأَجْلِ شَرْكَتِهَا فِي مَفْهُومِهِ وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ شَرْكَتُهَا فِي لِأَجْلِ شَرْكَتِهَا فِي مَفْهُومِهِ، فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَمَا أَنْ تَكُونَ شَرْكَةُ الْكَثُرَةِ فِي مَفْهُومِهِ بِالسُّوَيْدَةِ مِنْ غَيْرِ تَقْوَافَتِهِ فِي حَالٍ تَزَيَّدَ عَلَى الْمُتَوَاطِئِ وَيَحْدُدُ بِأَنَّهُ لَفْظُ مُشَتَّكٍ فِي الْكَثُرَةِ لِأَجْلِ شَرْكَتِهَا فِي مَفْهُومِهِ اشْتَرَاكاً بِالسُّوَيْدَةِ وَمَثَالُ الْحَيْوَانِ بِالنَّسَبَةِ إِلَى اِنْوَاعِهِ وَالْإِنْسَانِ بِالنَّسَبَةِ إِلَى اِشْخَاصِهِ وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ الشَّرْكَةُ فِي مَفْهُومِهِ لَبِالسُّوَيْدَةِ بِلَمَّا بَيْنَ الْمُشَتَّكَاتِ فِيهِ تَقْوَافَتِهِ بِالْأَوَّلِيَّةِ وَالْآخِرِيَّةِ أَوَ التَّأْخِيرِ أَوِ الْأَشْدَى أَوِ الْأَضْعَافَةِ وَيَدْعُو الْمُشَكَّكُ وَيَحْدُدُ بِأَنَّهُ لَفْظُ مُشَتَّكٍ فِي الْكَثُرَةِ لِأَجْلِ شَرْكَتِهَا فِي مَفْهُومِهِ اشْتَرَاكاً لَبِالسُّوَيْدَةِ وَمَثَالُ الْمُوْجُودِ عَلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ» (فارابی، ۱۴۰۸: ۳/۴۳۵).

۷. «فقول لَمَّا كَانَ الْبَارِي جَلْ جَلَالَهُ بِأَنْتِهِ وَذَاتِهِ مَبِينًا لِجَمِيعِ مَاسِوَاهُ وَذَلِكَ لَأَنَّهُ بِمَعْنَى اِشْرَافٍ وَأَفْضَلٍ وَأَعْلَى بِحِيثِ لَيَنْسَبُهُ فِي أَنْتِهِ وَلَا يَشَكِّلُهُ وَلَا يَشَابِهُ حَقِيقَةً وَمَجَازًا ثُمَّ مَعَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ بِدَمْنٍ وَصَفَهُ وَأَطْلَاقُ لَفْظِهِ مِنْ هَذِهِ الْالْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ عَلَيْهِ فَإِنْ مِنْ الْوَاجِبِ الضروريِّ إِنْ يَعْلَمَ أَنَّ مَعَ كُلِّ لَفْظٍ نَقُولُهَا فِي شَيْءٍ مِنْ اَوْصَافِهِ مَعْنَى بِذَاتِهِ بَعِيدٌ مِنَ الْمَعْنَى الَّذِي تَتَصَوَّرُهُ مِنْ تَلْكَ الْلَّفْظَةِ وَذَلِكَ كَمَا قَلَّنا بِمَعْنَى اِشْرَافٍ وَأَعْلَى حَتَّى إِذَا قَلَّنَا أَنَّهُ مُوجُودٌ عَلَمْنَا مَعَ ذَلِكَ أَنَّهُ مُوجُودٌ لَا كَوْجُودٌ سَائِرٌ مَادُونَهُ وَإِذَا قَلَّنَا أَنَّهُ حَقٌّ عَلَمْنَا أَنَّهُ حَقٌّ بِمَعْنَى اِشْرَافٍ مَا نَعْلَمُ مِنَ الْحَقِّ الَّذِي هُوَ دُونَهُ وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي سَائِرِهَا» (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۶).

۸. «فوجوده افضل الموجود و اقدم الوجود و لا يمكن ان يكون وجود افضل و لا اقدم من وجوده... وهو من فضيلة الوجود في اعلى انجاته و من كمال الوجود في ارفع المراتب ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده و جوهره عدم اصلاً» (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵).

۹. «وَالْحَقُّ هُوَ التَّقْسِيلُ بَيْنَ مَا كَانَ الْقَبُولُ فِيهِ بِمَعْنَى الْاِنْفَعَالِ وَالْاِسْتِكْمَالِ الْخَارِجِيِّ فَلَا يَجْمَعُ الْقَبُولُ الْفَعْلَ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ بِمَا هُوَ وَاحِدٌ وَمَا كَانَ الْقَبُولُ فِيهِ بِمَعْنَى الْاِتَّصَافِ وَالْاِنْتَرَاعِ مِنْ ذَاتِ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ اِنْفَعَالٍ وَتَأْثِيرِ خَارِجِيِّ كَلْوَازِ الْمَاهِيَّاتِ فِي جُوزِ اِجْتِمَاعِهِمَا» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۸).

۱۰. «إِنَّا نَعْلَمُ بِالْحَيْرَةِ أَنَّ الْعَلَةَ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهَا وَجَوْهِرِهَا يَكُونُ لَهَا مَنَاسِبَةٌ مَا وَخَصْوَصِيَّةٌ مَا بِالنَّسَبَةِ إِلَى مَعْلُولِهَا وَبِالْجَمْلَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِهَا مَعْنَى مَنَاسِبٍ لِصَدْرِهِ مَعْلُولِهَا