



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

The Sadr al-Din Muhammad Dashtaki, on the Ontological Primacy of existence or quiddity

Ghasem Kakaie¹ , Ali Rahimi²

¹ Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran (**Corresponding Author**).
gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

² Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz University, Shiraz, Iran.
ali.rahimi12@saadi.shirazu.ac.ir

Abstract

The problem of the ontological primacy of existence or quiddity was mentioned in the works of philosophers before Mulla Sadra, but not as a distinct and independent problem. It is said that the Illuminationist Philosophers insisted on the ontological primacy of quiddity but the Peripatetics emphasized that of experience. In his commentary on the Qushchi's commentary on Tajrid, Sadr al-Din Muhammad Dashtaki (d. 1524), the founder of the Shiraz Philosophical School, repeatedly implied the primacy of quiddity. things. Following Shahab al-Din Yahya Suhriwardi, Dashtaki provides arguments in favor of existence to be mentally posited. In other words, the real created thing is quiddity. The reality of God (the necessary existent) is neither existence nor quiddity. The real things are united with essence not existence. In addition, individualation is based on the mode of our conception, not on existence. In this paper, first, I examine his arguments in this relation, and then I show that neither those arguments nor their implications are valid.

Keywords: Sadr al-Din Muhammad Dashtaki, Existence, Quiddity, Ontological primacy.

Received: 2024/08/05; Revision: 2024/08/27 ; Accepted: 2024/08/31 ; Published online: 2024/09/08

□ Kakaie, Gh. & Rahimi, A. (2024). The Sadr al-Din Muhammad Dashtaki, on the Ontological Primacy of existence or quiddity. *Journal of Religious Thought*, 24(3), 41-51.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50775.3092>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

صدرالدین محمد دشتکی و مسأله اصالت وجود یا ماهیت

قاسم کاکائی^۱، علی رحیمی^۲

^۱ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسؤول).

gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

ali.rahimi12@saadi.shirazu.ac.ir

چکیده

مسأله اصالت وجود یا ماهیت، قبل از ملاصدرا به شکلی غیرمستقل در لابلای کلمات بزرگان اشاره شده است. مشهور آن است که اشراقیان قائل به اصالت ماهیت و مشائیان قائل به اصالت وجودند. صدرالدین دشتکی شیرازی (۹۰۳ق) به عنوان سردمدار مکتب فلسفی شیراز، در حاشیه جدید خود بر شرح تجرید قوشچی، به کرات پیرامون اعتباریت وجود، مطالبی بیان کرده است که حاکی از غلبه اندیشه اصالت ماهیت بر نظام فکری ایشان است. او با پیروی از شیخ اشراق، چند دلیل بر اعتباری بودن وجود بیان کرده است. اعتقاد به اعتباری بودن وجود، لوازم متعددی را در پی داشته است؛ از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: مجعول حقیقی، ماهیت است؛ حقیقت واجب‌تعالی نه وجود است و نه ماهیت؛ شیء خارجی با موجود متحد است و نه با وجود؛ تشخیص وابسته به نحوه ادراک است، نه به وجود. بررسی ادله ایشان نشان داد که جمیع براهین ایشان بر اثبات این مدعا مخدوش بوده و به تبع آن، لوازم متعددی که بر این مبنا پایه‌گذاری شده بود نیز مخدوش خواهد بود.

واژگان کلیدی: وجود، ماهیت، اصالت وجود، اصالت ماهیت، صدرالدین دشتکی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸

□ کاکائی، قاسم؛ رحیمی، علی (۱۴۰۳). صدرالدین محمد دشتکی و مسأله اصالت وجود یا ماهیت. *اندیشه دینی*، ۲۴(۳)، ۴۱-۵۱.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50775.3092>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مباحث فلسفی، بحث از اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. پیش از فارابی همه مباحث فلسفی، دست‌کم به‌صورت ناخودآگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت بود؛ ولی در میان برخی از فلاسفه اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار و میرداماد، گرایش به اصالت وجود به‌چشم می‌خورد، و در نقطه مقابل، شیخ اشراق نیز با اعتباری دانستن وجود، مقابل گرایشات اصالت وجودی، موضع‌گیری کرده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۳۳۴). همین امر سبب شده است که مشائیان از قائلین به اصالت وجود و اشراقیان از قائلین به اصالت ماهیت شناخته شوند (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۵).

پرداختن به مسأله خارجیت یا عدم خارجیت وجود، از جلوه‌های توجه به بحث اصالت وجود و ماهیت است. فارابی علاوه بر خارجی دانستن وجود، آنچه که معلول از علت دریافت می‌کند، وجود می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶ م، ص ۳۹). حاجی سبزواری معتقد است: فلهو یون، وجود را حقیقت مشککی می‌دانستند که شدت وضعف در آن راه دارد (سبزواری، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۱۰۵). خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز به تحقق خارجی وجود تصریح کرده است (طوسی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۳۹).

موارد مذکور نشان می‌دهد اصل مطلب از ذهن فرزندان گذشته دور نبوده است، اما عدم پردازش مطلب در بحثی مستقل، زائیده عواملی است که یکی از آن‌ها وحدت و عینیت وجود و ماهیت در خارج است. این عینیت خارجی موجب می‌شد که گاه نشانه‌هایی از اصالت وجود و گاه، نشانه‌هایی از قول به اصالت ماهیت در کلمات حکماء ظاهر گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۳۲۰).

به‌هرروی تا پیش از ملاصدرای شیرازی، این مسأله به صورتی مستقل مورد توجه قرار نگرفته بود، تا اینکه ایشان با تکیه بر میراث پیشینیان و با عنایت به تأثیری که این مسأله در مباحث مختلف فلسفی دارد، به‌صورت مستقل این بحث را مورد توجه قرار داد، به گونه‌ای که در یکی از کتب خود، هفت دلیل بر اثبات اصالت وجود اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ش، صص ۹-۱۸).

اهمیت پرداختن به این بحث را می‌توان از آنجا دریافت که اصالت وجود، به‌عنوان مبنا و اساس پاره‌ای از مهم‌ترین مسائل فلسفی از جمله وحدت تشکیکی، حمل، تشخیص، علیت و حرکت جوهری قرار گرفته است.

وحدت تشکیکی تنها بنابر اصالت وجود سامان خواهد یافت؛ چراکه تشکیک در ماهیت محال است (سبزواری، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۶۹). در خصوص حمل نیز وجود مصحح حمل است. از آنجا که ماهیات مثار کثرت‌اند، اتحاد میان موضوع و محمول باید در وجود محقق شود. تشخیص نیز تنها به برکت وجود حاصل می‌شود و ماهیت صرفاً می‌تواند منشأ تمایز باشد نه تشخیص (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۲۸). در بحث علیت نیز به اثبات رسیده است که مجعول حقیقی، وجود است (طباطبائی، ۱۳۸۵ ش، ج ۳، ص ۶۰۴). و درنهایت، حرکت جوهری که از مهم‌ترین شاخصه‌های حکمت‌متعالیه است، جز بر پایه اصالت وجود قابل بنا نیست؛ زیرا یک حرکت واحد نیازمند به عامل وحدت‌آفرین است. ماهیت نمی‌تواند تأمین‌کننده این جهت باشد؛ چراکه از حدود مسافت یک حرکت، ماهیات متعددی انتزاع می‌شود.

به‌طور کلی نظرات مهمی که در این حوزه مطرح شده است، عبارتند از: ۱. اصالت وجود؛ ۲. اصالت ماهیت؛ ۳. اصالت وجود در واجب الوجود و اصالت ماهیت در ممکنات (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۷)؛ ۴. اصالت وجود و ماهیت (طباطبائی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۴۳-۴۴، تعلیقه ۹)

سید صدرالدین دشتکی اندیشمندی است که بر قله مکتب فلسفی شیراز ایستاده است. با توجه به اینکه بسیاری از آثار ایشان به‌صورت نسخ خطی بوده و به چاپ نرسیده است، تاکنون تحقیقی پیرامون دیدگاه ایشان در خصوص اصالت وجود یا ماهیت صورت نپذیرفته است. نوشتار حاضر بر آن است که با تکیه بر حاشیه جدید ایشان بر شرح تجرید قوشچی، دیدگاه ایشان پیرامون این بحث را مورد بررسی قرار دهد. بر این اساس، ابتدا با طرح محل نزاع و نگاهی اجمالی به دو دیدگاه اصالت وجود و ماهیت و پاره‌ای از ادله آنان، با استناد به عبارات دشتکی، نظر ایشان را در خصوص مسأله مورد نظر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲. تقریر محل نزاع

مطابق نظر علامه طباطبائی، بعد از ابطال سفسطه و پذیرش اصل واقعیت، ذهن ما در مواجهه با اشیاء خارجی، دو مفهوم انتزاع می‌کند. یکی مفهوم وجود که مابه‌الاشتراک آن‌هاست و بر همه آن اشیاء حمل می‌شود؛ و دیگری مفهوم ماهیت که سبب امتیاز اشیاء از یکدیگر است و اختصاص به موجودات خاصی دارد؛ مانند مفاهیمی چون اسب، آسمان و درخت. بی‌شک ماهیت غیر از وجود است؛ زیرا اولاً مشترک غیر از مختص است و ثانیاً می‌توان وجود را از ماهیت سلب کرد، حال آنکه اگر وجود، عین یا جزء ماهیت بود، سلب وجود از آن امکان نداشت؛ بنابراین حیثیت وجود غیر از حیثیت ماهیت است.

حال اگر گفته شود هیچ‌یک از این دو حیثیت، حکایت از واقعیت خارجی نمی‌کند، سفسطه لازم می‌آید؛ زیرا مستلزم انکار هرگونه واقعیت خارجی است. اگر گفته شود هریک از این دو به‌طور مستقل حاکی از حقیقت خارجی هستند، لازم می‌آید هر حقیقت خارجی در عین اینکه یکی است، دو تا باشد که باطل است؛ بنابراین چاره‌ای نیست جز آنکه گفته شود یکی از این دو مفهوم، حاکی از واقعیت خارجی بوده و مفهوم دیگری به تبع آن از واقعیت خارجی انتزاع شده و مجازاً بدان نسبت داده می‌شود.

هریک از دو مفهوم وجود و ماهیت که یازای واقعیت خارجی قرار گرفته و حاکی از آن باشد را اصل، و مفهوم دیگر را که به تبع حیثیت دیگر از موجود خارجی انتزاع شده و شیء خارجی مصداق بالعرض آن تلقی می‌شود، اعتباری می‌نامیم (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۲۹۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۴۳-۴۴).

روشن است که هریک از وجود یا ماهیت را اصل بدانیم، مصداق خارجی آن مد نظر است نه صرف مفهوم، چراکه مفهوم، امری ذهنی است و هرگز تحقق خارجی ندارد.

۳. اصالت ماهیت

شیخ اشراق از قائلان مشهور اصالت ماهیت محسوب می‌شود. ایشان صفات را به دو قسم عینی و ذهنی تقسیم نموده و وجود را صفتی ذهنی به شمار می‌آورد که جز در ذهن، تحقق ندارد (سهروردی، ۱۳۷۳ش، ص ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵ش، ج ۲، صص ۶۴ و ۷۱).

اعتقاد به اعتباریت وجود، سبب شده است که وی واجب‌الوجود را نفس وجود ندانسته و وجود را مجعول واقعی قلمداد نکند (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۸۷). از دیگر لوازم قول به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود آن است که ایشان ماهیت علت (و نه وجود آن) را مقدم بر معلول می‌داند (همان، ص ۳۰۱). وی میان معقولات ثانیة منطقی و فلسفی فرقی قائل نشده و تمام آن‌ها را ذهنی می‌شمارد و از میان معقولات فلسفی، تنها وجود خارجی تشخص را می‌پذیرد (همان، ص ۳۴۷).

۴. ادله اصالت ماهیت

شیخ اشراق از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که در تثبیت عدم تحقق خارجی وجود قلم فرسایی کرده است که این مدعا ملازم با قول به اصالت ماهیت است. ایشان ادله‌ای بر اثبات نظر خود اقامه کرده است که در اینجا به آن‌ها اشاره می‌کنیم تا در مقام بررسی دیدگاه سید سند دریابیم که وی چه میزان به ادله‌ای که قبل از وی توسط سهروردی بیان شده بود، توجه داشته است.

دلیل اول: اگر وجود تحقق خارجی داشته باشد، لاجرم موجود خواهد بود. حال اگر موجودیت وجود را به معنای خود وجود بدانیم، اشتراک لفظی لازم می‌آید؛ زیرا موجود در مورد وجود به معنای وجود بوده و در مورد سایر اشیاء به معنای شیء دارای وجود خواهد بود، درحالی‌که ما موجود را به یک معنا بر وجود و سایر اشیاء حمل می‌کنیم. پس وجود تحقق خارجی ندارد.

دلیل دوم: اگر ماهیت دارای وجود باشد، میان آن دو نسبتی برقرار خواهد بود، پس نسبتی میان وجود و ماهیت، وجود خواهد داشت. خود این نسبت نیز با ماهیت نسبتی خواهد داشت که منجر به تسلسل خواهد شد.

دلیل سوم: مشائیان بر زیادت وجود بر ماهیت این‌گونه استدلال کرده‌اند که اگر از ناحیه علت، چیزی به ماهیت اضافه نشود، معدوم خواهد بود. پس می‌بایست چیزی به ماهیت اضافه شود که همان وجود است. شیخ اشراق علاوه بر پاسخ حلی، یک پاسخ نقضی نیز بیان کرده است؛ به این صورت که استدلال مشائیان را می‌توان عیناً در مورد خود وجود تکرار کرد؛ بدین بیان که آیا فاعل، به وجود چیزی اضافه می‌کند که وجود، موجود می‌شود یا خیر؟ اگر فاعل چیزی به وجود اضافه نکند، وجود تحقق نخواهد یافت، و اگر وجودی به آن اضافه کند، همین سخن را مجدداً راجع به همان وجود تکرار می‌کنیم که منجر به تسلسل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۵۸؛ ج ۲، صص ۶۶-۶۵).

۵. اصالت وجود

مشائیان و در رأس آنان ابن‌سینا، در زمره قائلان به اصالت وجود محسوب می‌شوند، اما ملاصدرا با توجه خاصی که به این مسأله داشت، به‌صورت مستقل و گسترده در این باب سخن گفته و ارکان آن را مستحکم نموده است. وی وجود را اصل دانسته و موجودیت ماهیت را در رابطه اتحادی با وجود می‌داند، همچنان که مجعول حقیقی را نیز وجود معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۶ و ۴۱۹). در اینجا به برخی از ادله اصالت وجود اشاره می‌شود تا در بررسی قول دشتکی، بهتر بتوان نظر ایشان را ارزیابی کرد.

۶. ادله اصالت وجود

دلیل اول: اگر ماهیت اصیل باشد، حمل ماهیات بر یکدیگر ممتنع خواهد بود؛ زیرا هر حملی مبتنی بر یک جهت وحدت و یک جهت کثرت است. اگر وجود امری اعتباری بوده و ماهیت اصیل باشد، میان موضوع و محمول جهت وحدتی که مصحح حمل باشد، نخواهیم داشت.

دلیل دوم: مراتب شدید و ضعیف در اموری که شدت وضعف می‌پذیرند، ماهیات متخالف هستند؛ به‌طور مثال سیاهی شدید و سیاهی ضعیف دو ماهیت از سیاهی هستند. با توجه به اینکه میان دو ماهیت شدید و ضعیف، بی‌نهایت مرتبه قابل تصور است، در صورتی که ماهیت اصیل و وجود امری اعتباری باشد، لازم می‌آید میان دو ماهیت، بی‌نهایت ماهیت بالفعل موجود باشد که این امر محال است. اما اگر وجود اصیل باشد، با توجه به اینکه ماهیات موجود میان دو مرتبه شدید و ضعیف، وجود بالفعل ندارند، مشکل مذکور لازم نمی‌آید.

دلیل سوم: ماهیت هم در ذهن و هم در خارج محقق می‌شود. اگر ماهیت اصیل بود در ذهن نیز می‌بایست دارای آثار باشد درحالی‌که این‌گونه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش، صص ۱۲-۱۸؛ سبزواری، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۹-۷۱).

۷. دیدگاه صدرالدین محمد دشتکی

سید محمد صدرالدین دشتکی شیرازی، بسان سایر حکمای پیش صدرایی، مسأله اصالت وجود یا ماهیت را به‌صورت مستقل مورد بحث و نظر قرار نداده است؛ اما عبارات فراوانی در این زمینه دارد که به وضوح دلالت بر دیدگاه وی مبنی بر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود می‌نماید. ایشان اعتقاد به اینکه ماهیت به واسطه وجود تحقق می‌یابد را قولی سخیف می‌شمارد (صدرالدین دشتکی، بی‌تا، ص ۱۰۰)؛ چراکه وجود امری ذهنی و اعتباری است که نه در ذهن محقق است و نه در خارج (همان، صص ۶۵ و ۱۲۵). وجود مفهومی است که عقل از ماهیات انتزاع کرده و بر آن‌ها حمل می‌کند. وجود فقط یک معنا دارد، ولی به واسطه اضافه به ماهیات، تکرر می‌یابد؛ مثلاً وجود انسان غیر از وجود فرس است؛ زیرا انسان غیر از فرس است (همان، ص ۱۲۵). وجود همچون سایر مفاهیم کلی است که فاقد فرد خارجی هستند، همچون مفهوم کلی «لاشیء» که هیچ فردی ندارد؛ لذا مفهوم لاشیء نه جزء ذات چیزی است و نه عارض بر امری. وجود نیز مفهومی کلی است که فاقد فرد است؛ به‌همین جهت نمی‌توان راجع به اینکه وجود بیانگر کنه و ذات اشیاء بوده و یا عارض بر آنان است، سخنی به میان آورد؛ چون اساساً وجود فاقد فرد است (همان، ص ۶۵). اینکه وجود واجب‌تعالی را بی‌نیاز از سبب دانسته و وجود ممکنات را محتاج به علت بدانیم، مورد پذیرش نیست، بلکه واجب الوجود بی‌نیاز از سبب بوده و ممکن‌الوجود محتاج به علت است (همان، ص ۷۴). این عبارات جز با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود سازگار نیست.

۷-۱. تفاوت میان وجود و موجود

دشتکی قائل است که وجود، امری اعتباری و ذهنی است، ولی موجود، امری خارجی است؛ بدین معنا که ماهیت با موجود متحد است (همان، ص ۸۰). این مسأله اختصاص به وجود نداشته و بسیاری از معقولات ثانیه را نیز شامل می‌شود. معقول ثانی در دیدگاه ایشان مفهومی است که ذاتی افراد خود نبوده و فاقد مبدأ خارجی باشد؛ مانند مفاهیمی چون جوهر و عرض (همان، ص ۴۸۴). از دیگر معقولات ثانیه می‌توان به مفاهیمی چون شیء، جزئی، ذات و علت و معلول اشاره کرد که همگی در خارج تحقق دارند، ولی از وجود خارجی آنان نمی‌توان نتیجه گرفت که عارض بر اشیاء خارجی هستند؛ زیرا این مفاهیم، در خارج با معروض خود متحد هستند (همان، ص ۱۳۳). در نگاه ایشان، صدق مشتق بر یک شیء ملازمی با صدق مبدأ اشتقاق بر آن شیء ندارد، لذا صدق مفاهیمی چون واجب، موجود، ممکن و بسیط دلالت بر ثبوت خارجی وجود، وجوب، امکان و بساطت ندارد (همان، ص ۴۲۵).

اتحاد خارجی میان موجود و ماهیت، مانع از عروض هریک از این‌دو بر دیگری است؛ چراکه قیام وجود بر ماهیت، نسبتی میان آن دو است و وقتی در نفس‌الامر، ماهیت و موجود متحد باشند، نسبتی میان آن‌دو متصور نیست؛ اما عقل می‌تواند شیء خارجی را به مفهوم ماهیت متقدم و وجود متأخر تفصیل داده و میان آن‌دو نسبت برقرار کند. بنابراین وجود به معنای موجود، در اعتبار ذهنی، قائم به ماهیت است. به‌همین جهت می‌توان به این اعتبار، وجود به معنای موجود را عرض عام ماهیات دانست (همان، صص ۸۰-۸۱).

بر این اساس، خداوند متعال فردی از موجود است نه فردی از وجود، و از آنجاکه حضرت حق تعالی فاقد ماهیت است، ذات او موجود صرف است، نه شیء موجود. معنای سخن حکماء نیز همین است که می‌گویند: «ماهیت نفس انیته». معنای موجود نیز بدیهی بوده و بی‌نیاز از بیان است (همان، صص ۷۹-۸۰).

اگر گفته شود چگونه موجود، امری خارجی است، درحالی‌که وجود امری اعتباری است؟ در پاسخ باید گفت هرچند در لغت، مشتق را به «ما قام به مبدأ الاشتقاق» معنا می‌کنند، اما این سخن نادرست است؛ زیرا معنای مشتق، امری مجمل است (همان، ص ۱۳۵) که هم در

فرض قیام مبدأ اشتقاق بر شیء صادق است و هم با فرض عدم قیام مبدأ اشتقاق سازگار است؛ مثلاً «أسود» و «متحرک» چیزی است که «سود» و «حرکت» بر آن عارض شده است، اما «موجود»، «ممکن» و «ممتنع» این گونه نیستند؛ یعنی مبدأ اشتقاق، قائم بر موجود و ممکن و ممتنع نیست؛ زیرا در این سه مورد، مبدأ اشتقاق امری خارجی نیست (همان، ص ۱۸۸).

برای روشن تر شدن مطلب می توان به زوج و فرد مثال زد. معنای زوج یا فرد، «ما حصل فيه الزوجية» یا «ما حصل فيه الفردية» نیست؛ چراکه ما به وفور زوج و فرد را تصور کرده ایم، بدون اینکه چنین معنایی از آن دو به ذهنمان خطور کند. سر مطلب آن است که ملاک صدق مشتق بر یک شیء، اتحاد مشتق با آن شیء در نفس الامر است، نه قیام مبدأ اشتقاق بدان شیء. البته ممکن است گاهی مبدأ اشتقاق نیز قائم به شیء باشد، مانند «أسود» که اگر این گونه باشد می توان گفت أسود، «ما حصل فيه السواد» است، ولی اگر مبدأ اشتقاق قائم بدان شیء نباشد، نمی توان چنین تعبیری به کار برد؛ مانند موجود که نمی توان درباره آن گفت: «ما حصل فيه الوجود». از آنجاکه ملاک صدق مشتق بر یک شیء، اتحاد مشتق و شیء در نفس الامر است، در صورتی که شیء با مشتق در نفس الامر متحد نباشد، مشتق بر آن شیء صادق نخواهد بود، هر چند که مبدأ آن مشتق قائم به آن شیء باشد؛ مثلاً ذهن با زوج در نفس الامر متحد نیست، لذا نمی توان زوج را بر ذهن حمل کرد و گفت: «ذهن زوج است»، هر چند واضح است که زوجیت، قائم به ذهن است (همان، ص ۹۵).

مفهوم وجود که در قضایایی چون «زید موجود است» و «اسب موجود است» بر ماهیات متعدد حمل می شود، واحد بالعدد است؛ چراکه در نفس الامر عروضی وجود ندارد تا با تعدد معروض، تعدد عارض لازم بیاید. منعی ندارد که یک مفهوم واحد مانند موجود داشته باشیم که در نفس الامر عین ماهیات است و عروضی در نفس الامر واقع نشده است. هریک از دو ماهیت را که عقل بذاته و بدون اعتبار غیر در نظر گیرد، آن ها را خالی از مفهوم موجود می یابد و بعد از این مرتبه، آن ها را موجود می یابد. شکی نیست که چنین عروضی با وحدت عارض و تعدد معروض منافاتی ندارد (همان، ص ۱۲۵).

مطلب دیگری که دشتکی راجع به وجود و موجود ذکر کرده، آن است که حال وجود نسبت به موجود، عکس حال حرکت نسبت به متحرک است. عروض حرکت بر شیء در نفس الامر منشأ متحرک بودن شیء و منشأ صحت حمل متحرک بر آن شیء است؛ ولی بر خلاف حرکت و متحرک، موجود بودن شیء و صحت حمل موجود بر آن، منشأ اعتبار وجود و انتزاع وجود از آن شیء است، نه آنکه عروض وجود بر شیء منشأ موجود بودن شیء باشد (همان، ص ۲۳۵).

وجود به معنای موجود، در خارج عین ماهیت است، بنابراین عروض و زیادت معنا ندارد؛ ولی وجود در ذهن، عارض بر ماهیت است و به این اعتبار، وجود به معنای موجود زائد بر ماهیت است، به همین جهت وجود به یک اعتبار ذهنی است و به اعتبار دیگر خارجی (همان، ص ۲۲۹)، اما وجود به معنای مصدری، اعتباری بوده و نه در ذهن و نه در خارج، عارض بر ماهیت نیست.

۷-۲. اصل علیت

سید سند میان علت صفت شیء و علت وجود شیء تفاوت قائل است. در مورد اول، علت در ثبوت صفت دخیل است و شیء در چنین ثبوتی به علت محتاج است؛ اما در مورد دوم، فاعل، علت در ثبوت وجود بر شیء نیست؛ زیرا وجود در نفس الامر عارض بر شیء نیست، بلکه علت، علت موجود است که چیزی جز همان شیء نیست (صدرالدین دشتکی، بی تا، ص ۳۹۴). براساس دیدگاه ایشان، وجود نه در ذهن و نه در خارج، عارض بر ماهیت نمی شود، بلکه موجود، آن هم فقط در ذهن، عارض بر ماهیت است.

بر این پایه، تأثیر علت در معلول به معنای تحصیل وجود در ماهیت نیست؛ چراکه وجود در خارج، عارض بر ماهیت نیست، بلکه تأثیر فاعل در هستی، تحصیل موجود در نفس الامر است و موجود در نفس الامر عین ماهیت است. پس از آنجاکه اثر فاعل در نفس الامر واقع می شود، می توان گفت: اثر فاعل وجود به معنای موجود است، همچنان که می توان گفت: اثر فاعل ماهیت است، ولی نمی توان گفت اثر فاعل تحصیل وجود در ماهیت است (همان، ص ۲۳۰).

یکی از فروعاتی که ایشان در بحث علیت بیان کرده اند آن است که علت نمی تواند ماهیت من حیث هی باشد؛ زیرا ماهیت فی حدنفسه امری اعتباری است و فاعل وجود به معنای موجود که عین شیء خارجی است، باید امری حقیقی باشد (همان، ص ۲۲۹).

۷-۳. رابطه تشخیص و وجود

دشتکی وجود را مقدم بر تشخیص می داند (همان، ص ۳۴۹)، اما نه بدان دلیل که همچون صدر المتألهین وجود را عامل تشخیص بداند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۳۹۴)، بلکه بدان جهت که تشخیص را امری ذهنی دانسته و آن را منوط به نحوه ادراک شیء نموده است. ایشان تشخیص را چیزی جز ماهیت متقرن به اعراض نه گانه نمی داند و معتقد است در تشخیص، چیزی جز ماهیت نوعیه دخالت ندارد. بنابراین اگر راجع به امر متشخصی سوال شود، در پاسخ آن، چیزی جز ماهیت نوعیه قرار نمی گیرد. حال اگر آن شخص، به واسطه حس درک شده باشد، چنین تصویری مانع از فرض شرکت است؛ و اگر به غیر حس درک شده باشد، چنین تصویری مانع از فرض شرکت نیست؛ ولو در

هر دو صورت، مدرک امر واحدی باشد. ایشان برای روشن شدن مطلب، این مثال را بیان می‌کند که اگر به یک قطره آب از طریق ادراک حسی علم پیدا کرده باشید و همان قطره را این‌گونه برای مخاطب خود تشریح کنید که قطره آبی است با فلان مقدار و در فلان زمان و سایر خصوصیات آن را نیز ذکر کنید، تصویری که او از آن قطره آب به دست می‌آورد با تصور شما، از این جهت متفاوت است که تصور شما مانع از شرکت است و تصور مخاطب شما مانع از شرکت نیست، درحالی‌که هر دو تصور، مانند یکدیگر است.

بنابراین روشن می‌شود که تشخیص، حاصل نحوه ادراک است نه به دلیل وجود چیزی در شیء تصور شده؛ یعنی ادراک حسی است که مانع از شرکت شده است. از این روی، حتی اگر شیخ مبهمی را از دور، با ادراک حسی درک کنیم، چنین تصویری نیز مانع از شرکت است، هرچند اکثر صفات آن شیء مبهم است و حتی ممکن است ماهیت آن شیخ نیز برای ما مجهول باشد، ولی این مانع از تشخیص نمی‌شود (صدرالدین دشتکی، بی‌تا، صص ۳۴۴-۳۴۵).

نکته دیگر آنکه تشخیص مقدم بر وجود نیست (همان، ص ۳۵۴)؛ زیرا وجود در نفس الامر مقدم بر فعلیت ذاتیات شیء است (همان، ص ۴۹۰) و مادامی که شیء تحقق پیدا نکند، ادراک حسی که ملاک تشخیص است نیز تحقق نخواهد یافت.

۷-۴. رابطه وجود با ممکنات و واجب تعالی

دشتکی راجع به قول حکما که گفته‌اند: «وجود ممکنات زائد بر آنان است و وجود واجب زائد بر آن نیست»، این توضیح را ارائه می‌دهد که وجود، در ذهن زائد بر ممکنات است نه در خارج؛ زیرا در خارج، ممکن ممتاز از موجود نیست، بلکه این عقل است که ممکن را به شیء موجود یا زمین موجود یا انسان موجود و مانند آن تحلیل می‌کند. وجود در مورد واجب‌الوجود بالذات، نه در خارج و نه در عقل، زائد بر آن نیست. در خارج، وجود واجب، همچون وجود ممکنات، زائد بر ذات واجب نیست. در ذهن نیز به دلیل اینکه واجب‌الوجود، موجود صرف است نه شیء موجود، وجودش زائد بر ذات نیست. باید توجه داشت که موجود، نه تنها ماهیت واجب تعالی نیست، بلکه ماهیت هیچ‌یک از موجودات دیگر نیز نیست. بنابراین، ممکنات، ماهیات موجود هستند و واجب‌الوجود موجود بدون ماهیت است. ماهیت فی حد ذاتها نه موجود است و نه معدوم. ماهیت با وجود، موجود است و ماهیت بدون وجود معدوم است (همان، صص ۲۲۳-۲۲۴).

۷-۵. ادله دشتکی

کانون تفکر دشتکی، اعتباری بودن وجود است. بسیاری از گزاره‌های پیش‌گفته، نتیجه چنین دیدگاهی است. عقیده ایشان مبنی بر عدم تحقق وجود به دو مدعا منحل می‌شود: ۱. عدم تحقق ذهنی وجود، ۲. عدم تحقق خارجی وجود. گاهی با یک استدلال بر هر دو مدعا دلیل آورده است و در برخی موارد با تفکیک میان دو مدعا، به صورت مستقل به اثبات هریک پرداخته است.

دلیل اول: ماهیت در نفس الامر متصف به وجود نیست، چه اینکه این اتصاف را ذهنی بدانیم یا خارجی؛ زیرا اگر ماهیت متصف به وجود باشد، تسلسل یا دور لازم می‌آید؛ به دلیل اینکه اتصاف چیزی به صفتی، فرع وجود موصوف است. بنابراین اگر ماهیت متصف به وجود شود، لازم می‌آید ماهیت، قبل از اتصاف به وجود، موجود باشد. نقل کلام به آن وجود می‌کنیم و باز این سخن تکرار می‌شود که ماهیت قبل از اتصاف به وجود دوم، می‌بایست متصف به وجود سومی باشد و باز نقل کلام به آن وجود سوم می‌کنیم و همین‌طور اتصاف به هر وجودی، مستلزم اتصاف به وجودی دیگر است که این امر منجر به تسلسل یا دور می‌شود (همان، صص ۱۶۳ و ۲۳۵).

دلیل دوم: اگر وجود دارای فرد باشد، بنابر قاعده فرعی، ثبوت وجود بر ماهیت، فرع ثبوت ماهیت است. در این صورت لازم می‌آید ماهیت قبل از ثبوت وجود بر آن، تحقق داشته باشد که این امر محال است. این دلیل شامل ثبوت ذهنی و خارجی وجود نیز می‌شود (همان، ص ۷۴). این دلیل مبتنی بر استحالة دور و تسلسل نیست، بلکه براساس استحالة تقدم شیء بر خودش سامان یافته است، یعنی اگر ماهیت، قبل از ثبوت وجود برای آن، دارای ثبوت باشد، تقدم وجود بر خودش لازم می‌آید.

دلیل سوم: دشتکی در این دلیل به صراحت غیراصیل بودن وجود را مطرح کرده است، با این استدلال که وجود امری غیرمتأصل در وجود است؛ زیرا از آنجاکه وجود نسبت به افراد خود عرض عام است، مستحیل است که بی‌نیاز از محل باشد. عروض وجود بر افرادش نیز صرفاً در اعتبار عقل است نه در نفس الامر (همان، ص ۲۳۳)؛ یعنی در ذهن است که موجود بر ماهیت حمل می‌شود، وگرنه در خارج، حقیقتاً عروض و اتصافی وجود ندارد. اما اینکه در خارج، ماهیات متصف به وجود نیستند، در دو دلیل سابق به اثبات رسید.

دلیل چهارم: در این دلیل، برای هریک از دو مدعای عدم عروض ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت، استدلال مستقلی ذکر شده است. **اثبات عدم تحقق ذهنی وجود:** سید سند برای اثبات این مدعا که وجود، تحقق و وجود ذهنی ندارد، به یک تمثیل متوسل شده است، با این بیان که مثلاً آنچه از حرکت زید در ذهن ما تحقق می‌یابد، موجب نمی‌شود زیدی که در ذهن ماست متحرک باشد. به همین منوال، آنچه از وجود زید در ذهن ما محقق می‌شود، مصحح موجود بودن زید در ذهن ما نیست.

اثبات عدم تحقق خارجی وجود: ایشان به این عبارت خواهه متمسک می‌شود که می‌فرماید:

«والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحلّ و حلوله فيه» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۶).

مراد خواهه از این عبارت آن است که وجود از امور عینی نبوده، بلکه از محمولات عقلی صرف است؛ زیرا اگر وجود در خارج محقق باشد از دو حال خارج نیست: یا وجود عین ماهیاتی است که بر آن‌ها صدق می‌کند یا مغایر با آن‌هاست که هر دو قسم باطل است. وجود نمی‌تواند عین ماهیات خارجی باشد؛ زیرا زائد بر ماهیت است؛ به جهت اینکه ماهیات با یکدیگر متخالفند، ولی وجود مشترک میان آن‌هاست. پس نمی‌تواند نفس ماهیات باشد.

بطلان شق دوم نیز از این روست که وجود اگر تحقق خارجی داشته باشد و غیر از ماهیت باشد، یا جوهر است یا عرض. جوهر بودن وجود مستحیل است؛ زیرا وجود، وصف ماهیات است و وصف نمی‌توان جوهر باشد. عرض بودن وجود نیز باطل است؛ چون هر عرضی حاصل در محل است و حصول در محل، نوعی از وجود است. پس لازم می‌آید وجود، دارای وجود باشد که این خلاف فرض است. همچنین لازم می‌آید وجود هم متأخر از محل خود بوده و هم مقدم بر آن باشد. بنابراین به سبب امتناع استغناء وجود از محل، خواهه وجود را از محمولات شمرده است و به سبب امتناع حصول خارجی آن در محل، آن را از محمولات عقلیه شمرده است (استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۵۵).

دشتمی در اثبات عدم تحقق خارجی وجود، بر آنچه در کتب محققان و به‌ویژه در حکمة الاشراق سهروردی موجود است، تکیه کرده است. گرچه ایشان وعده می‌دهد پاره‌ای از آنچه محققان و به‌ویژه شیخ اشراق در باب اعتباری بودن وجود بیان کرده‌اند را نقل کند (صدرالدین دشتکی، بی‌تا، ص ۶۵)، اما در حاشیه خود تنها به همین مقدار بسنده کرده و از ادله متعددی که قبلاً از شیخ اشراق نقل کردیم، سخنی به میان نیاورده است.

۶-۷. پاسخ به شبهات

دشتمی برای تثبیت مدعای خود مبنی بر عدم خارجیت وجود، علاوه بر استدلال‌هایی که پیش از این اشاره شد، پاره‌ای از شبهاتی که ممکن است به دیدگاه ایشان وارد شود را مطرح نموده و در صدد پاسخ به آن‌ها برآمده است.

اشکال اول: اگر وجود، در نفس الامر عارض بر ماهیت نیست، چه تفاوتی میان ماهیت موجود و ماهیت معدوم است؟

پاسخ: ماهیتی که با مفهوم موجود در نفس الامر متحد است، موجود بوده و ماهیتی که با مفهوم معدوم متحد باشد، معدوم است. به بیان دیگر ماهیت موجود، برخلاف ماهیت معدوم، در نفس الامر عین موجود است و حمل موجود بر آن صحیح است. این پاسخ اشاره به تفاوتی است که ایشان میان وجود و موجود قائل است که موجود را خارجی و وجود را ذهنی می‌داند.

اشکال دوم: اگر وجود تحقق خارجی نداشته باشد نمی‌توان موجود را حمل بر ماهیت کرد؛ چون صدق مشتق بر یک موضوع، مبتنی بر قیام مبدأ اشتقاق به آن موضوع است.

پاسخ: صدق مشتق بر یک شیء، مستلزم ثبوت مبدأ اشتقاق بر آن شیء نیست. گاهی مبدأ اشتقاق قائم به موضوع است؛ مانند: «زید متحرک است» که حرکت قائم به زید است و گاهی مبدأ اشتقاق، قائم به موضوع نیست؛ مانند: «زید موجود است» یا «نفس عالم است» که حمل موجود بر زید و عالم بر نفس، وابسته به قیام وجود به زید و علم به نفس نیست (همان، صص ۶۶ و ۱۳۱ و ۲۳۱). در عرف نیز همین امر مشاهده می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «آسمان موجود است»، اما گفته نمی‌شود: «وجود بر آسمان عارض شده است» (همان، ص ۲۳۲).

اشکال سوم: از سویی خداوند را فاقد ماهیت می‌دانید و از سوی دیگر وجود را امری اعتباری قلمداد می‌کنید، پس حقیقت خداوند متعال چیست؟

پاسخ: چرا جایز نباشد که حقیقت واجب‌تعالی امری غیر از وجود باشد و آن امر، فی حد ذاته به گونه‌ای باشد که وقتی عقل آن را ملاحظه می‌کند، مفهوم وجود را از آن انتزاع می‌نماید. شما از کجا ادعا می‌کنید که حقیقت خداوند وجود است و امر دیگری نیست؟ (همان، ص ۱۶۳).

اشکال چهارم: اگر وجود امری عقلی و اعتباری است، چگونه ماهیت خارجی را عین موجود می‌دانید؟ چگونه ماهیت متصف به وجود شده است؟ ثبوت، نسبتی میان ثابت و مثبت‌له است و نسبت، بدون وجود طرفین محقق نمی‌شود. پس چگونه می‌توان معتقد به ثبوت موصوف در ظرف اتصاف بود، ولی وجود صفت در ظرف اتصاف را نفی کرد؟

پاسخ: اتصاف به دو شکل قابل تحقق است: اول آنکه صفتی به موصوف انضمام شود؛ همانند اتصاف جسم به سفیدی، و دیگر آنکه شیء به گونه‌ای است که عقل می‌تواند از آن، صفتی انتزاع نماید، بدون آنکه وصفی به موصوف ضمیمه شده باشد؛ همانند اتصاف زید به کوری. در حالت اول، وجود موصوف و صفت در ظرف اتصاف ضروری است، ولی آنچه در حالت دوم ضروری می‌نماید، وجود موصوف در ظرف اتصاف است. اما چنین اتصافی مستلزم وجود صفت در ظرف اتصاف نیست. نظیر این امر در انتزاع امور اضافی و نیز انتزاع امور سلبی

نیز صادق است. در این موارد، عقل قادر به انتزاع نسبت یا امری سلبی و متصف نمودن امر خارجی به وصف اضافی یا سلبی است، حال آنکه اوصاف اضافی و سلبی تحقق خارجی ندارند (همان، ص ۸۲).

۸. نقدونظر

یک. دشتکی در دلیل اول با استناد به قاعده فرعیت، عروض وجود بر ماهیت را مستلزم دور یا تسلسل دانسته است، خواه این اتصاف ذهنی باشد یا خارجی، درحالی که در جای دیگری، اتصاف ذهنی ماهیت به وجود را پذیرفته و مدعی است که ثبوت شیءلشیء در نفس الامر متوقف بر ثبوت مثبتله است، ولی در ثبوت ذهنی لازم نیست قابل قبل از ثبوت شیء بر آن، تحقق داشته باشد (همان، ص ۲۳۰).

دو. دلیل اول ایشان مبنی بر اعتباریت وجود، مبتنی بر قاعده فرعیه است، حال آنکه قاعده فرعیه در هلیات مرکبه جاری است، نه در هلیات بسیطه؛ زیرا مفاد هلیه بسیطه، ثبوتالشیء است نه ثبوت شیءلشیء، حال آنکه قاعده فرعیه فقط شامل ثبوت شیءلشیء است. علاوه بر اینکه اساساً ثبوت وجود بر ماهیت، ثبوت وجود به واسطه ماهیت است، اما به دلیل انسی که ذهن با ماهیات دارد، ماهیت را موضوع قرار داده و وجود را بر آن حمل می کند. لذا حمل وجود بر ماهیت از قبیل عکسالحمل است که جای موضوع و محمول عوض شده است (طباطبائی، ۱۴۲۸م، صص ۲۱ و ۲۳). با این بیان، اشکال سایر استدلال ها نیز روشن شد.

سه. ایشان مدعی هستند که حقیقت واجب تعالی می تواند امری غیر از وجود باشد و از کسانی که قائل اند حقیقت خداوند چیزی جز وجود نیست، طلب دلیل می کند (همان، ص ۱۶۳). در پاسخ می توان گفت دلیل ما بر اینکه حقیقت خداوند متعال چیزی جز وجود نیست، ادله متعددی است که اصالت را از آن وجود می داند.

چهار. ایشان میان وجود و موجود تمایز قائل شده است. بدین شکل که وجود را امری ذهنی و اعتباری، ولی موجود را امری خارجی می داند. در این مورد باید گفت موجود یا به معنای شیء دارای وجود است و یا دلالت بر نفس تحقق می کند. در هر دو صورت، تحقق خارجی وجود لازم می آید. سر اینکه ایشان تحقق خارجی موجود را پذیرفته، آن است که به اذعان خود، ماهیت مادامی که موجود نباشد، بطلان محض است.

پنج. در عبارات دشتکی مطالب فراوانی وجود دارد که با دیدگاه ایشان در تضاد است که به برخی از این موارد اشاره می کنیم:

(۱) وجود به معنای موجودیت، در نفس الامر مقدم بر فعلیت ماهیات است؛ یعنی مثلاً انسان مادامی که به وجود نیامده باشد، انسان نخواهد بود. همچنین وجود مقدم بر تشخیص است (همان، صص ۸۱ و ۳۴۹).

اشکال: در این عبارت به دو مطلب اشاره شده است: نخست آنکه موجودیت مقدم بر ماهیت و تشخیص است؛ دیگر آنکه تا ماهیت موجود نشود، چیزی نیست. سوال این است که علت، چگونه ماهیت را از کتم عدم به عرصه وجود می آورد؟ اگر علت، چیزی به ماهیت اعطاء نمی کند، فارقی میان ماهیت موجود و ماهیت معدوم نخواهد بود، و اگر چیزی به ماهیت اضافه می کند، می توان مفهوم موجود را از ماهیت انتزاع کرد. در این حالت همان چیزی که به ماهیت داده شده را وجود می نامیم.

مطلب دیگر، تقدم موجودیت بر ماهیت و تشخیص است. اگر آنچه در خارج محقق است، ماهیت است و وجود امری اعتباری است، چگونه می توان امری اعتباری را مقدم بر امری اصیل دانست؟ همچنین در جای خود به اثبات رسیده است که تشخیص به وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹۴).

(۲) اتصاف ماهیت به وجود اثر فاعل نیست؛ زیرا اثر فاعل در نفس الامر واقع می شود درحالی که محال است در نفس الامر ماهیت متصف به وجود شود؛ چون اتصاف، نسبتی میان وجود و ماهیت است و تحقق نسبت بدون تحقق طرفین ممکن نیست. پس وقتی وجود تحقق خارجی ندارد، نسبتی هم میان ماهیت و وجود شکل نمی گیرد. بنابراین، علت، ماهیتی که همان موجود است را تحصیل می بخشد و در جای دیگر، خود ماهیت را اثر فاعل می داند (صدرالدین دشتکی، بی تا، صص ۲۸۳ و ۴۰۲).

اشکال: علت اگر چیزی به ماهیت اضافه نکند، تحقق ماهیت بدون علت خواهد بود، و اگر چیزی به ماهیت می افزاید، آن امر چیزی جز وجود نیست. علاوه بر این، اگر اثر علت، نفس ماهیت است، این ماهیت در ذهن هم محقق است و تفاوت میان ماهیت ذهنی و خارجی چیزی جز وجود نیست.

(۳) ماهیتی مانند انسان دارای دو نحوه وجود است: وجود خارجی که از آن آثاری ظاهر می شود که ما آن را انسان می نامیم، و وجود ذهنی که آثار و احکام انسانیت از آن ظاهر نمی شود (همان، ص ۸۵).

اشکال: چگونه می توان امر اعتباری را منشأ آثار دانست؟

۴) علت، آن چیزی نیست که ممکن الوجود در وجودش بدان محتاج است، بلکه علت، آن چیزی است که شیء بدان محتاج است (همان، ص ۴۰۰).

اشکال: شیء در چه چیزی به علت محتاج است؟ علت این کار را چگونه انجام می‌دهد؟ آیا بدون افاضه چیزی به ماهیت، چنین چیزی ممکن است؟ اگر این‌گونه است، حال شیء نسبت به قبل و بعد از انتساب به علت، نباید تفاوتی داشته باشد.

۵) وجوب بالذات بدان معناست که شیء به گونه‌ای است که اگر بذاته و بدون التفات به غیر لحاظ شود، وجود برای او واجب است و وجوب بالغیر یعنی شیء به گونه‌ای است که اگر با غیر لحاظ شود، وجود برای آن واجب باشد (همان، صص ۱۹۱-۱۹۲). عقل، وجود را از نفس ذات واجب انتزاع می‌کند، ولی در مورد ممکنات، وجود را از حیثیت مکتسبه از فاعل انتزاع می‌کند (همان، ص ۱۶۳).

اشکال: چگونه امر اعتباری ملاک و فارق میان وجوب بالذات و وجوب بالغیر می‌تواند باشد؟ در اینجا نیز سخن از حیثیت مکتسبه از فاعل است. این حیثیت چیست؟ اگر خود ماهیت است، تفاوت میان ماهیت ذهنی و خارجی چه خواهد بود؟ چون ذات ماهیت در ذهن و خارج محفوظ و تفاوت آنان در وجود است.

۶) معنای وجوب وجود آن است که وجود برای معروض خود که اقتضای وجود دارد، واجب‌الثبوت است (همان، ص ۱۵۳).

اشکال: این عبارات با اعتباری بودن وجود سازگار نیست. اگر وجود امری اعتباری است، این تعبیر که واجب‌تعالی اقتضای وجود دارد، بی‌معنا خواهد بود.

۷) دشتکی این عبارات را در جاهای مختلف بیان کرده است: جایز است وجود در اعتبار ذهنی محتاج ماهیت باشد، نه در نفس‌الأمر، و ماهیت در نفس‌الأمر محتاج به وجود باشد (همان، ص ۲۳۳). فاعل مفید وجود و وجوب شیء است (همان، ص ۲۰۶). فاعلی که وجود معلول را اعطاء می‌کند اشرف از آن است (همان، ص ۲۰۷). معلول محتاج به وجود علت است (همان، ص ۲۰۹).

اشکال: این عبارات چگونه با اعتباری بودن وجود سازگار است؟ آیا ماهیت که اصیل است، محتاج وجود اعتباری است؟ و یا علت، امری اعتباری را به معلول اعطاء می‌کند؟

۸) ماهیت من حیث هی یعنی ماهیتی که فی حد ذاتها لحاظ شده باشد، عاری از غیر خود است. معقول نیست چنین ماهیتی در نفس‌الأمر پدید آورنده چیزی باشد؛ زیرا ماهیت من حیث هی امری اعتباری است (همان، ص ۲۲۸).

اشکال: ماهیت که فی حد ذاته اعتباری است، چگونه اصالت می‌یابد؟ اگر فاعل چیزی به آن افاضه می‌کند که سبب اصالت ماهیت می‌شود، همان امر مفاض احق به اصیل بودن است و آن امر، چیزی جز وجود نیست.

۹) وجود واجب عین اوست (همان، ص ۱۸۵)

اشکال: چگونه ذات واجب‌تعالی امری اعتباری است؟

۱۰) آنچه موجود نباشد، چیزی نیست؛ مثلاً زید مادامی که به وجود نیامده باشد، زید نیست و وجودش از غیر اوست (همان، ص ۱۵۵).

اشکال: این بیان نیز جز با قول به اصالت وجود سازگار نیست.

۹. نتیجه

بررسی دیدگاه صدرالدین دشتکی پیرامون اصالت وجود یا ماهیت، این نتیجه را به دست داد که ایشان با تکیه بر استدلال‌هایی مخدوش، به اعتباریت وجود و عدم تحقق خارجی آن حکم کرده است. شاید بتوان اساسی‌ترین خطا را در دیدگاه ایشان، عدم توجه به مفاد قاعده فرعیت دانست که آن را در هلیات بسیطه نیز جریان داده و براساس آن به توالی فاسد فراوان تن داده است. درنهایت ایشان در این بحث، نتوانسته است دیدگاهی استوار اتخاذ نمایند و همان‌گونه که خود اذعان داشت، در این مسأله تابع دیدگاه شیخ اشراق است.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲ش). *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش). *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه). قم: مرکز نشر اسراء.
- دشتکی، صدرالدین محمد (بی تا). *نسخه خطی*. کتابخانه ملک. شماره: ۸۸۲.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۲ش). *شرح المنظومه*. (تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی). تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵ش). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، (تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۳ش). *حکمه الاشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار إحياء التراث.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۵ش). *نهایه الحکمه*. (تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی). قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۸ق). *بدایه الحکمه*. (تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵ش). *شرح الاشارات و التنبيهات*. قم: نشر البلاغه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م). *السیاسة المدنیة*. (مقدمه و شرح: علی بوملحم). بیروت: مکتبه الهلال.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ش). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

References

- Astarabadi, M. (2003). *Al-Barahin ah-Gatea fi sharhe Tajrid al-Aqayed al- Satea*. Qom: Maktab al-Aalam al-Eslami. [in Persian]
- Dashtaki, S. D. M (N. D.). *NosKheh Khatti*. Malek Library. Number: 882. [in Persian]
- Farabi, A. (1996). *Al – Siyaset al – Madaniyah*. (Introduction & Correct: A. Bomelham). Beirut: Maktabat al – Helal.
- Javadi Amoli, A. (2007). *Rahigh Makhtoom*. Qom: Esra Publishing. [in Persian]
- Mesbahe Yazdi, M. (2009). *Amozeshe Falsafeh*. Tehran: Sazmane Tabliqate Eslai, International Publishing Company. [in Persian]
- Sabzevari, M. (1993). *Sharh ah-Manzomeh*. (Correct: H. Hasanzadeh Amoli). Tehran: Nashre Nab. [in Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/A). *Al-Shavahed al-Rububiah fi al-Manahej al-Solokiyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jameai lennashr. [in Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/B). *Al-Hekmat al-Motaaliyah fi al-Asfar al-Aqliyyateh al-Arbaah*. Beirut: Dar ehya al-Turas.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *Al-Mashaer*. Tehran: Tahory Library. [in Persian]
- Sohrevardi, Sh. D. (1996). *Majmoeh Mosannafate SheyKh Eshraq*. (Correct: H. Corban, S. H. Nasr & N. Habibi). Tehran: Moasseseh Motaleat va Tahqiqate fqrhanqi. [in Persian]
- Sohrevardi, Sh. D. (1994). *Hekmat al-Eshraq*. Tehran: Moasseseh Motaleat va Tahqiqate farhanqi. [in Persian]
- Tabatabaei, M. H. (2006). *Nehayat al-Hekmah*. (Correct: Q. R. Fayazi). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
- Tabatabaei, M. H. (2007). *Bedayat al-Hekmah*. (Correct: A. A. Zarei Sabzevary). Qom: Moasseseh al-Nashr al-Eslami. [in Arabic]
- Tusi. Nasir al – Din (1986). *Tajrid al-Eteqad*. Qom: Daftar Tabliqaqte Islami. [in Arabic]
- Tusi. N. D. (1996). *Sharh al-Esharat va al-Tanbihat*. Qom: Nashr al-Balaqah. [in Persian]