

تأملی بر «هستی» در اندیشه شهرزوری و کانت

سیدمحمد منافیان*

احمدعلی اکبر مسگری**

چکیده

در نظر بسیاری از متفکران، مسئله بنیادی مابعدالطبیعه پرسش از «هستی» است. اما شهرزوری به عنوان یک فیلسوف آشنا با سنت فلسفه سینیوی و کانت فیلسوف آلمانی از جمله متفکرانی به شمار می‌روند که ضمن انتقاد از «هستی» به مثابه امر عینی و واقعی، اثنای مابعدالطبیعه بر «هستی» را انکار می‌کنند. البته، شهرزوری در مرزهای مابعدالطبیعه سنتی باقی می‌ماند و کانت - با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی - نوعی مابعدالطبیعه معرفت‌شناختی را طرح می‌کند؛ اما میان انتقادهای آنان به «هستی»، قرابت و همسویی ویژه‌ای مشاهده می‌شود. در این نوشتار، با بررسی، تحلیل، و مقایسه اندیشه‌های این دو فیلسوف، به اشتراک ایشان در فضای عمومی حاکم بر مابعدالطبیعه‌شان اشاره خواهیم داشت. به نظر می‌رسد که چگونگی انتقاد و تحلیل این دو فیلسوف از هستی، بیان‌کننده نوعی نگاه منطقی به این مقوله است؛ نگاهی که راه را برای طرح و پذیرش اصالت ماهیت در سنت فلسفی هریک از آن دو هموار می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مابعدالطبیعه، هستی، محمول منطقی، کانت، شهرزوری.

مقدمه

چیستی موضوع فلسفه اولی و تأملات مابعدالطبیعی، از همان آغاز شکل‌گیری این مباحث به مثابه علم مستقل، مورد مذاقه و اختلاف اندیشمندان آن حوزه بوده است. دانشمندان یونان باستان، از امور مختلفی به عنوان موضوع این مطالعات سخن گفته‌اند: برخی به بررسی «جوهر» و بستر تغییر پرداخته، و برخی نیز علل و اصول اشیا را کاویده‌اند؛ همچنین، پارمنیدس سخن از «وجود» و «هستی» به میان آورده، و ارسطو نیز ضمن اشاره به «جوهر»^(۱) و «علل و اصول اشیا»،^(۲) متعلق بررسی و شناخت مابعدالطبیعی را یا «موجود چونان موجود»^(۳) و یا «موجود الهی»^(۴) دانسته است.

عبارات مختلف ارسطو در این باب، مشکلی را درباره چیستی موضوع مابعدالطبیعه به وجود آورده است. بروز و ظهور این مشکل در میان شارحان و تابعان ارسطو، ناشی از ابهامی است که در سخن ارسطو - زمانی که موجود چونان موجود را به عنوان موضوع مابعدالطبیعه معرفی می‌کند - مشاهده می‌شود. ارسطو «موجود چونان موجود» را از «موجود بالعرض» تفکیک کرده و در حالی که بررسی درباره موجود بالعرض را به دانش‌های جزئی واگذار نموده، موجود چونان موجود را امری درخور پژوهش دانسته است؛ امری که فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه به آن می‌پردازد.^(۵) وی توضیح و تبیین دقیقی برای اصطلاح «موجود چونان موجود» یا «موجود به طور مطلق» ذکر نکرده است. بر اثر تسامح ارسطو در این باره، تفاسیر مختلفی در این باب ارائه شده است: در یکی از تفاسیر، اصطلاح «مطلق موجودیت» مورد توجه قرار گرفته و مراد از آن، همان موجودیتی دانسته شده است که به همه اشیا نسبت داده می‌شود؛ اما در تفسیر دیگری گفته شده که مراد از آن اصطلاح، اولویت در موجودیت است (به عبارت دیگر، «موجود چونان موجود» به موجوداتی اشاره دارد که اطلاق عنوان «موجود» بر آنها اولی است؛ زیرا آن موجودات در معنای تام کلمه موجودند). ژوزف اونس طرح این دو تفسیر از

سوی مفسران ارسطو را ناشی از چگونگی تفسیر آنان از «موجود» می‌داند؛ آیا موجود، در معنایی افلاطونی مقصود است یا در معنایی ارسطویی؟ میان معنای ارسطویی موجود و معنای افلاطونی آن، تفاوتی اساسی و ذاتی وجود دارد؛ زیرا در معنای افلاطونی، «موجود چونان موجود» به معنای موجود کامل یا اکمل است،^(۶) اما در معنای ارسطویی، به معنایی عام و مشترک اشاره می‌کند^(۷) که از هیولا تا خداوند را دربر می‌گیرد.^(۸) از این رو، در میان شارحان ارسطو، همواره این پرسش مطرح بوده است که: آیا در متافیزیک ارسطو، «موجود» به معنای خداست یا اینکه مفهومی انتزاعی - عقلی است؟ پس از ارسطو و در میان تمامی فیلسوفانی که به مابعدالطبیعه در معنای ارسطویی و افلاطونی آن باور داشتند، این بحث به همین صورت مطرح بوده است. با نگاهی به ترجمه آثار فلسفی نگاشته شده به زبان عربی در حوزه فرهنگی اسلام، مشاهده می‌کنیم که فارابی دیدگاه خاصی را در این باره مطرح کرده که ابن‌سینا نیز به تفصیل درباره آن سخن گفته است؛ دیدگاهی که تلاش فراوانی دارد تا به عنوان موضوع فلسفه اولی، میان «موجود چونان موجود» از یک سو و «موجود مفارق و الهی» از سوی دیگر، هماهنگی و یگانگی برقرار سازد.^(۹) از نظر بیشتر فلاسفه مسلمان، مابعدالطبیعه علمی است که به بررسی و تحقیق درباره موجود مطلق و عوارض ذاتی آن می‌پردازد؛ اما در این میان، با نگرش و اندیشه‌ای خاص نیز روبه‌رو می‌شویم که منکر «موجود مطلق» به عنوان موضوع مابعدالطبیعه است. شمس‌الدین محمد شهرزوری حکیمی اشراقی است که متأثر از شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌باشد. وی در اثر فلسفی معروف خود، با عنوان رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانیة، به صراحت بیان می‌کند که: «موجود» نمی‌تواند موضوع فلسفه اولی باشد.^(۱۰) آنچه در عبارات وی به عنوان مبنای این نظر طرح شده، همان مسئله اعتباری بودن «وجود» و «موجود» است.^(۱۱) بر مبنای نظر او، مابعدالطبیعه - به غلط - بر بنیان «موجود» استوار شده است.

اما در سنت جدید فلسفه غرب نیز فیلسوف تأثیرگذاری را می‌شناسیم که نظریات مشابهی در این باب دارد. ایمانوئل کانت فیلسوف برجسته‌ای محسوب می‌شود که با موضوع‌گیری خاص خویش درباره مابعدالطبیعه، سرنوشت دیگری را برای این علم در دنیای مغرب‌زمین رقم زده است. به نظر کانت، اگر مابعدالطبیعه را علمی بدانیم که به بررسی حقایق مجرد و فراطبیعی می‌پردازد، پس باید تحقق آن را ممتنع شماریم؛ اما اگر آن را علمی بدانیم که به بررسی احکام کلی و عمومی ذهن در دست‌یابی به معرفت می‌پردازد و مسائلی را شناسایی می‌کند که هرچند تجربی نیستند، ولی به تبیین تجربه حسّی ما از عالم طبیعت می‌پردازند، در این صورت، مابعدالطبیعه تحقق می‌یابد. (۱۲)

دیدگاه کانت، بیش از آنکه نگاهی هستی‌شناختی باشد، نگاهی معرفت‌شناختی است؛ اما در هر صورت، او نیز ابتدای مابعدالطبیعه بر وجود را نمی‌پذیرد.

هرچند شهرزوری و کانت با مبانی خاصی در باب هویت و موضوع مابعدالطبیعه سخن گفته‌اند، اما گاهی نحوه انتقادشان از «وجود» به یکدیگر شبیه است. در نوشتار حاضر، با مطالعه دیدگاه‌های خاص هر یک از این دو فیلسوف شرق و غرب درباره «وجود»، مشابهت‌ها و اختلاف‌های آن دو را بررسی و تحلیل می‌کنیم تا شاید از رهگذر آن، این توانایی را به دست آوریم که برای بررسی تطبیقی روح حاکم بر فلسفه این دو اندیشمند، در فضایی کلی و عمومی گام برداریم. در این میان، با عنایت به تقدّم زمانی شهرزوری بر کانت، شایسته‌تر آن است که نخست به نظریات شهرزوری اشاره کنیم.

شهرزوری و «هستی»

شمس‌الدین محمد شهرزوری یکی از دانشمندان قرن هفتم هجری است که به سبب نگارش کتاب *نزهة الأرواح و روضة الأفراح* (تاریخ‌الحکما)، بیشتر به عنوان مورخ فلسفه و حکمت شناخته می‌شود. اما در میان آثار وی، کتب ارزشمند دیگری نیز یافت می‌شود

که در آنها به موضوعات گوناگون حکمی پرداخته شده است؛ مانند شرح *حکمة الاشراق* و *رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقایق الربانية*. بر اساس این کتب، می‌توان مدعی شد که وی، اندیشمندی اشراقی و در سلک پیروان سهروردی بوده؛ چراکه در بسیاری از موارد، اندیشه‌های این حکیم شهید را بر دیگر حکما ترجیح داده است. یکی از مسائلی که شهرزوری به تبع سهروردی طرح کرده، دیدگاه خاصی بوده که وی درباره «وجود» یا «هستی» داشته است.

به اعتقاد فیلسوفان مسلمان، مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی، علمی است که در باب «وجود» یا «وجود» (از آن جهت که وجود است)، و اعراض ذاتی آن، بحث می‌کند. به همین سبب، در آثار ایشان، با مباحث بسیاری روبه‌رو می‌شویم که مستقیماً با «وجود» ارتباط دارند؛ مباحثی چون بداهت وجود، اشتراک معنوی وجود، زیادت و عروض وجود بر ماهیت، وجود ذهنی و عینی و... بدیهی است که طرح چنین مباحثی تنها هنگامی صحیح و معنادار است که «وجود» را حقیقی بدانیم و برای آن شأنی در خارج قائل شویم؛ همچنین، مفهوم وجود را حاکی از امری واقعی و خارجی بدانیم. اما در صورتی که حقیقی بودن «هستی» انکار شود، به ناچار باید همه این مسائل نیز تغییر یابد. مشاهده می‌کنیم که در طول تاریخ فلسفه اسلامی، نخستین بار، شیخ اشراق به این انکار روی آورد و «وجود» را امری اعتباری خواند.^(۱۳) پس از وی نیز مشاهده می‌شود که برخی از اندیشمندان (از جمله شهرزوری)، با توجه به همان مبانی سهروردی، اعتباری بودن «وجود» را پذیرفته‌اند.

شهرزوری به هنگام بحث درباره اعتباری بودن وجود، ابتدا سه دیدگاه را در باب «وجود» طرح می‌کند و به بررسی آنها می‌پردازد: نظریه اول آن است که در ظرف خارج، وجود زائد بر ماهیات است و هویت واقعی در خارج دارد (او این دیدگاه را به مشایبان نسبت می‌دهد)؛ اما نظر دوم آن است که وجود، تنها در ظرف ذهن زائد بر ماهیات است

و آنچه در خارج هست، شیء واحدی است (به نظر شهرزوری، این دیدگاه از آن حکمایی است که به شدت، در نظروزی و استقصای مباحث فرورفته‌اند)؛ دیدگاه سوم نیز نظریه‌ای عامیانه است که وجود و ماهیت را هم در ذهن و هم در خارج، دارای عینیت و یگانگی می‌داند (او که این نظر را به برخی از متکلمان نسبت می‌دهد، بر آن است که آنچه بیشتر مدنظر بوده و مورد بررسی قرار گرفته، همان دو دیدگاه اول و دوم است؛ زیرا بطلان دیدگاه سوم کاملاً واضح می‌نماید).^(۱۴)

شهرزوری مهم‌ترین مبنای دیدگاهی را که براساس آن، «وجود» زائد بر ماهیات است، این امر می‌داند که «وجود» مشترک است. بدون تردید، ماهیات با یکدیگر تفاوت دارند. حال اگر «وجود» امری مشترک باشد، پس عین ماهیت نیست؛ چراکه در صورت عینیت، به سبب حصول اختلاف و کثرت در ماهیات، این کثرت و اختلاف به «وجود» نیز تسری می‌یافت و نامعقول می‌نمود که از اشتراک «وجود» سخن گفته شود. اما بنا به نظر حکما، «وجود» در میان تمامی موجودات مشترک است و چنین نیست که درباره هر موجود، در معنای خاصی به کار رود. این مسئله چندان نیاز به توضیح و تبیین ندارد، اما شهرزوری برخی از ادله این مسئله را نیز طرح کرده^(۱۵) و سپس به این بحث پرداخته است که اگرچه می‌توان به طور مبهم و مطلق، زیادت وجود بر ماهیت را پذیرفت، ولی آیا این زیادت در تمامی مراتب و ظروف تحقق حاصل است یا تنها به ذهن یا عین مختص می‌باشد؟ شهرزوری در ادامه این بحث، تلاش می‌کند تا زیادت عینی و خارجی وجود بر ماهیت را انکار کند.^(۱۶) او بر این باور است که با ابطال نظریه عینیت وجود با ماهیت در ذهن و عین، و ابطال زیادت خارجی وجود بر ماهیت، چیزی که باقی می‌ماند آن است که «وجود» صرفاً در ذهن مغایر با ماهیت، و عارض بر آن می‌باشد. بنابراین، زیادت وجود بر ماهیت، تنها در ظرف ذهن قابل پذیرش است؛ و به صورت مطلق، صحیح نیست.^(۱۷) در نظر شهرزوری، انکار زیادت عینی و عروض خارجی وجود بر ماهیت، به

معنای اثبات اعتباری بودن «وجود» است.

اما چرا زیادت وجود بر ماهیت در ظرف خارج، ممکن نیست؟ شهرزوری برای پاسخ به این پرسش، دو روش را در پیش گرفته است: نخست، از قول کسانی که به زیادت خارجی وجود بر ماهیت باور دارند، استدلال‌هایی را نقل و نقد می‌کند؛ سپس با تمسک به این اصل که ابطال دلیل به معنای بطلان مدعا نیست، ادله‌ای را به منظور امتناع زیادت خارجی وجود بر ماهیت ارائه می‌کند. او در روش اول، پنج دلیل را نقل، بررسی، و نقد نموده،^(۱۸) و در روش دوم، سه گونه استدلال را طرح کرده است.^(۱۹) در این بخش از مقاله، برای رعایت اختصار، صرفاً به نقل و بررسی برخی از این امور می‌پردازیم.

بنا بر گزارش شهرزوری، یکی از ادله زیادت عینی وجود بر ماهیت چنین است: ماهیت بدون وجود تعقل می‌شود، و هرگاه از میان دو شیء، یکی بدون دیگری تعقل شود، آن دو شیء در خارج متغایر خواهند بود؛ پس باید نتیجه گرفت که در خارج نیز وجود غیر از ماهیت است. شهرزوری در نقد دلیل یادشده می‌گوید: اگر این سخن مورد پذیرش قرار بگیرد، باید زیادت خارجی وجود بر وجود نیز پذیرفته شود؛ چراکه وجود «سیمرغ» تصور و تعقل می‌گردد و تردید می‌شود که آیا این وجود در خارج تحقق دارد یا نه؟ پس، وجود سیمرغ غیر از وجود وجود خارجی آن است. اگر چنین ملازمه‌ای پذیرفته شود، آنگاه باید به وجودهای نامتناهی باور داشت که محال است. این ملازمه محال از آنجا حاصل می‌شود که زیادت خارجی وجود بر ماهیت مفروض بوده است.^(۲۰)

اما دلیل دیگری که وی نقل می‌کند، چنین است: ما میان حکم به موجود بودن خارجی انسان و حکم به موجود بودن ذهنی آن تمایز قائل می‌شویم و آنها را دو حکم جداگانه می‌دانیم؛ ولی اگر به زیادت خارجی وجود بر ماهیت باور نداشته باشیم، این تمایز حاصل نخواهد بود. شهرزوری در بررسی این دلیل بیان می‌کند که حکم به موجود

بودن خارجی انسان، از سوی ذهن است. ذهن است که به بودن انسان در خارج حکم می‌کند و این به معنای آن نیست که وجود انسان در خارج موجود است. این حکم همانند حکم به امتناع خلأ است؛ خلأ در ذهن در نظر گرفته شده و به امتناع خارجی آن حکم می‌شود، نه اینکه امتناع در خارج موجود باشد. از این رو، با حکم به موجودیت انسان در خارج، لازم نمی‌آید که وجود نیز در خارج تحقق داشته باشد.^(۲۱)

و اما سومین دلیلی که از قول شهرزوری می‌توان نقل کرد، چنین است: اگر فرض کنیم که «وجود» هویتی در خارج ندارد و صرفاً ذهنی و اعتباری است، پس باید چنین باشد که به هر ماهیتی که در ذهن ضمیمه شد، آن ماهیت در خارج موجود شود؛ در حالی که این‌گونه نیست. نتیجه آنکه وجود در خارج حاصل است و در این ظرف نیز مغایر با ماهیت می‌باشد. شهرزوری در نقد این استدلال می‌گوید: نسبت امر اعتباری ذهنی با تمام ماهیات، مساوی و یکسان نیست تا بر همه آنها صدق کند؛ بلکه ذهن، هر اعتباری را تنها به چیزی ضمیمه می‌کند که شایسته آن باشد. از این رو، باید گفت که هر ماهیت خصوصیتی دارد که به سبب آن، هر اعتباری که به آن الحاق شود، بر آن صدق نمی‌کند؛ برای نمونه، امتناع را نمی‌توان بر ماهیت موجود حمل کرد.^(۲۲) به عبارت دیگر، شهرزوری معتقد است: اگرچه می‌توان هر اعتبار ذهنی را با هر ماهیتی در نظر گرفت و به آن ضمیمه کرد، اما از این انضمام لازم نمی‌آید که آن اعتبار نیز بر آن ماهیت صدق کند. بنابراین، می‌توان «وجود» را به مثابه «اعتبار ذهنی» به امر ممتنع‌الوجودی مانند شریک‌الباری ضمیمه کرد؛ ولی نمی‌توان گفت که در خارج، شریک‌الباری موجود است. آنچه گذشت نقد و بررسی برخی از استدلال‌هایی بود که ناظر بر زیادت خارجی وجود بر ماهیت می‌باشند. اما شهرزوری دلایلی نیز بر امتناع این مسئله اقامه نموده است تا از بروز هرگونه احتمال در این باره جلوگیری کرده باشد. مفصل‌ترین طریق او چنین است:

۱. اگر در ظرف خارج نیز وجود زائد بر ماهیت باشد، آن‌گاه یا جوهر است یا عرض.

۲. وجود، در ظرف خارج، جوهر نیست؛ چراکه وجود - برخلاف جوهر - صفت اشیاست.
 ۳. وجود، در خارج، عرض است (نتیجه).
 ۴. اگر وجود در خارج عرض است، و بر ماهیت عارض می‌شود، آن‌گاه ماهیتی که به منزله عرض، قابل وجود می‌باشد یا پیش از عروض وجود، یا همراه با آن، و یا پس از آن موجود است.
 ۵. چنین نیست که ماهیت قابل وجود، پیش از عروض وجود، موجود باشد؛ چراکه در این صورت، ماهیت موجود است و به عروض وجود نیاز ندارد (پس، در صورت عروض، تقدّم وجود بر خود لازم می‌آید).
 ۶. چنین نیست که ماهیت قابل وجود، پس از عروض وجود، موجود باشد؛ زیرا در این حالت، وجود عارض بر ماهیت نیست و آن دیگر عرضی نیست که ماهیت را وصف کند و این خلاف فرض است.
 ۷. چنین نیست که ماهیت قابل وجود، همراه با وجود، موجود شود؛ زیرا ماهیت به واسطه وجود، موجود می‌شود (نه همراه با آن). در غیر این صورت، لازم است که ماهیت، وجودی غیر از وجود عارض داشته باشد تا سپس، وجود عارض به آن ضمیمه شود و این محال است.
 ۸. چنین نیست که ماهیت قابل وجود، پیش از وجود، پس از وجود، و همراه با وجود، موجود باشد (عطف ۵، ۶ و ۷).
 ۹. چنین نیست که وجود، در خارج، عرض باشد و بر ماهیت عارض شود (نتیجه قیاس به صورت رفع تالی از ۴ و ۸).
 ۱۰. وجود، در خارج، جوهر و عرض نیست (عطف ۲ و ۹).
 ۱۱. چنین نیست که در ظرف خارج، وجود زائد بر ماهیت باشد (قیاس رفع تالی ۱ و ۱۰). (۲۳)
- شهرزوری نتیجه می‌گیرد که وجود، تنها در ظرف ذهن زائد بر ماهیت است؛ و در

ظرف خارج، چنین تغایر و زیادتی ممکن نیست. بر این اساس، چون وجود هیچ‌گونه حصول و ثبوت خارجی نداشته، تنها در ظرف ذهن یافت می‌شود؛ این امر به معنای اعتباری بودن وجود است. شهرزوری انکار حصول خارجی (در عین باور به ثبوت و تحقق ذهنی) را به معنای اعتباری بودن می‌داند و می‌گوید: چیزی حقیقی است که علاوه بر حصول ذهنی، از حصول خارجی نیز برخوردار باشد.

تاکنون دانستیم که در نظر شهرزوری، «هستی» یکی از اعتبارات عقلی است که حصول و ثبوت خارجی ندارد. به نظر می‌رسد، مناسب باشد، اندکی درباره معنای امر اعتباری و ضابطه تعیین مصادیق آن سخن بگوییم. شهرزوری، این مبحث را با بحث کمال انسانی آغاز می‌کند. کمال انسانی به واسطه علوم عقلی تحصیل می‌شود که مبادی این علوم نیز در محسوسات است. اما از آنجا که رحمت پروردگار چنین است که نیازهای ضروری انسان را در راه رسیدن به کمال و سعادت رفع می‌کند، در همین راستا، بدن و نفس ناطقه را به بشر عطا فرموده است. خداوند، در هیكل انسان - که منزل و مسکن نفس او شمرده می‌شود - درب‌هایی نهاده است که برخی به روی عالم حس، و برخی دیگر به روی عالم مثال معلق گشوده می‌شوند. نفس ناطقه نیز در ذات خود دربی دارد که به سوی عالم ملکوت گشوده می‌شود. خداوند قوه‌ای را بر هر یک از این درب‌ها نهاده است که به واسطه آنها، نفس ناطقه عجایب موجود در عالم را درک می‌کند.

نفس زمانی که مبادی علوم خود را با انتزاع کلیات از جزئیات حاصل نماید، به آنها اعتماد و آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کند. نفس با این کار می‌کوشد تا مجهولات تصویری و تصدیقی را کشف کند. این امر برای نفس ناطقه تمام نمی‌شود، مگر با اعتبار برخی از امور که توسط جوهر نفس اعتبار می‌شوند و در خارج هویتی ندارند. در فرایند وضع و حمل، به این اعتبارات نیاز است؛ نفس، با اعتبار این امور، چگونگی نسبت محمولات به موضوعات را می‌شناسد؛ و اگر آنها حاصل نباشند، معرفت بسیاری از حقایق برای نفس

ممکن نخواهد شد. شهرزوری امور بسیاری را به عنوان اعتبارات ذهنی معرفی می‌کند: وجود، وجوب، امکان، امتناع، وحدت، کثرت، جوهریت، عرضیت، کلیت، جزئیت و... (۲۴) از مجموع مباحث شهرزوری درباره اعتبارات عقلی، چنین استنباط می‌شود که در نظر او، هر معنای ذهنی که فرض تحقق و ثبوت خارجی آن با اشکال روبه‌رو و ممتنع باشد، امری اعتباری است که ذهن آن را لحاظ کرده است.

بر این اساس، معلوم می‌شود که شهرزوری «هستی» را امری ذهنی پنداشته است. البته، از نظر او، آشنایی ذهن با این معنا (با حصول آن در ذهن)، به سبب حصول و ثبوت خارجی آن نمی‌باشد؛ یعنی چنین نیست که «هستی» نخست در خارج از ذهن حصول و ثبوت داشته و سپس در ذهن پدیدار شده باشد. «هستی» معنایی است که توسط خود ذهن ساخته، و با این اعتبار، چگونگی عروض محمولات بر موضوعات فهم می‌شود. از این‌رو، شهرزوری با صراحت ادعا می‌کند که هستی، موضوع فلسفه اولی نیست؛ چراکه موضوع هر علم باید امری حقیقی باشد و نمی‌توان امور اعتباری را به عنوان موضوع علوم قلمداد کرد. (۲۵) همچنین، وی بر این باور است که درباره ذات پروردگار نیز نمی‌توان از عینیت آن با وجود و هستی سخن گفت؛ زیرا در این صورت، خدا نیز امری اعتباری خواهد بود که صحیح نیست. پس خداوند هم ذاتی دارد که متفاوت با هستی است. (۲۶)

کانت و «هستی»

ایمانوئل کانت فیلسوف نامداری است که با طرح فلسفه انتقادی، به زعم خویش، هم در مقابل شکاکیت صف‌آرایی کرد و هم در مقابل جزم‌گرایی. بر این اساس، از او به عنوان نقطه عطفی در تاریخ فلسفه غرب یاد می‌شود. یکی از مسائلی که با رویکرد انتقادی کانت مواجه شد، مسئله «هستی» و «وجود» بود. شاید مهم‌ترین بحث‌های کانت درباره «وجود»، همان مواضعی باشد که او هنگام ارائه نظر خویش درباره برهان وجودی بر

اثبات خدا، به دست داده است. در برهان وجودی، سعی بر آن است که با تأمل در معنا و تعریف خدا، به عنوان بزرگ‌ترین یا کامل‌ترین موجود، تحقق خارجی او نیز پذیرفته شود؛ چراکه بدون فرض تحقق چنین موجودی، تصویری که از وی نزد ماست نادرست خواهد بود. در این برهان، وجود به مثابه کمال است؛ از این رو، فقدان آن، موجب نقص خواهد شد. کانت، با این مدعا که «وجود» کمال است (و در خارج می‌توان شأنی را برای آن در نظر گرفت)، مخالفت می‌کند و بیان می‌دارد که «وجود» محمول حقیقی نیست. از نظر کانت، محمول آن است که واقعاً محمول چیزی باشد؛ حال آنکه «هستی» تعیین نیست و به عبارت دیگر، ذات شمرده نمی‌شود. از این رو، «وجود» محمول حقیقی نیست؛ نه برای خدا و نه برای هیچ ماهیت دیگری. وقتی می‌گوییم: «ژول سزار هست»، صفت تازه‌ای را به تصور جزئی و ساده «ژول سزار» اضافه نکرده‌ایم، بلکه آن را با تمام تعیناتش وضع کرده‌ایم. پس، هستی را نمی‌توان صفت و تبعاً محمول دانست.^(۲۷) کانت بر آن است که در قضایای حملی تحلیلی، اگر موضوع قضیه را ثابت فرض کنیم و محمول را سلب یا انکار نماییم، تناقض به وجود می‌آید (از این رو، انفکاک چنین موضوع و محمولی ممکن نیست)؛ ولی اگر موضوع و محمول را با هم نفی کنیم، تناقضی پدید نمی‌آید (زیرا در این صورت، چیزی وجود ندارد تا با آنچه نفی شده است تناقض داشته باشد). برای مثال، اگر مثلث را بپذیریم و سه زاویه بودن آن را نفی کنیم، تناقض است؛ ولی اگر مثلث و سه زاویه‌اش را نفی کنیم، تناقض نیست. قضایای مربوط به خدا نیز این‌گونه است: اگر خدا را بپذیریم، اما هر یک از محمول‌های حقیقی او مانند عالم مطلق یا قادر مطلق را که در مفهوم او نهفته‌اند انکار کنیم، به تناقض گرفتار آمده‌ایم؛ ولی اگر موضوع و محمول را با هم انکار کنیم، مثلاً بگوییم: نه خدایی هست و نه قدرتی، تناقض نخواهد بود.^(۲۸) بنابراین، اگر محمول قضیه‌ای همراه با موضوع آن رد شده باشد، هیچ تناقض ذاتی‌ای پدید نمی‌آید و محمول هر چه باشد، مشکلی پیش نمی‌آید.^(۲۹)

کانت بر این باور است که «وجود» محمول واقعی نیست؛ یعنی تعین مفهومی موضوع گزاره را افزایش نمی‌دهد؛ اما محمول منطقی به حساب می‌آید. از نظر کانت، «هستی» واژه‌ای است که در مکان منطقی محمول قرار می‌گیرد؛ اما در حقیقت، چیزی بیرون از خود موضوع گزاره را برای ما آشکار نمی‌کند. هر چیزی را می‌توان محمول منطقی به شمار آورد؛ حتی موضوع گزاره هم می‌تواند به عنوان محمول منطقی بر خود حمل شود. اما محمول واقعی و تعین‌بخش، محمولی است که چیزی به مفهوم موضوع اضافه می‌کند و صرف موضوع را افزایش می‌دهد. از این رو، نمی‌توان در نظر گرفت که تا پیش از عروض، در مفهوم موضوع نهفته باشد. کانت می‌نویسد: به طور صریح می‌گویم که «وجود» محمول واقعی نیست؛ یعنی مفهومی نیست که بتواند به مفهوم چیزی اضافه شود. «وجود» فقط وضع شیء یا برخی از تعینات است که فی‌نفسه وجود دارند. به لحاظ منطقی، «وجود» صرفاً رابط یک قضیه است. قضیه «خدا قادر مطلق است» شامل دو مفهوم است که هرکدام از آنها، وضع خودش را دارد؛ یعنی خدا و قدرت مطلق. واژه کوچک «است» هیچ محمول و معنای جدیدی به مفاهیم یادشده اضافه نمی‌کند، بلکه تنها برای وضعیت محمول در ارتباطش با موضوع کاربرد دارد. اگر موضوع (خدا) را با همه محمول‌هایش در نظر بگیریم و بگوییم: «خدا هست» یا «خدا وجود دارد»، هیچ محمول تازه‌ای را بر مفهوم خدا نیفزوده‌ایم؛ بلکه فقط موضوع را فی‌نفسه با همه محمول‌هایش وضع کرده‌ایم. در واقع، آن را از این جهت که متعلق است که نشان‌دهنده مفهوم ذهنی ماست، وضع کرده‌ایم. در نظر کانت، امر واقعی، متضمن چیزی بیشتر از امر مفهومی صرفاً ممکن نیست. صد تومان واقعی حتی یک ریال هم بیشتر از صد تومان ممکن دربر ندارد؛ زیرا چنان‌که صد تومان ممکن، بر مفهوم آن دلالت داشته باشد و صد تومان واقعی بر موضوع و وضع آن دلالت کند، اگر صد تومان واقعی چیزی بیشتر از صد تومان ممکن دربر داشته باشد، آن‌گاه مفهوم ذهنی ما (صد تومان ممکن) کل موضوع را

بیان نمی‌کند و مفهومی مناسب آن نیست. البته، صد تومان واقعی - برخلاف صد تومان ممکن و محض - در وضع مالی ما تأثیر دارد؛ زیرا وجود داشتن موضوع، به طور تحلیلی، در مفهوم ذهنی ما مندرج نشده، بلکه به طور ترکیبی به ذهن ما اضافه شده است. با این حال، خود صد تومان ادراک شده، به سبب تحصیل وجود خارجی، کمترین افزایشی بر مفهوم ذهنی ما ندارد. (۳۰)

کانت می‌گوید: با هر تعداد و هرگونه محمولی که ممکن است چیزی را تصوّر کنیم (حتی اگر آن را کاملاً معین سازیم)، آن‌گاه که می‌گوییم: «این شیء وجود دارد»، کمترین افزایشی به آن نداده‌ایم؛ در غیر این صورت، شیء دقیقاً همان چیزی نیست که وجود دارد، بلکه چیزی بیش از آن است که در آن مفهوم اندیشیده‌ایم. بنابراین، نمی‌توان گفت که متعلق دقیق مفهوم ذهنی ما تحقق دارد. اگر جز یکی از ویژگی‌های واقعیت، همه را در چیزی تصوّر کنیم، با گفتن اینکه «این چیز ناقص وجود دارد»، آن ویژگی مفقود افزوده نمی‌شود. برعکس، این چیز با همان نقصی که ما آن چیز را با آن تصوّر کرده‌ایم، وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت، آنچه هست با آنچه ما تصوّر کرده‌ایم متفاوت خواهد بود. بنابراین، هرگاه ذاتی را به عنوان واقعیت تامّ و کامل و بدون هرگونه نقص تصوّر می‌کنیم، هنوز این پرسش باقی است که: آیا آن وجود دارد یا نه؟ زیرا هرچند تصوّر ما از محتوای بایسته ممکن یک شیء - به طور کلی - چیزی کم ندارد، ولی هنوز نوعی نقص در ارتباط با کلّ وضع فکری ما وجود دارد؛ یعنی تا آنجا که ما قادر به بیان آن نیستیم، آن معرفت از این موضوع، به گونه «پسینی» ممکن است. اکنون علّت مشکل کنونی خود را می‌یابیم. وقتی به موضوعی از حواس می‌پردازیم، نمی‌توانیم وجود شیء را با مفهوم صرف آن خلط کنیم؛ زیرا از طریق مفهوم، موضوع به طور کلی تنها به عنوان مطابق با «شرایط کلی» معرفت تجربی ممکن تصوّر می‌شود، در حالی که از طریق وجود آن، موضوع به طور کلی (به عنوان متعلق زمینه تجربه) کلّ تصوّر می‌گردد. از این رو، با ارتباط یافتن با

محتوای تجربه (به عنوان کل)، مفهوم موضوع کمترین افزایشی نمی یابد. تنها چیزی که به وجود آمده این است که از این طریق، ذهن ما یک درک ممکن اضافی به دست آورده است. بنابراین، اگر کوشش کنیم تا وجود را تنها از طریق مقوله صرف تصور کنیم، تعجب آور نیست که نتوانیم نشانه واحدی مشخص کنیم که وجود را از امکان محض متمایز سازد.^(۳۱)

کانت معتقد است که «وجود» فقط به وضع شیء با همه اوصافش می پردازد و صرفاً همان رابط در قضیه است. در قضایای غیر وجودی یا همان قضایای هلیت مرکب (مانند قضیه «خدا قادر مطلق است»)، واژه «است» رابط میان موضوع و محمول شمرده می شود و معنای مستقلی ندارد تا محمول به حساب آید. همچنین، در قضایای وجودی و هلیت بسیط که از هستی و تحقق شیء خبر می دهند، مانند قضیه «خدا هست»، واژه «هست» رابط صرف می باشد. البته، در گزاره های مرکب، واژه «است» رابط میان موضوع و محمول می باشد که هر دو به عنوان «مفهوم» در نظر گرفته شده اند؛ اما در گزاره های وجودی، واژه «است» رابط میان مفهوم و مصداق خارجی شمرده می شود. در چنین قضایایی، حمل هستی فقط به صورت منطقی صحیح است و «وجود» محمول منطقی می باشد. به باور کانت، اشتباه میان محمول منطقی و محمول واقعی، سبب شده است که برخی گمان کنند: «وجود» کمال است.^(۳۲)

کانت معتقد است که «هستی» محمول واقعی نیست، و این بدان معناست که با قرار دادن واژه یادشده در مقام محمول گزاره، هیچ گونه حمل یا اتصافی رخ نمی دهد. اما در هر صورت، ما گزاره هایی را مشاهده می کنیم که محمول آنها، «وجود» است. از این رو، باید پذیرفت که به لحاظ ساختار و صورت گزاره، «وجود» محمول است. این همان معنای محمول منطقی بودن وجود نزد کانت است. با انکار واقعی بودن حمل «وجود»، در واقع پذیرفته شده است که گزاره های وجودی، حقیقتاً گزاره نیستند و تنها برخوردار از صورت گزاره می باشند؛ پس می توان آنها را گزاره نما یا شبه گزاره نامید. اما هر چند

«وجود» به معنای واقعی کلمه، محمول نیست؛ ولی چون در حالت صوری و ساختاری، محمول واقع شده است، می‌توان از نسبت آن با موضوع گزاره پرسش کرد. به نظر کانت، «هستی» در مفهوم موضوع گزاره‌ها نهفته نیست و با انکار آن نیز تناقض لازم نمی‌آید؛ لذا باید گفت که گزاره‌های وجودی، تحلیلی نیستند، بلکه تألیفی‌اند. اما نکته دیگر در مورد اندیشه کانت آن است که او «وجود» را وضع شیء می‌داند. به نظر او، هنگامی که از وجود شیئی سخن به میان آوریم، در واقع، مفهوم آن شیء را با تمام تعینات آن وضع کرده و تصدیق نموده‌ایم. «انسان هست» بدین معناست که تمام تعینات مفهومی انسان را در نظر گرفته‌ایم و معتقدیم که «انسان» به عنوان یک شیء، متعلق شناخت و باور ماست. به عبارت دیگر، با موجود خواندن یک شیء، زمینه تجربه آن شیء و شناخت آن را فراهم می‌آوریم.

اگر دیدگاه کانت درباره چگونگی حمل «وجود» و انکار حمل واقعی آن، به این معنا باشد که وجود شیء، امری مغایر با ذات شیء در ظرف خارج نیست و نمی‌توان به زیادت و عروض خارجی وجود بر ذات باور داشت، سخن وی مقرون به صحت و قابل پذیرش است؛ اما تحلیل دقیق عبارات کانت، با توجه به تأکید وی بر صرف رابط بودن «وجود»، بیانگر آن است که مقصود او از واقعی نبودن حمل وجود بر اشیا، حذف «وجود» از گردونه واقعیت و ارجاع آن به عالم منطقی است. در نظر کانت، «است» چیزی نیست جز همان رابطه موضوع و محمول که نشان‌دهنده وضع و تعیین موضوع است. از این رو، می‌توان گفت که «وجود»، حاصل از آن چیزی است که بیان‌کننده نسبت دو شیء با یکدیگر است، و از واقعیت چیزی سخن نمی‌گوید. کانت چنین استدلال می‌کند که در قضایایی مانند «خدا قادر مطلق است»، با دو مفهوم مواجه می‌شویم که هرکدام از حقیقت خارجی خود حکایت می‌کنند: «خدا» و «قدرت مطلق». در قضیه یادشده، واژه «است» که همان «وجود» شمرده می‌شود، نه موضوع است و نه محمول (و چیزی بیرون از آن دو هم نمی‌باشد)؛ بلکه فقط به عنوان نسبت، بیان‌کننده اتصاف خدا به قدرت مطلق

است. گفتنی است که حتی در قضایای وجودی نیز چنین است: «وجود» صرفاً حقیقت ربطی است و از هرگونه واقعیت مستقل خارجی بی بهره می باشد؛ مانند اسکناص صد تومانی واقعی و صورت ذهنی آن (این دو نحوه وجود، به لحاظ ذات، یکسان هستند و هیچ گونه تفاوتی با یکدیگر ندارند).

معلوم است که دیدگاه کانت درباره «وجود»، منوط به گونه خاصی از گزاره‌ها نیست؛ بلکه او هم گزاره‌هایی را که خبر از تحقق و موجودیت شیء می دهند (هلیت بسیط) در نظر می گیرد و هم گزاره‌هایی را که ناظر بر ائتصاف شیء به صفتی هستند (هلیت مرکب). از این رو، کانت به صورت کلی مدعی می شود که در همه این موارد، «هستی» نوعی رابطه و نسبت است و به چیز دیگری اشاره نمی کند. این سخن کانت تا اندازه‌ای درباره گزاره‌های هلیت مرکب صحیح است؛ اما در باب گزاره‌های هلیت بسیط، سؤالی نمایان می شود. کانت بر آن است که «وجود» محمول می باشد. حال، می توان پرسید که اگر «هستی» خارج از موضوع گزاره و خود و ذات شیء فرض نمی شود، آیا این سخن که «هستی» در گزاره هلیت بسیط رابط است، بدین معناست که میان خود و ذات شیء نسبت و رابطه فرض شده است؟! پاسخ کانت به این پرسش چیست؟ بررسی پاسخ این پرسش است که معنای محمول منطقی بودن «وجود» را به خوبی برای ما آشکار می سازد.

کانت مفهوم «هستی» را از جمله مفاهیمی می داند که با ادراک حسی انطباق دارند، اما از ادراک حسی انتزاع نمی شوند. او این گونه مفاهیم را «مقولات» می نامد. کانت جدولی شامل دوازده مقوله را از صورت‌های گوناگون احکام استخراج کرده و آن مقولات را «مقولات فاهمه» نامیده است. «وجود» مقوله‌ای است که از جهت گزاره و حکم وقوعی آن به دست می آید. در نظر کانت، همه مقولات از مفاهیم پیشینی هستند؛ مقولات از کثرات، که همان ادراکات حسی هستند، به دست نمی آیند؛ بلکه حاکم بر کثرات می باشند. (۳۳)

حسیات نامرتبط، به واسطه مقولات، به بخش‌های منظم و مرتبی تبدیل می شوند و

این کار که مقولات بر روی کثرت‌های ادراکی انجام می‌دهند، همان وظیفهٔ قوهٔ «فهم» یا «فاهمه» است که می‌تواند دربارهٔ اشیا تفکر کند. بر این اساس، کانت مفهوم «وجود» را چون مفهومی پیشینی و غیرحسی، صرفاً برای ربط بین داده‌ها و یافت‌های پسینی و حسی به کار می‌گیرد؛ از این رو، مفهوم یادشده نمی‌تواند معنای مستقلی داشته باشد. «وجود» از نظر کانت، تنها مفهوم «است» را دارا می‌باشد و به معنای حکم ایجابی است. با توجه به دیدگاه کانت در باب مقولات، و واقعی نبودن محمول «وجود»، می‌توان پذیرفت که کانت، وجود را مفهوم و معنایی برای تبیین عالم محسوس دانسته است؛ مفهومی که با حصول یک تجربهٔ ادراکی، معنا می‌یابد و از بودن شیء در مقابل فاعل شناسا خبر می‌دهد. «وجود» چیزی نیست که در تجربهٔ ادراک حسی از شیء به دست آید؛ بنابراین، همان‌گونه که مفهوم تحلیلی نیست، مفهوم پسینی نیز به شمار نمی‌رود. اگر «وجود» نه مفهوم تحلیلی است و نه مفهوم پسینی، پس اساساً عینیت نخواهد داشت و این بدان معناست که در صورت حذف چیزی به نام فاعل شناسا و عملیات شناسایی، این لفظ هیچ معنایی نخواهد داشت. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که فرض «وجود» برای شیء، و حمل آن بر شیء، تنها با فرض مسئلهٔ شناسایی معنا دار است. یا به عبارت دقیق‌تر، «وجود» از آن جهت محمول است که شیء در فرایند شناخت واقع شده باشد؛ شیء چونان شیء یا شیء چونان خارجی و نفس‌الامری، موضوع وجود واقع نمی‌شود، بلکه «شیء چونان معلوم» به عنوان موضوع در نظر گرفته و «هستی» به آن نسبت داده می‌شود. پس زمانی که از ثبوت و هستی شیء یا همان گزارهٔ هلیت بسیط سخن گفته می‌شود، چنین نیست که میان شیء و خود و ذاتش نسبتی برقرار شود که نام آن نسبت «هستی» باشد؛ بلکه میان شیء و فاعل شناسا نسبتی خاص پدید آمده است که «هستی»، با محمول واقع شدن، از آن خبر می‌دهد. در این بحث، مقصود ما مفاد هلیت بسیط است؛ اما به نظر می‌رسد که مدعای فوق بر هلیت مرکب و واژهٔ «است» نیز صادق

باشد. چنین نیست که «است» بر نسبتی خارجی دلالت کند که میان موضوع و محمول گزاره حاصل است؛ بلکه این واژه اشاره دارد به نسبتی که میان شیء و صفت خاص آن از یک طرف، و فاعل شناسا از طرف دیگر، در فرایند شناسایی ایجاد شده است.

مقایسه و بررسی

در بخش‌های پیشین، ضمن ارائه دیدگاه‌های دو متفکر از دو سرزمین و دو فضای فکری، مقایسه‌ای نیز میان نظریات ایشان در باب «هستی» صورت گرفت. شهرزوری متفکری نه چندان نامدار در جهان اسلام است که به رغم آشنایی اندک ما با کتاب‌ها و اندیشه‌هایش، به نظر می‌رسد شایسته توجه بسیار باشد. در اهمیت شهرزوری همین بس که اندیشه‌های انتقادی شیخ اشراق درباره فلاسفه قبل را به خوبی فهمیده و نوآوری‌های خاص او را نیز شرح و تحریر کرده است. اما کانت فیلسوف نامدار و نام‌آشنایی است که اندیشه‌ها و آثار وی، از زمان حیاتش تا به امروز، مورد بررسی و مداقه متفکران بوده است؛ ولی به هر صورت، عرصه تفکر وامدار شهرت و ثروت یا فقر و گمنامی متفکر نیست.

شهرزوری، به پیروی از شیخ اشراق، بر این باور است که برخی از مفاهیم و معانی ذهنی، اموری اعتباری هستند که صرفاً در ذهن حاصل‌اند و ثبوت و حصول خارجی ندارند. او هر معنای ذهنی را که فرض تحقق خارجی آن با اشکالات منطقی مواجه شود، اعتباری می‌داند؛ «هستی» نیز در نظر وی چنین است: معنا و مفهوم «هستی» در اذهان ما یافت می‌شود؛ با این حال، «هستی» دارای حصول و ثبوت عینی نیست. این سخن، نخستین وجه مشترک دیدگاه او با نظریه کانت در باب «هستی» است. کانت نیز بر این باور است که «هستی» کمال شیء خارجی نیست و به عبارت دیگر، برخلاف شیء خارجی، از عینیت بی‌بهره است. به باور کانت، مفهوم و مصداق باید محتوای یکسانی داشته باشند؛ چراکه اگر مصداق چیزی اضافه بر مفهوم داشته باشد، دیگر نمی‌توان آن را

مصدق مفهوم مورد نظر دانست. از این رو، هنگامی که از وجود و هستی شیئی سخن می‌گوییم، هیچ چیزی را به مفهوم آن اضافه نمی‌کنیم؛ به همین دلیل، «هستی» کمال واقعی نیست. اگر «هستی» کمال واقعی باشد، مطابقت میان مفهوم و مصداق از میان خواهد رفت. بر این اساس، مشاهده می‌شود که هم کانت و هم شهرزوری حصول و ثبوت خارجی وجود را به عنوان امری زائد بر خود شیء (ماهیت) انکار کرده‌اند.

اما بدون تردید، «هستی» یکی از مفاهیم و معانی موجود در ذهن است؛ کاملاً بجاست که پرسیم: حصول این مفهوم در ذهن، به چه ترتیب است و اساساً فایده آن چیست؟ در پاسخ، شهرزوری معتقد است که این معنا توسط خود ذهن اعتبار و حاصل می‌شود. ذهن در مواجهه با امور خارجی، امور متعددی را اعتبار می‌کند که «هستی» نیز یکی از آنهاست. «هستی» معنایی انتزاعی است؛ البته انتزاع به این معنا که اگرچه مابه‌ازایی برای این مفهوم در شیء خارجی نیست، اما ذهن با نظر به همین شیء خارجی، به درک این معنا نائل می‌گردد. اینکه ذهن بتواند از شیء دیگری سخن بگوید، منوط به تقابل آن با دیگری است؛ معنای «هستی» نیز چنین است، یعنی امری در مقابل ذهن قرار دارد. ذهن در فرایند شناخت، با گذر از شناخت تصویری، به شناخت تصدیقی دست می‌یابد. ذهن برای اینکه بتواند امری را به عنوان «موضوع» و امر دیگری را به عنوان «محمول» در نظر بگیرد و به چیزی حکم کند، نخست باید آن دو را شناخته باشد؛ این امر ممکن نیست مگر با فرض «هستی» برای هریک از آنها. از این رو، ذهن با نظر به نحوه شناخت خود و اقتضائات آن، معنای «هستی» را اعتبار می‌کند. در حقیقت، هنگامی که گفته می‌شود: «انسان هست»، در ذهن خود، معنای «انسان» و معنای «هستی» را به هم نسبت می‌دهیم تا به این واقعیت اشاره کنیم که انسان، در مقابل ذهن قرار گرفته است. بر همین اساس، خود این گزاره به دو معنا و مفهوم اشاره می‌کند؛ اما درباره واقع خارجی، چنین نیست و نمی‌توان به دنبال دو مؤلفه در خارج گشت.

اما پاسخ کانت به سؤال یادشده، اندکی با پاسخ شهرزوری تفاوت دارد. هرچند کانت به حصول خارجی «هستی» باور ندارد، ولی نمی‌پذیرد که معنای «هستی» از شیء خارجی انتزاع می‌شود. به نظر او، «هستی» یکی از مقولات فاهمه و از ساختارهای ذهن است. وی می‌گوید: «هستی»، بدون اضافه شدن درک حسی به آن، هیچ معنایی ندارد و اساساً گور است؛ ولی چنین نیست که این معنا، از آن درک حسی حاصل شود (این معنا به صورت پیشینی در نزد ذهن حاصل است). پس این دو متفکر، در چگونگی حصول این مفهوم در ذهن، با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ اما کانت حصول این مفهوم در ذهن را سبب فهم شهودهای حسی می‌داند. در نظر او، اگر این مفهوم و دیگر نظایر آن در ذهن نباشند، اساساً شهودهای حسی درک و فهم نخواهند شد. بر این اساس، به اختلاف نظر جدی کانت با شهرزوری دست می‌یابیم: نزد کانت، «هستی» موجب فهم ادراک حسی و مفهوم بودن آن می‌شود (از این رو، هستی امری ساجکتیو است)؛ اما نزد شهرزوری، «هستی» بر حصول شرایط ادراک شیء ناظر است که پس از آن ادراک، اعتبار شده است. کانت با صراحت می‌گوید که «هستی» محمول منطقی است؛ در واقع، او این مدعا را که «هستی» به نحو مابعدالطبیعی نیز محمول است، انکار می‌کند. مسئله محمول بودن یا نبودن «هستی»، یکی از مسائل دیرپای فلسفه است. از فارابی پرسیده‌اند که: آیا گزاره‌ای مانند «الانسان موجود»، محمول دارد یا نه؟ او در پاسخ، نخست به اختلاف نظر معاصران و گذشتگان در این باره اشاره کرده، و سپس نظر خود را چنین توضیح داده است: با توجه به اینکه از چه موضعی درباره این گزاره تأمل شود، دیدگاه ما درباره محمول داشتن یا نداشتن آن متفاوت خواهد بود. اگر ناظر طبیعی به این گزاره پردازد، آن را بدون محمول خواهد یافت؛ چراکه محمول باید به گونه‌ای باشد که به ثبوت آن برای یک شیء یا نفی آن از یک شیء حکم شود، اما چون وجود شیء امری مغایر با خود آن شیء نیست، پس بر آن حمل نمی‌شود. از این منظر، می‌توان گفت که موجود محمول نیست. اما اگر ناظر

منطقی در گزاره یادشده تأمل کند، موجود را محمول می‌داند؛ زیرا این گزاره مرکب از دو کلمه است و به صدق و کذب نیز متّصف می‌شود.^(۳۴)

آنچه در این پرسش و پاسخ بررسی شده، همان مسئله معروف «وجود محمولی» است. سؤال این است که: آیا می‌توان «وجود» را به عنوان محمول نیز در گزاره‌ای به کار برد، یا اینکه «وجود» همواره به صورت ربطی در گزاره‌ها اخذ می‌شود؟ بنا بر گزارش فارابی، برخی از متفکران به وجود محمولی باور داشته و برخی نیز آن را انکار کرده‌اند؛ اما خود فارابی معتقد است که می‌توان میان هر دو نظر توافق برقرار کرد، زیرا منشأ آن اختلاف در تفاوت رویکردها نهفته است. اگر از نظر منطقی به جمله «الانسان موجود» توجه شود، معلوم می‌گردد که این جمله، یک گزاره است؛ چراکه در آن، با ترکیبی روبه‌رو هستیم که به صدق و کذب متّصف می‌شود. بنابراین، از آنجا که هر قضیه با دو مؤلفه موضوع و محمول همراه است،^(۳۵) پس در این جمله نیز محمول حضور دارد که همان «موجود» است. اما از منظر دیگری می‌توان گفت که در این گزاره، محمول چیزی غیر از موضوع نیست؛ چراکه وجود و تحقّق شیء، چیزی غیر از خود آن شیء نیست و لذا مغایرتی در میان نیست تا حمل ممکن باشد (حمل هنگامی ممکن است که ضرورتاً میان موضوع و محمول تغییری برقرار باشد).^(۳۶) فارابی این دیدگاه را نوعی نگاه طبیعی خوانده است.

در رویکرد طبیعی، محقّق به بررسی درباره شیء محسوس از همان حیث محسوس بودن می‌پردازد و به دیگر ابعاد شیء توجه نمی‌کند. شیء محسوس همواره قابل اشاره حسّی است؛ به عبارت دیگر، شیء از آن جهت که محسوس است، همواره جزئی و همراه با ماده می‌باشد و چون در تعین مادی خود وضع می‌یابد، می‌توان به آن اشاره حسّی کرد. به بیان فارابی، در یکی از کاربردهای واژه «موجود»، این واژه بر چیزی اطلاق می‌شود که با ماهیت خود در خارج از نفس تحقّق دارد.^(۳۷) بنابراین، اگر انسان به عنوان امر خارجی در نظر گرفته شود، «موجود» است (به همین سبب، هرگاه درباره انسان یا

هر ماهیت دیگری به مطالعه طبیعی پرداخته‌ایم، آن را موجود دانسته‌ایم). به عبارت دیگر، اگر انسان به عنوان موضوع در گزاره‌ای اخذ شود، موجود بودن در همان موضوع اخذ شده است. فارابی اساساً معتقد است: تا هنگامی که به وجود یک شیء عالم نباشیم، پرسش از حقیقت آن شیء باطل خواهد بود. همچنین، پرسش از مقدار، زمان و مکان شیء نیز در گرو علم به وجود آن است.^(۳۸) بنابراین، هنگامی می‌توان پرسش‌های طبیعی را درباره شیء طرح کرد که ابتدا، وجود آن پذیرفته شده باشد. بر این اساس، در صورتی که با رویکرد طبیعی به انسان نگاه شود، تحقق و موجودیت برای او مفروض خواهد بود و بدون وجود، نمی‌توان انسان را به عنوان موضوع در نظر گرفت. پس در گزاره‌ای که موضوع آن انسان یا هر امر محسوس دیگری باشد، هرگز «موجود» محمول نیست؛ چراکه مغایرت میان موضوع و محمول حاصل نیست. معنای دقیق این سخن آن است که «موجود» محمول طبیعی نیست.

به نظر می‌رسد، دیدگاه کانت درباره محمول واقعی نبودن «هستی» به همان دیدگاهی شباهت دارد که فارابی آن را رویکرد طبیعی خوانده است. در فلسفه کانت، با دو اصل مهم تجربی روبه‌رو می‌شویم که بی‌توجهی به آنها، سبب خطاهای نابخشودنی خواهد شد: (۱) استناد وجود به شیء، باید بر اساس شواهد تجربی توجیه شود؛ (۲) مفاهیم، بر اساس تمایزهای تجربی متمایزند.^(۳۹) هنگامی که کانت می‌گوید: «وجود یک محمول حقیقی نیست»، و استدلال می‌کند که: «وجود» چیزی بر مفهوم شیء نمی‌افزاید، او تنها به تفاوت‌های تجربی توجه دارد؛ تفاوت‌هایی از نوع کیفیات یا کمیات حسّی مربوط به شیء یا لوازم حسّی آن. استدلال کانت بر اینکه صد تومان واقعی، سکه‌ای بیش از صد تومان ذهنی ندارد، به خوبی بیانگر این مدعاست. علاوه بر این، کانت معتقد است: تمام شناخت‌های انسان از «وجود»، بر تجربه حسّی مبتنی است. اگر ادعا کنیم: کانت درباره نوع خاصی از وجود - یعنی وجودی که می‌توان آن را «وجود تجربی» نامید - سخن

می‌گوید، ادّعی گزارفی نکرده‌ایم. در نگاه حسّی و تجربی، هرگز نمی‌توان «هستی» را به عنوان محمول در نظر گرفت؛ اما آیا نمی‌توان در ظرف دیگری، سخن از محمول بودن «هستی» به میان آورد؟

بنا بر نظر فارابی، موجود به صورت منطقی محمول است؛ هنگامی که به تمایز میان ذات شیء و وجود آن توجه می‌شود. معنای این سخن آن است که با نگاه طبیعی، که به موجود خارجی محسوس توجه می‌شود، تمایزی میان ذات شیء و وجود آن نیست؛ اما در ظرف منطقی، که به امور ذهنی توجه می‌شود، چنین تمایزی حاصل است. کانت نیز در ظاهر الفاظ خود با فارابی همراه و بر این باور است که «هستی» محمول منطقی می‌باشد. اما آیا این تمایز منطقی ارزشمند است؟ به عبارت دیگر، آیا تمایز منطقی، یک تمایز واقعی است؟ پاسخ کانت به این پرسش منفی است. در نظر کانت، واقع همان چیزی است که به شناخت تجربی حسّی ما درمی‌آید و آن، چیزی جز عالم طبیعت نیست. در حقیقت، با التزام به مبانی کانت، قید «طبیعت» در ترکیب «عالم طبیعت»، قید احترازی نیست، بلکه قید توضیحی است؛ عالم همان طبیعت شمرده می‌شود. از این رو، فرض عالم یا ظرف دیگری که بتوان در آن، سخن از «هستی» به عنوان حقیقت محض به میان آورد، نادرست است. بر این اساس، تمایزی که کانت درباره «هستی» و «شیء» در ذهن پذیرفته است تا به دنبال آن، حمل منطقی «هستی» را بپذیرد، هرگز به این معنا نیست که به «هستی ذهنی» باور پیدا کرده است. «هستی»، برای کانت، مفهومی صرفاً منطقی است؛ یعنی در فرایند شناخت معنادار می‌شود و خارج از حیطه معرفت صرف، معنای محصلی ندارد. شاید حق با هگل باشد، آن‌گاه که می‌گوید: فلسفه انتقادی، متافیزیک را به منطقی تبدیل کرد.^(۴۰)

اما در میان نخستین فیلسوفان مسلمان، برخلاف کانت، آن تمایز منطقی یک تمایز واقعی است؛ چراکه مبتنی بر تمایزی مابعدالطبیعی می‌باشد. در نظر ایشان، آنچه در منطقی مقصود بالذات است، معقولات ثانی است؛ از آن حیث که در طریق کشف مجهول

واقع می‌شوند. معقول اول همان صورتی است که از اشیا، نزد عقل حاصل می‌شود؛ اما معقولات ثانی، آن اموری هستند که با توجه به معقولات اول، برای عقل حاصل می‌شوند؛ همانند کلیت و جزئیت. بدون تردید، این سنخ از معقولات، اموری ذهنی هستند و نحوه وجود آنها در مابعدالطبیعه بررسی می‌شود. اما در منطق نیز از این معقولات بحث، و در طریق کشف مجهول از آنها استفاده می‌شود.^(۴۱) طریق کشف مجهول حالتی ذهنی است؛ بنابراین، معلوم می‌شود که موضوعات منطقی، اموری ذهنی هستند که از حیث ذهنی بودن، احکام و لوازمی بر آنها بار می‌شوند.^(۴۲) اگر تمایز میان «هستی» و «ماهیت» را امری منطقی بدانیم، بدان معنا خواهد بود که وجود و ماهیت اموری منطقی اند که ثبوت ذهنی دارند و با نظر به ذهنی بودن آنها، میان آنها تمایز برقرار است. هرچند ایشان بیان کرده‌اند که در منطق با اموری ذهنی روبه‌رو هستیم که برخی احکام ذهنی برای آنها اثبات می‌شود، اما بر این نکته نیز تأکید می‌کنند که بحث درباره نحوه تحقق این امور هیچ ارتباطی به منطق ندارد، بلکه از موضوعات مابعدالطبیعه است. اگر در منطق به بررسی شیئی پرداخته شود، یقیناً نوعی بررسی ذهنی در میان است؛ اما این امر بدان معنا نیست که تحقق آن شیء صرفاً ذهنی است. آنچه صلاحیت دارد تا درباره نحوه تحقق اشیا داوری کند، دانش مابعدالطبیعه است؛ پس از بررسی‌های مابعدالطبیعی است که می‌توان در سایر علوم، از جنبه‌های گوناگون موجودیت سخن گفت. اگر در ظرف منطق به نوعی تمایز میان «هستی» و «ماهیت» حکم می‌شود، باید از داوری مابعدالطبیعه درباره آنها نیز سؤال کرد؛ مسئله‌ای که بر هرگونه مسئله منطقی در این باب مقدم است. این بحث، از همان تفاوت بنیادین میان فلسفه کانت و فلسفه افرادی چون فارابی و ابن‌سینا سرچشمه می‌گیرد. ایشان فقط به ادراک حسی اکتفا نمی‌کنند و بر اساس آن، به عالمی ورای عالم طبیعت نیز معتقد می‌باشند.

اما شهرزوری نیز متعلق به دیار اسلامی و حیطه‌ای است که مابعدالطبیعه سینوی در

آن رشد کرده است. پس شایسته است بدانیم که آیا او آن تمایز منطقی را ارزشمند می‌داند یا نه؟ هنگام توضیح و تبیین دیدگاه شهرزوری، متوجه شدیم که او اعتباری بودن «هستی» را با عدم زیادت خارجی «هستی» بر ماهیت پیوند داده است. دیدگاه شهرزوری در این باب، مقرون به صحّت است؛ یعنی هیچ خردمندی بر این باور نیست که «هستی»، در ظرف خارج، امری متمایز از چیستی شیء و عارض بر آن است. اما تأیید این سخن بدان معنا نیست که دیدگاه شهرزوری کاملاً درست است. در اینجا باید به این نکته نیز توجه کرد که شهرزوری، برخلاف کانت، این عدم تمایز را صرفاً در عالم طبیعت و محسوسات طرح نکرده است؛ او به موجودات مجرد نیز باور دارد و عدم زیادت خارجی وجود بر ماهیت را در موجوداتی مانند عقول و خداوند هم تأیید می‌کند. بنابراین معلوم می‌شود که از نظر شهرزوری، در تمامی مراتب واقع خارجی، «هستی» حصول و ثبوت خارجی ندارد. حال، سؤال این است که پذیرش حصول «هستی» در ذهن، به چه معناست؟

همان‌گونه که می‌دانیم، نفس انسانی نیز یکی از واقعیات خارجی و متحقّق است و می‌توان آن را یکی از مراتب واقع دانست. هر آنچه واقعی و خارجی باشد، متعلّقات آن نیز از همان جهت انتساب به آن، واقعی و خارجی خواهند بود. حال باید گفت که اگر «هستی» ثبوت ذهنی دارد و در نزد نفس ناطقه موجود است، پس باید نوعی از خارجیت و حصول را برای آن در نظر گرفت؛ هرچند که تبعی و وابسته باشد. این قاعده در مورد تمامی ماهیاتی نیز که در ذهن حاصل‌اند، صادق است. حال، آیا آن اشکالاتی که در باب حصول خارجی «هستی» ذکر شد، در حصول ذهنی آن لازم نمی‌آیند؟ بدیهی است که در صورت در نظر گرفتن «هستی» به عنوان خارجی و واقعی، همه آن اشکالات به میان می‌آیند. پس چه باید گفت؟ در اینجا است که آن فلاسفه بر این باورند که با لحاظ خارجی بودن متعلّقات نفس، هرگز نمی‌توان به زیادت «هستی» بر ماهیت قائل شد؛ و از این

لحاظ، در ظرف ذهن نیز «هستی» با چیستی یگانگی و اتحاد دارد. بنابراین، باید معلوم شود که معنای مغایرت و زیادت ذهنی این دو چیست؟

تنها پاسخی که می‌توان داد آن است که این مفاهیم را از آن جهت که اموری ذهنی هستند، در نظر آوریم. به عبارت دیگر، مفهوم «انسان» را می‌توان به دو گونه در نظر گرفت: مفهوم «انسان» چونان مفهوم انسان؛ و مفهوم «انسان» چونان عینی. در لحاظ دوم، مفهوم «انسان» از آن جهت در نظر گرفته می‌شود که یکی از موجودات حاصل در نفس و وابسته به آن است. از این حیث، مفهوم یادشده عینی است و خارجیت دارد. اما در لحاظ اول، تنها به خود مفهوم «انسان» و ذات آن نظر می‌شود؛ از آن حیث که مفهوم و معلوم نفس است. در این صورت، چون به صرف مفهوم و معلوم توجه می‌شود، دیگر خبر از حصول و ثبوت خارجی نیست. این امر درباره مفهوم و معنای «هستی» نیز صدق می‌کند. از این رو، اگر هر یک از این مفاهیم، از جهت معلوم و مفهوم بودن آنها - یا به عبارت دیگر، از حیث ذهنی بودن آنها - در نظر گرفته شوند، آن‌گاه صرفاً مفهوم خواهند بود و از یکدیگر ممتاز می‌باشند. اما باید در نظر داشت که توجه به مفاهیم ذهنی از آن جهت که ذهنی هستند یا معلوم هستند، و پیدا کردن احکام آنها، بررسی و تحقیق منطقی است.

بر این اساس، باید گفت: اگر همچون شهرزوری به انکار واقعیت و حصول خارجی «هستی» پرداخته شود، تمامی بررسی‌هایی که درباره آن صورت می‌گیرد، تنها در ظرف منطق معنا دارد. شهرزوری، از پذیرش این لازمه ابایی ندارد؛ چراکه خود با صراحت بیان کرده است که فایده معنای «هستی»، در وضع و حمل و مسائل مربوط به آن ظهور می‌کند. به نظر می‌رسد، این نتیجه که بحث درباره «هستی» تحقیق منطقی است، روح حاکم بر اندیشه کانت و شهرزوری محسوب می‌شود. ظاهراً در فلسفه کانت، ریشه این بحث همان دیدگاه نظری وی درباره انحصار عالم در طبیعت است؛ اما بروز این مسئله در اندیشه شهرزوری، از دیدگاه‌های سه‌روردی در باب «هستی» و فهم وی از نظریات

ابن‌سینا در این باب سرچشمه می‌گیرد. فهم و تفسیر سهروردی از دیدگاه ابن‌سینا، دربارهٔ عروض «هستی» بر ماهیت، به نوعی عروض خارجی اشاره دارد. وی گمان برده که ابن‌سینا «وجود» را در ظرف خارج بر «ماهیت» عارض دانسته، و هرگز متوجه اشکال وقوع تسلسل در این حالت نبوده است. در این مقال، فرصت و مجال آن نیست تا به بررسی تفصیلی دیدگاه ابن‌سینا در این‌باره و درستی یا نادرستی تفسیر سهروردی پردازیم؛ اما باید گفت که بدون تردید، ابن‌سینا عروض خارجی «هستی» را پذیرفته، ولی مقصود او عروض «در خارج» نبوده است. سهروردی، به غلط، گمان برده است که «هستی» در خارج عارض می‌شود؛ حال آنکه ابن‌سینا از عروض خارجی سخن می‌گوید. در دیدگاه سینوی، خارج ظرف عروض نیست، بلکه وصف و حالت آن است.^(۴۳) تفسیر نادرست سهروردی از دیدگاه فلاسفهٔ پیشین، سبب شد تا او به انتقاد از فلسفهٔ اولی و ابتدای آن بر «هستی» پردازد. در حقیقت، موضع شهرزوری دربارهٔ این مسئله نیز دقیقاً همان موضع شیخ اشراق است که او به تفصیل تکرار کرده و با صراحت، برخی از لوازم این دیدگاه را طرح و بررسی نموده است.

نتیجه‌گیری

۱. شهرزوری، با توجه به سنت مابعدالطبیعهٔ سینوی، بر این باور است که نزد مشایبان، «هستی» به عنوان امر واقعی و عینی، در ظرف خارج، ممتاز از ماهیت و ذات شیء و عارض بر آن است. وی با انتقاد از این دیدگاه، معتقد است که «هستی» صرفاً مفهومی ذهنی می‌باشد که با نظر به ماهیت خارجی، اعتبار شده است. به نظر شهرزوری، شناخت و درک ماهیت خارجی و صفات آن، بدون در نظر گرفتن مفهوم «هستی» ممکن نیست؛ به همین دلیل، ذهن این مفهوم را اعتبار می‌کند. ذهن، مفهوم «هستی» را در فرایند شناسایی اعتبار می‌کند و این بدان معناست که «هستی»، هویتی منطقی دارد. در

نظر شهرزوری، «هستی» معقول ثانی منطقی شمرده می‌شود.

۲. کانت نیز بر این باور است که «هستی» حصول و ثبوت عینی ندارد و یکی از مقولات فاهمه است که از طریق آن، شهودهای حسی انسان فهم می‌شوند. «هستی» را ذهن انتزاع نمی‌کند؛ بلکه «هستی» از ساختارهای ذهن است و با شهود حسی، فعلیت می‌یابد. از تحلیل کانت در باب شهودهای حسی، و نقش مقولات فاهمه در ادراک، چنین به دست می‌آید که در نظر وی نیز «هستی» بیش از اینکه امری منطقی باشد، چیز دیگری نیست. ۳. مقصود از مفهوم منطقی، آن مفهومی است که هیچ‌گونه حکایت و نموداری از امور بیرونی و عینی ندارد و صرفاً به همان صورت ذهنی در نظر گرفته می‌شود. هرگاه مسئله شناسایی به خودی خود مدّ نظر باشد، محصول این بررسی چیزی به غیر از مفاهیم منطقی نخواهد بود؛ مفاهیمی که در قیاس با عالم بیرونی، هیچ اعتباری ندارند. اگر هویت «هستی» را در حدّ مفهومی منطقی بدانیم، چنین مفهومی هیچ مصداق و مابهازایی در عالم خارج ندارد (در واقع، بدون فرض ذهن و فاعل شناسا و عملیات شناسایی، چنین مفهومی معنا و کاربرد ندارد).

۴. می‌دانیم که «هستی» عام‌ترین معنایی است که انسان درک می‌کند و به نحو مشترک نیز بر همه مصداقیق خود حمل می‌شود. اگر اشتراک معنوی و عمومیت تامّ «هستی» پذیرفته شود، با فرض منطقی بودن آن، نتیجه چنین خواهد بود که در واقعیت، چنین احکامی یافت نخواهد شد. به عبارت دیگر، اگر عمومیت تامّ و وحدت، همراه و هم‌آغوش «هستی» باشند، با منطقی دانستن آن، سایر این احکام نیز از واقعیت محروم می‌شوند؛ به غیر از خصوصیت و کثرت، چیز دیگری در واقعیت یافت نمی‌شود. توجه صرف به کثرت و توقّف در جنبه خاص بودن شیء، از لوازم مابعدالطبیعه‌ای است که بر مبنای اصالت ماهیت بنیان نهاده می‌شود. از این رو، اگر گفته شود که راه مابعدالطبیعه شهرزوری و کانت در وصول به اصالت ماهیت هموار است، سخن گزافی گفته نشده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ارسطو، *متافیزیکه*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۲۰۸.
 - ۲- همان، ص ۷۶.
 - ۳- همان، ص ۸۸ و ۳۵۱.
 - ۴- همان، ص ۱۹۵ و ۳۶۴.
 - ۵- همان، ص ۸۷ و ۸۸.
6. ens perfectissimum.
7. ens commune.
8. Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, p. 1.
- ۹- بهترین طرح و تفصیل این نظریه را می‌توان از سخنان ابن‌سینا در فصل دوم و سوم از مقاله اول کتاب *الهیات شفاء*، به همراه عبارات وی در فصل دوم از مقاله اول *مدخل منطق شفاء*، استنباط نمود.
- ۱۰- شمس‌الدین محمد شهرزوری، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تحقیق و تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۳، ص ۱۶.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- یوستوس هارتناک، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه و مقدمه غلامعلی حدّاد عادل، ص ۱۳.
- ۱۳- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۶۴-۶۷.
- ۱۴- شمس‌الدین محمد شهرزوری، *رسائل الشجرة الإلهية*، ج ۳، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.
- ۱۵- همان، ص ۲۱۵.
- ۱۶- همان، ص ۲۱۶-۲۲۱.
- ۱۷- همان، ص ۲۲۱.
- ۱۸- همان، ص ۲۱۶-۲۲۰.
- ۱۹- همان، ص ۲۲۰ و ۲۲۱.
- ۲۰- همان، ص ۲۱۶.
- ۲۱- همان، ص ۲۱۸.
- ۲۲- همان، ص ۲۱۹.
- ۲۳- همان، ص ۲۲۰ و ۲۲۱.

۲۴- همان، ص ۲۱۰ و ۲۱۱.

۲۵- همان، ص ۱۶.

۲۶- همان، ص ۲۸ و ۲۵۷.

۲۷- ژان وال، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.

28. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith, 595A, 623B.

29. Ibid, A599, B627.

30. Ibid.

31. Ibid, A601, B629.

32. Ibid, A542, B620.

۳۳- ر.ک: ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، ص ۱۴۵-۱۴۷.

۳۴- ابونصر فارابی، *جوابات لمسائل سئل عنها*، ص ۹۰-۹۱، در: *أربع رسائل فلسفیه*، تحقیق جعفر آل یاسین.

۳۵- همو، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمّد تقی دانش پژوه، ج ۱، ص ۸۹.

۳۶- ر.ک: همو، *کتاب الحروف*، تصحیح و مقدمه محسن مهدی، فقرة ۲۴۴ (در این فقرة، فارابی به این بحث پرداخته است که حتی در گزاره «انسان انسان است»، باید میان موضوع و محمول مغایرت باشد؛ وگرنه، سؤالی که ناظر بر این گزاره است، صحیح نیست).

۳۷- همان، فقرة ۸۹.

۳۸- همو، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق، مقدمه و تعلیق محسن مهدی، ص ۴۸ و ۴۹.

۳۹- ر.ک: رضا اکبری، «وجود محمولی» از دیدگاه کانت و ملاصدرا، به نشانی: www.mullasadra.org.

۴۰- به نقل از: محمّد مشکات و مهدی دهباشی، «رابطه پدیدارشناسی و منطق هگل»، *نامه حکمت*، ش ۱۱، ص ۱۳۳.

۴۱- ر.ک: ابونصر فارابی، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، ص ۱۰۷ و ۱۰۸ / ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۲۰۱.

۴۲- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء - المنطق*، مقدمه طه حسین باشا، تصحیح ابراهیم مذکور، ج ۱، المدخل، ص ۱۵ و ۱۶.

۴۳- برای مشاهده توضیح و تفصیل بیشتر درباره این دیدگاه، ر.ک: سید محمّد منافیان، *زیادت وجود بر ماهیت و لوازم آن در فلسفه ابن سینا*، فصل دوم، بخش سوم.

منابع

- ابن سینا، *الشفاء - المنطق*، مقدمه طه حسین باشا، تصحیح ابراهیم مذکور، بی جا، بی نا ۱۳۸۰ق (افست از چاپ مصر).
- _____، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ چهارم، ۱۳۷۹.
- ارسطو، *متافیزیک* (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، چ دوم، ۱۳۷۹.
- اکبریان، رضا، «وجود محمولی» از دیدگاه کانت و ملاصدرا، منتشر شده در پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا: www.mullasadra.org.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ دوم، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانية*، تحقیق و تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- فارابی، ابونصر، *الألفاظ المستعملة فی المنطق*، تصحیح، مقدمه و تعلیق محسن مهدی، تهران، المكتبة الزهراء، ط. الثانية، ۱۴۰۴ق.
- _____، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه باشراف سیدمحمود مرعشی، قم، منشورات مکتبه آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۰۸ق.
- _____، *جوابات لمسائل سئل عنها*، در: *أربع رسائل فلسفية*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- _____، *کتاب الحروف*، تصحیح و مقدمه محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه و مقدمه غلامعلی حدّاد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ سوم، ۱۳۸۴.
- مشکات، محمد و دهباشی، مهدی، «رابطه پدیدارشناسی و منطق هگل»، *نامه حکمت*، ش ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، ص ۱۲۹-۱۵۵.
- منافیان، سیدمحمد، *زیادت وجود بر ماهیت و لوازم آن در فلسفه ابن سینا*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد پیوسته، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران، خوارزمی، چ دوم، ۱۳۸۰.
- هارتناک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸.
- Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith, London, Macmillan Press, 1973.
- Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'METAPHYSICS'*, Forth Edition, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.